

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
YAKINÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI**

**TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN SEMBOLİK KAYNAKLARI
(YENİ OSMANLILARIN SİYASAL SÖYLEMLERİ: 1860-1876)**

DOKTORA TEZİ

**Hazırlayan
Yahya Kemal TAŞTAN**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Necdet HAYTA**

Ankara-2010

ONAY

Yahya Kemal TAŞTAN tarafından hazırlanan Türk Milliyetçiliğinin Sembolik Kaynakları (Yeni Osmanlıların Siyasî Söylemleri, 1865-1876) başlıklı bu çalışma, 01.12.2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda (oybirliğı/oyçokluğu) ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Tarih Anabilim Dalı Yakınçağ Bilim dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Azmi SÜSLÜ (Başkan)

Prof. Dr. Necdet HAYTA (Danışman)

Prof. Dr. Mehmet ŞAHİNGÖZ

Prof. Dr. Mustafa TURAN

Doç. Dr. Mehmet Ali ÇAKMAK

ÖNSÖZ

Bu çalışma, Türk milliyetçiliğinin tarih sahnesine çıktığı II. Meşrutiyet dönemine ilişkin bir çalışma değildir. Daha ziyade onu hazırlayan ve moderleşme ile birlikte siyasî bir mesele hâline gelen yeni toplumsal kimliğin siyasal ve kültürel etkenlerini incelemektedir. Batıda *pre-nationalism* adı verilen bu süreç, Türk milliyetçiliği “ideolojisinin” henüz rüşeym hâlinde olduğu bir döneme tekâbül etmektedir. Esasen bu çalışmayı, Türk milliyetçiliği fikrine de miras kalan “devlet nasıl kurtulur?” sorusu etrafında şekillenen yeni toplumsal kimliğin üzerine inşâ edildiği zemin hakkında tarihsel bir inceleme olarak nitelendirmek mümkündür.

Kuşkusuz bu tarihsel etüdün özünü Orta Asya bozkır kültürü ve Türk-İslâm Kültür ve Medeniyeti teşkil etmektedir. Modern dönemde söz konusu esasların Türk kimliğine etkileri inkâr edilemezse de, bu çalışma Tanzimât döneminde modernleşme, siyasal ve toplumsal değişimle birlikte ortaya çıkan toplum projesini esas almaktadır. Türk kimliği üzerine yapılacak çalışmada bu yakın dönemin özel bir yeri vardır. Ancak söz konusu dönemin henüz yeterince aydınlatıldığını iddia etmek mümkün değildir. Ondan ötürü bu çalışmanın “bir milletin asıl doğuşu, bir avuç insanın onun mevcut olduğunu açıkladığı ve bunu kanıtlamaya giriştiği andır” önermesine dayandığını belirtmek gerekir. Milliyetçiliğin bir toplum tasarımı olarak değerlendirilmesinin arkasında da bu önerme yatmaktadır.

18. ve 19. yüzyıllarda kimlik tasarımları, modern öncesi dönemin din veya hükümdar eksenli bağlılıkları yerine seküler niteliğe sahip vatan, modern devlet ve millet kavramları üzerinden yürümüştür. Bu çağlarda kapitalizmin gelişmesi, şehirleşme, toplumsal hareketlilik, göçler ve kitle iletişim araçları baş döndürücü bir hızla tarihin seyrini belirlemiştir. Geleneksel imparatorlukların bu hıza yetişemedikleri ve yeni dünya sistemine karşı mevzilenmeye çalışırken başarılı olamadıklarının en son kanıtı 1990’lı yıllarda yeni devletlerin kurulması ile bir

kez daha ispatlanmıştır. Üstelik çok uluslu imparatorluklar yanında bugün ulus-devlet olarak nitelenen siyasî yapılarda da mikro-milliyetçilikler filizlenmeye başlamıştır.

Modernleşme ile birlikte yaşanan siyasal dönüşüm ile milliyetçilik fikri ve ulus-devlet yapısının doğuşu arasında yakın bir ilişki vardır. Geleneksel kimlikleri ve sadakatleri aşındıran, dönüştüren modernleşme, “büyüsünü yitirmiş dünyaya” yeni anlamlar ve kimlikler sunmaktadır. Milliyetçilik, modernleşmenin geleneksel toplumların sadakatleri yerine sunduğu yeni anlamlar manzûmesidir. Kendi kutsalları, sembolleri, simgeleri, inananları olan ve moderniteden beslendiği gibi bunları modernitenin yorumladığı gelenekle besleyen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle gelenek dediğimiz ve algılamaya çalıştığımız kavram da bizzat modernitenin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Milliyetçiliğin en önemli vasıflarından biri de dokunduğu her şeyi özgünleştirmek, otantikleştirmek ve ona tarihsel bir görünüm kazandırmak değil midir?

Modernleşmenin geleneksel düşünce ve yapılar yerine yeni anlamlar sunması, sosyal hayat kadar siyasî hayatı da etkilemiştir. Osmanlı İmparatorluğunda modernleşme ile birlikte siyasî bir dönüşüm yaşandığı ve yeni siyasî anlayışın bilgi kaynağını Batı’da Aydınlanma ile ortaya çıkan düşüncelerin oluşturduğu görülmektedir. Modern öncesi dönemde Osmanlı Devleti her şeyden önce bir din devletidir. Bilgi ve siyasî meşruiyet de bu kaynaktan beslenmektedir. Modernleşme ile birlikte kadim düşüncenin kaynağını, Aydınlanma ile Batı’da gelişen ve kilisenin hâkimiyetini yıkarak yerine akli ikâme eden bireyci anlayış almıştır. Bu düşüncenin modern devlet düşüncesinin doğuşuna tesirleri önemlidir. Kadim Aristocu mantığın yerini Newtoncu fiziğin alması ile Tanrı’nın büyük saatçi olarak dünyayı kurduktan sonra köşesine çekilip insan eylemlerine müdahale etmemesi, Hobbes, Rousseau, Montesquieu, Voltaire, Locke gibi aydınların otoriteyi sorgulamalarının da kaynağını teşkil etmiş ve bu durum, modern devlet düşüncesini etkilemiştir. Oysa Osmanlı Devleti’nde böyle bir paradigma

dönüşümü yaşanmamış, 19. yüzyıla kadar aydınların yalnız dinî değil aynı zamanda siyasî ve toplumsal meselelerinin kaynağını da din teşkil etmiştir. Batı düşüncesinin Osmanlı Devleti'ne sızması ile otoritenin orada da sorgulandığı ve bu otoritenin ilahî bir kaynaktan ziyade halktan beslenmesi gerektiği fikri ağırlık kazanmıştır. Yeni toplumsal kimliğin öznesini oluşturan halk, milliyetçilik fikrinin de beslendiği temel kaynaklardan biri olmuştur.

Millet ve milliyetçilik kavramları üzerinde geçmişten günümüze bir mutabakata varılamamıştır. Millet ve milliyetçiliğe kadim dönemde de rastlanacağını ileri süren görüşlere karşılık onların modern dönemin icadı olduğunu ileri süren teoriler, milliyetçilik tartışmalarının en kabul gören düşünceleridir. Milliyetçilik temelde siyasal birim ile etnik birimin uyumlu olması gerektiğini savunan bir ilkedir. Bu nedenle kimlik tanımında belirli bir etnik gruba dayanma ve halkı nazarıdikkate alma iddiası taşır. Bu çabalar siyasal ve toplumsal düzen içinde tavanda oluşturulan bir özellik sergilemektedir. Milliyetçiliğin devlet ve aydınlar tarafından tabanı şekillendirmek amacı taşıyan bir toplum mühendisliği olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu nedenle elinizdeki tez, onu her şeyden önce yeni bir toplum ve kimlik tasarımı olarak değerlendirmektedir. Milliyetçilik, önceden varolan kültürleri millet tasarımının malzemesi olarak kullandığı gibi, böyle bir malzemeden yoksun olduğunda onu icat eder. Dolayısıyla milletleri yaratan ve şekillendiren şeyin milliyetçilik olduğu ve bu hâliyle onun, milletten önce geldiği iddia edilebilir. Millet oluşumu yalnızca siyasî bir mesele değil kültürel, edebî ve folklorik ilgilerle birlikte gelişen bir süreçtir. Bu husus Tanzimât ile birlikte şekillenen yeni toplumsal kimlik tasarımının anlaşılması açısından anlamlıdır.

Milleti kadim bir unsur olarak değerlendiren yaklaşım ile onun modern bir olgu olduğunu ileri süren teorilerin cevaplayamadığı sorular vardır. Örneğin modern yaklaşım, onu yapay ve sanayileşmenin bir ürünü olarak değerlendirirken duygusal yönünü görmezden gelmiştir. Oysa milliyetçiliğin insanları fedâkârlığa sevkeden duygusal yönleri de vardır. “İnsanlar tutkuları için

değil, ülküleri için ölürlər.” Bu duyguyu ve ülküyü yaratacak şey, uzun tarihsel süreçte şekillenen ortak semboller ve simgelerdir. Bu hususu dikkate almadan milliyetçiliği anlamak mümkün değildir. Kadimciler ile modernistler arasında duran etno-sembolizm, milletin modern bir olgu olduğunu kabullenmekle birlikte onun, *longue druee* adı verilen “uzun tarihsel süreçte” şekillendiğini iddia etmektedir. Şüphesiz milliyetçilik modern bir olgudur fakat beslendiği ve bu fikri meşrulaştıran kaynaklar, millet öncesi etnik temellere dayanır.

Osmanlı modernleşmesi adı verilen tarihsel tecrübeyi klâsik dönemin Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısından ayrı düşünmek mümkün değildir. 18. yüzyıl ile birlikte bu yapıda yaşanan değişim ve dönüşüm, Tanzimâtla birlikte yaşanan toplumsal dönüşümü ve oluşumu belirlediği gibi, Cumhuriyet Türkiye'sine uzanan çizgide de önemli yer tutmaktadır. 18. yüzyılla birlikte yeni toplumsal sınıfların ortaya çıkması kabaca yönetilen ve yöneten sınıflar arasındaki geleneksel hiyerarşiyi bozduğu gibi, karmaşık bir biçimde hem merkezîleşme çabalarının muharrik gücünü hem de orta sınıfların doğuşunu öncüllemiştir. Bu nedenle 19. yüzyıl modernleşme çabalarının her şeyden önce yerel güçlerin iktidarlarını yıkmak amacını da taşıdığı unutulmamalıdır. Bunda ne derece başarılı olunduğu Mısır valisinin İstanbul'a yaklaşan ordusu yanında müphem kalıyorsa da, Osmanlı aydınlarının orta sınıfın temsilcileri oluşu nazarıdikkate alındığında anlam kazanmaktadır. Tanzimât'ın bu süreçte oynadığı rol hiç şüphesiz inkâr edilemez. Hukuk, yönetim, ekonomi, eğitim gibi alanlardaki düzenlemeleriyle devlete yeni bir çehre kazandıran Tanzimât, Cumhuriyet'e uzanan süreçte bir basamak teşkil etmiş; millet ve ulus-devlet fikrinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Batı'da Mazzini ile neşv ü nemâ bulan gençlik hareketleri, özgürlükçü ve milliyetçi düşüncelere sahip hareketler olarak ortaya çıkmış; Osmanlı, Ortadoğu ve Asya ülkelerinde de bu hareketler yayılmıştır. Yeni Osmanlıların doğuşunu önceleyen toplumsal, siyasi ve fikrî gelişmeler Türk milliyetçiliğinin doğuşunu öncülmesi açısından anlamlıdır. Bunun yanında Orta Asya'da da Genç

Tatarlar ve Genç Türkistan (Yaş Türkistan) adı verilen hareketler, Genç Osmanlılardan mülhem olarak ortaya çıkmıştır. Yeni Osmanlıların kopyası olan bu hareketler üzerine yapılacak müstakil bir çalışma, Anadolu ve Türkistan'da Türkçü-Turancı fikirlerin gelişimini anlamak için önemli olacaktır.

Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin İslâm ve Aydınlanma düşüncelerini telif etmeye çalışan Mustafa Fâzıl Paşa, Ziya Paşa, Nâmık Kemâl ve Ali Suâvî gibi önemli isimlerinin fikirlerinde hâkim unsur gelenek olmakla birlikte bu telifçiliğin özgün yorumlar doğurduğu da görülmektedir. Odipus kompleksi, babasızlık yahut bir diğer ifadeyle otorite yitiminin Tanzimât dönemi aydınları üzerindeki etkisi, fikirlerinin karmaşıklığında da görülmektedir. Nitekim bir edebiyat araştırmacısı, Tanzimât döneminin ilk romanları üzerine yaptığı araştırmada roman kahramanlarının yetim olmasına dikkati çekmekte ve mutsuzluklarını baba otoritesinden yoksun oluşlarına bağlamaktadır. Tanzimât dönemi aydınlarının düşüncelerinde de gözlemlenen bu husus şüphesiz epistemolojik bunalımın bir neticesidir. Saltanatın ve padişahın meşruiyeti ile söz konusu bunalım arasında yakından ilişki vardır.

Batı'nın Osmanlı Devleti'ni tehdit ettiği ve diğer İslâm ülkelerini sömürgeleştirdiği bir dönemde, ittihâd-ı İslâm fikri, Müslümanlar arasında ilişkiyi arttırdığı gibi bu ülkelerde yaşayan Müslümanların eskisine nazaran birbirlerinden daha fazla haberdâr olmalarını ve bilinçlenmelerini mümkün kılmıştır. Siyasî bir mevzuu olması yanında Osmanlı ve diğer Müslüman aydınlarının tasarımlarını da şekillendiren ittihâd-ı İslâm fikri, basın aracılığıyla halkta bir bilinçlenmeye yol açmış ve bir hayalî cemaatin ortaya çıkması mümkün olmuştur. Bu ideoloji bütünüyle moderndir ve yarattığı hayalî cemaatten Türkçülük fikrine uzanan naif bir çizginin olduğu ileri sürülebilir. Bu tezin başlıca amaçlarından biri de söz konusu çizginin izini sürmektir.

Tanzimât ile birlikte yaratılmak istenen yeni toplumsal kimliğin kültürel unsurlarını ve sembollerini, Türk milliyetçiliği açısından yeterince incelenmemiştir. Vatan, tarih, dil, folklor ve edebiyat gibi semboller etrafında yaratılmak istenen

kimlik nedeniyle söz konusu unsurların siyasî bir içeriğe sahip olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu sembollerin gelişimleri Batıdaki tarihî seyri ve Ortadoğu'daki diğer İslâm devleri ile karşılaştırmalı olarak incelenmelidir. Örneğin İslâm toplumlarında milliyetçiliğin ilk ifadesi olan *hubb-i vatan* kavramı Osmanlı topraklarında yeni bir politik içerik kazanmış ve diğer İslâm toplumları da bu kavramdan etkilenmişlerdir. Ortadoğu'da dil, tarih ve edebiyat alanındaki gelişmelerin incelenmesi, İslâm toplumlarında milliyetçilik fikrinin yayılışını anlamak açısından önemlidir. Ancak dil ve edebiyat ile ilgili bir inceleme öncelikle o dile vâkıf olmayı gerektirdiğinden bu boşluğu dolduracak karşılaştırmalı çalışmalara ihtiyaç vardır.

Bu tezin hazırlanmasında pek çok kişinin yardımını ve teşvikini gördüm. Öncelikle Prof. Dr. E. Semih YALÇIN'ı anmam gerekir. Milliyetçilik ile ilgili çalışmak hususunda beni teşvik eden ve Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde milliyetçi akımları çalışmamı öneren odur. Milliyetçilik ile ilgili öğüdünü tutmakla birlikte, teorik okumalarım neticesinde Türkiye'de milliyetçilik fikrinin doğuşu konusunda yeterli çalışma olmadığını ve iç dinamikleri ile ortaya konmadığını gördüm. Prof. Dr. Mustafa TURAN ve Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU, Prof. Dr. Azmi SÜSLÜ kıymetli fikirleriyle bana yol gösterdiler. Prof. Dr. Kazım Yaşar KOPRAMAN'ın baba şefkatini her zaman hissettim. Doç. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ'ı sıkıntıya düştüğüm her an yanımda buldum. Danışman Hocam Prof. Dr. Necdet HAYTA, her şeyden önce bana güvenerek desteğini bir an bile esirgemedi. Yol göstericiliğinin de ötesinde her tereddütümde bilimsel tavrı yanında insanlığı ile de bana örnek oldu.

Yahya Kemal Taştan

ANKARA - 2010

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	vii

GİRİŞ

MODERNLEŞME VE SİYASÎ DÖNÜŞÜM

I. MODERNLEŞMEYİ ANLAMLANDIRMAK.....	8
A. Modernleşme Kavramı.....	8
B. Modernleşme Teorileri.....	13
II. SİYASAL DÖNÜŞÜMÜN DİNAMİKLERİ OLARAK SEMBOLLER.....	32
III. OSMANLI DEVLETİNDE SİYASAL SEMBOLLERİN KAYNAKLARI.....	37

I. BÖLÜM

MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK

I. TERMİNOLOJİK KAOS VE MİLLETE İLİŞKİN TANIMLAR.....	44
A. Halk Kavramı.....	53
B. Etnisite Kavramı.....	57
C. Millet Kavramı ve Unsurları.....	65
1. Millet ve Kültür İlişkisi.....	68
2. Millet ve Dil İlişkisi.....	75
3. Millet ve Din İlişkisi.....	78
4. Millet ve Vatan İlişkisi.....	88
D. Milleti Anlamlandırmak.....	91
II. MİLLETLERİN ORTAYA ÇIKIŞI.....	93
III. MİLLİYETÇİLİK KAVRAMI.....	99
IV. MİLLİYETÇİLİĞİN DOĞUŞU.....	103
V. MİLLİYETÇİLİK TEORİLERİ.....	108
A. İlkçilik Teorisi.....	109
1. Kültürel Yaklaşım.....	110
2. Sosyo-biyolojik Yaklaşım.....	114
B. Kadimcilik Teorisi.....	119
C. Modernist Teori.....	125
D. Etnosembolcü Teori.....	139

II. BÖLÜM

OSMANLI MODERNLEŞMESİ

I. KLÂSİK DÖNEM OSMANLI DEVLET VE TOPLUM YAPISI.....	151
A. Klâsik Dönem Osmanlı Toplumsal Yapısının Belirleyici Unsurları.....	155
1. Adâlet ve Erkân-ı Erbaa Temelinde Tabakalı Toplumsal Yapı.....	155
2. Millet Sistemi.....	165
II. KLÂSİK OSMANLI DÜZENİNİN ÇÖZÜLÜŞÜ VE ÇÖZÜM ARAYIŞLARI.....	169

III. 19. YÜZYILIN BAŞLARINDAN TANZİMAT'A OSMANLI DEVLETİ'NDE MODERNLEŞME HAREKETLERİ	179
A. III. Selim ve Nizâm-ı Cedid	180
1. Klâsik Düzeni İhyâ Teşebbüsleri.....	180
2. Nizâm-ı Cedîd Dönemi	183
B. II. Mahmud Dönemi.....	189
1. Sened-i İttifak.....	189
2. Merkezi Otoritenin Tesisî	194
IV. TANZİMAT FERMANININ MİMARİ OLARAK BÜROKRASİ	201
IV. TANZİMAT DÖNEMİNDE MODERNLEŞME HAREKETLERİ (1839-1876)	209
A. Tanzimât Fermanının İlanı ve Fermana İlişkin Değerlendirme.....	209
B. Tanzimât'ın Uygulanması	215
1. Hukuk Alanında Yenilikler	215
2. Mülkî Alanda Yenilikler	227
3. İktisadî Alanda Yenilikler.....	232
4. Askerlik Alanında Yenilikler	237
5. Eğitim Alanında Yenilikler	243

III. BÖLÜM

SİYASÎ MUHALEFET VE YENİ OSMANLILAR

I. YENİ OSMANLILARIN DOĞUŞUNU HAZIRLAYAN KÜLTÜREL VE DÜŞÜNSEL ETKENLER.....	260
A. Mahfiller ve Paşa Konakları	260
B. Mason Locaları	266
C. Batı Politik Kültürünün Etkisi	271
II. YENİ OSMANLILARIN DOĞUŞUNU HAZIRLAYAN SİYASAL ETKENLER	278
A. Kuleli Vak'ası (1859).....	280
B. Said Sermedi (Toptani) Vak'ası	285
C. Hüseyin Vasfi Paşa Vak'ası	289
D. Hoca Sadık Efendi Vak'ası	295
E. Meslek Grubu ve İlk Millet Meclisi Teşebbüsü	296
III. YENİ OSMANLILAR CEMİYETİ	302
A. Mustafa Fâzıl Paşa ve Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin Hazırlık Evresi	302
B. Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin Teşekkülü ve Baden Baden Toplantısı (30 Ağustos 1867).....	313
C. Yeni Osmanlıların Avrupa'daki Faaliyetleri ve Cemiyetin Çözülüşü....	320
D. Yeni Osmanlıların Memlekete Dönüşü ve I. Meşrutiyet'e Kadar Faaliyetleri.....	328

IV. BÖLÜM

YENİ OSMANLILARIN SİYASÎ FİKİRLERİ

I. MODERNLEŞME DÖNEMİNDE OSMANLI DEVLET VE SİYASET ANLAYIŞININ DÖNÜŞÜMÜ	336
II. YENİ OSMANLILARIN SİYASAL SÖYLEMİNDE DEVLET VE SİYASET	350
A. Mustafa Fâzıl Paşa'nın Siyasî Fikirleri	353
B. Ziya Paşa'nın Siyasî Fikirleri	356
C. Nâmık Kemâl'in Siyasî Fikirleri	369
D. Ali Suavi'nin Siyasî Fikirleri	394

V. BÖLÜM

ÖN MİLLİYETÇİLİK OLARAK İSLÂMÇILIK İDEOLOJİSİ

I. OSMANLI DEVLETİ'NİN İSLÂM ÜLKELERİ İLE SİYASÎ İLİŞKİLERİ VE İSLÂMÇILIK POLİTİKASININ ŞEKİLLENMESİ	413
A. Türkistan Hanlıkları İle Siyasî İlişkiler	413
B. Hindistan Müslümanları İle Siyasî İlişkiler	422
II. İSLÂMCI POLİTİKANIN SOSYAL BOYUTU OLARAK GÖÇLER VE KÜLTÜREL GELİŞME	428
A. Kırım'dan Anadolu'ya Göçler	428
B. Kafkaslar'dan Anadolu'ya Göçler	431
C. Balkanlar'dan Anadolu'ya Göçler	435
D. Göçlerin Yarattığı Siyasal ve Toplumsal Sonuçları	438
III. İSLÂMÇILIĞIN ENTELEKTÜEL ALANDAKİ YANSIMALARI VE KAMUSAL BİLİNCİN OLUŞUMU	443
IV. MİLLET SİSTEMİNDEN OSMANLI MİLLETİNE MÜSAVAT VE MİLLET-İ HÂKİME	464

VI. BÖLÜM

MODERNLEŞME DÖNEMİ OSMANLI DEVLETİ'NDE SİYASALLAŞAN SEMBOLLER

I. MİLLETLEŞME SÜRECİNDE SİYASAL BİR KAVRAM OLARAK VATAN	485
A. Vatan Kavramı ve Batıdaki Tarihî Gelişimi	485
B. İslâm Dünyasında Vatan ve Vatanperverlik Kavramının Tarihî Gelişimi ve Siyasallaşması	494
1. İslâm Düşüncesinde Vatan Kavramı	494
2. 19. Yüzyılda İslâm Toplumlarda Vatan Kavramının Siyasallaşması	498
C. Osmanlı Devleti'nde Vatan ve Vatanperverlik Kavramının Tarihî Gelişimi ve Siyasallaşması	513
1. Osmanlı Vatanını Tahayyül Etmek	513
2. Vatan-ı Umûmî ve Vatan-ı Husûsî	539

3. Osmanlı Kozmopolitlerinin Vatanı: Vatan-ı müşterek.....	551
II. MİLLİ KİMLİĞİN İNŞÂSI SÜRECİNDE TARİH YAZIMI VE SİYASALLAŞMASI	555
A. Batıda Millî Tarih Yazımının Gelişimi	555
B. Osmanlı Tarih Yazımının Gelişimi ve Milliyetçi Tarih Yazımının Doğuşu	568
1. Osmanlı Tarih Anlayışının Dönüşümü	568
2. Osmanlı Tarih Yazıcılığında Kurucu Mitlerin Yeni Toplumsal Kimliklerin Oluşumundaki Rolü	577
a. Ahmed Cevdet Paşa'nın Tarihinde Asabiyye Bağlamında Kurucu Mit	581
b. Nâmık Kemâl'in Tarihinde Kurucu Mit.....	593
c. Ahmed Midhat Efendi'nin Tarihinde Kurucu Mit.....	612
III. MİLLİ KİMLİĞİN İNŞÂSI SÜRECİNDE DİL VE SİYASALLAŞMASI	619
A. Batı'da Millî Dillerin İcadı.....	619
B. Osmanlı Devleti'nde Millî Dilin İcadı.....	622
1. Tanzimât Öncesi Osmanlı Toplumunda Türk Dilinin Konumu	622
2. Modernleşme Döneminde Türk Dilinin Gelişiminde Devletin Rolü ...	627
3. Tanzimât Aydını ve Toplum Projesinin Aracı Olarak Türkçe.....	633
IV. MİLLİ KİMLİĞİN İNŞÂSI SÜRECİNDE FOLKLOR VE EDEBİYATIN SİYASALLAŞMASI	661
A. Batıda Folklorun Doğuşu	661
B. Folklor ve Edebiyat Arasında: Kimliğini Arayan Türk Edebiyatının Milliyetçi Düşüncenin Gelişimine Etkileri	669
1. Türk Millî Edebiyatın İcadı ve Kanonlaştırma.....	681
2. Tanzimât Dönemi Edebiyat Kanonunun Temel Özellikleri	686
a. Bir Kadın Yaratmak	693
b. Bir Adam Yaratmak	705
SONUÇ.....	716
KAYNAKLAR	723
EKLER.....	783
ÖZET	803
ABSTRACT	804

EKLER LİSTESİ

EK. 1. Şinâsî Ve Yeni Osmanlı Cemiyeti'ne Mensup Olanların Resimleri	784
EK 2. Mustafa Fâzıl Paşa'nın 1283 (1867) Yılında Abdülaziz'e Gönderdiği Mektubun İlk Sayfası.....	786
EK. 3. Mustafa Fâzıl Paşa'nın Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin Kuruluşuna Önemli Rolü Olan Ariza'sının İlk Sayfası.....	787
EK 4. Mustafa Fâzıl Paşa'nın Ariza'sının Fransızca Aslının Kapağı	788
EK 5. Âli Paşa'nın Mustafa Fâzıl Paşa'ya Hitâben Kaleme Aldığı Risalenin Kapağı..	789
EK 6. Kânipaşazâde Tarafından Kaleme Alınan Hakikat-İ Hâl Def'-İ İhtiyâl Adlı Risalenin El Yazma Nüshası	790
EK. 7. Nâmık Kemâl'in Hürriyet Fikrinden Bahsettiği Meşhur Rüyâ'sının Yazma Nüshası	791
EK 8. Ali Suâvî'nin Yazılarının Yayınlandığı Muhbir Gazetesi'nin İlk Sayısı.....	792
EK. 9. Ali Suâvî'nin Avrupa'daki Fikir Hareketlerinden Bahseden Ve "Mezâhib-i Felsefiyye Der Avrupa" Adı İle Ulûm'da (Sayı: 17) Yayınlanan Makalesi	793
EK. 10. Yeni Osmanlılar Cemiyeti Tarafından Yayınlanan Hürriyet Gazetesi'nin İlk Sayısında Yayınlanan "Hubbû'l-Vatan Mine'l-İmân" Başlıklı Makale	794
EK 11. Yeni Osmanlılar Tarafından Cenevre'de Çıkarılan İnkılâb Gazetesinin İlk Sayısı	795
EK 12. Ahmed Cevdet Paşa'nın II. Abdülhamid'e Sunduğu Lâyiha'nın İlk Sayfası.....	796
EK 13. A. Vambéry'nin "Freiheitliche Bestrebungen im Moslemischen Asien" Adlı Makalesinin İlk Sayfası	797
EK 14. Diplomatic Review'de Yayınlanan "Reform in Turkey", Başlıklı Makalenin İlk Sayfası.....	798
EK 15. Le Temps Gazetesi.....	799
Ek 16. Kuleli Vak'asından Bahseden 29 Eylül 1859 Tarihli La Presse Gazetesi	800
Ek 17. Kuleli Vak'asından Bahseden Bir Arşiv Belgesi.....	801
Ek 18. İbret Gazetesinin İlk Sayısı.....	801

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.g.mad.	Adı geçen madde
A.MKT.MHM.	Sadâret Mektubî Mühimme Kalemî Evrakı
A.MKT.MVL.	Sadâret Mektubî Kalemî Meclis-i Vala Evrakı
bk.	Bakınız
BOA.	Başbakanlık Osmanlı Arşivi
çev.	Çeviren
ed.	Editör
EI²	Encyclopedia of Islam (New Edition)
der.	Derleyen
DH.MKT.	Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemî
DH.MUİ.	Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye İdaresi Evrakı
HR.MKT.	Hariciye Nezareti Mektubi Kalemî Evrakı
hızl.	Hazırlayan
İ.MVL.	İrade Meclis-i Vala
İ.HR.	İrade Hariciye
İA	İslâm Ansiklopedisi
MF.MKT.	Maarif Nezareti Meclis-i Kebir-i Maarif
MV.	Meclis-i Vükela Mazbataları
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Y.EE.	Yıldız Esas Evrakı
Y.MTV.	Yıldız Mütenevvi Maruzat Defteri
yay. hızl	Yayına hazırlayan
ZB.	Zabtiye Nezareti Evrakı

GİRİŞ

MODERNLEŞME ve SİYASÎ DÖNÜŞÜM

İdeoloji yahut siyasî fikirlere ilişkin incelemeler, modernleşme kavramıyla yakından ilişkilidir. Fransız devriminden sonra ortaya çıkan ideoloji kavramı, ilk başta fikirlere ilişkin bilimsel araştırma anlamıyla kullanılmış ve çok geçmeden toplum mühendisliğinin en önemli aracı hâline gelmiştir. Bu nedenle asıl vazifesi fikirleri tahlil etmek olan ideolog da, fikir belirten ve fikir üreten özellikleri ile tebarüz etmiştir.¹ Sosyal bilimcilerin, ideolojileri daha ziyade aydınlama dönemi ve sonrası düşünürlerine ait fikirlerin ideologlarca yozlaştırılmış, melezleştirilmiş, çarpıtılmış şekilleri olarak değerlendirmelerinin temel nedeni de toplum mühendisliğinden kaynaklanmaktadır. Siyasetçilerin ve entelektüellerin malzemesi olması, kelimeye bir anlam zenginliği katmasının yanında, *ideolojik* içerik de kazandırmıştır.

İdeoloji, dünya görüşünden propagandaya, dine ve genel fikirlere kadar çok çeşitli anlam dünyasına sahiptir. Antropologların literatüründe maddî olmayan kültürü anlatan ideoloji, “insanoğlunun düşünceleri, duyguları ve davranışları” olarak daha geniş ve muğlâk bir şekilde de tarif edilmektedir. Bu anlam çeşitliliği, kuşkusuz modern çağın kültürel şüpheciliği ve kelimenin artan popülaritesiyle yakından ilişkilidir.² Nitekim Clifford Geertz, kelimenin kendisinin ideolojik hâle gelmesini, modern entelektüel tarihin ironilerinden biri olarak değerlendirmektedir.³

¹ Terry Eagleton, **İdeoloji** (çev. Muttalip Özcan), 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996, s.100.

² Richard V. Burks, “A Conception of Ideology for Historians”, **Journal of the History of Ideas**, X/2 (1949), s.183.

³ Clifford Geertz, “Ideology as a Cultural System”, **Ideology and Discontent** (ed. David E. Apter), London: Free Press, 1964, s.47.; aynı yazar, **The Interpretation of Cultures**, New York: Basic Books, 1973, s.193.

Fransız Devrimi sonrasında her türlü geleneksel kurum ve kavramın sorgulandığı, inkâr edildiği ve yerlerine yenilerinin önerildiği bir dönemdir. Geçmişin kalıntıları üzerine yeni bir dünya kurmayı tasarlayan Fransız Aydınlanmacıları, eski olan ve eskiyi hatırlatan her kavrama düşmandır. Bilhassa metafiziği ve kiliseyi çağrıştıran kavramlardan uzak durmaya çalışmışlardır.⁴ Bu nedenle aydınlar, felsefeye yeni bir isim bulmanın kaygısını taşımışlardır. Böyle bir ortamda Destutt de Tracy'nin (1754-1836) icat ettiği "ideoloji" büyük rağbet görmüş ve kavram, dünyayı değiştireceğine inanılan "seküler binyılcılık" olarak kabul edilmiştir.⁵ Tracy'ye göre felsefenin yerine geçecek olan bu yeni bilimin konusu düşünceler, düşüncelerin kaynakları ve kanunları, onları dile getiren işaretler ile bunların karşılıklı ilişkileridir. Bütün pratik ve ekonomik hayatın temeli olacak bir bilim yaratmayı amaçlayan ideologlar için ideoloji kavramı, hayatın her cephesine ilişkin çözümler üreten mucizevî bir kavram olarak algılanmıştır.

İdeoloji, Fransız Devriminin ardından hâkim olan Jakobenlerin yürüttüğü kanlı Terör Dönemi'nin irrasyonel barbarlığı ve vandalizmi karşısında rasyonel bir siyaseti ve muhalefeti de ifade etmektedir.⁶ Fransız aydınlanmacıları, kendilerini, Jakobenliğin fanatizm, dogmatizm, batıl inanç ve gericilik olarak adlandırdıkları aydınlanma karşıtı değerlerini yıkmaya, onların yerine akıl ve ilerlemeyi esas alan ilkeler koymaya adanmışlardır.⁷ Onlara göre eğer insanlar kendi kendilerini yönetmeyi düşünüyorlarsa, öncelikle insanın doğasına ilişkin kanunlar ele alınıp incelenmelidir. Tracy, bunun gerçekleşmesi için "düşünce bilimi alanında bir Newton'a ihtiyaç olduğunu" iddia etmiş ve kendisi, icat ettiği ideoloji kavramıyla bu makama talip olmuştur. Bütün bilimler fikirlere dayandığından ideoloji, söz konusu bilimlerin kraliçesi olarak teolojiyi tahtından

⁴ Gerald Edelman, **Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture**, London: Yale University Press, 2004, s.9.

⁵ Emmet Kennedy, "Ideology from Destutt de Tracy to Marx", **Journal of the History of Ideas**, XL/3 (Jul.-Sep. 1979), s. 358.

⁶ Sophia A. Rosenfeld, **Revolution in Language: The Problem of Signs in Late Eighteenth-Century France**, California: Stanford University Press, 2001, s.183-184..

⁷ a.g.e., s.184.

indirecek ve onlar arasında bir birlik tesis edecektir.⁸ Bu açıdan ideolojiyi, bütün bilimler için temel bir kavram olarak değerlendirmenin zarurî olduğunu ileri sürmüştür.

Toplumsal hayatın kökeninde fikirlerin yattığına inanan Fransız ideologları, düşüncelerin maddî temellerini açıklamayı amaçlamışlardır. İdeoloji, pozitif bilimler kadar geçerliliğe sahiptir. Onun, matematiğe ve doğa araştırmalarına olan benzerliği, ideoloji araştırmacılarını her türlü metafizik yönelimden uzak tutmuştur. İdeoloji, bir anlamda önyargıların oluşumunu, işleyişini, genişleyip yaygınlaşmasını inceleyen bir bilimdir. Ancak bunu yaparken hiçbir şekilde dinsel görüşleri dikkate ve ciddiye almamalı, tam bir doğa araştırmacısı gibi davranmalıdır. İdeoloji, insanın bilgi ve anlayışına, belirli fizyolojik kanunlara göre bir gerçeklik kazandırma gayretidir. Duyumcu felsefeden ve bilhassa Condillac'tan etkilenen Tracy, insanların melekelerini belirleyen unsurların zihnî ve ruhî olmadığı, bunların tecrübeler ve dış faktörlerle oluştuğu görüşündedir. Böylece fikirlerin kaynağı, insan ve hayvanda aynı temelde, “zooloji” yani “biyolojik” bir esasa dayanmaktadır. Bu minvalde Tracy'nin ideolojiyi zoolojinin bir parçası olarak değerlendirmesi eleştirilere neden olmuştur. Auguste Comte, Tracy'nin pozitivistme en yakın metafizikçi olduğu, ancak ideolojiyi zoolojinin bir parçası kabul etmesi dolayısıyla pozitivistme tam anlamıyla ulaşamadığı görüşündedir.⁹ Tracy'yi özel mülkiyetin savunucusu olarak gören Karl Marks da onu “soğukkanlı bir burjuva kuramcısı” olarak nitelendirmiştir.¹⁰ Önceleri ideologların ateşli bir savunucusu olan Napolyon da, çok geçmeden onları bütün kötülüklerin ve talihsizliklerin müsebbibi ilân etmiştir.

İdeoloji kelimesi kullanılmaya başlandığı ilk dönemlerde hiçbir ontolojik vurguya sahip değildir. Kelime gerçek anlamıyla, yani metafiziği reddeden,

⁸ George Boas, “Destutt de Tracy”, *Encyclopedia of Philosophy* (ed. Donald M. Burghert), Cilt 2, New York-London: Thomson Gale, 2006, s.760.

⁹ Emmet Kennedy, *a.g.m.*, s.365.

¹⁰ *a.g.m.*, s.368.

duyumculuğu ve deneyselciliği ön plana çıkaran “düşüncelerin bilimi”ni ifade etmektedir. Daha modern ve yerici anlamları, Napolyon’un otoriter idaresine karşı çıkan filozofların “ideologlar” olarak küçümsenmesiyle başlamıştır. Bu tarihten itibaren ideoloji, siyasetçiler ve sosyal bilimcilerin ona metaforik anlamlar yüklemesiyle bugüne değin varlığını sürdürmüştür. İcat edilmesinin üzerinden on yıl dahi geçmeden ideolojinin karikatürleştirilerek varlığını devam ettirmesi, onun “kara kutu”ya benzetilmesinin en temel nedenini teşkil etmektedir.¹¹ İdeoloji incelemelerinde de karakutu, ürkütücü ve sonuçları kestirilemez bir biçimde araştırmacının önünde durmaktadır. Bu kutu etraflica incelenmediği, olayların sebepleri ve sonuçları ortaya konmadığı sürece ideoloji yahut ideolojiler hakkında hüküm yürütmek pek anlam ifade etmeyecek ve kavram aydınlığa kavuşturulamayacaktır.

İdeoloji kelimesiyle ilgili farklı tanımların mevcudiyeti, kavramın tarihî gelişimi yanında bir projeye rehberlik etmesiyle de yakından ilişkilidir. Sosyalizm, liberalizm ve milliyetçilik gibi ideolojilerin tarifinde gözlenen muğlâklık ve çeşitlilik, ideoloji mefhumunun anlam dünyası ile paralellikler arz etmektedir. Dolayısıyla her fikir araştırmacısı, yapacağı ideoloji tanımında onun hem özgün bir kavram ve hem de siyasal düşünce/akım anlamlarına geldiğini unutmamalıdır. İdeoloji kavramının zihnî eylem olarak ele alınıp incelenmesi ile siyasî düşünce, inanç veya doktrin olarak ele alınıp incelenmesi birbirinden oldukça farklı uğraşılardır. Bu gerçeği göz ardı etmek zihnî ve analitik incelemelerin birbirine karışması gibi ciddi bir yanlışlığa yol açabilmektedir. Zira bireyin benimsediği, mensubu olduğu yahut karşıt tezler geliştirdiği bir ideolojiyi incelemesi ile ideoloji mefhumunu incelenmesi yöntemleri ve sonuçları açısından birbiriyle asla bağdaşmamaktadır.¹² Siyasî fikirler tarihi, siyasî düşünürleri tek tek ya da genel bir başlık altında toplayıp fikirlerinin sistematüğini bulmaya çalışır. Bunu yaparken tasvirici, tahlilci ve tarihselci metotları kullanarak

¹¹ Giovanni Sartori, “Politics, Ideology, and Belief Systems”, *The American Political Science Review*, LXIII/2 (1969), s.398.

¹² Doğu Ergil, *İdeoloji ve Milliyetçilik*, Ankara: Turhan Kitabevi, 1983, s.12.

bir fikir bütününü inceler. Ancak ideoloji adı verilen fikir kümeleri bu noktada çok kaypaktır. Zira ideoloji, duyguların veya şekillenmemiş arayışların mantığıdır. Bu nedenle ideolojiler, formel olarak biçimlenmedikleri için onlarda fikrî tutarlılıklara rastlamak oldukça zordur.¹³

İdeoloji ile ilgili incelemeleri anlamlı kılacak temel nokta onun, sosyolojik nazariye içinde değerlendirilmesidir. Arayışların ve yönelişlerin bir göstergesi olan ideolojiler, sosyal istikrar ve değişim süreçlerine ışık tutacak önemli ipuçları vermektedir. Toplumların tarihi, aynı zamanda ideolojilerin de tarihidir. Bu noktadan hareketle ideolojiyi toplumsal hayatta fikir, inanç ve değerleri üreten genel maddî ve manevî süreç olarak tanımlamak mümkündür. İdeoloji, dilden ziyade söylemle ilişkili bir meseledir. O, bir ifadenin içerdiği dilsel özelliklerden çok, neyin kime hangi amaçlarla söylediğiyle ilgilenir. Her ideolojinin kendine özgü bir lügatı vardır. Marksizmin sermaye, emek, meta fetişizmi, sınıf mücadelesi ve devrim terimleri gibi kendine özgü lügatı yanında milliyetçiliğin de vatan, ırk, kültür, millet, üniter devlet gibi kavramları referans aldığı görülmektedir. Ancak “bu sözcükleri ideolojik yapan şey, hizmet ettikleri iktidar çıkarları ve yarattıkları siyasal etkilerdir.”¹⁴

İdeoloji de kültür gibi, belirli bir toplumdaki bütün anlamlandırma pratiklerini ve simgesel süreçleri kapsayan karmaşık bir bütündür. Aslında ideolojiler, modern zamanlarda geleneksel toplum haritalarının işlevlerini yitirmeleri sonucu ortaya çıkmıştır.¹⁵ Modern öncesi dönemde siyasal ve toplumsal hayatı belirleyen ve yönlendiren anlam dünyasını ifade eden gelenek, modernite ile birlikte aşınmaya başlamıştır. Anlamalarını ve işlevlerini yitiren değerler karşısında bireyler ve toplumlar, yeni anlam haritalarıyla yönlerini bulmaya çalışmışlardır. İdeolojilerin ve bilhassa milliyetçiliğin her şeyden önce seküler din olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Bunun yanında ideoloji ile ilgili ileri sürülebilecek ikinci bir tanım ise, onun siyasî cephesini ön plana çıkarmaktadır.

¹³ Şerif Mardin, **İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s.17.

¹⁴ Terry Eagleton, **a.g.e.**, s.28-29.

¹⁵ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.18.; Terry Eagleton, **a.g.e.**, s.55.

Buna göre ideoloji, “insanların, örgütlü toplumsal eylemin ve özellikle de siyasî eylemin araç ve amaçlarını, bu tür bir eylemin, verili bir toplumsal düzeni koruma, değiştirme, yıkma ya da yeniden inşa etme amacı taşıyıp taşımadığına bakmaksızın, belirleme, açıklama ve doğrulamada kullandıkları fikirler kümesi”ni ifade etmektedir.¹⁶

Devrimler çağının bir ürünü olan ideolojinin kazandığı farklı anlamlar, batının modernleşme adı verilen değişme ve gelişme süreçlerine tekabül etmektedir. Bu nedenle tarihî bir süreci ifade eden modernleşme kavramının kendisi 20. yüzyılın ikinci yarısında ideolojik bir mahiyet kazanmış; değişim sürecinin batıya özgü bir değer olarak algılanmasına yol açmıştır. Bilhassa İkinci Dünya Savaşından sonraki siyasî gelişmelerin neticesinde ortaya çıkan teoriler, modernleşmenin batıya has ve yalnızca Elbe Nehri’nin batısında kalan dünya ile sınırlı olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre batı dışında kalan toplumların iktisadî açıdan geri kalmışlığı ve doğu despotizmi ile ifadesini bulan siyasî açıdan bozulmuşluğu, onları modernleşme sürecinin gerisine itmiştir. Batı dışındaki toplumlar için modernleşme adı verilen süreç, kapitalist dünyanın çevresinde kalan az gelişmiş ülkelerin 19. yüzyılda modern dünya sistemine eklemlenme çabalarını ve batıdan iktibas suretiyle yapılarında meydana getirdiği değişimlerle bu sürece iştirak etmelerini ifade etmektedir. Bu tanım ile 17. yüzyıldan itibaren muhtelif yerlerde gerçekleşen siyasal, sosyal ve yapısal değişimler ikinci plana itilerek dünya tarihi tekdüze bir batı tarihine indirgenmiştir. Montesquieu’nun doğu despotizminden Immanuel Wallerstein’in modern dünya sistemine, batı dışı toplumların modernleşmesi, daima batıya eklemlenmek tarzında ele alınmıştır. Bu yaklaşım, demokrasi havariliğine soyunarak az gelişmiş ülkelere medeniyet götürdüğünü iddia eden Batılı devletleri, 18. ve 19. yüzyılların “beyaz ırkın misyonu” anlayışıyla aynı noktada buluşturmaktadır. Nitekim Francis Fukuyama’nın tarihin sonu ve son insan olarak geliştirdiği liberal-kapitalist dünyanın nihaî zaferi tezinin bir sonraki

¹⁶ Terry Eagleton, *a.g.e.*, s.25.

aşamasını, az gelişmiş olarak nitelendirilen Afganistan ve Irak gibi ülkelere medeniyetin götürülmesi misyonu oluşturmaktadır. Fukuyama, revizyoncu bir bakış ile savaş sonrası toplumların yeniden yapılandırılması ve terör merkezlerinin ortadan kaldırılması için millet inşasının gerekli olduğunu ileri sürmektedir. Söz konusu inşânın ilk sürecini de çatışma sonrası yeniden yapılandırma oluşturmaktadır. Ona göre Afganistan, Kosova ve Somali gibi yerlerde devlet tamamen çöktüğü için temelden başlayarak onu yeniden inşa etmek gerekmektedir. *Nation-Building* adlı eserin sonunda yer alan geleceğin millet inşâcıları için rehber kısmında, inşânın gerekli süreçlerini barışı koruma, barış gücü, çatışma sonrası yeniden oluşum ile uzun süreli iktisadî ve siyasî gelişim şeklinde sıralamaktadır.¹⁷ Fukuyama'nın bu iddiası modernleşme nazariyelerinin varmış olduğu en uç noktalardan birini temsil etmektedir.

Günümüzde modernleşmenin yalnızca batıya özgü bir tarihî süreç olduğu fikri sosyal bilimcilerce sorgulanmaktadır. 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nde, Rus İmparatorluğu'nda, Ming Hanedanı'nda belirgin bir biçimde gözlenen değişim, batının modernleşme teorileri ve teorisyenlerince görmezden gelinmiştir. Bu açıdan batılı modernleşme teorilerinin aksine tek bir moderniteden ziyade farklı özelliklere ve yapılaraya sahip çoklu modernitelerden bahsetmek mümkündür. Ülkemizde pek çok sosyal bilimcinin, Osmanlı modernleşmesini incelerken bu tarihî vakayı görmezden gelerek yaşananları batılı teorilere göre açıklamaları bir yere kadar mazur görülebilirse de, yapılan açıklamaların siyasal ve toplumsal dinamiklerin tespiti ve anlaşılması hususunda başlıca engelleri oluşturdukları da ortadadır. Bu nedenle modernleşme değerlendirmeleri çoğu kez öznel bir biçimde ele alınmakta ve modernleşmenin kendisi ya tefessüh yahut terakkî kaynağı olabilmektedir. Tarihselci bakış açısının tesiri altında muhafazakâr zihniyet, modernleşmeyi yozlaşma ve "altın çağ"dan kopuş olarak değerlendirirken aksi görüşü

¹⁷ Francis Fukuyama, "Guidelines for Future Nation-Builders", **Nation-Building: Beyond Afghanistan and Iraq** (ed. Francis Fukuyama), Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006, s.233.

savunanlar onu geleneğin boyunduruğundan kurtuluş ve ilerleme olarak görmektedirler. Modernleşme teorilerinin ilerilik ve gerilik tasnifinden kaynaklanan bu durum, batı modernleşmesini bir kıstas olarak dayatmakta ve Osmanlı Devleti'nin on yedinci yüzyılda görünür bir hâl alan değişime ilişkin dinamiklerinin algılanmasını güçleştirmektedir. Üstelik bu sorunun siyasî açıdan gelenek ve modernite arasında yer alan milliyetçilik ve millî devlet anlayışına odaklanması pek çok açıdan manidârdır. Bu nedenle Osmanlı modernleşmesini, modernleşme teorilerinin dar çerçevesine hapsederek onun nev'î şahsına münhasır özelliklerini görmezden gelmek, her iki bakış açısı için de sorunludur. Ne var ki, modernleşme teorilerince ileri sürülen değişim ve dönüşümün doğası, iktisadî ve siyasî gelişmelerin mahiyeti gibi konuların sunduğu evrensel niteliklere sahip modern devlet ve toplum yapısına ilişkin sosyolojik çözümlemelerin açıklayıcı niteliğe sahip olduğu da bir gerçektir. Osmanlı modernleşmesini yahut modern dönemde ortaya çıkan ideolojileri ve siyasî fikirleri konu edinen bir çalışmanın en azından sosyolojik düzeyde modernleşme teorilerinden haberdâr olması gerekmektedir.

I. MODERNLEŞMEYİ ANLAMLANDIRMAK

A. Modernleşme Kavramı

Modern kavramı, Latince kökenli olup, M.S. 5. yüzyılda “tam şimdi”, “bugüne ait” anlamına gelen “modo” kelimesinden türetilmiştir. Kavram bu şekliyle Hristiyanlığı eski pagan kültüründen ayırmak ve yeni bir kültürün doğduğunu anlatmak için kullanılmış; eski ile yeni arasında bir farklılığı ve zıtlığı, artık geride kalmış değer ve fikirleri içeren eskinin menfî değerleri karşısında yeni hayat tarzının olumlanmasını ifade etmiştir.¹⁸ On altıncı yüzyılda Shakespeare'in eserlerinde “alışılmış”, “alelâde” anlamlarıyla yer alan modern kavramı, Rönesans ile birlikte tarihin çağlara ayrılması fikrinin bir sonucu olarak on

¹⁸ Ahmet Demirhan, **Modernlik**, 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s.17.

yedinci yüzyıldan itibaren antik ve ortaçağdan farklı, yeni dönemi anlatan içerik kazanmıştır. Modern olma durumu ve niteliği anlamındaki modernite kavramı da, anılan asırdan itibaren literatürde yer almaya başlamış, buna karşılık 18. yüzyılda söz konusu kelimedenden modernleşme, modernleştirici gibi kavramlar türetilmiştir. Kavram kazandığı yeni içeriğiyle günümüzde de “bugüne ait olan, çağdaş, muasır” gibi anlamlara sahiptir.¹⁹

Modern kelimesinden türetilen kavramlar ve imgeler ilginç bir fikirler yumağı oluşturmaktadır. Kelimenin sıfat olarak kullanımındaki karışıklığa (modern edebiyat, modern kadın, modern hayat, modern devlet vb.), tarihî açıdan isim şeklinde de rastlanmaktadır. Örneğin, 18. yüzyılın sonlarında eskiler (*ancients*) ve yeniler (*moderns*) arasındaki entelektüel tartışmada kelime, çoğul biçimiyle de kaynaklarda yer edinmiştir.²⁰ Bunun yanında modern kelimesinden türetilen *modernite*, *modernizm* ve *modernizasyon* çok farklı içeriklere sahiptir. Söz konusu kavramların her biri, çeşitli bağlamlarda farklı amaçlar için geliştirilmiştir. Kavramların dönem dönem değişen anlamları, tarihsel açıdan bağlı oldukları süreçlerin ürünüdürler. Örneğin *Encyclopaedia of Social Sciences*'in 1933 baskısında *modernizm* kavramı, sanat dünyasına ilişkin bir düşünce biçimi olarak tanımlanmaktadır.²¹ Aynı ansiklopedinin 1968 baskısında kavram gelişen ülkelerdeki sosyal değişimleri ve onların gelecek tasvirlerini anlatmaktadır.²² Buna mukabil söz konusu ansiklopedi 1996 baskısında modernleşmeyi, küreselleşmenin doğasındaki kültürel, sosyal ve ekonomik değişim ile açıklamaktadır. Bu nedenle modern kavramının, sanat hareketinden

¹⁹ Harry Ritter, **Dictionary of Concepts in History**, 1. Baskı, New York-London: Greenwood Press, 1986, s.273.; Hamit Emrah Beriş, “Moderniteden Postmoderniteye”, **Siyaset** (ed. Mümtaz'er Türköne), Ankara 2003, s.484.; Peter Childs, **Modernism**, 2. Baskı, New York: Routledge, 2008, s.12-13.

²⁰ Ahmet Demirhan, **a.g.e.**, s.21-25.

²¹ Horace M. Kallen, “Modernism”, **International Encyclopedia of the Social Sciences** (ed. Edwin R. A. Seligman), cilt 10, London: Macmillian and Co. Ltd, 1933, s.564-568

²² Daniel Lerner, “Modernization”, **International Encyclopedia of the Social Sciences** (ed. David L. Sills), Cilt 10, London: Macmillian and Co. Ltd, 1968, s.386-394.

ekonomik gelişmeye ve küreselleşme sürecine kadar çok geniş bir anlam dünyasına sahip olduğunu ileri sürmek mümkündür.²³

Modernizm, geleneği yeninin emrine veren, yerleşik ve geleneksel olanı yeninin ve yeniliğin gereksinimlerine uyarlamaya çalışan bir düşünce biçimi olarak da tanımlanabilir. Bu düşüncenin nesnel etkisi, muhafazakâr veya devrimci iki farklı görüşün doğmasına yol açmıştır. Eskinin yeni ile bağlantılı olduğu muhafazakâr görüşte yeni, geleneği yıpranma sonucu içine düştüğü yıkımdan korur. Buna karşılık eskiyi bütünüyle imha etmek ve yürürlükten kaldırmak isteyen biçim ise devrimcidir. Modernizmin muhafazakâr türü dinler arasında ortaya çıkmasına mukabil devrimci türü bilhassa sanatta meydana gelmektedir.²⁴ Dikkat çeken husus, modernizmin hemen hiçbir türünün bilimde ortaya çıkmamasıdır. Ancak daha sonra bilime de nüfuz ederek yaygınlaşmakta ve değer yargılarının dönüşümüne yol açmaktadır. Modern dünyada bilim ve sanat arasındaki öncü tutuma karşılık geleneğin en önemli temsilcisi olan din ile bilim arasındaki gergin ilişki, devrimci ve muhafazakâr dozlara göre şekillenmektedir.

Modernite adı verilen tarihsel süreç, Batılı toplumların yoğunluklu olarak 17. yüzyıldan itibaren yaşadıkları “değişme” ve “gelişme” olgularını ifade etmektedir. Olayların zaman açısından tespiti hususunda oldukça hassas olan modern anlayış, onun ne zaman başladığı konusunda kesin bir tarihlendirme yapamamıştır. Modernitenin, bir diğer ifadeyle modern çağın İstanbul’un fethi (1453) veya Amerika’nın keşfi (1492) ile başladığını iddia eden; tarihi eskiçağ, ortaçağ ve modern çağ diye dönemlere ayıran klâsik tarihçilerin aksine, bugün söz konusu sürecin belirli bir tarihî olay ile açıklanamayacağı ortadadır. Üstelik “farklı modernite deneyimleri”nin varlığı bu konudaki çelişkilerin artmasına neden olmuştur. Shmuel N. Eisenstadt ve Anthony Giddens gibi modernleşme

²³ Michael E. Latham, “Modernization”, **International Encyclopedia of the Social Sciences** (ed. William A. Darity Jr.), Cilt 5, London: Macmillian and Co. Ltd, 1968, s.232-234.; Peter J. Taylor, **Modernities: A Geohistorical Interpretation**, 1. Baskı, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, s.13-14.

²⁴ Horace M. Kallen, **a.g.m.**, s.564.

teorisyenleri, söz konusu sürecin Batı'da 17. yüzyılda başlamış olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁵ Düşünsel anlamda Aristo geleneğinden kopuşu ve yerine Newtoncu fiziği ikâme eden bu milat, aslında modernitenin yalnızca bir veçhesini teşkil etmektedir. Oysa birçok parçadan müteşekkil bir *küll* olan modernite için bir tarih tespit etmek oldukça zordur. Ortaçağın geleneksel otoriter yapısının çözüldüğü, feodal toplum ve hayat tarzı nedeniyle tanrı ile kul arasına kalın duvarlar ören kilise hâkimiyetinin yıkılmaya başladığı, buna mukabil merkeziyetçi monarşilerin orta çıktığı ve dinî otoritenin sorgulandığı dönemi modernitenin miladı olarak değerlendirmek mümkündür. Bu minvalde Romanesque sanat ve felsefe karşısında Maniyerizm, ardından Barok'un zaferi de modernitenin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Romantik dönemde yeniden icat edilmeye çalışılacak Gotik sanat ve anlayışının dinî niteliği karşısında Barok, beşerî ve dünyevî özellikleri ile ön plana çıkmış ve böylelikle çağdaş sanata öncülük etmiştir.²⁶ Avrupa'da mezhep savaşlarının hemen arkasından başlayan Barok felsefe, aynı zamanda merkeziyetçi monarşilerin ve burjuvazinin de sembolü olmuştur. Gerçekte modernizm terimi ile anlatılmak istenen edebiyat, sanat ve kültürdeki dönüşümlerdir. Buna mukabil ekonomik ve siyasal alanda yaşanan değişimler ve dönüşümler ise "modernleşme" kavramı ile ifade edilmektedir.²⁷ Geleneğe karşı direnişi ve onun yerine yeni kavramlar, türler ve tarzlar yaratan yahut onu moderne göre yeniden icat eden bu anlayış, kültürel içerikli olmasına karşılık yirminci yüzyılın ikinci yarısında giderek siyasallaşmıştır.

²⁵ Shumel N. Eisenstadt, **Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007, s.11.; Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları** (çev. Ersin Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s.11.

²⁶ Baroque, yalnız bir sanat biçimi değil, aynı zamanda siyasî ve edebî bir kavramdır. Bireycilik ve gelenekçilik, mütecessis otorite ve güvensiz özgürlük, mistisizm ve sansüalizm, din ve hurafe, geometri ve değişkenliği bünyesinde barındırır. Bu felsefe tarihsel koşullardan ortaya çıkmış; geleceğin ulus devletlerinin en önemli aracı olacak dil ve edebî geleneğin bağdaştırılması, barok stil ile mümkün olmuştur. José Antonio Maravall, **Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure** (trans. Terry Cochran), Minneapolis 1986, s.9-13.; Arnold Hauser, **The Social History of Art II: Renaissance, Mannerism and Baroque**, London 1992, s.158-168.

²⁷ Marshall Berman, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor** (çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker), İletişim Yayınları, İstanbul 1999, s.126

Modernleşme ile kastedilen genel anlamda sekülerleşme, siyasal ve ekonomik hayatta rasyonelleşme, endüstrileşme, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş, kapitalist ekonominin doğuşu, şehir hayatının yaygınlık kazanması; cemaat yapısının yerini cemiyet hayatına bırakması, sosyal yapıların ve rollerin farklılaşması, Tanrı merkezli dünya görüşünün yerini insan merkezli yeni bir anlayışla bırakması, bireycilik, siyasal katılım ve halkın siyasetin öznesi hâline gelmesi, demokrasi, meşruiyetini dinden alan teolojik yönetim anlayışının yerini laik iktidara terk edişi, merkezî bürokrasi ve devletlerin doğuşu, millî devletler gibi on yedinci yüzyıldan itibaren yaşanan gelişmelerdir.²⁸ Bu yönüyle modernite olarak adlandırılan sürecin insanın genel etkinlikleriyle ilgili düşünsel, siyasal, ekonomik, toplumsal ve psikolojik yönünün olduğu görülmektedir.²⁹

Bu çalışmada, kökeninin çok eskiye dayandığı göz önünde bulundurulmasına mukabil, modernleşmenin başlangıcı olarak onun kurumsallaşmasında en önemli role sahip Fransız Devrimi milat alınmıştır. Bu her ne kadar keyfî olsa da, tarihsel gerçekliklerle örtüşen tarafı ve özellikle batı dışı toplumlarda tabiî seyri içinde gelişen değişim ve dönüşümün doğasının devrim ile birlikte farklı içerikler kazanması dikkate alındığında anlamlı bir tercihtir. Zira modern döneme kadar politik epistemolojinin kaynağını ve kıstasını oluşturan geleneğin yerini artık insan aklı almıştır. Söz konusu gelişme gerçekte pek çok ideolojinin doğmasına zemin hazırladığı gibi milliyetçilik için de bir başlangıç aşaması oluşturmuştur. Devrimden önce batıdaki kurumların temel niteliklerini vahiy, dogmatizm, kutsal hakka dayalı hükûmet, devlete karşı kilisenin önceliği, kiliseye itaat ve sadakatin bireysel yaşamın her cephesini kuşatması teşkil etmiştir. Fransız Devrimi, insanların kurumlar için değil kurumların insanlar için olduğu anlayışının gerçekçi ve dramatik bir uygulaması

²⁸ Harry Ritter, **a.g.e.**, s.273.; Adam Briggie, “Modernity”, **International Encyclopedia of the Social Sciences**, 2nd edition (ed. William A. Darity), New York-London 2008, s.230-231.

²⁹ Cyril E. Black, **Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri** (çev. M. Fatih Gümüş), Verso Yayıncılık, Ankara 1989, s.20.

olmuştur. Devrim, insanlar arasında özgürlük, eşitlik ve kardeşlik fikirlerinin kurulmasını ve sürdürülmesini sağlayacak bir sosyo-politik düzen yerleştirmeye çalışmıştır. Devleti sevmeyi kralı sevmeye özdeşleştiren anlayışın yerine halkın egemen olduğu ve özdeşlik kurduğu toprağa bağlı bir vatan aşkı ikâme edilmiş; birbirinin muadili olarak kullanılan milliyetçilik ve vatanperverlik gibi terimler, Fransız halkını Fransız milletine, bireyi vatandaşa dönüştürmüştür.³⁰ Anılan süreç, Batı dışı toplumlarda geleneğin modernleşme ile birlikte değerlendirilmesi yahut yeni değerlerin, geleneğe rağmen benimsenmesi ile yaşanmıştır. Bu nedenle elinizdeki çalışmada modernleşme ile kastedilen her şeyden önce milliyetçilik ve millî devlet fikrinin doğuşuna zemin hazırlayan düşünsel, siyasal ve toplumsal gelişmelerdir. Modernleşme sonucu ortaya çıkan millî devlet ve milliyetçilik fikirleri öncelikle Batı'nın yaşadığı bir tarihsel tecrübe olmasına rağmen dünyanın muhtelif yerlerine yayılmıştır. Buna mukabil farklı modernleşme deneyimleri, her bir millete kendine özgü nitelikler kazandırmıştır.

B. Modernleşme Teorileri

Modernleşme teorilerinin büyük bir çoğunluğu, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından sömürgelerini kaybeden Batılı güçlerin, üçüncü dünya ülkelerinde yaşanan siyasî ve iktisadî değişimler üzerinde hâkimiyet kurma arzuları neticesinde popülerlik kazanmıştır. Bu dönemde emperyalist politikaları yeniden canlandırmayı hedefleyen Batı, söz konusu politikaların yıkıcı sonuçlarını hafifletmek amacıyla modernleşme teorilerini desteklemiştir.³¹ Gelişme ve uygarlık teorileri olarak da bilinen modernleşme teorilerinde, bir toplumdaki sosyal ve ekonomik değişimlere, siyasal gelişmenin de eşlik etmesi gerektiği

³⁰ Horace M. Kallen, **a.g.m.**, s.565.; Alberto Martinelli, **Global Modernization: Rethinking the Project of Modernity**, London: SAGE Publications, 2005, s.7-8.

³¹ Fahrettin Altun, **Modernleşme Kuramı**, 1. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları, 2005, s.2-3. Batı merkezli modernleşme kuramlarının yeni bir politik bilim olarak üçüncü dünya ülkeleri üzerindeki etkisi konusunda bk. Nils Gilman, **Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America**, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2003.

vurgulanmıştır. 1950'li yıllarda savaşın sarstığı ortamda, dünya siyasetinde belirleyici bir güç olan Avrupa'nın yerini ABD almış ve söz konusu devlet, modernleşme için yeni model olmuştur. Avrupa'nın sömürgelerini kaybetmesi ile yeni millî devletlerin inşâsı sürecinde etkili olan ABD, milliyetçilik ile birlikte siyasal gelişme ve katılımı, modernleşmenin temel kıstaslarından biri olarak görmüştür.³² Demokratik kurumların ve parlamentarizmin insanlığın ulaşabileceği en yüksek siyasal kurumlar olduğunu iddia eden sosyal bilimciler, geleneksel düşünce ve kültürel biçimlerinden kopuşu modernleşme yönünde atılmış önemli bir adım olarak değerlendirmiş; Anglo-Sakson ve Amerikan tarzı siyasal hayatı idealleştirmişlerdir.³³ Buna göre bütün siyasal sistemler, Batının Aydınlanma ile başlayan ve bugüne kadar süren siyasal, kültürel, ekonomik ve düşünsel gelişimini esas alacak; modernleşme ile rasyonelite doğrultusunda yaşanacak gelişmede Batının evrensel değeri olan demokratik yapı, siyasal gelişmenin yönünü belirleyecektir. Modernleşme teorisyenleri, farklı niteliklere ve düşüncelere sahip toplumlar arasındaki tek benzerliğin modernleşme eğilimi olduğunu iddia etmişlerdir. Söz konusu teorilere göre modernleşmenin temel argümanlarını aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

1. Geleneksel ve modern toplumlar, keskin bir biçimde ayrılmıştır.
2. Ekonomik, siyasal ve toplumsal değişiklikler birbirine bağımlı ve birbirinin tamamlayıcısıdır.
3. Gelişme/ilerleme, modern devlet yönünde ortak bir çizgisel hat ile devam etmektedir.
4. Gelişmekte olan toplumların ilerlemesi, gelişmiş olanlarla teması sayesinde hız kazanabilir.

Modernite, farklı yörüngelere sahip büyük tarihsel ve kültürel değişkenler birleşimine ortak bir istikamet sunmaktadır. Savaş sonrasında sosyalist ve

³² Fahrettin Altun, **a.g.e.**, s.

³³ Nils Gilman, **a.g.e.**, s.7.

liberal-kapitalist ülkeler ile peykləri diye ayrılan iki kutuplu dünyada modernleşmenin belirleyicisi, demokrasiyi ve gelişmeyi temsil eden ABD olarak düşünölmüştür. ABD de, yeni kurulan millî devletleri, komünist bloğa karşı maddî açıdan destekleyerek söz konusu ölkelerin gelişme sürecinde belirleyici olmaya çalışmıştır. ABD için Sovyetler Birliğı ile rekabetinde Latin Amerika, Ortadoğı ve Asya'da peyklere sahip olmak amacıyla yapılan dış yardımlar, yeni bir "haçlı seferi"ni ifade etmektedir. Bu durum, ilk modernleşme teorilerinin neden ekonomik temelli olduğunu açıklamaktadır.³⁴

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından ortaya atılan gelişme ve modernleşme teorileri, dışarıya açık bir büyümenin gelişmeyi uyaracağına inanmıştır. Bu anlayış, 1950'li yıllarda ABD merkezli modernleşme teorilerinin en temel argümanlarından biri olmuştur.³⁵ Savaşın ardından kurulan yeni millî devletlerin yaşadığı siyasî istikrarsızlığın, iktisadî şartlardan kaynaklandığı ileri sürölmüştür. Böylece iktisadî gelişmenin siyasî gelişmeyi de etkileyeceğı ve modernleşmeye yol açacağı fikri yerleşmeye başlamıştır. Roy E. Harrod, Evsey D. Domar ve Walt W. Rostow gibi iktisatçıların ortaya attığı gelişme teorileri, iktisadî göstergelerle de desteklenerek siyasî istikrar ile kişi başına düşen gelir arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur. Yeni millî devletlerdeki istikrarsızlığın sebebi ise iktisadî geri kalmışlık sayılmıştır.³⁶

Söz konusu iktisatçılar içinde Walt W. Rostow, geliştirdiğı teori ile toplumların kendi kendine yetebilen bir ekonomiye ulaşmalarının beş safhada mümkün olabileceğini iddia etmiştir. Ekonomik büyüme ile sosyal ve siyasal gelişme arasında bir ilişki kuran Rostow'a göre birinci aşamayı, sınırlı üretim

³⁴ Sürecin mimarlarından biri olan W. W. Rostow, ölümünden kısa bir süre önce yazmış olduğu eserinde modernleşme teorilerinin ABD için ne ifade ettiğini çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır. "Haçlı seferi" ifadesi de dönemin politikalarında etkin olan Rostow'a aittir. W. W. Rostow, **Concept and Controversy: Sixty Years of Taking Ideas to Market**, Austin: University of Texas Press, 2003, s.188-189.; aynı yazar, **Politics and the Stages of Growth**, 1. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, s.5-6.; ayrıca bk. Fahrettin Altun, **a.g.e.**, s.42-45.; Michael E. Latham, **Modernization as Ideology: American Social Science and 'Nation Building' in the Kennedy Era**, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000, s.3-4.

³⁵ Fahrettin Altun, **a.g.e.**, s.46-48.

³⁶ Fahrettin Altun, **a.g.e.**, s.44-45.; Michael E. Latham, **a.g.e.**, s.5-6.; W. W. Rostow, **a.g.e.**, s.3.

imkânlarına ve işlevlerine sahip, modern bilim öncesini ifade eden zihniyetin egemen olduğu ve ekonominin genelde tarıma dayandığı *geleneksel toplumlar* oluşturmaktadır. Geleneksel toplumun temel vasfı, kişi başına düşen gelir seviyesinde bir tavanın mevcudiyetine rağmen teknolojik yeniliklerin bu tavanda bir etki yaratmayışıdır. Üretimin sınırlı olması nedeniyle kaynakların büyük bir kısmı tarıma ayrılmıştır. Newton öncesi kaderci bir anlayışa sahip geleneksel toplumda bir kişinin torunlarına bırakabileceği imkânlar, dedelerinden aldıklarından farklı değildir. Bunun yanında geleneksel toplumda sosyal yapı üzerinde belirleyici olan örgütler aile ve soy birlikleridir.³⁷

İkinci aşamayı teşkil eden *hazırlık dönemi*, Batı Avrupa'nın kabaca on yedinci asırda yaşadığı gelişmelere denk düşmektedir. Modern bilim sayesinde tarım ve endüstri alanlarında büyük bir dönüşüm yaşayan Batı, geleneksel yapısından kurtularak yeni teknik ve üretim sistemleri ile tanışmıştır. Söz konusu iki aşama arasında toplumun değerler dengesinde de dönüşüm yaşanmıştır. Bu süreçte güçlenen siyasal sistemler, millî devletlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Gelenekselden modern topluma geçişte vazgeçilmez bir unsur olan milliyetçilik, söz konusu dönemde şekillenmeye başlamıştır. Modern kimliklerin inşâsında önemli bir role sahip milliyetçilik düşüncesi burjuva, asker ve aydınlar tarafından işlenerek toplumsal dönüşümün hızlanması sağlanmıştır. Bu dönemde yeni tarım ve endüstri teknikleri, kitle iletişim araçlarının gelişimi ve eğitim seferberliği de toplumların yeniden şekillenmesine yardımcı olan önemli unsurlardır. Hazırlık aşaması, ekseriyetle toplumun içinden değil, daha ileri toplumların etkileriyle meydana gelmektedir. İleri toplumların etkisiyle geleneksel toplum çözülmeye uğramış; eski kültür içinden modernleşmeyi başlatan fikirler gelişmiştir.³⁸ Bu dönüşüm sayesinde bir sonraki aşama olan *harekete geçme aşamasında* modernleşmenin önündeki

³⁷ W. W. Rostow, *İktisadî Gelişmenin Merhaleleri: Komünist Olmayan Bir Manifesto* (çev. Erol Güngör), İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999, s.17-19., aynı yazar, *Politics and the Stages of Growth*, s.26-30.

³⁸ W. W. Rostow, *İktisadî Gelişmenin Merhaleleri*, s.19-21.

engeller ve güçler tamamen ortadan kalkmıştır. Ekonomik gelişmeyi sağlayan kuvvetler gelişmiş ve topluma egemen olmuştur. Böylece modernleşme normal bir seyre kavuşmuştur. Tarımsal ve endüstriyel teknolojinin gelişmesi ve modernleşmesi aynı zamanda ekonominin modernleşmesine önem veren, yeni bir müteşebbis sınıf yaratma zarureti doğurmuştur. Yapılan yatırımlarla daha önce kullanılmayan kaynaklardan ve üretim metotlarından yararlanılmış, özel sektöre önem verilmeye başlanmıştır.³⁹ Bu durumu genelde ulusal burjuvazi yaratmayı amaçlayan devletlerin iktisat planlarında görmek mümkündür.

Olgunluğa gidiş aşaması, ulusal ekonomi yerine uluslararası ekonomik yapıların önem kazandığı, gelir artışının nüfus artışından fazla olduğu, eski değerlerin yeniden gözden geçirildiği, teknolojik ve kurumsal gerekliliklerin yerini ekonomik tercihlere ve siyasal önceliklere bıraktığı bir döneme tekabül etmektedir. Harekete geçme aşaması ile olgunlaşma aşaması arasında altmış sene vardır.⁴⁰ Nihai aşama olan *kitlesel tüketim çağı*nda ise kişi başına düşen reel gelir artmış, kitlesel tüketimin büyümesine paralel olarak üreticiler, kendilerini tüketicilerin taleplerine göre ayarlamak zorunda hissetmişlerdir. Bu aşamada kent nüfusu ve uzmanlaşma artmış, toplum artık modern teknolojinin gelişmesini bir hedef saymaktan vazgeçmiş; refah devleti, toplumsal gelişmenin belirleyicisi olmuştur.⁴¹

Ekonomi temelli modernleşme kuramları, sosyal ve toplumsal dönüşümü indirgemeci bir tutumla ele aldıkları için eleştirilmiştir. Üstelik kapitalist toplum yapısını ideal alan bu teoriler, Marksist ve neo-Marksist düşünceleri de yeterince değerlendirmemişlerdir. Bu nedenle Rostow'un modernleşme süreçleri, Batı Avrupa toplumları için bir dereceye kadar makul görülebilirse de, söz konusu teorinin Batı Avrupa dışında kalan toplumların gerçeklikleriyle örtüşmediği ve çevresel şartların göz önünde bulundurulmadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu ekonomik teoriler, gelişme ve modernleşme kıstası olarak bir

³⁹ a.g.e., s.21-23.

⁴⁰ a.g.e., s.23-25.

⁴¹ a.g.e., s.25-26.

ülkede kişi başına düşen gelir miktarını esas almış ve bu durum sınırlı bir değerlendirmeye yol açmıştır.⁴² Kültürel ve toplumsal unsurların büyük oranda göz ardı edilmesi, yeni kurulan devletlerdeki toplumsal dönüşümü açıklayacak nitelikte değildir. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Asya, Afrika ve Latin Amerika'da olduğu gibi, siyasal istikrarsızlık ve ona eşlik eden devrimler, kısmen mücbir modernleşmenin ürünü olarak ortaya çıkmışlardır. Bu süreçte yaşanan hızlı sosyal değişmeye siyasal kurumların ayak uyduramaması, siyasette yeni grupların doğuşuna ve seferberliğine neden olmuştur. Mücbir modernleşmeden doğan istikrarsızlık, gelişmekte olan toplumlarda sosyal hareketliliğinin yönünü de belirlemiştir. Eski sosyal, ekonomik ve psikolojik bağlılıklar, modernleşme ile birlikte aşınarak yıkılmış ve insanlar yeni toplumsallaşma ve davranış modelleri geliştirmek zorunda kalmışlardır.⁴³

Ekonomi temelli modernleşme teorilerinin aksine siyasal modernleşme teorilerinin, gelenekselden modern topluma geçiş tartışmalarında etkin olmasının pek çok nedeni vardır. Bunlardan en önemlisi söz konusu teorilerin, modernleşmekte olan bir toplumun kültür ve geleneklerine yaptıkları vurgudur. Bu faktörler, modernleşmenin karşılaşılabileceği meydan okumalar kadar onun takip edeceği yolu da büyük ölçüde etkilemiştir. Modernleşme teorileri, yerli kültürün cemaatler, dinsel gruplar, yasama organları ve seçim gibi boğumlanma kurumları aracılığıyla siyasette etkinlik kazandığını ileri sürmektedir. Değişim yahut bir diğer ifadeyle modernleşme adı verilen süreç, sanayi devrimi için gerekli yeni enerji kaynakları ve yeni teknolojilere dayanmaktadır. Ancak bu sürece eşlik eden yeni bilimsel ve felsefî fikirler, geleneksel değerlerin ve kurumların sarsılmasına yol açmış ve nihayet bu değerlerin yerini yenileri almıştır.⁴⁴

⁴² Fahrettin Altun, **a.g.e.**, s.54-58.

⁴³ Karl Deutsch, "Social mobilisation and political development", **American Political Science Review**, LV/3 (1961), s.493-514.

⁴⁴ Mehran Kamrava, **Politics & Society in the Developing World**, 2. Baskı, London: Routledge, 2000, s.30-31.

Modernleşmeyi siyasal ve toplumsal bir mesele olarak ele alan teorisyenler, onun modern öncesi geleneksel toplumlardan türediğini ileri sürmüşlerdir. Batı Avrupa, İngiltere ve Kuzey Amerika’da sosyal, ekonomik ve siyasal sistemlerde yaşanan değişim ve dönüşüm, feodal ve mutlak krallıkların yerini merkezî bürokratik devletlere bırakması ile gerçekleşmiştir. Asya ve Ortadoğu ülkelerinde ise söz konusu süreç, merkezî monarşik devletler, edebî ve dinî gelenekler yahut etnik oluşum temelinde yaşanmıştır. Öncelikle Batı toplumlarında ortaya çıkan modernleşme, diğer toplumlarda Batı’ya karşı geliştirilen argümanları da beslemiş; gelenek, inanç ve toplumsal yapı Batı dışı toplumların sistemlerinde modernleşmenin farklı özelliklere bütünmesine yol açmıştır.⁴⁵ Bu sistemlerde siyasal eylemlerin, kurumların ve amaçların farklılaşması, birkaç mühim etken tarafından sınırlandırılmıştır. Modernleşme öncesinde hükümdar, son aşamada kendi tekelinde olan geleneksel-dinî değerlere göre meşrûluk kazanmıştır. Geleneksel toplumda tebaanın siyasî rolü, yerel cemaat yahut grup üyeliği gibi temel toplumsal rollerinden farklı değildir. Tebaa seçme/tercih veya imtiyaz gibi siyasal haklar kazanamaz ve onlar yönetimde yer alamaz. Ayrıca bu tür toplumlarda aristokratik soylar ya da yerel cemaatler gibi pek çok geleneksel birim, önemli siyasî fonksiyonları yerine getirir ve siyasî temsil öğeleri olarak işlev görür. Bu nedenle bireyin siyasî eylemlerine ve siyasal katılıma imkân tanıyan mekanizmalar çok kısıtlıdır.⁴⁶ Oysa modern toplumlarda bireysel eylemler ve kurumsal yapılar büyük ölçüde farklılaşmış; bireylerin sahip oldukları meslekî ve siyasî roller arasında bir ayrım yapmak zarureti hâsıl olmuştur.⁴⁷ Modern toplumlar ile geleneksel toplumları birbirinden ayıran en önemli kıstas, bireylerin sahip oldukları rollerin farklılığında ortaya çıkmaktadır. Batı’da söz konusu roller için yasama, yürütme ve yargı

⁴⁵ Shmuel N. Eisenstadt, **Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim**, s.12.; Shmuel N. Eisenstadt, (ed.), **Multiple Modernities**, New Brunswick: Transaction Publishers, 2002, s.1-30.

⁴⁶ Shmuel N. Eisenstadt, “Institutionalization and Change”, **American Sociological Review**, XXIX/2 (1964), s.238.

⁴⁷ Shmuel N. Eisenstadt, **a.g.e.**, s.13.

sistemlerine işlerlik kazandırılmış; bu sistemlerin birbirlerinden tefriki, modern devletin en temel özellikleri arasında yer almıştır.

Geleneksel sistemlerde siyasal gelişme, öncelikle var olan siyasal roller, yapılar ve alt-sistemlerin farklılaşması ve uzmanlaşması ile ölçülebilir. Gelişmede kıstas alınabilecek ikinci yöntem ise, bu rollerin, yapıların ve alt-sistemlerin birbirine bağılılığı ve birbirinden özerkliğidir.⁴⁸ Bir devlet ne kadar modern ise, siyasal roller, yapılar ve alt-sistemler arasındaki farklılık ve bunların özerkliği de o kadar fazladır. Bunun anlamı, geleneksel devletlerin aksine modern devletlerde bireyin siyasî rolleri ve yükümlülükleri üzerinde meslekî ve sosyal statüsünün daha az tesir etmesidir. Modern devletler etkin bürokrasi, iyi örgütlenmiş siyasal partiler, kamusal meselelerde halk katılımı, askeriye üzerinde sivil kontrol sistemi, siyasal çatışmaları kontrol edebilen rasyonel ve etkin yöntemler gibi güçlü siyasal kurumlara dayanmaktadırlar.⁴⁹ Siyasal modernleşmenin oluşumuna psikolojik, bireysel, düşünsel, toplumsal, demografik ve ekonomik pek çok unsur etki etmektedir. Siyasal modernleşme, otoritenin rasyonelleştirilmesi ve millî laik bir otoritenin, geleneksel siyasal iktidarın yerini almasını kapsamaktadır. Bu süreçte yeni siyasal işlevler yanında söz konusu işlevleri yerine getirecek yapıda da farklılaşmalar ortaya çıkmaktadır. Nihayet, modern devlet her şeyden ziyade, halkın siyasete katılımı, parti ve sendika gibi büyük-ölçekli siyasal birimlerin politikayı etkilemesiyle geleneksel devletten ayrılmaktadır.⁵⁰

Siyasal katılımı yönlendiren bir başka neden, ekonominin karmaşıklığı ile halkın dernekler ve kurumlarla ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bu ilişki, sendikalar, ziraî birlikler ve dinsel organizasyonlar gibi örgütlenmeleri kapsamaktadır. Hükûmet, vatandaşın gündelik hayatında daha fazla rol almaya çalışırken, vatandaş modernleşmeyle ilgili sorunlarda merkezi otoriteyi daha

⁴⁸ Gabriel A. Almond-G. Bingham Powell, **Comparative Politics: A Developmental Approach**, Boston: Little, Brown, 1966, s. 42.

⁴⁹ Shmuel N. Eisenstadt, **a.g.m.**, s.235.; Samuel P. Huntington, **Political Order in Changing Societies**, New Haven: Yale University Press, 1968, s.13-21.

⁵⁰ Samuel P. Huntington, **a.g.e.**, s.37.

fazla suçlamaya başlamıştır. Böylece toplumsal gruplar, hükûmetin siyaseti belirleme gücünü etkilemeye ve daha büyük siyasal katılımı sağlamaya çalışmıştır.⁵¹

Ekonomik alandaki dönüşümler, bilginden beslenen teknolojik gelişmelerden kaynaklanmıştır. Bunun yanında ekonomik gelişme, siyasal katılımın nasıl yaygınlaşacağını da belirlemiştir. Ekonomik gelişme ile birlikte bireylerin eğitim düzeyi de artmış ve bu durum, çok sayıda kişinin istihdamına imkân tanımıştır. Dikey hareketlilik, siyasal yönden katılımı arzulayan halka da bu yönde fırsat tanımıştır. Ekonomik rollerin ve etkinliklerin farklılaşması ile ortaya çıkan uzmanlaşma endüstriyel, ticarî ve hizmet sektörleriyle de desteklenmiştir. Buna bağlı olarak ekonomide teknolojik, idarî ve sosyal hizmet amaçlı yeni meslek kategorileri ortaya çıkmıştır. Hızlı ekonomik büyüme, geleneksel toplumsal düzeninin bozulmasına yol açan radikal hareketler de yaratmıştır. Bu süreç, yeni bir zengin sınıf doğuşuna, siyasal güç ve sosyal statü talep etmeye başlayan bir sınıfın yükselişine neden olmuştur. Böylece, halkın hareketlilik düzeyinde bir artış meydana gelmiş, şehre göç hızlanmıştır. Bireyler geleneksel düzenle olan toplumsal bağlarını kaybetmeye başlamışlardır. Hızlı ekonomik büyüme neticesinde çok sayıda kişinin yaşam standartları düşmüş; zengin ve fakir arasındaki uçurum yükselmiştir. Fakat eğitim, okuryazarlık ve kitle iletişim araçlarının gelişimi beklentilerin artmasına yol açmıştır. Sosyal ve ekonomik değişiklikler kuşkusuz, geleneksel sosyal ve siyasal gruplaşmaları parçalamakta ve geleneksel otoritelere duyulan sadakati zayıflatmaktadır. Örneğin modernleşme ile birlikte çevrenin seküler ve dinî liderleri, merkezi hükûmetin otoritesini temsil eden yeni bürokratik elit ile sürekli bir çatışma içinde olmuştur.⁵²

Modernleşen pek çok devlette şehir merkezleri, hem modern karşıtı tepkilerin hem de modernleşme yanlılarının meskûn olduğu yerler olarak önemli

⁵¹ Samuel P. Huntington-Joan M. Nelson, **No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries**, Cambridge: Mass. 1976, s.42-44.

⁵² Samuel P. Huntington, **a.g.e.**, s.36.

bir yere sahiptir. Modernliğin nihaî ölçüsü olarak kabul edilen şehir merkezleri, açık toplumu, modern ve seküler kültürü ile taşranın geleneksel, kapalı, dinsel kültürü arasında tezatların doğuşuna neden olmuştur. Bu ayrım, bilhassa kırdan kente göçen bireylerde açık bir biçimde görülmektedir. Şehre göçen sınıflar arasında yabancılaşma ve hoşnutsuz gibi sorunlar ortaya çıkmıştır. Büyüsü bozulmuş ve inancını yitirmiş halk, şehir merkezlerinde siyasal hareketlere ve radikal fikirleri temsil eden gruplara gittikçe daha fazla rağbet etmeye başlamıştır. Şehirlere doğru yaşanan yoğun göçün, kitlesel hareketlere daha kolay imkân tanınması bu nedenledir.⁵³ Şehre göçen yeni sınıflar, çoğunlukla siyasal sosyalleşme sayesinde biçimlenir ve yeni kimlik kazanırlar. Şehirlerin radikal faaliyetlerin yatakları olması, söz konusu biçimlenme ve toplumsallaşma sürecine etki etmek isteyen muhalif grupların şehrin yeni meskun topluluklarına nüfuz etme kaygılarından kaynaklanmaktadır.

Siyasal modernleşme sürecinde ise modern kitle iletişim araçlarının gelişmesi, büyük kültürel farklılaşmaların aşılmasına yol açmıştır. Modernleşmenin siyasal alandaki etkileri üç yönlü olmuştur. İlki toplumun merkezî ve meşru idarî organlarında yaşanan otorite boşluğunun yeniden tesisidir. İkincisi, eski sosyal bağların çözülmesi ve yeni sadakat türlerinin kabulüyle iktidarın daha geniş gruplara yayılmasıdır. Üçüncüsü ise, iktidarlarını Tanrıdan ve gelenekten aldıklarını iddia eden geleneksel yöneticilerin etkisinin azalmasıdır. Bütün bu değişimler cereyan ederken, farklı sosyal sınıflar ve tabakalar, giderek birbirlerinin farkına varmaya ve sosyo-ekonomik alanda birbirlerine dayandıklarını idrak etmeye başlamışlardır. Sonuçta ise daha güçlü bir eşitlik ve siyasal sürece katılım arzusu ortaya çıkmıştır. Sosyo-ekonomik modernleşme ve siyasal katılım, tarih boyunca el ele yürümüştür. Bir toplumda sosyo-ekonomik gelişme ne kadar yüksekse, siyasal katılımın düzeyi de o kadar yüksektir.⁵⁴

⁵³ Samuel P. Huntington, "Political Development and Political Decay", **World Politics**, Sayı 17 (1965), s.405.

⁵⁴ Shmuel N. Eisenstadt, **a.g.e.**, s.7-8.; Samuel P. Huntington-Joan M. Nelson, **a.g.e.**, s.43.

Modernleşmekte olan devletlerde daha geniş sosyal grupların merkezî alana dâhil edilmesi, halkın sorunlarına cevap verecek ve ilişkilerini açıklayacak kurumların tesisini gerektirmiştir. Siyasal alanda çıkar grupları, seküler toplumsal hareketler ve akımlar ile yeni toplumsal kimliklerin yaratılması sürecinde etkili olmuşlardır. Ancak modern siyasal sistemler yalnızca siyasal arzular ve politikalar arasında genel bir dengeyi değil, aynı zamanda bu arzular ve sürekli değişen sosyal organizasyon modellerini bütünüyle kavrayacak bir dengeyi de tesis etmeye çalışmışlardır.⁵⁵ Birçok modern toplumda bürokratik kurumlar, siyasî ve ekonomik gücü elinde bulunduranların iç ve dış gelişmelerden kaynaklanan sorunlarla başa çıkma arzuları neticesinde doğmuştur.⁵⁶ Bürokrasi ve bürokratikleşme, bir iktidar aracı olarak farklı yaşam alanlarına sahip insanlar üzerinde kurduğu kontrol mekanizması ile gruplar arası ilişkileri düzenleyerek bir denge yaratmak istemiştir. Geleneksel kurumlar ile aristokrasinin gücünü sınırlamak ve yeni statü grupları yaratmak arzusunda olan bürokrasi, bütün sınıfları kapsayacak yeni bir toplumsal kimlik yaratmaya ihtiyaç duymuştur. Bu amaçla eski geleneksel meşruiyet araçları ve sembolleri yerine bütüncül nitelikte yeni seküler ve rasyonel meşrulaştırma araçları icat etmiştir.⁵⁷ Bu aracın en önemlisi hiç kuşkusuz muayyen bir millet yaratma arzusu güden milliyetçi ideoloji ve millî devlettir.

Siyasal modernleşmeye eşlik eden kültürel modernleşme, geleneksel değerleri zayıflatan, eski ve yeninin sembolleri arasında çatışmalar yaratan sekülerleşmeyi ihtiva etmektedir.⁵⁸ Modernleşme projesi Aydınlanma düşüncesi üzerine inşa edilmeye çalışılan bir ideal toplum projesidir. Evrensel değerlere yoğunlaşan bu proje, tarihin bu değerler ile gerçekleşen bir ilerleme süreci

⁵⁵ Shmuel N. Eisenstadt, **Tradition, Change and Modernity**, New York: John Wiley & Sons Publishing, 1973, s.25.

⁵⁶ Shmuel N. Eisenstadt, "Political Struggle in Bureaucratic Societies", **World Politics**, IX/1 (1956), s.15-36.; aynı yazar, "Bureaucracy, Bureaucratization, and Debureaucratization", **Administrative Science Quarterly**, IV/3 (1959), s.306.

⁵⁷ Shmuel N. Eisenstadt, **a.g.m.**, s.307.; aynı yazar, "Institutionalization and Change", s.239.; aynı yazar, "Political Struggle in Bureaucratic Societies", **World Politics**, IX/1 (1956), s.20-23.

⁵⁸ Shmuel N. Eisenstadt, **Tradition, Change and Modernity**, s.27

olduğu inancından beslenir. Modern sosyal teori yalnızca açıklayıcı bir araç değil aynı zamanda bu değerleri ve inancı meşrulaştıran bir özelliğe sahiptir. Modernitenin ideallerini sembolleştiren kavramlar ve kategorilerle genel bir toplum modeli sunar.⁵⁹ Bu süreç, halk arasında çoğunlukla genel bir hoşnutsuzluk ve zayıflık hissine yol açmaktadır. Eğer bu sorun sembolik yahut temsilî kurumlar aracılığıyla hafifletilmezse, yabancılaşma duygusunun reaksiyoner fikirlerin gelişmesine yol açması mümkündür. Bir tepki olarak ortaya çıkan gençlik hareketleri, isyanlar, merkez ve çevrede yaşanan huzursuzluklar, modernleşme süreciyle ilişkili toplumsal uyumsuzluğun göstergeleridir. Kültürel ve siyasal alanlarda bu türden hareketlerin aktörleri, genellikle sosyal düzeni değiştirmek yahut geleneği yeniden canlandırarak kültürel saflığın altın çağına dönmek isteyen bürokratlar ve aydınlar olmuştur. Batıda söz konusu süreç çoğunlukla parlamento yahut Fransa'daki Etats-General gibi siyasî yapılar ile aşılmış; siyasal katılımın tedricî olarak geniş kitlelere yayılmasıyla muhalif sesler sisteme dâhil edilerek susturulmuştur. Oysa teknolojik gelişmenin düşük ve sosyal hiyerarşilerin daha belirgin olduğu toplumlarda bazı idareciler, siyasal yapıda geniş kitlelerin katılımını sağlayacak değişimlere imkân tanımadan yalnızca ekonomik ve teknolojik modernleşmeyle yetinmek istemişlerdir.⁶⁰

Geç modernleşen devletlerin geleneksel sistemleri, sembolik değişim veya yeni siyasal katılımlara imkân tanıyacak düzeyde değildir. Bu nedenle endüstrileşme ve şehirleşme temposunun niteliğine bağlı olarak, statü ve meslekî bölünmeler şiddetlenebilmekte, neticede sosyal bölünmeler ve çatışmalar artabilmektedir. Geleneksel toplumlarda yöneticiler, değişimi kontrol altında bulundurarak yalnız teknolojik yeniliklerle amaçlarını gerçekleştirmeyi hedeflemiş ve hızlı modernleşmenin yaratacağı toplumsal huzursuzlukları bu sayede asgarîye indirmeye çalışmışlardır. Fakat aslında bu gelişme daha da vahim sonuçlar yaratmıştır. Zira teknolojik yeniliğin kültürel cephesi

⁵⁹ Nigel Dodd, *Social Theory and Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1999, s.1.

⁶⁰ Shmuel N. Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, s.68.

algılanmadığı için, geleneksel değerler ile teknolojik yeniliğin beraberinde getirdiği kültürel değerler arasında bir çatışma olabileceği ihtimali dikkate alınmamıştır.⁶¹ Yöneticilerin siyasî tedbirleri, geniş tabakalar arasındaki yıkıcı sosyal ve siyasal faaliyetleri asgariye indirmeyi amaçlamış ise de, toplumsal gruplar arasında süregiden gerilimler ve siyasal katılım baskıları yalnızca şehirli sınıflar ile sınırlı kalmamıştır. Modernleşme ile ilgili sorunlar karşısında reaksiyoner bir şekil alan sosyal, siyasal, kültürel, dinsel ya da milliyetçi hareketler ortaya çıkmış ve bunlar merkezden çevreye doğru yayılmıştır. Buna bağlı olarak merkezin sembolleri de gelişmiş ve merkezî bir konuma gelerek yayılmıştır.⁶² Modernleşmekte olan devletlerdeki gerilimler, pek çok gizli cemiyetin doğuşuna ve rejim karşıtı faaliyetlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Muhalefetin benimsediği bir başka yöntem ise, ılımlı dinsel akımlarla geçici ittifaklar kurmak suretiyle daha sonra yeniden belirginleşecek aşırı protest ifadelerini geçici olarak terk etmek yahut bir süreliğine rafa kaldırmaktır. Bu tür bir kristilizasyon, değişim sürecinin yarattığı sorunlarla başa çıkabilme yeteneğinden mahrum toplumlarda görülmektedir. Sonuçta, batı karşıtı duyguların oluşumuyla birlikte modernleşmenin durması veya tersine işlemesi mümkündür. Böyle bir yeniden kristilizasyonun, altın çağla ilgili milliyetçi veya dinî hareketlerin güçlenmesine yol açması mümkündür. Modernleşmeye eşlik eden yabancılaşma, hoşnutsuzluk ve bozulma karşısındaki tepkiler, geleneksel ve modern kurumlar arasındaki gerilimin bir ürünüdür.

Modernleşen bir toplumda geleneğin ve yerli kültürün etkisi önemlidir. Modernleşmenin izleyeceği seyri, modeli ve ona karşı oluşacak muhalefetleri belirleyen gelenektir. Geleneksel toplumlarda etnik, soy ve akrabalık bağları diğer bütün sadakat biçimlerinin yerini almıştır. Bu toplumlarda çoğunlukla din otoritesini sürdürmekte ve dinî önderler, siyasal ve toplumsal hayatta etkin bir figür olarak görülmektedir. Sınırlı iktisadî faaliyet, düşük düzeyde şehirleşme,

⁶¹ Edward Shils, **Tradition**, Chicago: University of Chicago Press, 1983, s.88-89.

⁶² Shmuel N. Eisenstadt, **a.g.e.**, s.85-90.

okuryazarlık, eğitim ve genelde bir kuşaktan diğerine devam eden ziraî üretim geleneksel toplumların temel özellikleridir. Toplumda kültür ve gelenek karşılıklı ilişki içindedir. Bu ilişki, modernleşmenin seyrini de etkilemektedir. Gelenek bir zamanlar ihdas edilmiş ve ne zaman ihdas edildiği hatırlanmayan (*kadim oldur ki, anın evvelin kimesne bilmeye*) ya da süreçle birlikte geride kalmış inançlar, değerler ve pratikler manzumesi olarak tanımlanmaktadır. Buna mukabil kültür, tüm halkın özünde var olan tutumlar, inançlar, değerler ve beceriler olarak yorumlanabilir. Bir toplumdaki farklı gelenekler, bu kültür üzerinde etki yaratabilir. Bilhassa çok etnili ve dinli yapılarda kültür, toplumdaki farklı geleneklerden beslenen bir yapıya sahiptir. Ancak modernleşmenin ve dönüşümün beraberinde getirdiği yeni kimlik, siyasal ve toplumsal çözülme engellemek için homojen bir kültür yaratmak ve bunu yaparken belirli bir gelenekten yana tavır almak zorundadır. Bir toplumda var olması gereken düzen, siyasal kurumlar ile onları tehdit eden toplumsal güçler arasındaki ilişkiye bağlıdır. Geleneksel sistemde tabii hâldeki toplumsal yapılar, aile, kabile, köy, cemaat veya aşirettir. Sistem giderek daha fazla gelişirken ve merkezi bir otorite tesis edilirken toplum kavramı, siyasal kurumlara uygun bir biçimde dönüşüme uğramaktadır. Kurumların değişime uyum sağlayıp sağlayamaması söz konusu yapıların modern dönemdeki niteliğine göre belirlenmektedir. Bu nedenle siyasal kurumlar esnek olmalı, gelenekselleşmiş yapıyı betimleyen karmaşıklık aşılmalı, bir kurumun dış baskılar karşısında nasıl özerk kalacağı tespit edilmelidir. Özerk olmayan yapılar, yeni toplumsal grupların sisteme dâhil olmasına ayak uyduramazlar.⁶³

Batılı olmayan devletlerin batı etkisindeki modernleşme gayretleri, yerli olmayan metotlara ve yönlendirmelere yol açmıştır. Bu etki, geleneksel kültürel faktörlerin, dönüşüm fikirlerini açıklayamamasından ve modernleşme çabalarının çoğunlukla ekonomi ve teknik gibi kısmî gelişme planlarını benimsemesinden kaynaklanmıştır. Gabriel A. Almond, sanayileşme öncesi

⁶³ Samuel P. Huntington, **Political Order in Changing Societies**, s.13-21,

siyasal sistemlerin, en iyi biçimde karmaşık siyasal kültürler ve sistemler olarak tanımlanabileceğini ileri sürmektedir. Parlamentolar ihdas edilmiş ise de, fonksiyonları batıdakilerden farklıdır. Siyasal sistem çoğunlukla bürokrasi ve orduya mensup elitlerin egemenliğindedir.⁶⁴ Söz konusu modernleştirici elitler, batılı kurumları ve metotları benimsemişlerse de, demokratik sistemlerin ruhuna uymadıkları ve geniş kitlelerin siyasal katılımına izin vermediklerinden ötürü demokratik simgeler yüzeysel kalmış; sivil kurumlardan yoksun halk, çıkarlarının artikülasyonunu sağlayacak gerçek bir temsilî, bağımsız ve etkili araçtan yoksun kalmıştır.

Geleneksel toplum yapısından modern topluma doğru yaşanan süreçte gelişmenin nimetlerinden faydalananlar ile faydalanamayan gruplar arasında bir iç çatışmanın ortaya çıkması mümkündür. Geleneksiz bir toplumun varolması mümkün değildir. Her neslin öncekilerden farklı olan arzularına rağmen, geçmişin değerleri, inançları ve kurumlarıyla güçlü bağlılıkları vardır. Gelenek, modernleşme ile çözüldüğü zaman dahi yeni inançlar, araçlar, davranış modelleri ve kurumlar geleneğin yardımı ile yeniden yaratılır.⁶⁵ Geleneksel toplumlar, cemaat sisteminin değerleri, yöneticilere sadakat, yaşlılara hürmet, akrabaya bağlılık, aşkın güçlere iman gibi hepsi de modern devletin gelişimi için zararlı addedilen niteliklere sahiptir. Bu değerlerin aşınması, geleneksel kurumlardan daha büyük olan millet ve yerel sadakatlerden daha geniş olan ülkeye sadakat idealleri ile aşılma istenmiştir.⁶⁶ Böyle yerlerde kutsal otoriteye gösterilen saygıdan mahrumiyetin yarattığı boşluk, seküler bir ahlakî niteliğe sahip vatandaşlık hakları ve yükümlülüklerinin ihdâsıyla doldurulmaya çalışılmıştır.⁶⁷ Modernleşmekte olan devletlerin en büyük siyasal sorunu, toplumsal bütünleşmedir. Bürokratlar ve aydınlar, milletin kazanımı için farklı unsurlar arasında millî birlik fikri ve duygusunun geliştirilmesi gerektiğinin ve

⁶⁴ Gabriel A. Almond, **Political Development: Essays in Heuristic Theory**, Boston: Little, Brown, 1970, s.40.

⁶⁵ Edward Shils, **Political Development in the New States**, The Hague: Mouton, 1962, s.37-38.

⁶⁶ Edward Shils, **a.g.e.**, s.31-32.

⁶⁷ Edward Shils, **a.g.e.**, s.37.

bunun en önemli mesele olduğunun bilincindedirler. Geleneksel sistemin cemaat anlayışı bu duyguyu yaratamayacağından daha geniş ve devletin sınırları içinde yaşayan bütün unsurları kapsayacak yeni sadakat türlerine ihtiyaç vardır. Toplumsal bütünleşme muhtelif organik parçaların toplamıdır. Toplumun bütününü kapsayacak bu toplam, aritmetik toplamdan daha fazla şey ifade etmektedir.⁶⁸ Bu nedenle siyasî, toplumsal, ekonomik, kültürel ve düşünsel kurumların ve politikaların çözmesi gereken öncelikli mesele toplumsal birliği sağlayacak yeni kaynakların ve araçların yaratılmasıdır.

Geleneksel sistemler, bütünleyici yeteneğe sahip olmakla birlikte modernleşme sonucu ortaya çıkan istikrarsızlığı çözebilecek bürokrasiyi ve millî kültürleri yaratacak sisteme sahip değildirler. Modern devletler, cemaat sadakatlerinden gelişmiş siyasal sistemleri millî sadakatlere dönüştürmede, kapalı olmayı ve yalnızca kısmen bütünleyici olmayı tercih ederler. Modernleşen otoriter sistemler, uzmanlaşmış yeteneklerin gelişmesini engelleyen siyasal sistemleri de içermektedir.⁶⁹ Bu nedenle gelenek ve modern çatışmasında modern devlete dönüşüm, geleneksel sadakat bağları koparılmadığı ve değerler değiştirilmediği sürece meydana gelemez. Süreci kolaylıkla aşabilmek için karizmatik bir liderin varlığına ihtiyaç vardır. Aksi takdirde söz konusu süreç üzerinde etkili olacak isimler, halkın isteklerine, önyargılarına ve korkularına dayalı olarak çoğunlukla dindarlık, milliyetçilik gibi popüler kavramları kullanan aydınlar olacaktır. Tarihin hiçbir döneminde aydınlar, yeni toplumsal kimliklerin oluşumu sürecinde, modern zamanlardaki gibi hayatî rol oynamamıştır. Geçmişte devlet ve toplum oluşumunda belirleyici olan unsurlar askerî fetihler, savaşçı liderler, anlaşmalar, evlilik ile tesis edilen siyasi genişlemeler yahut askeri isyanlar neticesinde gerçekleşen bölünmeler olmuştur. Oysa modern zamanda insanın doğası, geçmişi, kâinattaki yeri, siyasal düzeni şekillendiren

⁶⁸ Edward Shils, **The Constitution of Society**, Chicago: University of Chicago, 1982, s.9.

⁶⁹ Gabriel A. Almond, **a.g.e.**, s.175.

ahlakî ve metafizik meseleler aydınlar sayesinde kamusal yaşamda önemli rol oynamaya başlamıştır.⁷⁰

Aydınlar ve bürokratlar, modernleşmenin imkânlarından mümkün olduğunca faydalanmış ancak modernleşmeye karşı oluşacak reaksiyoner tepkileri önlemek ümidiyle modern devletin bir an önce yaratılması gerektiğine inanmışlardır. Halk hâkimiyeti denilen şeyi tesis etmek maksadıyla geleneksel ve seküler sembolleri uzlaştırmaya çalışmışlardır. Modernleşen elit ve kitle arasındaki uçurumu kapatabilmek ve gerilimi azaltabilmek amacıyla demokrasinin “kamusal özgürlükler”, “temsili kurumlar” ve “sivil idare” temelinde teşkilinin gerekli olduğu ileri sürmüşlerdir.⁷¹ Bu maksatla, siyasette belirleyici olan çevrelere ulaşmalarını sağlayacak pek çok kanaldan ve araçtan yararlanmışlardır. Modern devletlerde medya, siyasal partiler, bürokrasi gibi araçlarla yasama organlarını oluşturan resmi ve kurumsal kanallar, bu sürecin belirleyicisi olmuştur.⁷²

Bir devletin ve toplumun modernleşmesine yol açan dört ardışık neden vardır. Bunlar, herbiri birbirini etkileyen sanayileşme ve şehirleşme, eğitim ve okuryazarlık, kitle iletişim araçlarının gelişmesi, siyasallaşma veya toplumsal seferberlik süreçlerinden oluşmaktadır. İnsanlar, kırsal, geleneksel, statik ortamlardan dinamik, endüstriyel, okuryazar, medyanın yaygın olduğu şehir hayatına geçerken siyasal bir bilinç de kazanmaktadır. Değişim sürecinde, büyük siyasi değişimlere neden olan etken toplumsal seferberliktir. Söz konusu seferberlik, halkı daha yeni bir toplumsallaşmaya hazırlamak için eski toplumsal yapıyı parçalar.⁷³ Toplumsal bütünleşmede önemli olan toplumun eylemleri, inançları, ilişkileri, kurumları farklı olan cemaatlerinden birlik yaratacak, onları bir

⁷⁰ Edward Shils, “The Intellectuals in the Political Development of the New States”, **World Politics**, XII/3. (1960), s.329.

⁷¹ Edward Shils, **Political Development in the New States**, s.48.

⁷² Gabriel A. Almond-G. Bingham Powell, **a.g.e.**, s.83.

⁷³ Gabriel A. Almond, **a.g.e.**, s.217.; aynı yazar, “Approaches to Developmental Causation”, **Crisis, Choice and Change** (ed. Scott C. Flanagan, Robert J. Mundt, Gabriel A. Almond), Boston: Little, Brown, 1973, s.5.

arada tutacak yapıları ve süreçleri tespit etmektir. Toplumsal bütünleşme, her biri birbirine çeşitli ve karmaşık yollarla bağlı çok sayıda farklı bileşen ve koşullarla ortaya çıkmaktadır. Kendini adlandırma, teritoryal sınırlar, gruplar arası etkileşimin sıklığı ve oranı, merkez ve çevre arasında kurulan ilişki, kaynakların bölüşümü, saygınlık gibi nedenler, toplumsal bütünleşmeyi yaratan temel unsurlardır.⁷⁴ Bunların her birinin kuvvet veya etkinliği farklı derecelerde olabilir. Sanayileşmenin etkilediği bu unsurlarla iç içe geçmiş ekonomik, siyasal, sosyal ve psikolojik faktörler de bulunmaktadır. Batıda vatanperverlik sayesinde küçük toplumsal birimlerin millete evrilmesi, hukuka bağlılığın yaygınlık kazanması, tebaanın vatandaşa dönüşümü ve 19. yüzyıldan itibaren halk refahı taleplerinin karşılanması asırlarca devam edegelen bir sürecin ürünüdür. Batı dışındaki toplumlar ise söz konusu gelişmeler ile bir anda karşılaşmışlardır. Bu nedenle millî sadakat fikrinden önce yeni bir otorite tesis etmek, siyasal katılım ve genel refah meseleleri ile meşgul olmak zorunda kalmışlardır.⁷⁵ Bürokrasi, geleneksel güç odaklarını yıkmak için siyasal ve toplumsal düzeni sağlamak zorundadır. Bu amaçla yabancılaşmayı önleyecek yeni toplumsal güçleri harekete geçirmelidir ve bu eylem eski toplumsal güçleri de kapsamalıdır.⁷⁶ Geleneksel monarşik devlet, meşruiyet veya iktidarın yegâne kaynağı olarak otoritenin üstten asta doğru tek yönlü akışını sağlayan hükümdarı görmektedir. Bir monarşinin gelenekçiliğini ve dönüşümünü ölçecek dört temel kıstas vardır. Bunlar, monarşik devletin temel işlevi, meşruiyet kaynağı, etkin otorite ve siyasal katılımıdır.⁷⁷ Geleneksel devletin amacı, hüküm sürmek ve yönetmektir. Bu nedenle muktedirler, geleneksel sembol ve simgelerle hâkimiyetlerini meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Söz konusu semboller, halkın siyasal katılımına izin verme hususunda hasis olmuştur. Bu nedenle geleneksel monarşiler, hızlı sosyal ve ekonomik değişikliklerle başa çıkmaya çalışırken iktidarını ve

⁷⁴ Edward Shils, *The Constitution of Society*, s.9.

⁷⁵ Gabriel A. Almond, *a.g.e.*, s.232.

⁷⁶ Samuel P. Huntington, *a.g.e.*, s.140.

⁷⁷ *a.g.e.*, s.152.

bağımsızlığını sağlayan sembollerini koruma konusuna son derece titiz davranmışlar ve gerektiğinde yeni semboller üretmişlerdir.

Modern öncesi geleneksel idarî sistemler, 19. yüzyıla geldiğinde başa çıkmak zorunda oldukları pek çok mesele ile karşılaşmışlardır. Kırdan kente göç eden yeni şehirli sınıf, eğitimin modernleşmesi ve batı düşüncesini tanıma fırsatı bulmuş aydınlar, sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan emekçiler, 19. yüzyılda siyasal katılım taleplerini yüksek sesle dillendirmişlerdir. Bu nedenle devlet, toplumun farklı kesimlerinin çıkarları arasında bir denge yaratmak için mücbir davranmak zorunda kalmıştır. Modernleşme yanlısı hükümdarlar, egemenliklerini ve modernleşme politikalarını desteklemesi için toplumun muhtelif kesimlerinden kendilerine müttefikler aramışlardır. Liberal ve muhafazakâr muhalefet, hükümdarların modernleşme çabaları için gereken desteği sağlamıştır. Yenileşme yanlısı hükümdarlar, hem modern hem de geleneksel kaynaklardan kendilerini destekleyecek bir koalisyon kurmuşlardır. Gerektiğinde de bu koalisyonu, diğerinin lehine bozmaktan da çekinmemişlerdir. Bu nedenle kimi zaman bürokrasi veya ulemayla, kimi zaman orta sınıf ya da halkla ittifak kurmak zorunda kalmışlardır. İçeride aradığı desteği bulamadığı zamanlarda ise saltanatlarını güvence altına alacak müttefik bir yabancı bir devlet arayışına girmişlerdir.⁷⁸ Modernleşme yanlısı bürokratlar ve aydınlar modernleşen siyasal sistem için geleneğin rolünü yeterince idrak edememiş; telifçi yahut inkârcı bir tutumla geleneğin dönüşümünde önemli rol oynamışlardır. Buna bağlı olarak geleneği ifade eden ailevî, etnik, dinsel bağlar çözülürken kitleler için daha geniş sadakatin ve yeni bir toplumsal kimliğin unsurları olan millet, milliyetçilik, vatan ve vatandaşlık gibi kavramlar icat etmişlerdir.

⁷⁸ a.g.e., s.162-169.

II. SİYASAL DÖNÜŞÜMÜN DİNAMİKLERİ OLARAK SEMBOLLER

Sembol ile Jungcu anlamda insan hayatının bütün yönlerini kapsayan anlamlar kümesi kastedilmektedir. İnsanlar kelimelerle değil kelimelere yükledikleri anlamlarla anlaşıp, çevresini anlamlandırır ve varlığını devam ettirir. Dil denen şey sembollerle doludur. Simge yahut sembol, “gündelik hayatı kuşatan, alışılmış, açık anlamları yanında özgün bağlantılar da sunan kavram, resim, imaj, cisim ve değerleri” ifade etmektedir. Bir kavram yahut cisim, ilk anlamından farklı anlamlar veya metaforlar içerdiğinde sembolik bir hâl alır.⁷⁹ Örneğin bayrak, bir bez parçasını değil, toplumun bütünü için bir aidiyet ve iftihar kaynağıdır. Vatan bir toprak parçası değil, üzerinde yaşayanların bağlılık hissettiği, onu korumaya ve geliştirmeye çalıştığı ahlakî bir niteliğe sahiptir. Kültür adı verilen şey de, her toplumun sembol hâline getirilmiş modellerinin tümünü ifade etmektedir. Bir toplumun kültürel açıdan sürekliliğini sağlayan şey de, söz konusu toplulukta yaşayanların paylaştığı sembolik değerlerdir.⁸⁰ Bir topluluğun kimliğini ve özelliklerini anlamak için kültür adı verilen bu sembolleri incelemek gerekir. Zira bir toplumda sembollerin anlamı üzerinde uzlaşısı olduğu için, bunlar ortak bir anlama sağlarlar. Dil, bayrak, vatan gibi bir toplum için anlam ifade eden şekiller söz konusu sembollerin başında gelmektedir.⁸¹

Modernleşmeyi yalnızca siyasal, sosyal ve ekonomik bir dönüşüm olarak görmek yanlıştır. Foucaultcu anlamda bir epistemolojik değişim de meydana gelmiştir. Modernleşme ile birlikte geleneksel düşünce ve değer yargılarında da bir dönüşüm yaşanmış; üstelik geleneğe dayanan bilgi kaynağının yerini Aydınlanma ile Batıda gelişen yeni düşünceler ve ideolojiler almaya başlamıştır. Bilhassa Aydınlanmadan etkilenen entelektüellerin benimsediği yeni düşünceler, basın aracılığıyla halka da yayılmış ve böylece toplumsal dönüşümün en önemli unsuru olan kamuoyu yaratılmıştır. Siyaset ve siyasî

⁷⁹ Carl G. Jung, Bilinçdışına Giriş”, **İnsan ve Sembolleri** (çev. Ali Nahit Babaoğlu), 4. Baskı, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009, s.20-21.

⁸⁰ Şerif Mardin, **İdeoloji**, s.90.

⁸¹ Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s.53-54.

düşünce de bu gelişmelerden etkilenmiştir. Modern öncesi toplumların geleneksel ve karizmatik otoritesi, yeni dönemle birlikte tartışma konusu olmuş; oluşturulmak istenen rasyonel ve hukukî yapı tabiî hukuk fikriyle halka dayandırılmak istenmiştir. Otorite ve siyasî yapının meşruiyetini belirleyen dayandığı bilgi kaynağıdır. Ortaçağda bu bilgi kaynağı genellikle dinî kurumlar olmuş; ancak erken modern dönemden itibaren dinin meşrûluğunun tartışma konusu olması, akli ve bireyi ön plana çıkarmıştır. Bu nedenle siyasal düşüncede yaşanan dönüşümü anlatmak için siyasal bilginin, otoritenin ve sembollerin kaynağını ifade eden *politik epistemoloji* kavramını kullanmak yerinde olacaktır. Modern dönemde ortaya çıkan yahut yeni anlamlar kazanan semboller, Aydınlanma düşüncesinden beslendiği için geleneksel sembollerden farklı içeriklere sahiptirler. Söz konusu sembollerin farklı bir epistemolojik temele dayandığında kuşku yoktur.

Epistemoloji, “bilginin doğası, kaynakları ve sınırlarıyla uğraşan” ve bilgi hakkında çeşitli sorulara cevap arayan bir felsefedir. Bunun yanında düşünce süreçlerinin değerlendirilmesi ve felsefeyle bilimin ilişkisi de ilgilendiği konular arasındadır. Türkçede bilgi teorisi ve bilgi kuramı biçiminde tarif edilmiş ise de, bu tanımlar kısmen eksik ve hatalıdır. Batı literatüründe bilgi teorisi kavramı, “*gnoseoloji*” ile ifade edilmekte ve bu felsefe dalı, bilginin nasıl oluştuğu sorularına cevap aramaktadır.⁸² Kuşkusuz bu soruların en önemlilerinden biri, bilginin kapsamının ne olduğudur. Epistemolojide tarihsel olarak hâkim olan gelenek, inancı bilgiye dönüştüren nedenlerin nitelikleri ile bilginin kaynağı sorusunu cevaplamaya çalışmıştır. Eğer nedenler, yeterince ikna edici ise bilgiye sahip olunabilmektedir. Bu düşünce, modern zamanlara kadar hâkim olan normatif epistemoloji geleneğinin temelini oluşturmuştur. İnsan davranışının bir ideal, norm veya standarttan kaynaklandığı ve bir sosyal grubun kendisi için edindiği ilkelerin, o grubun fertlerinin davranışlarını belirlediğini ileri süren normatif epistemolojiye göre, modern öncesi toplumlarda

⁸² Ahmet Yüksel Özemre, “Epistemoloji’nin Tanımı ve İşlevi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 11, Mart 2007, s. 247-248.

bilgi doğası ve kaynağı, hazır düşünce kalıplarına dayanmaktadır.⁸³ Bu özelliği ile normatif epistemoloji ile etik arasında büyük paralellikler bulmak mümkündür. Tıpkı bir eylemin gerçekleşmesi etik ilkelerce tasdik edildiğinde meşrû olabildiği gibi, epistemik ilkeler bir inancın/fikrin kabulünü onayladığında o inanç/fikir meşrûluk kazanmaktadır. Bu nedenle bilgi sosyolojisinin de ileri sürdüğü gibi, düşünce biçimlerinin toplumsal kökenlerini araştırmadan, söz konusu düşünce biçimlerini anlamak mümkün değildir.

Karl Mannheim'a göre birey, bir cemiyet içinde düşünebilmektedir: "Tek bir bireyin kendi başına düşündüğünü söylemek, çok doğru olmaz. Kendinden önceki insanların düşüncelerini devam ettirdiğini söylemek daha doğru olur. Birey kendini, miras edinmiş olduğu uygun düşünce modelleriyle donatılmış koşullar içinde bulup; koşulların değişimlerinden kaynaklanan yeni gereksinimleri uygun biçimde karşılayabilmek için miras edinmiş olduğu tepki biçimlerini daha da geliştirmeye ya da devraldıklarının yerine başkalarını koymaya çalışır." Bu nedenle birbirlerine gruplar aracılığıyla bağlı kişilerin, kendilerini çevreleyen doğayı ve toplumu değiştirme ya da olduğu gibi muhafaza etme eylemine, ancak ait oldukları grupların özelliklerini ve tutumlarını esas alarak girişebilmeleri mümkündür.⁸⁴

Normatif epistemoloji, geleneksel toplumda hayatı anlamlandırmanın en temel niteliğidir ve modern öncesi dünyada her bilgi alanı, normatif bir sistem oluşturmaktadır. Toplumda sosyal ve kültürel alanın dayandığı hazır kodlar ve kalıplar vardır. Bu kalıplar, "kişiyi her özgün durum karşısında sıfırdan başlayarak tavır almaktan kurtarır. Sayısız özgün duruma uyarlanabilir nitelikte sınırlı sayıda kalıp ve bunları bir araya getiren sistemler, o bilgi ve etkinlik alanına ait her soruyu daha sorulmadan yanıtlamaktadır. Normatif epistemolojik sistemlerin temel özelliği totolojiler üretmek olduğundan, bu doğaldır. Böyle bir sistem, kendi çizdiği sınırlar içinde hiçbir meçhulün var olmasına olanak

⁸³ Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul 2005, s.1245-1246.; Peter D. Klein, "Epistemology", **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, London: Routledge, 1998 (CD Version).

⁸⁴ Karl Mannheim, **İdeoloji ve Ütopya** (çev. Mehmet Okyayuz), Ankara 2002, s.28.

tanımaz. Sistemin meşru ve olası saydığı her soru için önceden belirlenmiş kesin ve değişmez bir yanıt vardır. Bu nitelikte olmayan bir sorununsa, sorulmasına zaten olanak yoktur; çünkü sistem böyle bir formülleştirmeye izin vermez. Dolayısıyla, normatif epistemolojik sistem tartışılmaz niteliktedir ve ait olduğu alanda kullanımı bir zorunluluktur.”⁸⁵

Bilginin aktarım biçimi ve aktaranın konumu, bilginin meşruluğu sorunu ile yakından ilgilidir. Bu nedenle siyaset, etik ve epistemoloji birbirinin mütemmimidir. Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum* adlı eserinde, bilimin meşruluğu sorununun Platon’dan beri kanun koyucunun meşruluğundan ayrılmadığını ileri sürmektedir. Buna göre neyin doğru olduğuna karar vermek, neyin âdil olduğu sorusundan ayrı düşünülemez. Önemli olan, etik ve politik dille, bilim dili arasında belirli bir içsel bağlantı olduğunun farkına varılmasıdır. Her iki dil de aynı perspektiften ve aynı tercihten kaynaklanmaktadır.⁸⁶ Bu iki dilin varlığı ve birbirleriyle ilişkisi, modern öncesi dönemin politik epistemolojisine kaynak teşkil etmiş ve onun şekillenmesini sağlamıştır.

Politik epistemolojiyi, eylem ile bilgi, insanlar ile nesneler, doğa ile kültür arasındaki politik ayrıma ve hakikat/eylemi tanımlaması beklenenler ile bu hakikat/eylemle ilgili normları üretmesi beklenenler arasındaki siyasî iktidarın bölünmesine imkân tanıyan politik söylemler yığını olarak tanımlamak mümkündür. Politik epistemoloji, bilginin tarihsel ve kültürel açıdan yerleşik olduğu ve kültürel şartlara bağlı değişen bir görüştür. O, her sorunun standartları, yöntemleri ve kurumlarının nasıl siyasallaştığını açıklamakta ve bunu fen, sanat, beşeri bilim, meslekler ve diğer bütün alanlara yaymaktadır. Bu nedenle politik epistemoloji, siyasî meseleler ve kaynaklar sorunu açısından önemlidir.

⁸⁵ Uğur Tanyeli, “Modernizmin Sınırları ve Mimarlık”, **Modernizmin Serüveni** (hızl. Enis Batur), İstanbul 1999, s.65.

⁸⁶ Jean-François Lyotard, **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge** (trans. Geoff Bennington - Brian Massumi), Minneapolis 1984, s.28-29.

Max Weber, her bilimin kurumsal niteliklerinden dolayı siyasal olduğunu ileri sürmüştür. Paradigmatik devrimin yarı-karizmatik zamanlarında bile, bütün bilimlerin standartları ve yöntemleri, politikanın temel boyutlarını ihtiva etmiştir. Bu nedenle politik epistemoloji, özellikle bilginin temellerini siyasal terimlerle değerlendirmeye olanak tanımaktadır. Siyasî düşünce, sosyal ve siyasal yapılar ile iktisadî, dinî ve felsefî kaynaklardan faydalanmaktadır. Siyasî yöntem iddialarıyla epistemolojik gerçeklik iddiaları birbirleriyle yakından ilişkilidir. Gerçekte bilginin aşkın standartları olmadan, siyasî aktörlerin toplum ve siyaset hakkında tatmin edici açıklamalarda bulunmaları mümkün değildir. Politik epistemoloji, geleneksel bilgi yanında, modern zamanlarda bilim ve teknolojinin siyasal anlamı ve modern ideolojiler gibi pek çok unsurundan faydalanmak zorunda kalmıştır.⁸⁷

Albert Lepawsky, yirminci yüzyıla kadar Batı'nın modernleşme döneminde politik epistemoloji alanında üç aşamalı bir değişim yaşandığını ileri sürmüştür. Buna göre millî devletlerin oluşum aşaması olan 1785-1825 yılları arasındaki klâsik dönem, hem yoğunluklu olarak geleneksel tecrübelerden ve hem de kısmen de yeni ahlâkî ve siyasî bilimlerden ödünçlemelerin yapıldığı daha ziyade siyaset ve düşük oranda epistemolojik kaygılarla şekillenmiştir. Yaklaşık olarak 1825-1865 yılları arasını kapsayan geçiş döneminde, dışarıdan ödünçlemeler devam ederken özgün bir bilimsel disiplin ve söylem oluşmaya başlamıştır. Bu dönemin sonunda, siyasî bilgilere yaklaşımda gelenekselden bilimsele (modern) doğru yaşanan değişime ilişkin bazı izler mevcuttur. Romantik dönem (1865-1905), bilimin topluma ve yönetime tatbikine ve sosyal bilim ile toplumsal reformun birleşimine ilişkin büyük umutların beslendiği bir aşamadır. Bununla birlikte romantik epistemolojisi bir dereceye kadar dönemin

⁸⁷ John S. Nelson, "Political Foundations for the Rhetoric of Inquiry", **The Rhetorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry** (ed. Herbert W. Simons), Chicago 1990, s.267-268.

politikasına uygun olarak tasarlandığından ötürü rasyonel çağa da işaret etmektedir.⁸⁸

Osmanlı Devleti'nde de modernleşme ile birlikte yaşanan siyasal ve toplumsal gelişmelerin politik epistemolojinin dönüşümü neticesinde gerçekleştiğine kuşku yoktur. Klâsik dönemde bilgi ve iktidarın meşrûiyeti dine dayanmasına rağmen, 19. yüzyılda bilgi ve iktidarın kaynağını, Batı'da Aydınlanma ile birlikte ortaya çıkan yeni düşünceler teşkil etmeye başlamıştır.⁸⁹ Milliyetçilik ve ulus devlet yapısının ortaya çıkışında, bu epistemolojik dönüşümün ve Osmanlı aydınlarının Aydınlanma düşünceleri ile geleneksel düşünceyi te'liflerinin önemli bir rol oynadığına kuşku yoktur.

III. OSMANLI DEVLETİNDE SİYASAL SEMBOLLERİN KAYNAKLARI

İslâm toplumlarında bilginin doğası, kaynakları ve sınırlarıyla ilgili sorunun temelde iki nokta üzerine odaklandığı görülmektedir. Öncelikle bilginin doğasını ve sınırlarını ele alan ilk soru, beşerî bilginin, hangi anlamda Tanrının bilgisine benzer ya da ondan nâkıs olduğunu cevaplamaya, buna bağlı ikinci soru ise, genelde onun işlevi ile yetkesini ele almaya ve bilgi sahibi kişinin rolünü tespit etmeye çalışır.⁹⁰ İlk soru, doğru bilgiyi ilahî olanla ilişkilendirmesine ve bir metn-i metin etrafında çözümler üretmesine karşılık ikinci soru, bilginin ve bileninin siyasî rolünü vurgulamaktadır. Bilgiye hangi kişinin sahip olduğunun belirlenmesinin ardından bir diğer soru gündeme gelmektedir ki, o da söz konusu kişinin toplumda göreceği vazifeyi tanımlamaktır. Kuşkusuz bu görüş Eflatun'un filozof-kral anlayışına tekabül etmektedir.⁹¹

⁸⁸ Albert Lepawsky, "The Politics of Epistemology", *The Western Political Quarterly*, XVII/3, (Sep., 1964), s. 22.

⁸⁹ Türkiye'de söz konusu epistemolojik dönüşümü inceleyen tek çalışma, bu dönüşümü on dokuzuncu yüzyıldaki modernleşmeyle ilişkilendiren ve mimarlarının Osmanlı sefirleri olduğunu ileri süren Hüsâmettin Arslan'a aittir. Onun bilim sosyolojisi nazarından yaklaştığı çalışması, politik epistemolojiyi konu edinen bu tezin temel argümanlarının oluşumunda özel bir yere sahiptir. Hüsâmettin Arslan, **Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, İstanbul: Paradigma Yayınevi, 1992, s.130-137.

⁹⁰ Sari Nuseibeh, "Epistemoloji", **İslâm Felsefesi Tarihi** (ed. Seyyid Hüseyin Nasır-Oliver Leaman), C. 3, İstanbul 2007, s.55.

⁹¹ **a.g.m.**, s.56.

İslâm düşüncesinde bilginin doğasını belirleyen en önemli unsur inançtır. Bilginin tanımında kullanılan kavramların ilki inanç/itikad olmuştur. Bu nedenle Mutezilelerin “*bir şeye olduğu gibi (alâ mâ hüve aleyh) inanmak (itikad)*” diye tanımladıkları bilgi⁹², Sünnî İslâm düşünürlerince kısmen değiştirilerek İslâm toplumlarında asırlar boyu epistemolojinin temelini oluşturmuş ve ilmin bizatihi İslâm’ın kendisi olduğu görüşü bu noktada ağırlık kazanmıştır.⁹³ Bu bilginin mutlaklığı, dinsel, siyasal ve toplumsal hayatı şekillendirmiş; her eylem ve düşünce, meşrûluğunu bu mutlak bilgiye dayandırmak zorunda kalmıştır. Nitekim bilginin cemiyet ile ilgili cephesini oluşturan adâb⁹⁴, kaynağını İslâm’dan alan ve toplumsal alanda nizâmı tesis etmeye yönelik bir pratik olarak ortaya çıkmıştır.

Osmanlı düşüncesinde normatif epistemolojinin en önemli kaynağı “nizam” fikridir. Nizam ya da daha genel anlamda nizâmü’l-âlem, her şeyin ontolojik bir hiyerarşide, ölçülü, dengeli ve hesaplı yaratıldığı ve bunu Tanrı’nın varlığının en önemli delili olduğu görüşüne dayanmaktadır. Divan şiirinde vezn, yazıda üslûb, mûsîkîde mâkam, siyasal ve toplumsal hayatta adâb bu nizâmın birer yansımasıdır. Siyasal alanda bireyin sosyal sistemin içinde istikrarlı ve iyi bir biçimde tanımlanması fikri de bu normatif düşünceden kaynaklanmaktadır. Nitekim Kâtib Çelebi ve Na’îmâ bu nizâma, “mülk ve saltanat manâsına olan devlet, bir nevi âyîn üzere ictimâ’-ı beşeriyeden ibârettir” sözleriyle dikkat çekmektedirler.⁹⁵ Osmanlılarda devletin bekâsı bu nizama bağlı görülmüş; devletin temel fonksiyonunun, “nizâm-ı âlemi, yani hâkimiyet sınırları içindeki tebaasının bütün kesimlerinin adalet çerçevesinde yönetilerek birbiriyle uyum

⁹² Muhit Mert, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XLIV/1 (2003), s. 41-67.

⁹³ Franz Rosenthal, **Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam**, Leiden 2007, s.2.

⁹⁴ **a.g.e.**, s.251-253.

⁹⁵ Kâtib Çelebi, **Düstûru’l-amel li islâhi’l-halel**, İstanbul 1280, s.122.; Mustafa Na’îmâ, **Tarih-i Naimâ: Ravzatü’l-Hüseyn fî Hulasatı Ahbari’l-hâfikeyn**, c.1., s.27.

içinde yaşamasını” sağlamak olduğu fikri her şeyin üstünde sayılmıştır.⁹⁶ Nizâm ve kanun-ı kadim, devletin meşrûluğunu sağlayan en temel siyasî ilkedir. Nizâm, bireysel ve toplumsal hayatın bütün veçhelerini kapsayan bir bütündür. Nitekim bu bütünü oluşturan parçalardan herhangi birinde ortaya çıkan sorun ya da değişim, nizâm-ı âlemde ihtilâle yol açacak diye değerlendirilmiştir. Klâsik Osmanlı nazariyeleri, dinle ilişkilendirdikleri bu görüş sayesinde “din ü devlet” olarak adlandırılacak bir siyasî düşüncüyü geliştirmişlerdir. İslâmî düşüncede örneğine rastlanmayan bu husus, otoriteyi siyasal ve askerî bir temele dayandırmakta, din de bu yapının meşrulaştırıcısı ve tamamlayıcısı olarak işlev görmektedir. Bu sistemde kutsal olan padişah değil, temsil ettiği makamdır. İçlerinde kişisel zaafı ve zayıflıkları olmasına karşılık düzenin işlemesi açısından makamının kutsallığı ve meşruluğu tartışma konusu olmamıştır. O, Tanrının vekili olarak yeryüzünde nizamı ve adaleti sağlamakla mükelleftir. Siyasî egemenlik toplumsal tabandan ziyade ilahî bir menşe’ye dayanmaktadır.⁹⁷ Dolayısıyla hükümdarın nizâmın sürekliliği açısından bütün sistemin işleyişini sağlayan bir unsur olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Nizâm fikri, sanıldığı gibi aksine toplumda statik bir yapının değil, sürekliliğin işaretidir. Toplumda “kendiliğinden” işleyen bir süreç vardır. Kimlikler bu süreç içinde şekillenmekte ve bireyler kendilerini söz konusu normatif düşüncenin kaynaklarına göre tanımlamaktadırlar. Birey, kendine atfedilen konuşma ve düşünme biçimini, sadece çok sınırlı bir anlamda kendiliğinden yaratabilmektedir. O, içinde bulunduğu grubun dilini konuşmakta; içinde bulunduğu grubun düşündüğü gibi düşünmektedir. Belli sözcükler ve sözcüklerin anlamı kullanılmak üzere hazır durmaktadır. Bu sözcükler, bireyi çevreleyen dünyaya girişini belirlediği gibi, o zamana kadar nesnelere atfedilen

⁹⁶ Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)**, İstanbul 1998, s.84.

⁹⁷ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s.30-31. Batı’da da hükümdarın makamını ve kişiliğini ifade eden iki cephesi vardır. Siyasî cephesine atfedilen kutsallık dinle ilişkilendirilmiş buna karşılık bireysel cephesi ikinci plânda kalmıştır. Ernst H. Kantorowicz, **The King’s Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology**, Princeton: Princeton University Press, 1957.

değerleri idrak etmesini de sağlamaktadır.⁹⁸ Nizâm değişmeyen ve doğruluğuna mutlak olarak inanılan bir anlayış ve yaşayış biçimidir. Bu düzende bir değişme iyiden ziyade bozulma olarak değerlendirilmiştir. Bunun en önemli göstergesi plastik sanatlarda ve klâsik Türk edebiyatında ortaya çıkmaktadır. Örneğin modern-öncesi dönemde “yanlış mimarlık”tan değil, ancak “yanlış inşaat” kavramından bahsetmek mümkündür.⁹⁹ Modernleşme dönemine kadar şekil ve içeriğini korumuş, meşrûluğu tartışılmamış sanatlar; yeni biçimler yerine var olanların anlamlarını zenginleştirmeye çalışmıştır. Walter G. Andrews, 15. yüzyıl şairlerinden Ahmed Paşa ve 18. yüzyıl şairlerinden Nedim’in gazelleri üzerine yaptığı karşılaştırmada bu geleneğin nasıl devam ettiğini göstermektedir.¹⁰⁰ Gerçekte Osmanlı toplumunda 19. yüzyılda modernleşme ile birlikte ortaya çıkan spekülâtif epistemoloji, geleneksel dünya görüşünde köklü değişikliklere yol açmış ve kelimeler ile onlara yüklenen sembolik değerler farklı anlamlar kazanmıştır. Geleneğin yerini terakkî, nizâmın yerini devrim, dinî hukukun yerini tabîî hukuk ve ilahî menşe’li devlet-i ebed-müddet’in yerini seküler nitelikli hukuk devleti almıştır.¹⁰¹

Geleneksel toplumlarda insanlar, halklar, eşya ve çevre hakkındaki bilginin kaynağı normatif düşünceye dayanmakta ve bilgi, bu kaynaktan beslenmektedir. Söz konusu bilgi kaynakları, insanın yakın fiziksel çevresi, öteki insanlar ve geçmiş hakkındaki düşüncelerinin temelini oluşturmaktadır. Modern öncesi önemlerde geleneksel bilgi ve kaynakları insanları, mensupları olduğu cemiyetle ve özellikle yakın olduğu gruplarla bir arada tutan bir “toplum haritası”nın şekillenmesini sağlamıştır. Bu toplum haritası sayesinde toplumu meydana getiren insanlar anlaşabilmekte ve toplumsal düzenin sürekliliği adına toplumun gereklerini yerine getirmektedirler. Bu harita gerçek bir haritada olduğu gibi kesin sınırlara sahip değildir. Toplum haritası esnektir ve bir simge dağarcığı yoluyla nesilden nesile aktarılmaktadır. Bu simge sisteminin işleyişini

⁹⁸ Karl Mannheim, **a.g.e.**, s.27.

⁹⁹ Uğur Tanyeli, **a.g.m.**, s.65.

¹⁰⁰ Walter G. Andrews, **Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı**, İstanbul 2003, s.68-79.

¹⁰¹ Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s.33.

kültür olarak tarif etmek mümkündür.¹⁰² Modern zamanlarda ideolojiler, faydalarını yitiren toplum haritalarının yerine yeni semboller ve simgeler üretmek suretiyle, yeni anlamlarla toplumsal yaşayışı sürdürmeye çalışırlar.

Klâsik dönem Osmanlı devlet ve toplum anlayışı ve 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin yaşadığı politik epistemolojinin dönüşümü neticesinde ortaya çıkan yeni dünya görüşü de böyle bir temelde farklılık arz etmektedir. Modern öncesi dönemde “Osmanlı devlet ve siyaset anlayışının ve ideolojisinin esaslarını inanç oluşturmuştur. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu’nun her şeyden önce bir inanç devleti olduğunu ileri sürmek mümkündür. Devlet de din gibi bir inanç konusu olmuş ve kutsallaştırılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nda devletle dinin birbiri içine geçmesinden, başka bir ifadeyle devletle dinin özdeşleşmesinden ileri gelmektedir. Osmanlı Devleti’nde devlet ve din yan yana iki ayrı daire değildir; din dairesi devlet dairesinin bütünüyle içindedir; iki daire çıkarılır. Bir başka ifadeyle, Osmanlı resmî ideolojisi devlet ve dinin yahut siyaset ve İslâm’ın ayrılmaz bir biçimde birbiri içine girdiği bir zihniyettir. Din ü devlet diye formüle edilen bu yapıda hâkim olan düşünce, her şeyin ve bu arada dinin de devlet için olduğudur.”¹⁰³ Osmanlı Devleti’nin modernleşme öncesi fikrî ve ideolojik yapısı, sistematik bir şekilde işlenmiş, temel teorik eserlere dayanan, seçkin kültürüyle sınırlı ve muhtevası güçlü bir sert ideolojiye dayanmaktadır. Kitlelerin şekilsiz inanç ve bilişsel sistemleri olan yumuşak ideolojileri karşısında bu sert ideoloji, siyasal ve sosyal hayatın temelini oluşturmuştur. Bunun yanında her iki ideolojinin de dayandığı entelektüel kalıpların ortak sembolleri ve simgeleri aracılığıyla toplumsal bütünleşme sağlanmıştır. Kısaca anlamlar ve semboller bütünü verilen kültür, sert ve yumuşak ideolojiler ile mensupları arasındaki sosyal ilişkileri düzenleyen bir sistem yaratmıştır.

Bu tezin temel önermesi, Osmanlı Devleti’nde politik epistemolojide yaşanan dönüşümünün, milliyetçilik düşüncesinin oluşumuna zemin hazırladığı

¹⁰² Şerif Mardin, *a.g.e.*, s.18.

¹⁰³ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.73. ayrıca bk. Hüsamettin Arslan, *a.g.e.*

fikrine dayanmaktadır. Bu süreç, doğrudan modernleşme ile ilişkilidir ve herşeyden önce Osmanlı Devleti'nin 17. ve 18. yüzyılda yaşadığı siyasal, toplumsal, ekonomik ve düşünsel temellere dayanan içsel dönüşümün bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bilhassa 18. yüzyıldan itibaren merkez ve çevre arasındaki gerginlikler, yeni toplumsal sınıfların ortaya çıkması, dünya sistemi ile bütünleşme çabalarının sosyo-ekonomik düzende meydana getirdiği değişiklikler ve merkezîleşme siyaseti, siyasal ve toplumsal yapıya etki ederek büyük bir dönüşümü başlatmıştır. Nihayet 19. yüzyılda yaşanan modernleşme çabaları, söz konusu sürece farklı bir mahiyet kazandırmıştır. Siyasal ve ideolojik açıdan bu dönüşümün üç aşamada ortaya çıktığını ileri sürmek mümkündür. Klâsik dönemde saray merkezli oluşturulan ve kaynağını gelenekten alan siyaset anlayışı, ikinci aşamada iktidar merkezinin saraydan bürokrasiye geçmesiyle gerçekleşen idarî ve sosyal bir takım yeniliklerle değişime uğramıştır. Bu süreçte yeni toplumsal sınıfların ortaya çıkışı, klâsik toplumsal yapıyı ve dengeyi bozmuştur. Nihayet Tanzimât sonrasında aydınlar ve en önemli araçları olan basın eliyle, bir “kamuoyu” yaratılmıştır. Bu suretle yaşanan epistemolojik dönüşüm Batı'daki düşüncelerden etkilenecek geleneksel anlayışı temelinden sarsmıştır. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, modernleşme ve Tanzimâtın Osmanlı toplumsal hayatı ve dünya görüşünde meydana getirdiği değişiklikleri bütün yönleriyle ele almaktadır. Her cemiyetin kendine özgü hayat tarzı, kendine özgü bir telakkisi ve dünya görüşü olduğunu ileri süren Fındıkoğlu, cemiyet hayatının hemen her cephesinde yaşanan değişim için Tanzimât'ı milâd almaktadır.¹⁰⁴ 19. Yüzyıl Osmanlı politik epistemolojisinde yaşanan dönüşümü anlamak için bu makale önemli veriler sunmaktadır.

Aydınlanma düşüncesinden ve tabîî hukuk ilkesinden beslenen yeni siyasal anlayışı savunanlar, geleneksel egemenlik kavramları yerine egemenliğin halka dayanması gerektiği fikrini ileri sürmüştür. Tanzimât ile iktidar kaynağının halka olduğu fikri, millî devlet anlayışına uzanan sürecin

¹⁰⁴ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, “Tanzimatta İçtimaî Hayat”, **Tanzimat I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.619-659.

başlangıcını teşkil etmiştir.¹⁰⁵ Halkı siyasetin öznesi hâline getirme çabaları, dil, edebiyat, folklor gibi konularda da etkili olmuş ve bunlar yaratılmak istenen yeni siyasal ve toplumsal kimliğin araçlarına dönüşmüşlerdir. Dolayısıyla millî kimliklerin bir koyut ve icat olduğunu ileri süren Anne Marie-Thiesse'in "bir milletin asıl doğuşu, bir avuç insanın onun mevcut olduğunu açıkladığı ve bunu kanıtlamaya giriştiği andır" sözünü, milliyetçiliğin ortaya çıkış sürecini anlamak için anlamlı bir önerme olarak kabul etmek gerekir. Aydınlar, şairler ve akademisyenler milletin hem yaratıcısı hem de yayıcısıdır. Her milletin kendi maddî ve sembolik unsurları (soy miti, dil, folklor, bayrak vb) vardır. Ancak bunlar tarihin karanlıklarında gizlenmiş birer hazinedirler. Aydınlar onları bulup çıkarır; bu hazineler olmadığı vakit onları icat ederler.¹⁰⁶ Bu husus 18. yüzyılda ortaya çıkan yeni kültür teorisinin temel argümanıdır. Modernite, yaratıcı bir ilke olarak milleti biçimlendirebilir veya kurgulayabilir. Türk modernleşmesi ve 19. yüzyıl Osmanlı entelektüellerinin de millet ve milliyetçilik fikrinin doğuşu sürecinde etkin bir rol oynadığına ve modernleşmenin milletleşme için bir milâd olduğuna kuşku yoktur.

¹⁰⁵ Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s.247-248.

¹⁰⁶ Anne-Marie Thiesse, **La création des identités nationales: Europe, XVIIIe-XXe siècle**, Paris, Editions du Seuil, 2001, s.11-14.

I. BÖLÜM

MİLLET ve MİLLİYETÇİLİK

I. TERMİNOLOJİK KAOS VE MİLLETE İLİŞKİN TANIMLAR

Millet ve milliyetçiliğe ilişkin sorunlar ve bu konularda yapılacak tanımlar, araştırma ve incelemelerin doğal olarak başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Konuyu nasıl ortaya koyduğunuzu göstermek için öncelikle neden bahsettiğiniz önem kazanmaktadır. Ancak millet ve milliyetçilik gibi kavramları bilimsel olarak ele almak iddiası, bir yere kadar doğru olmakla birlikte öznel yönelimlerin olması da söz konusudur. Sosyal bilimlerde millet ve milliyetçiliğe atfedilen anlamlara ilişkin geniş bir literatür bulunmakta ancak üzerinde uzlaşmaya varılmış bir tanım yapılamamaktadır. Söz konusu durum, araştırmacıların tercihlerinden kaynaklandığı gibi kavramların karakterinin de bir parçasını teşkil etmektedir. Bu açıdan bakıldığında terminolojik kaos, millet ve milliyetçilikle ilgili kavramların doğasında gizlidir. Walker Connor millet, etnisite, kültür, kabile, kavim ve çoğulculuk gibi sosyal bilimlerdeki temel kavramların iç içe geçmişliğine, birbirinin eşanlamlısı olarak kullanılmasının sakıncalarına ve alandaki terminolojik kaosa dikkat çekmektedir.¹⁰⁷ Halk, millet, etnisite, kavim gibi kelimeleri birbirinin yerine kullanmanın ne derece doğru olduğu tartışmalı bir konudur. Üstelik Türkler açısından millet kavramı daha da sorunludur ve gerçekte o modern bir icattır. Osmanlı döneminde dinî bir niteliği olan, dine ve mezhebe dayalı cemaatleri ifade eden millet kavramı, günümüzde bu anlamından arındırılarak farklı bir içerik kazanmıştır.

¹⁰⁷ Walker Connor, *Ethnonationalism: the quest for understanding*, Princeton, Princeton University Press, 1994, s.89-117.

Arapça menşe'li bir kelime olan *millet*, Arap lügatlerinde bugün dahi “mezhep, tarikat, inanç, din ve dinî cemaat”¹⁰⁸ anlamlarıyla kullanılmakta buna karşılık *ümme*t kavramı, “ulus, halk ve devlet kurumu”nu ifade etmektedir.¹⁰⁹ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* adlı eserinde, “İsânımızda bu lugat [*millet*] sehven *ümme*t ve *ümme*t lugatı *millet* yerine kullanılıp, meselâ ‘mîlel-i İslâmiyye’ ve ‘Türk milleti’ ve bilakis ‘*ümme*t-i İslâmiyye’ diyenler vardır; hâlbuki doğrusu ‘*millet*-i İslâmiyye’ ve ‘*ümme*-i İslâmiyye’ ve ‘Türk *ümme*ti’ demektir; zirâ *millet*-i İslâmiyye bir ve *ümme*-i İslâmiyye yani dîn-i İslâm’a tâbî’ akvâm ise çoktur. Tashîhen isti’mâli elzemdir” sözleriyle bu terminolojik kaosa dikkat çekmektedir.¹¹⁰ Yeni Osmanlılardan Ebuzziya Tevfik, *ümme*t’in ıstılah-ı siyâsiyyede *nation* manasına geldiğini; “memleketçe, âdâtca, kavânînce tâbî’iyetce müttehid olan cemâat-i kesîre” olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, “*millet*-i Osmâniye ta’biri ma’nâsızdır. Sevâb olan *ümme*t-i Osmâniye demektir. Çünkü mîlel ve akvâm-ı muhtelif ‘Osmânî’ unvânı altında *ümme*t-i vâhîde teşkîl etmiştir.”¹¹¹ Şurâ-yı Devlet azasından Said Bey ise, *nation* kelimesinin Türkçe’de kavm ile ifade edilmesi gerektiği görüşündedir: “Bu lafzı (*nation*) *millet* ve *ümme*t lafızlarıyla tercüme külliyyen yanlıştır. *Ümme*t lafzı bir peygambere mensub olan halk demek olup *millet* dahi bir dinin fark-ı muhtelifesine unvân olarak kullanıldığından ve *nation* lafzı ise bir devleti teşkil eden ahâli demek olduğundan *nation* lafzının tercümesi *kavm*’dir. *Kavm* lafzının Arabcada daha vâsî’ manâsı var ise de ister edyân-ı muhtelif ashâbından ve ister bir din ashâbından mürekkeb olsun bir devleti teşkîl eden ahâliye unvân olmak için *kavm* lafzından müsait lafz yoktur. (...) Binâenaleyh, *la nation française*, *la nation allemande* tabirlerini *Fransa kavmi*, *Alman kavmi* diye tercüme etmeliğimiz lâzımdır. Bu tabirden me’hûz olan *nationalite* lafzını “*kavmiyet*” tabiriyle tercüme sahîh olmayıp “*tâbî’iyet*” tabiriyle tercüme iktizâ eder. Zira

¹⁰⁸ Rohi Baalbaki, *Al-mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary*, 7. Baskı, Beirut: Dar el-ilm lilmalayin, 1995, s.1102.

¹⁰⁹ a.g.e., s.166.

¹¹⁰ Şemseddin Samî, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul, İkdâm Matbaası, 1317, s.1400.

¹¹¹ Ebuzziya Tevfik, *Lugat-ı Ebû’z-ziyâ*, c.1, İstanbul, Matbaa-i Ebûzziyâ 1306, s.226.

nationalite tabiri hukûk-ı düvel ıstılâhâtı sırasına geçip bir devlete tâbi'iyet itibariyle müsta'meldir.”¹¹² Günümüzde de millet ve ulus kavramlarından hangisinin kullanılacağı konusunda ihtilaf vardır. Örneğin İlber Ortaylı, Osmanlı'da millet teriminin bugünkü anlamını içermediğini, Arapçadaki millet kelimesinin *community-communitas* anlamında dinî topluluğu karşılayan bir terim olduğunu, kavm kelimesinin ancak etnik grubu ifade edebileceğini, nation kavramı yerine ise titizlikle ulus kelimesinin kullanılması gerektiğine dikkat çekmektedir.¹¹³ Ne varki bütün bu itirazlara rağmen Tanzimât döneminde millet kavramının farklı bir içeriğe büründüğü ve yeni toplumsal kimliklerin de onun üzerinden yaratılmak istendiği yadsınamaz bir gerçektir. Osmanlılık politikasının dinî ve etnik niteliklerine bakılmaksızın bütün tebaasını kapsayacak biçimde yaratmak istediği “millet-i vâhide”, klâsik dönem millet anlayışından ziyade Batıda ortaya çıkan *nation* kavramından etkilenmiştir. Nitekim kavrama yüklenen bu yeni anlamın izlerini dönemin matbuatında sürmek mümkündür:

“Millet beynlerinde bir takım mukâvelât ve şerâ'it üzerine ta'ayyüş etmek üzere ictimâ' etmiş insânlardan ibarettir. Mukâvelât bahsine gelince insanların bi-hasbü'l-halîka zî-akl ve idrâk olup daima maîşerlerini en kolay tarîk ile hâsıl etmek âdetleri bulunduğundan evâ'il-i cem'iyetlerde yani vahşiyet zamanlarında olduğu gibi rast gelen rast gelenin geçineceğine taarruz etmek pek su'ûbetle te'ayyüşü mûcib görüldüğünden bi'z-zarûr mürûr-ı zaman ile bu karışıklığa tederîcen bir hüsn-i sûret verilerek beynlerinde bir takım mukâvelât yani terâzi-i umûmiyye kararlaşıp ve ekseriyetle bu kabul olunup açıktan açığa hilâfında bulunanlar te'dîb ve türlü sûretlerle hukûk-ı cem'iyetden mahrûm bırakılmaya başladı. Lakin insanlarda biraz koyunluk tabiatı dahi olduğundan ekser iyapdığını büsbütün unuttur yahut bir şeyi ne maksatla yaptığını tahattur edemeyip ana mes'ul arayarak hemen gözü kapalı gibi o te'vîlin arkasından gider. Ne ise, gelelim bahse. Bu mukâvelât birleştikten sonra bu hâl vahşiyete tercih olunup herkes emniyet-i hâl ve cân peydâ ederek bulunduğu cem'iyetin

¹¹² Said [Kemâlpasazâde], **Galatât-ı tercüme**, İkinci defter, İstanbul 1306, s.78-79.

¹¹³ İlber Ortaylı, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, cilt 4, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s.996.

hukûkundan müstefîd olmağa birer sûret-i meşrû'ada teşebbüs ile imrâr-ı vakt eder. Lâkin cem'iyet kesb-i cesâmet edip efrâd-ı cem'iyet de meşâgıl-ı zâtîyeleriyle mahsûr kalınca emniyet-i umûmiyyenin muhâfazası güçleşip a'zâ-yı cem'iyet evâ'ilinde yekdiğerlerinden gördükleri ta'arruzâtı hem-civârları olup menâfi'-i müstakile ve mahsûsa sahipleri olan diğér cem'iyetlerden görerek huzur ve rahatları münselib olmağla yeniden anın çâresini düşünmeye mecbûr olmuşlar ve böyle müşkilât lede'l-müzâkere cem'iyetin yalnız bu türlü umûr ve husûsunu idâre ve tesviyeye me'mûr bir hey'et teşkîline karar verilip ol hey'etde yine bir takım mukâvelât ve şerâ'it altına alınmışdır ki, ana da devlet veyahut hükûmet ıtlak olunur. Fakat bu hey'etde daimî bulunacak kimseler artık başka bir kâr ü kisb tutamayacaklarından anların maişetleriçün sâ'irlerin vâridâtından birer miktar münasip maaş tahsis edilir ve hey'et, hükûmetin emniyet-i umûmiyyeyi muhafaza için muhtaç olduğı masârifâta karşılık olmak üzere efrâd-ı ahâliye kudretlerinin müsait olduğı derecede senevî bir vergi tarh olunur. İşte ale'l-umûm dünyada mevcur olan milletlerle devletlerin binâları hep bu esaslar üzerine mübtenî... 'dir."¹¹⁴

Bu cümleden olarak bugün *nation* manasında kullanılan millet kavramının, bir galat-ı meşhûr olarak yerleştiğı görülmektedir. Gerçekte bu yeni anlam, sembollerinin ve simgelerinin pek çoğunu İslâm'dan ödünçleyen aydınlar eliyle gerçekleşmiştir. İslâm toplumlarında akültüratif bir ideoloji olarak ortaya çıkan milliyetçilik, Müslüman aydınların, geleneksel dünya görüşleri ile Batı'nın Aydınlanma düşüncesi sonucu geliştirdiğı seküler temeldeki felsefî ve sosyal değışmelerin ürünü olan *nationalism*'i sentez çabalarının ürünüdür.¹¹⁵ Nitekim bu akültürasyon ve sentez çabasını bilhassa Arapça yazılı siyasete ilişkin modern eserlerde görmek mümkündür. 19. yüzyılın başlarında Müslüman aydınlar, sosyalizm ve milliyetçilik gibi kavramlar yerine, öncelikle *al-socialiyya* ve *al-nationaliyya* terimlerini kullanmışlar, ancak bir süre sonra bu terimler yerini

¹¹⁴ "Hitâbet-i âmme", **Basiret**, Nu: 18 (3 Şubat 1285).

¹¹⁵ Mümtaz'er Türköne, **Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s.26.

al-iştirakiyya ve *al-qavmiyya* terimlerine bırakmıştır.¹¹⁶ İslâmi literatürde Batıdaki Aydınlanma çağında gelişen seküler nitelikli kavramları karşılayacak yeterli terminolojinin olmaması, dinsel içeriğe sahip eski terimlerin yeni ihtiyaçlara göre şekillenmesine neden olmuştur. Söz konusu kavramlar yeni değerler kazanırken eski semantik içeriğini hemen yitirmemiş; eski ve yeni diyalektik biçimde varlığını sürdürmüştür.¹¹⁷

Din, mezhep, ırk özelliklerine bakılmaksızın imparatorluk tebaası bütün vatandaşlardan müteşekkil bir Osmanlı milleti yaratmak, ortak vatan etrafında herkesi devlet ve milletine ısındırmak endişesi, Tanzimât Fermanı'nın en önemli amaçları arasında yer almıştır. Bununla birlikte, *ehl-i İslâm* ve *milel-i sâire* tasnifinin aynı fermana yer aldığı görülmektedir.¹¹⁸ Türk, Arap, Boşnak, Kürt, Çerkez gibi çeşitli halkları ifade eden İslâm milleti kavramı, gerçekte Cumhuriyetin ilk yıllarında da millet tanımına esas oluşturmuştur. Bu dönemde milliyetçilik tanımlarındaki ırk kavramı göz ardı edilerek Türk kavramı etrafında sınıfsız, kaynaşmış bir kitle ve ortak kimlik yaratılmaya çalışılmıştır.¹¹⁹

¹¹⁶ Bassam Tibi, "Islam and Modern European Ideologies", *International Journal of Middle East Studies*, cilt 18, sayı 1, 1986, s.16.

¹¹⁷ Niyazi Berkes, *a.g.e.*, s.266.

¹¹⁸ **Düstûr**, Cüz 1, 1. Tertip, İstanbul 1289, s.6.; Bernard Lewis, **İslâm'ın Siyasal Söylemi** (çev. Ünsal Oskay), İstanbul 1993, s.52.; Suna Kili-A. Şeref Gözübüyük, **Türk Anayasa Metinleri (Sened-i İttifak'tan Günümüze)**, 2. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000, s.22-23.

¹¹⁹ ABDÜLAZİZ MECDÎ EFENDÎ (Karesi): Deminden ben cereyan eden muzakerât arasında Meclisce nazar-ı dikkate alınacak kelimelerden birisi millet kelimesidir. "Anadolu" tabiri de o kelimelerdendir. Anadolu'nun bizim coğrafya kitaplarımızdaki ve Avrupa coğrafya kitaplarındaki hududu hakkında söz söylemek istemiyorum. En çok halkın ve avâmın tarz-ı telakkisi kibar ile söz söylemek istiyorum, "Anadolu" tabiri üzerine Rûfeka-yı Muhterememden birisi kalktı Rumeli'deki Türkler, ne olacak dedi ve itirazda hakkı da vardı.

Söze iştirak etmeyen Muhterem bir Refikimiz, "Anadolu" tabiri üzerine; Diyarbekir ve Erzurum'a tâbi bir takım yerler ne oluyor? dedi. Kezâlik arada sarf edilen "Türk" kelimesinden de o zât bir çok manalar çıkardı. Bu ciheti Meclis-i Âlinizin nazarı dikkatine arz eder ve Heyet-i Umumiyyenin hüsn-ü kabulü ile "Türk" kelimesine mana verilmesini rica ederim

Ben anlıyorum ki, bu kürsüde ne zaman Türk Tarihi söylenirse bundan maksat Türk, Kürt, Laz, Çerkez gibi anâsır-ı muhtelif-i İslâmiyyedir Bu böyle midir? ("Hay hay, böyledir" sadâları, alkışlar) Eğer Türk kelimesinin manası bu değilse, rica ederim, burada nutuk irâd edildikçe Türk Tarihi yerine anâsır-ı İslâmiyye denilsin. Türk kelimesine şimdi arz ettiğim veçhile mana veriliyor ve Meclis-i Âliniz o surette telakki ediyorsa bunda bir beis yoktur.

RIZA NUR BEY (Sinop): Öyledir.

HÜSEYİN BEY (Erzurum): Hatta Yahudiler bile dâhildir

Cumhuriyet Türkiye'si, homojen nüfus tanımını öncelikle Osmanlı Devleti'ndeki gibi "Müslüman" esasına göre yapmıştır.¹²⁰ 1924 ve 1930 yıllarında, Türkiye'de sekülerleşme ve milliyetçilik akımlarının en yoğun biçimde yaşandığı dönemde, Türk kökenli olmayan Müslümanların Türkiye'ye ve Hristiyan Türklerin Yunanistan'a göçe tâbi tutulması bu tanımın bir yansımasıdır. Mübadele sırasında Türk ve Yunan kimliğinin belirleyici unsurları, İslâm ve Ortodoksluk olmuştur. Balkan muhacirleri arasında, gerçekte etnik kökenleri ve dilleri farklı olanlar bulunmasına rağmen Türkiye Cumhuriyeti onları "Türk" olarak algılamış ve kabul etmiş, buna mukabil Baserabya bölgesinde yaşayan, Türk kökenli ve Türkçe konuşan Gagavuzların Türkiye'ye göç etmelerine izin vermemiştir.¹²¹ Bu yaklaşımdan devletin, Türk olmanın asgarî şartının Müslümanlığı da gerektirdiği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Millî Mücadele döneminde Osmanlı milleti kavramı terk edilmiş; etnik, dilsel ve tarihsel bir olgu olmaktan çıkarılan Türk kavramı, dinî ve millî bir resmî söylem olarak ortak kimlik hâline dönüştürülmüştür. Birinci Dünya Savaşı sonrasında Arapların imparatorluktan

ABDÜLAZİZ MECDÎ EFENDÎ (Devamlı): Türk kelimesinin manasını Meclis bu suretle tefsir ve şerh edip efkârı umumiyeye arz ettikten sonra ben Kürt'üm diyen bazı zevatın hatırına hiç bir şey gelmez veyahut onların hatırına gubarı siyasî kondurmamak için, Türk, Kürt, Laz, Çerkez veyahut anasır-ı İslamiye gibi tabirat kullanalım.

TUNALI HİLMÎ BEY (Bolu): Müslüman Osmanlılar.

ABDÜLAZİZ MECDÎ EFENDÎ (Devamlı): Bu fıkrada "Milletin" yerine zannederim "Memalik-i Osmaniyyede sakın olan akvam" demek daha evladır. Binaenaleyh "Milletin kendisine" tabiri yerine "Milleti Osmaniyye"nin şeklinde tashihini istiyorum. Bugün hal-i hazırda tezebzübü nazar-ı itibare alarak söz söylemeyelim. Ferdayı sulhta Memleketin içinde birtakım anasın Hristiyanıyye vardır ki onlar da aynı ile bu tabirin içinde dahildir. Bizim müntehibî saniler içinde ve mazbatalarımızı imzalayanlar içinde anasırı Hristiyanıyyeden dahi adamlar vardır ("Hepsinde vardır" sadaları).

Mademki hepsinde vardır, bunları burada tasrih etmeliyiz. Bunlar ferdayı sulhta nazar-ı dikkate alınacak kelimelerdir. Bugünkü hali tezebzübü nazar-ı itibare almayalım. "Milleti Osmaniyyenin" dediğimiz gibi bazı şeyleri "ki, ben onların adına evhamı siyasiyye diyeceğim" onların hepsi bertaraf edilmiş olur ve rica ediyorum burada "Anadolu" tabirinden de bazı su-i tefehhümler hâsıl oluyor. Onların yerine de "Memaliki Osmaniyye" ve "Millet" diyecek yerde de "Milleti Osmaniyye" tabiri kullanalım ("Millet, Milleti Osmaniye demektir" sadaları). **Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, İctima-ı Fevkalade**, Devre: 4, Celse: 2, Cilt 1, 19 Şubat 1336 (1920), s.170-171.

¹²⁰ Ahmet Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s.127-128

¹²¹ Kemal Karpat, **An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: from Social Estates to Classes, from Millets to Nations**, Princeton: Princeton University Press, 1973, s.1-2.; Tomasz Kamusella, **Politics of Language and Nationalism in Central Europe**, 1. Baskı, New York: Palgrave Macmillan, 2009, s.262-263.; Mümtaz'er Türköne, **Türk Modernleşmesi**, 2. Baskı, Ankara: Lotus Yayınevi, 2006, s.232.

kopması neticesinde Türk kavramı, Anadolu ve Trakya'da yaşayan Müslümanların ortak ismi olmuştur.¹²² Bununla birlikte 1930'lu yıllarda laik politikaların bir sonucu olarak, Türk milliyetçiliği fikrinde köklü bir yere sahip olan din yerine dil ve ırk ikame edilmeye çalışılmıştır. Ancak 1950'li yıllardan sonra din, politik bir nitelikten ziyade tamamlayıcı bir unsur olarak yeniden Türk milliyetçiliğindeki yerini almıştır. Osmanlı-Türk düşüncesinde millet kavramı, dinî muhtevasını korumuş olmasına rağmen, Osmanlı'dan bağımsız olmak ve onun egemenliğinden kurtulmak isteyen Araplar, imparatorluğun ideolojik meşrûiyeti İslâm temeline dayandığı için farklı argümanlar kullanmak zorunda kalmışlardır. Bu durum, Arapların Avrupa'da ortaya çıkan seküler içerikli milliyetçiliğe neden daha yakın olduklarını açıklamaktadır.¹²³

Terminolojik kaos yirminci yüzyılın ortalarından itibaren millet ve milliyetçilik konusunda yapılan araştırmalarda önemli bir yer edinmiş olmasına rağmen günümüzde de kavramların tanımına ilişkin bir mutabakat olmadığı görülmektedir. Karışıklığa yol açan en önemli nedenlerden biri araştırmacıların benimsedikleri yaklaşıma uygun fakat özgünlük adına farklı tanımlar ortaya koymalarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle bir tanım ve yaklaşım enflasyonu yaşanmakta; kategoriler, sınıflandırmalar birbirine girmektedir.¹²⁴ Söz konusu tanımlar içinde en yaygın olanı, milletin devletle eş anlamlı sayıldığı yaklaşımlardır. Bu yaklaşım millet, devlet, millî devlet ve milliyetçilik gibi kavramların iç içe geçmesine ve üstelik siyaset biliminde galat-ı meşhûr olarak yerleşmiş bazı yanlış adlandırmalara yol açmıştır. Örneğin Milletler Cemiyeti ve

¹²² Ahmet Yıldız, **a.g.e.**, s.129. 1961 Anayasası'nın 54. ve 1982 Anayasası'nın 66. Maddelerinde Türk tanımının vatandaşlık esasına göre yapıldığı görülmektedir. Buna göre, "Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür." Maddelerin devamında yer alan "Türk babanın veya Türk ananın çocuğu Türktür" ifadesinin pek çok araştırmada yanlış anlamlandırmalara konu olduğu ve etnik bağlamda değerlendirildiği görülmektedir. Oysa bu son ifadenin birinci ifadeye bağlı ve onun açılımı olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Söz konusu maddeler için bk. Suna Kili-A. Şeref Gözübüyük, **a.g.e.**, s.188 ve 283.

¹²³ Bassam Tibi, **a.g.m.**, s.22.; Hamid Enayat, **Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century**, 2. Baskı, London: I. B. Tauris, 2005, s.112-114.

¹²⁴ Umut Özkırımlı, **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008, s.88-89.

Birleşmiş Milletler yanlış adlandırmanın en bariz örnekleridir. Uluslararası ilişkiler disiplini de bu yaklaşımdan nasibini almıştır. Gerçekte bu kavramlarla kastedilenin milletlerin birliği veya milletlerin ilişkileri değil, devletler arasındaki münasebetler olduğu açıktır.¹²⁵ Oysa millet ve devlet çok farklı anlamlara sahip kavramlardır. Devlet kavramı, kurumsal bir eylemi ifade etmesine karşılık millet, bir topluluk türünü anlatmaktadır. Max Weber'in ifade ettiği gibi devlet, diğer kurumlardan farklı olarak belirli bir ülkede şiddet araçları üzerinde meşrû bir tekele sahip bir dizi özerk kurumlardan oluşan politik yapıyı tanımlamaktadır.¹²⁶ Oysa milletle ifade edilen, üyelerinin ortak bir anayurt ve bir kültürü paylaştığı, aralarında birliktelik olduğunu hisseden ve bu duyguyu yaşayan toplumlardır. Bunun dışında milliyetçilikle ilgili incelemelerde köklü yanlışlardan biri de, milliyetçiliğin millete bağlılıktan ziyade devlete bağlılıkla eş tutulmasıdır. Dolayısıyla bir toplumun siyasî hayatını düzenleyen ve yöneten resmî örgütler ile bir takım kolektif esaslara dayalı olarak bir araya gelmiş resmî olmayan, hayalî cemaatler arasında ayırım yapmak gerekmektedir.¹²⁷ Devletle milleti organik bir bütün olarak değerlendiren ve bunların özdeş olmasını savunan Alman türü milliyetçilik, devlet-millet birlikteliği fikrinin doğmasına yol açmıştır.¹²⁸ Bu yaklaşım Tanzimât'tan beri "devlet nasıl kurtulur" sorusunu soran, devlet ve milleti özdeşleştiren Türk aydınları üzerinde de etkili olmuş; devlet-millet denklemi Türk milliyetçiliğinin en belirgin özellikleri arasında yer almıştır.

¹²⁵ Walker Connor, **a.g.e.**, s.97.

¹²⁶ Max Weber, **Economy and Society: an outline of interpretive sociology** (ed. Guenther Roth-Claus Wittich), Berkeley: University of California Press, 1978, s.314-315; Anthony Giddens, **Ulus, Devlet ve Şiddet** (çev. Cumhur Atay), İstanbul: Devin Yayıncılık, 2005, s.30.

¹²⁷ Anthony Giddens, **Sosyoloji** (hızl. Cemal Güzel), 1. Baskı, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008, s.892-894.

¹²⁸ Walker Connor, **a.g.e.**, s.98. Bilhassa Hegel, devlet ve ulus arasında kurduğu paralellikle her iki kavrama da mistik bir boyut kazandırmıştır. Ona göre devlet, Tanrı'nın yeryüzündeki kendini gerçekleştirme yönünde attığı "ilk adım"dır. Bu açıdan devlete mutlak yetke tanıyan Hegel, ulusu da ona bağlı olarak yüceltmıştır. Her ulusal deha, tarihte kendini gerçekleştiren Geist sürecinin bir parçasıdır ve onun en yüksek ifadesi, ulus-devlettir. Eğer ulus, tarihsel düzende kendi misyonunun bilincine varmakta ve kendi devletini yaratmakta başarısız olursa tarihsel konumunu kaybeder. Devlet bir bütün olarak ulusun en yüksek ifadesidir. Georg W. F. Hegel, **Elements of the philosophy of right** (ed. Allen W. Wood), 8. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (bilhassa 3. Bölüm 3. Kısım); Anthony D. Smith, "Nationalism and Classical Social Theory", **The British Journal of Sociology**, XXXIV/1 (1983), s.22.

Ancak devlet ve millet denklemini doğrulayan bazı kanıtlara da rastlamak mümkündür. On altıncı yüzyıldan itibaren millet ile modern devletlerin ortaya çıkışı birbirine paralel olarak geliştiği için ikisi aynı varlıklar olarak değerlendirilmiştir. Ernest Gellner, devletsiz toplumlarda milliyetçilik meselesinin ortaya çıkmayacağını; milliyetçiliğin ileri sürdüğü yönetilenler ile yönetenlerin aynı milletten olması gerektiği iddiasının devlete sahip olmayan toplumlara sorulamayacağını iddia etmektedir.¹²⁹ Milliyetçilik, önceden kabul edilen ve varsayılan bir devlette, devlet varlığının bir veri olarak kabul edildiği ortamlarda doğmaktadır. Bu nedenle millî devlet (national state) ile ulus-devlet (nation-state) arasında yapılacak bir ayırım pek çok açıdan faydalı olacaktır. Ulus devlet, geniş, kesintisiz ve kesin sınırlara sahip bir ülkede otoritenin kullanımında öncelik iddiasında bulunan nispeten farklı merkezî ve bağımsız kurumları buna mukabil millî devlet ise etnikliği benimseyen, güçlü bir dilsel, dinsel ve sembolik kimliği paylaşan halkın meydana getirdiği siyasî birimi ifade etmektedir.¹³⁰

Millî devlet ve ulus devlet arasındaki fark, Türkiye’de milliyetçiliğin iki farklı veçhesini anlamak açısından önemlidir. Osmanlı aydınlarının algısında güçlü bir paternalist yönü bulunan milliyetçilik, devleti kutsal bir varlık olarak benimsemiştir. Milliyetçilik ve devlet arasındaki bu organik ilişki, Çarlık Rusyası’nda gelişen Türkçülük fikrinden pek çok yönüyle farklıdır. Osmanlı aydınları milliyetçiliği, “devletin nasıl kurtulacağı” sorunu üzerine inşâ etmelerine karşılık Rusya’da gelişen Türk milliyetçiliği, devlete karşı mesafeli ve sivil dayanaklar üzerinde temellenen bir anlayış sergilemektedir. Bu farklılığı en açık biçimde Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura’nın milliyetçilik anlayışlarında görmek mümkündür. Gökalp ve çevresinin devlet nasıl kurtulur etrafında şekillenen devletçi saplantılarına mesafeli duran Akçura’ya göre temel mesele, Türk birliğinin nasıl sağlanacağıdır. “Göçmen Türkçülerin en fazla şaşırdıkları husus, kökeni Sâdık Rıfat Paşa’ya ve Ahmed

¹²⁹ Ernest Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk** (çev. Büşra Ersanlı-Günay Göksu Özdoğan), 2. Baskı, İstanbul: Hil Yayın, 2008, s.74-75.

¹³⁰ Charles Tilly, **Coercion, Capital and European States: A.D. 990-1990**, 1. Baskı, Cambridge: Basil Blackwell, 1990, s.3 ve 43.

Cevdet Paşa'ya kadar götürülebilecek olan, Ali Suavi ve Nâmık Kemâl gibi Genç Osmanlılarda ve çok sayıda Jön Türk mensubunda ortak payda olan ve çeşitli biçimlerde işlenmiş olan *volkgeist-staatgeist* kavramlarının özdeşliğine dayalı akıl yürütmelerdir.”¹³¹ Örneğin Yusuf Akçura, Osmanlı eşitlik ve vatandaşlık esasına dayandırılarak devleti kurtarmayı amaçlayan ve devletçi bir nitelik sergileyen Osmanlı milleti projesinin gerçeğe aykırı olduğunu “hakikî vakalara daha yakın bir surette”, milliyetlerin ırk esasına dayandığını ileri sürmüştür. Genç Osmanlıların programlarını oldukça müphem bulan Akçura, Osmanlılık fikrinin yerini İslâm fikrine bıraktığına dikkat çekmektedir. Ona göre, yeni olan ırk üzerine müstenit bir Türk siyasî milliyeti fikrine Yeni Osmanlılarda rastlanmamaktadır.¹³² Yusuf Akçura, burada Osmanlı Aydınları ile Türkistan'dan gelen aydınlar arasındaki milliyet anlayışını açıkça ifade etmektedir. Kemal Karpat da bu hususa dikkat çekerek onun, Osmanlı toplumunun temel özelliklerini, yani din ü devlet formülünü anlamadığını vurgulamaktadır.¹³³

A. Halk Kavramı

Halk, etnisite ve millet gibi kavramlar birbirinin eşanlamlısı olarak ortak bazı nesnel özelliklere sahip bireyler topluluğu şeklinde tanımlanmaktadır. Nesnel özellikler genellikle dil, aynı toprakta ikamet, gelenekler, alışkanlıklar, tarihsel anılar vb. şeklinde sıralanmaktadır. Ayrıca karşılıklı iletişim, onları diğer halklardan ayıran farklılık bilinci ve söz konusu halka ait olma iradesi gibi öznel unsurları da bu tanımlara eklemek mümkündür.¹³⁴ Bu nedenle halkı, asgarî müşterekler dışında farklı düşünebilen ve farklı statüde olanlardan meydana

¹³¹ Süleyman Seyfî Ögün, “Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** (yay. hzl. Nuri Bilgin), 1. Baskı, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997, s.220.

¹³² Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991, s.20-23.

¹³³ Kemal H. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din**, 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009, s.182.

¹³⁴ Karl W. Deutsch, **Nationalism and Social Communication: an inquiry into the foundations of nationality**, 2. Baskı, Cambridge, the M.I.T Press, 1966, s.17.

gelmiş, kitle iletişim araçları ile kolektif davranışlarda bulunabilen ve kamuoyu oluşturabilen bir politik bir kriter olarak değerlendirmek gerekmektedir.¹³⁵

Bugün sosyal bilimler literatüründe halk kelimesinin, etnisite ve millet kavramlarına göre daha seyrek kullanıldığı görülmektedir. Etnisitenin anlamı, halkı içerecek biçimde genişletilmiştir. Bu anlam genişlemesine halkın da, etnisite gibi “sürekli fakat teşkilâtsız ve yaygın bir grup” olarak nitelendirilmesi neden olmuştur.¹³⁶ Kültürel açıdan değerlendirildiğinde, halk ve millet arasında apaçık bir ilişki bulmak güçtür. Bütün farazî bağlara rağmen bir halkı oluşturan mantıklı hiçbir yöntem ve aracın olmadığı görülmektedir. Dil, din, etnisite bir halkı tanımlamak için önemli nedenlerdir. Fakat asıl ironik olan halkların milliyetçilik eleğinden geçirilirken yeniden tanımlanmasına ihtiyaç duyulmasıdır. Milliyetçilik, belirli bir milletle ilişkili halk fikrini yaratabilmek için seçici davranmakta ve kavramı kurnazca değiştirebilmektedir. Başka bir ifadeyle etnisite, dil ya da din bir milletin halkını tanımlamaya yardımcı olmakta ve bu uğurda seçici davranmaktadır.¹³⁷

Halk ve millet arasındaki bu kurnaz ilişkiyi, Türk Dil Kurumu’nun yayımlamış olduğu sözlükte görmekte mümkündür. Söz konusu eserde halk kelimesi, “ 1. aynı ülkede yaşayan, aynı uyrukta olan; 2. aynı soydan gelen, ayrı ülkelerin uyruğu olarak yaşayan; 3. bir ülkede yaşayan değişik soylardan gelen insan topluluğu, 4. yöneticilere göre bir ülkedeki yurttaşların tümü ve 5. aydınların dışında kalan topluluk” anlamlarında kullanılmıştır.¹³⁸ Bu tanımlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde farklı kategorileri belirtilmesine karşılık aynı başlık altında toplanmasından kaynaklanan tutarsızlıklara sahip olduğu görülmektedir. Örneğin birinci maddede aynı ülkede yaşamak belirleyici olmasına rağmen ikinci maddede bu unsur reddedilerek aynı soydan olmak ön

¹³⁵ Mustafa E. Erkal, **Sosyoloji (Toplumbilimi)**, 6. Baskı, İstanbul: DER Yayınları, 1995, s.36.

¹³⁶ **a.g.e.**, s.36.

¹³⁷ Eric Hobsbawm, **1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik** (çev. Osman Akınhay), 3. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s.35.; Jyoti Puri, **Encountering Nationalism**, 1. Baskı, Malden: Blackwell Publishing, 2004, s.34-35.

¹³⁸ Ş. Haluk Akalın vd., **Türkçe Sözlük**, 10. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005, s.835.

plana çıkarılmış, buna mukabil üçüncü tanımda ise soy birliği reddedilerek dördüncü maddedeki, yöneticilerin pragmatik kaygılarına göre şekillenmiş ve soy farkı göstermeksizin bütünü kapsayan bir tanımlama yapılmıştır. Ancak bütünlük de beşinci maddede bozulmakta ve aydınlar, halktan soyutlanarak ayrı bir kategori oluşturmaktadır. Oysa halkı aydınlardan ayıracak nesnel kriterler (ırk, dil, din, ten rengi vb) yoktur ve tamamen öznel bir ayırım yapılmaktadır. Bu sonuncu tanım, Türk milliyetçiliğinin en önemli isimlerinden Ziya Gökalp tarafından ortaya atılmış; halk kelimesine bilimsel bir nitelik kazandırmak ve *güzidelerin* dışında kalan milleti tanımlamak için kullanmıştır.¹³⁹ Gerçekte bu ayırım, Yeni Osmanlılar devrinde romantik milliyetçiliğin doğuş evresinde halkı siyasetin öznesi yapmaya çalışan ve II. Meşrutiyet döneminde aydınların Rusya'daki *narodniçestvo* (halka gidiş) hareketinden mülhem “*halka doğru*” ifadeleri ile anlamını bulan popülist yaklaşımlarının yansımasıdır. Aydınlar, modernleşmenin karşısında engel olarak gördükleri geleneksel kurumlarla mücadelelerinde, halka dayanmak ihtiyacı duymuşlar ve bu ilişki geliştikçe daha radikal çözümlere yönelmişlerdir.¹⁴⁰ Ziya Gökalp, Kurtuluş Savaşı'nda halkçılarla Türkçülerin ittifak kurarak Türk milletini yarattığını söylemektedir:

“Türkiye'de Allah'ın kılıcı halkçıların pençesinde ve Allah'ın kalemi Türkçülerin elinde idi. Türk vatani tehlikeye düşünce, bu kılıçla bu kalem izdivaç ettiler. Bu izdivaçtan bir cemiyet doğdu ki, adı ‘*Türk Milleti*’dir.”¹⁴¹

Bu olgu, tarihsel bir gerçekliği yansıtmakta ve aydınların toplum mühendisliğine soyunarak milleti yarattığını söylemekte ise de, teoride aydınları halktan ayıran etnik bir kıstasın olmadığı, bunun öznel ve zihinsel bir ayırma dayandığı gerçektir. Nitekim Gökalp, her milletin resmî ve halk olmak üzere iki medeniyeti olduğunu kabine, millet meclisi, ordu, idare, vilayet meclisleri, okullar

¹³⁹ Ziya Gökalp, “Millet Nedir”, **Makaleler VIII** (hızl. Ferit Ragıp Tuncor), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s.152.

¹⁴⁰ Andazej Walicki, **Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanmadan Marksizme** (çev. Alaeddin Şenel), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s.341-358.; Asım Karaömerlioğlu, **Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s.24.

¹⁴¹ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1970, s.184.

ve devlet kurumlarının resmî medeniyeti teşkil ettiğini, buna mukabil aile, köy, hırfet, sanat şirketleri, cemiyetleri, siyasî fırkalar, dinî ve lisanî cemaatler gibi bir takım “ocak”lardan müteşekkıl yapının ise halk medeniyetini yarattığını ileri sürmektedir.¹⁴² Erol Güngör, Gökalp’in bu yaklaşımını, Anadolu’dan İstanbul’a tahsile gelen delikanlıların ilk aylarda çektikleri ruhî sıkıntının tesiri altında söylenmiş fikirlere benzetmektedir. Ona göre, “Türk kültürünü yanlış anlayanların en kaliteli örneği olan” Gökalp’in Türk tipi (halk) ve Osmanlı tipi (resmî) ayrımı, bir imparatorluk mirasının reddini esas alan patolojik bir hadisedir ve devrinin siyasî, sosyal ve kültürel değişmelerinden etkilenmiştir.¹⁴³

Halk, öznel tanımlarından arındırılarak tarihsel ve politik bir kategori olarak ele alındığında onun, modern milletlerin doğuşundan önceki devirlerde idareci tabakanın dışındaki geniş kitleyi, yani idare edilenleri ifade ettiği görülmektedir. Osmanlı toplumsal yapısında da halk anlamına gelen reaya veya ahali ile yönetilen sınıf kastedilmektedir. Tanzimât sonrasında, reaya kavramının aydınlar tarafından yalnızca gayrimüslim tebaayı ifade eder biçimde kullanıldığı da görülmektedir.¹⁴⁴ Demokratik hayata geçiş ile birlikte Türkiye’de halk teriminin içeriği de değişmiş ve daha ziyade vatandaş kavramı tercih edilir olmuştur. Ancak demokratik oluşumlar dışında kalan ülkelerde halk terimi bugün de siyasal bir kategori olarak kullanılmaktadır. Modern demokrasi ve millet yapısının oluşmasından sonra yönetilenler anlamında halk terimi eski içeriğini büyük ölçüde kaybetmiştir. Siyasal kuruluşların açık bir yapıya kavuşmaları ve yönetimin oy esasına dayandırılması ile halk ve yöneticiler artık iki ayrı sosyal

¹⁴² Ziya Gökalp, “Halk Medeniyeti”, **Makaleler VIII**, (hızl. Ferit Ragıp Tuncor), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s.5-10.

¹⁴³ Erol Güngör, **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996, s.81-86.

¹⁴⁴ Reayanın gerçek anlamını yitirerek yalnızca gayrimüslimleri ifade eder bir anlamda kullanılmasının ve literatürde “müslim ve reaya” şeklinde ayrımların nedenleri hakkında hiçbir çalışma yoktur. Bilhassa İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde söz konu anlam değişmesinin millet-i hâkimenin siyasette ve devlette söz sahibi olma ve gayrimüslimlerin bu haklarının olmadığı iddiaları ile birlikte değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu hususta en çarpıcı örneklerden biri, Osmanlı modernleşmesinin tarihini yazan Ahmed Rasim’e aittir ve reaya ile müslim arasındaki ayırmada oldukça dikkatli davrandığı göze çarpmaktadır. bk. Ahmed Râsim, **İstibdâddan Hâkimiyet-i Milliyeye**, 2 cilt, İstanbul, 1923.

grup olmaktan çıkmıştır.¹⁴⁵ Demokratik ve demokratik olmayan siyasal yapıları esas alan bu yaklaşım, özellikle bu çalışmanın kapsamı açısından önemlidir. Zira Osmanlı Devleti'nde reayanın vatandaş olması ve siyasetin öznesi hâline gelmesi, modernleşme ile yaşanan sürecin ürünüdür.

B. Etnisite Kavramı

Etnisite de, terminolojik kaostan etkilenen kavramlardan biridir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ırk kavramının meş'um çağrışımlarını hafızlardan silmek isteyen Batılı bilim adamları, 1950'li yıllardan itibaren yeni bir arayış içine girmiş; buldukları ve tutundukları kavram kökenleri çok eskiye dayanan *etnisite* olmuştur. Grekçe olan etnisite (*ethnos*), Hristiyanlığın Roma İmparatorluğunda yayıldığı dönemde Latinceye ve bu yolla da Avrupa dillerine geçen bir terimdir. Tarih boyunca farklı anlamlarda kullanılan, siyasal ve kültürel konjonktüre göre yeni içerikler kazanan etnisite kavramı, bünyesinde hep bir öteki anlamı barındırmakla birlikte farklı biçimlerde kullanılmıştır. Buna göre sözcük “yabancılar”, “bizden olmayanlar”, “ötekiler”, “dinsizler”, “barbarlar” anlamlarına gelmektedir.¹⁴⁶ Ortaçağlarda Eski Ahit'teki Yahudi olmayan manasındaki *goyim* (İbranice goy'un [יג] çoğulu) terimi, Latince “*gentile*” ile karşılık bulmuş; etnisite ile eş anlamlı olan bu kavram, “farklı dine mensup olanlar, kâfirler, heretikler” anlamlarını da kazanmıştır.¹⁴⁷ Ortaçağ boyunca Avrupa'da edebî kültüre egemen olan dilin kilise Latincesi olması dolayısıyla *ethnos*'a ilişkin terimler bulunmamaktadır. Bizans ve Orta Çağ döneminde terim, dinsel ötekiliği sınıflandıran “*gentiles*” olarak kullanılmıştır. Bu nedenle Reformasyondan ve İncil'in İngilizce çevirisinden sonra, ortaya çıkan terim “*ethnos*” değil, “Hristiyan olmayan” anlamına gelen “*gentile*” olmuştur. 14. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar bu

¹⁴⁵ Erol Güngör, *a.g.e.*, s.25-26.

¹⁴⁶ John Hutchinson-Anthony D. Smith (ed.), “Introduction”, *Ethnicity* (ed. John Hutchinson-Anthony D. Smith), Oxford: Oxford University Press, 1996, s.4-5.

¹⁴⁷ Daniele Conversi, “Debate Can Nationalism Studies and Ethnic/Racial Studies be Brought Together?”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, XXX/4 (July 2004), s.817.

anlamını koruyan *gentiles* kavramı, zaman zaman ırksal özellikleri ve farklılıkları da ifade etmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Hristiyanlar, dinsel açıdan mezhepleri göz önünde bulundurularak bir “etnik” grup olarak tanımlanmışlardır. İmparatorluğun çeşitli dinsel toplulukları ve bu arada Ortodoks Hristiyanları, “millet” olarak adlandırmıştır. Türkçe’de millet teriminin *ethnos*’un karşılığı olarak kullanılması muhtemeldir. Hem dinsel bir gruplaşmayı hem de ötekini ifade eden bir terim olarak *ethnos*’un tarihsel içeriği, böyle bir varsayımı mümkün kılmaktadır. Bu nedenle Yunanlar, 15. yüzyıldan itibaren kendilerini Ortodoks milleti anlamında *ethnos* olarak adlandırmışlardır. 19. yüzyılın başlarında Yunanistan, modern milliyetçilik için bir tür deneysel laboratuvar olduğu zaman, *ethnos* kavramı hem semantik hem de bir siyasal muhalefet aracı olarak Osmanlı İmparatorluğu’ndan kopuşta, kendini-gerçekleştirme, kendini-tanımlama anlamında bir işlev üstlenmiştir.¹⁴⁸

19. yüzyılın ortalarında dinsel içeriğinden yavaş yavaş sıyrılan terim, antropoloji ve etnoloji gibi bilim dallarının temelini de oluşturmuş; bu bilimlerin doğuşu ile farklı içerikler kazanmaya başlamıştır. Yüzyılın ortalarından itibaren, akademik çalışmalarda *ethnos* kelimesi “paylaştıkları hususiyetlerle bir araya gelmiş grup” anlamını içermektedir. *Ethnos*, Anglofon entelektüel literatüründe yer eden bir terim olmamasına rağmen akademik kullanımda etnoloji, etnografya vd. gibi çeşitli bileşik ve türetilmiş terimlerin kaynağı olmuştur. Söz konusu dönemde daha çok ırk kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Irkların incelemesi anlamına gelen *etnoloji* terimi, bunun en çarpıcı göstergelerinden biridir.¹⁴⁹

Klâsik sosyologlar içinde etnisite kavramını ilk defa ve ayrıntılı bir biçimde kullananın Max Weber olduğu yönünde fikir birliği vardır. Weber’in etnisite ve

¹⁴⁸ Elisabeth Tonkin -Maryon McDonaals-Malcolm Chapman. “History and Ethnicity”, **Ethnicity** (ed. John Hutchinson, Anthony D. Smith), Oxford: Oxford University Press, 1996, s.21.

¹⁴⁹ Kavramın etimolojisi ve tarih boyunca kazandığı anlamlar için bk. Werner Sollors (ed). **Theories of Ethnicity. A Classical Reader**, New York 1996, s.2-12.

etnik grup değerlendirmesi, bugün de başvurulacak temel referanslardan biridir. Tönnies'in cemaat ve cemiyet ayrımına itibar etmeyen Weber, rasyonelleşme sürecini dikkate almış ve böylece ona bir işlevsellik kazandırmıştır. Bu nedenle Weber'in etnisite hakkındaki görüşleri de rasyonelleşme temelinde değerlendirilmelidir.¹⁵⁰ O, etnisite kavramını karşılaştırmalı bir yöntemle ekonomi, sınıf, aile, din, statü ve politika gibi kavramlarla birlikte incelemiştir. Etnisitenin ırktan farklı bir içeriğe sahip olduğunu ileri süren Weber, biyolojik köken olgusunu reddetmemekle birlikte, onun öznel olarak şekillendiği görüşündedir. Etnisite dış görünüş, âdet, sömürgeleştirme ya da göç gibi nedenlerle bir araya gelen ve ortak kökenleri olduğuna inanan topluluktur.¹⁵¹ Ortak kökenin gerçek olup olmaması önemli değildir; belirli bir işlevi yerine getirmesi ve hissedilmesi önemlidir. Etnik aidiyet kendiliğinden bir grup oluşturmaz. Ancak herhangi bir grup oluşumunun (özellikle siyasî olanların) biçimlenmesine imkân tanır. Bir başka ifadeyle siyasî topluluk her ne kadar sunî olarak şekillenmiş olursa olsun ortak etnisite inancından esinlenmiştir. Bu inanç, siyasî topluluk dağıldıktan sonra bile eğer topluluğun üyeleri arasında gelenek, fiziksel tip ve en önemlisi dilde büyük farklılıklar yoksa devam edebilir.¹⁵² Dikkat edilirse Weber'in bu yaklaşımında etnik aidiyet için nesnel özelliklerden ziyade, öznel bir inanca dayalı duygusal bağlar ön plana çıkmaktadır. Ortak etnisiteye olan bu inanç ile akılcı düzenlemelerin olmadığı hemen her kurum yüksek dereceli bir topluluk bilinci yaratır.¹⁵³ Nitekim bu yaklaşım, daha sonra Benedict Anderson'da karşılığını "hayalî cemaatler" olarak bulmuştur.

1960'lı yılların sonlarında etnisite kavramı antropolojide de farklı bir içerik kazanmaya başlamıştır. Bu farklılık, sosyal bilimlerdeki değerler dizisinin değişimine rastlamaktadır. Söz konusu dönemde terminoloji doğal bilimlerden ziyade yorum bilgisi ve edebiyat teorilerinden etkilenmiş; fonksiyon, sosyal yapı

¹⁵⁰ Michael Banton, "Max Weber on ethnic communities", *Nations and Nationalism*, XIII/1 (2007), s.21.

¹⁵¹ Max Weber, *a.g.e.*, s.389.; Michael Banton, *a.g.m.*, s.26.

¹⁵² Max Weber, *a.g.e.*, s.389.; Michael Banton, *a.g.m.*, s.23.

¹⁵³ Meral Öztoprak Sağır- H. Serkan Akıllı, "Etnisite Kuramları ve Eleştirisi", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XXVIII/1 (Mayıs 2004), s.7.

gibi kavramlar daha az kullanılır olmuştur. Özellikle 1980’lerde popülaritesi giderek artan “söylem”, “süreklilik”, “sembolik kapital” gibi kavramlar, “sınıf”, “altyapı”, “çelişki”, “yanlış bilinç” kavramlarının yerini almıştır. Etnisite kavramı da, kabile kavramının tahtına oturmuştur.¹⁵⁴ Batı literatüründe ilk sistematik ve kapsamlı etnisite tanımını, Richard A. Schermerhorn, 1970 yılında yayımlanan *Comparative Ethnic Relations* adlı çalışmasında yapmıştır. Buna göre, “bir etnik grup gerçek ya da kurgusal ortak soy, paylaşılan tarihsel anılar, halkın özünü tanımlayan bir ya da daha fazla sembolik unsurlara dayanan kültürel kaynaklara sahip büyük bir topluluğun bütünlüğünü ifade etmektedir. Bu tür sembolik unsurlar: akrabalık kalıpları, fiziksel yakınlık (yerel ya da bölgesel), dinsel bağlantı, dil ya da diyalekt biçimleri, kavmî irtibat, tâbiyet, ırsî özellikler ya da bunlardan bazılarının kombinezonudur. Buna eşlik etmesi gereken bir başka şey ise, grubun üyeleri arasındaki yakınlık (tür/cins) bilincidir.”¹⁵⁵ Schermerhorn’un tanımı, küçük değişikliklerle bugün sosyal bilimlerde kabul edilen etnisite teriminin esasını oluşturmaktadır. Nitekim etnosembolizmin öncü isimlerinden Anthony D. Smith de etnisitenin altı temel özelliği olduğunu ileri sürmektedir. Bunları aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

- 1) Kolektif bir özel ad;
- 2) Ortak bir soy miti;
- 3) Paylaşılan tarihi anlar;
- 4) Ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur;
- 5) Özel bir yurtla bağ;
- 6) Nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Thomas Hylland Eriksen, *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, 2. Baskı, London: Pluto Press 2001, s.261.

¹⁵⁵ Richard Alanzo Schermerhorn, “Ethnicity and Minority Groups”, *Ethnicity*, (ed. John Hutchinson-Anthony D. Smith), Oxford: Oxford University Press, 1996, s.17-18.

¹⁵⁶ Anthony D. Smith, *Millî Kimlik* (çev. Bahadır Sina Şener), 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s.42.; aynı yazar, *Nationalism: Theory, Ideology, History*, 4. Baskı, Cambridge: Polity Press, 2008, s.12 (Bundan böyle kısaca **Nationalism** diye anılacaktır).

Etnisite, Türkiye’de akademik literatürde henüz yeni kullanılmaya başlanan bir kavramdır. Özellikle batı dillerinden yapılan çeviriler, terimin yaygın bir şekilde kullanılmasına aracılık etmiştir. Terim Türkçede “*kavim*” veya “*budun*” kavramları ile karşılık bulmuştur. Buna göre *budun/kavmi*, “1. *aralarında töre, dil ve kültür ortaklığı bulunan, boy ve soy bakımından da birbirine bağlı insan topluluğu*; 2. *Ulus, millet*” şeklinde tanımlamak mümkündür.¹⁵⁷ Görüldüğü üzere burada da, etnisite ve halk kavramının iç içe girdiği ve üstelik kavramın milletin eşanlamlısı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Oysa millet ve etnisite çok farklı siyasal birimlerdir. Yeryüzünde millet ve bir millî devlete sahip olmayan pek çok etnik grup vardır. Bunlar birer potansiyel millet özelliği taşımalarına rağmen henüz militleşmemiş ve ulus devlet yapısına ulaşamamış toplumsal birimlerdir. Etnisite ve millet kavramlarını birbirinin muadili olarak kullanmak, siyasal ve sosyolojik kategorilerin karmaşıklığına yol açacağı için mahzurludur.

Her ikisi de kolektif kültürel kimlikler gibi benzer niteliklere sahip olmasına rağmen bugün milliyetçilik ve etnisite konusunda uzman sosyal bilimciler, milletin etnik topluluktan farklı bir kavram olduğu konusunda uzlaşmaktadırlar. Etnik toplum genelde siyasal bir referansa sahip değildir ve kamu kültürü ile tarihî bir bölgenin mülkiyetine sahip olmak gibi teritoryal boyutlardan yoksundur. Diğer yandan bir millet, en azından millet olmasını sağlayacak uzun bir zaman diliminde kendine ait bir anayurtta şekillenmiştir.¹⁵⁸ Milliyet ve bir millet olarak tanınma arzusu ile kendini yönetme iradesi, aynı zamanda kamusal bir kültürün gelişimine de muhtaçtır. Millet ve etnik topluluk arasındaki en büyük fark, ikincisinin genellikle kamusal kültürden yoksun olmasıdır. Bununla birlikte paylaşılan inançlar, mitler ve tarihlere vurgu yapan bir millet tanımı, etnik topluluk ile de yakından ilişkilidir. Etnisite ve millet kavramlarının ortak ve farklı yönlerini bir tablo biçiminde göstermekte fayda vardır.

¹⁵⁷ Ş. Haluk Akalın, *a.g.e.*, s.663 ve 318..

¹⁵⁸ Anthony D. Smith, *a.g.e.*, s.12.

Etnisite ve milletin nitelikleri

Etnisite	Ulus
Özel ad	Özel ad
Ortak soy miti	Ortak mitler
Paylaşılan anılar	Paylaşılan tarih
Kültürel farklılıklar	Ortak kamu kültürü
Anavatanla ilişki	Anavatanda yerleşik olma
En azından elitler arası dayanışma	Müşterek haklar ve yükümlülükler
	Tekil ekonomi ¹⁵⁹

Millet, tarihsel bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihsel belleği, kitlesel bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğunun adı olarak tanımlanabilir. Buna karşılık etnisite kavramı ise, bir anavatanla ilişkili, ortak soy mitine, paylaşılan anılara, bir ya da birkaç ortak kültürel unsura sahip topluluğunun adını ifade etmektedir.¹⁶⁰ Etnik grupların modern çağlarda milletlere dönüşümünü mümkün kılan en önemli unsur, kamusal kültürdür. Söz konusu kamusal kültür, modern çağlarda devlet politikaları, basın, okur-yazarlık ve aydınlar eliyle yaratılmaktadır.

Milleti tanımlayan nesnel unsurlar arasında etnik köken de sorun teşkil etmektedir. Büyük Almanya (*Grossdeutsch* yahut *Alldeutsche*) hayaliyle bütün Germen ırkları bir çatı altında birleştirmeyi uman Almanlar, ırk ve kültür birliğini araç olarak kullanmışlar; bu amaçla 1871 yılında Alsace Lorraine kuşatmışlardır. Almanların tarihsel haklar ve etnik dayanışma iddialarına rağmen Alsace Lorraine halkı siyasal açıdan Fransa'ya bağlı kalmayı tercih

¹⁵⁹ a.g.e., s.13.; Anthony D. Smith, *The Antiquity of Nations*, Cambridge: Polity Press, 2004, s.18.

¹⁶⁰ Anthony D. Smith, *Nationalism*, s.13.; aynı yazar, *Ulusların Etnik Kökeni* (çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir), 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 2002, s.57-58.

etmiştir.¹⁶¹ Halk iradesinin, tarihsel haklar ve etnik akrabalığa baskın çıkması karşısında Heinrich von Treitschke (1834-1896) gibi Alman milliyetçileri, bu toprakların kılıçlarının hakkı olduğunu, Alman milletinin kayıp çocuklarının yabancılaştmasını engellemek için onları egemenlikleri altına almalarının gereğini vurgulamıştır.¹⁶² Max Weber, Alsasların kendilerini Alman milletinin bir parçası olarak görmemelerinin nedenini, belleklerinde aramak gerektiği kanaatinde. Ona göre Alsasların “siyasi yazgıları çok uzun bir süre Alman dünyasının dışında biçimlenmiştir; kahramanları Fransız tarihinin kahramanlarıdır.”¹⁶³ Ancak, Weber bu noktada, Alman millete bağlı olmayı reddetmelerine ve Fransa ile siyasal birlik anılarını yaşatmalarına karşılık Almanca konuşan Alsasların, Fransız milletinden sayılamayacaklarını da ileri sürmektedir.¹⁶⁴

20. yüzyılda da etnik kimliklerin milletler ve millî devletler açısından sorunlu örneklerine rastlanmaktadır. Örneğin aynı etnik kökene sahip olmalarına ve aynı dili konuşmalarına rağmen Sırlar, Hırvatlar ve Boşnaklar, birbirlerine karşı tarihe en dramatik olaylarından biri olarak geçecek etnik temizlik siyaseti izlemişlerdir. Pakistan ve Hindistan halkı aynı etnik kökene sahip olmalarına karşılık din farkı, bu iki ülke arasında sıcak çatışmaların temel nedenlerinden biri olarak devam etmektedir.

Türk tarihi göz önünde bulundurulduğunda etnik kimliklerin siyasallaşması ve etnik temelli bir millî devlet tanımının siyasal literatürde yer almasının oldukça yeni bir gelişme olduğu görülmektedir. Bugün millet anlayışında *jus soli* olarak bilinen toprak esaslı milliyetçilik, Osmanlı Devleti’nde Tanzimât ile oluşturulmaya ve “bilâ-tefrik-i cins ü mezheb” bütün tebaa-i Osmaniyyeden bir Osmanlı milleti yaratılmaya çalışılmıştır. Tanzimât döneminin

¹⁶¹ Hans Kohn, **Nationalism: Its Meaning and History**, Princeton: D. Van Nostrand Company Inc., 1955, s.61.

¹⁶² Montserrat Guibernau, **Milliyetçilikler: 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler** (çev. Neşe Nur Domaniç), 1. Baskı, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997, s.10-12.

¹⁶³ Max Weber, **Sosyoloji Yazıları** (çev. Taha Parla), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s.263.

¹⁶⁴ Max Weber, **a.g.e.**, s.259.

ortaya koyduğu *Tâbiyet-i Osmaniyye Kanunnâmesi* bir bütün olarak değerlendirildiğinde soy esaslı kıstasla birlikte (1. madde) toprak esaslı vatandaşlık tanımının daha etkin olduğunu görmek mümkündür. İslâm dünyasında dinî ilkelerden bağımsız ilk vatandaşlık yasası olan tabiiyet kanunu, Osmanlı Devleti'nin kapitülasyonlarla müste'menlere tanıdığı haklardan faydalanmak isteyen gayrimüslimlerin yabancı ülkelerin vatandaşlığına geçme teşebbüslerini engellemek amacını taşımaktadır.¹⁶⁵ Dokuz maddeden oluşan bu yasada, anne babası (veya sadece baba) Devlet-i aliyye uyruğundan bulunduğu halde dünyaya gelen kimsenin Osmanlı uyruğu olduğu kayıtlıdır. Bu uyruklu ilkel bir anlayışı yansıtmaktadır. Söz konusu yasada anne babası yabancı olduğu hâlde Osmanlı topraklarında doğan kimsenin delikanlılık yaşına vardığında veya beş sene ülkede ikamet eden birinin istediği takdirde Osmanlı uyruğu olabileceği yazılıdır. Bireysel rıza esasına dayanan bu maddelerin yanında en ilginç olan hususlardan biri devletin, memâlik-i mahrûse-i pâdişâhîde ikamet eden her bir şahsı tebaa-i devlet-i aliyyeden saymaya mütemayil olmasıdır. Aksi bildirilmediği sürece devlet, her bireye devlet-i aliyye uyruğu işlemi yapmaktadır.¹⁶⁶ Müslüman ve gayrimüslim ayrımını ortadan kaldıran yasa, millî bir içeriğe sahip olmamasına karşılık dinsel kıstas yerine laik ve liberal bir tutumu benimsemiştir.¹⁶⁷

İkinci Abdülhamid döneminde, içerde ve dışarıda yaşanan siyasal ve sosyal gelişmelerin bir sonucu olarak kaynağını dinden alan İslamcılık akımı ortaya çıkmıştır. Gerçekte dinsel bir amaç taşımayan bu akım, siyasal ve toplumsal kaygılarla ortaya atılmıştır. 19. yüzyıla kadar İslâm terimi sadece din anlamını ifade etmekte iken, bu asırdan sonra siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel konuları içerecek şekilde genişletilmiş; aynı kültür ve değerleri paylaşan kimseler, İslâm milletinin mensupları sayılmıştır. İslâm ümmeti kavramından

¹⁶⁵ Rona Aybay, **Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku**, Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982, s.24.; Füsun Üstel, **Makbul Vatandaşın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s.26.

¹⁶⁶ **Düstur: 1. Tertip**, cilt 1, s. 16-18.

¹⁶⁷ Rona Aybay, **a.g.e.**, s.25.

farklı olarak İslâm milleti teriminin siyasî bir içerik kazanarak literatürde yer alması ancak söz konusu asırda gerçekleşmiştir.¹⁶⁸ Osmanlılık ve İslâmcılık akımları, Osmanlı Devleti'nin içinde bulundukları sosyo-politik duruma buldukları pragmatik çözümler olmakla birlikte, söz konusu akımlara ait söylemlerin ve sembollerin birçoğu Türk milliyetçiliğince miras alınmıştır.

C. Millet Kavramı ve Unsurları

Terminolojik kaosun etkilediği en önemli terim, siyasal literatürün en karmaşık ve en taraflı kavramlarından biri kuşkusuz millettir. Rogers Brubaker, güçlü ve kalıcı kolektiflikler olarak değerlendirdiği millet kavramını somutlaştırmanın tehlikelerine dikkat çekmiş ve bu nedenle milleti pratik bir kategori, milliyeti kurumsallaşmış kültürel ve siyasal biçim, bir millete bağlılığı da birlik biçimi ve olayı olarak değerlendirmek gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁶⁹

Millet tanımı ile ilgili karmaşıklığı çözebilmek için kavram iki şekilde ele alınmalıdır. Onu öncelikle milliyetçilik ideolojisi ile birlikte değerlendirmek gerekir. Buna göre milliyetçilik, millet fikrinden beslenen popüler bir duygudur. Bu ideolojik söylemde milleti, hayalî olduğu kadar hissedilen ve yaşanan bir davranış kategorisine sahip cemaat olarak tanımlamak mümkündür. Gücü ve sürekliliği, diğer toplumsal yapılarda olduğu gibi, yinelenen önemine dayanmaktadır. Bu nedenle milliyetçilik konusunda çalışanların onu somutlaştırmaya çalışmadan, milletten bağımsız bir kavram olduğu gerçeğini göz önünde bulundurmaları gerekmektedir. Julia Kristeva'nın *Nations without Nationalism* adlı eserinde ileri sürdüğü gibi eğer millet kavramı, milliyetçilik ideolojisinden önce geliyorsa, onu milliyetçi pratiğin bir kategorisi olarak tanımlamak mümkün değildir. Bunun yanında 18. yüzyılda milliyetçilik

¹⁶⁸ Kemal H. Karpat, "II. Abdülhamid'in Pan-İslamizmi: Cemaatten Millete", **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma** (çev. Dilek Özdemir), 1. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2006, s.332.

¹⁶⁹ Rogers Brubaker, **Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe**, 7. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s.21.

ideolojilerinin ortaya çıkışından önce bazı modern öncesi milletlerin varlığından bahsedilebiliyorsa, orada artık milliyetçilik ideolojisinden bağımsız bir millet tanımına ihtiyaç vardır.¹⁷⁰

Millet tanımları dikkate alındığında, bu tanımların çoğunlukla öznel ve nesnel şeklinde tasnif edildiği görülmektedir. Nesnel tanımların kıstasını dil, din, gelenek, toprak ve kurumlar oluşturmaktadır. Buna karşılık öznel tanımlar tutumlar, algılar ve düşünceler gibi etkenlere dayanmaktadır. Nesnel etkenlere göre millet, “tarihsel olarak kurulmuş, kararlı bir dil, toprak, ekonomik yaşam ve kendini kültür ortaklığında ifade eden psikolojik biçimlenme birliğidir.”¹⁷¹ Öznel etkenlere göre ise milleti, aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılıkla mündemiç, tasarlanmış hayalî bir siyasal cemaat olarak tanımlamak mümkündür.¹⁷² Siyasal açıdan millet kabaca, kendine ait bir devlette yaşayan ya da en azından bunu arzulayan halkı ifade etmektedir. Bununla anlatılmak istenen, söz konusu devletin idarî mekanizmasının, halkın temel karakteristiklerini paylaşan bireylerden oluşan bir yapıya dayanması gerektiğidir. Bir ideoloji ve siyasal akım olarak milliyetçilik de, her şeyden önce “siyasal birim ile ulusal birimin çakışmalarını öngören bir politik ilkedir.”¹⁷³

Milletin nesnel ve öznel unsurlarının etkisi, modern çağın millî devletlerinin niteliğini de belirlemiştir. 1960'lı yıllarda modernist bakışın öncü temsilcilerinden biri olan Hans Kohn, kültürel ve siyasal yaklaşımlar ışığında doğu ve batı tarzı milliyetçilikler ayrımı yapmıştır. Doğu tarzı ve Alman *kültür esaslı millet* (kulturation) yaklaşımından etkilenen millet tanımında etnik ve kültürel özellikler ön plana çıkmasına karşılık Fransız tarzı millet anlayışında

¹⁷⁰ Anthony D. Smith, **Nationalism**, s.11.

¹⁷¹ Joseph Stalin, **Ulusal Sorun ve Sömürgeler Sorunu** (çev. Muzaffer Aros), İstanbul, Sol Yayınları, 1976, s.11.

¹⁷² Benedict Anderson, **Hayalî Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması** (çev. İskender Savaşır), 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 1995, s.6.

¹⁷³ Ernest Gellner, **a.g.e.**, s.71.

vatandaşlık ve toprak esastır.¹⁷⁴ Modern çağın millî devlet anlayışlarını da bu esaslara göre tasnif etmek mümkündür. Nitekim Fransa'daki toprak esaslı (*jus soli*) ve Almanya'daki kan ve nesep esaslı (*jus sanguinis*) çağımızın millî devletlerinin şekillenmesinde belirleyici rol oynamıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan yaklaşık altı yıl sonra Harvard Law Research tarafından yapılmış araştırmaya göre on yedi devletin hukukunun *kan ve nesep*, yirmi altı devletin ise *toprak* esaslarına dayandığı tespit edilmiştir.¹⁷⁵ 19. yüzyıl boyunca çok etnili ve kültürlü Osmanlı Devleti de gerek siyasal ve sosyal gelişmelere dayanarak ve gerekse milyonlarca Müslüman göçmene kapılarını açarak *toprak* esasında bir Osmanlı milleti yaratmaya çalışmıştır. 19. yüzyıldan itibaren vatan kavramının siyasallaşması ve yeni toplumsal kimliğin temeli hâline gelmesi bu anlayışın ürünüdür.

Fransızların milleti, teritoryal esasa dayalı bir devlet tarafından yaratılmış siyasal birim olarak değerlendirmelerine karşılık Almanlar, onun teoride köken ve pratikte dile dayalı etnik merkezli oluşum olduğunu ileri sürmüşlerdir. Almanya ve Fransa millî devlet sürecine ulaşmış ise de, bu süreç farklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Biri etnik fark gözetmeksizin her bireyi kapsamamasına ve devlet merkezli olmasına karşılık diğeri belirli etnik ve kültürel özellikleri paylaşan bireylerden müteşekkil bir millet olduğunu ileri sürmüş ve *volk* merkezli bir tavır sergilemiştir.¹⁷⁶ Bu nedenle biri kapsayıcı, diğeri dışlayıcıdır. Fransız tipi milliyetçilik, erken dönem Batı Avrupa deneyimini temsil ederken Alman örneği, sonraki doğu milliyetçilikleri için ilk örnek olmuştur. Ancak ne Batı Avrupa devletlerinin tam anlamıyla Fransız modelini izlediğini ve ne de doğulu milliyetçiliklerin her zaman Alman modeline dayandığını iddia etmek mümkündür.

¹⁷⁴ Hans Kohn, "The Nature of Nationalism", *The American Political Science Review*, XXXIII/6 (1939), s.1001-1021.; Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, London, Harvard University Press, 1992, s.81.

¹⁷⁵ Paul Weis, *Nationality and Statelessness in International Law*, 2. Baskı, Germantown: Sijthoff-Noordhoff, 1979, s.95-96.

¹⁷⁶ Rogers Brubaker, *a.g.e.*, s.219.

Bugün milleti tanımladığı iddia edilen pek çok unsur, genel bir millet tanımı yapmak için kullanışlı olmalarına karşılık belirli bir milletin tanımı karşısında önemlerini yitirmektedirler. Kültür, dil, toprak (vatan), din, ırk ve tarih gibi unsurlar tek tek incelendiklerinde bunların milleti yeterince açıklayamadıkları, ancak bir bütün olarak değerlendirildiklerinde anlamlı bir sonuç elde etmenin mümkün olduğu görülmektedir. Son tahlilde milletin söz konusu unsurların toplamından çok daha fazla bir anlama sahip olduğunu ileri sürmek mümkündür.

1. Millet ve Kültür İlişkisi

Milliyetçi söylemde kültür yahut millî kültür kavramı, milletin en temel bileşenlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. 19. yüzyıldan günümüze bütün milliyetçilik hareketler, farklı derecelerde de olsa kültür kavramına vurgu yapmış ve her biri kendi kültürünün eşsizliği iddiasında bulunmuştur. Bu açıdan bakıldığında kültür, millet ve milliyetçiliğin varlık nedenidir. 18. ve 19. yüzyıllarda Almanların medeniyet (civilization) kavramına karşı bir alternatif olarak ileri sürdükleri kültür kavramının kazandığı siyasal içerik, millî devletlerinin egemenlikleri altında yaşayan halkları, sınırlarını egemenin tespit ettiği dil, din, tarih, hukuk ve ideoloji gibi kıstaslarla tanımlama ve birleştirme gayretlerine dayanmaktadır. Bir diğer ifadeyle millî kültür, heterojen kitleler üzerinde kolektif bir kimlik yaratma uğraşısının en temel aracıdır.

Millet ve kültür arasındaki ilişkileri açıklamadan önce, kültür kavramının kendinden mi yoksa kendisi için mi bir anlayışa sahip olduğunu tespit etmek gerekir. Yaşanan bir hakikat olan kültür ile kurgulanan kültür arasında önemli farklar vardır. Tarihsel bir tasarım olan, 19. yüzyılda modernleşme projesi olarak ortaya çıkan millet ve milliyetçiliği meşrulaştıran kültür, yaşanan hakikatten beslenmekle birlikte onu milletin en temel bileşeni olarak takdim ederek tabiliğine müdahale etmekte ve onu değiştirmektedir. Geleneksel toplumların

üslûbu modern dönemlerde millî devleti meşrulaştıracak *kültüre* dönüşmüştür. Bu nedenledir ki, 18. ve 19. yüzyıllarda kültürün sanat kavramının karşılığı olarak kullanılmasının temel mantığını da üslûb teşkil etmektedir.¹⁷⁷ Ancak çok geçmeden modernleşmenin projesi olan kültür kavramı, bütün çağrışımlarını yok ederek millete ilişkin toplum mühendisliğinin bir aracı hâline gelmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde kültür, modern bir kavramdır. Eğer bir gün kültür yok olacaksa, bu aynı zamanda bağrından neş'et ettiği modernitenin de sonu olacaktır. Zira modernliğin en temel niteliği, farklılıklar ve ayrımlar esasına dayanmasıdır. Eğer modernlik toplumun biteviye farklılığı, bireyi kuşatan alanlarda beşerî eylemlerinin tedricî farklılaşması olarak anlaşılıyorsa kültür en yüce şeylerden biridir ve bu değişimleri algılamamazı sağlamaktadır. Kültürün çok farklı anlamlarda kullanılmasının arkasında yatan hakikat de budur.¹⁷⁸

Kültürün modern niteliği, 18. ve 19. asırlarda Jean Janques Rousseau ve Sigmund Freud tarafından tartışılmıştır. Rousseau, doğal hâlinde yaşayan soylu vahşinin doğaya müdahalesi ile toplumsallaştığını, buna mukabil artık insanlık tarihinin kaderini belirleyecek eşitsizliğin kaynağını yani kültürü yarattığını ileri sürmüştür. Rousseau'ya göre doğal halde yaşayan insan yalnız olduğu için dil ve kültüre ihtiyacı olmadan en basit biyolojik ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmıştır. Ancak toplumsallaşma dramatik değişikliklere yol açmıştır. Ona göre, insanlar arasındaki eşitsizlikler ve tüm huzursuzluklar, insanın doğaya müdahalesinden yani kültürün yaratılmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim o, Tanrının elinden çıkan her şeyin mükemmel olduğunu, her şeyin insan eliyle bozulduğunu ileri sürmüştür.¹⁷⁹ Freud da kültür ve medeniyetin ortaya çıkışını bastırılmış cinsel dürtülerin bir yansıması, kültürel toplumu ise ortak eylem ve çıkar bağlarıyla bağlı bireylerin libidoya dayalı olarak oluşturdukları bir varlık

¹⁷⁷ Gregory Jusdanis, "Beyond National Culture?", *boundary*, XXII/1 (1995), s.27.

¹⁷⁸ *a.g.m.*, s.24.

¹⁷⁹ J. Jacques Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses* (ed. Susan Dunn), London: Yale University Press, 2002, s.166-167.; J. Jacques Rousseau, *Emile or On Education* (ed. Allan Bloom), New York: Basic Books, 1979, s.37.

olarak değerlendirmiştir.¹⁸⁰ Kültür ve medeniyet arasında ayırım yapmaktan nefret eden Freud, medeniyetin insana rağmen korunması gerektiği görüşündedir. Kültürü olumsuzlayan bir diğer isim ise, onu özgür ruhu yıkıcı canlı bir simge olarak tanımlayan Nietzsche'dir. Her üç isim de etraflıca incelendiği takdirde söylemlerinin protest bir tepkinin ifadesi olduğu ve modernleşmenin yarattığı doğa-kültür karşıtlığına dayandığı görülmektedir.

Kültürün bu olumsuzlanmasına karşılık 19. yüzyılda milliyetçiliklerin inşasında en temel unsur olarak ortaya çıktığına ve özgün kültür iddialarının milliyetçiliğin meşrulaştırıcısı olduğuna kuşku yoktur. Başında ulusal/millî ifadesi bulunan her olgu gibi millî kültür de milliyetçi bir kurgudur. Bu kurgu onu doğal olmaktan çıkarmakta ve ideolojinin emrine vermektedir. Millî kültür kavramı ile ifade edilmek istenen artık kültürün kendisi değildir. Siyasal endoktrinasyonun aracı olarak devletin ideolojik araçları ile milletleşme sürecinin birleştirici, ayıklayıcı yahut dışlayıcı yöntemlerini belirleyen ve kitlelerden millet yaratmak isteyen millî devletin en önemli kıstasıdır. Millî kültür, millî tarih, millî edebiyat, millî eğitim gibi araçlar bu süreçte homojen bir millet yaratmanın araçları olarak işlev görmektedirler. Milliyetçi düşüncenin ürünü olan bu kavramlar, ideolojilerin muhatabı olan her kavram gibi onların da bir mistifikasyona muhatap olduklarını göstermektedir.¹⁸¹

Her millet, özgün bir kültüre sahip olduğunu iddia ederken bile onu yeniden kurgulayarak tabîî gelişimine müdahale edebilmektedir. Bu açıdan modern çağda devlet, nüfus ve kültürün bir araya gelişini ifade eden millî kültür bütünüyle modern bir kavramdır. Kültür kavramı tarihsel bir gerçekliğe dayanmakta ancak devlet ve elitler eliyle ulus devletin çıkarlarına göre dönüştürülmektedir. Her ne kadar ulusal devlet endoktrinasyonları ile mitler,

¹⁸⁰ Sigmund Freud, **Civilization and its Discontents** (ed. James Strachey), New York: W. W. Norton Company, 1962, s.55-56.; Eugene Goodheart, **Culture and the Radical Conscience**, 2. Baskı, New Brunswick-London: Transaction Publishers, 2001, s.24-25.; Francis Mulhern, **Culture/Metaculture**, 1. Baskı, London-New York: Routledge, 2000, s.25-28.

¹⁸¹ M. Naci Bostancı, **Bir Kolektif Bilinç Olarak Milliyetçilik**, 1. Baskı, İstanbul: Doğan Kitapçılık, 1999, s.69-70.

tarihler, efsaneler dönüştürülse de bu çabaların dayandığı tarihsel bir kültürel zeminin var olduğu da muhakkaktır.¹⁸² Bu açıdan kültür konusunda yapılacak her çalışma, kültür ve millî kültür kavramları arasındaki farkı göz önünde bulundurmaktır. O nedenledir ki, diğer sosyal bilimcilerin aksine antropologların kültür konusundaki yaklaşımı söz konusu farkı anlatacak niteliklere sahip görünmektedir. Buna göre kültür, “1. bir toplumun genel hayat tarzı; 2. bireyin mensup olduğu grup sayesinde edindiği toplumsal miras; 3. düşünce, algı ve inanç tarzı; 4. soyut davranış; 5. yinelenen sorunlar karşısında standartlaşmış bir dizi uyum modeli; 6. biliş tarzı; 7. davranışın normatif düzenlenmesi için gerekli bir mekanizma; 8. hem dış çevreye hem de diğer insanlara uyarlanabilen bir dizi teknik” anlamlarına gelmektedir.¹⁸³ Doğal ve işlenmiş kültür arasındaki farkı ayırt etmek için faydalı olmasına karşılık antropologların tanımlarında dikkat edilmesi gereken husus, aşırı genellemeci olmasıdır. Oysa modern toplumlarda böyle bir genellemeye gitmenin, alana ait olanla alanın ilişkide bulunduklarının karıştırılmasına yol açması muhtemeldir.¹⁸⁴

Kültür teriminin tarihsel gelişimi ve kullanımı dikkate alındığında da üç farklı anlamı olduğu görülmektedir: “1. Entelektüel, manevî ve estetik gelişmenin genel sürecini tanımlayan soyut bir ad, 2. ister genel ister özel anlamda kullanılsın bir halkın, bir dönemin, bir grubun ya da genelde insanlığın özgün yaşam biçimini gösteren bir ad, 3. entelektüel ve sanatsal faaliyetler ile eserleri tanımlayan soyut bir ad.”¹⁸⁵ Son anlamıyla müzik, edebiyat, resim, mimarî ve tiyatro da bir kültürdür. Bu tanımlar, modern çağ ile birlikte kavramların anlamlarında meydana gelen değişimlerle de yakından ilişkilidir. Anlam değişiminden etkilenen en dikkat çekici kavram kültürdür. Modernleşme öncesinde “doğal gelişme eğilimi” anlamında kullanılan kültür, çağrıştırdığı

¹⁸² Süleyman Seyfî Ögün, **Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik**, 1. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000, s.17.

¹⁸³ Clifford Geertz, “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, **The Interpretation of Cultures**, New York: Basic Books, 1973, s.4.

¹⁸⁴ M. Naci Bostancı, **a.g.e.**, s.71-72.

¹⁸⁵ Raymond Williams, **Anahtar Sözcükler: Kültür ve Toplumun Sözvarlığı** (çev. Savaş Kılıç), 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s.109.

bütün tabiliğine rağmen daha sonra analogik olarak insanın eğitim sürecini, bir diğer ifadeyle zihinsel gelişim sürecini anlatmak için kullanılmıştır. Kavramın yeni anlamıyla 18. yüzyılda icat edildiğini ileri sürmek mümkündür.¹⁸⁶ Bu açıdan değerlendirildiğinde kültürün, gerçekte insanın doğal sürecin dışına çıkmasına yol açan ve doğal şartlara kayıtsız bir hayat tarzı geliştirmesini sağlayan sun'i bir yapı ve dolayısıyla modernleşmenin en başat faktörlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

Sosyal bilimcilerin ve milliyetçi düşüncenin üzerinde durduğu husus, ikinci yani nevi şahsına münhasır hayat tarzını ve milletin mental gelişim sürecini ifade eden kültür tanımında yatmaktadır. Söz konusu hayat tarzı, “bir grubun üyelerinin [kendi] inandıkları değerlerden, izledikleri normlardan ve yarattıkları maddî şeylerden oluşmaktadır.”¹⁸⁷ Bununla birlikte milliyetçi düşünce kültürü, nesnel anlamı ile yani doğa karşısındaki bir vaziyet alış, bir etkinlikler ve ürünler dünyası olarak görmekle yetinmemekte ve onu ruhsallaştırmaya çalışmaktadır. Böylece varlığını sürdürmek için zengin bir kaynak edinmektedir. Kültüre özgü yaratıcılıklar, millî olarak nitelenen karakter üzerinden gelişmiş ve her yeni nesil millî kültürün asli gerçeklerini yeniden üretmiştir.¹⁸⁸ Bireyin toplumsallaşması ve bir topluma mensubiyeti için önemli olan kültür, semboller yoluyla nesilden nesile aktarılarak toplumsal kimliğin sürekliliği de sağlanmıştır. Kültürün tabii ve sun'i olmasından ziyade üzerinde önemle durulması gereken özelliği, insanların modern dünyada kim olduklarına verdiği cevabın niteliğine göre değerlendirilmesidir.¹⁸⁹ Millî kültürler, her ne kadar kurguya yahut icada dayanırsa dayansın, kültürün doğasında var olan ve bireyin kim olduğuna ilişkin anlamlı cevaplar üreten bir işleve sahiptir. Söz konusu işlev, “bireyin dünyayı kolektif tecrübe etme arzusunun zemini olarak millet tahayyülünde kendi

¹⁸⁶ Raymond Williams, **a.g.e.**, s.106-107.; aynı yazar, **Culture and Society, 1780-1950**, New York: Anchor Books, 1960, s.XV.; Zygmunt Bauman, **Yasa Koyucular ile Yorumcular** (çev. Kemal Atakay), 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s.100.

¹⁸⁷ Nira Yuval-Davis, **Cinsiyet ve Millet** (çev. Ayşin Bektaş), 2 Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s.85.

¹⁸⁸ M. Naci Bostancı, **a.g.e.**, s.72-73.

¹⁸⁹ Şerif Mardin, **İdeoloji**, s.18.

kimliğini keşfetmesine, hayatına kendini aşkın bir amaç katmasına, belli bir yerde (bir millî kültüre ait olarak) durarak dünyayı kavramasına ve içinde kendini bir yere konumlandırmasına hizmet etmektedir.”¹⁹⁰ Millî kültürü milliyetçilik için anlamlı ve vazgeçilmez kılan tarafı da aslında bireysel yahut toplumsal kimliğe ilişkin anlamlı cevaplar üretmesidir.

Kültür ve millî kültür ile birlikte ele alınması gereken bir diğer kavram da politik kültürdür. Eğer kültür, tarihsel olarak sembollerde şekillenen aktarılabılır anlamlar kalıbını ifade ediyorsa söz konusu semboller, kalıtsal düşünce sistemi, insanların hayat karşısındaki tavrıları ve onun hakkındaki bilgileri aktarmaları, sürdürmeleri ve geliştirmeleri sayesinde şekilleniyorsa ortada bir otorite meselesi vardır. Bu nedenle her şeyden önce politik kültür kavramını değerlendirmek gerekir. Politik kültür, hem siyasal sistemin kolektif hem de sisteme dâhil olanların tecrübelerinden elde edilen tarihsel bir üründür. Bir diğer ifadeyle o, kamusal olaylarda ve kişisel tecrübelerde aynı derecede kök salmıştır. Politik kültür, bir ülkenin siyasî hayatında rol oynayan inanç sistemi ve değerler dizisine dayanmak ihtiyacı duymaktadır. Politik kültür, bir ülkenin siyasal kurumları üzerinde baskın olan vatandaşları ve elitlerce yönlendiren tutumlar ve değerleri ifade etmektedir.¹⁹¹ Kültür de, hem siyasal ülküleri hem de kurumsal yapıya ait normların işleyişini kapsayan siyasal süreci biçimlendirir. Bu süreç doğal olmakla birlikte, modernleşme döneminde ortaya çıkan, kültürün millî adı ile ideolojileştirilmesi sürecinden farklıdır. Modernleşme öncesinde, “iktidar ve egemenlik mücadelelerinin iktidar elitleriyle, çevrede yer alan ve ancak otoritenin nesnesi konumunda bulunan grupları birbirinden ayırdığı, her birini kendi iç ve birbirleriyle ilişkileri bakımından ayrı kültürel evrenler haline getirdiği gözlenmektedir.”¹⁹²

¹⁹⁰ M. Naci Bostancı,, a.g.e., s.70.

¹⁹¹ Jan Erik Lane- Svante Ersson, **Culture and Politics: A Comparative Approach**, 2. Baskı, Aldershot, Hants, England: Ashgate 2005, s.31-33.

¹⁹² M. Naci Bostancı,, a.g.e., s.71-72.

Politik kültür, Osmanlı bağlamında değerlendirildiğinde iki farklı sürecin olduğu görülmektedir. Modernleşme öncesi dönemde politik kültürün belirleyicisi sistematik bir şekilde işlenmiş, teorik eserlere dayanan, seçkinlerin kültürleriyle sınırlandırılmış ve içeriği güçlü bir yapıya dayanan “sert ideoloji”lerdir.¹⁹³ Klâsik dönem Osmanlı siyasal ve toplumsal hayatında söz konusu ideoloji hâkim olmasına karşılık millî devlet sürecinde kültürel bütünleşmeden yana olanlar halktan yana tavır alarak kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel sistemlerini ifade eden yumuşak ideolojiyi referans almaya başlamışlardır.¹⁹⁴ Klâsik Osmanlı toplum yapısının esasını oluşturan yüksek kültür ve halk kültürü ayrımı ortak bir millî kültür yaratımı sürecini etkilemiştir. Siyasette yeni bir unsur olarak ortaya çıkan halk lehine tavır, modern dönemde milliyetçilik anlayışıyla birlikte yüksek kültürün tasnifi yahut elenmesini gündeme getirmiştir. Bilhassa Yeni Osmanlılardan itibaren dilin sadeleştirilmesi, halkın konuştuğu ve anladığı dilde yazılması gerektiği, Ziya Paşa’nın *Şiir ve İnşâ* adlı makalesinde de olduğu gibi halk edebiyatının savunusu, yan yana ve kimi zaman iç içe olan yüksek-halk kültürleri arasında bir ayrıma gidildiğini ve halk kültüründen yana tercihte bulunulduğunu göstermektedir. II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminde de, yüksek ve halk kültürleri tartışması sürmüştür; Osmanlı sert ideolojisinin esasını oluşturan yüksek kültür yıkılmak istenmiştir. Bu tercih siyasîdir ve yeni bir toplumsal kimlik inşâ etmek isteyen devletin, modern öncesi toplumsal kimliğin esasını oluşturan yüksek kültürü ikinci plana itmesine yol açmıştır. Yeni bir kimlik ihtiyacı devlet ve aydınların geleneksel kurumlarla mücadelelerinde, halka dayanmalarını zarurî kılmıştır. Bu sürecin, aydınların basın ile efkâr-ı umûmiyye yaratma ve kitleleri seferber etme arzusu neticesi dil, edebiyat ve tarih gibi konular üzerine yoğunlaşması anlamlıdır.

¹⁹³ Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s.14.

¹⁹⁴ a.g.e., s.14-16.

2. Millet ve Dil İlişkisi

Bir halkı ifade ettiği düşünölen nesnel ve öznel unsurların büyük bir kısmının, milleti tanımlayıcı nitelikte olduğu tartışmalıdır. Bugün milleti oluşturan bileşenlerden en önemli kültürel unsurun dil olduğuna ilişkin yaygın bir kanaat vardır. Dilin eskiliğı ve yaygınlığı milletin meşruluğunu sağlayan araçlardan biri olarak değerlendirilmektedir.¹⁹⁵ Bir toplumda egemen olan dilin, o toplumun kimliğinin en önemli unsuru olduğü ileri sürölmüşür. Ancak gözden kaçırılan en önemli husus, dil, lehçe ve ağız tasniflerinin tamamen ideolojik bir içeriğe sahip olması ve çoğı kere millî devletlerin sınırları içinde birden fazla dil veya lehçenin konuşulmasıdır. Örneğın İngiliz halkı İngilizce ve Galce, Kanadalılar İngilizce ve Fransızca, Güney Afrikalılar İngilizce ve Afrika dilleriyle, İrlandalılar İngilizce ve Galce, Belçikalılar Fımanca ve Fransızca, İsviçreliiler Almanca, Fransızca, İtalyanca ve Romans dillerini konuşmaktadırlar. Aynı dilin çok sayıda millet tarafından konuşulması da mümkündür. Örneğın bugün sömürge ölkelerinde İspanyolca, Fransızca, İngilizce yaygın olarak kullanılan ve kimi devletlerde resmî dil kabul edilen dillerdir. Çin’de başta Mandarin, Wu ve Kantonca olmak üzere on dört dil konuşulmaktadır. İngiliz dil alanı, bugün alabildiğine yayılmış; kimi ölkelerde bilim dilinin İngilizce olması gerektiğı dahi tartışma konusu olmuştur. Dil ve lehçe konusunda Türk dilbilimcileri arasında da görüş farklılıkları vardır. Türk dilleri arasında yapılan tasniflerde lehçe, şive ve dil tasniflerinin ideolojik nitelikte olduğü görölmektedir.¹⁹⁶ Dilin standartlaşması, siyasallaşması ile paraleldir ve bu süreç resmî dilleri icat eden millet ve milliyetçilik çağıyla yakından ilişkilidir.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Anthony D. Smith, **The Ethnic Revival in the Modern World**, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s.45.

¹⁹⁶ Talat Tekin, “Pantürkizm Ölküsü ve Dilde Birlik İddiası”, **Türk Dili**, XXXVI/310 (Temmuz 1977), s. 15-18.; aynı yazar, “Türk Dilleri Ailesi I”, **Türk Dili**, XXXVII/318 (Mart 1978), s.173-183.; A. Bican Ercilasun, “Türk Dünyası ve Türk Dili: Geçmiş ve Hedefler”, **Makaleler (Dil-Destan-Tarih-Edebiyat)**, Ankara 2007, s.391-397.

¹⁹⁷ Peter Burke, **Languages and Communities in Early Modern Europe**, Cambridge 2004, s.7.; Eric Hobsbawm, “Language, Culture, and National Identity”, **Social Research**, LXIII/4 (1996), p.1068-1069.

İlk bakışta, dil ve millet arasındaki ilişkiler, insanlık tarihi kadar eskiymiş gibi görünse de, gerçekte söz konusu ilişkiler Ortaçağ'da şekillenmeye başlamıştır. Dili ve onu konuşan insanları tanımlamak için aynı sözcüğün kullanılışı, Ortaçağ'da egemen olan halkı oluşturanın dil olduğu fikrinin doğal bir sonucudur.¹⁹⁸ Bugün dahi batı dillerinde English, German, French gibi sözcükler hem dili hem de milleti ifade etmektedirler. 1414 ve 1418 arasında gerçekleşen Constance Konsülü, dil ve millet kavramları arasındaki yakın ilişkiyi göstermesi açısından tipik bir örnektir. Konseyde dillerin, bir milletin en büyük ve en özgün belirtisi olduğu ileri sürülmüş, oy verenlerin yalnızca bireyler değil aynı zamanda temsil ettikleri milletler (Fransız, Alman, İtalyan, İspanyol ve İngiliz) olduğu iddia edilmiştir.¹⁹⁹ Ancak bunlar, modern anlamda milletler değildir. Örneğin Alman milleti ifadesi, Macarları, Çekleri, Polonyalıları, Danimarkalıları ve İsveçlileri de içermektedir. Almanlar ve Fransızlar, İngilizlerin ayrı bir millet olduğunu reddederek kendi ırklarına mensup olduklarını ileri sürdüklerinde, dayanaklarını dil meselesi oluşturmuştur.²⁰⁰ Öte yandan, erken dönemlerden itibaren yöneticiler, tek bir idare dilinin, devlet ve otoriteye sadakat için eşsiz bir payanda olduğunu idrak etmişlerdir. On yedinci yüzyılın başlarında, seyyah Fynes Moryson, bütün milletler için, mental birliği sağlamada dil cemaatlerinden daha güçlü hiçbir şey olmadığını ileri sürmüştür.²⁰¹ Ancak dil terimi ile bugün anladığımız anlamda milletlerden ziyade krallık veya imparatorluk bağlarının ifade edildiği de bir gerçektir.

Millet tanımında ve milletin ortaya çıkışında dile ilişkin tutarsızlıklar, belirli bir millet ele alınıp incelendiğinde de görülecektir. 1991 yılında Fransa'da Ulusal Cephe'nin kurucusu Jean Marie Le Pen, Fransız milletin 496'daki I. Clovis vaftiziyle doğduğunu ve halkın yaklaşık bin beş yüz yıldır bu söndürülemez ateşin taşıyıcıları olduklarını ileri sürmüştür. Ona göre 1789 devrimi ile yalnızca

¹⁹⁸ Leon Dominian, **The Frontiers of Language and Nationality in Europe**, New York 1917, s.XVI.

¹⁹⁹ Louise R. Loomis, "Nationality at the Council of Constance", **American Historical Review**, XLIV/3 (1939), s. 525.

²⁰⁰ Louise R. Loomis, **a.g.m.**, s.523-524.; Peter Burke, **a.g.e.**, s.161.

²⁰¹ Peter Burke, **a.g.e.**, s.162.

milletin modern biçimi pekiştirilmiştir.²⁰² Ancak bu retoriğe rağmen, 1863 tarihli resmî nüfus kayıtları, Fransa nüfusunun yaklaşık dörtte birinin Fransızca bilmediklerini ortaya koymaktadır. Buna göre Fransa'daki 37.510 komünün 8.381'inde yani yaklaşık dörtte birinde Fransızca konuşulmamaktadır. Fransız Milli Eğitim Bakanlığı'nın kayıtlarına göre okul çağındaki 4.018.427 öğrencinin 448.328'i Fransızca bilmemekte, geriye kalanın ise 1.490.269'u Fransızcaı anlamasına karşılık yazamamaktadır. Kısacası, yüzyılın son çeyreğinde yetişkin olacak bu öğrencilerin neredeyse yarısı için Fransızca yabancı bir dildir.²⁰³ O dönemin bazı düşünürlerine göre, ilkokullarda çocuklara Fransızca öğretmek, orta dereceli okullardaki öğrencilere Latince öğretmek kadar zordur. Gerçekte 1789'un devrimi esnasında modern Fransız milletinin doğuşunu muştulayan ve her yıl törenlerle anılan Bastille günü bile, 1880'den itibaren kutlanmaya başlanmıştır.

Kökeni Türk olmakla birlikte Osmanlı hanedanı millî bir devlet oluşturmaya çalışmamıştır. Klâsik dönemde Osmanlı Devleti, temelde hanedan ve devletin özdeş olduğu; Müslüman olan üst tabakadaki yöneticilerden meydana gelen bir yapı sergilemektedir. Müslüman olmayanların bu üst tabakaya mensup olabilmelerinin şartı İslâm dinini kabul etmeleridir. İhtidâ eden bireylerin birçoğu bireysel etnik bağlılıklarını sürdürmüş ve kendi ana dillerini konuşmaya devam etmiş, ancak bu durum etnik kimlikler ile siyasal bağlılıklar arasında bir çatışma yaratmamıştır. Türkçe yönetimde iletişimi kolaylaştırmasına karşılık konuşanın statüsüne bir katkıda bulunmamıştır. Türkçebilmez Hüseyin Paşa, Türkçebilmez Mehmed Paşa gibi idarecilerin lakapları, onların kötü Türkçe konuştuklarını göstermektedir. Tunuslu Hayreddin Paşa 1878'de sadrazam olarak göreve başladığı ilk günlerde tercüman

²⁰² Paul Lawrence, **Nationalism: History and Theory**, Harlow 2005, s.2.

²⁰³ Eugene Weber, **Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France, 1870-1914**, Stanford 1976, s.67 vd.

kullanmak zorunda kalmıştır.²⁰⁴ Gerçekte Türkçe, Meşrutiyet döneminde anayasada resmî dil olarak kabul edilmiş; İttihat ve Terakkî'nin hâkim olduğu dönemde kimliğin belirleyici bir siyasî unsuru olmuştur. Böylece devletin hâkim olduğu her yerde ve bilhassa kamusal alanlarda Türkçe konuşulması ve yazılması için çabalar gösterilmiştir. Örneğin Bağdat'ta vilâyet makamına verilen arzuhâllerin bir kısmının *arabiyyü'l-ibâre* ile yazılması karşısında, devletin resmî dilinin Türkçe olduğu ve bu dilin yayılmasına özen gösterilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Keldanî, Musevî ve İbranî olanların da Osmanlı uyruğu olması nedeniyle bu dillerde yazılacak davalara da cevap vermek gerektiğinden, dilekçelerin resmî dil olan Türkçe ile yazılması ve belediye meclisine tayin olunacak azaların Türkçe bilmesinin kanun gereği olduğu belirtilmiştir.²⁰⁵

3. Millet ve Din İlişkisi

Modern öncesi toplumlarda, kimliğin en belirleyici unsurlarından biri olmasına karşılık günümüzde din ve milliyetçilik arasındaki ilişkinin yeterince incelenmediği ortadadır. Din, insanlığın bilinen en etkili sosyal güçlerinden biridir. Bunun yanında din, insanın dünyaya bakışını, hakikat ve yalan kavramlarının sınırlarını, ahlakî duygularının esaslarını şekillendirir. İlahî dinler ölümden sonraki yaşam düşüncesiyle kitleleri yanına çekebilecek ve hatta onları aşabilecek yeteneğe sahiptir. Özellikle Avrupa'da dinsel bölünmeler ve savaşlar, Avrupa devletlerinin kültürleri, kurumları ve haritalarını şekillendirmiştir. Reform ve Karşı-Reform, Engizisyon, Westphalia Antlaşması (1648) Avrupa halklarının ve tarihlerinin oluşumunda dinin belirleyici bir unsur olduğunu göstermektedir.

²⁰⁴ Kemal H. Karpat, **a.g.m.**, s.718.; Syed Tanvir Wasti, "A note on Tunuslu Hayreddin Paşa", **Middle Eastern Studies**, cilt 36, sayı 1, 2000, s.12.

²⁰⁵ **BOA. DH.MUİ.**, 103-2/1, 06. C. 1328. Başbakanlık Osmanlı arşivlerinde bu türden pek çok belge bulunmaktadır.

Avrupa haritası ve millî devlet kavramı aslında, Westphalia antlaşması ile “kimin idaresiyse onun dini” (*cuius regio, eius religio*) anlayışının ürünüdürler.²⁰⁶

Büyük ve evrensel dinler, tarih boyunca alt ve üst kültürlerin egemen dilinin ve kimliklerinin en önemli parçasını oluşturmuştur. Bireylerin hayatı anlamlandırmasına yarayan din, kültürel kodların aktarılması ve toplumsallaşmanın en önemli aracı olarak işlev görmüştür. Kaynağını kutsal kitaplardan alan normların ezeli ve ebedî gerçeklik olarak algılanıp zaman çizgisinin dışına çıkarılması, değişim ve kopmalara rağmen tarihsel sürekliliği mümkün kılmıştır. Merkezî iktidarların her zaman ilgisini çeken dinler, siyasal ve toplumsal açıdan meşrulaştırıcı bir içeriğe sahip olmuşlardır. Bu açıdan “merkezî yapılara yakın duran kültüralistler, inananlar topluluğunun birleştirici değerlerini sağlayan dinsel değer ve normları standart bir şekilde işlemek istemişlerdir”.²⁰⁷ Ancak farklı sosyal, coğrafi ve kültürel alanlarda çeşitli yorumlamalara konu olan din, tarikat örneklerinde olduğu gibi, aşağı küçük kültürel geleneklerle birleşerek farklılaşmışlardır. Merkez ve çevre yahut yüksek ve alt kültürler arasındaki farklı yorumlamalar etkileri bugün de süren dinsel sistemlerin doğmasına yol açmışlardır.²⁰⁸

Modern çağda dinin sosyal hayattaki rolü konusunda görüşleriyle etkili olan iki önemli isim vardır. Bu iki isim, Tanzimât döneminden başlayarak Osmanlı aydınları üzerinde de etkili olmuştur. İlki Toplum Sözleşmesi adlı eserinde din ve toplumsal hayat üzerinde duran Jean Jacques Rousseau’dur. İkincisi ise, yirminci yüzyılın başlarında din sosyolojisi alanındaki çalışmalarıyla tanınan ve Ziya Gökalp üzerinde derin izler bırakan Emile Durkheim’dır.

Rousseau'nun ortaya attığı, aydınlanma ve modernleşme dönemlerinin izlerini taşıyan sivil din anlayışı, milliyetçilik düşüncesini de derinden etkilemiştir. O sivil din kavramını, meşrulaştırma ve sağlıklı bir toplumsal yapının temeli

²⁰⁶ Philip W. Barker, **Religious Nationalism in Modern Europe: If God be for us**, 1. Baskı, London, Routledge, 2009, s.2.

²⁰⁷ Süleyman Seyfi Öğün, **a.g.e.**, s.86.

²⁰⁸ Süleyman Seyfi Öğün, **a.g.e.**, s.86.

olarak ele almıştır. Toplum Sözleşmesi ve diğer siyasi yazılarında, meşru bir sosyal düzene imkân tanıyacak pratik siyasi ilkeleri tespit etmeye çalışan Rousseau'nun iki amacı vardır: sosyal düzenin meşruiyetiyle ilgili rasyonel bir açıklama sunmak ve siyasi yükümlülük ile siyasi otoritenin esaslarını, gerekçelerini ve sınırlarını göstermek.²⁰⁹ Sivil din kavramını devletin meşruluğunu ve toplumsal düzeni sağlayıcı bir unsur olarak değerlendirmiştir. Buna göre devlet, gücünü kuvvetten değil onu meşrulaştıran ahlakî dayanaklardan alır ve hiçbir devlet dinsel bir esas olmaksızın kurulamaz.²¹⁰ Romanın pagan dönemlerinde inanç ve hükûmet, bir ve aynı şeyler olduğu için tanrılar ile yasalar arasında ayrım yoktur. Her devletin kendi tanrıları vardır ve tanrıların yetki sahaları adeta ulusların sınırları ile belirlenmektedir.²¹¹ Oysa Hristiyanlık, siyasi düzeni tanrısal olandan ayırarak şimdiye kadar hiçbir devletin yapmadığını yapmış; Hristiyan toplumları sonsuza değin iç bölünmelerle yüz yüze bırakmıştır. Dinsel ve seküler otoriteler arasındaki yetkilerin karşılıklı birbirine meydan okumaları toplumun bütünlüğünü sarsmıştır. Din ve devlet birbirinden bağımsız sistemler olduğundan beri insanlar, hükümdar veya din adamına itaat edip etmeme konusunda kararsız kalmışlardır. İslâm dünyasında peygamber zamanında din ve devlet birliği tesis edilmiş olmasına rağmen özellikle İran'ın da etkisiyle halifeler döneminde otorite ikiye bölünmeye başlamıştır.²¹² Batılı düşünürler arasında yalnızca Hobbes bu sorunu anlamış; iki başlı kartalın yeniden birleşmesi ve siyasi birliğin yeniden kurulması önerisinde bulunma cesaretini göstermiştir. Ancak onun görüşü de başarısızlığa uğramıştır. Çünkü Hobbes, sorunu tespit etmiş ve bir çözüm (Kilise ve devletin birleşmesi) önermiş olmasına rağmen siyasi düzenin gerekleri ve çıkarlarıyla dini bağdaştırma hususunda bocalamıştır. Oysa din,

²⁰⁹ Marcela Cristi, **From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics**, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2001, s.17.

²¹⁰ J. Jacques Rousseau, **The Social Contract and The First and Second Discourses** (ed. Susan Dunn), London: Yale University Press, 2002, s.251.

²¹¹ a.g.e., s.246.

²¹² a.g.e., s.246-248.

otoriter ruhuyla devletin emrine girmeyi asla kabul etmeyecektir.²¹³ Gerçekte devletin dinsel bir temele dayanması gerekmele birlikte dinsel hukuk, devletin bünyesini zayıflatmakta ve ona zarar vermektedir. Rousseau bu sorunu, dini üçe ayırarak çözmeye çalışmıştır: vatandaşlık, kilise ve insanlık dinleri. Rousseau'nun din ve devlet uyumsuzluğuna bulduğu çözüm, sivil bir din yaratmaktır.²¹⁴ Tek bir ülkede sistemleşen vatandaşlık dini, kanunların koyduğu kendine has inançlara, ayinlere ve kültürlere sahiptir. Onun, kendi koruyucuları ve kutsalları vardır. Haklar ve yükümlülükler muayyen bir milleti içine almaktadır. Rousseau doğrudan Machiavelli'den alıntılanarak vatandaşlık dininin yurttaşlara, devlete hizmet etmenin devletin koruyucusu Tanrı'ya hizmet olduğunu öğrettiği için siyasal yönden yararlı olduğunu ileri sürmektedir.²¹⁵ Böylece din kanun sevgisi aşılama ve ülke aşkını en temel unsur hâline getirmektedir. Bu aşk, devleti ve milleti kutsallaştırarak sadık vatandaşlar yaratmaktadır.

İnsanların sadakatlerini bölen, ferde çifte hukuk, çifte yönetici ve çifte ülke sunan kilise dinine karşı Rousseau, politikanın gereksinimleriyle dini uzlaştırmanın faydasız bir çaba olduğunu ileri sürmektedir. Dinin, devletin en temel esaslarından biri olduğuna inanmış olmasına karşılık aynı zamanda dinin sağlıklı bir siyasi yapıya imkân tanımadığının da farkındadır. Bununla birlikte dini, siyasî yönden vazgeçilmez ve devletin meşruluğunu sağlayan bir araç olarak değerlendiren Rousseau, onun devlet otoritesini ve Tanrı tarafından seçilmişlik hissini beslediğini iddia etmektedir.²¹⁶ Böylece sivil din sayesinde vatandaşlığın gerektirdiği yükümlülükler, ahlaki yükümlülüklerle dönüşmektedir.

Geleneksel kurumların parçalandığı bir dönemde yazan Rousseau, toplumsal uyumu korumak için yeni bir meşrulaştırma mekanizmasına ihtiyaç duyulduğu görüşündedir. Onun bu konuda Machiavelli'den etkilendiği

²¹³ a.g.e., s.249.

²¹⁴ Marcela Cristi, a.g.e., s.18-21.

²¹⁵ J. Jacques Rousseau, a.g.e., s.250.

²¹⁶ a.g.e., s.250.

görülmektedir. Machiavelli, *Söylevler* adlı eserinde yeni dinlerin, Tanrıdan ziyade insanlar için gerekli olduğu, dini inanç ve pratiklerdeki icatların ve dönüşümlerin, devlet iradesinin meşru hedefleri olduğuna dikkat çekmiştir.²¹⁷ Rousseau da aynı fikirdedir ve projesinin temelini, siyaset için faydalı olabilecek yeni bir dini inanç yaratmak oluşturmuştur. Onun, sivil din fikrini modern politik yapının gerekli bir ögesi olarak ortaya atması bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bir liberal olarak Rousseau, her vatandaşın inancında özgür olduğunu, dinsel inanç ve görüşlerini dilediği gibi ifade edebileceğini savunur. Birey, diğerlerine zarar vermediği sürece özgürdür. Bununla birlikte vatandaşlar, toplum için önemli olan düşünceler ve inançlardan da sorumludur. Böylece vatandaş yükümlülüklerini severek yerine getirecek; sivil din, her vatandaş diğerlerine ve devlete bağlayacaktır.²¹⁸ Rousseau'nun bakış açısına göre sivil din ortak bir erdemi tanımlayacak; cemiyet duygusunun ve toplumun üyeleri arasındaki bağlılığın sürmesine yarayacaktır. Sivil din, yurttaşlık erdeminin gelişmesini sağlayan duyguları geliştirecektir. Kısacası din, bireyleri sözleşme, yasalara saygı ve yardımlaşma amacıyla harekete geçirecek düşünceleri teşvik edecektir. Geleneksel dinler ile kamu yararını amaçlayan millî bir inancı tanımlayan sivil din arasında ayrım yapan Rousseau, şüphesiz ikincisinin uygulanmasından yanadır. Bu inanca sahip olmak, açıklama veya yorum yapmadan vatandaşları üzerinde etkili olacak dogmaları tespit etmek, devletin yetkisindedir. Ona göre, bu dünyada siyasal ve kamusal meseleler devletin tekelinde olmalıdır. Erdem ve sadakat gibi dinsel referansları bulunan hükümler, devlet tarafından belirlenmelidir. Çünkü sosyal bölünmeyi en aza indirmek, toplumsal süreklilik ve sosyal dayanışmayı en üst dereceye çıkarmak için gereklidir. Bu nedenle sivil din anlayışının, gerçekte sivil toplumun inancı olarak işleyecek ve devlete payanda vazifesi görecek siyasî bir din olduğu anlaşılmaktadır.²¹⁹

²¹⁷ Marcela Cristi, *a.g.e.*, s.21.

²¹⁸ J. Jacques Rousseau, *a.g.e.*, s.252.

²¹⁹ Marcela Cristi, *a.g.e.*, s.21.

Rousseau'nun modern dünyada meşrulaştırma ve toplumsal dayanışma sorununa bulduğu cevap, bütün bireylerin devlete sadakat duymalarını sağlayacak yeteneğe sahip millî bir sivil dinin, bir diğer ifadeyle vatanperverliğin yaratılmasıdır. Rousseau'nun amacı, tam anlamıyla geleneksel dinlere benzer bir din yaratmak değildir. Sivil din, diğer dinler gibi değildir; siyasal düzeni yani devleti desteklemek amacıyla tasarlanmış bir dindir. Bu dinin pragmatik önemi, saf ve basit bir seküler amaç taşımaktadır. Sivil din, bireyin hatırına yaratılmamıştır. Daha ziyade kamusal düzen ve kontrol sorularını çözmek ve devleti desteklemek amacıyla tasarlanmıştır. Millet ve devleti dinsel ruhla ve vatandaşlığı yarı-dinsel özellikler taşıyan duygularla güçlendirmeye çalışan Rousseau, haklı olarak milliyetçiliğin peygamberi olarak adlandırılmıştır.

Yirminci yüzyılın başlarında dinin toplumsal hayattaki rolüne dikkat çeken isimlerden biri de, din sosyolojisi alanındaki çalışmaları ile tanınan Fransız sosyolog Emile Durkheim olmuştur. *Dinsel Hayatın İlk Biçimleri* adlı eserinde, din ve toplum arasındaki ilişkiyi incelemiş ve dini, toplumun minyatürleştirilmiş biçimini sunan bir kurum olarak ele almıştır. Durkheim'ın din sosyolojisine en önemli katkısı, dini nesnel bir bakış açısıyla değerlendirmiş olmasıdır.²²⁰

Durkheim'a göre dini sosyal düzenden ayırmak imkânsızdır. Aslında din ve toplum karşılıklı olarak birbirini etkilemektedir.²²¹ Bu nedenle dinin iki yönlü simgesel işlevi vardır: hem toplumu tanımlar hem de ona dinsel bir karakter kazandırır. Din yalnızca kolektif bir niteleme değil, aynı zamanda toplumun simgesi ve bayrağıdır.²²² Kolektif inanç, her bireyin bilinçli bir tasarım ile elde edemediği, buna karşılık doğuştan gelen bir hak ile kazandığı statüsünü temsil etmektedir. Bu yönüyle din, toplumun ahlakî yapısının esaslarını oluşturmaktadır.²²³ Dinsel tapınmanın asıl nesnesi toplumun kendisidir.

²²⁰ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.47.

²²¹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (trans. Joseph Ward Swain), 5. Baskı, London, George Allen&Unwin Ltd, 1964, s.167.

²²² a.g.e., s.119.

²²³ a.g.e., s.190.

Durkheim, din ruhunun toplum fikrini yarattığını ve dinsel şeylere karşı saygı ile aslında otoriyete karşı hürmetin temsil edildiğini ileri sürmüştür.²²⁴

Durkheim sosyolojisinde din ve dinsel ayinler, toplumsal işlevler ile aynı anlamı ifade etmektedir. Dinî ve sosyal birliktelikler en iyi ifadesini duyguların taşıdığı periyodik ayinlerde bulmaktadır. Toplumun temelini oluşturan bu sosyal olay, yalnızca dinsel bir duygu telkin etmekle kalmamakta aynı zamanda sosyal bütünleşmenin sürekliliğini de sağlamaktadır. Toplumun birliği ve bütünleşmesi, baskıcı güçlerden ziyade aynı adlara ve sembolere sahip olmaktan kaynaklanmaktadır.²²⁵ Bu nedenle din, toplumun en önemli birleştirici gücüdür. Durkheim, modern toplumlarda dinin şekil ve içerik değiştirerek sürdüğünü iddia etmektedir. Ona göre dinin modern biçimi, kolektif ayinler yerine vatanseverlik ve millî sadakat gibi değerleri ikame eden milliyetçiliktir.²²⁶

Modern toplumlarda laik bir inancın özünü oluşturan milliyetçilik, simgelerine ve sembollerine dinsel bir içerik kazandırmaya çalışarak onları meşrulaştırmaktadır. Örneğin Endonezya’da güçlü muhafazakâr tepkilere rağmen İslamî modernizm ve dinsel milliyetçilik, 1910 yılından sonra büyük şehirlerde ve orta sınıf arasında yayılmış, buna karşılık İslamî unsurlar yanında seküler milliyetçilik ve Marksizim, İslam öncesi Hindu animist öğelere yaptığı vurgu ile bürokrasi ve işçi sınıfı arasında rağbet görmüştür. Söz konusu ikili gelişme alt tabaka arasında da yankısını bulmuş ve halkın kültürel açıdan bölünmesine yol açmıştır. Bu nedenle Endonezya’da milliyetçiliğin çözmeye çalıştığı en temel mesele, hangi sembol ve simgelerin benimseneceği olmuştur. Clifford Geertz, Endonezya’da Modjokuto gecekondu ahalisi (kampong) üzerine yaptığı bir incelemede, milliyetçiliğin alt tabakalara dinsel sembolleri kullanarak girdiğini göstermiştir.²²⁷ Tanzimât’tan sonra milliyetçiliğin de Türk toplumuna aynı yollardan girdiğini söylemek mümkündür. Nitekim yeni toplum projeleri dine

²²⁴ a.g.e., s.419.

²²⁵ a.g.e., s.167.

²²⁶ a.g.e., s.294.

²²⁷ Clifford Geertz, “Ritual and Social Change: A Javanese Example”, *American Anthropologist, New Series*, LIX/1 (1957), s.38.; Şerif Mardin, a.g.e., s.58-60.

ya da daha açık bir ifadeyle fûrû'-ı fıkha ait tartışmalar üzerinden yürütülmüş; İslâmi özcülükle birleştirilmek istenen kontrollü batılılaşma yeni değerler yaratırken eksilerin de modern bir bakış açısıyla yorumlanmasını sağlamıştır.

Modern çağda, dinsel yaşam biçimi, dinsel mitler ve söylemler yerine bireysel duygular, vatanseverlik düşünceleri ve millî kimlikler, modern toplumları örgütleyen ve ulus devletlerin antik çağlardan beslendiği daha etkin sosyal güçler olarak ortaya çıkmıştır. Gerçekte ulus devlet sınırları, halkı, orduları ve bürokrasiden müteşekkil bir ülke olmasına karşılık bu onun varlığı için yeterli değildir. Vatanseverlik, sembol, mit ve ritüel olmaksızın millî bir devletin yaşaması mümkün değildir. Ulus devlet, yalnızca vatandaşlarının idaresi demek değildir; aynı zamanda ülkesini sevmek, onun için ölmek ve öldürmek duygularının kazanımını sağlayacak değerlerin aktarılmasını da ifade etmektedir. İnsanlar çıkarları için değil, tutkuları ve inançları için ölürlər. Fedakârlık, kutsal değerler için söz konusudur. Bu fedakârlığın en doruk noktası, devlet, vatan ve millet uğruna olanıdır. Aksi durumlarda yani devlet ve milletlerin sembollerine ve menfaatlerine karşı bir bireyin veya grubun saygısızlığı cezaya, lince, dışlanmaya ve hatta bazen ölüme de sebep olmaktadır. Millî değerlere saygısızca davrananlar için iki seçenek vardır: “ya sevecek ya da terk edecektir.”

Ulus devletlerin varlığını mümkün kılan unsurlar arasında saygın bir tarih ve mit de önemli bir yere sahiptir. Mit, topluluğun kökenine ilişkin rivayetleri içermektedir. Tarihî açıdan çoğunlukla hatalı olmasına karşılık bu rivayetler kutsallaştırılır. Bir başka ifadeyle tarihsel rivayet, tarihsel bir delile dayanmaktan ziyade dinsel bir içerik kazanarak dogmalaşır. İşlevselciler, mitlerin mevcut şartlar altında siyasal iktidarın varlığını meşrulaştırdığını ileri sürmektedirler. Bu nedenle mitler milletleri yarattığı gibi milletler de mitleri yaratır. Din her şeyden önce siyasal meşruiyetin en önemli kaynağı ve milletleşmenin en etkin aracıdır. Talal Asad, milliyetçiliğin laik bir din olduğunu ve modernleşmeyle birlikte, eski

dinsel biçimlerin yerini aldığını ileri sürmüştür.²²⁸ Gelenek ve modernite arasındaki geçiş figürlerinden biri olan Jean-Jacques Rousseau da dinsel semboller, ritüeller, mitler ve benzer pratikler ile sivil din olarak adlandırılan dünyevî, millî kimlik ve devletçiliğin profan biçimleri arasındaki etkileşiminden bahsetmiştir.²²⁹

Osmanlı Devleti'nde siyasal ve sosyal yaşamda düzeni sağlayan esasların kaynağını İslâm dininden aldığı unutulmamalıdır. Etnik ilişkilerde de Kur'an'daki temel hükümler esas alınmıştır. İslam inancına göre Allah insanları bir erkek ve bir dişiden yaratmış; birbirlerini tanımaları için onları boylara, kabilelere ayırmış ve hiçbir insanın diğerine üstünlüğü olmadığı hükmünü ortaya koymuştur.²³⁰ Kur'an farklı etnik gruplarının varlığını kabul etmekle birlikte bir grubun diğerine üstünlüğünü yasaklamıştır. Ümmet bağlılığını bozacak etnik bir bağlılığa izin verilmemiş, bunun yanında cemaatin birlik ve dayanışmasını bozacak her türlü yaklaşım reddedilmiştir. Pratikte etnik farklılıklara saygı duyulmakla birlikte bunun politik çağrışımı olmasına müsaade edilmemiştir. Politik kültürün temelini her şeyden önce İslâmî kimlik oluşturmuştur.²³¹ Kemal Karpat, Osmanlı Devleti'nde etnikliği etkileyen ve yöneten ilkelerin, Kur'an hükümleri, zımmî statüsü, millet sistemi ve yerel yönetimlerden kaynaklandığını ileri sürmüştür.²³²

Yeni Osmanlıların din anlayışında Rousseau ve Durkheimci anlamda yeni yönelimlerin olduğu görülmektedir. Siyasal muhalefetlerinde önemli bir yere sahip din, kendilerine toplumsal bir taban arayan Yeni Osmanlıların halkla iletişim kuracakları tek kaynaktır. Bu iletişim biçimini bilinçli bir biçimde kullanmışlar, bütün tezlerini ve taleplerini İslâm'a dayandırmaya özen

²²⁸ Talal Asad, **Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik** (çev. Ferit Burak Aydar), 1. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, s.224.

²²⁹ Marcela Cristi, **a.g.e.**, s.17-27.

²³⁰ **Kur'an**, Hucurat, 49: 13.

²³¹ Kemal H. Karpat, "The Ethnicity Problem in a Multi-Ethnic Anational Islamic State: Continuity and Recasting of Ethnic Identity in the Ottoman State", **Studies on Ottoman Social and Political History**, Leiden, Brill, 2002 s.714.

²³² Kemal H. Karpat, **a.g.m.**, s.718-722.

göstermişler ve İslâm'ı bir sosyal pekiştirici olarak değerlendirmişlerdir.²³³ Aşağıda görüleceği üzere, millet-i hâkime ve millet-i mahkûme üzerinden yürütülen tartışmalarda dinin, geleneksel anlayışın dışında modern bir kimlik olarak şekillenmesinde önemli rol oynamışlardır.

Osmanlı Devleti'nde etnik kimliklerin, modernleşme döneminde Batılılar tarafından "halkların eşitliği" konusu dayatılınca kadar, siyasal ve toplumsal hayatta oldukça önemsiz bir konu olduğu görülmektedir. Devlet, uyruklarının etnik bileşimini ya da kimliklerini değiştirmek gibi bir çabanın içerisinde olmamış; aksine onlara geniş ölçüde kültürel ve dinsel özerklik vermiş, yerel yönetimlerde tebaasına haklar tanıyarak idarî sistemle bütünleştirmeye çalışmıştır. Bu nedenle etnik kimliklerin siyasallaşması 19. yüzyılda Hristiyan gruplar arasında ortaya çıkmıştır. 1916 Arap isyanı tam olarak etnik bir hareket olarak adlandırılmasa bile, Müslümanlar arasında etnik kimliklerin siyasetin konusu olması ancak yirminci yüzyıldadır.²³⁴ En ateşli Türkçülerden olan Ömer Seyfettin, Birinci Dünya Savaşı yıllarına rastlayan dönemde yazdığı yazılarda, Türk derken ırk ve kan yönlerinin derinlemesine araştırılmaması gerektiğini, bir bireyin Türk olması için Türkçe konuşması, Müslüman olması, Türk terbiye ve örfünün içinde yaşamasının yeterli olduğunu ileri sürmüştür.²³⁵ Bunun yanında Türkiye'de en yoğun topluluğu Türkler ve Arapların oluşturduğunu iddia eden Ömer Seyfettin, bu unsurların ayrılması için maddî ve manevî hiçbir neden olmadığı, Türklerin millî ülkülerinin gerçekte terakki edip kan kardeşlerini kurtarmak ve böylece ittihâd-ı İslâm'ı meydana getirmek sûretiyle Müslüman milletleri Hristiyan milletlere karşı savunmak olduğu görüşündedir. Ona göre, Arap ülküsü de bundan farklı olmadığı için, Türklerin ve Arapların kendi milletlerinin farkına vararak yükselmeleri ve çağdaşlaşmaları lazımdır.²³⁶

²³³ Mümtaz'er Türküne, **Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s.78 ve 99.

²³⁴ Kemal H. Karpat, **a.g.m.**, s.715.

²³⁵ Ömer Seyfettin, **Millî Tecrübelerden Çıkarılmış Amelî Siyaset** (hızl. Sakin Öner), İstanbul: Göktuğ Yayınları, 1975, s.99.

²³⁶ **a.g.e.**, s.67.

Görüldüğü üzere İslâm toplumlarında etnik kimliklerin uyanışı daha büyük bir ülkü için basamak sayılmış ve ittihâd-ı İslâm'ın aracı olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Yeni Osmanlılar tarafından ortaya atılan bu anlayış, İslâm dünyasında geniş yankı bulmakla birlikte, milliyetçiliğin cazibesi karşısında yeteri kadar etkili olamamıştır. Yusuf Akçura, daha 1904 yılında kaleme aldığı ünlü makalesinde, çağın siyasî oluşumlarını ırkların belirlediğini, dinlerin siyasî önemlerini kaybettiklerini, onun toplumsal bir mesele olmaktan çıkarak kul ile Tanrı arasında vicdanî rabıta hâline geldiğini; dinlerin ancak ırkların tamamlayıcı bir unsuru olduğuna dikkat çekmektedir.²³⁷ Din temelli kimlik arayışları karşısında Akçura, onu ırkın tamamlayıcı bir unsuru olarak ele almaktadır. Bu husus Cumhuriyet dönemi kimlik politikasının esasını oluşturacaktır.

4. Millet ve Vatan İlişkisi

Aynı şekilde ortak vatan unsurunun da gizli tuzakları vardır. Vatan kelimesi bugünkü anlamını ancak 18. yüzyılın sonlarında kazanabilmiştir. Antik çağda bir kişinin uğruna ölebileceği siyasî, dinî, etik ve ahlaki değerler bütünü ifade eden *patria*, Ortaçağ'da lord ve vassallar arasındaki ilişkilerde kişisel bağlılıklar ön plana çıktığı için neredeyse unutulmuştur. Sözcük literatürden kaybolmasına karşılık gerçekte, “monarkın kamusal şahsiyetinde vücut bulmuş bir şey” anlamında varlığını sürdürmüştür.²³⁸ Vatan kavramındaki dönüşüm de, milliyetçiliğin doğuşuyla yaşıttır. Voltaire, 1750'lerde, vatan kelimesini tanımlarken, çıkar topluluğu kavramına başvurmuş ve vatani ortak çıkarlar etrafından toplananların sahip oldukları alanlar ya da meskenler olarak tanımlamıştır. Bu alanda toplanan her birey, bir bütünün, bir toplumun, bir

²³⁷ Yusuf Akçura, **a.g.e.**, s.34-35.

²³⁸ Maurizio Viroli, **Vatan Aşkı: Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme** (çev. Abdullah Yılmaz), 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997, s.89-90.

egemenliğin parçalarını oluşturmakta ve benim vatanım (*voilà ma patrie*) duygusunun gelişmesinde karşılıklı rol oynamaktadırlar.²³⁹

Vatan kavramının bir diğer boyutunu da, anavatanlarından sürgün edilmiş yahut vatanlarını terk etmek zorunda kalmış halkların tarihi oluşturmaktadır. Örneğin Yahudi tarihinin en büyük özelliklerinden biri, tarihin en eski devirlerinden itibaren anavatanlarını terk ederek hayatlarını diasporada sürdürmeleri teşkil etmektedir. Bu olay, Babil tutsaklığı ve Mısır'a yerleşmeyle başlayan aşamalı bir süreçtir. Altıncı yüzyıldan sonra, Yahudi varlığı tanımlayan bir merkez yoktur ve kopuntu bir bütün olarak kutsal topraklarından sürgün edilmiş Yahudilerin tarihini oluşturmaktadır.²⁴⁰ Yüzyıllar boyunca ortak bir ülkeye sahip olmayan ve dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan Yahudi halkını, modern zamanlarda bağımsız İsrail devleti iddiası ile diriltmeye çalışan ulusalcı Siyonist hareket, dinsel bir içeriğe sahip olan kutsal topraklar mitinden beslenmiştir.²⁴¹ 1948'de en uç noktasına ulaşan ve dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan İsrailileri etkileyen bu akım, Filistin topraklarının kendilerine ait olduğunu ileri süren Yahudiler ile Arap dili ve kültürüne mensup bölgenin yerli halkı Filistinliler arasında bugün de devam eden Filistin-İsrail mücadelesinin temelini oluşturmuştur.

Ortak vatan duygusunun yokluğu yahut vatanını kaybetme endişesinin milliyetçilik üzerindeki rolü nedir? Göçebeler, Çingeneler ve bugün Avrupa'da yerleşmiş üçüncü ve dördüncü nesil göçmenler arasında millî duygular ne derece etkilidir? Bu konuda Georg Simmel'in yabancı terimi açıklayıcı bir metin olarak okunabilir. Ona göre yabancı, bugün gelip yarın giden bir gezgin ya da avare değil, bugün gelip yarın da kalan kişidir.²⁴² Yabancı'nın gelip içine

²³⁹ Voltaire, **Felsefe Sözlüğü II** (çev. Lûtfî Ay), İstanbul 1995, s.258-261.; David M. Potter, "The Historian's Use of Nationalism and Vice Versa", **The American Historical Review**, LXVII/4 (1962), s.935.

²⁴⁰ Anthony D. Smith, **The Ethnic Revival in the Modern World**, s.210.

²⁴¹ Aviel Roshwald, "Jewish Identity and the Paradox of Nationalism", **Nationalism, Zionism and Ethnic Mobilization of the Jews in 1900 and beyond** (ed. Michael Berkowitz.), Brill 2004, s.11-24.

²⁴² Kurt H. Wolf (ed). **The Sociology of Georg Simmel**, Glencoe 1950, s.402.

yerleştiği topluluktaki konumu ilksel olarak oraya ait değildir. Aslında o, toplulukta kendiliğinden oluşamayacak nitelikleri oraya getirmiştir. Yabancı kavramı bu içeriğiyle değerlendirildiğinde, bireyin ya da bir topluluğun içine yerleştiği gruba yakınlığının, etkileşim açısından ölçülebilir olduğu görülür. Eğer gruba uzak ise bu, temas kuramadığı içindir ve toplumdaki konumu “i düşmanlık”tır.²⁴³ Ancak etkileşim sayesinde grubun organik yesi de olması mümkündür. Yabancı kavramı etnisite ve millet açısından hem ze hem de dışa dönük açıklayıcı bir özelliği bünyesinde barındırmaktadır. Göçmen topluluk kimliğini tanımlarken öteki ile ilişkileri ve etkileşimi sayesinde bir kimlik oluşurmaktadır. Bu nedenle “arada kalmışlığın”, söz konusu kimliklerin en önemli özelliği olduğunu ileri sürmek mümkündür. Örneğin Almanya’daki Türkler arasında milliyetçilik en açık biçimde sembollerde ortaya çıkmaktadır. Dinsel kimlikler ve radikal hareketlerin de genellikle bu tür merkezlerde yoğunlaştığı gözlemlenmektedir.

Vatan konusunda bir başka çarpıcı örnek ise, 1 Ekim 1978 tarihinde Birleşik Krallık’tan bağımsızlığını kazanan Tuvalu devletidir. Yaklaşık otuz yıllık bir geçmişi olan Tuvalu devleti, Büyük Okyanus’ta denizden yüksekliliği beş metre olan bir ada devletidir. Yaklaşık 11.000 nüfusa sahip olmasına rağmen bir ulus-devlet olarak tanımlanan ve Birleşmiş Milletler’e ye olan Tuvalu, küresel ısınma sonucu topraklarını kaybetmek zerebilir. Bu durum karşısında hkmet, 2002 yılında Avustralya ve Yeni Zellanda’ya başvurarak halkının sözü edilen ülkelere yerleşimi iznini almıştır.²⁴⁴ Yakın zamanda topraklarını kaybedecek Tuvalu halkının mill özelliklerini nasıl koruyacakları şüpheli olmakla birlikte, vatan temi olmadan bir milletin nasıl var olacağına ilişkin ampirik gözleme izin vermesi açısından anlamlıdır.

²⁴³ a.g.e., s.402.

²⁴⁴ Tomasz Kamusella, a.g.e., s.28.

D. Milleti Anlamlandırmak

Bütün bu tarihî delillere karşılık gerçekte tarih, ortak dil, ortak yazgı, ülke ve din, millet konusunda daha fazla ve üstelik olumlu kanıtlar da sunmaktadır. Ancak yine de milliyetçilik araştırmalarında egemen olan anlayış onun modern bir olgu olduğu yönündedir. Gerçekte birçok kitle, modern zamanlara kadar kendilerinin farklı sosyal topluluklar olduğu bilincinden habersiz gibidir. İtalyan birliği kurulana kadar (1861) nüfusun çok küçük bir kısmı gündelik hayatında ortak bir dil kullanmıştır. Piyomente'nin ilk başkanı Massimo d'Azeglio "*İtalya'yı kurduk şimdi sıra İtalyanları yaratmaya geldi*" şeklinde bir açıklama yapmıştır. Aynı şekilde 1830'lardan beri Polonya sorunu üzerindeki ateşli tartışmalar sürüp giderken 1918'de bağımsız bir Polonya'nın kuruluşuna şahit olmuş bölge halkı hala, eski köylü yaşam biçimlerini sürdürmüş ve millet kavramına hiçbir önem atfetmemiştir. Bu nedenle Polonya'nın kurucularından Albay Pilsudski de, d'Azeglio gibi devleti yaratanın millet değil, milleti yaratanın devlet olduğunu iddia etmiştir.²⁴⁵

Bütün bu açıklamalardan terminolojik kaosun yol açacağı pek çok mahzurların bulunduğu, milleti tanımladığı varsayılan unsurların toplumdan topluma değiştiği ve her tanımlamanın öznel içeriğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle, milletin antik ve modern anlamına ilişkin çağrışımları bulunan bir tanımlı kullanmak, bu çalışmanın metodu açısından yerinde bir yaklaşım olacaktır. Buna göre millet, "tarihsel bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihsel belleği, kitlesel bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğunun adıdır."²⁴⁶ Yukarıdaki tanım tüm eksikliklerine rağmen en kapsayıcı olanıdır. Edmund Burke'ün ifadesiyle bir millet, mekân ve üyelerinin miktarı kadar zamanda da süreklilik fikridir. İnsanların uzun zaman diliminde ortaya çıkardıkları belirli şartlar, fırsatlar, öfkeler, yetenekler, ahlakî, sivil ve toplumsal alışkanlıklarca

²⁴⁵ Eric J. Hobsbawm, **1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik**, İstanbul 2006, s.62-63.

²⁴⁶ Anthony D. Smith, **Millî Kimlik**, s.32.; aynı yazar, **Nationalism**, s.13.

oluşturulmuş bir yapıdır. Millet, bir korporasyon düşüncesidir. O bütünüyle yapaydır ve diğer bütün kurgular gibi ortak sözleşme ile ortaya çıkmıştır. Topluma tüzel bir kişilik ve devlet olma kapasitesi veren sözleşme bozulduğunda, artık bir milletten bahsetmek mümkün değildir. Milliyetçilik, grupların dayanışmasını sağlayan diğer düşüncelerden onu yönlendiren sembollerle ayrılmaktadır. Gerçekte, modern dönemde kitleler, diğer sembollerden ziyade ulus-devlet sembollerine daha güçlü ve kalıcı bir biçimde olumlu anlamlar yüklemişlerdir. Modern devletler, fertlerin millî sembol ve simgelere bağlılığını ideolojik araçlarla teşvik etmiştir.²⁴⁷ Bu nedenle yukarıdaki tanıma, milletleri kolektif şahsiyetler veya mental cemaatler olarak değerlendiren anlayışı da ilave etmek gerekir. Nitekim Burke, devletin ve onu meydana getiren halkın ortak estetik, erdem ve mükemmelliyet duygularını paylaşmasıyla millet olabileceğini söylemektedir.²⁴⁸ Bu nedenle yukarıdaki tanımı “tarihsel bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihsel belleği, kitlesel bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri, aynı estetik ve sembolik kodları paylaşan, aralarında doğal bir sözleşme bulunan mental cemaate millet adı verilir” diye yeniden değerlendirmek mümkündür. Toplumsal ilişkilerin devamını ve muhafazasını sağlayan da kültürel anlamlar ve onları taşıyan sembollerdir. Cemiyet içinde sembollerin anlamları üzerinde bir uzlaşma olduğu için, ortak bir anlam sağlamaktadırlar.²⁴⁹ Kandaşlık ve ırk fikrini geriye atarak, mental cemaat fikrini ön plana çıkaran bu yaklaşım, bilhassa aralarında adalet fikrine dayalı doğal bir sözleşme bulunan Osmanlı toplumunun zihniyet dünyasını ve rengârenk bir yapının mahsulü olan kültürünü anlamak açısından önemlidir. Osmanlı devleti, bünyesine dâhil ettiği farklı etnik kökenden insanlara, imparatorluk geleneğinde adâb adı verilebilecek kamusal eğitim aracılığı ile estetik ve sembolik kodları aktarmayı, onları aynı anlam dünyasında buluşturmaya başarmıştır. Klâsik Osmanlı toplum düzeni ve millet sisteminin

²⁴⁷ Edmund Burke’ten aktaran, Karl W. Deutsch, **a.g.e.**, s.21.

²⁴⁸ Karl W. Deutsch, **a.g.e.**, s.21.

²⁴⁹ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.54.

ürünü olan bu başarı, söz konusu yapının bozulmasıyla ve modernleşme döneminde etnik temelli milliyetçi akımların etkisiyle sarsılmıştır.

II. MİLLETLERİN ORTAYA ÇIKIŞI

Siyaset ve sosyal bilimlerde millet ve milliyetçiliğin tanımına ilişkin bir mutabakat olmadığı gibi, Connor'ın 1990'da *Ethnic and Racial Studies* adlı dergide yayımlanan "When is a nation?" makalesiyle ortaya attığı ve üzerinde uzlaşmaya varılamayan temel sorulardan biri de, milletin ne zaman ortaya çıktığıdır.²⁵⁰ Bu soru da, milliyetçiliği tanımlamaya çalışan farklı teorilerin konusu olmuş, ancak milletlerin modern öncesi veya modern olduğuna ilişkin görüşler arasındaki ayrılıkları daha da derinleştirmiştir. Söz konusu makalede Connor, Eugene Weber'in *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914* adlı çalışmasını değerlendirerek Fransa'nın Avrupa'nın en eski milletlerinden biri olduğuna ilişkin kabul görmüş genel yargıyı eleştirmiştir. Milletin kitlesel bir olgu olduğunu ileri süren Connor'a göre, eğer kitle millî bilince sahip değilse milletlerin varlığından bahsetmek boş bir çabadır. Weber, söz konusu kitabında sıradan birçok Fransız'ın, Birinci Dünya Savaşı gibi geç bir döneme kadar hâlâ Fransız olduklarının bilincinde olmadıklarını göstermekte ve gerçekte Fransız milletin, yirminci yüzyıla kadar var olmadığını ileri sürmektedir.²⁵¹ Bu nedenle her şeyden önce bir milletin kaç yaşında olduğunu sorgulayacak kıstasları yeniden değerlendirmek gerekmektedir.

Milliyetçi zihniyet her ne kadar eskiliğe vurgu yaparsa yapsın, bugün bildiğimiz birçok milletin eski olduğu fikri aslında sorunlu bir konudur ve bu fikir, kimi zaman ideolojik bir mistifikasyonu içermektedir. Milletlerin özgün ve uzun bir geçmişe dayandığı fikri, modern bir icattır ve onların meşruluğuna ilişkin kaygıdan kaynaklanmaktadır. Ancak terminolojik kaos ve yüzeysel bir inceleme,

²⁵⁰ Walker Connor, "When is a nation", *Ethnic and Racial Studies*, 13/1 (1990), s. 92–103.; Anthony D. Smith, "When is a nation", *Geopolitics*, VII/2 (2002), s.5-32.

²⁵¹ Eugene Weber, *a.g.e.* s.187.

bu durumu daha karmaşık bir hâle koymaktadır. Tarihî malzemeye bakarak millî kimlik benzeri bazı grup özbilinci, etik ya da emik tanımlı bir isme sahip olan kitleler hakkında deliller toplamak mümkündür. Bu nedenle, millet ve ulus-devlet benzeri yapılanmalara modern öncesi dönemde rastlanabileceği görüşü de ileri sürülmüştür.²⁵² Yaklaşık 3000 yıl önce *Kemet* (Kara Toprak) adlı belirli bir coğrafyada yaşayan, kolektif bir özel isme, özgün bir Mısır kültürü, dili, alfabesi ve dinine, onları Nil'in ötesindekilerden ayıran mitlere, sembollere, kolektif hafızaya, yeryüzünün kral-tanrısı Firavun'a sahip Mısır halkının millet ve devletinin de ulus-devlet olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği kuşkuludur. Bunun yanında Eski Yunanlar da, kendilerini ve diğer grupları görünürde millî kıstaslarla tanımlamışlardır. Sokrates ve Plato, Yunanlar'ı rasyonel bir biçimde etnik, dilsel ve tarihsel ölçütlere göre barbarlardan tefrik etmektedir. Oyun yazarı Aristophanes de, barbar rakipleri tarafından yıkılmaya çalışılan hepsi aynı kandan ve dinden olan Atinalılar ve Spartalılar arasındaki Peloponnesian savaşından derin üzüntü duymaktadır.²⁵³ Aynı husus antik Persler, Hititler ve bilhassa Yahudiler için de ileri sürülebilir. Tanrı tarafından seçilmiş olduklarına inanan Yahudiler, yurtlarından binlerce yıl uzak kalmalarına, kopuntuda varlıklarını sürdürmelerine rağmen kimliklerini korumayı başarmışlardır.²⁵⁴ Bunda kitabî/yazılı kültürün ve seçilmiş halk inancının etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Orhun Abidelerinde, Bilge Kağan'ın halkına seslenişini de bu doğrultuda okumak mümkündür. Abidelerden başlayarak, *Divânü Lugâti't-türk*, *Kutadgu Bilig* gibi kaynaklarda seçilmiş halk duygusunu yansıtan cümlelere rastlanılmaktadır. Nitekim Muharrem Ergin'in abideleri, "Türk milliyetçiliğinin temel kitabı ve bir kavmi millet yapabilecek eser" olarak değerlendirmesi onlardaki güçlü sembolik ve duygusal dilden

²⁵² Anthony D. Smith, *Ulusların Etnik Kökenleri*, s.33.

²⁵³ Anthony D. Smith, *The Antiquity of Nations*, s.127-128.; aynı yazar., *Ulusların Etnik Kökenleri*, s.33.

²⁵⁴ Anthony D. Smith, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, 1. Baskı, Oxford: Oxford University Press, 2003,s.52-65.; aynı yazar, *Ulusların Etnik Kökenleri*, s.53-54.

kaynaklanmaktadır.²⁵⁵ Ancak Ergin bununla kalmamış, abidelerdeki *bodun* kelimesini “millet” biçiminde okuyarak, modern bir kavramı Ortaçağın Asya bozkırlarına taşımış ve bir mistifikasyona neden olmuştur.²⁵⁶ Sema Barutcu Özönder, Walker Connor’ın yukarıda anılan makalesinden esinlenerek kaleme aldığı “Türkler Ne Zaman Bir Millet İdi?” adlı yazısında destanlara kadar uzanmış ve Anthony D. Smith’in etnisite tanımına dayanarak Türk milletinin ne zaman oluştuğunu mitler etrafında tartışmıştır.²⁵⁷ Böylece Özönder, Türklerin en eski destanlarının oluştuğu dönemde millî bir bilince sahip olduğunu ileri sürmüştür. Ancak bu çalışmanın devamı gelmemiş, söz konusu makale, yalnız etnik oluşumun bir unsuru olan köken miti ile sınırlı kalmış, böylece milletleşme süreci ortaya konamamıştır. Gerçekte tarihte de, bu oluşum ve gelişim sürecinin tamamlanmış ve tamamlanmamış örneklerine rastlanmaktadır. Denilebilir ki, tarih boyunca milletlerin ilk örneği sayılacak farklı sosyal gruplar ve topluluklar, bugün modern milletleri tanımlayan kıstaslara sahip olmuşlardır. Tarihî kayıtlar, her biri kendi tanrıları, adetleri, pratikleri, dilleri olan ve krallıklarla konumlarını güçlendirme eğilimindeki kültürel farklılık ve teritoryal yakınlık esasına dayanan halkların kolektif adlarıyla doludur.²⁵⁸ Buna mukabil, sayısız kabile ve topluluk tarih mezarlığının isimsiz kahramanları olarak kalmıştır.

Farklı çağlarda millet olarak adlandırılabilcek belirli (çoğu kısa süreli) topluluklara rastlamak mümkün olduğu gibi, insanlığın çeşitli milletlere bölündüğünü ileri süren kaynaklara da tesadüf edilmektedir. Örneğin Dante Alighieri’nin, 1303-1307’de yazdığı *De Vulgari Eloquentia* adlı eserinde ulusları dil esasına göre tanımlamaya çalıştığı görülür. Benzer şekilde, Parisli teolog John, 1302-1303’te yazdığı eserinde krallıkların kökenini ve meşrûluğunu genelde iklim, dil, beşerî koşullar ve hayat tarzına atfederek açıklamaya

²⁵⁵ Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, İstanbul 1989, s.7.

²⁵⁶ Bu konudaki tenkit için bk. Talat Tekin, *Orhun Yazıtları: Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*, İstanbul 1995, s.7-8.

²⁵⁷ Sema Barutcu Özönder, “Türkler ne zaman bir millet idi? I. Ortak bir köken mitleri vardı: Bir dışı-kurttan türemişlerdi”, *KÖK Araştırmalar*, I/2 (Güz 1999), s. 65-92

²⁵⁸ Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*, 1. Baskı, New York: Holmes & Meier Publishers, 1983, s.162.; aynı yazar, *Ulusların Etnik Kökenleri*, s.47-48.

çalışmıştır.²⁵⁹ Millî kimlik benzeri oluşumlar, Ortaçağ metinlerinde daha çok din açısından değerlendirilmiştir. Bede'in, 730'da yazdığı *Ecclesiastical History of the English Nation* adlı eserinde İngilizlerin, o çağda tek dil, tek kiliseyle ve adanın lütfuyla bir millet olduğu inancı göze çarpmaktadır. Eserinin pek çok yerinde kullandığı *gens Anglorum* ifadesi ile Bede, sembolik açıdan yeni bir seçilmiş halkı tasarlamaktadır.²⁶⁰

Adrian Hastings, milliyetçiliğin, tehdit altındaki bir milletin reaksiyonu olduğunu ve bu nedenle moderniteden çok uzun zaman önce de bu tür tepkilere rastlanabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, millet teorisi modern olabilir fakat teori o kadar da mühim değildir. Hastings, modern öncesi dönemde Norman istilasına karşı koyan İngilizlerin bir millî bilinç geliştirdiğini ileri sürmüştür. On ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda gelişmeye başlayan bu bilinç ile yerel dilli edebî bir Rönesans doğmuş ve İncil Latince'den İngilizce'ye çevrilmiştir. Böylece sözlü gelenekten yazılı geleneğe geçiş, milletin doğuşunu hazırlamıştır. Hastings'e göre, etnisitenin yerel dili, geniş ve canlı bir edebiyat diline dönüştüğü andan itibaren milletleşme süreci başlamıştır. Eğer yerel diller bir anadile dönüşemiyorsa, orada milletleşmenin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği meçhuldür. Bu nedenle millet, etnisiteden daha büyük bir özbilinç topluluğudur ve söz konusu bilinç, kendine ait bir edebiyat yaratarak bir ya da daha fazla etnik gruba siyasal kimlik kazandırır ve onun/onların milletleşmesini sağlar.²⁶¹ Bu görüşün yaklaşık bir asır önce Osmanlı aydınlarınca da savunulduğu görülmektedir. Örneğin Şemseddin Sâmî, milletleşmenin ancak millî dil ve edebiyat ile mümkün olacağını ileri sürmüştür; kavim ve millet arasında bir ayırım yapmıştır.²⁶²

²⁵⁹ Paul Lawrence, *a.g.e.*, s.4.

²⁶⁰ Bede, *Ecclesiastical History of the English Nation* (Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum) (trans. J. E. King), London 1962.; Stephen J.Harris, *Race and ethnicity in Anglo-Saxon literature*, New York 2003, s.46.

²⁶¹ Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s.3.

²⁶² bk. VI. Bölüm.

Hastings, milliyetçiliğin teorik ve pratik olarak ayrılması gerektiğini ileri sürmektedir. Milliyetçilik pratikte uzun bir tarihsel sürecin ürünü iken, 19. yüzyılda politik bir teori olarak ortaya çıkan milliyetçilik, her ulusun kendi devletine sahip olması gerektiği fikrini ortaya atmıştır. Bu asırdan itibaren milletlerin bağımsız siyasî varlıklar olarak yarattıkları devlet de ulus devlet olarak adlandırılmıştır. Bununla birlikte İngiltere’de 17. yüzyıldan 19. yüzyıla Hobbes, Locke, Burke, Hume, Adam Smith, Berthan, Mill, Bagehot gibi entelektüeller politik teorinin gelişmesine katkıda bulunarak bu yeni anlayışın doğuşuna katkıda bulunmuşlardır.²⁶³

Milliyetçilik, teori ve hatta bir ideolojiden daha önemli olmasına rağmen gerçekte o, 18. yüzyılda ortaya çıkan ve romantizmin otantiklik kültü altında gelişen modern bir fenomendir. Atalara ait bir vatanda, halk egemenliği ile etnokültürel birliği uzlaştırmaya ve böylece milleti yaratmaya çalışan bir harekettir. Modernist yaklaşımın iddia ettiği gibi, milliyetçilikten önce milletlerden bahsedilemez zira milletleri yaratan milliyetçilikler ve devletlerdir. Modern milletler ile modern öncesi kollektif kültürel kimlikler arasındaki farkları tespit edebilmek için aşağıdaki kıstasları göz önünde bulundurmak gerekmektedir:

1. Millet, coğrafi açıdan açık ve tanımlanabilir sınırlara sahip, içinde üyelerinin yaşadığı ve belirli otorite merkezine sahip sınırlı bir topluluktur.
2. Millet, tek bir anayasanın egemenliğini altında toplanan üyeler olarak ortak haklara ve yükümlülöklere sahip yasal bir topluluktur.
3. Buna bağılı olarak millet, siyasal ve toplumsal alanda bütün üyelerin iştirakına imkân tanıyan kitlesel katılımcı bir topluluktur.
4. Millî kültür, kitlesel eğitim kurumlarıyla kültürel açıdan farklı unsurlara aşıl原因an kitlesel ve kamusal kültürdür.
5. Millet bağımsız bir topluluktur ve bu nedenle mensupları, ulus devletin vatandaşlarıdır.

²⁶³ Adrian Hastings, *a.g.e.*, s.6.

6. Millet ve millî devlet, her biri bağımsız üyelerden oluşan ulusdevletlerden müteşekkil daha büyük bir uluslararası sistemin parçasıdır.

7. Millet, düşünce ve meşruluğunu milliyetçi ideolojiye borçlu olan beşerî bir topluluktur.²⁶⁴

Modern milliyetçiliğin Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıktığı doğru olmakla birlikte, kimliğin uzun süreli (*longue durée*) bir olgu olduğu düşüncesi yadsınamaz bir gerçektir. Kimliklerin şekillenmesi ve meşruluğunu kazanması tarihsel süreklilik ile mümkündür. En azından bugün millî yaftası vurulan ve milletleri niteleyen adlar Ortaçağ'da oluşmaya başlamıştır. O çağda etnik, dinî, siyasî ve coğrafi nitelendirmeler olan bu adlar, günümüzde milletleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Millet, ulus devlet ve milliyetçiliğin ürünü olmakla birlikte kimlik ve kültürün sürekliliği onun şekillenmesinde etkili olmuştur. Gerçekte kültür ve kimlik, siyasî bir birim olan devletten daha uzun ömürlü ve sürekliliğe sahip yapılardır. Ortaçağ'da milletlerin varlığından bahseden milliyetçilik araştırmaları bunun, bölgesel sınırlar, meşrulaştırıcı soy efsaneleri, etnik köken, ortak semboller, paylaşılan anılar (savaş, göç, menkıbe vb.), ülkenin adı ve yönetici sınıf ile ilişkiler esasına dayandığını ve bir tür millî bilinç duygusu yarattığını ileri sürmektedirler. Kan bağı, aynı kanun ve gelenekler, dil ve din kalıplarına dayanan boylar, başarılı bir liderin etrafında toplanmakta ve onun etrafında bir kimlik efsanesi yaratılmaktadır. Böylece modern çağın milletlerine malzeme olacak oluşumlara neden olmaktadır.²⁶⁵

İslâm düşüncesinde bu türden yaklaşımların benzerini İbn Haldun'un asabiyye kavramında bulmak mümkündür. "Kabile fertleri arasındaki ittihat, yardımlaşma, fertlerin kabilelerini ve birbirlerini muhafazası ile *ötekilere* karşı birlikte saldırılarda bulunmalarını ve fedakârlıklarını sağlayan, bireyler arasında tesanüt oluşturan kabile ruhu"nu ifade eden asabiyye, kimliğin de esasını

²⁶⁴ Anthony D. Smith, *The Antiquity of Nation*, s.129.

²⁶⁵ Josep R. Llobera, *Modernliğin Tanrısı: Batı Avrupa'da Milliyetçiliğin Gelişimi*, Ankara 2007, s.4.

oluşturmaktadır.²⁶⁶ Asabiyyenin modern dönem İslâm toplumlarında millet ve milliyetçilik fikirlerine esas teşkil etmesi bu bakımdan anlamlıdır. Cemâleddin Afgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Satı el-Husrî gibi Arap ve İranlı aydınlar yanında Ahmed Cevdet Paşa da, Osmanlı toplumunda asabiyyeden bir toplumsal proje olarak faydalanmıştır.

Bu tarihî delilleri millet ve milliyetçiliğin yansıması mı, yoksa benzeri bir duygu ve fikir mi olarak değerlendirmek gerektiği tartışmalı bir konudur. Günümüzde millet ve milliyetçiliğin doğuşu konusunda farklı görüşlerin ve periyodizasyonların bir mutabakat sağlayamadıkları görülmektedir. Bu konu, aşağıda “milliyetçilik teorileri” başlığı altında geniş bir biçimde ele alınacaktır.

III. MİLLİYETÇİLİK KAVRAMI

Millet terimi kadar milliyetçilik de, ona atfedilen anlamlara ilişkin bir çelişkiler yumağı sergilemektedir. Terimi “milletini sevmek ve yükseltme” biçiminde popülerleştiren *kulturation*, milliyetçiliğin psikolojik boyutunda aşırılıkların ve linç kültürünün de kaynağını teşkil etmektedir. Üstelik bu tür bir yaklaşım bilimsel olmaktan da uzaktır. Milliyetçiliğin duygusal yönü bulunmakla birlikte, terimin tanımlanmasındaki en büyük güçlükler de kuşkusuz bu ruh halinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir tutku ve siyasal dogmacılık, bilimsel araştırmalarda tarafsızlık anlayışını dikkate almamaktadır. O nedenle milliyetçilik araştırmalarında iki antagonistik tavır ortaya çıkmakta ve gerçekler her iki tarafça da tahrif edilmektedir. Gellner’in “millet, milliyetçilerden öğrenilmez”²⁶⁷ sözü, yalnız milliyetçiler için değil milliyetçilik karşıtları için de geçerlidir. İster olumlu ister olumsuz olarak değerlendirilsin milliyetçilik, 19. yüzyıldan beri dünya siyasetinin ve toplumsal yapıların, devletlerin ideolojik söylemlerinin içeriğini belirlemeye devam etmektedir. Eğer iddia edildiği gibi milliyetçilik çağı sona erecekse, kıyametine kadar siyasal arenada etkisini

²⁶⁶ İbn Haldun, **Mukaddime I** (hızl. Süleyman Uludağ), 2. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 1988, s.119.

²⁶⁷ Ernest Gellner, **a.g.e.**, s.217.

sürdürecektir. Bilhassa mikro-milliyetçilikler böyle bir kıyametin yakın olmadığını habercisidir.

Millî devlet kurgusunun en önemli etmeni olan milliyetçilik ideolojik, sosyopolitik ve sembolik yönleri bulunan ve bu üç unsura göre farklı biçimlerde tanımlanan bir olgudur. Milliyetçilik, her şeyden önce insanlığın tarihî açıdan milletlere bölündüğünü ileri süren ve bu milletlerin nasıl tanımlanması gerektiğini ele alan soyut bir ideolojidir. Bu ideoloji, ilgi merkezine milleti yerleştirmekte ve onu savunmaktadır. Bu türden bir milliyetçiliğin üç amacı vardır: millî birlik, bağımsızlık ve kimlik.²⁶⁸ Milliyetçilere göre bir millet, bütün bu üç unsur yeterli bir derecede bulunmaksızın var olamaz. Buna göre milliyetçilik ideolojisini şu şekilde tanımlamak mümkündür: Üyelerinin bir kısmının gerçek veya potansiyel bir millet olduğuna inandığı bir nüfusa muhtariyet, birlik ve kimlik kazandırmaya ve bunları sürdürmeye çalıştığı ideolojik bir hareket. Bu açıdan bakıldığında milliyetçiliğin genelde,

1. Milletlerin teşekkülü ve gelişme süreci
2. Bir millete mensup olma şuuru,
3. Bir milletin dili ve sembolizmi,
4. Millet adına bir sosyal ve siyasal hareket ve
5. Genel ve özel manada milletin doktrini veya ideolojisi

anlamlarıyla kullanıldığı görülmektedir.²⁶⁹

Milletlerin oluşum süreci çok geneldir ve çoğunlukla milliyetçiliğin nesnesini oluşturan bir dizi belirgin süreci kapsamaktadır. Millî bilinç veya düşüncüyü, diğer üç anlamdan dikkatli bir biçimde ayırmak gerekir. Bunlar birbiriyle ilişkilidir ancak uyum içinde olmaları şart değildir. Örneğin bir kimse, herhangi bir milleti ifade eden sembol, akım ve bir ideolojiden yoksun

²⁶⁸ Anthony D. Smith, **Nationalism**, s.9

²⁶⁹ a.g.e., s.5-9.

olduğunda dahi güçlü bir millî duyguya sahip olabilir. Niccolo Machiavelli, Meşhur kitabı *Il Prince*'in son bölümünde, İtalya'yı barbarlardan kurtaracak güçlü bir adamın varlığına dikkat çekmektedir. Machiavelli, milliyetçiliğin hazırlık aşamasında önemli bir simadır. Söz konusu eserinde herhangi bir din veya ahlaki yaptırımdan bağımsız yeni bir laik devlet tahayyül etmiş ve aşağıdaki cümlelerle gelecekteki gelişmeleri önceden haber vermiştir: "Ülkemizin refahının mutlak bir sorun olduğu yerde, adalet veya adaletsizliğin, merhamet veya zalimliğin, itibar veya rezaletin hiçbir önemi olmadığını itiraf etmeliyiz, ama her şeyi bir tarafa koyarak, onun varlığını kurtaracak ve bağımsızlığını koruyacak her neyse o benimsenmelidir."²⁷⁰ Machiavelli, on altıncı yüzyılın başlarında İtalyanların kuzey barbarlara karşı birleşmesi gerektiği çağrısında bulunurken güçlü bir millî duyguya sahiptir, ancak millî sembollerden ve ideolojilerden mahrumdur.

Modern öncesi dönemde ideolojik içeriğe sahip olmayan ancak millî duyguların ifade edildiği pek çok Türkçe metine rastlamak mümkündür. Tuhaf olan bu tür metinlerin günümüzde ideolojik okumalarla çarpıtılmasıdır. Kaşgarlı Mahmud'un büyük Türkçü sayılması, Karamanoğlu Mehmed Bey'e ait olduğu söylenen fermanının Türkçenin resmî dil oluşuna başlangıç teşkil etmesi ideolojik okumalardan nasibini almış olaylardır. Öte yandan bazı millî simgeler ve mitlere sahip olma ihtimaline rağmen herhangi bir ideolojiden ve siyasal akımdan mahrum olan bir grup da, yüksek derecede bir millî bilinç sergileyebilir. Örgütlü milliyetçi ideolojik hareket ile yaygın bir millî aidiyet arasındaki tezat vardır ve bu tezat, milliyetçiliğin öne sürdüğünden farklı bir millî bilinç veya düşünce kavramını incelemeyi olanaklı kılmaktadır.

Millî devlet biçiminde örgütlenen siyasî iktidarın meşruiyet kaynağı olan millet kavramının içeriği, milliyetçilik tarafından belirlenmektedir. Ancak milliyetçilik yalnızca siyaset dünyası ile sınırlı bir olgu değildir. O aynı zamanda milletlerden müteşekkil dünyada bireylerin bakış açılarını ve sembolik

²⁷⁰ Hans Kohn, *a.g.e.*, s.14.

sistemlerini şekillendiren kültürel ve entelektüel niteliklere de sahiptir. Milliyetçilik fikri her ne kadar büyük düşünürlerden yoksunsa da, her biri kendi milletlerinin kimliklerini ve sembollerini temsil eden ve enerjilerini onu keşfetmek için çaba harcayan Herder, Burke, Rousseau, Dostoyevski, Namık Kemal, Muhammed İkbâl gibi yazarlar, sanatçılar, aydınlar, tarihçiler, dilbilimciler ve eğitimciler bulunmaktadır.²⁷¹ Millet'in kültürel ve psikolojik önemi milliyetçilikten daha derindir. Milliyetçilik, savunucularına farklı bir siyasal üslup kazandıran ve onları benzer millî gayelere yönelten ritüellere, ritimlere ve hafızalara sahiptir. Milliyetçiliğin bugün dünyanın pek çok yerinde ve milyonlarca insanın zihninde yer edinmesinin nedeni, bir zamanlar insanları kuşatacak niteliğe sahip dinlerle benzer usullere ve yöntemlere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle milliyetçiliğin dili ve ideolojik yapısında etkin olan sembolik unsurlar ile milliyetçi söylem ve hareketin moral, ritüel ve duygusal yönlerine yoğunlaşmak gerekmektedir.²⁷² Milliyetçiliğin kuralları, üslubu ve belleği, iktidar politikalarından ve sosyal çıkarlardan millet'in ve onun karakteristik nitelikleri olan kavramlara, sembolere ve duygulara uzanan bir köprü oluşturmaktadır.

Milliyetçi ideoloji, millet'in kültürü ile ayrıntılı bir uğraşıya ihtiyaç duyar. Bu uğraşlar ile amaçlanan millî tarihin yeniden keşfi, filoloji ve leksikografi gibi disiplinlerle millete özgü anadilin canlandırılması, edebiyat (özellikle drama ve şiir) ile millet'in işlenmesi, folklor ve türküyü de kapsayan sanat ve el sanatlarının yeniden değerlendirilmesini içermektedir. Milliyetçi akımlarla ilişkili kültürel ve edebi dirilişler ve benzer çeşitli faaliyetler milliyetçi coşkuyu açıklayacak niteliğe sahiptir. Milliyetçi akımlar protesto mitingleri, bildiri veya silahlı direnişle başlamaz. Daha ziyade edebi topluluklar, tarihsel araştırmalar, kültürel birlikler ile ortaya çıkar.

²⁷¹ Anthony D. Smith, **a.g.e.**, s.6.

²⁷² **a.g.e.**, s.9.

IV. MİLLİYETÇİLİĞİN DOĞUŞU

Millet ve milliyetçiliğin ilk defa İngiltere’de ortaya çıktığını ileri süren ve modern milliyetçiliğin ilk belirtilerine 17. yüzyılda İngiltere’inde rastlanabileceğini iddia eden açıklamalara karşılık milliyetçiliğin kendi devletini kurmak ve kendi kaderini tayin ilkesi olarak 19. yüzyılda şekillenen bir doktrin olduğuna kuşku yoktur.²⁷³ Bu iki görüş, 20. yüzyılın ilk modernist teorisyenleri tarafından ortaya atılmıştır. Hans Kohn’a göre ilk kez 17. yüzyılda, Avrupa toplumunun öncü milleti olarak görülen İngiltere, modern çağı tanımlayan ve önceki çağlardan keskin bir biçimde ayrılan bilimsel ruh, siyasal düşünce ve eylem, ticari girişim gibi pek çok alanda dünyanın lideri konumuna yükselmiştir. Açılan yeni imkânlarla, muazzam bir güven duygusuyla beslenen İngiliz halkı, tarihi bir misyonunun omuzlarına yüklendiğini hissetmeye başlamıştır. İngiliz milliyetçiliği, dinî bir kalıptan doğmuş ve sonuna kadar bu orijinal karakterini korumuştur. Başka yerlerde olduğu gibi, milliyetçilik ve din arasındaki acı çatışma İngiltere asla ortaya çıkmamış ve İngiliz milliyetçiliği, kendini bireysel özgürlük düşüncesiyle özdeşleştirmiştir.²⁷⁴

Kohn’un iddiası, içinde bulunduğu dönemin siyasî olayları ile birlikte anlam kazanmasına karşılık milletlerin ne zaman ortaya çıktığına ilişkin tartışmalarda farklı yönelimler de vardır. Elie Kedourie, 18. yüzyıla kadar millet kavramının bugünkü manada kullanılmadığına dikkat çekerek onu, kameralizm ve Fransız Devrimi ile değerlendirir. Self-determinasyon ile Kant’ın özgür irade kavramını ilişkilendiren Kedourie, Avrupa ve ardından dünyanın muhtelif yerlerinde ortaya çıkan milliyetçi hareketlerin Kantçı irade kavramının ürünü olduğunu ileri sürmüştür.²⁷⁵ Kohn ise, Batı Avrupa dışında gelişen milliyetçilikler üzerinde Romantizm ve Alman milliyetçiliğinin etkili olduğu kanısındadır.²⁷⁶

²⁷³ Hans Kohn, **a.g.e.**, s.16-17.; Elie Kedourie, **Nationalism**, 2. Baskı, London: Hutchinson University Library, 1961, s.9.

²⁷⁴ Hans Kohn, **a.g.e.**, s.17.

²⁷⁵ Elie Kedourie, **a.g.e.**, s.20-31.

²⁷⁶ Hans Kohn, **a.g.e.**, s.34-35.; aynı yazar, **The Mind of Germany: The Education of a Nation**, New York: Charles Scribner’s Sons, 1960, s.49-52.

Modernist düşüncenin bu iki temsilcisi arasındaki görüş farklılıklarına karşılık üzerinde uzlaştıkları mesele, milliyetçiliğin bütünüyle modern bir olgu olduğudur. Bu husus, 20. yüzyılın sonlarında kaleme alınan eserlerde de görülmektedir. Milliyetçiliğin modern olduğu konusundaki ittifaka karşılık onun ortaya çıkışını etkileyen hususlar konusunda fikir ayrılıkları vardır.

Milliyetçilik terimi ilk defa 18. yüzyılda German filozof Johann Gottfried Herder (1744-1803) ve Fransız karşı-devrimci Cizvit rahibi Abbé Augustin Barruel (1741-1820) tarafından kullanılmıştır. 19. yüzyılın başlarına kadar İngiliz literatüründe nadir olarak geçen kavram, 1836'da bu dildeki ilk kullanımında belirli bir milletin ilahî açıdan seçilmişliğini ifade eden doktrin olarak teolojik içeriğe sahiptir.²⁷⁷ Aydınlanma çağında gelişmeye başlayan milliyetçilik, temelde devletin gücünü sınırlamak ve sivil hakları emniyet altına almak amacıyla ortaya çıkmış siyasal bir harekettir. Amacı, orta-sınıf ve John Locke'nin felsefesinde ifadesini bulan liberal ve rasyonel bir sivil toplum yaratmaktır. Napolyon savaşlarından sonra, milliyetçilik merkezî ve Doğu Avrupaki diğer topraklara nüfuz etmeye, siyasal fikirleri ve sosyal yapısı modern Batı'dan farklı olan ülkelerde yayılmaya başlamıştır. Bu ülkelerde çoğu zayıf bir orta-sınıf vardır. Millet, feodal aristokrasi, bürokrasi ve kırsal kesimdeki emekçiler arasında paylaşılmıştır. Böylece milliyetçilik buralarda ilk kez kültürel bir hareket, bilginler ve şairlerin rüya ve umudu olarak yeşermeye başlamıştır. Modern bir toplumsal ve entelektüel gelişme olarak yükselen milliyetçilikler, batıdaki milliyetçi ilkelerden etkilenmiştir. Ancak yerli eğitimli sınıflar da, kendi milliyetçiliklerini geliştirmeye başlamıştır. Böylece yeni milliyetçilik, batıdan ziyade kendi geçmiş mirasını meşrulaştırmaya ve farklılaştırmaya çalışmış; ekseriyetle, Aydınlanma çağına karşı eski gelenekleri yüceltmıştır. Millî bir "ruh" veya "misyon" tartışmaları, yeni milliyetçiliklerin temel karakteristiği olmuştur.²⁷⁸

²⁷⁷ Anthony D. Smith, *a.g.e.*, s.5.

²⁷⁸ Hans Kohn, *a.g.e.*, s.29-30.

Milliyetçilik düşüncesi ile ilgili tartışmaların özellikle 18. yüzyılda yoğunlaştığı görülmektedir. Alman romantizminin öncü isimlerinden Johann Gottfried Herder, kültürel milliyetçilik kavramını genelde aile ile ilişkilendirerek, bütün bir milletin üyelerini birbirine bağlayan kültürel bağların sun'î olmadığını, içinde hayat enerjisi taşıyan, zamanla insanların müşterek özünü şekillendiren paylaşılan anlamlar ve duygular olduğunu ileri sürmüştür. O, tıpkı aileleri meydana getiren özellikler gibi, devletin de kendi millî karakterine sahip topluluktan meydana gelmesinin en doğal hakkı olduğunu iddia etmiştir.²⁷⁹ Bu düşünceye göre milliyetçilik, doğuştan ve kaynağını kendi milletinden alan bir niteliğe sahiptir. Ancak bir takım entelektüeller ise, milletin daha öznel veya siyasal niteliklere sahip olduğunu öne sürmüştür. Alman milliyetçiliği ile Batı Avrupa'da gelişen ilk milliyetçilikleri ayıran temel husus, ikincinin siyasal faktörlerin ürünü olan toplum düşüncesi kavramına dayanmasına mukabil, Alman milliyetçiliğinin hayalgücünün işletilmesine ve duyguların tahrikine yol açan ve Almancada *Volk* diye ifade edilen son derece müphem halk kavramına dayanmasıdır. Böylece Almanların *Staatsbürgerschaft*'ı, meşru ve rasyonel vatandaşlık kavramının yerini almıştır.²⁸⁰

Bu fikirlerin birçoğu, herhangi bir siyasî amacı açık ve kesin biçimde ifade etmemelerine rağmen, siyasî açıdan önemli olmuşlardır. Örneğin, Herder'in yazıları, aydınlanmacı bir kozmopolitizmle iç içe olmasına karşılık fikirleri sonradan Johann Gottlieb Fichte'yi etkilemiştir. Fichte yalnızca aynı dili konuşanların bir araya gelmesi gerektiğini öne süren primordial dil esasına dayalı bir kültürel millet tanımı yapmakla kalmamış, aynı zamanda Alman kolektif kimliğinin diğer milletlerinkinden üstün olduğunu ileri sürmüştür.²⁸¹

Hans Kohn, Fransız milliyetçiliğinin oluşumunda Voltaire'in 1726-1729 yıllarında İngiltere'yi ziyareti ile daha da güçlenen bir İngiliz etkisi olduğunu ileri sürmektedir. 18. yüzyılda Fransızca, Avrupa'nın entelektüel dili olmuştur. Ona

²⁷⁹ Paul Lawrence, *a.g.e.*, s.4.

²⁸⁰ Hans Kohn, *a.g.e.*, s. 30.

²⁸¹ Paul Lawrence, *a.g.e.*, s.4.

göre, İngiliz bireysel özgürlük ve ulusal organizasyon fikirleri, her yerde Fransız düşünürlerin aracılığı ile bilinmiş ve bunlar, Fransız rasyonel düşüncesinin dehası ve Fransız dilinin vuzuhluğu ile 18. yüzyıl Batı insanının genel bilincine dönüştürülmüştür. Bu düşünceler 1789'dan önce Fransız siyasal, toplumsal ve dinsel gerçeklikleri üzerindeki etkisi dolaylı olmasına rağmen 1775'te Amerikan milliyetçiliğinin doğuşunda en etkin faktörlerdir.²⁸² Voltaire'in milliyetçiliği, millî birlikten ziyade vatandaşın özgürlüğüne vurgu yapmasına karşılık Fransız İhtilali akabinde ilan edilen milliyetçilik deklarasyonları, kaçınılmaz biçimde siyasal içerikli olmuştur. Emmanuel Sieyès'in müşterek bir hukuk hâkimiyetinde yaşayan ve aynı yasama organında temsil edilen üyelerden müteşekkil bir yapı olarak tanımladığı millet, Voltaire'in tanımına benzemesine rağmen, kısmen ifade edildiği siyasal bağlamın bir ürünüdür. Bu ikinci tanım millet ile devletin özdeş olması gerektiğini savunur ve milliyetçiliği siyasal bir doktrin olarak tanımlar. Diğer bir ifadeyle, milletlerin varlığını onaylayarak her milletin kendilerini yönetmeleri gerektiğini ileri sürer.²⁸³

Milliyetçilik teriminin bu yorumu, 19. yüzyılda daha fazla rağbet görmüştür. 1830'da Yunanistan, 1831'de Belçika, 1861'de İtalya, 1871'de Almanya ve 1878'de Romanya, Sırbistan ve Karadağ gibi pek çok yeni millî devletler kurulmuştur. Bu gelişmelerin arkasındaki güdü ve gerekçe ekseriyetle milliyetçi doktrinden beslenmiştir. Örneğin, Yunan bağımsızlık hareketinin öncü şahsiyetlerin biri olan Prens Alexander Ypsilantis, 1821'de hemşerilerine şöyle hitap etmektedir: “Siz soylu Yunanlar, huzur-ı kalb ile vatanınızı esaret zincirlerinden kurtarmaya çalışmayacak mısınız? Bunun için her şeyden ziyade müşterek his galip gelmelidir.” Aynı şekilde Genç İtalya'nın kurucusu Giuseppe Mazzini, şöyle yazmaktadır: “Biz sadece komplocular değil aynı zamanda müminleriz. İnsanlar ancak, tek bir bağ etrafında birleşebildiklerinde terakkînin

²⁸² Hans Kohn, *a.g.e.*, s. 18-19.

²⁸³ Paul Lawrence, *a.g.e.*, s.5.

en yüksek mertebesine erişebilecektir. Bu nedenle her insanın, beşeriyetin meseleleriyle uğraşmadan önce bir millet oluşturması mecburidir.”²⁸⁴

Genç İtalya'nın liderliğine talip olan Mazzini, "kitleleri uyandırmanın sırrı, kendi başlarına kavgaya ve fethe hazır görünenler yüzünden gecikmiştir" diye yazmaktadır. O, birleşik, merkezi ve güçlü bir ulusun başarısı için her şeyini feda edecek gençliğe ve halka seslenmiştir. O, gerçek sanatın, yalnızca böyle millette yeşerebileceğine inanmıştır. O sanatın, İtalyan birliğinin olmadığı geç Ortaçağ ve Rönesans dönemlerinde geliştiğini unutmuş ve bu sanatın, bir milleti uyandırmaya çalışmadığını insanlığa telkin etmiştir. Onun ateşli havariliğinde Mazzini gibi pek çok milliyetçi tarihi yanlış okumuştur. Mazzini, Roma'da Sezarlar ve papalar çağında insanlığı iki kez diriltten İtalyanlar'ın yeni çağ için olumlu bir mesajı getirebileceğine ve birliği kurabileceğine inanmıştır. Halkların Roması olan üçüncü Roma, antik veya Ortaçağ Roması'ndan daha büyük bir derecede Avrupa'nın lideri olabilir ve Avrupa'da birliği sağlayabilir. Mazzini 1858'de, "bugün İtalyamız için üçüncü bir misyon doğmaktadır: özgür ve birleşik bir ülke olan İtalya halkının misyonu, Sezar veya papalarınkinde daha büyük ve daha güçlü olacak" diye yazmıştır. Bütün genç milliyetçi hareketlerin dost olması gerektiğine inanan Mazzini, Genç Türkiye ve Genç Çin gibi 19. yüzyılın milliyetçi hareketleriye çok uzaklarda dahi yankılanan yeni bir sözcüğü ve düşünceyi icat etmiştir.²⁸⁵

Milliyetçilik doktrini, 19. yüzyıldan beri devletler ve devletlerarası ilişkilerde varlığını sürdürmektedir. Ancak bu doktrinin objektif ve tarihsel gerçeklik iddialarından bağımsız olduğunu söylemek zordur. Milliyetçi retoriği benimseyenler ekseriyetle, siyasal birimle etnik birimin aynı olmasını yani kendilerinden olan bir grup tarafından yönetme ve yönetilme iddialarını taşımaktadırlar. Bu durum, milliyetçiliğin öne sürdüğü sosyo-kültürel kimliğin popüler ifadesidir. Ancak milliyetçiliğin bu türden bir tanımına entelektüellerin ve

²⁸⁴ a.g.e., s.5.

²⁸⁵ Hans Kohn, a.g.e., s.40-42.

politikacıların yazılarından örnekler bulmak nispeten kolay olmasına rağmen, geçmiş çağlarda bu konu üzerinde düşünülüp düşünülmediği bir muammadır. Bu konuda Miroslav Hroch'un küçük milletlerin oluşumunu üç aşamalı bir süreç olarak değerlendirmesi, modern zamanlarda milliyetçiliğin ortaya çıkışı açısından önemli bir veri sunmaktadır. Hroch'un "akademik ilgi" olarak adlandırdığı *A aşamasında* entelektüeller, unutulmuş bir milletin dilini, kültürünü, tarihini ve geleneklerini yeniden keşfederek onu yeniden yaratırlar. Tarihçiler, filologlar, sanatçılar, besteciler, şairler, romancılar gibi entelektüeller, milliyetçi hareketlerin ve uyanışların temsilcisi olmuş; yeni toplumsal kimliklerin yaratılmasında rol almışlardır. Vatanperver tahriki ve kitlesel bir milliyetçi hareketin doğuşu dediği *B aşamasında* küçük bir muhalif grup, siyasî meselelerle ilgilenerek millî bilinci uyandırmaya ve millî davayı halk arasında yaymaya çalışır. Vatanperverler tahrikleri ile baskı altındaki uyrukları etkilemiş, onlara hükümdara bağlılıktansa milletin mensubu olmaları gerektiği fikrini telkin etmeye başlamışlardır. *C aşamasında* ise, nüfusun büyük bir kısmı siyasî bir projeye dönüşen millet sayesinde biçimlendirilirler.²⁸⁶ Kitlesel milliyetçi hareketlerin doğuşu, her devletin ve toplumun yaşamadığı bir hadisedir. Millî bağımsızlık hareketleri, bu son süreç üzerinde etkili olan en önemli unsurlardan biridir. Nitekim Türkler, Millî Mücadele ile böyle bir kitlesel milliyetçi hareketi yaşamış; Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile milliyetçilik, siyasal ve toplumsal gelişmelerin belirleyicisi olmuştur.

V. MİLLİYETÇİLİK TEORİLERİ

Sosyal bilimler için göreceli yeni bir kavram olan, öznel ve nesnel değerlendirmelerin yanında tarihten sosyolojiye, antropolojiden müziğe ve tıpa farklı disiplinlere malzeme teşkil eden millet, bütün bu özelliklerinden dolayı tasnif ve tahlil düzeyinde pek çok sorunları bünyesinde barındırmaktadır.

²⁸⁶ Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*, 2 Baskı, New York: Columbia University Press, 2000, s.23-30.

Etnisite ile iç içe geçmişliği de, millet kavramının ve kuramlarının birlikte değerlendirilmesine neden olmuştur. Bunun yanında klâsik sosyolojideki cemaat (*gemeinschaft*) ve cemiyet (*gesellschaft*) ayrımı da, millet ve milliyetçilik yaklaşımlarını etkilemiştir. Modernleşme ile birlikte cemaat yapısının çözüleceğine olan inanç, 1950’li yıllardan itibaren dünyanın dört bir yanında ortaya çıkan etnik milliyetçilikler ile birlikte yerini, bu yapının incelenmesine bırakmıştır. Etnisite kavramının günümüzde geleneksel bağlılıklar ile neredeyse eşanlamlı olması bu gelişmelerin sonucudur. Modernleşmenin ve sömürgeciliğin çözemediği, aksine gelişmiş ülkelerde bugün dahi rastlanılan etnik milliyetçilikler ve hareketler, geleneksel bağlılıkların ne kadar güçlü olduğunu ortaya koymuştur. Bu minvalde millet ve etnisitenin doğasını, millî aidiyeti ve kimliği belirleyen faktörleri incelemek fikri sosyal bilimlerde ağırlık kazanmıştır. “İlkçilik (*primordialist*) kuramı”, etnik bağlılıkların doğal, verili ve başlangıçta var olan/ilksel olduğunu iddia etmiştir. Bu kuram karşısında *ilkçiliğin sefaletinden* bahseden araçsalcı, inşâcı, Marksist ve Neo-Marksist felsefeden esinlenen modernist kuramlar yer almaktadır. Dolayısıyla millet konusunda ileri sürülen görüşleri, ilkçi ve ilkçi karşıtı olarak iki grupta tasnif etmek mümkündür.

A. İlkçilik Teorisi

İlkçi görüşü benimseyenler, gerçekte millet kavramından ziyade etnik kimlik kavramı üzerinde durmalarına ve ilkçilik ile etnik bağlılıkları ifade etmelerine karşılık terim, milliyetçilik araştırmalarına da etnisite tartışmalarından aktarılmıştır. O gerçekte bir milliyetçilik teorisi değil, bir bakış açısıdır.²⁸⁷ İlkçiler, milletlerin tarihî ve sosyal koşullardan bağımsız bir varlığa sahip olduğunu,

²⁸⁷ Umut Özkırımlı, *a.g.e.*, s.81-83.; aynı yazar, *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, London 2000, s.64. Umut Özkırımlı’nın *Milliyetçilik Kuramları* adlı eserinin Türkçe ve İngilizce nüshaları arasında kısmen farklılıklar vardır. Örneğin eserin İngilizcesinde milliyetçilik teorileri ile ilgili açıklamalarında yer yer Türk milliyetçilerinin görüşlerine de yer vermiş ancak bu bölümler Türkçe baskıda çıkarılmıştır. Bu nedenle söz konusu kitabın her iki baskı da değerlendirilmiş ve İngilizcesi (Özkırımlı, *Theories of Nationalism*), Türkçesi ise (Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları*) biçiminde gösterilmiştir.

ekonomik ve kurumsal düzenlemelerin bu varlığı yok edemeyeceğini ve bireylerin siyasî temayülleri üzerinde ilksel bağılılıkların önemli bir role sahip olduğunu ileri sürmektedirler. Buna göre millet(ler), doğuştan ve verili bir biçimde var olan, somut ve bağımsız oluşumdur ve tarihin en eski çağlarından beri mevcuttur. Milleti bağılılıklar, ekonomi, siyaset, coğrafya, tarih gibi başka faktörlerle açıklanamaz, tarif edilmeleri imkânsızdır. Millet de, konuşmak, koklamak, görmek duyusu kadar doğaldır ve millet zamanı bilinmeyecek kadar eski bir dönemden beri vardır.²⁸⁸

İlkçi kuramları iki başlık altında incelemek mümkündür. İlki milletlerin kültür, gelenek, dil, din, tarih gibi ayırt edici özellikler ekseninde şekillendiğini ileri süren ve kan bağını ön plana çıkaran *kültürel*, ikincisi ise genetik özellikleri ön plana çıkaran *sosyo-biyolojik* görüştür.

1. Kültürel Yaklaşım

Kültürel görüş, milleti bireyin iradesinden bağımsız olarak ele alır ve onu mensubu olduğu grubun özellikleri ile değerlendirir. Bir diğer ifadeyle, millî kimlik, doğuştan, verili ve tarif edilemez niteliklerle kuşatılmıştır. Kimliği oluşturan ve sürekliliğini sağlayan etken de bu niteliklerdir. Bütün toplumlarda var olan ilksel, irrasyonel bağılılıklar kan, ırk, lisan, din, bölge vb. unsurlara dayanmaktadır. Sadece üçüncü dünya ülkelerinde değil, modern devletlerde de milletler, ilksel gerçeklikler üzerine inşa edilmiştir. İlkçiler, millî kimliğin, insanlığın tarihsel tecrübesinde derin bir kökü olduğuna inanmaktadır.

İlkçi görüş, milleti oluşturan ve sürekliliğini sağlayan unsur olarak kan bağını esas almakta ve kültürü verili olarak kabul etmektedir. Buna göre millet, insanların, aileleri ve diğer birincil grupların içinde yaşadıkları tecrübelerle belirlenmiş, “doğal” bir olgudur. Etnik oluşumu ve millî kimliği sadece kişisel

²⁸⁸ Umut Özkırımlı, *Theories of Nationalism*, s.64.

özellikler değil, aynı zamanda başlangıçta var olan bağlar da etkilemektedir. Aslında bu ilksel bağlar diğerlerinden daha baskındır. Birey, varoluşundan önce başlayan bu süreç ve simgeler ile bir gruba mensup olabilmektedir. Modernleşme, mekanik dayanışma ya da cemaat yapısını yok etse bile, toplumun özünü oluşturan çekirdek unsur varlığını sürdürmektedir.²⁸⁹ İlksel bağlar, belirli sosyo-tarihsel koşullar altında etnik ve millî kimliklerin bu temelde oluştuğunu ileri sürmüştür. İlkçi kavramını II. Dünya Savaşı sırasında, esir askerlere ilişkin incelemelerinin anahtar kavramı olarak kullanan Edward Shils, Durkheim'in mekanik ve organik dayanışma kavramları ile Tönnies'in cemaat ve cemiyet ayrımından esinlenmiş; ilksel bağlılıklar millet ve etnik kimliklerin en önemli unsuru olduğunu ileri sürmüştür.²⁹⁰

İlksel bağlılıkları, birinci dereceden akraba bağlantılarını esas alan, ancak bunların ötesinde belirli bir dinsel topluluk içinde doğmaktan, belirli bir dili ve hatta bu dilin bir ağzını konuşmaktan, belirli sosyal uygulamaların yarattığı sosyal varoluşun “verilerinden” kaynaklanan bağlılıklar olarak tanımlamak mümkündür.²⁹¹ Buna göre ilksel bağlar, varlığı ve doğruluğu sorgulanmaksızın kabul edilmektedirler. Kimliği oluşturan öğeleri varsayılan kan bağı, ırk, dil, bölge, din ve gelenek olarak sıralayan ilkçiler, bunların aslında duygularla ilgili olduğunu ileri sürerler.²⁹² Bu bağlılıklar, geleneksel toplumlarda olduğu gibi modern devlet yapısında da gizli bir güç teşkil etmektedir. Ancak ilksel bağlılıklar ile modern devletin vatandaşlığı arasında bir çatışma vardır:

“Sivil politika geleneğinin zayıf olduğu ve etkin bir refah yönetiminin ihtiyaç duyduğu teknik gerekliliklerin yeterince anlaşılamadığı modernleşen toplumlarda, ilksel bağlılıklar ön plana çıkmaktadır ... Yeni devletlerin karşılaştıkları kabilecilik, gruplar arası ayrımcılık veya dar çevrecilik gibi değişik

²⁸⁹ Edward Shils, “Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory”, *The British Journal of Sociology*, VIII/2 (1957), s. 135-136.

²⁹⁰ Edward Shils, *a.g.m.*, s.132-134.

²⁹¹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, s.259.

²⁹² Clifford Geertz, *a.g.e.*, s.261-263.

biçimlerde adlandırılan sorunlar, diğer sorunlardan daha korkutucu ve tehdit edici olabilirler. Bu sorunları belirleyen şey ilksel ve sivil duygular arasındaki dolaysız çatışmanın kristalleşmesidir. Burada sadece rekabet halindeki sadakatler değil, aynı zamanda genel düzen içersinde ve aynı bütünleşme seviyesinde çatışan sadakatlerle karşılaşmaktayız. Yeni devletlerde de, diğer devletlerde olduğu gibi sınıf parti, iş, sendika, meslek gibi rekabet içersinde olan birçok bağlılık biçimleri vardır. Ancak bu tür bağlar aracılığıyla oluşan gruplar, millet olmaya aday ya da kendi başlarına ayakta durabilecek toplumsal birimler olarak düşünülmemelidir... Ekonomik, sınıfsal veya entelektüel başkaldırı devrime yol açabilir ancak ırk, dil veya kültüre dayanan başkaldırı ayrılıkçılığa, kurtarımcılığa, birleşmeye, devletin sınırlarının tekrar çizilmesine ve hâkimiyet alanının yeniden tanımlanmasına yol açabilir. Sivil huzursuzluklar, devlet aygıtlarına yasal veya yasadışı sahip olmaktan kaynaklanabilir. Oysa ilksel huzursuzluk daha derindir ve tatmin edilmesi daha zordur”²⁹³

Yukarıdaki alıntı dikkate alındığında milletin ortaya çıkmasında etkin olan faktörün ilksel bağlılık olduğu görülür. Modernleşmekte olan devletlerde, etnik sınırların tehdidi ile ilksel duyguların önem kazanması, milliyetçiliğe kadar uzanan bir sürecin başlangıcını teşkil etmektedir. Modern devletlerde de sınıf, parti, iş, sendika, meslek bağları gibi pek çok rekabetçi bağlılıklar olmasına karşılık bu tür bağlılıklar, kendi ayakları üzerinde duran büyük sosyal birimler olarak düşünülemeyeceği gibi, milliyetlik (için adaylar olarak da düşünülmezler.²⁹⁴ Millet olmanın en temel koşulu, ilksel bağlara sahip olmaktır. Bu türden bağların, modern toplumlarda siyasal üstünlük için kullanılması, patolojik olarak sıkıntılı olmasına rağmen, devletin ideolojik aygıtlarıyla eşzamanlı kullanılması, millî birliği oluşturabilir.

“Tek dilli devletin neden istikrarlı ve çok dilli bir devletin neden istikrarsız olduğunun sebebi gayet açıktır. Bir devlet, ortak duygu üzerine inşa edilir. Bu ortak duygu, nedir? Kısaca belirtirsek, akraba oldukları duygusuyla yüklü olanları biçimlendiren ortak bir birliğin var olduğu hissidir. Bu his, çift taraflı bir

²⁹³ Clifford Geertz, **a.g.e.**, s.261.

²⁹⁴ Clifford Geertz, **a.g.e.**, s.261.

histir. Bir yandan ekonomik çatışmalar veya sosyal derecelerden kaynaklanan büyük farklılıkları aşarak bireyleri son derece güçlü bir biçimde bağlar, diğer yandan onları türdeşleri olmayanlardan ayırır. Herhangi bir gruba ait olmak güçlü bir arzudur. Bu ortak duygunun varlığı, istikrarlı ve demokratik bir devletin esasıdır.”²⁹⁵

Ortak duygular, ilkel toplumlardan en gelişmiş toplumlara kadar toplumsallaşmanın ve birlikteliğin en önemli unsurudur. Ortak duygu kültürel bir sistemdir ve işlevlerini genellikle sembollerle yerine getirir.²⁹⁶ Ortak duyguların sivil düzende dönüşümünü, ilksel duyguları bastıramayan ama onları uyandıran siyasal modernleşmeyle sağlamak mümkündür. “Kendi kendini yöneten” bir meşru otoritenin menşei bu ilksel temelli “ortak birlik duygusu”ndan izler taşır Bu sayede halk, hayatın en mahrem alanları haricinde her noktaya dokunmaya başlayan özerk ve farklı bir siyasi örgütün tamamlayıcı bir parçası ve öznesi olur. Bu güne kadar mümkün olduğunca devlet meselelerinden uzak tutulan halk artık, siyasetin içindedir ve onun değerleri siyasetin malzemesidir.²⁹⁷

Her bireyin, belirli bir tarihsel zamanda ve bir grup içinde doğmasının sonucu olarak kazandığı bir “temel grup kimliği” vardır. İlksel ilişkiler ve bağlılıklar bu kimliğin oluşumunda belirleyicidir.²⁹⁸ Bu kimlik etnik grup olarak adlandırılan şeyden türer. Her bireyin “temel kimliği”ne katkıda bulunan birkaç öğenin vardır. Temel kimliği oluşturan öğeler “fiziksel özellik, kişinin adı (bireysel ad, aile adı ve grup adı), konuşmayı ilk öğrendiği ve onunla dünyayı keşfettiği bir dil, kendisine telkin edilen din, içinde doğduğu grubun tarihi ve kökenleri, kişinin milliyeti veya etnik aidiyeti, doğduğu yerin coğrafyası, kişinin, kalıtımla kazandığı kültür” olarak sıralanabilir. Kültürel ve fiziksel özellikler arasında

²⁹⁵ Clifford Geertz, **a.g.e.**, s.260.

²⁹⁶ Clifford Geertz, **Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology**, New York: Basic Books, 1983, s.90.

²⁹⁷ Clifford Geertz, **The Interpretation of Cultures**, s.270.

²⁹⁸ Harold R. Isaacs, **Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change**, 2. Baskı, Cambridge: Harvard University Press, 1989, s.38-40.; aynı yazar, “Basic Group Identity: the Idols of the Tribe” **Ethnicity: Theory and Experience** (eds. Nathan Glazer & Daniel P. Moynihan), Cambridge 1975, s.30.

ayırma giden Isaacs, kültürel özellikler kaybolsa ya da inkâr edilse dahi fiziksel özelliklerin devam edeceğini ileri sürer:

“Bir birey adını değiştirebilir, kökenini inkâr edebilir ya da gizleyebilir, tarihini ihmal edebilir veya onun tekrar yazabilir, farklı bir milliyeti benimseyebilir, yeni bir dil öğrenebilir, ailesinin dinini bırakabilir veya yeni bir dini kabul edebilir, yeni ahlak kurallarını, felsefeleri ve yeni bir yaşamın tarzını kabullenebilir. Ancak bedenini değiştirmek için yapabileceği çok şey yoktur.”²⁹⁹

Bu anlayış, kültürel ve sosyo-biyolojik teoriler arasında durmaktadır. Irkî ve etnik özellikleri göz önünde bulunduran bu yaklaşım adlandırma, dil, din, tarih gibi özellikler yanında insanın kalıtsal olan fizikî ve genetik özelliklerinin de dikkate alınması gerektiğini savunmaktadır.

2. Sosyo-biyolojik Yaklaşım

Bu görüşün cevaplamaya çalıştığı temel soru hangi tür mekanizmaların, grup içi ve grup dışı oluşumlara katkıda bulunduğudır. Kalıtsal farklılık, dostluk ve düşmanlık için anahtar bir etmen olarak ileri sürülür. Dilbilimsel ve kültürel semboller/işaretler, insanların içerdekiler (potansiyel işbirlikçiler) ya da dışarıdakiler/yabancılar (potansiyel düşmanlar) olarak kolayca tasnif edilmelerini sağlar. Sosyo-biyolojik yaklaşım, beşerî toplulukları, üç mekanizmayla ilişkili olarak inceler. Bunlar, akraba seçimi, karşılıklı ilişki ve zorlama (baskı) mekanizmalarıdır. Akraba seçimi, akraba kayırmacılık eğilimlidir ve bireylerin, dolaylı ya da doğrudan üretim başarılarını azami dereceye çıkarmayı amaçlar. Etnisite ve millet, gerçek veya varsayılan bir ortak kökene göre tanımlanan bireylerin daha büyük bir akrabalık grubuna genişletmesiyle ortaya çıkar. Akrabalık/türdeşlik her zaman diğer değişmez/sabit faktörleri bağlayıcı bir unsur değildir. Çatışma veya işbirliği olasılığı da, insanların ne kadar yakından bağlı olduğuna ilişkin tahminlerde bulunmayı mümkün kılmaktadır. Üretim başarılarını

²⁹⁹ Harold R. Isaacs, **a.g.m.**, s.37.

arttırma eğilimi, çıkara dayalı karşılıklı işbirliğini ifade eder. İşbirliği, normalde türdeşler/akrabalar arasında ortaya çıkar, ama bu dairenin ötesine de uzanabilir. Akrabalık bağlarının yokluğunda ve bütün gruplar süreçten çıkar sağlayabildiği zamanlarda işbirliği ortaya çıkar. Baskı kavramı ise, bir grup veya gruplar arasında meydana gelen güç dengesizliğini ve tek yönlü güç kullanımını anlatmak için kullanılmaktadır. Bu durum çoğu toplumda ortaktır. Ama özellikle devletin ortaya çıkmasıyla artar.

Etnisiteyi ve milleti sosyobiolojik yöntemle alan söz konusu teori, ırkın biyolojisi ile çağdaş toplumlarda ırkçılığın etiyojisini açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre toplumsallık, kendini kayırmacı davranışta ifade eden biyolojik akrabalık mekanizması ile ilişkilidir. Milliyetçilik, hayatta kalabilmek amacıyla kıt kaynakları kullanılmak uğruna verilen rekabet sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu rekabet sürecinde etkin bir rol oynayan akrabalık ve akraba seçimi, etnik ve ırkçı duyguların biçimlenmesini sağlamaktadır.³⁰⁰ Akraba seçimi, insanın doğasında var olan bir gerçekliktir. İnsan dolaysız olarak kendi üremesi yoluyla veya dolaylı yoldan belirli oranlarda genlerini paylaştığı akrabalarının üremesi yoluyla neslinin çoğalmasını amaçlar. Bu nedenle kooperatif davranırlar ve birbirlerine genetik olarak bağlı oldukları oranda bir diğerrinin koşullara uyum sağlamaları beklenebilir. Akraba seçiminden anlatılmak istenen budur. İnsanlar nepostiktir. Sosyallık, ayırım ile eşanlımlıdır. İnsanoğlu, akrabalarını akraba olmayanlara, yakın akrabalarını da uzak akrabalarına tercih eder. Bu bilinçli olabileceği gibi, bilinçsiz de olabilir. Akraba seçimi işlevsel olmak için bilinçli olmayı önkoşul olarak gerektirmez.³⁰¹ Bu minvalde fedakârlık da, genetik yakınlığın derecesi ve kâr/maliyet oranı ile doğrudan ilişkilidir. Fedakârlık, genetik bencilliğin en uç biçimidir. Akraba seçimi ve kayırmacılık, ilişkili olmayan organizmalara yapılacak fedakârlığı biyolojik bir israf olarak değerlendirir. İnsanlar, yaşam mücadelelerine faydası olmayacak bu israfların önüne geçmek

³⁰⁰ Pierre L. van den Berghe, **The Ethnic Phenomenon**, London: Praeger, 1994, s.37.

³⁰¹ Pierre L. van den Berghe, **a.g.e.**, s.15-36.

için güvenilir ve az maliyetli ayırım mekanizmaları geliştirir. Bunlar genellikle biyolojik ya da kültürelidir. Fiziksel farklılığın belirgin olmadığı durumlarda kültürel unsurlar tanımlayıcı ve ayırıcı işlevler üstlenir. Komşu grupların, fiziksel olarak benzediği yerde kültürel işaretler, grup üyeliğini değerlendirmede kalıtsal özelliklerden daha etkin bir işleve sahiptir.³⁰²

“Kültürlenme sayesinde bireylerin davranışına şekil veren kurallar ve değerler, neredeyse sınırsızca plastik ve keyfi bir sistemi olarak evrimsel bakış açısıyla kültürün, çevresel değişikliklere (bizim kendi yaratmalarımız da dâhil) geniş oranda çabucak uyum sağlamamız vasıtasıyla esnek ama tesadüfi olmayan mekanizma olduğunu kanıtlar. Özellikle kültür, insanı hızla adapte eden bir yoldur. O, davranışı doğrudan belirler, ama kalıtsal baskılar ile geniş sınırlar içinde belirlenen kendisidir. Kısacası genler ve kültür beşeri uyumu birlikte geliştirirler (...). Bu argüman, özellikle insanla ilgili simgesel dil, özbilinç, kültür vd. gibi şeylerin önemli evrimsel değerini azaltmayacak adaptasyonu üretmektir.”³⁰³

Sosyo-biyolojik yaklaşıma göre, ortak köken inancı, günümüzde etnik ve milli grubun oluşumu için çok önemlidir. Etnik grupların ortak kökeninin çoğunlukla bir mit olduğu ve biyolojik bir gerçekliğinin bulunmadığı ileri sürülebilir. Ama bir mitin etkili olması için ona inanılması gerekir. Bu nedenle bir mite ancak etnik grubun üyeleri fiziksel görünüş ve kültürde yeterince benzerse inanılabilir. Japonya'nın imparatoru etkin biçimde Japon ulusun babası olduğunu iddia edebilir ama Kraliçe Viktoria'nın Hindistan'ın annesi iddiası asla geçerli olmayacaktır.³⁰⁴

Sosyobiolojik yaklaşımı toplumsal yapının temeli olarak değerlendiren teori, insan topluluklarını iki gruba ayırır ve bunları Tip 1 ile Tip 2 olarak adlandırır. Tip 1 adı verilen gruplar, atfedilmiş bir ortak kökenle tanımlanan,

³⁰² Pierre L. van den Berghe, “Does Race Matter”, *Ethnicity* (ed. John Hutchinson, Anthony D. Smith), Oxford: Oxford University Press, 1996, s.60-61.

³⁰³ Pierre L. van den Berghe, *Stranger in Their Midst*. Niwot, CO: University of Colorado Press, 1989, s.295-297.

³⁰⁴ Pierre L. van den Berghe, *a.g.m.*, s.58.

genelde kalıtsal ve endogami esaslı gruplardır. Kast, ırk ve etnik grupları içerir. Bunlarda âdet olduğu üzere kabile içi evlilik vardır. Fakat yakın çevreden evlenen akraba gruplarına bölünmüşlerdir. Bu sıralamayı şu şekilde yapmak mümkündür: çekirdek aile, sülale, klan, akrabalar. Kabile üyeleri, daha küçük akraba gruplarına bölünmelerine rağmen kendilerini dış dünya karşısında dayanışma içinde olan tek bir halk olarak görürler. Geleneksel dönemlerde Tip 1 grupları toplumla özdeşdir. Birkaç yüz kişilik nüfuslar, kendilerini gerçek ya da farazî paylaşılan ortak bir kökenle, mitik kurucuların ya da yaratıcıların çocukları olarak algırlarlar. Sürecin son aşaması etnisite ve nihayet ulus olmuştur. Buna karşılık Tip 2 adı verilen gruplar ise siyasî partiler, sendikalar, meslekî kurumlar, spor kulüpleri ve okul-aile birliği gibi ortak çıkar üzerine kurulu birliklerdir. Söz konusu tip tasnifi klâsik sosyolojideki organik-mekanik yahut *cemaat-cemiyet* tasnifini hatırlatmaktadır. Buna göre, “etnik grubun geniş akrabalığının gerçekten ya da varsayılan olması önemli değildir. Tıpkı küçük birimlerde olduğu gibi akrabalık, milliyetçilik, kabilecilik, ırkçılık ve ethnocentrism olarak adlandırdığımız duyguların temeli olması için yeterlidir. Pek çok Tip 2 grupların rekabet içinde olduğu modern endüstriyel toplumlarda bile bu duygular hızlı ve kolay biçimde seferber edilebilir.”³⁰⁵

Sosyo-biyolojik yaklaşım millet, devlet, millî devlet gibi kavramları da yukarıdaki görüşler ışığında değerlendirmektedir. Buna göre devlet, bireysel ve kolektif çıkarlarını sağlamak ve artı ürünü elde etmek amacıyla diğerleri üzerinde egemen olan ve iktidarda bulunan bir grubun başını çektiği toplumsal bütünlüktür. Millet ise bir etnik grubun devlet olma hakkını ifade eden siyasal bilinçtir. Bu bilinç yahut ideoloji milliyetçilik olarak adlandırılmaktadır. Millî devlet yalnızca tek bir millettten müteşekkil devleti, çok uluslu devlet ise iki yahut daha çok millettten meydana gelen devleti ifade etmektedir. Buna karşılık çok etnili

³⁰⁵ Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, s.60.

devlet ise devlet olma iddiasında bulunmayan iki veya daha fazla etnisiteden oluşan siyasî teşekküldür.³⁰⁶

Güçlü grup birliklerinin eşzamanlı olarak üremesinde bilinç ve duygu da etkilidir. Tüm bireyler farklı zamanlarda oluşan bir mekanizmanın parçalarıdır. Kimlik mekanizması, belirleyici olmak zorunda değildir. Herhangi bir büyük grup için doğuştan sürdürülen hiçbir tercih yoktur. Dahası, uygun seçenekler tercih edilen grubun seçimine etki edebilir. Bununla birlikte kimlik mekanizması için seçenekler uygun değilse tercih edilen grup seçimini evrensel ilkeler etkiler. Bunun yanında uygun koşullarda kimlik mekanizması, tercih edilen-grup üyeliğinin seçiminde önemli bir işleve sahiptir. Doğal uyum, beş tanıma işaretleyicisi uygun olduğu zaman ortaya çıkar ve duygunun yoğunluğu bu tanıma işaretleyicileriyle ilişkili olduğunda güçlüdür. Tanıma işaretleyicileri, ortak fenotipler, köken, dil, vatan ve dindir. Beş tanıma işaretleyicisinin biri veya birkaçı ya da kimlik mekanizmasındaki bilişsel ve duygusal süreçler işlevini yitirdiğinde belirsizlik ortaya çıkar. Büyük bir gruba sadakat, otomatik olarak zayıflar. Kimlik mekanizması, en etkin biçimde etnik açıdan homojen bir toplumda (en az belirsizliğin olduğu toplumda) işlevini yerine getirme eğilimindedir. Kimlik mekanizması, belirsizliğin olmadığı koşullarda (kültürel etnik gruplar) işlediğinde, kuvvetli bir milliyetçilik ortaya çıkar. Grup dışındakilere karşı çatışmada seferberlik, nispeten kolay olduğu ve insanlığın eğiliminde süreklilikler savaşla büyük ölçüde görünür olduğu için kapsamlı uygunluğun öncelikleri, büyük grubun sınırlarının çıkarlarıyla ilişkilendirilir. Kimlik mekanizması, belirsiz koşullarda işlediğinde ise, çok-etnili devletlerde olduğu gibi, grup bağlılığını tehdit eder. Bu, güç dengesi düşünceleriyle şekillenen çevrelerde sorun olmaya başlar. Bağımlı olmayan bir grup, kapsamlı uygunluğun önceliklerini artırma ve korumada üyeleri tarafından güvenilir olmayabilir. Grup sadakati tehdit edildiğinde, kimlik mekanizması, sadakati bir alt grup üyeliğine yöneltmeye meyledecek, bu nedenle gruplararası çatışma

³⁰⁶ Pierre L. van den Berghe, *a.g.e.*, s.61.

büyüyerek büyük grupta ayrılıkçı hareketlere ve belki de iç savaşa neden olacaktır. Bundan kaçınmak için, kültürel teşvikler, kapsamlı uygunluğun önceliklerini artırmaya ve korumaya başlamalıdır. Bu durumda vatanseverlik ve savaş tipik olarak, liderler tarafından grup kaynaşmasını artırmak ve seferberlik amacıyla kullanılır.³⁰⁷ Bu görüşü savunanlar kimlik mekanizmasının grup içinde etnik merkezciğe, grup dışında ise yabancı düşmanlığına dayandığını ileri sürerler.³⁰⁸

Sosyobiyologlara göre etnisite veya ırk, icat edilemez veya hayal edilemez. O, idare edilebilir, kullanılabilir, sömürülebilir, vurgulanabilir, eritilebilir, inkâr edilebilir veya altbölümlere ayrılabilir ama kişilerin ait oldukları toplum önceden belirlendiği ve kişi o topluma doğduğu için değiştirilemez. İnsanların farklı etnik gruplara ayrılması tabiidir. Tarih boyunca bu hakikat, toplumların belirleyici özelliği olmuş ve toplumlar, kendilerinden olmayanları dışlama eğilimi taşımışlardır. Bu nedenle milliyetçilik, her dönemde insanlığın temel niteliğini teşkil etmiştir. Anlaşılacağı üzere, bu bakış açısı, genellikle milliyetçiler tarafından benimsenmiştir. 19. yüzyıldan itibaren eğitim sistemlerine, millî geçmişini yaratmada aktif rol üstlenen tarihçilere ve devlet kurma arayışındaki siyasetçilere egemen olan milliyetçilik anlayışının özünü geçmişin ideolojik yorumu oluşturmuştur. Frantisek Palacky, Nicolae Iorga, Eoin MacNeill gibi ülkelerinin milliyetçilik akımlarına öncülük edenler, milletlerin kendilerine özgü yaşam tarzları ve teritoryal bağlılıklarıyla birbirlerinden ayırt edilebilir doğal yapılar olduklarını ileri sürmüşlerdir.³⁰⁹

B. Kadimcilik Teorisi

İlkçilik ile kadimcilik (perennializm) arasındaki en büyük fark, milletlerin tarihi konusunda ortaya çıkmaktadır. İlkçiler, milletlerin verili ve doğal düzenin bir parçası olduğunu ileri sürerek onun doğuşu hakkında bir tarih

³⁰⁷ R. Paul Shaw-Yuwa Wong, *Genetic Seeds of Warfare: Evolution, Nationalism and Patriotism*, London: Unwin Hyman, 1989, s.109-110.

³⁰⁸ R. Paul Shaw-Yuwa Wong, *a.g.e.*, s.78.

³⁰⁹ Umut Özkırımlı, *Theories of Nationalism*, s.67.

bildirmemelerine karşılık kadimciler, oldukça muğlâk bir biçimde de olsa “eski çağlardan beri...” fikrini savunmaktadırlar. Buna göre, milletlerin köklerinin eski çağlara uzandığına inanmak, onların doğal düzenin bir parçası olduğunu kabul etmeyi gerektirmemektedir.³¹⁰ Kadimciler de milletlerin tabii topluluklar olduğu konusunda ilkçilerle aynı görüştedir. Ancak kadimciliğin bu anlayışı, ilkçiliğin temeli olan tabîî millet kavramından bütünüyle farklıdır. Onlar da ilksel bir düşüncüyü benimsemelerine karşılık milletlerin uzun bir zaman diliminde var olduğu fikrini bazı gözlemlenebilir temellere dayandırmaktadırlar. Kadimciler ulusları tabii, organik ve ilksel olarak değerlendirmezler ve bu türden tarihsel olmayan görüşleri reddederler.³¹¹

İkinci Dünya Savaşı’ndan önce sosyal bilimlerde milliyetçi ideolojinin modern olduğunu kabul görmüştür. Ancak milletlerin tarihin her döneminde ve pek çok milletin eski zamanlardan beri mevcut olduğu fikri de bu dönemde gelişmiştir. Bilhassa kendi milletlerinin varlığı ile ilgilenen sosyal bilimciler ve aydınlar, kadimcilik adıyla bilinen görüşü savunmuşlar ve mensup oldukları milletlerin çok eski zamanlardan beri var olduklarını ileri sürmüşlerdir. Türkiye’de Onuncu Yıl Marşı adı ile maruf şiirde ifadesini bulan “tarihten önce vardık, tarihten sonra varız” mısraı bu fikri yansıtmaktadır. Cumhuriyetin ilk yıllarında dünya tarihinde Türklerin üstün bir konuma sahip olduğu ve en eski milletlerden biri sayılması gerektiği fikri, 1930’larda hâkim olan bir milliyetçi söylemdir. Ancak bu söylem yalnızca Türkler tarafından geliştirilmemiştir. 19. yüzyıldan 1940’lara kadar, hatta milliyetçiliğin iradî modelini benimseyen Ernest Renan gibi sosyal bilimciler bile, kadimcilik fikrinin çeşitli uyarlamalarını benimsemişlerdir. Bu görüşe, kalıtsal, değişmez biyolojik özellikler ve genlerden ziyade bir köken grubunun farklılığını ifade eden ırk ile milletin popüler denklemi yardımcı olmuştur. Kadimcilik kısmen, tedrici gelişme, sosyal ve kültürel birikim

³¹⁰ Umut Özkırımlı, **Milliyetçilik Kuramları**, s.86.

³¹¹ Anthony D. Smith, **Nationalism**, s.50.

aşamalarına vurgu yapan toplumsal evrim fikrinden beslenmiş; millî devlet ve milliyetçilik toplumsal gelişmenin nihaî aşaması olarak kabul görmüştür.³¹²

Kadimcilik, iki temel söyleme dayanmaktadır: *süreklilik* ve *yinelenme*. İlkine göre, bazı milletler uzun, sürekli bir tarihe sahiptir ve bunların kökenlerinin Ortaçağ veya nadiren de olsa antik çağlarda izlerini sürmek mümkündür. Parçalanmalar ve kesintilere rağmen kimlik sürekliliğini korumuş ve bu milletlerin dayandığı kolektif kültürel kimliklerin esasını oluşturmuştur. *Yinelenme* fikrine göre ise bazı uluslar tarihsel olmasına karşılık zamanla değişim gösterebilirler. Onların başlangıçları ve sonları vardır. Ancak genel bir beşerî dayanışma kategorisi olan ulus sürekli; her yerde ve her dönemde yeniden ortaya çıkabilir.³¹³ Tarihin farklı dönemlerinde çeşitli biçimlerde ifade edilen aynı kolektif kültürel kimlikler farklı adlarla tarihin her aşamasında yinelenmektedir. Milletlerin büründükleri biçim değişmekle birlikte “millî öz”ü oluşturan ortak kültür, tarih ve dil devam etmektedir. Modern dönemde elitler, milliyetçilik ateşini yeniden yakarak milletlerin uyanmasını sağlamaktadırlar. Kenneth Minogue, milletin “uyuyan prens”, milliyetçilerin ise onu öpücüğü ile uyandıracak olan prens olduğunu ileri sürmektedir.³¹⁴

Kadimci araştırmacılar, milletlerin “doğum tarihi” konusunda farklı görüşler öne sürmektedirler. Örneğin Josep R. Llobera, milletlerin köklerini Orta Çağ’da ararken Adrina Hastings, püritan Pazar ayinleri, Toplu Dua Kitabı ve İncilin yerel dilde okunması ile Protestanlığın İngiliz millî kimliğini geliştirdiğini iddia etmektedir. Herderci geleneği izleyen Hastings, milletleşmenin temel kriteri olarak dil ve edebiyata odaklanmak gerektiği kanaatindedir. Basılı metinlere ve matbaa kapitalizmine önem veren Benedict Anderson’un aksine Adrian Hastings, sözlü geleneğe sahip bir etnisitenin, dilindeki standartlaşma ve dilin yazılı kültüre kaynak teşkil etmesi ile milletin dönüşebileceğini iddia etmektedir. Coğrafya ve devlet, bu dönüşümü kolaylaştırmasına karşılık nihaî aşamada

³¹² a.g.e., s.49.

³¹³ a.g.e., s.50-51.

³¹⁴ Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları*, s.87-88.

milleti şekillendiren şey ortak bir anadile dayanan edebiyattır.³¹⁵ Ona göre İngiliz milliyetçiliğini aslında Latince ve Fransızcanın yerine bir elit dili olduğu on dördüncü yüzyıla ve hatta İncil'in yerel dili çevirisi esas alınırsa on birinci asra kadar götürülebilmek mümkündür. Llobera, milliyetçiliğin ancak çok dar bir tanımla ele alınırsa moden bir ideoloji olarak görülebileceğini ve Orta Çağ Avrupasında ilkel bir millî bilinçten söz edilebileceğini iddia etmektedir. Kadimcilere göre hem milletler, hem de milliyetçiliğin kökenleri modernleşme sürecinin ötesine, eski çağlara uzanmaktadır. Milletler tarih içinde, kendilerini diğerlerinden ayıran temel özelliklerini koruyarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.³¹⁶ Biçimsel farklılıklar gözlense bile, geçmişin milletleriyle bugünküler aynı özdedir. Bu anlamda milliyetçiliği çözümlayebilmek için 18. yüzyıl sonrasına odaklanmak “sosyolojik bir felaket”tir. Modernistlerin milleti ve milliyetçiliğin kitlesel bir olgu olduğu ve bütün nüfusu içerdği fikrine karşılık kadimciler onun seçkin, elit bir kavram olarak ele alınabileceğini de iddia etmektedir. Bir millette mensup olan herkesin onun bilincinde olması gerekmez. Yönetici sınıf dışında çok sayıda kişinin yahut küçük bir yönetici sınıfın onun varlığına inanması, milliyetçiliğin doğuşu için yeterlidir. Eugene Weber, köylüler Fransızlığının bilincinde olmadan önce de Paris'te bir Fransız milletin varolduğundan bahsetmektedir. Milletin, belirli bir nüfusun ekseriyetinin oy verme hakkı ile millî özbilincine vardığında ortaya çıkacağını savunan Walker Connor, özbilinci tarihsel bir veri olarak değerlendirmekle birlikte kadimciler, duygu ve düşünceleri ve bu düşünceler üzerinde seçkinlerin tesirini gösteren tarihsel kayıtları delil olarak kabul etmeye meyillidirler.³¹⁷

Ancak bu varsayımlar ilk milletler ve milliyetçiliklerin neden Batı Avrupa'da ortaya çıktığını açıklayamamaktadır. Onlara göre kapitalizm, modern merkezî devletlerin yükselişi veya siyasal gelişmeler bu konuda yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle kadimciler, milletlerin doğuşuna etki eden en önemli

³¹⁵ Adrian Hastings, **a.g.e.**, 1996, s.14-27.

³¹⁶ Josep R. Llobera, **a.g.e.**, s.3-5.; Adrian Hastings, **a.g.e.**, s.30-31.; Anthony D. Smith, **The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism**, Hanover: University Press of New England, 2000, s.40-41.

³¹⁷ Anthony D. Smith, **Nationalism and Modernism**, London: Routledge, 2003, s.163.

amillerden biri olarak dini kabul etmektedirler. Antik çağda güçlü bir etnik bilince sahip olan Yahudiler, millet için bir ilk örnek oluşturmuşlardır. Bu nedenle Orta Çağın doğuşundan öncede ilkçağlarda milletlere rastlamak mümkündür. Antik eski Yakındoğuda, takvim, yasa ve lisan ile ülke, tapınak, krallık ve ordu gibi milliyetçiliğin genel yönlerine sahip siyasal milliyetçilik türlerine modern öncesi dönemde de rastlanabileceğini ileri sürenler de vardır.³¹⁸ Özellikle Yahudilerin, antik dönemde bile bir Yahudi millî-devletini yeniden kurma fikrine sahip oldukları Tevrat'tan anlaşılmaktadır. Bu nedenle modern öncesi dönemde yalnızca milletlerden değil aynı zamanda milliyetçiliklerden de bahsetmek mümkün gibi görünmektedir. Helenistik dünyada da birbirilerinden ayırtedilebilir özelliklere sahip pek çok halkta milliyetçiliğe ait niteliklerden bahsedilebilir. Antik dünyanın da çeşitli halkları birbirinden ayırtedilebilir kılan ve onlara farkındalık kazandıran en önemli etkenler dil, coğrafya, tarih, kültür ve dindir.³¹⁹

Kadimcilerin millet ve milliyetçiliğe antik dönemde de rastlandığı iddiaları bilhassa tarihçiler arasında rağbet görmesine karşılık söz konusu milletlerin modern dönemdeki kamusal kültür temel niteliklerden yoksun oldukları anlaşılmaktadır. Kültürel ve siyasal farklılığın milliyetçilikle aynı şey olduğu ileri sürülemez. Gerçekte onların iddia ettikleri millettten ziyade etnik gruplardır. Eğer kadimcilerin iddiaları kabul edilecek olursa kadim ve modern olmak üzere iki tür millet ve milliyetçiliğin olduğu iddia edilebilir. Gerçekte, bir ulusun kimliği ve tarihi, İsveç, Hollanda ve Rusya örneğinde olduğu gibi Rönesans veya geç Orta Çağ'ın gerisine uzanmayabilir. Buna karşılık başka yerlerde ulusal kaynakların izlerini, daha eski zamanlarda sürmek mümkündür. Hugh Seton-Watson, bir tasarım ürünü olan yeni milletlerden eski, sürekli ulusları ayırmamız gerektiğini ileri sürer.³²⁰ 19. yüzyılda ortaya çıkan yeni milletler genelde çok uluslu

³¹⁸ Doron Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism: Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine*, 2. Baskı, Michigan: Eerdmans, 1997, s.1.

³¹⁹ Anthony D. Smith, *Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant and Republic*, 1. Baskı, Malden: Blackwell Publishing, s.29-32.; aynı yazar, *Ulusların Etnik Kökenleri*, s.61-64.

³²⁰ Hugh Seton-Watson, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, London: Methuen, 1977, s.7-8.

imparatorluklardan neşet etmiştir. Bulgaristan, Macaristan, Yunanistan, Sırbistan gibi devletler ve uluslar bunun tipik örnekleridir. Eski uluslar Fransa, İngiltere, İskoçya ve İspanya'yı içermektedir. Onların uzun ömürlülüğü, kitlelere uluslarının çok eski zamanlardan beri var olduğu duygusunu tarihsel bir malzeme olarak sunmuştur. Bu, günümüzde etnosembolizm görüşünce de ele alınan temel meselelerden biridir. Fakat etnosembolcülerin aksine kadimciler genel bir model önermemekte, yalnızca belirli ulusların uzun ömürlülüğünü ve sürekliliğini kanıtlamaya çalışan tarihsel kayıtlar sunmaktadır.³²¹

Benzer temaları Türk milliyetçilerinde de görmek mümkündür. Örneğin Tekin Alp, Türk tarihinin Osmanlı hanedanı ile başlamadığını, on iki bin yıllık tarihleri olduğunu ileri sürmektedir. Osmanlı Devleti, daha pek çok imparatorluklar kuran Türk milletinin tarihinin yalnızca bir bölümünü oluşturmaktadır. Altın çağ fikrini de ele alan Tekin Alp, diğer milletler karanlık ve cehalet içinde mağaralarda yaşarken Türklerin atayurtlarında demiri işleyerek yüksek bir kültür ve medeniyet seviyesi ortaya koyduğunu ileri sürmüştür. Millî kültürün üstünlüğünü değerlendirirken Türklerin Müslüman oluşunu ele alan Tekin Alp, “eğer Türkler İslâm dinini seçmeselerdi, İslâm medeniyeti diye bir şey olmayacaktı” fikrini savunmaktadır.³²² Tekin Alp'in bu görüşleri, primordializmden türemiş, milletlerin doğallığı fikrine kuşkuyla bakan, buna mukabil ulusların eski çağlardan beri varolduğunu ileri süren kadimcilik fikrinin esaslarını oluşturmaktadır. Gerçekte bugün Türk tarihçiliğinde hâkim olan anlayışlardan birini de ilkçilik ve kadimcilik karışımı bir tarihçilik teşkil etmektedir. Türk Tarih Tezi'nin ortaya atıldığı 1930'lu yıllar ve 1980'li yıllarda Türk-İslâm sentezci anlayış, bu düşüncenin tezahürü olarak okunabilir.

³²¹ Umut Özkırımlı, **Milliyetçilik Kuramları**, s.102-104.

³²² Umut Özkırımlı, **Theories of Nationalism**, s.67.

C. Modernist Teori

Modernist teoriye göre, milletleri milliyetçilik yaratmıştır ve bunun aksi yani milletlerin milliyetçiliği yaratması mümkün değildir. Modern milletler ve onunla ilişkili olan her şeyin temel niteliği modernliğidir. Milletler ve milliyetçilik merkezî devletlerin kuruluşu, kapitalizm ve sanayileşme, sekülerizm, şehirleşme sonucu ortaya çıkmıştır. Geçmiş zamanlarda bu tür süreçler yaşanmadığından milletlerden bahsetmek mümkün değildir. Milliyetçilik fikri, daha eski bir şeyin basit bir uyarlaması değil, bütünüyle yeni bir icattır. Kronolojik ve sosyolojik olmak üzere iki esasa dayanmaktadır: ister ideoloji, ister bir akım, isterse de sembolizmi ifade etsin milliyetçilik modernitenin ürünüdür ve bunun dışında ileri sürülecek her şey laf u gûzaftır. Fakat modern olan yalnızca milliyetçilik değildir. Milletler, millî devletler, millî kimlikler de modernidir. Fransız İhtilali yalnızca yeni bir ideolojinin doğuşuna yol açmamış, yeni bir cemiyet türü, yeni bir kolektif kimlik çeşidi, siyasi açıdan yeni bir devlet yapısı ve nihayet yeni bir düzen fikrini doğurmuştur. Rönesans ve Reformasyon ile başlayan süreçte, başlangıçta dinsel bir hareket olarak Katoliklik kadar evrensel olan Protestanlık, Hristiyan Ortaçağ'ın dinsel evrenselciliğini yok etmiştir. Bireyin vicdana yaptığı vurgu ile Protestanlık, İncil'in okunması, ibadet ve vaazın anadille yapılması gerektiğini vurgulamıştır. İncil'in anadillerle çevirisi, millî dillerin ve edebiyatların gelişmesi için bir başlangıç noktası olmuştur. Matbaanın yaygınlaşması sonucu kitapların daha kolay ve ucuz basılması ile insanlar basılı eserlere daha kolay erişilebilmiştir. Reformasyon, modern zamanların din ve dilsel çoğulculuğunu desteklerken, Rönesansla gelişen yeni devlet ve iktidar kavramı, daha sonra ulus devlet biçimini alacak yeni merkezi krallıkları yaratmıştır. Mutlak monarşiler, çeşitli feodal ve yerel sadakatleri yok etmiş ve böylece bütün sadakatlerin bir merkezde birleşmesini mümkün kılmıştır. Gelişen ekonomik bağımlılık, malikânelerden, şehirlerden ve önceki dönemin prensliklerinden daha büyük teritoryal birimleri gerektirmiştir. Bu daha büyük birimler, yükselen orta-sınıf dinamik ruhuna ve onların kapitalist girişimlerine imkân tanımıştır. On

yedinci yüzyılda İngiltere'de ve sonra 1789'un devrimi sırasında Fransa'da devletin kralın malı olması ilkesine son verilmiştir. O artık; millî devlet ve vatan olarak halkın devletidir. Artık kral değil millet kendi ülkesinin kaderinden sorumludur.³²³

Modernist düşünce, II. Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan ve girişte bahsedilen modernleşme teorilerinden etkilenmiştir. Başlangıçta Hans Kohn ve Elia Kedourie gibi isimlerin siyasî gelişmeler, Alman romantizmi ve Kant ile ilişkilendirdiği milliyetçiliğin gerçekte siyasî yapıdaki değişim ve dönüşümlere dayandığı ve bu yönüyle bir toplumsal tasarım olduğu fikri, giderek yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu konuyu işleyen eserlerde milletleşme, modernleşme olgusun bir parçası olarak değerlendirilmiştir.³²⁴ Milletleşme süreci, siyasal yapı farklılıkları ile yeni siyasal sistemlerin yapılaşmasına dayandırılmıştır. Siyasal yapıların oluşumu ve birbiriyle ilişkisi konunun temel argümanları arasında yer almış ve bu argümanlar sınır oluşumu kavramıyla birlikte değerlendirilmiştir. Bu genel anlamdaki yapı, işlevsel ve bölgesel olarak farklılaşmış çeşitli örgütler ve kurumlar arasındaki ilişkinin yapısıyla özdeşdir. Bütün örgütler ve kurumlar, birbiriyle ilişkili bir yapıda ortaya çıkar. Ayrık yapılar, merkez-çevre yapıları gibi olgular söz konusu argümanın temelini oluşturur.³²⁵ Merkez-çevre yapıları, teritoryal genişleme, siyasal merkezileşme ve nüfus yoğunluğunu içeren süreçte siyasal sistemlerin temel özelliğini teritoryal yapı oluşturur. Avrupa'da siyasal sistemler, tek başlı ya da çok başlı çeşitli merkezi yapılar ve çevre ile merkez arasında bugüne kadar farklı derecelerde süren siyasal, ekonomik ve kültürel bağımlılıkları tektürleştirmeye çalışarak gelişmiştir. Bu yapıyı modern tarihin başlangıcı 16. yüzyıla kadar dayanmaktadır. İlk ulus devletlerin ortaya çıkışı, Ortaçağın sonlarına kadar uzanan ekonomik, kültürel ve bölgesel nedenlerden

³²³ Hans Kohn, *a.g.e.*, s.14-15.

³²⁴ Christophe Jaffrelot, "Bir Milliyetçilik Kuramı İçin", **Milliyetçiliği Yaniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar** (yay. hzl. Alain Dieckhoff, Christophe Jaffrelot) (çev. Devrim Çetinkasap), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s.27.

³²⁵ Stein Rokkan vd., **State Formation, Nation-Building, and Mass Politics in Europe: The Theory of Stein Rokkan : Based on His Collected Works**, New York: Oxford University Press, 1996

kaynaklanmaktadır. 16. ve 17. yüzyıl arasındaki dönemde ticarî şehirlerin gelişimi, monarşik merkezlerin askeri ve idarî yapıları, dilsel ve kültürel homojenlik gibi unsurlar ulus devletlerin ortaya çıkışında etkili olan unsurlar arasında yer almaktadır. Avrupa’da ilk ulus devletlerin ortaya çıkmasında jeo-ekonomik ve jeopolitik bölünmeler etkili olmuştur. Milletin ortaya çıkışı da devlet inşâsının tabîî bir sonucudur.³²⁶ Millet kavramının anlamı için kesin bir tarih vermek zor ise de Fransız Devrimi’nden önce ve sonra kavramın çok farklı anlamlarda kullanıldığını görmek mümkündür. Devrimden önce kavram, insanları doğum yeri (*pays de naissance*) göre tanımlamakta, devrimden sonra ise Fransız topraklarında yaşayan ve *Ile-de-France* diyalektiğini bilenleri anlatmak için kullanılmıştır. Devrim Fransası, halk egemenliğine dayalı resmî dil, homojen ve üniter ulus devlet fikrini icat etmiştir. Bu anlamda Fransız devrimi tarihsel olarak milletleşme sürecinde bir dönüm noktası oluşturmuş ve hızla Avrupa’nın her yerine yayılmıştır.³²⁷ 19. yüzyıla kadar millet, bugünkünden farklı ve daha ziyade “aynı hükûmet tarafından yönetilen bir ülkede yaşayan insanlar toplamı” anlamında kullanılmıştır.³²⁸ Bu tanımın Osmanlı Devleti’nde “ümme-i Osmanî” sözü ile karşılık bulduğu görülmektedir. Millet ise daha ziyade din ve mezhep farklılıklarını ifade eden bir terimdir. Terimin tarih boyunca kazandığı anlamların izini sürmek gerçekte millet ve milliyetçiliğin modernliğini ispatlamaya yetecektir. Üstelik “aynı hükûmet tarafından yönetilen..” tanımındaki edilgenliğe karşılık modern millet, “kolektif egemenlikleri kendilerinin politik ifadesi olan bir devlette somutlaşan, bir yurttaşlar topluluğudur.” Yurttaşlıkla vurgulanmak istenen, kitlesel katılıma imkân tanıyan ve halkı etken bir duruma getiren yeni siyasal anlayıştır. Milleti bu yeni siyasî sürecin dışında düşünmek mümkün değildir. Milletin etnik köken ve dil gibi unsurlardan ziyade ortak çıkar ve fayda kavramları etrafından değerlendirilmesi gerekir. Bu “devrimci millet”, daha sonra orta çıkan etnik köken, ortak dil, din,

³²⁶ Christophe Jaffrelot, *a.g.m.*, s.27-28.

³²⁷ Stein Rokkan vd., *a.g.e.*, s.65.

³²⁸ Eric J. Hobsbawm, **1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik** (çev. Osman Akınhay), 3. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s.29-30.

toprak parçası ve paylaşılan tarihi anılar çerçevesindeki millettten farklıdır. Vatandaşlık esaslı milletin aksine dil ve etnik köken içerikli millet tanımı, geç dönem Alman milliyetçiliğinin ürünüdür.³²⁹

Devlet inşâsının modernist teoride öncelikli yer tutmasının nedeni millet kavramının muğlâklığına karşılık devlet üzerinde bir uzlaşmanın olmasıdır. Millet siyasî literatürün en müphem ve tarafgîr kavramlarından biridir.³³⁰ Aralarında tarihsel ve mantıksal bağlantılar olmasına karşılık millet inşâsı ile devlet inşâsı aynı şey değildir. Ortak bir devlet organı altında güçlenen nüfuslar, millet olmanın ön şartı olan ortak bilinç hedefine ulaşmaya yardımcı olurlar. Düşünceler ve hayatın gerçekleri karşısında tavır alışlar, halkın ortak bir öz bilinç geliştirmelerini sağlar ve bu bilinç nüfusu kendi özgün siyasal teşkilatını aramaya sevkeder. Siyasî literatürde devlet kavramı gibi millet kavramı da çeşitli biçimlerde yorumlanmakta ve iki kavram arasında fark olmaksızın kullanılmaktadır. Ancak her ikisi de tarihsel ve mantıksal olarak ilişkili olmalarına karşılık farklıdır. Milletleşme bütün nüfusu etkileyen olaylara popüler katılımdır ve milliyetçilik, bu birliğin adına kabullenilmiş çıkar kimliğidir.³³¹

Modernist teori, “milliyetçilik, ulusların kendini bilerek uyanışı değildir. Milliyetçilik, ulusun olmadığı yerde onu icat eder” önermesine dayanmaktadır.³³² Bu önerme farklı biçimlerde ifade edilmesine karşılık söz konusu teorinin temel argümanlarından biridir. Böylece millet ve milliyetçilik, modernleşme ve sanayileşme ile birlikte yaşanan toplumsal ve düşünsel bağlamında değerlendirilir. Sanayi öncesinden sanayi toplumuna geçiş sırasında yaşanan tarihsel kırılma, insanlığı kökünden değiştiren bir süreçtir. Söz konusu süreç,

³²⁹ a.g.e., s.34-38.

³³⁰ Charles Tilly, “Reflections on the History of European State-Making”, **The Formation of National States in Western Europe** (ed. Charles Tilly), 1. Baskı, Princeton: Princeton University Press, 1975, s.6.

³³¹ Samuel E. Finer, “State and Nation-building in Europe: The Role of the Military”, **The Formation of National States in Western Europe** (ed. Charles Tilly), 1. Baskı, Princeton: Princeton University Press, 1975, s.88.

³³² Ernest Gellner, **Thought and Change**, London: Midway Reprint, 1974, s.175.

akıl ve bilim sayesinde geçişi kendine özgü bir yapı ortaya koyarak tamamlar.³³³ Bu bağlamda milletler ve milliyetçilik de sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan sun'î ve kalıcı olmayan durumlardır.

Modern öncesi tarım toplumlarında milliyetçilik benzeri oluşumlara rastlamak mümkün değildir. Geleneksel tarım toplumlarında yönetilenlerle yönetenleri birbirinden ayıran mutlak sınırlar vardır. Okuryazarlığın belirli bir sınıfın tekelinde olduğu bu tür toplumlarda yüksek kültür ile küçük kültürler arasında derin farklar bulunmaktadır.³³⁴ Osmanlı örneğinde olduğu gibi kitaptan beslenen yüksek kültür sert bir ideoloji ortaya koymasına ve resmî söylemi beslemesine karşılık şifahî unsurlardan beslenen küçük kültür devletle ilişkilerinde değişken bir tavır sergileyebilmektedir. Nüfusun küçük bir azınlığını oluşturan yönetici sınıf, yönetilen sınıflar aralarındaki farklılıkları ve eşitsizlikleri vurgulayarak varlığını sürdürür. Bu küçük azınlığın kendi içinde ilmiyye, seyyiyye ve kalemiyye gibi alt bölümlere ayrılmaları mümkündür. Buna karşılık yönetici sınıfın altında birbirinden dikey çizgilerle ayrılan, ekonomik şartlardan ötürü kendi yörelerinde içedönük bir hayat süren köylü toplulukları vardır. Bunların hayat tarzları, dilleri bazen bir vadiden ötekine farklılık sergileyen bir yapıda olabilir. Devlet de vergi toplama ve asayiş dışında kültürel türdeşliği sağlama ya da söz konusu topluluklarla iletişim kurma çabasında değildir. Aslında farklılığın sürdürülmesi için böyle bir çaba içinde olmaması yönetenlerin çıkarıdır. Bu eşitsizliği ve ayrımı sürdürme çabaları onları halkın konuştuğu dilden farklı bir dil benimsemeye kadar götürmüştür.³³⁵ *Kaligrafik dil* olarak adlandırılabilir. Yüksek sınıfa ait dilin, bürokrasiyi halktan ayıran kendine özgü bir dili ve bu dil etrafında yarattığı manzum ve mensur edebiyatı vardır. Yönetici sınıfa aidiyetin bir göstergesi olan bu dil, işlenmiş hâliyle yönetilenlerden farklılaşmayı, yüksek kültürün kapalılığını ve kendini meşrulaştıran gizlemli yapısına gösterecek

³³³ John Breuilly, "Sunuş", **Uluslar ve Ulusçuluk** (Ernest Gellner) (çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan), 2. Baskı, İstanbul: Hil Yayın, 2008, s.28.

³³⁴ Ernest Gellner, **a.g.e.**, s.80.

³³⁵ **a.g.e.**, s.84.

biçimde şekillenmiştir. Devlet için asıl tehlike halk değil, askerî veya ulema sınıfının eylemleri ve çeşitli gruplarla ittifaklarıdır. Bu nedenle geleneksel devlet kul/köle sistemi ile her an mülk ve makamına el koyabileceği, yasal hak aramaktan ve akrabalık topluluğa mensup olmaktan yoksun kimseleri istihdam eder. “Geleneksel bir ortamda tek ve kapsayıcı bir kültürel kimlik idealinin pek anlamı yoktur. Köylüler, duruma göre kendilerini ya bir köy, bir klan ya da kastın üyesi gibi hissederler. Türdeşliğin telkin edilip edilmemesi pek fark etmez; çünkü toplumda çok az yankı bulabilir.”³³⁶ Geleneksel tarım toplumlarında milliyetçiliğin ortaya çıkmasını engelleyen en önemli etken, bu sistemin varlığını meşrulaştıran siyasal ve kültürel farklılıklardır.

Modern öncesi dönemde devletler, sınırları dâhilinde kitlesel siyasî kimlik, kültürel homojenlik gibi genelde milliyetçilik çağının ürünü olmayan başka tehditlere açıktır ve bu nedenle temkinlidir. Silahlı kuvvetlerin teşkilatlanması, vergi, güvenliğin sağlanması, yiyecek temininin kontrolü, teknik personelin biçimlenimi çoğunlukla nüfusun büyük kesimleri tarafından güç, masraflı ve istenilmeyen eylemleri ifade etmektedir. Ancak bütün bunlar güçlü devletlerin yaratılmasını esasını teşkil eder. Söz konusu eylemler, modern öncesi devletlerin güçlü ya da zayıf, merkezî ya da dağınık, istikrarlı veya istikrarsız oldukları dönemlerdeki şartlar hakkında önemli bilgiler vermektedir.³³⁷ Hukukî meseleler, mahkemeler, adalet ve yargılama usûlleri ulus devletten önce ortaya çıkan ve onu öncüleyen kavramlardır. Ulus-devletleri Avrupa’da meydana gelen savaşlar üretmiştir. Erken modern dönemde siyasal ve toplumsal pek çok alandaki tecrübeler, savaş için gereken ihtiyaçlar, şekillenmeye başlayan temsiliyet biçimlerini etkilemiştir.³³⁸ Kapitalist ve kapitalist kurumların etkin roller oynadıkları devletler, masraflı savaşlar için sermayeyi hızla seferber edecek büyük avantajlara sahiptirler. Fakat onlar sermayenin ellerinden alınması

³³⁶ a.g.e., s.84

³³⁷ Charles Tilly, a.g.m., s.6.

³³⁸ Charles Tilly, *Coercion, Capital and European States (AD 990-1990)*, 1. Baskı, Cambridge: Basil Blackwell, 1990, s.62.

karşısında savunmasız olduklarından ticarî tedbirlerin alınmasını talep ederler. Daimi bir ordu, askeri araç taleplerindeki dalgalanmaları azaltır ve bu suretle uzun vadeli kredi ve vergi esaslı, devletlerin yararına artış gösterir. Genelde devlet oluşumunun etkin modelleri olarak düşünülen Prusya, İngiltere ve Fransa gibi mülk sahipleri ve tüccarları bir çatı adlında birleştiren devletler Otuz Yıl Savaşlarından Napolyon Savaşlarına kitlesel ordu taktikleri zamanında düzenli ordularını kurmuşlardır. Bunun sonucu olarak güçlü merkezî bürokrasiyi yaratmışlardır.³³⁹

Fransız Devrimi ve Napolyon savaşlarının seferber ettiği çoğu Avrupalı devlet genişlemiş ve merkezileşmiştir. 1815'de silah altındaki milyonlarca askerin terhisi hususunda aralarında bir nebze uzlaşmış olmalarına rağmen askerî bütçeleri, personelleri ve faaliyetleri 1790'da nispetle daha yüksektir. Avrupa'da ve her tarafta savaş, devlet harcamalarındaki en mühim güdüleyici etken olmuştur. Nihayet 19. yüzyılda devlet oluşumunda bazı önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Şehirlerde ve kasabalarda büyük sermaye ve emek, yöneticilere daha önceden karşılaşmadıkları tehditler ve fırsatlar sunmuştur: Devletin faaliyet alanı, Avrupa'nın her yerinde son derece genişlemiştir: denizciliğin ve deniz taşımacılığının gelişmesi, yollar ve demiryollarının inşası, güvenliğin sağlanması, okulların açılması, postahaneleri tesisi, sermaye ve emek arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi gibi devletin düzenli olarak ele aldığı meseleler devlet hizmetinde uzmanlaşmanın gelişmesine yol açmıştır.³⁴⁰ Profesyonel kamu hizmetleri oluşturulmuş ve çoğaltılmıştır. Buna paralel olarak yerel ve bölgesel güçlerin nüfuzu azalırken devlet, tebaasına daha fazla haklar vererek onu sisteme dâhil etmiş; ulus devletin temsilcileri olarak seçimler, plebisitler, yasama organlarının genişlemesi sayesinde doğrudan yönetim kurmuştur. Hayat bir dereceye kadar devlet içinde homojenleşirken devletler arasında heterojen bir hâl almıştır.³⁴¹ Mensuplarının

³³⁹ a.g.e., s.62.

³⁴⁰ a.g.e., s.63-64.

³⁴¹ a.g.e., s.116.

savaşığı durumlarda bir sistemin şartlarını şekillendiren şey savaştır. Devletler savaş hâlinde öncekine nazaran daha önemli değişimler geçirirler. Devletleri şekillendiren önemli unsurlardan biri de hasımları karşısında mevzi'lenişidir. Bu nedenle millet inşâsında devletler arasındaki savaşlar mühim rol oynamıştır.³⁴²

Milliyetçiliğin sanayi toplumlarında ortaya çıkmasını mümkün kılan şey, herşeyden önce sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkan karmaşık, sürekli, zincirleme ilişkiler içinde değişim ve belirli bir iş bölümü ihtiyacından kaynaklanmaktadır.³⁴³ Sürekli artan verimlilik karmaşık, sürekli ve hızla değişen bir niteliğe sahip iş bölümünü gerekli kılar. Ekonomik rollerin ve mesleklerin hızlı değişimi, büyük toplumsal sonuçlar doğurur. Toplumsal roller ve statüler, geleneksel tarım toplumundakinin aksine nadiren babadan oğla aktarılır. Bu yeni hareketlilik tarzı eşitlikçiliği zorunlu kılmıştır. Modern toplum eşitlikçi olduğu için değil, büyümeye duyduğu iştihadan ve hareketli olduğundan dolayı eşitlikçidir. Böyle bir toplumda her türlü işlev, uzmanlaşmayı zorunlu kılmıştır. Sanayi toplumunda kültürel türdeşliğe duyulan ihtiyaç, milletleşme sürecinin temelini oluşturmuştur. Bu nedenle modern toplumun en mühim özelliklerinden biri standartlaşma olmuştur.³⁴⁴ Örgün ve standartlaştırılmış eğitim, modern toplumun etkin bir şekilde işleyişini ve kültürel türdeşliği mümkün kılan en önemli etkidir. Eğitim tekeli elinde bulunduran devlet, herkesin okur yazar olmasını sağlamaya çalışarak, yerel sadakatleri aşındırır. Krala veya dine bağlılık yerine modern insanı bir kültürle özdeşleştirmeye çalışarak bireyi dönüştürür. Modern insan artık yerel yahut bir akraba gruba bağlı değildir. Kendisiyle anonim kültür topluluğu arasına giren bütün bağlardan arındırılmıştır.³⁴⁵ Milliyetçilik temelde paylaşılan dil ya da kültürle tanımlanan büyük bir anonim birlik olarak beşeri sadakatin tabii objesi olmayı tasavvur eden bir harekettir. Üyeleri genelde birbirleriyle pozitif bağlılıklara sahip olmadığı ve

³⁴² a.g.e., s.183-187.

³⁴³ Ernest Gellner, a.g.e., s.99.; aynı yazar, "Scale and Nation", **Selected Philosophical Themes: Contemporary Thought and Politics**, London: Routledge, 2003, s.140-142.

³⁴⁴ a.g.m., s.143-147.

³⁴⁵ Ernest Gellner, a.g.e., s.114.

millet içindeki alt bölünmeler büyük birlikle kıyaslanabilir derecede önemli olmadığı için anonimdir.³⁴⁶

Geleneksel cemaatlerde olduğu gibi, “millî cemaat”in kuruluşunu sağlayan şey de anonimliği ve hayal edilmesidir.³⁴⁷ Matba kapitalizmi, kitap ve gazetelerin tahayyülü mümkün kılan homojen ve içi boş zaman anlayışı milliyetçilik çalışmalarında önemli bir yere sahiptir. Benedict Anderson’a göre millet ve milliyetçilik özel bir kültürel yapıdır.³⁴⁸ Bu yapımların anlaşılması için tarih içinde ne zaman ve nasıl doğduklarına, zaman içinde anlamlarının nasıl değiştiğine bakmak gerekir. Millet, hayal edilmiş bir topluluktur. Topluluğun üyeleri birbirlerini görmeseler ve birbirlerinden haberdar olmasalar bile her birinin zihninde toplumlarının hayali varlığını sürdürür. Onu mümkün kılan da ilkel köylerdeki gibi yüz yüze temasın dışında bütünüyle bu hayale dayanmasıdır. Ancak millet sınırlı, egemen ve cemaat biçimlerinde tahayyül edilir. Hiçbir millet kendisini insanlığın tümüyle örtüşür biçimde hayal etmez. Geleneksel hanedan egemenliklerinin yerini özgür bireylerden müteşekkil, derin ve yatay bir yoldaşlıkla tasarlanmış cemaatler almıştır. İnsanların bu sınırlı hayaller uğruna ölüme razı olmasını mümkün kılan şey bu kardeşliktir.³⁴⁹ Söz konusu hayali cemaati yani milleti yaratan unsurların başında millî semboller gelmektedir. Aydınlanmanın ekisiyle seküler akılcılık çağı, 18. yüzyılda dinî düşünce tarzlarının yıkılmasına paralel olarak ortaya milliyetçiliği çıkarmıştır. Millî devletler, yeni ve tarihsel olmakla birlikte onun ezeli bir geçmişten kaynaklandığı fikri aslında bir yanılsamadır. Bu nedenle milliyetçiliğin büyüdüğü aslında rastlantıyı yazgıya dönüştürmesinde yatmaktadır ve bunun için simgelerden ve sembollerden yararlanır.³⁵⁰ Milliyetçi aydınlar sayesinde milliyetçilik milleti, kadîm ve ezeli bir değer olarak sunmaya çalışır. Tarih ve

³⁴⁶ Ernest Gellner, **a.g.m.**, s.149.

³⁴⁷ Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması** (çev. İskender Savaşır), 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 1995, s. 20-22.

³⁴⁸ **a.g.e.**, s.18.

³⁴⁹ **a.g.e.**, s.22.

³⁵⁰ **a.g.e.**, s.25.

gelenek yeniden yorumlanarak yahut gerektiğinde icat edilerek bu önermeyi doğrulayacak deliller ortaya konmaya çalışılır. “Milliyetçilik, ulusların bir ürünü değildir, tam tersine, ulusları meydana çıkaran milliyetçiliğin kendisidir. Milliyetçilik önceden var olan, tarihsel mirasın getirdiği çok sayıdaki kültürün içinden bir seçim yapıyor ve onları çoğunlukla tamamen dönüştürüyor olsa bile bu kültürel zenginlikten yararlanır. Ölü diller yeniden canlandırılır, gelenek icat edilir, oldukça hayali, eskiye ait olduğu sanılan birtakım saf özellikler gündeme gelir.”³⁵¹

Gelenek icat etmek esasen, geçmişe referansla belirginlik kazanan, bir formülleştirme ve rutinleştirme sürecidir. Bugün bilinen pek çok gelenek, hızlı modern dünyanın sürekli değişimi ve yenilenmesi karşısında toplumsal hayatın en azından bir kısmının değişmez ve sabit bir yapıya oturtulması amacıyla 19. yüzyılda icat edilmiştir. Söz konusu gelenekler ya yakın bir geçmişe aittir ya da ona farazî bir geçmiş atfedilmiştir. Geleneklerin eklendiği tarihsel geçmişin gerçek olup olmaması önemli değildir. Önemli olan bir süreklilik duygusu yaratmasıdır. Bu çaba aynı zamanda modern toplumun geçmişiyle uyumunu da sağlar. Esasen icat edilmiş gelenekler de işlevlerini yitiren ve artık ulaşılamayan göreneklerin yeniden icadı, ihyası ya da manipüle edilmesidir. Sanayi devriminden sonra icat edilen gelenekleri üçe ayırmak mümkündür:

- “a. toplumsal birlik-beraberliği ya da gerçek veya yapay cemaatlere grup aidiyetini oluşturan ve sembolize eden gelenekler,
- b. kurumları, statü ya da otorite ilişkilerini oluşturan veya meşrulaştıran gelenekler,
- c. ana amacı toplumsallaşma, inançların, değer yargılarının ve davranış teamüllerinin aşılma ve aktarılması olan gelenekler.”³⁵²

³⁵¹ Ernest Gellner, *a.g.e.*, s.138.

³⁵² Eric Hobsbawm, “Giriş: Gelenekleri İcat Etmek”, *Geleneğin İcadı* (der. Eric Hobsbawm-Terence Ranger) (çev. Mehmet Murat Şahin), İstanbul: Agora Yayınları 2006, s.1-17.

Eric Hobsbawm'ın çalışması ulus-devletler ile ulusların oluşumu ve meşruiyeti hakkında göz önünde bulundurulması gereken temel kaynaklardan biridir. Ancak bu eser, bizzatıhi icat edilmiş geleneklerin meşruiyetini sorgulanmaktan kaçındığı için eleştirilebilir. Ulus ve ulusçuluğu bir toplum mühendisliği olarak gören ve milliyetçiliğin ulusu yarattığını savunan Hobsbawm, ulusal bilinci icat edilen en büyük gelenek olarak değerlendirir. Geleneği de tıpkı ulus ve milliyetçilik değerlendirmesi gibi işlevselliği açısından ele alır ve etnik bağları görmezden gelir. İcat edilmiş bir geleneğin kitleselleşmesi için işlevselliği önemli olmakla birlikte etnik bağlarda da karşılık bulmalıdır. Aksi takdirde icat edilmiş gelenek, işlevselliğini kaybettiğinde yalnız yeni şartlara uyarlanmakla ya da ihya ile geçerlilik kazanabileceği gibi büsbütün unutulması da mümkündür. Eğer yapay ya da icat edilmiş gelenekler, toplumsal hafızada bir olguya karşılık gelmiyorsa, toplumsal yapıya çoğu zaman kopacak tarzda eklenmiş demektir. Bu yaklaşım ulusal bilincin doğuşunu ya da ulusal bilincin kökenlerini ve etnik bağların sürekliliğini açıklamaktan uzaktır.³⁵³

Milletleşme süreci Fransız Devrimi'nde çok sonrasına kadar bütünüyle gerçekleşmemiş ve hız kazanamamıştır. Eugene Weber'in ileri sürdüğü gibi köylüleri Fransızlaştıran milletleşme süreci, Üçüncü Cumhuriyet'e (1870-1940) döneminde zorunlu askerlik, zorunlu eğitim, millî ulaşım ve iletişim sistemleri ile millî pazarların ortaya çıkışına kadar tedricî biçimde gelişmiştir. 1789 yılında Fransa'da halkın yüzde 50'si Fransızca bilmemektedir. Doğru olarak konuşanların sayısı ise yüzde 12'dir. İtalya'da halkın yüzde 2.5'i gündelik hayatta İtalyanca konuşmaktadır.³⁵⁴ Bu nedenle modernleşme, Fransız Devrimi ve Sanayi İnkılâbı ile birlikte milletleşme ve kültürel kimlik inşâsı birbirine paralel yürümüştür. Milliyetçilik *gerçek* insan toplulukları ve ilişkiler ağının gevşemesi veya çözülmesi neticesinde ortaya çıkan ve kolektif aidiyet duygularını harekete geçirmeye çalışan bir düşüncedir. Bu yönüyle popüler nitelikte olabileceği gibi

³⁵³ Umut Özkırımlı, **Milliyetçilik Kuramları**, s.152-160.

³⁵⁴ Eric J. Hobsbawm, **1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik**, s.80-81.

devlet ve aydınların tasarımları ile yeni sadakat ve kimliklerin de popülerleşmesi mümkündür. Milliyetçiliğin ilk aşamasını oluşturan popüler ön milliyetçilik döneminde, aydınlar kitlelerin sözcüsü olarak ortaya çıkmışlar ve halka dayanmak zarureti hissetmişlerdir. Ancak onların halkla ilgili düşünceleri gerçek halk değil, kendi tasavvurlarındaki halktır ve aydınlar halkı, kendi düşünce biçimleri ile yorumlamayı tercih ederler.³⁵⁵ Ancak etkin iletişim ve seferberlik için yüksek kültür ile halk kültürünü birbirine yaklaştıracak şey, ortak bir dilin tesisidir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus bu dilin tabii olmaktan ziyade kurgulanan bir yapıya sahip olmasıdır. Millî dillerin yaratılmasında temel sorun, standart ve homojenleştirilmiş dilin esasını hangi lehçenin oluşturacağı olmuştur. Gramer ve imlânın standartlaşması, tasfiye ya da dile yeni unsurların eklenmesi bu süreçten sonra gelmiştir.³⁵⁶ Millî dilin yaratılması modern bir olgudur ve millet fikri için başlangıç noktası teşkil etmektedir. Bu durum, millet tasarımlarında dilin neden önemli olduğunu ve milletleşmenin güdüleyicileri arasında dilin başta geldiğini açıklamaktadır. Ortak dil, tabii bir süreçte gelişmeyip basın aracılığıyla toplumsal bir tasarım olarak ortaya çıkmış ve bunda da en önemli rolü aydınlar oynamıştır. Yaygın ve zorunlu eğitim ile devlet de, millî dilin yaratılmasına katkıda bulunmuştur.

Millet ve milliyetçiliğin gelişmesine etki eden faktörlerin başında matbaa kapitalizminin doğuşu gelmektedir. Yerel dillerde kitapların yayımlanmasını mümkün kılan bu gelişme, lingua franca olarak yerleşmiş Grekçe, Latince ya da Arapça yayınların azalmasını ve dilin standartlaşmasını da beraberinde getirmiştir. Bunun yanında modern zaman tasavvuru, geçmiş ile şimdi arasında birbirinden radikal bir kopuşun nedensellik bağlamında ele alınışı geleneksel dönemden farklıdır. Geleneksel anlayışın zaman fikri yerine homojen ve içi boş zaman fikri önem kazanmıştır. Yeni zaman anlayışını yansıtan romanlar ve gazeteler, hayali cemaatin özünü oluşturmaktadır. Millet'in bütün üyeleri birbirini

³⁵⁵ a.g.e., s.64-69.

³⁵⁶ a.g.e., s.73.

tanımasa bile, her biri diğ erinin kendisiyle ortak ve eş zamanlı olan faaliyetlerinin sürekliliğine inanır. Örneğin “günlük best-seller” olan gazetelerin eş zamanlı olarak tüketilmesi toplulukta anonimleşmeye duyulan güveni arttırmıştır.³⁵⁷ Matbaa kapitalizminin gelişmesi 19. yüzyılda okuryazarlık, ticaret, sanayi, iletişim ve halk dili temelinde birlik yaratma tasavvurlarını önemli ölçüde etkilemiştir. Halkın kendi dilinde okuyup yazmaya başlaması millî kültürlerin gelişmesini sağlamıştır.

Bir duygu ya da hareket olarak “siyasal birim ile ulusal birimin ç akış malarını ö ngören siyasal bir ilke” şeklinde tanımladığı milliyetç ilik, ona göre etnik sınırların siyasal sınırların ö tesine taş mamasını ö ngörür.³⁵⁸ Bir devletin içindeki etnik sınırlar, yönetilenler ile yönetenleri birbirinden ayırmamalıdır. Milliyetç ilğin en temel ö lküsü budur. Oysa modern öncesi dönemde yönetenlerin milliyeti yönetilenlerce konu edilmemiş; adâlet sadakatın belirleyici unsuru olmuştur. Modern toplum, siyasal ve kültürel birimlerin birbiriyle ç akış masını mümkün kılan bir yapıya sahiptir. Bu nedenle milliyetç ilik, siyasal birimin türdeş ve eğitim yoluyla aktarılan bir kültüre sahip olmasını mümkün kılan sanayi toplumunun meselesidir. Uluslar insanların kendi inanç, sadakat ve dayanış malarının ürünüdür.³⁵⁹ İnsanları ulus yapan, birbirlerini aynı grubun ü yeleri olarak tanımlar; yoksa kendilerini grubun dışında kalan ü yelerden ayıran herhangi bazı ortak özellikler değildir. Milliyetç ilik meselesi devletsiz toplumlarda ortaya çı kmaz. Milliyetç ilğin tanımlanabilmesi için öncelikle bir devletin varlığı gerekmektedir.³⁶⁰ Bu açıdan bakıldığında, devleti yaratanın millet değil aksine milleti yaratanın devlet olduğunu ileri sürmek mümkündür. Milletleşmeyi baş armış sınırlı sayıda devlet ve topluma karş ılık sınırsız sayıda potansiyel milliyetç ilikler vardır. Sanayileş menin beraberinde getirdiği ve devlet tarafından eğitim sayesinde korunan kültürel türdeşlik karş ısında potansiyel

³⁵⁷ Benedict Anderson, **a.g.e.**, s.41.

³⁵⁸ Ernest Gellner, **a.g.e.**, s.71.

³⁵⁹ **a.g.e.**, s.78.

³⁶⁰ **a.g.e.**, s.74-75.

milletleri de bünyesinde barındırır.³⁶¹ 19. Yüzyılın başlarında “milliyet ilkesi” belirli büyüklüğe sahip milletleri esas almaktadır. Mazzini’nin İrlanda’nın bağımsız bir millet olduğu fikrine karşı çıkışı bu esasa dayanmaktadır. Küçük devletler sistemi (*Kleinstaaterei*) kavramı daha küçük milliyetlerin ciddiye alınmasını engellemiştir. Mazzini’nin öne sürdüğü “eşik ilkesi”nde, gerçekte sayıca sınırlı devlet millî olarak vasıflandırılmıştır. Liberal milliyetçilik, ilk dönemlerinde kendi kaderini tayin hakkını, yaşama şansı olan devletlerle sınırlı tutmuştur. Küçük milliyetler ancak büyüklerin içinde varlığını sürdürebilir. “Milliyet ilkesi, genelde dağınık insan gruplarını sıkı bir bütün hâlinde birleştirmeye eğilimli olduğu zaman meşrû, bir devleti bölmeye eğilimli olduğu zaman gayrimeşrûdur.”³⁶² Bu nedenle Yunanlılar, Almanlar ve İtalyanlar millî birlik ya da genişleme sayesinde tek bir devlet içinde kendi ırkdaşlarını birleştirmeye çalışmışlardır. Ancak millî devletlerin daha ziyade heterojen niteliğe sahip siyasî oluşumlar olarak ortaya çıkması daha yaygın bir gerçektir. Sırplarla Hırvatlar birleşip Yugoslavya, Çeklerle Slovaklar birleşip Çekoslovakya, Litvanyalılar ve Rutheryanlar Lehlerle birleşerek Polonya adlı siyasî birliktelikler kurmuşlardır. 19. yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın ilk yarısında egemen olan milliyet ilkesine göre ulus devletlerin sayıları oldukça sınırlıdır.³⁶³ Bununla birlikte Osmanlı Devleti bir istisna teşkil etmiş, Balkanlaşma diye pejoratif bir anlam da kazanan etnik çatışmalar neticesinde Avrupa yakasındaki pek çok tâbi halk kendi ulus devletini kurmak için ayaklanmışlardır. 19. yüzyılda milliyetçilik, gerçekte millî niteliğe sahip olmayan çok uluslu imparatorlukların korkulu rüyası olmuştur. Muhtelif halkları imparatorluk ideolojileri altında birleştirmeye çalışan Osmanlı, Avusturya ve Rusya gibi devletler, devleti bölme eğilimi taşıyan millî bağımsızlık hareketlerini gayrimeşrû olarak kabul etmişler; *Osmanlılık*, *Nationalismus im Kaiserreich* gibi birleştirici ideolojilerle bu hareketlere cevap vermeye çalışmışlardır. Ancak 19. yüzyılın

³⁶¹ a.g.e., s.74-75 ve 122-124.

³⁶² Eric J. Hobsbawm, a.g.e., s.50.

³⁶³ a.g.e., s.49.

sonunda “eşik ilkesi” terk edilmiş ve her milletin bir devleti olması gerektiği fikri ağırlık kazanmaya başlamıştır.

Etnik kimliklerin kristilizasyonu, yazı dili ve edebiyatın etnik merkezli tanımlanması, askerî ve idârî merkezlerle teritoryal devletlerin birleşmesi çok farklı biçimlerle birbirine eklenilen bir sürecin ürünüdürler ve daha sonra ortaya çıkacak demokratikleşme de bu gelişmelere bağlı olarak doğmuştur. Bu nedenle demokratikleşme milletleşmenin temel bir unsurudur. Ulus devlet giderek teritoryal kimlikle vatandaşlık kavramını birleştirmiştir.³⁶⁴ Bu nedenle milletleşme ile devlet inşâsı birbirinden bağımsız değildir.

D. Etnosembolcü Teori

Etnosembolcü yaklaşımı, kadimciler ile modernistler arasında bir arayol olarak değerlendirmek mümkündür. Modernistlerin etnik kimliklerin sürekliliği ve milletlerin ne zaman ortaya çıktığı sorusuna verdikleri muğlâk cevaplar karşısında etnosembolcülük, modernistler ile kadimciler arasında bir köprü kurmak istemektedir. Söz konusu yaklaşım, milliyetçiliğin modern bir olgu olduğunu kabul etmekle birlikte milletlerin ortaya çıkışı konusunda kadimciliğe daha yakın bir düşünceye sahiptir. Modernist yaklaşım, milletlerin 19. yüzyılda ortaya çıktığını iddia ederek daha önce var olan kültürel ve etnik bağlara önem atfetmemektedir. Bu da milliyetçiliğin popüler kaynaklarını ve yaygın cazibesini anlamalarını engellemiştir. Milliyetçiliğin modernleşme ile sınırlandırılması, uzun tarihsel süreci, toplumların inşâsını ve kuşakların tarisel süreçte toplumsallaşmasını sağlayan yapıların göz ardı edilmesine neden olmuştur. Popüler inançlar ve hareketleri görmezden gelerek seçkin tabakaların

³⁶⁴ Stein Rokkan vd., **a.g.e.**, s.68.

eylemlerine yoğunlaşma, millet ve milliyetçiliğin güçlü duygusal boyutlarının ihmali, modernist yaklaşımın en büyük sorunları arasında yer almaktadır.³⁶⁵

Etnosembolcülere göre, milliyetçiliğe gücünü veren şey mitler, hafızalar, görenekler, etnik miraslar ve geleneksel sembollerdir. Bu popüler canlı geçmiş, modern dönemde milliyetçi aydınlar tarafından yeniden keşfedilir ve yorumlanırlar. Her nesilde millî kimliklerin yeniden inşâsını sağlayan unsurlar mit, toplumsal hafıza ve sembollerdir. Millet bunlar sayesinde daha kapsayıcı bir niteliğe bürünmekte ve üyeleri yeni meydan okumalara bu unsurlar ile karşı koyabilmektedir.³⁶⁶ Kültürel ve tarihsel öğeler aynı zamanda toprak, atalardan kalma miras ve kaynaklara ilişkin rekabetçi iddiaların esasını oluşturur. Atalardan kalma yurtların ve kültürel mirasların çatışan yorumlamalarının olduğu yerde tipik çıkar çatışmaları, kültürel savaflara dönüşür; ahlakî ve siyasal mücadeleler gündelik siyaseti biçimlendirir. Dayanışma yanında tarih ve kültür, çatışma nedenlerini de yaratır. Tarih ve kültür, popüler görüşlerin, sosyal yapıların ve süreçlerin tamamlayıcı parçalarını oluşturur. Etnosembolcülük, diğer büyük paradigmlar içinde modernist görüşü benimsemesine karşılık onun sınırlamalarını aşmaya çalışır.³⁶⁷

Etnosembolizmin en temel argümanı, Annales okulundan devşirdiği *la longue durée* yani “uzun tarihsel süreç”tir. Modern milletleri ve milliyetçi yapıları anlamak ve güçlerini kavramak için tarihsel süreçte milletlerin kökenlerini ve oluşumlarını izlemek gerekir. Milletlerin varlığı ve oluşumu tarihin belirli bir dönemine ya da modernleşme süreçlerine bağlı değildir. Milletler tarihsel olgulardır. Onlar sadece belirli kolektif geçmişleri ve tarihin belirli süreçlerinde doğan yapıları nitelemezler. Aynı zamanda paylaşılan anıları, gelenekleri, milletin fragmanları olarak tanımlanan kitlelerin umutlarını da ifade eder. Etnosembolistler, kolektif kültürel kimliklerle paylaşılan anıların doğrudan ilişkili

³⁶⁵ Anthony D. Smith, “Ethno-symbolism and the Study of Nationalism”, **Myths and Memories of the Nation**, 1. Baskı, Oxford: Oxford University Press, 1999, s.9.

³⁶⁶ **a.g.m.**, s.9.; aynı yazar, **Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach**, 1. Baskı, London: Routledge, 2009, s.24-26.

³⁶⁷ Anthony D. Smith, **a.g.m.**, s.10.

oldukları görüşündedirler. Anı, kültürel kimliğin tamamlayıcısıdır ve paylaşılan anıların işlenmesi, bu tür kimliklerin bekası ve yazgısı için gereklidir. Milletin tanımlanmasında ve yeniden keşfedilmesinde, dönüşümünde ve etnik mirasının tahlilinde tarih önemli bir role sahiptir. O nedenle tarihçiler, en azından ilk aşamalarda, milletlerin ve milliyetçiliğin seyrinin açıklanmasında ve onların birer cazibe merkezî hâline gelmesinde önemli roller oynamaktadırlar.³⁶⁸ Tarihî bir inceleme milletin sırrını çözebilir ve kurguları yok edebilirken, aynı zamanda toplum tarafından saygı duyulan olaylar, kişiler için belgelere dayanan kanıtlar sunarak paylaşılan hafızaları, üyelerin arzularını ve etnik tarihlerini güçlendirebilir. Aynı zamanda, milletlerin yükselişi ve milliyetçiliğin yayılmasının içinde gömülü olduğu uzun tarihsel süreçleri açığa çıkarabilir.

Etnosembolizmin ikinci temel argümanı, millî geçmiş, bugün ve gelecek arasında yinelenme, süreklilik ve yeniden çözülme/bölünmeye dayalı sürekli bir ilişki olduğudur. Bütün yazılı tarih boyunca yinelenen bazı etnik öğeler vardır. Bunlar, etnik köken mitleri, etnik seçilmişlik inancı, etnik alanların gelişmesi, hafıza mekânlarının gelişimi ve toplumların anadil seferberliğini kapsar. Bütün bunlar, modern milletlerin modern öncesi selefleri olabileceğini ve yinelenen etnik geçmişler etrafında yeniden oluşturabileceğini göstermektedir. Yinelenmenin milletleri oluşturan bileşenlere veya genelde milletlerin potansiyel yapı taşlarına işaret etmesine mukabil süreklilik ilkesi, belirli ulusların sembolleri, dilleri, gelenekleri, toprakları ve millî kimliğin ritüelleri gibi miras kalan kültürel bileşenlerinin devamlılığını gösterir. Etnik köken ve seçilmiş halk mitleri gibi bir kısım süreklilik arzeden unsurlarla millî kimlik ve mitler keşfedilir. Kadîm etnik bileşenler ve modern millî kültürler arasındaki bağların tespiti, millet ve milliyetçiliği anlamak için önemli bir araçtır.³⁶⁹ Eğer süreklilik, millî hâlihazırın etnik geçmişinin bir uzantısını ifade ediyorsa yeniden bölünme kuralı ilkesi de,

³⁶⁸ Anthony D. Smith, *a.g.m.*, s.10.; aynı yazar, *a.g.e.*, s.35-38; aynı yazar, *Cultural Foundations of Nations*, s.20-21.

³⁶⁹ Anthony D. Smith, *a.g.m.*, s.11-12.; aynı yazar, *a.g.e.*, s.21. Bu hususta en geniş bilgi Smith'in *Ulusların Etnik Kökeni* adlı eserinde yer almaktadır.

özgün bir modern millet için etnik geçmişe ve kültüre uzanan karşıt bir yaklaşımı temsil eder. Siyasî arkeologlar olarak tanımlanacak milliyetçi aydınların amacı geçmişe dönmek değil, ama onun saf kültürel yapısını düzenlemek ve etnik geçmiş imgesi içinde modern bir milleti yeniden inşa etmektir.³⁷⁰ Filologlar, tarihçiler, arkeologlar ve etnologlar tarafından etnik geçmişin yeniden keşfi, ispatı ve dönüşümünün araştırılması bu nedenledir.

Etnosembolizmin üçüncü argümanı, milletlerin ve milliyetçiliğin etnik temelleriyle ilgilidir. Etnisitenin her zaman her yerde mevcut olduğu fikri bu yaklaşımın başlangıç noktasıdır. Etnik gruplaşmalar, insanların bir ortak soy ve kültürü paylaştığını hissettiği her çağ ve kıtada bulunabilir. Modern milletler ile modern öncesi varolan etnisiteler arasında güçlü bir bağ vardır. Ethnosembolcülük, etnik bağlar, duygular, düşüncelerin milletleşme için kültürel kaynaklar sunan popüler etnik geleneklere dayandığını iddia eder. Batıdaki ilk milletler de dahil pek çok millet, etnik temelde inşa edilmiştir.³⁷¹

Etnosembolcülüğün dördüncü argümanı, etnik toplumların ve milletlerin uzun süreli devamlılıklarının nüfustan ziyade kültürel ve simgesel esaslara dayandığıdır. Etnik topluluklar ve milletler, süreklilikleri yanında, kendilerini atalarla ilişkili, kültürel açıdan farklı ve tarihî bir toprağa bağlı olarak gören topluluğun mitlerinde, anılarında, sembollerinde, değerlerinde ve geleneklerinde ortaya çıkar. Fredrik Barth'tan mülhem geliştirilen etnik sınırlar, yerel dilsel kodlarla iletilen mit-sembol kompleksinin içeriklerine bağlı olarak ortaya çıkmakta ve ötekiler karşısında toplumun kültürel sınırını korumaktadır. Bu farklılaştırıcı bileşenler kümesi, çeşitli etnik toplulukların sınırlarını çizer, ama aynı zamanda her bir etnik üyeyi birleştirmeye, ilişkilerini ve faaliyetlerini tasarımlarına yarar. Bu nedenle, etnosembolcü yaklaşımın başlıca simgesel ve kültürel öğeleri bir anlamda öznel olmalarına rağmen, bireylerin ve toplumların algılarına, anılarına, inançlarına ve değerlerine odaklanır. Etnik ve

³⁷⁰ Anthony D. Smith, *The Nation in History*, s.64.; aynı yazar, *The Antiquity of Nations*, s.211-235.

³⁷¹ a.g.e., s.69-70.

millî üyelerin nesilleri arasında sosyalleşmesi ve etnik köken mitleri, yurt ve topluluk sembolleri sayesinde mümkündür.³⁷² Bu inançlar ve algılardan bağımsız olan bir ilişkiler ve yöntemler tasarımıdır.

Etnisitenin kültürel bileşenlerinin arasında etnik köken ve seçilmişlik mitleri ile vatan sembolleri özel bir öneme sahiptir. Köken ve soy mitleri, etnik toplulukların özgün varlıklarının ve özelliklerinin ilk tanımlayıcılarını oluşturur. *Millî kimlik ve etnik köken mitlerinde* resmedildiği gibi onlar, toplumun kökenlerinin zaman ve mekânına ilişkin açıklamaları varsayılan ortak atalardan soylarının izlerini sürmelerini içerir. Böylece Türkler, birinci bin yılda soylarını Orta Asya'da ve kurucularını Oğuz Kağana dayandırılar. Aynı şekilde Yahudiler de, İbrahim'e ve Kenan illerine (hatta Ur veya Haran'a). dayandırılar. Aynı derecede ethnîe'lerin hayatta kalması için önemli olan bir başka şey, etnik seçilmişlik mitlerinin gelişimidir.³⁷³ Seçilmişlik mitleri, Tanrı-tarafından görevlendirilmişlik, savaş, din değiştirme veya liderlik ideallerine göndermeler yaparak etnik topluluğu yüceltir. Franklar ya da Ortaçağ Fransız kralları, Yeni İsrail'i savunan çağın kral Davis'i olarak rollerini yorumladılar ve Rusça çarları, İstanbul'un düşüşünden sonra ortodoks Rusya'yı tek gerçek Hristiyan krallık biçiminde üçüncü Roma olarak görmeye başladılar.³⁷⁴ Seçilmişlik mitleri, tanrı ve seçilmişler kulları arasındaki bir mukavele ile seçilmiş halkları, ilahî emirlere daimi bir riayet ile eşsiz ahlakî ve dinsel prensiplerin aralıksız icrâsı karşılığında sürekli bir ilahî lütuf vaad edilenleri dinsiz, kâfir çevrelerin dışına yerleştirmeye çalışır.

Vatan ve topluluk sembolleri çeşitli biçimlerde olabilir. Bunlar, Türk bayrağı, Firavunların çifte krallığı, Yahudi şamdanı ya da *fleur-de-lys*, bozkurt gibi etnik tanrıların, kralların ve kahramanların sembolleri yanında farklı simgeleri (Bayraklar, totemler, madeni paralar, törensel nesneler) millî marşları, özgün yiyecekleri ve kıyafetleri içermektedir. Atalara ilişkin sembolizm, kutsal

³⁷² Anthony D. Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, s.255-265.

³⁷³ Anthony D. Smith, *The Nation in History*, s.66-67.

³⁷⁴ Anthony D. Smith, "Ehtno-symbolism and the Study of Nationalism", s.15-16.

toprak, etnik yerleşim ve kimlik alanlarının gelişimine atfedilen özel anlam ve önem, doğanın tarihselleştirilmesi ve etnik anıların yerelleştirilmesi ile manzaraya şiirsel etnik bir anlam yükler. Kutsal bir anlam atfedilen bu manzara güçlü bir etnik milliyetçilik motifi yaratabilir.

Bir diğer argüman, modern dünyada milletlerin oluşma biçimidir. Çeşitli faktörler, daha yoğun veya daha düşük düzeylerde işleyerek coğrafya ve iktidarın yarattığı birliğin yani milletlerin ortaya çıkmasında etkili olurlar. Bu faktörler, göçebe ve yerleşik yaşam tarzlarındaki farklılıklarla ilgili nostaljilerin, İslam ve Hristiyanlık gibi büyük dinsel uygarlıkların, imparatorluk yönetiminin ve kurucu siyasi mitlerin etkisini; dini örgütlenmedeki farklılıkları ve dillerin rolünü kapsamaktadır.

Etnosembolcülüğün bir diğer argümanı ise, milletlerin ve milliyetçiliğin gücü ve sürekliliği ile ilgilidir. Milliyetçilik modern bir ideolojik harekettir, ama aynı zamanda daha önce var olan etnik toplulukların ve kategorilerin kültürel kaynaklarını kullanarak milletlerini yaratmaya, savunmaya veya sürdürmeye çalışan çeşitli sosyal grupların arzularının ifadesidir.³⁷⁵ Kimlik, birlik ve özerklik kazanımı ve sürekliliği için bir sosyal grubun üyelerinden bazılarının, gerçek veya potansiyel bir millet oluşturmayı amaçladığı ideolojik hareket olarak tanımlanan milliyetçilik, daha önce var olan etnik bağlar ve duygulara dayanır. Böylece milletler dünyasının oluşumunda güçlü bir araç sağlar ve hiçbir şekilde onun gidişatını belirleyen tek şey değildir.

Milliyet arzusuna modern öncesi çağlarda rastlanabilir ama onlar, özellikle modern çağda yaygın ve güçlüdür. Bu, milletler yanında milliyetçiliklerin de muhtemelen geçmiş çağlarda olduğu gibi gelecekte de yinelebilecek olgular olduğunu ileri sürmektedir. Modern milliyetçiliklerin süreklilik kabiliyeti her bir etnik topluluk ve bölgenin daha önce var olan anılardan, mitlerinden, sembollerinden ve geleneklerinden beslenir. Bu tür anıların, mitlerin, simgelerin

³⁷⁵ a.g.m., s.18-19.

ve geleneklerin eksik ya da olumsuz olduğu yerlerde yeni etnik topluluklar ve kültürel kimlikler yaratma teşebbüsünün, yeni kimliklerin, özellikle belirgin sınırlardan yoksun olduğu, yüksek düzeyde kurulu, köklü kimlikler ve topluluklarla, gerektiği yerlerde can sıkıcı biçimde yavaş ve güçlkle ilerlemesi muhtemeldir. Yahya Kemal'in millet anlayışında da kimikleşme sürecinin, kimliğin sürekliliğini sağlayan sembollerin Türk toplumunda nasıl işlediğini ve toplum haritasının nasıl aktarıldığını görmek mümkündür:

“Kendi kendime diyorum ki: Şişli, Kadıköy, Moda gibi semtlerde doğan, büyüyen, oynayan Türk çocukları milliyetlerinden tam bir derecede nasîb alabiliyorlar mı? O semtlerde ki minâreler görülmez, ezanlar işitilmez, Ramazan ve Kandil günleri hissedilmez. Çocuklar Müslümanlığın çocukluk rü'yâsını nasıl görürler.

İşte bu rü'yâ, çocukluk dediğimiz bu Müslüman rü'yâsıdır ki bizi henüz bir millet hâlinde tutuyor. Bu günkü Türk babaları havası ve toprağı Müslümanlık rü'yâsı ile dolu semtlerde doğdular, doğarken kulaklarına ezan okundu, evlerinin odalarında namaza durmuş ihtiyar nineler gördüler, mübarek günlerin akşamları bir minderin köşesinden okunan Kur'an'ın sesini işittiler; bir raf üzerinde duran Kitâbullah'ı indirdiler, küçücük elleriyle açtılar, gülyâğı gibi bir rûh olan sarı sahîfelerini kokladılar. İlk ders olarak besmeleyi öğrendiler; kandil günlerinin kandilleri yanarken, Ramazanların, bayramların topları atılırken sevindiler. Bayram namazlarına babalarının yanında gittiler, câmiler içinde şafak sökerken Tekbîr'leri dinlediler, dinin böyle bir merhâlesinden geçtiler, hayâta girdiler. Türk oldular.”³⁷⁶

Kemal'e göre, bu tür sembollerden ve sembolik aktarımlardan yoksun yetişenler, Türklükten tam olarak nasibini alamamış kimselerdir. Gerçekte onun eserleri bir bütün olarak incelendiğinde tarih, edebiyat, sanat gibi olguların da birer kimlik unsuru olarak kullanıldığı görülmektedir. Örneğin musiki'den anlamayanın “bizden” bir şey anlamayacağı ifadesi, bunun en açık göstergelerinden biridir.

³⁷⁶ Yahya Kemal [Beyatlı], *Azîz İstanbul*, İstanbul 1992, s.121.

Millet ve milliyetçilik olgularını tek bir bakış açısına indirgeyerek izah etmek mümkün değildir. Meseleye tek bir zaviyeden bakış, gerçekte milliyetçiliği kendisi olmaktan çıkararak körlerin fil tanımlaması gibi farklı sonuçlar doğurabilir. Bunun yerine konuyu bütüncül bir yaklaşımla ele almak, yalnız tarihsel veriler ile değil sosyoloji, felsefe, edebiyat, antropoloji ve ekonomi gibi daha pek çok sosyal bilimden de faydalanmak gerekmektedir. Bilhassa Türk milliyetçiliği gibi kendine özgün bir söyleme sahip yapıyı anlayabilmek her şeyden önce onu ortaya çıkaran dinamiklerin bilinmesi gerekmektedir. Osmanlı Devleti'nin 18. ve 19. yüzyıllarda yaşadığı yapısal dönüşüm, yeni bir siyasal ve toplumsal yapının ortaya çıkmasına yol açmış; 19. yüzyılda imparatorluğun merkezîleşme politikası ve yeni kimlik tasarımı, Türk milliyetçiliği üzerinde etkileri bugüne kadar süren derin izler bırakmıştır.

II. BÖLÜM

OSMANLI MODERNLEŞMESİ

Osmanlı modernleşmesini konu alan çalışmaların, öncelikle Osmanlı Devleti ve toplumunun iç dinamikleriyle meydana getirdiği yapıyı, bu yapının kendi mecrasında yaşadığı değişim ve dönüşümü incelemesi gerekmektedir. Tarihsel seyri içinde hiçbir toplum durağan olmadığı, her bir toplum olumlu veya olumsuz yönde bir değişim yaşadığı için iç dinamiklerle gerçekleşen bu değişim, Batının 19. yüzyıldaki mücbir modernleştirmeci etkisinden ayrılmak suretiyle değerlendirilmelidir. Osmanlı Devleti açısından söz konusu teşebbüs, ancak toplumsal, siyasal ve düşünsel dinamiklerinin bilinmesiyle mümkündür.

Ortaçağdan Yakınçağa kadar varlığını devam ettiren modern öncesi imparatorlukların en güçlülerinden biri olan Osmanlı Devleti, Orta Asya'dan Anadolu ve Balkanlara uzanan ve asırlarca devam edecek bir kimikleşme sürecinin önemli sacayaklarından birini oluşturmaktadır. Bu tarihsel süreç içerisinde İslâm dinini kabul ederek kimliğine yeni bir boyut kazandırmış olan Türkler, eski dünyanın merkezlerine nüfuz ederek İran, Mısır, Anadolu ve Avrupa içlerinde etkili olmuş ve söz konusu coğrafyalardaki kültürlerden de etkilenmiştir. Nihayet Türkler, Batının hemen yanı başında temelini attıkları Osmanlı Devleti'nin toplumsal ve siyasal yapısını belirleyecek çeşitli unsurları ile farklı kültür ve medeniyet çevrelerinden miras aldıkları yapıları kaynaştırmayı başarmışlardır. Böylece kendine özgü bir siyaset felsefesi ve toplum düzeni ortaya koyan Osmanlılar, söz konusu sistemi eski Türk devlet geleneği, İslâm hukuku, Sasanî bürokratik yapısı ve Bizans toprak düzeninden yararlanarak meydana getirmişlerdir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Osmanlı modernleşme tarihi yalnızca Türkiye'ye özgü bir hadise değil; günümüz Balkanlar, Ortadoğu ve Kafkas ülkelerinde de derin izler bırakan millî devlet anlayışından İslâm medeniyetinin son

imparatorluğunda meydana gelen gelişmeleri de ifade etmektedir. Nitekim Albert Hourani, Ortadoğu tarihinin nasıl yazılması gerektiğine ilişkin bir makalesinde bu durumu şu şekilde özetlemektedir:

“Osmanlı İmparatorluğu, bir anlamda bütün Müslüman siyasal toplumların tarihinin doruk noktasını gösteren yeni ve benzersiz bir oluşumdur. Bu nedenle Osmanlı Türkleri, Müslüman dünyanın Romalıları olarak adlandırılabilir. Onların, ilk geliştirdikleri şey koşulsuz bir düzen fikridir. Bu fikrin alt yapısını bürokrasi, meşrû sistem, dine bakışta ideal bir toplumsal düzen ile tanrısal bilgiye ilişkin ampirik yöntem arasında denge kuran Sünnî İslam oluşturuyordu. Osmanlıların Müslüman toplumun gelişmesine son biçimini veren bu başarısı, siyasal otoritenin iki temel İslamî teoriyi kullanımında görülebilir: Osmanlılar, İslam'ın sınırlarını savunan, şer'î yasaları koruyan ve yıllık hac yolculuğunu düzenleyen Müslüman sultanları olmanın yanında farklı sosyal zümreleri yöneterek dünyayı ekseninde tutmak amacıyla Tanrı tarafından seçilmiş idareciler yani padişahları.”³⁷⁷

Osmanlı Devletini dünyanın en büyük siyasal sistemlerinden biri yapan özelliği kuşkusuz Orta Asya kültürü ile İslâm, Ortadoğu ve Akdeniz medeniyetlerini bünyesinde birleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle onun yaşadığı değişim ve 19. yüzyıldan başlayarak modernleşmesi, Ortadoğu ve İslâm dünyasındaki toplumlar ile Batı dışındaki diğer toplumların modernleşmesinden pek çok yönüyle farklıdır. Bir kere o, bağımsızlık mücadelesi veren sömürge bir toplumun yaşadığı modernleşme sürecini yaşamamış; önceleri devletin eski gücüne kavuşması ve nihayet 19. yüzyıldan sonra da devletin ayakta kalması amacıyla hareket etmiş, bu nedenle de modernleşmeyi bir çare olarak görmüştür. 19. yüzyıldan itibaren yaşanan süreç, “devletlü modernleşme” hamlesidir. “Devletlü” kavramı, devlet-i ebed-müddet ve din ü devlet denkleminde ifadesini bulan imparatorluk geleneği ve kültürünü (adab) temsil etmesine karşılık³⁷⁸,

³⁷⁷ Albert Hourani, “How Should We Write the History of the Middle East?”, **International Journal of Middle East Studies**, cilt 23, sayı 2, 1991, s.130.

³⁷⁸ *Adab* kelimesi, âdet, ırsî davranış kalıbı ve gelenek anlamlarına gelmekle birlikte ahlâkî ve toplumsal anlamları dışında entelektüel bir içeriğe de sahiptir. Yüksek kültürü ifade eden terimin, dinî ilmlerin dışında kalan gramer, lügat, vezin ve edebiyat gibi laik kültüre, tarihî ve kabilevî geleneğe dayanması münasebetiyle ulusal bir niteliği olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında terim,

“devletlü modernleşme”, Tanzimât’tan Cumhuriyet’e kadar Osmanlı aydınlarının ve yöneticilerinin “devlet nasıl kurtulur” kaygılarına buldukları, modern dünyanın dayattığı teknoloji, ekonomi, zihniyet, siyaset gibi yenilikleri gelenekle yoğurdukları pragmatik bir çözümdür. Bu zihniyet Osmanlı aydınlarının en protest ifadelerinde bile devlet ile her zaman organik bir ilişki içinde olmalarına yol açmıştır.³⁷⁹

Osmanlı Devleti’nin yaşadığı modernleşme süreci ancak, İslâm dünyasında sömürgeciler tarafından işgal edilmeyen İran, doğuda Rusya ve batıda Habsburg İmparatorlukları ile kıyaslanabilir. Her dört imparatorluk da, modern dünya karşısında kimi zaman tutucu, kimi zaman yenilikçi tavırlarla mevzilenmek ve merkezîyetçi devlet yapısını tesis etmek için yoğun çaba harcamışlar, mümkün olmadığında ise asgarî düzeyde ödünler vererek halkın ve yeni sınıfların siyasal katılımını sınırlamaya çalışmışlardır. Ancak Osmanlı Devleti’ni Avusturya ve Rus imparatorluklarından ayıran en mühim özelliği, Osmanlı-Müslüman unsurlar arasından çıkan entelektüel elitlerin, edebiyat, eğitim ve basın sayesinde, ülkenin otantik, tarihsel ve millî kimliği olarak düşünülen etnik Türk kimliğinin dönüşümünde oynadıkları roldür.³⁸⁰ Bu nedenlerden ötürü, Osmanlı Devleti’nin kurup geliştirdiği yapı bilinmeden 19. yüzyılda yaşadığı modernleşme sürecini anlamak mümkün değildir.

Kısmî modernleşme hamlelerinin yerini mecburî kültür değişmelerine terk edişinde en önemli aşamalardan biri olan Tanzimât Fermanı’nda dile getirildiği üzere, “devletin bidâyet-i zuhûrundan beri” tatbik edegeldiği nizâmın önemini vurgulanmış; ancak “devlet ve millet gayreti ve vatan muhabbetini” arttırmak gayesiyle *icâb-ı hâl ve zamâna göre* “bazı kavânîn-i cedîdenin vaz’ ve tesisi lâzım ve mühim” görülmüştür.³⁸¹ Devlet, kanûn-ı kadîm yerine bu yeni kanunları koyarak geleneksel toplum ve siyaset anlayışından kopuşunu

“bir şahsın bulunduğu makam ve sosyal işlevi için gerekli bilgi” anlamına da içermektedir. Francesco Gabrieli, “Adab”, *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, 4. Baskı, cilt 1, Leiden Brill, 1986, s.175-176.

³⁷⁹ François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, 1. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, s.18.

³⁸⁰ Kemal H. Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009, s.18.

³⁸¹ *Düstur 1. Tertip*, 1. Cilt, İstanbul 1289, s.4.; Suna Kili -A. Şeref Gözübüyük, *a.g.e.*, s.21-23.

itiraf etmektedir. Osmanlı Devleti'nde modernleşme dönemi ile birlikte siyasal ve düşünsel alanda bir epistemolojik dönüşüm yaşandığı gerçektir. Bu dönüşüm, Osmanlı düşünürlerince “tegayyür ve fesad” olarak nitelendirilen dönemde başlamıştır. Başlangıçta geleneksel kaynakları referans alan dönüşüm, devletin Batı ile ilişkilerinin giderek artması sonucu Aydınlanma dönemi ile batıda ortaya çıkan yeni siyasal ve düşünsel kaynaklara da yönelmiştir. Bu süreçte siyasal sembollerin içeriği de değişmeye ve yeni semboller icat edilmeye başlanmıştır. Önceleri saray ve birkaç güçlü devlet adamının öncülük ettiği ıslah ve yenileşme çabalarında modernleşmenin belirleyicisi, devletin yeni bir yapıya doğru evrimi sırasında siyasette ön plana çıkan bürokrasi ve basın aracılığıyla kitleleri seferber eden aydınlar olmuştur. Türk ulusçuluğunun doğuşunu önceleyen sembolik kodların dönüşümünün izlerini sürmek için bu süreçleri değerlendirmek gerekmektedir.

Bu bölümde klâsik dönem Osmanlı toplum ve devlet yapısı ile Tanzimât fermanının ilânından yüz elli sene önce başladığını resmî olarak duyurduğu değişim ve dönüşüm süreci ele alınmaktadır. Fermandaki tarihlendirme sorunlu olmakla birlikte, Cumhuriyet Türkiye'sinin, Meşrutiyet dönemi tarihçiliğinden devraldığı ve günümüz ortaöğretim tarih kitaplarında gerileme adıyla yapılan tasnife denk düşmektedir. Söz konusu dönemin milâdî, büyük askeri yeniliklerin başladığı 1689 yılına tesadüf etmektedir. Günümüzde duraklama ve gerileme gibi tasnifler terk edilmişse de, popüler tarihçilik bu anlayışı hâlâ sürdürmektedir. Modern tarih araştırmacıları, “yükselme, duraklama, gerileme” gibi antropomorfik yöntem yerine daha rasyonel ve gerçekçi tarihsel kavramlar olan “değişim” ve “çözülme”yi tercih etmektedirler.³⁸² Nihayet bu bölümde üçüncü alt başlığın konusunu Tanzimât'ın ilânından I. Meşrutiyet'in ilânına kadar olan süreçte yaşanan modernleşme hamleleri oluşturmaktadır.

³⁸² Huri İslamoğlu-Çağlar Keyder, “Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı? Bir Öneri”, **Toplum ve Bilim**, sayı: 1, İstanbul 1977, s.42-79.; Kemal H. Karpat, “Osmanlı Tarihinin Dönemleri: Yapısal Bir Karşılaştırmalı Yaklaşım”, **Osmanlı ve Dünya** (hzl. Kemal H. Karpat), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000, s.119-155.

I. KLÂSİK DÖNEM OSMANLI DEVLET VE TOPLUM YAPISI

14. yüzyılın başlarında Selçuklu ve Bizans imparatorluklarının sınırları arasında uc beyliği olarak ortaya çıkan Osmanlıların, çok geçmeden dünya imparatorluğu hâline gelmesi, modern tarihçiliğin hâlâ çözemediği bir muammadır. “Dört yüz çadırdan cihangirâne bir devlete” gibi romantik ve popülist bir söylem karşısında, yirminci yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı Beyliği’nin kuruluşu ve genişlemesi ile ilgili çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Çoğunlukla dönemin siyasî ve sosyal gelişmeleri ile paralel giden bu görüşler, konuya farklı cephelerden yaklaşmışlar ve bütüncül bir açıklama getirememişlerdir. H. Adams Gibbons, döneminde geçerli olan romantik milliyetçiliğin tesiriyle, konuyu “öteki” üzerine inşâ etmiştir. Buna göre, beyliğin kuruluşunda “Rumlar ve müşrik Türkler” belirleyici unsur olmuştur. Osmanlılar, Türklerle birlikte Balkanların Yunan ve Slav halklarından müteşekkil yeni bir ırktır. Gibbons, Osmanlı’nın büyümesini Bizans idarî pratiklerini İslâmî bir maske altında sürdürmeyi sağlayan bu yeni ırkın oluşumuna bağlamıştır. Bu karışımda Hristiyanlar en önemli unsurdur. Ona göre Osmanlılar, gerçekte Bizans gelenekleri ile idarî usûllerinin varisi idiler ve on altıncı yüzyılın başlarında Arap topraklarının fethine kadar varlıklarını İslam-Bizans karşımı bir tür olarak sürdürmüşlerdir.³⁸³ Osmanlı İmparatorluğu’nun, Türk kökenine fazla yer vermeyen Gibbons’a göre Osmanlılar, “Avrupa ırkıyla vahşi Asyalı kanını mezceden üstün bir ırksal karışım”dır ve idarî açıdan da Bizans’ın torunlarıdır.³⁸⁴

Bir diğer şarkiyatçı Paul Wittek ise, Osmanlı’nın kuruluş ve genişlemesini Max Weber’den mülhem geliştirdiği gaza teorisi ile açıklamaya ve bunu bütün bir Osmanlı tarihine şâmil kılmaya çalışmıştır.³⁸⁵ Weber, kabile

³⁸³ Herbert Adams Gibbons, **The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403)**, New York 1916, s.78-81.; Gibbons’un zihniyet dünyasını ve Anglo-Saxoncu bakış açısını çözümlemek için bilhassa *An Introduction to World Politics* adlı eserine müracaat edilmelidir. Bk. Herbert Adams Gibbons, **An Introduction to World Politics**, New York 1922.

³⁸⁴ Heath W. Lowry, **The Nature of the Early Ottoman State**, Albany, State University Of New York Press 2003, s.5.

³⁸⁵ Paul Wittek ve Max Weber arasındaki ilişki ve Wittek’in tarih anlayışının arka planı hakkında bk. Colin Heywood, “A Subterranean History: Paul Wittek (1894-1978) and the Early Otoman State”, **Die Welt Des Islams**, cilt 38, sayı 3, 1998, s.386-405.

tarzında örgütlenmiş, dinsel bir coşkunluğa ve delicesine ganimet arzulayan insanlara dayandırdığı İslâm toplumlarının fetihçi ruhunu, doyumluk kavramıyla ilişkilendirmiştir.³⁸⁶ Öğrencisi Wittek'e göre ise, Anadolu'da İslâm'ın savaş makineleri olarak sivrilen ve doyumluk peşindeki savaşçı zümreleri yanına çekmeyi başaran Osmanlılar, kendilerini kâfirlere karşı gazâyı adanmış ve cihanşümûl bir imparatorluğu tesis edebilmişlerdir.³⁸⁷ Böylece gazâ olgusu, Osmanlı Devleti'nin hikmet-i vücûdu olarak modern tarih yazıcılığında önem kazanmıştır.³⁸⁸ Türkiye'de Gibbons'un tezine karşı çıkan, buna mukabil Wittek'in tezini de dikkate alarak Osmanlı Devleti'nin Türk ve Müslüman unsurların eseri olduğunu ileri süren M. Fuad Köprülü'dür. Ancak onun eseri de romantik milliyetçiliğin tesirinden kurtulamamıştır.³⁸⁹ Cumhuriyet'in ilk yıllarında dünya tarihinde Türklerin rolü üzerine yoğunlaşan milliyetçi tarih yazımı, gaza ile birlikte uc sınır boylarının Orta Asya bozkır yaşayışını andıran kültürünü aşırı idealize etmiş; Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu bir Türk-İslâm mucizesi olarak göstermiştir.³⁹⁰ Oysa bugün Gibbons ile Wittek-Köprülü tezlerinin Osmanlı beyliğinin ve devletinin

³⁸⁶ Max Weber, **Economy and Society**, s.1016-1017.

³⁸⁷ Paul Wittek, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu** (çev. Fahriye Arık), İstanbul, Şirketi Mürettebiye Basımevi, 1947, s.25.

³⁸⁸ Heath W. Lowry, **a.g.e.**, s.2.

³⁸⁹ “*Millî tarih telakkîsinin romantik devrini, Türk nasyonalizmi de tabiatıyla görmüştür; Avrupa tarihçiliğinin Türkler hakkında hiçbir ilmî esasa dayanmayan çok haksız menfî telakkîleri karşısında, bizim romantik tarihçiliğimizin aksülâmeli de ister istemez çok müfrit ve mübalâğalı olacaktı ve hakikatken öyle de oldu. Bütün ilmî terrakîlerin esası olan tenkit fikrinin inkişafı ve rasyonel çalışma usûllerinin yerleşmesi, dünyanın her yerinde olduğu gibi, bizde de, “yarım asırdan fazla bir zamandan beri fasılalarla devam eden”, bu romantik tarih devrini kapatacaktır; fakat, yine her yerde olduğu gibi, bizde de bu romantik telakkî, millî tarih tetkiklerine karşı umûmî bir alâka uyandırmak ve umûmî tarih içinde Türklerin rolünü araştırmaya sevk etmek itibarıyla, psikolojik bir hamle yaratmıştır. Benî otuz sene evvel, millî tarih araştırmalarına sevkeden ve –insanı ümitsizliğe ve atâlete düşürecek- maddî ve manevî bin türlü mâniyalara karşı bu yoldan ayırmayan biricik âmilin de, bu psikolojik hamle olduğunu itiraf etmeliyim. Ancak, hemen ilave etmeliyim ki, daha ilk günden başlayarak, bu araştırmalarımda, tarih tetkiklerinin ilmî ve objektif usûllerinden ayrılmamaya ve Garp tarihçilerinin Türkler hakkında indî ve menfî hükümlerini sırf objektif usûlle tenkide çalıştım. Rasyonalizm'den ayrılmamak husûsundaki kat'î azmime rağmen, eski yazılarımda zaman zaman bu romantizm'in tesirleri bulunduğunu saklayamam; fakat her şeye rağmen, otuz senelik mütemadî bir çalışma esnasında elde edebildiğim müsbet neticeler sâyesinde, Türklerin Ortazaman tarihindeki rolleri hakkında mevcut yanlış fikirlerden bir haylisini değiştirmeye muvaffak olduğumu ve birçok Garp âlimlerinin artık o neticeleri kabul ettiklerini, büyük bir memnuniyetle söylemekten kendimi alamıyorum.*” M. Fuad Köprülü, “Başlangıç”, **İslâm Medeniyeti Tarihi** (W. Barthold-M. Fuad Köprülü), Altıncı Basım, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984, s.XXIII.

³⁹⁰ Cemal Kafadar, **Between to Worlds: The Construction of the Otoman State**, Berkeley, University of California Press, 1995, s.10.; Halil Berktaş, **Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü**, 1. Baskı, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1983, s.41.

kuruluşu ile ilgili gerçeğin yalnızca bir yönünü yansıttıkları ortadadır.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Annales ekolünün etkisiyle iktisat ve sosyal tarih çalışmalarının ağırlık kazanması ve zengin vesikaların ışığında beyliğin kuruluş ve genişlemesinin tek bir izah tarzı olmayacağı anlaşılmıştır. Böylece demografik hareketlilikten, uc toplum yapısı, aşiret, gazâ ve Marmara iktisadî ünitesine kadar uzanan geniş yelpazede kuruluş meselesi anlaşılmaya çalışılmıştır. Ancak bütün bunlara rağmen gazâ motifi, hemen bütün çalışmalara sinmiş ve en fazla rağbet görmüş tezdır. Modern tarih çalışmalarının anahtar kavramlarından biri olan gazâ fikri, pratik ve pragmatik biçimde bulgular elde etmenin ve bu çabalar sonucunda ortaya atılan tezlerin belirleyici unsuru olmuştur. Öyle ki, bütün bir Osmanlı tarihi, söz konusu kavram üzerine inşâ edilmeye çalışılmış; on yedinci yüzyıldan itibaren devletin yaşadığı değişim süreci “gazânın sükûtu” olarak değerlendirilmiştir. Modern tarihçilikteki, Osmanlı Devletinde fetihlerin durması ve imparatorluğun tabîî sınırlarına ulaşması varsayımları bu anlayışın tezahürüdürler. Siyasal, toplumsal ve ekonomik gelişmeler, gazâ karşısında ikinci planda kalmıştır. Oysa Osmanlı Devleti’nin kuruluş ve gelişmesinde etkili olan pek çok faktör bulunmaktadır. Halil İnalcık, “*Osmanlı Beyliği’nin kuruluşu, ilk siyasî çekirdeğin ortaya çıkışı ile Osmanlı İmparatorluğu’nun kuruluşu sorusunu birbirinden ayrı iki tarihî süreç olarak ele almak gerekir*” ifadesi ile söz konusu süreçleri etkileyen tarihsel nedenlerin farklı olduğuna işaret etmektedir.³⁹¹ Nitekim Osmanlı’nın kuruluşu ile ilgili tarihî kaynaklar, merkeziyetçi devletin ve imparatorluğun ihdâs edildiği dönemlerde kaleme alınmışlardır. Aslında ilk kronikler, beyliğin kuruluşundaki dünya görüşünden ziyade merkeziyetçi devletin *idee imperium*’u ile şekillenmişlerdir.³⁹² Bu nedenle söz konusu eserlerin beyliğin kuruluşundan ziyade merkezî devletin oluşum süreci olarak da okunması gerekmektedir. Tarihî kaynaklarda gazâ yanında ahilik gibi esnaf teşkilatlarının, dinî zümrelerin ve sosyo-ekonomik koşulların vurgulandığı; devletin gelişimine

³⁹¹ Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I. Klâsik Dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, 1. Baskı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s.3.

³⁹² Cemal Kafadar, *a.g.e.*, s.50-51 ve 103.

paralel olarak yeni kurumların ve kanunların ihdas edildiği görülmektedir. Osmanlı toplumunda sosyal hayatı düzenleyici unsurlar olarak bilhassa ahîler ve İslâmî ilimlerde uzman fakılar dikkat çekmektedir. Son zamanlarda tahrir defterleri üzerine yapılan çalışmalar, Osmanlı toplumunda fakıların ahîlere nazaran daha etkin olduğunu ortaya koymuştur. Bu vakıa gerçekte, kuruluşundan itibaren Osmanlı toplumunda hukuka önem verildiğini; beyliğin teşkilatlanması ve dinî-sosyal hayatın düzenlenmesinde fakıların önemli bir role sahip olduğunu kanıtlamaktadır.³⁹³ Bugün pek çok modern tarihçi de, devletin gelişiminde sosyo-ekonomik, dinî, kültürel ve siyasî etkenlere dikkat çekmektedir.

İçinde bulundukları şartları ve siyasal gelişmeleri lehlerinde değerlendirmeyi başaran Osmanlılar, on beşinci yüzyılda merkeziyetçi bir imparatorluk tesis etmiş ve bu imparatorluk, on altıncı yüzyılın sonlarına doğru kurumsal ve yapısal değişimini tamamlamıştır. Askerî açıdan da başarılar kazanılmış; Anadolu, Güneydoğu Avrupa, Ortadoğu ve Kuzey Afrika Osmanlı topraklarına katılmıştır. Takip ettiği siyaset ve fetih yöntemleriyle, ele geçirdiği topraklardaki sosyal ve ekonomik yapıları aşamalı bir biçimde dönüştürmüş ve buraları idarî mekanizmanın amaç ve çıkarlarıyla uyumlu kılmıştır.³⁹⁴ Osmanlı yöneticileri, uyguladıkları istimalet politikası ile idaresi altına aldıkları toplumlara idarî veya dinî esasları katı ve dogmatik bir biçimde dayatmaktan kaçınmışlar ve bu doğrultuda Hristiyanlara da idarî yapıda yer vermişlerdir. Örneğin, timar ve askerlik sistemi başlarda voynuklar ve martaloslar adı verilen Hristiyanlarla paylaşılmıştır.³⁹⁵ Mihailoğulları örneğinde olduğu gibi pek çok Hristiyan timarlı ve akıncı ailesi zamanla din değiştirerek yönetici elit içinde erimiş; Osmanlılaşma adı verilebilecek süreç, tedricî bir biçimde gelişerek klâsik dönemin devlet ve toplum yapısını oluşturmuştur. Yaklaşık olarak 1451-1579 yılları arasında yaşanan klâsik dönem, Osmanlı müverrihlerince “selâtin-i maziye”, modern tarihçiler

³⁹³ Halil İnalcık, **a.g.e.**, s.34-35.

³⁹⁴ Halil İnalcık, “Ottoman Methods of Conquest”, **Studia Islamica**, 2 (1954), s.103-129.; Kemal H. Karpat, **Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus**, 1. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2002, s.15.

³⁹⁵ Halil İnalcık, **Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I**, 3. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995, s.144-166.

tarafından ise “klâsik çağ” olarak adlandırılmıştır. Söz konusu dönemde devletin en temel karakteristiği, birbirinden farklı coğrafya, iklim, dil, din, etnik gruplar, ekonomik ve idari yapılardan oluşan bir halita olmasıdır. Bu çok çeşitlilik karşısında bir denge yaratmak zorunda kalan devlet, sosyal ve siyasal hayatta merkeziyetçi yapısı ile sivrilmiş buna mukabil farklılıkların bir arada ve yan yana (fakat iç içe değil) yaşamalarını sağlayacak sistemler geliştirmiş, böylece aralarında karşılıklı organik bağların kurulmasını engellemiştir.³⁹⁶ Osmanlı toplumsal yapısının iki temel kurumunu oluşturan bu düzenlemeler, tabakalar ve millet sistemleri adlarıyla bilinmektedir.

A. Klâsik Dönem Osmanlı Toplumsal Yapısının Belirleyici Unsurları

1. Adâlet ve Erkân-ı Erbaa Temelinde Tabakalı Toplumsal Yapı

Modern öncesi sosyal yapılarının en belirleyici özelliği, toplumun kastlara ayrılmış olmasıdır. Örneklerine İran ve Bizans gibi büyük imparatorluklarda rastlanılan bu sistem, kaynağını “temel unsurlar” olarak bilinen eski bir felsefî gelenekten almaktadır. Siyasî organizma ile biyolojik organizma arasında paralellik kuran bu gelenek, insanı küçük bir devlete, devleti ise büyük bir insana benzetmektedir.³⁹⁷ Antik Yunan düşüncesinde hâkim olan antropomorfik tanrı inancı ve buna mukabil yoktan varolma anlayışının olmaması, Grekleri kâinatın ilk maddesini çözme gayretlerine sevk etmiştir.³⁹⁸ Varlığın temel unsurunu arayan ve yaratılışı anlamaya çalışan antik düşünürler söz konusu düşünceyi ateş, hava, su ve toprak ile ifade etmeye çalışmışlardır. Aristo fiziğinin temelini oluşturan bu gizemli anlayış İslâm düşüncesini de etkilemiş, söz konusu düşünde siyasî ve edebî literatürde karşılığını *anasır-ı erbaa* veya *erkân-ı erbaa* olarak bulmuştur.

Eflatun ve Aristo felsefesi ile Hippacrates’in tıp anlayışından mülhem, bütün dinî ve etnik sınırları aşan dört tabakalı (erkân-ı erbaa/anasır-ı erbaa)

³⁹⁶ Kemal H. Karpat, **a.g.e.**, s.12.

³⁹⁷ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye’nin Siyasî Gelişmeleri**, İstanbul: Baha Matbaası, 1970, s.73.

³⁹⁸ H. Bekir Karlığa; “Anâsır-ı Erbaa”, **Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c.3, İstanbul, 1991, s.149.

hiyerarşik toplumsal düzen fikri Farabî, Nasirüddin Tûsî, Devvanî gibi Müslüman düşünürlerce İslâm'ın siyasal ve toplumsal hayatına uyarlanmış; bu görüş İslâm felsefesinde özellikle Meşâîyun ve İşrakîyun felsefesini savunan Müslüman feylesoflarca temsil edilmiştir.³⁹⁹ Tıbb-ı kadîme göre ahlât-ı erbaa kan, balgam, safra ve sevdâdan oluşmakta ve bunların her birinin karşılığı olarak toplum da ulemâ, asker, tüccâr ve reâyâ şeklinde tasnif edilmektedir.⁴⁰⁰ Tıbb-ı saltanat, bu unsurların varlığına muhtaçtır. Ulema, şeraiti devlet denen organizmanın her köşesine ileten en önemli unsurdur. Reâyâ, hazineyi mal ve nakdî olarak dolduran sevdâdır. Bunun tek başına yol açacağı hastalık o kadar mühim olmamasına karşılık başka unsurlarla karışması tegayyür ve taaffüne neden olmaktadır. Tüccar, safra mertebesindedir. Bu sınıftaki bozulma, devleti hasta eder; yoksulluk ve buhranlar baş gösterir. Asker ise balgamdır. Vücutta yeterli miktarda olması faydalı; fazla veya noksanı zararlıdır. Askerin fazlası düzeni bozar. Devletlerin duraklama dönemlerinde askerlerin sayısındaki kontrolsüz bir artış gözlenmektedir. Bu nedenle sınıf-ı askerî ile idâre-i maslahat etmek gerekir.⁴⁰¹

Osmanlılarda devlet ve toplum anlayışları ile bunların yapısını belirleyen unsurlar, başta Orta Asya Türk devlet geleneği olmak üzere Sasaniler tarafından geliştirilen ve İranlı bürokratlarca İslâm'a sokulan kavramlara dayanmaktadır. Devlet ve toplum anlayışı ile işleyişinin belirleyici unsuru adâlettir. Gazalî, Nizamülmülk, İbn Haldun, Kınalızâde Ali gibi İslâm düşünürleri ve bürokratlarınca sıklıkla işlenen adâlet ve yönetim fikri, Osmanlılarda "adalet dairesi" olarak karşılık bulmuştur. Söz konusu "dâ'ire-i adâlet", devlet ve toplumu meydana getiren unsurların birbirlerine ve umuma karşı ilişkilerini temel almaktadır. İdeal devlet sisteminde, toplumu meydana getiren unsurların mutedil olması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu unsurlardan herhangi birinin tefriti yahut bir başka unsurla ittifakı toplum yapısını bozmakta ve kargaşaya neden olmaktadır. Türk ve İslâm devlet felsefesinde

³⁹⁹ Hilmi Ziya Ülken, **Türk Tefekkürü Tarihi**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s.104.

⁴⁰⁰ Babanzâde İsmail Hakkı, **Hukuk-ı Esasiye**, İstanbul, 1329, s.97-98.

⁴⁰¹ Babanzâde İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s.98-99.

erkân-ı erbaa ile dâ'ire-i adalet temelinde şekillenen ve bütün bu unsurların birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen anlayış, başta Kutadgu Bilig olmak üzere, Nizâmülmülk'ün Siyasetnâme'si ve daha sonra Osmanlı nasihatnâme literatüründe de hâkim olmuş; yayımlanan adâletnâmeler ile söz konusu düzen korunmak istenmiştir.⁴⁰² Osmanlı Devleti'nin siyaset anlayışında modern döneme kadar adalet dairesi belirleyicidir. Buna göre, "*mülk ü devlet, asker ve ricâl iledir. Ricâl, mal ile bulunur. Mal reâyâdan husûle gelir. Reâyâ adl ile muntazımu'l-hâl olur. Devlet ve mülk olmaksızın adâlet olmaz.*"⁴⁰³

Nasirüddin Tûsî, söz konusu anlayışı eski İran geleneklerine uyarlayarak, toplumu yöneten ve yönetilen olmak üzere iki sınıfa ayırmıştır. Hint menşeli Kelile ve Dimne adlı eserde, sınıflar arasındaki ayrım sıkı bir biçimde korunmadığı takdirde felaket ve kargaşaya neden olacağı iddia edilmiştir. Nizâmü'l-mülk, *Siyâsetnâme* adlı eserinde, her kişinin mensup olduğu sınıfında kalması koşuluyla kargaşanın önlenebileceğini, mizâc-ı devletin varlığının bu unsurlar arasındaki dengeye bağlı olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁰⁴ İbn Teymiyye şeriat temelinde akıl, gelenek ve özgür iradeye dayanan "vasat yol" anlayışını savunmuş ve bu tezi ile herkesi kapsadığına inandığı siyaset düşüncesini din ile özdeşleştirmiştir. Dini politik alana taşıma hususunda en etkin isimlerden biri kuşkusuz Teymiyye'dir. İslâm devletlerinde meşruiyetini şeriatın tatbikinden ve halifenin onayından alan sultanlık anlayışının yerine âdil yönetimi meşruluğun kıstası hâline getirmiştir. İbn Teymiyye gibi yeni olan (bid'a) her şeye karşı çıkan âlimler, Kur'an ve hadislere dayanarak içtimaî sınıf sistemini İslâm'a dâhil etmek istemişlerdir.⁴⁰⁵ Söz konusu dörtlü toplum yapısı, daha sonra Tursun Bey, Kınalızâde ve başka Osmanlı düşünürlerince de geliştirilmiş ve tabakalar,

⁴⁰² Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", *Belgeler*, II/3-4 (1965), s.49-52.; aynı yazar, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966, s.262-263.

⁴⁰³ Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, İstanbul 1280, s.124.; Mustafa Naimâ, *a.g.e.*, s.40.; Lewis V. Thomas, *A Study of Naimâ* (ed. Norman Itzkowitz), New York: New York University Press, 1972, s.78.

⁴⁰⁴ Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-nâme* (hızl. M. Altay Köymen), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, s.7.; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi* (Türkçesi: Ali Çaksu), İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s.119-122.

⁴⁰⁵ Erwin I. J. Rosenthal, *a.g.e.*, s.75-89.; Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s.226-232.; Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ (1300-1600)*, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s.74.

özünde askerî (yönetici sınıf) ve reâyâ (üretici sınıflar) olmak üzere iki sosyal sınıfa indirgenerek devlet ve toplum hayatının esasını oluşturmuştur.

Türk ve İslâm eserlerinde toplum bu şekilde erkân-ı erbaa ile tanımlandıktan sonra, onu ayakta tutan sacayakları sıralanmaktadır. Toplumsal yapıya ilişkin görüşler yalnızca nazariyatta kalmamıştır. “Çarh-ı devlet”in işleyişi açısından toplumun iki temel sınıfa ayrılarak devletin bekâsının sağlanabileceği fikri fiiliyatta da karşılık bulmuş ve titizlikle uygulanmıştır. Buna göre ilk sınıf, devletin işleyişinde ve idarî mekanizmada etkin rol alan, karşılığında vergi ödemeyen ve servet üretici konumda olmayan yöneticilerdir. Askerî adı verilen yönetici sınıf sarayı, padişahın mülkî yetkiler verdiği kimseleri ve ulemayı içermektedir. Buna göre sultan nefsi-nâtıkayı, vezir kuvve-i âkıleyi, müftü ise kuvve-i müdrikeyi temsil etmektedir.⁴⁰⁶ Osmanlı toplumunda yönetici sınıfı temelde saray halkı ve hükûmet, seyfiyye, kalemiyye ve ilmiyye olmak üzere dört grupta tasnif etmek mümkündür.

Seyfiyye, merkezdeki kapıkulundan taşradaki en küçük rütbeli birimlere kadar ehl-i seyf adı verilen bütün askerî kurumları kapsamaktadır. Bunların en önemlileri merkezî orduyu teşkil eden kapıkulu ordusu ile taşradaki timarlı sipahilerdir.⁴⁰⁷ Osmanlılar, yeni fethettikleri bölgelerin halklarını da, Müslüman ve gayrimüslim farkı gözetmeksizin, askerî sınıf ve reâyâ olmak üzere ikiye ayırmıştır. Devletin klâsik olarak nitelendirilen döneminde, Balkanlarda Hristiyan süvarilerinden binlercesi askerî sınıfa dâhil edilmiştir. Anadolu beyliklerindeki askerî sınıf mensupları da Osmanlı askerî sınıfının ayrıcalıklarından yararlanmıştır.⁴⁰⁸ Buna mukabil devletin bidayetinde idarî mekanizmada hâkim konumda olan Oğuz-Türkmen aristokrasi, merkezîleşme süreci ile birlikte yerini devşirme sistemi ile toplanan ve padişaha mutlak itaatle yükümlü kullara bırakmıştır. İslâm hukukunda hükümdarın, savaş ganimetleri ve tutsaklar üzerindeki beşte bir hakkı anlamına gelen pençik sisteminin kurumsallaşmış biçimi olan devşirme

⁴⁰⁶ Babanzâde İsmail Hakkı, **a.g.e.**, s. 99.

⁴⁰⁷ Abdülkadir Özcan, “Osmanlı Askerî Teşkilâtı”, **Osmanlı**, c. 6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s.551-557.

⁴⁰⁸ Halil İnalcık, **a.g.e.**, s.74-75.

yöntemiyle toplanılan gayrimüslim gençlerin, Anadolu'da Türk ailelerinin yanlarına verilmek suretiyle devşirilmeleri, bir diğer ifadeyle Müslüman olmaları ve Türk dilini öğrenmeleri sağlanmıştır.⁴⁰⁹ Devşirilen gençlerden üstün niteliklere sahip olanlar sarayda çeşitli görevler üstlenmiş ve böylece, Enderûn'da adâb-ı Osmanî'yi öğrenerek beylerbeyilik, vezirlik ve nihayet padişahın “vekil-i mutlak”ı gibi idarenin en uç noktası olan veziriazamlığa yükselen mekanizmanın içinde yer almışlardır. Yine diğerleri de Osmanlı askerî gücünün temellerinden biri olan kapıkulu ordusunun mensubu olmuşlardır. On altıncı yüzyılda etkin bir biçimde işleyen bu sistem, devletin askerî ve idarî mekanizmasında önemli roller oynamıştır. Ancak bu vakıa, popülist milliyetçi söylemde iddia edildiği gibi bir “devşirme egemenliği” yaratmamıştır. Devşirme sistemi, en etkin biçimiyle on altıncı yüzyılda uygulanmış; on yedinci yüzyıldan itibaren fetihlerin azalmasına ve idaredeki bozukluklara paralel olarak askerî yapı içinde “davetsiz misafir” olarak adlandırılan Anadolu Türklerinin etkisi giderek artmaya başlamıştır.⁴¹⁰

Klâsik dönemde Osmanlı Devleti'nin asıl askerî gücü yanında ekonomisinin de temelini timar sistemi oluşturmuştur. Timar sistemine göre tahıl ekimi yapılan bütün topraklarda çıplak mülkiyet (rakabe) devlete aittir. Söz konusu sistem ile mirî arazinin şer'î ve örfî vergileri, savaşta yararlılığı görülen askerlere ve bazı devlet görevlilerine verilmiştir. Bu sistem ile rakabe ve tasarruf haklarını birbirinden ayrı olarak değerlendirilmiştir. Toprak üzerinde hiçbir mülkî hakka sahip olunmaması ve miras bırakılamamasına karşılık babadan oğla intikal edebilen timar arazileri devlet, reâyâ ve asker arasında karşılıklı ilişkileri belirleyen önemli bir unsur olmuştur.⁴¹¹ Reâyâ toprağı işlediği sürece toprak üzerindeki hakkını koruyabilmiş, ancak üç yıl ekmediği takdirde bu hakkı elinden alınarak bir başkasına verilmiştir. Osmanlı Devleti açısından toprağı kimin işlediği değil, işlenip işlenmemesi önem taşımıştır. Böylece timar, bir görev karşılığı esasına dayandırılmış, reâyâ

⁴⁰⁹ Paul Wittek, “Devshirme and shari'a”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XVII/2 (1955), s.271-272.; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları I*, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, s.6-7.

⁴¹⁰ V. L. Ménage, “Devshirme”, *EI²*, cilt 2, Leiden: Brill, 1991, s.212.; Abdülkadir Özcan, “Devşirme”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt 9, İstanbul, 1994, s.256-257.

⁴¹¹ Halil İnalcık, *a.g.e.*, s.113.

askerî sınıfa mensup kişilerden bağımsız fakat toprağa bağımlı kılınmıştır. Reâyânın, toplumsal sistem içindeki konumu devlet tarafından düzenlenmek suretiyle yerel güçlerin eline geçmesi önlenmiştir.⁴¹² Siyasetnâmelerde devletin çöküşünün ekseriyetle timar sistemi ile ilişkilendirilmesi, timarın bu askerî, iktisadî ve sosyo-politik niteliklerinden kaynaklanmıştır. Devlet, toprak üzerindeki mülkiyet hakkını titizlikle korumak istemesine rağmen merkezî iktidarın nisbeten daha az hissedildiği yerlerde yahut hükûmetin güçsüz olduğu dönemlerde, timarlar vakıf veya mülk arazilere döndürülmek suretiyle şahısların ellerine geçmiştir. Hem klâsik hem de çözülme dönemlerinde devleti en fazla meşgul eden meselelerden birini söz konusu toprakların tekrar mirî hâline getirilmesi teşkil etmiştir.

Osmanlı geleneksel tarım ekonomisinin temel üretim aracını, köylü ailenin bir çift öküze bağlı sapanla çektiği çift-hâne oluşturmaktadır. Büyük çoğunluğu devlete ait olan ve bu nedenle mîrî arazi olarak bilinen bu topraklar sayesinde, bir çift öküzüyle bir işletme ünitesi oluşturan köylü sınıfını ve tarım ekonomisini kontrol etmek mümkün olmuştur.⁴¹³ Osmanlı toplumsal hayatının vazgeçilmez unsuru olan timar sistemi, devlet ve reâyâ arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde de önemli bir yere sahiptir. Devlete ve sipahiye, kanunların emrettiği muayyen hizmetleri yerine getirmek dışında bütünüyle hür olan köylülerin can, mal ve ırzları devletin garantisi altına alınmıştır. Reâyânın emeğinin karşılıksız sömürülmesi ve devletçe tespit edilmiş vergiler dışında ek bir talepte bulunulması önlenmiştir. Osmanlı siyaset ve toplum anlayışında askerî sınıf mensuplarının reâyâyâ kanunların dışında yaptığı her tutum ve davranış zulüm olarak adlandırılmış, zalimler en ağır biçimde cezalandırılmaya çalışılmıştır. Reâyâ üzerinde bir baskı unsuru oluşturmaması maksadıyla timar sahiplerine, batılı feodal düzeninin aksine yasama ve yargı yetkileri verilmemiştir. Merkezî yapı bu yetkileri titizlikle elinde tutmuş ve merkezden atadığı kadılar ile sipahi ve reâyâyâ aynı yargıya

⁴¹² Mehmet Ali Kılıçbay, **Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı**, Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1982, s.372-373.

⁴¹³ Halil İnalcık, “Köy, Köylü ve İmparatorluk”, **V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul 21-25 Ağustos 1989, Tebliğler**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990, s.1-4.

tâbi kılmıştır.⁴¹⁴ Bunun karşılığında köylü de toprağını işlemekle ve onu terk etmemekle, muayyen vergileri ödemekle, statüsünü sürdürmekle mükelleftir. Son cümle, “raiyyet oğlu raiyyettir” ifadesiyle kanunnâmelerde yer almaktadır. Devlet ve reâyâ arasındaki bu karşılıklı ilişki sayesinde toprak, üretim ve reâyâ üzerindeki kontrol sağlanmış; toplumsal düzenin esasını oluşturan tabakalı yapı varlığını sürdürebilmiştir. Böylece merkezî idare ile köylü arasında güven esasına dayalı bir adalet fikri ortaya çıkmış; bu ideoloji sosyal adalet ve *din ü devlet* ideolojisinin temelini oluşturmuştur.⁴¹⁵ Osmanlı Devleti’nin, bir bakıma varlık nedeni olan bu yapı, değişim ve dönüşüm karşısındaki tavrını da belirlemiştir. Ancak yeni sosyal sınıfların ortaya çıkması, askerî ve iktisadî düzenin bozulması ile sarsılan yapı, Osmanlı bürokrasisini siyasî ilişkilerin aldığı yeni şekil karşısında kimi zaman muhafazakâr kimi zaman ise yenilikçi nitelikte cevaplar bulmaya zorlamıştır. Böylece siyasî bir hüviyet kazanan tabakaların dönüşüm ile geleneksel cemaat yapısı değişmeye başlamış ve bu gelişme uluslaşma süreci için bir milat olmuştur.⁴¹⁶

Devleti iç ve dış tehditlere karşı koruyan, toplumsal düzen ve güvenliği sağlayan ehl-i seyfin dışında ehl-i kalem adı verilen kalemiyye grubu imparatorluğun bürokratik yapısının ve maliyenin temelini teşkil etmektedir. Buna mukabil kalemiyye ile yakın ilişki içinde olan ilmiyye ise, idarî-icraî yetkisi yetkisi olmamasına karşılık başta İslâmî hükümlerin tatbiki ve denetlenmesi olmak üzere, eğitim ve yargı görevlerini üstlenmiştir.⁴¹⁷ İslâm toplumunun varlığını sürdürmesi, devletin uygulamalarının İslâm’a uygunluğunun denetlenmesi, Müslümanların gündelik hayatlarında karşılaştıkları sorunların çözülmesi, dinsel ve kültürel birliğin sağlanması da ulemânın başlıca amaçları arasındadır. Ancak ilmiyenin devlet ve hanedan açısından en önemli işlevlerinden biri, bürokrasi ile birlikte

⁴¹⁴ Mehmet Ali Kılıçbay, **a.g.e.**, s.392.

⁴¹⁵ Halil İnalcık, **a.g.m.**, s.7.

⁴¹⁶ Kemal H. Karpat, **a.g.e.**, s.19.

⁴¹⁷ Halil İnalcık, **a.g.e.**, s.104.; Madeline C. Zilfi, **Dindarlık Siyaseti: Klâsik Dönem Sonrası Osmanlı Uleması, 1600-1800** (çev.M. Faruk Özçınar), 1. Baskı, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2008, s.5.

meşrulaştırmanın en önemli unsurları arasında yer almasıdır.⁴¹⁸ Devletin en üst makamında yer alarak, siyasî ve dinî mekanizmaların işleyişini sağlayan hükümdar, başlangıçta devlet mekanizması içinde etkin bir biçimde rol almasına karşılık klâsik dönemde vekilleri sayesinde “*çarh-ı devlet*”i döndürmüştür. İslâm siyaset anlayışını devletin gereksinimlerine uydurarak ona meşruiyet kazandıran ulema Osmanlı politik yapısının şekillenmesinde etkin bir unsur olmuştur. Modernleşme dönemi ile birlikte ulemânın siyasal sistem ve düşünce üzerindeki etkin rolünü basın aracılığı ile kitlelere tesir edebilen aydınlar devralmıştır. Ulemânın siyasî hakları yönetenlerin imtiyazı olarak görmesine mukabil aydınlar, halkı seferber ederek alttan gerçekleştirebilecek bir siyasal dönüşümü yaratmaya ve böylece halkın kendine ait olan egemenlik hakkını belirli şartlar dâhilinde hükümdara emanet ettiği anlayışını işlemeye çalışmışlardır. Ulemânın temsil ettiği yüksek kültüre karşılık bilhassa Meşrutiyet döneminde aydınların halk kültürünü temel dayanakları hâline getirmeleri de bu popüler seferberliğin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Toplumsal yapının esasını oluşturan ikinci sınıf ise tarım, ticaret ve sanayi ile uğraşan, ürettiklerinin karşılığında devlete belli miktarlarda vergi ödeyen, statüleri açısından din, dil, mezhep ve coğrafya farkına bakılmaksızın reâyâ sayılan geniş halk kitleleridir. Osmanlı Devleti’nde reâyâ ile askerî sınıfı ayıran en önemli kıstaslar vergi muafiyetidir. Vergi muafiyeti nedeniyle yönetici sınıfa mensup olanların tespiti devletin titizlikle üzerinde durduğu bir konudur.⁴¹⁹ Yönetici sınıfa mensup olmayan, üretici ve vergi veren bütün halk kitleleri din, mezhep, ırk, dil ve coğrafî fark gözetilmeksizin reâyâ (sürü) olarak adlandırılmıştır. Sürü ve çoban figürü Sami ve Yunan geleneğinde ortak kullanımlar olmasına karşılık farklı içeriklere sahiptir. Ortaçağ’da Avrupa ve Asya devlet anlayışında hâkim olan bu anlayış hiç kuşkusuz Sami geleneğe dayanmakta ve bu anlayış otoriteyi

⁴¹⁸ Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, 1. Baskı, New York: Palgrave Macmillan, 2002, s.115-127.; Madeline C. Zilfi, *a.g.e.*, s.38.

⁴¹⁹ Halil İnalcık, “Osmanlılar’da Raiyyet Rûsûmu”, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, 2. Baskı, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1996, s.50.

meşrûlaştırmaktadır.⁴²⁰ Padişah, Tanrının emaneti sayılan bu sürüyü korumakla mükellef bir çobandır. Türk devlet geleneğinde de örneklerine rastlanmakla birlikte, yöneten ve yönetilen sınıf arasındaki ilişkiyi özetleyen çoban ve sürü figürü, antik doğu kaynaklı bir anlayışın ürünüdür. Söz konusu düşünce, iâşe ve ibateleri için insanları sevk ve idare eden Tanrı anlayışına dayanmakta ve Tanrı ile kral arasında bir ilişki kurulmaktadır. Çoban da, Tanrının ona emanet ettiği sürüye liderlik etmekle mükelleftir. Reâyânın sultanlar ve umerâyâ Tanrının bir emaneti (*vedi'at-ı ilahiyye*) olduğu fikri siyasetnâmelerde sıklıkla tekrarlanmaktadır. Gelibolulu Mustafa Âli de, yöneticilerin öncelikle kendilerini reâyâyâ sevdirmeleri gerektiğini ve onların *vedâyi'-i halku'l-berâyâ* olduğunu vurgulamaktadır.⁴²¹

Geleneksel toplumlarda reâyâ ve yönetici sınıf ayrımı devlet ve toplum yapısının temelini oluşturmaya rağmen ikinci derecede kalan ayrımlar da bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında reâyâyı nitelikleri ve işlevleri açısından tasnif etmek mümkündür. Buna göre reâyâyı, hayat tarzlarına göre yerleşik ve konar-göçer; üretim biçimleri açısından çiftçi, zanaatkâr ve tüccar; yaşadıkları çevre açısından şehirli ve kırsal yahut inanışlarına göre Müslüman ve gayrimüslim şeklinde tasnif etmek mümkündür. Şehirli ile kırsal kesimde yaşayanlar hukûkî açıdan aynı statüde olmasına rağmen pratikte onları birbirinden ayıran bazı temel nitelikler bulunmaktadır. Başkentte ve büyük şehirlerde yaşayan reaya sınıfı çoğunlukla askerî hizmetlerden ve kırsal kesimlerde yaşayanların ödemekte mükellef oldukları vergilerden muaftır. Bu nedenle kırsal kesimde yaşayanlar tarihin pek çok döneminde, bilhassa merkezî idarenin zayıfladığı zamanlarda şehirlere göç etmeye çalışmışlardır. Ancak tarıma dayalı bir ekonomiye sahip Osmanlı Devleti, ekonomisinin bozulacağı ve kaynaklarının azalacağı endişesiyle göçlere sıkı bir denetim getirmiş, toprağını terk edenleri eski yerlerine dönmeye zorlamıştır. On yedinci yüzyılda merkezî otoritenin zayıflaması,

⁴²⁰ Michel Foucault, **Özne ve İktidar**, (çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s.27.; Osmanlı'daki yansıması hakkında bkz. Emine Erdoğan, "XVI. Yüzyılda Osmanlı Devletinde İktidar-İtaat İlişisine Dair Bir Araştırma: Amasya Örneği", **Kastamonu Eğitim Dergisi**, XIV/1 (Mart 2006), s. 217-226.

⁴²¹ Kâtib Çelebi, **a.g.e.**, s.124.; Andreas Tietze, **Mustafa Ali's Counsel for sultans of 1581**, cilt 1, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979, s.126.

memurların zulmü ve yerel isyanların neden olduğu toplumsal huzursuzluk ortamında kırsal kesimde yaşayanlar ya büyük şehirlere göç etmişler ya da yerel ayanların hizmetine girmişlerdir. Merkezî hükûmetin denetiminden kısmen bağımsız bir hayat süren göçebeler ile yerleşik bir hayat süren kırsal kesimdeki reaya arasında kaynakların dağılımı ve iki hayat tarzının birbirine zıt özellikleri nedeniyle gerginlikler yaşanmıştır. 18. ve 19. yüzyıllarda merkezî hükûmet, göçebe aşiretleri iskân etmeye çalışmıştır. Böylece onlar üzerinde de hem kontrol kurmayı hem de yeni tarım alanları açarak ekonomisini canlandırmayı amaçlamıştır.⁴²² Bu gelişmeler, toplumsal dönüşüm üzerinde denetim kurmak isteyen merkezî devletin gelişmesini sağladığı gibi toplumsal sınıfların toprağa bağlı bir hayat tarzına geçişini de kolaylaştırmıştır.

Osmanlı toplumunda din, meslek ve hayat tarzına göre yatay ve dikey hareket özgürlüğüne sahip reaya zümreleri, yönetici sınıfa nazaran kültürel birlik oluşturmayı ve bu kültürü iktidarın denetiminden nispeten daha bağımsız bir biçimde yaşamayı başarmıştır. Siyasî ve ekonomik gücü tekeline bulunduran devlet, klâsik dönemde yönetici sınıf mensuplarını kul statüsüne sahip bireyler arasından seçerek aristokratik sınıfların doğmasını engellemiştir. Üstelik toplumsal sınıflar arasında eşitsizliğe yol açacağı endişesiyle ekonomiye müdahale ederek zengin bir aristokratik sermayedâr grubunun doğuşuna ve böylece ekonomik gücün siyasî güce dönüşmesine de engel olmuştur.⁴²³

Yönetimin meritokratik bir esasa dayanması ve liyakatin adâb ile ilişkilendirildiği Osmanlı toplumunda iki farklı dünya görüşü ve kültürü şekillenmiştir. Nitekim yönetici sınıfın yazı dili olan Osmanlıca ile halkın konuştuğu dil arasındaki yahut medrese ve kitabî bir anlayışa dayanan ortodoks İslâm ile geleneğe dayalı heteredoks İslâm arasındaki farklılıklar bu ayrışmanın tipik göstergeleridir. Yönetimde yer almanın temel koşulu adâb ile

⁴²² Cengiz Orhonlu, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı**, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1987.; Yusuf Halaçoğlu, **XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi**, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.

⁴²³ Mehmet Genç, "Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün Klâsik İlkeleri ve Temel Değerleri", **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000, s.75-76 ve 84.

ifadesini bulan yukarıdaki niteliklerdir. Divan şairlerinin tezkireleri dikkatlice incelendiğinde birçok şairin gerçekte yönetici sınıfa mensup olduğu görülmektedir. Buna mukabil merkezin veya idarenin çoğu zaman dışında tutulan halkın benimsediği heterodoks İslâm, devlet tarafından daima şüphe ile karşılanmasına ve tehlikeli bir unsur olarak algılanmış olmasına rağmen görünür bir tehdit oluşturmadığı sürece yüksek kültürün çevresinde varlığını sürdürmüştür. Devlet, teşkilatsız ve kontrolsüz bu yapılar karşısında medrese ile ittifakı tercih ederek ve dini bütünüyle devlet dairesinin içine alarak din ü devlet özdeşleşmesini yaratmıştır.⁴²⁴ Modernleşme döneminde bu denge, Avrupa'daki romantik milliyetçiliğin tesirinde kalan Osmanlı aydınlarınca bozulmuş; yüksek kültür kozmopolit ve sun'î olarak nitelendirilmiş buna mukabil halk kültürü kutsanarak yeni toplumsal kimliğin en temel unsurlarından birine döndürülmeye çalışılmıştır.

2. Millet Sistemi

Osmanlı toplumsal hayatını düzenleyen ikinci unsur, din ve mezheplerine göre tasnif edilen cemaatlerin devlet ve toplumla ilişkilerine işlevsellik kazandıran “millet sistemi”dir. Aynı dine veya mezhebe inanan insanlardan müteşekkil cemaatler, Osmanlı siyasal ve toplumsal birliğinin esasını oluşturmuştur. Merkezî devletin güçlü olduğu dönemlerde etkin bir biçimde işleyen bu yapı, modern dönemde etnik-dinsel çatışmalara dayalı siyasal gelişmeleri etkilemiş; millî devlet ve milliyetçilik söylemlerine esas teşkil etmiştir.⁴²⁵ Balkanlarda milliyetçiliğin tarihi bir süreç içindeki gelişiminde etkili olan millet sistemini görmezden gelerek onu yalnızca batılı güçlerin eseri olarak değerlendiren anlayış, çağdaş tarih açısından sorunludur. Türkiye’de de tarih alanında bu anlayış egemendir ve üstelik bu yapı “Pax Ottoman” (Osmanlı Barışı) mitine dönüştürülerek bilhassa Balkanlarda en huzurlu döneminin Osmanlı egemenliği altında yaşandığı, Balkan milletlerinin

⁴²⁴ Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s.73. aynı yazar, “Din”, **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi** (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), Cilt 2, İstanbul: IRCICA, 1998, s.110-114.

⁴²⁵ İlber Ortaylı, “The Ottoman Millet System and it’s Social Dimensions”, **Ottoman Studies**, İstanbul: İstanbul Bilgi University Press, 2004, s.15.

varlıklarını sürdürmelerinin ‘Pax Ottoman’ ile mümkün olduğu iddiasının teorik zeminini oluşturmaktadır. Bu yaklaşım doğru olmakla birlikte gerçekte millet sisteminin temel niteliği ile örtüşmeyen paradokslar da taşımaktadır. Zira “Pax Ottoman”a atfedilen hoşgörü ve çoğulculuk, milliyetçilik çağına kadar milletlerin varlıklarını koruyarak ve kendi etnik, dinsel, dilsel niteliklerine dayanan ayrılıkçı ulusal hareketlerine de kaynaklık ederek Osmanlı Devleti’nin çöküşünde de rol oynamıştır.⁴²⁶

Millet sisteminin esasını İslâm hukuku oluşturmaktadır. Bireyleri ve toplumları, etnik aidiyetleri gözetilmeksizin Müslümanlar ve gayrimüslimler diye ikiye ayıran İslâm hukuku, Müslüman bir devlette yaşayan gayrimüslimleri zimmî olarak adlandırmıştır.⁴²⁷ Gayrimüslimler, zimmî statüsünden kaynaklanan bir takım imtiyazlara sahip oldukları gibi Müslümanlara kıyasla bazı haklardan da mahrumdur. Sahip oldukları haklar açısından Müslümanların sahip oldukları servetten vermek zorunda oldukları %2,5 oranındaki vergiden (zekat), yine Müslümanlar için mecburî olan askerlik hizmetinden muaftırlar.⁴²⁸ Buna mukabil gündelik hayatta Müslümanlarla gayrimüslimleri birbirinden ayırmak için kılık-kıyafet açısından farklı renkte ve türde kıyafetler giymeleri esas alınmış; gayrimüslimlerin silah taşımaları, ata binmeleri, evlerini Müslümanlarınkinden yüksek yapmaları yasaklanmıştır.⁴²⁹ Söz konusu uygulamalar kadim Ortadoğu ve Ön Asya medeniyetlerinde de uygulanagelmış bir gelenektir. Örneğin Sasanîler döneminde Hristiyanların çan çalma geleneği yasaklanmış ancak bu geleneklerini tahta çan ve tokmaklarla devam ettirmelerine izin verilmiştir.

⁴²⁶ Kemal H. Karpat, “The Ethnicity Problem in a Multi-Ethnic Anational Islamic State; Contibuity and recasting of Ethnic Idendity in the Ottoman State”, **Ethnic Groups and the State** (ed. Paul R. Brass), London & Sydney: Croom Helm Ltd., 1985, s.95-98.; Yahya Kemal Taştan, “Balkanlarda Ulusçuluk Hareketleri”, **Balkanlar El Kitabı I** (der. Osman Karatay-B. Atsız Gökdağ), Çorum&Ankara: Karam & Vadi Yayınları, 2006, s.421.

⁴²⁷ Bilal Eryılmaz, **Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi**, İstanbul: Risale Yayınları, 1990, s.18-19.; M. Macit Kenanoğlu, **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**, 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s.3-16.; Bahaeddin Yediyıldız, “İslâm Hukukunda Zimmîlerin Yeri”, **Türk Kültürü**, XXV/290 (1987), s.11-15.

⁴²⁸ Muhammed Hamidullah, **İslâm’da Devlet İdâresi** (çev. Hamdi Aktaş), İstanbul: Beyan Yayınları, 2007, s.139-140.; Bilal Eryılmaz, **a.g.e.**, s.19-20.

⁴²⁹ Yavuz Ercan, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat’a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları**, 1. Baskı, Ankara: Turhan Kitabevi, 2001, s.179-186.

Söz konusu gelenek Osmanlı Devleti'nde de sürmüştür.⁴³⁰ Muhammed Hamidullah, gerçekte söz konusu uygulamaların gayrimüslimlerin lehine olduğunu ve onların bu sayede cemaat kültürlerini muhafaza ettiklerini ileri sürmektedir.⁴³¹ Osmanlılar, dinsel kimliğin en önemli kimlik olduğu millet sistemini kurmanın ötesinde başka bir şeye karışmamışlardır. Ortodoks Hristiyan cemaat içindeki etnik değişim veya etnik oluşumlar herhangi bir siyasal yetke tarafından denetlenmeden ve yönlendirilmeden doğal akışı içinde ortaya çıkmıştır. Bu tabii süreçte Balkan toplumları kendi içinde bölünmüş, büyümüş; daha büyük gruplar içinde asimile olmuş ve çeşitli alt-gruplara ayrılmış olmasına karşılık bunların hiçbirinde Osmanlı İmparatorluğu'nun doğrudan ya da dolaylı bir etkisi olmamıştır. İslâm hükûmetlerinin inanç, ibadet, eğitim ve özel hukuklarında gayrimüslimleri serbest bıraktığı düşünülürse, millet sisteminin modern zamanlarda söz konusu grupların kimliklerinin temelini oluşturduğu anlaşılmaktadır.⁴³² Osmanlı Devleti de Müslümanları tek millet, gayrimüslimleri ise inandıkları din veya mezheplere göre ayrı ayrı milletler olarak tanımlamış; siyasî, idarî ve sosyal organizasyonları bu ayırım temelinde geliştirmiştir.

Osmanlı Devleti'nde millet sisteminin kurucusu Fâtih Sultan Mehmed'dir. İstanbul'un fethinden sonra Ortodoks Hristiyan milletini kuran (1454) Fatih, bu milleti kültürel ve siyasî açıdan İstanbul Patrikliğinin yetkisi altında toplamıştır. Ortodoks Bizans kilisesinin Katolik Roma ile birleşmesine karşı çıkan Scholarius Genadi'yi ilk Patrik olarak atamış ve böylece bütün Ortodoks nüfusun dinî, kültürel ve ailevî ilişkilerinde, Patriki yetkili kılmıştır.⁴³³ Söz konusu millet, Rumlar, Bulgarlar, Sırlar, Arnavutlar, Ulahlar, Buğdanlılar, Rutenler, Hırvatlar, Karamanlılar, Süryaniler, Melkitler ve Arap Hristiyanları da kapsamıştır. 1461'de bir de Ermeni milleti kurulmuş ve

⁴³⁰ İlber Ortaylı, **a.g.m.**, s.16.

⁴³¹ Muhammed Hamidullah, **a.g.e.**, s.147.; Bahaeddin Yediyıldız, **a.g.m.**, s.14.

⁴³² Kemal Karpat, "Balkan Ulusal Devletleri ve Ulusçuluk: İmge ve Gerçek", **Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk** (çev. Recep Boztemur), 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2004, s.16

⁴³³ Kemal Karpat, **a.g.m.**, s.15. Elizabeth A. Zachariadou, **Ten Turkish Documents Concerning The Great Church (1483-1567)**, Athens: National Hellenic Research Foundation, 1996, s.46-47. Fatih'in Ortodoks cemaate tanıdığı imtiyazlara ilişkin ferman mevcut değildir. Bununla birlikte Zachariadou İkinci Bâyezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman döneminde devletin Ortodoks cemaatle ilişkilerini gösteren on önemli belgeyi zikredilen eserde vermektedir.

Ermeniler, Süryaniler, Keldaniler, Kiptiler, Gürcüler ve Habeşiler Ermeni metropolitliğinin çatısı altında toplanmıştır. Bunun yanında İspanya ve Portekiz'den gelen Musevi göçmenler Aşkenazlar, Romayotlar ve Karaimler ile birlikte bir de Yahudi milletini oluşturmuştur. Bir dizi etnik, dilsel ve dinsel/mezhep gruptan oluşan her millet, merkezi ve yerel düzeydeki temsilcilerini kendi cemaat üyelerinin reyleriyle seçmelerine karşılık nihai aşamada bu temsilciler Patrikhaneye bağlı kılınmıştır.⁴³⁴

Osmanlılar, millet sistemini ihdas ettiklerinde etnik köken ve dilsel özellikleri nazarıdikkate almamışlardır. Bununla birlikte kısmen özerk statüde olmaları nedeniyle Ortodoks millet yapılanması, taşra teşkilatlanmasında güçlü bir etnik köken duygusunun gelişmesini sağlamıştır. Farklı etnik kökenlere mensup Ortodoks milletin üyeleri, millet sisteminin sunduğu imkânlar sayesinde kendi cemaatleri içinde yaşamış ve kendi dillerini kullanmayı sürdürmüşlerdir. Üst düzey kiliselerde ibadetler Yunanca ya da Kilise Slavoncasıyla yapılmasına karşılık belirli bir etnik grubun çoğunlukta olduğu yerlerde ibadetler, genellikle o grubun diliyle olmuştur. Böylece hâkim grubun dili giderek cemaatin dili durumuna gelmiştir. Kiliselerin aracılığı ile kurulan ve denetiminde olan okullar cemaatler tarafından desteklenmiştir. Bu okullar genelde mahalli rahipler tarafından yönetilmiştir. Vergiden muaf bir dinî kurum ve vakıf olarak kabul edilen, pek çok akarı olan ve zengin kiliselerden gelir elde eden Patrikhane, mahalli kurumları desteklememiştir. Bu nedenle her cemaat, kendi kendine yeter hâle gelmiştir. Yerel düzeyde eğitim ve hayır kurumlarını cemaatler kendi imkânları ile inşâ etmişlerdir. Cemaat üyeleri arasında güçlü bir dayanışma duygusunun oluşmasında anılan tarihsel koşulları göz önünde bulundurmak gerekmektedir.⁴³⁵

Millet sisteminin özgün yönü, Sultanla gayrimüslim tebaası arasında yarattığı ilişkide yatmaktadır. Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethetmesi ve kutsal toprakları alması neticesi Halife sıfatı ile de temayüz eden Osmanlı Sultanı, Müslüman olması nedeniyle İslamî cemaatlerin siyasal ve dinsel

⁴³⁴ Yahya Kemal Taştan, **a.g.m.**, s.423.

⁴³⁵ Kemal Karpat, **a.g.m.**, s.16.

lideri olmasına karşılık Hristiyan uyruklarının yalnızca siyasal açıdan lideri olabilmıştır. Bu nedenle gayrimüslimlerin dinsel lideri Patrik olmuş; bütün dini meseleler Patrikhâne ve Kilise Meclislerinde ele alınmıştır. Sultanın egemenliği ise millet temsilcilerince seçilen temsilcilerin onama yetkisiyle biçimsel olarak korunmuştur. Ancak Osmanlı yönetimi, dünyevi ve ruhani yetkeler arasında güçler ayrılığı yaratarak çatışmalardan kaçınmıştır. Hristiyan uyruklar, Sultan'ı dinsel bir otorite olmaktan ziyade düzenin koruyucusu ve kanunun uygulayıcısı olarak görmüşlerdir.⁴³⁶ Bu durum Kânun-ı Esâsî'nin dördüncü maddesinde karşılığını "zat-ı hazreti padişahi hasbe'l-hilâfe din-i İslâm'ın hâmisî ve bilcümle tebea-i Osmaniyye'nin hükümdar ve padişahıdır" ifadesiyle karşılığını bulmuştur.⁴³⁷

II. KLÂSİK OSMANLI DÜZENİNİN ÇÖZÜLÜŞÜ VE ÇÖZÜM ARAYIŞLARI

Klâsik ve modernleşme dönemlerinde Osmanlı yönetici zümresi ve aydınlarının zihniyet dünyasında, değişimi belirleyen en temel unsur askerî başarılar ve yenilgiler olmuştur. Bu nedenle klâsik düzenin bozulmasının Tanzimât Fermanı'nında da dile getirildiği gibi Ferman'dan 150 sene kadar önceye uzanması kendi içinde tutarlı bir yaklaşımdır. Ne var ki, söz konusu yaklaşım bugünkü değerlendirmeler açısından bir tarihsel sapmayı da göstermektedir. Gerçekte siyasetnâme ve nasihatnâme türünden eserlerin rağbet görmeye başladığı on altıncı yüzyılın sonları değişimin habercisi olmuştur. Karl Mannheim'in "mevcut düzeni korumayı amaçlayan ve üst tabaka tarafından üretilen düşünce biçimi" olarak değerlendirdiği "ideoloji", bu dönemden itibaren siyasî içerikli eserlerin kaleme alınışlarına neden olacak temel kaygıyı teşkil etmiştir.⁴³⁸ Nasihatnâme ve siyasetnâme türü eserlerin bu özellikleri ile ideolojik bir muhtevaya sahip oldukları ve klâsik dönemin dünya görüşünü yansıttıkları ileri sürülebilir. Ayrıca altın çağ ideallerini de aksettiren

⁴³⁶ **Hürriyet**, Nu: 42 (12 Nisan 1869).

⁴³⁷ Suna Kili-A. Şeref Gözübüyük, **a.g.e.**, s.43.

⁴³⁸ Karl Mannheim, **a.g.e.**, s.64 ve 226.

eserlerde siyasî semboller ve simgeler de yoğunlukla kullanılmıştır. Nitekim Osmanlı Devleti'nin klâsik dönemi ile ilgili bilgilerin büyük bir çoğunluğu söz konusu eserlere dayanmaktadır. Seyfiyye, kalemiyye ve ilmiye mensupları tarafından kaleme alınan siyasetnâmeler, usûl ve muhteva bakımından farklı özelliklere sahip olmalarına rağmen, hemen hepsinde ortak olan husus, siyasî, içtimaî değişim ve dönüşümün “içe bakış” yöntemiyle değerlendirilmesi, kânûn-ı kadîmden sapmanın “nizâm-ı âleme ihtilâl ve reâya ve berâyâyâ infiâl”e yol açtığı ileri sürülmesidir.⁴³⁹ Bu açıdan değerlendirildiğinde Osmanlı yöneticileri ve düşünürleri, “nizâm-ı âlem”i ideolojik düzlemde formülleştirmiş ve onu yeniden tesis edecek siyasî arayışların içinde olmuşlardır.

Çağdaş tarih yazıcılığı, Osmanlı düşünürleri ve bürokratlarının devletin bozulmasına ilişkin değerlendirmelerinde Batı'yı yeterince tanımayarak dünyada meydana gelen gelişmeleri görmemeleri, söz konusu bozulmayı iç etkenlere dayandırarak eski düzeni (kânûn-ı kadîm) ihyâ etmeye çalışmaları nedeniyle eleştirmektedir. Gerçekte bu eleştiri, geriye dönük bir anlayışın ürünüdür. Bu dönemde Batı da büyük çalkantılar içindedir ve on yedinci yüzyıl tüm dünyada “genel krizler asrı” olmuştur. Batıda yönetici sınıfa mensup seçkinlerin kaleme aldığı siyasetnâmeler (arbitrista) incelendiği takdirde onlarda da Osmanlı siyasetnâmeleri tarzında hükûmet harcamalarının kısıtlanması, vergi sisteminin denetimi, merkezî hazinenin arttırılması, tarım alanlarının sulanması, ticaret ve üretimin korunması ile bozulmanın önüne geçmek ve eski altınçağa dönmek gibi konuların ele alındığı görülmektedir.⁴⁴⁰ Söz konusu eserler ile Osmanlı siyasetnâmeleri üzerine yapılacak karşılaştırmalı bir inceleme on yedinci yüzyıldaki küresel

⁴³⁹ Mehmet Öz, **Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları**, 1. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 1997, s.12 (Dönemin siyasetnâme ve nasihatnâme türünden eserlerine ilişkin özlü bilgiler bu eserde yer almaktadır).

⁴⁴⁰ Angel Garcia Sanz, “Castile 1580-1650: Economic Crisis and the Policy of Reform”, **The Castilian Crisis of the Seventeenth Century: New Perspectives on the Economic and Social History of Seventeenth-Century Spain** (ed. I. A.A. Thompson- Bartolome Yun Casalilla), 1. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s.28-31. Söz konusu batılı siyasetnâmelerin temel argümanını da iyi yönetim, kralın konumu, memurların zulmü ve adalet gibi konular oluşturmaktadır. Luis R. Corteguera, **For the Common Good: Popular Politics in Barcelona, 1580-1640**, Cilt 8, İthaca: Cornell University Press, 2002, s.133-134.

krizi ve yönetici tabakaların ülkelerinde yaşanan kriz karşısında önerdikleri tedbirleri anlamak için pek çok açıdan faydalı olacaktır. Bu dönemde Avrupa'da da çok sayıda ayaklanma meydana gelmiş, devletler ekonomik ve siyasî buhranlarla sarsılmışlardır. Örneğin Fransa'nın güneyinde Provence adlı küçük bir bölgede 1596-1635 yılları arasında 108, 1635-1660 yılları arasında 156 ve 1661-1715 yılları arasında 110 halk ayaklanmasına şahit olunmuştur. Yaklaşık yüz yıllık bir dönemde 374 isyanın meydana gelmesi, Avrupa'da da bir değişim ve dönüşüm sürecinin belirtileri olarak okunabilir.⁴⁴¹ Uzakdoğu'da da benzer olaylar yaşanmıştır. 1628-1644 yılları arasında Ming Çin'inde meydana gelen köylü isyanları da Avrupa'daki gibi ekonomik sıkıntılar içinde askerî harcamaların ve sarayın israfının artışı, halkın ödemekte olduğu vergi oranlarının yükselişi nedenlerinden dolayı ortaya çıkmıştır. 1644'de Pekin'de iktidarı gasp edenler, meşruluğu tartışılmaz bir hükümdar fikrine itiraz etmişlerdir.⁴⁴²

Erken modern dönemin başlarında meydana gelen köylü isyanlarının bugünkü endüstriyel toplumlardaki grevler gibi yaygındır. Bununla birlikte halk isyanlarını grevlerden ayıran önemli bir husus vardır: grevciler işveren veya mal sahibini hedeflerken, erken modern dönemde isyancılar ekseriyetle devlete karşı ayaklanmışlardır. Ne kilise ve soyluların gaspları ne de onların vergiden muaf tutulmaları, bu dönemde batıda yaygın bir isyanı başlatmış görünmektedir. Asiler, teoride hükûmet politikaları ve talepleri gibi düzeltilmesi mümkün sorunlara öncelik vermişlerdir. Ortak kurbanları da tabiatıyla bu politikaları destekleyen memurlar ve özellikle de vergi-tahsildarları olmuştur.⁴⁴³ Anadolu'da meydana gelen isyanlarda da halkın şikâyetlerinin ehl-i örf adı verilen yönetici zümre ile vergi tahsildarları üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.⁴⁴⁴ Modernleşme, kapitalizm ve millî devletlere geçiş sancılarının çekildiği bu dönemde temel sorun, krizi kimin nasıl

⁴⁴¹ Geoffrey Parker-Lesley M.Smith, "Introduction", **The General Crisis of the Seventeenth Century**, 2. Baskı, London, Routledge, 1997, s.11.

⁴⁴² Jack A. Goldstone, **Revolution and Rebellion in the Early Modern World**, Berkeley: University of California Press, 1991, s.350-353.

⁴⁴³ Geoffrey Parker-Lesley M.Smith, **a.g.m.**, s.11.

⁴⁴⁴ Suraiya Faroqhi, "Political Activity among Ottoman Taxpayers and the Problem of Sultanic Legitimation", **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, 35 (1992), s.13.

atlatacağıdır. Üstelik bu hakikatin kıyametçi bir binyılcılığa tesadüf etmesi, krizlerin dünyanın sonunun habercisi olarak algılanmasına yol açmıştır. Dönemin pek çok siyasî içerikli metninde kıyamet senaryolarının tasvir edildiği ve meçhul bir sonun beklendiği görülmektedir. Bu hususlara Voltaire de dikkat çekerek, on yedinci ve 18. yüzyıldaki krizin küresel niteliğini vurgulamaktadır:

*“İbrahim için talihsiz olan bu zaman, bütün hükümdarlar için de talihsizdi. Kutsal Roma İmparatorluğu, meşhur otuz yıl savaşı ile sarsıldı. İç savaş, Fransa’yı harap etti ve Louis’in annesi Asya’daki bütün servetini ve Portekiz’i kaybederek sıkıntıya düştü.”*⁴⁴⁵

Bu cümlelerden de anlaşıldığı üzere, söz konusu dönemde doğuda ve batıda kıyamet senaryolarını andırır tarzda pek çok siyasetnâme ve nasihatnâme türü eser yazılmıştır. Osmanlı tarihçiliğinin en mühim zaafları, bilhassa on yedinci ve 18. yüzyılı inceleyen yeterince araştırmamanın olmaması ile söz konusu küresel krizi bütüncül bir yaklaşımla ele alacak çalışmaların yok denecek kadar azlığıdır. Siyasal ve toplumsal yapısı erkân-ı erbaa gibi kadim bir Ortadoğu geleneğine dayanan ve bu yapıyı sistemin *hikmet-i vücûdu* olarak değerlendiren bir zihniyetin kriz çağında farklı bir düşünce önermesini beklemek bilimsel bir yaklaşımdan ziyade ancak ideolojik bir bakış olabilir. Dimağlarda henüz tazeliğini koruyan şan ve şevket hatıralarına bağlı bir üstünlük duygusuna sahip olan Osmanlılar, 1683 Viyana Bozgununa kadar ciddî bir askerî yenilgi yaşamamıştır. Şeriatla kutsanmış Ortadoğu kültürünün görüş ve değerlerinden ayrılamayan Osmanlılar, Avrupa araç ve yöntemlerini yaratan anlayışı kavramaya çalışmamış; buna mukabil askerî ve pratik bir dizi amaç için teknolojik, tıbbî ve malî yenilikleri kullanmıştır.⁴⁴⁶ Yeniliklerin kabulünde belirleyici unsur, Osmanlı dünya görüşüne uygunluğudur. Tanzimât dönemi düşüncesinde de egemen olacak gelenek, batı ile ilişkilerin kıstası olmuştur. Gelenek ile uyuşmayan yahut ona zıt

⁴⁴⁵ aktaran, Geoffrey Parker-Lesley M.Smith, **a.g.m.**, s.2-3.

⁴⁴⁶ Halil İnalcık, **a.g.e.**, s.57.

düşünce ve yenilikler “Frenk fodulluğu” olarak adlandırılmıştır.⁴⁴⁷ Bu gerçek aynı zamanda, Osmanlıların Batı’daki gelişmelerden haberdâr olduğunu ancak onu eklektik bir tarzda üstünlük duygularının kaynağı olan gelenekle değerlendirdiklerini göstermektedir.

Osmanlı bürokratları ve düşünürleri, zihniyet yapıları açısından tutarlı bir yaklaşımla, bozulmayı her şeyden evvel geleneksel düşünce biçimi ile açıklamış ve çözümlemelerini bu doğrultuda yapmışlardır. Bozulmanın en temel nedeni öncelikle çarh-ı devletin başı olan padişah otoritesinin zayıflamasıdır. Adaletin tevzii hususunda en üst makamda bulunan padişahın yetişme tarzı, şehzadelerin sancağa çıkma usûlünün terki, idarede haremın ön plana çıkması nedeniyle hâkimiyetinin zayıflaması ve padişahların devlet işlerinde giderek artan oranda kayıtsız kalmaları, merkezî otoriteyi zayıflatmış, bu gelişme merkez ve çevrede düzensizliğe neden olmuş, toplum yapısını temelden sarsmıştır.⁴⁴⁸ Osmanlı düşünürleri ve bürokratları sahip oldukları üstünlük duygusunu sürdürmek amacıyla dikkatlerini, devlet ve toplum yapısında meydana gelen gelişmelere çevirmişler; değişimden ziyade düzenin korunması gerektiğini vurgulamışlardır. Onlara göre devletin altın çağına dönüşü ancak padişahın mutlak hâkimiyetinin tesisi ile mümkündür. Nitekim Koçi Bey Risâlesi’nde mutlak hâkimiyetin tesis edilmesinin gerekliliği vurgulanmaktadır:

“Nasihat ile asker zabtolunmaz, iltifat ile düzeltilmesi mümkün olmaz. Bu asrın askeri öyle bir askerdir ki, aydan aya bütün maaşları verilse, herbirinin bütün levazım ve mühimmatı devlet tarafından görölse, herbiri çeşitli lütuflara garkedilse, bütün bilginler ve şeyhler bir yere gelip nasihat eylese ve herbiri bin nasihat ile itaat yoluna yöneltilseler ve İslâm padişahının emrine aykırı hareket etmek din ve nikâha zarardır deseler, birinin de kulağına girmez ve zerre kadar faydası olmaz. Velhâsıl insanoğlu, kahr ile zabtolunur, yumuşaklıkla olmaz.”⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Ekmeleddin İhsanoğlu, **Büyük Cihad’dan Frenk Fodulluğuna**, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s.14-16.

⁴⁴⁸ Mehmet Öz, **a.g.e.**, s.42.

⁴⁴⁹ Koçi Bey, **Koçi Bey Risalesi** (hızl. Yılmaz Kurt), Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s.66.

Osmanlı siyasetnâme yazarlarının bu görüşlerini ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Gerçekte on yedinci yüzyıldan itibaren Osmanlı padişahlarının yönetime sınırlı olarak katıldıkları görülmektedir. Bu dönemden itibaren padişah figürü, idarî mekanizmada ön plana çıkan bürokrasi için bir meşruiyet kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Nitekim İbrahim'in deliliği yahut Dördüncü Mehmed (1648-1687) çok küçük yaşta padişah olması devletin işleyişi üzerinde pek etki yaratmamış; devlet mekanizması onlarsız da işlemiştir. Yönetimin saraydan Bâbîâlî'ye geçişi açısından önemli olan bu dönemde devlet, sadrazamın etrafında kümelenen daireler ve bürokratlarca yürütülmüş ve personel seçimi söz konusu dairelerce yapılmıştır.⁴⁵⁰ Modern devlete sistemine geçişte önemli bir aşama olan bu durum, sultanın otoritesini yeniden tesis etmek gerektiğini iddia eden siyasetnâme yazarlarınca eleştirilmiştir. Örneğin *Kitâb-ı Müstetâb* adlı eserde sadrazamın padişaha arz olunmadan istediklerine terakkîler, mansıplar ve dirlikler dağırması en çok eleştirilen meselelerin başında gelmektedir.⁴⁵¹

Dikkat çeken en önemli hususlardan biri, bu dönemde Avrupa'da da devletlerin ayakta kalması veya siyasal birliklerin sağlanması için mutlak monarşilerin zaruri olduğuna inanılmasıdır. Modern siyaset felsefesinin öncülerinden Niccolo Machiavelli (1469–1527), *Il Principe* adlı eserinde bu rejiminin en ateşli taraftarlarından biri olarak görülmekte, verasete dayalı krallıkların devleti muhafaza için hükümdarın kendi soyunun kurduğu düzenin dışına çıkmamasının gereği vurgulanmaktadır.⁴⁵² Batı'da modern devlet yapısına doğru yaşanan süreçte, fikirleriyle önemli bir konuma sahip olan Machiavelli de, devletin varlığını sürdürmesi için tek bir otoritenin gerekli olduğuna inanmıştır. Ona göre, ancak bir yetke sayesinde yeni kurumlar oluşturmak mümkündür. Zira bütün büyük yaratıcılıklar, bireysel olan dehanın eseridir. Bu da mutlak bir hükümdarın varlığını zarurî kılmaktadır. Machiavelli

⁴⁵⁰ Rifa'at Ali Abou-El-Haj, **Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu** (çev. Oktay Özel-Canay Şahin), 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s.26-27.

⁴⁵¹ Yaşar Yücel, **Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar: Kitâb-ı Müstetâb**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, s.4.

⁴⁵² Niccolò Machiavelli, **The Prince** (trans. James B. Atkinson), Indianapolis 2008, s.99.; Nicolai Rubinstein, "Italian political thought, 1450-1530", **The Cambridge History of Political Thought 1450-1700** (ed. J.H. Burns), Cambridge 1991, s.54.

ve Koçi Bey'in fikirleri arasındaki paralellikler, erken modern devlet sürecinin klâsik devlet ve egemenlik anlayışında yarattığı değişimleri göstermesi açısından anlamlıdır.⁴⁵³

Osmanlı Devleti'nde klâsik düzenin bozulmasının başlıca nedenin padişahlık kurumundaki zaaf ile açıklanması, otoritenin yeniden tesisini isteyen anlayışın ürünüdür. Dönemin kaynaklarına göre sistemin başında bulunan sultanın zaafı, yönetici sınıfın diğer unsurlarına da sirayet etmiş; yönetici elitin kompozisyonunda önemli değişiklikler meydana gelmiş, iktidara yakınlıkları ve uzaklıkları bu sınıflar arasındaki güç dengesini ve konsensüsü bozarak ortaya adem-i merkeziyetçi ve elit-içi mücadeleleri çıkarmıştır.⁴⁵⁴ Siyasete müteallik bu meseleler, modern devlet yönünde yaşanan gelişmeler olmakla birlikte görünürde başka siyasal ve toplumsal nedenler de devletteki bozulmanın belirleyicisi olmuştur. Aslında hükümdarın yetersizliği iddiasından daha önemli olan ve sonuçlarıyla hükümdarlık kurumunu da etkileyen pek çok neden bulunmaktadır. Bunların başında büyük nüfus artışı, doğuda Safevîler ve batıda Habsburglarla uzun süren savaş dönemi, gümüş bolluğunun yarattığı malî yapıdaki değişim ve ekonomik bunalımlar ve yeni kıtanın zenginliklerinin ve hammaddesinin Avrupa'yı istilâsı gibi nedenler gelmektedir.⁴⁵⁵ Bu gelişmeler yönetici sınıfı, kıt kaynakların paylaşılması hususunda arkası gelmeyen bir rekabetin içine sürüklemiştir. İstanbul ayaklanmalarının ve taht değişikliklerinin arkasında askerî sınıfın üst kademesindekiler arasında yaşanan bu rekabetin yattığına kuşku yoktur. Keyfiyet ve kemiyet bakımından batıdaki askerî gelişmelere paralel bir değişim süreci yaşayan kapıkulu ve sipahi zümresi de, bu rekabet ortamına dâhil olmuştur. Söz konusu rakip gruplarla ittifak kuran zümreler, bu kıt kaynaklardan yararlanmak isteyen ve askerî sınıfa sızmaya çalışan halkın bir kısmını da yanlarına çekmeyi başarmışlardır. Bu dönemde ecnebî taifesi yahut misafir olarak adlandırılan reaya sınıfından kimseler de askerî sınıfa

⁴⁵³ Gülbende Kuray, "Türkiye'de Bir Machiavelli: Koçi Bey", *Belleten*, LII/205 (1988), s.1656.

⁴⁵⁴ Mehmet Öz, *a.g.e.*, s.42-43.

⁴⁵⁵ Halil İnalcık, Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ (1300-1600)*, s.54.; Mehmet Öz, *a.g.e.*, s.37-39.

sızmaya başlamışlardır. Söz konusu gelişme, siyasal ve toplumsal sistemi temelden sarsmıştır. Ancak devlet ile halkın kaynaşmasını ve yöneten ile yönetilen arasındaki ayrımın yalnızca taht ve üst düzey bürokrasi düzeyinde kalmasını da sağlamıştır. Böylece geleneksel yatay ve dikey bölünmeleri büyük ölçüde anlamını yitirmiş; klasik dönemde merkezî yönetimin sıkı kontrolü altında biçimlenmiş toplumsal düzen değişerek toplumsal grupların farklılaşmasına yol açmıştır.⁴⁵⁶

1578-1606 yılları arasında Osmanlılar doğuda Safevîler, batıda ise Habsburglarla bir dizi savaşlar yapmışlardır. Yeni savaş tekniklerinin kullanımı ve tüfekli piyade sınıfının önem kazanması karşısında Ortaçağ'ın geleneksel silahlarını kullanan timarlı sipahiler önemini kaybederek yol ve kale yapımında kullanılmaya başlanmış; yeniçeri sayısının arttırılmasına duyulan ihtiyaç, ateşli artık silah yapan ve kullanan Anadolu'nun başıboş köylülerinden binlerce genci ücret mukabilinde sekban ve sarıca adı ile askerî sınıfa dâhil olmalarına neden olmuştur. On yedinci yüzyıla gelindiğinde bu güçler, Osmanlı ordusunun en etkin birimi olmuştur. Böylece klâsik Osmanlı düzeninin temel ilkesi olan reâyâ ve askerî ayrımı ihlâl edilmiş, yönetimin ve askerî otoritenin yalnız ve yalnız padişah kullarına ait olduğu ilkesi unutulmuş, klâsik dönem Osmanlı Devleti'nin iki temel kurumu olan kul ve timar sistemi farklı bir mahiyet kazanmıştır.⁴⁵⁷ Kanunî döneminde yaklaşık 87000 olan sipahilerin sayısı, 1630'da 8000'e kadar düşmüş, 1596 yılında savaş meydanını terk etmeleri nedeniyle merkezî hükûmetin aforoz ettiği sipahilere karşı yeniçerilerin sayısının arttırılmasına özen gösterilmiştir. Böylece 1526'da 7886 olan yeniçeri sayısı, 1610'da 37627'ye ulaşmıştır. Kapıkulu ordusunun asker ihtiyacı, Türklerin de yeniçeriliğe kabul edilmesine yol açmış ve devşirme sistemi bozulmuştur. Yeniçeriler bu hâlleriyle idarî mekanizmayı da derinden etkileyerek, Vak'a-yı hayriyye (1826) adı verilen döneme kadar iktidarı belirleyen en önemli unsurlardan biri olmuştur. Siyasetnâme ve nasihatnâme yazarları, askerî sınıfa dâhil edilen Türk, Tatar, Yörük, Laz, Çingene ve Kürt "ecnebî" grupların varlığından şikâyet etmekte

⁴⁵⁶ Kemal H. Karpat, **a.g.e.**, s.34.

⁴⁵⁷ Halil İnalcık, **Devlet-i 'Aliyye**, s.192.

ve sınıflar arasındaki ayrılığı ilkesinin ihlâlini “tegayyür ve fesadın” temel nedenlerinden biri olarak görmektedirler.

Savaşlarda sekban ve sarıcaya duyulan ihtiyacın pragmatik nedenlerden kaynaklandığı ve bu süreçte toplanan güçlerin disiplinli ve teşkilatlı bir yapıya sahip olmadığı barış dönemlerinden anlaşılmaktadır. Barışın tesis edildiği zamanlarda ihtiyaç duyulmayan ve bu nedenle ücretten yoksun kalan sekban ve sarıcalar, Anadolu halkını haraca kesmiş ve oluşturdukları çetelerle köylere saldırmaya başlamıştır. Osmanlıların modern askerî sistemi kavraması ile itibardan düşmeye başlayan, timarlarını kaybetmiş veya timarlarına el konulmuş sipahiler de soyguna katılmış, Anadolu’nun siyasî, sosyal ve demografik yapısını etkileyen Celâli isyanlarının başlamasına neden olmuşlardır. Gerçekte Celâli isyanlarının temelinde söz konusu askerî zümre ile başıboş sekban ve sarıcalar yer almasına karşılık merkezî ve yerel idareden memnun olmayan bir kısım reâyâ da etkili olmuştur.⁴⁵⁸ Bu anarşi ortamı karşısında halk, çiftliklerini terk ederek Balkanlar, İran, Kırım ve Arap ülkelerine kaçmaya başlamıştır. Anarşi ve göç, Osmanlı ekonomine ağır bir darbe indirmiş; Osmanlı gelirlerinin temelini oluşturan çiftlikler ve tarlalar ekilemez duruma gelmiştir. Devlet gelir kaynaklarını tümüyle yitirmiş, toplumda açlık ve kıtlık baş göstermiştir. 16. yüzyıl ortalarında Avrupa ve Osmanlı pazarlarını işgal eden Meksika gümüşü, büyük fiyat artışlarına neden olmuştur.

Çözülmenin en önemli nedenlerinden biri de 16. yüzyılda Akdeniz’in her yerinde olduğu gibi Osmanlı Devleti’nde de etkili olan nüfus artışıdır. Bu dönemde şehirlerde yüzde seksen, taşrada ise yüzde kırk oranında bir nüfus artışı yaşanmıştır. Bu artış karşısında ekilebilir toprakların yetersizliği şehirlere göçü hızlandırmış; işsiz kalan gençler suhte olarak medreselere ya da sekban-sarıca olarak bey kapılarına intisap etmişlerdir. Toprakların ve köylerin terk edilmesi, gelirleri ziraî yapıya dayanan Osmanlı devlet ve toplumunu ekonomik açıdan büyük bir sıkıntıya sokmuştur. Fetih dönemlerinde, yeni toprakların kazanımı ile topraksız ve işsiz Anadolu

⁴⁵⁸ Suraiya Faruqi, *a.g.m.*, s.35-36.

köylüsünü bu yeni alanlarda istihdam ederek etkin bir siyaset izlemiştir. Oysa yeni fetih alanları ve istihdam imkânları yaratamayan devlet, artan nüfusu yeterince kontrol edemediğinden Anadolu'daki eşkıyalık hareketlerinin artışı da önleyememiştir.

Düzenli bir orduyu elinde bulundurması ve savaş masraflarını karşılaması gereken devlet, yaşanan gelişmeler karşısında vergileri arttırmak, timarları doğrudan hazinenin denetimine almak, gelirlerini mültezimler aracılığıyla toplamak ve akçeyi tağşiş ederek değerini düşürmek suretiyle çözümler aramıştır. Devlet, geleneksel vergileri beş katına çıkardığı gibi, olağanüstü zamanlarda alınan “avârız” vergilerini de nakdî ödenmesi gereken düzenli bir vergi hâline getirmiştir. Modern bir malî ve bürokratik yapıya geçişin işaretçisi olan nakdî vergi ve bu vergi oranının gün geçtikçe artırılması, toplumun pek çok kesimini rahatsız etmiştir. 1576'da 10-15 haneden oluşan her birim 50 akçe avarız vergisi öderken, 1600'de bu oran 240 akçeye çıkmıştır. Akçenin değerinin düşmesi karşısında maaşları sabit kalan yönetici sınıf da gelirleri azaldığı ya da düzenli maaş alamaz hâle geldiklerinden rüşvet yoluna sapmış; hileli yollardan iltizamlar elde ederek ve gelirlerini vakfa dönüştürerek kıt kaynaklar üzerindeki rekabetini sürdürmüştür. Vergi oranlarının yükselmesinden ve mültezimlerin, askerî sınıfın baskılarından hoşnut olmayan halkın şikâyetlerinde zulüm ve ehl-i örf kavramlarını birlikte andığı, buna mukabil adaletnâmeler ile padişahın ve merkezî otoritenin mütegalibeye karşı kimi zaman halkın yanında tutum sergilemesi, politik bir dönüşümün işareti olarak okunabilir.⁴⁵⁹ Devlet, yerel güçler, asiler ve mütegalibe karşısında halkın silahlanarak mukavemet etmesine göz yummuş ve kimi zamanda desteklemiştir.

Oysa klâsik dönemle modernleşme dönemi arasında bir geçiş dönemi teşkil eden on yedinci ve 18. yüzyıllar, söz konusu değişim ve dönüşümün belirleyicisi olmuştur. Söz konusu ara dönemde “klâsik kurumlar biçimsel olarak korunmuş olmasına rağmen, merkezî otoritenin zaafı, yerel ve bölgesel güçlerin yükselişi ile Avrupa'nın artan etkisi sonucunda bu

⁴⁵⁹ Faroqhi, **a.g.m.**, s.13.

kurumların içerikleri ve işlevleri önemli ölçüde değişmiştir. 1683 Viyana bozgunu ve sonrasında yaşananlar ile toplumsal dönüşüm hızlanmış; küçük toplumsal birimler ve dinî gruplar birleşerek daha büyük organizasyonlar oluşturmuş ve böylece bir kimlik değişimi yaşanmıştır.”⁴⁶⁰ Bu nedenle Osmanlı Devleti’nin 19. yüzyılda yaşadığı modernleşmeyi, tek değişim olarak algılamamak gerekmektedir.

III. 19. YÜZYILIN BAŞLARINDAN TANZİMAT’A OSMANLI DEVLETİ’NDE MODERNLEŞME HAREKETLERİ

Merkezî otoritenin zayıflaması sonucu meydana gelen isyanlar ve yerel güçlerin yükselişi, on yedinci ve 18. yüzyıl Osmanlı toplumsal yapısında meydana gelen değişimin en dikkate değer yönünü oluşturmaktadır. Yönetici sınıfın kânûn-ı kadîme dönme ve geleneksel kurumları yeniden ihyâ etme teşebbüsleri yeni siyasal ve toplumsal gelişmeler karşısında başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Modern dönemin yaratan koşulları, her ıslah ve yenilik teşebbüsünde klâsik kurumların değişimine yol açmıştır. Başlangıçta kanun-ı kadim’e dönmek ve geleneksel kurumlara eski işlevlerini kazandırmak amacını taşıyan ıslahat teşebbüslerinden netice alınamamıştır. Bu dönemde batı ile diplomatik ilişkilerin kazandığı yeni boyut 19. yüzyılda modernleşme çabalarının seyrini belirlemiştir. İçeride yaşanan siyasal ve sosyal gelişmeler karşısında ikinci derecede kalmış olmasına rağmen bu etkinin 19. yüzyılda model olarak alındığı, gelenek ile modernin te’lifi ile yeni bir terkip meydana getirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu arada devletin hikmet-i vücudu sayılan toplumsal düzenin bozulması ve yeni sınıfların ortaya çıkması, siyaset anlayışının da değişmesine yol açmıştır. Geleneksel yapısını sürdürmek isteyen devlet, varlığını tehdit eden ayanlar karşısında yeni bir ordu yaratarak ayakta kalmaya çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesinin en temel özelliklerinin merkezîleşme politikası ve

⁴⁶⁰ Kemal H. Karpat, **a.g.e.**, s.17-18.

batıdaki siyasal gelişmeler karşısında yeni meşruiyet kaynakları üretmek olduğunu ileri sürmek mümkündür.⁴⁶¹

19. yüzyılda III. Selim (1789-1807) ile başlayan modernleşme çabalarının belirleyici unsurunu, her şeyden önce siyasal amaçlar oluşturmuştur. Merkezî idarenin güçlendirilmesi, ekonomik kaynaklar üzerinde devlet kontrolü, bürokrasinin siyasal ve toplumsal üstünlüğünü yeniden temin etme ve modernleşmenin getirdiği yeni bürokratik tipe üstünlük kazandırma gayretlerini söz konusu dönemde modernleşmenin en temel nitelikleri olarak sıralamak mümkündür.⁴⁶² Kısmen batıdaki kameralist düşünceden etkilenmiş merkezîleşme politikası ve yeni bürokratik yapı, Osmanlı politik kültürüne ve onun geleneksel toplum yapısına yabancı kurumların ihdasına yol açmış ve siyasî sistemi şekillenmesinde etkili olmuştur. Yaşanan bu gelişmeler, yöneten ve yönetilen sınıflar arasındaki ilişkilerde daha derin bir ikileme ve organik bölünmeye neden olmuştur. Bu organik bölünme karşısında klâsik dönemde geleneğin belirlediği devletin meşruiyet kaynağını ve ideolojisini modernleşme teşkil etmeye başlamıştır.

A. III. Selim ve Nizâm-ı Cedid

1. Klâsik Düzeni İhyâ Teşebbüsleri

19. yüzyılda modernleşme hamlesinin ilk büyük temsilcisi III. Selim'dir. Tahta çıktığında Osmanlı Devleti ile Avusturya ve Rusya arasındaki savaş ile karşılaşan Sultan Selim, 1787-1792 arasında gerçekleşen bu savaşta, Osmanlı ordusunun Avrupalı güçler karşısında ne kadar zayıf ve geri olduğunun farkına varmıştır. Daha şehzadelîği ve veliahtlığı döneminde Avrupa'ya adamlar gönderen padişah, oradaki gelişmeleri yakından takip etmiş, hükümdar olacağı zaman yapacaklarını daha o zaman belirlemiştir. Veliahtlığı ve kafes arkasında yaşadığı dönemlerde yazdığı şiirlerde buna

⁴⁶¹ Karpat, a.g.e., s.78.

⁴⁶² Karpat, a.g.e., s.77.

değmektedir.⁴⁶³ Selim'in projesini hayata geçirmesini kolaylaştıran nedenlerden biri de bu dönemde kamuoyunda tedricî olarak yenilik beklentilerinin oluşmaya başlamasıdır. Halk da, eşref saatinde doğduğuna inanılan 'âli-baht Üçüncü Selîm'in cihângîr ve müceddid olduğuna ve Devlet-i Aliyye'yi çöküşten kurtaracağına inanmıştır.⁴⁶⁴

III. Selim'in başlıca amacı, düzgün işlemediğine inandığı geleneksel kurumlara, batının askerî ve teknolojik yenilikleri ile yeniden hayatîyet kazandırmak olmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde 18. yüzyılın ıslahatçı projeleriyle benzerlikleri olduğu görülmektedir. Gerçekte o, geleneğin hâkim olduğu telifçi anlayışını hükümdarlığının sonuna kadar sürdürmüştür.⁴⁶⁵ Savaş döneminde padişah, geleneksel yapının güçlendirilmesine çalışmıştır. Ancak dikkat çeken hususlardan biri, geleneksel yapıyı güçlendirmeye, askerî sınıf ve reâyâ arasındaki ayrımı belirginleştirmeye çalışan III. Selim'in ayân ile işbirliği yoluna giderek onları da icraatlarına ortak etmesidir. Merkezî devlet anlayışı açısından tutarsız bir yaklaşım olarak değerlendirilmekle birlikte sultanın, yapmayı düşündüğü düzenlemelere karşı gelebilecek tepkilerden çekindiği ve taşranın temsilcisi olan ayanları da tarafına çekmek istediği anlaşılmaktadır. Nitekim Juchereau de Saint-Denys, genel barış ve devletin büyük çıkarları için siyasî bir ittifak oluşturulduğundan, yapılacak değişikliklere yönelik muhtemel tepkileri önlemek için halkın ve milletlerin temsilcilerinin katıldığı bir meclisin toplandığından ve vilayetlerde yapılacak düzenlemeler için –her ne kadar tehlikeli de olsa- ayanın da bulunmasının gerekliliğinden bahsetmektedir.⁴⁶⁶ Geçmişte ülkede yapılacak düzenlemeler ve kanunlar padişah ile divan üyeleri tarafından müzakere edilip karara bağlanmıştır. Divan mensubu olmayanların kararlara müdahale hakkı

⁴⁶³ Enver Ziya Karal, **Selim III'ün Hatt-ı Hümayûnları. Nizam-ı Cedit 1789-1807**, Ankara 1988, s. 11-19.; Necîb Âsım, "Vatanperverliğin Temâsîl-i Şâhânesi", **Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası**, V/28, İstanbul 1330, s. 193-199.

⁴⁶⁴ Ahmed Âsım, **Âsım Târihi**, c.1, İstanbul (tarihsiz), s.343-344.; Şirvanlı Fatih Efendi, **Gülzâr-ı Fütûhât** (hızl. Mehmet Ali Beyhan), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 41.

⁴⁶⁵ Stanford J. Shaw, **Eski ve Yeni Arasında: Sultan III. Selim'in Yönetiminde Osmanlı İmparatorluğu, 1789-1807** (çev. Hür Güldü), 1. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları, 2008, s.95.

⁴⁶⁶ Juchereau de Saint-Denys, **Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808: précédées d'observations générales sur l'état actuel de l'empire Ottoman**, Cilt 1, Paris 1819, s.176-177.

yoktur.⁴⁶⁷ Oysa şimdi İstanbul'da toplanan meşveret meclisine ayanların da katılması, onların siyasî alanda etkin bir güç ve memleket meselelerinde rey sahibi olduklarını göstermektedir. Bu uygulama düzenli hâle getirilerek, ayanlar yasama ve yürütme sisteminin unsurlarından birini teşkil etmiş; divanın birçok işlevini ayan meclisleri üstlenmiştir. Bu uygulama daha sonra Alemdar Mustafa Paşa'nın, Sened-i İttifak'ı toplamasına örnek teşkil etmiştir.⁴⁶⁸

Kısıtlayıcı bir niteliğe sahip olan savaş döneminde uygulanan ıslahatlar, imparatorluğun büyük şehirlerinde ayayışı ve düzeni tehdit eden unsurların bertaraf edilmesiyle sınırlı kalmıştır. İstanbul ve civarı şehirlerde yaşayan halk kayıt altına alınmış; meslek sahibi olmayanların ve köylülerin derhal şehri terk ederek köylerine dönmeleri sağlanmıştır. Böylece şehirlerdeki nüfus yoğunluğu azaltıldığı gibi, ekilebilir alanlardan maksimum verim elde edilmeye çalışılmıştır. Farklı statülerin ve milletlerin göstergeleri olan kıyafetlere ilişkin düzenlemeler getirilerek, toplumsal düzen korunmak, israf ve rüşvetin önüne geçmek istenmiştir.⁴⁶⁹ Kamusal alan olmanın ötesinde aynı zamanda muhalefet odakları olan kahvehaneler ve meyhaneler kapatılmıştır. Rüşvet, kadıların suistimalleri, memurların zulüm ve baskıları önlenmeye çalışılarak merkez ve taşrada düzen korunmuştur. Taşrada memurların keyfî davranışları ve merkezî otoriteye kayıtsızlıkları karşısında yerel ayanlar güçlendirilmiş ve askerî destek sağlamak amacıyla ayanlar vali olarak atanmaya başlanmıştır. Ekonomik sıkıntılar karşısında paranın tağyir ve tağşisi çare olarak düşünülmüş ve uygulanmıştır. Askerî alanda da düzenlemeler yapılarak, Yeniçeri Ocağına kayıtlı isimlerin tespiti ve aslen asker olmayanların ordudan ihracı karara bağlanmıştır.⁴⁷⁰ Bütün bu uygulamalarıyla III. Selim, on yedinci ve 18. yüzyıl geleneksel ıslahat projelerinin takipçisi olmuş ve başarısızlığa uğramıştır. Üstelik bu uygulamaları ile hoşnut olmayan büyük halk yığınları ve yönetici zümreler

⁴⁶⁷ Stanford J. Shaw, **a.g.e.**, s.96.

⁴⁶⁸ Juchereau de Saint-Denys, **a.g.e.**, s.177.

⁴⁶⁹ Mehmed Gâlib, "Vak'anüvis Teşrifâtı Edîb Efendi: Selîm Sâlis'in Bazı Evâmîr-i Mühimmesi", **Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası**, I/8 (1329), s.501-502.

⁴⁷⁰ Stanford J. Shaw, **a.g.e.**, s.100-113.

yaratarak, ileride Nizâm-ı Cedîd'e karşı muhalefetin doğuşuna zemin hazırlamıştır.

2. Nizâm-ı Cedîd Dönemi

III. Selim ancak savaştan sonradır ki, Yaş Barışı ile modernleşme yönünde ciddî adım atabilmiştir. Bu dönemde ıslahatçı kadroları önemli mevkilere getiren padişah, icraatlarına devlet ricâlini de ortak etmek ve ıslâhâtın “ittifâk-ı ârâ” ile gerçekleştirilmesi amacıyla, zamanının ileri gelenlerini reform projeleri hazırlamakla görevlendirmiştir.⁴⁷¹ Tarihî kaynaklarda, başta Sadrazam olmak üzere 20 devlet adamı ile 2 yabancıнын reform hakkında lâyiha sunduğu kayıtlıdır.⁴⁷² Hazırlanan lâyihalarda harpte elde edilen başarısızlıklar büyük oranda belirleyici olmuştur. Hemen her lâyihada askerî sahada ıslâhât yapılması gerektiği fikri ağır basmıştır. Bir kısım lâyiha yazarı, askeriyyenin Kânûnî Sultan Süleyman devrinde câri olan kanunlara göre düzenlenmesini, bir kısmı ise askeriyyenin Kânûnî devrindeki gelenekler göz önünde bulundurularak batı usûlleri ile ta’lim ve terbiye görmesini ve modern silâhların kabul edilmesini savunmuştur. Bu tekliflere karşı daha radikal çözümler önerenler de mevcuttur. Devrine göre devrimci fikirlere sahip bazı lâyiha yazarları ise, ıslâhı mümkün olmayan askerî müesseselerin bir tarafa bırakılarak, bu kadîm teşkilâtın yanı başında Batılı usûllere göre yeni bir ordunun kurulmasını teklif etmişlerdir.⁴⁷³ III. Selîm, Fransa’daki yeni düzenlemeleri de göz önünde bulundurarak, üçüncü gruptakilerin fikrinden yana tavır sergilemiştir. Böylece yenileşmede radikal görüşler içeren bir anlayış ağır basmıştır. Ancak Cevdet Paşa’nın belirttiği gibi, umûr-ı devlet, bir saatin çarkları gibi birbirine bağlı olduğundan, devletin her alanında ıslahata ihtiyaç vardır.⁴⁷⁴ Layihalarda da konu yalnızca askeri

⁴⁷¹ Ahmed Cevdet, **Târih**, Cilt 6, İstanbul 1309, s.5-6.

⁴⁷² Ahmed Cevdet, **a.g.e.**, s.8-10.; Stanford J. Shaw, **a.g.e.**, s.123-124.; Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s.91-96.

⁴⁷³ Ahmed Cevdet, **a.g.e.**, s.10-52.; Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi: Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)**, V. cilt, 7. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995, s.62-63.

⁴⁷⁴ Ahmed Cevdet, **a.g.e.**, s.6.

meselerle sınırlı kalmamış; bozulmaya neden olduğu varsayılan unsurlar kısmî yahut ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Söz konusu raporlarda hâkim olan “mukâbele-i bi'l-misl” düşüncesidir.⁴⁷⁵ Böylece, düşmana aynı silahla cevap vermek için ıslâhâtın lüzumu ortaya çıkmıştır.

Padişah, Nizâm-ı Cedîd programı çerçevesinde, mevcut askerî ocakları yeniden düzenlemiş; timarlı sipahiler, yeniçeriler, topçu ve piyade ocaklarının eğitime özen gösterilmiştir. Yeniçeri ocağı için haftada birkaç gün talim yapmayı mecbur kılmıştır. Ocaklara iltimas yolu ile asker alınmasını ve erlerin evlenmesini yasaklamıştır. Teşkilat yapısında da düzenlemelere gidilerek, askerî birliklerin idarî ve askerî işlevleri ayrılmış, askerî konulara eskiden olduğu gibi ağalar riyaset ederken, idarî konular için özel bir nazırlık kurulmuştur.⁴⁷⁶ Ancak en önemli husus modern devletin en önemli göstergelerinden biri olan liyakat ve emeğe dayalı ücret sisteminin benimsenmesidir. II. Mahmud ve Tanzimât döneminde de takip edilecek bu sistem, modern devlet anlayışı için önemli bir basamak olmuştur. Söz konusu uygulamalara Yeniçeri Ocağında karşı konulmuş, Topçu Ocağında ise kısmen başarı sağlanmıştır.

Eski askeri teşkilatların yeniden canlandırılmasına özen gösterilmiş ise de, III. Selim'in bu dönemde temel meselesini Nizâm-ı Cedîd adıyla kurulacak yeni askeri birlikler teşkil etmiştir. Gerçekte padişah Nizâm-ı Cedîd adıyla yeni bir ordu kurmaya karar vermeden önce, söz konusu ordu 1791 yılında savaş meydanlarında oluşturulmuştur. Koca Yusuf Paşa, Ruslarla savaş sürdüğü sırada esir alınmış az sayıda dönmeden bir birlik kurmuş ve bunlar modern silahlar kullanmaya, Batı tarzı eğitim ve tatbikata başlamışlardır. Paşa, bu yeni birlikle ilgili gözlemlerini raporlar halinde padişaha göndermiştir. Bütün bu raporlar padişahın projeleri üzerinde etkili olmuş ve Yaş Barışı imzalanır imzalanmaz yeni ordunun teşkili meselesi ele

⁴⁷⁵ a.g.e., s.52.; Kemal Beydilli, “Küçük Kaynarca’dan Tanzimât’a Islâhât Düşünceleri”, **İlmî Araştırmalar**, Sayı: 8, İstanbul 1999, s.57.

⁴⁷⁶ Stanford Shaw, **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye** (çev. Mehmet Harmancı), Cilt 1, 2. Baskı, İstanbul: e Yayınları, 1994, s.353.

alınmıştır.⁴⁷⁷ İstanbul'da işsiz Türk gençleri ve Anadolu'daki ayanların özel askerleri yeni orduya kaydedilmiştir. 1793 yılında Levend Çiftliğinde kurulan ve yaklaşık ikiyüz kişi ile eğitime başlayan Nizâm-ı Cedîd askeri için Avrupa'dan teçhizat ve subaylar getirilmiş, yeni askerlere Fransız usulü üniformalar giydirilmiştir.⁴⁷⁸ Yeniçeri askerlerine de Avrupalı eğitimcilerin ateşli silah talimi vermesi düşünülmüş ancak, yeniçeriler buna yanaşmamıştır. Juchereau de Saint-Denys, seyir ve temâşaya alışkın İstanbul halkının, özellikle Cuma günleri topluca yeni askeri birliklerin alışık olmadıkları eğitim, teçhizat ve üniformalarını izlemeye gittiklerini yazmaktadır.⁴⁷⁹

Askeri gereçlerin imalatının geliştirilmesine büyük önem verilmiş, batıdan top, tüfek, barut ithal edilmiştir. Askerî üniformaların imâli için bir kumaş fabrikası, Hünkâr İskeleyi yanında bir kâğıt fabrikası kurulmuştur.⁴⁸⁰ Bunun yanında Baruthâne yeniden düzenlenmiş, donanma ve tersane ıslah edilerek, bahriyeliler için yeni eğitim ve öğretim usûlleri kabul edilmiştir. Böylece Çeşme baskınında yok olmaya yüz tutmuş Osmanlı donanmasına yeni bir güç kazandırılmıştır.⁴⁸¹ Bu maksatla Fransa ve İsveç'ten mühendisler getirilmiştir. 1773'te kurulmuş Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyûn yanında Kumbarahâne ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn inşâ edilmiş ve bu okulda bir kütüphâne açılmıştır. Askeriyenin işine yarayacak kitapların Türkçe'ye çevrilmesine önem verilmiştir. Dikkate değer husûs, Türkçe'ye dönüş hareketinin ivme kazanması ve halkın anlayacağı dile yaklaşılmıştır. Bunda dönemin edebî faaliyetleri ve tercümelerin etkisi yanında idarede Türk asıllıların hâkim olması da etkili olmuştur. Stanford J. Shaw, Nizâm-ı Cedîd mensuplarının yüzde doksanının Türk kökenli olduğunu kaydetmektedir.⁴⁸²

⁴⁷⁷ Stanford J. Shaw, "The Nizam-ı Cedid Army under Sultan Selim III: 1789-1807", *Oriens*, Vol. 18 (1965-1966), s.169.

⁴⁷⁸ Stanford J. Shaw, **Eski ve Yeni Arasında**, s.175.; Niyazi Berkes, a.g.e., s.98.

⁴⁷⁹ Juchereau de Saint-Denys, **a.g.e.**, Cilt 2, s.14.

⁴⁸⁰ Edward C. Clark, "The Ottoman Industrial Revolution", *International Journal of Middle East Studies*, cilt 5, sayı 1 (1974), s.66.

⁴⁸¹ Tuncay Zorlu, **Innovation and Empire in Turkey: Sultan Selim III and the Modernisation of the Ottoman Navy**, London: I. B. Tauris & Company, 2008.

⁴⁸² Stanford J. Shaw, **a.g.m.**, s.181.

Nizâm-ı Cedid döneminde bazı ekonomik ve idarî düzenlemelere de teşebbüs edilmiştir. Hesaplamalara göre yeni ordu için gerekli kışla, okul, silahlar, üniformalar, yabancı öğretmen ve teknisyenler için yapılacak masraf önemli bir yekûn tutumuş, üstelik yeni orduyu cazip hâle getirmek için alınacak asker ve subaylar için yapılacak masraflardan kaçınılmaması düşünülmüştür. Oysa mevcut gelirler oldukça sınırlıdır ve kıt kaynaklar için yapılan rekabette yeni ordunun yer almasının isyanlara ve protestolara yol açması mümkündür. Bu nedenle tek çözüm yolu, yeni gelir kaynaklarına sahip yeni bir hazine yaratmak olmuştur. 1 Mart 1793 tarihinde İrâd-ı Cedîd hazinesi oluşturulmuş ve idaresi tüm Nizâmı Cedîd teşkilatlarından sorumlu Mustafa Reşid Beye verilmiştir.⁴⁸³ Böylece tek hazine sistemi terk edilerek çoklu hazine sistemi benimsenmiştir. 1793-1807 döneminde mali politikanın en önemli kurumu olan İrâd-ı Cedîd, malikâne ve esham sisteminin tasfiyesi, timar rejiminin ıslahı ve ihtiyat fonu oluşturmak gibi önemli işlevler de üstlenmiştir. Ancak uygulamalardaki tavizlerden dolayı kendisinden beklenen sonuçları yeterince verememiştir.⁴⁸⁴

İdarî ve mülki alanda da ıslâhatlar yapılmıştır. Vezir sayısı azaltılmış, memurların rüşvet alamaları önlenmeye çalışılmıştır. Anadolu ve Rumeli yirmi sekiz vilayete bölünmüştür. Başlangıçta siyasî ve askerî açıdan faydalanmak amacıyla yetkileri arttırılan ayanlara karşı merkezi otoritenin gücü arttırılmış ve bu amaçla valilerin görev süresi bir yıldan üç yıla çıkarılmıştır. Ayrıca başarılı olan valilerin görevlerinin kayd-ı hayat şartıyla uzatılması mümkün kılınmıştır. Görev ve atamalar dolayısıyla tebaanın sırtına yük olan memurların seyahat masraflarının azaltılmasına çalışılmıştır. Böylece devletle birlikte tebaanın da süreklilik ve iyi yönetimden faydalanması sağlanmıştır.⁴⁸⁵ Diplomasinin önem kazanmasıyla birlikte reisülküttablık kurumu gelişmeye ve çeşitli daireler altında uzmanlaşmaya başlamıştır. Bu kurum modern bürokrasinin doğuşu ve batılı usullerin

⁴⁸³ a.g.m., s.172.

⁴⁸⁴ Yavuz Cezar, **Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim. XVIII. yy'dan Tanzimat'a Mali Tarih**, 1. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986, s.206.

⁴⁸⁵ Stanford J. Shaw, a.g.e., s.229.

benimsenmesinde önemli roller oynamış ve Tanzimât dönemi ile sivrilen Hariciye Nezaretinin temelini oluşturmuştur.

III. Selîm dönemindeki en önemli gelişmelerden biri, ikâmet elçiliklerinin kurulmasıdır. Avrupa'daki gelişmelerden ve yeniliklerden haberdâr olmak için Viyana, Berlin, Londra ve Paris gibi merkezlere elçiler gönderilmiştir. Bu merkezlerde Osmanlı Devleti'ni temsil edecek olan elçiler çeşitli vazifeleri yerine getirmekle mükelleftir. Cevdet Paşa, dâimî elçiliklerin ihdâsını, Fransız İhtilâli sonrası değişen devletler politikası ve muvazene siyaseti ile ilişkilendirmektedir. İmparatorluğun ihtişamlı dönemlerinde, devlet meselelerinde nispeten az etkili olan diplomasi, bu dönemde önem kazanmaya başlamıştır. Klâsik dönemde Dârü'l-islâm'ı korumak ve genişletmekle mükellef olan padişahlar, güçlü orduları ile dış meseleleri çözmeye çalışmış, 18. yüzyılın başlarından itibaren ise diplomasi, devletin bekâsı için vazgeçilemez bir unsur olmaya başlamıştır.⁴⁸⁶ Ancak III. Selim dönemine kadar sistemli ve düzenli bir elçilik sisteminin tesis edilmediği görülmektedir. Sultan, hem diplomatik kaygılar hem de Batı'daki gelişmeleri yakından takip etmek amacıyla yurtdışında elçiliklerin açılmasını gerekli görmüştür. Buna göre elçiler, gittikleri devletin “*sureti idaresini ve tedabir ve menviyatını ve nizamı mülke dair kâffe halâtı ve bittahsis donanmaya müteallik kavâidi mahsusasını ve umurı askeriye ve veçhi tertip ve tanzimini velhasıl Devleti Aliyyenin işine yarayacak kâffe halâtı gereği gibi tahkik etmek hususunu iltizam ve bunların tafsilâtını peyapey tahrir ihtimam eyleye(ler) ve maiyet(ler)inde olan memurinin cümlesi ol tarafta izaai vakit etmeyüp hademei Devleti Aliyyeye yarıyacak elsine ve ulûm ve maarif ve fûnunu tahsiline*” hakkıyla çalışacaklardır.⁴⁸⁷ Elçilerin ve maiyetindekilerin gece gündüz meşgul olacakları vazifeler, Osmanlı Devleti'nin Hristiyanlara karşı önyargılarını aşmalarını sağlamış ve modern Türkiye'de ulus-devlete

⁴⁸⁶ Thomas Naff, “Reform and the Conduct of Ottoman Diplomacy in the Reign of Selim III, 1789-1807”, *Journal of the American Oriental Society*, LXXXIII/3 (1963), s.295.

⁴⁸⁷ Enver Ziya Karal, “Tanzimattan Evvel Garplılaşıma Hareketleri”, *Tanzimat I*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.26.; Avrupa'da kurulan daimî elçilikler ve faaliyetleri için bkz. Ercümen Kuran, *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasî Faaliyetleri. 1793-1821*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 1988.

doğru gelişim sürecini başlatmıştır.⁴⁸⁸ Bu devirde batı dillerini ve batılı hayat tarzını öğrenmek isteyenler çoğalmıştır. III. Selim kendini Avrupalılığın mübeşşiri addederek bu yönelişleri desteklemiştir. Cevdet Paşa bu dönemde batıdan pek çok sapık fikrin ve özgür düşünce biçimlerinin alındığını ve bunlara mistisizm gömleği giydirilerek saray ve Bâbıâli'ye kadar yayıldığını ileri sürmüştür.⁴⁸⁹

III. Selim döneminin Nizâm-ı Cedîd programı, sonraki devirlerde de sürecek dilemmanın ilk örneklerindendir. Yeni müesseseler yanında eskileri de varlığını devam ettirmiş ve yeniler, devletle özdeşleşmiş eskiler için bir tehdit unsuru olarak görülmüştür. İrâd-ı Cedid adına ihdas edilen yeni vergiler ve yerel ayanların nüfuzlarının kırılmasına yönelik politikalar, Nizâm-ı Cedîd'e yönelik bir muhalefetin taşrada da artmasına neden olmuştur. Nitekim Anadolu ve Rumeli'nin muhtelif yerlerinde isyanlar çıkmış, ayânlar merkezi otoriteye karşı bağımsız hareket etmişlerdir. Kamuoyunda, eski köye yeni âdet getiren sultana ve yeni âdetlere karşı itirazlar yükselmeye başlamıştır. "Nâdân-ı bî-iz'ânlar", şeriâtın unutulması şer'i cedîd uydurulduğunu ve küffârın taklit edildiğini ileri sürmüşlerdir.⁴⁹⁰ Nihayet, Osmanlı Devleti'ndeki bütün isyânlarda başrol oynayan Yeniçeri tâifesi, ulemâ ve halk isyan ederek III. Selim'i tahttan indirmiş ve Nizâm-ı Cedîd hareketine son vermiştir (1807). Tarihe Kabakçı Mustafa isyânı olarak geçen bu hareket yeniçeri, ulemâ ve halk üçgeninde gerçekleşen hanedana yönelik isyanların son halkasıdır. Ancak bu sefer isyanda yeni bir unsur daha ortaya çıkmış; İstanbul'daki Fransız ve İngiliz elçileri de asileri kışkırtmıştır.⁴⁹¹

III. Selim'in saltanatı ile sınırlı kalan Nizâm-ı Cedîd, yeni bir devrin başlangıcının işaretlerini vermektedir. Modernleşmeyi "ihtiyâc-ı zamâna" göre yalnızca askerî sahada zarûrî gören eski zihniyet yerini bu dönemde, eski rejimin yerini alacak bir başka rejimin temellerini aramaya sevk etmiştir.⁴⁹²

⁴⁸⁸ Thomas Naff, **a.g.m.**, s.295.

⁴⁸⁹ Ahmed Cevdet, **a.g.e.**, Cilt 8, s.147-148.

⁴⁹⁰ **a.g.e.**, s.141.

⁴⁹¹ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul: Yenigün Matbaası, 1960, s.25.

⁴⁹² Abdurrahman Şeref, **Târih-i Devlet-i Osmâniye**, Cilt 2, İstanbul: Karabet Matbaası, 1312, s. 305.

Gelenekçi anlayış ile yenilikçi ayrımı iyice netlik kazanmış; kânûn-ı kadîme dönme arayışları bu hareket ile sona ermiştir. Nizâm-ı Cedid, Osmanlı siyasal ve toplumsal anlayışının değişiminde klâsik ve modern dönemler arasında bir köprü görevi görmüştür.

B. II. Mahmud Dönemi

1. Sened-i İttifak

1808 Temmuz’unda on beşbin askeri ile İstanbul’a gelen Alemdâr Mustafa Paşa’nın amacı, III. Selim’i yeniden tahta çıkarmaktır. Ancak sâbık padişahın tahta çıkmasına ve Nizâm-ı Cedîd’in ihyâsına yönelik bu hareket karşısında Dördüncü Mustafa, tahtını tehdit eden hanedan üyelerini ortadan kaldırmaya çalışmıştır. III. Selim’in katledilmiş, II. Mahmud ise harem mensuplarının gayretleriyle kurtarılaraq saltanat tahtına oturtulmuştur. Mahmud, bütün bunlara vesile olan Alemdâr Mustafa Paşa’yı Sadrazam tayin etmiştir. Sadâretinin ilk günlerinde isyancıları ve Dördüncü Mustafa yanlılarını sindiren Alemdâr, İstanbul’da asayişî sağlamış, bundan sonra ise merkezî otoritenin tesisi amacıyla Rumeli ve Anadolu’daki ayanlar ile anlaşmayı uygun görmüştür. Ülkenin muhtelif bölgelerindeki ayanları, pâyitahtta yapılacak bir “meşveret-i amme”ye davet etmiştir. 1808 Ekim’inde toplanan meşveret ile tarihte Sened-i İttifak adı verilen belge ortaya konulmuştur.⁴⁹³

Sened-i İttifak, III. Selim ile başlayıp, Tanzimât’a uzanan merkezileştirme politikalarının önemli sacayaklarından biridir. 1806 Osmanlı-Rus Savaşı ve içerde ihtilâllerin yol açtığı durumu düzeltmek, siyasî birliği tesis ve merkezî devletin otoritesini iade etmek, nihayet böylelikle yeni bir ordu yaratmak niyetinde olan Alemdâr Mustafa Paşa, imparatorluğun bütün valileri ve ileri gelen âyânlarından müteşekkil bir meşveret-i âme toplamak istemiştir. Meşverete katılanlar Çapanoğulları ve Karaosmanoğulları gibi

⁴⁹³ Sened-i İttifak metni için şu kaynak esas alınmıştır: Ahmed Cevdet, **Tarih**, Cilt IX, İstanbul 1309, s.278-283.

büyük ayanlar ve Yanyalı Ali ve diğer bazı ayanların temsilcileri katılmış; Rumeli'de nüfuzunun artmasından korktukları Alemdâr'a karşı Sirozlu İsmail Bey dışında Bulgaristan ayanları meşverete iştirak etmemişlerdir. Anadolu ve Arap bölgelerinin ayanları memleketlerinin payitahta uzaklığı nedeniyle toplantıda bulunamamışlardır. Ancak bölgelerinde yeniçeri tahakkümünden bıkmış ayanların böyle bir meşverete destek vereceğinde kuşku yoktur.⁴⁹⁴

Siyasî ve sosyal gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkan ayan sınıfının temsilcisi olarak idarî mekanizmanın en yüksek mevkiini kazanan Alemdâr Mustafa Paşa'nın ön ayak olduğu Sened-i İttifâk sayesinde, siyasî mekanizmada âyânın varlığı resmî bir ahitle kabullenilmiştir. Bu nedenle Sened-i İttifak, büyük âyânın devlet iktidarını kontrol altına alma teşebbüsünü ifade etmektedir.⁴⁹⁵ Vesikada, devletin şan ve şevketinin ittihad, ittifak ve ayrılıkların ref'i ile sağlandığı ancak bir süreden beridir devlet büyükleri ile taşradaki memâlik hânedanları arasında bölünmelerin ve kavgaların yıkılmaya yol açtığı vurgulanmıştır. Metinde kavgaların her bir sınıfın kendi içinde yaşandığını göstermesi bakımından anlamlıdır. Bir diğer ifadeyle sınıflar arası çatışmalardan ziyade, sınıf içi kavgalara dikkat çekilmektedir.⁴⁹⁶ Söz konu sınıflar, idare üzerinde etkili olan güçlerdir. Bu güçlerin kavgaları, yönetilenleri de olumsuz etkilemekte, zenginle yoksul ve üst sınıflar ile alt sınıflar yani millet-i beyzâ-i Ahmediyye arasında bölünmelere yol açmaktadır. Meclis, din ve devlet nizâmını ikame, ihyâ-yı din ü devlet ve ittifakın yeniden tesisi için toplandığını iddia etmiş ve bu maksatla yedi şart ileri sürmüştür. Söz konusu şartların ilki, padişah ve otoritesinin tanımını yaparak başlamaktadır. Buna göre padişah, devletin dayandığı temeldir (*kutb-ı daire-i devlet*). Söz konusu vesika teorik açıdan padişahın mutlak konumunu ve onun kutb-ı daire-i devlet olduğunu vurgulamakla birlikte, kendi varlıklarını da devletle ilişkilendirmiş; devlet hazinesinin muhafazası ve gelirlerinin

⁴⁹⁴ Juchereau de Saint-Denys, **a.g.e.**, s.200.; Şanizâde Mehmed Ataullah, **Şânizâde Tarihi**, Cilt 1, İstanbul Ceride-i Havâdis Matbaası, 1290, s.62.

⁴⁹⁵ Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu", **Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi**, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1996, s.343.; Niyazi Berkes, **ag.e.**, s.138.

⁴⁹⁶ Sina Akşin, "Sened-i İttifak ile Magna Carta'nın Karşılaştırılması" **Tarih Araştırmaları Dergisi**, XVI/27 (1992), s.115.

toplanmasına nezaret hususunda de facto bir tutum sergileyerek, konumlarını meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Devletin bekası hanedanların varlığının ve devamının kaynağı kabul edilmiş; devletin güç kazanması için askerin meşverette belirlenecek nizâmlar gereğince yetiştirilmesi karara bağlanmıştır. Bu cümleden meşverete katılan ayanlar ile merkezî bürokrasinin Nizam-ı Cedit veya askerî reform yanlısı oldukları anlaşılmaktadır.⁴⁹⁷ Ayrıca devletin bekası ve asker talimi vergilerinin düzenli toplanmasına, herhangi bir telef ve hasara uğramaksızın merkezî hazineye ulaştırılmasına bağlı görülmüş; bu hususta Padişah emirlerinin uygulanmasına karşı çıkanların ittifakla cezalandırılmasına karar verilmiştir.⁴⁹⁸

Ayanların devlet mekanizması içindeki konumlarını kabullendirmede bürokrasi ile mücadele içinde olduklarının en belirgin ifadeleri dördüncü maddeden itibaren kolaylıkla sezilmektedir. Nitekim söz konusu maddeler, bürokrasi karşısında elde etmek istedikleri gücün ve onlara karşı alternatif bir mevki edinmek istediklerinin tezahürüdür. Kimsenin vazifesinin dışında bir işe karışmaması gerektiği, makamını kötüye kullananları, kanun dışı irtikâp ve irtişâda bulunan Sadrazam dahi olsa bunu önleyeceklerin ayanlar olduğu ifadeleri, on yedinci yüzyılda ortaya çıkan ve giderek siyasî bir güce dönüşen ayanların, siyaset sahnesindeki nihaî zaferleri olarak okunabilir. Klâsik devlet geleneğinde veziriazam, padişahın mutlak vekili sayılarak yalnızca ona karşı sorumlu olmuş; bazen azil ve siyaseten katle rağmen bu statüsünü sürdürmeyi başarmıştır. Ancak şimdi Sadrazam, padişahın mutlak vekili olmaktan çıkmış ve Sened'e bağlı bir konuma getirilmiştir.⁴⁹⁹ Gerçekte ayanlar bu iddialarıyla, Sadrazam üzerinde tek mutlak güç olan ve onların konumlarını belirleyen padişahın gücünü ve mutlak otoritesini de tehdit eder duruma gelmişlerdir. Söz konusu iddianın tamamlayıcısı sayılabilecek beşinci şartta, padişahın ve devlet otoritesinin korunmasına ayanların kefil olması yanında, ayanların da devlete karşı emniyet duyması, devlet veya

⁴⁹⁷ Ahmed Cevdet, **a.g.e.**, s.2.

⁴⁹⁸ Sina Akşin, **a.g.m.**, s.115.

⁴⁹⁹ Halil İnalcık, **a.g.m.**, s.344.; Bülent Tanör, **Türk-Osmanlı Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)**, 4. Baskı, İstanbul: AFA Yayınları, 1996, s.35.

taşralardaki vüzera tarafından bir tehdidin vukubulması hâlinde ittifakla karşı konulacağı fikri, fiilî olarak elde ettikleri konumlarını emniyet alma ve ona hukukî bir mahiyet kazandırma endişesinin göstergesidir., Taşra, merkeze de nüfuz etmek ve onu kontrol altına almak gayelerini gütmüştür. Altıncı maddede, Asitane’de ocaklar veya başkalarının yol açacağı isyanlar karşısında bütün ayanlar, izne gerek olmaksızın merkeze yürüyüp ocağın kaldırılması ve suçluların cezalandırılması hususunda kefil olmuştur. Buna mukabil, yedinci maddede bürokrasinin en önemli güçleri olan ulema ve asker ittifakına karşısında ayanların halkı yanına çekme endişesinde oldukları, fukara ve reâyânın korunmasında yeni bir rol üstlenmek istemelerinden anlaşılmaktadır. Reâyânın haklarının korunmasına nezaret etme istekleri ve idareleri altındaki bölgelerin asayili ve vergilerin düzenli toplanmasına dikkat edilmesi isteği, halka zulmedenlere karşı birleşerek zalimlerin ortadan kaldırılması gerekliliği vurgulanmıştır. Yukarıda sıralanan yedi şartların, taraflar arasında bağlayıcı bir hükümî nitelik kazanması için, söz konusu şartlara uyulacağına dair yemin edilmiş ve padişah dışında meşverete katılanlarca imzalanmıştır.

İçeriği açısından şer’î bir misâk şeklinde kaleme alınan sened, padişahı mutlak haklarından ötürü yeminin dışında tutmuş ancak getirdiği hükümler ile onun mutlak otoriteyi sınırlandırmaya çalışmıştır.⁵⁰⁰ Ayanın hem Sadrazam, bürokrasi ve askerî sınıf üzerinde hem de vergilerin tespiti konusunda devletle birlikte denetleyici ve belirleyici bir unsur olarak ortaya çıkma arzusu, klâsik devlet geleneğinde alışık olunmadık bir gelişmedir. Devlet içinde bulunduğu zaaf nedeniyle, hiçbir zaman hazzetmediği bir sınıfa “ağız açmak” zorunda kalmıştır.⁵⁰¹ Padişahın kulu ve bendesi olmaktan gurur duymayan bu yeni sınıf, kendilerinin de şeref ve asâlete sahip birer hânedân olduklarını ileri sürmüşlerdir.⁵⁰² Osmanlı dışında yeni türeyen hanedanlar, söz konusu sened ile haklarını garanti altına almış, bu hakların babadan oğla geçişini garantilemiş ve yıllardır fiilî olarak idarede ve memleket işlerinde söz

⁵⁰⁰ Halil İnalcık, **a.g.m.**, s.346.

⁵⁰¹ Şanizâde Mehmed Ataullah, **a.g.e.**, s.61.

⁵⁰² Osman Nuri [Ergin], **Mecelle-i Umûr-ı Belediye I**, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1338, s.1663.

sahibi olmalarını resmileştirmiştir. Senedin bağlayıcılığı, düstûru'l-amel tutularak tebeddül-i zamân ve zevât ile değiştirilmesini önlemek için bundan böyle sadaret ve meşihat makamına atanacak her kişinin imzalanması ve kararlarına uyulacağına dair yemin ile garanti altına alınmıştır.⁵⁰³

Belgeyi Osmanlı Devleti'nin Magna Chartası olarak değerlendirenler, onun içeriğindeki müsadere ve keyfi cezalar yerine soruşturma ve cümle indinde taayyün esaslarının kabulünü, hukuk devleti yönünde atılmış önemli bir adım olarak kabul etmektedirler. Yine bu görüşe göre, vergilerin tespitinde ayanlarla devlet adamlarının müşterek davranması gerektiği, “Batıdaki demokrasi mücadelesinin temeli, yani temsil olmadan vergi konmaz ilkesini hatırlattığı gibi, Batıda olduğu gibi, parlamentoya doğru bir adım olarak yorumlanabilir... Bu açıdan Sened-i İttifak, ülke yönetimine bambaşka bir biçim veren, köktenci, anayasal bir belge olduğunu” ileri sürmek mümkündür.⁵⁰⁴ Oysa ittifaknâmeyi Osmanlı Devleti'nin *Magna Charta*'sı olarak nitelemek pek doğru bir yaklaşım değildir. Gerçekte bu belge, devletin o gün içinde bulunduğu aczin ve zaafın bir sonucu ortaya çıkmış ve gücünü tehdit eder türedi bir sınıfın varlığını onaylamasından başka bir şey ifade etmemektedir. Nitekim Cevdet Paşa, “eğerçi Devlet-i ‘Aliyye ile kendü tebaasından olan bir takım beğ ve ağalar beyninde öyle bir ittifâknâme tanzîm olunması kuvve-i icrâ’iyyenin bir takım şerâ’it altına alınması istiklâl-i saltanata münâfi görünür ise de bir müddetden berü vukû’a getürilen sû’-i isti’mâlât ile cism-i devletde açılan yârelere andan başka çâre bulunamamış idi.” sözleri ile bu gerçeğe dikkat çeker.⁵⁰⁵ Alemdâr Mustafa Paşa'nın taşra âyânını ve hanedanını temsil ettiğini yazan Halil İncılık da, onun bu teşebbüsünü ocak, ulemâ ve taşrada hâkim âyânın, devletin karar verme yetkilerini fiilen ele geçirme mücadelesi ve büyük âyânın devlet iktidarını kontrol altına alma hareketi kabul eder.⁵⁰⁶ Sened yalnızca kağıt üzerinde kalmış, uygulama konulma fırsatını bulamamıştır. Aslında meşveretin

⁵⁰³ Şanizâde Mehmed Ataullah, **a.g.e.**, s.71.

⁵⁰⁴ Sina Akşin, **a.g.m.**, s.118-119.

⁵⁰⁵ Ahmed Cevdet, **a.g.e.**, s.6.

⁵⁰⁶ Halil İncılık, **a.g.m.**, s.343.

toplayıcısı da, Sened konusunda lâkayd davranmıştır. Alemdâr, meşveretin toplanması için fermanlar yayımlanmasını isteyenlere karşı “A be pâdişâhın fermânı helvâcî kâğıdı mı ki, bu kadar mübtezel ediyorsunuz bir küçük kâğıdın üzerine şöyle yab deyü çizikdiriver” diye basit kâğıtlarla davetiyeler göndermiştir.⁵⁰⁷ Nitekim mimarının ömrü ile kâim olacak Sened-i İttifak, imzalanışından beş hafta sonra, Alemdâr Mustafa Paşa’nın ölümü ile unutulmuştur. II. Mahmud da güçlendiği anda, bu menhus senedin aslını ortadan kaldırmıştır. Bu nedenlerden ötürü Sened-i İttifak ölü doğmuş bir belge olarak kalmıştır.⁵⁰⁸

Meşveret-i ammenin en önemli etkisi Yeniçeri ocağının gözünü korkutması olmuştur. Alemdârın on beş bin Kırçali fedaisinin yanında ayanların sayıları onbinleri bulan yerel kuvveti, zaten sert ve dehhâş olan Sadrazamın korkusundan süt dökmüş kediye dönen yeniçerileri ve “umûr-ı devlete ta’riz edegelen ocak zorbalarını fare gibi birer deliğe” sindirmiştir. Halkın çoğunluğu, bu tepeden tırnağa silahlı askerlerin korkusundan camilere gidemeyip evinde uzlete çekilmiştir.⁵⁰⁹ Bu sırada Yeniçeri ocağının kaldırılması da düşünülmüş ancak gelebilecek tepkilerden çekinilerek, Kapıkulu ocaklarının sekizincisi olmak ve Nizâm-ı Cedîd’in yerine geçmek üzere Sekban-ı Cedîd kurulmasına karar verilmiştir.⁵¹⁰

2. Merkezi Otoritenin Tesisi

II. Mahmud, Osmanlı-Rus savaşının 1812 yılında Bükreş antlaşması ile sonuçlanmasının ardından merkezî otoriteyi tesis etme fırsatını bulmuştur. Padişah, otoritesini sınırlayan ve yetkilerine ortak olan unsurları ortadan kaldırmadıkça modernleşme yolunda önemli adımların atılamayacağına

⁵⁰⁷ Ahmed Cevdet, **a.g.e.**, s.4.

⁵⁰⁸ İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s.36.; Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s.145.

⁵⁰⁹ Abdurrahman Şeref, **a.g.e.**, s. 311-312.; Şanizâde Mehmed Ataullah, **a.g.e.**, s.61.

⁵¹⁰ İlber Ortaylı, **a.g.e.**, s.35.

inanmıştır.⁵¹¹ Merkezî otoritenin yetkileri padişah, şeyhülislâm, yeniçeri ağası ve bazen de reisülküttap tarafından paylaşılmıştı. II. Mahmud, ustaca bir siyaset izleyerek önemli mevkilere kendi adamlarını getirmiş, kendisine muhalif olanları ise görevlerinde uzun süre tutmamıştır. Geleneksel zihniyetin en önemli temsilcilerinden olan Halet Efendi, tutucu tavırlarıyla padişah üzerinde etkili olmuş ise de, ortadan kaldırılmasından sonra Mahmud, rahat hareket edebilme imkânı bulmuştur.⁵¹² Anadolu ve Rumeli'deki ayanları sindirmeye çalışan Mahmud, kimi zaman siyasî kimi zamanda askerî yaptırımlarla bu konuda başarı sağlamıştır. Böylece 1814-1820 arasında Balkanlar ve Anadolu büyük ölçüde merkezî denetim altına alınmıştır. Buna karşılık Arab vilayetlerinde merkezî denetim tesis edilememiştir. Mısır'da, Suriye'de, Irak'ta yerel hanedanların ve ayanların merkezi otoriteye karşı güçlü konumları; bölgenin etnik ve dinî açıdan karmaşık yapısı yerel güçlerin sindirilmesini güçleştirmiştir.⁵¹³ Nitekim Mısır valisi Mehmed Ali Paşa, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'ni uğraştıran en önemli meselelerden biri olmuş ve Ortadoğu, Mahmud döneminde Şark Meselesinin seyrini belirlemiştir. Yerel ayanların sindirilmesi Balkanlarda milliyetçi isyanların ve bağımsızlık arzusunda olan toplulukların hareketlerini kolaylaştırmış, bilhassa Yunan isyanında birinci dereceden etkin unsur olarak rol oynamıştır.

II. Mahmud, yerel ayanları sindirdikten sonra, modernleşmenin ve merkezî otoritenin önündeki en büyük engel olan Yeniçerileri, kamuoyunun ve ulemâyı da arkasına alarak lağv etmenin yollarını aramıştır. Ulemânın desteğini sağlamak için dinî sembollere aşırı vurgu yapmıştır. Yeni camiler ve vakıflar inşâ etmiştir.⁵¹⁴ Dinî vurgudan her zaman yararlanacak olan padişah, yeniçeri ocağının ilgâsından sonra, yapacağı reformlara meşruiyet kazandırmak amacıyla Yasincizâde es-Seyyid Abdülvahap Efendi'ye ulû'l-

⁵¹¹ Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu** (çev Metin Kıratlı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993, s.79.

⁵¹² Abdurrahman Şeref, **Tarih Musâhabeleri**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1339, s.27-38.

⁵¹³ Stanford Shaw, **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**, Cilt 2, s.40-41.

⁵¹⁴ a.g.e., s.46.

emre itaatin gerekliliğini anlatan hadisleri derletmiştir.⁵¹⁵ Mutlak hükümdar anlayışının teorik zeminini hazırlayan modern dönemin bu ilk hilâfet risalesi, 19. yüzyılın siyaset felsefesi açısından anlamlıdır.⁵¹⁶ Modernleşmeyle birlikte padişah için “halifetullah”, “halife-i İslâm”, “zıllullahi fi’l-âlem” gibi unvanların ve tabirlerin kullanılması ve sultan-halifeye itaatin vurgulanması, hilafelik ile ilgili geleneksel anlayıştan farklıdır. Nitekim bu anlayış, İkinci Abdülhamid döneminde etkin bir biçimde uygulanacağı gibi, İslâm siyaseti açısından benzer tarzda eserler de kaleme alınmıştır. Yûsuf bin İsmail Nebhânî (1849-1932), *el-Ehâdisü’l-erba’in fi Vücûbi Tâati Emîri’l-müminîn* adlı eserin de sultana itaatin gerekliliğini vurgulayan kırk hadis derlemiştir.⁵¹⁷ Söz konusu eserle birlikte yayımlanan *Hülâsatü’l-beyân* da ise İkinci Abdülhamid ve Osmanlı sultanlarının faziletlerinden bahsedilmiş, Abdülhamid’i devlet-i aliyyenin müceddidi, peygamberin nâibi, din ve dünyanın hâmisisi olarak tanımlanmıştır.⁵¹⁸ Söz konusu eserler, İslâmlaşma politikasından ziyade, modernleşmenin mimarı olan hükümdarlar açısından yeniliklere payanda görevi görecek ve onları meşrulaştıracak zemini hazırlamıştır. Dolayısıyla 19. yüzyılda İslâm siyaset felsefesine ait yazılan eserleri, her şeyden önce modernleşme ışığında okumak gerekmektedir.

Devletteki bozulmanın göstergesi ve etkenlerinden olan yeniçeriler, merkezî otoritenin tesisi önünde en önemli engellerin biridir. On yedinci asırdan itibaren idarî mekanizma üzerinde giderek artan etkileri, padişah ve yönetim üzerinde belirleyicidir. Yeniçeri ocağını devletin hikmet-i vücûdu sayan Yeniçeriler, ocak yasalarına aykırı tavır ve tutumları olduklarını iddia ettikleri padişahları hal’ ve katli, devlet adamlarını öldürmeyi âdet edinmişlerdir. Nihayet III. Selim’in katli de böyle bir hadiseden kaynaklanmıştır. 1821’de çıkan Yunan isyanı, sultanın ocağı lağv etme

⁵¹⁵ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s.168-169.

⁵¹⁶ Ş. Tufan Buzpınar, “Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı 1, 2004, s.130.

⁵¹⁷ Yûsuf Bin İsmail Nebhânî, *el-Ehâdisü’l-erba’in fi Vücûbi Tâ’ati Emîri’l-mü’minîn*, Beyrut: el-matbaatü’l-edebîyye, 1312.; Arapça metnin Türkçe çevirisi için bk. İsmail Kara, *Hilafet Risaleleri (II. Abdülhamit Devri)*, Cilt 1, İstanbul: Klasik, 2002, s.323-341.

⁵¹⁸ Yûsuf Bin İsmail Nebhânî, *Hülâsatü’l-beyân*, Beyrut: el-Matbaatü’l-edebîyye, 1312, s.1.; Arapça metnin Türkçe çevirisi için bk. İsmail Kara, *a.g.e.*, s.343-352.

teşebbüsünde etkili olmuştur. İsyanı bastırmada yetersiz kalan yeniçeriler halkın da gözünden düşmüş; mevcut koşulları değerlendiren padişah, ulema ve yönetici sınıfı yanına çekmeyi başarmıştır. Sultan Mahmud, yeniçeri ortalarından topladığı yetenekli kimselerden müteşekkil 7500 kişilik Eşkinci Ocağını kurmuştur. Mahmud, bu teşebbüsüyle Nizâm-i Cedîd'i yeniden canlandırmayı tasarlamışsa da, ocağın teşkiline dair yayımladığı hatt-ı şerifde ondan hiç bahsetmemiş, buna mukabil Kânûnî Sultan Süleyman kanunundan uzun uzadıya bahsederek yeni kurulan teşkilâtı söz konusu kanuna dayandırmayı uygun bulmuştur. Bütün bunlara rağmen 12 Haziran 1826'da bu yeni ocak talimlere başlaması, yeniçerilerin ayaklanmasına zemin hazırlamıştır.⁵¹⁹ Nihayet 15 Haziran günü başlayan ayaklanma ocağın lağvı ile sonuçlanmıştır. Ayaklanma karşısında tüm önlemleri alan Mahmud, arkasına aldığı desteğe de güvenerek Sancak-ı Şerîf'i çıkarmış, saray, halk, ulemâ, talebe-i ulum ve Eşkinci Ocağı isyana karşı koymuştur.⁵²⁰ Binlerce yeniçeri öldürülmüş ve tevkif edilmiştir. Yeniçerilerin asırlardır her fırsatta kaldırdıkları kazan nihayet devrilerek ocağı söndürmüştür. Bundan sonra yeniçeriler aleyhinde geniş bir propaganda hareketi başlamış; ocakla ilişkisi olan her kurum ve kişi cezalandırılmıştır. "Mebde'-i envâ'-ı münkirât ve mefsedet olan" Bektaşî tekkeleri kapatılmış yahut Balkanlarda olduğu gibi tekkeler, sünnî İslâm'ın temsilcisi olan tarikatlere devredilmiştir.⁵²¹ Ortaylı, ölülerinin bile vampirlikle itham edildiği bu devirde devletin ideolojisini anti-yeniçeri görüşün teşkil ettiğini ileri sürmüştür.⁵²²

Mahmud'un reform hareketlerinde, vali Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'daki uygulamalarının izlerini sürmek mümkündür. Her ne kadar İlber Ortaylı Rus Çarı Petro'nun etkilerinden de bahsetmekte ise de, İstanbul'da kurulan yeni orduların başına Mısırlı uzmanların getirilmesi bunun bir delilidir. Napolyon istilâsından sonra Mısır'ı kılıcının hakkıyla kazanılmış bir mülk olarak gören Mehmed Ali Paşa, yerel ayan ve hanedanları ortadan kaldırmış

⁵¹⁹ Engelhardt, **Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniyye'nin Tarih-i Islâhâtı** (mütercimi Ali Reşâd), İstanbul 1328, s.12.; Es'ad Efendi, **Üss-i Zafer**, İstanbul, 1241, s.38 ve 70.

⁵²⁰ Ahmed Cevdet, **a.g.e.**, Cilt 12, s.173.

⁵²¹ Es'ad Efendi, **a.g.e.**, s.199-223.

⁵²² İlber Ortaylı, **a.g.e.**, s.38.

ve hâkimiyetini sağlamlaştırmak için reformların gerekli olduğuna inanmıştır.⁵²³ Bu tasavvurunda kuşkusuz Mısır'da kısa süre de olsa hüküm süren Fransız hâkimiyeti de etkin olmuştur. Kavalalı, bölgede egemen olmasının güçlü bir ordu ve merkezî idareye bağlı olduğunu idrak etmiştir. Nizâm-ı Cedîd'den mülhem olarak başlangıçta bölgedeki Osmanlı askerleri ve zenci kölelerden müteşekkil batılı tarzda bir Nizamiye ordusu kurmaya çalışmıştır.⁵²⁴ Bu amaçla Fransa'dan uzmanlar getirmiştir. Ancak egemenliğini tehdit edeceği endişesiyle yerel unsurlara dayanmayı uygun bulmuş ve Mısırlı köylülerden bir ordu yaratmayı başarmıştır. Bu nedenle Mısır köylüleri için askerî yükümlülük getirerek modern ordu ve idarî sistemini kurduğu gibi, bu sayede iktidarını pekiştirmiş ve dışarıya bağımlı olmaktan kurtulmuştur. *Kânûnü'l-filâha* ve *kânûnü'l-dâhiliyye* adı ile hazırlanan kodifikasyonlar ile askerlik hizmeti düzenlenmiştir.⁵²⁵ Ancak köylülerin orduda istihdam edilmeleri tarımı olumsuz yönde etkilemiş, çıkan ayaklanmalar kanlı biçimde bastırılmıştır. Yenilikleri finanse etmek ve yeni orduyu beslemek için tarım reformu yapılmış; pamuk ve pirinç gibi yeni ziraî ürünlerin ekimi desteklenmiştir. Batı ile ekonomik ve ticarî ilişkilere önem verilmiş, böylece Mısır ekonomisi batıyla bütünleşmiştir.⁵²⁶ Devlet gelirlerinin doğrudan hazineye aktarılması maksadıyla mültezimlerin yerine maaşları devlet hazinesinden ödenen memurlar atanmıştır. Askerlerin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla fabrikalar açılmıştır. Modern niteliklere sahip okullar kurulmuş, Vekayi-i Mısriyye adı ile ilk Türkçe gazete yayımlanmış⁵²⁷ ve 1826 yılında Avrupa'ya eğitim amacıyla kırk dört öğrenci gönderilmiştir. Aralarında Rifaa el-Tahtavî (imam sıfatıyla) gibi isimlerin de yer aldığı bu öğrenciler, modern Mısır'ın ve Mısır milliyetçiliğinin kurucuları arasında yer almıştır. Rousseau ve Montesquieu'nun fikirleri ile İslâm düşüncesi arasında paralellikler kuran, Fransız aydınlanma düşüncesini İslâm dünyasına ilk tanıtan Tahtavi'dir.

⁵²³ Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, **Egypt in the reign of Muhammad Ali**, Cambridge: Cambridge University Press 1994, s.100.; Khaled Fahmy, **All the Pasha's Men: Mehmed Ali, his army and the making of modern Egypt**, 1. Baskı, Cairo: The American University in Cairo Press, 2002, s.82-84.

⁵²⁴ Khaled Fahmy, **a.g.e.**, s.81.

⁵²⁵ Khaled Fahmy, **a.g.e.**, s.134-141.

⁵²⁶ Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, **a.g.e.**, s.153-154.; Stanford Shaw, **a.g.e.**, s.37.

⁵²⁷ Nesimi Yazıcı, "Vakayi-i Mısıriye Üzerine Birkaç Söz", **OTAM**, Sayı: 2 (1991), s.267-278.

İslâm toplumların siyasî içeriğe sahip vatan ve millet kavramlarından bahseden ilk kişi de odur.⁵²⁸ Merkezî idari yapı ve sosyo-politik gelişmelerde etkin bir rolü olan Kavalalı Mehmed Ali Paşa, modern Mısır'ın bânisi ve günümüzde Mısır milliyetçiliğinin önemli figürlerindendir.

Vak'a-yi Hayriye adı verilen yeniçeri ocağının kaldırılışı, II. Mahmud'un saltanatında ve icraatlarında bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Mülgâ ocak yerine Asâkir-i Mansure-i Muhammediye adı ile yeni bir teşkilât kurulmuş, ordu modern askerî anlayışa göre teşkilatlandırılarak tümen, tabur ve bölük sistemi kabul edilmiştir. Asker için yeni silahlar ve üniformalar benimsenmiştir. Prusya'dan piyade, süvari ve topçu subayları getirtilerek askerlerin eğitimi sağlanmıştır. Söz konusu yenilikleri desteklemek amacıyla harb ve tıp okulları kurulmuş, bunun yanında Avrupa'ya modern harp sanatını öğrenmesi maksadıyla öğrenciler gönderilmiştir.⁵²⁹

Bundan sonra, merkezî otoriteyi yeniden tesis etmek isteyen Mahmud, idarî ve mülkî alanda da düzenlemeler yapmıştır. Nazırlıkları ihdas ederek Sadrazam ve şeyhülislâmda toplanan yetkileri nazırlar arasında paylaştırmıştır. Vilayetler ve valilikler yeniden düzenlenmiş; yerel yönetimde önemli bir fonksiyon üstlenecek muhtarlıklar oluşturulmuştur. Vergi ve askerlik amacıyla nüfus sayımı yapılmış, posta usûlü kabul edilmiştir. Memleket dâhilinde yapılacak geziler için mürûr tezkeresi, yurtdışına yapılacak seyahatler için pasaport şartı getirilmiş ve karantina usûlü benimsenmiştir. Sivil memurlar yetiştirmek maksadıyla Mekteb-i Maarif-i Adliye kurulmuş, rüşdiye mektepleri tesis edilmiş ve bunun yanında ilköğretim mecburî kılınmıştır. Avrupa'ya öğrenciler gönderilmiştir. Kamuoyunu bilinçlendirmek ve reformları halka yaymak amacıyla Takvîm-i Vekayi adıyla Türkçe ve Moniteur Ottoman adıyla da Fransızca bir gazete çıkarılmıştır.⁵³⁰

⁵²⁸ Alain Silvera, "The First Egyptian Student Mission to France under Muhammad Ali", **Modern Egypt, Studies in Politics and Society** (ed. Elie Kedourie-Sylvia G.Haim), London: Frank Cass & Co. Ltd., 2005, s.1-22.; H. Bayram Soy, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e kadar", **Bilig**, Sayı30 (Yaz 2004), s.176-177.

⁵²⁹ Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi: Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)**, V. cilt, 7. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995, s.150-151.

⁵³⁰ Nesimi Yazıcı, **Takvîm-i Vekayi**, Ankara 1983, s.17-23.

Sanayi alanında gelişmelere de imza atan sultan, yeni fabrikalar açmıştır. Asırlarca yeniçeriler ile ittifak kurarak yeniliklere karşı direnen ilmiye sınıfının gücünü azaltmıştır. Vakıfları Evkâf Nezâreti'nin çatısı ve ulemâyı Şeyhülislâm ve müftünün idaresi altında toplamıştır. Bununla birlikte, bütün radikal faaliyetlerine rağmen geleneksel ve yeni kurumlara bir arada yaşama hakkı tanımış ve Cumhuriyete kadar sürecek bir telifçiliğe ve dilemmaya neden olmuştur.⁵³¹

Bütün bu reformcu ve merkeziyetçi hamlelerine rağmen Sultan Mahmud dönemi içte ve dışta büyük siyasî çalkantıların yaşandığı bir devirdir. Nizâm-ı Cedîd devrinde yayılmaya başlamış milliyetçilik fikrinden Osmanlı tebaası da etkilenmiş ve bu fikir öncelikle imparatorluğun Hristiyan halkı arasında yayılmaya başlamıştır. Ayanların sindirilmesi ile yaşanan boşluk ve merkezî otoriteye direnen yerel hanedanlar, devletten kopmayı amaçlayan halklarla işbirliği yapmışlardır. 1804-1817 meydana gelen Sırp isyanı bu halkın bazı imtiyazlar elde etmesine, 1829 yılında ise özerkliğini kazanmasına neden olmuştur. Çok geçmeden devletin en müreffeh kesimini temsil eden Rumlar da ayaklanmıştır. Avrupa'da Fransız ve Amerikan devrimleri sırasında ekonomik bakımdan güçlenen ve Batılı devletlerce de desteklenen Rumlar, 1829 yılında bağımsız Yunanistan'ı kurmayı başarmıştır.⁵³² Aynı yıl Cezayir Fransızlar tarafından işgal edilmiş; Osmanlı Türkleri arasında bu işgal, Batı düşmanlığının uyanmasına, Müslüman ülkelerde yerel milliyetçi hareketlerin yerini İslâmcı ve Osmanlıcı bir atmosfere terk etmesine yol açmıştır. Bu yüzyılda hilâfet kurumu Batıya karşı direnişin ve İslâm birliğinin sembolü olarak farklı bir nitelik kazanmaya başlamıştır.⁵³³

Bu dönemde II. Mahmud'u en fazla meşgul eden olay, Mısır valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın isyanı olmuştur. Napolyon Bonaparte karşı mukavemeti ve Vahhabilere karşı yaptığı başarılı mücadelelerle adını duyuran Mehmed Ali, yukarıda da zikredildiği üzere Mahmud'dan önce

⁵³¹ Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s.172.

⁵³² Balkanlar'daki milliyetçi hareketler için bk. Yahya Kemal Taştan, **a.g.m.**, 413-445.

⁵³³ İlber Ortaylı, **a.g.e.**, s.52.

yenileşme faaliyetine başlamış ve önemli başarılar elde etmiştir. Mahmud askerî düzenlemeler için ondan yardım dahi istemiştir. Yunan ihtilâlinde Osmanlı kuvvetlerine destek çıkan Mehmed Ali'ye yardımı karşılığında Girit, Suriye ve Trablusşam valilikleri vaat edilmiştir. Ancak Navarin faciasından sonra Osmanlı'ya yardım etmekten vazgeçen Mehmed Ali'ye vaat edilen valilikler verilmemiştir. Bunun üzerine oğlu İbrahim Paşa Suriye'yi aşarak Anadolu içlerine kadar ilerlemiş, Avrupalı devletlerin müdahalesi sayesinde sultan asi valisi ile müzakere masasına oturmak zorunda kalmıştır. Mahmud, Kütahya Antlaşması ile onun Hicaz, Sayda, Trablusşam, Suriye, Halep ve Adana valiliklerini tanımıştır (1833). Bir süre sonra Mısır'da ve Mehmed Ali idaresinden hoşnut olunmayan yerlerde ayaklanmalar baş göstermiştir. Bu fırsattan yararlanan Mahmud ile Mehmed Ali arasında 21 Nisan 1839 tarihinde ikinci bir savaş patlak vermiştir. İbrahim Paşa kumandasındaki Mısır ordusu, Osmanlı ordusunu Nizip muharebesinde ağır bir yenilgiye uğratmış böylece Mısır valisine payitaht yolu açılmıştır. Nizip felaketinin haberi İstanbul'a ulaştığı sırada Mahmud kahrından ölmüştür (1 Temmuz 1839).

IV. TANZİMAT FERMANININ MİMARİ OLARAK BÜROKRASI

Tanzimât dönemini inceleyenlerin üzerinde ittifakla durdukları nokta, Gülhâne Hatt-ı Hümayûnu ile başlayan yapılanmanın Osmanlı siyasî, içtimaî ve fikrî yapısında yeni bir dönemin habercisi olduğudur. Gerçekte Tanzimât hareketi, II. Mahmud'un ıslahat kavramını Osmanlı idarî yapısı ve anlayışında hâkim olan geleneksel sınırları aşarak, içtimaî ve siyasî hayatın bütün yönlerini kapsayan ve eskinin yerine Batılı örneklerle yeni kurumlar getirme biçiminde ele alan siyasetinin bir tezahürüdür.⁵³⁴ Geleneksel düşünce kalıplarının ve kânûn-ı kadîme dönüş arayışlarının yerini yeni bir anlayışa terk etmesi olarak değerlendirilen dönem, fermanla da dile getirildiği gibi, yaklaşık yüz elli senedir devam edegelen değişim ve dönüşümün ürünüdür. Ne var ki batılılaşma siyasetini açıkça ifade etmesi ve bunun programlı bir

⁵³⁴ Stanford Shaw, **a.g.e.**, s.86.

şekilde sürdürüleceğini ilân etmesiyle, kendinden önceki reform hareketlerinden ayrılmaktadır.

Tanzimât, 18. yüzyıldan itibaren idarî mekanizmada konumları güçlenen sivil bürokrasinin eseridir. Osman Devletinde diplomasiin önem kazanmasıyla sivrilmeye başlayan sivil bürokrasi, bilhassa Avrupa'nın muhtelif yerlerinde açılan sefaretler ile Batı'daki gelişmeleri yakından takip etme imkânı bulmuştur. Sivil bürokrasi, Clifford Geertz'in *metni metinle yorumlamak* diye özetlediği iki kültür dairesinin karşılaştırma ve Batı'da modern devletin dinamiklerini, Osmanlı Devleti'nin gereklerine aktarma imkânı bulmuştur.⁵³⁵ Söz konusu bürokratlar, Devlete yeni bir biçim verme hususunda seçici davranan, Fransız ve İngiliz parlamenter usûlleri yerine, demokratik katılıma yer vermeyen ama devleti bir hukuk devleti hâline getiren Alman kameralizmini tercih etmiştir. Bu bakımdan Osmanlı Devleti'ni bir hukuk devleti haline getirmeye çalışan Sâdık Rıfat Paşa ve Mustafa Reşid Paşa'yı Tanzimât'ın mimarları olarak değerlendirmek mümkündür.

Osmanlı Devleti'nin kameralist düşünce ile tanışması, Avrupa'da ikamet elçiliklerinin kurulması ile mümkün olmuştur. İlk Osmanlı diplomatları, gittikleri devletin "sûret-i idâresini ve tedâbir ve menviyâtını ve nizâm-ı mülke dâir kâffe-i hâlâtı ve bi't-tahsîs donanmaya müteallik kavâid-i mahsûsasını ve umûr-ı askeriyein vech-i tertip ve tanzimini velhasıl Devleti Aliyyenin işine yarayacak kâffe-i hâlâtı gereği gibi tahkik etmek ile..." yükümlüydüler.⁵³⁶ Bu nedenle devlet sistemlerini incelemeye başladıklarında, Kıta Avrupası'nda kameralizm adı verilen aydın despotizmi ile karşılaşmışlardır.⁵³⁷

İlk Osmanlı diplomatları, gerçekte seyir ve temâşaya daha fazla önem vermiş olmalarına rağmen, gerek sefaretnâmelerinde ve gerek takrirlerinde Avrupa'da meydana gelen siyasal ve toplumsal değişime de işaret etmişlerdir. Bir kısım diplomatlar, Avrupa işittikleri ve gazetelerde okudukları

⁵³⁵ Clifford Geertz, **Local Knowledge**, New York 1983, s.32.

⁵³⁶ Enver Ziya Karal, **a.g.m.**, s.26.

⁵³⁷ Şerif Mardin, "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", **Türk Modernleşmesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995, s.83.

haberleri İstanbul'a aktarma imkânı bulmuşlardır.⁵³⁸ Özellikle Fransa, Avusturya, Prusya ve Rusya'da bulunan elçilerin yazdıkları, devlet ve toplum yapısını tanzim etmeyi düşünen Osmanlı bürokratları için örnek teşkil etmiştir. Bu açıdan Ahmed Resmî Efendi, Ebubekir Ratib Efendi, Ahmed Azmi Efendi ve Mehmed Emnî Efendi gibi kalemiye sınıfına mensup sefirlerin eserleri, diğerlerinden farklı hususiyetlere sahip olması ve bu devletlerdeki yapılanmalar hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir. III. Selim'in 1790'da Prusya'ya gönderdiği Ahmed Azmî Efendi'nin raporlarında, kameralizme ilişkin bilgilere rastlamak mümkündür. Prusya devlet sistemi, bürokratik uzmanlık, memur maaşları ve oranı hakkında bilgi veren Azmi efendi, orada memurların haraç ve rüşvet almadıklarını, faydalı oldukça mevkilerine ve mallarına dokunulmadığını, görevden azledildiklerinde dahi statülerini muhafaza ettiklerini gözlemlerinde yazmaktadır. Kul sistemi zihniyetine alışık Osmanlı yönetici sınıfı için, Prusya memurlarının bu özellikleri etkileyici olmuştur.⁵³⁹ Nitekim Ahmed Azmî Efendi, sefaretnâmesinin "hâtime" kısmında Osmanlı Devleti için de benzer önerilerde bulunacak, "fukarâ-yı ra'yyetin istihsâl ve refâh ve rahâtı" için rüşvetin kaldırılması, iş başına ehil kimselerin getirilmesini, memurlara düzenli maaş bağlanarak suçları tespit edilmedikçe işten çıkarılmamalarını ve "ruh-ı devlet menzelesinde olan" ordunun güçlendirilmesi gerektiğini savunacaktır.⁵⁴⁰

Bununla birlikte diplomatik zihniyette gerçek dönüşümün II. Mahmud döneminde başladığı ileri sürülebilir. Bilhassa Yeniçeri ocağının ilgâsı (1826) ve bu sayede Osmanlı siyasal ve toplumsal düzeninin temel rükünlerinden biri olan ulemânın yaptırım gücünü kaybetmesi, bir süredir devletler arası diplomaside önemli bir unsur olarak ortaya çıkan bürokrasinin güçlenmesini sağlamıştır. Bu yeni siyasî güç, devletin varlığı ve devamlılığını, siyasî ve

⁵³⁸ Ercüment Kuran, *a.g.e.*, s.20 ve 42.

⁵³⁹ Carter V. Findley, "The Advent of Ideology in the Islamic Middle East (I)", *Studia Islamica*, Sayı: 55 (1982), s.162.

⁵⁴⁰ Ahmed Cevdet, *a.g.e.*, Cilt 5, s.369.; Otto Müller, *Azmi Efendis Gesandtschaftsreise an den preussischen Hof: Ein Beitrag zur Geschichte der diplomatischen Beziehungen Preußens zur Hohen Pforte unter Friedrich Wilhelm II*, Flensburg 1918, s.85-86.

medenî bir güç kaynağı olarak Batıyla bütünleşmede görmüştür. Osmanlı Devleti'nin geleneksel kurum ve siyaset anlayışının artık değişmesi gerektiğine inanan bürokratlar, reformun gerekliliğine her şeyden ziyade inanmışlardır. Söz konusu reformcu grubun en önemli ismi ve sözcüsü kuşkusuz Mustafa Reşid Paşa'dır. O, hayatı ve kişiliğiyle yeni zihniyetin temsilcisi olmuştur.⁵⁴¹

Eniştesi Ispartalı Seyyid Ali Paşa'nın mühürdârı olarak memuriyet hayatına başlayan Mustafa Reşid Paşa, Mora seferine iştirak etmiş ve bir süre sonra sadâret mektubî kalemine girerek Osmanlı-Rus harbinde (1828) ordu kâtibi görevinde yazdığı telhislerle II. Mahmud'un dikkatini çekmiştir. 1830 yılında hâmisî Pertev Paşa'nın maiyetinde Kavalalı Mehmed Ali Paşa ile görüşmek üzere Mısır'a gitmiştir. Zekâsı ve kabiliyeti ile Kavalalı'nın dikkatini çeken ve ondan hizmetine girmesi için teklif alan Reşid Paşa, Pertev Paşa'nın tavsiyesiyle bu teklifi kabul etmemiştir. 1832 yılında Amedciliğe tayin edilmiştir. Aynı yıl Osmanlı ordusunun Konya muharebesinde Mısır ordusuna yenilmesi ve İbrahim Paşa'nın Kütahya'ya kadar ilerlemesi üzerine tekrar Mısır'a gitmek zorunda kalmıştır. Dönüşte Kütahya'da İbrahim Paşa ile yapılan görüşmelerde şahsî inisiyatif kullanarak bir takım tavizler vermesi nedeniyle II. Mahmud tarafından idamı emredilmiştir. Ancak bazı nüfuzlu kimselerin araya girmesiyle cezalandırılmaktan kurtulmuştur. 1834 yılında Paris'e ortaelçi rütbesiyle görevlendirildiğinde Viyana'da prens Metternich ile de görüşme fırsatı bulmuş ve bu görevi sırasında şekillenmeye başlayan fikirlerini padişaha bir lâyiha olarak sunmuştur. Lâyihanın içeriği tam olarak bilinmemekle birlikte, bu lâyihanın sunumundan üç ay sonra büyükelçi sıfatıyla Paris'e gönderildiğine (1835) bakılırsa, padişahın teveccühüne mazhar olmuştur. Bununla birlikte ilk Paris elçiliği yaptığı sıradaki tahrirâtlarından, bir ıslahat programının taslaklarını çıkarmak mümkündür. Ona göre, "civilisation usûlüne yani terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmât hususlarına" gayret ve itina gösterilmesi sayesinde, "bütün millet-i islâmiyye

⁵⁴¹ Hayatı için bk. Reşat Kaynar, **Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.; ayrıca, Mehmed Selahaddin, **Bir Türk Diplomatının Evrâk-ı Siyasiyesi**, İstanbul: Âlem Matbaası, 1306.

dinen ve şer'an taraf-ı eşref-i cihânbâniye merbut olduklarından" az zamanda kemâl-i sühûlet ile bütün kargaşalıklar ortadan kalkacaktır.⁵⁴² Tedâbir-i mülkiye ve nizamât-ı hasene adı altında izlenecek siyaseti şu şekilde açıklar:

"... memâlik-i islâmiyyeyi gaile ve ihtilâlden muhafaza etmek ve saniyen her devlet kendi menafini mülâhaza ederek ana göre usûl-i politikasını dahi te'sis ve icrâ edegeldiğinden muhalif ve muvafık sözlerine bakılıb da böyle şeylere ta'riz ve mühahele olunmamak ve salisen âsâyiş-i âmme kazıyyesi düvel-i fahîmenin matlab ve marzîleri olduğu söylenmekde ... [ise de] ... Devlet-i Aliyye dahilen ve haricen her bir maslahatın hüsn-i idare ve nizamât-ı kâmilelerini istihsâl buyurmak için kendi re'y-i âlîsine bırakılmak keyfiyetleri"⁵⁴³

Tanzimât'ın mimarları arasında en önemli isimlerden biri de kuşkusuz Sâdık Rifat Paşa'dır. 1837'de Viyana elçisi olarak atanan Rifat Paşa, yazılarında Avrupa'daki din özgürlüğü, devlet düzeni, eğitimin önemi, halkın eğitiminde eğitim ve matbaanın önemi, buhar gücü ve demiryolları gibi hususlara dikkat çekmektedir. Rasyonel devlet ve insan hakları ile ilgili etraflı bilgiye onun eserlerinde rastlanmaktadır.⁵⁴⁴ *Avrupa'nın Ahvâline Dâir* adlı eserinde Avrupa'da modern devletlerin savaşlardan vazgeçerek bir muvâzene politikası uyguladıklarını dile getiren Rifat Paşa, musâlaha-i umûmiyyeye dayanan mülk ve milletin emniyeti ve asayiş meselesine dikkat çekerek Avrupa devletlerinin tercih ettiği bir siyaset olarak sulhu savaşa tercih etmektedir. Mülkün imarı, "musâlaha-i mütemâdiye ve istirâhat-ı kâmile-i tebâ ile hâsıl" olacağından devletlerin ve hükümdarların uyguladığı *tedâbir-i hakîmâne* şu üç esasa dayanmaktadır. Bunlardan ilki "istirâhat-ı tebaa ve mülkiye", ikincisi "vefret-i hazîne" ve üçüncüsü "kuvve-i askeriyye"dir.⁵⁴⁵ Savaş her ne kadar devletleri pek çok açıdan sıkıntılara düşürmekte ve bir zafer bazen yararından çok zarar getirmekte ise de,

⁵⁴² Reşat Kaynar, **Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991, s.69.

⁵⁴³ **a.g.e.**, s.71.

⁵⁴⁴ Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s.202.

⁵⁴⁵ Mehmed Sadık Rifat Paşa, **Avrupa'nın Ahvâline Dâir** (Âsâr-ı Rifat Paşa içinde), İstanbul: Takvimhane-i Âmire, 1275, s.3.

düzenli bir askerî sistemin varlığı, askerlerinin iâşe, ibâte ve mühimmatlarının her şartta karşılanabilmesi “hudûd-ı memâlik ve tebaa ve usûl-i politikalarının hıfz ve vikâyesi” için elzemdir. Ancak savaş en son başvurulacak çaredir. İçerde ve dışarıda bir hadise meydana gelse bile sorun öncelikle kılıcın ikizi (tev'em-i seyf) olan *kuvve-i kalemiyye* ile çözülmeye çalışılmalıdır.⁵⁴⁶

Sâdık Rıfat Paşa'nın Avrupa'daki yeni siyasal ve toplumsal zihniyet ve yapılanma ile ilgili görüşlerinin esas noktasını *civilizasyon* oluşturmaktadır. Ona göre “usûl-i me'nûsiyet ve medeniyet” anlamına gelen civilization gereği, mülk için gereken menfaatler ancak “teksîr-i efrâd-ı millet ve i'mâr-ı memâlik ve devlet ve istihsâl-i asâyiş ve rahât esbâb-ı adîdesiyle” sağlanmaktadır.⁵⁴⁷ Bu da ancak civilizasyonun esasını teşkil eden her bir akvâm ve milletin can ve mal ve ırz ve haysiyetinin korunması ve hürriyetin hukûkla sağlanması sayesinde mümkündür. Rıfat Paşa bu noktada Büyük Friedrich'in “hükümdar devletin birinci hizmetkârıdır” sözünden mülhem, Osmanlı siyasal anlayışında yeni sayılabilecek bir görüşü dile getirmektedir. Ona göre, “bu makûle emniyet ve hukûk-ı hürriyet ba-gâyet mu'tenâ ve mu'teber tutulup yani efrâd-i 'ibâd ve bunca bilâd yalnız devletler için halk ve icâd olunmayıp belki hikmet-i bâliğa hazret-i mâlikü'l-mülk iktizâsınca bunca hükümdârân-ı cihân ancak hıfz-ı 'ibâd ve i'mâr-ı bilâda hâmi ve nâzır” olduğu takdirde başarılı olabilir.⁵⁴⁸ Söz konusu başarının sırrı “hukûk-ı millet ve kânûn-ı devlet üzere hareket” etmekte gizlidir. Böylece Sâdık Rıfat Paşa, hükümdar'ın da “hukûk-ı millete” tâbi olması gerektiği görüşüyle, Osmanlı reform ve düşünce tarihinde kanunlaştırma ve hâkimiyet-i milliye fikirlerinin öncüleri arasında yer almıştır.⁵⁴⁹

Memurlar da devlet işlerinde ve usûllerinde kanun üzere hareket edeceklerinden keyfî davranamayacaklar ve zarara neden olmayacaklardır. Ancak söz konusu memurlar rütbe, haysiyetleri mallarından devlet karşısında emin olmalı ve vefatlarından sonra malları veresesine intikal etmelidir.

⁵⁴⁶ a.g.e., s.4.

⁵⁴⁷ a.g.e., s.5.

⁵⁴⁸ a.g.e., s.6.

⁵⁴⁹ Niyazi Berkes, a.g.e., s.205.

Böylece mülk ve devletin zevaline neden olan rüşvetin önüne geçmek de mümkün olabilecektir. Yirmi beş yaşına varmış adamlar müretteb, muvazzaf ve muntazım olarak on beş sene boyunca askerlik hizmeti için toplanacaklar; terhis olanlar ise bir süreliğine redif asker olarak gerektiğinde çağrılabilirler. Askerlik süresince bunların iâşe ve ibâtelere devlet tarafından karşılanacaktır. Subaylar gelişmiş güzel seçilmeyip yabancı dil, hesap, resim, coğrafya, tarih, hendese, hey'et gibi askerlik için gerekli eğitimi almış kişilerden atanacaktır. Bunun yanında beş altı yaşına varmış erkek ve kız çocuklar mahalle mekteplerinde kendi dilleri ve diğer dillerde okuma yazmayı öğrenerek on iki yaşından sonra istidat ve heveslerine göre çeşitli okullara gönderilecektir.

Rıfat Paşa'nın hazine ve vergi hakkında verdiği bilgiler de, Tanzimât'ın maliye programının esası gibidir. Vergilerin toplanması sırasında memurlar, ahali ve tebaaya zulüm ve ta'addi göstermeyerek, her bir mülk sahibinin mülk ve arazisine göre yapılan nizâmlar gereği vergiler zamanında tahsil edilir ve böylece ahalinin kazançları kendilerinde kalarak gayretleri boşa gitmez. Zarurî olan ihtiyaç maddelerinden gümrük ve resm alınmamasına mukabil diğer memleketlerden gelen emtiadan külliyetli vergi alınır. İthalatı kısıtlayarak ihracatı arttırma gayretleri sayesinde devletin ve milletin akçesinin dışarıya çıkması önlenmeye çalışılır. Sergiler aracılığıyla üretim teşvik edilir ve yeni şeyler icat edenlere madalyalar verilir. Halkın hissedârı olduğu büyük fabrikalar devlet hazinesince yapılmadığı gibi, devlet tarafından müdahale de edilmez.

Sâdık Rıfat Paşa'nın *Avrupa'nın Ahvâline Dâir* adlı risâlesinde Leviathan devletten hukuk devletine geçişi ifade eden kısım, Tanzimât hareketinin ve Osmanlılık fikrinin esaslarını oluşturacaktır. Rıfat Paşa, memlekette düzeni sağlayacak, tebaayı devlete karşı sorumlu kılacak ve kargaşayı önleyecek şeyin hukuk olduğuna inanmıştır:

“... ekser umûr ve usûlleri kavânîn-i mü'essese tahtında olduğundan hiçbir hükümdârın vükelâsı dahi ol kânûn-ı mer'îye mugâyir kavî-i hodî ve celb-i nefî ve def'-i zararı zımnında bir gûne

hükm ve idâre edemez ve bu cihetle usûl-i mevzû'a ve nizâmât müesseselerinde bir gûne tağyîr ve inkılâbât olamayıp nîk ve bed-ister istemez mesâlih vâkı'aları kavânîn-i mer'iyeleri üzere rû'yet olunur ve buna mebni mevâd vâkı'alarında ağrâz-ı zâtiye pek de karıştırmaya ve mücrred nüfûz ve ikbâl ser-rîştesiyle iş görmeye dest-res olamazlar hele şurası kâbil-i inkâr olamaz ki, inkıyâd ve muhâlefet ve sadâkat ve ihânet ve rağbet ve nefret misüllü tabâyi'-i muhtelif-i beşeriyyenin tefrîk ve ıslâhı ekser nâs ve husûsiyle terbiyeli akvâm-ı maarif istinbâs hakkında yalnız kuvve-i cebriye-i düveliye ve hükûmet-i mutlaka-i kahriyye ile hâsıl olmayıp belki tab'at-ı mûnise-i insâniyyenin ferîfte olacağı emniyet-i kalbiye ve i'tibârât-ı zâtiye-i mütemâdiye ve istirâhat-ı tab'iyye misüllü celb-i kulûb-i tebaa ve nâsı mûcib olan tedâbîr-i refikiyye ve riâyet-i hukûk-ı insâniyyeye dahi menût ve merbût"tur.⁵⁵⁰

Mustafa Reşid Paşa ve Sâdık Rifat Paşa gibi isimlerin öncülük ettiği bu yeni zihniyet, Batı'daki civilization'ın büyüüne kapılmış ve Osmanlı Devleti'nde gerçekleştirmeyi istedikleri düzenlemelerde "usul-i me'nûsiyet ve medeniyet" adını verdikleri mülkiyet, hürriyet, asayiş ve insan haklarını ihtiva eden civilization düşüncesi etkili olmuştur. Bu nedenle Ahmet Hamdi Tanpınar, Tanzimât devrinin ilk ideolojisinin medeniyetçilik olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁵¹ Bu medeniyet anlayışını Osmanlı Devleti'nin bekâsını sağlayacak yegâne reçete olarak görmüşlerdir. Osmanlı bürokratları, devletin gerilemesinin esas sebebinin, devletin toplumun dizginlerini elinden kaçırmış olduğuna inanmış ve her şeyden önce devletin tekrar nasıl başarılı olabileceğine ilişkin sorunlara eğilmişlerdir. Batıda gördükleri gelişmelerden etkilenmişler ve telifçi bir yaklaşımla yeni kuramlar geliştirmişlerdir.⁵⁵² Milliyetçilik çağında İmparatorluk tebaasını bir arada tutacak ve devlete karşı celb-i kulûb-i tebaa ve nâsı sağlayacak arayışların içinde olmuşlardır. Bu nedenle İmparatorluk tebaası bütün unsurların din ve ırk farkı gözetilmeksizin Osmanlı devleti ve milletine ısındırılmasını ifade eden *celb-i kulûb-i tebaa ve*

⁵⁵⁰ Mehmed Sadık Rifat Paşa, a.g.e., s.6.

⁵⁵¹ A. Hamdi Tanpınar, **19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, 8. Baskı, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1997, s.152.

⁵⁵² Şerif Mardin, a.g.m., s.84.

nâs, Türkler arasında Batıda gelişen ve Osmanlı İmparatorluğunu etkileyen milliyetçiliklere karşı ileri sürülen ilk reçete olmuştur.

IV. TANZİMAT DÖNEMİNDE MODERNLEŞME HAREKETLERİ (1839-1876)

A. Tanzimât Fermanının İlanı ve Fermana İlişkin Değerlendirme

II. Mahmud, 1831 yılında isyan eden ve Osmanlı askerleri karşısında başarı kazanan Mısır valisine mukavemet etmek ve Avrupa'dan destek almak amacıyla 1832 yılında Namık Paşa'yı İngiltere'ye göndermiş, ancak beklediği desteği bulamamıştır.⁵⁵³ Bu nedenle 1833 yılında Rusya ile mecburî bir ittifak kuran II. Mahmud, Batılıların desteğini de aramaktan vazgeçmemiştir. Avrupalı devletlerce reformun en ateşli taraftarlarından biri olarak tanınan Mustafa Reşid Paşa, bu görev için en uygun aday olarak seçilmiştir. Daha 1837 tarihli Avrupalı gazetelerde Paşa'nın üstün kişiliğine ve reformların ateşli bir destekçisi olduğuna dikkat çekilmektedir.⁵⁵⁴ 1839 yılının başlarında Mustafa Reşid Paşa, Mehmed Ali'ye karşı yeni bir Türk-İngiliz ittifakı tesis etmek için Londra'ya elçi olarak gönderilmiştir. Paşa her ne kadar, Bâbîâli'nin İngiliz hükûmetinden beklediği teminatları tam olarak elde edememiş ise de, Ağustos 1839 ortalarına kadar İngiltere'de kalmıştır. Sultan Mahmud'un ölümü üzerine Türkiye'ye dönmeden önce, Osmanlı İmparatorluğu'nda reform meselesi hakkında uzunca bir memorandumu Lord Palmerston'ın sekreteri olduğu İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na sunmuştur.⁵⁵⁵ Bu belge, Gülhane Hatt-ı Şerifi'nin taslağını oluşturmakta ve aslında Tanzimât'ın arka planında yatan amaçlar hakkında bilgi vermektedir.⁵⁵⁶

⁵⁵³ Şinasi Altundağ, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı Esnasında Namık Paşa'nın Yardım Talep Etmek Üzere 1832 Senesinde Memûriyet-i Mahsûsa ile Londra'ya Gönderilmesi", **Belleten**, VI/23-24 (1942), s.239-251.

⁵⁵⁴ **La Presse**, 14 Juillet 1837.

⁵⁵⁵ Frederick Stanley Rodkey, "Lord Palmerston and the Rejuvenation of Turkey, 1830-41: Part II, 1839-41", **The Journal of Modern History**, II/2 (1930), s.204.

⁵⁵⁶ Frederick Stanley Rodkey, "Reshid Pasha's Memorandum of August 12, 1839", **The Journal of Modern History**, II/2 (1930), s.251.

Söz konusu belgede Reşid Paşa, Osmanlı Devleti'nde reform ile değiştirilemez bir sistem (*systeme immuablement établi*) amaçladığını ileri sürmüştür.⁵⁵⁷ Yazının giriş bölümünde Osmanlı İmparatorluğu'nun coğrafi konumu, tabii kaynakları, topraklarının mümbitliği ve bu nedenle zengin oluşundan bahseden Reşid Paşa, halkı yeni sisteme bağlı kıldıktan sonra reform ve medeniyet yolunda ilerleyeceklerini, çok geçmeden olumlu sonuçlar elde edileceğini ileri sürmüştür. Yeniçeri ocağının kaldırılmasından beri reformun önü açılmış ise de temel meselelerden biri olan tiranlık hâlâ devam etmektedir. Sultan Mahmud'un ölümü Bâbıâli'nin yolunu açmıştır ancak eski zihniyetlilerin bir açıdan bunu kötüye kullanması muhtemeldir. Yeni sultanın gençliği ve toyluğu, içeride ve dışarıda entrikaların artmasına ve belki de babasının dönemine nazaran daha kötü günlerin yaşanmasına neden olacaktır. Müslüman halkın fanatizmi ve ulemânın gücü artık eskisi gibi değildir, o yüzden eski düzeni ıslah etmek için sunulacak yeni çareleri Kur'an hükümlerine adapte etmek gerekmektedir. Sivil ve dinî kanunlar, devletin yeniden dirilişini sağlayacaktır. Ammenin güvenliği, kan dökme memnuiyeti, müsadere ve idamın yasaklanması Osmanlı Devleti'nde birliği yeniden tesis edecektir. Eski hükümdar mutlak yetkisiyle, devlet adamlarına karşı keyfi davranmış; mallarını müsadere ederek bir kısmını idam etmiştir.⁵⁵⁸ Hükümdarın mutlak yetkesini *tiranlık* olarak adlandıran Reşid Paşa'ya göre, değiştirilemez sistemle tiranın gücü kısıtlanacak, hükûmetin (bürokrasinin) etkisinin artmasıyla yapılacak yenilikler, halkın devlete olan bağlılıklarını güçlendirecektir.⁵⁵⁹

II. Mahmud'un saltanatının son zamanlarında kaleme alınan ve İngiliz Dışişlerine sunulan bu yazı, Tanzimât fermanının öncüsü olarak değerlendirilebilir. Reşid Paşa, bu tasavvurunu hayata geçirmek için Batılı ülkelerden destek almak için Paris'e de gitmiş; Fransız kralı Philip'in oğullarından Prens Juanvil'e görüşlerini açarak onu tasarılarının ilân

⁵⁵⁷ Frederick Stanley Rodkey, **a.g.m.**, s.252.; Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s.213.

⁵⁵⁸ Reşid Paşa örnek olarak hâmisî Pertev Paşayı vermektedir. Frederick Stanley Rodkey, **a.g.m.**, s.253.

⁵⁵⁹ Frederick Stanley Rodkey, **a.g.m.**, s.252.

edileceği gün İstanbul'a davet etmiştir. Nitekim Prens, Tanzimât'ın ilânında Gülhane'de dinleyiciler arasında yer almıştır.⁵⁶⁰

Tanzimât devri, 26 Şaban 1255 (3 Kasım 1839) tarihinde, Gülhâne bahçesinde, Sultan Abdülmecid'in saltanatı döneminde takip edeceği ıslahat programının Mustafa Reşid Paşa tarafından okunmasıyla başlamıştır. Bu devrin 1876 yılında Kânûn-ı Esâsî'nin ilânı ile bittiği kabul edilmektedir. Ancak hem modernleşme ve merkezîleşme politikaları hem de kanunlaştırma hareketleri ile Cumhuriyet Türkiyesine uzanacak bir sürecin devamı da Tanzimât ile mümkün olmuştur. Halka siyasî haklar vermekle başlayan süreç nihayetinde millî hâkimiyet ilkesinin doğuşuna yol açmıştır.⁵⁶¹

Ferman, geleneğe yaptığı atıfla birlikte, yeni düşünce ve yapıların varlığını da onaylamaktadır. Bu bakımdan Tanzimât, modern devlet yapısına dönüşümünün en önemli safhalarından biri olma yanında, bir zihniyet değişimini de ifade etmektedir. Muhtevası açısından, klasik "adâletnâme" geleneğinin devamı olan Tanzimât, "emniyet-i can ve mahfuziyet-i ırz ve namus ve mal" gibi hükümleri ve vaatleri dolayısıyla da klasik adalet dairesini andırmaktadır.⁵⁶² Gerçekte onu klâsik düşünceden farklı kılan tarafı, bütün içeriği göz önüne alındığı ve ardından uygulamaya konulan uygulamalar izlendiğinde görülmektedir. Nitekim bu husus fermanda da "*usûl-i 'atikayı bütün bütün tağyir ve tecdîd*" ifadesi ile dile getirilmektedir.⁵⁶³ Fermanı değerlendirenler, bu özelliklerinden dolayı onun "*eski tarz-ı idâreyi yeni tarza ifrâğa pişüvâ*" olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁶⁴

Gülhane Hatt-ı Hümayûn'u, görünüşte muhafazakâr içerikler taşıyan ifadeler ile başlamaktadır.⁵⁶⁵ Buna göre, Devlet-i Aliyye nin kuruluşundan beri Kur'an ve şariat hükümlerine kemâliyle riâyet ettiğinden saltanat-ı seniyye kuvvet bulmuş ve bu sayede tebaası refâh ve mamuriyetin en üst deresene

⁵⁶⁰ Midhat Sertoğlu vd., **Mufasssal Osmanlı Tarihi**, Cilt 6, İstanbul: Güven Yayınevi, 1963, s.2978.

⁵⁶¹ A. H. Ongunsu, "Tanzimat ve Amillerine Umûmî Bir Bakış", **Tanzimat I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.8-12.

⁵⁶² Halil İnalcık, **a.g.m.**, s.350.; Adaletnâmelerin tanımı ve muhtevası için bk. Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", **Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet**, İstanbul 2000, s. 75-128.

⁵⁶³ **Düstur 1. Tertip**, 1. Cilt, s.7.

⁵⁶⁴ Abdurrahman Şeref, **a.g.e.**, s.48.

⁵⁶⁵ Ferman metni için bk. **Düstur 1. Tertip**, 1. Cilt, s.4-7.

varmıştır. Ancak, 150 seneden beridir “gavâil-i müte’âkibe ve esbâb-ı mütenevvi’aya mebnî ne şer’-i şerîfe ve ne kavânin-i münîfe inkıyâd ve imtisâl olunmaması” dolayısıyla devlet kuvveti ve kudretini kaybetmiştir. Ferman, “kavânîn-i şer’iyye tahtında idâre olunmayan memleketlerin pâydâr olamayacağı”nın aşikâr olduğunu yazmaktadır. Osmanlı toprakları münbit ve halkı yeteneklidir. Bunların değerlendirilmesi ile beş on sene içerisinde arzu edilen ilerlemeyi kaydetmek mümkündür. Bunun için bazı “kavânîn-i cedîdenin vaz’ ve te’sîsi lâzım” gelmektedir.

Tanzimât Fermanındaki temel tutarsızlıklardan biri, devletin hikmet-i vücudu dinî kaidelere bağlanmış olmasına rağmen, eski kaideler yerine “kavânîn-i cedîde”nin vaz’ ve te’sîsi uygun görülmesinde yatmaktadır. Söz konusu tutarsızlık, Cumhuriyet’e kadar eski kurumların yanında yeni kurumların birlikte yaşamasına neden olmuştur. Tanzimât fermanının içeriğiden çözülme devrinin en önemli sembolü olan “kânûn-ı kadîm”e dönme arzusunun terk edildiği anlaşılmaktadır. Ancak Ferman dini referansı ile yenilikler karşısında tepkisinden çekinilen ulemâyı ve ahâliyi teskin etmek için kânûn-ı kadîmi bir rüşvet-i kelâm olarak sunmuş, buna paralel olarak uygulama sahasına konulması düşündüğü esasları şariat dairesi içinde değerlendirmeye yol açacak bir esneklik yaratmıştır.

Ferman, kavânîn-i cedîdenin esâslarını, “emniyyet-i cân ve mahfûziyet-i ırz u nâmûs ve mal ta’yîn-i vergi ‘asâkir-i mukteziyenin sûret-i celb ve müddet-i istihdâmı” olarak açıklamaktadır. Canını, malını ve namusunu tehlikede gören bir kimsenin yaratılıştan hıyanete meyilli olmasa bile, bunları korumak için devlet ve memlekete muzır bazı faaliyetlerde bulunması mümkündür. Mal emniyeti olmayan ise devlet ve millete ısınamayacağı gibi “imâl-i mülke” dahi bakmaz. Oysa bunlar sağlanırsa “devlet ve millet gayreti ve vatan muhabbeti” artıp ona göre faaliyetlerde bulunacağına kuşku yoktur. Bu amaçla Müslim ve gayri Müslim bütün tebaaya “taraf-ı şâhânedan emniyet-i kâmile” verilmiş ve hakları “ihسان-ı şâhâne” ile garanti altına alınmıştır. Böylece can, mal, namus ve ırz gibi hakların vikayesi, kimseye kanuna aykırı muamele yapılmaması,

mahkemelerde aleniyet usûlünün tatbiki, bu esaslara aykırı davrananların mevki, rütbe ve hatırına bakılmaksızın tedibi, askerlik süresinin dört-beş sene ile sınırlanması sağlanmış; müsadere ve olan iltizam sistemine son verilmiştir. Ferdî haklarla ilgili esasların klasik dönem Osmanlı siyaset anlayışındaki “dâ’ire-i adâlet” adı verilen sistemle benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Hükümdar, reâyâ ilişkisi, adalet, kanun, mülk, mal ve vergi klasik metinlerde de yer almaktadır. Ancak klasik Osmanlı siyâsî yapısı ve anlayışından farklı olarak fermanın en can alıcı ve devrine göre oldukça radikal sayılabilecek esasını, yasama ve yürütme erklerine yeni bir unsur olarak meclislerin katılması teşkil etmektedir. Nitekim fermanın yer alan,

“..diğer husûslara dahi ittifâk-ı ârâ ile karar verilmesi lâzım gelmiş olmağla Meclis-i Ahkâmü’l-Adliyyemiz daha lüzûmu mertebe teksîr olunarak ve vûkelâ ve ricâl-i Devlet-i ‘Aliyyemiz dahi bazı ta’yîn olunacak eyyâmda orada ictimâ’ ederek ve cümlesi efkâr ve mütalâ’âtını hiç çekinmeyüb serbestce söyleyerek işbu emniyet-i cân ve mâl ve ta’yîn-i vergü husûslarına dâ’ir kavânîn-i mukteziyye bir taraftan kararlaştırılıb ve Tanzimât-ı askeriye maddesi dahi Bâb-ı Seraskeriyeye dâr-ı şûrâsında söyleşilüb her bir kânûn karargîr oldukca ilâ mâşâllahu te’âlâ düstûrû’l-amel tutulmak üzere bâlâsı hatt-ı hümâyûnumuzla tasdik ve tevşih olunmak içün taraf-ı hümâyûnumuza arzı”

ifadesi meclislerin ve meşrutî idarenin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Padişahın da bu hükümlere uyacağına yemin etmesi görünürde otoritesini sınırlandırmıştır. Ancak yeminin hukukî bir bağlayıcılığı yoktur.⁵⁶⁶ dığı gibi, Tanzimâtla birlikte anılan Bâbîâlî asrının doğuşuna neden olmuştur.

Tanzimât Fermanını hazırlayanların müsadereyi kaldırılması, mal, can ve namusun muhafazası ile birlikte düşünülmesi gereken bu esas sayesinde, bilinçli olarak sarayın yetkilerini sınırlamaya çalıştıkları ve temel insanî haklarla devleti güçlendirmeye ve merkezîleştirmeye çalıştıkları görülür. Tanzimât reformlarının en güçlü olduğu alan kanunlaştırma hareketleridir. Şark geleneğinde siyasî felsefenin temelini oluşturan “adalet”

⁵⁶⁶ Yavuz Abadan, “Tanzimat Fermanının Tahlili”, **Tanzimat I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.43-44.

anlayışı ile batıdan alınan tabîî hukuk hukuk, can, mal ve namus emniyeti, ferdî haklar telif edilmiştir. Yönetim sorunuyla yakından ilişkili olduğu anlaşılan bu düşünce devlet işlerinde sultanı devre dışı bırakarak bürokrasiyi iktidara oturtmayı amaçlamıştır. Ancak Tanzimât ricâli bu hususta seçici davranmış, Fransız ve İngiliz parlamenter usûlleri yerine, demokratik katılıma yer vermeyen ama devleti bir hukuk devleti hâline dönüştüren Alman kameralizmini tercih etmiştir. Aydın despotizminin kuram hâline getirilmiş şekli olan kameralizm, merkezileşmenin ve bürokrat aydınların güçlenmesine yol açmış; bu gelişmeler, sultanın otoritesinin sınırlanmasına, buna mukabil Bâbîâli diktatörleri adı verilen Sadrazam ve maiyetinin gücünün artmasına neden olmuştur.⁵⁶⁷

Islahat Fermanı, Tanzimât'ın mütemimim cüzüdür. Gülhâne Hatt-ı Hümayûnun'da can, mal ve ırz güvenliği gibi temel haklara yönelik hükümlere 1856 yılında Islahat Fermanı ile Müslüman ve zimmî eşitliğini sağlayan hükümler getirilmek suretiyle pekiştirilmiştir. Milliyetçilik çağında imparatorluğun gayrimüslim unsurları arasında baş göstermeye başlayan millî uyanış hareketleri, batılı devletlerin hâmilîği ve tahrikleri ile gelişmiştir. Bâbîâli, hem dış müdahaleleri önlemek ve hem de imparatorluğun bütünlüğünü korumak için 1839 ve 1856 fermanlarını yayımlamak ihtiyacını duymuştur. Tanzimât Fermanı, II. Mahmud döneminde başlayan reformların tabii bir sonucu ve Bâbîâli'nin eseridir. Buna mukabil, Islahat Fermanı Kırım Savaşı ile Rusya'ya karşı Osmanlı İmparatorluğu'nun müttefiki olan Avrupalı devletlerin Tanzimât hükümlerinin gayrimüslim tebaa lehine genişletilmesi yolundaki baskılarının bir ürünüdür. 1856 Paris Antlaşması'na takaddüm eden Ferman, Avrupa'nın Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdâhele etmeyeceklerini taahhüt etmelerine karşılık antlaşma metnine konulması ile müdahalenin yolu açılmıştır.

Islahat Fermanının uluslararası siyasette müdahaleye yol açması yanında zimmîlerin devlet hizmetine ve askere alınması, vergi eşitliğinin sağlanması, mahkemelerde Müslümanlarla eş tutulmaları ve yabancılara ülke

⁵⁶⁷ Şerif Mardin, **a.g.m.**, s.83-84.

içinde taşınmaz mallar edinmelerine ilişkin hükümleri bütün toplumsal hayata hâkim olmuştur. Müslümanların tepkilerine yol açan ferman, İslâm dininin kendilerine kazandırdığı üstünlüğün yok olması nedeniyle imtiyaz fermanı olarak adlandırılmıştır. En büyük tepki Tanzimât'ın mimarı Mustafa Reşid Paşa'dan gelmiştir. Padişaha sunduğu lahiyada fermanı ağır bir biçimde tenkit eden Reşid Paşa, onu devletin menfaatlerine aykırı bulmuştur. Ona göre imtiyaz fermanı ile Müslüman ve gayrimüslimler arasında hiçbir fark kalmamış, devletin altı yüz senelik rengi değişmiştir.⁵⁶⁸

Her iki fermanın da asıl önemi, devletin 18. yüzyıldan beri içinde bulunduğu siyasal ve toplumsal gelişmeler içinde anlam kazanmasıdır. Devleti kurtarma ve toplumsal yapıyı pekiştirme gayretleri taşıyan fermanlar, bu amaçla yeni bir toplumsal kimlik etrafında birlik şuurunu yaratmak istemişlerdir. Eski toplumsal düzenin dayandığı esaslara mukabil devlet, birey ve halk arasındaki ilişkileri yeniden değerlendirmek ihtiyacı duyulmuş; bu gelişmeler tebaanın vatandaşlara dönüşümünde önemli rol oynamıştır. Merkezileşme politikası, Batı'da ortaya çıkan milliyetçi akımlar nedeniyle imparatorluğu dağılmanın eşiğine getiren kitleleri, yeni ilkeler etrafında fakat padişah ve halife otoritesi temelinde toplamayı, muhtelif unsurlar arasında birliği sağlamayı amaçlamıştır.⁵⁶⁹

B. Tanzimât'ın Uygulanması

1. Hukuk Alanında Yenilikler

Tanzimât döneminde, pek çok erken modern devlette olduğu gibi, üzerinde önemle durulan hususların başında yeni bir hukuk düzeninin kurulması gelmektedir. Klâsik dönemin dinî ve örfî esaslara dayanan hukuk anlayışını modern çağın gereklerine göre yeniden değerlendirmek, devletin ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayamayanlar karşısında yeni kodifikasyon teşebbüslerinde bulunmak Tanzimât dönemi hukuk anlayışının esasını

⁵⁶⁸ Cevdet Paşa, **Tezâkir: 1-12**, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991, s.75-82.

⁵⁶⁹ Yavuz Abadan, **a.g.e.**, s.34 ve 57.; Recai G. Okandan, "Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri", **Tanzimat I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.124.

oluşturmaktadır. Osmanlı sivil bürokrasisinin, elçiliklikler vasıtasıyla Batı'dan aldığı bu fikir, kameralizm sayesinde bilhassa Almanya, Avusturya ve Rusya'daki kanunlaştırma hareketlerinin de temelini oluşturmuştur. İmparatorlukta modern ve çağdaş anlamda kanunlaştırma hareketi ancak Gülhâne Hatt-ı Hümayûnu'nun ilânı ve onu takip eden Tanzimât dönemi ile başlamıştır. Klâsik dönemin şariat ve kanun geleneklerinden farklı olarak modern anlamda adalet fikrinin ağır bastığı kanunlaştırma hareketleri, yeni siyasal ve toplumsal yapının bir gereği olması yanında Batı ile artan ilişkileri de kurallara bağlama sorunundan kaynaklanmıştır.⁵⁷⁰ Bu nedenle Tanzimât, modern devlet sisteminin benimsenmesinde önemli bir merhale sayılmış ve onun Osmanlı Devletinde o zamana kadar hüküm süren keyfilikten hukukîliğe, kanunsuzluktan meşruiyete, emniyetsizlikten emniyete geçişi sağladığı kabul edilmiştir.⁵⁷¹

Osmanlı Devleti'nin siyasî ve hukukî bünyesinde değişiklikler yapılması gerektiğine inanan ve başını Mustafa Reşit Paşa'nın çektiği bürokrasi, Tanzimât'ın getireceği yeni yapı ile mevcut siyasî sistemin ıslah edileceğine, ülkede kargaşaya son verileceğine, din ayrılığı gözetilmeksizin fertlerin hepsine hakkaniyet ve adalete müstenit, onları refah ve tekâmüle götürecek liberal bir statünün, bir idare ve teşkilatın teminiyle yeni bir siyasî ve hukukî düzenin sağlanabileceğine inanmışlardır.⁵⁷² Nitekim "*kâffe-i nizâmâtın üss-i esası*" olan Tanzimât, benimsediği bu yeni anlayışla, siyasî ve hukukî düzenlemelerin belirleyicisi olmuştur. Padişah Abdülmecid de, Gülhane Hatt-ı Hümayûnu'nda, devletin "hüsn-i idâresi" için bazı yeni kanunların çıkarılması gerektiğini, bu kanunların esasının can, mal, ırz ve nâmus güvenliği ile vergi adâleti, askerlik süresinin tespitinden oluştuğunu belirtmiştir. Böylece "*masuniyet-i şahsiyye*" ile insanın en tabii hakları ve mülkiyet yani mal güvenliği sağlanmak istenmiş ve müeyyideler getiren

⁵⁷⁰ Niyazi Berkes, **a.g.e.**, 220-221.

⁵⁷¹ Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", **Tanzimat I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.139.

⁵⁷² Recai G. Okandan, **Âmme Hukukumuzun Anahatları**, İstanbul 1968, s.68.

kanunlar çıkarılmıştır.⁵⁷³ Bu faaliyette en temel etken, kanun ve nizam fikrinin yok olmasından ötürü halkın devlete karşı güveninin kaybolmasıdır. Ayrıca yapılacak yeni kanunlar ile idarî mekanizma güçlendirilmek ve saltanatın kudreti yükseltmek istenmiştir. Nitekim Ferman'daki “*her bir kanun karargîr oldukça... taraf-ı hümâyûnumuza arzolunsun ve işbu kavânîn-i şer’iyye mücerret din ü devlet ve mülk ü millet ihyâ için vazolunacak olduğundan...*” hükmü ile kanunların niteliği de bir taslak hâlinde tespit edilmiştir.⁵⁷⁴ Bu nedenle Tanzimât’ta şeriat ve ona göre ta’dil ve tedvin edilmiş kanun anlayışının hâkim olduğu ve şer’î hukuk ile batılı laik hukukun yan yana bulunduğu görülmektedir. Bağımsız hukuk hareketleri yanında kimi zaman Batılı devletlerin baskıları da yeni hukuk anlayışının benimsenmesinde etkili olmuştur. Bilhassa 1838 yılında İngiltere ile yapılan Baltalimanı Antlaşması ve bu sözleşmenin diğer Avrupa devletlerine de teşmili, Ticaret Kanunnâmesi’nin şekillenmesinde birinci derecede belirleyici unsurdur. Üstelik ülkede yaşayan çeşitli Hristiyan mezheplere mensup toplulukların hâmisi olarak ortaya çıkan Batılı devletlere karşı Osmanlı Devleti ve hükûmeti, baskıları azaltmak ve ülke içinde bütünlüğü sağlamak gayesi ile de kanunlaştırma faaliyetlerine ağırlık vermişler ve bu da hukuk reformlarının millî karakterini olumsuz yönde etkilemiştir.⁵⁷⁵

Tanzimât dönemi pek çok kanunlaştırma hareketine öncülük etmiştir. Bunları mahiyetleri bakımından iki kategoride toplamak mümkündür. İlki, yabancı tesiri olmaksızın doğrudan doğruya varolan kanunlardan tedvin ve ta’dil yoluyla hazırlanan yerli kanunlar, ikincisi ise yabancı kanunlar esas ve model alınarak hazırlanan muktebes kanunlardır.⁵⁷⁶ Yerli kanunlar, 1840 ve 1851 tarihli ceza kanunları, 1858 arazi kanunnamesi ve 1869 tarihli mecelle-i ahkâm-ı adliyedir. Buna karşılık ticaret kanunları ve usûl-i muhâkemât-ı hukûkiye gibi resepsiyonlar, batıdan alınan muktebes kanunları oluşturmuştur. Yeni kanunların hazırlanmasında İslâm ve Batı hukuku

⁵⁷³ Enver Koray, *Türkiye’nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tanzimat*, İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınları, 1991, s.41.

⁵⁷⁴ *Düstur 1. Tertip*, 1. Cilt, s.7..

⁵⁷⁵ M. Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Hars Yayıncılık, 2007, s.448-451.

⁵⁷⁶ Hıfzı Veldet, *a.g.m.*, s.175.

tarafatları arasında önemli düşünce ayrılıkları ortaya çıkmış; Batı hukuku ülkeye girmekle birlikte, İslâm hukukunda da önemli düzenlemeler yapılmıştır. Bu nedenle Tanzimât, hukuk birliğini tesis edememiş, aksine var olan sistem de parçalanmıştır. Ancak ister yerli ister muktebes olsun modern kanunlar ve kurumlar sayesinde eski mutlakiyet yerine ılımlı bir saltanat anlayışı doğmaya başlamıştır.⁵⁷⁷

Hukuk reformlarının yürütücüsü, II. Mahmud'un saltanatının son yıllarında kurulan *Meclis-i vâlâ-yı ahkâm-ı adliye*'dir. Bugünkü Danıştay ve Yargıtay kurullarının yetkilerini bünyesinde toplayan bu teşkilatın başlıca görevleri, “*mesâlih-i din ü devlet ve milletın sarf-ı efkâr-ı amîka ile hüsn-i tensîk ve kemâliyle temyîz ve tedkîki*” ile “*ihyâ-yı mülk ü devlet ve âsâyiş-i tebâ ve millet içün kavânîn-i mukteziyyenin vaz’ ve tesîsi*” şeklinde açıklanmaktadır.⁵⁷⁸ Ayrıca bu meclis bünyesinde teşekkül eden bir komisyon, Hristiyan tebaanın Bâbıâli'ye bildirilen şikâyetlerini incelemekle görevlendirilmiştir. Meclisin çalışmaları Tanzimât'ın yürütülmesinde önemli bir rol oynamış; yapısı, çalışma usûlleri ile söz konusu meclis meşrutiyet meclislerinin öncüsü olmuştur.

Tanzimât Fermanı'nın ilânından yaklaşık altı ay gibi kısa bir süre sonra 1840 tarihli ceza kanunnamesi yayımlanmıştır. İlk hukuk düzenlemesinin Ceza Kanunu olması anlamlıdır. Tanzimât Fermanı'nın temel argümanları olan can, mal ve namus güvenliği, şeriatın bağımsız bir ceza hukukunu gerektirmiştir.⁵⁷⁹ Böylece İslâm hukukunda yer alamayan suçların, padişahın örfî yetkisine dayanarak çözülmeye çalışılmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Klâsik dönemde kul sistemi padişaha bu konuda mutlak yetki tanımış; idam, sürgün ve müsadere gibi uygulamalar genellikle padişahın örfî yetkisine dayanarak verilmiştir. Nitekim bu uygulamanın son örnekleri arasında Mustafa Reşid Paşa'nın hâmisî Pertev Paşa da yer almaktadır. Kendisi gibi reisülküttâb olan Âkif Paşa'nın ayakoyunları sonucu Edirne'ye

⁵⁷⁷ Bülent Tahiroğlu, “Tanzimat’tan Sonra Kanunlaştırma Hareketleri”, **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt 3, İstanbul 1985, s.589-590.

⁵⁷⁸ Ali Akyıldız, **Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform**, İstanbul 1993, s.189 ve 192.

⁵⁷⁹ Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s.223.

sürülmüş ve ardından idam edilmiştir.⁵⁸⁰ Oysa Tanzimât'ı ilân eden yeni bürokrat zümresi, batıdaki temel haklar ve hürriyetler konusundaki gelişmeleri ve memurların statülerini yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Bu nedenle, ceza kanunu öncelikli kanunlaştırma faaliyetleri arasından yer almış; Bâbiâli bürokratlarının geleceği garanti altına alındığı gibi bu durum tepkiyle karşılaşmamıştır. Öte yandan, Tanzimât Fermanında da belirtildiği gibi, vatandaşın kanun hükümlerine göre cezalandırılmamasından doğan büyük sakıncaların giderilmesi amaçlanmıştır. Osmanlı Devleti'nde tüm vatandaşları ayrıcalıksız olarak kapsayan, “dağdaki çobanla veziri” eşit tutan kanunnâme, Osmanlı vatandaşları arasında bir eşitlik tesis etmeye çalışmıştır.⁵⁸¹ Kanun ile hem şer'î ve örfî cezaların birlikte ele alınması ile ceza hukuku alanında birleşme sağlanmış; ihtiva ettiği hususlar ile de daha sonraki köklü hukuk reformlarına zemin hazırlanmıştır.

1851 yılında yeni bir Ceza Kanunu (*Kanun-ı Cedid*) yürürlüğe girmiştir. Eskisinin devamı sayılabilecek bu yeni kanunun getirdiği en önemli yenilik, kısası gerektirecek durumlarda, veresenin suçluyu affetmesinin devleti bağlamaması ilkesidir. Yani suçlu affedilse bile, devlet onu cezalandıracaktır. Böylece, İslâm ceza hukukunun özel hukuka yaklaşan bir ilkesi kaldırılarak, kamu davası anlayışı Türk hukukuna girmiştir.⁵⁸² 3 Şubat 1855'te rüşvetle mücadele hususunda, Fransız mevzuatından esinlenerek kanun gücünde bir nizamnâme yapılmış, Türk ceza hukukunun Batı'ya açılması kolaylaşmıştır. Nihayet 9 Ağustos 1858 tarihli ceza kanunnâmesi, bazı değişiklikler geçirmekle birlikte 1926 yılına kadar Türk Ceza Hukuku'nun temelini oluşturmuştur.⁵⁸³ Ceza hukukundaki hızlı kanunlaştırmaya karşılık kanunun uygulanmasıyla ilgili yargılama kuralları çok geç kabul edilmiş ve bu nedenle Osmanlı yargılama sistemi oldukça geç modernleşmiştir. 1879 yılında,

⁵⁸⁰ Abdurrahman Şeref, **a.g.e.**, s.18.

⁵⁸¹ Coşkun Üçok-Ahmet Mumcu-Gülnehal Bozkurt, **Türk Hukuk Tarihi**, Ankara: Savaş Yayınevi, 2002, s.282.

⁵⁸² Coşkun Üçok vd., **a.g.e.**, s.282.

⁵⁸³ Tahir Taner, “Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku”, **Tanzimat I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.221-232.

Fransız hukuk yargılama kanununa dayanılarak Usûl-i Muhâkeme-i Hukûkiye Kanunu çıkarılmıştır.

II. Mahmud döneminde timarların kaldırılması ile bozulan toprak düzeni, 16 Haziran 1858 tarihli Arazi Kanunnâmesi ile ıslah edilmeye çalışılmıştır. On altıncı yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan sosyal değişiklikler, ekonomik ve sosyal yapılanmanın temeli olan toprak sisteminin yavaş yavaş dağılmasından kaynaklanmıştır. Klâsik dönemde toprak sistemi, hükûmetin alt kırsal grupları kontrol altında tutmak ve toprağın işlenmesine dayalı temel ekonomik ilişkileri düzenlemek için timar sistemini ideal bir kontrol aracı olarak kullanmıştır. Bu sistemin ekonomik ve teknolojik değişiklikler nedeniyle dağılması neticesinde yeni bir vergi sistemi ve ayan adı verilen yeni bir toplumsal sınıf ortaya çıkmıştır. Bilhassa 18. yüzyıldan itibaren ekonomik zenginliklerini siyasî güçleri ile pekiştiren ayanlar, Osmanlı siyasî ve sosyal düzeni içinde daha fazla söz sahibi olmanın peşine düşmüşlerdir. Merkezî devlet yapısını tehdit eden bu sınıfın nihaî zaferi Rumeli ayanlarından Alemdâr Mustafa Paşa'nın Sadrazam olması ve ayânın siyasî mekanizma içinde yer almasını sağlayan Sened-i İttifak ile taçlanmıştır. Sultan II. Mahmud'un idareyi ele alması ile Anadolu, Rumeli ve Arap bölgelerinde otoriteyi tesis etme çabaları sonucu pek çok ayan sindirilmiş; timarlar ve dirlikler kaldırılmıştır. Ancak sosyo-ekonomik ve siyasal koşulların değişmesi, yeni sınıfların ortaya çıkması yahut bazı sınıfların ortadan kalkmasıyla toprağın kullanımına ilişkin bir boşluğun doğmasına yol açmıştır. Tanzimât Fermanı'nda tebaanın mülkiyet haklarının garanti edilmesi ve iltizam uygulamasının kaldırılmasına ilişkin hükümlere karşılık bunlar yeterli olmamış ve toprak sisteminde meydana gelen boşluk, ülke topraklarının yeniden tanımlanması ve tasnifi ile kapatılmak istenmiştir. Arazi kanununun düzenlenmesinde Avrupa devletlerinden etkilenen Tanzimât bürokratlarının müteşebbisleri desteklemek düşüncesi de belirleyici olmuştur. Böyle olmakla birlikte özel mülkiyet sürecinin gelişmesinde asıl etken devletin yaşadığı tecrübedir. Bu dönüşüm devletin gelir kaynakları ve üleşim biçiminin bozulmasının tabii bir sonucudur.

Osmanlı devleti, on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda Balkanlarda, merkezi Avrupa'da, Anadolu ve İran coğrafyasında diğer devletlerde rekabetçi mücadele sonucu gelişmiştir. Devletin gücü ve varlığı büyük oranda, ordu kurmak ve ordunun devamlılığını sağlamak için giderek çoğalan gelir kaynaklarına ulaşma kabiliyetine bağlı olmuştur. Bu kabiliyet, on altıncı yüzyıl ortamında teritoryal genişlemeyi ifade etmektedir. Askeri ve siyasal gereksinimleri uyumlu kılmaya çalışan devlet, gelir ve üleşim biçimini ifade edecek biçimde sosyal ilişkileri düzenlemiştir. Ateşli silahlardan önce savaş teknolojisinin sipahilere dayanması nedeniyle timarlı sipahilere duyulan ihtiyaç karşısında devlet, cebelü beslenmesi koşuluyla tarım yapılan arazilerden elde edilen gelir fazlasını tecrübeli askerlere, ordu kumandanlarına ve fethedilen bölgelerdeki yerel yöneticilere bırakmış ve onları vergilerden muaf tutulmuştur. Bununla birlikte iktidarın üleşimci yapısı, askerî sahanın ötesine de uzanmış, dini kurumların mensupları da vergilerden muafiyet ayrıcalığına sahip olmuştur. Gelirlerin dağılımı, sipahi ordusunu beslemenin ötesinde farklı grupların yöneticilerinin siyasal sadakatini sağlamaya yönelik bir mahiyet de taşımıştır. Böylece yönetici sınıfa dâhil edilen çeşitli grupların devlete yönelik potansiyel bir mukavemet aracı olması etkisiz kılınmaya ve bu uygulama ile imparatorluk sistemi içinde farklı yapılar birleştirilmeye çalışılmıştır.⁵⁸⁴

Siyasal sadakatin, gelir toplama yetkisi ve vergiden muafiyet ile doğrudan ilişkili olması, 19. yüzyıldan önce cari olan iktidar anlayışının bir yansımasıdır. Bu bağlamda devlet, adil yönetici figürü ile temsil edilmektedir. Adalet anlayışı, yöneticinin düzeni sağlama ve sosyal çekişmeleri önleme kabiliyetine bağlıdır. Aynı zamanda bu figür, askerî sınıf ve halk arasında üleşim sisteminin işleyişi ile de yakından ilgilidir. Ancak devletin on yedinci yüzyıldan itibaren içine düştüğü sosyo-politik durum, onu meydana getiren sınıflar arasında bir çözülmeye neden olmuştur. On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda fetihler gelir dağılımının temini ve kontrolü üzerinde etkili iken

⁵⁸⁴ Huri İslamoğlu, "Property as a Contested Domain: A Reevaluation of the Ottoman Land Code of 1858", *New Perspectives on Property and Land in the Middle East* (ed. Roger Owen), Cambridge: Harvard University Press, 2000, s.15-16.

fetihlerin durması bir çözülmeyi beraberinde getirmiştir. Timarlı sipahilerin gelişmiş askeri yapılar karşısında önemini kaybetmesi, iç isyanlar ve nüfus baskısı, toprak sisteminin esaslı olan timar sisteminde de bir bozulmaya yol açmıştır. Artık dışarıya açılma yeteneğini ve fetih gücünü kaybetmiş devlet, on yedinci yüzyıldan itibaren içe yönelmek zorunda kalmış, merkez ve çevre arasında gergin ilişkilerin ve mücadelelerin yaşanmasına neden olmuştur.⁵⁸⁵ Bu çatışma evresinde merkezî hükûmet, gelir toplama sistemini yeniden düzenlemek zorunda kalmıştır. Ancak 19. yüzyılda merkezi bürokrasi ve ordu düşüncesinin yerleşmesiyle devlet, toprak üzerinde yeni mülkiyet ilişkilerinin tespitinde başrol oynamıştır. Bu düzenleme ile devlet, yönetici sınıfın ve ayrıcalıklı yapıların muafiyetlerini kaldırmaya ve merkezi bürokrasiyi tesis etmeye çalışmıştır. Böylece mülkiyet hakkı ve vergilendirme, devletin ekonomik faaliyeti düzenlemesinin gerçek gayesinin üretici kapasiteyi arttırarak vergiye tabi gelirlerin artmasını sağlayacak bir anlayış egemen oldu. Fransız fizyokratlardan esinlenen Tanzimât bürokratları, özel mülkiyetin ekonomik büyüme için gerekli olduğuna inanmışlardır. 19.-yüzyıl Osmanlı bağlamında özellikle toprağa bağlı tarımsal zenginlik, modern devlet projesinde merkezi bir konuma sahip olmuştur. Nitekim Sâdık Rifat Paşa, ferdî teşebbüslerin ve halkın zenginleşmesinin dolaylı olarak devletin de gelir kaynaklarını arttıracaklarını ve böylece “istirâhat-i tebaa ve mülkiye ve vefret-i hazîne”nin temin edileceğini ileri sürmüştür.⁵⁸⁶ Paşa, devletin klâsik toprak mülkiyeti anlayışından vazgeçmesiyle ekonomik açıdan olumlu sonuçlar elde edeceği görüşündedir. Devletin kamu mülkiyeti sistemlerinin yerine özelleştirmeyi tercih etmesi, Avrupalılarca da savunulmuştur.⁵⁸⁷ Şahsi mülkiyet açısından mülkiyet ilişkilerinin düzenlenmesi, bu düzenlemenin temel noktasıdır. 1858 tarihli Arazi Kanunnâmesi bu sürecin tabii bir ürünüdür. Aynı zamanda bu kanun, devletin vesayeti altında yeniden biçimlendirdiği mülkiyet sistemi ile farklı sosyal sınıflardan müteşekkil

⁵⁸⁵ Huri İslamoğlu, **a.g.m.**, s.19.

⁵⁸⁶ Mehmed Sadık Rifat Paşa, **a.g.e.**, s.4, 12.

⁵⁸⁷ Kemal H. Karpat, “The Land Regime, Social Structure, and Modernization in the Ottoman Empire”, **Studies on Ottoman Social and Political History**, Leiden, Brill, 2002, s.345-346.

toplumda temsiliyet yolunu da açmıştır. Bu süreç, Weber'in merkezî bürokrasisinde karşılığını bulan rasyonel devlet fikrine oldukça yakındır.

İslâm hukukunun toprak mülkiyeti konusundaki esaslarına dayanan Arazi Kanunnâmesi, toprak sistemi ile ilgili fiilî durumu tanımlamak ve toprakla ilgili hukukî karışıklığa son vermek amacını taşımıştır. Arazi kanunu doğrudan doğruya İslâm hukukuna ve örfî hukuk kurallarına dayanılarak yapılan bu özgün kanunname, yerli örf, âdet ve geleneklerle Osmanlı toplumsal yapısının özellikleri dikkate alınarak hazırlanmıştır. Buna göre söz konusu kanun, devlet topraklarını arazi-i memlûke, arazi-i miriye, arazi-i mevkûfe, arazi-i metrûke ve arzi-i mevâd adlarıyla beş grupta tasnif etmiştir.⁵⁸⁸ Ancak en önemli gelir kaynaklarını korumak isteyen devlet, toprakların mülkiyetine sahip olma niteliğini korumak istemiş buna karşılık üretici sınıflar, toprağın hem kullanım hem de mülkiyet haklarını elde etmeye çalışmışlardır. Bu nedenle başta devlet mülkiyeti rejiminin tesisi yoluyla devletin araziler üzerindeki haklarının teminat altına alınması amacıyla hazırlanan Arazi Kanunnâmesi, özel mülkiyet kapsamının ve küçük çiftçi işletmesi hâlindeki ferdî tasarrufların genişlemesi ile sonuçlanmıştır. Yeni kanun ile devlet, Anadolu'da topraksız köylülere küçük çaplı araziler dağıtmıştır. Ancak şehirli ve kırsal kökenli yüksek tabaka, büyük tarım arazileri elde etmek için devlet memurlarına rüşvet vererek bu reformların amacını gerçekleştirmesine engel olmuş, kanundan beklenen faydalar elde edilememiştir. Arazi Kanunnamesi'nin asıl önemi, Osmanlı sosyo-ekonomik yapısında meydana getirdiği değişimde ve kamu malı ve özel mülkiyet kavramlarının doğuşunda ve iktidarın doğasında meydana getirdiği değişimlerde yatmaktadır.⁵⁸⁹ Müslüman orta sınıfının doğuşunda önemli bir aşamayı oluşturan Arazi kanunnâmesi, toprağa dayalı kimlik oluşumu ve dolaylı olarak Türk milliyetçiliğinin doğuşunda da etkili olmuştur. Yönetici elit, devleti belli bir toprağa bağlı millete dayandırmak istemişlerdir. İnanç, dil ve

⁵⁸⁸ **Düstur 1. Tertip**, 1. Cilt, s.165.; Ömer Lütfi Barkan, “Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimar ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi”, **Tanzimat I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.379.

⁵⁸⁹ Ömer Lütfi Barkan, **a.g.m.**, s.379.; Kemal H. Karpat, **a.g.m.**, s.346.

etnik köken farklarını reddeden, hanedan ve devlet sadakatine dayanan bir millet yaratmayı tasarlamışlardır. 1864 tarihli Vatandaşlık kanunu halkı sultanın uyruğu olmaktan çıkarıp vatandaşa dönüştürürken klâsik dönemde hanedana ait olan ülke toprağı, yeni kimlik ile birlikte vatana dönüşmüştür.⁵⁹⁰

Tanzimât döneminde hukuk reformunun en önemli cephesini kuşkusuz, medenî hukuk ve Mecelle oluşturmaktadır. Modernleşme ile birlikte medenî hukuka duyulan ihtiyaç, Osmanlı aydınları ve yöneticileri arasında yerli kanunların kodifikasyonu ile Fransız medenî kanununun küçük değişikliklerle aktarılmasını savunan iki farklı görüşün ortaya çıkmasına neden olmuştur. İktibas yanlısı olan ve modern bir hukuk ile imparatorlukta hukuk birliğinin sağlanabileceğini ve çözülmenin önlenebileceğini düşünen Ali Paşa ve taraftarlarına karşılık Ahmed Cevdet Paşa ve grubu, hukuk düzeninin en önemli unsurlarından biri olan medenî kanunun bir milletin varlığı ve birliğinin temeli olduğunu ve bu nedenle Hristiyan bir ülkeden alınmasının sakıncalı olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁹¹ Fransız Code Civil yanlıları, 18. asrın sonlarından itibaren, batıda merkezî hükûmetlerin milliyetçilik cereyanının da etkisiyle tek bir hukuk sistemiyle ülkeyi idare etmeye çalıştıklarını, medeni hukukun batıdan aktarılması ile Osmanlı imparatorluğunun bölünmesinin önüne geçebileceklerine inanmışlardır. Buna mukabil muhafazakâr kanat, Avrupa'da medenî hukuk ulusun temeli iken, İslâm cemaatinin varlığı fıkıh temeline dayandığını ileri sürmüştür.⁵⁹² Gerçekten de, İslâm ve İngiliz hukuk sistemlerinde olduğu gibi, gelenekçi hukuk sistemlerinde kanunların referansları olan gelenek, örf ve adetler birer nas olarak kabul edildiğinden, bunların tahrifinin toplumun bozulmasına yol açacağına inanılmıştır. Çok uzun süren tartışmalardan sonra, Ahmed Cevdet Paşa ve grubu haklı

⁵⁹⁰ Kemal H. Karpat, "Osmanlı Devleti'nde Toprak Esasına Dayalı Türk Millî Kimliğinin Oluşumu", **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009, s.22-27.

⁵⁹¹ Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s.225. Berkes, Cevdet Paşa'nın bu tutumunu 19. yüzyıl Alman hukuk anlayışında önemli bir yer tutan *Volkgeist* ile karşılaştırmaktadır. *Volkgeist* ile İslâm şerâtı arasında benzerlik olup olmadığını sorgulayan Berkes, Cevdet Paşa'nın bu tavrında *İslâm ulusu*'nun yıkılacağı endişesinin hâkim olduğunu iddia etmiş ve bunu nihayetinde ümmetçilik ile ilişkilendirmiştir. Oysa Cevdet Paşa'nın *volkegeist* kavramından asabiyye'yi anladığına kuşku yoktur. Bu husus V. Bölüm'de Cevdet Paşa'nın tarihçiliğinde incelenmektedir. Ancak haklı olarak bu görüşün Nâmık Kemâl ve Ziya Gökalp tarafından da savunulduğunu ileri sürmüştür.

⁵⁹² Hulusi Yavuz, "Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvini", **Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895)**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, s.281.; İlber Ortaylı, **a.g.e.**, s.181.

bulunarak, onun riyasetinde bir komisyon oluşturulmuştur. Cevdet Paşa, bir süre önce *metn-i metin* adı ile fıkıhın muamelat kısmına ait Türkçe bir kitap hazırlanmaya karar vermiş ise de bu fiiliyata geçememiştir.⁵⁹³ Şimdi hükûmet kararı ile medeni hukuk hazırlayacak komisyonun başına getirilmiş ve 1868-1876 yılları arasında çalışan bu komisyon, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye adıyla bilinen, İslâm dünyasındaki ilk medenî kanun ve borçlar kanununu hazırlamıştır. Mecelle, batı medeniyetinin akılcı güçlerinin baskılarına gelenek ile cevap veren bir güç gösterisidir.⁵⁹⁴ Cevdet Paşa, İslâm hukukunun muâmelâta ait kısmının zamana göre yeniden yorumlanması gerektiğinin farkındadır. Nitekim “tebeddül-i i’sâr ile örf ve âdete mübteni olan mesâ’il-i fikihiye dahi tebeddül eder” cümlesiyle bu zarureti ifade etmekte; şeriatın asıl kaidelerinin değil havâdise emr-i tatbîkinin zamanın şartlarının değişmesiyle bir değişikliğe neden olduğunu yazmaktadır. Bu nedenle “ilm-i fıkhdan asrın ihtiyâcâtına göre rûz-mere zuhûra gelen muâmelâtın tatbikine” yetecek bir eser hazırlanarak nâ’in efendilerler memurların istifadesine sunulmuştur.⁵⁹⁵ On altı kitap (bölüm) ve yüz maddeden müteşekkil Mecelle, Hanefî fıkına göre hazırlanmıştır. İlk kez darmadağınık, nerede bulunacağı bilinmeyen İslâm hukukunun kuralları batılı niteliklere uygun biçimde bir araya getirilmiş, böylece İslâm hukuku daha rahat ve belirli biçimlerde uygulanmaya başlanmıştır. Yeni Osmanlılar, Mecelle’nin hazırlanışını takdîrîkâr bir tavırla karşılamışlar, “fıkıh gibi bir deryâ-yı hakikat karşısında ecânibden kanunlar iktibas etmeye” çalışanları eleştirmişlerdir. Muktebes ve yerli kanunların bir arada bulunmasının ülkede hukuk birliğinin önündeki en büyük engel olduğu fikrinde olan Yeni Osmanlılar, yerli kanunların asrın icabatına göre ve toplumun kendine mahsus şartları içinde yeniden değerlendirilmesini savunmuşlardır.⁵⁹⁶ Mecelle, fıkıh hükümlerini uygulayarak bir kanun hâline getirmekle, fıkıhın muâmelât kısmını dinî telakkîlerden

⁵⁹³ Ebu’lula Mardin, **Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s.47, 63-64.

⁵⁹⁴ Şerif Mardin, “Mecelle’nin Kaynakları Üzerine Açıklayıcı Notlar”, **Türk Modernleşmesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995, s.141.

⁵⁹⁵ Ahmed Cevdet Paşa, **Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye**, İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1300, s.4-7.

⁵⁹⁶ Namık Kemal, “Tebeddül-i Meşihat”, **İbret**, Nu: 51 (11 Ramazan 1289).; İhsan Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, **Tanzimat I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.803-804.

ayırarak şeklen de olsa bir çeşit batılı bir teknik uygulamıştır. Bunun dışında Batı hukukundan hiçbir iktibas yapılmamıştır. Ancak aile ve ferdî hukuka dair hükümlerin Mecelle’de yer almayışı, kaynaklarının sınırlı oluşu ve İslâm hükümlerinin değiştirilemezliği esasına dayanması zaafı olarak değerlendirilmiştir.⁵⁹⁷

Tanzimât döneminde kanunlaştırma hareketlerinin ikinci kategorisini teşkil eden muktebes yani Batıdan alınan kanunların en önemlileri ticaret kanunu ile usûl-i muhâkemât-ı hukûkiye’dir. Dönemin özel hukuk alanında hazırlanan ilk kanunu, 28 Temmuz 1850 tarihinde yayınlanan ticaret kanunudur. 1807 tarihli Fransız Ticaret Kanununun tercümesiyle oluşturulan Kanunname 1850’den 1926 yılına kadar yürürlükte kalmıştır. Buna bağlı olarak ticaret mahkemeleri ihdas edilmiştir.⁵⁹⁸ Ancak tercümenin mühim hatalar içermesi, Fransa’dan aktarılmasına rağmen ticaret hukukunun bütün konularını içine almaması ve üstelik söz konusu kanunun esasını oluşturan Borçlar Hukuku’nun fıkıh esaslarına göre düzenlenmesi nedeniyle beklenen sonuç ortaya çıkmamıştır. Maddelerin çoğu Fransız ticaret kanunundan alınmış veya ondan faydalanarak hazırlanmıştır. 1859 yılında bu kanun, bazı hususlarda yetersizliği görülerek, yeni ilavelerle ikmâl edilmiştir.

Tanzimât dönemindeki bütün kanunlaştırma hareketlerinden beklenen neticelerin elde edilememesinde en önemli etken, bunları uygulayacak personelin ve müesseselerin bulunmamasıdır. Modernleşme öncesi Osmanlı adlî kurumunun en önemli personeli kadı ve şer’î hukukun esaslarına uygulayan hâkimler olmuştur. Ancak yeni dönemde medreseden yetişmiş ve fıkıh eğitimi almış personelin rasyonel ve seküler kanunları özümsemesi ve buna göre hüküm vermesi olanaksızdır. Tanzimât döneminin en büyük zaafı da buradadır. Hemen bütün uygulamalarında alt yapı olmaksızın bina inşâ etmeye, nihaî uygulamaya öncelik vererek ardından gerekli donanımı sağlamaya çalışmışlardır. Bu nedenle yeni kanunlar, yeni mahkemelerin ve

⁵⁹⁷ Dora Glidewell Nadolski, “Ottoman and Secular Civil Law”, **International Journal of Middle East Studies**, cilt 8, Nu. 4 (1977), s.524.; Coşkun Üçok vd., **a.g.e.**, s.291.

⁵⁹⁸ Gülnihâl Bozkurt, **Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi: Osmanlı Devleti’nden Türkiye Cumhuriyeti’ne Resepsiyon Süreci (1839-1939)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996, s.151-159.

söz konusu kanunların uygulayıcısı olacak memurlara ihtiyaç duyulmuştur. Bu maksatla eski şer'î mahkemeler dışında nizamiye mahkemeleri kurulmuştur. 1871 yılında nizamiye mahkemelerinin çalışma tarzlarını düzenleyen mehâkim-i nizâmiye hakkında nizâmnâme kabul edilerek şer'î mahkemelerle nizamiye mahkemeleri birbirinden tamamen ayrılması sağlanmıştır.

Bütün bu yenileşme ve kanunlaştırma hamlelerine karşılık Tanzimât eski adalet sisteminin ve kurumlarının yanına yenilerini eklemek suretiyle hukuk alanında karmaşıklığa yol açmıştır. Merkezî hükûmet anlayışı ile örtüşmeyen bu uygulama hukukta çok sesliliğe yol açtığı için Tanzimât'ın en önemli zaafıdır.

2. Mülkî Alanda Yenilikler

Tanzimât döneminde yapılan reformların neticeleri bakımından en mühimleri idarî alanda yapılmış ve söz konusu reformlar, Osmanlı Devleti'nin siyasî yapısında esaslı değişiklikler meydana getirmiştir. Daha II. Mahmud döneminde merkez ve taşra teşkilatlarında yapılan düzenlemeler, bu dönemde de devam ederek, modern bir siyasî teşkilâtın temelleri atılmıştır. Merkez ve bilhassa taşrada yapılan reformlar Cumhuriyet döneminde de mülkî alanda etkili olmuştur.

Yeniçeri Ocağının kaldırılmasından sonra, merkeziyetçi bir devlet tesis etmeye çalışan ve mutlak bir hükümdar portresi çizen II. Mahmud, idareyi tek elde toplamak için bir takım düzenlemeler yapmıştır. Geleneksel askerî ve dinî kurumların yıllardan beri muhalif tutumu, güvensizliği, yeni müesseseleri ve anlayışları kavramadaki yetersizlikleri karşısında padişah, sivil bürokrasinin yetkilerini arttırmaya ve kendisine bağlı bir zümre yaratmaya çalışmıştır.⁵⁹⁹ Klâsik dönem Osmanlı idarî mekanizmasının en önemli kurumu olan Divân-ı Hümayûn, Nizâm-ı Cedîd döneminden itibaren diplomasinin

⁵⁹⁹ Carter V. Findley, **Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbüâlî** (çev. Latif Boyacı-İzzet Akyol), İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s.51-55.

gelişmesine paralel olarak önemini yitirmiş, Meşveret Meclisleri önem kazanmış ve Bâbîâli merkezî yönetimin en önemli kurumu olarak sivrilmeye başlamıştır. On sekizinci yüzyıldan itibaren reisülküttâplık kurumu idarî mekanizmanın en önemli kurumlarından biri hâline gelmiş; bu kuruma bağlı kalemler, modern dönemde bürokrasinin esasını oluşturmuştur.⁶⁰⁰ İşlevleri açısından temelde iç ve dış işlere göre bir kadrolaşma yaşayan Bâbîâli, sadaret kethüdası ve reisülküttap tarafından yönetilmiştir. II. Mahmud, Divân-ı Hümâyûn yerine nazırlıkları ihdâs ederek rasyonel ve uzmanlaşmış bir bürokrasi yaratmaya çalışmış, böylece yasama ve yürütme erklerini ayırmıştır. Bu sırada Sadrazamlık müessesesinde de bir yeniliğe gidilerek Sadrazam, Meclis-i Hass-ı Vükela yani bakanlar kurulunun reisliğini ifade eden başvekil ismini almıştır. Böylece padişahın mutlak vekili olmaktan çıkarak padişah tarafından atanmış nazırlara riyaset etmeye başlamıştır. Sadrazamın rolünün azalmasına ve bu makamın önemini kaybetmesine paralel olarak mutlak padişah figürü ve saray güçlenmeye başlamıştır. Bu minvalde bir diğer önemli bir değişiklik de, yönetenlerin yeni sisteme eklemlenmesi olmuştur. Klâsik dönemde yönetici sınıf ilmiye mensubu olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayrılmasına karşılık şimdi ilmiye, kalemiye, seyfiye şeklinde tasnif edilmeye başlanmış, gelir tahsisi yerine maaş usulü benimsenmiştir. Yönetici sınıf için ortak bir hiyerarşik rütbe sistemi benimsenmiş; müsadere kaldırılmıştır. Tanzimât, II. Mahmud'un yönetici sınıf mensuplarına yönelik bu düzenlemelerini, bütüne şamil kılarak hukuk devletinin yolunu açmıştır.

Tanzimât dönemi bürokrasisini, klâsik dönemin yönetici sınıfından ayıran en önemli özelliği hiç kuşkusuz padişahın kulu olmaktan çıkarak, devletin memurları hâline gelmeleridir. İdarî mekanizmada uzmanlaşma ve liyakatin rasyonel devlete doğru yaşanan süreçte yarattığı bürokrasinin bu önemli niteliği, devleti hanedanla özdeş gören anlayışın da tedricî bir biçimde değişmesine yol açacaktır. Nitekim Bâbîâli, Tanzimât döneminde devlet ve hükûmet meselelerinde daha etkin rol oynayarak, sultanın gelişigüzel her

⁶⁰⁰ Recep Ahışahı, **Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttâblık (XVIII. Yüzyıl)**, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001, s.12.

meseleye müdahalesini önlemeye çalışmıştır. Tanzimât'ın mimarı Mustafa Reşid Paşa ile yetiştirmeleri Âli ve Fuad Paşalar ölümlerine kadar Sadrazamlık makamını işgâl etmişler ve reformların uygulanmasında başlıca rolü oynamışlardır. Dikkat çeken bir diğer husus ise, Sadrazamlık makamına ekseriyetle hariciye nazırlığının da eşlik etmesidir. Hariciye nezareti yalnızca dış ilişkileri yönetmekle kalmamış; îdarî, adlî ve eğitim reformlarının da hazırlayıcısı ve icracısı kurum olmuştur.⁶⁰¹ Ancak bu durum, dönemin aydınları ve bilhassa Yeni Osmanlıların muhalefetine neden olmuştur. “Bâbîâli hegemonyası”nı, sert bir biçimde eleştiren aydınlar bu nüfuzun kırılması gerektiğine inanmışlardır. Tanzimât bürokratlarının kişisel iktidarıyla sınırlı kalan “Bâbîâli hegemonyası”, onların ölümlerinden sonra hükümdar tarafından kırılmış; Abdülaziz, Bâbîâli'nin nüfuzunu tamamen sarayda toplamıştır. Bu durum, muhalif grupların meşrutî sistem, meclis ve parlamento arzularının arkasında yatan temel saiklerden biridir.

Tanzimâtın devlet idaresine kurumsal açıdan getirdiği en önemli kuruluşlar, temeli II. Mahmud döneminde atılan meclislerdir. Askerî meseleleri görmek üzere 1836 yılında Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî, hükûmet işlerini görüşmek maksadıyla 1838 yılında Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âli ve bu kurumların üzerinde çalışacak Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye tesis edilmiştir.⁶⁰² Tanzimât reformlarının hazırlayıcısı olan Meclis-i Vâlâ, gerçek gücünü Tanzimât Fermanı ile birlikte kazanmış ve bir yasama organı olarak temayüz etmiştir. Ferman'da padişah yetkileri sınırlanarak, bunu Bâbîâli ve Meclis-i Vâlâ'ya devrettiği kayıtlıdır.⁶⁰³ Nitekim Ahmed Lütfi Efendi, “usûl-i meşrûa-i meşveretin daha o zaman padişah nazarında önem kazandığını, müstebid bir hükümdar olmasına rağmen ve zamanı vahdet ü istibdâd ve hiddet ü şiddete me'luf ve müsait iken, sırf hamiyetleri nedeniyle Ahkâm-ı Adliye ve Dâr-ı Şûrâ-yı Bâbîâli adıyla iki meşveret meclisi kurarak devlet ve millet işleri o meclislerde müzakere edilerek karara bağlanmadıkça icraya konmamasını

⁶⁰¹ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, 2. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s.90.

⁶⁰² Mehmet Seyitdanlıoğlu, **Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ (1838-1868)**, 2. baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, s.35.

⁶⁰³ a.g.e., s.41.

irade buyurmuştur” sözleriyle bu hususa dikkat çekmektedir.⁶⁰⁴ Ancak kısa bir süre Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âlî'nin de eklenmesiyle iş hacmi büyüyen Meclis'ten beklenen neticeler elde edilememiştir. Bu nedenle 1854 yılında görevleri Meclis-i Âli-i Tanzimât ile bölüşülmüş, Meclis-i Vâlâ'nın uhdesine adlî meseleler verilmesine karşılık Tanzimât Meclisi, yasama konusunda yetkili kılınmıştır. Mustafa Reşid Paşa'nın vefatından sonra (1860) söz konusu meclisler birleştirilerek yasama, idarî soruşturma ve temyiz mahkemesi olarak işlevlerini sürdüren üç daireye taksim edilmiştir. 1868'de iç ve dış baskılar nedeniyle yeniden teşkilatlandırılmış ve meşrutiyet rejiminin kabulünde en önemli etkenlerden biri olan Şûrâ-yı Devlet kurulmuştur.

Şûrâ-yı Devlet, Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahati dönüşünde açılmıştır. Ülkedeki karşılıklıklar ve isyanlar ile Şark Meselesi'nin Avrupa'da kazanmış olduğu yeni boyut Osmanlı hükûmetini, Hristiyan ve Müslüman halkların aynı haklara sahip olması fikrini yeniden ayrıntılı biçimde ele almalarını zorunlu kılmıştır. Avrupa devletleri de, verdikleri notalarda bu doğrultuda ıslahat yapılmasını istemişlerdir. Bununla birlikte söz konusu kurumun ihdasında en önemli hususun Tanzimâtla birlikte doğan kamuoyu olduğuna kuşku yoktur. Âli Paşa, 29 Kasım 1867 tarihli lâyihası ile idarî ve adlî bir danışma kurulu olarak tasarladığı ve Fransa'daki “Conseil d'état” kurumunu örnek aldığı ve “halkın memleket işlerine iştiraki kaide-i esasiyesine” dayanan bir devlet şurasının kuruluşuna öncülük etmiştir. Temsilî sistem fikrinin ağırlık kazandığı bu dönemde, III. Napolyon'un Fransa'daki mutlakîyetinin sarsılmasında ve liberal bir yönetimin benimsenmesinde önemli roller oynayan *Conseil d'état*, Osmanlı aydınlarınca yeni bir model olarak ortaya konmuştur. Bu durum karşısında Tanzimât bürokratları, meclisi yasama işlerinde görevli Şûrâ-yı Devlet ve yargı işlerinden sorumlu Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye olmak üzere ikiye bölmüştür.⁶⁰⁵ Üstelik Şûrâ-yı Devlet, eyalet valilerince seçilen Müslüman ve Hristiyan

⁶⁰⁴ Ahmed Lütfî Efendi, **Ez-tarih-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye (Tarih-i Ahmed Lütfî)**, Cilt 8, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1302, 107.

⁶⁰⁵ Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi: Islahat Fermanı Devri (1861-1876)**, VII. cilt, 7. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995, s.145.; Seyitdanlıoğlu, a.g.e., s.54-55.

azalardan müteşekkil bir temsilî organ olmuştur. Yeni Osmanlılar Şûrâ-yı Devlet'in ihdâsıyla başlayan temsilî sistemi kendi başarıları olarak görmüştür.

Kamuoyunun oluşumu, meşrutî sistem ve bilhassa halkın yönetime katılımı açısından en önemli yeniliklerin yerel yönetimlerin kuruluşu ve uygulananan seçim usulü ile başladığı görülmektedir. Klâsik dönem Osmanlı Devlet anlayışının yabancısı olduğu mahallî demokrasinin Tanzimâtla birlikte siyasî katılım bilincini yaratması, Osmanlı modernleşmesinin en önemli yönlerinden biridir.⁶⁰⁶ Kuruluşundan 19. yüzyıla kadar padişah ve saltanata ortak olabilecek hiçbir güce yer verilmemiş; bu tür oluşumlar hemen önlenmiştir. Tanzimât döneminde ise mahallî idarelerin kuruluşu ve seçim sisteminin uygulanmasıyla imparatorluk, halkın da katılımına izin veren yeni bir siyasî anlayışı benimsemiştir. Buna paralel olarak yerel yönetimle ilgili düzenlemeler merkezin denetimini arttıracak yönde olmuştur. Anadoludaki büyük eyaletlerin sayısı on sekizden dörde indirilmiş, böylece merkezileşme yolunda önemli adımlar atılmıştır. Askerlik ve vergilendirme amacına yönelik olarak nüfus sayımı ve emlak tespiti yapılmıştır. Vergilerin toplanmasına aracı bir rol oynayan iltizam sistemine son verilerek vergilerin doğrudan devlet tarafından atanmış muhassıllar aracılığıyla toplanması uygulamaya konulmak istenmiştir.⁶⁰⁷ Ancak Mustafa Reşid Paşa'nın Sadrazamlıktan azli ile eski uygulamaya geri dönmüştür.

1838'de iltizam usulünün kaldırılmasından sonra mülki taksimatın her kademesinde mahalli kuvvetlerin başına bir vali, maliyenin başına defterdar gibi memur statüsünde birer temsilci atanmıştır. Devletin taşra idaresinde görev alan valilerinin ve memurlarının maaşlarının merkezden verilmesi ve valilerin dâhiliye nezaretine bağlanması usulleri kabul edilmiştir. Ancak bu uygulamadan beklenen neticelerin elde edilememesi nedeniyle 1840 yılında valilere tekrar geniş yetkiler tanıyan yeni bir düzenleme yapılmıştır. Halkla hükûmet arasında aracı bir kurum olmak üzere köylerde muhtarlıklar

⁶⁰⁶ İlber Ortaylı, **Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği**, İstanbul: Hil Yayın, 1985, s.19.

⁶⁰⁷ Musa Çadırcı, **Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı**, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997, s.208.

kurulmuştur. 1852 yılında Mustafa Reşid Paşa'nın çabasıyla yeni bir düzenlemeye daha gidilerek; merkeziyet usulü kısmen hafifletilmiştir. Bu sayede mahallî idarelerin nüfuz ve yetkileri genişletilerek merkeze bağılılıkları azaltılmıştır. Bu düzenleme mahallî temsilcilerden müteşekkil vilayet ve belediye meclisleri tesis edilmiştir. Üyeleri halk tarafından seçilen bu kuruluşlarla devlette ilk defa gerçek anlamda seçim usulü uygulanmıştır. 1864'te Vilayet Nizamnâmesi ile belediye teşkilatı ve köy ihtiyar heyetleri kurularak, eyalet sistemi kaldırılmıştır. Bu kanunla imparatorluk halkı vilayet genel meclisi ve mahkemeler için gerekli üyeleri seçme yetkisi kazanmış ve böylelikle idareye bilfiil katılmaya başlamıştır. Siyasal ve toplumsal yapı üzerinde etkili olan bu yenilikler, politik kültürün dönüşümünü de sağlamıştır.

3. İktisadî Alanda Yenilikler

19. yüzyılda en önemli değişimlerden biri Osmanlı siyasal ve toplumsal hayat üzerinde belirleyici role sahip iktisadî alanda ve buna bağlı olarak iktisadî düşüncede meydana gelmiştir. Kapitalistleşme ve erken modernleşme döneminde yayılmacı bir iktisadî politika ile başa çıkamayan Osmanlı Devleti, batının artan etkisi ve sanayileşme sonucu yerli sanayini yitirme tehlikesi ile karşılaşmıştır. Üstelik ihracatın ithalat karşısında ikincil derecede kalması Osmanlı topraklarını bir pazar konumuna getirmiş, on altıncı yüzyılda kapitülasyonlarla başlayan süreç ekonominin hızla çökmesine yol açmıştır. Devlet bu durumda özel teşebbüsleri teşvik etmekten ziyade vesayetçi ve denetleyici fonksiyonuyla yerel burjuvazinin doğuşuna engellemiştir. Oysa kapitalistleşme ile birlikte siyasal ve toplumsal alanda söz sahibi olmaya başlayan burjuvazi on yedinci yüzyıldan başlayarak Batı'da Aydınlanmanın, akılcılığın ve nihayet milliyetçiliğin öncülüğünü yapmıştır. Bu Osmanlı Devleti'nde gayrimüslim tebaa arasından sivrilen Rum burjuvasının

de yaşadığı ve onların öncülüğünde gelişen siyasal gelişmeler sonucu Yunan ulus devletinin kurulduğu görülmektedir.⁶⁰⁸

Osmanlı ekonomisinin 19. yüzyılda yaşadığı çöküntüyü her şeyden ziyade klâsik iktisadî yapısında aramak gerekmektedir. Bu yapı, Osmanlı Devleti'ni bilhassa 18. yüzyıldan itibaren batıya bağımlı hâle getirmiş ve yerel burjuvazinin doğuşunu engellemiştir. Söz konusu yapının esaslarını provizyonizm, gelenekçilik ve fiskalizm teşkil etmektedir.⁶⁰⁹ Kendi kendine yeterlik esasına dayanan provizyonizm, yurt içindeki ihtiyaçların tümü karşılandıktan sonra, kalan fazlanın ihraç edilmesine dayanan, diğer adıyla iâşe olarak adlandırılan düşünce ve uygulamadır. Bu sistem ihracatı zorlaştırmasına karşılık ithalata kolaylaştırıcı ve teşvik edici bir sistemdir. Buna karşılık gelenekçilik, toplumsal ve ekonomik ilişkilerde değişime tahammül edemeyen ve onu engellemeye çalışan sistemdir. Nihayet fiskalizm ise devletin gelirlerini arttırmak, buna mukabil masraflarını asgarîye indirmek esaslarına dayanmaktadır.⁶¹⁰ Oysa batıda kapitalizmin doğuşunu öncüleyen merkantalizm ile Batılı devletler, ithalata kota getirerek ihracatı geliştirmeye çalışmış ve böylece ulusal sermaye üzerinde korumacı bir politika izlemişlerdir. Buna mukabil Osmanlı Devleti, on altıncı yüzyıldan başlayarak batılı devletlere tanıdıkları imtiyazlar (kapitülasyonlar) ile bunun tam tersi bir politika uygulamışlardır. Üstelik 18. yüzyıldan itibaren kapitülasonlardan siyasî bir malzeme olarak faydalanmış ve uluslararası ilişkilerde müttefik arayışında onu bir silah olarak kullanmayı tercih etmiştir. 1690'da Kutsal İttifak'a karşı Fransa'yı yanına çekmeye çalışan devletin Mısır'daki gümrük vergilerini %10'dan %3'e düşürmesi bunun bir göstergesidir. 1697'de Fransa ile Avusturya arasında barışın tesisine kızan Bâbıâli, bu defa Mısır ve İngiliz deniz taşımacılığının tekeline İngilizlere vermiştir.⁶¹¹

⁶⁰⁸ Yahya Kemal Taştan, **a.g.m.**, s.425-429.

⁶⁰⁹ Mehmet Genç, "Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün İlkeleri", **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000, s.43-52.

⁶¹⁰ **a.g.m.**, s.45-50.

⁶¹¹ Halil İnalcık, "İmtiyazat", **EF²**, cilt 3, s.1185.; Ali İhsan Bağış, **Osmanlı Ticaretinde Gayrî Müslimler**, Ankara: Turhan Kitabevi, 1983, s.11.

İhracatın kısıtlandığı, ithalatın teşviki ile yerel sermayenin teşebbüslerinin engellendiği bir ortamda devletin gelirlerini arttırmak yolunda alınacak tedbirler oldukça sınırlıdır ve esasta iki temele dayanmaktadır: Fetihler yolu ile kazanım, vergilerin arttırılması. On yedinci yüzyıldan itibaren fetihlerin durması neticesinde devlet çoğunlukla ikinci tedbire başvurmuş ve bu da halk ile arasında gerginliğin doğmasına yol açmıştır. Celalî isyanları, yerli ayan ve eşrafların yükselişinin neden olduğu düzensizlik ortamında merkezî otoriteden nispeten bağımsız hareket etme imkânı bulan yerel bürokrasinin reayadan gereğinden fazla vergi alması ve halka uyguladığı baskı dönemin kaynaklarında zulüm ve adaletsizlik olarak vurgulanmıştır. Devlet bu yaşananlar karşısında çoğunlukla adaletnâmeler yayınlamak dışında bir şey yapamamış, merkezi iktidarın zayıflığından faydalanan yerel güçler Osmanlı siyasal sisteminde yeni bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Gelir kaynaklarında azalma, uzun ve masraflı savaşların gerektirdiği nakit ihtiyacı sonucu iltizam ve nihayet malikâne sistemlerinin uygulanması, devlet açısından bu fiilî gelişmelerin ikrarı olmuştur. Üstelik malikâne sahiplerinin pek çoğu (1789'da yaklaşık %87) İstanbul'da ikamet eden ve siyaset üzerinde doğrudan etkin bir sınıf olarak sosyal ve kültürel hayatta da önemli roller oynamışlardır.⁶¹² Bu gelişmelerin 18. ve 19. yüzyılda giderek gelişmeye başlayan yerel burjuvazinin doğuşuna da zemin hazırladığı bir gerçektir.

19. yüzyıla gelindiğinde merkezileşme politikasının İmparatorluk için tek çözüm olduğunun farkına varan Bâbîâli, timar ve zeametleri mukataalaştırarak, malikâne uygulamasını yavaşlatarak yerel ayanların kontrol etmekte olduğu gelir kaynaklarını merkeze aktarmaya çalışmıştır.⁶¹³

III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd ile birlikte yarattığı çoklu hazine uygulaması Sultanın tahttan indirilmesi ile askıya alınmış, II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağını ilğâsının ardından maliyede de merkezîleşme politikası hız kazanmıştır. Bu

⁶¹² Mehmet Genç, "Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi", **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000, s.111.

⁶¹³ Mehmet Genç, "19. Yüzyılda Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün Klâsik Prensiplerindeki Değişmeler", **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000, s.91.; Yavuz Cezar, **Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi (XVIII. yy'dan Tanzimat'a Mali Tarih)**, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986, s.32-34.

minvalde atılan ilk adım 1813 yılında alınan bir kararla, eyaletlerdeki tüm mukataaların mülkî idarecilere ihale edilmesi ilkesi kabul edilmiştir. Böylece mukataaların yerel idarecilere iltizama verilmesi kaynakların denetimi sağlamıştır.⁶¹⁴

Yukarıda da bahsedildiği üzere modernleşme dönemine kadar Osmanlı ekonomisinin temel özelliği kapalı bir sisteme dayanmasıdır. Dış ülkelerle ticareti olmakla birlikte devlet, ithalata ihracattan fazla önem vererek ve iç gümrüğe daha fazla bedel koyarak neredeyse tek yönlü denebilecek bir ticaret ağının gelişmesine neden olmuştur. Üstelik kapitülasyonlarla Avrupalı tüccarlara tanınan ticarî imtiyazlar yanında bir süre sonra Avrupa devletlerinin berat ve patente haklarını Osmanlı tebaasından gayrimüslimler için kullanması ile Osmanlı gelirlerinde büyük bir düşüş yaşanmıştır. Tercümanlık gibi hizmetlerle berat kazanan ve Avrupa devletlerinin himayesine giren gayrimüslimler müste'men tüccarlarla aynı haklardan faydalanmaya başlamışlardır. Osmanlı devleti bu fiilî gelişme karşısında tedbirler almaya çalışmış ise de başarılı olamamıştır. Bu durum karşısında beratlı tüccarlığın yarattığı mahzurları önlemek amacıyla gayrimüslim tüccarlar Avrupa tüccarları sıfatıyla yeni bir sosyal sınıf olarak kabul edilmek zorunda kalmıştır.⁶¹⁵ II. Mahmud döneminde Müslüman tüccarların da bu haklardan faydalanması için Hayriye tüccarları adı ile yeni bir örgütlenmeye gidilmiştir. Bu uygulama ile yabancıların ticaretteki tekelinin kırılması ve devlet işlerine müdahalelerinin önlenmesi amaçlanmıştır. Ancak Mısır Meselesi nedeniyle İngiltere ile tesis edilen ittifak neticesinde yed-i vahid uygulaması kaldırılmış, ihracattan alınan vergi miktarı %12, ithalat vergisi ise %3 olarak tespit edilmiş ve böylece iç pazar yabancı tüccarlara açılmıştır. Batının Sanayi İnkılâbı ile yakaladığı seri üretim karşısında küçük yerli sanayi ve imalat çökmüştür. III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde kurulan fabrikalar iç pazara yönelik olmaktan ziyade devletin ve ordunun ihtiyaçlarını karşılamakla yetinmiştir. 1867-1874 yılları arasında muhtelif özel teşebbüsün neticesinde kurulan yedi şirketin, sermayeleri devlet ve loncalar atarafından karşılanmasına, vergi

⁶¹⁴ a.g.e., s.243.

⁶¹⁵ Ali İhsan Bağış, a.g.e., s.17-96.

muafiyeti ve gümrük indirimi gibi devletin bütün desteğine rağmen varlıkları kısa süreli olmuştur.

Tanzimâtın mimarları, fermanın ilânından sonra sosyal ve siyasal alanda olduğu gibi, ekonomik alanda da bir dizi reform yapmayı planlamışlardır. Bu refomlarda önceliği bireyin can ve mal güvenliği ile vergi sisteminde adalet oluşturmuştur. Fermanda da dile getirildiği üzere mal güvenliğinin yoksun kimsenin devlet ve milletine ısınamayacağı, onun kalkınması için uğraşmayacağı tespitleri bu açıdan anlamlıdır. Tanzimât ile iltizam usulünün kaldırılması, gelire göre vergilendirme ve nihayet II. Mahmud döneminde bürokrasiye yönelik müsadere usûlünün yasaklanması bütüne şâmil kılınarak liberal ekonomiye geçiş yönünde önemli adımlar atılmıştır. Ancak bu uygulamalar genelde Mustafa Reşid Paşa'nın sadareti ile sınırlı kalmış; istikrarlı bir mali politika oluşturulamamıştır.

Tanzimât, sistemli bir vergi düzeni tesis edememiş ve paranın değerini korumada başarısız olmuştur. Yeni Osmanlılar, hükûmeti bütçe tanzim edememekle, büyük devlet memurlarını israfları ve şaşalı bir hayat tarzı ile hazineyi sömürmekle suçlamışlardır. Devlet, modern iktisadî sistemi benimsemek hususunda istekli olmasına karşılık büyük ekonomik zorluklar, merkezileşme politikaları ve nitelikli maliye personelinin bulunmayışı nedenleriyle yıllık gelir ve giderini düzenleyecek bir bütçe tanzim edememiştir. 1837'de ihdas edilen ve ekonomik gelişme için önemli bir adım sayılabilecek Maliye Nezaretinin hazırladığı bütçeler uygulanamadığından ötürü büyük eleştirilere neden olmuştur. Paranın değerini korumak için çıkarılan kaime karışıklıklara yol açmıştır. 1854 yılında dış borç arayışlarına başlayan ve çeşitli gelir kalemlerini teminat olarak göstermek suretiyle ilk borçlanmayı gerçekleştiren Osmanlı Devleti için, imparatorluğun sonuna kadar sürecek bir ekonomik tutsaklığın önü açılmıştır. Alınan borçlarla yatırım yapılacak yerde saray masrafları ve büyük memurlar için harcanması yeni borçlanmalara zemin hazırlamıştır. Devletin mali açıdan iflas ettiğini gören Avrupalılar, Osmanlı gelirleri ve maliyesi üzerinde denetim kurmuşlardır. 5 Ekim 1875 tarihinde çıkarılan Ramazan Kararnâmesi ile hükûmet, borçlarını

ve borçlardan kaynaklanan faizleri yarıya indirdiğini açıklayarak uluslararası arenada devletin onurunun zedelenmesine neden olmuştur.

Bununla birlikte 19. yüzyılda Osmanlı ekonomik ve mali yapısı, Avrupa ve dünya ekonomileri ile bütünleşmeye başlamıştır. Bu süreçte temel faktör Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa'nın önemli ülkeleri arasında ticaretteki hızlı gelişmedir. 1838'de İngiltere ile ve ardından diğer Avrupa ülkeleri ile imzalanan serbest ticaret antlaşmaları neticesinde toplam Osmanlı ihracatı beş kat artarak cari fiyat 4.7 milyon Osmanlı lirasından 28.4 milyon liraya, buna karşılık ithalatta altı buçuk kat artarak 5.2 milyon liradan 29.4 milyon Osmanlı lirasına yükselmiştir.⁶¹⁶ Bu durum ucuz hammaddeye sahip Osmanlı ülkesinin sanayileşmiş Avrupa için bir pazar hâline geldiğini göstermektedir. Nitekim bu dönemde Osmanlı Devleti topraklarının mühim bir kısmını kaybetmiş olmasına rağmen 1840-1913 yılları arasında ticaret hacmi, Avrupa sanayileşmesinin doğrudan bir neticesi olarak katlanarak devam etmiştir.⁶¹⁷

Tanzimât devlet adamları ülke ekonomisinin gelişmesi için büyük çaba harcamalarına ve bu konuda önemli adımlar atmış olmalarına rağmen başarılı olamamışlardır. Bunda en önemli etkenin Batı'da gelişen ekonomi-politikten yeterince haberdar olmamaları, kaynakları yeterince değerlendirememeleri ve hepsinden önemlisi israf etkin olmuştur. Avrupa'dan alınan borç para değerlendirelememiş ve verimsiz bir biçimde kullanılmıştır. Dolayısıyla büyük umutlar ve çabalarla girilen mali reformlar, ülke ekonomisinin Avrupa'ya teslim olmasıyla sonuçlanmıştır.

4. Askerlik Alanında Yenilikler

Modern ordu sistemi ve asker alma usûlü ile milletleşme süreci arasında doğrudan bir ilişki vardır. Askerliğin imtiyazlı bir sınıfın meselesi

⁶¹⁶ Zafer Toprak, "The Financial Structure and the Stock Exchange in the Late Ottoman Empire", **East meets West: banking, commerce and investment in the Ottoman Empire** (ed. Philip L. Cottrell), Aldershot: Ashgate Publishing, 2008, s.143.

⁶¹⁷ **a.g.m.**, s.143.

olmaktan çıkarılıp, vatandaşlığın getirdiği yükümlülükle ülkede yaşayan bütün halka teşmili, yeni bir toplumsallaşmaya neden olmuştur. Bunun yanında geleneksel sistemin yöneten (askerî) ve yönetilen ayrımını da kısmen aşarak toplumsal sınıflar arasında dikey hareketliliğe yol açmıştır. Söz konusu süreç, Osmanlı Devleti'nde Yeniçeri Ocağının kaldırılmasından sonra hız kazanmıştır. Yeni askerî okullar açılmış, 1837'de Dâr-ı Şûrâ-yı Askeri kurulmuş; yurtdışından askerî uzmanlar getirildiği gibi eğitim maksadıyla Avrupa'ya öğrenci gönderilmiştir. II. Mahmud'un tesis ettiği yeni askerî düzen ve Tanzimât'ın ilanından sonra ocak yerine Prusya askerî düzenine benzer kura usûlünün benimsenmesi ile millî devletlerin askerî sistemlerine benzer bir oluşum gerçekleşmiştir. Kırmızı zemin üzerine beyaz hilal ve yıldızın bulunduğu bayrak da, bu dönemde devletin sancağı olarak kabul edilmiştir.⁶¹⁸

II. Mahmud'un Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye yanında redif askerini de ihdâsı, bu yolda atılan en önemli adımlardan biri olmuştur. Yeni kurulan Asâkir-i Mansûre'nin çok geniş sınırlara sahip ve üstelik çalkantılı bir dönemde imparatorluğu tek başına korumasının olanaksız olduğu düşünülmüştür. Bu amaçla 1834 yılında redif askeri teşkilatının kurulması kararlaştırılmıştır.⁶¹⁹ Anılan teşkilat, modern ordu anlayışı için de bir temel oluşturmuş; büyük bir kitlenin seferber olmasını sağlamıştır. Her zaman teyakkuz altındaki bu kitle, "uzun süre silah altında tutmadan, askerlik çağına gelmiş olanları, kendi bölgelerinde az masrafla kısa aralıklarla eğiterek savaş anında işe yarayacak yeterlik asker bulmak amacı ile" redif adı altında teşkilatlandırılmıştır.⁶²⁰ Bu sistemle ülkenin iç güvenliği de sağlandığı gibi, daha önceki dönemlerde kayd-ı hayat şartına bağlı olan askerlik hizmeti, muayyen bir süre ile sınırlandırılarak ülke ekonomisinin gelişmesi yolunda da önemli adımlar atılmıştır. Beş yıllık muvazzaf hizmetin ardından memleketine dönen askerler, yılın belirli bir döneminde yapılan talim dışında topraklarını

⁶¹⁸ Mahmûd Şevket, **Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi**, 2. Cilt, İstanbul: Mekteb-i Harbiyye Matbaası, 1325, s.10.

⁶¹⁹ **a.g.e.**, s.11.; Musa Çadırcı, **Tanzimat Sürecinde Türkiye: Askerlik**, 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2008., s.31.

⁶²⁰ Musa Çadırcı, **a.g.e.**, s.100.

işleme fırsatı bulmuş, devlet de az masrafla savaş zamanlarında elinin altında bulunacak muazzam bir güce sahip olmuştur.

Tanzimât ile başlayan dönemde siyasal ve toplumsal yapıdaki değişmelerin temelinde Batı’da ortaya çıkan milliyetçi hareketlerin imparatorluk yapısını tehdidi ve etnik milliyetçiliklerin yükselişi önemli bir yer tutmaktadır. Tanzimât, Batıda ulus-devlet anlayışı yönündeki siyasal değişim ve dönüşüm karşısında Osmanlılık yahut ittihâd-ı Osmanî adı ile bilinen imparatorluk tebaası bütün halkları bu ülkü etrafında toplamaya çalışan bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu ideolojinin en önemli unsurlarından biri olan ve Tanzimât Fermanı’nda da yer alan “muhafaza-i vatan” fikri, askerliğe büyük önem atfederek bu konuda yeniliklerin yapılmasını zorunlu kılmıştır. Modernleşme ile birlikte askerliğin toplumsal dönüşümün önemli unsurlarından biri olduğunu gösteren en açık ifadeleri Tanzimât Fermanı’nda görmek mümkündür. Söz konusu fermanda vatan savunmasının halkın bir yükümlülüğü olduğu vurgulanmakta buna mukabil önceki uygulamalarda yaşanan yanlışlıklara dikkat çekilmektedir:

“... muhâfaza-i vatan için asker vermek ahâlinin farîza-i zimmeti ise de şimdiye kadar cârî olduğu vechile bir memleketin aded-i nüfûs-ı mevcûdesine bakılmayarak kiminden rütbe-i tahammülünden ziyâde ve kiminden noksan asker istenilmek hem nizâmsızlığı hem de zirâat ü ticâret mevâdd-ı nâfiasının ihlâlini mûcib olduğu misillü askerliğe gelenlerin ilâ-nihâyeti’l-ömr istihdamları dahi fütûru ve kat-ı tenâsühü müstelzim olmakta olmasıyla her memlekette lüzûmu takdîrinde taleb olunacak neferât-ı askeriye için bazı usûl-i hasene ve dört yahud beş sene müddet istihdâm zımnında dahi bir tarîk-i münâvebe vaz u te’sîs olunması îcâb-ı haldendir.”⁶²¹

Yukarıdaki hususlar gözetilerek, askerlik alanında yapılacak düzenlemelerle Hassa Müşiri Rıza Paşa görevlendirilmiştir. 1843 yılında Bâb-ı Seraskerî bünyesinde oluşturulan geçici bir meclis, Osmanlı ordusunu yeni esaslara göre düzenlemiş ve Asâkir-i Mansûre’nin kuruluşundan beri orduda görülen aksaklıklar çözüme kavuşturulmuştur. Hazırlanan muvakkat

⁶²¹ Düstûr, 1. Tertip, 1. Cilt, s.6.

talimnâmeye, “nizâmât-ı cedîde-i askeriyyeye müteallik kânûnnâme-i hümayûn kaleme alınıp neşr ve ilân olununcaya kadar” harfiyen uyulması emredilmiştir.⁶²² Gerçekte bu muvakkat talimnâme, kanunun esasını ve özünü oluşturmuştur. Buna göre askerlik süreye bağlanmış; beş sene nizâmiye süresinin ardından askerlerin redif sınıfına nakledilerek memleketinde istirahat ve ticaret eylemesi⁶²³ buna mukabil askere çağrılmaları gerektiğinde bildiklerini unutmamaları için yılda bir ay tabur merkezlerinde askerî eğitime devam etmeleri kararlaştırılmıştır. Askerliğin yapılan değişiklikler ve düzenlemeler ile vatan borcuna dönüşmesi ve ülke sathında 5 ordu kurulmuştur. Hassa (1. Ordu) ve 2. ordunun merkezi İstanbul, 3. ordunun Manastır, 4. ordunun Harput ve 5. ordunun merkezi ise Şam olarak tespit edilmiştir. 1848’de nizamnâmede yapılan ufak değişikliklerle birlikte merkezi Bağdat olan bir 6. ordu teşkil edilmiştir.⁶²⁴

Askerlik süresinin tespiti ve gayrimüslimlerin de askere alınması Tanzimâtçıların en fazla üzerinde durdukları konulardan biridir. Hatta modern ordu ve teşkilat meselesi bu arzusun gerisinde kalmış, asker alma kadar önem arzetmemiştir. Başlangıçta söz konusu düzenlemelerin muhatabı Müslüman halk olmuştur. Ancak fermanın esasını ve ruhunu teşkil eden eşitlik gereği Hristiyanların da askere alınmaları gerekmektedir. Tanzimâtçılar eşitlik ve halkların kaynaşması amacıyla 1847 yılında Rumları deniz kuvvetlerinde istihdam etmek istemiş ve karşılığında cizye alınmayacağını açıklamış olmasına rağmen gayrimüslimlerin askere alınmasında başarılı olunamamıştır. Bunun üzerine gayrimüslimlerden bedel alınması kararlaştırılarak askeri hizmetlerden muaf tutulmaları uygun görülmüştür.

Islahat Fermanı ile gayrimüslim tebaadan asker alınması meselesi tekrar gündeme gelmiştir. Kırım Harbi sırasında askerin azalması ve kur’a

⁶²² Nizâmât-ı Cedîde-i Askeriyyeye Müteallik Kânûnnâme-i Hümayûn Kaleme Alınıp Neşr ve İlân Olununcaya Kadar Muvakkatan Kânûn Hükmünde Tutulmak Üzere Tanzim Olunan Talimnâmedir, İstanbul 1260, s.2.

⁶²³ a.g.e., s.7.

⁶²⁴ Necati Tacan, “Tanzimat ve Ordu”, **Tanzimat I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.133.

dairelerinin daralması bu ihtiyacı doğurmuştur. Bu meselenin yenilikçi ve muhafazakâr zihniyet arasında farklı biçimlerde algılandığı anlaşılmaktadır. Askerlik hizmetinin yalnızca devletin unsûr-ı aslîsi Türklere mahsus bir hizmet olmasının onları bitireceğini ve zaafa düşüreceğini düşünen yenilikçi kanada karşı muhafazakâr zihniyet askerliğin Müslüman halkın itibarlı bir mesleği olduğunu ileri sürerek gayrimüslimlerin askere alınmasına karşı çıkmaktadır. Bunun yerine Balkanlar ve Anadolu'nun muhtelif yerlerindeki Müslümanların askere alınmasını uygun görmektedir. Nitekim Bosna'da askerî birliklerin kurulmasına ön ayak olan Ahmed Cevdet Paşa, muhafazakâr düşüncenin temsilcisi olarak bu konudaki fikirlerini şöyle açıklamaktadır:

“Tebe'a-i gayr-i müslimeden alınacak efrâd-ı askeriye, neferât-ı İslâmiyye ile mahlût olrsa, bir taburda imam olduğu gibi papas da bulunmak lâzım gelür. Bir olsa, be'is yok, diyelim. Lâkin bizde tebe'a-i gayr-i müslimenin envâ'-ı kesîresi var. Ortodoks, Katolik, Ermeni, Ya'kubî, Protestan yekdigere mübâyin oldukdan başka, Katolikler dahi Lâtin ve Ermeni Katoliği ve Melkit denilen Rum Katoliği ve Mârûnî ve Süryânî ve Geldânî deyu muhtelif sınıflara münkasemdir. ... Bunlar hep başka başka papas isterler. Yahudiler de haham isterler. Bir taburda bir sürü rûhânîler bulunmak lâzım gelür. ... Böyle mahlût bir hey'et nasıl idâre olunacak. Ve kumandanların başı sıkıldığı zaman askerin ırk-ı hamiyetini takrîk ile anları sabr u sebâta teşvîk ve fevka'l-âde defâkârlığa sevk için belâgat-ı askeriyyeye mürâca'at eyler. Ehl-i İslâm için bu bâbda en müessir olan sözler dahi “yâ gazâ yâ şehâdet, haydi dîn-i mübîn uğruna” çocuklar kelimâtıdır ki, ehl-i İslâm, analarının kucağında iken kulaklarına gazâ ve şehâdet sözleri işlemiş; sonra mektebde dahi gazâ ve şehâdetin ne büyük mertebe olduklarını bellemiş olmağla bu gibi tergîbât-ı dîniyye onları fedâîlik yolunda harekete mecbûr eder.”⁶²⁵

Cevdet Paşa, Avrupa'da dinin gayretinin yerini vatanperverliğin aldığını ancak bu duygunun Türk halkı üzerinde din kadar etkili olmayacağını ve onun yerini tutamayacağını savunmaktadır. Ona göre vatanperverlik zamanla yerleşmiş olsa bile ordunun ruhsuz kalmasına yol açacaktır. Din e

⁶²⁵ Ahmed Cevdet Paşa, **Ma'rûzât** (hızl. Yusuf Halaçoğlu), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980, s.113-144.

vatanperverlik arasındaki bu karmaşık ilişki, ileride görüleceği gibi vatan aşkını imanın bir rüknü hâline getirerek bu seküler düşünceye dinî bir mahiyet kazandırmak isteyen aydınlar eliyle aşılmaya çalışılacaktır. Vatanperverlik, milliyetçilik, din ve askerlik arasındaki karmaşık ilişki ayrı bir incelemenin konusu olacak kadar geniştir. Bilhassa Türk milliyetçiliğinde önemli bir söylem olan ordu-millet kavramının özel gazete ve dergiler yanında o dönemde yayınlanan askerî gazete ve dergilerle karşılaştırılarak incelenmesi, bu denklemi çözümlmek için gereklidir. Vatan ve millet sevgisinin dinî sembollerle kutsallaştırılması, gazi ve şehit gibi dinî referansa sahip kavramlar seküler bir ideolojinin araçlarına dönüştürülmesi basın sayesinde gerçekleşmiştir. Bu konu aşağıda modernleşme döneminde siyasallaşan semboller bölümünde vatan başlığı altında ayrıntılı bir biçimde incelenmektedir.

Islahat Fermanı, Tanzimâtın getirdiği eşitlik ilkelerini teyit ettiği gibi bu eşitliğin alabildiğince genişletmiştir. Nitekim fermana hangi millettense olsun bütün Osmanlı tebaasının devlet hizmet ve memuriyetlerine kabul edilecekleri, bunun yanında gayrimüslimlerin askeri ve mülkî mekteplere alınacakları vurgulanmaktadır. Fermana hukukça olan eşitliğin yükümlülüklerce olan eşitliği de gerektirdiği ileri sürülmüştür. Buna bağlı olarak Hristiyan ve diğer gayrimüslimler de Müslüman ahali gibi mecburî askerlik hizmetiyle yükümlü tutulmuştur.⁶²⁶ Müslüman olmayan subayların albaylığa kadar terfi ettirilmelerini esasa bağlayan düzenlemeler yanında her sene orduya alınacak otuz bin Müslüman asker karşılığında gayrimüslimlerden de yirmi beş bin kişinin askere alınması kararlaştırılmıştır. Teorik olarak faydalı görülen bu sistem, fermana yer alan bedel karşılığında askerlikten muaf tutulma hükmü ile zaafa uğradığı gibi pratikte karşılaşılan sorunlar da gayrimüslimlerin askere alınması projesinin sarsaklanmasına neden olmuştur. Halk muhayyilesinde “zenginimiz bedel verir, askerimiz fakirdendir” sözleri ile karşılığını bulan tepkiyi en fazla işleyenler Yeni Osmanlılar olmuştur. Askere alınanların Müslüman Türkler olması nedeniyle

⁶²⁶ **Düstûr, 1. Tertip**, 1. Cilt, s.12.

ülkenin gerçek sahiplerinin onlar olduğu fikri, Yeni Osmanlıların siyasal söyleminde önemli bir yer tutmaktadır.

Askere alma, askerlik süresi ve eğitimi kadar önem arzetmemesine karşılık bu dönemde kara ve deniz kuvvetlerinin güçlendirilmesini için de çaba gösterilmiştir. Ancak bu çabalar daha ziyade kişisel gayretlerle sınırlı kalmıştır. Nitekim Abdülaziz döneminde dış borçlar sayesinde kurulan ve döneminin en güçlü donanmalarından biri olan Osmanlı donanması, II. Abdülhamid döneminde kaderine terk edilmiştir. İlgisizlik nedeniyle çürümeye terk edilen donanmadan Teselya Savaşından yararlanmak mümkün olmadığı gibi batıdan yeni gemilerin ve fırkateynlerin sipariş edilmesi zaruri görülmüştür. Bununla birlikte söz konusu dönemde askerî okullara büyük önem verilmiş, bu okullarda batılı tarzda eğitim alan ve modern düşüncelerle yetişen genç subaylar, II. Abdülhamid rejmini yıkarak Cumhuriyet'e uzanan bir süreçte siyasal ve toplumsal hayatın mimarları olarak önemli roller oynamışlardır.

5. Eğitim Alanında Yenilikler

Tanzimât Fermanında eğitim konularından hiç bahsedilmediği halde, devletin yaşadığı yapısal dönüşüm, eğitim sisteminde de gelişmeye yol açmış ve en önemli başarılar bu alanda kaydedilmiştir. Eğitim alanında duyulan reform ihtiyacı, 18. yüzyıldan itibaren devletin yaşadığı siyasal ve sosyal gelişmelerin bir ürünüdür. Klâsik dönem yöneticilerinin yetiştirildiği Enderun ve medreseler, modern dönemin koşullarına ayak uyduramamıştır. Dünya sistemine uyum sağlamaya çalışan devletin, daha modern kurumlara ihtiyaç duymasından ötürü eğitim ve eğitim kurumlarının ıslahı, meşgul olduğu meselelerin başında gelmiştir. Önceleri askerî okullar kurulmuştur. Bu kurumlarda yabancı eğitimciler de yer verilmiştir.⁶²⁷ Bunun yanında devlet meselelerinin dış politakada yoğunlaşması ve yeni siyasal sistemin

⁶²⁷ Yahya Akyüz, **Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1997'ye)**, 6. Baskı, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 1997, s.124-128.

bürokrasiye ihtiyaç duyması sivil mekteplerin de açılmasını zorunlu kılmıştır. II. Mahmud döneminde açılan Rüşdiye mektepleri, Mekteb-i Maarif-i Adliyye ve Mekteb-i Ulûm-ı Edebiyye gibi okullar, her şeyden önce bu amaca hizmet etmek ve nitelikli memurlar yetiştirmeyi amaçlamaktadır.⁶²⁸

Osmanlı eğitim sistemi ve kurumlarının yeniden yapılandırılmasında etkili olan pek çok neden bulunmaktadır. Ancak bu tezin kapsamı bakımından ideolojik dönüşüm önem arz etmektedir. Klâsik dönem Osmanlı toplumunun esasını oluşturan millet sisteminde ve sınıflar arası ilişkiler (yöneten ve yönetilen), modernleşme ile birlikte değişime uğramıştır. 16. yüzyılda her milletin içindeki sınıfsal farklılaşma benzer nitelikte olmasına rağmen bu değişim her milleti farklı biçimlerde etkilemiş ve farklı sınıfsal dönüşümlere yol açmıştır. Örneğin klâsik dönemde benzer niteliklere sahip olan müslim ve gayrimüslim tüccarlar arasındaki denge, gayrimüslimler lehine bozulmuştur. Bu yapısal dönüşüm, farklı sosyal hareketler ve ideolojilerin gelişmesine neden olmuştur. Yeni eğitim kurumlarının ihdası, her şeyden önce bu yeni sınıfsal yapıların ve ideolojilerin üretilmesinin tabii bir sonucudur.⁶²⁹

18. yüzyıl boyunca Yeniçeri ve ulema ittifakının reformlar önünde bir engel teşkil etmesi nedeniyle medreseler yönetici sınıfın itibar ettiği kurumlar olmaktan çıkmıştır. Önceleri askeri alanda Kara ve Deniz Mühendishâneleri ve Tıbbiye mektepleri açılmıştır. Yeniçeri Ocağının kaldırılmasının ardından II. Mahmud döneminde eğitimin yaygınlaştırılması ve ilköğretimin zorunlu olması kararlaştırılmıştır. Padişah'ın 1825 yılında yayınladığı fermanla Müslümanların öncelikle dinlerini öğrenmeleri ve sonra geçimlerini sağlamak için bir dirliğe yönelmeleri gerektiği, oysa bir süreden beri ana ve babaların çocuklarını para kazanmak için beş altı yaşında mektep yerine ehl-i hıref yanına çıraklığa verdikleri vurgulanmaktadır. Câhil büyüyen ve hayatının sonraki döneminde de okumaya heves etmeyen bu çocukların günahının

⁶²⁸ a.g.e., s.129-130.; Osman Ergin, **Türk Maarif Tarihi**, Cilt: 1-2, İstanbul: Eser Matbaası, 1977, s.386-387 ve 394-397.

⁶²⁹ İlhan Tekeli, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Sistemindeki Değişmeler", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt: 2, s.457.; İlhan Tekeli-Selim İlkin, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü**, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, s.24-27.

anne ve babaya aittir.⁶³⁰ Ferman çocukların her şeyden önce eğitilmesini, aksi şekilde davrananların kınanmasını ve yeterli eğitimi görmemiş çocukların çırak olarak alınmamasını karara bağlamıştır. Fermanın içeriğinde bahsedilen eğitim her ne kadar dinî eğitimi kapsamakta ise de okuma yazmaya yaptığı vurgu nedeniyle önemlidir. Fermanda bahsedilen okullarda alfabe, Kur'an ve biraz yazının dışında çocuklar hıfza çalıştırılmıştır. Kalemîyeye girecekler on iki on üç yaşından itibaren dairelere uzun süre çırak olarak devam etmişlerdir. Ailesi zengin olanlar özel hocalardan Arapça, Farsça, şiir ve inşâ dersleri almışlardır. Farsça öğrenmek için Mevlevî tekkelerine devam edenler yanında bu dönemde bir erbâb-ı kemâle intisab ederek ilim öğrenmeye çalışanlar da vardır.⁶³¹ Ancak bu farklı çevrelerden gelip devlet hizmetlerinde görev alan kişiler arasında bir fikir birliğinin bulunmaması yöneticileri endişelendirmiş olmalıdır. Nitekim “muhtelif menşe’lerden neşv ü nemâ bulan ricâl arasında ittihâd-ı efkâr husûlû mümkün olamayacağı tabi’î bir keyfiyet olup Devlet-i Osmaniyye’de ise mekteb fıkdanından nâşî vahdet-i fikriyyeye mâlik ricâl yetişemediğinden sefîne-i devlet nice zamanlar emvâc-ı ihtilâf arasında çalkalanmış kalmıştır.”⁶³² Mahmud’un ilköğretimi mecbur tutmasının nedenlerini bu cümlede aramak gerekmektedir. 1838’de alınan kararla sıbyan mekteplerini de kapsayan rüşdiye mektepleri açılmıştır. Rüşdiye mekteplerinin açılması ile ilgili Meclis-i Umûr-ı Nafia layihada, batıda tekniğin ilerlemesinde eğitimin önemine dikkat çekilmekte, istisaslaşmanın lüzumu vurgulanmakta, câhil kimselerin devletini ve vatanını sevmeyeceği ifadelerine yer verilmektedir.⁶³³

Tanzimât’ın arifesinde yayınlanan bu layiha, yeni dönemde eğitim politikaları hakkında önemli ipuçları vermektedir. Devletin dünya sistemine uyum sağlaması ile bürokrasi önem kazanmaya ve bu amaçla yeni eğitim kurumları açılmaya başlanmıştır. Bu dönemden itibaren batı tarzında teknik

⁶³⁰ Mahmûd Cevâd, **Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilât ve İcrââtı**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1338, s.1-3.

⁶³¹ Osman Ergin, **a.g.e.**, s.373.

⁶³² Mahmûd Cevâd, **a.g.e.**, s.5.

⁶³³ **a.g.e.**, s.6-10.

okullar açılmıştır. Tanzimât, II. Mahmud ile başlayan eğitim reformunu sürdürmüş ve gerçekte en önemli başarıyı bu alanda göstermiştir. Ancak Tanzimât'ın eğitim alanında başarılı olmasını sağlayacak ve ülkede eğitim seferberliği başlatacak hadise, 1845'de Sultan Abdülmecid'in fermanan beklenen neticelerin hâsıl olmamasından şikâyeti üzerine gerçekleşmiştir.⁶³⁴ Söz konusu fermana Padişah, "dinen ve dünyeviye her bir husûsda izâle-i cehl-i tebaa" için mekteplerin inşâsının şart olduğunu ve bir an evvel "terbiyyet-i âmme"nin çaresine bakılmasını emretmiştir.⁶³⁵ E. S. Creasy, Padişahın bu müdahalesini "iyileştirici el" olarak tanımlamaktadır.⁶³⁶ Tanzimât dönemi eğitim seferberliğinin, merkezler dışında taşrada da eğitimin yaygınlaştırılması gerektiğine ilişkin projenin temel amacını bu *terbiye-i âmme* oluşturmuştur. Söz konusu kavram Aydınlanma düşüncesinin başlıca argümanlarından birini teşkil emektedir ve başka açılardan Tanzimât aydınlarının da temel meselelerinden birini teşkil etmiştir.

Padişahın uyarıları ve emri üzerine, eğitim ve öğretim programını düzenlemek üzere, 1845 yılında Meclis-i Maarif-i Muvakkat adı ile geçici bir komisyon oluşturulmuştur. Söz konusu komisyon, ilköğretime ağırlık verilmesi, rüşdiyelerin açılması ve bu okullardaki öğrencileri eğitmek üzere medrese kökenliler dışında yeni öğretmen kadrolarının yetiştirilmesi, okullar üzerinde medrese tekelinin kırılması ve eğitim müfredatlarının Batılı tarzda göre düzenlenmesi, sınıf geçme ve imtihan usûllerinin benimsenmesi ve bütün bu eğitim müesseselerinin faaliyetlerini takip edecek eğitim işlerinden sorumlu bir maarif meclisinin kurulması ve bir üniversitenin inşâsı gibi kararlar almıştır.⁶³⁷ Medresenin tekelinde olan ilköğretim kurumlarının tedricî

⁶³⁴ "Şurası dahi inkâr olunamaz ki, bu murâd-ı hayriyyet nihâd-ı mülûkânemizin istihsâl-i esbâb-ı lâzimesine her ne türlü teşebbüs ve mübâseret olunmuş ise hiç birisi esâslı ve etraflı tutulmadığından midir nedir şimdiye kadar amâl-ı mütenevvi'a-i şâhânemizden yalnız tensîkât-ı askeriyyemizden mâ'adâsı bir hüsn-i neticeye isâl olunamamış... te'essüf ve te'ssür-i şâhânemiz hadden aşmış ve gece ve gündüz huzûr ve rahat-ı mülûkânemiz münselib olmuştur." **Takvim-i Vekâyi**, Nu: 280, 12 Muharrem 1261.

⁶³⁵ **Takvim-i Vekâyi**, Nu: 280, 12 Muharrem 1261.

⁶³⁶ E. S. Creasy, **History of the Ottoman Turks: From the Beginning of their Empire to the Present Time**, Cilt 2, London, 1856, s.461.

⁶³⁷ Mahmûd Cevâd, **a.g.e.**, s.5.; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi** (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu) , Cilt: 2, İstanbul: IRCICA, 1998, s.301.

biçimde devlet tekeline alınması, bu kurumların modern çağın gereklerine ayak uyduramamasından kaynaklanmış ve bu nedenle eğitim üzerinde kurduğu asırlık tekel Tanzimât reformcularınca kırılmak istenmiştir.⁶³⁸ Bu raporun hemen ardından Padişah, yayınladığı iki yeni fermanla komisyonun çalışmasını resmî bir politika olduğunu duyurmuş ve bunları yerine getirecek Meclis-i Daimi-i Maarif-i Umumiyye'nın kurulmasını emretmiştir. Kısa bir süre sonra da, Ayasofya'da eski Yeniçeri kışlalarının bulunduğu yerde bir Üniversite açılmasını ihtiva eden fermanı yayınlamıştır. Ubucini'ye göre böyle bir yerin seçilmesi eski ve yeni rejim arasındaki ayrımı göstermek için tercih edilmiştir.⁶³⁹

Komisyon raporu ve fermanın ardından oluşturulan Meclis-i Maarif-i Umûmiyye, öncelikli olarak ilköğretimin yaygınlaştırılması, parasız ve mecburî hâle getirilmesine karar vermiştir. Medreselerde ve mekteplerde olduğu gibi hocalara yapılan ödemeye ve hocaların mektep gelirlerinden faydalanmasına son verilmiş, maaş sistemi benimsenmiştir.⁶⁴⁰ Bu eğitimin merkezileştirilmesi yolunda atılmış önemli bir adımdır. Ubucini, bütün Müslüman ailelerin altı yaşına gelmiş kız ve erkek çocuklarını okula kaydettirmeleri ve bunu mahalle muhtarlarına bildirmeleri zorunlu tutulduğunu yazmakta ise de gerçekte bu uygulama II. Mahmud döneminde başlayan ancak Tanzimât sonrasında daha da işlerlik kazanan ve yaygınlaşan bir uygulamadır. Nitekim 1856 yılında İstanbul'da mevcut 396 ilkokulda 22.700 kız ve erkek öğrenci eğitim görmektedir. Tanzimât'ın ilköğretimde getirdiği en büyük yenilik, yeni öğretim metotlarının benimsenmesi ve ders kitaplarının halk Türkçesi ile yazılmasına gerek duymasıdır.⁶⁴¹ Daha sonra Yeni Osmanlıların dile getireceği ortak ve anlaşılır bir dilde eğitimin temelleri aslında bu dönemde atılmıştır.

⁶³⁸ E. S. Creasy, *a.g.e.*, s.461.

⁶³⁹ A. Ubucini, *Letters on Turkey: An Account of the Religious, Political, Social and Commercial Condition of the Ottoman Empire*, London, 1856, s.198. Eserin Türkçe çevirileri bulunmakla birlikte bu çevirilerin aslına sâdık kalınarak yapıldığını söylemek zordur. Tercüman 1001 Temel arasında yer alan çevirinin yada Cemal Aydın'ın çevirisinin orijinalinden pek çok yeri atladığı görülmektedir.

⁶⁴⁰ *a.g.e.*, s.199.

⁶⁴¹ *a.g.e.*, s.199.

Tanzimât'ın tesis ettiği rüşdiye mekteplerinde de eğitim parasızdır. Dârü'l-fünûn'a öğrenci yetiştirmek amacını taşıyan bu okullarda gramer, kompozisyon, İslâm tarihi, Osmanlı tarihi, Dünya tarihi, coğrafya, aritmetik, geometri ve jimnastik gibi dersler okutulmaktadır.⁶⁴² Başlangıçta öğretmen sayısının yetersizliği nedeniyle yalnızca İstanbul ile sınırlı kalan Rüşdiye mektepleri, Dârü'l-muallimin mekteplerinin ilk mezunlarını vermeye başlaması ile tedricî olarak ülke çapında yayılmaya başlamıştır. 1853'te alınan bir kararla büyük merkezlerde yirmi beş rüşdiye mektebinin açılması için ödeme ayrılmıştır. 1867 yılında gayrimüslim çocukların da alınmaya başlanmış; 1869 Maarif Nizamnâmesi'nin her beşyüz haneli kasabaya rüşdiye mektebi açma kararı ile yaygınlaşmıştır.⁶⁴³ 1851'de İstanbul'da 6 olan rüşdiye sayısı, 1870'ten sonra vilayetlerde de artış göstermiş; 1876 yılına gelindiğinde ülkenin muhtelif yerlerindeki 423 rüşdiyede yaklaşık 20.000 öğrencinin eğitim görmüştür.⁶⁴⁴

Mekteb-i Maarif adı verilen okul, genç sivil bürokrasiyi eğitimek amacıyla II. Mahmud'un saltanatının son yıllarında kurulmuştur. Bu okulda Arapça ve Farsça gramer, coğrafya, tarih ve kaligrafi dersleri verilmektedir. Matbaanın henüz yaygın olmamasından ve bürokraside kullanılan yazıların çeşitliliğinden dolayı Şark toplumlarında eğitime en fazla önem verilen dallardan biri kaligrafidir. Okulda nesih, sülüs, divanî, rik'a, siyasakat ve talik gibi yazı çeşitlerinin öğretilmesine özen gösterilmiştir. Bunun yanında kurulması tasarlanan Dârü'l-fünûn'a öğrenci yetiştirmeyi amaçlayan okulda yukarıdaki dersler dışında aritmetik, geometri, felsefe ve astronomi gibi dersler de yer almıştır.⁶⁴⁵ Bezmiâlem Vâlide Sultan tarafından yaptırılan ve ilk öğrencileri arasında Şehzade Murad Efendi (V. Murad)'nin yer aldığı Dârü'l-maarif adı okul da 1850 yılında bu amaçla eğitime başlamıştır. Ancak rüşdiyelerin gelişmesine paralel olarak önemini yitirmiş ve 1872 yılında idadîye dönüştürülmüştür.

⁶⁴² **Düstûr**, 2. Tertip, 2. Cilt, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289, s.188.

⁶⁴³ Ekmeleddin İhsanoğlu, **a.g.m.**, s.307.

⁶⁴⁴ A. Ubucini, **a.g.e.**, s.201.; Bayram Kodaman, **Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi**, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991, s.95.

⁶⁴⁵ A. Ubucini, **a.g.e.**, s.203.; Ekmeleddin İhsanoğlu, **a.g.m.**, s.309.

Bütün bu okulların öğretmen ihtiyacını karşılamak maksadıyla 1848 yılında Fransız okulları taklit edilerek Dârü'l-muallimîn adı verilen öğretmen okulları açılmıştır. İlk müdürlüğünü Ahmed Cevdet Paşa'nın yaptığı Dârü'l-muallimîn, medrese dışında öğretmen yetiştiren ilk kurumdur. İmtihanla öğrenci alınan bu okulda yirmi muvazzaf talebe haftanın beş günü derslere devam etmişlerdir. Bunun yanında kız rüşdiyelerin öğretmen ihtiyacını karşılamak amacıyla 1870 yılında Dârü'l-muallimât okulu açılmıştır. Başlangıçta sayıları sınırlı olan her iki okul da, II. Abdülhamid'in eğitim seferberliği sırasında sayıları artırılarak ülke çapında yayılmışlardır.⁶⁴⁶

Tanzimât dönemi eğitim politikası üzerinde etkili olan ve eğitimi sistemleştiren en mühim hadise 1 Eylül 1869 yılında yayımlanan Maarif-i Umûmiyye Nizâm-nâmesidir. Söz konusu nizâm-nâme ile modern eğitim kurumlarının medrese aleyhine yaygınlaşması mümkün olmuş ve yeni eğitim kurumları siyasal ve toplumsal hayatta daha hâkim konuma gelmiştir. Söz konusu Nizâm-nâme ile Osmanlı Devleti'nde bulunan okulların, mekâtib-i umûmî (devlet okulları) ve mekâtib-i husûsî (özel okullar) olmak üzere iki kısma ayrıldığı vurgulanmıştır. Devlet okullarının nezaret ve idaresi devlete ait olmasına karşılık özel okulların yalnız nezareti devlete, idaresi ise kişilere ya da cemaate aittir.⁶⁴⁷ Öğretimi esas olarak 1. sıbyan, rüşdiye, 2. idadi, sultani ve 3. mekâtib-i âliye olarak üç kısma ayıran nizâm-nâme, temel dini eğitimlerin verildiği okulların masraflarını bulundukları bölgelerdeki cemaatlere yüklemiş, buna mukabil rüşdiye giderlerinin vilayetlerdeki maarif idaresi sandıklarından karşılanacağını duyurmuştur. Sıbyan ve rüşdiyelerde her mezhep ve cemaat çocuklarının ayrı mekteplerde okuması gerektiğini vurgulayan Nizâm-nâme, idadilerin ise karma olması esasa alınmıştır. Bu okulların giderlerinin de rüşdiyeler gibi vilayet idarelerinden karşılanacaktır. Öğrenim süresi üç yıl olan okulda Türkçe, kavânin-i Osmamiye, inşâ ve kitâbet, coğrafya, tarih, cebir, hendese, iktisat, kimya, hikmet-i tabiye gibi

⁶⁴⁶ Abdülkadir Özcan, “Tanzimat Döneminde Öğretmen Yetiştirme Meselesi”, **150. Yılında Tanzimat** (yay. hzl. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992, s.444-445 ve 456-457.; Ekmeleddin İhsanoğlu, **a.g.m.**, s.310-312.

⁶⁴⁷ **Düstûr**, 2. Tertip, Cilt 2, s.184.

dersler okutulmuştur. İdadiler rüşdiye ve sultanî arasında bir seviye olup yüksek okula geçişte önemli bir basamaktır. Ancak maddî imkânsızlıklar nedeniyle Nizâmnâme'nin yayınlanmasından ancak üç yıl sonra idadi mektebinin açılması mümkün olabilmıştır. II. Abdülhamid dönemine kadar merkezde idadilerin sayısı ancak altıyı bulabilmıştır. 1876 yılından sonraki yirmi yılda ise yurt çapında 109 ile eğitim alanında büyük bir gelişme kaydedilmiştir.⁶⁴⁸

Tanzimât döneminin eğitim alanında asıl başarısı ve Osmanlılık projesine uygun okulu Mekteb-i Sultanî'dir. Tanzimât'ın, yeni siyasal ve toplumsal yapılanmanın ihtiyaçlarına cevap verecek sivil bürokrasi gerçekte bu kurumdan yetişmiştir. Tanzimât'ın getirdiği yeni ideolojiyi geniş halk kitlelerine yayacak *mütefennin*, *münevverü'l-fikr* ve *mütehassıs*⁶⁴⁹ aydın bürokratlar için batı tarzında eğitim veren bu okulun temel amacı Batı'daki sosyal ve kültürel gelişmeleri yakından izleyen ve bunlara ulaşabilmek için de Batı dillerinden birini tercihen de Fransızca'yı bilen kişiler yetiştirmektir. Diploması çağında geleneksel sistemin bürokrasinin ihtiyaçlarına cevap vermekten uzak hâli, başlangıçta Tanzimât ricâlini, bir taraftan Batı'ya öğrenciler göndermek ve Paris'te Mekteb-i Osmânî adlı bir eğitim kurumu açmak gibi tedbirler almaya sevketmiştir.⁶⁵⁰ Paris'teki okulda Fransız hocalar ders vermiş ve müfredatta da Paris Harbiye İdadisi'nin programı izlenmiştir. Ancak beklenen sonuç alınamadığından yeni öğrenci gönderilmesinden vazgeçilmiş ve okul 1864 yılında kapatılmıştır.⁶⁵¹ Rüşdiyelerin bürokrasinin ihtiyaçlarına yeterince cevap vermemesi daha bir üst okul olan Mahrec-i Aklâm kurulmasını zorunlu kılmış ve bunu 1867 yılından sonra yeni eğitim kurumlarının açılması izlemiştir.

Girit İsyanı'ndan sonra (1862), Osmanlı Devleti'nde reform sorununu gündeme getiren Avrupa ülkeleri, Tanzimât ve Islahat Fermanı'nda vaat edilen hükümlerin uygulanması baskı uygulamaya başlamışlardır. Osmanlı

⁶⁴⁸ Bayram Kodaman, *a.g.e.*, s.114-133.

⁶⁴⁹ Engelhard, *a.g.e.*, s.225.

⁶⁵⁰ BOA, İ.HR, 7068 ve 7830; Ergin, *a.g.e.*, s.454-456.

⁶⁵¹ Mekteb-i Osmanî hakkında geniş bilgi için bk. Adnan Şişman, "Mekteb-i Osmanî (1857-1864)", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, Cilt 5, İstanbul 1986, s.83-160.

Devleti, sunulan reform programları içinde Fransa'nın teklifini çıkarlarına uygun bulmuş ve bu ıslahat planında yer alan eğitime de özel bir önem vermiştir. Fransa'nın yenilikçi maarif bakanı Victor Duruy'nin kaleminden çıkan programda, imparatorluğun büyük merkezlerinde açılacak liselerin Tanzimât ve Islahat Fermanlarında vaat edildiği gibi herkese eşit haklar tanınması ve gayrimüslim çocukların da kabul edilmesi şart koşulmuştur. Ancak, kurulacak olan bu yeni eğitim kurumlarının, yalnızca dış etkilerle ortaya çıktığını iddia etmek yanlıştır. Mekteb-i Sultanî'nin kuruluşunda Fransa etkili olduğu kadar, batı kültür ve fikirlerine açık devlet adamları, özellikle Sadrazâm Âli Paşa ve Hariciye Nâzırı Fuad Paşa da etkili olmuşlardır. Devlet içindeki bütün unsurlara eşit haklar tanıyan ve onları "Osmanlılık" fikri etrafında toplamak isteyen Tanzimât ricâli, bunun ancak eğitim ile sağlanacağını bilincindedir. Burada, batı tarzında yeni eğitim kurumlarının kurulmasının bir araç ve Tanzimât'ın getirdiği "Osmanlılık" ideolojinin üretildiği merkezler olduğunu ileri sürmek mümkündür. Böylece, Osmanlı tebaasındaki Müslim ve gayrimüslim unsurları eşit haklar ve çıkarlar çerçevesinde Osmanlı kimliği altında birleştirecek yeni bir toplumsal kimlik inşâ edilmek istenmiştir.⁶⁵² Irkları ve dinleri muhtelit olan öğrencileri aynı şekilde terbiye ederek, aralarında "dâ'imî bir râbıta-i ittihâd ve uhuvvet vücûda getirmeye" çalışılmış ve bu nedenle her vilayet merkezinde "Osmanlılık" bilincini yerleştirecek Mekteb-i Sultanî'ler açılmasına teşebbüs edilmiştir.⁶⁵³

Yeni eğitim kurumlarının açılmasında bir diğer etken de Abdülaziz'in Avrupa seyahatidir. 1867 yılında Fransa'yı gezen Abdülaziz, orada gördüğü eğitim kurumlarından etkilenmiş ve batılı tarzda okulların açılmasını istemiştir. Fransa hükûmeti, okulun idaresine karışılmaması şartıyla Osmanlı Devleti'nin bu isteğini kabul etmiştir. Ancak, alınacak öğrencilerin yapısıyla ilgili anlaşmazlık nedeniyle bu teşebbüs bir süre için fiiliyata geçememiştir. Bunun yanında Bâbîâlî derslerin Türkçe olmasını istemiştir. Fransızlar, böyle bir uygulamada istenilen amaca ulaşamayacağını, "İsân-ı Türkî'nin birçok

⁶⁵² İlhan Tekeli, **a.g.m.**, s.456.

⁶⁵³ Engelhard, **a.g.e.**, s.226.; **Düstûr**, 2. Tertip, Cilt 2, s.191.

nevâkısı, bâhusûs imlâdaki su'ûbeti" dolayısıyla Fransızca tedrisâtta ısrar etmişlerdir.⁶⁵⁴

Mekteb-i Sultanî'ye Müslüman ve gayrimüslim unsurlar sıcak bakmamışlardır. Papa, Katoliklerin çocuklarını bu okula göndermelerini yayımladığı iki emir ile yasaklamıştır.⁶⁵⁵ Okul, devletler arası siyasî areneda da sorun olmuştur. Ruslar, Fransız nüfuzunun artacağından endişe ederek Mekteb-i Sultanî'ye karşı çıkmışlardır. İngilizler, Osmanlı Devleti'ndeki "anâsır-ı muhtelif ve hatta cemaât-i gayr-i müslime arasındaki nefret ve husûmetten dolayı mekâtib-i muhtelite te'sîsinin adem-i imkânı" olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁶⁵⁶ Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa eğitimin modernleşmesi taraftarı olmalarına rağmen, okulun Fransa'nın himayesinde kurulmasına karşı çıkmışlardır. Bütün tepkilere rağmen, Galatasaray Mekteb-i Sultanîsi (*Le lycée impérial de Galata Serai*) 1 Eylül 1868 yılında açılmış ve bir yıl içinde öğrenci sayısı 622'ye ulaşmıştır. Engelhard, binanın müsait olması durumunda daha fazla öğrencinin okula alınacağını kaydetmektedir.⁶⁵⁷ Başlangıçta Mekteb-i Sultanî'ye yarısı Müslüman olmak kaydıyla her milletten çocuk kabul edilmesi kararlaştırılmış ancak yeterli sayıda Müslüman öğrenci bulunamamıştır. Önemli devlet adamlarının çocuklarını bu okula yazdırması, Müslüman öğrenci sayısında artış sağlamıştır. Fuad Paşa'nın torunu Hikmet de, Galatasaray'a kaydettirmiştir.

Mekteb-i Sultânî'ye başlayacak öğrenciler, okula imtihanla alınmıştır. Sınavı başaramayan öğrencilerin ise üç yıl hazırlık sınıfında okuması uygun görülmüştür. Bu arada okula yatılı öğrenciler de alınmıştır. Fransızlar, Mekteb-i Sultanî'de Fransız yatılı okullarındaki disiplin anlayışını uygulamış, kuralları belirleyen nizamnâmeler hazırlamışlardır. Osmanlı eğitim kurumlarının alışık olmadığı bu yeni sistem, denilebilir ki, Tanzimât ruhunun ve Tanzimâtın getirdiği Osmanlılık ideolojisinin işlenmesinde birinci dereceden etkili olmuştur. Avrupa'da Aydınlanma devrinde yaygınlık kazanan

⁶⁵⁴ Engelhard, a.g.e., s.228.

⁶⁵⁵ a.g.e., s.229.

⁶⁵⁶ a.g.e., s.151 ve 231.

⁶⁵⁷ a.g.e., s.230.

yatılı eğitim sistemi, yarı askerî bir disiplin anlayışı sayesinde, eğitimin yeni bir çehre kazanmasını sağlamıştır. Bu devrin eğitimcileri, bütün kötülüklerin kaynağının toplumdan ileri geldiğini ileri sürmüşlerdir. Bu yüzden çocukların dış dünya ile ilişkileri sınırlandırılmış ve belli bir disiplin içinde yetiştirilmelerine özen gösterilmiştir. Bu anlayış sayesinde okul, yalnız bilginin aktarıldığı bir merkez olmaktan çıkmış; aynı zamanda ahlakî değerleri de aktaran yeni bir görünüm kazanmıştır. Dikkate değer bir husus da, okulda farklı din ve ırktan öğrencilerin ve öğretmenlerin bulunmasına rağmen ortak bir değerler manzumesinin yaratılmak istenmesidir. Ahlâkî normlarda dinin etkili olduğu düşünülürse, Tanzimât'ın yüksek dereceli okullarında kaynağını dinden alan ahlâkî değerler yerine evrensel ve dinler üstü bir değerler manzumesi tercih edilmiştir.⁶⁵⁸ Dönemin “Osmanlılık” ideolojisinin kaynağını da bu ortak değerler oluşturmuştur. Mekteb-i Sultanî öğrencileri modern sosyal hayatın gereklerini yerine getirecek donanıma sahip olacak şekilde çok yönlü yetiştirilmişlerdir. Bütün bu altyapı, teknik donanım ve dersler, Tanzimât'ın çizdiği insan tipinin ve hayatının oluşmasına hizmet etmiştir.

1871 Beyoğlu yangınından sonra okul cazibesini kaybetmeye başlamıştır. Diğer taraftan okulun hâimleri Âli ve Fuad Paşalar ölmüş; devlet de siyasî gelişmeler nedeniyle Rusya yanlısı bir siyaset gütmeye başlamıştır. Fransa'nın devletler arası arenada Osmanlı Devleti aleyhine bir siyaset izlemeye başlaması, Fransa karşıtı politikada etkili olmuştur. Bu arada Tıbbiye Mektebi ve diğer bazı okullarda Fransızca dersleri kaldırılmıştır.⁶⁵⁹ Galatasaray'da da Fransız etkisi azalmış ve Osmanlılar lehine bir denge oluşmuştur. 1877 yılından itibaren Mekteb-i Sultânî'nin idareciliğine Türkler getirilmeye başlanmıştır. Mektebe tayin edilen ilk Türk müdürü de Ali Suavi'dir.

⁶⁵⁸ Sıbyân mekteblerinde “ahlâka müteallik tedrisâtın” her dinin kendi ruhânî liderlerinin tayin edeceği kimseler tarafından verilmesi kararlaştırılmıştır. Ancak Mülkiye Nizâmnâmesi'nde ibadet dışında ahlâka muteallik bir kayıt yoktur. Bk. Maârif-i Umûmiyye Nizâmnâmesi, **Düstûr**, Cilt 2, s.185. Engelhard bu duruma dikkati çekmiş ve “aynı usûle, aynı kâ'ide-i musâvâta tâbi' bulunmaları” sayesinde yetiştiklerini kaydetmiştir. Engelhard, **a.g.e.**, s.230.

⁶⁵⁹ Engelhard, **a.g.e.**, s.306.

Ali Suavi, okulda eğitim dilinin Fransızca olmasına, Fransız nüfuzunun artacağı endişesiyle karşı çıkmıştır. Sava Paşa'nın ders müfredatına dahil ettiği Esâtîr-i Evvelîn, Yunan ve Roma tarihleri gibi dersler yanında İngilizce, Rusça, Ermenice ve Bulgarca gibi seçmeli dersleri kaldırmıştır. Akaid derslerini mecburî hâle getirmiş; okulun kozmopolit yapısını değiştirmeye çalışmıştır. Ders müfredatını Arapça, Farsça, Arap Edebiyatı ve Türkçeyi ön plana çıkaracak şekilde yeniden yapılandırmıştır. Okulu Türkleştirmeye ve Müslümanlaştırmaya çalışan Ali Suavi, "içinde fen ilimlerinin de okutulduğu İslâmî temeller üzerine oturmuş modern bir medrese hâline getirmeye" gayret etmiştir.⁶⁶⁰

Ali Suavi'nin okulu ıslâh etmek istemesindeki temel sebepleri, II. Abdülhamid'e sunduğu raporda görmek mümkündür. Padişaha sunduğu 24 Ağustos 1877 tarihli bu raporda, okulda Müslüman öğrencilerin sayıca az olduğunu, bunlardan ücret ödeyenlerin azınlıklara nispeten daha fazla olduğunu ve Osmanlı tebaası olmadığı halde yabancıların da ücretsiz okuduklarını kaydeder. Bunun yanında ecnebi ve gayrimüslim öğrencilerin okuldan mezun olduktan sonra Osmanlı Devleti'nin aleyhine çalıştıklarını ve bunlardan tespit ettiklerini okuldan uzaklaştırdığını yazan Suavi, muallimler içinde de devlet aleyhine çalışanların olduğunu belirtir. Bu faaliyetler karşısında çeşitli tedbirler alır. Müdürlüğü zamanında okula 60 Müslüman öğrenci alarak, Müslüman öğrencilerin sayısını 220'ye çıkartır. Bulgar ve diğer gayrimüslim talebelerden ücret talep ederek, okulu terke zorlar. Fakat isyan etmemiş bölgelerden olup, çalışkan ve uslu talebelere dokunmaz. Rus tebaasından olanları tamamiyle okuldan çıkardığı gibi diğer yabancılarından ücret alma yoluna gider. Yalnız Osmanlı devletine hizmeti dokunmuş ve sadakatı olanları bu kaidenin dışında bırakır. Bölücü faaliyetlerde bulunan öğretmenlerin ya sözleşmelerini fesh ederek ya da okuttuğu dersleri kaldırarak, okuldan uzaklaştırır. Öğretmenlerin diplomalı olması şartını getirir ve öğretmenlikte yetersiz olanların kovulmasına karar verir.⁶⁶¹ Ancak bütün

⁶⁶⁰ Adnan Şişman, "Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi", **Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 13, İstanbul, 1996, s. 326.

⁶⁶¹ **BOA, YEE.**, 10/5 (14 Şaban 1294).

bu faaliyetleri tepkilere yol açmış; Fransız ve İngiliz sefirlerinin baskıları sonucu Suavi görevinden alınmıştır.

Ali Suavi'den sonra, okulun müdürlüğüne Türk ve Müslüman yöneticiler atanmıştır. Suavi'den sonra, Mekteb-i Mülkiye Nazırı Ali Nizâmî Paşa Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi müdürü olmuş; daha sonra birer yıl ara ile Halil Efendi, Karaca Paşa, ve eski Hariciye müsteşarı İsmail Bey bu makama atanmışlardır. Böylece 1876 yılında Ali Suavi'nin tayiniyle başlatılan Mekteb-i Sultanîyi Türkleştirme hareketi devam etmiştir. 1880 yılında sadrazam Said Paşa'nın teklifiyle ders müfredatındaki, bir saat okutulan Türkçe dersinin iki saate çıkarılmasıyla da bu hareket desteklenmiştir.

Bütün bu gelişmelere karşılık Osmanlı eğitim sisteminin Tanzimât döneminde yaşadığı önemli değişimlerden biri de, yeni kimlik tasarımı ile birlikte merkezileşme ve standartlaşma teşebbüsleridir. 1845'te kurulan Maarif Meclisi'ni 1857'de Maarif Nezareti'nin kurulması izlemiştir. 1869'da hükûmet, eğitimi standartlaştırmacı ayrıntılı düzenlemeler yayınlamıştır. Bu düzenlemeler, Fransa'da Jean Victor Duruy'un yaptığı laik reform programından esinlenmiştir. Yeni eğitim programı hazırlık, orta ve lise düzeyinde okullar yanında Batı dillerinin öğretimini de kapsayan modern müfredatlara sahip yüksekokulları içermektedir. Askeri okullar zinciri de orta, yüksek ve akademi düzeyinde kurumsallaştırılmıştır. Bunun yanında kanun, cemaatlara ve bireylere de kendi okullarını kurma imkânını tanımıştır. Eğitim sistemi gözden geçirilirken yeni resmî ideolojiyi telkin edecek yollar aramıştır.⁶⁶² 1869 Maarif-i Umûmiyye Nizâm-nâmesi ile ilköğretim mecburi tutulmuş, modern nitelikteki okullarda farklı dinsel ve etnik kökenden öğrenciler Osmanlılık ideolojisine uygun biçimde yetiştirilmeye çalışılmıştır. Merkezîleşme sürecinde bürokrasinin ihtiyaç duyduğu nitelikli elemanlar, Osmanlı okullarında eğitim görmüş; devlet okulları ideolojik aygıtlar olarak önemli işlevler üstlenmiştir. Tanzimât bürokratları, toplumu terbiye etmenin temel dayanağı olarak maarifin yaygınlaştırılması gerektiğine

⁶⁶² Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton: Princeton University Press, 2008, s.102.

inanmışlardır.⁶⁶³ Söz konusu Nizâm-nâme ile okullar tedricî olarak devlet tarafından denetlenmeye, Müslüman, gayrimüslim ve yabancı okullarını ortak bir hukukî zeminde birleştirmeye ve seküler nitelikte bir öğretimi yerleştirmeye çalışmıştır. Ancak yetenekli eğitimcilerin azlığı, gayrimüslimlerin ve yabancı okullarının yeterince kontrol edilememesi nedeniyle bu hususta başarılı olduğunu söylemek zordur.

19. yüzyılda Osmanlı Devleti, eğitim alanında gerçek atılımını II. Abdülhamid döneminde gerçekleştirmiştir. Aynı zamanda eğitimden bir kimlik aracı olarak da en etkin biçimde bu dönemde yararlanılmıştır. Ders kitaplarının içerikleri devlet tarafından belirlenmiş; devlete, padişaha sadakat ve vatanperverlik gibi temâların işlenmesi teşvik edilmiştir. Bunun yanında müfredat dışına çıkılması yasaklanmıştır. Yine bu dönemde Arapların meskûn olduğu bölgeler dışında Kürtler, Arnavutlar, Çerkesler ve diğer gayritürk unsurların yaşadığı bölgelerde Türkçenin müfredatta yer alması zorunlu kılınmıştır. 93 Harbi sonrasında, imparatorluğun çoğunluğunu giderek Müslümanların oluşturduğu homojen bir yapıya kavuşması nedeniyle Müslüman-Sünnî-Hanefî kimliği önem kazanmaya başlamıştır. Müslüman eğitim kurumları bu kimliğe göre şekillenmiş; sünnî olmayan unsurların ve şii din adamlarının çocuklarının İstanbul'daki okullarda sünnî İslâm ilkelerine göre yetiştirilmelerine özen gösterilmiştir. Bu arada Anadolu'da merkezî otoriteden uzak aşiretlerin Osmanlı Devleti ile bütünleşmesini sağlamak amacıyla Aşiret Mektebi kurulmuş ve bu mektepte aşiret ileri gelenlerinin çocukları okutulmuştur.⁶⁶⁴

Cumhuriyet döneminde de etkileri sürecektir bütün bu yenilikler, yeni toplumsal kimliğin dayandığı siyasal, sosyal, yasal ve kültürel kaynakları teşkil etmiş; Türk kimliği üzerinde etkileri bugün de devam eden derin izler bırakmıştır. Öncülüğünü devletin yaptığı yeni toplumsal kimlik tasarımı, bütün bu yeniliklerin tabîî bir sonucu iken söz konusu kimliğin entelektüel boyutunu

⁶⁶³ Selçuk Akşin Somel, **Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin** (çev. Osman Yener), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s.86.

⁶⁶⁴ Bayram Kodaman, **Şark Meselesi Işığı Altında Sultan II. Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası**, İstanbul: Orkun Yayınevi, 1983, s.97-119.

da aydınların manipüle yahut icat ettiği, yeniden yarattığı ve yorumladığı geleneksel düşünce ile Batı'da Aydınlanmayla gelişen düşüncelerin te'lifi oluşturmuştur. Siyasî düşünceler, basın aracılığıyla yayılmış; kamuoyunun doğuşu ve nihayet semboller ve simgelerin icadı milletleşme yolunda atılan önemli bir adım olmuştur.

III. BÖLÜM

SİYASÎ MUHALEFET ve YENİ OSMANLILAR

19. yüzyıl modernleşme dönemi, Osmanlı toplumunda gençlik kavramına yeni bir siyasal içerik kazandırmıştır. Devletin kuruluş döneminde tasavvufî mahiyeti olan ve genç anlamıyla bilinen *fetâ* adlı bir zümre bulunmakta ise de, modernleşmenin ortaya çıkardığı genç kavramı oldukça farklı içeriklere sahiptir. Sabri F. Ülgener, geleneksel toplumların durağan yapılarında otorite ve hiyerarşiye bağlı olarak pir ve genç ayrımına dikkat çekmekte yaşa ve tecrübeye dayanan hiyerarşik aşamaların sözü edilen toplumların esasını oluşturduğunu ileri sürmektedir.⁶⁶⁵ Tasavvufî bir tertibi andıran bu düzende heveskâr gençler, sıralamanın en alt noktasında yer almaktadır. Oysa modernleşme ile geleneksel silsile bozulmuş ve gençler yeni bir anlayışın temsilcisi olarak ortaya çıkmışlardır. Geleneksel hiyerarşiye karşı çıkarak devlet ve ülke hakkında söz sahibi olmak istemişlerdir. Batı tarzı modernleşme yanlılarını, aydınlanma düşüncesinden kısmen haberdar olanları, batılı ve geleneksel düşüncelerin telifiyle devleti yeniden şekillendirmek isteyenleri tavsif etmek için kullanılan genç sıfatı siyasal bir içerik kazanmıştır. 18. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı reform süreci ve reform taraftarları için *Jeune Turc*, buna mukabil eski dönemi, muhafazakâr zihniyeti ve idarede bulunanları anlatılırken *vieux Turc* ifadeleri kullanılmıştır.⁶⁶⁶ Bu nedenle, Tanzimât dönemi Osmanlı toplumunda en

⁶⁶⁵ Sabri F. Ülgener, **İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası**, 3. Baskı, İstanbul: Der Yayınları, 1991, s.89-90.

⁶⁶⁶ Louis Reybaud, **Mœurs et portraits du temps**, Cilt 2, Paris 1853, s.417-418.; Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Bir Sürgün**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1987.; Claude Farre, 1910 yılında İttihat ve Terakkî Cemiyetini despot yönetim ile suçladığı ve bu despotluğunu binlerce sokak köpeğinin itlafına varıncaya kadar gösterdiğini ileri sürdüğü yazısında gençleri deneyimsizlik ve safdillikle suçlamakta, buna karşın gerçek Türklerin, geleneğin temsilcisi olan *vieux Turc* anlayışının temsilcileri olduğunu ileri sürmektedir: “*Il est super flu de rappeler ici l'abominable, le hideux massacre qui supprima les chiens errants de Stamboul, en 1910. Mais il n'est que juste d'innocenter les Turcs, les vrais Turcs musulmans, de ce crime imbécile. C'était alors le règne despotique du comité Union et Progrès, dont l'incapacité conduisit si promptement l'Empire ottoman vers sa ruine. Et la municipalité constantino-politaine, qui décréta la suppression de ces cent mille chiens inoffensifs, comptait dans ses*

önemli sosyal hareketlerin ve muhalefet grubunun Yeni Osmanlılar veya Genç Türkler adıyla bilinmesi tesadüfî değildir. Tanzimât döneminin kalem dairelerinde ve tercüme odalarında yetişen Yeni Osmanlılar, batılı dillere aşina, Avrupa'daki siyasi ve sosyal gelişmeleri yakından takip eden ve Osmanlı Devleti'nde de reformun gerekliliğine inanmış bir zümredir. Mazzini'nin aktivist milliyetçi kimliğe sahip Genç İtalya'sından etkilenerek Avrupa'da ve Ortadoğu'da genç sıfatıyla betimlenen çeşitli muhalif gençlik hareketleri ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti'nde de etkili olan gençlik hareketi, bu dönemde batı-tarzında kurulan yeni askerî mektepler, tıbbiye ve mülkiye gibi okullardan beslenmiş; burada yetişen öğrenciler Batı düşüncelerinin ve milliyetçi hareketin şekillenmesinde önemli roller oynamışlardır. İttihat Terakki döneminin öğrenci birlikleri düşünüldüğünde söz konusu teşkilatların, Türk milliyetçiliğini aşıl原因 ve gençleri Millî Mücadele'ye seferber eden paramiliter teşkilatlar oldukları görülmektedir. Modern Türkiye'nin sosyal mühendisleri olan bu gençler nihayetinde, varlığını korumak ve sürdürmek için eğitildikleri imparatorluktan Türkiye Cumhuriyeti'ni yaratmışlardır.⁶⁶⁷

Modern ulus-devlete doğru giden süreçte ilk gençlik hareketi, siyasal aktivizmi temsil eden ve modernleşme döneminin ürünü olan Yeni Osmanlılar adıyla bilinen gruptur. Kişisel tutumları, yetişme tarzları, aldıkları eğitim ve geldikleri sosyal sınıflar farklı olmasına karşılık söz konusu gruba mensup olanları bir araya getiren birçok etken bulunmaktadır. Bu etkenlerin başında *vieux Turc* olarak adlandırılan ve eski zihniyeti temsil eden grubun idarede etkin konumda olmaları yer almaktadır. Bu nedenle Yeni Osmanlıların ortaya

membres toutes sortes d'éléments, parmi lesquels l'élément turc ne dominait pas. Il y a d'ailleurs Turc et Turc. Le Turc mi occidental, le Jeune-Turc, encanaillé par trop de contacts avec les Levantins, qui furent de tout temps les mauvais génies de la Turquie, ne m'a jamais rien dit qui vaille. Mais ce Turc là n'est qu'une exception. Et l'autre Turc, le vrai, celui qui peuple vraiment la Turquie, le vieux Turc insouciant de politique, le Turc simple et doux qui ne sait que bêcher son champ, paître son troupeau, et travailler de ses mains à quelque honnête métier villageois, ce Turc-là, que j'ai connu, que j'ai fréquente chez lui, dans ses hameaux d'Europe et d'Asie, ah! croyez-m'en! nulle part au monde n'existe homme plus digne d'être respecté, honoré, aimé, nul homme dont l'humanité puisse, à meilleur droit, s'enorgueillir!" Claude Farrere, **L'Extraordinaire Aventure d'Achmet Pacha Djemaledine: Pirate, Amiral, Grand d'Espagne et Marquis**, Paris 1921, s.249-250.

⁶⁶⁷ Leyla Neyzi, "Youth Activism in Turkey", **Youth Activism: An International Encyclopedia** (ed. Lonnie R Sherrod), Westport: Greenwood Press, 2006, s.653-654.

çıkışını ve bir toplumsal muhalefet grubu olmalarına yol açan etkenleri değerlendirmek gerekmektedir.

I. YENİ OSMANLILARIN DOĞUŞUNU HAZIRLAYAN KÜLTÜREL VE DÜŞÜNSEL ETKENLER

Modernleşme döneminin yeni zihniyetini temsil eden muhalif gençler, öncelikle devletin yenileşme hamlelerinin ürünüdürler. Söz konusu muhalefet hareketini hazırlayan etkenler siyasî olaylar kadar, modernleşme ile birlikte önemli bir unsur olarak ortaya çıkan *mahfiller*, matbuat, mason locaları ve çeşitli entelektüel zeminlerde şekillenmiştir. Yeni Osmanlı hareketinin şekillenmesi ve düşüncelerinin oluşumu açısından bu entelektüel çevrelerden kısaca bahsetmekte fayda vardır.

A. Mahfiller ve Paşa Konakları

Patrimonyal devlet yapısının egemen olduğu Osmanlı toplumunda yüksek kültür, başta hükümdar sarayı olmak üzere ekâbir sarayları ve konaklarında temsil edilmiş; ilim sahibi kimseler ile şairlerin ve yazarların sığınağı söz konusu saraylar olmuştur. Halil İnalcık'ın "kültür patronajı" diye ifade ettiği hamilik geleneği sayesinde yüksek kültür inkişaf etme fırsatı bulmuş, buna paralel olarak şairler ve yazarlar da bu kültürü yansıtan eserler kaleme almışlardır.⁶⁶⁸ Hükümdar sarayının yanında dönemin ileri gelen devlet adamlarının sarayları ve konakları da birer mahfil özelliği kazanmış; musiki yahut genellikle şiir ve edebiyat üzerine sohbetlerin yapıldığı toplantılar, Osmanlı entelektüel dünyasında derin izler bırakmıştır. Sahiplerinin zenginliği ve cömertliğine göre kalabalık bir entelektüel topluluğun katıldığı bu toplantılar, kimileri için birer maişet kapısı yahut barınak da olmuştur.⁶⁶⁹

⁶⁶⁸ Halil İnalcık, *Şair ve Patron*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003.

⁶⁶⁹ Haluk İpekten, *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996, s.135.

Carter V. Findley, paşa sarayları ve konaklarının doğuşunu, sultanın resmî bendelerine verdiği güç ve çıkarların kullanımına bağlamakta ve padişah örneğini taklit ederek kurulan konakların, bu statülerine bir tepkinin yansıması olarak okunması gerektiğini ileri sürmektedir.⁶⁷⁰ Bununla birlikte üst düzey memurların konakları, intisap olarak adlandırılan hami ve mahmi sisteminin işleyişi açısından da önemlidir. Patrimonyal yapıda, üst düzey yöneticilerin saraylarına girenler ve bu arada himayeye alınanlar devlet kurumlarında nispeten daha kolay bir memuriyet kazanabilmişlerdir. Genç namzetler, buralarda yetenekleriyle temayüz edebilmekte ve üst düzey yöneticilerin resmî maiyetinde bir yer bulabilmektedir. Mühürdar, divitdar yahut kâtip olarak paşaların maiyetine girenler eğer daha şanslı iseler onlara damat da olabilmektedir. Bu sayede yükselen ve kendileri de bir konak sahibi olmayı başaranlar aynı sistemi devam ettirmişlerdir.⁶⁷¹

Hami-mahmi ilişkisini ifade eden intisap usûlü ister ilmiye, ister askeriye ve isterse sivil bürokrasi olsun parlak ve yetenekli bir gencin kariyerinde ilerlemesi sağlayacak yollardan biridir. Bunun yanında yetenek ve erdem bir servettir ve parlak bir gelecek ihtimali, bu değerlerin müşterileri olanların konakları arasındaki tedavül ile mümkün olmaktadır.⁶⁷² 17. yüzyılda Batıda da bağımsız bir sohbet grubu olan, küçük ve gayriresmi bir akademi olarak ortaya çıkan edebiyat, şiir, felsefe ve siyasetin egemen olduğu salonlar kamuoyunu etkilemeye başlamıştır.⁶⁷³

Modernleşme döneminde bilhassa kalemiyye sınıfı mensupları arasında bu sistemin yaygın olduğu görülmektedir. Reisükküttab Pertev Paşa'nın maiyetinde devlet kademelerinde hızla sivrilen Mustafa Reşid Paşa, tipik bir örnektir.⁶⁷⁴ Söz konusu gelenek, 19. yüzyılda daha da yaygınlık kazanarak dönemin fikir hayatı üzerinde birinci derecede etkili olmuştur. Bu

⁶⁷⁰ Carter V. Findley, *a.g.e.*, s.26-27.

⁶⁷¹ *a.g.e.*, s.27.

⁶⁷² Richard L. Chambers, "The Education of a Nineteenth-Century Ottoman Alim, Ahmed Cevdet Pasa", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 4, Sayı 4 (1973), s. 461.

⁶⁷³ Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma* (çev. Şebnem Sunar), 1. Baskı, İstanbul: Literatür Yayınları, 2004, s.94-97.

⁶⁷⁴ Reşat Kaynar, *a.g.e.*, s.48-49

konaklarda ilmî, edebî ve siyasî meseleler serbestçe tartışılmıştır. Batı ile siyasî nitelikte olmayan ilk ciddî entelektüel temaslar söz konusu yerlerde ortaya çıkmış ve buralarda yapılan tartışmalar, Batının kültürel mirasının parçası olan fikirleri Türkiye'ye getirme teşebbüsleriyle eşzamanlı olarak yürütülmüştür.⁶⁷⁵ Aynı zamanda devlet ve konak arasındaki yakınlık nedeniyle yeni fikirleri savunan aydın zümresi ile devlette üst görevlerde bulunan memurların karşılıklı ilişkilerinin şekillenmesinde de önemli rol oynamıştır. Sâmiha Ayverdi, konakların minyatür bir devlet örneği oluşturduğunu ileri sürmüştür.⁶⁷⁶

Tanzimât öncesinde Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi, bu toplantıların yapıldığı en önemli mahfillerden biridir. Londra elçiliği de yapan ve Londra mason locasında tekris edilen İsmail Ferruh Efendi, İstanbul'a dönüşünde Beşiktaş İlmiye Cemiyeti'ni kurmuştur. Kaleme aldığı Mevâkib tefsiriyle ün kazanan Ferruh Efendi'nin Ortaköy'deki yalısı, cemiyet üyelerinin ilmî, edebî ve felsefî konularda müzakerelerde bulundukları bir merkezdir. Yeniçeri Ocağının kaldırılmasından sonra, Ferruh Bey'in Bektaşilikle ilişkisinden dolayı Bursa'ya sürgüne gönderilmesine karar verilmiş, ancak üzerinde çalıştığı tefsiri rahat bir ortamda tamamlayabilmesi için sürgün yeri Kadıköy'e çevrilmiştir. Bunun yanında cemiyetin üyeleri arasında dönemin meşhur âlimlerinden Şanizade Mehmet Ataullah Efendi, Kethüdazade Mehmet Arif Efendi, Abdülkadir Bey gibi önemli isimler de bulunmaktadır. Cemiyetin bütün masrafları azasının vermeyi taahhüd ettikleri paralarla karşılanmış; hatta azalar, taşraya tayin edildiklerinde dahi aidatlarını muntazaman ödemişlerdir. Toplantılardan birinde divan şiirinden en güzel mısraların toplanmasına karar verilmiş ve bu suretle *Nevâdirü'l-asâr*, isimli eser ortaya çıkmıştır.⁶⁷⁷ Bunun

⁶⁷⁵ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s.257 ve 262.

⁶⁷⁶ Nazlı Kaner, *Sâmiha Ayverdi (1905-93) und die Osmanische Gesellschaft: Zur Soziogenese eines ideologischen Begriffs: Osmanlı*, Würzburg: Ergon-Verlag, 1998, s.82-83.

⁶⁷⁷ Reşad Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, cilt 5, İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi, 1961, s.2574-2575 (Koçu, Bu cemiyetin gerçekte Ortaköy Cemiyet-i İlmiyesi olarak adlandırılması gerektiği görüşündedir).; İhsanoğlu, Ekmeleddin, "19. Asır Başlarında Kültür ve Eğitim Hayatı ve Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi Olarak Bilinen Ulema Grubunun Buradaki Rolü", *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri* (yay. hzl. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987, s.43-74.

yanında zeki ve kabiliyetli gençler de bu toplantılarda katılmıştır. Bu gençlerin devlet kurumlarında önemli görevlere geldikleri görülmektedir. Bunlar arasında Yusuf Kamil Paşa, Saffet Paşa ve Fehim Süleyman Efendi gibi Tanzimât döneminde siyaset ve düşünce alanlarında siyaset alanında etkili olacak mühim şahsiyetler bulunmaktadır. Kendi konağını da bir mektebe çeviren Fehim Süleyman Efendi'nin tertiplediği toplantıların müdavimleri arasında Ahmed Cevdet Paşa ve ünlü tezkire yazarı Fatîh Efendi de vardır. Nitekim Cevdet Paşa, zurefâfan feylesuf-meşreb olan Fehim Süleyman Efendi'nin konağını betimlerken *“dâiresi mecma’-ı urefâ vü zurefâ idi. Ferruh Efendi’nin dâiresinde büyümüş olduğundan umûr-ı ecnebiyyeye dahi âşinâ olduğuna mebnî meclisinde gâh ma’ârife dâir sözler söylenir ve gâh mesâil-i politikıyyeden bahs olunur idi.”* ifadelerini kullanmaktadır.⁶⁷⁸

Tanzimât Fermanının mimarı ve bu dönemin en önemli siması Mustafa Reşid Paşa'nın konağı bilhassa Batı kültürü ve fikirlerinin temsilcisi olmuş ve bu konaktan yetişen Âli Paşa, Fuad Paşa, Ahmed Vefik Paşa, Ahmed Cevdet Paşa ve Şinasi gibi bürokratlar ve aydınlar, dönemin siyasî ve düşün hayatını belirleyici roller oynamışlardır. Şinasi, Reşid Paşa için yazdığı bir kasidede,

“Huzûrun encümen-i dâniş olmuş ehl-i dile

Kim anda nüsha-i zâtım olunmada tevkir.”

dizeleriyle Reşid Paşa konağının önemini anlatmaktadır.⁶⁷⁹

Özellikle Sultan Abdülaziz devrinde Doğunun ve Batının meşhur alimlerinin aylarca misafir kalarak büyük itibar gördüğü konaklar, adeta birer akademi haline gelmiştir. Çoğu zaman bizzat konak sahiplerinin yönettiği toplantılarda ilmî, fikrî, edebî ve siyasî meseleler serbestçe tartışılmıştır. Nitekim Abdurrahman Adil'in o dönemde konakların bu işlevleri hakkında önemli bilgiler vermektedir. Buna göre; *“Devr-i Aziz’de her büyük konak darülfünûn-ı millîden bir şube hükmünde idi. Her büyük konakta hoca ve*

⁶⁷⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 40-Tetimme, s.13.

⁶⁷⁹ *Dîvân-ı Şinâsî*, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1303, s.16.; Mustafa Ülger, “19. Yüzyıl Osmanlı Fikir Hayatında Konakların Yeri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 13, Sayı 1 (2008), s.200.

hocalara odalar tahsis edilir, ibâte ve iâşe olunurlardı. Erkân-ı harbiyye-i umûmiyye reisi Fevzi Paşa'nın min-cihetü'l-ümm büyük babası olan Tophane müftüsü ve Şinâsî'nin yâr-ı gâr u enîsi Bekir Efendi Salı Pazarı Sarayında, Ali Suavi ile İranî ve fakat sünnîyü'l-mezheb Mirzâ Safâ Taşkasab'da Sâmi Paşa konağında, Bağdadî Abdülaziz Efendi Şehzadebaşında Âkif Paşa dairesinde, Hindli İskender Efendi, Süleymaniyeli Molla Resûl Koska'da Celâl Bey'de ve emsâli haccânın her biri bir yerde iâşe ve ibâte edilir ve gelip gidene ta'lîm-i ulûm ve fûnûn eylerler idi. Bakıyye-i meşâhir-i eslâf olarak yetiştiğimiz Maarîf Nazırı Münîf Paşa'nın konağı, Faslı Şeyh Şîngitî'nin, Enderûn-ı hümâyûndaki Çinli Mehmed ve biraderi Ahmed Efendilerin, Norveçli Mister Noring'in (daha sonra Müslüman olarak Nuri adını almış ve Tunuslu Mahmud bin 'Ayyâd Paşa'nın damadı olmuştur) ve daha nive nice erbâb-ı ilm ve marifetin karargâh ve tavâfgâhı idi. Cuma ve Pazar günleri o konaklara devam etmek ve huzzâr arasında cereyân eden muhâverâta şâhit olmak ancak bir nazîrîne, Paris'de, (Quartiev Latin)'de tesâdüf edilen konferanslar bezmi esnasında nasîb olabilen lezâ'iz ve huzûz-ı rûhâniyeyi ifâza eyler idi.”⁶⁸⁰

Tanzimât döneminde konağı bir akademi gibi işleyenlerin arasında Yusuf Kâmil Paşa önemli bir yere sahiptir. Mısır valisi Mehmed Ali Paşa'nın kızı ile evli olan ve bu münasebetle büyük bir mirasa konan Yusuf Kamil Paşa ve hanımı Zeynep Kâmil, servetlerinin büyük kısmını hayır kurumları kurmaya ve ilme adanmıştır. İbnü'l-Emin Mahmud Kemâl, Paşa'nın konağını betimlerken burasının bir “dâniş ve irfan encümeni” ve “söz ekspozisyonu” olduğundan; doğulu ve batılı âlimlerin bu konakta içtima ederek ilmî ve edebî konularda sohbetler ettiğini yazmaktadır.⁶⁸¹ Konağının müdavimleri arasında Şinasi, İrfan Paşa, Namık Kemal, Sadullah Paşa gibi Tanzimât döneminin etkin isimleri bulunmaktadır. Kemâl her zaman sitayişle andığı Kâmil Paşa'ya takdim ettiği kasidede,

⁶⁸⁰ Abdurrahman Âdil, “Yeni Osmanlılar Tarihi: İnkılâbât-ı Fikriyye Münâkaşaları”, **Hâdisât-ı Hukûkiyye ve Tarihiyye**, 3. Cüz, İstanbul (15 Mayıs 1341), s.13.

⁶⁸¹ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, **Son Asır Türk Şairleri**, Cilt 1, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969, s.793.

Himmet ârayı kemal eylerse tab'ı kâmilin

Sözlerim hayran eder ruhı Flâtunı bana

Sen, muini ehli irfansın sana Hakdır muin

Söyleden ilhamı kıdsîdir bu mazmunı bana

ifadeleri ile Paşa'nın ehl-i irfanın yardımcısı olduğunu açıkça belirtmektedir.⁶⁸² Siyasî kişiliği yanında Türk fikir hayatı ve edebiyatı açısından Yusuf Kâmil Paşayı önemli kılan bir diğer husus, Fenelon'dan yaptığı *Télémaque* çevirisidir.⁶⁸³

Doğu hikemî tarzının temsilcisi olan ve yazdığı *Rümûzü'l-hikem* adlı eseriyle ünlenen Abdurrahman Sami ve oğlu Abdülatif Suphi Paşaların konakları da; siyasî, edebî ve fikrî tartışmaların yapıldığı önemli mahfiller arasındadır. Ebuzziya Tevfik, bu konakların doğulu ve batılı âlimlerin uğrak yerleri arasında yer aldığını yazmaktadır. Konağın müdavimleri arasında Mirza Safa, Hoca Abdülkerim Efendi, Mortmann ve Wambery gibi şahıslar bulunmaktadır. Sami ve Suphi Paşa'nın konaklarının, Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin kurulmasında da önemli bir yeri vardır. Yeni Osmanlılar Cemiyeti mensupları ekseriyetle bu iki konağın müdavimleri arasındadır. Cemiyetin kurucuları arasında yer alan Ayetullah Bey, Sami Paşa'nın torunudur. Bu konakta, Common İhtilali'nden sonra Fransa'dan kaçarak İstanbul'a gelen ve Hakkı Efendi adını alan Fabre, Yeni Osmanlılara ihtilalci fikirleri aşılamıştır. Yeni Osmanlıların Sami ve Suphi Paşaların konakları ile ilişkisi Avrupa dönüşünde de devam etmiştir.⁶⁸⁴

Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye'nin kurucusu ve Mecmua-i Fünûn adlı derginin sahibi Münif Paşa'nın konağı da doğu ve batı ilişkisinde önemli bir yer teşkil etmiştir. II. Meşrutiyet'e bu özelliğini koruyan konağın toplantılarına Andreas David Mortmann, E.J.Wilkinson Gibb ve Ignas Kunaş gibi

⁶⁸² İbnülemin Mahmud Kemal İnal, **Son Sadrazamlar**, Cilt 1, 3. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982, s.235-237.

⁶⁸³ Yusuf Kâmil Paşa, **Tercüme-i Telemak**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283.; Yusuf Kâmil Paşa, **Tercüme-i Telemak** (hızl. Gonca Gökalp Alpaslan), Ankara: Öncü Kitap, 2007.

⁶⁸⁴ Mustafa Ülger, **a.g.m.**, s.202.

yabancıların yanında Ali Enverî, Ubeydullah Efendi, Sava Paşa, Ebuzziya Tevfik ve Hoca Tahsin Efendi gibi şahıslar devam etmiştir. Bunun yanı sıra Mısırlı prens ve Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin önde gelen isimlerinden Mustafa Fazıl Paşa'nın, İstanbul'daki ve Paris'teki ikametgâhı da Yeni Osmanlıların uğrak yerleri arasında yer almıştır. İleri fikirli paşa ve devlet adamlarının konakları, Fransız İhtilâli'nin ortaya koyduğu hürriyet ve milliyetçilik fikirlerinin tartışıldığı yerler olmuş; Yeni Osmanlılar buralarda batılı fikirleri ve meşrutiyet düşüncesini tartışma fırsatı bulmuşlardır.

B. Mason Locaları

Yeni Osmanlı hareketinin şekillenmesinde etkili olan bir diğer unsur da Osmanlı Devleti'nin büyük şehirlerinde ve bilhassa İstanbul'da kurulan, bununla birlikte halk arasında zındıklıkla eşdeğer tutulan farmasonluk ve mason localarıdır.⁶⁸⁵

Muhtelif kaynaklarda Osmanlı Devleti'nde ilk mason locasının 1738 yılında kurulduğu yazılıdır. Söz konusu lonca, Türkiye'de matbaanın kuruluşuna öncülük etmiş Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendinin oğlu Mehmet Sait Efendi ve İbrahim Müteferrika tarafından İstanbul'da Perşembe Pazarı semtinde kurulmuştur. Dikkat çeken hususlardan biri İran'da da masonluğun sefirler aracılığıyla girmesidir. İran'ın Fransa elçisi Asker-Han da Paris'te *Saint Alexandre d'Ecosse* locasına kabul edilmiştir.⁶⁸⁶ Faaliyetleri ve amaçları hakkında bilginin bulunmadığı İstanbul'daki ilk loca, Fransız Devrimi'nin ardından kapanmıştır. Bununla birlikte Türkiye'de Mason teşkilatlarının 18. yüzyıldan itibaren giderek yayıldıklarına, 1738'de Halep, İzmir ve Korfu'da, 1740'ların başında İskenderun'da, 1762'de Doğu Anadolu'da bilhassa Ermenilerin yaşadıkları bölgelerde localar kurduklarına dair bilgilere rastlanmaktadır.⁶⁸⁷ Zamanla farmasonluk Şam ve Selanik gibi diğer şehir

⁶⁸⁵ Ebuzziya Tevfik, "Farmasonluk", *Mecmua-ı Ebuzziya*, 100. cüz (18 Cemaziyeluhâ 1329), s.673.

⁶⁸⁶ F. Clavel-T. B., *Histoire Pittoresque de la Franc-Maçonnerie: Et Des Sociétés Secrètes Anciennes et Modernes*; Paris 1844, s.131.

⁶⁸⁷ Jacob M. Landau, *Exploring Ottoman and Turkish history*, London: Hurst and Co, 2004, s.5.

merkezlerinde de teşkilatlanmıştır. Mısır'a ise mason teşkilatları Napolyon işgalinden sonra Fransızların etkisiyle girmiş, 1798-1799 yıllarında Kahire ve İskenderiye'de localar tesis edilmiştir. Mısır'da ilk locayı kuranın General Jean-Baptiste Kleber olduğu bilinmektedir. Kudüs'te ilk mason teşkilatlanması, *Freemasonry in the Holy Land* (1868) adlı kitabın yazarı Amerikalı mason Robert Morris aracılığıyla gerçekleşmiştir. 18. yüzyılda Türkiye'de Kurulu localarda Avrupalılar, Osmanlı tebaası Hristiyanlar ve Yahudiler yanında az sayıda Müslümanlar da yer almıştır. Söz konusu teşkilatlar bir süre sessizce faaliyetlerine devam etmiş olmasına karşılık bilhassa 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren önemli bir toplumsal faktör olmuştur. Bu tarihte Müslümanlar arasında hızla yayılan masonluk, yerel aristokrasi, Cemâleddin Afganî gibi entelektüeller, zengin tüccarlar ve Mısır'daki Hidiv ailesi gibi İmparatorluğun önemli yöneticilerine de nüfuz etmiştir.⁶⁸⁸ 1867'den itibaren Mısır Maşrık-ı Azamı'nın üstad-ı muhteremliğini Mısır valisi Mehmed Ali Paşa'nın küçük oğlu Prens Abdülhalim'in yaptığı göz önünde bulundurulursa, 19. masonluğun Müslümanlar arasında ne kadar rağbet gördüğünü anlamak mümkündür.⁶⁸⁹

Türkiye'nin muhtelif yerlerinde teşkilatlanan Mason locaları arasında siyasî hayatta en etkili olanları kuşkusuz İstanbul'dakilerdir. Çoğunluğu Fransız Maşrık-ı Azamı ile İtalya Maşrık-ı Azamına bağlı olan bu localar, bilhassa Tanzimât döneminin getirdiği yeni siyasal ve toplumsal zeminde yayılma ve serbestçe hareket edebilme imkânı bulmuştur. Bu dönemden itibaren söz konusu localara kayıtlı Müslümanların sayısında önemli bir artış meydana gelmiştir. Paul Dumont, Fransız Maşrık-ı Azamı arşivlerine dayanarak yaptığı çalışmalarda bilhassa 1850-1875 yılları arasında Osmanlı önemli mevkileri işgal eden Müslüman memurların sayısındaki artışa dikkat çekmektedir. Bilhassa laik okulların sayısındaki artışa paralel olarak batılı fikirlerden etkilenen gençlerin ve bürokratların da localara katılmaları

⁶⁸⁸ a.g.e., s.5.

⁶⁸⁹ Paul Dumont, "La franc-maçonnerie ottomane et les 'idées françaises' à l'époque des Tanzimat, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, LII/1 (1989), s.152.; Paul Dumont, **Osmanlılık, Ulusçu Akımlar ve Masonluk** (çev. Ali Berkay), 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s.54.

kolaylaştırmıştır. Sefaretlerce de desteklenen bu localara, Osmanlı hanedanına mensup bazı şehzadeler de dâhil olmuştur. Kardeşçe bir arada yaşama ve ırklar arası uzlaşmayı şiar edinen L'Union d'Orient locasına mensup Osmanlılar arasında Şura-yı Devlet reisi İbrahim Edhem Paşa, liberal düşünce yanlısı ve Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin önemli ismi Mustafa Fâzıl Paşa gibi isimler de yer almaktadır. Fâzıl Paşa, adamları ile birlikte bu locaya kayıt olmuş, bunun yanında ordudan ilmiyeye uzanan geniş yelpazede önemli sayıda Müslüman cemiyete girmiştir. Locanın üstad-ı muhteremi olan Louis Amiable döneminde Türkleri de locaya dâhil etmek için yoğun çaba harcanmıştır. 1869 yılında 127 üyesi bulunan locanın üçte birini Müslümanlar teşkil etmektedir.⁶⁹⁰ Öyle ki, bu nedenle söz konusu loca, ritüellerini Türkçeye çevirtmiş ve celselerde yapılan tüm tartışmaların Türkçe tercümesini yaptırmak zorunda kalmıştır. Ancak Amiable'dan sonra Türkçenin yayınların kaldırılması ve locanın Âli Paşa ile ilişkisi üzerine bütün Türk asıllı biraderler locayı terk etmiştir. Amiable'ın haleflerinin başarısız politikaları sonucu loca kapanmıştır.⁶⁹¹

28 Mart 1868 tarihinde kurulan, Fransız Devriminin “hürriyet, müsavet ve uhuvvet” ilkelerini kabul ederek Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan milletler arasında uyumu savunan, masonluğun terakkiperver yönünü öne çıkaran Rum / *Proodos* locasının bu görüşleriyle Osmanlılar arasında yankı bulduğu ve önemli şahsiyetlerin bu locaya dâhil olduğu görülmektedir. İkinci Abdülhamid döneminde Beşinci Murad'ı yeniden tahta çıkarmak için başarısız bir teşebbüste bulunacak Cleanthi Scalieri'nin⁶⁹² etkin bir rol oynadığı locaya mensup Müslümanlar arasında Namık Kemal, Şehzade Murad'ın Başmabeyncisi Ahmed Seyyid, Mehmed Ragıb gibi isimlerle birlikte İranlılar da bulunmaktadır. Ancak locanın en mühim kazanımı şüphesiz Osmanlı hanedanından bazı şehzadelerin yer almasıdır. Veliaht Şehzade Murad Efendi ile kardeşleri Nureddin ve Kemâleddin de *I Proodos* locasına

⁶⁹⁰ Ebuzziya Tefkik, **a.g.m.**, s.681.

⁶⁹¹ Paul Dumont, **a.g.e.**, s.26.

⁶⁹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “V. Murad'ı Tekrar Padişah Yapmak İsteyen K. Skaliyeri-Aziz Bey Komitesi”, **Bellekten**, Cilt 8, Sayı: 38 (1944), s.245-340.

dâhil olmuşlardır. Cleanthi Scalieri, Fransız Maşrik-ı Azamî'na yazdığı mektupta, Murad Efendi'nin ateşli bir Mason olduğunu ve "Envâr-ı Şarkıyye" adıyla bir Türk locası kurmayı planladığını belirtmektedir. Murad bu tasavvurunu gerçekleştirememiş ancak locaya mensup olduğu tarihten iki ay sonra üstadlığa terfi ettirilmiştir.⁶⁹³ İran'da modernleşmenin etkin isimlerinden biri olan Mirza Malkum Han, 1873 yılında I Proodos locasının toplantısına katılmıştır. Türk-Ermeni Ser Locasının mensuplarından olan Ahmed Vefik Paşa ile dost olan Malkum Han bilhassa alfabe reformu ile ilgili konularda fikir alış verişinde bulunmuşlardır. Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye adlı kurumun kurucusu ve alfabe reformu fikrinin öncüsü olan Münif Paşa da, 1858'de Fransız büyükelçisi tarafından kurulan Union d'Orient locasının mensupları arasında yer almıştır.⁶⁹⁴

Konumuz açısından önemli olan, masonluğun Osmanlı topraklarında teşkilatlanması ve yayılması değil, masonluğun vaz' ettiği düşüncelerle bunların Osmanlı aydınları üzerinde yarattığı tesiri tespit edebilmektir. Ancak bu hususta dikkat çeken nokta Osmanlı modernleşmesi ile ülkede mason teşkilatlanmasının birbirine paralel bir gelişim arz etmesidir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Türkiye'de ilk mason teşkilatlanması, Lale Devri olarak bilinen III. Ahmed döneminde batıyı yakından tanıma fırsatı bulmuş sefirler ve bu sefirlerin maiyetindeki görevliler aracılığıyla olmuştur. Fransız Devriminin "hürriyet, müsavât, uhuvvet" sloganının doğu ve batı toplumlarında etkisini hissettirdiği dönemde, bilhassa III. Selim'in hükümdarlığı zamanında Fransız Devriminin ortaya koyduğu fikirlerin serbestçe tartışılmaya başlandığı görülmektedir. Devrimin mimarı olan aydınlar, Osmanlı geleneksel düşüncesini savunanlar tarafından "mülhid ve zındık" olarak nitelendirilmiş olmalarına ve III. Selim döneminde mason locası kapatılmasına rağmen

⁶⁹³ Paul Dumont, "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France: les loges maçonniques d'obédience française à Istanbul du milieu du XIXe siècle à la veille de la première guerre mondiale", **Economie et sociétés dans l'Empire ottoman (fin du XVIIIe-début du XXe siècle)** (ed. Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Paul Dumont, Paris: C.N.R.S., 1983, s.190-192.

⁶⁹⁴ Hamid Algar, **Mirza Malkum Khan: a study in the history of Iranian modernism**, Berkeley: University of California Press, 1973, s.71-72.; M. Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989, s.77-78.

ortalığı kasıp kavuran milliyetçilik hareketlerine karşı imparatorluğu ayakta tutacak yeni fikirlerin benimsenmesinde, devrimin bu üçlü sloganının Osmanlı bürokratlarının ve aydınlarının zihniyet dünyasına sessizce yerleşmesinde söz konusu loca etkin rol oynamıştır.⁶⁹⁵ II. Mahmud'un, Mustafa Reşid Paşa'nın gayretleri sonucu dile getirdiği din ve ırk farkı gözetmeksizin bütün tebaayı kucaklayan söylemi, bu fikrin bir yansımasıdır. Tanzimât ve Islahat Fermanları ile bu görüş resmî ifadesini bulduğu gibi, imparatorluğun Batıya kapılarını ardına kadar açmasıyla birlikte, masonluk da Türkiye'de intişar etmeye başlamıştır. Tanzimât döneminin önde gelen ismi Mustafa Reşid Paşa, İngiliz sefiri Stratford de Redcliffe ile birlikte İskoç obediyanına bağlı bir locanın kurulmasına destek olmuştur.⁶⁹⁶ Bilhassa Kırım Savaşı'nın ardından Osmanlı Devleti'nin Avrupa'nın vesayeti altına girmesi ve önemli sayıda Avrupalının Türkiye'ye gelmesi, masonluğun Anadolu'daki tarihi için de bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Avrupa'daki Maşrık-ı Azamlar ve siyasî çevreler ile yakın ilişkisi olan Osmanlı Devleti'ndeki mason locaları, batılı fikirlerin ve değerlerin aktarılmasında önemli katalizör görevi görmüşlerdir. Gerçekte bu süreç mason teşkilatlarına ihtiyaç duymadan tabii seyrinde gerçekleşen bir özelliğe sahip olmasına karşılık söz konusu teşkilatlar bu sürecin hızlanmasını sağlamışlardır.

Etnik ve dinî kökenleri farklı olmakla birlikte insanları mason localarında bir araya getiren bazı ortak hususlar vardır. Bunlar batı kültürünün etkisinde olan ve Aydınlanma düşüncesini benimseyen ve yayılmasına çalışan kimselerdir. Türkiye'deki localarda da o günlerde Avrupa'da moda olan sosyalizm, feminizm ve bilimsel ilerleme gibi konular tartışılmış ve bu tartışmalar gazeteler ve dergiler sayesinde kamuoyuyla paylaşılmıştır.⁶⁹⁷ Bilhassa Fransız Devriminden esinlenen hürriyet, sosyal adalet, uhuvvet ve kanun önünde eşitlik gibi kavramlar, 19. yüzyılda Osmanlı kamuoyunu en fazla meşgul eden konulardır. Tanzimât ve Islahat

⁶⁹⁵ Hamid Algar, *a.g.e.*, s.71.

⁶⁹⁶ *a.g.e.*, s.71.

⁶⁹⁷ Paul Dumont, "La franc-maçonnerie ottomane et les 'idées françaises' à l'époque des Tanzimat, s.153.

Fermanlarında da ifade edilen bu fikirler, masonluğun amaçları arasında yer almış ve Osmanlı entelektüellerini etkilemiştir. Yeni Osmanlılar hareketine mensup önemli isimlerin neredeyse hepsi masondur ve zihniyet dünyalarının şekillenmesinde masonluk da önemli rol oynamıştır. Masonluk, 19. yüzyılda mutlakiyetçi sistemlere karşı meşrutî rejimi savunan düşünce yapısıyla Yeni Osmanlıları da cezp etmiştir. Nitekim Ebuzziya Tevfik, “ahâliyi işrâ-i istibdâdın eyadi-i tegallübünden kurtarmayı maksad edinen ve bulundukları asrın e’âzım-ı ulyâ-yı ni’amından ma’dûd olan sūrûrân-ı millet, kendi kuvvet ve ehemmiyetlerinden haberdâr olmayan halkı îkâz için akd-i encümen-i meşverete mecbûr idiler” sözleriyle Yeni Osmanlıların mason localarına neden girdiklerini açıklamaktadır.⁶⁹⁸ Onlar, Fransız devriminde mason localarının oynadığı rolden haberdârdır ve tıpkı Paris’te masonların yaptığı gibi hükm-i mutlakın kuvvetini imhâ etmeyi amaçlamaktadırlar. Bütün bunlara rağmen Namık Kemal gibi Yeni Osmanlı hareketi mensuplarının Fransız Locasından ziyade *I Proodos* adlı bir Yunan Locasına temayül göstermeleri Tanzimât’ın ilkeleriyle açıklanabilir. Söz konusu loca etnik ve dinleri kökenleri ne olursa olsun imparatorluğun bütün uyrukları arasında müsavat ve uhuvvet ilkesini savunmuştur.⁶⁹⁹ Osmanlılık fikri ve Yeni Osmanlıların düşünceleri arasında da eşitlik, hürriyet, kardeşlik ve istibdata karşı meşrutî idare hâkim söylemler olarak görülmektedir. Nihayet bu nedenle Ebuzziya Tevfik, “bugün vücûduyla mübâhî olduğumuz meşruyyet o cemiyete (mason locaları) sâlik olan urefâ-yı İslâm’ın mezra’-i efkâra saçtığı tohum-ı serbestînin semerâtındandır” sözleriyle masonluğun Osmanlı aydınlarının zihniyet dünyasına nasıl etki ettiğine dikkat çekmektedir.⁷⁰⁰

C. Batı Politik Kültürünün Etkisi

Osmanlı Devleti’nin modern Batı düşünce ve kültürü ile tanışması sefaretlerin ürünü ise de, entelektüeller arasında batılı düşüncelerin yayılma

⁶⁹⁸ Ebuzziya Tevfik, **a.g.m.**, s.676.

⁶⁹⁹ Paul Dumont, **a.g.m.**, s.155.

⁷⁰⁰ Ebuzziya Tevfik, **a.g.m.**, s.682.

imkânı bulması modern okulların açılışı iledir. Tanzimât öncesinde Batıdan yapılan çevirilerin ekserisini askerlik, cebir, hendese, tıp gibi teknik meselelere ilişkin eserler teşkil etmiştir. Buna mukabil Tanzimât döneminde Batı düşüncesini tanıma çabaları, yapılan reformlara paralel olarak ağırlık kazanmış ve 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren düşünsel alanda da batıdan tercümeler yapılmıştır. Sultan Abdülmecid döneminde Kirkor Kumaryan adlı bir Ermeni 1854 yılında François de Salignac de La Mothe Fénelon'un *Abrégé de la Vie des Plus Illustres Philosophes de l'Antiquité* adlı eserini Türkçe ve Fransızca yayınlamıştır.⁷⁰¹ Mısır modernleşme ve düşünce tarihinde önemli bir yer tutan Rifa'a Rafi' et-Tahtavî de antik Yunan felsefecilerinin hayatlarını anlatan aynı eseri, *Tarih-i Kudemâi'l-felâsife* adı ile Mehmed Ali Paşa döneminde yayınlamıştır.⁷⁰² Kumaryan yazdığı dibâcede, eser ile Tanzimât ve reformları arasında bir ilişki kurarak halk için faydalı olacağını düşünmektedir:

“Şevketlü padişah-ı âlempenâh efendimiz Sultan Abdülmecîd Han hazretlerinin envâ'-ı ulûm ve sanâyi'i memâlik-i mahrûse-i şâhânesinde teksîr ve teşrîfine efkâr ve arzû-yı mahsûsası olduğu ve ahâlisinin saâdetini te'mîn etmeye en mü'essir çârelere bezl-i himmet mâlen nihâyet-i şâhâne eylemekden hâli olmadığı âmmeye ma'lûm olduğuna mebni ibret-i fazîlet olan eski zaman feylesoflarının icmâlen tarihini lisân-ı letâfet-i şân-ı Türkiye tercüme ederek azametlü ma'deletlü padişahımızın maksûdât ve arzûsuna alâ-kadr-i lâ-mekân hizmet etmek ve ahâli-i memâlik-i mahrûseye dahi nâfi' olmak murâd ettim.”⁷⁰³

Kumaryan, söz konusu eseri İngiltere donanması kaptanlarından olup daha sonra Osmanlı hizmetine giren Müşâvir Paşa'nın (Sir Adolphus Slade)

⁷⁰¹ François de Salignac de La Mothe Fénelon, *Abrégé de la Vie des Plus Illustres Philosophes de l'Antiquité*, Limoges 1850.; Kirkor Kumaryan, *Abrégé de la Vie des Plus Illustres Philosophes de l'Antiquité* (Evvel Zamanda E'azümü's-şân Olan Feylesofların İmrâr Etmiş Oldukları Ömürlerinin İcmâlidir), İzmir 1854.

⁷⁰² Rifa'a Rafi' et-Tahtavî, *Tarih-i Kudemâi'l-felâsife*, Bulak, 1252. Tahtavî'nin eseri de Fénelon'un eserinin tercümesidir. Bunun yanında Fénelon'un eserinin Seyyid Abdullah bin Hüseyin el-Mısri tarafından aynı yıl (H. 1252/M. 1854) *Muhtasar Terceme-i Meşahir-i Kudemai'l-Felâsife* adı ile Arapçaya kazandırıldığı da bilinmektedir.

⁷⁰³ Kirkor Kumaryan, *a.g.e.*, s.5. Eseri gözden geçiren ve Fransızca-Türkçe yayınlanmasında sakınca görmeyen isimlerden biri de, sadriazamlıktan azledildikten sonra 1854 yılında kısa bir süre İzmir valiliği yapan Âli Paşa'dır.

isteği ve desteği ile hazırlamıştır. Eser Thales'den başlayarak Zenon'a antik Yunan filozoflarının hayatı ve düşünceleri hakkında bilgiler vermektedir. Türkiye'de felsefî spekülasyon, teolojiden kopmuş bir sapkınlık sayıldığı için eserin tercümesi dönemi için oldukça cesur bir harekettir.⁷⁰⁴ Kirkor Kumaryan da bu husustaki endişelerini “kitabıma bi't-tenezzül nazar edenler bizden hemen ikibin beş yüz sene evvel hayatta bulunmuş olan insanların ahlâkını halka a'ref etmekle müfîd olmağa niyetlendirmiş olan maksûduma nazaran tercüme-i mezkûrde meşhûdları olabilecek nâ-kemâliyeti afv buyuracaklarını me'mûl etmeye cesâret ederim” sözleri ile dile getirmektedir.⁷⁰⁵

1859 yılı Osmanlı aydınları için Batıdan tercümelerin yapıldığı bereketli bir yıl olmuştur. Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye'nin kurucusu Münif Paşa, 1859 yılında François Fénelon, Voltaire ve Fontenelle gibi 18. yüzyıl Fransız yazarlarının eserlerinden tercümeleri ihtiva eden *Muhaverât-ı Hikemiyye* adlı eseri yayınlanmıştır. Münif Paşa'nın bu üç ismi seçmesi bilinçli bir tercih olarak görülmektedir. Nitekim üç isimde Rousseau'dan önce genel irade kavramını kullanan aydınlanmanın önemli isimleridir.⁷⁰⁶ Aynı yıl Yusuf Kâmil Paşa Fenelon'un *Adventures de Télémaque*'ini⁷⁰⁷, Şinasi'nin Fransız şairlerinden Fénelon, Gilbert, Lafontaine, Lamartine ve Racine'den yaptığı tercümelerden oluşan *Tercüme-i Manzûme* adlı eserini yayınlanmıştır.⁷⁰⁸

Münif Paşa, Mecmûa-i Fünûn'un on üçüncü sayısından itibaren Fénelon'un felsefe tarihini yayınlamayı sürdürmüştür.⁷⁰⁹ Tanzimât döneminde Fransız ansiklopedistlerin rolünü benimseyen Münif Paşa'nın bilhassa Voltaire'den yaptığı tercümelerin 19. yüzyıl Türk düşüncesinde aktivist

⁷⁰⁴ Şerif Mardin, *a.g.e.*, s.262.

⁷⁰⁵ Kirkor Kumaryan, *a.g.e.*, s.7.

⁷⁰⁶ Patrick Rile, “The General Will before Rousseau”, *Political Theory*, VI/4 (1978), s.485-516.

⁷⁰⁷ **Muhâverât-ı Hikemiyye: Fransa Hükemâ-yı Benâmından Volter ve Fenelon ve Fontenlin Tarafından** (trc. Münif Efendi) İstanbul: Ceridehâne Matbaası, 1276.

⁷⁰⁸ **Fransız Lisanından Nazmen Tercüme Eylediğim Bazı Eş'ar** (trc. Şinâsî), İstanbul: Presse D'Orient Matbaası, 1859. Eserin 1870'de yapılan ikinci baskısı *Tercüme-i Manzûme* adı ile yapılmıştır. **Tercüme-i Manzûme** (trc. Şinâsî). İstanbul: Tasvîr-i Efkar Matbaası, 1287. Daha sonra Ebüzziya Tevfik tarafından Divân-ı Şinâsî içinde yayınlanmıştır.

⁷⁰⁹ Münîf [Paşa], “Tarih-i Hükemâ-yı Yunan”, **Mecmûa-i Fünûn**, Nu: 13 (Muharrem 1280), s.21-29.; Nu: 15 (Rebiülevvel 1280), s.94-105.; Nu: 18 (Cemâziyelâhîr 1280), s.140-153.; Nu: 19 (Receb 1280), s.180-188.; Nu: 22 (Şevvâl 1280), s.400-406.; Nu: 23 (Zilka'de 1281), s.440-447.

düşünceleri beslediğine kuşku yoktur.⁷¹⁰ Yeni Osmanlıların mental dünyasının şekillendiren vatan, vatanperverlik, sa'y, eğitim gibi konuların Mecmûa-i Fünûn dergisinde önemli bir yer tuttuğu ve dünya Müslümanları hakkında önemli bilgiler veren yazıların ilk defa bu dergide yayınlandığı görülmektedir.

Fénelon'un Yunan mitolojisine dayanan ve devlet adamının nasıl yetiştirilmesi gerektiğini anlatan ahlâkî bir politik romanı olan *Télémaque*'in, Osmanlı aydınları arasında rağbet gördüğü anlaşılmaktadır. Türk ve İslâm geleneğinde siyasetnâme ve nasihatnâme türü eserleri andıran *Télémaque*, büyük rağbet görmüş ve yedi baskıya ulaşmıştır.⁷¹¹ Tımturaklı dili nedeniyle Ahmed Vefik Paşa tarafından daha sade bir tercümesi yapılmıştır. İslâm dünyasında kurgusal hikâyelerin ilk örneğini teşkil eden bu tercüme, kamuoyunun oluşumu açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Fenelon'un söz konusu eserinde, bireyin ve toplumun özgürlüğe ulaşma stratejisi eğitim üzerine kuruludur. Bu amaçla Fransa tahtına namzed veliahdı eğitimini esas almış ve onu geleceğin özgürlük yanlısı kralına çevirmek istemiştir. XIV. Louis'nin devletçiliğine ve merkantilizmine karşı geleceğin kralının aktif ve bilgili olması gerektiğine inanmıştır. Savaşların ticaret üzerindeki yıkıcı etkisi ve ağır vergilere neden olmasından geleneksel siyasî anlayışı sorumlu tutmuştur. Mutlakiyetçi XIV. Louis döneminin savaşlarına tepki gösteren ve insanlığı esas alan alternatif bir devlet fikri teklif etmiştir.⁷¹² Buna göre söz konusu eser, halkın hükümdarlar için değil, hükümdarların halk için olduğunu; hükümdarın görevinin halkın iyiliğini düşünen bir baba gibi, otoritesini halkın eskimiş geleneklerini değiştirerek devleti yenileştirmek temaları üzerine kuruludur.⁷¹³ Münif Paşa, eser için yazmış olduğu takrîzde, bu hususa "umûmen efrâd-ı nâsın riâyet eylemeleri vecîbeden olan usûl-i adâb ve insâniyete ve husûsan ibâdullahın zimâm-ı idâreleri müselleme yed-i ihtiyârîleri

⁷¹⁰ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.264.

⁷¹¹ Münif Paşa eseri tanıtırken, "memâlik-i garbiyyede Gülistan Sa'dî makâmında mergûb ve müselleme" şeklinde tanıtmaktadır. Münif [Paşa], "Takrîz-i Tercüme-i Telemak", **Mecmûa-i Fünûn**, Nu: 3 (Rebiülevvel 1279), s.94.

⁷¹² Sanford B. Kanter, "Archbishop Fenelon's Political Activity: The Focal Point of Power in Dynasticism", **French Historical Studies**, IV/3 (1966), s.320-325.

⁷¹³ Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s.267.

olan tâcidârân-ı cihânın müterettib-i zîmmet-himmetleri bulunan vezâ'if-i ra'yyet-perverî ve ma'deletine dair hâvi olduğu kavâid-i hikmet..." sözüyle bu hususa dikkat çekmekte ve uzun süre yayınlanmamasının muhalif görüşten kaynaklandığını ileri sürmektedir. Mısır'da modernleşme hareketinde önemli bir yere sahip Tahtavî de, 1851 yılında Télémaque'ın çevirisini tamamlamış ancak bu eser 1868 yılında basılmıştır. Bunun yanında Rus, Bulgar ve Yunan modernleşme hareketlerinde de Télémaque çevirileri dikkat çekmektedir. Bu özellikleri nedeniyle Münif Paşa ve Şinâsî, eseri şeklen bir hikâye mahiyetine sahip olsa da, erbabı için bir hikmet kitabı olarak tanımlamaktadırlar.⁷¹⁴ Tanzimât'tan sonra ortaya çıkan özel gazetelerde özellikle kısa hikâyeler kamuoyunun oluşumu için önemli bir araç olmuş; çeviriler, uyarlamalar yanında özgün hikâyeler de yayımlanmıştır.

Şinâsî, hem yayınladığı gazeteler hem de manzum ve mensur yazıları ile Yeni Osmanlıların zihniyet dünyasının şekillenmesinde etkili olan en önemli isimdir. Gerek Tercüman-ı Ahvâl ve gerekse Tasvîr-i Efkâr'da yayınladığı makalelerle kamuoyunun oluşmasında büyük bir role sahiptir. Ancak onu önemli kılan bir başka husus, bilhassa Tasvîr-i Efkâr'da tefrika hâlinde yayınladığı Batılı entelektüellerden yapmış olduğu çevirilerdir.

Tercümân-ı Ahvâl'in birinci sayısında "Tefrika" başlığı ile yer alan yazıda, Fransızların *feuilleton* adını verdikleri tefrikanın önemine dikkat çekmekte ve halkı aydınlatmak için 18. yüzyıldaki ansiklopedistlerin rolüne soyunmaktadır. Nitekim tefrikanın tanımında yer alan, "Avrupa ve mahâl-i sâire jurnallerinin ekserisinde olduğu misüllü gazetenin mahsûsan tefrîk olunan aşağı tarafıdır ki, anda mebâhis-i edebiye derc olunur. Buna Fransızca (feuilleton) tabir ederler hatta âsâr-ı maarif mütâlaasına merakı olan adamlar çok kere gazeteyi bunun için alırlar sâir muharrerâta hâlel verilmeksizin gazeteden şu parçanın kesilip ayrılması mümkün olduğu için terâkim edenleri sırasıyla bi't-terfîb murâd olunduğu hâlde bir kitâb şekline

⁷¹⁴ Münif Paşa, **a.g.m.**, s.94-97.; Şinâsî, "Havâdis-i Dâhiliyye: Pâyitaht", **Tasvîr-i Efkâr**, Nu. 68 (20 Şubat 1864).

konulur.” ifadeleri bunu açıkça göstermektedir.⁷¹⁵ Kamuoyunun ve politik kültürün şekillenmesi açısından söz konusu teşebbüs anlamlıdır. Batı’da 19. yüzyılın ortalarında Janin’in etkisiyle farklı bir boyut kazanmadan önce tefrikanın en temel nitelikleri bilgi, muhakeme, kritik akıl, sağduyu, ölçülü ve ılımlı bir tonlama olarak sıralanmaktadır.⁷¹⁶ Kritik zekânın yerini Janin ile duygusallığa terk edişi iki tefrika anlayışı arasındaki en önemli farktır. Şinâsî örneğinde de gözleneceği üzere hem Tercüman-ı Ahvâl hem de Tasvîr-i Efkâr’da o, kritik zekâdan ve bilgiden yana tavrını sürdürmüştür. Paris’e gittiği sırada gazetesini devrettiği Nâmık Kemâl ile onu ayıran en temel fark da budur.

Politik bilinçlenme açısından tefrika kültürünü anlamlı kılan hususu Hermann Hesse’in Doğu ve Batı felsefelerinin sentezini sunduğu ve yeni düzeni simgeleyen *Boncuk Oyunu* adlı romanında bulmak mümkündür. Bu eserde Hesse, boncuk oyunu ifadesiyle Kastilya krallığında âlimler tarafından oynanan ve bilginin her türünü içeren aşırı estetik bir oyunu anlatmaktadır. Ancak bu krallığın çökmesi ile israf ve yapay kültür ürünlerini ifade eden tefrika çağı başlamıştır. Ona göre bu çöküş kendi mecrasını kaybetmiş, kargaşanın yaşandığı bir çözülme kültürüne yol açmıştır. Tefrika tarzı da çağın düşünce biçimini oluşturan bir zihinsel gıda olarak ortaya çıkmıştır.⁷¹⁷ Hesse bu durumu modern çağa uygulamıştır. Modernleşme ile yapay bir kültürel doku hâkim olmaya başlamış; modernite muammasını çözmek isteyen entelektüel, içinde bulunduğu kültürel değerler kargaşasının neticesi olarak ortaya çıkan aksiyolojik boşluktan kurtulmak için kendini bu muammayı çözmeye adanmıştır. Eski kültür tarzının çöküşünü anlatan hikâyelerle başladığı yolculuğunda entelektüel, kültürün yaşlanmasıyla dingin, tevekkülcü bir tutumu benimseyen münzevî ve riyaziyetçi anlayışa karşı yeni entelektüel duruş ve mentalite yaratacak bir üslup benimsemiştir. Bu yeni mentalitenin en belirgin özelliği eski kültürün artık yeni eserler

⁷¹⁵ Şinâsî, “Tefrika”, *Tercüman-ı Ahvâl*, Nu. 1 (21 Ekim 1861).

⁷¹⁶ “Journalism in France”, *Littel’s Living Age*, X (1846), s.74.

⁷¹⁷ Georg Simmel, *Essays on interpretation in social science* (ed. Guy Oakes), Manchester: Manchester University Press, 1980, s. 42-43.

yaratacak insanlar yetiştirmedeği savıdır.⁷¹⁸ Bu, zirveye ulaştıktan sonra çökmeye mahkûm her kültürün kaderidir. Boncuk oyunu da kemâle ermeyi başarmış yeni ve yalın bir entelektüel disiplinin temelini teşkil etmektedir. Oyunda sembolize edilen öznel ve nesnel kültürlerin sentezi, yaşanan kültür trajedisini aşma çabasını ifade etmektedir. Oyun nesnel kültürü dondurarak öznel kültürü mükemmeleştirmek üzerine kuruludur ve stratejisini de nesnelleşme süreciyle yaşanan kültürel trajediyi önlemektir. Böylece yeni bir sentez yaratarak öznel ve nesnel kültür arasındaki mesafe kapatılmak istenmektedir.⁷¹⁹

Osmanlı Devleti'nde Şinâsî bu oyunun kurucusu ve ilk temsilcisidir. Nitekim bir makalesinde, “öyle bir dârü'l-mülk ki zamanımızda Asya'nın 'akl-i pirânesi Avrupa'nın bîkr-i fikriyle izdivâc etmek için bir haclegâh olmuştur.” sözleriyle oyunun kuralını ve amacını açıklamaktadır.⁷²⁰ İki kültürün sentezi ile yeni bir terkip yaratmak isteyen Şinâsî bunu halkın aydınlatılmasına bağlı olduğunu düşünmüştür. Bu açıdan sistemsiz de olsa halkın “malûmât” sahibi olması önemlidir. Nitekim Münif Paşa, bu hususu kendi gazetesinde ayrıntılı biçimde açıklamaktadır. Paşaya göre ebnâ-yı vatana hizmet eden Tasvîr-i Efkâr ile Mecmûa-i Fünûn gazeteleri “birâder-i tev'em” olarak “terbiye-i âmme” amacını taşımaktadırlar.⁷²¹ Halkı aydınlatmak hususuna gazeteye biçtiği rol bu açıdan anlamlıdır. Şinâsî'nin sözü edilen yazısından yaklaşık on yıl sonra Salnâme-i Hadîka'nın *Mukaddime*'sinde yer alan,

“(...) vâkı'a bir eser ne kadar mükemmel olursa andan istiâde o kadar etraflı olmak lâzım gelir. Ma'mafih bir memleketde emsâli mesbûk olmayan bir şey vücûda gelince ne kadar nâkıs da olsa yine fâ'ideden hâli kalmaz zann ederim. Medeniyet-i hâzırada muktedâmız olan ümem-i garbiye esbâb-ı tertîb ve ma'rifeti her yolda her türlü vâsıtalarla neşr ettikleri gibi bazen eğlence tarzında ve akla gelmedik bin türlü vesâ'il ile de istihsâle çalışıyorlar. Bundan pek büyük fâide de gördüler... Biz de kendimizde mevcûd olmayan

⁷¹⁸ Georg Simmel, *a.g.e.*, s. 43.

⁷¹⁹ *a.g.e.*, s. 44-45.

⁷²⁰ Şinâsî, “Bend-i Mahsûs: İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri Hakkındadır”, *Tasvîr-i Efkâr*, Nu: 192 (5 Mayıs 1864).

⁷²¹ Münif Paşa, “Zuhûr-ı Tasvîr-i Efkâr”, *Mecmûa-i Fünûn*, Nu: 1 (1279), s.46.

bir şeyi mademki nâfi'dir ve mademki nâcîz olsa da hazîne-i irfân-ı millete bir yâdigâr olmak kâbiyetini hâ'izdir. Gerek icâd gerek taklit tarîkiyle olsun kabul edebiliriz."

sözleri Tanzimât dönemi aydınlarının gazeteye nasıl bir işlev yüklediklerini göstermektedir.⁷²² Şinâsî'nin gazeteyi etkin bir siyasal ve kültürel araç olarak kullanmak yolundaki çabası Yeni Osmanlılarca daha da ileri götürülerek kamusal kültürün doğuşunda temel araç olarak değerlendirilmiştir.

Yeni Osmanlıların yetiştirmelerinde ve politik kültürlerinin şekillenmesinde önemli bir mevkîe sahip kurumların başında Tercüme Odası gelmektedir. Başlangıçta bu kurumda Fenerli Rumlar istihdâm edilmektedir. Ancak Yunan isyanı sırasında (1821) Constantine Mourouzi'nin Rum Beylerine yardım ettiğinin anlaşılması ve idam edilmesi üzerine Tercüme Odası'na Türkler doldurulmaya çalışılmıştır. Devletin yabancı ülkelerle diplomatik ilişkilerinde önemli rol oynayan Oda mensupları, Avrupa basınına da yakından takip etmek fırsatı bulmuştur. Carter V. Findley'in "marjinal kişilikler" olarak nitelendirdiği Tanzimât döneminin reformcu isimleri bu kurumda Batı siyasal düşüncesini ve Aydınlanma değerlerini tanıyabilmiştir. Müslüman kalemiye memur tipinin oluşumunda ayrıcalıklı bir konuma sahip olan kurum, Osmanlı modernleşmesinde de önemli rol oynamıştır. Mustafa Reşid Paşa, Âli ve Fuad Paşalar, Ahmed Vefik Paşa gibi Tanzimât döneminin önemli siyasetçileri yanında pek çok Osmanlı aydını da bu kurumdan yetişmişlerdir.⁷²³

II. YENİ OSMANLILARIN DOĞUŞUNU HAZIRLAYAN SİYASAL ETKENLER

Mehmed Ali Paşa isyanı sırasında Osmanlı Devleti, Rusya'nın desteği karşısında yaptığı Hünkâr İskeleyi Antlaşması (1833) sonucu Ruslara yalnızca Boğazları açmakla kalmamış aynı zamanda tebaası olan

⁷²² Ebuzziya Tevfik, "Mukaddime", *Sâlnâme-i Hadîka*, 1. Sene, İstanbul: Hadîka Matbaası, 1290, s.1-2.

⁷²³ Carter V. Findley, *a.g.e.*, s.114-115.

Ortodoksların hâmisi olduğunu da teyit etmiştir. Mısır Meselesi uluslararası arenada önemli bir gündem teşkil ettiği sırada II. Mahmud ölmüş, yerine geçen oğlu Abdülmecid, yenilikçi kanadı temsil eden Mustafa Reşid Paşa'nın girişimiyle Tanzimât Fermanını ilân etmiştir. Reşid Paşa, Balta Limanı Antlaşması (1838) ile ticarî imtiyazlar verdiği İngilizlerin desteğini sağlamayı başarmış, bir sene sonra da söz konusu fermanı ilân ederek, Mısır meselesini çözmeyi amaçlamıştır. Mehmed Ali Paşa, bir zamanlar zekâsından dolayı maiyetine almak istediği Reşid Paşa sayesinde hazırlanan fermanı kendisine karşı yapılmış bir “şah hamlesi” olarak nitelendirmiştir.⁷²⁴ Gerçekten de âsi Mısır valisi, ihtiraslarından vazgeçerek Mısır valiliğinin ırsî olarak kendisinde kalmasından başka bir kazanç elde edememiştir. Bu gelişmeler ile Mısır meselesi çözüme kavuşturulmuş, ardından Londra Boğazlar Mukavelenâmesi (1841) ile Boğazların hukukî statüsü yeniden ele alınarak, tüm devletlerin savaş gemilerine kapalı olduğu kabul edilmiştir.

Rusya ile ilişkilerin hassas bir hâl aldığı dönemde meydana gelen iki gelişme, Osmanlı ile söz konusu devleti karşı karşıya getirmiştir. Macar mülteciler meselesi ve Memleketeyn'de meydana gelen isyanlar, Osmanlı ile Rusya arasında diplomatik ilişkilerin bozulmasına yol açmıştır. 1853 yılında Ortodoksların hamisi sıfatıyla Kutsal yerler meselesini bahane ederek Osmanlı Devleti'ne savaş ilan etmiş, Eflak ve Boğdan'ı işgali nedeniyle İngiltere ve Fransa Osmanlı Devleti'nin yanında savaşa girmiştir. Kırım Savaşı, Rusya'nın yenilgisi ile sonuçlanmış ancak, savaşın neden olduğu ağır masraflar nedeniyle Osmanlı Devleti'nin ekonomik yapısında da derin yaralar açmıştır. İmparatorluğun ekonomik durumunu tamamen bozmuş olduğundan halk arasında da hoşnutsuzluk gittikçe artmıştır. Devlet ilk defa bu dönemde Avrupalı devletlerden borçlar almaya başlamıştır. Ancak borçlar, gelirleri artıracak tedbirlere harcanacak yere saray ve yüksek bürokrasinin israfları ile heba olmuş, devlet borçlarını yeni borçlarla ödemek çaresine gitmiştir. Üstelik Paris'te imzalanan barış antlaşması, Tanzimât ile tesis edilen siyasî ve sosyal hakların gayrimüslimler lehine genişletilmesini

⁷²⁴ Georg von Rosen, *Geschichte der Türkei von dem siege der reform im jahre 1826 bis zum Pariser tractat vom jahre 1856*, Cilt II, Leipzig 1866, s.18.

dikte etmiş ve bu amaçla Islahat Fermanı yayımlanmıştır (1856). Ekonomik sıkıntılar, dış borçlar ve Islahat Fermanının getirdiği uygulamalar, Müslüman halkın hoşnutsuzluğu ve Bâbîâli'ye karşı oluşacak muhalefet hareketlerine zemin hazırlamıştır.⁷²⁵ Bunun yanında Abdülmecid'in ölümü ile Osmanlı tahtına oturan Abdülaziz, mutlakiyetçi ve müstebit bir tavır takınmaya başlamıştır. Bütün bu gelişmeler karşısında aydın zümre Tanzimât reformlarının gerçekleştirilmesinde önemli bir destek olmasına karşılık 1856 yılından sonra yavaş yavaş hükûmetten kopmuş ve hatta Bâbîâli'nin karşısına bir muhalif zümre olarak çıkmıştır ve 1865 yılında gizli bir cemiyet kurarak yeni bir siyasî düşüncenin temsilcisi olmuşlardır.

A. Kuleli Vak'ası (1859)

Tanzimât ve Bâbîâli'ye karşı ilk muhalif hareket olan Kuleli Vak'asının mahiyeti üzerinde tartışmaların bugün de devam ettiği görülmektedir. Yeniçeri isyanlarından sonra ortaya çıkan bu muhalif grubun içinde ilmiye, askeriye, kalemiye ve halktan çeşitli zümrelere mensup kişiler bulunmaktadır.⁷²⁶ Grubun adı bilinmemesine, Batılı kaynaklarda cemiyete Hüdayiler ve Fedayiler gibi çeşitli isimler verilmesine rağmen⁷²⁷, yakalanıp Kuleli Kışlasında yargılandıkları için olay Kuleli Vak'ası adıyla anılmıştır. Tarık Zafer Tunaya, cemiyet azasının önemli bir kısmının suikast yapabilecek kimselerden müteşekkil olması yahut cemiyete giriş sırasında yazılı taahhütnamede dile getirilen fedai ifadesinden dolayı, bu adla anıldığı görüşündedir.⁷²⁸ Sorgulamalarından ıslahatlardan hoşnutsuz olan, İslâmın özgün ruhunun bozulduğunu iddia eden ve millet-i hâkimenin incitildiğine inan bir grup insanın eylemlerine dinî bir mahiyet verdiği, Abdülmecid'i tahttan indirerek yerine Abdülaziz'i geçirmek istedikleri anlaşılmaktadır. Bu nedenle La Presse gazetesi olayı bir kurtuluşçu/mehdici hareket olarak tavsif

⁷²⁵ Mahmud Celâleddin Paşa, **Mir'at-ı Hakikat**, cild-i evvel, İstanbul 1326, s.20.

⁷²⁶ **La Presse**, 29 Eylül 1859.

⁷²⁷ **La Presse**, 29 Eylül 1859.

⁷²⁸ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'de Siyasi Partiler**, İstanbul: Arba Yayınları, 1995, s.89.

etmektedir.⁷²⁹ Bu vasfın hareketin içeriğinden mi yoksa Kuleli vak'asından az önce mehdi iddiasıyla ortaya çıkan ve Bursa'ya sürülen kişiden mi kaynaklandığı belli değildir.⁷³⁰ Bazı Türkçe kaynaklarda cemiyetin Abdülmecid'i hal' ile yetinmeyip idâm maksadı taşıdıkları da yazılıdır.⁷³¹ Arşiv belgelerine ve dönemin kaynaklarına dayanarak yapılan olay ile ilgili tek monografik, çalışma Uluğ İğdemir'e aittir. İğdemir ise, hareketin dinî içerikli bir hareket olduğuna inanmaktadır. Ancak son zamanlarda Burak Onaran'ın yaptığı ve bulduğu yeni bilgiler ışığında değerlendirdiği olay, sanıldığı gibi ilerici-gerici kavramları ile açıklanamayacak kadar önemlidir.⁷³²

Abdülmecid'in döneminin sonlarına doğru, ülkenin içinde bulunduğu durumdan hoşnut olmayan bir grup şahıs, Bayezid Medresesi hocalarından Süleymaniyeli Şeyh Ahmed'in öncülüğünde bir cemiyet kurmuştur. Cemiyet üyeleri arasında Ferik Çerkez Hüseyin Daim Paşa, Caferdem Paşa, Tophane-i Âmire müftüsü Hacı Bekir Efendi, Tophane kâtiplerinden Ârif Bey, Tophane Meclisi ketebesinden Hurşid Efendi, o dönem Tophane binbaşı olup sonradan mirlivâliğe tayin edilen Râsim Paşa, meşâyihden Feyzullah ve Kütahyalı İsmail ve Hoca Nasûhî Efendiler, Kabartay müftizâdesi Şuayb Efendi ve o dönem yüzbaşı rütbesiyle Hüseyin Dâ'imî Paşa'nın yaveri bulunan, sonradan ordu-yı hümayûnların birisinde kumandan olan Müşir Hidâyet Paşa bulunmaktadır.⁷³³ Cemiyetin üyeleri arasında İbrahim Şinasi'nin adı geçmekte ise de, bu mesele tam olarak aydınlanmış değildir.

⁷²⁹ **La Presse**, 29 Eylül 1859.

⁷³⁰ "O sıralarda İstanbul'da ve vilâyâtta hoşnutsuzluk âsârı vardı. 1858 nihâyetlerinde imâmlar, müftüler, softalar, ihbârât-ı ma'neviyyeden bahsederek yakında tebeddülât-ı azîme husûle geleceğini işâ'a ediyorlardı. Bu işâ'âtın bir müddet arası kesildi. Fakat 1859 senesi bidâyetinde tekrar meydana çıktı. Bu sefer kâ'illeri tabakât-ı âliyyeye mensûb eşhâs ii. Ricâl-i ilmiyye ile meşâyih arasında ictimâ'lar vukû'a geldi ve bir mehdi zuhûr ederek Sadr-ı İslâm'daki sâfiyet ve nezâhetin iâdesi zamanının hulûl etmiş olduğu iddiasında bulundu." Mu'ammer İzzet, "Kuleli Vak'ası ve Bir Ecnebi Müverrih", **Hâdisât-ı Hukûkiyye ve Tarihiyye**, Cüz 4, 1 Temmuz 1341, s.19.

⁷³¹ Ali Reşad, **Asr-ı Hâzır Tarihi: 1789'dan Zamanımıza Kadar**, İstanbul: Kanaat Matbaası, 1330, s.658.; Ahmet Bedevi Kuran da Abdülmecid'in yerine Abdülaziz'i tahta geçirmek, böylece keyfî hareketleri kaldırarak millet namına bazı haklar koparmak istediklerini yazmaktadır. Ona göre Kuleli Vak'ası, memlekette umûmî ıslahat yapılmasını isteyen şuurlu bir hareket olarak "Jön Türkler"in öncüsüdür. Ahmet Bedevi Kuran, **İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler**, İstanbul: Tan Matbaası, 1945, s.7-8.

⁷³² Uluğ İğdemir, **Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937.; Burak Onaran, "Kuleli Vakası Hakkında Başka Bir Araştırma", **Tarih ve Toplum**, Sayı 5 (Bahar 2007), s.9-39.

⁷³³ **BOA. Y.EE**, 94/1, 29.Z.1298.; İğdemir, **a.g.e.**, s.11.

Gerçekte Şinasi bu olayda yer almamış ancak yakın dostu Tophane müftüsü Hacı Bekir Efendi vasıtasıyla cemiyetin amaçları ve hazırlıklarından haberdar olmuştur.⁷³⁴ Bunun yanında ayak takımından olan ve isyan sırasında fedai olarak yararlanılacak kimseler de cemiyetin bünyesi içinde yer almaktadır. Cemiyet üyelerinin bir kısmı Tophane’de Kılıç Âli Paşa camiinde padişah ve hükûmete karşı yapılacak suikast ve isyan teşebbüsünün hazırlıklarına ilişkin toplantı yaparlarken halinde iken yakalanmıştır. Cemiyet üyelerinden olup Rusya muharebesindeki kahramanlıklarından ötürü mirmirânlık rütbesini kazanan Cafer Paşa Kuleli’ye götürülürken kendisini denize atmıştır.⁷³⁵ Cemiyetin diğer üyelerinin sorgulanmaları ve yargılanmaları Kuleli Kışlasında yapılmış; üyelerin hepsi ikrâr-ı cürm ederek hiç birisi teşebbüsü ketm yoluna gitmemiştir.⁷³⁶ Cemiyet üyelerinin sorgulanmalarında Âli Paşa, Kıbrıslı Mehmed Paşa ve Mütercim Rüşdü Paşalar ile şeyhülislâm Saadeddin Efendi de bulunmuş, mahkemenin kâtipliğini ise Mithat Paşa yapmıştır.⁷³⁷

Hürriyet gazetesinde “İnnallahe ye’mûru bi’l-‘adli vel’îhsân” adlı ile kaleme alınan makalede, bizzat meclis-i hâs azaları tarafından yapılan bu sorgulamalar, Tanzimât’ın getirdiği mahkeme-i aleniyeye göre yapılmadığı için eleştirilmektedir.⁷³⁸ Namık Kemal’e göre “Gülhâne Hatt-ı Hümayûnu’nda ashâb-ı cünhanın davâları kavânîn-i şer’iyye iktizâsınca alenen araştırılıp karar verilmedikçe hiç kimse hakkında hafî ve celî idâm ve tesmîm muamelesi icrâ” olunmaması hükmü bulunmasına rağmen Kuleli cemiyeti ve liderleri hakkında bir mahkeme-i hafiye kurulmuştur.⁷³⁹ Ardından sorgulamalar meclis-i vükelâya gönderilerek, cemiyet üyeleri haklarında tanzim ve takdim olunan mazbata ile sorgulamaların hepsi padişaha arz olunmuştur. Cemiyetin elebaşları idama, diğerleri ise cemiyetteki konumuna ve rütbesine göre kürek ve sürgün cezalarına çarptırılmışlardır. Ancak

⁷³⁴ Ömer Faruk Akün, “Şinasi”, **İslâm Ansiklopedisi**, cilt 11, Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997, s.548.

⁷³⁵ **BOA. Y.EE**, 94/1, 29.Z.1298; İğdemir, **a.g.e.**, s.12.

⁷³⁶ **BOA. Y.EE**, 94/1, 29.Z.1298.

⁷³⁷ İğdemir, **a.g.e.**, s.10 ve 19.

⁷³⁸ Namık Kemal, “İnnallahe ye’mûru bi’l-‘adli vel’îhsân”, **Hürriyet**, Nu: 30 (18 Ocak 1869).

⁷³⁹ Namık Kemal, **a.g.m.**

padişah tarafından idam cezası da olmak üzere cezaları hafifletilmiş veya affetmiştir.

Cemiyetin ileri gelenleri hakkında Arminius Vambéry'nin hayatını anlattığı eserinde bazı açıklayıcı bilgilere tesadüf edilmektedir. Daim Paşa'nın oğlu Hasan'a hocalık yapmak üzere davet edilen, Paşa'nın Fındıklı'daki evine rahatlıkla girip çıkan ve şarkın dingin yaşamına ilişkin hoş hikâyeleri ilk kez orada işiten Vambéry, Paşayı ve tüm evi kuşatan ataerkil havayı asla unutmayacağı yeni bir şey olarak tavsif etmektedir.⁷⁴⁰ Doğulu geleneklere karşı bir kusur işlediğinde Daim Paşa tarafından hoş görülen ve ondan adâb-ı mübaşeret kurallarını öğrenen Vambéry, bu sayede ekâbir zümresi arasına kolaylıkla girdiğini yazmaktadır. Paşa, Harput ve Diyarbakır çevresinden gelen bir Türk köylüsü gibi, diyar-ı küfrden gelen bu kişinin de eğitilmeye muhtaç olduğunu düşünmektedir.⁷⁴¹ Bu sırada cemiyetin lideri Şeyh Ahmed'i de tanıma fırsatı bulan Vambéry, onun Allah vergisi zekâyâ, engine bilgiye, münzevi hayata, sınır tanımayan bir fanatizme sahip ve söz konusu gizli cemiyetin her şeyi olduğunu yazmaktadır. Başlı açık, yalınayak Kırım Savaşı'na katılarak gazi olmuş bu molla, Paşa'nın haremine girme ayrıcalığı kazanmıştır. Vambéry bu sırada Şeyh Ahmed ile dostluk kurmuş ve onu camideki hücrelerinde ziyaret ederek, şark geleneği ve bilimleri hakkında ondan faydalanmıştır. Şeyh mükemmel derecede Arapça ve Farsça bilen ve klâsik eserleri ezberden okuyan Şeyh Abdullah, Vambéry'nin şarka ait bilgilerinin şekillenmesinde önemli bir role sahiptir.⁷⁴² Cemiyet suikast hazırlıkları ve ardından amacın gerçekleşmesi için planlar yaptığında Vambéry, Hüseyin Daim Paşa'nın evinde kalmaktadır. Cemiyet üyeleri, Abdülmecid'in hal'i ve önemli mevkilerdekilerin görevden uzaklaştırılmalarıyla Türkiye'nin bozulmasına yol açan bütün sebepleri yok edeceklerine, yaşlı ve bitap düşmüş Osmanlı Devletini iyileştirerek eski gücüne kavuşturacaklarına inanmaktadırlar.⁷⁴³ Bir başka yabancı gözlemci

⁷⁴⁰ Arminius Vambéry, *Arminius Vambéry: His Life and Adventures*, London 1889, s.30.

⁷⁴¹ a.g.e., s.30-31.

⁷⁴² a.g.e., s.32-33.

⁷⁴³ a.g.e., s.31.

olan Aleksandr Bunov da ihtilâlcilerin hedefinin Abdülmecid'i devrirmek yerine mutaassıb bir Müslüman olarak tanınan Abdülaziz'i getirmek, hain kabul edilen bütün vükelâyı katlederek yerlerine eski Türk partisine mensup kişileri getirerek ıslahatlara son vermek olduğunu yazmaktadır.⁷⁴⁴

Engelhardt ve Vambéry gibi batılı kaynaklarda söz konusu olay, Osmanlı İmparatorluğunda ilk meşruti hükûmet teşebbüsü olarak değerlendirilmiştir.⁷⁴⁵ Uluğ İğdemir de, *Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma* adlı eserinde olayın Sultan Abdülmecid'in şahsına ve hükûmete karşı hazırlanmış bir suikast hareketi olduğunu belirtilmiştir. Ancak suikastın ve isyanın ne şekilde gerçekleşeceğine dair yerli ve yabancı hiçbir kaynakta bir bilgiye tesadüf edilmemektedir. Olaydan yaklaşık yirmi yıl sonrasında Müstantık Mehmed Nazmi tarafından verilen bir izahat, cemiyetin yapısı, amaçları ve işleyişi hakkında önemli bilgiler vermektedir. Belgenin ilginç olan tarafı bu vak'anın İkinci Abdülhamid döneminde yeniden gündeme gelmiş olmasıdır. Konuyla ilgili mevcut kaynakların hiçbirinde tesadüf edilmeyen belgeye göre, Cuma selamlığı sırasında fedayiler padişaha suikast düzenleyerek yerine Abdülaziz'i geçireceklerdir. Bu amaçla şık giyinip, Frenk usûlü tavırlar tanınan, tırnaklarını uzatan ve daima münevver fikirli görünen ve *revolution* yanlısı Didon lakabı ile maruf Arif Bey tarafından suikastın ve isyanın ne şekilde gerçekleşeceğine dair bir talim risâlesi kaleme alınmıştır.⁷⁴⁶ Ancak olayın ortaya çıkması üzerine Ârif Bey mezkûr risâleyi yakmıştır. Bununla birlikte Mehmed Nazmi, cemiyetin bu işi gerçekleştirdiğinde Avrupa'ya yansımaması için telgraf tellerini keseceklerini, İstanbul'dan dışarıya gidecek vapur ve sefâine izin vermeyeceklerini kaydetmektedir. Bunun yanında cemiyet üyeleri, eylemin gerçekleşmesi sırasında ahaliyi dehşet ve telaşa düşürmemek için amaçlarının ne olduğuna dair beyânnâmeler neşr ve tebliği ile bu sırada yüksek tepelerden bayraklar keşidesiyle herkesi haberdar etmeyi amaçlamışlardır. İş ilginç kılan

⁷⁴⁴ Mu'ammer İzzet, *a.g.e.*, s.22.

⁷⁴⁵ Engelhardt, *a.g.e.*, s.139-140.

⁷⁴⁶ Ali Rıza-Mehmed Galib, *XIII. Asr-ı Hicrîde Osmanlı Ricâli* (*Geçen Asırda Devlet Adamlarımız* adıyla hazırlayan Fahri Çetin Derin), Cilt 2, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1977, s.103.; İğdemir, *a.g.e.*, s.24.

yönlerden biri de bütün sefaretlere de meseleyi açıklamak için tebliğnâmeler gönderileceğinin belirtilmiş olmasıdır.⁷⁴⁷ Bu tedbirler, cemiyetin basit bir suikast hareketiyle sınırlı kalmadığını ve farklı amaçlar taşıdığını da göstermektedir. Ancak söz konusu hareketin, Türkiye’de meşruti bir idare kurmak amacıyla teşekkül etmiş diğer muhalif gruplardan farklı olarak, Tanzimât ve Islahat Fermanlarının getirdiği yeniliklere ve ekonomik sıkıntılara karşı dinî içeriğe de sahip bir grubun tepkisi şeklinde okunması gerektiğine kuşku yoktur. Kuvveden fiile çıkamamış bu hareket mahiyeti ne olursa olsun, yeniçeri kıyımlarından sonra sivil içerikli ilk muhalefet grubu olarak ortaya çıkması ve kendinden sonra gelecek muhalif teşkilatları etkilemesi bakımından önemlidir.⁷⁴⁸ Nitekim Namık Kemal de, maksadı isyan olsa da, bilfiil meydana çıkmamış veyahut icrâsına başlanmamış bir düşünceden dolayı cemiyet üyelerinin yargılanmalarını ve en ağır cezalara çarptırılmalarını doğru bulmamış ve bu olayın bir hürriyet hareketi olduğunu ileri sürmüştür. Bunun yanında o, bazı mahallerde birkaç defa toplanan cemiyetin amacının, devleti şikâyetçi oldukları durumdan kurtaracak bazı tedbirler düşünmekten ibaret olduğunu iddia etmiş ve cemiyetin lideri Şeyh Ahmed’i “*erbâb-ı hürriyetin şeyhü’r-reis*” olarak tavsif etmiştir.⁷⁴⁹ Magosa’da sürgünde iken şeyh Ahmed ile tanışma fırsatı bulmuş, onun kalebendliğe mahkûm oluşunun sebebini anlamaya bir talebe kadar merak saldığını ileri sürmüştür.⁷⁵⁰

B. Said Sermedi (Toptani) Vak’ası

Yeni Osmanlıların hazırlayıcısı sayılabilecek üç muhalefet hareketi vardır ki, bunların bir cemiyet mi yoksa ferdî teşebbüsler mi olduğu açıklığa kavuşturulamamıştır. Söz konusu muhalefetlerden ilki Said Sermedî Toptanî (1823-1882) va’kası, Sadrazam Âli Paşaya yönelik bir suikast olarak anılmaktadır.

⁷⁴⁷ BOA. Y.EE, 94/1, 29.Z.1298.

⁷⁴⁸ Tarık Zafer Tunaya, a.g.e., s.90.

⁷⁴⁹ Namık Kemal, a.g.m.

⁷⁵⁰ Namık Kemal, *Rüya ve Magosa Mektupları*, Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908, s.65-66.

Arnavutluk'un önde gelen ailelerinden Toptanî ailesine mensup Said Sermedî, Tiran hâkimlerinden Ahmed Toptanî'nin (ölm. 1837) oğludur. Sermedi, 1823 yılında Tiran'da doğmuştur. Mahalle mektebinden sonra Tahir Efendi Gjakova, Recep Voka, Daut Boriçi gibi Arnavutluğun muhtelif bölgelerinden gelen kişilerle birlikte İstanbul'da medrese eğitimi almıştır.⁷⁵¹ İstanbul'da kalemiyye sınıfına dâhil olmak için açılan sınavı kazanmış ve 1260 (1849) yılında Divan-ı Hümayun Kalemi kâtibi olmuştur. Medrese eğitiminden sonra Paris'e gittiğine dair rivayetler var ise de bunun hangi tarihte gerçekleştiği açık değildir. Herhalde Şinasi gibi, bir süre kâtiplik yaptıktan sonra Paris'e gitmiş olmalıdır. Adnan Şişman, 1849 yılında Mart ve Kasım aylarında ikişer olmak üzere toplam dört öğrencinin gönderildiğini yazmakta ve bunlardan yalnız Şinasi'nin adını vermektedir.⁷⁵² Çeşitli tarihî kaynaklar Ebuzziya Tevfik'in Yeni Osmanlılar Tarihi'nden alıntılarla, Şinasî ve Said Sermedî'nin 1848 ihtilâlleri sırasında Paris'te bulunduğunu ve hatta üç renkli devrim bayrağını Fransız "panteon"una diktiklerini yazmaktadır.⁷⁵³ Ancak arşiv kayıtlarından Şinasî'nin 1849 yılı başlarında Paris'e vardığı anlaşılmaktadır.⁷⁵⁴ Nitekim Said Sermedî'nin de 1849 yahut 1850 tarihlerinde Paris'e gitmesi muhtemeldir.⁷⁵⁵

Said, Arnavut millî hareketi içinde de yer almıştır. Osmanlı'nın Amerika gibi federasyondan müteşekkil bir İmparatorluk olması gerektiğini, Arnavut topraklarının bütünlüğü, kültürel haklarının tanınması fikrini savunmuştur. Arnavut dili ve kültürünü geliştirmek için eğitimin gerekliliği üzerinde durmuş; memleketinde bir rüşdiye mektebinin kurulması için çalışmıştır.⁷⁵⁶ Meşhur Albanolog Johann Georg von Hahn (1811-1869)'ın Arnavutluk tarihi, dili, kültürü, etnografyası ve folklorüne ilişkin çalışmalarına önemli katkılarda

⁷⁵¹ Niko Nishku, **Kush ishte Said Sermedi Toptani?**, Tirana: Shtyp. MNS, 2000, s.9-10.

⁷⁵² Adnan Şişman, **Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri (1839-1876)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2004, s.17.

⁷⁵³ Ebuzziya Tevfik, **Yeni Osmanlılar**, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2006, s.200.; A. Hamdi Tanpınar, **19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, 8. Baskı, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1997, s.187-188.

⁷⁵⁴ BOA, HR.MKT., 26/51, 29. B. 1265.; Ömer Faruk Akün, **a.g.m.**, s.546.

⁷⁵⁵ Niko Nishku, **a.g.e.**; Nathalie Clayer, **Aux origines du nationalisme Albanais: la naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe**, Paris, Karthala 2007, s.190.

⁷⁵⁶ BOA., İ.MVL., 405/17596, 06. Ra. 1275; BOA., A.MKT.MVL., 102/83, 07. R. 1275.

bulunmuştur.⁷⁵⁷ Vasa Paşa, İbrahim Starovën, Jani Vreto, İsmail Kemal Vlora ve Tahsin Hasan Hoca gibi Arnavut aydınlarından müteşekkil grubun sözcüsü olarak Arnavut edebiyatını geliştirmek amacıyla tesis edilecek Arnavut kültürel cemiyeti için Sadrazam Âli Paşa'ya başvurmuş ise de, bu teşebbüsten bir sonuç alınamamıştır.⁷⁵⁸

Dönemin kaynaklarında Said Sermedi'nin Âli Paşaya bir suikast teşebbüsünde bulunduğu ilişkin bilgilere rastlanmaktadır. Bazı yorumlara göre 1864 yılında meydana gelen bu vak'a, gerçekte padişaha karşı düzenlenmiş olup devlet ve padişahın onurunu zedeleyeceği endişesiyle Âli Paşaya karşı yapılmış gösterilerek olay kapatılmak istenmiştir.⁷⁵⁹ Nitekim Namık Kemal, Avrupa'da iken babasına yazdığı bir mektupta Hüseyin Vasfi Paşa ve Mehmed Bey'in Cenevre'deki faaliyetlerinden bahsederken "eğer berikiler gemi azıya alırdı bir bela çıkarmaya kalkıştırlarsa iş öyle Said Sermedi vak'ası filan gibi örtbas edilemez." sözleri ile Sermedî vak'asının Âli Paşa'ya karşı tasarlanmış bir suikasttan ibaret olmadığını göstermektedir.⁷⁶⁰ Şinasi de, Sermedî ile yakınlığından dolayı tutuklanacağını düşünerek ikinci defa Paris'e kaçmıştır.⁷⁶¹ Said Sermedi de tutuklanarak yargılanmış ve kalebind olarak Akka'ya gönderilmiştir.

Said Sermedi, yaklaşık üç yıl süren sürgün döneminden sonra İstanbul'a dönerek Arnavut kültür ve edebiyatının geliştirilmesi yönünde çalışmalarda bulunmuştur. İstanbul'da yaşayan önde gelen Arnavutlar ile birlikte İkinci Abdülhamid'in rızası ile kurulmuş, Arnavut alfabesinin ıslahı ve Arnavutça eserler yayımlanacak Cemiyet-i İlmiye-i Arnavudiye'nin kurucuları arasında yer almıştır.⁷⁶² Cemiyet mensuplarından Vasa Paşa, Arnavutluğun özerkliğini anlatan bir kalem esere almıştır. Bunun yanında Sami Fraşeri,

⁷⁵⁷ Niko Nishku, **a.g.e.**, s.43.

⁷⁵⁸ Muhamed Pirraku, **Kultura Kombëtare Shqiptare Deri në Lidhjen e Prizrenit**, Prishtinë 1989, s.529.

⁷⁵⁹ Enver Koray, **a.g.e.**, s.149.

⁷⁶⁰ Fevziye Abdullah Tansel, **Namık Kemal'in Hususî Mektupları**, Cilt 1, Ankara 1967, s.210.

⁷⁶¹ Ebuzziya Tevfik, **a.g.e.**, s.200.; Enver Behnan Şapolyo, **Türk Gazeteciliği Tarihi: Her Yönüyle Basın**, Güven Matbaası, İstanbul 1969, s.123.

⁷⁶² Marenglen Verli, "Një Dokument Biografik i rrallë për Sermedi Said Toptanin", **Studime Historike**, Sayı: 1-2 (2001), s.161-162.; Ömer Faruk Akün, "Şemseddin Sami", **İslâm Ansiklopedisi**, cilt 11, Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997, s.412.

Jani Vreto ve Hasan Tahsin gibi Arnavut aydınlar, Latin ve Yunan alfabesinin karışımı bir Arnavut alfabesi hazırlamıştır. Türkçe için Latin imlâsının uygunluğunu ve kabul edilmesi gerektiğini vurgulayan ilk kişi, bu hususta 1863 yılının başlarında İstanbul'da Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye'ye bir teklif sunan Mirza Fethali Ahundzade'dir. Ahundzade'nin teklifine nazaran Osmanlı dil reformunda çok az incelenen konulardan biri, 1879 yılında İstanbul'da kurulan Cemiyet-i İlmiyye-i Arnavudiye üyeleri tarafından ortaya atılan Arnavutça için Latin alfabesinin kullanılması teklifidir. Ahundzâde'nin önerisinden farklı nitelikler taşıyan ve Şemseddin Sami tarafından ortaya atılan *Stambol alfabesi*, Bükreş ve Sofya'daki Arnavut yayımcılar tarafından kısa zamanda benimsenmiş; Osmanlı egemenliği altındaki Arnavutlar arasında kısa sürede yayılmıştır. 1900 yılında Sami Bey, Arnavut dili grameri ile ilgili bir eser daha yayımlamış ve müstear bir adla Arnavutluk'un bir gün bağımsız olacağına ilişkin görüşlerini ileri sürdüğü siyasî bir inceleme kaleme almış, Arnavutlar arasında milliyetçiliğin gelişmesinde önemli rol oynamıştır.⁷⁶³ Bunun yanında Türk diline ve tarihine ilişkin çalışmalarıyla da Türk milliyetçiliğinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Hem Türk hem de Arnavutların millî uyanışına katkıda bulunan araştırma ve yayınların bu çifte yönü paradoksal görülebilir ancak gerçekte bu durum çoklu özbilinç, kimlik ve sadakat yapılarıyla çok uluslu Osmanlı imparatorluğundaki hayatın tabii bir uyumunu yansıtmaktadır. Şemseddin Sami, 1878 yılında yayımlanan bir makalesinde şahsî hayatında iki daimî millî sadakat olduğunu anlatmaktadır. Bunlardan ilki *vatan-ı umûmî* olarak adlandırdığı Osmanlı İmparatorluğu, diğeri ise *vatan-ı husûsî* olan Arnavutluk'tur.⁷⁶⁴ Arnavutlar arasında bu çifte kimlik ve bilinç, Osmanlı İmparatorluğundan ayrılıp bağımsız bir devlet olana kadar sürecektir. Söz konusu çifte bilinci, yine Şemseddin Sami tarafından yazılmış *Besa yahud Ahde Vefâ* adlı oyunda görmek mümkündür. Nitekim Sami Bey, bu eserini millet-i mu'azzama-i İslâmiyye eczâsından ve hey'et-i

⁷⁶³ Frances Trix, "The Stamboul Alphabet of Shemseddin Sami Bey: Precursor to Turkish Script Reform", *International Journal of Middle East Studies*, XXXI/2 (1999), s.255.; George W. Gawrych, "Tolerant Dimensions of Cultural Pluralism in the Ottoman Empire: The Albanian Community, 1800-1912", *International Journal of Middle East Studies*, XV/4 (1983), pp.523.

⁷⁶⁴ George W. Gawrych, *a.g.m.*, s.524.

Osmaniyye azâsından olan Arnavud kavminin ahlâk ve adâtı üzerine yazdığını söylemektedir.⁷⁶⁵

Böylece Arnavutlar, Şemseddin Sami Beyin yedisi sesli ve yirmi dokuzu sessiz harften müteşekkil Stambol alfabesiyle, Türkiye'nin 1928 yılında Latin harflerini kabulünden yaklaşık yarım asır önce, Osmanlı İmparatorluğu'nda Latin alfabesini benimseyen ilk Müslüman toplum olmuştur. Tosk ve Geg lehçelerini birleştiren bu alfabe, Arnavut birliğinin ve milliyetçiliğinin oluşumda önemli bir rol oynamıştır.⁷⁶⁶ Eylemleri ve bireysel özgürlüğü savunduğu için Yeni Osmanlılardan addedilen Said Sermedi de, bu dönemde politik aktivizmi kadar, Arnavut milliyetçiliğinin uyanışı adına bilhassa tarihçilik ve eğitim ile ilgilenmiştir. 1878 Berlin Antlaşması ile Balkanların değişen siyasî ve sosyal yapısı karşısında Arnavutluk'un yeniden yapılanması ve özerk bir yapıya kavuşturulması Sermedi'nin de içinde yer aldığı Arnavut cemiyetinin başlıca meselesi olmuştur. İkinci Abdülhamid'in İslâmcılık politikası ile bağdaşmayan özerk Arnavutluk düşüncesi, söz konusu cemiyetin kapatılmasına neden olmuştur. Demokratik ve aşırı milliyetçi özelliklerine rağmen Sermedi'nin radikal çözümlere eğilimli olması ve Yeni Osmanlılardan addedilmesi yeniden sürgüne gönderilmesine yol açmıştır. 1882'de sürgünde olduğu Beypazarı'nda ölmüştür.⁷⁶⁷

C. Hüseyin Vasfi Paşa Vak'ası

Kuvveden fiile çıkamamış tasavvurlardan biri de, Hüseyin Vasfi Paşa vak'asıdır. Bu vak'a, Sultan Abdülaziz'e karşı hazırlanmış bir suikast teşebbüsüdür. Teşebbüsün ne kadar başarılı olduğuna ilişkin bir bilgi yoktur. Ebuzziyya Tevfik'in, Yeni Osmanlılar adlı çalışmasında Vasfi Paşa'nın Altuncu Kostaki adında bir Rum ile birlikte kiraladıkları römorkörü, padişahın saltanat kayığı üzerine sürerek onu boğmayı kararlaştırdıkları sırada tutuklandıkları kayıtlıdır. 22 Şubat 1869 tarihinde gerçekleşen tevkif ile Vasfi

⁷⁶⁵ Şemseddin Sâmî, *Besa yahud Ahde Vefâ*, İstanbul 1292, s.d.

⁷⁶⁶ Frances Trix, *a.g.m.*, s.257-258.

⁷⁶⁷ Niko Nishku, *a.g.e.*, s.161.; Marenglen Verli, *a.g.m.*, s.176.

Paşa 38 gün tutuklu kaldıktan sonra, hapisten çıkarılmıştır. Ortağı Kostaki ise Kıbrıs'a sürgün edilmiştir. Ebuzziya Hüseyin Vasfi Paşa'nın hapisten kaçtığını, buna mukabil M. Cemal Kuntay, Paşa'nın Âli Paşa tarafından hapisten çıkartıldığını yazmaktadırlar.⁷⁶⁸ Vasfi Paşa'ya isnat edilen suç aydınlatılamamış, ancak bu olaydan bir yol sonra Paşa, Cenevre'de Yeni Osmanlılara katılmıştır (14 Nisan 1870).

Tanzimât devrinin önde gelen devlet adamlarından Sadrazam ve Serasker Mütercim Rüşdü Paşa'nın eski damadı olan Hüseyin Vasfi Paşa, 1835 yılında İstanbul'da doğmuş, 1859'da Harb okulundan kurmay subayı olarak çıktıktan sonra Osmanlı ordusunda mirliva (general) rütbesine kadar yükselmiştir. 1865 yılında Kozan bölgesinde faaliyet gösteren Fırka-i Islahiyye'nin kurmay başkanlığı görevinde bulunmuştur. 1867-1868 yılları arasında Paris'te Osmanlı askeri ataşesi ve aynı zamanda buradaki Mekteb-i Osmanî adlı Türk okulunun müdürlüğünü yapmıştır.⁷⁶⁹ Bu sırada Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi Avrupa'ya kaçan Yeni Osmanlıların önde gelen isimleriyle yakın ilişkiler kurmuştur. Fransız tarihçisi Leon Cahun da Yeni Osmanlılardan bahsederken Hüseyin Vasfi Paşa'yı da onlar arasında sıralamaktadır.⁷⁷⁰

Vasfi Paşa, Yeni Osmanlılar ile ilişkisinden dolayı Mekteb-i Osmani müdürlüğünden alınarak Ağustos 1868'de Yenişehir tümeni kumandanlığına tayin edilmiştir. Ancak hastalığını bahane ederek görevine gitmemiş, bunun üzerine ordudan çıkarılmıştır. Vasfi Paşa da, önce Mısır'a gitmiş, ardından da Avrupa'ya geri dönmüştür.⁷⁷¹ 14 Nisan 1870 tarihinde, Cenevre'de idarî makamlara Osmanlı pasaportunu teslim ederek, burada ikâmet eden ecnebîlere ait deftere işsiz sıfatıyla kaydolunmuştur.⁷⁷² Unvanları Abdülaziz

⁷⁶⁸ Ebuzziya Tevfik, **a.g.e.**, s.301.; Mithat Cemal Kuntay, **Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında**, Cilt 1, İstanbul: Maarif Matbaası, 1944, s.517.

⁷⁶⁹ Enver Koray, "Sultan Abdülaziz'e Karşı Girişilen Bir Suikast Olayı ve Hüseyin Vasfi Paşa", **Belleten**, cilt 51, sayı 199 (1987), s.197.

⁷⁷⁰ aktaran M. Kaya Bilgegil, **Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar**, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976, s.487.

⁷⁷¹ **a.g.e.**, s.488.; Enver Koray, **a.g.m.**, s.198.

⁷⁷² M. Kaya Bilgegil, **a.g.e.**, s.487.

tarafından alındığı hâlde Avrupa'daki Yeni Osmanlılar tarafından hep "Hüseyin Paşa" diye anılmıştır.⁷⁷³

Vasfi Paşa, Cenevre'de bulunduğu sırada İstanbul'da siyâsî faaliyetlerinden dolayı takibata uğrayan ve Avrupa'ya kaçmak zorunda kalan Mehmed Bey ile birlikte İnkılâp adında bir gazete çıkarmıştır. Bu gazetenin sütunları arasında halkı padişaha karşı isyana teşvik eden yazılar onların zihniyet yapısını ve Yeni Osmanlıların ılımlı politikalarından farklı bir anlayışa sahip olduklarını göstermektedir. Paşa, İnkılâb gazetesindeki "Millele Hitâb" adlı makalede, "*zâlim saltanattan hak ve hürriyetimizi almak yoluna nefsinin vakfeden fedâyilerden mürekkep bir cemiyet-i ahrâr*" kurulduğunu ve kendisinin bu cemiyetin başkanlığına seçildiğini yazmaktadır. Söz konusu cemiyetin Yeni Osmanlılar dışında bir teşekkül olup olmadığı belli değilse de, onun ihtilâlcî kanadının kendilerini bu adla tanımladıkları düşünülebilir. Vasfi Paşa, cemiyetin amaçları hakkında çeşitli yazılarında kısmen ipuçları vermektedir: Hakkını almış milletlerden hakkın nasıl alınacağını öğrendiğini yazan Vasfi Paşa, Cemiyet-i ahrârın amacının kısa süre sonra hükûmeti muhakemeye çekip cezasını vermek olduğunu ileri sürmektedir. Bu garazkârlık değil hukuk ve hürriyet davası, isyan değil selâmet kavgasıdır.⁷⁷⁴ İnkılâbın amacı, menfaat birliğinin yaratacağı bir ittihad-ı uhuvvettir. Böylece birbirine düşman olan Türk ve Rum kavimleri şark'ın hürriyetine kavuşması ile yeniden birleşeceklerdir. Cemiyet-i ahrâr, Şark'ın hak ve hürriyetini iade ettirmeği başarır ise vatandaşlık vazifesinde iştirak eden her şarklıyı hukukça eşit tutacak ve vatandaş bilecektir.⁷⁷⁵ Ayrıca Paşa, hürriyet taraftarları arasında fedailik ile şöhret kazandığını, öteden beri olduğu gibi bugün ve gelecekte de millet hizmetinde olacağı ifadesiyle bu sözü yakında eylemleriyle de ispatlayacağını ileri sürmektedir.⁷⁷⁶ Ona göre şeriat-ı Ahmediyye ve her kanuna göre haklı olan bu dava bir isyan değil, hukuk iddiasıdır.

⁷⁷³ Mithat Cemal Kuntay, *a.g.e.*, s.515.

⁷⁷⁴ Hüseyin Vasfî, "Boşnaklara Hitab", *İnkılâb*, Nu: 2 (14 Mayıs 1870).

⁷⁷⁵ Hüseyin Vasfî, "Matbaamıza Vârid Olan Varakanın Tercemesidir", *İnkılâb*, Nu: 5 (18 Temmuz 1870).

⁷⁷⁶ Hüseyin Vasfî, "Millele Hitâb", *İnkılâb*, Nu: 1 (23 Nisan 1870).

Ancak bu noktada, Hüseyin Vasfi Paşa vak'ası ile Mehmed Beyin Avrupa'dan gizlice İstanbul'a gelişi ve buradaki eylemlerinin iç içe girdiği görülmektedir. Mehmed Bey, 1867 Temmuzunda İstanbul'da yaşadıklarını Keşf-i Zamîr başlıklı yazısında anlatmaktadır. Paris'e vardığında Yeni Osmanlılar adıyla kurulan cemiyet içinde yer aldığını belirten Mehmed Bey,

“ben milletin hukuk ve hürriyetini iade ettirmeye bizim melun sultanın mahvından başka çare tasavvur edemediğimden yazı ile uğraşmayıp filen bir inkılâp yapmak üzere ki öteden beri olduğu gibi halen ve istikbalen dahi maksudumdur. İstanbul'a gidip malum olan teşebbüsü ettim. Yazık ki cemiyet reisinin [Mustafa Fazıl Paşa] tam icra zamanında dönecliği ve Agâh Efendi'nin haber vermesi o zamanki teşebbüsü muvaffakiyetsin bıraktı. Zararı yok, beklemek kaybetmek değildir”

ifadeleriyle söz konusu teşebbüsünden az da olsa bahsetmektedir.⁷⁷⁷ Mehmed Bey, bu hadisenin ardından Paris'e döndüğünü ve birkaç ay sonra da cemiyetin *Hürriyet* adıyla yeni bir gazete çıkarmaya karar verildiğini belirtmektedir.⁷⁷⁸ Bu nedenle Vasfi Paşa ile Mehmed Beyin eylemlerinin farklı olduğu anlaşılmaktadır.

Mehmed Bey, bu teşebbüsüyle, hükûmette ve siyasette yapılacak değişikliklerin kalemle olmayacağını anlamıştır. Kaleme aldığı, “Matbûât efkâr-ı umûmiyyenin galeyân-ı mizanıdır” başlıklı makalesinde hükûmetin yok olma zamanı gelince Tanrının önce reisinin aklını aldığını, padişah-ı zamanın çıldırıp işi gücü pehlivan güreştirmek, zuhûrî kolu oynatmak, atalarının sandukalarına astığı Osmanlı nişânlarını dövüşken keçilerin ve zuhûrî kolu maskaralarının boynuna boynuzuna taktığını, birer zulüm ve fesâd âleti haline geldiklerini ve bu nedenle hilâfetinin sakıt hal'inin vâcib olduğunu yazmaktadır. Saltanat çürümüş lâşeye dönmüştür. Erbâb-ı saltanat millet haini memurlar ise hırsız veya dalkavuktur. Gerek Türkleri ve gerek Türkistan'da bulunan diğer milletleri infirâd ve şahsî menfaatler birer gaflet dairesine düşürmüş, menfaatlerinin müşterek olduğunu bilmelerine imkân tanımamaktadır. Her kavim komşularına ecnebi gözüyle bakıp vatan-ı şerifi

⁷⁷⁷ Mehmed, “Keşf-i Zamîr”, *İnkılâb*, Nu: 1 (23 Nisan 1870).

⁷⁷⁸ Mehmed, “Nüsha-i sâbıkada münderic Keşf-i Zamîr'in mâbadı”, *İnkılâb*, Nu: 2 (14 Mayıs 1870).

şahsî menfaatine ait görmekte, menfaat birliği, fikir birliği, el birliği gibi milletin bekası olan temelleri sarsmaktadır. Bu nedenle her şeyden önce bir inkılâba ihtiyaç vardır.⁷⁷⁹

Aynı görüşe Hüseyin Vasfî Paşa'nın Vatandaşlar adlı şiirinde de rastlanmaktadır. Söz konusu şiirde Paşa, *murad* alma zamanının ve vatan erlerinin kılıç kuşanması zamanının geldiğini yazmaktadır.⁷⁸⁰ Toplam beş sayı çıkan İnkılâb gazetesinin hemen her yazısında ihtilâlcî hava sezilmekte ve gazete, galeyân-ı halkı tesis edecek bir araç olarak görülmektedir.⁷⁸¹ Namık Kemal, babasına yazdığı bir mektubunda veliaht Murad Efendi ile Mustafa Fazıl Paşa'nın, İnkılâbı çıkaranlara karşı kayıtsız kalmalarını eleştirmektedir. Çünkü Hüseyin Vasfî Paşa ve Mehmed Bey, Sultan Abdülaziz'in hal'i ile yerine veliaht Murad Efendi'yi geçirmek ve meşrutiyeti ilân ettirmek için ciddi çalışma içine girmişlerdir. Babasına yazdığı bir mektupta Londra'da tanıştığı Fanton adlı birinden bahsetmekte, bu kişinin İsviçre'de Vasfî Paşa ve Mehmed Beyle görüştüğünü, onların büyük bir hazırlık içinde olduklarını yazmaktadır. Fanton, Kemal'e yazdığı mektupta, "bu büyük bir projedir; muvaffakiyetle neticelenecek mi; sana malumat vereceğim. Sen şimdilik kendini hiç bir tehlikeye atma; bekle ki Prensle ve ötekilerle bir görüşeyim" sözleri ile bu gerçeğe dikkatleri çekmektedir.⁷⁸² Kemal, bunların faaliyetlerinin kendilerinininkine benzemediğini, farklı bir planları ve amaçları olduğunu, çok yakın bir zamanda da bunu gerçekleştireceklerini ileri sürmüştür:

"...İnkılâbı çıkaranlar vallah benden muhataralıdır ve can burunlarına gelmiştir. Ben Paşa'nın emriyle Erzurum vali muavinliğini terk ettim. Herif kaybettiğim şeyin bedelini fazlası ile veriyor. Biçare Hüseyin Paşa ki, şimdiye kadar devlet hizmetinde kalsa idi müşir veya ferik olması kesindi. Sırf beriki efendimizin teşvikiyle bu belalara uğradı. Bunlar gemi azıya alır da bir belâ

⁷⁷⁹ Mehmed, "Matbûât efkâr-ı umûmiyyenin galeyân-ı mizanıdır", **İnkılâb**, Nu: 1 (23 Nisan 1870).

⁷⁸⁰ **İnkılâb**, Nu: 1 (23 Nisan 1870).

⁷⁸¹ Mehmed, "Matbûât efkâr-ı umûmiyyenin galeyân-ı mizanıdır".

⁷⁸² Mithat Cemal Kuntay, **a.g.e.**, s.417.

çıkarmaya kalkışarlarsa iş öyle Sermedi vak'ası gibi ört bas edilemez. Çünkü Avrupa'nın icabedecek müdahalesi hazırlanmıştır."⁷⁸³

Bu müdahalenin o sıralarda İsviçre'de bulunan İtalyan Mazzini ve Macar Louis Kossuth gibi ünlü devrimcilerin temsil ettikleri Avrupa'daki milliyetçi muhalefet partilerin yardımıyla gerçekleştirileceğine ilişkin rivayetler varsa da, bu rivayetlerin doğruluğu tartışmalıdır.⁷⁸⁴ Ancak İnkılâb çevresinde toplananların Avrupa'daki muhalefet fırkaları nezdinde itibarlı bir konuma sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Osmanlı hükûmeti, İnkılâb'ın devrimci görüşlerinden rahatsız olmuş, önemli devlet hizmetlerinde bulunan Vasfi Paşayı Avrupa'da da takip etmekten geri durmamıştır.⁷⁸⁵ Prusya-Fransa savaşının Prusya lehine sonuçlanması üzerine Cenevre'yi terk etmek zorunda kalmış ve kimliğini gizleyerek Atina'ya gitmiştir. 11 Ekim 1871 tarihinde Atina'daki Osmanlı orta elçisi Ph. Photiadez, Hariciye Nazırı Server Paşaya gönderdiği bir yazıda, Vasfi Paşa'nın Macaristan menşe'li Albert Thomas adıyla Atina'da ikâmet ettiğini belirtmektedir.⁷⁸⁶ Paşa'nın buradan veliaht Murat Efendi'ye bir mektup göndererek, artık harekete geçmek zamanının geldiğini, Söz konusu mektupta, "din ü devlet ve saltanatın hainlerini cezalandırmaya, vatan ve saltanatın selâmeti için nefisini vakfetmeye ve kanını dökmeye, her türlü belâ ve kazâya karşı durmaya hazır olduğunu" ve emirlerini beklediğini belirtmiştir. Vasfi Paşa, ikametgâhını Namık Kemal'in bildiğini ve onun aracılığıyla göndereceği emirlerine hazır olduğunu da yazmıştır.⁷⁸⁷ 1871'de Âli Paşa'nın ölümüyle Sadrazam olan Mahmud Nedim Paşa, umumî af çıkararak Yeni Osmanlıları affetmiş, cemiyetin önde gelenleri İstanbul'a geri dönmüştür. Vasfi Paşa, geri dönenleri ve Namık Kemal'i davaya ihanet eden dönekler olarak nitelendirmesine, bunların çene hafaflığı gibi gevezelikten, adam aldatmaktan ve külâh kapmaktan başka bir şeye yaramadıklarını ileri

⁷⁸³ Fevziye Abdullah Tansel, **a.g.e.**, s.202.

⁷⁸⁴ Enver Koray, **a.g.e.**, s.155.

⁷⁸⁵ M. Kaya Bilgegil, **a.g.e.**, s.488-490.

⁷⁸⁶ **a.g.e.**, s.490-506.

⁷⁸⁷ **BOA. Y.EE.**, 138/13, 27.Ra.1289.

sürmesine karşılık⁷⁸⁸, onlarla irtibatını koparmamıştır. Paşa da, gönül bağladığı Murad Efendi'nin Beşinci Murad adıyla padişah olmasından sonra İstanbul'a dönmüştür.

Vasfi Paşa'nın 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşına katılmış, gösterdiği yararlılıklar nedeniyle ferik rütbesine yükseltilmiştir. Ancak savaş sonrası II. Abdülhamid tarafından Urfa Redif tümeni kumandanlığına tayin edilmiş ve 1878 yılında orada ölmüştür.⁷⁸⁹

D. Hoca Sadık Efendi Vak'ası

Tanzimât döneminde meydana gelen muhalefet hareketlerinden biri de ulemâ menşe'li Hoca Sadık Efendi vak'asıdır. Bayezid'de Kaptan Paşa Medresesi dersiamlarından Sadık Efendi, söz konusu medresede hükûmetin icraatlarını eleştirmiş ve bunların şariat hükümlerine uymadığını iddia etmiştir. Hocanın bu tutumu hükûmetin dikkatini çekmiştir. Ancak hareketin talebeler ve halk arasında yayılması üzerine 1869 Ramazanında hükûmet olaya el koymak zorunda kalmıştır. Türkçe kaynaklarda fazla bahsedilmeyen bu olay ayaklanmaya dönüşmüş; hükûmetin icraatlarından hoşnut olmayan hocalar, camilerdeki vaazlarında halkı hükûmet aleyhine kışkırtmıştır. Binlerce medrese öğrencileri ile halkın bu vaazlara devam etmesi hükûmeti tedirgin etmiş, emniyet yetkilileri tarafından konuşmaları kontrol edilmeye başlanmıştır.⁷⁹⁰ Şeyhülislam Hasan Efendi bu tür konuşmalara devam etmemesi yolunda uyarılmış ise de, Sadık Efendi eleştirilerini sürdürdüğünden sorgulanmış akabinde Raşid ve Mehmed Efendilerle birlikte Akkâ kalesine sürgün edilmişlerdir. Bunun yanında vaazlarına devam eden, kendilerini destekleyen talebe ve halktan kimseler de tutuklanmıştır.⁷⁹¹ Gerçekte bu vakıanın büyümesi, Avrupa basınında yer alan abartılı haberlerden kaynaklanmıştır.

⁷⁸⁸ BOA. Y.EE., 138/13, 27.Ra.1289.

⁷⁸⁹ Enver Koray, "Sultan Abdülaziz'e Karşı Girişilen Bir Suikast Olayı ve Hüseyin Vasfi Paşa", **Belleten**, LI/199 (1987), s.204.

⁷⁹⁰ M. Kaya Bilgegil, **a.g.e.**, s.473.

⁷⁹¹ BOA. DH.MKT., 1314/57, 04. M. 1288; BOA. ZB., 379, 13. Ş. 1287.

La Liberté gazetesinde, 1869 Ocak ayı sonunda yayımlanan *Les Etats Generaux Ottomans* adlı bir makalede, Sadık Efendi olayından bahsederek doğuda inkılâbın artık bir faraziye olmaktan çıkıp tekevvün yoluna girmiş bir hadise olduğundan bahsetmektedir.⁷⁹² Avrupa’da Agence Havas aracılığıyla duyulan bu hadise üzerine çeşitli yorumlar yapılmıştır. La Liberté gazetesi ve Yeni Osmanlıların yayın organı olan Hürriyet’te olay etraflıca ele almışlardır. Bu gazetelere göre olay padişaha ve hükûmete karşı yeni bir halk ayaklanmasıdır. Ancak olay açığa çıkmış ve sorumluları, kanunlara aykırı biçimde yargılanmadan sürgüne gönderilmişlerdir. Tanzimât uygulamalarına aykırı olarak görülen bu hadisenin basit bir zabıta vak’ası şeklinde algılanmaması gerektiğini vurgulayan gazeteler, daha büyük ve etkili olaylara neden olacağını ileri sürmüşlerdir.⁷⁹³ Buna göre hocalarının tutuklanmasından rahatsız olan yaklaşık on beş-yirmi bin talebe başkaldırarak hükûmeti düşüreceklerdir.⁷⁹⁴ Nitekim Hürriyet gazetesinde olay, Akka’da kalebind olunan hoca Sadık efendinin on beş bin kadar talebesinin hocayı hükûmetin pençesinden kurtarmak için anlaştıklarının duyulması üzerine “Sultan Abdülaziz bütün bütün çıldırıp odalarda ve sofalarda yalnızca koşup gezmektedir” şeklinde anlatılmaktadır.”⁷⁹⁵

E. Meslek Grubu ve İlk Millet Meclisi Teşebbüsü

Yeni Osmanlılar öncesi kuvveden fiile çıkamamasına karşılık en önemli muhalefet örgütü Meslek ya da Mesleknâme adı verilen teşkilattır. Ancak bu teşkilatın kuruluşu ve faaliyetleri ile Yeni Osmanlıların karıştırıldığı görülmektedir. Söz konusu karışıklık, Ebuzziya Tevfik’in İkinci Meşrutiyet’in ilanından sonra yayımladığı Yeni Osmanlılar adlı tefrikadan kaynaklanmaktadır. Tefrikadaki bilgiler herhangi bir bilimsel değerlendirmeye

⁷⁹² aktaran M. Kaya Bilgegil, *a.g.e.*, s.455.

⁷⁹³ Namık Kemal, “Hürriyet”, *Hürriyet*, Nu: 37 (8 Mart 1869).

⁷⁹⁴ M. Kaya Bilgegil, *a.g.e.*, s.455.

⁷⁹⁵ Namık Kemal, “Karıncı Kanatları”, *Hürriyet*, Nu: 35 (22 Şubat 1869).

tabi tutulmadan doğru olarak kabul edilmiş ve bu iki teşkilatın aynı imiş gibi algılanmasına yol açmıştır.⁷⁹⁶

Ebuzziya, söz konusu eserinde Yeni Osmanlıların temellerinin Haziran 1865 tarihinde Büyükdere’de birkaç yakın arkadaş tarafından atıldığını yazmaktadır.⁷⁹⁷ Meslek ya da Mesleknâme adlı cemiyetin kurucuları Mehmed Bey, Nuri Bey ve Menapirzâde Reşad Beylerdir.⁷⁹⁸ Ahmed oğlu Mehmed Bey, İnkılâb adlı gazetede cemiyetin adının “üss-i medeniyet” olduğunu, buna mukabil Mehmed Bey, cemiyetin ortaya çıkmasından sonra Paris’e kaçmak zorunda kaldığını ve orada teşekkül eden Yeni Osmanlılar cemiyetine girdiğini yazmaktadır.⁷⁹⁹ Ancak kurulan cemiyet Yeni Osmanlılar değil, Meslek ya da Mesleknâme adı ile bilinen teşkilattır. Namık Kemal Büyükdere’deki bu toplantıya katılmış olduğuna dair rivayetler var ise de, bazı kaynaklarda teşkilatın içinde Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi gibi Yeni Osmanlıların önde gelen isimlerinin yer almadığına dair bilgiler vardır.⁸⁰⁰ Namık Kemal, söz konusu cemiyetle ilişkiler kurmuş ise de onların yöntemlerini benimsemediği anlaşılmaktadır. Bir başka husus da Namık Kemal’in *İttifâk-ı Hamiyyet* olarak adlandırdığı bu grubun daha sonraki kaynaklarda da aynı adla yer almasıdır. Oysa resmî belgeler cemiyetin gerçek adının Meslek yahut Mesleknâme olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁰¹ Ebuzziya, söz konusu cemiyeti Genç Osmanlıların ortaya çıkardığı ilk kuruluş olarak ele almaktadır. Gerçekte ise Yeni Osmanlılar, Mustafa Fazıl Paşa’nın desteğiyle 1867 yılında Paris’e kaçan birkaç yazarın bir araya gelmesi ve bir gazete etrafında birleşmeleriyle oluşmuş bir cemiyettir.

Dikkat çeken hususlardan biri cemiyetin kurucularının Tercüme Odası mensuplarından oluşudur.⁸⁰² Tercüme Odası gazeteye gönderdiği bir tekzip mektubunda Mehmed, Nuri ve Raşad Beylerin oda mensuplarından olduğu

⁷⁹⁶ Enver Koray, “Yeni Osmanlılar”, *Belleten*, XLVII/186 (1983), s.565.

⁷⁹⁷ Ebuzziya Tevfik, *a.g.e.*, s.70.

⁷⁹⁸ *Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis*, Nu: 711 (5 Rebiülahir 1284).

⁷⁹⁹ Mehmed, “Keşf-i Zamîr”, *İnkılâb*, Nu: 1 (23 Nisan 1870).

⁸⁰⁰ Sami Paşazâde Hasan Bey, “Ayetullah Bey ve Yeni Osmanlılar”, *Hâdisât-ı Hukûkiyye ve Tarihiyye*, 2. cüz, 2. Kısım, 1 Mayıs 1341, s.4.

⁸⁰¹ M. Kaya Bilgegil, *a.g.e.*, s.356.

⁸⁰² *Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis*, Nu: 711 (5 Rebiülahir 1284).

bilgisini yalanlamakta ise de, bunu siyasî kaygılarla yaptığı anlaşılmaktadır.⁸⁰³ Osmanlı Devleti'nin batıya açılışında önemli bir yeri olan bu kurumun mensupları, diploması yanında Avrupa siyasî sistemlerini de tanıma imkânı bulmuşlardır. Cemiyetin lideri Mehmed Bey, Paris'teki Mekteb-i Osmanî'de okumuş; etkilendiği ihtilâlcî fikirleri, meşrutiyet ve halkın temsili görüşlerini cemiyetin amaçları hâline getirmiştir.⁸⁰⁴ Cemiyet tevkifler başlamadan yirmi gün öncesine kadar görünürde “medeniyet, insaniyet ve umraniyet” gibi konularla meşguldür. Ancak gerçek niyetlerinin hükûmete karşı bir darbe yaparak Sadrazam Âli Paşayı devirmek ve yerine Mahmud Nedim Paşa başkanlığında yeni bir hükûmet teşkil etmek olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁰⁵ Bunun için takip etmek istedikleri plan oldukça çocuksu görünmektedir: Mutadî olduğu üzere Muharrem ayının on beşinde Hırka-i Şerif dairesine gelen padişaha bir muhtıra sunarak, kanun-ı esasiyi yürürlüğe koyacağına dair yemin ettirmek.⁸⁰⁶

Ebuzziya Tevfik, Yeni Osmanlılar ile ilgili yazısında cemiyetin yapısı ve işleyişi hakkında kısmî bilgiler vermektedir. 1865'de gerçekleşen cemiyetin ilk toplantısında Ayetullah Beyin getirdiği Carbonari Cemiyeti'nin esaslarına göre bir nizamnâme düzenlenmiştir. Ebuzziya, Carbonari esaslarının memleketin ahlâk ve karakterine uydurulduğunu yazmaktadır.⁸⁰⁷ Kimi araştırmacılar bunun yirmi kişiden müteşekkil hücre sayısının yediye indirilmesi olarak değerlendirmişlerdir.⁸⁰⁸ Oysa yedi sayısı Carbonarilerde de mühimdir. Mason örgütlenmesinden etkilenen Carbonari, bazı mason umdelerini benimsemiştir.⁸⁰⁹ 18. yüzyılın sonlarından itibaren Mason locaları da Osmanlı Devletine girmiş ve aralarında Osmanlı Devleti'nin bazı büyük devlet adamları da yer almaya başlamıştır. Bilhassa Yeni Osmanlıların pek çok üyesinin mensubu olduğu Fransız locası, 1789 İhtilâlinin “hürriyet,

⁸⁰³ **Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis**, Nu: 715 (13 Rebiülahir 1284).

⁸⁰⁴ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.19.

⁸⁰⁵ Abdurrahman Şeref, **Tarih Musâhabeleri**, s.173.

⁸⁰⁶ Ebuzziya Tevfik, **a.g.e.**, s.74.

⁸⁰⁷ **a.g.e.**, s.71.

⁸⁰⁸ Nevin Yazıcı, **Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti**, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002, s.61.

⁸⁰⁹ Charles William Heckethorn, **The Secret Societies of all ages and countries**, Cilt 2, London 1875, s.103-104.

müşavet, uhuvvet” umdelerinin Osmanlı Devleti’nde de yayılmasında önemli rol oynamıştır. Meslek Cemiyetinin yalnızca teşkilâtlanma değil aynı zamanda amaçları ve programı açısından da bu umdelerden etkilenmesi mümkündür.⁸¹⁰ Bu nedenle sadece söz konusu umdeleri İslâm ve gelenek ile telif ettiklerini ve İslâm toplumuna uyarladıkları söylenebilir. Nitekim bu uyarılama çabası Yeni Osmanlıların çıkardıkları gazete ve yayımladıkları eserlerde bilhassa siyasete müteallik meselelerde göze çarpmaktadır.

Meslek cemiyeti, İtalyan Carbonarilerin dinî sembol ve remizlerle dolu ritüellerine karşılık 1848 ihtilâlinde başarılı olmuş Fransız Carbonarilerin dinsel içerikten arındırılmış anlayışını benimsemiştir. Meslek cemiyetinin Carbon teşkilâtının esaslarını benimseyişinde etkili olan özellikler, cemiyetin amaçları ve işleyişi açısından dikkat çekmektedir. Carbonari cemiyetinin başlıca amacı tiranlığa karşı mücadele ederek insanları özgürlüğüne kavuşturmaktır. Cemiyet sadece İtalya ve İtalyanca konuşulan bölgelerde değil dünyanın her yerinde milletleri tiranların zulmünden kurtarmayı amaç edinmiştir. Bunun için her vilayetten gelen seçilmiş kimselerce bir millet meclisi teşkil edilecektir. Cemiyetin İtalya birliği için benimsediği ilkelerin Meslek cemiyeti mensupları ve Yeni Osmanlılarca da benimsendiği görülmektedir. Carbonari tüzüğüne göre bütün vatandaşlar, fark gözetilmeksizin ülkenin askerleridir. Resmî din dışında diğer dinler de hoş görülecek, ırsî unvanlar ve feodal haklar kaldırılacaktır. İlk ve orta dereceli okullar yaygınlaştırılacak, üniversiteler, meslekî okullar ve hastaneler kurulacaktır. Katillere uygulanan dışında idam cezası kaldırılacak, tek bir hukuk sistemi hâkim olacaktır. Anayasal sözleşme her yirmi yılda bir yeniden gözden geçirilecektir.⁸¹¹ Bunun yanında Carbonarizm özgürlüğü, eğer mümkünse bir mücadele olmadan tesis etmeyi, mümkün değilse ölümüne mücadele ile kazanmayı ilke edinmiştir.

Fransız devrimi ilkelerinden mülhem millî bir İtalya devleti kurmak isteyen Carbonari, mason teşkilat yapısını model almıştır. Her biri on dokuz

⁸¹⁰ Paul Dumont, “La franc-maçonnerie ottomane et les ‘idées françaises’ à l’époque des Tanzimat, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, LII/1 (1989), s.150-152.

⁸¹¹ Charles William Heckethorn, *a.g.e.*, s.108.

kişi ve bir de lider olmak üzere yirmi kişiden müteşekkil hücreler halinde örgütlenen Carbonari cemiyetinde ancak hücre liderleri birbirinden haberdardır. Cemiyete bir tören ve yeminle mensup olunmakta, yeminini çiğneyenler cemiyetçe kurulan bir mahkeme tarafından ölümle cezalandırılmaktadır. Birbirlerini kuzen olarak adlandıran cemiyette her üyenin takma adı ve onu ifade eden bir numarası bulunmakta, cemiyete girenlere derecelerine göre usta yahut çırak adları verilmektedir.⁸¹² Meslek mensupları bunu kendi şartlarına uyarlamışlar ve yirmi kişilik hücre sayısını yedi kişi ile sınırlı tutmuşlardır. Cemiyete girenlere *kemâl*, *mukbil* ve *karîn* gibi unvanlar verilmiştir.⁸¹³ Bunun yanında “medeniyet, insaniyet ve umraniyet” parolası, cemiyetin masonik bir yapı taşı olduğunu da göstermektedir. Birçok kaynakta söz konusu parola cemiyetin ilkeleri olarak tanımlanmıştır. Ancak Carbonari cemiyetinin yapısı ve ritüelleri incelendiği takdirde, bu kelimelerin cemiyet üyeleri arasında parola olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁸¹⁴

Türk basınında hükûmetin baskısı nedeniyle fazla yer bulmayan ve basit bir vakıa olarak aksettirilen Meslek cemiyeti, Avrupa basınında geniş yer bulmuştur. Bu gazetelere göre, din adamlarından sivil ve askerî bürokrasiye pek çok insanın yer aldığı hareket, Türkiye’de parlamenter rejimi kurmak amacını taşımaktadır. Çoğunluğu Mısırlı prens Mustafa Fazıl Paşa’nın taraftarı olan bu kimseler, eski nazırları devirerek bir millet meclisi tesis etmek istemişlerdir.⁸¹⁵ Le Monde gazetesi muharrirlerinden Eugene Taconet, 22 Haziran 1867 tarihli yazısında Jeune Turquie hareketinin bugünün partisi olmaya hazırlandığını, bir hükûmet darbesi ile hükûmet sisteminde değişiklik yaparak, Türkler ve Hristiyanlardan müteşekkil eşitlik esasına göre bir millet meclisi kurulmasına ilişkin programı, silahsız ve

⁸¹² M. Saint-Edme, *Constitution et Organisation des Carbonari*, Paris, 1822, s.41-43.

⁸¹³ Ebuzziya Tevfik, *a.g.e.*, s.70-71.; Kaya Bilgegil, “Türkiye’de Bâzı Yeni Osmanlılarla Yeni Osmanlı Tarafdârlarının Bir Millet Meclisi Kurma Teşebbüsü”, *50. Yıl Armağanı*, Cilt 2, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973, s.374.

⁸¹⁴ M. Saint-Edme, *a.g.e.*, s.90.

⁸¹⁵ Kaya Bilgegil, *a.g.m.*, s.344-345.

kavgasız bir biçimde ulema aracılığıyla padişaha sunmak istemişlerdir.⁸¹⁶ Aynı gün Léon Cahun, La Liberté gazetesinde yayımlanan “Le Parti Libéral à Constantinople” adlı makalesinde cemiyetin seçim esasına dayanan ve imparatorluğa mensup her kavmi temsil edecek bir millî bir şura kurmak istedikleri kayıtlıdır.⁸¹⁷ Bu teşebbüs ile Mahmud Nedim Paşa veya Ahmed Vefik Beyin Sadrazam yapılarak millet meclisinin kurulmak istendiği söylenmekte ise de, dikkat çeken hadiselerden biri, hareketin Mustafa Fazıl Paşa’nın Peşte’de bulunduğu zaman meydana gelmesidir. Mısır prensi, Macar kralının taç giyme törenine katılmak üzere İstanbul’a kırk sekiz saatlik uzaklıkta olan Peşte’ye gelmiştir. Böylece eylem başarılı olursa, hemen İstanbul’a gelerek sadaret makamına geçmeyi amaçladığı rivayet edilmiştir.⁸¹⁸

Melek Hanım hatıralarında, Mustafa Fazıl Paşa’nın lideri olduğu grubun, Paşa’nın yurtdışında bulunduğu sırada Ziya Bey, Ağâh Efendi, Cemil ve Nuri Beylerin yaklaşık otuz bin kişinin katılacağı bir komplo ile hükûmeti devirmek ve eğer gerekiyorsa padişahı tahtından indirmek istediklerini ancak içlerinden birinin ihbarıyla hareketin ortaya çıktığını yazmaktadır.⁸¹⁹ Ebuzziya cemiyete mensup olanların 245 kişiden müteşekkil olduğu ifadesi dikkate alınırsa, bir galeyan anında otuz bin kişinin toplanacağını ummuş olmalıdırlar. Hareketin açığa çıkması üzerine, Meslek cemiyetinin liderleri Mehmed, Nuri ve Reşad Beyler yanında Ziya ve Namık Kemal Beyler de Avrupa’ya kaçmak zorunda kalmışlardır. O sırada Kastamonu’da sürgünde bulunan Ali Suavi de, Mustafa Fazıl Paşa’nın daveti ve aracılığıyla Avrupa’ya firar etmiştir. Fâzıl Paşa’nın Paris’te bulunmadığı bir sırada Yeni Osmanlı Cemiyeti’nin sözcüsü olarak çeşitli gazetelere beyanlar veren Ziya Bey, ne

⁸¹⁶ **Le Monde**, 22 Juin 1868.

⁸¹⁷ aktaran Kaya Bilgegil, **a.g.m.**, s.348.; Hareketin millî ve şahsî mi olduğu konusunda tereddütte olan Sami Paşazâde Hasan Bey, Ebuzziya’nın yazdıklarını bir fantezi olarak değerlendirmektedir. Nâmık Kemâl, Ziya Paşa ve Ali Suâvî’nin bu harekete dahil olmadığına dikkat çeken Hasan Bey de onu Yeni Osmanlılardan farklı bir hareket olarak kabul etmektedir. Sami Paşazâde Hasan Bey, **a.g.m.**, s.4. Ahmet Bedevi Kuran, toplantıya Ahmed Midhat Efendi’nin de katıldığını ancak sonraları cemiyetle bağlantılarını kopardığını yazmaktadır. Ahmet Bedevi Kuran, **a.g.e.**, s.10.

⁸¹⁸ Kaya Bilgegil, **a.g.m.**, s.351.

⁸¹⁹ Melek Hanım, **Six Years in Europe: Sequel to Thirty Years in the Harem** (ed. L. A. Chamerovzow), London: Chapman and Hall, 1873, s.100.

kendilerinin ve ne de *prince-patriote* olarak adlandırdığı Mustafa Fazıl Paşa'nın teşkilat ile hiçbir ilgilerinin bulunmadığını, esasen Yeni Osmanlıların böyle kanlı olaylarla uğraşmadığını söylemektedir. Ona göre, İstanbul'dan gönderilen resmî ve gayriresmî telgrafların aksine, bu olayı Yeni Osmanlıların yaptığını ispatlayacak bir delil yoktur. Esasen Türkiye'deki despotizmle mücadele eden Yeni Osmanlıları destekleyen Müslümanların böyle bir komploda yer almaları mümkün değildir. Akli başında olan herkes, bu eylemi Yeni Osmanlıların yapmadığını bilmektedir. Ziya Bey, derin ve ölçülemez bir sevgi besledikleri sultana ve hanedana karşı böyle bir eylem içinde bulunmayacaklarını yazmaktadır.⁸²⁰ Ancak on beşer yıl kalebendliğe mahkûm edilen cemiyetin kurucuları, bu komplodan sonra yurt dışında Mustafa Fazıl Paşa'nın riyasetinde kurulan Yeni Osmanlılara dâhil olmuşlardır. Meslek cemiyeti ile Yeni Osmanlıların karıştırılmasının en önemli nedenlerinden biri budur.

III. YENİ OSMANLILAR CEMİYETİ

A. Mustafa Fâzıl Paşa ve Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin Hazırlık Evresi

Yukarıda ifade edildiği üzere Jeune Turc terimi, 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı modernleşmesini anlatmak için kullanılmış olmasına rağmen, bir cemiyet adı olarak kullanılmasına ilk defa Mustafa Fazıl Paşa'nın 5 Şubat 1867 tarihli Le Nord Gazetesi'ne yazdığı tekzip yazısında rastlanmaktadır. Nord, Mustafa Fazıl Paşa'nın Mısır'da veraset sisteminin değişmesiyle Hidiv olma şansını kaybettiğini, milletlerarası bir banka kurarak doğu ve batı arasında ekonomik ilişkileri geliştirmeyi planladığını yazmıştır.⁸²¹ Paşa, bu yazıya şahsî menfaatler peşinde olmadığı, mensubu olduğu *Jeune Turquie* fırkasıyla birlikte kadercilik ve tevekkülün pençesine düşmeden ülkesinin menfaatine çalıştığı cevabını vermiştir. Sıradan bir hadise olarak

⁸²⁰ *Journal des débats politiques et littéraires*, 19 Haziran 1867; M. Kaya Bilgegil, a.g.e., s.341.

⁸²¹ M. Kaya Bilgegil, a.g.e., s.9-11.

görülebiilecek bu yazılar, gerçekte henüz teşekkül aşamasında olan Yeni Osmanlılar cemiyetinin tarihi açısından önemlidir.⁸²²

Mustafa Fazıl Paşa, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunu İbrahim Paşa'nın üçüncü oğludur. 1245 (1839) yılında Kahire'de doğmuştur. Ailesi içinde Avrupalı eğitimi almayı kabul etmemiş tek kişidir.⁸²³ Buna mukabil devrinin ünlü âlimlerinden özel dersler almıştır. 1845 yılında İstanbul'a gelmiş, Sadaret Mektubî Kalemî'nde göreve başlamıştır. 1851 yılında Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, 1858'de vezir rütbesiyle Meclis-i Âli-i Tanzimât üyesi olmuş, 18 Kasım 1862 tarihinde Maarif-i Umumiyye Nazırlığı'na getirilmiştir. 1864 yılında Meclis-i Âli-i Tanzimât üyesi olmuştur.⁸²⁴ Ağabeyi İsmail Paşa'nın Mısır valisi olması üzerine veliaht seçilmiştir. Haziran 1865 yılında Meclis-i Hazâin başkanlığına getirilmiş, ancak Sadrazam Fuad Paşa ile ters düşmesi üzerine 18 Şubat 1866 tarihinde görevinden alınmış ve Fazıl Paşa memleketinden kovularak Avrupa'ya gitmek zorunda kalmıştır. Bu hadise Türk ve İslâm tarihinde bir ilktir. Firarlar dışında ilk defa bir Müslüman, hükûmet eliyle *dârü'l-islâm*'dan çıkarılmış, *dârü'l-harb* yahut diyâr-ı küfr olarak adlandırılan yerlerde yaşamaya mecbur edilmiştir. Âli Paşa aşağıda görüleceği üzere, Fâzıl Paşa'nın padişaha yazdığı mektup münasebetiyle kaleme aldığı cevapta, bu hadisenin Paşa'nın mesleğini kötüye kullanmasından kaynaklandığını yazmaktadır.⁸²⁵ Ancak o güne değin görevini kötüye kullanan memurlara verilen cezalar bellidir. Tanzimât dönemine kadar siyaseten katl, mallarının müsaderesi, görevden azl veya yurt içinde ücrâ bir köşeye sürgün ile cezalandırılan memurların II. Mahmud

⁸²² Mustafa Fâzıl Paşa'nın, Yeni Osmanlıların teşekkülü aşamasında önemli bir rolü olmadığını, ancak Cemiyet hâlini almasında etkin olduğunu iddia edenler de vardır. Buna göre, "Yeni Osmanlılar denilen cemiyet, nizâmnâmeyle merbû ve teşkilâta müstenid bir cemiyet olmayıp Şinâsî merhûmdan başlayarak Bâbîâlî'nin o zamanki siyâsetine daha doğrusu devletin hârice karşı siyaset nâmıyla gösterdiği acz ve meskenete muâriz olan genç mütefekkirlerin Şinâsî'nin te'sîs ve bilâhere tilmîzi Nâmık Kemâl Bey'e devrettiği Tasvîr-i Efkâr matbaasında toplanarak tenkîd-i hükûmet yolunda teâtî-i efkâr etmelerinden ibâret bir hâlet ve bir hey'et idi." Abdurrahman Âdil, "Hukûk-ı Esâsiyye Tarihinden: Osmanlı Türklerinde İnkılâbât-ı Fikriyye", *Hâdisât-ı Hukûkiyye*, Cüz 10 (Temmuz 1923), s.129.

⁸²³ Gustave Vapereau, *Dictionnaire Universel des Contemporains*, Paris 1865, s.1292.

⁸²⁴ BOA. A.MKT.MHM, 295/49, 18. L. 1280.

⁸²⁵ Ali Paşa, *Réponse à son altesse Moustapha Fazil Pacha au sujet de sa lettre au Sultan*, Se Vend: Chez Les Principaux Libraires, 1867, s.13-14.

dönemi ve Tanzimât Fermanı'nda can ve mal güvenlikleri garanti altına alınarak azl, tenzil-i rütbe yahut sürgün ile cezalandırıldıkları görülmektedir. Nitekim İslâm hukukunda bir Müslüman'ı bir ecnebi memlekete nefyetmek asla caiz görülmemiştir.⁸²⁶ Mustafa Fâzıl Paşa'nın tağribi bu bakımdan anlamlıdır. Anlaşılan o ki, gizli cemiyetlerle ilişkisi olan ve devlet için bir tehdit unsuru olarak algılanan Fâzıl Paşa'nın yurtdışına sürülmesi uygun bulunmuş, hazinenin iflasından sorumlu tutularak yirmi dört saat içinde ülkeyi terk etmesi istenmiştir.⁸²⁷ Böylece daha Meclis-i Hazâin reisliği sırasında tanıştığı Ziya Bey, Namık Kemal ve Ali Suavi ile dostluklar kurmuş olan Paşa, Avrupa'ya gittikten kısa bir süre sonra onları da Paris'e getirterek Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin temellerini atmıştır.⁸²⁸

Mısır'da veraset usûlünün değişmesi üzerine Hidiv olma hayalini yitiren Fazıl Paşa, sahip olduğu muazzam serveti kullanarak Avrupa ülkelerinin liberal düşünce yanlısı bazı muhalif gazete ve dergilerini yanına çekmeyi başarmıştır. Mustafa Fâzıl Paşa, Avrupa'da iken padişaha gönderdiği mektuplar ile Osmanlı devlet ve toplum hayatına ilişkin önerilerde bulunmuş ve bu mektupları onun batı dünyasında Yeni Osmanlıların lideri olarak anılmasına neden olmuştur. Avrupa'da iken padişaha yazdığı mektuplar, ülke içinde de muhalif grupların taraftarlığını kazanmasına vesile olmuştur. Fazıl Paşa'nın padişaha gönderdiği ilk mektup, 1866 tarihli'dir. Mektubunda irâdât-ı âdile-i şâhânenin uygulayıcısı olanların vatanın saadetini şahsî çıkarlarına feda etmelerinin padişaha miras kalan borçları daha da arttığından ve içeride çekilen bütün sıkıntıların kaynağının borçlar olduğundan bahsetmektedir. Buna mukabil dışarıda, şark muharebeleri Paris antlaşması ile geçici bir başarıyı temin etmiş ise de, siyaset alanında

⁸²⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu**, Cilt 3, İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ty., s.307.; Osmanlı Devleti'nde hudud-ı milliyye dışına sürülen ilk iki kişi de Yeni Osmanlılarla ilişkisi bulunan Mustafa Fâzıl Paşa ve Midhat Paşa'dır. Bu konuda değerlendirme için bk. "İlk Teba'idler: Mustafa Fâzıl Paşa-Midhat Paşa", **Hâdisât-ı Hukûkiyye**, Cüz 12 (Teşrinisânî 1923), s.159-163.

⁸²⁷ Frederick Millingen [Osman Seyfi Bey], **La Turquie sous le Règne d'Abdul-Aziz (1862-1867)**, Paris: Librairie Internationale, 1868, s.369.

⁸²⁸ Hayatı için bk. Ercümen Kuran, "Mustafa Fâzıl Pasha", **El²**, II, Leiden: Brill, 1991, s.728.; Ş. Tufan Buzpınar, "Mustafa Fâzıl Paşa", **Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 31, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006., s.300-301.

Osmanlı Devleti'nin nüfuzunun kırılmasına, Memleketeyn ve Sırbistan gibi yerlerde olumsuz neticelerin alınmasına neden olmuştur. Girit meselesi ortaya çıktığında bir an sonuçlandırmak mümkün iken isyanlar Avrupa'da şark meselesinin uyanmasına yol açmış, nihâyet gayrimüslim tebaa hükûmet-i İslâmiyyeden kurtarılarak bağımsız devletler ve hükûmetler teşkiliyle, oralarda meskûn ehl-i İslâm'ı ihrâca kalkışmışlardır. Eğer devlet bu meselelere çözüm bulmazsa kendisini kurtaramayacaktır. Nitekim hükûmet aleyhine suikastların tertip olunması bunun bir işaretidir. Eğer devlet, milletin istidat ve efkârına ve zamanın gereklerine uygun bir meslek-i sahîh ittihaz ederse "terbiye-i âmmenin rûhu mesâbesinde olan maârif ve fûnûn ve sanâyi ve ticâret ve sarf gibi nice nice muhasenât-ı medeniyyenin millet-i İslâmiyye beyninde terakkîsi kendiliğinden bedîdâr ve millet ise her yüzden bahtiyâr ve bu sâyede devlet dahi kaviyyü'l-iktidâr olur."⁸²⁹ Söz konusu arşiv belgesinde Mustafa Fâzıl Paşa'nın Sultan Abdülaziz'e Paris'den gönderdiği ilk mektup olduğu ifadesi kayıtlıdır. Anlaşılan o ki, Fâzıl Paşa daha başka mektuplar da göndermiştir.

Fazıl Paşa'nın Sultan Abdülaziz'e hitaben kaleme aldığı mektuplar arasında en meşhuru, tarihi tam olarak tespit edilemeyen ancak 1866 yılında Fransızca yazılmış olanıdır. Ş. Tufan Buzpınar, söz konusu mektubun 1867 yılında yazılmış olduğunu ileri sürmüştür ise de, elimizdeki nüsha 1866 tarihine aittir.⁸³⁰ Paşa'nın kaleminden çıkan özel nüsha, III. Napolyon'a sunulmuş, bunun yanında devrin önde gelen batılı diplomatlarına, siyasetçilerine ve yazarlarına da birer nüsha gönderilmiştir. İstanbul'da Namık Kemal ve Sadullah Paşa tarafından Türkçeye aktarılan mektup, elli bin adet çoğaltılarak el altından dağıtılmıştır.⁸³¹ Ali Suavi, bu mektubun Tablettes d'un Spectateur gazetesi sahibi Ganesco adlı bir Romen tarafından yazıldığını ileri sürmüştür ise de, bu konuda dönemin kaynakları arasında bir bilgi yoktur.⁸³²

⁸²⁹ BOA., Y.EE. 91/17, 29.Z.1283.

⁸³⁰ Moustapha Fazıl Pacha, *Lettre du Prince Moustapha Fazil à sa Majesté Abdul Aziz Sultan se de Turquie*, Paris 1866.; Ş. Tufan Buzpınar, *a.g.m.*, s.301.

⁸³¹ Ali Paşa, *a.g.e.*, s.7.; Ebuzziya Tevfik, *a.g.e.*, s.24-25.

⁸³² Ali Suavi, *Ulum*, s.1222. *Ulûm* gazetesinde kimi zaman tarih verilmemesine karşın, onu kullanışlı kılan bir özelliği vardır. O da gazetenin sayfa numaralandırmasının ilk sayısından son sayısına kadar

Nitekim David Urquhart da aynı hususu ileri sürmüştür. Paşayı anormal derecede servet sahibi ve varlığını Paris'te her türlü ahlâksızlığa bulaşarak harcayan, Türk karakterinden nasibini almayan biri olarak tanımlayan Urquhart, mektupla Müslümanların halifesine laikliğin önerilmesini aptalca bir teklif olarak değerlendirmiştir.⁸³³

Mektubun üslûbu ve muhtevası, o zaman kadar pek alışık olmadık bir devrimci niteliği aksettirmektedir. Metni Türkçeye aktaran Sadullah Paşa Fransızca aslındaki mektup yerine arîza kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Oysa klâsik arızalarda davet, elkâb ve dua gibi rükünler bulunmasına rağmen⁸³⁴, Paşa'nın arızasında bunlara pek riayet edilmediği görülmektedir. Fransızcasında unvan bulunmasına karşılık Türkçesinde bu dahi yoktur.⁸³⁵ Metin, padişahların sarayına en güç giren şeyin doğruluk olduğu ve etrafındakilerin doğruluğu kendilerinden bile gizlediklerine ilişkin çarpıcı cümlelerle başlamaktadır. Yöneticiler refah içinde yaşarken halkın çektikleri sıkıntıların halkın tembelliğinden kaynaklandığını düşünmektedirler. Oysa doğru olanı görmek cesaret ve sadakat istemektedir.⁸³⁶ Fazıl Paşa, diyâr-ı gurbete sürülmesi nedeniyle vatanın ıslâhı yolunda münasip bir hizmetin eline geçemediğini, ancak idarenin kötülüklerini ve hükûmetin yaralarını padişaha en evvel kendisinin arz ettiğini yazmaktadır. Padişaha olan ihlâsı ve vatana muhabbeti nedeniyle devletin içeride ve dışarıda yaşadığı fenalıkları uzaktan seyre tahammül edemeyen Fâzıl Paşa, bir kez daha *vazîfe-i tâbî'iyyetinden* dolayı bir mektup yazma ihtiyacı duymuştur.⁸³⁷ Arîza, ileride kurulacak olan Yeni Osmanlılar cemiyetinin düşüncelerini ve eylemlerini şekillendirmiştir. Öyle ki, Yeni Osmanlıların eserleri karşılaştırıldığında

bir bütünlük oluşturacak şekilde verilmesidir. Bu nedenle söz konusu gazete için sayfa numaralarını kullanmak daha elverişlidir. Nitekim bu tezde de sayfa numaraları esas alınmıştır.

⁸³³ Hüseyin Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s.30.

⁸³⁴ Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1998, s.321-323.

⁸³⁵ Burada Türkçe tercümesinden istifade edilmiştir. bk. *Elyevm Paris'da İkâmet Üzere Bulunan Devletlü Fâzıl Mustafa Paşa Hazretleri Tarafından Hâk-i pâ-yi Hazret-i Şâhâneye Takdîm Olunan Arızanın Tercümesidir*, yy., ty. (Bundan sonra, "Mustafa Fâzıl Paşa, Arîza" diye anılacaktır.

⁸³⁶ Mustafa Fâzıl Paşa, *Arîza*, s.1.

⁸³⁷ a.g.e., s.2.

bunların, arızadaki cümlelerin birer tefsiri ve şerhi olduğunu düşünmek mümkündür.

Fâzıl Paşa, Avrupalıların Osmanlı Devleti'nde zulüm görenlerin ve tahkir edilenlerin Hıristiyan millet-i mahkûmesi olduğunu düşündüklerini oysa gerçekte hiçbir hâmleri bulunmayan Müslümanların ezilmekte olduğunu ileri sürmektedir. Müslümanlar padişahın kanından olmaları nedeniyle saltanata muhabbet duymakta ve devlete itaati Kur'an'ın emirlerinden saymaktadırlar. Ancak artık onlarda ne fedakârlık edecek ve ne de bela çekecek hâl kalmamıştır. Bugünkü idarenin kötü uygulamaları ve zulümleri Türk sülâlesinde günden güne bir eksilmeye neden olmuştur. Bunun başlıca nedeni usûl-i askeriye'nin yolsuzluğu olmakla birlikte daha da mühimi ve gelecekte korkutucu bir hale neden olacak ahlâk bozukluğudur. Osmanlı Devleti'nin geçmişteki şanlı zaferleri ve zenginliği yalnızca gayret-i diniye ve şecâ'at-i askeriyelerinden değil belki bunların asıl menbaı olan ahlâk-ı milliyelerinden kaynaklanmıştır. Türk milletinde güzel ahlâkın bozulmasının, namus ve hamiyet vasıflarının girederek azalmasının nedeni, *efkâr-ı milliyenin* kuvvetli olmamasından ileri gelmektedir. Buna karşılık vatanperverlik, gayret, hamiyet, fedâkârlık ve merhamet gibi Türk milletine mahsûs vasıflar hâlâ halk içinde yaşamaktadır. Eğer bunlar da yok olursa artık devletin yıkılmasının önünü almak mümkün değildir. Bugünkü hükûmet bir süre daha devam eder ise, millet-i hâkime içinde hükümet işine yarayacak adamlar bulmak güçleşecektir.

Paşaya göre milletlerde düzenin ve ilerlemenin kaynağı her şeyden önce hürriyettir. Esaret altında bulunan bir millet terakkiyi ve düzeni sağlayacak maarife rağbet etmez, ancak o milletin hukuku teminat altına alınırsa gayret gösterir. Avrupalılar Türk milletinin askerlikten başka şeye elverişli olmadığını, tevekkül itikâdının çalışmaya engel olduğunu ileri sürmektedirler. Oysa milletimizin ilerlemesine engel olan şey usûl-i idâre-i mülkiyyemizin yolsuzluğudur. Milletlerin muammer olmasını sağlayan şey hürriyettir, bu nedenle hukukun olmadığı yerde yiyecek ekmek dahi bulunmaz. Bu nedenle tebdîl-i usûl-i idâre ile devlet kurtarılmalı ve nizâmât-ı serbestâne

ile tezyîn edilmelidir. Nizâm-ı serbestâne Müslüman ve Hıristiyanların hukûkda ve vazifede eşitliğini sağlayacağından Avrupalıların müdahalesi de önlenecektir. Bugün bunlar uygulanmadığından Avrupalılar Türklere mevtâ demektedir. Oysa bugün hükümetlerin kuvveti, ahaliye verdikleri hürriyet yoluyla gerçekleşmektedir. Türkistan'ın bundan mahrum kalmasında hiçbir neden yoktur. Bunca fevkalade eserleri olan Türk nesli diğer milletlerden aşağı değildir.

Paşa'nın arızasında dikkat çeken en önemli hususlardan biri de, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması gerektiği, aksi takdirde yıkılmaya yol açacağıdır. Din ve mezheb ruha hükmeder. Bu nedenle milletlerin hukûkunu belirleyen din ve mezheb değildir. Din kendi makâmında durup kalmazsa yani dünyevî işlere müdâhale ederse cümleyi itlâf eder, kendisi de telef olur. Hıristiyanın başka müslümanın başka politikası yoktur. Dünyada tek bir adâlet vardır. Politika denilen şey de adâlet-i sahîhadır. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına neden olan şey eski usûllerdir. Bu eski usûl devlet memurlarını bozmuş ve berbat etmiştir. Artık bu usûlü terk edilmeli, milleti ezip harâb eden yıllanmış eski kâideler bırakılmalı ve yeni nizamlar benimsenmelidir. İstanbul'da her eyaletten serbestçe seçilmiş azalardan müteşekkil bir meclis-i kebir açılmalı ve vekiller halkın ihtiyaçlarını doğrudan doğruya padişaha arz edebilmelidir. Bu sayede padişahın müceddid-i devlet olması mümkündür. Mustafa Fazıl Paşa, kendisinin ve adlarından bahsetmediği dostlarının bu doğrultuda bir lahiya⁸³⁸ hazırlayarak padişahı arz edeceklerine dair bir bilgiyi de arızasına sıkıştırmıştır. *Le projet de Constitution* ifadesinin bir layiha hazırlığı biçiminde tercümesi, millet meclisi kurma teşebbüsünde bulunan Meslek Cemiyeti ile ilişkilendirilme kaygısından kaynaklanmış olmalıdır. Bunun yanında Fransızca metin ile karşılaştırıldığında kimi kelimelerin, Türkçede yerleşik kelimelere farklı anlamlar verilerek karşılandığı görülmektedir. *Race* ve *peuples* kelimeleri millet/milletler, *valeur morale* kavramı ahlâk-i millî, *d'opinion publique* (kamuoyu) kavramı ise efkâr-ı milliyeye ifadeleriyle aktarılmıştır. Söz konusu kavramlar içinde ahlâk-ı millî pek çok kereler

⁸³⁸ Fransızca metinde, *le projet de Constitution*, yani anayasa projesi şeklinde geçmektedir. Moustapha Fazıl Pacha, a.g.e., s.18.

vurgulanmaktadır. Bu nedenle Şerif Mardin pek haklı olarak, Paşa'nın laik bir etik anlayışı ülkeye sokan kişi olduğunu ileri sürmektedir.⁸³⁹

Siyaset ile dinin ayrılması gerektiğini söyleyen Fâzıl Paşa, Mardin'in de ileri sürdüğü gibi Herder'den etkilenmiş olabileceği gibi Rousseau'nun sivil din anlayışının da tesiri altında kalması mümkündür. Bunun yanında Vico'nun ortak insan doğası düşüncesinin etkisi de mektupta hissedilmektedir. Nitekim mektubu yazdığı iddia edilen Greory Ganesco'nun *Diplomatie et Nationalité* adlı eserinde her üç isme de tesadüf edilmektedir. Vico'nun tarihselliği ve dinin toplumsal açıdan birleştirici bir güç olduğu düşüncesi Ganesco'nun eserinde olduğu gibi Fazıl Paşa'nın mektupta da göze çarpmaktadır.⁸⁴⁰ Fazıl Paşa'nın eski ve yeni usûl ayrımı da, Vico'nun tarihi tanrılar, kahramanlar ve insanlar çağı diye tasnifini hatırlatmaktadır. Kahramanlık döneminde askeri oligarşinin hâkim olduğunu ve sosyal gelişimin ikinci aşamasını oluşturan bu dönemde kurumların kutsalın yapısı, ebedî hukuk, katı bir disiplinin ışığında şekillendiğini ileri sürmüştür. Sonraki dönemde yani insanlık çağında dilleri, gelenekleri, inançları farklı olmasına karşılık insanın her yerde insan olduğunun şuuruna varılır. Bu unsurlar farklı olmasına karşılık sosyal hayatın özünü oluşturan şeyler bütün milletlerde ortak olmalıdır. Kùltürler farklı çevrelerde ve farklı tempolarda gelişmiş olmasına rağmen, tanrı, aile, baba hâkimiyeti (*patria potestas*), fedakârlık, haklar, otorite, fetih, cesaret, şöhret gibi temel fikirler bütün insanlarda ortaktır. Bütün bunlar insanlığın ortak malıdır ve toplumun gelişimi için yeniden inşâ edilmelidir.⁸⁴¹ Mustafa Fâzıl Paşa, Türk milletinden ve mezheplerden şikâyetten geri durmayan Batılılardan bahsederken bu hususa işaret etmekte, Türk sülâlesinin diğer milletlerle aynı olduğunu vurgulamaktadır:

“Ecdâdımız sıfat-ı kahramâne-i askeriyye ile başlamış ise de bu hareket kendilerine bir mevki' ittihâz eylemek için lâzım idi ve onlar bu hareketlerinde yalnız olmayıp kendilerinden evvel gelen Frank ve

⁸³⁹ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.308.

⁸⁴⁰ G. Ganesco, **Diplomatie et Nationalité**, Paris: Librairie Nouvelle, 1856, s.89.; Isaiah Berlin, **Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas**, London: Chatto & Windus, 1980, s.63-75.

⁸⁴¹ Isaiah Berlin, **a.g.e.**, s.48.

Cermenyalılar ile Arablara taklîd eylemişlerdir. İnsanların mâhiyetleri harekât-ı askeriyede de ve icrâ-yı sînâ'iyede de birdir. Binâberîn şecâ'atle mevsûf olan merkûm kendilerini muhârebeye sevk eden sebebler zâ'il olup rahat kaldıkda ziraat ve sînâ'ata pekâlâ yararlar.⁸⁴²

Mustafa Fâzıl Paşa'nın mektubunun konumuz açısından en önemli tarafı, Türk siyasî ve edebî literatürüne kazandırdığı yeni kavram ve anlayışlarda yatmaktadır. Paşayı mektubu yazmaya sevkeden saik vatan muhabbeti (patriotisme)'dir. Mektuba yer yer serpiştirilmiş Türk ırkı, Türk ırkının yaratılıştan gelen ulvî duyuları, Türk kanı gibi ifadeler o zamana değin siyasî ve edebî literatürde örneklerine rastlanmayan kavramlardır. Nitekim Tanzimât döneminin mimarlarından Sâdık Rifat Paşa, İslâm'da ırk kavramı olmadığı için, bu kelimeyi kullanmamıştır. Mektuptaki halkta doğuştan gelen duygular sözünün Avrupa romantik düşüncesinin ve Herder vasıtasıyla liberal milliyetçilikle birleşmiş "milletin ruhu" fikrinin bir yansımasıdır.⁸⁴³ M. Kaya Bilgegil, Fâzıl Paşa'nın Türkçü olup olmadığını sorgularken onu bazı cümlelerinden ötürü ırkçılık derecesine varan bir Türkçü olarak değerlendirmenin mümkün olduğunu, Türk kelimesini "kaba, câhil köylü" anlamlarında bir sıfat değil, benimsediği milletin ismi olarak kullandığını yazmaktadır. Böylece Osmanlı aydınının zihninde Türk kelimesinin haysiyetli bir millet adı olarak anılmasının yolunu açmıştır.⁸⁴⁴ Ancak kozmopolit düşünceye aşinalığı, Batı kamuoyunun teveccühünü kazanacak kadar medeniyetçi oluşu, milliyetçi düşünce ile tenakuz içindedir.

Mustafa Fazıl Paşa'nın bu arızasından sonra yukarıda bahsedilen 5 Şubat 1867 tarihli Le Nord gazetesi'ndeki tekzip yazısı yayımlanmıştır. Arıza'da adlarından bahsedilmeyen dostlar ile kadercilik ve tevekkülün pençesine düşmeden ülkesinin menfaatine çalışan *Jeune Turquie* fırkasını birlikte değerlendirmek mümkündür. Fazıl Paşa daha önce de, padişaha mektuplar yazmış ise de, bu iki metin birlikte değerlendirildiğinde *le projet de Constitution* hazırlığının Bâbîâlî'yi endişelendirdiği açıktır. Fâzıl Paşa'nın

⁸⁴² Mustafa Fâzıl Paşa, **a.g.e.**, s.8.

⁸⁴³ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.314.

⁸⁴⁴ M. Kaya Bilgegil, **a.g.e.**, s.38-41.

kaleme aldığı bu kısa tekzîb yazısı, Muhbir gazetesinin yirminci sayısında yayımlanmış ve *Jeune Turquie* terimi “Osmanlı milletinden efkâr-ı cedîde ashâbı” olarak Türkçeye tercüme edilmiştir.⁸⁴⁵ O güne değin Osmanlı Devleti’nde modernleşmeyi ifade eden Jeune Turc teriminin bir siyasî fırkanın adı olması batılıların olduğu kadar Bâbîâlî’nin de dikkatini çekmiştir. Nitekim Bâbîali, Mustafa Fazıl Paşa’nın Le Nord’daki yazısından bir süre sonra tarafsız (*un impartial*) imzasıyla, cevap vermek mecburiyetini duymuştur. Âli Paşa’nın kaleminden çıktığı anlaşılan bu mektupta, üzerinde en fazla durulan hususlardan biri, Jeune Turc meselesidir. Daha sonra bir risale hâlinde de yayımlanan mektupta Âli Paşa, terakkî yanlısı vatanseverlerden müteşekkil Jeune Turc fırkasının lideri olduğunu iddia eden Fazıl Paşa’ya yersiz bir bahaneyle böyle bir mektup yazmasından dolayı saldırmaktadır. Ona göre, Fazıl Paşa’nın Jeune Turc fırkasını terakkiperver ve vatanperver olarak tanımlaması her tarafa çekilebilecek kadar elastik bir ifadedir. Öyle ki, bu tanımla akıllıların tedbirleriyle delilerin saçmalıklarını aynı kefeye koymaktadır. Ülkesinin şanını ve yüceliğini isteyen hiç kimse onu yaralamaya çalışmaz. Mustafa Fazıl Paşa ile Jeune Turc fırkasının ilişkisini Beaumarchais’in Figarosuna benzeterek yazar, bunun başka amaçlar için gölgelendiğine inanmakta ve Genç Türklerin Paşa’nın icadı ve mektuptaki fikirlerin birer ütopyadan ibaret olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁴⁶

Mustafa Fâzıl Paşa’nın mektubu İstanbul’da geniş yankı bulmuştur. Bilhassa hükûmete muhalif, Batı düşüncesine açık ve Fâzıl Paşa ile temas hâlinde olan gençler, 1867 Mart’ından itibaren hükûmete karşı açıktan cephe almaya başlamışlardır. Girit isyanı ve Belgrad kalesinin Sırpılara hiçbir mücadele olmadan teslim edilmesi bütün tepkilerin hükûmete yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Bilhassa Namık Kemâl’in idaresindeki Tasvîr-i Efkâr ile Ali Suavi’nin çıkardığı Muhbir gazeteleri Girit isyanında izledikleri başarısız politikadan dolayı Bâbîâlî’yi şiddetli bir biçimde eleştirmiş; Muhbir gazetesi yurtlarından sürülmüş Giritli Müslümanlara yardım maksadıyla bir kampanya düzenleyerek hükûmetin tepkisini çekmiştir.

⁸⁴⁵ **Muhbir**, Nu: 20 (9 Şubat 1283).

⁸⁴⁶ Ali Paşa, **a.g.e.**, s.5, 21.

Gazete 14 Şubat 1283 tarihinde yayımladığı bir ihtar ile gelecek pazartesi çıkacak Muhbir'in bütün hâsılatının Girit Müslümanlarına gönderileceğini ve yardım edenlerin isimlerinin gazetede neşredileceğini duyurmuştur.⁸⁴⁷ 25 Şubat 1283 tarihinde yayımlanan sayısında Fazıl Paşa ve hane halkının 120 Osmanlı lirası yardımının gazetenin ilk sayfasında verilmesi⁸⁴⁸ Muhbir'in bir ay süre ile kapatılmasına ve Ali Suavi'nin Kastamonu'ya sürülmesine neden olmuştur. Gazete ile ilgili kapatma yazısı, Namık Kemâl'in Erzurum'a vali yardımcısı sıfatıyla sürülmesine yol açacak "Şark Meselesi'ne Dâir Bir Layihadır" başlıklı hükûmeti tenkit eden yazınının da yer aldığı sayıda yayımlanacaktır. Ancak asıl ilginç olanı, hükûmetin suçlu olarak gördüğü kimseleri cezalandırdıktan sonra, suçu tanımlayan yasayı çıkarmasıdır. Matbuât âleminde Kararnâme-i Âli olarak bilinen basın yasası, henüz yeni oluşmakta olan Türk basının sesini kısmış ve muhalefeti sindirmiştir. Bazı araştırmacılar Ali Suavi'nin sürülmesine, gazetenin Fâzıl Paşa adını flaş haber olarak vermesini göstermekte iseler de, kampanyaya katılanlar arasında çeşitli devlet dairelerine mensup memurların da bulunması bu hükmü tartışmalı kılmaktadır.⁸⁴⁹ Gerçek neden, hükûmetin Mustafa Fâzıl Paşa'nın mektubunu çoğaltanları bilmesi ve Ali Suavi'nin bu mektubu gazetesinde yayımlamasıdır. Nitekim Âli Paşa, *Réponse à son Altesse Moustapha Fazıl Pacha* adlı yazısında Türkiye'deki muhalif gazetelerden birini mektubu çoğaltmakla ve diğerini de mektubu yayımlamakla suçlamaktadır.⁸⁵⁰

Fâzıl Paşa'nın Jeune Turquie hareketini ilân etmesi ve hareketin başkanı olmasını duyurmasının İstanbul'da Muhbir ve Tasvîr-i Efkâr gibi Yeni Osmanlı yayınları arasında yer alması, hükûmetin muhalif gençlere yönelik sıkı takibine neden olmuştur. Böylece Girit isyanından itibaren hükûmete yönelik eleştirilerini arttıran Muhbir ve Tasvîr-i Efkâr gazeteleri, Şark Meselesi ve Fâzıl Paşa'nın mektubuna sütunlarında yer vermesi nedeniyle

⁸⁴⁷ **Muhbir**, Nu: 23 (14 Şubat 1283).

⁸⁴⁸ **Muhbir**, Nu: 31 (25 Şubat 1283).

⁸⁴⁹ Hüseyin Çelik, **a.g.e.**, s.31.

⁸⁵⁰ Ali Paşa, **a.g.e.**, s.7-8.

kapatılmıştır. Ziya Bey ve Namık Kemal taşrada idarî görevlere atanmışlar, Ali Suavî ise “hasbe’l-icâb” Kastamonu’da ikâmete mecbur tutulmuştur. Mustafa Fâzıl Paşa, Ziya Bey, Namık Kemal ve Ali Suavî’yi Yeni Osmanlı Cemiyeti’ni Avrupa’da kurmak için davet etmiş ve isterlerse güvendikleri kişileri de getirebileceklerini belirtmiştir. Çeşitli bahaneler ileri sürerek görevlerine gitmemiş Ziya ve Kemâl Beyler ile Kastamonu’da bulunan Ali Suavî, Fâzıl Paşa’nın İstanbul’daki adamları ve Fransa büyükelçisinin aracılığıyla Paris’e kaçmayı başarmışlardır. Bunlara Meslek örgütünün aktif üyeleri Agâh, Nûri, Reşad ve Mehmed Beyler de iştirak etmiştir. Nihayet bu gruba katılan son isim, bir zamanlar sultan damadı olarak paşalığa kadar yükselen sonra aniden rütbeleri alınan ve eşinden boşanmak zorunda kalan, Paris elçiliğinde görevli Rifat Bey’dir. Namık Kemal’in dostu olan Rifat Bey, Yeni Osmanlı muhalefetini yeniden ikbâle kavuşacağı bir araç olarak görmüştür.

B. Yeni Osmanlı Cemiyeti’nin Teşekkülü ve Baden Baden Toplantısı (30 Ağustos 1867)

Yeni Osmanlılar Cemiyetinin kurucusu, birçok kaynakta Mustafa Fâzıl Paşa gösterilmesine karşılık bu cemiyetin oluşumu ülkenin içinde bulunduğu durumdan hoşnut olmayan ve hükûmete muhalif bireylerin ülkü birliğinin etkisiyledir. Bu anlamda cemiyeti, gerçek manasıyla bir “hayalî cemaat” olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü cemiyetin en önemli isimleri, Kararnâme-i Âli’nin yayımlanmasından önce başlayan sürgün ve koğuşurma ortamında yahut Avrupa’ya kaçışları sırasında tanışmıştır. Mustafa Fâzıl Paşa’nın onları Avrupa’ya daveti, bir araya gelerek cemiyet kurmalarını kolaylaştırmıştır.

Yeni Osmanlılar Cemiyeti’nin ortaya çıkışı ile ilgili ilk ayrıntılı bilgilere, Ali Suavî’nin, “Yeni Osmanlılara Dair” adıyla yazdığı makalede tesadüf edilmektedir. İkinci Meşrutiyet’in ilânından sonra Ebuzziya Tevfik’in Yeni Tasvîr-i Efkâr adlı gazetede tefrika hâlinde neşrettiği Yeni Osmanlılar tarihine

nazaran ilk elden bilgiler olması nedeniyle Ali Suavî'nin yazdıklarının ayrı bir önemi vardır. Suavî, tarihinin dibâcesinde “Yayalar” adlı bir tiyatro eserinin taslağından bahsederek başlamaktadır. Yeni Osmanlılar cemiyetinin kuruluşu ve amacını özetleyen yayalar eğretilmesinde, Fâzıl Paşa “Hacı Baba”, cemiyet üyeleri ise “yayalar” diye tesmiye edilmiştir. Buna göre bir alay yayalar câzibe-i aşk ve şevkle hedeflerine doğru ilerlemekte iken tahtarevanlı, debdebeli ve tantanalı bir zengin hacı bunları hedeflerinin aynı olduğunu söyleyerek servetiyle onları yanına çekmiş ancak seyahat esnasında uzaktan *şîve salan bir âhû-çeşmin nazar-ı sahra-serine* çarpılan Hacı Baba yayaları terk etmiştir. Bu hadise, Mustafa Fâzıl Paşa'nın Abdülaziz'in Avrupa seyahati sırasında affedilip ikbâl uğruna cemiyet üyelerini terk ederek yurda dönmesini anlatmaktadır.⁸⁵¹

Ali Suavî'ye göre Yeni Osmanlılar, yeni çıkma Frenk mukallidi erâzil-i ma'lûme demek olmayıp devletin idâresini tecdîd etmek efkâr-ı cedîdeye sâhib olanları ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında yeni, civân ve taze gibi tabirler İslâm dünyasına yabancı olmayıp tarihte yenilik fikrine sahip olanlar müceddid sıfatıyla bilinmektedir. Yeni Osmanlıların öncüleri arasında Nizâm-ı Cedîd adıyla her sınıf tebaaya emniyet ve vergi tayini ve asker tertibi esâslarını ilân eden, bunun yanında taşrada taşrada âyan ve halk arasında *telîf-i kulûb* maksadıyla âyan meclisleri kuran, dinî ilimlerde temâyüz etmiş Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'yı saymaktadır.⁸⁵² Bunun yanında III. Selim ve II. Mahmud da Yeni Osmanlıların e'immesi arasında zikredilmektedir. Tanzimât'tan bu yana eski edeb, eski hükûmet, eski örf, eski politika yanlılarına muhalif olanların çoğalmasına karşılık bu kadar kişiden biri ortaya çıkıp Yeni Osmanlıların efkârını bir noktaya toplayamamıştır. Adının açıklanmasına izin vermeyen birine cemiyetin riyâseti teklif olunmuş ise de, bu zat daha zamanı gelmedi diyerek kabul etmemiştir. İşte bu sırada Mısırlı Mustafa Fâzıl Paşa Nord ve Muhbir gazeteleriyle riyâsetini duyurmuş,

⁸⁵¹ Ali Suavi, **Ulûm**, s.781-785.

⁸⁵² Hüseyin Hüsameddin, **Amasya Tarihi**, Cilt 4, İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1928, s.212.; Hayatı için bk. Abdülkadir Özcan, “Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa”, **Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 26, İstanbul, 2003, s.263-265.

ardından da bir mektupla cemiyetin beyânnâmesini ilân etmiştir. Fâzıl Paşa'nın riyâseti Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin mensuplarının müzakeresi sonucu kabul edilmiştir. Mithat Cemal Kuntay, Fâzıl Paşa'nın gerçekte cemiyetin reisi olmadığını kaydetmektedir.⁸⁵³

Bu müzakerenin ne zaman gerçekleştiğine dair bir bilgiye hiçbir yerde tesadüf edilmemektedir. Ancak cemiyet mensuplarının Avrupa'da bir araya geldikleri ve cemiyetin gerçekte burada teşekkül ettiği düşünülürse, 30 Mayıs 1867 tarihinden sonra olmalıdır. Daha zamanı gelmedi diyerek cemiyetin reisliği teklifini reddeden kişinin Şinasî olması muhtemeldir. Nitekim Namık Kemâl ondan “Yeni Osmanlılar reisi, reisü'l-mücahidîn ve kible-i erbâb-ı yakîn” diye bahsetmektedir. Ancak bu tavsif, onun izinden yürüdükleri manasında birer mecazdan ibaret kalmıştır.⁸⁵⁴ Said Sermedî vak'asından sonra Tasvîr-i Efkâr gazetesini Namık Kemal'e bırakarak Paris'e firar eden Şinasî, burada münvezî hayat yaşayarak kendini tamamen hazırlamakta olduğu büyük bir ilmî sözlüğe adamıştır. Cemiyet üyeleri, geldikleri ilk günlerde sayesinde sığınacak bir yuva buldukları Şinasî'yi Rue Pepinière'deki ikâmetgâhında ziyaret etmiş ancak aktif siyasetten haz duymayan Şinasî tarafından soğuk karşılandıkları için bir daha da onunla görüşmemişlerdir.⁸⁵⁵ Yaşadığı tecrübeler nedeniyle siyasî tutum ve düşüncelerini değiştiren Şinasî, halkı kurtaracak hakikatin eğitim olduğuna inanmış ve bu dönemde siyasetten bütünüyle uzak durarak kendini bilimsel çalışmalara vermiştir. Osmanlı Devleti'nde rejim değişikliği isteyen, ihtilâlcî ve inkılâpçı Yeni Osmanlılardan uzak duruşunun temel nedeni budur. Ancak dikkat çeken husus, Şinasî'nin de Paris'teki finansörünün Mustafa Fazıl Paşa olmasıdır. Ali Suavî, onun Paşa'nın idâresiyle Rue Pepinière'de oturduğunu imâ etmektedir. Yine Mustafa Fâzıl Paşa'nın İstanbul'a avdeti üzerine o da İstanbul'a gelmiştir.⁸⁵⁶ Anlaşılan o ki, Fâzıl Paşa ister siyasal ister kültürel

⁸⁵³ Mithat Cemal Kuntay, **a.g.e.**, s.377.

⁸⁵⁴ **a.g.e.**, s.377.

⁸⁵⁵ Ali Suavî, **Ulûm**, s.932.; Ebuzziya Tevfik, **a.g.e.**, s.342.

⁸⁵⁶ Ali Suavi, **Ulûm**, s.932.; Ömer Faruk Akün, “Şinasî”, s.552.

açından olsun bütün muhalif grupları etrafına toplayarak hükûmet üzerinde bir baskı yaratarak amaçlarına ulaşmak istemektedir.

Avrupa'da Yeni Osmanlı Cemiyeti liderinin Şehzade Murad (Beşinci Murad) olduğuna dair söylentilere de rastlanmaktadır. Roseline de Cazis, onun çağının en önemli simâlarından biri ve sarayda tutsak hayatı yaşamasına rağmen seçkin bir ruha sahip olduğunu, gizlice Fransız fikirlerinden beslendiğini yazmakta, Murad'ı fanatizm ve önyargının düşmanı, toplumsal reform yanlısı, soylu ve lütufkâr iradesiyle ülkede liberal fikirlerin doğmasına yol açacak keskin bir zekâ olarak tarif etmektedir.⁸⁵⁷ Ancak Mustafa Fâzıl Paşa ve Avrupa'daki Yeni Osmanlı Cemiyeti mensupları, Murad Efendi sayesinde meşrutî idareyi tesis edeceklerine inanmış olmalarına rağmen, bu konuda aralarında tam bir mutabakat olduğunu söylemek güçtür. Nitekim Ebuzziya Tefvik, Namık Kemal'in Murad Efendi ile münasebetinden haz duymayanlardan biridir.

Yeni Osmanlılar, Paris'e varışlarının birinci ayı henüz dolduğu sırada Sultan Abdülaziz'in Paris seyahati dolayısıyla şehri terke zorlanmışlardır. Bir süre önce Polonyalı genç bir ihtilâlcinin Rus Çarına düzenlediği suikast teşebbüsü, Fransızları güvenlik konusunda hassas davranmaya sevk etmiştir. O sıralarda Fransa'da yalnız Yeni Osmanlılar değil, Mazzini ve Garibaldi gibi gençlik hareketinin önemli liderleri ve adamları da bulunmaktadır. Üstelik Mustafa Reşid Paşa'nın oğlu Paris Sefiri Cemil Paşa'nın Fransız hükûmeti nezdindeki girişimleri sonucu sıkı güvenlik tedbirleri alınmış, ancak Yeni Osmanlılar kendi istekleriyle Londra'ya gitmek istediklerini beyan etmişlerdir. Bu sırada Mustafa Fâzıl Paşa, padişahı karşılamak üzere Toulon'a gitmiş ve Sultan Abdülaziz tarafından affedilerek İstanbul'a dönmesi istenmiştir. Ancak Fâzıl Paşa, özel işlerini yoluna koymak için iki ay müsaade isteyerek bir süre daha Avrupa'da kalmıştır. 10 Ağustos 1867'de Paris'te Fâzıl Paşa'nın başkanlığında toplanan Yeni Osmanlılar bir program hazırlamış, Londra'da Muhbir gazetesini çıkarmak konusunda ısrarcı olan Ali Suavî'nin bu isteği kabul edilmiş, bunun yanında Ziya ve

⁸⁵⁷ Roseline de Cazis, *Mehemed-Mourad V ou le Réveil de la Turquie*, Paris 1876, s.12-13.

Namık Kemal Beylerin Hürriyet gazetesini çıkarması da kararlaştırılmıştır. Bir süre sonra Almanya'nın Baden Baden şehrinde aralarında Namık Kemal, Agâh Fendi, Ziya Paşa, Avusturyalı sosyalist Doktor Simon Deutch ve Polonyalı milliyetçi Comte Wladyslaw Plater'in bulunduğu bir toplantıda Jeune Turc Cemiyeti'nin kurulmasına karar verilmiştir. Ali Suavî, bunun bir cemiyet-i hafiye olduğunu söyleyerek, Yeni Osmanlılar dışında bir cemiyetmiş gibi bahsetmektedir. Le Temps gazetesinde yer alan habere göre ise söz konusu cemiyet Baden-Baden'de değil Paris'te toplanmıştır.⁸⁵⁸ Ancak Namık Kemal'in bir mektubunda 30 Ağustos 1867 tarihinde Baden-Baden'de olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu toplantıda cemiyetin tüzüğü ve bundan sonra izleyeceği program tespit edilmiştir. Bu nedenle Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin teşekkülünü 30 Ağustos 1867 olarak kabul etmek mümkündür.

Cemiyetin kuruluşu ve amaçlarını göstermesi bakımından önemli bir tarihi belge olan bu tüzük, Ebuzziya'nın yazdıklarının aksine farklı amaçlar taşımaktadır. Hüseyin Çelik, söz konusu tüzüğün 13 maddeden müteşekkil olduğunu yazmaktadır.⁸⁵⁹ Ancak Çelik, 7. ile 10. maddelerin izahlarını farklı maddeler hâlinde yazmıştır. Hazırlanışından yaklaşık on yıl sonra Le Temps gazetesi, Tablettes d'un Spactateur gazetesinden alıntılararak dokuz maddeyi sıralamakta, 8., 9. ve 10. maddeleri ise noktalarla göstermektedir. Cemiyetin amaçlarını, işleyişini ve cemiyet içindeki farklı birimlerin fonksiyonlarını göstermektedir. Le Temps gazetesinde sıralanan maddeler şöyledir:

1. Jeune Turquie partisinin kuruluş amacı: (1) Mustafa Fâzıl Paşa'nın padişaha hitaben yazdığı mektuptaki reformu gerçekleştirmek ve hâlihazırda Osmanlı Devletini baskı altında tutan rejimi ve sorumlularını devirmek, (2) Türkiye'deki gayrimüslimleri özgürlük vaadleriyle vesayetine alan Ruslardan onları kurtararak, şark meselesi üzerindeki etkisini ortadan kaldırmaktır.

2. Jeune Turquie [partisi] bir başkan, idare heyeti, sivil ve askerî mensuplardan müteşekkildir.

⁸⁵⁸ **Le Temps**, 1 Juin 1876.

⁸⁵⁹ Hüseyin Çelik, **a.g.e.**, s.35-36.

3. Mustafa Fâzıl Paşa Hazretleri partinin başkanıdır.
4. Partinin Paris ve Londra'da bulunan idare heyeti azaları Ziya Bey, Agâh Efendi, Kont P. L., Kemâl Bey ve Simon Deutch'tur.
5. Osmanlı Devleti'nin iç meseleleriyle meşgul olmak üzere idare heyeti azalarından Ziya ve Agâh Beyler görevlendirilmiştir.
6. Bilhassa uluslararası ve diplomasi meseleleriyle ilgilenmek üzere idare heyeti azalarından Kont L. P. ve S. D. [Simon Deutch] görevlendirilmiştir. Bunlar bütün memleketlerde temsilci tayin etme salahiyyetine sahiptir.
7. İdare heyeti merkezi Paris ve Zürih'tir. İdare heyeti en kısa zamanda bir anayasa ve ordunun ıslahına dair nizâm-nâme taslakları hazırlayacaktır.
8.
9.
10. İdare heyetinin İstanbul baş temsilcisi Mr. J. B. B.'dir.⁸⁶⁰ Jeune Turquie [partisinin] menfaati gereği, Prens M. F. Paşa'nın payitahtta bulunması parti için bir hareketliliğe neden olacaksa, padişah'tan onun için İstanbul'a dönme izni alınmaya çalışılacaktır.
11.
12. Eğer bu ulvî teşebbüs neticelenmeden Prens Mustafa ölürse, M. [Mehmed?]⁸⁶¹, K. [Kemal] ve Z. [Ziya] ile cemiyetin İstanbul'daki azaları, Osmanlı yeniden teşkilatlanıp içteki ve dıştaki düşmanlarını bertaraf edene kadar tespit edilen plan gereği faaliyetlerine devam edeceklerdir.⁸⁶²

Diplomatic Review, yukarıda sıralanan maddelere bir başkasını daha ilave etmek suretiyle sayıyı on üçe çıkarmaktadır. Buna göre son madde, "13.

⁸⁶⁰ Heckethorn, söz konusu kişinin Pera'daki Fransız banker M. Bonnal olduğunu yazmaktadır (Charles William Heckethorn, **The Secret Societies of all ages and countries**, cilt 2, London 1897, s.212).

⁸⁶¹ Hüseyin Çelik, M. kısaltmasına Monsieur anlamını vermiştir. Biz bu kanaatte değiliz. Burada M ile kastedilen Mehmed Bey olmalıdır. Zira "bu ulvî teşebbüs"ün neticelenmesi için ideal kişi, Yeni Osmanlıların en ateşli ihtilâlcisi ve darbe yanlısı ismi Sağır Ahmed Bey oğlu Mehmed Efendi'dir. Yukarıda Hüseyin Vasfî ve Meslek Grubu'na bakınız.

⁸⁶² **Le Temps**, 1 Juin 1876; Hüseyin Çelik, **a.g.e.**, s.36-37.

Aşağıda imzası bulunan idare heyetinin başkanı (Mustafa Paşa), cemiyete yıllık 30000 Frank ödemeyi taahhüt eder.” şeklindedir.⁸⁶³ Charles William Heckethorn, kaynak belirtmemesine karşılık yukarıdaki maddeleri sıraladıktan sonra Mustafa Fâzıl Paşayı Catilina olarak nitelendirmekte ve onun gerçek amacının şeriat ve padişahın otoritesini sınırlayarak, Türkiye’yi dinin ve hükûmetin despotluğundan kurtarmak, gayrimüslimlere eşit haklar vererek doğuda Rus baskısını yıkmak olduğunu yazmaktadır.⁸⁶⁴ Fâzıl Paşa’nın yukarıda bahsedilen padişaha sunduğu mektubu düşünüldüğünde şeriat ve padişahın otoritesinin sınırlanması meselesinin cemiyetin tüzüğü arasında yer alması mümkündür. Ali Suavî, Fâzılıyye adlı makalesinde “kanlı yaşlı” kararların alındığını ileri sürdüğü bu toplantıdan bahsetmektedir:

“Fâzılıyye tesmiyesi re’is-i mezheb Fâzıl Paşaya nisbetledir. Gerçi dünya kuruldu kurulalı bu mezhebe zâhibler hiçbir mevki’de eksik olmadı ancak bir zâhib hafî idi. Şimdi ise 1867 milâdî Ağustos tarihinde Fâzıl Paşa Avrupa memâlikinden Baden Baden’de hürriyet ve hamiyet nâmıyla ve senevî üç yüz bin frank tahsîsiyle cemiyetini teşkîl edip alenen ihtilâflara teşebbüs etmiş ve akdemce zât-ı şâhâneye hitaben yazmış olduğu mektubun tervîcine alenen teşebbüsât-ı şedîde eylemiş bulunduğu hâlde nâ’il-i maksad olduğundan bu mezheb nâm-ı nâmi-i vezîrânelerine nisbetle bi’t-tahsîs fâzılıyye unvânıyla nâm-ver olmağa elhak müstehak ve ancak şanlarına elyak olmuştur.”⁸⁶⁵

Onuncu maddede yer alan “Jeune Turquie menfaati gereği, Mustafa Fâzıl Paşa’nın payitahtta bulunması parti için bir hareketliliğe neden olarsa, padişahın onun için İstanbul’a dönme izni alınmaya çalışılacaktır”, ibaresi, gerçekte Paşa’nın dönüşünü Yeni Osmanlılardan gizlediğini göstermektedir. Nitekim Fâzıl Paşa, tüzüğün imzalanmasından on altı gün sonra, çeşitli vaatlerle Avrupa’ya getirdiği Yeni Osmanlıların başına Ziya Paşa’yı getirerek İstanbul’a dönmüştür.⁸⁶⁶ Yeni Osmanlılar, Paşa’nın

⁸⁶³ “Reform in Turkey”, *Diplomatic Review*, XXIV/3 (Temmuz 1876), s. 159-160.

⁸⁶⁴ Charles William Heckethorn, *The Secret Societies of all ages and countries*, Cilt 2, London 1897, s.212.

⁸⁶⁵ Ali Suavî, “Fâzılıyye”, *Ulûm*, s.1119-1120.

⁸⁶⁶ Hüseyin Çelik, *a.g.e.*, s.37.

İstanbul'a dönüşünü ilk başta tereddütle karşılamışlar ise de, Paşa'nın onları meşrutiyetin ilânı konusunda iknâ ettiği ve bu nedenle onun avdetini bir başarı olarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Baden Baden toplantısını, Mustafa Fazıl Paşa'nın İstanbul'a dönmesine izin verilmesi etkilemiş ve Paşa'nın avdeti karşısında cemiyet mensuplarının Avrupa'da izleyecekleri program ve yapılanmanın durumu toplantının temel meselesi olmuştur.

C. Yeni Osmanlıların Avrupa'daki Faaliyetleri ve Cemiyetin Çözülüşü

Paris'e varışlarının hemen ertesinde Fâzıl Paşa'nın ikâmetgâhında yapılan bir toplantıda Yeni Osmanlılar, Paşa'nın mektubunda belirttiği ilkeler doğrultusunda bir yayın organına sahip olmanın zarureti dile getirmişlerdir. Ali Suavî, Muhbir gazetesini tekrar çıkarmak hususunda ısrarcı olmuştur. Muhbir'in yeniden yayınlanması fikri kabul edilmiş ve bunun için en uygun yerin Londra olduğuna karar verilmiştir. Paris'teki ağır matbuat cezalarına, Paris sefaretinden vuku bulacak bir şikâyet karşısında Abdülaziz'in Paris ziyareti sırasında ülkeyi terke zorlanmalarının yarattığı hayal kırıklığı eklenince Yeni Osmanlıların gazeteyi çıkarmak için neden Londra'yı seçtikleri anlaşılmaktadır.⁸⁶⁷

Muhbir Gazetesi, Baden Baden toplantısının hemen ertesi günü yani 31 Ağustos 1867 tarihinde yayımlanmıştır. Doğru söylemenin yasak olmadığı bir memlekette çıktığını söyleyen gazetenin hemen bütün yazıları Ali Suavî'ye aittir. İlk sayısında gazeteyi çıkaranların "cemiyet-i İslâmiyye" adlı bir grup olduğu yazılıdır. Bu yazıda söz konusu cemiyetin amaçları Türkiye'de maarifin terakkisine çalışmak, mekteplerde okutulacak kitapların basılmasını temin etmek olarak açıklanmıştır.⁸⁶⁸ Aynı sayıda Mustafa Fâzıl Paşa'nın İstanbul'da büyük ve mükemmel bir mektep yaptıracığına ilişkin bir havadis de yayımlanmıştır. Bu yazı, Yeni Osmanlı Cemiyeti içinde ayrılıkların

⁸⁶⁷ Cavit Orhan Tütengil, **Yeni Osmanlılardan Bu Yana İngiltere'de Türk Gazeteciliği (1867-1967)**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1969, s.5.

⁸⁶⁸ **Le Mukhbir**, Nu: 1 (31 Ağustos 1867).

baş gösterdiğinin ilk delillerindendir. Fâzıl Paşa'nın ve Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin diğer mensuplarının "cemiyet-i İslâmiyye" ifadesinden hoşnut olmamışlardır. Ziya Bey, Muhbir'in üçüncü sayısında kaleme aldığı mektubunda "şark ahâlisinin her şeyden ziyâde ulûm ve ma'arife ... ihtiyaçları derkâr olduğundan" ifadesiyle Suavî'nin bu fikrine görüşte katılmaktadır.⁸⁶⁹ Ancak bu fikrin doğruluğunu kabul ile birlikte, yöntem ve amaç farklılığı Ali Suavî ile diğer Yeni Osmanlılar arasındaki ayrılığı derinleştirecektir. Gerçekte Ziya Bey, dışarıya ve bilhassa İstanbul'daki hükûmete karşı birlik içinde olduklarını göstermek amacıyla böyle bir yazı kaleme almış ise de, Suavî'nin programından en fazla rahatsızlık duyanların başında gelmektedir. Gazetede Yeni Osmanlıların Avrupa'ya kaçmakla neyi hedeflediklerinden hiç bahsedilmemiştir. Zira onlar ülkeye meşrutiyeti getirmek, bir anayasa hazırlanmasını sağlamak, bir meclis teşkil ettirmek ve gerekirse hükûmeti devirmek amacıyla yola çıkmışlardır. Eğitim de Osmanlı İmparatorluğunun sorunlarından, ancak siyaset kadar öncelikli değildir. Ali Suavî bu görüşüyle Yeni Osmanlılardan kopuşunun ilk işaretlerini vererek, ileride Hürriyet gazetesini çıkaracak grup ile sessizce gelişen bir ayrılığın tohumlarını atmıştır. Öyle ki, Yeni Osmanlılar adına Namık Kemâl, 22 Mayıs 1868 tarihinde Ali Suavî'ye yazdığı bir mektupla Muhbir'in yedinci sayısından itibaren gazetede yer alan Yeni Osmanlı mührünü kaldırması isteyecek, ancak Suavî gazetenin son sayısına kadar mührü kullanarak bu isteği reddedecektir.⁸⁷⁰

Yeni Osmanlılar arasında bölünmenin en önemli etkeni, Mustafa Fâzıl Paşa'nın Sultan Abdülaziz'in davetini kabul ederek İstanbul'a dönmesi olmuştur. Kırım Savaşı sonrasında Fransa ile karşılıklı ilişkiler daha da gelişmiştir. Bu sırada Fransa imparatoru III. Napolyon, Sultan Abdülaziz'i Paris Uluslararası Sergisi'nin onur konuğu olarak davet etmiştir. Padişah, Rusya karşısında müttefiki olan Fransa'ya, Türklerin Balkanlardaki idaresini ve tavrını açıklamak, muhtemel bir Rus savaşını önlemek amacıyla bu

⁸⁶⁹ **Le Mukhbir**, Nu. 3 (14 Eylül 1867).

⁸⁷⁰ Ömer Faruk Akün, **Nâmık Kemal'in Mektupları**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1972, s.199-200.

davetin Avrupa ülkeleri ile diplomatik ilişkileri geliştireceğini düşünerek kabul etmiştir. E. Dentu, Padişahın, Kırım Savaşında Ruslara karşı büyük yardımları görülen Fransızları ziyaretini, nezaket gösterisinden ziyade minnettarlık ve güven göstergesi olarak değerlendirmiştir.⁸⁷¹ Abdülaziz, maiyetinde veliaht Murad Efendi, oğlu Yusuf İzzeddin Efendi, şehzade Abdülmecid Efendi, Hariciye Nazırı Fuad Paşa ve ileri gelen devlet adamları olmak üzere 21 Haziran 1867 tarihinde Sultaniye vapuru ile İstanbul'dan ayrılmış ve yerine saltanat naibi olarak Sadrazam Âli Paşayı bırakmıştır. Abdülaziz, 30 Haziran-7 Ağustos 1867 tarihleri arasında başta Paris olmak üzere Avrupa'nın muhtelif başkentlerini ziyaret etmiştir. Padişah'ın ziyareti dolayısıyla sıkı güvenlik önlemlerinin alındığı Paris'te, Yeni Osmanlılar olası bir eyleme yol açacakları endişesiyle şehirden uzaklaştırılmak istenmişlerdir. Cemiyet üyeleri buna fırsat bırakmayarak kendi istekleri ile Paris'ten ayrılmışlar ve Londra'ya gitmişlerdir. Londra'da Kristal Palas'ta Abdülaziz ile karşılaşmış olmalarına karşılık kendilerine cemiyet mensuplarına bir baskı uygulanmamıştır. Bu hadise, Fransa'ya olan güvenlerini sarsmış; ileride Hürriyet gazetesini Londra'da yayımlamalarında belirleyici olmuştur.⁸⁷²

Abdülaziz'in Avrupa seyahati, henüz teşekkül aşamasındaki Yeni Osmanlı Cemiyeti'ni büyük ölçüde etkilemiştir. Padişahın ayakları altına üzerinde resminin bulunduğu bir halı sererek affını isteyen Mustafa Fâzıl Paşa'nın affedilmesi ve İstanbul'a dönüşüne izin verilmesi bu ayrılığın ilk işareti olmuştur.⁸⁷³ Paşa'nın affedilmesinde önde gelen Masonlardan Galler Prensinin etkili olduğu iddia edilmektedir.⁸⁷⁴ Fuad Paşa ile de uzlaşan Fâzıl Paşa'nın İstanbul'a dönmesine engel olacak bir neden kalmamıştır. Paşa, Avrupa'ya kaçmış Yeni Osmanlı Cemiyeti mensuplarının geçimlerini ve faaliyetlerini sürdürmelerini sağlayacak külliyetli bir para bırakarak 14 Eylül'de İstanbul'a dönmüştür.

⁸⁷¹ E. Dentu, **Abdul-aziz**, Paris 1867, s.31.

⁸⁷² Mithat Cemal Kuntay, **a.g.e.**, s.529-530.

⁸⁷³ Frederick Millingen **a.g.e.**, s.399-402.

⁸⁷⁴ Hüseyin Çelik, **a.g.e.**, s.33-34.

Uzun süre Padişahın hizmetinde bulunan ve hükûmete muhalefetine rağmen ona her zaman sâdık kalan Ziya Bey de vicdanî rahatsızlık duymaya başlamıştır. Abdülaziz'in Londra'yı ziyareti sırasında içinde bulunduğu durumu izah eden bir istidayı gizlice padişaha sunmuştur. Ziya Bey mektubunda, Avrupa'ya kaçmak zorunda kalmasının nedenlerini yazmaktadır. Orta derecede bir memur olmasına karşılık aldığı terbiye ve eğitim ile saraya intisab ettiğini, on sene kadar Bâbîlî'de ve yedi sekiz sene sarayda bulunduğu müddet zarfında devlet işlerini inceliklerine kadar öğrenmiştir. Ona göre devlet binâsı şer'-i mübîn üzerine kurulmuş ve kıvâm-ı vücûdu İslâmiyet ile yoğrulmuştur. Devlet bu esaslara riayet ile yükselmiş ancak söz konusu esaslara rehâvet ve ahlâk-ı milliyeye tagayyür geldikçe zayıflamış, iki yüz sene içinde sahip olduğu toprakların yarısını kaybetmiştir. Eğer birkaç sene daha böyle sürerse devlet tamamen batacaktır. Saltanat-ı seniyyenin içinde bulunduğu kötü durumdan ancak idare şeklinin değişmesiyle kurtulacağına inanan Ziya Bey, bu düşünceleri nedeniyle Kıbrıs mutasarrıflığına sürüldüğünü iddia etmiştir. Ancak daha önce Amasya ve Kıbrıs'taki memuriyetleri sırasında yakalandığı hastalığa rağmen şimdi adeta sürgün gibi yeniden buraya tayini, onun canına kastedenlerin bir oyunudur. Düşmanlarının elinin ülkenin her tarafına uzanacağından endişe duyduğu için Avrupa'ya sergiyi de bahane ederek kaçmayı uygun bulan Ziya Bey, ifadesine göre “kûşe-i gurbetde kendi hâlinde ihtiyâr-ı uzleti tasmiîm” etmiştir.⁸⁷⁵ Dikkat çeken husus, mektupta Yeni Osmanlılar ve Fâzıl Paşa'dan tek cümle dahi olsun bahsedilmeyişi ve Ziya Beyin kendisini Avrupa'da kendi hâlinde uzlet içinde olduğunu belirttişidir.

Ali Suavî'nin Londra'da neredeyse tek başına çıkardığı Muhbir gazetesinde Yeni Osmanlıların programı ve amaçları dışında yazılar kaleme alması cemiyet üyelerini rahatsız etmiştir. Cemiyet'in Paris'te Fâzıl Paşa'nın ikâmetgâhında yaptıkları toplantıda Muhbir dışında bir başka gazete daha yayımlaması kararlaştırılmıştı. Gerçekte Ali Suavî'nin Yeni Osmanlıları “cemiyet-i İslamiyye” olarak nitelendirmesi ve eğitim reformunu siyasî

⁸⁷⁵ Ziya Paşa, Cennet-mekân Sultan Abdülazîz Han'ın Londra'ya Azîmetinde Takdîm Olunan Merhûm Ziya Paşa'nın Arzuhâli, İstanbul 1327, s.23.

muhalefete tercihi, cemiyet ile arasının açılmasına neden olmuştur. Öte yandan İstanbul'a avdet eden Fâzıl Paşa'nın hükûmete karşı ılımlı muhalefet izlenmesine ilişkin isteğine itibar etmeyen Suavî, hükûmeti sert dille eleştirmekten vazgeçmemiştir. Ziya ve Namık Kemal Beyler Fazıl Paşa'nın ihtarı üzerine Muhbir'in yedinci sayısından itibaren gazetede yer alan cemiyet mührünü kaldırılmasını istemişlerdir. Ancak Suavî buna aldırış etmeyerek gazetenin son sayısına kadar mührü kullanmaya devam etmiştir. Bunun üzerine Londra'da Hürriyet gazetesi yayımlanmasına karar verilmiştir.

Ali Suavî ve Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin diğer mensupları arasındaki ihtilaf, cemiyetin amaçlarına yönelik anlayış farklılıkları kadar, esasta değişik sosyal çevrelere mensup olmalarından kaynaklanmaktadır. Cemiyetin diğer üyeleri orta sınıfa mensup ve bürokratik bir kökene sahip olmalarına karşılık Suavî, halk içinden gelmekte ve kendini halka daha yakın hissetmektedir. Çoğu kibar aile çocuğu ve devlet memuru olmalarına karşılık Ali Suavî bir esnaf çocuğudur. Bu nedenle halkın diliyle ve mantığıyla konuşmuştur.⁸⁷⁶ Nitekim Ebuzziya Tevfik, "... Muhbir gibi sokak ağzıyla konuşan değil, edibâne bir dil ve anlatımla aydın tabakasına hitap eden, sansasyonu zevk edinen basit insanlara değil, düşünen ve duyan insanlara seslenen, siyaset ve özgürlük fikirlerini halka yaymayı amaçlayan" Hürriyet gazeteleri arasındaki farka dikkat çekmektedir.⁸⁷⁷ Hürriyetin yayımlanmasından sonra da yayınına devam eden Muhbir gazetesi, 3 Kasım 1868 tarihli 50. sayısında kapanmıştır. Londra'dan Paris'e geçen Ali Suavi, burada Ulum gazeteyi çıkarmaya başlamıştır. Ancak 1870-71 Fransız-Alman Savaşında Paris'in kuşatılması sonucu 31 Ağustos 1870 tarihinde Ulum gazetesi de 25. sayısında yayın hayatına son vermiştir.⁸⁷⁸

29 Haziran 1868 tarihinde ilk sayısı yayımlanan Hürriyet, "hâvi olduğu mebâhis millet ve Devlet-i Osmaniyyenin selâmet ve menâfiine müteallik hususât"tan bahsedeceğini duyurmuştur. Gazeteyi çıkaranlar bir zamandan

⁸⁷⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, **a.g.e.**, s.230.

⁸⁷⁷ Ebuzziya Tevfik, **a.g.e.**, s.196.

⁸⁷⁸ A. D. Jeltjakov, **Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın (1729-1908)**, Ankara: Basın Yayın Genel Müdürlüğü, 1979, s.65.

beri hürriyet havalalarının ülkenin her tarafına yayılarak halkın mizacını tashih ettiğini, hükûmetin devletin içinde bulunduğu izmihlâli artık örtemediğini, bu nedenle vatanperverlerin cemiyetler kurarak devleti kurtarmaya çalıştığını yazmaktadırlar. Yeni Osmanlılar cemiyeti de Osmanlı şanının tecdidine çalışmakta ve Sultan Süleyman zamanının ikbalini istemektedirler. Ancak bunu asrın gerektirdiği “intizâm-ı medeniyet” içinde aramaktadırlar. Çarenin adalet olduğuna inanan Yeni Osmanlılar, bunun Osmaniye halkının hukuk açısından eşit olması ve meşveret usulünün temini ile gerçekleşeceğine inanmışlardır. Söz konusu amaca ulaşmanın yolu gazete aracılığıyla galebe-i efkârı sağlamaktan geçmektedir. Hürriyet adıyla haftada bir kere yayımlanacak gazetede cemiyetin esas amacı olan “usûl-i meşveret” ile Osmanlılarla ilgili ve vatana menfaatine ilişkin konulardan bahsedilecektir.⁸⁷⁹ Bununla birlikte İstanbul’da bulunan Mustafa Fâzıl Paşa, Hürriyet’in sert üslubundan ve Bâbîâlî’ye hücumundan rahatsız olmuş ve onları tahsislerini kesmekle tehdit etmiştir. İlk beş sayısında Reşad Bey’in yönetiminde çıkan gazete, Fâzıl Paşa’nın tehdidinden sonra beşinci sayısından itibaren Namık Kemâl’in idaresinde çıkmaya başlamıştır. Namık Kemal, altmış dördüncü sayıya kadar gazetenin yöneticiliğini sürdürmüş, ancak Fâzıl Paşa’nın isteği doğrultusunda gazeteden ayrılmış ve bu sayıdan yüzüncü sayısına kadar Arif imzası ile fakat gerçekte Ziya Beyin yönetiminde çıkmaya başlamıştır.

Bu gelişmeler karşısında Ahmed oğlu Mehmed, Nuri ve Reşad Beyler Paris’te İttihad adıyla bir gazete yayımlamışlardır. Söz konusu gazeteye Ali Suavî de yazıları ile destek vermiştir. Ancak bu gazete uzun ömürlü olmamıştır. M. Kaya Bilgegil sayesinde varlığından haberdar olduğumuz gazete 15 Mayıs 1869 tarihinde yayımlanmaya başlamış, sütunları arasında Türkçe, Arapça, Rumca ve Ermenice makalelere yer vermiştir.⁸⁸⁰ Hürriyet gazetesi, İttihad’ın yayımlanmasını “... ta’addüd-i vesâitin fevâidi ve bundaki fevâidin ise Türkçe bilmeyen birtakım vatandaşlarımıza dahi şümûlü” açısından önemli bulmuş ve başta Mehmed Bey olmak üzere gazeteyi

⁸⁷⁹ “Hubbû’l-vatan mine’l-imân”, **Hürriyet**, Nu: 1 (29 Haziran 1868).

⁸⁸⁰ M. Kaya Bilgegil, **a.g.e.**, s.106-137.

çıkaranları tebrik etmiştir.⁸⁸¹ İttihad, yayımlanış amacını ve üzerinde duracağı konuları başlıca dört mesele üzerine teksif etmiştir:

1. Türkiye’de hukuk, hürriyet ve müsavâtı ilân etmek,
2. Meşrutî idareyi ve umumî nezaret sistemini tavsiye etmek,
3. Vatanın, içinde bulunduğu tehlikeleri ortaya koyup bunlardan korunabilmesi için çareler aramak
4. Osmanlı topluluğuna dahil çeşitli milletlerin arasını telif etmek.

Hürriyet hakkını dava etmenin her milletin hakkı olduğunu ileri süren İttihad gazetesi, hangi mezhepten olursa olsun vatandaşlık vazifesine iştirak eden evlâd-ı vatanın hür ve hukukça müsavî olduğu görüşünü savunmuştur.⁸⁸² Bütün bu niyetlerine ve radikal fikirlerine rağmen gazete uzun ömürlü olamamış, çok geçmeden kapanmıştır.

Yeni Osmanlıların aylıkları, Fâzıl Paşa’nın vekilharcı Mösyö Sakakini aracılığıyla Paris’te bulunan Kânipaşazade Rifat Beye ulaştırılmakta ve dağıtımı bu sayede yapılmaktaydı. Ancak Bâbîâli’nin sert biçimde eleştirilmesi, bir zamanlar hanedan damadı olan ve affedilmeyi bekleyen Rifat Beyi oldukça rahatsız etmiş, cemiyet üyelerinin ödeneklerini kesmiştir. Bu olayda Mustafa Fâzıl Paşa’nın da parmağı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim uzun bir süre mali sıkıntı çeken Hürriyet gazetesini tarafına çekmek için Âli Paşa ve Mısır Hidivi İsmail Paşa’nın girişimleri olmuştur. Bâbîâli, Hürriyet’e üslubunu yumuşatması ve hükûmet lehinde yazılar yazması şartıyla iki bin abonelik gazete alacağı vaadinde bulunmuştur. Nitekim gazetenin 21 Aralık 1868 tarihli ve 26 numaralı sayısında birinci sayfada yer alan “Yaşasın Abdülaziz Han, Âferin Bâbîâli” başlıklı yazı hükûmetle kurulan bu geçici ve menfaate dayalı ilişkinin bir göstergesidir. Süveyş Kanalı yüzünden Âli Paşa ile arası açılan Hidiv İsmail Paşa da, Hürriyet’ten faydalanmak istemiştir. Ziya Bey, Hidiv’in yardımını kabul ederek Âli Paşaya saldırmıştır. Bu münasebetle Mustafa Fâzıl Paşa, gazetenin yayınına bir süre ara vermesini istemiş, Namık

⁸⁸¹ **Hürriyet**, Nu: 49 (31 Mayıs 1869).

⁸⁸² M. Kaya Bilgegil, **a.g.e.**, s.109-111.

Kemal bu teklifi kabul etmesine karşılık Ziya Bey, Fazıl Paşa'nın gazete için tahsis ettiği 250.000 frankı geri vererek Cenevre'ye çekilmiştir. Burada Kasap Ârif idaresinde Hürriyet'i çıkarmaya devam eden Ziya Bey, eskisinden daha şiddetli Âli Paşa muhalefetine soyunmuş ve gazete neredeyse yalnızca Paşa'nın ve hükûmetin muarız bir yayın politikası izlemiştir. Gazetenin 78. sayısında Ali Suavî imzasıyla yayımlanan bir mektupta Ali Paşa'yı, ibâdullahı zulmeden bir kâfir olarak vasıflandıran ve onun katline cevaz veren yazı üzerine Osmanlı hükûmeti İngiliz resmî makamlarına başvurarak gazetenin yasaklanmasını istemişlerdir. İngiltere'de hakkında açılan davalar dolayısıyla Londra'yı terk etmek zorunda kalan Ziya Bey, gazeteyi 89. sayısından Cenevre'de çıkarmaya başlamıştır. Ancak çok uzun sürmemiş gazete 100. sayısında kapanmıştır.

Namık Kemal'in 22 Ocak 1868 tarihinde yayımladığı istifa mektubu ile Hürriyet'ten ayrılmasının ardından Rifat Bey, *Hakikat-i hâl der def'-i ihtiyâl* adı ile kaleme aldığı bir mektupla cemiyetin vatana hizmet sözleri altında türlü ağrâz-ı diniyeyi gizleyerek aslında devlet ve milletlerine bayağı muzır bir maksada hizmet ettiklerini anlamakla cemiyet ile ilişkilerini kopardığını yazmaktadır. Söz konusu eserde Ali Suavî ve Ziya Beyi hedef almakta ve onların kaldırım şairlerinin bile ağzına yakışmaz hicviyeler ile devlet-i meşrû'alarını tezyîf, yabancı memleketlerde Osmanlı Devleti ve hükûmet hakkında Rusya ve Yunan gazetelerinin bile yazamadıklarını başkalarının imzasıyla neşr ve ilân ettiklerini ileri sürmektedir.⁸⁸³ Rifat Bey, söz konusu mektubunda eski arkadaşı Namık Kemâl'den hiç bahsetmemekte ve doğrudan Ziya Bey ve Ali Suavi'yi hedef almaktadır. Hürriyet gazetesine de hücum etmekte ise de, bu Namık Kemal'in yönetimindeki gazete değil, 13 Eylül 1869 tarihli altmış dördüncü sayıdan itibaren "kalem tutmasını dahi bilmeyen" Arif idaresinde fakat aslında Ziya Beyin gözetiminde çıkan Hürriyet'tir. Rifat Bey, söz konusu mektubunda Ziya Paşayı, vatana hizmet şâyi'ası altına her türlü ağrâz-ı diniyeyi gizleyerek devlete ve millete zarar

⁸⁸³ Kâni Paşazâde Rif'at, *Hakikat-i hâl der def'-i ihtiyâl*, (Yazma), s.3-5.

vermekle suçlamış⁸⁸⁴; vatana hizmetin şâirâne fahriyeler ve hicviyeler ile değil ancak filiyât ile olacağını ileri sürmüştür.⁸⁸⁵ Rifat Beyin eleştirilerinden nasibini alan Ali Suavi ise Protestan Suavi diye tahkir edilmektedir. Kendisini İmam Gazâlî ve Zemaşehrî ile aynı ayarda tutmakla suçlanan Suâvî, politika ve yabancı dil bilmemekle, “acâib bir allâme” sıfatına mazhar olma kaygısıyla gazetesinde neredeyse her konudan bahsetmesi ile küçümsenmektedir. Rifat Bey’e göre her iki isim de, “kavânîn-i mü’esseseyi yıkmaya çalışmağla devletleri aleyhinde hizmet” etmektedirler.⁸⁸⁶ Bu mektubun Namık Kemal’in Hürriyet’ten ayrılışı ile aynı zamana tesadüf etmesi anlamlıdır. Ancak Namık Kemal’in tavassutuyla cemiyete giren Rifat Beyin tutumunun onu zor durumda bıraktığı bilinmektedir.

Namık Kemâl’in, Fazıl Paşa’nın isteği üzerine Hürriyet’ten ayrılması ve Paşa’nın yardımlarının giderek azalması üzerine Ahmed oğlu Mehmed Bey ve Hüseyin Vasfi Paşa’nın cemiyetten koparak Cenevre’de İnkılâb gazetesini yayınlamaya başlamışlardır. Yeni Osmanlılardan ayrılarak kendilerine Cemiyet-i Ahâr adını veren cemiyet, Hürriyet ve Muhbir gibi hükûmeti değil, doğrudan padişahı hedef alan yayınlara ağırlık vermiştir. İlk sayısı 23 Nisan 1870 tarihinde yayımlanmaya başlayan İnkılâb da uzun soluklu olamamış ve 18 Temmuz 1870 tarihli beşinci sayısından sonra kapanmıştır. Daha sonra Mehmed, Nuri ve Reşad Beyler Prusyalılara karşı Fransız Millî Müdafaa ordusuna gönüllü olarak yazılmışlardır.

D. Yeni Osmanlıların Memlekete Dönüşü ve I. Meşrutiyet’e Kadar Faaliyetleri

Namık Kemal, Hürriyet gazetesinden istifa ettiğini belirten mektubu söz konusu gazetede yayımlanması için Ziya Beye göndermiş ancak gazete bu mektubu yayımlamamıştır. Bu sırada Âli Paşa da Zabtiye Nazırı Hüsnü Paşa ve Viyana elçisi Halil Şerif Bey vasıtasıyla Namık Kemal’in yurda

⁸⁸⁴ a.g.e., s.3.

⁸⁸⁵ a.g.e., s.11.

⁸⁸⁶ a.g.e., s.12-16.

dönebileceğini ve hiçbir şekilde yargılanmayacağını kendisine bildirmiştir. Bu sırada İstikbâl-i Ümmet adıyla yeni bir gazete çıkarma hazırlıklarına girişen ve bu münasebetle İstanbul'dan harfler getiren Namık Kemal, bunları Mehmed Beye teslim etmiş ve bir süre Viyana'da Halil Beyin misafiri olduktan sonra 1870 Ramazan'ında İstanbul'a varmıştır. Onu 1871 yılında Agâh Efendi takip etmiştir. Âli Paşa'nın ölümünün ardından 1872 yılında Ziya, Nuri ve Reşad Beyler, 1874 yılında ise Mehmed Bey yurda dönmüşlerdir. Ali Suavî ise İkinci Abdülhamid'in tahta çıkmasına kadar Avrupa'da kalmıştır.⁸⁸⁷

Meslek Teşkilâtı'nın kurucusu ve Yeni Osmanlıların en ateşli ihtilalcilerinden Mehmed Bey, amcası Sadrazam Mahmud Nedim Paşa ve babasının etkisiyle siyasetten uzak bir hayat yaşayarak İstanbul'a döndükten sonra Yeni Osmanlıların faaliyetlerine katılmamıştır. Buna mukabil Namık Kemal, Nuri, Reşad ve Ebuzziya Tevfik Beyler İbret adlı yeni bir gazete çıkarmaya başlamıştır. Şinasî'nin ölümü üzerine sahipsiz kalan Tasvîr-i Efkâr, Mustafa Fâzıl Paşa tarafından satın alınarak Namık Kemal'e hediye edilmiştir. Böylece Tasvîr-i Efkâr Matbaası, İbret'in altyapısını oluşturmuş ve 12 Haziran 1872'de yayın hayatına başlayan İbret, en büyük vazifesinin halka "kavâid-i siyâsiyye ve terakkiyyât-ı medeniyyeye" ilişkin bilgi vermek olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Hürriyet ve İnkılâb'a nazaran ılımlı bir dil kullanma konusunda hassasiyet göstermesine rağmen, 2 Temmuz 1872 tarihli 19. sayısında zihinleri bulandırdığı gerekçesiyle kapatılmış; Namık Kemal Gelibolu'ya, Ebuzziya Tevfik İzmir'e, Reşad Bey Bilecik'e ve Nuri Bey Ankara'ya sürülerek başkentten uzaklaştırılmıştır. 1872 yılının sonlarında İstanbul'a dönen Nâmık Kemâl, İbret gazetesinin sorumluluğunu üstlenmiştir. Diyojen adlı dergide de hükûmeti eleştiren yazılar yazmayı sürdürmüştür. Bu dönemde Vatan yahut Silistre yazan Nâmık Kemâl, oyunu Güllü Agop'un tiyatrosunda sahneye koymuştur. Türk-Rus savaşını konu alan bu eserde, heyecanlı ve romantik içeriğiyle vatan kavramının kutsallaştırılmıştır. Seyircinin nezdinde fazla rağbet görmediği oyun, halkın "yaşasın vatan", "Allah murâdımızı versin" haykırılarıyla sokaklarda nümâyişler yapmışlardır.

⁸⁸⁷ Mithat Cemal Kuntay, a.g.e., Cilt 2, s.12-13.

Gelişmeler, İbret gazetesinin kapatılmasına yol açtığı gibi Nâmık Kemâl'in Kıbrıs'a, Ebuzziya Tefik ve Ahmed Midhat Efendi Rodos'a, Bereketzâde İsmail Hakkı Bey ise Akka'ya sürülmelerine neden olmuştur.

Halk murâdına, 1876 yılında meydana gelen ve perde arkasında Midhat ve Ziya Paşaların olduğu Talebe-i ulûm isyanı ile kavuşmuştur. 11 Mayıs 1876'da meydana gelen bu olay ile Mahmud Nedim Paşa sadarettten azledilerek yerine Mütercim Rüştü Paşa atanmıştır. Ardından Abdülaziz hal' edilerek tahta V. Murad çıkarılmıştır. Uzun yıllar mücalelerinden sonra Yeni Osmanlılar, meşrutiyet rejimini benimseyecek ideal sultanlarını tahta çıkarmayı başarmışlardır. Ancak bir süre sonra padişahın psikolojisinin bozulması karşısında çaresiz kalan Yeni Osmanlılar, Meclis-i Mebusan'ı açacağını ve anayasayı ilân edeceğini taahhüt eden II. Abdülhamid'i, zihinlerindeki şüphe ile birlikte devletin en karmaşık döneminde tahta çıkarmışlardır.

IV. BÖLÜM

YENİ OSMANLILARIN SİYASÎ FİKİRLERİ

Osmanlı siyasî düşüncesinin toplum ve düşünce yapısı ile toplumsal kimliklerin oluşumu üzerindeki etkisi henüz yeterince incelenmemiş bir konudur. Göçebe bir teşkilatın kısa bir zamanda bir imparatorluğa dönüşümü, bünyesinde çeşitli etnik grupları ve milletleri barındıran imparatorluğun millet sistemi ile söz konusu grupları idare etmesi, Osmanlı tarihçiliğinin temel meselelerinden biri olmasına karşılık bu tarihsel gerçeklik politik düzlemde yeterince tartışılmamıştır. Osmanlı devlet ve toplum yapısının modern dönemin millî devletlerine etkisi üzerinde durulmayan temel meselelerden biridir. Millet ve Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışı genelde batılı modellerle açıklanmıştır. Oysa Batının etkisi yadsınmamakla birlikte Türk milliyetçiliğinin kökeni, Osmanlı İmparatorluğunun kendi sosyal yapısı içinde incelenmelidir.⁸⁸⁸ Bugün Osmanlı İmparatorluğunun çöküşü ile ortaya çıkan millî devletlerin siyasî ve toplumsal yapısında, imparatorluk geleneğinin izlerini sürmek mümkündür. Bilhassa Türk milliyetçiliğinin ve Türkiye Cumhuriyeti adı ile bir millî-devletin oluşumu bu açıdan anlamlıdır. İmparatorluğun kurucu unsuru yahut resmî söylemiyle *millet-i hâkime* olan Türkler, milliyetçilik çağında imparatorluğu etkisi alan etnik milliyetçiliklere karşı Osmanlılık, İslâmcılık gibi ideolojiler geliştirmişlerdir. Nihayet yirminci yüzyılın başlarında Türkçülük fikri, Osmanlı aydınları arasında rağbet görmüş; Birinci Dünya Savaşı ile Osmanlı Devleti'nin yıkılması üzerine yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde bu fikir, yeni devletin resmî ideoloji ve söylemlerinden birini teşkil etmiştir. Türk milliyetçiliği fikrinin Osmanlı

⁸⁸⁸ Şükrü Hanioğlu, "Turkish Nationalism and the Young Turks, 1889-1908", **Social Constructions of Nationalism in the Middle East** (ed. Fatma Müge Göçek), Albany: State University of New York Press, 2002, s.85.

İmparatorluğu'nda şekillenmesi nedeniyle bu imparatorluğun siyasî ve ideolojik dünyasını, modernleşme ile birlikte değişen zihniyet yapısını değerlendirmek gerekmektedir.

Batıda modernitenin, batı dışı toplumlarda ise modernleşmenin geleneksel yapılarda ve düşünce sistemlerinde epistemolojik bir dönüşüme neden olduğuna kuşku yoktur. Bu dönemde doğal hukuk fikrinden geliştirilmiş ve daha sonra insan hakları şeklini almış doğal haklar adı verilen düşünce, siyasî ve edebî içerikli eserlerde tartışılmaya başlanmış; söz konusu fikrin yaratıcı imgelemi, popüler bilinci dönüştüren güçlü bir araç olmuştur.⁸⁸⁹ Doğal hukuk fikrini savunan aydınlar, hukukçular ve siyaset bilimciler bu düşünce ile kaynağını tanrıdan aldığı varsayılan ilahî hukuk teorisini yıkmışlardır. Aydınlanma döneminin etkin isimleri, devleti Katolik inancının etkisinden kurtarmaya çalışmışlardır. Fransız devrimi ile siyasetin önemli unsurlarından biri hâline gelen doğal hukuk doktrini, XVIII. yüzyılın siyaset düşüncesinin temel kaynaklarından olmuştur. Hemen bütün düşünürler, insanların medeniyet öncesi doğal hallerinin özgür ve eşitlikçi bir yapıya sahip olduğunu savunmuş; toplumsal ve siyasal ilişkilerin gelişmesi ile sözleşmeye dayalı bir yapının ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir. Egemenliğin kaynağının halka dayandıran doğal hukuk ve sözleşme fikirleri, modern siyaset düşüncesinin temelini teşkil etmiştir.⁸⁹⁰ Böylece egemenliğin kaynağını “Tanrı'dan gelmeyen hiçbir iktidar yoktur” (Non est potestas nisi a Deo) fikrine dayandıran Ortaçağ siyaset düşüncesinin aksine modern çağın siyaset düşünürleri, halka dayanmayan iktidarın meşrû olmadığını iddia etmişlerdir.⁸⁹¹ Bu anlayış edebiyatta ve tarihte de etkili olmuş; edebiyatın ve tarihin öznesini halk

⁸⁸⁹ Peter J. Stanlis, **Edmund Burke and the Natural Law**, New Jersey: Transaction Publishers,, 2003, S.3.

⁸⁹⁰ Lorraine Daston-Michael Stolleis, “Nature, Law and Natural Law in Early Modern Europe”, **Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe: Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy** (ed. Lorraine Daston-Michael Stolleis), Aldershot: Ashgate Publishing, 2006, s.1-12.; T. J. Hochstrasser, **Natural Law Theories in The Early Enlightenment**, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s.1-39.

⁸⁹¹ Kenneth Pennington, **The Prince and the Law, 1200-1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition**, Berkeley: University of California Press, 1993, s.51.

oluşturmaya başlamıştır. Toplum hakkında yeni ve daha eşitlikçi düşünce biçimleri, etkin siyasal reformlar ve romantizm olarak adlandırılan edebiyat ve düşünsel hareket doğal hukuk fikrinin sonucudur. Siyasal egemenlik açısından da doğal hukuk ideal bir ölçüt olarak kabul edilmiş; özgürlük, eşitlik ve adalet kavramları modern dönemde söz konusu hukuka göre şekillenmiştir.⁸⁹²

Avrupa tarihinin en önemli dinî meselelerinde ve siyasî olaylarında tabii hukuk hayati bir rol oynamıştır. Modern çağda tabii hukuk kavramı, ahlâkî, hukukî, dinî ve siyasî felsefede hâkim olmuştur. Tabii hukuk teorisi, tarihî süreç içinde bilhassa kültürel kriz zamanlarında ahlak teorisi temelinde yeniden üretilen olgulardan biridir. Bunun yanında siyasî kriz veya değişim zamanlarında da tabii hukuk söylemi gelişmektedir. Tabii hukuk kavramı ilk defa Büyük İskender döneminde yaşanan derin siyasal dönüşümler zamanında Stoacılar tarafından savunulmuştur. John Locke, monarşinin iddialarına karşı liberal çıkarları savunurken tabii hukuka başvurmuştur. Amerikalı devrimciler, krallıkla mücadelesinde tabii hukuk kavramına dayanmışlardır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra tabii hukuk, insanlığın dehşete düşüren tahribata bir tepki olarak yeniden doğmuştur.⁸⁹³ Ancak burada özellikle Aydınlanma ile birlikte ortaya çıkan ve yeni siyaset anlayışına temel teşkil eden tabii hukuk fikri, Osmanlı siyaset anlayışına etkileri bakımından değerlendirilecektir.⁸⁹⁴

İslâm dünyasındaki Aydınlanma menşeli yeni fikirler, Batının askeri ve teknik üstünlüğünün hissedildiği ya da Müslüman ülkelerde Batı sömürgesinin tesis edildiği dönemde ortaya çıkmışlardır. 1757'de Plossey

⁸⁹² Franz Wieacker, **A History of Private Law in Europe: with particular reference to Germany** (trans. Tony Weir), Oxford: Oxford University Press, 1995, s.288.; Isaiah Berlin, **Political Ides in the Romantic Age: their rise and influence on modern thought**, Princeton: Princeton University Press, 2006, s.45.

⁸⁹³ Ana Marta González, "Introduction", **Contemporary Perspectives on Natural Law: Natural Law as a Limiting Concept**, Hampshire: Ashgate, 2008, s.1.

⁸⁹⁴ Avrupa'da gelişen toplum felsefelerinin Namık Kemâl'in siyasî düşüncesine etkilerini inceleyen özgün bir çalışma için bk. Hatice Umut, **Yeniçağ'da Toplum Sözleşmesinin Felsefi Temelleri ve Namık Kemal'e Etkisi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

savaşı sonucunda Bengal İngiliz egemenliğine geçmiştir. 1774'de imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması ile Osmanlı Devleti, Rusya karşısında büyük bir bozguna uğramış ve 1798'de Napolyon Mısır'ı istila etmiştir. 1857'de tüm Hint-Pakistan alt kıtası İngiliz himayesine girmiştir. Bütün bu olaylar İslâm dünyasında yeni problemlere ve Batı tahakkümü karşısında siyasal, sosyal, ekonomik ve düşünsel açıdan mevzilenmeye yöneltmiştir.⁸⁹⁵ Batıya karşı koyuş, kimi zaman geleneğin savunulması yahut yeniden yorumlanması, kimi zaman gelenek ve batılı değerlerin telifi şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Batılı değerler karşısında kendini yeniden tanımlama ihtiyacı duyan fikirler, her ne kadar gelenekten izler taşırsa taşısın aslında modern niteliğe sahiptirler. 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkmış Osmanlılık, İslâmcılık, Batıcılık ve Türkçülüğün ortak olan en temel özelliği bütün bu fikirlerin modern ideolojiler oluşudur.

Batıda olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de ideolojik dönüşüm, büyük kitlelerin politikaya katılmasıyla başlamıştır. 19. yüzyılın siyasal ve sosyal yapısında meydana gelen değişikliğin ürünü olan aydınlar, en önemli güçleri olan kalemleri ve yayınları ile siyaset sahnesinde etkili olmaya başlamış; kamusal kültürün yaratılması ve kitlelerin siyasal seferberliğinde rol almışlardır.⁸⁹⁶ Bu dönüşüm, ideolojiden siyasete, toplumdan ferde, inançtan bilgiye, mimariden edebiyata hayatın her yönünü etkilemiştir. Geleneksel kaynakların ve meşruiyet araçlarının doğruluğundan şüpheyne düşüldüğü dönemde, siyaset anlayışı ve toplumsal düzen de sarsılmış ve bunların meşruiyeti sorgulanır olmuştur. Osmanlı Devleti açısından söz konusu dönem, modernleşme ile birlikte görünür hal almış; Tanzimât döneminde orta sınıfların sözcüsü olan aydınlar, basın aracılığıyla siyasî konuları ele almaya ve böylece bir kamuoyu yaratmaya çalışmışlardır. Modernleşmenin, toplumun varlığını

⁸⁹⁵ Mazharuddin Sıddıkî, **İslâm Dünyasında Modernist Düşünce**, 1. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990, s.10-13.

⁸⁹⁶ Şerif Mardin, **İdeoloji**, s.48.

sürdürmesinde en önemli unsur olan simgeler ve semboller üzerinde yarattığı yıkıcı etki, gelenekle modernite yahut bir diğer ifadeyle klasik düşünce ile Aydınlanma fikirleri arasında bir orta yol bulmaya çalışan aydınların yeni semboller ve simgeler icat etmelerine yol açmıştır.⁸⁹⁷ Söz konusu simgeler ve sembollerin bir kısmı siyasî olduğu kadar, bu dönemde siyasallaşan yahut icat edilen simgelerde vardır. Klâsik dönemde siyasî düşüncenin en mühimi kaynağını din ve gelenek oluşturmaya karşılık Yeni Osmanlılar döneminde Batıda Fransız ve Amerikan Devrimleri ile evrensel değerler hâline gelen tabîî hukuk ve bireysel haklar üçüncü bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Aşağıda görüleceği üzere bu durum Yeni Osmanlıların telifçi bir anlayışla yeni bir siyasî düşünce oluşturmalarının temelini teşkil etmektedir. Söz konusu gelişmeler halk hâkimiyeti, millet meclisi, millet-i hâkime, hürriyet, eşitlik, ferdî haklar, laiklik, cumhuriyet ve demokrasi gibi kavramlarla Türk ulusçuluğunun şekillenmesinde önemli roller oynamıştır.

Osmanlı Devleti'nde siyasî düşüncenin merkezinde yer alan devlet kavramının, hanedanla özdeşleştiği ve bu anlayışın büyük oranda eski siyasi geleneklerden beslendiğine kuşku yoktur. Orta Asya Bozkır geleneği, İslam ve nihayet Bizans geleneklerinden etkilenecek ortaya çıkan ve böylelikle bir sentezin ürünü olan Osmanlı siyasî düşüncesi, tabîî seyri içinde kitleler üzerinde etkin olurken 19. yüzyılda batıda Aydınlanmanın yarattığı yeni siyasî düşünceden etkilenecektir. Modern devletin yahut bir diğer ifade ile ulus devletlerin doğuşu için önemli bir milat olan Aydınlanma, batıda da yerleşik siyasî gelenekleri temelinden sarsarak halkı siyasetin öznesi durumuna getirmiş ve tabii hukuk, sekülerizm, halk egemenliği fikri, millî devletlerin en temel özelliklerinden biri olmuştur. Tanzimât ile birlikte Osmanlı siyasî düşüncesinin de belirleyicisi Batı'da yaşanan siyasal ve sosyal gelişmelerin yarattığı yeni fikirler olmuştur.

⁸⁹⁷ Eric Hobsbawm, **Geleneğin İcadı**, s.6.

I. MODERNLEŞME DÖNEMİNDE OSMANLI DEVLET VE SİYASET ANLAYIŞININ DÖNÜŞÜMÜ

Osmanlı modernleşmesinin en önemli merhalelerinden birini teşkil eden Tanzimât'ın Batı düşüncesinden devraldığı temel unsurlar, Aydınlanma döneminin yarattığı ve ulus-devlet fikrinin doğmasına yol açacak siyasî fikirlerdir. Birey ve devlet arasındaki ilişkilere yeni bir boyut kazandıran bu fikirler, Batıda Rönesans ile birlikte ortaya çıkan yeni insan anlayışının ürünüdür ve bu anlayış siyasî düşüncüyü de derinden etkilemiştir. Devletin hikmet-i vücudunu tabii haklara dayandıran Aydınlanma düşüncesi, yeni bir sosyal sınıf olarak ortaya çıkan burjuvazi ile onun sözcülüğüne soyunmuş aydınların eseridir. Geleneksel devlet sistemi içinde kendine yer arayan burjuvazi, bu sistemi meşrulaştıran araçlar ve düşüncelerle başa çıkmadıkça söz konusu sisteme dâhil olamayacağını ve etkin bir rol oynayamayacağını farkındadır. Bu nedenle on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda aristokrasi ve krallıklara karşı mücadelesinde mutlak monarşilerle işbirliği yapmış; 18. yüzyıldan itibaren bu mücadele yerini mutlak monarşilerin gücünün ve meşruluğunun sorgulandığı, monarkların yetkesinin sınırlanması gerektiği anlayışına bırakmıştır.⁸⁹⁸ Bu çaba, siyasî düşüncede meşrutiyetçi parlamenter, özerk siyasal yapılar ve ekonomide liberal düsturlarla kendini göstermiştir. On yedinci yüzyılda Machiavelli, Bodin ve Hobbes gibi aydınların mutlak monarşilerin sözcülüğünü yapmalarına ve mutlak monarşiyi taçlandırmalarına karşılık 18. yüzyılda John Locke, Montesquieu, Jean Jacquess Rousseau gibi aydınların eserleri ile şekillenen yeni siyaset anlayışı, devletin bir baskı ve zor aracı olmasına karşı çıkmış; devleti bireyin özgürlüğü ve mülkiyet haklarını korumak amacıyla meydana getirilmiş siyasî bir varlık olarak değerlendirmiştir. Bu siyasî varlık, toplumun hayatını sürdürmek, toplum içinde kargaşa ve çekişmeleri önlemek için bireylerin/toplumun rızası ile bir kısım haklarını bir üst kuruma

⁸⁹⁸ Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 11. Baskı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004, s.285.

devretmesiyle ortaya çıkmıştır. Modern öncesi dönemlerde kaynağını ve meşruluğunu Tanrı'dan alan hâkimiyet anlayışı yerini halka dayanan bir anlayışa bırakmıştır. On altıncı yüzyılda Machiavelli, Hobbes gibi aydınlarla gelişmeye başlayan laiklik, egemenlik, tabii hukuk ve toplum sözleşmesi gibi kavramların nihaî zaferi Fransız Devrimi olmuştur. Devrim tohumları, başta Batı Avrupa olmak üzere dünyanın muhtelif yerlerinde ulus devletlerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Tanzimât Fermanı'yla, öncelikle ferdî hakların tesisi yolunda başlayan siyasî gelişmelerin çok geçmeden siyasî hakların kazanılması mücadelesine yol açtığı; devletin kaynağı ve meşruluğu tartışmasının halk temelinde şekillendiği görülmektedir.

Kaynağı Türk ve İslâm geleneklerine dayanan Osmanlı siyasî düşüncesinde devlet, her şeyin üstünde görülmekte ve bu nedenle halk bir araç olarak değerlendirilmektedir. En iyi ifadesini adalet dairesinde bulan bu anlayışa göre, çarh-ı devlet adı verilen mekanizmanın düzgün işlemesi devletin varlığının devam etmesine bağlıdır. Ancak söz konusu çarkın işleyişini düzenleyen de sürekliliğine ihtiyaç duyulan devlettir. Bu mekanizmada halk önemli bir yer teşkil etmesine ve hoş tutulması için büyük özen gösterilmesine rağmen esas olan devlettir. Adalet, sistemin en önemli unsuru olan birey/halk ve devlet arasındaki ilişkilerin tesisinde önemli rol üstlenmiştir. Halka adaletle davranıldığı sürece devlet çarkının dönmesi mümkündür. Dolayısıyla devlet karşısında edilgen bir durumda olan halka adaletle davranılması da devlet mantığı ile işlemektedir. Modern dönemde ise devletin başlıca görevinin, yetkilerine ve meşruluğuna kaynaklık eden halkın mutluluğunu ve ferdî haklarını sağlamak olduğu ilkesi yerleşmiştir. Söz konusu anlayış, Aydınlanmanın ortaya koyduğu tabîî hukuk ve modern devlet fikrinden de etkilenerek Tanzimât döneminde yeni bir devlet fikrinin doğmasına zemin hazırlamıştır. Geleneksel düşüncenin İbn Halduncu devlet teorisini taçlandığı bir dönemde, Tanzimât'ın tabii bir semeresi olan, yeni bir siyasal ve sosyal sınıf olarak ortaya çıkan Yeni Osmanlılar, 18. yüzyılın

Aydınlanma düşüncesini temsil eden *Esprit des Lois* ve *Contrat Social* gibi eserlerde yer alan görüşleri, sistemsiz bir biçimde de olsa, gazete ve dergi aracılığıyla halka duyurmaya çalışmışlardır.⁸⁹⁹ Yeni Osmanlılar, Fransız Devrimini hazırlayan düşünürlerden esinlenmiş bir siyasî felsefe eğilimi taşımış olmalarına karşılık ifade ettikleri düşünceleri bir sisteme kavuşturmayı başaramamışlardır.⁹⁰⁰ Bu sistemsizlik, söz konusu düşünceleri Osmanlı toplumunda ifade edecek kavramların eksikliğinden kaynaklandığı gibi, onların aktivist kimliklerinden de ileri gelmiştir. Zira onlar bir sistem ortaya koymaktan ziyade, mevcut bir sistemi kitlelere yayarak bir *efkâr-ı galebe* yaratmanın peşine düşmüşlerdir.

Özel gazetelerin yayınlanmaya başlaması ile Batıda tartışılan politik söylemlerin ve siyasî düşüncelerin daha geniş bir kitleye yayıldığına kuşku yoktur. Türkçe ilk özel gazete olan *Tercümân-ı Ahvâl*'in birinci sayısında Şinâsî imzasıyla yayımlanan *Mukaddime* başlıklı yazıda,

“mademki bir hey’et-i ictimaiyyede yaşayan halk bunca vezâ’if-i kânûniyye ile mükellefdir elbette kâlen ve kalemin kendi vatanının menâfiine dâir beyân-ı efkâr etmeyi cümle-i hukûk-i müktebesesinden addeyleyler. Eğer şu müdde’âyâ bir sened-i müsbet aranılacak olsa maârif kuvvetiyle zihni açılmış olan milel-i mütemeddinenin yalnız politika gazetelerini göstermek kifâyet edebilir”

sözleri, gazetelerin yeni dönemde üstleneceği misyonu göstermesi bakımından anlamlıdır.⁹⁰¹ Bu aynı zamanda, İslâmî *gizemcilik* ve büyük halk kitlelerinin siyasetten uzak tutulması şeklindeki geleneksel düşünceye de bir meydan okumaktır. Söz konusu düşüncenin kökenlerini, modern devlet ve siyaset anlayışının öncülerinden Jean Jacquess Rousseau’da bulmak mümkündür. Rousseau, özgür bir devletin vatandaşı ve egemen bir varlığın üyesi olarak dünyaya gelen fertlerin kamu işlerinde etkisi az

⁸⁹⁹ Kamuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Ankara: Son Havadis Matbaası, 1955, s.6.

⁹⁰⁰ Bedri Mermutlu, *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, 1. Baskı, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003, s.318.

⁹⁰¹ Şinâsî, “*Mukaddime*”, *Tercümân-ı Ahvâl*, 6 Rebiülahir 1277.

olsa bile, haklarından ve yükümlülüklerinden dolayı bu işleri öğrenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre bireyin yönetim üzerine düşünmesi, vatanını sevmesi konusunda da önemli etkenlerden biridir.⁹⁰² Şinâsî de, gazete dilinin herkesin anlayacağı şekilde olmasına özen göstererek açıklık ve kolay anlaşılabilirliği halkın ne olup bittiğini bilme hakkı kavramıyla birleştirmiş ve modern öncesi dönemde halkın özenle uzak tutulduğu siyasî meseleleri kamuoyunda tartışmaya açarak adeta halk için gizemli olan bir sırrı fâş etmiştir.⁹⁰³ Aynı yazıda Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin çeşitli dillerde gazeteler çıkardığı buna mukabil *millet-i hâkimenin* o zamana değin buna teşebbüs etmediğinden bahisle gazetenin adının Tercümân-ı Ahvâl konduğu ve umum halkın kolaylıkla anlayabileceği mertebede kaleme alınacağı yazılıdır. Gazetenin yayınlanan her sayısından bir nüshasının padişaha sunulacağı ifadesi göz önünde bulundurulursa o, devlet ile tercümanlığına soyunduğu halk arasında bir aracı olmak istemektedir.

Tercümân-ı Ahvâl'deki mukaddimede kanun karşısına kanunî hak, otorite karşısına kazanılmış hak koyulmakla Aydınlanma düşüncesinin yeni siyaset anlayışı ve tabîî hukuk kavramının tesiri gösterilmektedir. “*Mademki bir hey’et-i ictimaiyyede yaşayan halk bunca vezâ’if-i kânûniyye ile mükellefdir elbette kâlen ve kalemen kendi vatanının menâfiine dâir beyân-ı efkâr etmeyi cümle-i hukûk-i müktesibesinden addeyler*” ifadesi dikkate alındığında modern devlet ve hukuk anlayışının bu cümleye ustaca sindirildiği anlaşılmaktadır. Örneğin İslâm siyasî düşüncesinde de hâkim bir anlayış olmasına rağmen bir toplum içinde kanuna riayetle yaşayan halk kavramı modern siyaset düşüncesinin etkisini taşımaktadır. Nitekim “hukûk-ı müktesebe” kavramı, bu anlayışın tezahürüdür. On yedinci yüzyıldan önce hukukun kaynağında Tanrı ve ilahî bir köken ilkesinin egemen olduğu görülmektedir. Bu anlayışa göre kanun Tanrı tarafından

⁹⁰² J. Jacques Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses* (ed. Susan Dunn), London: Yale University Press, 2002, s.155.

⁹⁰³ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.295.; Ziyad Ebüzziya, *Şinasi* (hızl. Hüseyin Çelik), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s.176.

konulmakta, uygulayıcıları ise ancak onu yorumlayabilmektedir. Söz konusu kuralları uygulayanlar, egemenliğin kaynağını ilahî irade ile ilişkilendirmişlerdir. Bu nedenle modernleşme öncesi atıyye-i şâhâne olduğuna inanılan hakların, tabii olduğu anlayışı ağırlık kazanmıştır. Rönesans ve Reform süreci ile birlikte ortaya çıkan siyaset ve hukuk anlayışında ise Tanrı'nın dünyaya ve insanlığa nizam verdiği anlayışı sorgulanmış; "tarafsız seyirci" kavramı öne sürülerek Tanrının dünya ve insanlığa müdahalesi fikrinin yerini insan iradesi almıştır.⁹⁰⁴ Bu nedenle tanrının ve onun yeryüzündeki temsilcisi hükümdarın ihsânı olarak algılanan hakların yerini "kazanılmış hak" kavramı almıştır. 18. yüzyılda, ilahî hukuk ile beşerî pozitif hukuk arasındaki farklılığın en önemli unsuru olan irade, yeni insan kavramıyla da ilişkilidir. Metafizik dünya anlayışından antropolojik birey anlayışına akılcılık ve insanın yetenekleri temel değerler olmuş ve hukuk verili olmaktan ziyade kazanılmış bir hak olarak tasavvur edilmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde *hukûk-ı müktesebe* kavramının Osmanlı siyaset ve toplum anlayışı için de bir değişimi ifade etmektedir. Şinâsî'ye göre Tanzimât, insan yapısı kanunun tesisi için atılmış önemli bir adımdır.⁹⁰⁵ Nitekim Tanzimât ile câri olan kanunları bir *ıtknâme* olarak değerlendirmesi onun devlet şeklinden ziyade adaletin yerleşmesi, kanunların yapılması ve cehâletten kurtulma hedefleriyle ilgilendiğini göstermektedir.⁹⁰⁶ Ancak ondaki adalet, klâsik manadaki adalet anlayışından oldukça farklıdır ve bu yeni adalet anlayışının miladını kanunlaştırma hareketinin başlangıcı olan Tanzimât teşkil etmektedir. Böylece adalet, padişahın ihsanı olmaktan çıkarılarak gerektiğinde ona da haddini bildiren kanunla eşleştirilmiştir:

⁹⁰⁴ T. J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s.4.

⁹⁰⁵ Şerif Mardin, *a.g.e.*, s.303.

⁹⁰⁶ Bedri Mermutlu, *a.g.e.*, s.321.

Bir ıtknâmedir insâna senin kanûnun

Bildirir haddini Sultan'a senin kanûnun⁹⁰⁷

Şinâsî'nin devlet hakkındaki görüşleri yakından incelendiğinde Yeni Osmanlılardan farklılık arz ettiği görülmektedir. Bu Cemiyete katılmamasının arkasında yatan âmillerden biri de muhtemelen düşünce farklılığından kaynaklanmaktadır. Yeni Osmanlıların siyasi ve sosyal gelişmede konularındaki devrimci görüşlerinin aksine o evolutionist bir süreç taraftarıdır. Yeni Osmanlıların meşrûfî idareyi çözüm olarak görmelerine karşılık Şinâsî, siyasî haklardan ziyade cehâletle mücadelenin ve maarif vasıtasıyla milletin zihnini açmanın peşindedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Voltaire ve Ernest Renan'ın takipçisidir.⁹⁰⁸ Tanzimât'ı da taassup zincirini yıkan önemli bir olay olarak değerlendirir:

Ettin âzad bizi olmuş iken zulme esir

Cehlimiz sanki idi kendimize bir zencir⁹⁰⁹

Şinâsî'ye göre devlet, yalnızca doğal bir kurum değil aynı zamanda iradeye bağlı siyasî ve toplumsal bir kurumdur. Bedrettin Mermutlu, Şinâsî'nin bu görüşünün Farâbî'nin "fâzıl reis" düşüncesinden etkilendiğini ileri sürmektedir.⁹¹⁰ Fârâbî, belli amaçlar çerçevesinde bir araya gelen insanların meydana getirdiği düzenli, örgütlü yapıyı tam topluluk, bunu başaramamış topluluklara ise behimî topluluk adını vermiştir. Tam yahut şehirde yaşayan medenî topluluk tabii değil, iradi bir topluluktur.⁹¹¹ Siyaset bilimi de, iradî ve bilinçli olarak meydana getirilmiş sistemleri, hayat tarzlarını ve bunun ürünü olan gelenekleri incelemektedir. Fârâbî'ye göre, siyaset, insanın iradî davranışlarını inceleyerek, doğru eylemler yoluyla saadete ulaştırmayı hedeflemektedir. Bunu sağlayacak otorite ise

⁹⁰⁷ *Dîvân-ı Şinâsî*, s.12.; Kenan Akyüz, *Batı Tesirinde Türk Şiri Antolojisi*, 5. Baskı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ty., s.13.

⁹⁰⁸ Bedri Mermutlu, *a.g.e.*, s.320.

⁹⁰⁹ *Dîvân-ı Şinâsî*, s.12.; Kenan Akyüz, *a.g.e.*, s.13.

⁹¹⁰ Bedri Mermutlu, *a.g.e.*, s.321.

⁹¹¹ Zübeyir Kars, "Fârâbî'de İnsan-Devlet İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, VII/1 (2006), s.27.

hükümdarlık makamıdır.⁹¹² Fârâbî'nin Eflatun'dan mülhem olarak geliştirdiği siyaset felsefesinde “riyâsa fazıla” ideal devleti, buna mukabil “riyâsa câhiliye” ise kusurlu devleti ifade etmektedir. Şinâsî'nin, Tanzimât'ın mimarı Mustafa Reşid Paşa'ya hitaben kaleme aldığı kasidesinde,

Eyâ ahâli-i fazlın reis-i cumhuru⁹¹³

mısraı ile dile getirdiği ve dönemi için oldukça radikal ve devrimci bir niteliğe sahip şiiri, bu noktada Fârâbî'nin medinetü'l-fazılâ'sına denk düşmektedir. Nitekim,

Revâ mı kim kalayım ehl-i cehl elinde esir

mısraının da bu bağlamda değerlendirilmesi gerekmektedir.⁹¹⁴ Ancak, kaynağı klâsik İslâm felsefesine dayanmakla birlikte iradî (voluntarist) devlet anlayışı, Batı Avrupa'da bilhassa Fransa ve İngiltere'de devlet ve millet anlayışının teorik zeminin oluşturmuştur. İradî yahut kurumsal millet anlayışı, topluluktan sözleşmeye dayalı bir siyasî varlık olarak bahsetmektedir. Modern öncesi dönemin “kralın iradesi en yüce yasadır” (*regis voluntas suprema lex*) fikrine karşı modern dönemde birleşik bir iradeyi ifade eden halk, ortak sorumluluk ve menfaat duygusuyla bir araya gelmiştir. Jean Jacquess Rousseau'nun (1712-1778) *Toplum Sözleşmesi* eseri bu modern siyasî düşüncenin en önemli eserlerinden biridir.⁹¹⁵ Nitekim bu düşüncenin yansımalarını Şinâsî'nin Tasvîr-i Efkâr gazetesinde dile getirdiği görülmektedir. Tercümân-ı Ahvâl'den ayrıldıktan yaklaşık bir yıl sonra yayımladığı gazetenin mukaddimesinde “*Her bir devlet idâresine müvekkel olduğu bir hey'et-i mecmûa-i milliyyenin bekâsıyla pâyidâr ve hayr u menâfi'ine muvâfık sûretde tedbîr-i mehâmm eylemekle kaviyyü'l-iktidâr*” olduğu fikri,

⁹¹² Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi* (Türkçesi: Ali Çaksu), İstanbul, İz Yayıncılık, 1996, s.171.

⁹¹³ *Dîvân-ı Şinâsî*, s.16.; Kenan Akyüz, *a.g.e.*, s.12.

⁹¹⁴ Bedri Mermutlu, *a.g.e.*, s.323.

⁹¹⁵ Hans Kohn, *a.g.e.*, s.21.

Aydınlanma düşüncesinin devlet ve siyaset anlayışının bir yansımasıdır.⁹¹⁶ Rousseau'nun düşüncesinden mülhem bu yeni devlet anlayışında Şinâsî, genel irade esasında, halkın yönetimine halk adına vekâlet eden bir otorite fikrini savunmaktadır. *Civitas maxima* olarak adlandırılabilir toplumda, sistem insanların eşitliği üzerine inşâ edilmektedir. Hükümdar ister otorite sahibi ister sıradan bir insan olsun tebaası ile birlikte *civitas maxima*'nın üyesidir ve o da kanunlara uymak zorundadır. Şinâsî devletin, milletin devleti olduğunu ifade ederken asıl anlatmak istediği budur.⁹¹⁷

Şinâsî'nin bu düşüncelerinin kaynağını Batıda Aydınlanmacı düşüncede bulmak mümkündür. Rousseau'nun geleneksel devlet ve toplum anlayışından kopuşu ifade eden Toplum Sözleşmesi, Tanzimât dönemi aydınları üzerinde etkili olan önemli eserlerden biridir. Toplum Sözleşmesi'nde sunulan ideal toplumda, vatandaşlığın sorumlulukları ve yükümlülükleri ferdî haklar ve özgürlüklerden daha baskındır. Rousseau'ya göre gönüllülük, vatandaşları birbirine bağlar, onları ortak çıkarlar etrafında birleştirir ve her şeylerini siyasi cemaat için fedâ etmelerini mümkün kılar. Topluma bağlılıklarıyla, disiplinleriyle, vatanseverlikleriyle insanlar gelişir ve böylece bütün rasyonel ve ahlâkî potansiyelini idrak eder. Bu uyumlu toplumun vatandaşları, önceki bütün toplum sözleşmesi kavramlarından farklı olarak özgün bir toplumsal pakta katılırlar.⁹¹⁸ Thomas Hobbes (1588-1679) gibi diğer siyasal düşünürler de toplumların temelinde yatan bir sözleşme olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat bu düşünürlere göre, sosyal sözleşme, her zaman bir teslimiyet ve itaat meselesidir. Örneğin Hobbes, iptidai tabii haldeli insanların hayat, güvenlik ve düzeni garanti ederek onları yöneten bir egemen için özgürlüklerinden ve bütün haklarından feragat ettiklerini ileri sürmüştür.⁹¹⁹ İnsanlar üzerinde hükümdarın iktidarı mutlaktır. Rousseau, bu tür sözleşmelerin hükümsüz olduğunu iddia

⁹¹⁶ Şinâsî, "Mukaddime", *Tasvîr-i Efkâr*, Nu: 1 (Selh-i Zilhicce 1278).

⁹¹⁷ Necdet Hayta, *Tarih Araştırmalarına Kaynak Olarak Tasvîr-i Efkâr Gazetesi (1278/1862-1286/1869)*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s.10.

⁹¹⁸ J. Jacques Rousseau, *The Social Contract*, s.155.

⁹¹⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan* (ed. Richard Tuck), 6. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s.120.

etmiştir. İnsanlar, böyle bir sözleşmeye gönüllü olarak razı olsalar bile, eğer bir sözleşmenin hissedarlarından birinin onuru kırılır veya herhangi bir biçimde zarar görürse söz konusu sözleşme geçersizdir. İnsanlar, servetlerinden vazgeçebilir ama şahsiyetlerinin en temel unsurları olan hayat veya özgürlüklerinden vazgeçemezler. Bu nedenle rıza, meşru otoriteyi yaratmak için yeterli değildir.

Rızadan daha önemli olan sözleşmenin doğasıdır. Bir sözleşmenin geçerli olabilmesi için, bütün katılımcılarının eşit olarak onun koşullarından faydalanabilmelidir. Bu nedenle Rousseau'nun toplum sözleşmesi fikri, yöneticiler ile yönetilenler, güçlüler ile zayıflar yahut efendiler ile köleler arasında bir pakt değildir. Aksine sözleşmeye katılanlar, yalnızca kendilerini yönetmeye razı olmuş halktır. Bu düşünce en güzel ifadesini Amerikan anayasasındaki “biz Amerika halkı” sözünde bulmaktadır. Rousseau'ya göre tek meşru toplumsal sözleşme türü halkın kendisinin egemen olduğu sözleşmedir. Egemenlik, tıpkı özgürlük gibi devredilemez ve temsil edilemez. Yürütme gücünü elinde bulunduran hükûmet sözleşmenin değil, yasanın mahsulüdür. Hükûmet, yalnızca yasalarla iş görecektir ve yalnızca halka hizmet edecektir. Varlığı ve meşruluğu genel iradeye muvafık olmasında, halka hizmet etmesindedir. Şinâsî'nin yazısı göz önünde bulundurulduğunda, devletin payidâr olmasını milletin bekâsı ile ilişkilendirilmekte; onun hayır ve menfaatini gözettiği sürece iktidarını sürdürebileceği anlatılmaktadır. Nitekim müteakip cümlede “halk kendi menâfi'nin husûlü hakkına ne sûretle sarf-ı zihn eylediği” ifadesi de halk egemenliği ve genel irade bağlamında okunabilir.

Şinâsî'nin kendi gayretleri ile çıkardığı Tasvîr-i Efkâr'da tercüme edilen batılı ilk tefrika, Emer de Vattel'in (1714-1767) *Le droit des gens. Ou Principes de la loi naturelle* (Devletler Hukuku ya da Tabii Hukukun İlkeleri) adlı eseridir. Söz konusu eser, 18. yüzyılda devletler hukuku konusunda en önemli kitaplardan biridir. Vattel'in “Hukûk-ı nâs veyahut milel ve ümemin ve mülûk ve hükümdârânın etvâr ve ef'âline ve umûr ve

ahvâline tevfi̇k olunan kânûn-ı tabi'î usûlünü müştemil" eseri Tasvîr-i Efkar'ın onuncu sayısından itibaren tefrika hâlinde yayınlanmaya başlamıştır. Kimi zaman uzun süre yayınına ara verilmiş ise de Şinâsî'nin bu eseri, velev gazetesinde bir sütun yer işgal etse de, Türk halkına tanıtmak gayreti içindedir.

Devrim ve Napolyon'un etkin olduğu çağlarda tabii hukukun pratik ve teorik etkisi, Vattel'in eserine çok şey borçludur. Eserin, Amerikan Devriminde ve hatta Viyana Kongresinde devrimin muhalifleri tarafından uluslararası hukuk meselesine ilişkin muasır düşüncenin büyük bir kaynağı olduğu vurgulanmıştır.⁹²⁰ Ona göre, milletler, sivil toplum kurmadan önce tabii durumda bir arada yaşayan, doğal olarak özgür ve bağımsız olan insanlardan müteşekkil bir varlıktır. "Milletler ve egemen devletler, tabii hallerinde bir arada yaşayan çok sayıda özgür bireyler olarak düşünülebilir."⁹²¹ Devletler hukuku da, basitçe tabii haldeki devletlerde uygulanan özgün tabii hukuktur. Devletlerin ilk vazifeleri öncelikle kendilerini korumak ve geliştirmek ve ikincisi, her devletin yükümlülüklerini yerine getirmesinde birbirlerine yardım etmektir. Devletler, öncelikli vazifeleriyle çatışmadığı sürece ticaret sayesinde toplumu geliştirmelidir. Vattel, tabii hukukun prensiplerine göre işleyen devletlerin nihaî aşamada evrensel bir cumhuriyet biçimi alacağını ileri sürmüştür. Böylece devletler arasında gerçek dostluk hüküm sürecek ve bu mesut devlet karşılıklı sevgiye dayanacaktır. O, geleneksel tabii hukukta etkisi hissedilen patrimonial devlet kavramını reddederek insanların, tiranlığa karşı etkin bir biçimde karşı çıkmalarının hakları olduğunu da iddia etmiştir.⁹²² Bu düşünce yukarıda Osmanlı modernleşmesi bahsinde de ifade edildiği gibi, Tanzimât'ın hazırlanmasının temel sâiklerinden biridir.

⁹²⁰ Emer de Vattel, *The law of nations, or, Principles of the law of nature, applied to the conduct and affairs of nations and sovereigns, with three early essays on the origin and nature of natural law and on luxury* (trans. Thomas Nugent), Indianapolis: Liberty Fund, 2008, s.IX.

⁹²¹ a.g.e., s.68.

⁹²² Knud Haakonssen, "German natural law", *The Cambridge History of Eighteenth Century Political Thought* (ed. Mark Goldie-Robert Wokler), Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s.278.

Vattel, egemenlik kavramını uluslararası hukuk ile ilişkilendiren bir hükûmet teorisi ortaya atmıştır. Döneminin en etkin eserlerinden biri olan *Le droit des gens*, devlet ve hükûmet konusunda üç temel soruyu ele almaktadır: 1. Egemen devlet kavramı ve organizasyonu, 2. Devlet çıkarlarının idaresinde hükûmetin rolü ve 3. Ulusal toprakların yahut ülkenin tanımlanması. Ona göre, “milletler veya devletler, güçlerini birleştirerek ortak güvenlik ve çıkarlarını geliştirmek amacıyla bir araya toplanan insanlar topluluğunu ifade eden siyasî bir varlıktır. Böyle bir toplum kendi meseleleri ve çıkarlarına sahiptir; bu hususlarda ortaklaşa düşünür ve karar alırlar. Böylece, kendine özgü bir anlayışa ve iradeye sahip erdemli insana olarak yükümlülüklerine ve haklarına karşı duyarlı olacaktır.”⁹²³ Vattel’in birbirinin eşanlamlısı olarak gördüğü böyle bir devlet ve millet kavramı, toplum sözleşmesi ve erdemli birey fikirlerine dayanmaktadır. Egemen devlet tanımı da bu önermesi ile ilişkilidir: “Her ne biçimde olursa olsun herhangi bir yabancı güce bağımsız olmaksızın kendi hüküm süren her millet, egemen bir devlettir. Onun hakları tabii olarak diğer herhangi bir devletinki ile aynıdır. Böyleleri varlıklar devletler hukukuna bağlı, doğal bir toplumda bir arada yaşayan erdemli varlıklardır.”⁹²⁴

Her devletin yahut milletin bağımsız olması ve buna mukabil karşılıklı ilişkiler geliştirmesi Şinâsî’nin devlet ve toplum tasavvuru ile örtüşmektedir. Osmanlı Devleti’nin uluslararası siyasette bağımsız ve mütekabiliyet esasına dayalı ilişkiler geliştirmesi, Reşîd Paşa’nın olduğu kadar Şinâsî’nin de savunduğu ilkeler arasındadır. Bunun yanında o, Osmanlı Devleti içinde de Vattel’in görüşlerini bir toplum projesi olarak ele almaktadır. Çok uluslu bir imparatorlukta bir arada yaşamanın ancak birbirlerinin hak ve hukuklarına riayetle mümkün olabileceğini düşünmektedir. Nitekim oldukça kıymetsiz olmasına rağmen, vermekten kaçınmadığı bir habere eklediği hüküm cümlesi, onun bu düşüncesini

⁹²³ Emer de Vattel, *a.g.e.*, s.67.

⁹²⁴ *a.g.e.*, s.83.

göstermesi bakımından anlamlıdır: “Erzurum’da Katolik milletin rahatlığı Seruyan [?] Efendi şehre üç saat mesafede kâ’in Erzu karyesinde bir büyük ziyafet verüb iki gün mümtedd oldu. Vali Paşa ve meclis-i kebîr azâsı ve Molla Efendi ve ümerâ-yı askeriyeye ve me’mûrîn-i mülkiyeye hâsılı seksenden mütecâviz zevât orada hâzır bulundular. *Bu cemiyet-i İslâm ile Hristiyan beyninde câygır olan muvânesetin terakkisine delâlet eder.*”⁹²⁵

Şinâsî’nin Vattel tercihinin aynı ütopayı paylaşmalarından kaynaklandığını söylemek yanlış bir ifade olmayacaktır. Şinasi milletleri insanlığa giden yolda bir vasıta olarak görmektedir. O, milletin de insâniyetin tenvîr ve tezhîbine memur olduğunu bu amaçla bireyin de dünyâya askerlik için geldiğini ve askerlik yolunda fedâ-yı cân ettiğini yazmaktadır.⁹²⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar’ın iddia ettiği gibi bu düstur, gayesi dışında klâsik dönemdeki i’lâ-yı kelimetullah ülküsüne çok benzemektedir. Şinâsî’nin savunduğu düsturun nihai amacı insanlığın kendine erişmektir.⁹²⁷ Nitekim Vattel, söz konusu eserde bu ütopayı şu şekilde dile getirmektedir:

“Kâinatın dingin ilkeleri her yerde gözlenebilseydi insanlık ne kadar mutlu olacaktı! Milletler, birbirlerine ürünlerini ve bilgilerini iletecek; derin bir barış dünyanın her yerinde galip gelecek ve paha biçilmez meyveleriyle her millet zenginleşecekti. Sanayi, bilim ve sanat mutluluğumuzu arttırmaya çalışacaktı... Bütün farklılıklar hoşgörü, adalet ve eşitlik ile sonra erecek; dünya büyük bir cumhuriyet hâlini alacak; insanlar, her yerde kardeşçe yaşayacak ve her birey, bir dünya vatandaşı olacaktır. Bu fikir, ne hoş bir rüyadır.”⁹²⁸

Tercümân-ı Ahvâl Matbaası’nda basılan bir diğer mecmua da Refik Bey’in Mir’at’ıdır. İlk resimli mecmua olan Mir’at’ın editörü Refik Bey, aynı

⁹²⁵ “Havâdis-i Dâhiliyye: Eyâlât”, *Tasvîr-i Efkâr*, Nu: 11 (7 Safer 1279).

⁹²⁶ “Pâyitaht”, *Tasvîr-i Efkâr*, Nu: 164 (10 Kanunîsânî 1280).

⁹²⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 4. Baskı, İstanbul: Ülken Yayınları, 1994, s.66.; Ahmet Hamdi Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Sekizinci Baskı, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1997, s.202.

⁹²⁸ Emer de Vattel, *a.g.e.*, s.68.

zamanda Tercümân-ı Ahvâl'in de yazarları arasındadır. Şerif Mardin, onun emek ve çalışkanlığın Batı'da milletlerin zenginliğinin temelini teşkil ettiği fikrinin temsilcisi ve aynı zamanda siyasî hadiselerin bütün vatandaşları ilgilendirdiği düşüncesinin samimi bir taraftarı olduğunu ileri sürmektedir. Mardin'in, bu görüşleri alıntılacağı yerde bir de sanayiden bahsedilmektedir ki, Refik Bey'in üzerinde önemle durduğu asıl mesele aslında budur.⁹²⁹ Nitekim gazetenin ikinci ve üçüncü sayılarında yer alan ziraat endüstrinin ürünlerine ilişkin izahat ve resimler onun sanayileşme fikrinden yana bir tavır içinde olduğunu kanıtlamaktadır. Yeni Osmanlılar, yayınladıkları pek çok makalede ticaret ve sanayinin gayrimüslimlerin elinde olmasına üstü kapalı bir eleştiri getirmektedirler.

Ancak söz konusu mecmuayı asıl önemli kılan husus, Nâmık Kemâl'in henüz Yeni Osmanlılar Cemiyeti kurulmadan önce Montesquieu'un *Consideration sur les causes de la grandeur et de la decadence de Romains* adlı eserinden yaptığı tercümenin bu mecmuada tefrika hâlinde yayınlanmasıdır. *Roma Devletinin Esbâb-ı İkbâl ve Zevâli* adı ile Türkçeye kazandırılan bu eser, Acem Mektupları gibi Kanunların Ruh'u'nun çekirdeğini oluşturmaktadır. Romalılar başlı başına bir konuyu teşkil ettiği için Montesquieu, *Kanunların Ruh'u*nda fazla yer teşkil edeceği endişesiyle söz konusu imparatorluğu ayrı bir mevzuu olarak incelemeyi uygun bulmuştur. Eser, mantık ve üslubuyla aynı konuyu inceleyen Machiavelli, Gordon, Amelot de la Houssaie ve diğer siyasî düşünürleri eserlerini aşmıştır. Eserin ana teması da, Osmanlı İmparatorluğu özelinde mühimdir. Buna göre söz konusu eser, farklı milletlerden müteşekkil imparatorlukların yıkılmasına yol açan zehirlerin neler olduğunu tespit etmeye, tarihin oluşumunda insan dışı öğeleri araştırıp, çevresel, geleneksel öğeleri değerlendirmeye çalışmaktadır.⁹³⁰ Eserde dikkat çeken en mühim hususlardan biri, cumhuriyetin ve vatanperverliğin faziletlerine

⁹²⁹ M. Bianchi, "Bibliographie Ottomane", *Journal Asiatique*, 6. Seri, cilt 2 (Ağustos-Eylül 1863), s.269; Şerif Mardin, *a.g.e.*, s.290.

⁹³⁰ Alaeddin Şenel, *a.g.e.*, s.350.

ilişkin ifadelerdir. Roma İmparatorluğu cumhuriyet, vatanperverlik, kanunlara riayet gibi etkenlerle yükselmiştir.⁹³¹ Buna karşılık çöküş, sınırlarının aşırı büyümesi sonucu merkezî otoritenin zayıflaması, kanunların bozulması, ordu ve idarede başka kavimlere yer verilmesi gibi etkenlere dayandırılmıştır.⁹³² Mir'at'ın ikinci ve üçüncü sayılarında tefrika hâlinde yayınlanan bu eser, Rifat Beyin ölümü üzerine mecmuanın kapanmasıyla devam edememiştir. Kemâl'in çevirisi onun iki imparatorluk arasından paralellikler kurduğunu göstermektedir. Nitekim Osmanlı Tarihi adlı eserin ilk baskısında da Roma tarihine yer vermiştir. Ancak II. Abdülhamid'in emri ile eser toplatılmış ve bu bölüm sonraki baskılarda çıkarılmıştır.

Söz konusu dönemde gerek Tercümân-ı Ahvâl ile Mir'at ve gerekse Tasvîr-i Efkâr'daki yazılarıyla genç kuşağı etkileyen ve politik kültürün oluşmasına en önemli katkıyı yapan şahıs Şinâsî'dir. Tanzimât nesli üzerinde derin izler bırakmış; Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin siyasî görüşlerinin şekillenmesinde yazılarıyla önemli roller oynamıştır. Bunun yanında o, "millet" kelimesini Fransızca "nation" kelimesini çağrıştıracak şekilde geniş manada kullanmış, Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarmak için duyulan yaygın endişeye yeni bir boyut ekleyen ilk Osmanlı düşünürüdür. Bu terim onun şiir ve makalelerinde çok sık görülmektedir. Ancak Nâmık Kemâl ile mukayese edildiğinde duyguya ve sezgiye hitap eden milliyet yerine Şinâsî'de soğukkanlı ve rasyonel bir milliyet anlayışıyla ortaya çıkmaktadır.

⁹³¹ Charles de Montesquieu, **Considerations on the Causes of the Grandeur and Decadence of the Romans** (trans. Jehu Baker), New York: D. Appleton and Company, 1882, s.61-65.

⁹³² Charles de Montesquieu, **a.g.e.**, s.180-187.

II. YENİ OSMANLILARIN SİYASAL SÖYLEMİNDE DEVLET VE SİYASET

Bir cemiyet şeklinde tecessüm etmiş olmasına rağmen Yeni Osmanlıların yayınları incelendiğinde müşterek bir doktrinden yoksun oldukları görülmektedir. Aydınlanma düşünceleri ile geleneği telif etmek istemelerine karşılık bunun nasıl gerçekleşeceği konusunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir.⁹³³ Üstelik söz konusu tutumları siyaset ve toplum düşüncelerinde de farklı yaklaşımların doğuşuna yol açmıştır. Örneğin cemiyeti serveti ile nüfuzu altına almış Mustafa Fâzıl Paşa, liberal ve seküler nitelikli bir devlet ve toplum yapısını savunurken Nâmık Kemâl ve Ziya Beyler meşrûî monarşi fikrinde ısrar etmiş; bu düşüncelerini İslamî kaynaklarla Aydınlanma düşüncesinin siyaset anlayışını telif ederek meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Söz konusu cemiyet mensupları, bürokrasi kökenlidir ve temel kaygılarını her şeyden önce devletin ihyâsı teşkil etmiştir. Buna mukabil cemiyet içinde ayrı bir hizbi temsil eden ilmiye kökenli Ali Suavî ise ekseriyetle devletin niteliği üzerinde durmuştur. Suavî'nin bu yaklaşımı, klâsik İslâm düşüncesinde hâkim olan siyaset felsefesinin ana temalarından birini oluşturmaktadır. Ancak onda da meşrûî monarşi fikri önemli bir yer tutmakta, Ziya ve Kemâl Beylerle bu hususta ittifak içinde olmasına karşılık selefiyyeci tutumuyla onlardan ayrılmaktadır. Gerçekte eserleri ve hayatları göz önünde bulundurulduğunda onları bir araya getiren şeyin meşrûî yönetim arzusundan öte Âli ve Fuad Paşalar gibi Tanzimât'ın ikinci kuşağına duydukları öfke olduğu anlaşılmaktadır. Padişah ile tebaa arasında ara kuruluşların yokluğundan ötürü politika, yapısal olarak saray entrikaları ile sınırlı kalmıştır.⁹³⁴ Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin doğuşunda önemli bir yere

⁹³³ Fazlı Arabacı, **Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri**, Ankara: Platin, 2004, s.112.

⁹³⁴ Şerif Mardin, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi** (ed. Mehmet Ö. Alkan), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s.43.; Kenan Akyüz, Yeni Osmanlıların modernleşme temposunun "hızlandırılmasını ve bu konuda siyasî plândaki çalışmalara öncelik verilmesini, meşrutiyet

sahip olan Mustafa Fâzıl Paşa'nın padişaha hitaben kaleme aldığı mektubun, "padişahların sarayına en geç giren şey doğruluktur" sözleriyle başlaması bu bakımdan anlamlıdır.

Tanzimât öncesi dönemde de devlet meseleleriyle ilgili tenkitçi gözle yazılmış eserlere tesadüf etmek mümkündür. 17. ve 18. yüzyıllarda da yenilik ve değişim öneren metinlere rastlanmaktadır. Ancak bu eserlerin temel referansları ve söylemleri geleneksel düşünceden kaynaklanan bir tenkide dayanmasına karşılık Yeni Osmanlıların fikirleri ve söylemlerinde gelenek yanında Batı da yeni bir referans olarak ortaya çıkmıştır.⁹³⁵ Cemil Koçak'ın ileri sürdüğü gibi, Yeni Osmanlıların bütün programlarının esasını padişahı uygun bir yerde kısıtıp ona gerçekleri anlatmak oluşturmaktadır. Nitekim Meslek Grubu'ndan Mustafa Fazıl ve Ziya Paşalara bu arzusun pek çok defa dile getirildiği görülmektedir. Padişah, çevresini saran dalkavuklar yüzünden gerçeklerden habersizdir ve bir kez ona ulaşmayı başarırlarsa tüm gerçekleri anlatarak ülkenin düzelmesini sağlayabileceklerdir.⁹³⁶ Aşağıda, konunun daha iyi anlaşılması açısından onların nazarında Osmanlı Devleti'nin bozulmanın sebepleri ve padişaha anlatmak istedikleri gerçekler sıralanmaktadır. Bu izahat onların İslâm ve batı menşeli fikirleri nasıl ve hangi amaçlarla te'lif ettiklerini anlamak için önemlidir.

Kanunî Sultan Süleyman zamanına gelinceye değin devletin esas meselesini te'sîs-i devlet ve tevsî'i-i memleket iddiaları teşkil etmiştir. Ondan sonra ise II. Mahmud dönemine kadar müdâfaa-i ecânib ve ihtilâlât-ı dâhiliye halka göz açtırmamıştır. Böylece bütün ülke beş altı yüz

yönetiminin getirilmesini, bir millet meclisinin açılmasını, hükümet icraatının keyfilikten kurtararak bu meclisin kontrolü altına alınmasını ve ülke üzerindeki siyasî baskıların kaldırılmasını" istediklerini yazmaktadır. Bu arzuları nüansları ile birlikte ortaktır. Ancak Akyüz'ün de ifade ettiği gibi asıl önemli olan bu teşkilâtsiz siyasî muhalefetin bir kamuoyu yaratabilmesidir. Kenan Akyüz, **Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri: 1860-1923**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ty, s.28.

⁹³⁵ Şerif Mardin, **a.g.m.**, s.44.

⁹³⁶ Cemil Koçak, "Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi: Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet", **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi** (ed. Mehmet Ö. Alkan), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s.79.

sene boyunca bir leşker-gâh hâlini almıştır.⁹³⁷ Yeniçeri Ocağı kaldırıldıktan sonra, devlet ve hükûmet üzerinde bütün kontrol mekanizmaları çökmüş ve hükûmet, bir muhtar-ı mutlak hâlini alarak ahalinin hukukundan bahsedilmez olmuştur.⁹³⁸ Oysa Yeniçeri Ocağının ilgâsına kadar, bir tür usûl-i meşveretle idare olunan Osmanlı Devleti'nde ordu, mebûsâna vereceği hakk-ı nezareti bi'n-nefs kendi icrâ etmiştir. Bu nedenle her kışla bir silahlı meclis-i şûrâ-yı ümmet şeklini almış; birçok fitneye neden olarak, mazlûmiyet adına zalim olmuş ve kanlar dökmüştür. Hükûmet çoğu kere bu fitneyi bastırmış ise de, iktidarını genişletmek amacıyla idareyi istibdat derecesine çıkarmıştır. Halk, ne hakk-ı hâkimiyetini ne de hakk-ı nezaretini icra ettiğinden fitneye duçar olarak sayısız insan hayatını kaybetmiştir.⁹³⁹ Tanzimât, bireylerin hukuk-ı şahsiyyesi demek olan can, mal ve namusun muhafazası konusunda önemli adımlar atmış ise de hukuk-ı siyasiyyesinin düzenlenmesi için tatmin edici önlemler alamamıştır. Tanzimâttan sonra sayıları giderek artan memurlar ve halk arasında bölünme başlamış; hükûmet halka zulmederek, onu ezmiş ve herhangi bir şeye teşebbüs etmesini önlemiştir.⁹⁴⁰ Oysa hukuk-ı şahsiye ve hukuk-ı siyasiye birlikte değerlendirilmelidir. Bir milletin hür olması, her ikisine de sahip olması ile mümkündür.⁹⁴¹ Mevcut hükûmet, bütün yetkileri Bâbîâlî'de toplayarak ve halkı tahakküm altına alıp sıkıntılarını görmezden gelerek ve yabancı müdahalesine kapı aralayarak fenalıklara neden olmuştur. Halk, mevcut idâreye karşı bir nefret ve itimatsızlık beslemektedir. Hükûmet, velev ki, iyi şeyler de yapsa, ona herkes iğfal nedeni olarak bakmaktadır.⁹⁴² Ülkenin muhtelif yerlerinde zulümden bizâriz iddiasıyla meydana gelen isyanlar, giderek "hükûmet-i Osmaniye'yi istemeyiz" şeklini almaya başlamıştır. İşte Yeni Osmanlılar Cemiyeti de, bu kargaşa ortamında ahalinin arzusu olan hukuk-ı hürriyeti istihsâl amacıyla ortaya

⁹³⁷ **Hürriyet**, Nu: 7 (10 Ağustos 1868).

⁹³⁸ "El-hakku ya'lu velâ yu'la aleyh", **Hürriyet**, Nu: 1 (29 Haziran 1868).

⁹³⁹ Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret Hakkında", **Hürriyet**, Nu: 12 (14 Eylül 1868).

⁹⁴⁰ **Hürriyet**, Nu: 7 (10 Ağustos 1868).

⁹⁴¹ "El-hakku ya'lu velâ yu'la aleyh", **Hürriyet**, Nu: 1 (29 Haziran 1868).

⁹⁴² Nâmık Kemâl, "Ve şâvirhüm fi'l-emr", **Hürriyet**, Nu: 4 (20 Temmuz 1868).

çıkması; devletin vaktiyle halka verdiği hakların serbestiyet derecesine varmaması hükmüne itiraz ederek *hürriyet-i âmmeyi* sağlamıştır.⁹⁴³ Halkın hukuk-ı hürriyetini kazanması amacıyla ortaya çıkan Yeni Osmanlılar, bir milletin özgür olmasının bireylerin hukuk-ı şahsiyye ve hukuk-ı siyasiyyesine sahip olması ile mümkün olacağını savunmuşlardır. Halk padişahın esiri değildir; padişahın bireylerin hürriyetlerini tasdik ettiği fikri kabul edilemez. Çünkü hukûk-ı ahâli adl-i ilahî gibi ezelidir. Saltanat makamında bulunan zât hâkim olabilir ama mâlik olamaz. Bu nedenle iradeyi bir kişinin eline verip onun üzerine düzeni tesis etmek yanlıştır.⁹⁴⁴

Yeni Osmanlıların, klâsik dönem devlet anlayışının en temel argümanlarından biri olan adâlet ilkesi ile başlayıp nihayetinde halk egemenliğine uzanan anlayışları oldukça kompleks ve kimi zaman tutarsızlıklar taşımasına karşılık İslâm ve Batı anlayışı arasındaki te'lifçiliklerini göstermesi bakımından anlamlıdır. Görünürde “adâlet istiyoruz” diye başlayan talepleri, klâsik dönemin padişahıdan ayrı düşünülmeyen adâletinden farklı, liberal esaslara dayanan özgün bir adâlet iddiasıdır.⁹⁴⁵ Bu nedenle onların fikirleri incelenirken göz önünde bulundurulması gereken husus İslâmî argümanlarla meşrulaştırılmak istenen düşüncelerinin diğer cephesinde doğu ve batı mülemmâsının önemli bir yer tuttuğudur. Düşünceleri yakından incelendiğinde Yeni Osmanlılar'da İslâmî anlayışın daha egemen olduğu görülmektedir.⁹⁴⁶

A. Mustafa Fâzıl Paşa'nın Siyasî Fikirleri

Liberal ve seküler bir devlet anlayışına sahip Mustafa Fâzıl Paşa, padişahın sarayına doğruluğun girmesine engel olanların, hükûmeti hasr-ı

⁹⁴³ “Mülâhaza”, *Hürriyet*, Nu: 2 (6 Temmuz 1868).

⁹⁴⁴ “El-hakku ya'lu velâ yu'la aleyh”, *Hürriyet*, Nu: 1 (29 Haziran 1868).

⁹⁴⁵ Şerif Mardin, *a.g.m.*, s.47.

⁹⁴⁶ Yeni Osmanlıların sanıldığı gibi Batıcı olmadığını gösteren ilk ve en önemli çalışma İhsan Sungu'ya aittir. bk. İhsan Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat I*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.777-857.

inzâr ederek halkın çektiği sıkıntıların gerçek nedenini görememekle itham etmektedir. Ona göre bütün bu kötülüklerin kaynağı usûl-i idâre-i hâzıradır. Paşa vatana muhabbeti ve vazife-i tâbî'yyetinden ötürü kaleme aldığını ileri sürdüğü arızada, Müslümanların padişahın kanından olması nedeniyle taht-ı saltanata sevgi duyduklarını, ancak kötü idareden dolayı artık onların da tahammülü kalmadığını yazmaktadır.⁹⁴⁷ Usûl-i idâre-i mülkiyenin yolsuzluğundan dolayı, Türk milletinde sanat, ticaret ve sanayi gelişmemektedir. Ahlâk-ı milliyeye de buna bağlı olarak bozulmuştur. Fâzıl Paşa, yaşanan bütün bu olumsuzlukları mevcut usûl-i idâreye ve efkâr-ı milliyeye kuvvetinin olmamasına bağlamaktadır. Oysa dört yüz sene önce ahlâk-ı milliyelerinin bir yansıması olarak serbestlik ve hürriyet esaslarına bağlı, her birinin akli ve kalbi “azâdelik” halindeydi. Bugün de Türk sülâlesini günden güne içine düştüğü tenâkus ârızasından kurtaracak yegâne çözüm, *istihsâl-i hürriyet*'tir. “Milletlerde birinci vaz'-ı nizâm eden ve cümle nizâmâtı mevlid olan ve onun yerini hiçbir nizâm tutmayan şey hürriyet maddesidir.”⁹⁴⁸ İstihsâl-i hürriyet sayesinde, ağır savaşlardan ve ihtilâllerden çıkan Fransız milleti, dünyanın en zengin milletlerinden biri olmuştur. Milletlerin manen olduğu kadar maddî açıdan da ilerlemesi hürriyet ile mümkündür. *Muhafaza-i hukuk*'a dikkat edilmediği takdirde maddî bakımdan da zarar görülecektir.

Fâzıl Paşa, idaredeki bozuklukların sebep ve sonuçlarını sıraladıktan sonra, benimsediği devlet ve siyaset düşüncesi hakkında önemli ipuçları vermektedir. Ona göre devletin kurtulması, “tebdîl-i usûl-i idâre” yahut bir diğer ifadeyle “nizâmât-ı serbestâne” ile mümkündür. Cemiyetin diğer mensuplarında tebdîl-i usûl-i idâre, eski devlet ve siyaset anlayışının yerini meşrûî monarşiye bırakması şeklinde görünmesine karşılık Paşa tarafından söz konusu kelime muğlak biçimde kullanılmıştır. Şüphesiz Paşa da meşruti usûlü savunmuş olmasına karşılık bunun niteliği hakkında çok az bilgiler vermiştir. “Nizâmât-ı serbestâne” adını

⁹⁴⁷ Mustafa Fâzıl Paşa, a.g.e., s.2.

⁹⁴⁸ a.g.e., s.7.

verdiği yeni usûlün, sanıldığıının aksine, padişahın istiklâl ve kudretinin alınıp alet menzelesine düşürmek olmadığını, yalnız kuvvet-i istiklâliye sınırlayarak gereğinden fazla olan salâhiyetlerini kasredeceğini ileri sürmüştür. Böylece padişah aldanmayacak ve kötülük edemeyecektir. Aynı zamanda milletin namus ve salâhına aykırı bir şey de zorla uygulanamayacaktır. Ülke içinde (mekânda) emniyet sağlandığı gibi hürriyet-i şahsiye de güvence altına alınacaktır.

Paşaya göre nizâm-ı serbestâne vaz' olunduktan sonra devletin esâsına kuvvet gelecek ve yabancı müdahalesinden kurtulacaktır. Fransa, İtalya gibi güçlü devletler halka "î'tâ-yı hürriyet" sayesinde kuvvet kazanmışlardır. Bu nedenle tebaanın sadâkat ve hüsn-i arzularına başvurularak, her eyaletten serbestçe seçilmiş azalardan müteşekkil bir meclis-i kebir teşkil edilmelidir. Bunlar padişahı uyararak, "efkâr-ı pederânenin" uygulanmasına yardımcı olacaklardır. Söz konusu meclise katılmak üzere İstanbul'a gelen vekiller sayesinde padişah, ahalinin ihtiyaçlarını ve ülkenin içinde bulunduğu gerçek durumu doğrudan doğruya öğrenme fırsatı bulacaktır. Paşa, Yeni Osmanlıların bu nizamın tesisi için bir proje hazırladıklarını yazmaktadır. Ancak asıl iginç olan, o dönem için oldukça radikal bir düşünce ile Fâzıl Paşa'nın din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması gerektiğini savunmasıdır. Onun bu laik düşüncesi, bilhassa Fransız devriminden itibaren Avrupa siyasî düşüncesinde etkili olan bir söylem olmasına karşılık Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne mensup diğer aydınlar arasında söz konusu fikrin pek taraftar bulmadığı anlaşılmaktadır. Paşa'nın seküler ve liberal temelli bir meşrûî devlet modelini savunmasına mukabil diğerleri arzu ettikleri meşrûî monarşiyi şeriat üzerine binâ etmeye çalışmışlardır. İddialarını din üzerine tesis etmişler; dinin siyasî hükümlerinin terakkîye engel olmadığını, hürriyet-i âmmeyi sağlayacak çarenin söz konusu hükümlere müracaatla sağlanacağını ileri sürmüşlerdir.⁹⁴⁹

⁹⁴⁹ **Hürriyet**, Nu: 11 (7 Eylül 1868).

B. Ziya Paşa'nın Siyasî Fikirleri

Âli ve Fuad Paşalara duyduğu öfke ile cemiyetin diğer mensuplarını geride bırakan Ziya Bey [Paşa], Yeni Osmanlıların Mustafa Fâzıl Paşa'dan sonra hem yaşça, hem de rütbe bakımından en önemli simâsıdır. Tercüme Odası'nda başladığı memuriyet hayatı, çok geçmeden Mustafa Reşid Paşa'nın tavassutuyla Mabeyn Kâtipliğine atanmasıyla sürmüştür. Reşid Paşa'nın ölümünden sonra ikbali sönmüştür. Âli ve Fuad Paşalara muhalefeti nedeniyle gözden düşmüş; çeşitli görevlerle saraydan uzaklaştırılmıştır.⁹⁵⁰ Ziya Bey, Londra'da Padişaha sunduğu arzuhâlde, Meclis-i vâlâ azâsından iken Kıbrıs mutasarrıflığına tayin edildiğini, hayatına kastedileceği endişesiyle istifa ederek Avrupa'ya geldiğini yazmaktadır.⁹⁵¹ Bu nedenle Ziya Paşa'nın hayatında ve fikirlerinin şekillenmesinde Âli ve Fuad Paşalara duyduğu öfkenin payı büyüktür. Amasya Mutasarrıflığı sırasında, Âli Paşa tarafından başlatılan takibat ve Paşadan gördüğü kötülükler onda siyasal ve toplumsal bir reform gerektiği fikrini doğurmuştur.⁹⁵² Dolayısıyla Ziya Paşa'nın politik yazılarında bu öfke ve muhalefete neredeyse her zaman rastlamak mümkündür. Buna mukabil, tarih, eğitim, dil ve edebiyat ile ilgili makalelerinde onun biraz daha soğukkanlı olduğu göze çarpmaktadır. “Ziya Paşa'nın daha çok devlet raporlarını andıran makaleleri ve ince hicivleri, Nâmık Kemâl'in stiline karşıdır. Ziya Paşa bu noktada, eski Osmanlı memur-aydınını temsil etmektedir.” Şerif Mardin haklı olarak, Nâmık Kemâl'in “dağ başını duman almış”a kadar uzanan romantik heyecanına Ziya Beyde

⁹⁵⁰ Hayatı hakkında bk. M. Kaya Bilgegil, **Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma**, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1979.; H. Fethi Gözler, “75. Ölüm Yılı Münasebetiyle Ziya Paşa ve Fikirleri”, **Türk Yurdu**, Sayı: 255 (Nisan 1956), s.750-756.

⁹⁵¹ Ziya Paşa, **Cennet-mekân Sultan Abdülazîz Han'ın Londra'ya Azîmetinde Takdîm Olunan Merhûm Ziya Paşa'nın Arzuhâli**, İstanbul 1327.

⁹⁵² Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s.375-376.

rastlanmaması nedeniyle ona Türk vatanseverleri panteonunda Kemâl ile aynı mevkiin verilmediğini ileri sürmektedir.⁹⁵³

Ziya Paşa'nın siyasî düşüncelerini Hürriyet gazetesinde bir dizi hâlinde yayımlanan makalelerinde, padişaha sunduğu arzuhâl ve Veraset Mektupları'nda bulmak mümkündür. Söz konusu gazetede "Hatıra" başlığı ile yayınlanan makalesinde, batıdaki devlet ve siyaset anlayışına uygun olarak cemiyet hayatının oluşumu ve yapısını özetlemektedir. En iptidaî hayat biçimi olan toplayıcılıktan teşkilatlı bir cemiyet yapısına geçiş sırasında insanlar, kargaşa ve düşmanlığı önlemek için aralarından yaşça ve akılcı üstün olanı/olanların "hasâ'il-i mümtâzâsı hasebiyle makâm-ı hükûmete nasbını efrâd-ı cemaat tensîb eder" ve seçilen kişi halkın hizmetkârı olarak gündelik maişetini karşılamaya vakti olmayacağından, halka hizmet ettiği sürece herkes veya her aile ona belirli miktarda erzak verirler. Eğer seçilen kişi/kişiler görevini yerine getirmez ise, halk onun yerine bir başkasını bulur. Bu nedenle seçilen kişi halkın mâliki değil, hizmetkârıdır.⁹⁵⁴

Ziya Paşa'nın bu düşüncesi Rousseau'dan etkilenmiş birlikte, İslâm siyaset felsefesindeki Aristo ve Eflatun'dan mülhem *zoon politikon* kavramından da izler taşımaktadır.⁹⁵⁵ Bunun yanında söz konusu kavramın İbn Haldun'un toplum ve devlet yapısını sosyolojik ve Thomas Hobbes'un psikolojik faktörlerle izahlarından etkilendiği de görülmektedir. Müslüman düşünürler, Yunan selefleri gibi, insanın sosyal bir hayvan olduğu, yalnızca bir toplumun üyesi olarak yaşayabileceğine inanmışlardır. Tanrı dışında hiçbir varlık yalnız yaşayamaz; insanlar bir arada yaşamak için yaratılmıştır. Peygamberden İbn Haldun'a Müslüman düşünürler, bireyin hakları ve yükümlülüklerini her zaman, toplumun çıkarları açısından

⁹⁵³ Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s.49.

⁹⁵⁴ Ziya Paşa, "Hâtıra-i Evvelî", **Hürriyet**, Nu: 25 (14 Aralık 1868).

⁹⁵⁵ Erwin I. J. Rosenthal, **a.g.e.**, s.250-251.; Patricia Crone, **Medieval Islamic Political Thought**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005, s.260.

tanımlamışlardır.⁹⁵⁶ Toplumların tarihinde bireyin hayatını idame ettirme ve yabancılara karşı kendini korumada tek başına yetersiz kalacağı endişesiyle bir gruba bağlanması gerektiği fikrine vurgu yapıldığı görülmektedir. Birey yalnızca mensup olduğu aile, klan veya civitas (medine) içinde, gelenek veya sosyal adetler vasıtasıyla haklarını koruma iddiasında bulunabilir. Farabi, ideal devlet tartışmasında, bireyin, fizikî ve ahlaki açıdan tatmini için bir toplumun gerekliliğini vurgulamaktadır. Eğer insan, kendi doğasındaki mükemmelliğe ulaşmak istiyorsa, topluma (kavm) mensup olmalı ve hemcinsleriyle işbirliği yapmalıdır.

Toplum sadece insanın varlığını sürdürmesi için değil, aynı zamanda otoritenin kavramının da ayrılmaz bir parçasıdır. Toplumun otoritesiz hayatta kalması mümkün değildir. Aslında İslamî ümmet kavramı, en büyük yasa koyucu tarafından bahsedilen, temel kural veya yasalardan müteşekkil bir dizi ilahî emirlerin varlığını varsaymaktadır. Bu, toplumun otorite olmaksızın var olamayacağı düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Zira insan yaratılıştan sosyal bir hayvan olmasına rağmen o uslu bir hayvan değildir. Tanrı, insanların birbirlerinin düşmanı olduklarını belirtmektedir. İnsanın sosyal ilişkileri üzerindeki sınırlama, otorite tarafından gerçekleştirilmekte ve yasa ile düzenlenmektedir; hukuk yürünecek yola göstermekte, otorite ise hukukun uygulanması için gerekmektedir.⁹⁵⁷ Müslüman düşünürler, devletin toplum için gerekli bir önkoşul olduğunu vurgulamışlar. Devletin toplumdan önce gelmediğini, ama toplumun varlığının devlete bağlı olduğunu savunmuşlardır. Devlet, insanın saldırgan ve kötü eğilimlerinin sonucunda zorunlu olarak ortaya çıkmıştır. Bu fikir insanın gühahkâr doğasından dolayı zorunlu olarak bireysel özgürlüğünün bir kısmını üst bir otoriteye teslim etmesi gerektiğini fikrini ileri süren ve bunu toplum sözleşmesinin temeli yapan Hobbes'dan birkaç asır önce İbn Haldun tarafından ileri sürülmüştür.

⁹⁵⁶ Majid Khadduri, **War and Peace in the Law of Islam**, 3. Baskı, New Jersey: The Lawbook Exchange Ltd, 2007, s.3.

⁹⁵⁷ a.g.e., s.5.

Zamanla büyüyen ve kompleks bir biçim alan cemiyetin idaresi için hâkim yeterli olmadığından yerine emir sıfatı ile ücretli biri halk tarafından atanmaktadır. Söz konusu cemiyetin çoğalarak bir kavim veya millet hâlini alması ile emirin yerini padişah yahut melik almıştır. Halk zamanla bu esası unutup, onlarda olağanüstü bir kudret olduğunu tasavvur etmeye ve kendilerini melikin hizmetkârı olarak görmeye başlamışlardır. Ahalinin hukuk-ı tabiiyyelerinin gaspına yol açan bu tutum, memurlar ve âlimler tarafından da desteklenerek halk koyu bir cehâletin içine sürüklenmiştir. Ancak medeniyetin yayılması ve ilmin ışığı ile halk kendi hukukunu aramaya, iktidarda bulunanlar ise, hükm-i müstakilâneyi ellerinden çıkarmak istemediklerinden halktan aldıkları yetkiyi onlar aleyhine kullanmaya başlamış ve kargaşaya sebep olmuşlardır.⁹⁵⁸ Bütün bu siyasî gelişmeler yaşanırken İslâm dini zuhur etmiş, İslâm peygamberi saltanat teşkil etmediği gibi, kendisinden sonra da hulefâ-yı râşidîn intihâb-ı ashâb ile tayin olunmuşlardır. Kur'an ve hadis ile sabittir ki, İslâm idâre-i istiklâliyyeyi tecvîz etmemektedir. “Ne ashâb-ı kirâm ve ne de asr-ı sâniye teayyün eden eâzım-ı millet-i İslâm'ın hiç biri melik lakabını kabul etmeyip halife-i Resulullah ve emîrül-mü'minîn unvanlarını” kullanmışlardır.⁹⁵⁹ İslâm devletleri hükm-i şer'e bağlı kaldığı sürece mahzar-ı terakkî ve saadet halk da nâ'il-i fevz ve istirahat olmuşlardır. Bu uygulamadan vazgeçilerek idâre-i keyfiye yoluna girilmesi ile gerileme başlamıştır.

Ziya Paşa'nın yukarıda kısaca özetlenen toplum ve siyaset konusundaki fikirlerinin kaynağını, modern dönemin en önemli isimlerinden Rousseau'da bulmak mümkündür. Nitekim Ziya'nın Rousseau'nun Emile adlı eserinden yaptığı tercüme de tabii hâli anlatan cümlelerle başlamaktadır: “Tanrının elinden çıkan her şey mükemmeldir; her şey insanın elinde bozulmuştur.”⁹⁶⁰ Ancak Rousseau'nun tabii hâl ve hukuk hakkında verdiği en ayrıntılı bilgi *Discours sur l'Origine et les Fondements*

⁹⁵⁸ Ziya Paşa, “Hâtıra-i Evvelî”, *Hürriyet*, Nu: 25 (14 Aralık 1868).

⁹⁵⁹ **a.g.m.**

⁹⁶⁰ J. Jacques Rousseau, *Emile or On Education* (ed. Allan Bloom), New York: Basic Books, 1979, s.37.

de l'Inégalité parmi les hommes adlı eserinde yer almaktadır. Rousseau, ormanlarda avare gezen insanların daha sabit bir konum edinerek yavaş yavaş birbirlerine yaklaştıklarını, çeşitli topluluklar halinde birleşerek nihayet her yerde kanunlar ve yönetmeliklerle değil, aynı hayat ve beslenme tarzının ve iklimin ortak etkisi ile töreleri ve ayırt edici nitelikleri birleştirip farklı ulusları meydana meydana getirdiklerini ileri sürmüştür.⁹⁶¹ Toplum hayatının başlaması ve insanlar arasında kurulan kompleks ilişkiler, iptadî yapılardan farklı nitelikleri zorunlu kılmıştır. Kanunlar ortaya çıkmadan evvel, ahlak düşüncesi insan eylemlerine sirayet ettiğinden başlangıçta herkesin uğradığı saldırıları yargılayan tek yargıç hükmündeki doğa artık doğmakta ve gelişmekte olan toplumun ihtiyaçlarına cevap veremez duruma gelmiştir. İnsanların maruz kaldığı tehlikeler çoğaldığı oranda müeyyidelerin daha caydırıcı olması gerekmiştir. Toplumsallaşan insanın bir başkasının yardımına ihtiyacı olduğu andan itibaren, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yasama araç ve gereçlerine sahip olmasının yararlı olacağı fark edilmiş; böylece insanlar arasındaki eşitlik kaybolduğu gibi mülkiyet ilişkileri de bozulmuştur. Rousseau, John Locke'dan mülhem, mülkiyetin olmadığı yerde haksızlığın da olmadığını oysa altın ve gümüş ya da filozofların ileri sürdüğü gibi demir ve buğdayın, bir diğer ifadeyle mülkiyet evvelce özgür olan insanı, ihtiyaçlarından dolayı efendi ve kul yapmıştır.⁹⁶² Böylece, en güçlüler ya da en zavallılar güçlerini ya da gereksinmelerini kendilerine göre başkalarının malı üzerinde bir tür mülkiyet hakkıyla eşdeğerde tutarak, eşitliği bozmuş ve bir kargaşaya yol açmışlardır. Bu gelişmeler, tabii özgürlüğü yok etmiş; mülkiyet ve eşitsizlik kanununu ebediyen kuran, toplumun ve kanunların doğuşunu hazırlamıştır. Medenî hukuk vatandaşların ortak kuralı haline gelerek, tabii hukukun yerini almıştır.

Ziya Paşa, Osmanlı Devleti'nin de kuruluşundan on altıncı yüzyılın sonlarına kadar hukuka riayet ettiğini, kılıcından ziyade adalet ve

⁹⁶¹ J. Jacques Rousseau, *The Social Contract*, s. 118.

⁹⁶² a.g.e., s. 119-120.

hakkaniyet kuvvetiyle büyük bir devlet olduğunu yazmaktadır. Bir altın çağ tablosu hâlinde sunduğu bu dönemde, devletin büyümesinin en önemli etkeni olarak şehzadelerin sancaklara gönderilerek ulemâ ve ukalânın sayesinde kemâlât-ı insâniyye ve usûl-i mülkiye tahsili almalarını görmektedir. Devletteki bozulmayı ise bu usûlün terk edilmesine bağlamaktadır. Kafeslerde devlet meseleleri ve hükûmet işlerinden uzak büyüyen şehzadeler, tahta çıktıklarında Sadrazamların veya nüfuzlu kimselerin ellerinde devletin zayıflamasına neden olmuşlardır. Ziya Paşa, yaşanan bu siyasî ve sosyal değişmeyi şu şekilde özetlemektedir:

“... Devlet-i Osmaniye'nin bidâyet-i te'sîsinden Tanzimât tarihine kadar bi-garazâne ve bi-tarafâne beşyüz otuz sene kadar müddetde cereyân eden hâlât im'ândan geçirildik de şu netice çıkar ki, bu devlet İzmit civârında vâki' Söğüt kasabasında altı yüz yirmi tarihlerinde ser-nümâ-yı şühûd oldu. Bin tarihlerine kadar neşv ü nemâ bulup genç ve dinç bir civân iken tarih-i mezkûrede sersem illetine uğradı yani bu heyetin esas idâresi mu'addil-i şer' ile mütevâzin bir yed-i müstakilde bulunmak üzere mevzû' olduğundan o zaman ki, padişahlar kendi vazifelerini bihakkın icrâ için muktezi olan terbiyeden mahrûm oldular. Zamân-ı idâreyi bizzat tutamayıp vükelâ ve ümerâyı kendi vazifelerine teşrîk ettiler ve bir kere bu kuvvete inkisâm gelince şer'-i muadildin icrâ-yı ahkâmına bittabi fütûr âriz oldu ve şer'-i mübîn ki, devletin madde-i hayâtiyesidir buna zaaf geldik de vücûdun kanı mesâbesinde olan ahlâk-ı milliyye hâl-i tabiisini değiştirdi ve bu hâllerden kuvve-i askeriyesinin nizâmına hâlel gelip güya mide fesâdına mübtelâ oldu ve buhrân-ı hummâ gibi zorbalar sadmetiyle zaman zaman zaafı ve illetleri tezâyüd etti.”⁹⁶³

Ziya Paşa'nın devlet ve toplum yapısındaki bozulmanın temeli olarak saydığı, vekillerin “usûl-i inhisâriyye ve kâide-i istiklâliyyeleri” fikri de bir farkla Rousseau'dan alınmıştır. Rousseau, monarşiyi büyük devletler için uygun rejim olarak nitelendirmesine karşılık onu keyfilikten dolayı kötülüğe açık bir rejim olarak tanımlamıştır. Oysa Ziya Paşaya

⁹⁶³ Ziya Paşa, “Yirmi Sekiz Numaramızda İlân Edilen Hatıranın Zeylidir”, **Hürriyet**, Nu: 34 (15 Şubat 1869).

“hükümdarın” işlevi fikri üzerinde durmuş ve imparatorluğun çöküş sebebi ile bu işlevin yitirilişi arasında bir paralellik kurmuştur.⁹⁶⁴ Ziya Paşa’nın altın çağ tasavvurunda en önemli üç figürü temsil eden Fâtih, Yavuz ve Kanûnî, şehzadeliklerinde ülkenin durumu ve halkın ihtiyaçlarını bilerek siyaset konusunda hem teorik hem de pratik eğitim aldıklarından saltanatları döneminde umûr-ı hükûmeti bizzat rü’yet edip vüzerâ ve kurenâyı kendilerine teşrîk etmemişlerdir. Sonraki dönemlerde kuvvet-i saltanat vükelânın ve saray halkının ellerine geçmekle bunlar kanuna aykırı hareket etmeye başlamış ve kendi çıkarlarını çıkarlarını gözetmeye başlamışlardır. Örneğin, Edirne Vak’asına sebep olan Şeyhülislâm Feyzullah Efendi veya Nevşehirli Damad İbrahim Paşa’nın başına gelenler şahsî menfaatlerini kamudan üstün tutmalarından kaynaklanmıştır.⁹⁶⁵ Ocak kaldırılana kadar Yeniçeriler, bu duruma karşı bir denge unsuru olarak zaman zaman isyan etmiştir. Ancak Vak’a-i Hayriyye ile birlikte bu denge bozulmuş; padişahlar hâmil oldukları kuvvet-i müstakileyi gereği gibi yerine getiremeyip vükelâ ve kurenâsı ellerine terk ederek, onların saltanat sürmesine neden olmuşlardır. Bu gelişmeler, devletin madde-i hayatiyyesi olan şer’-i mübînin zaafa uğramasına ve vücudun kanı olan ahlâk-ı milliye’nin bozulmasına yol açmıştır.⁹⁶⁶ Ziya Paşa’nın diğer eserlerinde de, “saraya karşı kendisinin müstakil olduğunu düşünen Bâbîâlî” fikri öne çıkmaktadır. Devletin ileri gelenleri, “bi’l-istiklâl idâre-i hükûmet” ettiklerinden ve yasaya uygun davranmayarak herkes kendi menfaatini düşündüğü gibi harekât-ı hamîyyetkârâne’yi de susturmaya çalışmışlardır. Varolan fenalıkların hepsi vükelânın “usûl-i inhisâriyye ve kâide-i istiklâliyyelerinden” kaynaklanmaktadır.⁹⁶⁷

Rousseau’nun cemiyetine mukabil Ziya Paşa’da oldukça gevşek bir biçimde ele alınan cemaat kavramının zımnî bir mukavele esasına

⁹⁶⁴ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.377.

⁹⁶⁵ Ziya Paşa, “Yirmi Beşinci Numarada Olan Hâtıraya Zeyl”, **Hürriyet**, Nu: 28 (4 Ocak 1869).

⁹⁶⁶ Ziya Paşa, “Yirmi Sekiz Numaramızda İlân Edilen Hâtıranın Zeylidir”, **Hürriyet**, Nu: 34 (15 Şubat 1869).

⁹⁶⁷ Ziya Paşa, **a.g.e.**, s.18 ve 26.

dayandığı görülmektedir. Ona göre padişah, toplum sözleşmesinin en temel merciidir. İslâm hükümdarlarının hiçbir zaman kral unvanını kullanmadıklarını, “emîrü’l-mü’minîn” veya “halife-i Resûlullah” diye çağrılmayı tercih ettiklerini ve bütün Müslümanları birbirine bağlayan manevî bir bağ olduğunu ileri sürmüştür:

“Sultan Selîm Hân-ı evvel asrına gelinceye kadar devlet-i Osmaniye emâret-i Emeviyye itibârında bir hükûmet-i İslâmiyye idi vaktâ ki, müşârünileyhin himmetiyle emânât-ı mukaddesenin muhâfazası ve Haremeyn-i muhteremeyn hizmet-i müftehiresi ol hânedân-ı zî-şâna geçti ol zamana dek müteferrik bulunan kuvvâ-yı İslâmiyye nokta-i vâhidede ictimâ’ etmekle makâm-ı saltanat reng-i mukaddesiyet aldı bu sebebdendir ki, zât-ı hazret-i pâdişâhî umûr-ı cismâniyye ve rûhâniyyede merci’-i İslâmdır... Makâm-ı hilâfet bir makâm-ı âliyyü’l-âldır ki, yeryüzünde bulunan cemi’-i akvâm-ı İslâmiyyenin râbıta-i rûhâniyyesi oraya bağlıdır artık o makâma mahsûs olan hukûkun ne cihetine dokunulacak olursa bütün ümmet-i İslâmiyyenin davâcı olacağına” kuşku yoktur.⁹⁶⁸

Ziya Paşa’nın düşüncesinde, toplumda yaşanacak ihtilafları ve kargaşaları çözmek için hâkime daha yetki verilmesi gerektiğine inanan mutlak monarşiye ilişkin siyaset teorilerinin izini sürmek mümkündür. İslâm siyaset anlayışında devletin üzerinde hukukun olduğunu ileri süren görüşten etkilenmiş olmakla birlikte Ziya Paşa, bütün sorumluluğu hükümdara yükleyerek onun toplumun ücretli hizmetkârı olduğu fikrini ileri sürmüştür. Bu husus batı siyasal düşüncesinde bile örneğine ender rastlanır cinsten bir düşüncedir.⁹⁶⁹ Ziya Paşa’nın sistemiyle Rousseau’nun fikirleri arasında paralellikler bulunmakla birlikte, sözleşmenin ve tarafların niteliği ve konusunda farklılıkla bulunmaktadır. Rousseau, egemenliğin devredilemezliğine ve aksinin halkın elini kolunu bağlayacağına inanmış olmasına rağmen Ziya Paşa sultanın sorumluluğu konusunda Hobbes’a yaklaşan bir tavır içindedir. Bu düşünceye İngiliz siyaset düşünürlerinde ve

⁹⁶⁸ Ziya Paşa, *Verâset-i Saltanat-ı Seniyye*, İstanbul, 1326, s.10-11.

⁹⁶⁹ Şerif Mardin, *a.g.e.*, s.382.

bilhassa Hobbes'da da rastlanmasına rağmen onun, söz konusu düşünce ile doğrudan temas kurduğuna ilişkin bir kanıt yoktur. Ziya Paşa ile onlar arasında yapılacak bir karşılaştırma çok yanıltıcı olabilir.⁹⁷⁰ Bununla birlikte Fransa'da Emil Acollas'ın derslerine devam eden bazı Yeni Osmanlıların (bunlar arasında Nâmık Kemâl de vardır) Thomas Hobbes, John Lock Jean Jacquess Rousseau gibi siyaset kuramcılarından haberdar olduğu varsayılabilir.⁹⁷¹ Bu bilgiyi ihtiyatla değerlendirmek gerekmele birlikte, Ziya Paşa'nın Bodin ve Hobbes'dan ne kadar haberdar olduğu şüphelidir. Ziya Paşa'nın Rousseau'nun Emile'ini tercüme ettiği göz önünde bulundurulursa ondan etkilenmiş olabileceği düşünülebilir.⁹⁷² Ancak bu kitapta tabii durumla ilgili ayrıntılı tanımlar bulunmamakla birlikte yukarıda da zikredildiği üzere Rousseau'nun *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les hommes* adlı eseri, toplumların oluşumuna ilişkin bilgileri içermektedir. Bu nedenle Ziya Paşa'nın Rousseau'nun cemiyet anlayışından farklı olarak cemaat kavramının zımni bir mukaveleye dayandırılmasının izlerini İslâm düşüncesinde aramak gerekmektedir.⁹⁷³ Dolayısıyla bir kültürel gelenekçi olan Ziya Paşa'nın hükümdarın işlevi ve iktidarın niteliği konusunda İslâmî gelenekte de izlerine rastlanan ve İbn Haldun'un devlet ve toplum teorisinde de görülen düşünceden etkilenmiş olması daha muhtemeldir. İbn Haldun'a göre, insanların hayatlarını sürdürmesi, toplumun sürekliliği ve bireyin bir başkasına zarar vermesini önlemek için güç ve otorite bir şahsa tevdi edilmelidir. Bu insanın doğasında varolan ve varlığı için gerekli olan *mülk* terimi ile ifade edilmektedir.⁹⁷⁴ Daha birçok Müslüman düşünür de, devletin toplum için gerekli bir önkoşul olduğunu vurgulamışlardır. Devletin toplumdan önce gelmediğini, ama toplumun varlığının devlete bağlı

⁹⁷⁰ Şerif Mardin, *a.g.e.*, s.380.

⁹⁷¹ Şükran Kurdakul, *Namık Kemal*, İstanbul: Evrensel Yayıncılık, 2003.

⁹⁷² Ziya Paşa, "Ziya Paşa'nın Avân-ı Tıflıyeti Hakkında Makalesi", *Mecmua-ı Ebuzziya*, Nu: 13-15 (15 Rebiülahir-1 Cemayizyevvel 1298).; İsmail Parlatır, "Ziya Paşa'nın Emil Çevirisi", *Türk Dili*, Sayı: 573 (Eylül 1999), s.772-776.

⁹⁷³ Şerif Mardin, *a.g.e.*, s.381.

⁹⁷⁴ Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s.103.

olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre devlet, insanın saldırgan ve kötü eğilimlerinin sonucunda zorunlu olarak ortaya çıkmıştır. Bu fikir insanın gühaha mütemayil doğasından dolayı zorunlu olarak bireysel özgürlüğünün bir kısmını üst bir otoriteye teslim etmesi gerektiğini fikrini ileri süren ve bunu toplum sözleşmesinin temeli yapan Hobbes'dan birkaç asır önce İbn Haldun tarafından dile getirilmiştir.⁹⁷⁵

Meşhur Rüya'sında bir millet meclisinin tesisini istemekle birlikte bunun hükümdarın otoritesini sınırlandırmaması gerektiğini savunmuştur. Söz konusu yazısında padişahın "millet meclisi teşkil etmek, istiklâl-i saltanata muhal değil mi" sorusuna verdiği cevapta "millet meclisi Zât-ı şahnenizin meşru' olan istiklâlinizi kat'iyyen ihlâl etmez. Zira tasavvurumdaki millet meclisinin nizâmı, hudud-ı şer'den hariç bir şey olmadığından istiklâl-i saltanat nasıl ahkâm-ı şer'iyye ile mahdûd ise nizâm ile dahi o kadar mahdûd olur. Meselâ, vükelânız harekât u ef'âl-i vakıalarından nâşi millet meclisinde mesul tutulmakta, sizin istiklâlinize dokunacak nedir? Eğer vükelâ istedikleri gibi ahaliye zulüm va cefa ve hazineyi yağma ederlerse sizin istiklâlinizin kemâline mi delâlet eder?" sözleriyle gerçekte padişahın, millet meclisinin ve vükelânın istiklâllerine dokunacağını söylemektedir. Nitekim Ziya Paşa'nın meclise rağmen mutlak monarşiden yana tavrı, her ne kadar kendisi meşhur yüz on üçüncü maddenin şiddetli muarızlarından biri olsa da, 13 Şubat 1878 tarihinde Meşrutiyetin tatili ile başlayacak istibdat devrinin teorik zeminini oluşturmuştur.⁹⁷⁶

Ziya Paşa'nın siyaset teorisinin bir başka boyutunu eğitim ve halkın siyasal katılımı oluşturmaktadır. İzlerine Emile'de rastlanacağı üzere ancak eğitilmiş insanların iktidar sahibi olabileceğinin farkındadır. Çok uluslu bir imparatorlukta, üstelik millet-i hâkimenin gayrimüslimlere nazaran eğitimsiz olduğu bir ortamda açılacak bir meclisin mahzurlu olacağına ilişkin kaygısına rağmen iyi bir yönetimin temsil müessesesi ile gerçekleşeceğine

⁹⁷⁵ Majid Khadduri, **a.g.e.**, s.6.

⁹⁷⁶ M. Kaya Bilgegil, **a.g.e.**, s.234-235.

inanmıştır. Rüya adlı yazısında padişahın ağzından söylenen cümleler aslında onun kaygılarıdır: “Amma sâir devletlerin ahalisi okuyup gözlerini açmış ve ekser millet-i vâhideden mürekkeb olduklarından millet meclisi'nin onlarca faidesi derkâr ise de bizim teba'amız mezâhib-i muhtelifeden mürekkeb olmakla böyle bir Meclis yapılmış olsa herbiri menâfi-i mahsûsasını tervice ve aharı hakkında olan husûmet-i mezhebiyyesinden dolayı onu ızrara, velhasıl menâfi-i müştereke-i vataniyyeden evvel ağrâz-ı nefsâniyyelerine teşebbüs ederler. Bu ise memleketçe pek muzır değil midir?”⁹⁷⁷

Ziya Paşa, padişahın ağzından söylediği bu kaygılarına bulduğu çözüm açılacak meclisin “bu mülkte yaşayan teba'anın hal ve malûmatına muvafık bir dâire-i nizâmiyye ta'yîn ve tahdidi”dir. Bunun yanında diğer devletlerde olduğu gibi halkın gözünün eğitimle açılması gerektiğini ileri sürmüştür. Maarif Nezaretinin üstesinden gelemeyeceğini düşünerek bu hususta milletin seferber olması gerektiğini, bunun ise ancak asayiş ile mümkün olacağına inanmaktadır: “Âsâyiş-i ahali dahi hürriyet yani yüklerinde hiffet ve hukuk-ı milliyyelerinde emniyetle husule gelir. Bu netice dahi idâre-i hâzıra gibi birkaç zevatın hükûmet-i keyfiyyelerinden ibaret olan bir idare-i faside ile taban tabana zıttır. ... Millet Meclisinin teşkili halkın gözünün açılmasına mevkuf tutulmaktan, halkın gözünün açılması Millet Meclisinin teşkiline mu'allak bilmek daha esahhtir.”⁹⁷⁸ Yukarıdaki hususlar Yeni Osmanlıların diğer mensupları tarafından da paylaşılmış olmasına karşılık Ziya Paşa'nın “açılacak meclisin bu mülkte yaşayan teba'anın hal ve malûmatına muvafık bir dâire-i nizâmiyye ta'yîn ve tahdidi” ifadesi, onun Tanzimât ve Islahat fermanları ile ortaya çıkan müsavat politikası eleştirisinin ve millet-i hâkimenin siyasette daha fazla söz sahibi olması arzusunun da temelini oluşturmaktadır.⁹⁷⁹

⁹⁷⁷ Ziya Paşa, “Rüya: Sultan Abdülaziz Han, Ziya Bey, Âli Paşa”, *Hürriyet*, Nu: 68 (11 Ekim 1869).; aynı yazar, *Edîb-i muhterem Merhûm Ziya Paşa'nın Rüyâsı*, İstanbul: Kasbar Matbaası, 1326, s.9.

⁹⁷⁸ a.g.e., s.10.

⁹⁷⁹ a.g.e., s.9-10.

Nâmık Kemâl'in istifasından sonra Hürriyet gazetesini neredeyse tek başına çıkaran Ziya Paşa'nın bu tarihten itibaren yazılarının büyük çoğunluğunda hükûmete yönelik eleştirilerin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Hidiv İsmâil Paşa'dan da destek gören Ziya Paşa, gazetesinde Suavî'nin Âli Paşa'nın katline cevaz veren bir yazısını yayınlamıştır. O nedenle takibata uğradığı Londra'yı terk ederek gazeteyi Cenevre'de yayınlamak zorunda kalmıştır. Bu dönemde gazetenin doksan dokuzuncu sayısında yayımlanan bir makalesi pek çok açıdan dikkate değerdir. Gerçekte bu yazı, gazetenin Cenevre'ye taşınma nedenini, İngiltere'nin Âli Paşa'yı hoşnut etmek için Hürriyet'i kapatmasını izah etmektedir. "*İdâre-i Cumhûriyye ile Hükümet-i Şahsiyyenin Farkı*" başlığını taşıyan makalede, mutlakiyet rejimine karşı cumhuriyetin faziletlerini sıralamaktadır. Keyfi idarenin en ziyade İran, Türkiye, Rusya, Avusturya ve bir zamanlar demokrasinin merkezi olduğuna inandığı İngiltere'de hüküm sürdüğünü belirten Ziya Paşa, umûm idarenin dizginini eline alan bir adamın yahut vekillerinin memleketi babalarından kalmış çiftlik ve halkı da çiftlikteki damızlık gördüklerini yazmaktadır. Keyfi irade halkın ve bireylerin haklarının gözetilmez, aksine yöneticiler yandaşlarını kayırarak diğerlerine zulmederler. Oysa,

"idare-i cumhûriyede padişah, imparator, Sadrazam, hariciye nazırı filân yoktur. Memleketin padişahı, imparatoru, kralı, Sadrazamı hep ahâli-i memleketdir. İdare-i cumhûriyede bir nice milyon halk birkaç şahsî menfaat-perestin hükûm ve keyfine esir olmayıp bâ-y ve gedâ herkes hukûk-ı hürriyetini muhafazada azâdedir."⁹⁸⁰

Ziya Paşa'ya göre cumhuriyet rejiminde kur'a ve zorla asker alma gibi bir uygulama yoktur. Memleket herkesin olduğundan ötürü küçük büyük herkes askerdir. Gerektiğinde silâhı kapan cepheye koşar. Devlet ihtiyaç duyduğu malları ücreti mukabilinde halktan alır. Bunun yanınca cumhuriyet rejiminin en önemli tarafı bir millet meclisinin varlığıdır. Üyeleri halk

⁹⁸⁰ Ziya Paşa, "*İdâre-i Cumhûriyye ile Hükümet-i Şahsiyyenin Farkı*", **Hürriyet**, Nu: 99 (14 Haziran 1870).

tarafından seçilen mecliste en hamiyetli ve bilgili olan bir kişi belirli bir süre meclisin başkanlığına intihap olunmaktadır. Vekillerin hiç birisi diğerinden çekinmez. Reis ve üyeler de herkes gibi vergisini öder. Onların faytonları, yaverleri, çavuşları, sarayları köşkleri yoktur. Hiç birinin memuriyetleri üzerinden zengin olmak, para kazanmak tasavvuru yoktur. Mahkemeler ise büsbütün birer hükümet-i müstakile olup her biri kânûn-ı mevzû' üzere icrâ-yı ahkâm eder. Her bir aza "bir kânûnungerden-beste-i hükmü olmağla kimsenin bu daireden bir hatve harice çıkmak ihtimâli olamaz. Bu sebebe mebni idare-i cumhûriyede vükelâ entrikaları asla yürüyemez."⁹⁸¹

Ziya Paşa'nın demokrasinin merkezi olarak gördüğü İngiltere'den Cenevre'ye kaçıışı tıpkı yorgun, küskün ve hayal kırıklığına uğramış Rousseau'nun memleketi Cenevre'ye gelişi gibidir. Paris'in gösterişli hayatından sıkılan ve filozofların tepkileri nedeniyle onlardan kopan Rousseau da Cenevre'yi erdemli şehir olarak seçmiştir. Ziya Paşa için de İsviçre, cumhuriyetin merkezidir.⁹⁸² İkisini Cenevre'de birleştiren husus, kaçış ve hayal kırıklığıdır. Paşa, burada Rousseau'nun medeniyetten kaçıştan sonra yazdığı Emile adlı pedagojik eserini çevirmeye başlamıştır.

Ziya Paşa, batılı fikirlerine rağmen Yeni Osmanlılar içinde en şarklı kalan isimdir. Ondaki ikilem ve arada kalmışlık yalnız hayatında değil eserlerinde ve fikirlerinde de görülmektedir. Türkiye'ye dönüşünden sonra Ziya Paşa'nın mensur bir eserine yahut yazısına rastlamak ve Türk fikir hayatındaki yerini tespit etmek neredeyse imkânsızdır. Avrupa'ya kaçışının ilk dönemlerinde yazdığı *Şiir ve İnşâ* adlı makalesinde eski değerleri ve edebiyat reddetmiş, Türkçenin sadeleşmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Hayatının ikinci döneminde ise divan edebiyatını kutsayarak İran şairlerini kendine örnek aldığını, Türklerin testilerini efkâr-ı Arab ve hayâl-i İran sayesinde doldurduğunu iddia ettiği *Harâbât* adlı büyük antolojisini kaleme almıştır. Bir zamanlar Paris'te Londra'da *diyâr-ı küfrü*

⁹⁸¹ Ziya Paşa, a.g.m.

⁹⁸² Ziya Paşa, a.g.m.

gezip beldeler kâşâneler gören Paşa, çıktığı Avrupa yolculuğundan tam bir şarklı olarak dönmüştür. Avrupa sanatının taklidine ve yeni edebî türlerin Türkiye'ye girmesine her milletin kendi tarihi, kültürü ve zevkinin farklı olması nedeniyle karşı çıkmıştır. Bu ifadeler aksiyondan vazgeçen ve yaşadığı tecrübeler neticesinde hayal kırıklığına uğrayan bir adamın Tanzimât'ın açtığı çığırdan geriye doğru ilk voltasıdır.⁹⁸³

C. Nâmık Kemâl'in Siyasî Fikirleri

Yeni Osmanlı Cemiyeti içinde gerek hayatı gerekse fikirleri açısından en dikkat çeken isim kuşkusuz Nâmık Kemâl'dir. Savunduğu hürriyet, vatan, halk egemenliği gibi kavramların popülerleşerek kitlelere yayılması hususunda cemiyetin diğer mensuplarından daha etkili olmuştur. Mensur ve manzum eserlerinde üslûbu, Türkçesinin sadeliği ve en önemlisi heyecanı ile 19. yüzyıldan Ziya Gökalp'in Türk fikir hayatında doğuşuna kadar etkisini sürdürmüştü; farklı ideolojiler tarafından sahiplenilmiştir. Örneğin İslâmcılık fikrinin savunucularından Said Nursi ve Türkçülük fikrinin öncü isimlerinden Hüseyin Nihal Atsız'ın ortak değerleri arasında yer almaktadır. Said Nursi, kendi öncülerinden bahsederken Cemâleddin Afganî, Muhammed Abduh, Ali Suavi, Nâmık Kemâl ve Yavuz Sultan Selim'in adlarını zikretmektedir. Ancak Yeni Osmanlılar, bilhassa Nâmık Kemâl ve Ali Suavi İslâmcıların olduğu kadar, belki onlardan daha fazla milliyetçilerin-Türkçülerin, batıcıların, hatta dünyevîleşmenin ve laisizmin de öncüleridir.⁹⁸⁴ Nihal Atsız için de Nâmık Kemâl, Ali Suavi ve Yavuz büyük Türkçülerdir. Nitekim Atsız, 1947 yılında çıkardığı Kür Şad mecmuasında Nâmık Kemâl'in Hürriyet şiirinden "Dönersek kahbeyiz millet yolunda bir azimetten!" dizesini serlevha olarak kullanmış ve onu Türk milliyetçileri panteonunda önemli bir yere yerleştirmiştir. Ona göre, ambriyolojik açıdan muhtemel bir %25 gayr-i Türklüğe karşılık Nâmık

⁹⁸³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *a.g.e.*, s.338.

⁹⁸⁴ İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s.22.

Kemâl, 19. asırda milliyetçiliği ifade eden Osmanlıcılık ve İslamcılık ideolojilerini benimsemiş; Türkistan ve Türk milleti ifadelerini kullanmış hakiki bir Türkçüdür.⁹⁸⁵ Atsız'ın kardeşi Necdet Sançar tarafından kaleme alınmış İrkımızın Kahramanları arasında Yavuz Sultan Selim de yer almakta bunun yanında Nâmık Kemâl'den de satır aralarında büyük Türkçü diye bahsedilmektedir.⁹⁸⁶

Nâmık Kemâl'in böyle farklı ideolojilerce sahiplenilmesi, onun düşünce sisteminin şarklı ve garplı yönlerinde aranmalıdır. Kemal'in sisteminin temelini her şeyden önce İslâm oluşturmaktadır. Esasen o, Batıya yönelmenin gerekliliğinden, meşveret ve meşrutiyetten bahsederken bile gerçekte arzuladığı bir İslâmî uyanıştır. Batıdan alınacak her yeniliğin İslâmiyet'in özünde olduğu düşüncesi, onu geleneksel kültür ile daha fazla meşgul olmaya itmiştir. Nitekim Avrupa'ya kaçtıktan ve arkadaşları ile birlikte bir gazete çıkarmaya karar verdikten hemen sonra, babasına yazdığı mektubunda “yazılacak şeylerde İslâm'ın ahvâlinden misaller göstermek için” İslâmiyetle ilgili kitaplar ısmarlamıştır.⁹⁸⁷ Bu ifade Kemâl'in siyasal sisteminin gerçekte hangi zemine oturduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır. Ancak onun daha Avrupa'ya kaçmadan evvel batılı siyasal düşünürleri okuduğu ve onlardan çeviriler yaptığı da bilinmektedir. Örneğin henüz Tercüme Odası'nda iken Montesquieu'dan çeviriler yapmış ve bu çevirileri Refik Bey'in Mirat'ında yayınlanmıştır.⁹⁸⁸

Nâmık Kemâl hakkındaki değerlendirmelerde unutulmaması gereken husus, onun doğu ve batı telifinde geleneğin her zaman ön planda olmasıdır. Batıya yönelmenin gerekliliğini vurgularken, onun maddî ve manevî yönlerinin ayrılması gerektiğine ve İslâmiyet'in mani-i terakkî olmadığına vurgu yapmıştır. Bu tutum, Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin diğer

⁹⁸⁵ Hüseyin Nihal Atsız, **Makaleler II**, 2. Baskı, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1997, s.39.

⁹⁸⁶ Necdet Sançar, **İrkımızın Kahramanları**, İstanbul: Aylı Kurt Yayınları, 1943.

⁹⁸⁷ Türköne, **a.g.e.**, s.77-78.

⁹⁸⁸ Nâmık Kemâl, “Romalıların Esbâb-ı İkbâl ve Zevâli Hakkında Mülâhazât”, **Mir'ât**, Sayı: 2 (1279), s.23-25.; aynı yazar, “Roma Tarihi Muhâkemenâmesi Tercümesi”, **Mir'ât**, Sayı: 3 (1279), s.38-42.

üyeleri Ziya Paşa ve Ali Suavi’de de görülmektedir. Yeni Osmanlılar, doğu ve batı normları arasında ikilemli bir kültür yaratmamış, egemen bir İslâm kültürü şemsiyesi altında nakl, ayet ve hadis ile pekiştirilmiş, sınırları son derece kesin ve kısıtlı bir Batı’ya yönelişi savunmuşlardır.⁹⁸⁹ Yeni Osmanlıların eserlerinde hâkim olan unsurun her şeyden önce İslâmî epistemoloji olduğu görülmektedir. Bu nedenle bir sentezden ziyade mülemmadan bahsetmek mümkündür.⁹⁹⁰ Nitekim Nâmık Kemâl de Osmanlı normları ve kültürünün egemen olduğu bir dünya görüşüne sahiptir. Bu kültürün egemenliğinde Batının iyi taraflarını sindirmeye ve batılı ilkeleri geleneksel kültürel normlar çerçevesinde tanımlamaya özen göstermiştir. Nâmık Kemâl, “kendi İslâmî kültürünün temelleri üzerinde, 19. yüzyıl ortalarında Avrupa’da geçerli olan liberalizm tipinin ön gereklerine uygun olma üstünlüğüne sahip bir sistem geliştirmiştir.”⁹⁹¹

Nâmık Kemâl’in siyasî düşüncesinde ideal devlet ve hükûmet kıstasını, İslâmî normlara uygunluk oluşturmaktadır. Bununla birlikte devletin menşe’inin ilâhî mi yoksa tabîi hukukun şartlarına göre mi geliştiği konusundaki fikirleri yeterince açık değildir. Onun siyaset düşüncesinde rastlanılan bu mülemma, aslında 18. ve 19. yüzyıllarda Batı’da tartışılan temel meselelerden biri olmakla birlikte İslâm siyaset felsefesinin de esasını oluşturmaktadır. Ziya Paşa örneğinde olduğu gibi o da, insanların saldırgan bir yaratılışa sahip oldukları ve cemiyet hayatı ile birlikte bu fitrî özelliklerinin engellenebileceği görüşündedir: “İnsan ki kudretten hürriyetle meftûrdur. Bittabi o i’tâ-yı ilahiden istifâdeye mecburdur. Hürriyet-i âmme cemiyet içinde muhâfaza olunur. Çünkü ferdi ferdin taarruzundan emîn edecek bir kuvve-i gâlibeyi cemiyet hâsıl eder.”⁹⁹² Kemâl’in bu düşüncesi, İngiliz siyaset düşüncesinin önemli isimlerinden Thomas Hobbes’un egemen devlet anlayışını hatırlatmaktadır. Hobbes, Leviathan adlı

⁹⁸⁹ Jale Parla, **Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s.11-13.; Nilüfer Göle, **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**, 5. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s.54-55.

⁹⁹⁰ Jale Parla, **a.g.e.**, s.12.

⁹⁹¹ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.321.

⁹⁹² Nâmık Kemâl, “Ve şâvirhüm fi’l-emr”, **Hürriyet**, Nu: 4 (20 Temmuz 1868).

eserinde bencil bir varlık olan insanın birbirleri üzerinde tahakküm kurmaya çalıştıklarını fakat akli sayesinde bir sözleşme tesis ederek birbirlerine zarar vermeyi önlediklerini vurgulamaktadır. Ona göre insanları bir araya toplayan devlet ve egemenlik de bu sayede doğmaktadır.⁹⁹³ Ancak Nâmık Kemâl, Hobbes'un egemenliği tek kişide toplayan ve onu mutlak kılan, her davranışını haklı ve doğru gören anlayışına oldukça uzaktır.

Bununla birlikte Kemâl'in egemenlikten bahsettiği yazısında İslâm düşüncesinden ziyade Rousseau'nun tesirleri açıkça görülmektedir. İslâm ile batılı modern devlet anlayışının başarısız bir karışımı olan "Ve şâvirhüm fi'l-emr" adlı yazı, Nâmık Kemâl'in telifçiliğini göstermesi bakımından önemlidir. Rousseau ile el-Maverdî'nin siyaset anlayışları arasında sıkışan makalede, toplumun muhafaza-i hürriyeti için mutlakü'l-vücûb olan bir kuvve-i gâlibenin icâdını lüzumlu gören Kemâl, onun bireylerin kuvvetlerinin toplanmasıyla doğduğunu ileri sürmüştür. "Binâenalyh ferdin kendi iktidârına tasarruf-ı tabi'îsi gibi kuvâ-yı müctemi'a dahi bittabi efrâdın mecmû'una ait olduğu için her ümmette hakk-ı hâkimiyet umûmundur." Ancak umum bu hakka bağlı olan vazifeleri kendisi yerine getiremeyeceğinden tabii bir işbölümünün neticesi olarak "tayin-i imâm ve teşkîl-i hükûmet" zorunludur. Böylece toplum, söz konusu vazifeleri icra etmesi için bazı kimseleri vekil tayin etmiştir.⁹⁹⁴ Bu görüşler, Rousseau'nun toplum sözleşmesinin esaslarını oluşturmaktadır. Rousseau'ya göre cemiyet üyelerinden her biri canını, malını koruyacak sözleşmeye dayalı politik varlık sayesinde bir birlik oluşturduğu gibi hürriyetini de muhafaza edebilmelidir. Yasama gücünü elinde tutarak bu hakkını koruyan halka mukabil hükûmet, yasaları uygulamakla görevli bir araçtır. Nâmık Kemâl üzerinde tesirleri açıkça görülen bu ifadeler, onun hükûmetin tesisi ile ilgili iki aşamadan müteşekkil bir oluşumdan bahsettiği cümlelerde de görülmektedir. İnsanların birbirlerine zarar vermelerini engelleyen ve

⁹⁹³ Thomas Hobbes, **a.g.e.**, s.120.

⁹⁹⁴ Nâmık Kemâl, **a.g.m.**

genelde üzerinde mutabakata varılmış ilkelere dayalı bir toplumun oluşumu ilk aşamadır. Bunu tabii bir süreç olarak değerlendiren Kemal, ikinci aşamada ortaya çıkan hükûmetin, toplumdaki işbölümü neticesinde üyelerinden bazılarının toplumsal düzeni ve sürekliliği sağlamak için seçtiklerini yahut tayin edildiklerini ileri sürmüştür. Onun bu yaklaşımı devlet ve toplum ilişkilerini ahlâkî bir mesele olarak ele alan ve iktidarı ilahî nizâmın tecellisi olarak gören anlayıştan farklı seküler bir yaklaşımdır ve bu yaklaşım, tabii hukuk doktrininin temel argümanlarından birini oluşturmaktadır. Bu iki aşama arasında Rousseau’da olduğu gibi “insiyakî tabîî hukuk” ile “rasyonel tabîî hukuk” ayrımının izlerine rastlanmaktadır.⁹⁹⁵

18. yüzyılda İngiliz aydınlanmasının ve siyaset kuramcılarının en önemli isimlerinden biri olan John Locke’da da toplum ve devletin oluşumuna ilişkin ikili bir aşama fikrinin olduğu görülmektedir. İlk aşamada tabii hallerinde tam bir özgürlük içinde olan her insan tabii hâlin kendilerine bahşettiği bir kısım haklardan vazgeçerek diğerleriyle bir sözleşme yapar. Böylece söz konusu sözleşmeye dâhil olan herkes, sözleşme lehine sahip olduğu bireysel haklardan feragat ederek sahip olduklarını sözleşmeyle mensubu olduğu topluluğa devreder. Her kişi eşit pay karşılığında, anlaşmanın diğer bütün muhataplarıyla birlikte tabii hukukun yetkisi üzerinde bireysel egemenliğin terki ve sözleşmeye mensup olanların müşterek hâkimiyeti konusunda uzlaşır. Böylece tabii hukukun yetkisi bireysel olmaktan kurtulur ve yeni bir politik varlık ortaya çıkar.⁹⁹⁶ Bu yeni varlık Locke’un cemiyet adını verdiği sözleşmeyle yaratılmıştır. Cemiyet, tabii hal ve devlet arasında bir aşamadır. Tabii halden daha fazla bir şeydir çünkü tabii hukukun yetkisi üzerindeki bireysel ve tek taraflı kontrolden vazgeçilmiştir. Fakat bu yeni varlık henüz devlet de değildir çünkü bu gücü kullanacak otorite biçimsel olarak teşekkül etmemiştir.⁹⁹⁷ Locke, devleti,

⁹⁹⁵ J. Jacques Rousseau, *The Social Contract*, s. 178.

⁹⁹⁶ John Locke, *Two Treatises of Government* (ed. Peter Laslett), 14. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s.269-272.

⁹⁹⁷ D. A. Lloyd Thomas, *Locke on Government*, 1. Baskı, London-New York: Routledge, 1995, s.25-26.

cemiyet üyelerinin her birinin tabii halde sahip oldukları haklarından kamu adına vazgeçmeleri sonucu ortaya çıkan siyasî ve hukukî yaptırıma sahip bir oluşum olarak tanımlamıştır. Buna göre devletin temel amacı, bireylerin can, mal ve özgürlüklerini korumak ve buna yönelik kanunlar meydana getirmek ve bu kanunları icra etmekten ibarettir.⁹⁹⁸

Kemâl'deki devlet ve toplum anlayışını yalnızca batılı düşüncelerle izah etmek mümkün değildir. Zira Rousseau ve Locke'un argümanlarına İslâmî gelenekte de tesadüf etmek mümkündür. İslâm tarihinde ideal devlet anlayışını rasyonel bir temele oturtan felsefeciler (felâsife), devleti toplu halde yaşamayı ve teşkilâtlanmayı gerektiren insan hayatının tabii bir sonucu olarak değerlendirmişlerdir. Felâsife geleneği, insanın tabiatı gereği medenî olduğunu, ihtiyaçlarını temin, insanların yardımlaşması, kendini koruması ve savunması için kendi türünden çok sayıda varlıkla birleşmesi gerektiğini ve bunun tabii bir sonucu olarak devletlerin ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir.⁹⁹⁹ İnsanın fitraten kötü ve saldırgan olduğu ve bunu önlemek için devletin zarûrî olduğu anlayışına İslâm düşüncesinde de rastlanmaktadır. Ancak batı ve doğu siyaset felsefelerini ayıran temel nokta modern tabii hukuk kavramının her ikisinde de farklı kaynaklara dayanmasıdır. Ancak batı menşeli modern siyaset felsefesi egemenliğin ortaya çıkışı, mahiyeti ve gelişimini seküler bir temele dayandırmasına karşılık İslâmî siyaset felsefesi daha ziyade olması gereken ideal devlet düzenini değil; olanı açıklayan, toplumun ve devletin niteliğini ortaya koyan kanunlardır. Ayrıca İslâm'da otorite ve iktidar arasında ayırım yapılmaz.¹⁰⁰⁰ Bu açıdan devleti sınırlandıran tabii hukuk ilkeleri değil, ilahî menşeli adalet fikridir. Yeni Osmanlılar batıdan iktibas ettikleri tabii hukuk kavramını İslâmî bir kisveye büründürmek istediklerinde bu iki husus arasında bocalamışlardır. Klâsik anlayışta devlet, düzensizliğin önlenmesi için insanların kendi iradeleriyle oluşturduğu sözleşmeye dayanan ve

⁹⁹⁸ John Locke, **a.g.e.**, s.350-353

⁹⁹⁹ Erwin I. J. Rosenthal, **a.g.e.**, s.128-129.

¹⁰⁰⁰ **a.g.e.**, s.35.

insanların iradesiyle oluşturduğu bir kurum değildir. O ilahî bir menşe'e dayanmaktadır. Oysa modern tabii hukuk anlayışı, toplumların ve devletlerin insan iradesine dayandığı iddiasıyla geleneksel yaklaşımdan bütünüyle farklı bir yön izlemiştir. Nâmık Kemâl, seküler özellikler taşıyan toplum ve devletin oluşumuna ilişkin yaklaşımına mukabil birinci ve ikinci aşama arasında şeriatın "rişte-i rabita" olduğu iddiasıyla ona İslâmî bir çehre kazandırmaya çalışmış ve bunu yaparken her milletin özgün yapısı ve hayat tarzına dayanmıştır. Ona göre Osmanlı toplumunda hukûk-ı tabiiyyeyi tayin eden şeriattır:

"Nev'-i beşer şekil ve şemâilce yekdiğerine benzemediği gibi akıl ve hasâ'ilce dahi birbirine muhâlif halk olunmuştur. Bu hâl ile beraber tabi'atında bazı ahlâk-ı fâside olduğundan insan yaratılıştan beri üç nüfustan mürekkeb bir hânede bile ikisi bir üçüncünün emir ve hükmü altında yaşamakla mu'ammer olur. Sonradan cemiyetler tevsi' edip devlet ve hükûmetler teşekkül edince her hey'et-i medeniyyeyi terkîb eden efrâd-ı beşerin idâre-i umûmiyyede ictimâ'-i efkârını müstelzim olacak bir rişte-i râbita-i şer'dir ki efrâd-ı hey'eti münferiden ve müctemi'an hıfz ve idâreye vesile olan ahkâm-ı siyasiyedir. Onun fûrû'unu ictimâ'-i ümmet tayin eder. Fakat esas hukûk-ı tabiiyyeye isnat olunur. Bizde o hukuk-ı tabiiyye aynı 'adl-i ilahîdir ki Kur'an-ı Kerîm tayin etmiştir."¹⁰⁰¹

Maverdî'nin siyaset anlayışı ile Rousseau'nun toplum sözleşmesini telif eden Nâmık Kemâl'e göre halk, hükûmeti seçme hakkında sahip olmasına karşılık yürütme hükûmetin hakkıdır: "Bir belde ahâlisi ictimâ' ile beynlerinde zuhûr edecek de'âviyi fasl için bir zâtı kendilerine kadı nasb etseler kazası sahîh olamaz. Hükm yine taraf-ı saltanattan mansûb olan kadıya ait olur. Çünkü kazâ hükûmetin hakkıdır. Fakat bir belde ahalisi ictimâ' ile bir zata saltanat veya hilâfet için 'akd-ı bi'at etseler o zat sultan veya halife olur. Ondan evvelki sultan veya halifenin hiç hükmü kalmaz. Çünkü imâmet ümmetin hakkıdır."¹⁰⁰² Kemal'in bu yaklaşımı, yukarıdaki

¹⁰⁰¹ Nâmık Kemâl, "Devlet-i Aliyyeyi Bulunduğu Hâl-i Hatır-nâkdan Halâsın Esbâbı", **Hürriyet**, Nu: 9 (24 Ağustos 1868).

¹⁰⁰² Nâmık Kemâl, "Ve şâvirhüm fi'l-emr", **Hürriyet**, Nu: 4 (20 Temmuz 1868).

devlet ve toplum oluşumuna ilişkin görüşleri ile birlikte değerlendirildiğinde oldukça eğreti durmaktadır. Ancak varmak istediği netice açısından böyle bir mülemmayı tercih edişi anlamlıdır. O da tıpkı Ziya Paşa gibi hâkimiyet hakkının umûma (halka) ait ve padişahın halkın ücretli bir hizmetkârı olduğu fikrine destek bulmak için İslâm felsefesi ve Rousseaucu yaklaşımı karıştırmaktan çekinmemiştir. Bu hususta kullandığı temel argümanlardan biri de Rousseau'nun toplum sözleşmesine İslâmî kaynaktan bulduğu ve toplum sözleşmesinin İslâmî versiyonu olarak kullandığı biat müessesesidir.

İslâm literatüründe biat kavramı geniş anlamıyla yöneten ve yönetilenler arasında yapılan, seçim yahut bağlılık karakteri taşıyan sosyopolitik akidi ifade etmektedir. Bir diğer ifadeyle ferdî veya kolektif olarak bir başkasının otoritesini tanıma, devlet başkanını seçme, belirleme ve İslâmî hükümler çerçevesinde ona itaat etmeyi ifade etmektedir.¹⁰⁰³ Peygamber döneminde dinî hükümlere bağlı kalmak ve ona itaat etmek anlamında kullanılan biat, hilafet müessesesinin ortaya çıkması ile siyasî bir mahiyet kazanmış; devlet başkanını seçme yahut herhangi bir yolla devlet başkanı olmuş kişiye bağlılık sunma anlamında kullanılmıştır. Bu son mananın bilhassa halifeliğin Emeviler ile birlikte saltanata dönüşmesi sonucu ortaya çıktığı açıktır. Böylece biat, seçme hakkı anlamını kaybederek bağlılık ve sadakat sunma anlamıyla işlevsiz bir kurum olarak varlığını sürdürmüştür. Yeni Osmanlıların Emeviler ile ortaya çıktığını ileri sürdükleri saltanat ve keyfî idarenin gerçekte biat kurumunun işlevini yitirmesi ile ilişkilendirilmesi gerektiği açıktır. Halifeliğin mülke dönüşümü, tarih boyunca İslâm âlimler ve düşünürleri tarafından tartışılmış; Emeviler ile birlikte saltanat dönüşen halifelik tiranlık olarak değerlendirilmiş ise de, fitnenin önlenmesi için bu sistem meşrulaştırılmıştır.¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰³ Cengiz Kallek, "Biat", **Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 6, İstanbul, 1992, s.120-124.

¹⁰⁰⁴ W. Montgomery Watt, **Islam and the Integration of Society**, London: Taylor & Francis Routledge, 2001, s.167.

Bilhassa Emevîler'den itibaren başlayan süreçte biat kavramı, hulefâ-yı râşidîn adı verilen ilk dört halife tayininde uygulanandan farklı bir niteliğe sahiptir. Ebu Bekir'in otoritesinin kabulü ve ona bağlılık yemini aslında geleneksel bir Arap kaidesidir. Üstelik biat uygulaması Ebu Bekir ile sınırlı değildir. Hulefâ-yı râşidîn'in diğer üç ismi de aynı yöntemle onaylanmışlardır. Ebu Bekir, Ömer'i halefi olarak tayin etmiş ve onun için önde gelen Müslümanların biatını teminat altına almıştır. Ömer de ona halef olacak kişiyi kararlaştırmak üzere bir meclise (şura) işaret etmiştir. Ömer'in bu uygulaması sonradan onu İslâm devletinin gerçek kurucusu kabul eden sünnî teorisyenler tarafından ideal bir tip olarak değerlendirilmiştir. Osman yerine halefini belirleyecek herhangi bir hüküm bırakmadan öldürülmüştür. Emeviler döneminde, sadece biat müessesesi işlevini kaybetmekle kalmamış aynı zamanda halifelik de Beni Ümeyye kabilesinin inhisarı altına alınmıştır. Ölümünden önce Muaviye önde gelen Müslümanların oğlu Yezid'e biat etmelerin hususunda söz alarak onun halifeliğini garantilemiştir. Halifenin tayininde toplum adına hareket edilmemiş peygamber tarafından gösterilen herhangi bir izlek veya örnek uygulanmamıştır. Weberci söylemle, Ebu Bekir'in otoritesinin kabulü ve meşruluğu açısından "yöntemin doğruluğu kriterleri" nazarıdikkate alındığında biat uygulamasını ifade eden hutbe örneğinde olduğu gibi Müslüman çoğunluk, toplumun lideri olarak onun sorumluluğunu kabul etmiştir. Ancak Emeviler ile birlikte hem süreç hem de usûl geleneksel kabilevi adetlere uygun hâle getirildiğinde halifelik edinilmiş bir hak niteliğine bürünmüştür.¹⁰⁰⁵

Kemal iktidarın meşruiyeti, hükûmet ve halk arasındaki ilişkilerin niteliği konusunda biat kurumuna yepyeni bir anlam kazandırmıştır. Gerçekte biat kurumu, onun ikinci aşama olarak değerlendirdiği hükûmetin oluşumunda belirleyici bir unsurdur. "İmâmet ümmetin hakkıdır. Umûmun o hakka müterettib olan vezâ'ifi bizzat icrâ etmesine imkân müsait

¹⁰⁰⁵ Hamid Dabashi, *Authority in Islam: from the rise of Muhammad to the establishment of the Umayyads*, New Brunswick-London: Transaction Publishers, 1993, s.89.

olmadığındandır ki tayin-i imâm ve teşkîl-i hükûmet zarûriyâtdan olur. Bu ise cemiyetin zikr olunan vezâ'ifini icrâyâ bazı efrâdını tevki'l etmesinden başka bir şey değildir. Bu hâlde padişahların ümmet tarafından biat namıyla ve vükelânın padişahlar tarafından memuriyet sûretiyle istihsâl ettikleri vekâletten başka icrâ-yı hükûmet etmelerine hakk verecek hüccetleri yoktur. '*Seyyidü'l-kavm hâdimelum*' hadisindeki nükte dahi bu manayı imâ eder."¹⁰⁰⁶

Biat, Nâmık Kemâl'in söyleminde halk hâkimiyetinin mihenklerinden ve "hükümdara sadakatin meşrulaştırıldığı özgöl form"lardan biridir. İslâm siyaset anlayışında halifenin tayini yahut kabulünde halktan ziyade "ehlü'l-hal ve'l-akd" adı verilen güzideler esas alınmıştır (Maverdî, 1994: 30-31). Oysa Nâmık Kemâl, biat kurumunu, İslâm siyaset anlayışında "ehlü'l-akd ve ehlü'l-hal" adı verilen halifeyi/hükûmeti tayin etme gücüne sahip küçük bir azınlığın meselesi olmaktan çıkarmış ve İslâmî toplum sözleşmesinin temeli yaparak biatı halk hâkimiyeti, efkâr-ı umûmiyye gibi o güne kadar alışılmamış kavramlarla ilişkilendirmiştir. Halkın hâkimiyeti biatın esasını oluşturduğu gibi, meşrutî idarenin de temel argümanlarından birini oluşturmaktadır:

"Halkın hâkimiyeti demek bi-gayr-i hakk nakz-ı bi'at mi demektir. Sözün doğrusu mülkümüzde hâkim biziz. Hepimizin hükûmete iştirâkımız vardır. Fakat hükûmetin emr-i icrâsını bi'at-ı meşrû'a ile Âl-i Osman'a tevdi' ettik. Daima Âl-i Osmanı isteriz. Daima idâre-i meşrûta talebindeyiz. Hükûmet benim, sizin ve sâir ebnâ-yı vatanın kuvvetinden ibaret değil midir. Benim kuvvetime benden veyahut ihtiyâr veya ekseriyete tâbi'iyet sûretiyle tevdi' ettiğim zattan başka bi-hakkın kim mâlik olabilir."¹⁰⁰⁷

Böylece o, yukarıdaki görüşleriyle modern ulus-devlet anlayışının söylemlerinden ve bu arada Türk demokrasisi için de anlamlı olan "hâkimiyet bilâ kayd u şart milletindir" sözleriyle dile gelen halk egemenliğinde önemli bir figür olmuştur.

¹⁰⁰⁶ Nâmık Kemâl, "Ve şâvirhüm fi'l-emr", *Hürriyet*, Nu: 4 (20 Temmuz 1868).

¹⁰⁰⁷ Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret", *Hürriyet*, Nu: 12 (14 Eylül 1868).

Kemâl'in biat ile ustalıkla ilişkilendirdiği kavramlardan biri de devletin meşruiyetini rızâ ile ilişkilendirmesidir. Bu yaklaşım John Locke'un devletin oluşumu ve meşruiyetini ortak rızadan alan hükûmet anlayışı ile paralellikler arz etmektedir. Kemâl, hâkimiyet hakkının herkese ait olması ve bu hakkın umurun rızasıyla bir otoriteye tevkilini mütekabiliyet esasına dayandırılmakta ve otoritenin sözleşmeyi ihlâli karşısında halkın direnme hakkı olduğunu ileri sürmektedir. Onun direnme hakkı anlayışında Locke ve Rousseau'dan etkilendiği açıktır. Nitekim Hürriyet'te yayınlanan "Usûl-i Meşveret Hakkında" başlıklı makalesinde bu etkiyi, "Üdebâ-yı hikemâdan meşhur Rousseau *Şerâ'it-i İctimâ'* nâm kitâbında hükûmet-i gâlibâneyi tedkîk ettiği sırada gâlibiyet hakkı icâb ederse halkın da ashâb-ı hükûmet elinden zor ile ahz-ı iktidâra hakkı olmak lâzım gelir. Yok hakkı icâb etmezse o vakt erbâb-ı hükûmette zor ile idâreyi ele almakta haksızdır me'alinde bir kıyâs-ı mukassem irâd eder..." sözleriyle dile getirmektedir.¹⁰⁰⁸

İsyan hakkı meselesi batılı ve doğulu filozoflar tarafından tartışılarmış meselelerden biridir. Söz konusu düşünürlerin çoğu, bu hakkın varlığını ve tabiiyet sözleşmesi (*pactum subjectionis*) kavramını uyruğu egemene bağlayan bir koşul olarak kabul etmişlerdir. Ortaçağ batı siyasal düşüncesinde hükümdar ne kadar zalim, hatta dinsiz de olsa toplumun ona itaat etme zorunda olduğu; dolayısıyla "direnme hakkı"nın bulunmadığı görüşü hâkimdir. İslâm siyaset anlayışında da tabiiyet sözleşmesi, halkın kendilerinden olan yönetime itaat etme ilkesine dayandırılmıştır. Yönetenler ve yönetilenler arasındaki ilişkiyi belirleyen kıtas İslâm hukukudur. Böylece her ikisi de hem Allah'a hem de birbirlerine karşı sorumlu kılınmışlardır. Yöneten ve yönetilenlerin sınırlarını belirleyen ve düzenleyen şey hukuktur. Otorite, kanunu muhafaza ettiği, ona uyduğu, meşru olduğu ve adalet ilkesine göre davrandığı sürece meşrudur. Meşrû değilse gâsıp, adaletle davranmıyorsa

¹⁰⁰⁸ Nâmık Kemâl, **a.g.m.**

zâlimdir. Buna mukabil yönetilenler otorite meşrû ve âdil olduğu sürece ona itaat etmek birincil ve en önemli görevidir. Gerçekte meşru otoriteye itaatsizliğin yalnızca suç değil aynı zamanda günah olduğu da düşünülürse direnme hakkının tali bir sorun olarak algılandığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁰⁹

Aydınlanma ile birlikte devlet, toplum ve tabiiyet sözleşmesi arasındaki ilişki seküler bir nitelik kazanmıştır. Yeni anlayışa göre eğer hükümdar yükümlülüklerini yerine getirmezse sözleşme artık geçerli değildir ve sözleşme feshedilerek hükümdar azledilebilir. Hubert Languet gibi düşünürler, daha da ileri giderek tiranın katlinin meşru olduğunu savunmuşlardır.¹⁰¹⁰ Bütün bunlara rağmen modern direnme hakkının gerçek temsilcisinin John Locke olduğuna ilişkin genel bir kabul vardır. Halkın direnme hakkını toplum sözleşmesinin tabii bir sonucu olarak değerlendiren Locke'a göre, iktidarı elinde bulunduran hükümdar toplum sözleşmesinin temel hükümlerine uygun davranmaz ve yasanın kendisine tanıdığı yetkinin sınırlarını aşarsa sözleşmeyi bozmuş olur. Bu durumda halkın ona itaat etmek zorunluluğu ortadan kalkar. İktidar eğer halkı itaate zorlarsa, buna karşı direnmek onun en tabii hakkıdır. Yetkinin sınırlarını aşmak, küçük bir memur için nasıl bir hak değilse, aynı şekilde büyük bir memur için de hak değildir. Pactum subjectionis açısından egemenlik ve otorite gerçekte ulusa aittir ve onu her an geri alabilir.¹⁰¹¹

Nâmık Kemâl, yukarıda da açıklandığı üzere iki aşamaya dayandırdığı toplum ve devlet oluşumunu, "... efrâd-ı kavmi can ve mal ve nâmûs husûslarında tasallut-ı ağıyardan vikâye edecek ve mazlûmun hakkını zâlimden alıverecek bir kuvvet-i gâlibeyi idâme ve ikâme için istikmâl-i esbâb saltanata ihtiyaç görüldüğü sebeblerle usûl-i hükûmet şu gördüğümüz sûret üzerine teşekkül eylemiştir" sözleriyle açıkladıktan

¹⁰⁰⁹ Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, s.109.

¹⁰¹⁰ Joseph Charmont, "Recent Phases of French Legal Philosophy", *Modern French Legal Philosophy* (ed. A. Fouillée vd.), Boston: The Boston Book Company, 1916, s.135.

¹⁰¹¹ John Dunn, *The history of political theory and other essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s.40-41.

sonra, halkın onları adalet ve hakkaniyet esaslarına göre yönetecek, mal, namusu ve haklarını koruyacak bir hükümdarı belirli şartlara göre atadıklarını ve hükümdarın da o şartlara riayet edeceğini kabul ve taahhüt ettiğini yazmaktadır.¹⁰¹² Ona göre hükümdarın diğer insanlardan farkı itibarıdır. Halkın dest-i intihâb ve biati ile üzerine geçirilen hilat alınırsa o da sıradan bir adam olur. Hükûmet halkın ne pederi, ne hocası ne de vasîsidir. “Efrâdın marifetine, mülkûn ma’mûriyetine, insâniyetin kemâline, medeniyetin terakkîsine hizmet ederse hem kendinin hem ahâlisinin hem de bütün âlemin menfaatine mürüvvet-mendâne bir muavenet ibrâz etmiş olur. Nâmı kıyamete kadar insâniyetin evliyâ-yı ni’âmı olan e’âzımla beraber yâd olunur.”¹⁰¹³

Kemal, bir toplumun sürekliliğinin halk ve devlet ikilisinin varlığına bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Halkın tabiiyet sözleşmesi ile yükümlülüklerini yerine getirmesine özen göstermesini sağlamak, aksi durumda onları cezalandırmak hükümdarın hakkı olduğu gibi, adaletle davranmadığında yahut vezâ’if-i meşrûta-i hükûmeti ifâda kusur ettiğinde onu dâ’ire-i vazifesine davet ya da onun yerine bir başkasını tayin etmek de halkın hakkıdır. Bu hususta Nâmık Kemâl toplumun sürekliliğini esas almakta ve asıl olanın toplum olduğunu iddia etmektedir:

“Bir cemaatin devam-ı cem’iyyeti bir imâm-ı sâhib-i emrin vücûduna muhtaç olduğu gibi imâmın hükûmeti dahi cemaatin devamına mevkûfdur. Halk bir padişahın hükûmeti olmadıkça asâyiş-i hâl bulamaz. Halk olmazsa padişah da yalnız saltanat edemez. Demek olur ki iki taraf dahi ihtiyaç meselesinde müsâvîdir. Şu kadar var ki, imam cemaatin murâd ettiği gibi icrâ-yı adâlet etmezse onun tedîliyle yerine bir başkasını getirmek iktidârı cemaatin elindedir. Lâkin hâkim istediği gibi cemaati tebdîle muktedir değildir.” Padişahların diğer insanlardan farkı, itibarî olup gerçekte onlar da diğer insanlar gibidir. Tebâsının dest-i intihâb ve biati ile üzerine giydiği

¹⁰¹² Nâmık Kemâl, “Küllükün râ’in ve küllüküm mes’ûlün ‘an ra’iyyetihi”, **Hürriyet**, Nu: 13 (21 Eylül 1868).

¹⁰¹³ Nâmık Kemâl, “İbret”, **İbret**, Nu: 3 (5 Haziran 1288).

“kisve-i mümtâze-i hükûmet” üzerinden alınırsa o da sıradan bir adam olur.¹⁰¹⁴ Nâmık Kemâl’in direnme hakkını tabii hukuk ve toplum sözleşmesine göre sistemleştirmesi, klâsik İslâmî gelenekte bu hakkı cemaate tanıyan anlayışa göre hükümdarın vekâletinin feshedilmesini daha da güçleştirmiştir. Zira bu husus İslâmî gelenekte küçük bir azınlığın hakkı olmasına karşılık Kemâl, sözleşmeyi bozma hakkının onu yapan halka ait olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰¹⁵

Roussueau gibi Nâmık Kemâl de devletin büyümesi ile özgürlükler arasında ters bir orantı olduğu görüşündedir. Rousseau, devlet ne kadar büyürse özgürlüklerin o nispette azalacağını ileri sürmüştür. Kemal’e göre de, hükûmet her ne şekilde olursa olsun bireyin hürriyetini en az kısıtlayacak biçimde hareket etmelidir. “Hiçbir millet bir mensubunun hâkim-i mutlak olmasını yahut kudret-i teşrî’i bir şahsın eline vermek gibi şeylerle bu hükmü ihlâl etmek istemez. İstese de muktedir olamaz. Çünkü ne bir ferdin nefesine zulüm etmeye ne de umûmun hukûk-ı efrâdını ihlâl eylemeye hakkı vardır... Kanun-ı tabiat iktizâsındandır hiçbir cemiyetin ahlâfı mutazarrır edecek harekâtı ihtiyâr eyleme salâhiyeti olamaz.”¹⁰¹⁶ Ona göre hâkim-i mutlaklığı yahut bir diğer ifadeyle tüm kuvvetin bir kişinin elinde toplanmasını engelleyecek çare ahâlinin bizzat idâreye nezâret etmesi, meşruti yönetim ve meclislerin küşâdı, kuvvetler ayrılığı ilkesinin kabulü ile bireyin siyasî ve şahsî özgürlüklerinin teminat altına alınması ile mümkündür. Kemal, Montesquieu’dan mülhem kuvvetler ayrılığı ilkesini nizâmât-ı esasiye diye formülleştirdiği bir kavram ile açıklamaktadır. Gerçekte bu kavram onun usûl-i meşveret anlayışının teorik zeminini oluşturmaktadır. Fransa nizâmât-ı esâsiyyesinden verdiği örnekte orada imparatorun ülkeyi bakanları ve üç meclisin yardımıyla yönetmekteğini yazmaktadır. İngiliz hükûmetinin işleyişini eleştiren Kemâl, padişahın oradaki gibi her şeyden müstesnâ tutarak idârenin yalnız vükelâyâ

¹⁰¹⁴ Nâmık Kemâl, **a.g.m.**

¹⁰¹⁵ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.328.

¹⁰¹⁶ Nâmık Kemâl, “Ve şâvirhüm fi’l-emr”, **Hürriyet**, Nu: 4 (20 Temmuz 1868).

bırakılmaması aksine yönetimde daha aktif olarak yer alması gerektiğini söylemektedir. Böylece onun istediği nizâmât-ı esasiyenin esasını, adâletin icrâsına memur olan padişahın idarede etkin olması, buna mukabil “hem şer’ ü hikmete hem bizim mevkiimize mutabık olan sûret-i padişah kendi vazifesinden vükelâ da kendi harekâtından mes’ul” tutulması oluşturmaktadır.¹⁰¹⁷ Gerçekte ihtiyar-ı mutlak sürdükçe adaletin yerine gelmesi mümkün değildir. Bunun tesisi için ise yapılması gerekenler, idârenin esâsını zımnıyetden kurtararak âleme ilân etmek ve yasama gücünü hükûmetin elinden elinden almaktır. Eğer yasama ve yürütme güçleri hükûmete bırakılırsa onlar kendi heveslerini hakka tercih edeceklerinden istedikleri gibi zalimâne bir kanun yapmaları ve onu istedikleri gibi zalimâne icra etmeleri mümkündür. Bu nedenle “yapılacak kanuna ümmetin telakkîsi munzam olmalıdır.”¹⁰¹⁸ Nâmık Kemâl’in önerisi, onu sık sık tekrarlayacağı ve İslâm hukukuna yabancı, oldukça radikal bir yoruma götürmektedir. Neredeyse hiçbir fıkıh kitabında rastlanılmayan ve İslâm düşüncesinin teorik açıdan yabancı olduğu hükmi şahsiyet kavramını ileri sürerek bu düşüncesini rasyonel bir temele oturtmaya çalışmıştır. Oysa İslâm hukukunda hükmi şahsiyet yahut tüzel kişilik adı ile bilinen bir anlayış yoktur.¹⁰¹⁹ Ona göre “devlet, bir şahs-ı manevîdir. Kanun yapmak onun irâdesi icrâ etmek ef’âli hükûmettedir.” Bunların ikisi bir elde olursa hükûmet mutlak hareket etmeye yönelecektir. Bu nedenle şûrâ-yı ümmetin tesisi mutlakliyetin önünü kesmek için gereklidir.¹⁰²⁰ “Hasta Adam” adlı makalesinde İbn Haldun’un siyaset anlayışına karşı çıkarken bu doğu ve batı siyaset anlayışlarındaki bu tezata dikkat çekerek, hükmi şahsiyetten yana bir tavır sergilemiştir: “Devlet bir şahıstır ama şahs-ı manevîdir. İbn Haldun’un dediği gibi öyle ömr-i tabiisi filanı yoktur. Hatta sadr u Fuad dediğimiz illetler de hakikat değil bir kuru unvan ve nâmdan

¹⁰¹⁷ Nâmık Kemâl, “Usûl-i Meşveret”, **Hürriyet**, Nu: 12 (14 Eylül 1868).

¹⁰¹⁸ Nâmık Kemâl, “Hürriyet”, **Hürriyet**, Nu: 37 (8 Mart 1869).

¹⁰¹⁹ Mümtaz’er Türküne, **a.g.e.**, s.117; Joseph Schacht, **İslâm Hukukuna Giriş** (çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986, s.134.

¹⁰²⁰ Nâmık Kemâl, “İnnallahe ye’ mûru bil adli vel ’ihsân”, **Hürriyet**, Nu: 30 (18 Ocak 1869).

ibarettir. O hasta adam [Osmanlı devleti] yalnız muktezâ-yı tabiata göre hareket etse hem sıhhat bulur hem kuvvetlenir hem dünya durdukça ömür sürer.”¹⁰²¹

Kemâl'e göre, şimdiye kadar birçok düzenleme yapılmış olmasına karşılık esâsın fâsid olması nedeniyle hepsi zarara yol açmıştır. Halkın itimadını kazanan kimseler görev başına gelmişler ise de bozulmuşluktan dolayı bir şey yapamamışlardır. Oysa yapılması gereken ilk şey halkı hükûmete ısındırmaktır. Bunun tek şartı ise halkın bizzat idareye nezaret etmesidir. “Mademki hukûk-ı beşer akl ve nakl ile muayyendir ve medeniyetimizin bugünkü hâl ve mevki'i meydandadır iktizâ eder ki, zikr olunan hatt ve fermânlar şu iki esâsı birbiriyle tevfi'k edecek sûrette tashîh -yani zevâ'idi tenkîh, mübhemâtı tevzîh- mesela 'hâkimiyet halka ait olmak münasebetiyle herkesin hükûmete nezâreti ve ondan dolayı muâmelât-ı devletin takrîren ve tahrîren muhâkemesinde icâbı kadar hürriyeti gibi lâzım kaideleri tasrîh' olunarak bir nizâmât-ı esâsiye hattı ilân olunsun. Tâ ki devlet-i Osmaniyyenin idâresi gerçekten hürriyet ve adâlet üzere mü'esses olduğuna emniyet hâsıl olsun. İşte bunun netice-i zarûriyesi usûl-i meşverettir.”¹⁰²² Milletın desteği ve yardımı olmadıkça sâhib-i zuhûrun bir şey yapabilmesi mümkün değildir. Bu nedenle *ârâ-yı umûmiyye* devlet için bir *ayn-ı âfiyettir*. Her birey toplumun bir üyesidir ve umuma gelecek hayır ve şerden hissesi olduğundan ef'âl-i hükûmete nezarete hakkı vardır.¹⁰²³ Kemâl'in ferdin ve milletin siyasete katılması gerektiği hususundaki görüşü, modernleşme dönemine kadar siyasetten uzak tutulmuş ve reâyâ olarak görülen bir birimin siyasallaşması ve o güne kadar pasif bir kitlenin ülkenin ve devletin varlığı amacıyla etkin bir güce dönüştürülmesi açısından Osmanlı siyasal anlayışında o güne kadar alışılmadık bir yaklaşımdır.

¹⁰²¹ Nâmık Kemâl, "Hasta Adam", **Hürriyet**, Nu: 24 (7 Aralık 1868).

¹⁰²² Nâmık Kemâl, "Ve şâvirhüm fi'l-emr", **Hürriyet**, Nu: 4 (20 Temmuz 1868).

¹⁰²³ Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret Hakkında", **Hürriyet**, Nu: 14 (29 Eylül 1868).

Montesquieu'nun Kanunların Ruhu (Rûhü'ş-serâyi) adlı eserinden yaptığı alıntıda Nâmık Kemâl, yeryüzünde mevcut hükmet türlerini Osmanlı siyaset sistemi bağlamında değerlendirmektedir. Cumhuriyet, devlet-i meşruta (monarşi) ve devlet-i müstakile (despotizm) şeklinde sıralanan hükûmet biçimlerinin hangisinin Osmanlı Devleti'ni tanımladığını ve aslında onun hangi şekilde yönetilmesi gerektiğini inceleyen Kemâl, yukarıda da ifade edildiği üzere cumhuriyetten yana bir tavır sergilemekte ise de bu rejimin uygulanabilirliği konusunda şüphelidir. O, Montesquieu'dan yaptığı alıntıda cumhurun halkın tamamının ya da bir fırkasının egemen olması, meşrutiyetin hükûmetin tek kişide toplanmasına mukabil değişmez ve yerleşik temel kanunlarla yönetilmesi, istibdâdın (hükûmet-i müstakile) ise bir şahsın kanun ve nizâma uymadan devleti kendi irade ve arzusuyla yönetmesi anlamlarına geldiğini yazmaktadır.¹⁰²⁴ Ona göre “herhangi ümmet cumhur denilen idare-i umûmiyyeden şahs-ı vahid hükûmetine intikâl ettiyse mütegalibesi bir taraftan dâ'iyye-i azamet ve sefâhat cihetiyle bi'l-ihityâr ve diğer taraftan ahalide olan erbâb-ı hamiyetin şiddet-i galeyânı sebebiyle bi'l-iztirâr az zaman içinde zâlim olmuştur.” Bu ifadeyle tarih içinde cumhuriyetten despotizme geçiş yaşandığını ifade eden Nâmık Kemâl, aslında Montesquieu örneğinde de olduğu gibi, Aydınlanma düşünürlerinin antik Yunan siyasî sistemini taçlandırdıkları polis'e göndermeler yapmaktadır. Müslüman feylesofların İslâmî terminolojiye “medine” diye aktardıkları polis, birçok mücadelelerden sonra halkın da katıldığı meclisler ile bir tür cumhuriyet tesis etmiştir.¹⁰²⁵ Kemâl'e göre İslâm'da bidâyetinde bir cumhuriyettir. Emevîlerin ortaya çıkmasıyla bu özelliğini kaybederek bir tür şekl-i istiklâl'e dönüşmüştür. Ancak şeriatı lağvedemediklerinden ötürü her ne kadar kendileri müstakil olmuşlar ise de hükûmet-i İslâmiyye hiçbir vakit müstakil olmamıştır. Din sayesinde yasama ve yürütme birbirinden ayrılmış; bu güçleri ellerinde

¹⁰²⁴ Charles de Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (ed. Anne M. Cohler, Basia C. Miller, Harold S. Stone), Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s.10.; Nâmık Kemâl?, “Sadaret”, *Hürriyet*, Nu: 36, 1 Mart 1869.

¹⁰²⁵ Bernad Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, s.43.

bulunduranlar birbirlerine muhalefet etmelerine rağmen hiçbir zaman haklarını gasp etmemişlerdir. Üstelik nehyi anî'l-münker vazifesiyle mükellef olan halk, “darb-ı dest” ile onu adaleti uygulamaya mecbur kılmışlardır. Ulemâ, vükelâ ve ekâbir de bir tür usûl-i meşveretle hükûmete nezaret etmiştir. Ayrıca egemen olan gücün keyfilğini önleyen kanunlar vardır. Bu nedenle Osmanlı Devleti, her ne kadar halk hukuk-ı siyasiyesine sahip olmamamışsa da, bir hükûmet-i meşruta hükmündedir. Ancak bir süredir, bu özelliğini yitirmiştir.¹⁰²⁶ Mustafa Reşîd Paşa'nın Tanzimât'ı ilânıyla birlikte hükûmet meşrutiyet şeklini almaya başlamış ise de sonradan umûr-ı dünyeviye ve diniyyeyi birbirinden ayırmak iddiasıyla fetva-yı şariat yerine düstûr'u benimsemiştir. Söz konusu gelişme ise yasama ve yürütmenin birbirine karışmasına yol açmıştır. Nâmık Kemâl'in umûr-ı dünyeviye ve diniyenin tefrikine karşı çıkmasında Hobbes ve Rousseau'dan etkilendiği anlaşılmaktadır. Kemâl'de tıpkı Rousseau gibi din ve devletin birbirinden bağımsız sistemler olmasının karışıklıklara yol açacağını düşünmüştür. Tanzimât ile hukukun kaynağının dinî olandan ayrılarak seküler bir mecrağa yönelmesi ve fetva yerine düstûrun benimsenmesinin hukuk düzenini bozacağından endişe eden Kemâl, bu gelişmelerin siyasal birliğin tesisine engel olacağı kanaatindedir. Nitekim Rousseau, İslâm hakkındaki değerlendirmesinde peygamber zamanında din ve devlet birliğinin tesis edildiğini vurgulamış ancak İran'ın da etkisiyle halifeler döneminde otoritenin ikiye bölünmesinin mahzurlarına dikkat çekmiştir.¹⁰²⁷ Üstelik ülkede birbirinden ayrı ve bağımsız pek çok mahkemenin varlığı, halkın umûmun hukukuna kâfil olan devlete güveni sarsmış; hukuk birliğinin olmaması bir başka karışıklığın nedeni olmuştur. Gerçekte bu durum hükûmeti halktan ayırmaktan başka işe yaramamıştır.¹⁰²⁸

¹⁰²⁶ Nâmık Kemâl, **a.g.m.**

¹⁰²⁷ J. Jacques Rousseau, **a.g.e.**, s.246-248.

¹⁰²⁸ Nâmık Kemâl, “Bir Mülâhaza”, **İbret**, Nu: 4 (6 Haziran 1288).

Kemâl'e göre halkın siyasete katılımını sağlayacak en temel araç meşverettir. Böylece toplumu meydana getiren her unsur bi'n-nefs icrâ edemeyeceği siyasal katılımını, meşveret ve meclis vasıtasıyla kazanabilmektedir. Usûl-i meşveretin kabulü, bireyin siyasette etkin bir özene hâline gelmesini sağlayacağı gibi, hükûmete ısınmasını ve mevcut bozuklukların ıslahı için de gereklidir: "Tıbbın devâsıyla insanın sıhhati anâsırın yardımına muhtaç olduğu gibi erbâb-ı idârenin tedbiriyle bir şahs-ı manevî hükmünde olan devletin ıslâhı mizâcî dahi onun eczâ-yı terkîbî bulunan halkın iânesine tevakkuf eder. Mevcûd olan mezâlim ve isrâfâtı kaldıracak ve halkın itimâdsızlığını def' edecek tedbir ise ancak usûl-i meşveretin kabûlûdür."¹⁰²⁹ Bu nedenle "her bir mefâsid ve mezâlimden berî olan bir idâre-i müstakile ve muntazıme, ahâlinin hukûk-ı şahsiyyesini ve kâffe-i emvâl ve emlâkini hıfz edecek sûrette her şeyden evvel usûl-i meşvereti kabûl" edilmelidir.¹⁰³⁰ Gerçekte Kemâl, hükûmet meselelerinde nihaî merciin millet iradesi olacağı ve İslâm'ın ilk döneminde örneğine rastlandığını iddia ettiği cumhuriyetçi bir siyaset biçimini arzulamakla birlikte, çok uluslu bir imparatorlukta bunun yaratacağı mahzurların da farkındadır:

"Halkın hâkimiyete hakkı tasdîk olunduğu sûrette cumhûr yapmaya da istihkâkı itiraf olunmak lâzım gelmez mi demek ne demek. O hakkı dünyada kim inkâr edebilir? İslâm ibtidâ-yı zuhûrunda bir nevi' cumhûr değil miydi? Cumhûrun bizi batıracağı başka mesele onuda kimse inkâr etmez. Bizde cumhûrun yapmakda kimsenin aklına gelmez. Fakat icrâsında imkân olmamakla hakk bâtıl olmuş demek değildir."¹⁰³¹

Nâmık Kemâl'in hem siyasî hem de edebî yazılarında önemli yere sahip kavramların başında "hürriyet" gelmektedir. Onda bu kavram ferdî hakların olduğu kadar halk hâkimiyetinin de temel unsurlarından birini teşkil etmektedir. Edebî yazılarında heyecanlı bir romantik ifadenin aracı olan hürriyet, siyasî yazılarında daha soğukkanlı bir biçimde ifade ediliyor

¹⁰²⁹ Nâmık Kemâl, "Ve şâvirhüm fi'l-emr", **Hürriyet**, Nu: 4 (20 Temmuz 1868).

¹⁰³⁰ "El-hakku ya'lu velâ yu'la aleyh", **Hürriyet**, Nu: 1 (29 Haziran 1868).

¹⁰³¹ Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret Hakkında", **Hürriyet**, Nu: 12 (14 Eylül 1868).

gibi gözükse de aslında bu heyecanın izlerini oralarda da sürmek mümkündür. Bununla birlikte romantik hürriyetperverlik kavramı, Aydınlanmanın insanı tahakküm altına alan her şeyden kurtulması gerektiği fikriyle de birleşmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde onun kavrama getirdiği yenilik, Şinâsî'nin geleneksel düşüncedeki kölelik ile de ilişkili ıtknâmesini aşarak, insanın mükemmeleşmesi yahut *kemâlât-ı insâniyye* ile uyum içinde bir biçime bürünmektedir. Nitekim Ahmet Hamdi Tanpınar, hürriyetin Kemâl'de kazandığı yeni anlamı ifade ederken kavramı, onun şahsiyetine sertçe vurulmuş bir mühür olarak nitelendirmektedir:

“Bugün kullandığımız bütün mefhumlar Şinâsî ile onundur ve bilhassa onundur. Fakat asıl onun şahsiyetini sert vurulmuş bir mühür gibi taşıyan kelime, hürriyet kelimesidir. Nâmık Kemâl, hürriyet kelimesinde tıpkı Arşimed'in manivelası gibi, yaşayışımızı altüst edecek bir esas bulur. Başka hiçbir meziyet olmasa, sırf bu kelimeyi ilk defa olarak bu cemiyetin içinde bu kadar aşkla, bu kadar gür sesle ve bu kadar sık olarak kullanmış olması, onu tarihimizin en büyük ve en istisnâî hâdiselerinden biri yapmağa kifâyet eder. Vatan kasidesi millî hayatta bir başlangıçtır. Çünkü cemiyetimize yeni bir ilâh getirmektedir: Hürriyet. Bütün beşerî faziletler hürriyetten gelir. İnsanlığın biricik asâlet kaynağı odur, asıl büyük yapıcı, ibdaa giden altın kapı hürriyettir. Hürriyet, mes'uliyetin başlangıcıdır ve insan kendi kendisine idrâk ettiği mes'uliyetler sayesinde şerafetini bulur.”¹⁰³²

Kemâl'e göre hürriyetin esâsını şahsiyetin taarruzdan korunması oluşturmaktadır. “Hürriyet bir ferdin her istediğini (diğer bir ferdin veya umumun hürriyetini ihlâl etmemek şartıyla) icrâya muktedir olmasına ıtlak olunur... Mademki bir adama feyyâz-ı kudret-i vesâ'it vermiştir kimseye zararı dokunmayacak arzularını icra etmesine kimse mâni olamaz.”¹⁰³³ Hürriyet, padişah tarafından bahşedilmiş bir ihsân-ı şâhâne değil, doğuştan

¹⁰³² Ahmet Hamdi Tanpınar, **Edebiyat Üzerine Makaleler**, 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995, s.212..

¹⁰³³ Nâmık Kemâl, “Hürriyet”, **Hürriyet**, Nu: 37 (8 Mart 1869).

gelen Tanrı vergisi bir atıye-i kudrettir. Bu nedenle o, zulüm ile yahut memurun kesretiyle yokolmaz. Ne kadar kan dökülürse dökülsün hakikati ortadan kaldırmak mümkün değildir.¹⁰³⁴ Bu nedenle hükûmetin görevi onu kısıtlamak değil, aslında “hukûk-ı hürriyeti muhafazadan ibaret”tir. Ferdî hürriyetten umumun hürriyetine ulaşan Kemâl, bir milletin ancak hukûk-ı şahsiye ve hukûk-ı siyâsiyesine sahip olmasıyla hür olabileceğini savunur. Halk siyasî haklarına kavuşmadıkça onların tam anlamıyla hür oldukları iddia edilemez. Bu nedenle hürriyet-i tâmmenin tesisi için usûl-i meşveretin kabulü, hükûmetin kanunlara uygun hareket etmesi, yasama ve yürütmenin birbirinden ayrılması şarttır: “Hukûk-ı siyâsiyye ef’âl-i hükûmete nezâretidir. Bu nezâret usul-i meşveretle hâsıl olur. Çünkü hükûmetin [borcu] kânûn tahtında hareket etmektir. Kânûn ise icrâsına me’mûr olanlardan başka bir fırkanın elinde tanzîm olunmalı ve halkın kabûlüne mahzar olunmalıdır ki makrûn-ı ‘adl olsun. Bunun içindir ki gerek fıkıhda ve gerek fenn-i hukûkda emr-i teşrî’ ile emr-i tenfiz birbirinden ayrı tutulmuştur.”¹⁰³⁵

Nâmık Kemâl’in gazetesinin başında bulunduğu sırada İstanbul’dan geldiği iddia edilen bir mektupta da hürriyet mefhumu üzerinde durulmuştur. Gerek içeriği ve gerekse üslûbundan Nâmık Kemâl’in kaleminden çıktığı anlaşılan yazıda tarih boyunca her milletin, hukûk-ı hürriyetini kazanmak için zamana, zemine ve kabiliyetine göre fedâkârlıklar gösterdiği yazılıdır. Modern çağda İngiltere, Amerika, Fransa, İtalya ve Prusya devletleri şimdiki bulundukları “menzil-i medeniyete” kavuşmak için çok uğraşlar vermişler ve başlangıçta bu milletin en hamiyetli ve gayretlileri arkalarına vatan ve milletin hayrını ve sonunu düşünenleri de alarak ejder-i hükûmet ağzından hürriyetlerini zorla çekip almışlardır. Yazarının Nâmık Kemâl olduğunu düşündüğümüz bu yazıda o, millet adına üstlendikleri role vurgu yaparak onların desteğinin gerekliliğini üstü kapalı bir biçimde anlatmaktadır. Ona göre, “şeref-i hürriyet bir milletin

¹⁰³⁴ Nâmık Kemal, “Zad fi’t-tanbur nağmetun uhrâ”, **Hürriyet**, Nu: 41 (5 Nisan 1869).

¹⁰³⁵ Nâmık Kemâl, “El-hakku ya’lu velâ yu’la aleyh”, **Hürriyet**, Nu: 1 (29 Haziran 1868).

ne kadar ahlâkını ıslâh ettiği dahi Avrupalılar ile Amerikalılardan ma'lûm olur ki hükûmet-i keyfiyye boyunduruğundan kurtulup meşveret-i milliyye ile hükûmet usûlünü vaz' eylediğinden beri günden güne ilerlemektedir.”¹⁰³⁶ Kemâl'in hem yukarıda sıralanan hem de bu mektuptaki yaklaşımı, klâsik İslâmi terminolojideki “köle olmayan, şerefli, soylu” gibi anlamlara gelen hürriyetten çok farklı içeriklere sahiptir.¹⁰³⁷ Kemâl, kavramı kitlesel bir bilinç ve kamuoyu yaratacak biçimde siyasî ve hukukî özgürlükleri ifade eden bir araç olarak kullanmaktadır. Klâsik dönemde siyasî tartışmalarının adâlet kavramı etrafında şekillendiği düşünülürse, onun kavrama kazandırdığı yeni semantik Aydınlanma ile batıda şekillenen ve Fransız İhtilâli'nin ilkeleri arasında yer alan yeni bir bakış açısının ürünüdür.

Kemâl'in tasavvur ettiği hürriyet anlayışı kişiye siyasî haklarını bahşeden buna mukabil sınırları belirli olan ve kişinin bir başkasının haklarına teavüz etmesini önleyecek kanunla mukayyet bir hürriyettir: “... biz Amerika cumhuru kadar hürriyet istemiyoruz. Hukuk-ı siyasiyyemize tasarruf talep ediyoruz. ... Hak bir ihsân-ı ilâhîdir, insanın keyfince takdir edeceği liyâkatle meşrut olmaz.”¹⁰³⁸ Hürriyetin tesisini ve sürekliliğini sağlayacak mekanizma kanundur. Kanunu ise hazırlayacak güç her ileri devletteki gibi hükûmet ve meclis-i şûrâ-yı devlettir. Ancak kanunun uygulanabilirliği ve saygınlığı “kabûl-i ümmete makrun” olması ile mümkündür. Halk tarafından kabul görüp görmediğini bilmek ise istişâre ve meclis-i şûrâ-yı ümmet ile sağlanabilir: azâsı hükûmetin reyile mansûb olan meclis-i şûrâ-yı devlet bir kânûn hazırlasın. O kânûn milletin telakkîsine arz olunmasın icrâsına kefâlet edecek bir kuvvet bulunmasın. Hükûmet halk indinde mes'ûl olsun, ahâli verdiği paranın sûret-i sarfına nezâret etmesin. Böyle bir hâlde kimse Osmanlıları hukûk-ı

¹⁰³⁶ Nâmık Kemâl?, “Hürriyeti Teşvikten Doksan Bir İmza İle İstanbul'dan Aldığımız İltifâtname”, **Hürriyet**, Nu: 11 (7 Eylül 1868).

¹⁰³⁷ Mustafa Çağrıcı, “Hürriyet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, cilt, 18, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s.502.

¹⁰³⁸ Nâmık Kemâl, “Hürriyet”, **Hürriyet**, Nu: 37 (8 Mart 1869).

siyâsiyyelerinden müstefîd add etmez. Ondan mahrûm olanlar ise hürriyetsayılmaz. ... Ona binâen hürriyet-i tâmmе [için] ... idâre-i devletde usûl-i meşveretin kabûlü lâzım gelir.¹⁰³⁹

Meşverete ve şûrâ-yı ümmete mahzurlarından dolayı karşı çıkanlar iki hususa dikkat çekerek onun Osmanlı Devlet ve toplumu için uygun olmadığını ileri sürmüşlerdir. İlki şûrâ-yı ümmetin kabulünün padişahın hukukuna dokunacağı iddiasıdır. Bundan önce Fransa imparatoru, Girit meselesinden dolayısıyla halkın “ârâ-yı umûmiyye”sine başvurulmasını Bâbıâli’ye tavsiye ettiği zaman “biz ârâ-yı umûmiyye gibi bir zehr-i kâtil içip de kendi nefsimizi kendimiz idâm edemeyiz” cevabını almıştır. Oysa “ârâ-yı umûmiyye” gerçekte zehir değil hastalığa çâre olacak ilaçtır. Zulmü ve israfı ortadan kaldıracak, halkın güvenliğini sağlayacak tedbir yalnızca usûl-i meşveretin kabulüdür. Aksi takdirde halk bizzat idâreye nezâret etmedikçe hükûmete ısınabilmesi mümkün değildir. Bu iddiayı yersiz bulan Kemâl, “bizde padişahın hakkı irâde-i ümmet ve usûl-i hürriyet üzerine icrâ-yı hükûmet etmektir. Unvânına sâhib-i mülk derler mâlikü’l-mülk değil.”¹⁰⁴⁰

Meşveretin ve şûrâ-yı ümmetin tesisine karşı çıkanların üzerinde durduğu ikinci husus, cahil kimselerin devletin idaresi, terakki ve medeniyetin nedenleri için gereken bilgiden yoksun olduklarından bu vazifeyi suistimal edecekleri endişesidir. Nâmık Kemâl bu iddiaya verdiği cevapta, bir halkın hürriyetinin yalnız maarifle değil ahlâk, zaman ve mekân gibi birçok şeye de uygun olması gerektiğini söylemektedir. Ancak buna nispetle cahilin mazlum ve hakkından mahrum olmasına hükmetmek gerekmemektedir. Ona göre, “adaleti maariften beklemek halkın hakikati ve esbab-ı galebeyi layıkıyla idrak ederek zalemeyi darb-ı dest ile kahretmesini temenni demektir. Yoksa marifet, icad-ı adalet etmez... Mazlum olan halkın marifeti terakki edince zencir-i esaretini zor ile kırıyor ve onun parçaları rabtına veya idamesine sebep olanların başını beynini paralıyor. Bir hükümet için galeyan-ı umumiye intizar etmeksizin zinciri

¹⁰³⁹ Nâmık Kemâl, “El-Hakku Ya’lu Vela Yu’la Aleyh”, **Hürriyet**, Nu: 1 (29 Haziran 1868).

¹⁰⁴⁰ Nâmık Kemâl, “Ve şâvirhum fi’l-emr”, **Hürriyet**, Nu: 4 (20 Temmuz 1868).

fekk etmekde mümkündür ve akılanesi de budur... Âlim olmayan ümmet usul-i meşverete layık olamaz demek mazlum ölmelidir demenin tabir-i ahiri olur.”¹⁰⁴¹

Yeni Osmanlıların halkın cehâleti, idareye nezarete yetersiz oldukları iddiaları karşısında ileri sürdükleri argümanların başında İslâmî terminolojiden ödünçledikleri “hüsün ve kubuh” gelmektedir. Yukarıdaki ifadeler dikkate alındığında Kemâl’in de hüsün ve kubuh’u halkın siyasete katılımını sağlayacak, hükûmet meselelerinde aktif rol almalarını ve tercihlerini belirleyecek bir kıstas olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ancak onun bu konuda Aydınlanmanın akıldan hareketle ürettiği tayin yetkesinden ziyade Tanrının tabiat-ı külliye yarattığı hüsn ve kubuhdan ibarettir.¹⁰⁴² İslâm düşüncesinden hareketle açıkladığı hukuk telakkisi, insan aklının ötesinde ilâhî aklın varlığını kabul etmekte ve bu varlığı, iyinin ve kötünün ölçütü olarak görmektedir. Onun göre, hukukun ilâhî bir kaynaktan değil de insan aklından hareketle temellendirilmesi, hukukun bağlayıcılığı niteliğinin ortadan kalkmasına yol açacak; peygamberlik, vahiy ve hatta din gibi ilâhî unsurları hükümsüz kılacaktır.¹⁰⁴³ Nitekim hem Nâmık Kemâl hem de Ali Suavî bu hususa dikkat çekerek batıda aklın tayin ettiği hüsün ve kubuha nazaran İslâm’da bu usûlün şer’î olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁴⁴

Nâmık Kemal, usûl-i meşveretin kabulünün Avrupa’daki mebusan meclislerini taklit ile hâsıl olacağını ileri sürmüştür. Ona göre Yeniçeri Ocağının kaldırılmasına kadar idâre-i ümmet ve bir tür usûl-i meşveretle idare olunan Osmanlı Devleti’nde halk, o zamana kadar mebusana vereceği hükûmete nezaret hakkını “bi’n-nefs” icra etmiştir. Yeniçeri kışlaları silahlı bir meclis-i şûrâ-yı ümmet hükmünde olmasına karşılık bu vasfını kötüye kullanarak fitneye ve kanlar dökülmesine neden olmuştur.

¹⁰⁴¹ Nâmık Kemâl, “Hürriyet”, **Hürriyet**, Nu: 37 (8 Mart 1869).

¹⁰⁴² Nâmık Kemâl, “Hukuk”, **İbret**, Nu: 5 (7 Haziran 1288).

¹⁰⁴³ Hatice Umut, **a.g.t.**, s.192.

¹⁰⁴⁴ Nâmık Kemâl, **a.g.m.**; Ali Suavî, “İlm-i Usûlî’l-Hukûk”, **Ulûm**, s.1065-1082..

Hükûmet bu fitneyi önledikten sonra otoritesini arttırarak idareyi istibdata çevirmiştir. Söz konusu gelişme irâde-i ümmetin mahvolmasına yol açmıştır. Halk, hakk-ı hâkimiyetini kendisi icra edemediği gibi hükûmete nezaretten de yoksundur. Bu nedenle nezaret hakkı, hükûmet gibi bir seçkin topluluğa bırakılarak bu yükümlülüğü yerine getirmesi sağlanacaktır.¹⁰⁴⁵

Kemâl'in tasarladığı ve ona göre teşrî ve tenfîz kuvvetleri arasında yeniden bir düzenleme yaratacak meclisin asıl vazifesi nizâmât-ı esâsiyye ile hürriyet-i umûmiyyeyi korumak olacaktır. Ona göre, bu meclise arzedilen hükümler şu maddelere uygun olmadıkça kanunlaşmayacak ve ilân edilmeyecektir: “1. Nizâmât-ı esâsiye, 2. Usûl-i mezheb, 3. Ahlâk, 4. Hürriyet-i mezhebiye, 5. Hürriyet-i şahsiye, 6. Huzûr-ı muhâkemedede müsâvât-ı umûmiye, 7. Emlâkın taarruzdan masûniyeti, 8. Hükâmın ma'zûliyetinden berî kalması, 9. Muhafaza-i memleket.”¹⁰⁴⁶ Meclis bir düzenlemenin söz konusu ilkelere aykırı yahut onlara zarar vereceğini görürse onu reddetmek hakkında sahiptir. Onun hükmü “zarûriyyü'l-kabûl ve mümteni'ü'l-istinâfdır”. Hatta bu hususta hükümdarın bile onayına gerek yoktur. Bunun dışında meclis nizâmât-ı esâsiyyede noksan olduğunu tespit ederse onu ikmâl edecektir. Halktan biri bir nizam tasavvur ettiğinde yahut hükûmetin icraatını nizâmât-ı esâsiyyeye aykırı gördüğünde arzihâl ile fikrini meclise beyan edecektir. Hazırlanan kanunun halk tarafından kabul görmesi gerekmektedir. Bu ise ancak meclislerin açılması ile mümkündür:

“Kânûnu her muntazım devletde hükûmet hazırlar (hangi memleketde meclis-i şûrâ-yı devlet var ise vazifesi budur). Fakat ondan sonra kabûl-i ümmete makrûn olursa hükmüne itibâr olunur. Kabûl-i ümmeti bilmek istişâreye muhtâcdır. İstişârenin husûlû hakkında ise meclis-i şûrâ-yı ümmetden emîn yol bulunamaz.”¹⁰⁴⁷

¹⁰⁴⁵ Nâmık Kemâl, “Usûl-i Meşveret Hakkında”, **Hürriyet**, Nu: 16 (12 Ekim 1868).

¹⁰⁴⁶ Nâmık Kemâl, **a.g.m.**

¹⁰⁴⁷ “El-hakku ya'lu velâ yu'la aleyh”, **Hürriyet**, Nu: 1 (29 Haziran 1868).

Meclis açıldığı takdirde herkes hürriyet meydanlarında liyakatı sayesinde idâre ehil kimselerin eline geçerse zaman her memur vazifesini yapacaktır. O zaman Avrupa devlete müdahale edemeyecek ve zât-ı şâhâne istiklâl-i meşrû'anın lezzetini o zaman bulacaktır.¹⁰⁴⁸ Hukukun kamuoyunun idaresine geçmesi ile keyfi idarenin önü alınacak; adam asmak diriltmekten zor olacaktır. Meclisin açılması ve anayasanın ilânıyla birlikte zulmün ve adaletsizliğin önü alınacak; hürriyetlerine kavuşacak halk maarifin intişârı sayesinde ülkenin refahı ve ilerlemesi için çalışacaktır. Kemâl'in öne sürdüğü argümanlar modern devlet anlayışını yansıtmakla birlikte milliyetçi söylemden de izler taşımaktadır. II. Meşrutiyet döneminde Ziya Gökalp'in ortaya çıkışına kadar Türk düşünce hayatında en etkin isim olan Kemâl, vatan, hürriyet, istiklâl, halk egemendiği, efkâr-ı umûmî gibi kavramlarla milliyetçi düşüncenin beslendiği ilk kaynaklardan biri olmuştur.

D. Ali Suavî'nin Siyasî Fikirleri

Ziya ve Nâmık Kemâl Beylerle karşılaştırıldığında Ali Suavî'nin meşrutî monarşi fikrinde onlarla aynı doğrultuda yürüdüğü buna mukabil diğer pek çok konuda onlardan farklı düşündüğü, siyasal sistemini İslâmî temele dayandırmada daha samimî bir tutum içinde olduğu görülmektedir. Bu tavrı, Suavî'nin yetişme tarzı yanında entelektüel kimliğinin oluşumunu etkileyen referanslarla da ilişkilidir. Ziya ve Nâmık Beyler Tercüme Odasının ve Tanzimât düşüncesinin ürünü olmakla birlikte Suavî, rüşdiye eğitiminden sonra modernleşme döneminde can çekişen ve aşırı batılılaşmaya karşı mevzi'lenme ihtiyacı duyan medreselerin usûlü üzere dinî ilimler tahsil etmiştir. Her ne kadar düzenli bir tahsil görememiş ise de, gerek aldığı eğitim gerekse zihniyet yapısını şekillendirecek referansları bakımından İkinci Meşrutiyet dönemi İslâmcılık akımının önemli isimlerinden Said Nursî'nin hayatı ile benzer özellikler sergilemektedir. Bu

¹⁰⁴⁸ “Usûl-i Meşverete dair”, **Hürriyet**, Nu: 17 (19 Ekim 1868).

iki isim arasında yapılacak karşılaştırmalı bir incelemenin yakın dönem Türk siyasî ve dinî hayatı hakkında önemli ipuçları vereceğine kuşku yoktur. O da tıpkı Said Nursî gibi düzenli bir eğitim almadığı hâlde kendisini ulemâdan saymış, yazılarında da sık sık referans olarak verdiği üzere epeyi hadis ezberlemiş¹⁰⁴⁹, ülkenin muhtelif yerlerinde İslâmî ilimleri öğretmiş, mevcut Osmanlı siyasî sistemine muhalif olmuş ve nihayet başarısız bir ayaklanma sonucunda hayatını kaybetmiştir.¹⁰⁵⁰ Bu figürde Said Nursî ile onu ayıran nokta ayaklanma neticesinde gelen ölümdür. Ancak Nursî de Cumhuriyet döneminde laik, seküler ve millî esaslara dayanan devlete muhalefeti nedeniyle hayatının büyük bir kısmını sürgün olarak yaşamıştır. Belki biraz da bu nedenden ötürü Said Nursi, Ali Suavî'yi kendi öncüleri arasında saymıştır. İkisini birleştiren temel hususun meşrutî monarşi yanında İslâmcılık olduğuna kuşku yoktur. Bunun yanında yine II. Meşrutiyet döneminin önemli isimlerinden Abdullah Cevdet de Ali Suâvî'ye büyük hayranlık duymaktadır.¹⁰⁵¹ Gerek İsmail Hami Danişmend'in ve gerekse Falih Rıfkı Atay'ın onu Türkçülük fikrinin ilk mübeşşiri olarak taçlandırması acele verilmiş sathî bir hükümdür. Çoğu zaman tutarsız, dağınık ve sathî fikirlerine rağmen onu bu şekilde Türkçülüğün ilk temsilcisi sayılması Suavî'nin Türkler ve Türk tarihi hakkında yazdığı yazılar yanında, Ziya ve Kemâl Beylerin küçümsedikleri üslûbu ile geniş halk kitlelerine yayılmada onlardan daha başarılı olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim Atay, onu anlatırken "Ali Suavi, bu toprağın ve halkın bağrından kopmuştur. ... Sokağa fırlamıştır, halkı ayaklandırmıştır, ihtilal kanları içinde boğulmuştur." sözleriyle bu hususa

¹⁰⁴⁹ Ulûm-ı şer'îye arasında en ziyâde sevdiğim ilm hadîs idi. On yedi on sekiz yaşımda olduğum hâlde Hicâz'a azîmet ederken Mısır'dan beş guruşa El-câmiü's-sağîr satın almıştım. Yollarda bu Câmi'i ezberledim ve Mekke'de noksanını yazıp onu dahi hıfz eyledikten sonra Menâvî'nin şerhinden bi'l-istihrâc her hadîs kenarına meşhûr ya vâhid-i sahîh veya zayıf ve garîb hâsılı hangi nev'den ise işâretler eyledim. Avdetde İzmir'e çıktığımda yedi bin kadar ehâdisin mertebeleri hıfzımda idi. Mu'ahharan Firdevs-i Deylemî'yi dahi hıfzıma aldım ve Bursa'da Harâccioğlu Kütüphanesi elimde bulunduğu müddetde sahîh-i Buhârî'den krndim bi't-tetebbu' mükerrer ehâdisi iskâtadan sonra isnâdda aded-i butûna riâyette her sülâsiyü'l-isnâda kadar fasıl fasıl tertîble Buhârî'yi bir üslûb-ı cedîdde telhîs ettim." Ali Suâvî, "Civân Türk Tarihi", *Ulûm*, s.893-894.

¹⁰⁵⁰ Suavî'nin hayatı için bk. Hüseyin Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*.

¹⁰⁵¹ M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981, s.25.

dikkat çekmektedir.¹⁰⁵² Kurgusal da olsa, Kemal Tahir'in Yedi Çınar Yaylası adlı romanında, Çorum ahalisinden birinin ondan esinlenerek oğluna Ali Suavi adını vermesi, söz konusu tesirin mental dünyada nasıl şekillendiğini göstermesi bakımından anlamlıdır.¹⁰⁵³

Ali Suavî, Nâmık Kemâl ve Ziya Paşa'ya nazaran farklı bir siyaset anlayışına sahiptir. Örneğin "El Hâkimu Hüvallah" adlı makalesinde "souverainete du peuple" kavramını ele almakta ve *hâkimiyet-i halk* düşüncesini irdelemektedir. Ona göre, Lâtince "suprenus" kelimesinden türeyen souverainete gerçekte "hâkim-i bi'n-nefs", "âmir-i mutlak", "fâil-i muhtar" gibi anlamlara gelmektedir. Bu nedenden ötürü *hâkimiyet-i halk* kavramını İslâm hukukuna dayanarak reddeden Suavî, kendiliğinden hükm eden ve bütün eşya üzerine tam bir kudrete sahip olanın yalnızca Allah olduğu fikrini savunmuştur. İnsan akıl, irâde ve bunların neticesi olan hareketlerinde diğer bir insana bağlı veya onun mahkûmu değildir yani aslında "muhtar-ı kâmilidir".¹⁰⁵⁴ İnsanlar arasında eşitlik olduğunu ileri süren Suavî, bundan ötürü hiçbir insanın hakikatte egemen olamayacağını iddia etmiştir: "... ben insanım, insanlara nisbetle *souverainete*'m var, yani müstakil ve muhtarım. Sen de öylesin. Ebnâ-yı cins beyninde fi'l-asl müsavat var. Bu surette hangi insandır ki, senden benden â'lâ imiş de bize emir ve nehy edecekmiş! Eğer biz âmir ve nâhi farz etmedikçe yaşayamayacak isek, o âmir ve nâhi elbette insan değildir. İnsan ise bizimle müsavî olduğundan, elbette âmir ve nâhi değildir..."¹⁰⁵⁵ Hüseyin Çelik, Abdurrahman Âdil'in "Hâkimiyet-i Halk ve Ali Suavî" adlı makalesinde Suavî'yi halk hâkimiyeti fikrinin taraftarı göstermesinin yanlış olduğu kanaatindedir.¹⁰⁵⁶ Çelik'in bu hükmü doğru olmakla bir birlikte,

¹⁰⁵² Falih Rıfkı Atay, **Baş Veren Bir İnkılâpçı**, Ankara: Türkiye Millî Talebe Federasyonu Demrim Gençliği Dergisi Yayınları, 1954, s.10-11.; İsmail Hamî Danişmend, **Ali Suavî'nin Türkçülüğü**, CHP Genel Sekreterliği Neşriyatından, 1942. Hilmi Ziya Ülken de orijinal tespitlerine karşılık onu peşin hükümle Türkçü saymaktadır. Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 4. Baskı, İstanbul: Ülken Yayınları, 1994, s.78-93.

¹⁰⁵³ Kemal Tahir, **Yedi Çınar Yaylası**, 3. Baskı, İstanbul: Adam Yayınları, 1996, s.292.

¹⁰⁵⁴ Ali Suavî, "El Hâkimu Hüvallah", **Ulûm**, s.18-19

¹⁰⁵⁵ Ali Suavî, **a.g.m.**, s.21

¹⁰⁵⁶ Hüseyin Çelik, **a.g.e.**, s.553.

Âdil'in dikkat çektiği bir hususu göz ardı ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre Suavî, hükûmetin cemaat-i avâma değil cemaat-i siyasiyyeye ait olduğunu iddia etmektedir.¹⁰⁵⁷ Gerçekten de Suavî'nin siyasî içerikli yazılarında cemaat-i siyasiyye ve bunun niteliği üzerinde önemle durduğu görülmektedir.

Suavî'ye göre mutlak otorite, Tanrı ve onun insanlara gönderdiği kelâmıdır. Bu açıdan ister hükümdar ister halife olsun diğer insanlar üzerinde keyfî bir tahakküm oluşturacak her şahsı, her kurumu reddetmektedir. İnsanlara âmir ve hâkim gibi vasıflar gerçek olmayıp “hasbe'l-hilâfet tebliğ-i emr ü hükme şiddet-i ittisalleri alâkasıyla mücâzdır.” Âmir ve hâkim yalnızca Tanrı'dır.¹⁰⁵⁸ Gerçekte Suavî, çöşkulu bir meclis taraftarı olan ve onun tesisi ile imparatorluğun düzeleceğine inanan Ziya Paşa ve Nâmık Kemâl'e nazaran, en azından meclisin niteliği hususunda, onlardan daha rasyonel bir tutum içindedir. Nâmık Kemâl meclisin bekâsı ve selâmeti için şehzadeleri, Mekke ve Medine emirlerini, zâdegânı meclise doldurmak istemesine karşılık Suavî, bunun yeni bir tahakküm aracı olacağı endişesindedir.¹⁰⁵⁹ Bu açıdan meclisin niteliği hakkında yönelttiği “ne” ve “kim” soruları anlam kazanmaktadır:

“Acaba cemâat-i siyasiyyeye emir ve nehy eden kimdir? Bir meclis midir? Mu'tad meclislerden çok kere büyük bir cümle midir? Haydi öyle bir cümle diyelim. O cümle bu bildiğimiz eczadan yani fi'l-asl her biri muhtar olan insanlardan mürekkebe değil mi? Peki eczanın hîn-i ictima'ında ne hâsıl olabilir?... Yani bize emir ve nehy eden kimdir? Ha, cemaati terkîb edenlerin kâffesine hükûmetten ibaret olan *souverainete* edecek demiştik. Öyle ise bu *souverainete* nedir ve kimindir? Elbette insanın olmayıp bir hâkimindir ki o hâkim insan değildir. Her ferdi me'mur ve menhî bildikten sonra, böyle efrâddan hâsıl olan cümleye elbette âmir ve nâhidir,

¹⁰⁵⁷ Abdurrahman Âdil, “Hâkimiyet-i Halk ve Ali Suavî”, **Hâdisât-ı Hukukiyye**, İkinci Tertib, Cüz: 6 (1923), s.75.

¹⁰⁵⁸ Ali Suavî, “El Hâkimu Huvalah”, **Ulûm**, s.79.

¹⁰⁵⁹ Nâmık Kemâl, “Usûl-i Meşveret”, **Hürriyet**, Nu: 16 (12 Ekim 1868).

diyemezsin. Demek ki bu meclisler insan nâmına olarak bize emir ve nehy etmek kabil değildir.”¹⁰⁶⁰

Suavî'nin bu görüşü, Nâmık Kemâl'in cemiyetin devamı ve istikrarı için “bir kuvve-i gâlibenin vücûdunun zarurî” olduğuna inanan, cemiyet-i beşerde umumun kuvvetinden büyük bir kudret olmadığını ve bu nedenle halk hâkimiyetinin fevkinde bir kuvvet tanımayan düşüncesi ile de tezat teşkil etmektedir.¹⁰⁶¹

Ali Suavî'nin savunduğu siyasal sistem, Batıda gerçekte siyasetle ilişkisi olmamasına karşılık ilahî bir otorite tarafından takdiri ile egemen olduğu düşünülen ve ilahî niteliğinden dolayı her gücü elinde bulunduran otorite kavramına oldukça yakındır. Nomokrasi adı verilen bu siyasal sistem, doğrudan Tanrı tarafından yönetildiklerine inanan ve sistemlerini teokrasi olarak adlandıran Yahudilerin anlayışından farklıdır. Hristiyanlıkta yetki alanları farklı olmakla birlikte din ve devletin birbiriyle yakından ilişkili olması gerektiği fikrine dayanan nomokrasi temelinde *Respublica Christiana* kavramı ortaya çıkmıştır.¹⁰⁶² Teokrasi ile nomokrasiyi birbirinden ayıran en önemli fark, Tanrının kulları üzerinde asla doğrudan bir hüküm sürmediği, yeryüzünde gerçek hükûmetin Tanrının vekillerine ait olduğu anlayışına dayanmasıdır. Otoritenin kaynağı olan dinî hukuk, bu sistemlerdeki kontrol sürecinin temel bir özelliğidir. Hukuk devletten önce gelir, o devletin esasını oluşturur. Bu nedenle doğrudan Tanrı değil, onun vaz' etmiş olduğu hukuk gerçek otoritedir.¹⁰⁶³ Batıdaki *Respublica Christiana* gibi, İslam'ın evrensel nomokrasisi de insanlığın, uluslar-üstü bir cemaaten oluştuğunu, bir yasaya tâbi olduğunu ve bir yönetici tarafından idare edildiğini varsaymaktadır. Bununla birlikte *Respublica Christiana*'ın aksine İslâmî nomokrasi, din ve devlet arasında ayırım yapmaz ve gerçek bir birliği savunur. Bu açıdan bakıldığında İslâm halifesi dinî ve dünyevî bir

¹⁰⁶⁰ Ali Suavî, “El Hâkimu Huvalah”, *Ulûm*, s.21-22.

¹⁰⁶¹ Nâmık Kemâl, “Efkâr-ı Umûmiyye”, *İbret*, Nu: 40 (16 Teşrinievvel 1288); **Hüseyin Çelik**, *a.g.e.*, s.553.

¹⁰⁶² Majid Khadduri, *a.g.e.*, s.15-16.

¹⁰⁶³ *a.g.e.*, s.16.

otoriteye sahip yani halife-sultandır.¹⁰⁶⁴ Suavî, İslâm'da bir hukuk düzeni (şeriat) olduğunu, halife-sultanın onu feshetmek veya ilgâ gibi yetkisinin bulunmadığını, yalnız usûle uygun olduğu sürece mevki-i icraya konması istenen hükümler üzerine “düstûrül-amel” ya da “mûcebince amel oluna” keşide etme salâhiyetine sahip olduğunu yazmaktadır ki, bu anlayış hukukun üstünlüğü açısından anlamlıdır.¹⁰⁶⁵ Suavî, bu hususu Batı'da en iyi Montesquieu ve Ubicini'nin anladığını, İslâm devletinin “kavânin-i müessese ve mukarrere mucibince siyaset-i vâhid” üzere bir monarşi olduğunu, şer' ve kanunla kayıtlı olmasından ötürü ona despotizm denilemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre despotizm, şer' ve kanunsuz, kendi hevâ ve hevesi muktezasıyla hükûmet-i vahiden ibarettir ve bu rejim İslâm devletine terstir.¹⁰⁶⁶

Ali Suavî, ilahî kanunların beşerî olanların fevkinde olduğu görüşündedir. Egemenliği belirleyen ve sınırlayan da ilahî kanunlardır. Batılıların örfü (bon plaisir) yani sultanın irâde-i seniyyesinin İslâm'da bir hükûmet-i keyfiyyeye yol açtığını iddiaları karşısında onun aslında *arbitraire* (keyfi) değil *droit coutumier* (töre ihdâs eden/yasa yapan) olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁶⁷ Padişahlık müessesesini kabul eden ancak onun sınırsız yetkilere sahip olmasına karşı çıkan Suavî, kanunlar ve kurallarla sınırları tespit edilmiş otoriteden taraftır. “Devlet-i islâmiyyede şer' ve kânûn sultan ve halîfeden a'lâdır. Hükûmet şer' ve kânûn nâmınadır. Halîfe şer' ve kânûnu keyfince ve irâde-i seniyyesince isti'mâle muktedir olmayıp takayyüde memur olduğu mesâlih-i âmmeyi gözeterek isti'mâl edecektir...”¹⁰⁶⁸ Osmanlı padişahları, an'ane ile belirlenmiş ve kanun hükmünü almış bir şekil üzerine devleti yönetmektedirler. Eğer padişah, İslâm'ın esaslarına ve millî an'anelere aykırı harekette bulunursa

¹⁰⁶⁴ a.g.e., s.18.

¹⁰⁶⁵ Ali Suavî, “Kudret-i Siyasiyye Der Düvel-i İslâmiyye”, *Ulûm*, s.997.

¹⁰⁶⁶ a.g.m., s.998.

¹⁰⁶⁷ a.g.m., s.998.

¹⁰⁶⁸ a.g.m., s.998.

hal' ve azl meydana gelmektedir.¹⁰⁶⁹ Bütün idarî mekanizmanın esasını bu esaslar oluşturmaktadır. Nitekim Suavî, söz konusu durumu “kadı vezire itaat eder ve vezir de sultana, sultan da şer'e, şeriat vasıtasıyla da halk sultana itaat eder. Vasıta kalkınca itâ'at nerede kalır.”¹⁰⁷⁰

Yukarıda görüldüğü üzere Nâmık Kemâl'de direnme hakkı kaynağını tabiiyet sözleşmesinden almasına karşılık Suavî'de bu hakkın bütünüyle İslâm hukuku içinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. İster halife ve imam, isterse sultan gerçekte bir sıfattan ibarettir. Bu sıfata sahip olanlar gerçekte dinin hizmetkârıdır. Bu nedenle diğerlerinden farkı hâdim olmasıdır. Hizmeti “taht-ı enzâr-ı âmmede”dir.¹⁰⁷¹ Ona göre doğru yoldan ayrıldığı zaman sultana ve halifeye başkaldırmak, İslâm'ın insanlara farz kıldığı tanıdığı bir haktır. Nitekim Fetâvâ-yı Âlemgîriye'ye dayanarak “nehy-i ani'l-münker kaziyesi her baliğ ve mükellef üzerine farz olduğundan şeraiti suistimal eden halife dahi olsa nehyetmek farzdır.”¹⁰⁷² Bu açıdan *huruc ales's-sultan* ve *bâği* kavramlarını inceleyen Suavî'nin direnme hakkını İslâm düşüncesindeki adâlet ile ilişkilendirerek açıkladığı görülmektedir:

“... bağı ne demek. Fetevâ-yı âlemgîriyye'de yazdı ki (tercüme) “Ehl-i bağı onlardır ki, imâm-ı hakk aleyhine bi-gayr-i hakk hurûc ederler. Şöyle ki, Müslümanlar bir imâma ictimâ' edip onunla ırz ve mal ve can emniyetini hâmil iken bir takım kimseler o imâmın aleyhine hurûc etseler, bakalım ne için hurûc ettiler, tahkîk olunmak lâzım gelir. Hurûclarına sebep eğer imâmın onlara etmiş olduğu bir zulm ise bu sûretde hurûc edenler ehl-i bağı değildirler. İmâmın zulmü terk ve itâ'-ı hukûk etmesi lâzımdır. Böyle hurûclara karşı nâsın imâma iâne etmesi câiz olmaz. Zirâ bunda zulme iâne vardır... Eğer hurûcları imâmın bir zulmü sebebine

¹⁰⁶⁹ Abdurrahman Âdil, **a.g.m.**, s.75.

¹⁰⁷⁰ Ali Suavî, **a.g.m.**, s.994.

¹⁰⁷¹ **a.g.m.**, s.995

¹⁰⁷² **a.g.m.**, s.995.

olmayıp mücerred hakk bizim yedimizde der gibi hakk-ı mücerred iddiâsı ve mansıb ve velâyet davâsı ise bunlar ehl-i bağîdir.”¹⁰⁷³

Rızâ ve direnme hakkı ile birlikte değerlendirilmesi gereken bir başka husus da sultanın yönetenler ve yönetilenler karşısındaki tutumudur. Suavî, sultanın sözü edilen gruplar karşısında birbirinden farklı hukukî temele dayanan ilişkilerinin olduğunu ileri sürmüştür. Tebaa ile ilişkilerini ve onlar üzerindeki otoritesinin sınırlarını şer’î kanun belirleyici, buna mukabil kölelikten yetişme memurlara karşı sultanın hükmünün geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla yöneten ve yönetilenlerin hukukî statüleri, siyasal ve toplumsal hayattaki belirleyiciliği ile zulmün ve adâletsizliğin önünde de bir engel olmuştur. Osmanlı Devletinde katl, müsadere gibi tecavüzler devşirme sistemi içinde yetişen ve gerçekte İslâm’daki kölelik müessesesi ile birlikte değerlendirilmesi gereken kullarla sınırlı kalmıştır. Oysa reâyâdan her kim olursa olsun şer’ ve kanuna göre yargılanmış; bunun dışında bir müeyyide ile mahkûm edilmemiştir.¹⁰⁷⁴ Ali Suavî’nin dikkat çektiği bu hususun Tanzimât edebiyatında nerdeyse hiç alınmadığı, kölelik müessesesinin genelde cariyelik ile sınırlı kaldığı görülmektedir.¹⁰⁷⁵ Aslında bu tercih, II. Mahmud döneminin sonlarında yürürlüğe konulan, Tanzimât Fermanı’nda da yer alan müsadere usûlünün kaldırılması ve memurların can, mal ve hayatını güvenceye alınması ile yaşanan gelişimin tabii bir sonucudur.

Suavî, İslâm hukukuna dayanarak halkın zâlim ve adaletsiz yöneticilere karşı koyma hakkı olduğunu ileri sürerek onları isyana teşvik etmiştir. Ancak onun söyleminde dikkat çeken husus, sultanı her türlü zulüm ve kötülükten masum tutarak onu etrafındaki yöneticilerin yanılttığına inanmasıdır.¹⁰⁷⁶ İnkılâb gazetesini çıkaran kadronun aksine Ali Suavî ile Ziya ve Kemâl Beylerin bu duruma özen gösterdikleri ve bütün

¹⁰⁷³ **a.g.m.**, s.996.; ayrıca bk. **Fetâvâ-yı Hindiyye/Fetâvâ-yı Âlemgîriyye** (tercüme: Mustafa Efe, hzl. İsmail Karakaya), cilt 4, 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 1986, s. 353-357.

¹⁰⁷⁴ Ali Suavî, **a.g.m.**, s.999-1000.

¹⁰⁷⁵ İsmail Parlatır, **Tanzimat Edebiyatında Kölelik**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.

¹⁰⁷⁶ Hüseyin Çelik, **a.g.e.**, s.557-558.

hücumlarını Bâbîâliye yönelttikleri görülmektedir. Hatta Suavî daha da ileri giderek, Hürriyet gazetesinde Âli Paşa'nın kusurlarının ve zulümlerinin İslâm dinine hâlel getirdiği iddiasıyla katlinin farz olduğuna fetva vermiştir.¹⁰⁷⁷ Suavî, Bâbîâli'nin Fransız Devrimi gibi bir harekete sebep olacağı endişesiyle halkın eğitiminden çekindiklerini, ıslahat namına onları oyaladıklarını ve fakir vatandaşın sırtına yükledikleri ağır vergilerle kendi çıkarlarını düşündüklerini iddia etmiş ve onları açıktan tehdit etmiştir:

“Ey Bâbîâli! Tırnaklarıyla toprak kazarak senin zevk ve sefana para yetiştiren Türkcağızların bir kerecik enîn-i hazînini dinle. Sonra pişman olursun ha...” Zulmü önleyecek ve adaleti tesis edecek en temel mesele meşveret meclisinin ihdâsıdır. Bu milletin en tabii hakkıdır. Eğer hükûmet meclisi açma hususunda milletin isteğini anlamazsa tebaa hakkını zorla alacaktır.¹⁰⁷⁸

Ali Suavî de niteliği farklı olmakla birlikte Nâmık Kemâl ve Ziya Beyler gibi, zulmü, adaletsizliği önleyeceği ve istibdadı ortadan kaldıracığı inancıyla meşrutiyet ve kânûn-ı esasî rejiminden yanadır. Ancak Hüseyin Çelik'in de ileri sürdüğü üzere onun meşrutiyet fikrinin zaman ve zemine göre değişin üç farklı cephesi vardır. İstanbul'da yayınlanan Muhbir'deki yazılarında meşrutiyet ile ilgili fikirleri sarih olmamakla birlikte, yabancı dildeki gazetelerden yaptığı iktibaslarda kişisel yorumlarından bazı ipuçlarını elde etmek mümkündür. Oysa Avrupa'da yayınladığı gazetelerde, bilhassa Ulûm'da siyasî düşünceleri daha açıktır. Onu meşrutiyetten yana tavır almaya sevk eden sebeplerin başında talebesi Yörük Hüseyin'in başına gelenler ve şahit olduğu bazı adaletsizlikler gelmektedir. Bu nedenle cemiyetin diğer üyeleri arasında bir dereceye kadar nazarî kalan ve Aydınlanma düşünürlerinin etkisiyle ortaya çıkan meşrutiyet fikri, onda tecrübî bir esasa dayanmaktadır. Başından geçenler

¹⁰⁷⁷ Ali Suavî, bu fetvayı verebilmek için maliyeden uluslararası politikaya devletin içinde bulunduğu pek çok zaafı saymaktadır. Ancak asıl ilginç olan üzerinde en fazla durduğu hususun maliye olmasıdır. Ali Suavî, “Suavî Efendi Tarafından Gelen Mektûb Sûreti”, **Hürriyet**, Nu: 78 (20 Aralık 1868).

¹⁰⁷⁸ aktaran Hüseyin Çelik, **a.g.e.**, s.558.

ve şahit oldukları karşısında bulduğu çözümler İslâmî bir temele dayanmış ve onu tabii olarak ilk muhalefet hareketinin savunduğu meşrutiyet fikriyle birleştirmiştir:

“Ehâdis-i şerîfden zulm aleyhine şiddetle vürûd etmiş asârı ayrıca mecmû’ama kayd edip onlardan pek müte’essir olurdum ve cenâb-ı Muhammed Arabî ve ümmetinin zulm aleyhine ol derece şiddet gösterişini en büyük ve birinci mu’cizesi itikâd ederdim. Bu hadîsler beni mezâlim aleyhine öyle besledi ki, ... bir damla vücûdum ile zâlîme hücum etmeye ve mağlûb olduğum hâlde tarafından katl olunmağa râzı olurdum ... Devlet-i İslâmiyyenin ve husûsan Osmaniyyenin bir kere tarihini yukarıdan aşağı süzerdim. Görürdüm ki, esâs herkes kendi hakk ve vazifesini yarıyacak sûrette âdâb ve ahlâktan ibaret imiş. Döner bir de zamâneye bakardım. Müşâhede ederdim ki, ne o ahlâk kalmış ne o âdâb. Bu hâlde maddî nizâmlar maddî kanunlar esâsı üzerine binâ olunmadıkça devletimiz için bekâ tasavvur edemezdik.”¹⁰⁷⁹

Avrupa’ya firarından sonra Ali Suavî’nin siyaset anlayışında büyük bir dönüşüm yaşanmıştır. Bireysel hakların ve hürriyetin merkezî olarak gördüğü Avrupa’da özgürlüğü savunanların ekseriyetle dehrîler oluşu onu hayal kırıklığına uğratmıştır. Bu dehriler eşyayı tesadüfe ve tabiata isnat eder oldukları halde gazeteler yazıp liberteden bahsetmektedirler. Suavî buna bir anlam veremez: “Eğer tabiiye iseler demek ki efal-i ihtiyariye sahibi değiller. Yani insan mecbur. Bu surette falanın zulmü, filanın adaleti hep mecburiyetle oluyor. Liberté, hürriyet, ihtiyar neredede... Be ne şaşkın herifler, bir yandan hukuk ve hürriyetten bahsederler; diğer taraftan fail-i muhtarı inkâr eder cibrîdirler. Cebre zehap gerek, cebri Allahtan bilsin gerek, tabiat ve tesadüften hep netice mecburiyet demek olmaz mı? Benim bildiğim şudur ki, hukuktan bahsetmek, adalet ve zulüm taharri eylemek fail-i muhtara inanmış mü’minlere sezadır.”¹⁰⁸⁰. Bu nedenle Avrupa’da yayınladığı gazetelerde İslâmî vurgu İstanbul’daki Muhbir’e nazaran daha fazladır.

¹⁰⁷⁹ Ali Suavî, “Yeni Osmanlılar Tarihi,” *Ulûm*, s.896-897.

¹⁰⁸⁰ Ali Suavî, “İlm-i Usûlî’l-Hukûk”, *Ulûm*, s.1082.

Suavî'nin başından geçenler ve şahit oldukları onu meşrutiyet ve millet meclisinin gerekliliğine inandırmış ise de, neticesinde ortaya çıkacak serbestliğin Batıdaki gibi ifrat ve tefrite neden olmasından endişe duymaktadır. Avrupa'da adâletin tesisi aşağıdan yukarı doğru gider bir kuvvetle icrâ olunduğundan söz millet meclisine ve nihayet bilir bilmez ağzına düşüp karışıklıklara yol açmaktadır. Oysa,

“adâlet yukarıdan aşağı bir kuvvetle gelmelidir. Çünkü adalet kocaman bir taş gibidir, yukarıdan bir tek kişinin dokunmasıyla düşebilir. Aşağıdan yukarı atılması pek çok kuvvetlere muhtaçtır. Takriben üç bin sene evvel geçmiş olan Homeros bile (Lâ hayre fî kesreti'r-ruesa) dediğini Şehristânî tercüme etmiştir. Türkçesi nerde çokluk, orda bokluk demektir. Adaletin yukardan aşağı gelmesi iş başında ehliyetli bir memur bulunmakla olur. Çünkü memur ehliyetli olunca kendisini dahi kanuna sokup kanunu hıfz eder. İşte bu hıfzla müsavat ve serbestlik yani adalet dâim olur.”¹⁰⁸¹

Ali Suavî'nin savunduğu ehliyetli bir memur, İslâm hukukundaki vahdet-i imâmet ilkesinin bir yansımasıdır. Mümtaz'er Türköne, Suavî'nin bu ilkeye dayanarak kuvvetler ayrılığı prensibine karşı çıktığını yazmaktadır.¹⁰⁸² Oysa Suavî, gerçekte yalnızca Nâmık Kemâl'in Montesquieu'den esinlendiği ve İslâm ilkeleriyle telif etmeye çalıştığı kuvvetler ayrılığına itiraz etmekte, İslâm'ın özünde de Batılı anlamın haricinde bir ayrılığın mevcut olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁸³ Bu anlayış Rousseau'nun itiraz ettiği din ve devlet ayrımının özünü teşkil etmektedir. Müftü, kadı ve vali arasında yetki farklılıklarını ve işbölümünü vurgulayarak onu hiyerarşik bir düzende ele almakta bütün bu kurumların nihaî mercii imâmetin denetleme kurulu olarak önemine işaret etmektedir:

“hükûmet üç şey yapacak. Kanun ve onu kaza ve kanuna muhalefet edeni men' ve te'dîb demiştik. Bunun bizim fıkıhda misâli müftî ve kadı ve validir. Yani bir kimse müftiden meselenin fetvasını alır,

¹⁰⁸¹ Ali Suavî, “Serbestlik”, **Muhbir**, Nu: 28 (27 Şevval 1283)

¹⁰⁸² Mümtaz'er Türköne, **a.g.e.**, s.121-122.

¹⁰⁸³ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.407.

götürüp Kadiya mucibince hükm ettirir ve o hükmü valiye yani icra memuruna götürüp icra ettirir. Bunlar hîn-i fiilde birbirinden ayrı üç tarîka münkasım iktidarlardır ki bir tarik diğerin vazifesine müdâhele edemeyecektir. Meselâ vali fetva veremeyecektir. Bizzat Sultan dahi iki hasım beyninde kaza ve hükm etmeğe şer'an me'zun değildir. ... Mâhaza merci'-i vahide dayanmak üzre bu üç iktidar birbirine merbuttur. Yani fi'l-asl icra hükme, hükm dahi fetvaya, fetva ise şer' ve kanuna, şer' ve kanun dahi adalet-i ezeliyye kavâidine bağlıdır. Her zaman ve her mekânda bu kaideden ayrılmak ta'addi-yi hudûd-ı şer'iyye addolunur.”¹⁰⁸⁴

Bu açıdan değerlendirildiğinde rejim isterse cumhuriyet olsun, vahdet-i imâmet ilkesine dayanmadıkça meşrû değildir. Vahdet-i imamet ilkesine dayandığı sürece, bir devlette çeşitli meclisler tertibi ve söz konusu meclislerin hukukunun birbirinden tefriki ve birbirlerini müdahaleden men etmeleri İslâm siyaset sistetime aykırı değildir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Ali Suavî'nin siyaset anlayışında vahdet-i imâmet ve cumhuriyet hakkındaki görüşleri daha anlam kazanmaktadır. İmamet, İslâm cemaatinin varlığı için zorunludur. Bu nedenle cemaat, akıl ve iradeleriyle bir kişiyi, bir grubu imamet makamına seçer yahut cemaatin bütün üyeleri bu görevi üzerine alırlar. Suavî, bu hususlara dayanarak riyâset-i vâhid, riyâset-i ba'z ve cumhuriyet şeklinde üç yönetim biçimi olduğunu ileri sürmektedir. “Hükûmet ki, onun idaresi menâfi'-i âmmeye aittir, öyle hükûmet âdildir. Ve filhakika cumhuriyet demektir.”¹⁰⁸⁵

Yeryüzünde cumhuriyetten başka meşrû hükûmet biçimi olmadığını ileri süren Ali Suâvî, bu meşruluğun menfaat-i âmme ve cumhurun gözetilmesine dayandığını ileri sürmüştür. Zâlim hükûmet yed-i vâhid ya da ba'za mahsus fıfatlar değil gerçekte umumun menfaatini gözetmeyen hükûmettir. Bu üç sistem arasında ayırım yapan Suâvî, otoritenin tek elde toplandığı yapıda yalnız hükümdara ve bir sınıfın elinde toplandığı yapıda yalnız zenginlere ve hükûmet-i avamın ikse yalnız fukaraya hizmet ettiğini

¹⁰⁸⁴ Ali Suavî, “El Hâkimu Huvalah”, **Ulûm**, s.79-80.

¹⁰⁸⁵ **a.g.m.**, s.80-81.

iddia etmiştir. Bu sistemlerden herhangi birinden yararlanan tarafın baskıcı olması mümkündür. Despotizmin ortaya çıkması hukukun istismarı veya bir kişi ya da grubun yararına işlemesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. “İstibdat ya tasallut ve kahr ile yahut imamı ma’sum itikad eden bir cemâat içinde olur.”¹⁰⁸⁶

Otoritenin ve yöneticilerin zulmüne karşı koyacak kuvvet ancak “cemâat-i siyasiyye içindedir” ve zulme karşı direnmek aklı başında olan herkese farzdır. Ancak cemaatin mensupları işini gücünü bırakıp bu farzı yerine getirmekle uğraşamayacaklarından içlerinden bir fırka bu görevi yerine getirir. Böylece diğerlerinden de farz düşer. Ona göre söz konusu fırka “usul ü kavâid-i hükûmet”i bilen fukahâ olmalıdır.¹⁰⁸⁷ Ali Suâvînin bu seçkinici tutumu onu Yeni Osmanlı Cemiyeti’nin diğer mensuplarından farklı kılan en önemli özelliklerden biridir. Gerçekte Suâvî, demokrasiye (hükûmet-i halk) inanmakla birlikte onun Osmanlı Devleti’nden yaratacağı olumsuz etkilerden çekinmektedir. İslâmın ilk dönemlerinde hükûmet şeklinin demokrasi olduğundan ve toplumda müsavatin varlığından bahseden Suâvî, bu rejimin ancak “yekdil, yekcihet, sadık ve âbid ve muttaki ümmet-i vahide” mümkün olacağına inanmıştır. Oysa ahlâk bozukluğu, İslâm toplumlarının ve Osmanlı Devleti’nin demorasiyi benimsemesine engel olmaktadır. Ahlâk bozukluğunun olduğu yerde demokrasinin tehlikeli sonuçlar doğurması mümkündür. “Ahlâksız hükûmet-i muntazama olmaz.” Yalnız yöneticiler değil halk da bu rejime liyakatli olmalıdır:

“Tezhib-i ahlâk ile terbiye olunmak elzemdir. Böyle miskin, böyle ahlâksız halkın yalnız ihtiyacat-ı cismaniyelerini değil, ihtiyacat-ı halkîyelerini dahi tesviye edecek hükûmet lâzım. Ömer gibi emir istenirse, Osman ve Ali ve Halid gibi Allah adamları olmalı... Bizim memleketler halkının istidâd-ı hâzırı, hükûmetten yalnız ihtiyacat-ı cismaniyelerinin tesviyesine muntazır değildir. Bizim memleketlerin istidadı bir hükûmete

¹⁰⁸⁶ a.g.m., s.81-82.

¹⁰⁸⁷ a.g.m., s.82.

bakar ki, ihtiyacı-ı mâneviyelerini dahi karşılasın. Hasılı yed-i fevkânî ile halkı hüsn-i ahlâka bais eylesin. Bu yed-i fevkânî monarktır, yani padişahlık.”

Suâvî, Fransızların icat ettiği demokrasi fikrinin İslâm toplumlarında fitneye sebep olacağını ileri sürmüştür. Üstelik Osmanlı Devleti’nin siyasî ve toplumsal yapısı da bu rejimin benimsenmesi için uygun değildir. “Memleketin kâtât-ı muhtelifede parça parça olması ve vüs’ati ve elsine ve adat ve edyân-ı muhtelifeshabı akvam-ı kesire ile meskûn bulunması, hep demokrasi ve müsavat önünde birer seddir. ...Bunca ecânis ve edyân ve mezahib ve elsine-i muhtelifeyi cem’ ve tevhid ne keyfiyetle müyesser olur.”¹⁰⁸⁸ Kısacası Osmanlı Devleti’nin özellikleri göz önünde bulundurulduğunda onun için en uygun olan rejim padişahlıktır. Bu nedenle başta bir hükümdar bulunmalı ancak halkın seçeceği vekillerden müteşekkil bir meclis hükûmeti denetleyebilmelidir. Suâvî, bu iki kurum arasındaki dengeyi sağlamak için ekâbir ve ayandan müteşekkil bir meclis-i hâs kurulmasını da gerekli görmektedir. Böylece üç kuvvetin ittifakı sayesinde anayasal bir hükûmet, icraatlarında umumun menfaati gözetilebilir. Halkın temel haklarını da söz konusu anayasa koruyacaktır. Bu tür bir siyasî oluşumda anayasayı ne hükümdar, ne vükelâ, ne de meclis-i kanun yıkabilir.¹⁰⁸⁹

Ali Suâvî’nin siyasî düşüncesi diğerlerine nazaran farklı olmakla birlikte özgün tarafları da vardır. Onun siyasal düşüncesinde gelenek daha hâkim bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Peşin hükümlerle onu ilk Türkçü olarak nitelendirenler, Suâvî’nin siyasî görüşlerinden çok Türkler hakkında Oryantalist çalışmalardan derlediği ve siyasî içeriği kuvvetli olmayan yazılarından faydalanmışlardır. Bu yazılar kuşkusuz Türklük bilincinin doğuşunda etkili olmuştur. Ancak siyasî içerikli yazılarında İslâmî doku daha belirgindir ve gerçekte o, bu yönüyle ittihâd-ı İslâm fikrinin savunucularından biridir. Türk kavramı da bu düşüncenin mütemmim bir

¹⁰⁸⁸ Ali Suâvî, “Demokrasi: Hükûmet-i Halk, Müsâvât”, *Ulûm*, s.1091-1094.

¹⁰⁸⁹ Ali Suavî, “El Hâkimu Huvalah”, *Ulûm*, s.88.

cüzüdü¹⁰⁹⁰. Suâvî, Cumhuriyet, demokrasi, adalet ve nihayet zulme karşı isyan çağrısıyla kendinden sonraki dönemde etkili olmuş isimlerden arasında yer almıştır. Yeni Osmanlıların en muhalif adları arasında yer alan Suâvî, II. Abdülhamid'e yönelik başarısız bir darbe girişimi neticesinde hayatını kaybetmiştir.

¹⁰⁹⁰ H. Ziya Ülken, 1871'den itibaren onun Türklük fikrini bırakmaksızın ittihâd-ı İslâm'ı savunduğunu iddia etmektedir. H. Ziya Ülken, **a.g.e.**, s.80. Ancak V. Bölümde de görüleceği üzere Türklük etrafında oluşacak bir milliyetçilik fikrine şiddetle karşı çıkmış; hatta Osmanlıların Türk olduğunu dahi inkâr etmiştir.

V. BÖLÜM

ÖN MİLLİYETÇİLİK OLARAK İSLÂMCILIK İDEOLOJİSİ

Modernleşme dönemiyle birlikte yoğun bir epistemolojik dönüşümün yaşandığı en mühim sistem, birey ve toplum hayatının her cephesinde belirleyici olan ve klâsik terminolojide *nizâm* ile ifadesini bulan dindir. Bireyin toplumsallaşması ve bunun yanında toplumun belirli normlara göre işleyişi konusunda belirleyici konuma sahip İslâm dini, 19. yüzyılda yaşanan siyasal ve toplumsal dönüşümden etkilenmiş; Batının siyasî, fikri, sosyal ve teknik tahakkümü karşısında yeni mevzi'lenmelerin kaynağı olmuştur. Söz konusu asırda İslâmın politik ve ideolojik bir mahiyet kazanarak ortaya çıkması her şeyden önce modernleşme veya Batının tahakkümü ile oluşan yeni şartlara bir cevap niteliği taşımaktadır. Bu açıdan modernleşme öncesi İslâm toplumlarının yabancı olduğu *İslâmcılık*, 19. yüzyıldaki İslâmî uyanışla ortaya çıkan “yeni devirlerin ideolojisi”dir.¹⁰⁹¹ Batıda Aydınlanma düşüncesinin yarattığı değerlerle geleneksel İslâmî değerleri telif etme yahut bu değerlere bir cevap verme amacı taşıyan İslâmcılık bütünüyle modern bir niteliğe sahiptir.

Modernleşme ile birlikte ortaya çıkan İslamcılık, pek çok yönüyle geleneksel İslâm anlayışından farklıdır. Geleneksel İslâmın meşruiyetini aşkın bir onamada aramasına karşılık İslâmcılık ideolojisi, rasyonel bir zemine dayanmaktadır. Bu nedenle Batıdaki ideolojiler gibi bir dünya görüşüdür. Geleneksel İslâm, Ortaçağın durağan toplumları ile özdeşleşmesine mukabil İslamcılık, hızla değişen toplumsal yapının

¹⁰⁹¹ Kemal H. Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması* (çev. Şiar Yalçın), 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s.27.; Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s.12.; Mümtaz’er Türköne, *a.g.e.*, s.24.; II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılık Akımını incelemekle birlikte Tunaya’nın eserindeki teorik değerlendirmeleri önemlidir. Bk. Tanık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

ihtiyaçlarına cevap vermeye çalışan devingen bir ideolojidir. Geleneksel İslamın vahiy-merkezli epistemolojik açıklamalarının karşısına insan merkezli bir anlayışla çıkmıştır. Ve nihayet İslâmcılığın rakipleri geleneksel İslamda olduğu gibi muharref yahut batıl olarak algılanan dinler değil; Aydınlanmanın ürünü olan ideolojiler ve düşünce sistemleridir.¹⁰⁹² İttihad-ı İslâm yahut batıda bilindiği şekli ile pan-islamizm de kendine rakip olarak 18. ve 19. yüzyılda Batıda oluşmuş milliyetçilik ideolojisini hedef almış ve bu ideolojilere göre mevzi'lenmek zorunda kalmıştır.

Osmanlı Devleti'nde ve 19. yüzyılda İslâm dünyasının muhtelif yerlerinde ortaya çıkan İslâmcılık konusunda yapılmış pek çok çalışma bulunmaktadır. Hilafetin siyasî bir mahiyet kazandığı 19. yüzyılda, bilhassa Abdülhamid ve sonrası dönemde Batıda İslamcılık konusunda muhtelif eserler kaleme alınmıştır. Bu kaynaklarda pan-islam olarak adlandırılan ittihad-ı İslâm hareketi, ciddi bir tehdit olarak algılanmıştır. Hareket her ne kadar Müslüman halkların millî devlet ve bağımsızlık arzuları karşısında başarılı olamamışsa da, anlaşılan güçlü bir propagandanın ürünü olarak uluslararası siyasette önemli ve belirleyici bir rol oynamıştır. Bu hususta yazılan eserlerin içeriği bir tarafa yalnızca hacmi düşünöldüğünde ittihad-ı islâm siyaset ve düşüncesinin Batıda nasıl bir kuşku uyandırdığını anlamak mümkündür.

19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde ittihad-ı İslâm fikrinin gelişmesine neden olan pek çok iç ve dış nedenler vardır. İçeride Nizâm-ı Cedid ile başlayan ve Tanzimât ile hız kazanan modernleşme abaları, Osmanlı geleneksel düzenini sarsmış; yaşanan epistemolojik dönüşüm, bireyin ve toplumun hayatını kuşatan ve onlara bir anlamlar haritası sunan değerlerin değişmesine yol açmıştır. Geleneğin temelini oluşturan İslamiyet de bu modernleşmeden nasibini almıştır. Bilhassa Tanzimât ve Islahat fermanları ile devlete nüfuz etmeye başlayan Avrupalıların dayattığı müsavvat politikası, millet-i hâkime ve millet-i mahkûme ayırımının yitirilmesine ve

¹⁰⁹² Mümtaz'er Türköne, a.g.e., s.26-28.

Müslüman gururunun incinmesine yol açmıştır. 1841 yılında Sadrazam olan Topal İzzet Mehmed Paşa, Tanzimâta son vererek eski esasları canlandırmaya çalışmışsa da iç ve dış siyasette meydana gelen gelişmeler nedeniyle bu teşebbüsünde başarılı olamamıştır. Hristiyanları Müslümanlardan tefrik maksadıyla feslerine sülûk tabir olunan kurdeleden nişanlar koydurmak dışında geçmişi canlandırma adına bir şey yapamamıştır. 1848 yılında Sadrazam olan İbrahim Sarım Paşa, Reşid Paşa taraftarlarını umur-ı diniyyede mübalâtsizlik ile itham ederek kimini idam ve kimini sürgün ile “İstanbul’u efkâr-ı cedîde eshabından tahliye etmek” sevdasına düşmüştür.¹⁰⁹³ Yeni Osmanlılar, millet-i hâkime ve millet-i mahkûme arasında eşitlik fikrinin en ateşli muhalifleri arasında yer almış ve yazılarıyla tepkilerini göstermişlerdir. Gerçekte bu Tanzimât’ın vaz’ etmeye çalıştığı eşitlikçi kimliğe karşı *millî* nitelikte bir tepkidir. Eşitlikçi kimliğe muhalif en açık ifadelerden biri de Ahmed Cevdet Paşa’ya aittir. Ona göre, “bir devletin vüs’at ve mikneti anâsır-ı asliyesinin cesâmet ve kuvvetine göre olmak emr-i tabî’dir.”¹⁰⁹⁴

Tanzimât ve Islahat fermanlarının yarattığı infial yalnız Anadolu halkında değil, halifeliğin kendilerinden gaspedildiğine inanan Araplar arasında da yankı bulmuş ve Osmanlı Devleti’ne karşı isyanları için zemin hazırlamıştır. Araplar, payitahtta yaşanan gelişmeler karşısında Türkleri mürted olmakla suçlamışlar, kendilerinden gaspedildiklerine inandıkları hükûmeti ele geçirebilecek bir fırsatın doğduğuna inanmışlardır. “... Anlar (Osmanlılar) ile ve anlara tâbi’ olanlar ile muharebe olunmalıdır. Bizden olanlar cennetlik ve onlardan olanlar cehennemliktir. Demleri heder malları helâldir” sözleri ile tepkilerini dile getirmişlerdir.¹⁰⁹⁵ Anlaşılan o ki, aşırı batılılaşma ile müsavat politikası Müslüman onurunu inciten bir tutum olarak algılanmış, iç siyasette muhalefetin şekillenmesinde ve kamuoyunun oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.

¹⁰⁹³ Ahmed Cevdet Paşa, **Tezâkir 1-12** (yay. Cavid Baysun), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991, s.9-11.

¹⁰⁹⁴ Ahmed Cevdet, **Tarih-i Cevdet**, Cilt 1, s.39.

¹⁰⁹⁵ **a.g.e.**, s.103, 112.

İslâmcılık ideolojisinin doğuşuna etki eden dış etkenlerin başında sömürgeci batılı güçlerin, Osmanlı Devleti dışındaki İslâm dünyasının neredeyse tamamını işgal etmesi gelmektedir. Orta Asya'da Rusların, Hindistan'da ve Ortadoğu'da İngilizler ile Fransızların, Doğu Türkistan'da Çinlilerin kolonyal faaliyetleri İslâm kamuoyunda ve Müslümanların vicdanlarında infiallere yol açmış, bu onur kırıcı durumdan kurtulmanın çareleri aranmıştır. İçeride politik bir muhalefetin aracı olarak işlev gören İslâmcılık ideolojisi dışarıda, halifeliği elinde bulunduran ve döneminin bağımsız tek İslâm devleti olan Osmanlı Devleti'nin nüfuzunu arttırdığı gibi Müslüman halkların kurtarıcısı olarak algılanmasını da sağlamıştır.¹⁰⁹⁶ Bu ideoloji bilhassa İkinci Abdülhamid döneminde siyasette de etkin rol oynayarak Osmanlı halifeliğinin meşruluğu yönünde önemli bir araç olmuştur. Nitekim Ahmed Cevdet Paşa, Arapların Osmanlıları tekfir ile suçlamalarına ve isyan etmelerine karşılık “bu asırda küre-i arz üzerinde din-i İslâmın hâmisî olan yalnız bir Devlet-i Osmaniyye kalmıştır. Hanedan-ı Osmanî'nin hilâfetleri meşrû' olarak muhalefet edenlerin âsî ve bâğî olduğunda şüphe yoktur.” sözleri ile bu meşruiyeti siyasî açıdan rasyonel bir temele oturtmaya çalışmıştır.¹⁰⁹⁷

Her şeyden ziyade 19. yüzyılda İslâm ülkeleri ile Osmanlı Devleti arasında gelişen siyasî ilişkiler ve bu ilişkilerin, bir kısmı yalan yanlış da olsa, basında yer alması kamusal bilincin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Benedict Anderson'un “hayalî cemaatler” tanımı, bu bilincin niteliği hakkında önemli ipuçları vermektedir. Söz konusu hayali cemaatin, İkinci Meşrutiyet döneminde oluşan Türkçülük fikrine de tesir ettiğine kuşku yoktur. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılda İslâm ülkeleri ile vuku bulan siyasî münasebetlerinden kısaca bahsetmekte fayda vardır.

¹⁰⁹⁶ Kemal H. Karpat, **a.g.e.**, s.22-30.

¹⁰⁹⁷ Ahmed Cevdet Paşa, **a.g.e.**, s.149.

I. OSMANLI DEVLETİ'NİN İSLÂM ÜLKELERİ İLE SİYASÎ İLİŞKİLERİ VE İSLÂMCILIK POLİTİKASININ ŞEKİLLENMESİ

A. Türkistan Hanlıkları İle Siyasî İlişkiler

Türkistan Hanlıkları ile Osmanlı Devleti'nin siyasî ilişkileri, İran'da Şiî Safevî Devleti'nin kurulması ile başlamıştır. Bu iki bölgenin ortasında kurulan ve iki Sünnî dünya arasındaki rabitanın kesilmesine yol açan Safevî Devleti, Türk menşe'li bir devlet olmasına karşılık Şiî akıdelerini benimsemesi münasebetiyle her iki coğrafyada da bir tehdit unsuru olarak algılanmıştır. Bunun yanında Safevî Devleti'nin Anadolu ve Türkistan'a yönelik hâkimiyetini genişletme gayesi ve bu maksatla Şiî propagandaya yönelik faaliyetleri, Türkistan Hanlıkları ile Osmanlı Devleti arasında siyasî ilişkilerin artmasına ve bir işbirliğinin tesisine yol açmıştır.¹⁰⁹⁸ Söz konusu işbirliğinin Yavuz Sultan Selim'in Safevîlere karşı kazandığı Çaldıran zaferinden sonra arttığı görülmektedir. 17. asrın sonlarına kadar Türkistan Hanlıkları ile Osmanlı Devleti'nin siyasî ilişkilerinde belirleyici unsur, İran'daki Şiî Safevî Devleti olmuştur. Ancak bu yüzyılın ortalarında Osmanlı ve Safevî Devletleri arasındaki ilişkilerde yaşanan kısmî sükûnet ve Osmanlı Devleti'ni batıda meşgul eden gâileler, Türkistan ile siyasî münasebetlerin ikinci plana itilmesine yol açmıştır. Bununla birlikte Türkistan hanlıkları daimî surette Osmanlı padişahlarına bağlılıklarını bildirmiş ve onların her ricâsını bir emir telakkî edip yerine getirmeye çalışmışlardır.¹⁰⁹⁹

On altıncı yüzyılın başlarında Altın Orda Devleti'nin yıkılması ile siyasî bakımdan güçlenen Rusya'nın, Osmanlı ve Türkistan Hanlıkları için bir tehdit oluşturacağı hissedilmiştir. Altın Orda tabiiyetinde bir knezliğe sahip olan Ruslar, III. İvan döneminde büyük Rus imparatorluğunun temelini atmışlardır. 1552'de Kazan ve 1556'da Astırhan hanlıklarının

¹⁰⁹⁸ Mehmet Saray, **Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti İle Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler (1775-1875)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994, s.4-5.

¹⁰⁹⁹ a.g.e., s.17.; Alâeddin Yalçınkaya, **Sömürgecilik-Panislamizm Işığında Türkistan (1856'dan Günümüze)**, 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 1997, s.36-38.

ilhakı ile Rusya güneye doğru genişleme fırsatı bulmuştur. Böylece Türkistan'da yayılmacı bir siyasetin ilk belirtilerini göstermişlerdir. 16. yüzyılın ortalarından 17. yüzyılın sonlarına aralıksız devam eden askerî hareketler neticesinde yıllık Sibiry'a'ya kadar yayılma imkânı bulmuşlardır. Osmanlı Devleti ile diplomatik ilişkilere de girmek isteyen Ruslara karşı İstanbul, doğrudan bir siyasî münasebeti uygun bulunmayarak bu hususta evvela Kefe valisini ve daha sonra da Kırım Hanlarını memur tayin etmiştir.¹¹⁰⁰ Rusların 1556'da Astahan'ın işgal etmeleri, Orta Asya Müslümanlarının İstanbul ve Mekke'ye ulaşım yolları kapamış, Türkistan'a yayılmaya başlamaları karşısında Müslüman halk ve yöneticiler, İstanbul'dan yardım istemeye başlamışlardır. Osmanlı Devleti Kırım, Kafkasya ve Türkistan'da Rus yayılmacılığını önlemek maksasıyla Don ve Volga nehirlerini bir kanal ile birleştirme kararı almıştır. Kanunî'nin saltanatı döneminde başlayan bu teşebbüs onun ölümü ile bir müddet terk edilmiş ise de Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın gayretleri ile yeniden hayatiyet kazanmıştır. Ancak hem projenin yürütülmesine memur Kasım Paşa'nın ehliyetsizliği hem de Rusların tahriklerine kanan Kırım Hanı'nın muhalefeti sonucunda proje gerçekleştirilememiş ve kendisinden beklenen netice hâsıl olamamıştır.¹¹⁰¹

Altın Orda Devleti'nin inkırazı neticesinde siyasî çehresi değişen Orta Asya'da, Hîve ve Buhara Hanlıkları kurulmuş ve 18. asrın başlarında Hokand Hanlığı'nın bağımsızlığını ilânı ile Türkistan'da üç ayrı devlet siyasî varlığını sürdürmüştür. Osmanlı Devleti, Buhara Hanlığını Özbek Hanlığının vârisi kabul ettiğinden dolayı Türkistanla ilişkilerinde söz konusu hanlık önemli bir yer tutmuştur. 18. yüzyıldan itibaren hem Osmanlı Devleti'nin Doğuda ve Batıda karşı karşıya kaldığı sorunlar hem de Rusya'nın güçlü bir imparatorluğa dönüşerek Müslüman Türklere yönelik faaliyetleri neticesinde Osmanlı Devleti ile Türkistan hanlıkları

¹¹⁰⁰ Akdes Nimet Kurat, **Rusya Tarihi: Başlangıçtan 1917'ye Kadar**, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993, s.119.

¹¹⁰¹ Halil İnalcık, "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü", **Belleten**, XII/46 (1948), s.349-402.

arasındaki münasebetler sıklaşmıştır. 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile Kırım'ın kaybedilmesi ve çok geçmeden Ruslar tarafından ilhakı (1783), Osmanlı Devleti'nin elinden ilk kez Türk ve Müslüman topraklarının çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Bu durum devleti derinden sarsmıştır. Ancak Kaynarca Antlaşması ile İslâm halifesinin Kırım Müslümanlarının hâmişi olarak kabul edilmesi, halifeliğe uluslararası siyasasette önemli konum kazandırmış ve bundan sonra Osmanlı Devleti'nin Batı ve İslâm dünyalarına karşı siyasetinin belirleyici figürlerden biri olmuştur.

Kırım'ın ilhakı karşısında onu kurtarmak ve bu mümkün olmadığı takdirde Müslüman ahalinin halklarını korumak amacıyla mücadeleye hazırlanan Osmanlı Devleti, stratejik bir müttefik olarak gördüğü Buhara Hanı Seyyid Ebûlgazi Han'a yazdığı mektupta Devlet-i Aliyye ile Turan ülkeleri arasındaki birlik ve beraberliğin tabii bir neticesi olarak iki tarafın birbirine yardım etmesi gerektiği ve o taraftan gönderilecek casuslar ile Rusya'nın hâl ve hareketi hakkında bilgi verilmesi istenmiştir. Ebûlgazi Han'ın vefatıyla yerine geçen Muhammed Masum Han ise padişaha yazdığı mektupta o sırada Nâdir Şah meselesi ile uğraştığından asıl meselesinin rafizî İranlılar olduğunu, Şah'ın Türkistan'a müdahalesinin siyasî karışıklıklara yol açtığını, eğer mümkünse halifenin hanedan-ı Osmanî'den bilgili, dirayetli ve dindar bir şehzadeyi Turan'a padişah tayin etmesini istemiştir.¹¹⁰² Türkistan ahalisinden böyle bir teklif ilk defa gelmiştir. Hanlıklar 19. yüzyılda, Rusya ve İran ile mücadelelerinde konumlarını güçlendirmek ve siyasî nüfuz kazanmak maksadı ile şehzade tayini olmasa bile İslâm halifesine biat, onun adına sikke kesmek, hutbeleri onun adına okutmak veya hâkimiyetlerini meşrû kılacak sembolik hükümdarlık alâmetleri gibi taleplerle bu siyasî münasebeti sürdürmek istemişlerdir. Kimi zaman Rus tehdidi karşısında subay ve askerî mühimmat talebinde de bulunmuşlar, ancak bu taleplerine verilen karşılık sembolik yardımlardan öteye geçememiştir.

¹¹⁰² Mehmet Saray, a.g.e., s.22-25.

Tanzimât sonrasında Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları arasındaki ilişkilerde Rusya faktörü yanında İngiltere de etkin bir rol oynamıştır. İngiltere, 1839 yılındaki başarısız Afganistan kuşatmasının ardından yeni bir politika belirlemek zorunda kalmıştır. Ortay Asya ile ilgili bu yeni politikanın gelişmesinde Rusya'nın 1856 yılında Taşkent'i işgali de etkili olmuştur. Rusya ile Hindistan arasında müttefik bağımsız bir Müslüman devlete dayanarak tampon bölge yaratmak isteyen İngilizler, Rusya'nın kontrolü ve dizginlenmesi maksadıyla Panislâm ideolojisini desteklemişlerdir.¹¹⁰³ Mustafa Reşid Paşa, İngilizlerin de desteğiyle Hindistan'a kadar uzanan yeni yolların yapılması için teşebbüslerde bulunmuştur. Basra'dan Birecik'e Fırat üzerinden vapur ile gelmek ve oradan Antakya'ya kadar yapılacak demir yolu ile Hindistan'a yeni bir yol açılması düşünülmüştür. Ancak Süveyş kanalının açılması fikri ile bu düşünce uygulamaya geçememiştir. Bir diğer mesele de Hindistan'a kadar uzanan telgraf hatlarının kurulmasıdır. Osmanlı Devleti'nin Bağdat'ta kurduğu telgraf hattı ile İngilizlerin Hindistan hattının birleştirilmesi kararlaştırılmıştır.¹¹⁰⁴ Ahmed Cevdet Paşa, Mustafa Reşid Paşa'nın Rus yayılmacılığı karşısında Türkistan Hanlıkları ile Afganistan'ın katılacağı bir konfederasyon kurmak istediğini yazmaktadır: "Ural tarafından Rusyalının Maverâünnehr'e doğru adım adım ilerlemekte olduğu görülünce ana sed olmak üzere Devlet-i Aliyye'nin taht-ı riyasetinde olarak Hive, Buhara ve Afganistanla o havalide bulunan Türkmen aşiretleri beyninde bir konfederasyon yapılması Reşid Paşa'nın arzusu idi. Lâkin müşârünileyh bu arzusuna nail olamadı. Zira İngilizler öyle bir ittifadı kendileri teşkil etmek isterlerdi."¹¹⁰⁵ Gerçekten de, İngilizler Reşid Paşa'nın ardından sadaret makamına gelen Ali Paşa'ya müracaat ederek Kafkaslara ve

¹¹⁰³ Hodong Kim, *Holy War in China: The Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia, 1864-1877*, Stanford-California: Stanford University Press, 2004, s.128.

¹¹⁰⁴ Mehmed Selahaddin, *a.g.e.*, s.86-87 ve 106-108.

¹¹⁰⁵ "Merhûm Reşid Paşa bir dür-endiş adam idi. Hive ve Buhara ve Hokand ve Afgan emâretleriyle sâ'ir akvâm-ı müteferrika rû'esâsından mürekkeb bir konfederasyon yapılp da riyâseti Devlet-i Aliyye'de olmak emelinde idi. Vâkı'a öyle bir cem'iyet-i ittifâkiyye yapılmış olsaydı Asya-yı Vustâda Rusya'nın seyelân-ı hırs ve tama'ına bir sed çekilmiş olurdu..." **BOA**, **Y.EE.**, 39/10.; ayrıca bk. Ebu'lula Mardin, *a.g.e.*, s.333.

Türkistan'da müşterek bir politika izlemenin gerekliliğinden bahsetmişler ise de umdukları desteği bulamamışlardır. İngilizlerin, Kafkasya'da Osmanlı Devleti için de faydalı olacağını ileri sürerek yardım istemeleri karşısında Âli Paşa, “bizce oraların o kadar ehemmiyeti olmayıp bizim Çürüksu tarafında biraz münaza'alı yerlerimiz var. Oralarını kurtarmakla iktifa eyleriz” cevabını vermiştir. Paşa'nın bu sözleri karşısında İngiliz yetkililer “bir Türkten daha ziyade Türk olmayız” diye şaşkınlıklarını dile getirmişlerdir.¹¹⁰⁶

Tanzimât döneminde Türkistan ile olan ilişkilerde Kaşgar Hanlığı önemli bir yer tutmaktadır. Doğu Türkistan'da merkezi Kaşgar olmak üzere bağımsız bir devlet kuran ve bu devleti Bey, Atalık Gazi, Badevlet ve nihayet Osmanlı halife-sultanının verdiği Emir unvanlarıyla yöneten Emir Yakub Bey (1820-1877), 19. yüzyılın ikinci yarısında bölgeye yönelik Rus, Çin ve İngiliz nüfuz mücadelesi karşısında başarılı bir uluslararası politika izlemiştir.¹¹⁰⁷ Bu kendisine haklı bir şöhret kazandırdığı gibi Osmanlı ve Türkistan arasındaki siyasî münasebetlerin yeni bir mahiyet kazanmasına da yol açmıştır. Yakup Bey'in Osmanlı Devleti ile ilişkisi, bölgeye yönelik Çin ve Rus tehdidinin artması ile başlamıştır. Kırım Savaşından sonra Osmanlı Devleti'nin müttefiki olan İngiltere'nin Orta Asya politikası da Yakup Bey'in siyasetinde önemli bir yer tutmaktadır.

Yakup Bey ile Osmanlı Devleti'nin siyasî münasebetleri önceki yüzyıllara nazaran yeni bir dönemin ve anlayışın ürünüdür. Bu dönemde yalnız Türkistan'da değil İslâm dünyasının muhtelif yerlerinde sömürge karşıtı ve buna mukabil modernleşme yanlısı Panislâmcılık ülküsünün geliştiği görülmektedir. Mevcut siyasî gelişmelerden faydalanmayı bilen Yakup Bey, Osmanlı coğrafyası dışında halifeyi kullanarak kendi devleti içinde İslâm birliğini yaratmaya, böylece bağımsız bir siyasî varlık olarak hayatını sürdürmeye çalışan ve böylece panislam ülküsünü içerde ve

¹¹⁰⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *a.g.e.*, 1991: 101.

¹¹⁰⁷ Kemal H. Karpat, “Yakup Bey's relations with the Ottoman sultans: A reinterpretation, *Cahiers du monde russe et soviétique*, XXXII/2 (Janvier-Mars 1991), s.17.

dışarıda önemli bir figür olarak kullanan ilk yöneticilerden biridir.¹¹⁰⁸ Onun yaşadığı yıllarda Kaşgar'a seyahat eden Amerikalı bir yetkili, samimi bir Müslüman olan Yakup Beyin ağzından ülküsünün Türkistan'ı Rus boyunduruğundan kurtarmak olduğunu işitmiştir. Askerî başarıları kadar biraz da İslâmî coşkusu sayesinde kendisine Türkistan'ın manevî otoritesi Buhara Hanı tarafından Atalık Gazi yani İslâm gazilerinin muhafızı pâyesi verilmiştir.¹¹⁰⁹

Siyasî kariyerine Hokand Hanlığında asker olarak başlayan Yakup Bey, Rusların 1864 yılında Çimkent ve Taşkent'e düzenledikleri saldırılarında kazandığı şöhret ile Türkistan'da önemli bir isim hâline gelmiştir.¹¹¹⁰ Çin ve Rus saldırıları karşısında siyasî istikrarı bozulan Doğu Türkistan'da asayişin ve hâkimiyetin yeniden tesisi maksadıyla Alim Kali Büzürg ile Kaşgar'a gönderilmiştir. Ancak bir süre sonra Büzürg ile arası açılarak onu tutsak ettirmiş ve ardından Kaşgar'ın tek hâkimi konumuna yükselmiştir. Bütün Kaşgar havalisine hâkim olduktan sonra öncelikle Rusya ile hem ticarî hem de siyasî ilişkileri kesmiştir. Zira diğer Türkistan Hanlıklarında olduğu gibi ticarî nüfuzun ardından askerî yayılmacılığın geldiğini idrak etmiştir. Bu durumu hoş karşılamayan Rusya, Yakup Beyi tehdit amacıyla ülkenin kuzey sınırlarına asker yığmaya başlamıştır.¹¹¹¹

Hem Çin'in yayılmacı politikası hem de Hokand'daki nüfuzlarının tehlikeye girdiğini gören Rusların tehditleri neticesinde İngilizlerle ve Osmanlılarla ittifak arayışlarına giren Yakup Bey, 1868 yılında yeğeni Yakup Han'ı İstanbul'a elçi olarak göndermiştir. Böylece 1877 yılında Yakup Beyin ölümüne kadar sürecektir olan yoğun bir diplomatik sürecin temeli atılmıştır. Bu ilk sıcak temas hakkında yeterli bilgi yoktur. Ancak sözü edilen tarihte İngilizlerle de siyasî ilişkiler başlamıştır. 1868

¹¹⁰⁸ a.g.m., s.30.

¹¹⁰⁹ V. G. Kiernan, "Kashgar and the Politics of Central Asia: 1868-1878", *Cambridge Historical Journal*, XI/3 (1955), s.319.

¹¹¹⁰ Hayatı için bk. Demetrius Charles Boulger, *The Life of Yakoob Beg; Athalik Ghazi, and Badaulet*; Ameer of Kashgar, London 1878.

¹¹¹¹ Hodong Kim, *Holy War in China: The Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia, 1864-1877*, Stanford: Stanford University Press, 2004, s.139.

Aralık'ında bir İngiliz herhangi bir resmî statüye sahip olmaksızın ticarî maksatla Kaşgar'a gelmiştir. P. Shaw adlı bu İngiliz'i kabul ederek kendisine iltifat eden Yakup Bey, İngilizlere karşı dostane duygular beslediğini izhârdan çekinmemiştir. Shaw, Hindistan'dan nümûne olarak getirdiği tüfekleri kendisine sunmuştur. Kaşgar'da üç ay müddetle kalan Shaw, Atalık Gazi ile üç kez görüşme fırsatı bulmuştur.¹¹¹² O sırada İngilizlerin Osmanlı Devleti ile dost geçindiğini bilen Yakup Bey, onlardan ordusunu ıslah, silah ve mühimmat temini maksadıyla ve Osmanlı Devleti ile ilişkilerinin gelişmesine yardımcı olacak bir unsur olarak yararlanmayı düşünmüştür. Buna mukabil İngilizler de Doğu Türkistan'da siyasî ve ticarî nüfuzlarını arttırarak Rusya ve Çine karşı Yakup Beyin devletini bir tampon bölge olarak kullanmak istemişlerdir.¹¹¹³

Yakup Bey'in Osmanlı Devleti ile ikinci münasebeti 1872 tarihli'dir. Baron Kaulders ile imzalanan ve Kaşgar'da Rusya'ya ticarî imtiyazlar tanıyan 20 Haziran 1872 tarihli antlaşmanın ardından Moskova ve St. Petersburg'a giden Yakup Han bir süre sonra İstanbul'a da gelmiştir. Söz konusu antlaşma, ülkenin ekonomisine büyük darbe vurmuştur. Bu anlaşma ile Ruslara serbet ticaret hakkı, ticaret merkezleri ve temsilcilikler kurma hakkı, ticarî ürünlerden % 2.5 gümrük vergisi ve diğer ülkelere transit geçiş hakları verilmiştir.¹¹¹⁴ Yakup Bey, antlaşmadan rahatsızlık duymakla ve anlaşmanın hükümlerini uygulamamakla birlikte onu meşruiyetinin onaylanması açısından önemli bulmuştur. Yakup Bey'in bu dönemde Osmanlı Devleti ile ilişkilerini yoğunlaştırması Rusya'yı rahatsız etmiştir. Kaşgar Hanı'nın ticarî antlaşmaya sâdık kalmaması Osmanlı sultanının telkini ve Panislamcı siyasetinin bir yansıması olarak değerlendirilmiştir. Osmanlı sultanının Kaşgar ile münasebete özel bir önem verdiği ve Yakup Han ile doğrudan görüştüğü hesaba katılırsa Rusların endişelerini bir dereceye kadar anlamak mümkündür. Yapılan

¹¹¹² Demetrius Charles Boulger, **a.g.e.**, s.215.

¹¹¹³ Mehmet Saray, **a.g.e.**, s.106-107.

¹¹¹⁴ Hodong Kim, **a.g.e.**, s.142.

görüşme sonucu Kaşgar'da halife adına hutbe okunması ve sikke kesilmesi gibi hükümlerin karara bağlandığı görülmektedir.¹¹¹⁵ Ayrıca Yakup Bey, Kaşgar'ın meşru hakîmi olarak tanınmasını ve varislerine kalacak bir saltanatı tesis edecek imtiyazı halifeden almayı başarmıştır. Müzakerelerin somut anlamda en önemli katkısı halifenin Kaşgar'da modern askerî birlikler kurmak, askerleri eğitmek ve savaş techizatlarını ıslah etmek üzere Harbiye'den yetişmiş bir grup askeri Orta Asya'ya yollaması olmuştur. Bu gelişme Türkistan'ın modernleşmesi adına atılmış önemli bir adımdır. O zamana kadar Ruslar'a karşı eski ateşli silahları kullanan ordu, genç Osmanlı subayları sayesinde ıslah edilmiş ve etkin bir güç hâline getirilmiştir. İngiltere ve Osmanlı Devleti ile geliştirdiği siyasi münasebetler neticesinde Yakup Bey, "Orta Asya tarihinde ilk kez Sam, Ham ve Yafes ile başlayan, İran ve Turan ayrımı ile devam eden siyasî entrikalara karşı durabilmeyi başarmıştır."¹¹¹⁶

Yakup Bey'in Osmanlı Devleti ile siyasî münasebetlerini geliştirmesinde yeğeni Seyyid Yakup Han'ın önemli etkisi olmuştur. Kimi kaynaklarda bu münasebetin 1865 yılında İstanbul'da bulunan, Taşkent'in Ruslarca işgali ve Âlim Kuli'nin vefatını haber alınca kendi inisiyatifi kullanarak Osmanlı sultanına Orta Asya'nın durumunu anlatır bir rapor sunan Seyyid Yakup Han ile başladığı yazılıdır.¹¹¹⁷ 1865-1869 baharına kadar üç yıl İstanbul'da kalan Yakup Han, zaman zaman Panislamcı

¹¹¹⁵ 12 Ağustos 1875 tarihli bir belgede Kaşgar Hanı'na hitaben yazılı bir mektupta, hutbenin halife adına okunduğu ve sikkenin onun adına kesildiği yer almakta ve bunun yanında Kaşgar'da Osmanlı bayrağının şekil ve renginin korunmasına özen gösterilmesi hususuna dikkat çekilmektedir. Yusuf Sarıay vd., **Belgelerle Osmanlı-Türkistan İlişkileri (XVI-XX. Yüzyıllar)**, Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2005, s.89-91.; Yakub Bey ile Osmanlı Devleti arasındaki yazışmalarının bir kısmı Kenan Bey Asarı'nda da yer almaktadır. Yusuf Kenan, **Kenan Bey Asarı**, İstanbul, yy., s.2-15.

¹¹¹⁶ Louis d'Orléans, "Impressions du Cachemire: Kasghar", **Revue du Monde Catholique**, VII/1 (1 Temmuz 1905), s.390.

¹¹¹⁷ Yakup Han, Yakup Bey'in kızkardeşiyle evli Nur Muhammed Han'ın oğludur. 1829 yılında Taşkent'te dünyaya gelmiştir. İyi bir dini eğitim almış ve bir süre kadılık görevinde de bulunmuştur. Halk arasında Hacı Töre adı ile de meşhurdur. Kaşgar Tarihi'nin yazarı Mehmed Âtîf Bey, Yakup Han'ın seyyid olması ve halkın teveccühünü kazanmasından ötürü Yakup Bey'in birgün saltanat iddiası kalkışabileceği endişesiyle ülkede uzun süreli ikametini sakıncalı görerek onu elçilik ile öteye beriye gönderdiğini yazmaktadır. bk. Hodong Kim, **a.g.e.**, s.146-147; Mehmed Âtîf, **Kaşgar Tarihi, Bâis-i hayret Ahvâl-i Garibesi** (hızl. İsmail Aka vd.), Kırıkkale: Eysi Kitap & Yayın, 1999, s.304.

ideoloji için kulisler yapan Yeni Osmanlı Cemiyeti mensuplarıyla da görüşmüş ve onların Panislamcı düşüncelerinden etkilenmiştir.¹¹¹⁸ Yakup Han'ın tesiri ile Kaşgar Hanlığı ile Osmanlı Devleti arasındaki ilişkilerin ve 1872'den itibaren sıklaştığı görülmektedir. Tanzimât döneminin iki mühim ismi olan, siyasette Avrupa dengelerini gözetten Âli ve Fuad Paşaların ölümlerinin ardından İslâmcı siyasete daha fazla vurgu yapılmaya başlanmış ve Türkistan ile ilişkilerde bir artış gözlenmiştir. Sultan Abdülaziz son dönemlerinde kendini yalnızca Osmanlı padişahı olarak değil aynı zamanda dünya Müslümanlarının lideri olarak da görmeye başlamıştır.¹¹¹⁹ Sürgünden dönen Yeni Osmanlılar da İslâm birliği fikrinin gelişmesine hizmet etmişlerdir. 1873'te İstanbul'da bulunan Seyyid Yakup Han Yeni Osmanlılar, bilhassa da Nâmık Kemâl ile sıkı ilişkilere girmiştir. Ahmed Vefik Paşa'nın konağında bazı Asya devletlerinin temsilcileri ile de tanışma fırsatı bulan Yakup Han sufi liderlerle de ilişki kurmuştur.¹¹²⁰ Özbekler tekkesinin şeyhi ile geliştirdiği yakın ilişkiler Anadolu'dan Türkistan'a uzanan siyasî ve kültürel bir ağın tesisini kolaylaştırmıştır. Arminius Vámbéry, İstanbul'dan Buhara'ya uzanan bu ağın çok etkin olduğuna Üsküdar, Eyüp ve Ayasofya'da Buharalı sufilerin yaygınlığına dikkat çekmektedir. Vambéry, İstanbul ve Anadolu'nun muhtelif yerlerindeki sufi liderlerinden aldığı referans mektuplarıyla Buhara'ya kadar kolayca seyahat etme imkânı bulmuştur.¹¹²¹

Yaşanan gelişmeler, İkinci Abdülhamid döneminde doruk noktasına ulaşmış ve onun ittihâd-ı İslâm politikasının belirleyici unsurlarından birini teşkil etmiştir. Bununla birlikte İngilizler, Rusya ve Çin'e karşı destekledikleri Panislamcı politikanın Hindistan Müslümanları arasında da filizlendiğini görmüşler ve 19. yüzyılın ikinci yarısında bu politikanın kendileri için bir tehdit oluşturacağının farkına varmışlardır.

¹¹¹⁸ Hodong Kim, *a.g.e.*, s.147.

¹¹¹⁹ *a.g.e.*, s.150.

¹¹²⁰ *a.g.e.*, s.152.

¹¹²¹ Arminius Vámbéry, *History of Bokhara: from the earliest period down to the present*, London: Henry S. King & Co, 1873, s.419.

B. Hindistan Müslümanları İle Siyasî İlişkiler

Osmanlı Devleti ile İslâm toplumları arasındaki siyasî ilişkilerin bir başka boyutunu Hind Müslümanları teşkil etmektedir. Dinî ve etnik açıdan bölünmüş bir kıtada meskûn olan Müslümanlar, İngiliz hâkimiyetine karşı güçlü bir İslâm devletinin yardımı olmaksızın karşı koymalarının mümkün olmadığına farkındadırlar. O dönemin bağımsız ve en güçlü İslâm devleti Osmanlı, hilafet kurumuna da sahip olduklarından Müslüman halklar için bir melce' olmuştur. Böylece ilk kez 1777 yılında Malabar Sultanı Ali Raca, Müslümanların halifesine müracaat ederek kâfirlerle savaşında kendisine maddî yardımda bulunulmasını istemiştir. Ancak bu sırada Osmanlı Devleti Ruslar ile savaştığından gerekli yardımı yapamamış, onun yerine Malabar ile İngiltere arasında arabuluculuk yapmayı teklif etmiştir.¹¹²²

İngilizlerin Hindistanda'ki hâkimiyetine karşı çıkanlardan biri de Meysur Devleti hükümdarı Haydar Ali Han'dır. 1782'de ölümünden sonra yerine geçen oğlu Tipu Sultan da İngilizlere karşı savaşmayı sürdürmüştür. Bu mücadelesinde başarılı olmak için diğer Avrupa devletleriyle işbirliği yolları arayan Tipu Sultan, meseleye uluslararası bir boyut kazandırmak istemiştir. Tipu, Fransız subaylarından eğitim görmüş ve batılı tarzda yetişmiş bir hükümdardır. O İngiltere, Fransa ve Osmanlı Devletlerine elçiler gönderen ve uluslararası siyasette rol almak isteyen ilk Hindli sultandır. Öncelikle askerî yardım ve ticarî ilişkileri geliştirmek maksadıyla 1784 yılında başında Gulam Ali Han, Şah Nurullah idaresindeki üç yüz kişiden müteşekkil bir elçilik heyetini padişaha nâme sunmak İstanbul'a göndermiştir. Bunu 1786 yılında 400 kişilik bir ikinci elçilik heyeti izlemiştir.¹¹²³ İlk münasebet hakkında yeterince bilgi bulunmamasına

¹¹²² Azmi Özcan, **Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)**, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s.17-18.

¹¹²³ Elçilikle heyetinde bulunan Hoca Abdülkadir'in günlüğünde Basra'dan hareket tarihi 10 Şubat 1787 olarak zikredilmektedir. Heyetin sayısına ilişkin muhtelif bilgiler vardır. Yine Abdülkadir'in günlüğünde heyette dört yüz kişi ile ikiyüz batılı tarzda eğitilmiş askerin bulunduğunu ve bunların

karşılık bu ikinci heyette kâtib olarak bulunan ve Tipu Sultan tarafından günlük tutmaya memur edilen Hoca Abdülkadir'in yazdıkları konu hakkında aydınlatıcı bilgiler vermektedir.¹¹²⁴ *Vak'a-i Menâzil-i Rûm* adını taşıyan bu eserden anlaşıldığına göre Tipu Sultan öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'yla ticari ilişkileri kurmak, Maysor emtialarını satmak için Türklerin hâkim olduğu yerlerde fabrikalar kurulmasına ruhsat almak istemektedir.¹¹²⁵ Bunun yanında İslâm halifesinin Tipu'nun Maysor tahtının gerçek sahibi olduğunu tasdik etmesi sağlanarak saltanatı güvenceye alınması heyetin başlıca vazifeleri arasındadır. Zira Tipu, Babür imparatoru tarafından tanınmadığı için gâsıp bir hükümdar olarak kabul edilmektedir. En korkunç düşmanları olan İngilizlere karşı Osmanlı sultanından askeri yardım almak da Tipu'nun arzusudur. Bu amaçlarla İstanbul'a gönderilen elçilik heyeti ayrıca Umman ve Basra Körfezi etrafındaki devletlerle de ticareti ve dostluk ilişkilerini güçlendirmek ve İran şahından ticari imtiyazlar elde etmekle görevlendirilmiştir.¹¹²⁶ Söz konusu heyetin I. Abdülhamid'e sunduğu nâmede Tipu Sultan, Hristiyanların kumaş ve çeşitli emtialar alışverişi bahanesiyle Hindistan limanlarına yerleşerek işgale başladıklarını, on bin kadar Müslüman çocuğunu zorla Hristiyanlaştırdıklarını, babasının ve kendisinin İngilizlere karşı cihad ilân ederek başarıyla karşı koyduklarını yazmıştır. Ayrıca İstanbul'a gelen elçilik heyetinin Osmanlı sultanının tavassutu ile İngiltere ve Fransa'ya

yirmi günlük Bağdat, Nəcəf ve Kerbela ziyaretlerinden sonra 29 Mayıs'ta Osmanlı sultanının Bağdat'a gönderdiği kapıcıbaşı eşliğinde İstanbul'a gittikleri, Musul-Diyarbakır kara yoluyla 1 Eylül'de Üsküdar'a vardıkları, ayın 25'inde de İstanbul'a girdikleri ve bir saraya yerleştirildikleri yazılıdır. Sadriazam'ın Gülhane'de onurlarına verdikleri ziyafette Osmanlı bürokratları, Avrupa eğitimi almış düzenli ve ser'î Hint askerlerini (sepoys) yakından görme fırsatı bulmuştur. Hatta Abdülkadir bu ziyafette sultanın da tebdil-i kıyafet hazır bulunduğunu yazmaktadır. 5 Kasım'da padişah ile görüşen heyetin büyük bir kısmı yolculuk sırasında ve alışık olmadıkları soğuk hava şartlarından dolayı ölmüştür. 1788 Şubat'ında İstanbul'a gelen dört yüz kişilik elçilik heyetinden yalnızca yetmiş hayatta kalmayı başaramışlardır. Maiyetlerindeki askerlerin birçoğu da dizanteri, sıtma, salgın hastalık ve soğuktan ölmüş; dört Gemile çıktıkları yolculukta üçü batmıştır. Yaklaşık dokuzyüz kişiden müteşekkil heyet ve maiyetindekiler 1790'ların başında Maysor'a bir avuç insanla dönmüştür. Khwaja Abdul Qadir, **Waqai-i manazil-i Rum: Tipu Sultan's mission to Constantinople** (ed. Mohibbul Hasan), Delhi: Aakar Books, 2005, s.61-63.

¹¹²⁴ Khwaja Abdul Qadir, **a.g.e.**, s.2.

¹¹²⁵ **a.g.e.**, s.63.

¹¹²⁶ **a.g.e.**, s.1.

gönderilmesine müsaade istemiştir. Ancak nâmenin en ilginç tarafı, Şîî mezhebine mensup Tipu Sultan'ın Osmanlı halifesinden berat talebi, Mekke, Medine, Necef, Kerbela, Meşhed-i Ali ve Abdülkadir Geylanî türbelerine gümüş kapılar yapılması ve buralara mehterhâne kurulması ile Basra limanının Hindistan'daki Mangalor limanı mukabilinde kendilerine kiralanması istekleridir.¹¹²⁷ Tipu Sultan berat için daha önce Babürlülere müracaat etmiş ise de, Haydarâbâd Nizâmı'nın engelleri ile karşılaşmıştır. Müslümanların en yetkili mercii olan halifeden alacağı beratın, konumunu güçlendireceği, ona meşruiyet kazandıracağı gibi İngilizler ve Fransızlar nezdinde de itibar kazandıracağını düşünmüş olmalıdır. İslâm halifesinden umduğu desteği bulamayan Tipu Sultan'ın elçileri, Avrupa'dan destek bulmak amacıyla Fransa'ya ve Hindistan'daki İngiliz kolonisini şikâyet için Londra'ya gitmek istemişlerdir. Ancak buralardan da beklenen netice alınamamış üstelik 1792 yılında İngilizlere karşı yenilgiye uğrayarak topraklarının önemli bir kısmını kaybetmiştir. Hindistan meselesinden dolayı İngilizlerle Fransızların aralarının açılmasından faydalanan Maysor hükümdarı, Napolyon ile ittifak kurmuştur. Tipu Sultan ile birlikte Hindistan'daki İngilizlere büyük bir saldırı planlayan Napolyon'un, 1794'te Mısır'ı işgali karşısında telaşa kapılan İngilizler, Müslümanların lideri sıfatıyla Osmanlı padişahından Tipu Sultan'a hitaben kendileri ile savaşmaktan vazgeçmesini tavsiye eden bir nâme yazmasını istemişlerdir.¹¹²⁸ III. Selim, 1798 tarihli nâmesinde Tipu'ya Fransızlara güvenmemesini, Mısır'ı işgal ederek Müslümanlara eziyet ettiklerini, asıl maksatlarının İslâm'ı çeşitli "cumhuriyetlere" bölerek ortadan kaldırmak olduğunu yazmış ve gerekirse İngilizler ile olan sorunun halli amacıyla arabulucuk yapabileceğini belirtmiştir.¹¹²⁹ Tipu Sultan, İslâm halifesine mektubuna karşı son derece saygılı ve içten bir tavır sergilemiştir. Tipu

¹¹²⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi, IV/II**, Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları, 1995, s.160-162.; Azmi Özcan, **a.g.e.**, s.18-19.

¹¹²⁸ Syed Mahmud, **The Khilafat and England**, cilt 1, Patna, 1921, s.58.

¹¹²⁹ **Official documents, relative to the negotiations carried on by Tippoo Sultaun, with the French nation, and other foreign states, for purposes hostile to the British nation**, Calcutta: Honorable Company's Press, 1799, s.163-164.

Sultan, III. Selim'e yazdığı cevapta saygılı bir dil kullanarak ülkesinin İngilizlerin tarafından işgal edildiğini, İngilizlerin kendisine karşı savaşmak arzusunda olduklarını ve bu amaçla asker ve mühimmat yığdıklarını, kendisinin de onlara karşı cihâd ilân etmek mecburiyetinde kaldığını ve bu nedenle kendisinden onlara karşı dostça bir tavır beklenmemesi gerektiğini belirtmiştir. Söz konusu mektupta dinî bağlarının onları birliğe sevkettiğini ve Kur'an'dan alıntılanarak kâfirlerin dost edinilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹¹³⁰ Hind Müslümanlarının halifeye bağlılığı ve samimiyetinin farkında olan İngilizler sömürgelerinde bu otoriteden mümkün olduğunca faydalanmışlardır.

İngiltere'nin Amerikan Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra Yeni Kıta'daki on üç kolonisini kaybetmesinden sonra Hindistan'a ve Ortadoğu'ya yönelik nüfuz mücadelesinin mahiyeti değişmiş ve buralarda hâkimiyetini doğrudan yerleştirmeye çalışmıştır. 19. yüzyıldan itibaren siyasî egemenlik yanında kültürel açıdan da bir egemenlik kurmak isteyen İngilizler, misyonerlik faaliyetlerine ağırlık vermeye ve hâkim oldukları yerlerde İngilizceyi resmî dil olarak dayatmaya başlamışlardır. Bu durum Müslümanlar arasında infiale yol açtığı gibi İslâm dünyasının tek bağımsız devleti olan ve hilâfeti elinde bulunduran Osmanlılara bağlılıklarını arttırmıştır. Bu infialin yarattığı ortamda kültürel ve dinî bir tepkinin şekillendiği, Hindistan'dan Ortadoğu'ya ve nihayet payitahtta ulaşarak İslâmcı bir akıma dönüştüğü görülmektedir.¹¹³¹

Hint Müslümanları üzerinde derin etkiler bırakan 18. asır müceddid ve ıslahatçısı Şah Velîyullah Devlevî (1703-1762), Kureyş şartından dolayı Osmanlı hilâfetini tanımamıştır. Dehlevî, Türklerin Selçuklular, Moğollar ve Osmanlılar hâlinde üç dalga hâlinde doğuşunu İslâm karşıtı değilse bile Arab karşıtı olarak Kureyş halifeliğini ezen ve onu sona erdiren bir hareket olarak görmüştür. Ona göre Osmanlıların halifelik iddiasının meşruluğunu

¹¹³⁰ a.g.e., s.170-171.; Syed Mahmud, a.g.e., s.59.

¹¹³¹ Şerif Mardin, "İslâmcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s.1400.

ispatlayacak hiçbir referans yoktur. Gerçekte Dehlevî'nin hilafet teorisinin siyasal ve sosyal gelişmelere göre değişen iki yönü bulunmaktadır. İlki klâsik halifelik teorisine dayanmakta ve Babür İmparatorluğunun çöküşünden sonra Hindistan'da yükselen Şiiliğe bir tepkidir. İkincisinin teorik zeminini Babür İmparatorluğunun çöküşü ve Hicaz'da hac sırasında şahit olduğu Osmanlı Devleti'nin giderek zayıflaması ile ortaya çıkan siyasî boşlukta halifenin gerekliliği fikri oluşturmaktadır. Ona göre hâlîfe-i cebîr yani tiran, İslâm'ın esaslarına uygun davrandığı sürece ona itaat etmek gereklidir. Aksi şekilde davrandığında ona itaat edilmez. Böylece Dehlevî, İslâm dünyasının Batı karşısında başarısızlığı nedeniyle aslında İslâm'ın tasvip etmediği hilâfet-i cebîreyi, ümmetin selâmeti için uygun görmektedir.¹¹³² Dehlevî'nin fikirlerinde panislamcılığın politik yönlerine de rastlanmaktadır. Ona göre Hintli müslümanlar içeride ve dışarıda herhangi bir müslüman otorite tarafından kontrol edilmeyen Babür imparatorlarına kör bir itaat nedeniyle zayıflamışlardır. Farklı ülkelerin müslüman yöneticileri üzerinde bir kontrol kurabilecek bir halifeliğin varlığına ihtiyaç vardır. Bu arzu, ölümünden birkaç yıl sonra Küçük Kaynarca Antlaşması'nda Osmanlılarca iddia ve Rusların kabul ettiği halifeliğin yeni konumu ile gerçekleşecekti.¹¹³³ Babür imparatorluğunun tesiriyle Hindli Müslümanlar yaklaşık iki asır Osmanlı halifeliğini tanımamış olmalarına rağmen 19. yüzyılda Hicaz'da kaldığı süre içinde Osmanlı politikasını benimseyen Dehlevî'nin torunu Şah Muhammed İshak sayesinde Hindistan'da Osmanlı hilâfetinin şer'î olduğu fikri yerleşmeye başlamıştır. 1870'te Sir Syed Ahmad, modernleşme ile İslâm'ı birleştirdiğine inandığı Osmanlı sultanını öven ve onun halifeliğini meşrulaştıran bir eser yazmış, Tanzimât ve müteakip Türk reformlarını övmüştür. Kırım Savaşında Britanya'nın rolüne dikkat çekerek bu Türk-İngiliz ittifakını Müslüman-İngiliz

¹¹³² Aziz Ahmad, "An Eighteenth-Century Theory of the Caliphate", *Studia Islamica*, Sayı: 28 (1968), s.135-144.

¹¹³³ Anil Chandra Banerjee, *Two nations: the philosophy of Muslim nationalism*, New Delhi: Concept Publishing Company, 1981, s.45-46.

yakınlaşmasının tabii bir sonucu olarak değerlendirmiştir¹¹³⁴ 1877-1878 Türk-Rus savaşı sırasında gazetelerde Türkiye'yi destekleyen Urduca makaleler kaleme alınmış ve Türkiye'ye yollanmak üzere yardımlar toplanmıştır.

19. yüzyılda İslâm dünyasının Batılılarca sömürgeleştirilmesi karşısında Müslüman ülkelerinin temsilcileri yardım almak amacıyla hilafetin merkezi olan İstanbul'a gelmeye başlamışlardır. Bu durum, İstanbul'da dünya Müslümanlarının birleşmesi fikrini geliştirecek olan aydınların hareket noktasını oluşturmuştur.¹¹³⁵ Bilhassa özel gazetelerin İslâm dünyasından, bazen eksik ve yanlış bilgilere karşılık günü gününe verdikleri haberler Osmanlılar arasında İslâm birliği fikrinin gelişmesine yol açmıştır. Bunun yanında İstanbul'un ve Anadolu'nun muhtelif yerlerinde Özbekler, Hindîler, Afganîler gibi adlarla kurulmuş tekkeler, popüler bilincin şekillenmesinde rol aldıkları gibi Müslüman halklar arasında karşılıklı ilişkilerin gelişmesinde de önemli figürler olmuşlardır.¹¹³⁶ Türkistanlı hacı adayları arasında kutsal toprakları ziyaret arifesi yahut sonrasında İstanbul'a gelmek bir gelenek hâlini almıştır. Üçüncü Mustafa döneminde İstanbul'da ve daha sonra Bursa, Konya, Urfa gibi Anadolu'nun muhtelif yerlerinde Özbek tekkeleri inşâ edilmiştir. Türkistanlı hacıların, âlimlerin ve entelektüellerin durağı olan söz konusu tekkeler, Osmanlı ve Türkistan halkları arasında birbirlerini tanıma açısından bir misyon üstlendiği gibi, bu iki kültürün işlenmesi ve incelenmesi hususunda da önemli çalışmalara imza atmışlardır. Örneğin 1847'de İstanbul'a gelen ve Özbekler Tekkesi şeyhi olan Buharalı Süleyman Efendi yazmış olduğu *Lugat-i Çağatayî ve Türkî-i Osmanî* adlı eserle bu bilincin gelişmesini sağlamıştır.¹¹³⁷ Yusuf Akçura, *Türkçülüğün tarihine* ilişkin yazdığı eserde Buharalı Süleyman

¹¹³⁴ a.g.e., s.142.

¹¹³⁵ Mümtaz'er Türköne, a.g.e., s.50-51.

¹¹³⁶ G. Martin Smith, "The Özbek Tekkes of İstanbul", *Der Islam*, LVII/1 (1981), s.130-139.; Z. Hasan Aybek, "Hindîler Tekkesi", *Hayat Tarih Mecmuası*, Temmuz 1977, s.96.

¹¹³⁷ Eser daha sonra Ignas Kunos tarafından Macaristan'da da yayınlanmıştır. Ignas Kunos, *Sejx Sulejman Efendi's Cagatay-Osmanisches Wörterbuch*, Budapest 1902. Bu eser, köklerini Orta Asya'da arayan Macar Turancılığı tarihinde önemli bir yere sahiptir.

Efendi'yi de yer vermekte ve onun belirsiz de olsa “bütün Türklük” fikrine sahip olduğunu ileri sürmektedir.¹¹³⁸

II. İSLÂMCİ POLİTİKANIN SOSYAL BOYUTU OLARAK GÖÇLER VE KÜLTÜREL GELİŞME

İslâmcılık politikası ile birlikte değerlendirilmesi gereken bir başka husus da, kitlesel olarak ilk defa 18. asrın sonlarında başlayan ve müteakip asırda, başta Balkanlar ve Kafkaslar olmak üzere muhtelif İslâm topraklarından Anadolu'ya gerçekleşen göçlerdir. 1860-1914 yılları arasında yaklaşık yedi milyon Müslümanın Anadolu'ya göçü ve iskânı ile sonuçlanan bu hadise siyasî, sosyal, ekonomik etkileri yanında Osmanlı Devleti'nin son döneminde ve Cumhuriyet Türkiye'sinde kimikleşme sürecini derinden etkilemiştir.

A. Kırım'dan Anadolu'ya Göçler

Müslümanların Anadolu'ya kitlesel göçleri, 1783'te Rusya'nın Kırım'ı ilhakı ile başlamıştır. Altıncı yüzyıldan beri Türklerin meskûn olduğu, Peçenekler, Hazarlar, Kumanlar ve Altın Orda gibi toplulukların egemenliğindeki adada, on beşinci yüzyılın başlarında Kırım Hanlığı kurulmuş ve bu devlet, 1475'te Osmanlı Devleti'nin himayesine girmiştir. Osmanlı'nın Doğu Avrupa politikasında etkin bir güç olan Kırım Hanlığı, 1769-1774 Türk-Rus savaşı sonucunda imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması sonucu kaybedilmiştir. Antlaşma ile bağımsız olan ancak Rusya'nın denetimindeki kukla hanlar tarafından idare edilen Kırım, 1783 yılına kadar Ruslar tarafından üç kez işgal edilmiştir.¹¹³⁹ Nihayet 19 Nisan 1783 tarihinde II. Katherina yayınladığı bir bildiri ile Kırım Hanlığının sona

¹¹³⁸ Yusuf Akçura, **Yeni Türk Devletin Öncüleri** (hızl. Nejat Sefercioğlu), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s.44-48.

¹¹³⁹ Hakan Kırımlı, **National movements and national identity among the Crimean Tatars: 1905-1916**, Leiden: Brill, 1996, s.1.; Brian Glyn Williams, **The Crimean Tatars: the diaspora experience and the forging of a nation**, Leiden: Brill, 2001, s.71-72.

ererek topraklarının Rus İmparatorluğuna katıldığını duyurmuştur. Bu bildiride Kırım Tatarlarına imparatorluğun diğer uyrukları gibi eşit davranılacağı, ferdi haklarının, mülklerinin, ibadethane ve inançlarının korunacağı, imparatorlukta elân geçerli tüm haklar ve imtiyazlardan faydalanabilecekleri duyurulmuştur.¹¹⁴⁰ Ancak bölgeye yerleştikten ve burada hâkimiyetlerini gerçek anlamda tesis ettikten sonra bölge halkına baskı uygulamaya, kimliklerini değiştirmeye başlamışlardır. Topraklarını işgal eden Rusların kiracıları durumuna düşen Kırım Türkleri, ortodoks çarının egemenliğinde yaşamak istemediklerinden müslüman bir yöneticinin idaresini tercih etmiş; sosyal ve ekonomik şartların aleyhlerine gelişmesi sonucu ata yurtlarını terk etmek zorunda kalmışlardır.¹¹⁴¹ Bölgede Rus tahakkümünün giderek artması sonucu Kırım halkı ve aristokratları, 1806-1829 yılları arasında gerçekleşen kitlesel ve bireysel hareketlerle Anadolu'ya göç etmişlerdir. Kalanlar ise 1853-1856 Kırım Savaşı sırasında, Osmanlı ve müttefik devletleri desteklemelerinden ötürü günah keçisi ilân edilmişlerdir. Maruz kaldıkları baskının neticesi olarak arta kalanlar arasında göç hadisesi yoğunluk kazanmıştır.¹¹⁴² Kırım Savaşı sırasında Kırım Türkleri casusluk, tahrikçilik, düşmanla işbirlikçilik gibi suçlarla itham edilmiştir. Kırım Savaşı'nın kutsal bir savaş olduğuna inanan Ruslar, Kırım Türklerini "beşinci kol" olarak görmüş dışarıdakiler yanında onları da iç düşman olarak nitelendirmişlerdir. Kırım Savaşının hemen ardından yaşanan baskı sonucunda, bölgede meskûn Kırım Türklerinin üçte ikisi yani yaklaşık 200.000 kişi bölgeyi terk etmek zorunda kalmıştır.¹¹⁴³

¹¹⁴⁰ Hakan Kırımlı, **a.g.e.**, s.2.; Brian Glyn Williams, **a.g.e.**, s.81.

¹¹⁴¹ Kemal H. Karpat, "The hijra from Russia and the Balkans: the process of self-definition in the late Ottoman state", **Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination Comparative Studies On Muslim Societies** (ed. Dale F. Eickelman -James Piscatori), Berkeley: University of California Press, 1990, s.132.; Kemal H. Karpat, **Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri** (çev. Bahar Tırnakçı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003, s.300.

¹¹⁴² Brian Glyn Williams, **a.g.e.**, s.81.

¹¹⁴³ Hakan Kırımlı, **a.g.e.**, s.7.; James H. Meyer, "Immigration, Return, and The Politics of Citizenship: Russian Muslims in the Ottoman Empire, 1860-1914", **International Journal of**

Göçlere etki eden bir diğer neden de psikolojiktir. İstanbul'un Müslüman Türkler tarafından fethinden sonra Rusya, Üçüncü Roma olduğu fikrini ileri sürmüştür. Kırım hâkimiyeti ile güneye inmesi, Rusya'nın yüzlerce yıllık ülküsünü gerçekleştirmesi yönünde bir adım atmasını sağlamıştır. Fakat bütün bunlar sadakatsiz olarak algılanan Müslüman Kırım Türklerinin kontrolüne, sürülmesine yahut yok edilmesine bağlıdır.¹¹⁴⁴ Bunun nedenle Rusların 1812 yılından itibaren giderek siyasette hâkim bir ilke hâline gelen Ruslaştırma yahut topraklarını Slav ve Ortodoks olmayanlardan temizleme politikası da söz konusu göçlerin yoğunlaşmasında etkili olmuştur. Böylece 1783'te başlayan ve fasılalarla 1922 yılına kadar devam eden süreçte Kırım'dan Anadolu'ya yaklaşık 1.800.000 kişi göç etmiştir.¹¹⁴⁵ Kırım Türklerinin Osmanlı Devleti'ne göç etmelerinde İslâm düşüncesindeki dârül'-harb ve hicret gibi kavramların da büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı'nın bir İslâm devleti ve sultanın da halife olması göçlerde etkili olmakla birlikte dilsel, etnik ve kültürel yakınlığı da önemli nedenler arasında sıralamak gerekmektedir.

Hakan Kırımlı, Kırım Tatarları arasında modern anlamda vatan ve teritoryal esaslı millet kavramının gelişmesini önleyen en önemli faktörün, kendi ata yurtlarında geçici ikâmet duygusundan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bununla birlikte istemeyerek atalarının topraklarını terk etmek zorunda kalan Kırım Tatar göçmenlerinin sıra özlemi nesiller boyu kendilerini kökenleriyle özdeşleştirmeleri sayesinde sürmüş ve onların Ruslarla bütünleşmelerine karşı güçlü bir engel oluşturmuştur.¹¹⁴⁶

Middle East Studies, 39 (2007), s.16.; Mara Kozelsky, "Casualties of Conflict: Crimean Tatars during the Crimean War", **Slavic Review**, LXVII/4 (2008), s.866.

¹¹⁴⁴ Greta Lynn Uehling, **Beyond memory: the Crimean Tatars' deportation and return**, New York: Palgrave Macmillan, 2004, s.34.

¹¹⁴⁵ Karpas, **a.g.e.**, s.108-113.; Kırımlı, **a.g.e.**, s.7.

¹¹⁴⁶ Hakan Kırımlı, **a.g.e.**, s.8.

B. Kafkaslar'dan Anadolu'ya Göçler

Rus sömürgeciliği ve yayılmacılığı karşısında Müslüman göçlerinin ikinci büyük ayağını Kafkaslardan yapılan göçler teşkil etmektedir. Kievlik döneminde başlayan Rusya-Kafkasya ile ilişkileri, Moskova ve ilk imparatorluk dönemlerinde daha da yoğunluk kazanmıştır. Ekseriyetle Dağıstan ve Çeçenistan kanalları ile bölgeye sızan Kazaklar sayesinde Ruslar, tedricî olarak güneyde yayılmaya muvaffak olmuşlardır. Kuzey Kafkasya'da ilk Rus Kazaklarının varlığı on altıncı yüzyıla kadar uzanmaktadır. Bu dönemde Kafkaslarda iki ayrı grup hâlinde varolan Kazaklar, Terek vadisinde ile Çeçen Dağlarının eteklerine yerleşmişler ve yaklaşık bir asır sonra kurulacak olan Kafkas hattının temellerini atmışlardır. Bölgede bir ikinci hat da güçlü Müslüman komşular ile çevrili Ortodoks Gürcistan Krallığı ile Rusya'nın ilişkileri sonucu ortaya çıkmıştır. 1586'da Tarhulu Shamkhal'a karşı Çar Fyodor ve II. Alexander arasındaki ittifak, Gürcistan'ı bir tampon bölge hâline getirmiş ve bölgeye gönderilen askerî birlikler, daha sonra Rusların Dağıstan'daki düzenli ordusuna zemin hazırlamıştır. Kafkaslardaki nüfuz mücadelesinde daha güçlü konumda olan Osmanlı ve Safevî İmparatorlukları, Rus yayılmacılığını hoş karşılamamış; Ruslar da doğrudan bir işgalden ziyade Gürcistan ile ilişkilerin devam etmesine özen göstermişlerdir.¹¹⁴⁷

Rusya'nın bölgeye yönelik politikası Büyük Petro ile yeni bir mahiyet kazanmış ve nihayet 18. yüzyılda Kafkaslar, Çarlık Rusyasının sıcak denizlere inme ülküsünün bir uzantısı olarak sistemli ve programlı biçimde işgal edilmiştir. Söz konusu politika, Petro'nun 1717'de Hive'ye yönelik başarısız seferinden sonra şekillenmiştir. 1721'de İsveç ile savaşının hemen ardından Rus imparatoru Kafkaslar'da bir askerî sefer başlatmaya karar vermiştir. 1722'de gerçekleşen harekât sonucu Ruslar Derbend, Tarhu, Kuba ve Baku'yu ele geçirmiştir. Terek ve Greben Kazak güçleri de Rus devleti ile birleşmiş; Petro, Terek ve Greben arasındaki geçite Don

¹¹⁴⁷ Moshe Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, Oxon: Frank Cass, 2004, s.1-2.

Kazaklarını yerleştirmiştir.¹¹⁴⁸ Böylece Ruslar Astarabad'dan Hazar denizine kadar olan bölgede hâkim unsur hâline gelmişler ancak içeriye girememişlerdir. İmparatoriçe Katherina ile Rusların güneye inme siyasetleri bir kez daha güç kazanmış ve bu dönemde yapılan seferler ile yukarıda bahsedilen iki kanalın birleşmesi sağlanmıştır. Yüzyılın sonuna gelindiğinde bölgede etkin bir güç hâline gelen Rusların yayılmacılığına engel olacak bir güç kalmamıştır.

18. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının muhtelif yerlerinde İslâmî püritenizm ve dinin yeniden ihyâsı iddialarına dayanan neo-sufizm akımları ortaya çıkmıştır. Söz konusu akımlar kökleri yerli olmakla birlikte batıyla etkileşimin değişik evrelerinde şekillenmişlerdir. 19. yüzyılda selefiyyeci düşünce ile cihat anlayışını birleştirecek sufi akımlar da, bir önceki yüzyılın düşüncelerinin etkisi altında kalmış ve yeni bir semantik kazanan cihat, bu dönemdeki akımların belirleyici özelliği olmuştur.¹¹⁴⁹ Bu nedenle onları sufilikten ziyade cihat hareketleri olarak adlandırılanlara da rastlamak mümkündür. 19. yüzyılın ortalarına doğru İslâm dünyasının muhtelif yerlerinde batı sömürgeciliği yanında İslâm'a aykırı buldukları uygulamalara ve yöneticilere karşı direnişi öğütleyen, genellikle sufilerce sevk ve idare edilen hareketler ağırlık kazanmıştır.¹¹⁵⁰ Cezayirde 1830'larda ortaya çıkan Şeyh Abdülkadir isyanı, Hindistan'da Seyyid Ahmed Barelvî hareketi birbirinden bağımsız olarak gelişmişler ise de, batının yayılmacılığına karşı tepkisel özellikleri bakımından benzer özelliklere sahiptirler. Kafkasya'da Rus yayılmacılığına karşı ortaya çıkan Müridizm hareketi de başlangıçta reaksiyoner bir İslâmî hareket olmuştur.¹¹⁵¹

¹¹⁴⁸ a.g.e., s.2.

¹¹⁴⁹ Nikki R. Keddie, "The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism", *Comparative Studies in Society and History*, XXXVI/3 (1994), s.467.

¹¹⁵⁰ a.g.m., s.467.

¹¹⁵¹ Moshe Gammer, a.g.e., s.XV.; Nikki R. Keddie, a.g.m., 467.

Müridizm hareketinin, İslâm tasavvufunun en büyük sufi tarikatlarından olan Nakşibendiyye ile yakın bir ilişkisi vardır. Ebu Yakub el-Hamadanî tarafından kurulan ve nihaî şekline Muhammed Bahaeddin Nakşibendî ile kavuşan tarikat, sünnî geleneğe mensup Türk halkları arasında etkin bir güce sahip olmuştur. Orta Asya menşeli bu tarikat, İslâm dünyasının diğer bölgelerine de yayılmıştır. Hindistan'da Şeyh Ahmed Farûkî Sirhindî yahut bilinen adıyla İmam Rabbanî (1563-1624) sayesinde yeniden canlanan ve böylece İslâm ortodoksluğunun en önemli unsuru hâline gelen Nakşibendiyye-Müceddidiyye anlayışı, Hindistan'da militan bir karakter kazanarak Ortadoğu ve Kafkasları da etkilemiştir.¹¹⁵²

Yerel kaynaklara göre Kafkasya'daki ilk Nakşibendî lider, 19. yüzyılın sonlarında bağımsızlık hareketinin öncüsü olan Şeyh Mansur'dur. Böylece temeli on altıncı yüzyılda atılmış olan müridizm, 19. asrın başlarında İmam Mansur'un Ruslara karşı bağımsızlık mücadelesini (gazavat) teşviki ile millî bir direniş hareketine bürünmüştür.¹¹⁵³ O, kâfir Ruslara karşı cihadı öğütleyen ve idare eden ilk kişidir. Mansur Osmanlı Devleti yetkilileri ile yaptığı yazışmalarda, Tanrı ve Peygamber tarafından cihad ile görevlendirildiğini, kâfirlere karşı savaşmanın tüm Müslümanların görevi olduğunu belirterek ikili ilişkiler geliştirmeye çalışmıştır. Anapa valisine gönderdiği bu mektup dışında Sadrazama hitaben yazdığı mektuplar da vardır. Ancak Rusya ile ilişkilerin bozulması endişesiyle kendisine yardım edilmemiştir. Bununla birlikte onun Erzurum ve Tiflis'ten de katılanların bulunduğu büyük bir orduya sahip olduğu söylenmektedir.¹¹⁵⁴ Ancak dağlı kabileleri birleştirmeye muvaffak olamadığı için Ruslara karşı kayda değer bir başarı gösterememiş ve Kafkaslarda düzeni tesis edememiştir. Gerçekte bunu başaran tarikatın bir başka kolu olan Nakşibendiyye-Halidiyye olmuştur. Şeyh Ziyaeddin Halidî

¹¹⁵² Kemal H. Karpat, **İslâm'ın Siyasallaşması** s.199-200.; Moshe Gammer, **a.g.e.**, s.39.

¹¹⁵³ Süleyman Uludağ, "Müridizm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, cilt: 32, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, s.50.

¹¹⁵⁴ Alexandre Bennigsen, "Un mouvement populaire au Caucase au XVIIIe siècle", **Cahiers du monde russe et soviétique**, V/2 (1964), s.165.

Şehrizorî'nin müritlerinden Şeyh İsmail Kurdumurî, 1810'ların sonunda Halidî'nin halifesi olarak Şirvan'da aktif bir rol oynamıştır. 1820'de Şirvan Hanlığının ilhakından sonra Ruslar, tarikata baskı uygulamış; İsmail'in iki halifesini Sibirya'ya sürgüne, kendisini de Osmanlı topraklarına yollamışlardır.¹¹⁵⁵

Rus ve daha sonraki Sovyet kaynakları Kafkaslardaki Nakşibendiyye-Halidiyye'yi Müridizm diye adlandırmışlardır. Söz konusu kaynaklar onu sufizmden farklı müstakil bir aile hareketi olarak tanımlamaktadırlar. Buna sebep ise Muhammed el-Yaraghî'nin uygulamaları neden olmuştur. Yaraghî, müridizm adı altındaki siyasî-dinî hareketin kurucusu, Dağıstan ve Çeçenistan'daki Müslümanları bağımsızlıkları için cihat çağrısı ile birleştiren kişi ve bu nedenle hareketin ilk imam olarak düşünülmüştür. Fakat aslında o, hiçbir zaman liderliği kendi uhdesine almamış; Gazi, Hamza ve Şamil'i imam olarak seçmiştir.¹¹⁵⁶

Şeyh Mansur'un başlattığı ancak teşkilatlı bir ordu ve toplumsal birliktelikten yoksun Kafkas kabileleri ondan ancak elli yıl sonra İmam Şamil'in liderliğinde etkin bir güce dönüşebilmiştir. Böylece 1785 yılında başladığı anlaşılan gazavat hareketi, 1834'te İmam Şamil'in liderliğinde bütün Kafkasya'ya yayılmıştır. Yirmi beş yıl boyunca Ruslara karşı başarıyla direnen Şamil, Kırım Savaşı'ndan sonra Rusların Kafkasya üzerinde yoğunlaşan baskılarına artık karşı koyamaz duruma gelmiştir. Bütün çabalarına rağmen biraz da müritlerin teşkilatsızlığından ötürü 1859 yılında Ruslara teslim olmak mecburiyetinde kalmıştır. Müridizm direnişinin kırılmasından sonra Kafkaslara hâkim olmaya başlayan Rusların izlediği politika nedeniyle 1862'den sonra Kafkaslardan Anadolu'ya büyük bir göç dalgası yaşanmıştır. Yirminci yüzyıla kadar devam eden bu göçler Çerkes göçü olarak da tanımlanmasına karşılık etnik ve dilsel açıdan birbiriyle ilgisi olmayan çeşitli grupları içermektedir. Örneğin Kafkaslarda yaşayan

¹¹⁵⁵ Moshe Gammer, **a.g.e.**, s.39-40.

¹¹⁵⁶ Kemal H. Karpat, **a.g.e.**, s.201.; Moshe Gammer, **a.g.e.**, s.40.

16 bin Nogay Türkü, Kırım yoluyla Anadolu'ya geçmişlerdir. Bu olay Kırımlıların göçüne de tesir etmiştir.¹¹⁵⁷ 1856-1876 yılları arasında Kafkasya'dan Osmanlı Devleti'ne göç etmek zorunda kalan nüfus yaklaşık 1.200.000 kişidir.

C. Balkanlar'dan Anadolu'ya Göçler

Müslüman Türklerin Balkanlar'a yerleşmeleri 13. yüzyılın ortalarında Batı Anadolu'da egemenlik kurmak isteyen Sultan Keykavus'un IV. Kılıçarslan'a yenilmesi ve yeni yurt araması ile başlamıştır. Bizans'tan yurt talebinde bulunan Keykavus'a pek çok Türkmen göçebe gruplar katılmıştır. Böylece Türkmenler Bizans, Altın Orda ve Bulgaristan sınırları arasında kalan Dobruca'ya yerleşmiştir. Çoğunluğunu Anadolu'dan gelen göçebe Müslüman Türklerin teşkil ettiği 30 kadar oba orada yeni şehirler kurmuştur. Bu dönemde Dobruca'daki Türkler Altın Orda hanlarının vesayetinde varlığını sürdürmüştür. Nogay'ın ölümünden sonra tahta bir pagan hükümdarın geçmesiyle Hristiyan misyonerlerin baskı ile karşılaşan Müslüman Türklerin büyük bir kısmı 1307-1311 yılları arasında Anadolu'ya geri dönmüştür. Bölgede varlığını sürdürmeye devam edenler ise Hristiyanlaşmıştır. Ancak bu topluluk, 14. ve 15. yüzyıllarda Osmanlıların bölgeyi fethetmesinde mühim rol oynamıştır.¹¹⁵⁸

Balkanlarda Türk nüfusu, Osmanlı hâkimiyeti ile birlikte artmıştır. Osmanlı tahrir defterlerine dayanan çalışmalarda 16. yüzyılın başlarında Balkan ve Anadolu nüfusunun 12-12.5 milyon olduğunu ve bunun yaklaşık sekiz milyonunun Balkanlarda yaşadığı ileri sürülmüştür. Ancak, bir süre sonra gerçekleşen büyük nüfus artışı neticesinde Avrupa'da ve Akdeniz coğrafyasında olduğu gibi Rumeli ve Anadolu'da da nüfus artmıştır. Ömer

¹¹⁵⁷ Abdullah Saydam, **Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997, s.85.; Kemal Karpat, **a.g.m.**, s.140; Kemal H. Karpat, **Osmanlı Nüfusu (1830-1914)**

¹¹⁵⁸ Halil İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", **Balkanlar**, İstanbul: OBİV Yayınları, 1993, s.9-11.; Kemal Karpat, **Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk** (çev. Recep Boztemur), 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2004, s.380-386 ve 393-411.; Ali Eminov, **Turkish and Other Muslim Minorities in Bulgaria**, 1. Baskı, London: Hurst, 1997, s.76-77.

Lütfi Barkan'ın verilerine göre nüfus bazı yerlerde iki katını da aşmıştır. Yüzyılın ortaları için ülke nüfusunun yaklaşık 30 milyona vardığı ileri sürülmektedir. Barkan, cizye ve vergi kayıtlarına dayanarak hane esaslı bir nüfus kaydı sunmaktadır. Buna göre 1520-1535 yılları arasında Balkanlar'daki toplam 1.061.799 hanenin 194.958'li Müslüman, 862.707'si Hristiyan ve 4.134'ü Yahudi hanesidir. Bu yüzyılın sonlarında gerçekleşen büyük nüfus artışı Balkanları da etkilemiş, nüfus yaklaşık %25 oranında artmıştır. Bu oranlardan bölgedeki Müslüman nüfusun 16. yüzyılda yaklaşık %20-23 oranında olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁵⁹ Balkanlar 19. yüzyıldan önceki nüfus kayıtları da yeterince güvenli değildir. Osmanlı Devleti'nde 1831 yılına kadar nüfus sayımı yapılmamıştır. Osmanlı vergi kayıtları da, sistematik olarak potansiyel vergi mükelleflerini esas almaktadır. 15. ve 17. yüzyıllar arasında Balkan Müslüman nüfusu temel vergilerden muaf olduğundan sayımlar sadece gayrimüslim nüfusu kapsamış ve bireylerden ziyade hane halkları sayılmıştır. Halil İnalcık, vergi kayıtlarına dayanarak bu dönemde Balkanlardaki gayrimüslim nüfusun yaklaşık 4 milyon olduğunu ileri sürmüştür. Müslüman ve gayrimüslim nüfusların oranı, özellikle büyük ölçekli göçler, savaşlar, salgın hastalıklar ve ekonomik krizlerden etkilenmiştir. 1695'ten önceki hane esaslı vergi kayıtları, birey esasına dönüşmüştür. Ancak 18. yüzyılın vergi esaslı nüfus tahminleri hane esaslı kayıtlara kıyasla daha şüphelidir. Balkanlarda Osmanlı nüfusu, genelde on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda arttığı hâlde 17. ve 19. yüzyıllarda siyasal ve toplumsal koşullara bağlı olarak azalmıştır. 18. ve 19. yüzyıllarda Balkanların tarihinde en çarpıcı olan olaylar, büyük ölçekli nüfus göçleridir. Bu göçler ilk aşamada Balkanlara hâkim olmak isteyen Habsburg ve Rus imparatorluklarına Osmanlı Devleti arasındaki savaşlarla artmıştır. 1686-1920 yılları arasında Osmanlı'nın bölgedeki nüfuzu söz konusu ülkeler lehine azalırken Müslüman Türk nüfus da Balkanlardan göç etmek zorunda kalmıştır. 19.

¹¹⁵⁹ Yunus Koç, "The Structure of the Population of the Ottoman Empire (1300-1900)", **The Great Ottoman-Turkish Civilization** (ed. Kemal Çiçek), Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2000, s.538-539.

yüzyılda gerçekleşen bu göçler üzerinde etkili olan en önemli unsur hiç kuşkusuz Balkanlar'daki bağımsızlık ayaklanmalarıdır. Milliyetçi hareketler, isyanlar ve millî devletlerin kuruluşu ile sarsılan Osmanlı Devleti'nin 19. asırda Balkanların nüfusuna ilişkin veriler şüphelidir. Ancak daha vahim olanı, Balkanların milliyetçi ve komünist devletlerinin ülkede uyguladıkları asimilasyon ve homojenleştirme çabalarının da nüfus verilerinde belirsizliğine yol açmış olmasıdır.

19. yüzyılın son çeyreğinde yaşanan büyük göç dalgalarından birini de Balkanlardan Anadolu'ya yapılan göçler teşkil etmektedir. Sırbistan'ın 1815'te özerklik elde etmesiyle başlayan zorunlu göç uygulamasını Yunanistan, Bulgaristan ve Romanya izlemiştir. Yeni Balkan devletlerinin etnik ve dinî temele dayanan millî devlet projesinde Müslümanlar bir tehdit unsuru olarak algılanmış ve göre zorlanmıştır.¹¹⁶⁰ Balkan Müslüman nüfusu birçok bölgede çoğunluğu teşkil etmesine rağmen bilhassa 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı ve 1912-13 Balkan savaşından sonra yeni kurulmuş Balkan devletlerinin milliyetçilik politikaları ile etnik ve dini açıdan homojen bir yapıya kavuşma siyasetlerinin gereği olarak katledilmiş yahut yaşadıkları bölgelerden sürülmüşlerdir. 1844 yılında ait nüfus kayıtlarına göre Rumeli'de yaşayan Müslüman nüfus 4.5 milyondur. Bilhassa 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı, Osmanlıların bölgede etnik ve dinî hoşgörü ile tesis ettiği düzeni sarsmış ve Müslümanların kitleler hâlinde Anadolu'ya göç etmelerini zorunlu kılmıştır.¹¹⁶¹ Rus ordularının Balkanlara yürüyüşü etnik kökeni dikkate alınmaksızın bütün Müslümanlara yönelik bir Ortodoks haçlı seferine dönüşmüştür. Bulgarlar ve Sırlar bölgede meskün yaklaşık üç yüz bin Müslümanı katletmiştir. Bunun yanında yaklaşık bir milyon kişiyi de göçe zorlamıştır.¹¹⁶²

¹¹⁶⁰ Kemal H. Karpat, **a.g.m.**, s.132-133.; aynı yazar, **Osmanlı Nüfusu (1830-1914)**, s.13.

¹¹⁶¹ Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Nedim İpek, **Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri**, 1. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.

¹¹⁶² Yahya Kemal Taştan, "Balkanlarda Ulusçuluk Hareketleri", **Balkanlar El Kitabı I: Tarih** (der. Osman Karatay-Bilgehan A. Gökdağ), Çorum/Ankara: Karam & Vadi Yayınları, 2006, s.440-441.; Wolfgang Höpken, "From Religious Identity to Ethnic Mobilisation: The Turks of

D. Göçlerin Yarattığı Siyasal ve Toplumsal Sonuçları

1860-1914 yılları arasında siyasî, sosyal ve ekonomik nedenlerden ötürü Kırım, Kafkaslar ve Balkanlardan Osmanlı İmparatorluğu'na yaklaşık beş ilâ yedi milyon kişi göç etmek zorunda kalmıştır. Etnik ve dilsel açıdan birbirinden farklı göçmen toplulukları için Osmanlı Devleti'ni bir cazibe merkezi ve yerli halkla birlikte kolayca kaynaşarak yeni bir toplumsal oluşumun unsuru hâline getiren şey öncelikle Müslüman oluşlarıdır. Bu algının her iki taraf için de özel bir anlamı vardır ve İslâm'ın başlangıcından beri kutsallık atfedilen hicret olgusu, göçmen ve yerli toplulukların kaynaşmasını sağlayan temel argümanlardan biri olmuştur. Bu nedenle hicret, Osmanlı entelektüel mirasının temel parçalarından birini teşkil etmiş; hem göçmen hem de yerleşik hakların ilişkilerinde hicret duygusu önemli rol oynamış ve kaynaşmalarını mümkün kılmıştır. Kuşkusuz Osmanlı sultanının halife olarak İslâm toplumları üzerindeki dinî nüfuzu da göçleri etkilemiştir. “Bütün Müslümanların halifesi olarak Osmanlı sultanının özgün konumu ve evrensel halifelik fikri siyasal açıdan 19. yüzyılda canlandırılmış; Ruslar ve Habsburglarla imzalanan çeşitli antlaşmalarda Müslümanların meskûn olduğu bölgelerde Cuma hutbelerinde halifeyi anmalarına izin verilmesi maddesinin eklenmesi, Osmanlı imparatorluğunun konumunu yükseltirken onu bütün Müslümanlar için bir merkez ve melce hâline getirmiştir.”¹¹⁶³ Bu husus dönemin gazetelerinde de sıklıkla işlenmiştir. Basiret Gazetesi'nde yayınlanan bir makalede, padişahın yalnızca cismanî değil aynı zamanda yeryüzündeki bütün Müslümanların imamı olduğunu ve bu nedenle Müslümanların Osmanlı topraklarına göçlerinin tabii olduğu yazmaktadır:

Metbû'-ı mifhamımız padişahımız efendimiz hazretleri
hükümdârân-ı sâire gibi yalnız re'is-i cismânî olmayıp belki rû-yı zemînde

Bulgaria before, under and since Communism”, **Muslim Identity and the Balkan State** (ed. Hugh Poulton), London: Hurst, 1997, s.54-56.

¹¹⁶³ Kemal H. Karpat, **a.g.m.**, s.133.

bulunan kâffe-i müslimîn ve mü'minînin imâm-ı din ü dünyâsıdır. Anınçün küre-i arzın her hangi kıt'asından her ne esbâba mebni olur ise olsun terk-i vatana mecbûr olanlar memâlik-i mahrûse-i Osmaniyye'ye hicret ve dârü'l-imân olan Âsitâne-i aliyyelerine ilticâ birle âsâyış ve huzûrlarına nâ'iliyetle evkât-güzâr olmakdadır.¹¹⁶⁴

Bununla birlikte göçlerin yalnızca dinî etkenlerle açıklanamayacağı da ortadadır. Asya ve Afrika'daki Müslüman halklar Anadolu'ya göç etmemişler ve böyle bir talepte de bulunmamışlardır. Kırım Tatarlarının Anadolu'ya göç etmelerine mukabil Orta Asya'dan gelen göçmen sayısı çok azdır. Müslümanlık bir üst kimlik olarak varlığını sürdürmekle birlikte Balkanlar, Kafkaslar ve Kırım'dan Anadolu'ya gerçekleşen göçlerin temel nedeni, söz konusu toplulukların "Osmanlı Devleti'nin tebaası olarak Osmanlı siyasî kültürünü benimsemeleri, ortak bir hukuk düzenini ve bu düzenin yarattığı ortak değerleri ve tutumları paylaşmalarıdır." Osmanlı devlet ve toplum yapısı ile doğrudan ilişkili olan bu husus, göçmen ve yerli halkların paylaştığı Osmanlılık ve Türklük kimliğinin esasını oluşturan merkeziyetçi devlet anlayışına dayanmaktadır. İki topluluğun kolayca kaynaşmasını sağlayan bu husus, farklı etnik ve dilsel kökenlere sahip Müslümanların birbirleriyle evlenmelerine, özel ve kamusal alanlarda daha sıkı ilişkiler geliştirmelerine neden olmuştur. Etnik kökenlerini unutmamakla birlikte Anadolu'ya göç eden ilk kuşak kendisini Müslüman-Osmanlı, ikincisi Müslüman-Türk ve nihayet üçüncü kuşaktan itibaren ise Türk olarak görmeye başlamışlardır.¹¹⁶⁵ Kaynağını İslâm'dan alan Osmanlı siyasal kültürü iki grubu Türk kimliği etrafında birleştirmiştir.

Göçlerin, Osmanlılık siyaseti ile de örtüşen ve yeni toplumsal kimliğin niteliğini belirleyen yönleri bulunmaktadır. Tanzimât ve bilhassa Islahat Fermanları ile devlet, toprak esasına dayalı (*jus soli*) modern devlet sistemini benimsemiştir. Dinsel farklılıkları kaldırarak bütün tebaayı eşitlik esasında vatandaş kılmak ve böylece siyasî açıdan homojen bir topluluk

¹¹⁶⁴ "Bir varakadır", **Basiret**, Nu: 15 (29 Kânûn-ı sâni 1285).

¹¹⁶⁵ Kemal H. Karpat, **Osmanlı Nüfusu (1830-1914)**, s.17-18.

yaratmak istemiştir. Ancak devletin bu çabaları gayrimüslimleri giderek devletten uzaklaştırdığı gibi, yeni toplumsal kimliğin hangi tabana dayanması gerektiği hususunda siyasetçilerin ve aydınların düşüncelerini de etkilemiştir. Devlet, tebaa ile özdeşleşmek istediğinde bu hareket, yalnızca Müslümanlardan kabul görmüştür. Gayrimüslimler dinsel-dilsel ve etnik kimliklerini, kendi devletlerinin temeli yaparak Osmanlı Devleti'nden ayrılırken devletin de özdeşlik kurduğu taban Müslüman kitle olmuştur.¹¹⁶⁶

19. yüzyılın başında nüfusun yaklaşık % 40'ını gayrimüslimler oluşturmaya ve devletin parçalanmasını önlemek amacıyla bu unsurları “devlet ve millete ısındırmak” için pek çok çaba harcanmış olmasına karşılık başarılı olunamamıştır. Bağımsızlık hareketleri ve savaşlar sonucunda gayrimüslimlerin nüfusu azalırken imparatorluk topraklarının küçülmesi ve göçler neticesinde nüfus giderek Müslümanlar lehine homojen bir hâl almaya başlamıştır. 19. yüzyılın son çeyreğinde gayrimüslim nüfus, imparatorluk nüfusunun % 20'sini teşkil etmektedir. Bu gelişme, devletin Müslüman kitlelere yönelmesini ve İslâmî kimliği siyasetin temel unsurlarından biri hâline getirmesini zorunlu kılmıştır. Osmanlılık siyaseti gayrimüslimlerin devletten uzaklaşmalarına yol açarken Müslümanların kimliklerini pekiştirmelerini sağlamıştır. 1878'den sonra Müslümanlar ve gayrimüslim topluluklar arasında Tanzimât ile başlayan “hâkim” ve “mahkûm” milletler tartışması, “biz” ve “onlar” şeklinde milliyetçi bir söyleme bürünmeye başlamıştır. Müslüman halkların Balkanlarda, Kafkaslarda, Kırım'da ve sömürgelerde maruz kaldıkları eziyetler, Müslüman-Türk bilincini kuvvetlendirmiş; “Çerkes, Boşnak, Giritli, Rumelili gibi dar çerçeveli yerel kimliklerin üstünde ve tarihî İslâm ve cemaat kimliğinin ötesinde çok daha geniş modern siyasî anlamı *millî* bir Osmanlı-Müslüman kimliği ve benliğinin doğmasına yol açmıştır.”¹¹⁶⁷

1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı ile Balkanlardaki topraklarını kaybeden Osmanlı Devleti, toplumsal ve ekonomik açıdan da büyük

¹¹⁶⁶ a.g.e., s.21.

¹¹⁶⁷ a.g.e., s.22.

sarsıntı geçirmiştir. Yaklaşık altı milyon nüfusun barındığı 232.000 km²'lik bir alanın elden çıkması, devletin gelirleri arasında büyük bir yekûn tutan Balkanların kaybı, imparatorluğu derinden sarsmıştır. Tunus ve Mısır Fransa ve İngiltere tarafından işgal edilirken Romanya ve Sırbistan bağımsız devletler olmuştur. Bu nedenle devlet, ilgisini, o güne kadar etkin bir kontrol kuramadığı Anadolu ve Arap coğrafyalarına yoğunlaştırmış ve hazine açığını bu bölgelere yaptığı yatırımlarla kapatmaya çalışmıştır. Ahmed Cevdet Paşa'nın II. Abdülhamid'e sunduğu layihada, Rumeli'nin harab olmasından ötürü devlet gelirlerinin yarı yarıya azaldığını, bu kayıpları telafi etmek ve tezyid-i servet için Anadolu ve Arabistan kıtalarının imarının şart olduğunu ve böylece buraların hükümdarlığın kalkını hâline geleceğini ileri sürmüştür.¹¹⁶⁸ Diğer yandan bu yeni dönemde "Müslüman millet tasarımı" da, imparatorluğun 93 Harbi ile yaşadığı siyasal ve toplumsal gelişmelere bağlı olarak şekillenmeye başlamıştır. Balkanlardan, Kafkaslardan ve Kırım'dan gelen göçmenler Müslüman olmakla birlikte inanç farklılıkları nedeniyle homojen bir yapıdan bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle Abdülhamid dönemi İslâmcılık siyasetinin içeriye yönelik uygulamalarının özünü, heteredoks ve sapkın unsurların resmî din anlayışı olan Sünnî-Hanefî İslâm esasında bütünleşmesini sağlayacak etnik-dinsel kimlik tasarımı teşkil etmiştir. Daha Mecelle'den başlayarak "şeriatın Osmanlılaştırılması" çabaları dikkat çekmektedir. Bu nedenle İslâm, ortak bir kimlik olmanın da ötesinde sosyal ve millî dayanışmanın temeli, ortak vatandaşlık unsuru, devlet ve tebaa ilişkilerinde bir referans noktası olarak kabul görmeye başlamıştır.¹¹⁶⁹ Ancak Araplar arasında Tanzimât ile başlayan hoşnutsuzluk, milliyetçilik fikrinin doğuşunda önemli rol oynamış; öteden beri merkezî otoriteden

¹¹⁶⁸ Engin D. Akarlı, "Abdulhamid II's Attempt to Integrate Arabs into the Ottoman System", **Palestine in the Late Ottoman Period: Political, Social, and Economic Transformation** (ed. David Kushner), Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1986, s.74-75.

¹¹⁶⁹ Gökhan Çetinsaya, "İslâmi Vatanseverlikten İslâm Siyasetine", **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi** (ed. Mehmed Ö. Alkan), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s.271.; Selim Deringil, **İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)** (çev. Gül Çağalı Güven), 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s.53-75.

özerk olarak varlığını sürdürmüş Araplar arasında bağımsız bir devlet olma arzusu filizlenmeye başlamıştır. II. Abdülhamid'in İslâmcılık siyasetinin bir parçasını teşkil eden Arapları kazanma yolunda 1880-1900 yılları arasında izlediği politika başarısız olmuş ve 1900'den itibaren Türklük fikrine önem vermeye başlanmıştır. Bu nedenle yeni kimlik tasarımı, her şeyden önce Anadolu'daki göçmen ve yerli Müslümanların toplumsal bütünleşmesi üzerinde etkili olmuş ve Türk kimliği üzerinde etkileri bugüne kadar süren derin izler bırakmıştır.

Göçlerin toplumsal sonuçları hususunda bahsedilmesi gereken bir diğer mesele de iki grup arasında yarattığı ekonomik, teknolojik ve gündelik hayata ilişkin değişim ve dönüşümlerdir. Farklı coğrafyalarda yaşamalarından, farklı üretim ve tüketim alışkanlıklarından ötürü bu iki tarzın ilişkisi yerli ve göçmen topluluklar üzerinde genellikle olumlu etkiler yatmıştır. Aristokrat zümresine mensup göçmenler devlet dairelerinde, askeriyede ve okullarda istihdâm edilmiş ve devlette önemli roller oynamışlardır. Tarım ve hayvancılıkla uğraşanlar Anadolu'ya getirdikleri yeni tekniklerle ekonomiyi ve üretimi olumlu yönde etkilemişlerdir. Örneğin göçmenlerin getirdiği demir pulluk Anadolu'da kolaylıkla tarımda sabanın yerini almış ve tarımsal üretim ve verimi etkilemiştir. Göçmenlerin meskun olduğu Mecidiye, Hamidiye ve Yenişehir gibi yerleşim yerleri açılmıştır. Devlet, mirî niteliğe sahip arazileri mülke dönüştürerek özel mülkiyetin ve müteşebbis orta sınıfların ortaya çıkmasında etkin rol oynamıştır.¹¹⁷⁰ Bütün bu gelişmelerde dikkat çeken husus, devletin göçmen liderlerini ana topluluktan ayırarak şehirlere ve kasabalara yerleştirmesidir. Böylece yerel sadakatleri aşındırılmış, yerli halka bütünleşmeleri sağlanarak vatan ve hanedan etrafında yeni bir kimlik yaratılmıştır. Modern dönem Türk kimliğinin bu gelişmeler etrafında şekillendiği ve bu yeni oluşumun Cumhuriyet dönemine devredilen en mühim miraslardan biri olduğuna kuşku yoktur.

¹¹⁷⁰ Kemal Karpat, *a.g.e.*, s.24-31.

III. İSLÂMCILIĞIN ENTELEKTÜEL ALANDAKİ YANSIMALARI VE KAMUSAL BİLİNCİN OLUŞUMU

İslâmcılık, milliyetçiliğe kazandırdığı sembolik anlamlar açısından önemli bir yere sahiptir. 19. yüzyılda Avrupa’da hâkim olan seküler nitelikli milliyetçi ideolojilere karşılık İslâm toplumlarında akültüratif bir ideoloji olarak ortaya çıkan, batılı ve yerli değerleri telif eden İslâmcılık, milliyetçi ideolojinin ana unsuru hâline getirilmiştir. Bassam Tibi, modernleşme dönemi İslâm toplumlarında milliyetçiliğin akültüratif bir ideoloji olarak doğuşunu aşağıdaki şekilde özetlemektedir:

“19. yüzyıldan itibaren kolonyal nüfuz sürecinin yıkıcı etkileri her yeri kuşatmıştır. Kültürel alanda akültürasyon kavramı, kültürel ve siyasal değişime tesir eden haricî köken ve yayılmayı ifade etmektedir. Yayılmacı kültür unsurları yerel yapı içinde taklit, benimseme ya da telif biçiminde ortaya çıkmaktadırlar. Batı dışı toplumlarda (...) bütün ideolojik unsurların en güçlüsü olan milliyetçilik akültüratif bir ideolojidir.”¹¹⁷¹

Batı dışı toplumlarda milliyetçilik ve İslâmcılığın ortak niteliklerinden biri hem Batılı hem de yerli kaynaklardan beslenmiş olmasıdır. Nikki Keddie, emperyalizme karşı çağdaş bir İslâmî yanıt verme gayretindeki Cemâleddin Afganî’nin hem Guizot’un *Histoire de la Civilisation en Europe* adlı eserinden hem de İbn Haldun’un Mukaddimesi’nden etkilendiğini yazmaktadır. Buna göre Afganî, Guizot’un medeniyetin gelişmesini belirleyen ahlâkî yapı görüşü ile İbn Haldun’un kültürlerin yükselişi ve düşüşünü açıklayan bir yöntem olarak asabiyye yahut grup dayanışması fikrinden eşdeğer biçimde etkilenmiştir.¹¹⁷² Bu tespiti Yeni Osmanlılara da teşmil etmek mümkündür. Nitekim siyasî ve toplumsal düşüncelerinde yerli ve klâsik kaynaklar yanında Aydınlanmacı düşünürler de dikkat çekmekte ancak hâkim dilin din olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı aydınları arasında

¹¹⁷¹ Bassam Tibi, “Islam and Modern European Ideologies”, *International Journal of Middle East Studies*, cilt 18, sayı 1, 1986, s.20.

¹¹⁷² a.g.m., 21.

İslâm'ın politik bir anlam kazanarak muhalefetlerinin en güçlü aracı hâline gelmesinin modernleşme ile birlikte ortaya çıkan epistemolojik dönüşümle yakından ilişkili olduğuna kuşku yoktur. Klasik dönemde iyi ve kötünün ölçüsü olan dinin yerine bir şey ikame edemeyen Tanzimât, büyük bir ideolojik boşluk yaratmış ve bir kimlik sorununa yol açmıştır.¹¹⁷³ Bu nedenle sözü edilen ideolojik boşluğun farkında olan Yeni Osmanlılar, dini toplumsal bir pekiştirici olarak değerlendirmişlerdir. Halk ile kuracakları tek iletişim kaynağının din olduğunun bilinciyle bütün taleplerini İslâma dayandırmaya ve dinî sembolleri yoğun bir biçimde kullanmaya özen göstermişlerdir.

Yeni Osmanlıların Avrupa'da bulunduğu yıllar, milliyetçi akımların revaçta olduğu, milli devlet ve bağımsızlık hareketlerinin siyasî ve sosyal hayatı şekillendirdiği dönemdir. Bunun yanında Macar, İtalyan ve Leh muhaliflerin önemli isimleri de Paris ve Londra gibi Avrupa'nın özgür şehirlerine sığınmışlardır. Milliyetçi, sosyalist, liberal fikirleri benimseyen bu aydınlarla ilişki içinde olan Yeni Osmanlılar, daima İslâmî kimliklerini ön planda tutarak onları anlamaya çalışmışlardır. Bunda ne derece başarılı oldukları kuşkuludur. Örneğin Ali Suavî'nin Ulûm Gazetesi'ndeki *Mezâhib-i felsefiye der-Avrupa* adlı yazısında Avrupa'da mevcut ideolojilere ilişkin verdiği bilgiler oldukça sathîdir ve gerçekte onları anlamaktan ziyade İslâmî kıstaslarla göre değerlendirmekten öteye geçememiştir. O dönemde Avrupa'da hâkim olan materyalizmi Nasirüddin Tusî'nin "müşebbihe" kavramıyla tasviri Yeni Osmanlıların zihniyet dünyasını anlamak açısından oldukça anlamlıdır.¹¹⁷⁴ Sosyalist toplumcu fikirleri hiç anlamamışlar, bağımsızlıktan yana milliyetçilikleri Osmanlı toplumu için zararlı bulduklarından ilgilenmemişlerdir.¹¹⁷⁵ Aslında onların ilgilendikleri demokrasi ve terakkî gibi evrensel fikirler yanında etnik özellikleri ön plana çıkarmayan ve imparatorluğu ayakta tutacak pan hareketlerdir. Nitekim

¹¹⁷³ Mümtaz'er Türköne, **a.g.e.**, s.88.

¹¹⁷⁴ Ali Suavî, "Mezâhib-i Felsefiyye der Avrupa", **Ulûm**, s.1008-1010.

¹¹⁷⁵ Mümtaz'er Türköne, **a.g.e.**, s.88.

İtalyan birliği ve birçok prensliğin bir araya gelmesi ile kurulan Alman birliği yahut kantonların birleşmesiyle ortaya çıkan İsviçre'nin dikkatlerini çektiği görülmektedir. 1870-71 Alman-Fransız savaşının Bismark'ından zaferiyle sonuçlanması Alman birliğinin ve Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğunun kurulması yönünde atılmış büyük bir olarak algılanmıştır. Rusya'nın Panславизм tehdidi karşısında Pancermenizmin önemli bir engel oluşturacağını düşünen Osmanlı aydınları arasında ittihad-ı İslâm fikri gelişmeye ve hatta bir Panislamizm-Pancermenizm ittifakından bahsedilmeye başlanmıştır.¹¹⁷⁶ Dönemin Basiret ve Hadayikü'l-Vekâyi' gibi gazeteleri, hem İslâm dünyasındanki gelişmeleri aktarmak hem de Alman birliği konusunda bilgi vermek hususunda özel bir gayretin içindedirler. Basiret gazetesi bu süreçte Mustafa Celâleddin Paşa'nın etkisiyle Alman yanlısı bir politika izlemiş ve Almanlardan destek görmüştür.¹¹⁷⁷

Batı sömürgeciliğine karşı halifeyi bir kurtarıcı olarak gören Müslüman halkların Osmanlı Devleti ile geliştirdiği siyasî ilişkiler bu fikrin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Gayrimüslim azınlıkların bağımsızlık hareketleri ve kendi millî devletlerini kurmaları neticesinde giderek homojen bir yapıya kavuşan imparatorluk, 19. yüzyılın ikinci yarısında Balkanlar ve Kafkaslardan Anadolu'ya gerçekleşen göçler ile yeni bir kimlik kazanmıştır. Bu süreçte halifelik kurumu siyasallaşarak ittihad-ı İslâm düşüncesinin en önemli unsuru olmuştur. Gerek devlet adamları gerekse aydınlar bu kurumun etkin bir biçimde kullanılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Benzer talepler Osmanlı toprakları dışında yaşayan Müslümanlardan da gelmiştir. Örneğin Kafkaslar'da Ruslara karşı direnişin önemli isimlerinden biri olan Şeyh Hâlid, kâfirlere ve ehl-i sünnetin düşmanlarına karşı Osmanlı Devleti'nin ayakta kalması için müritlerinin dua etmelerini emretmiştir.¹¹⁷⁸ Bu doğrultuda İslâm dünyasının muhtelif

¹¹⁷⁶ İlhan Yerlikaya, **XIX. Yüzyıl Osmanlı Siyasî Hayatında Basiret Gazetesi**, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994, s.113-120.

¹¹⁷⁷ Basiretçi Ali, Basiretçi Ali, **İstanbul'da Yarım Asırlık Vekâyi'-i Mühimme**, İstanbul: Matbaa-i Hüseyin Enver, 1325, s.5, 15-25.

¹¹⁷⁸ Moshe Gammer, **a.g.e.**, s.42-43.

yerlerinde hilâfet risâleleri yazılmıştır. Buharalı bir âlimin bir mektubunda yer alan “mademki, zat-ı akdes-i şehinşâhi unvan-ı ibda nişan-ı hilafet-i kübrayı haizdirler, dünyanın aksa-yı biladında bile bir Müslüman bulunsa anın muhafaza ve himayesi himmet ve mülukânelerine vacib ve mütehattımdır.” sözleri halifeliğin kazandığı yeni anlamı göstermesi bakımından anlamlıdır.¹¹⁷⁹ Aslen Afganistanlı olan ve Osmanlı ülkesine göç ederek Lüleburgaz’a yerleşen Şeyh Ubeydullah Afgânî, Balkan Savaşları sırasında yöreden topladığı üç yüz gönüllü ile Bulgarlara karşı koymuştur. Ubeydullah Efendi’nin otuz gün boyunca Ayasofya Camiinde verdiği vaazlar, Osmanlı Devleti’ndeki siyasal ve toplumsal dönüşümü ve kimlik değişimini göstermesi bakımından anlamlıdır. Söz konusu vaazları “kavm-i cedîd” adı ile kitaplaştıran Ubeydullah Efendi, hilafet ve cihat etrafında İngiltere’nin Protestan cemaatine benzer yeni bir toplum inşa etmek gayretindedir.¹¹⁸⁰ Aslen Afgan olmasına karşılık Osmanlı Devleti’nde yaşadığı için onun tebaası olduğunu, aldığı ilim tahsili ve kazandığı makamlardan ziyade Osmanlı devletine ve Türk millete hizmetiyle anılmanın daha faziletli olduğunu söylemektedir.¹¹⁸¹ Ona göre hilafetin ve İslâm’ın merkezi olması nedeniyle bütün Müslümanların Osmanlılara metbû olması gerekmektedir. Bu büyük merkeze Afganistan, Mısır, Buhara ve diğer ufak tefek hükûmetlerin merbût olması şarttır.¹¹⁸² Panislamcı gazetelerden birinin Türkiye halkının Arapçayı öğrenmesine önem verilmesi gerektiği tarzındaki beyânına karşı çıkan Ubeydullah Efendi, hutbelerin ve vaazların dahi Türk diliyle olmasının ve Kurân’ın Türkçeye tercümesinin şart olduğuna inanmaktadır.¹¹⁸³ Ona göre hutbeleri de taşrada memurlar, vali ve mutasarrıflar ile ordu müşirleri vermeli, halkın siyasal açıdan aydınlanmasına yardımcı olmalıdır. İslâm toplumlarında

¹¹⁷⁹ Mümtaz’er Türköne, **a.g.e.**, s.170.

¹¹⁸⁰ M.Şükrü Hanioglu, “Blueprints for a future society: Late Ottoman materialists on science, religion, and art”, **Late Ottoman Society, The Intellectual Legacy** (ed. Elisabeth Özdalga), London-New York: Routledge Curzon, 2005, s.57.

¹¹⁸¹ Şeyh Ubeydullah Afgânî, **Kavm-i Cedîd**, İstanbul: İkbâl Kütübhanesi, 1331, s.9-11.

¹¹⁸² **a.g.e.**, s.12.

¹¹⁸³ **a.g.e.**, s.15.

terakkînin önünde en büyük engel olarak eski ulemâ zihniyetini gören Ubeydullah Efendinin akıl, inanç, erdem, cihat ve kaderciliğin reddi ilkelerine dayalı İngiliz Protestanlığından mülhem yeni toplumu en fazla Abdullah Cevdet'in ilgisini çekmiştir. Afgânî'nin Ayasofya Camiinde verdiği vaazları İctihad gazetesinde tefrika hâlinde yayınlamaya başlamıştır.¹¹⁸⁴ Buna mukabil Sebilürreşâd etrafından toplanan Mehmed Âkif, Eşref Edîb, İsmail Hakkı, Fatîn Efendi gibi İslâmcı düşünürler tarafından Ubeydullah Efendi cehâletle ve Müslümanların arasına tefrika sokmakla suçlanmıştır. Nitekim Sebilürreşâd gazetesinin idarehanesini ziyaret eden Afganlı Ubeydullah ile yapılan bir görüşme gazetede bütün teferruatıyla verilmekte ve onun İslâmî bilimlerde yetersiz olduğu vurgulanmaktadır.¹¹⁸⁵

Osmanlı Devleti'nin Müslüman toplumlarla ilişkileri basın ve aydınlar aracılığıyla halk arasında da bir politik bilinci şekillendirmiştir. Örneğin Tasvîr-i Efkâr ve Rûznâme-i Ceride-i Havadis gibi gazetelerde İslâm dünyasında yaşanan gelişmelerin yakından takip edildiği görülmektedir. Söz konusu gazeteler, Kafkas direnişinin sembol ismi Şeyh Şâmil'in terceme-i hâlini yayınlarak kamuoyunda duyulmasını sağlamışlardır.¹¹⁸⁶ Gazetelerin dünya Müslümanları ile ilgili haberleri İslâm'ı "kapalı ve yalıtılmış bir cemaat hayatı içinde, dar sosyal ilişkileri düzenleyen ve insanı öbür dünyaya hazırlayan bir dinin insana giydirdiği kimlik olmaktan çıkıp, onu dünyadaki diğer benzerleriyle yakınlaştıran, bütün dünya üzerinde bir özdeşlik duygusu yaratan kimlik haline" getirmiştir.¹¹⁸⁷ Benedict Anderson'ın "hayalî cemaatler" diye bu gelişme İslâmcılığın olduğu kadar milliyetçiliğin de teorik zeminini oluşturmuştur. Namık Kemâl, İbret'te yayınlanan *Meyelân-ı Âlem* adlı yazısında "bundan yirmi sene önce Kaşgar'da İslâm olduğu buralarda bilinmez idi. Şimdi efkâr-ı umumiye

¹¹⁸⁴ Afganlı Ubeydullah, "Kavm-i Cedîd", *İctihâd*, Nu: 81, (4 Aralık 1913)

¹¹⁸⁵ "Kavm-i Cedîdci Ubeydullah Afgânî İle Sebilürreşâd İdârehânesinde Bir Muhâvere", *Sebilürreşâd*, Nu: 277 (1 Ocak 1914); M.Şükrü Hanioglu, *a.g.m.*, s.58.

¹¹⁸⁶ Tefrika: "Meşhûr Şeyh Şâmil'in Terceme-i Hâlini Mübeyyin Bir Zât Tarafından Verilen Makaledir", *Tasviri-i Efkâr*, Nu: 104 (25 Haziran 1863); "Şeyh Şâmil'in Terceme-i Hâli", *Rûznâme-i Ceride-i Havadis*, Nu: 241 (14 Eylül 1866)

¹¹⁸⁷ Mümtaz'er Türköne, *a.g.e.*, s.146.

onlarla ittihada çalışıyor.” sözleriyle bu bilinçlenmeyi özetlemektedir.¹¹⁸⁸ Özdeşlik duygusu, dinî benzerlik yanında etnik ve dilsel benzerliklerin de farkına varılmasına zemin hazırlamıştır. Bu açıdan Niki Keddie'nin İslâmcılığı bir proto-milliyetçilik olarak adlandırması anlamlıdır.¹¹⁸⁹

İslâmcılık düşüncesinin kurucusu hususunda Batıda genel kabul gören isim Cemâleddin Afganî'dir. Ancak onun hayatının ilk evrelerinde heretik düşünceye yakınlığı¹¹⁹⁰ ve İslâmcılık fikrini İstanbul ikametinden sonra savunduğu düşünülürse, Yeni Osmanlıların ondan çok önceleri İslâm veyahut ittihâd-ı İslâm ideolojisini ele aldığı görülmektedir. Nikki R. Keddie, Afganî'nin panislâmcılık fikrini 1881 yılından itibaren savunmaya başladığını ve gerçekte ittihâd-ı İslâm teriminin ilk defa Yeni Osmanlılar (Nâmık Kemâl) tarafından kullanıldığını yazmaktadır.¹¹⁹¹ Yeni Osmanlı hareketinin henüz şekillenmeye başladığı bir dönemde onlar, Panslavizm ve Pan-Europalizme karşı bütün İslâmı (*Gesammtislams*) savunmak gerektiğini iddia etmişlerdir.¹¹⁹²

Osmanlı basınında ittihâd-ı İslâm ve Osmanlı'nın rolüne ilişkin haber ve makaleleri Yeni Osmanlıların Avrupa'da çıkardıkları gazetelerde de görmek mümkündür. Bu nedenle söz konusu yazıları yurt içinde ve yurt dışında yayınlananlar diye ikiye ayırarak incelemek gerekmektedir. Ancak bu çalışmanın ağırlık noktasını Yeni Osmanlıların yayınları teşkil ettiğinden yurt içindeki çalışmalardan yeri geldikçe bahsedilecektir. Üstelik ittihâd-ı İslâm'dan bahseden yurtiçindeki yayınlara, bilhassa Basiret gazetesi ve Meşrutiyet dönemi gazetelerine ilişkin pek çok çalışma mevcuttur.¹¹⁹³

¹¹⁸⁸ Nâmık Kemâl, “Meyelân-ı Âlem”, *İbret*, Nu: 17 (24 Haziran 1288).

¹¹⁸⁹ Nikki R. Keddie, “Pan-Islam as Proto-Nationalism”, *The Journal of Modern History*, XLI/1 (1969), s.17-28

¹¹⁹⁰ Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī*, Berkeley: University of California Press, 1983, s.22.

¹¹⁹¹ Nikki R. Keddie, *a.g.e.*, s.22.; Mümtaz'er Türköne, *a.g.e.*, s.34-36.

¹¹⁹² A. Vambery, “Freiheitliche Bestrebungen im Moslemischen Asien”, *Deutsche Rundschau*, Sayı: 77 (October-November-December 1893), s.64.

¹¹⁹³ Mümtaz'er Türköne, *a.g.e.*; Kemal H. Karpat, *a.g.e.*; İlhan Yerlikaya, *a.g.e.*; Gökhan Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında İslam Birliği Hareketi (1876-1878)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi).

Bâbîâli'nin politikasını beğenmeyen Yeni Osmanlılar, bununla birlikte ittihâd-ı İslâmın ve bütün Müslümanların kaderinin Osmanlı Devleti'nin varlığına ve kudretine bağlı olarak değerlendirmişlerdir. “Sâir akvâm-ı İslâmiyeye ön ayak olacak bir harekete teşebbüs edebilecek Osmanlılardır. Hâlbuki bize göre cân vermeden memleketimizi terk etmek muhâl olduğundan Rusya vatanımızı zabt edinceye kadar ehl-i İslâmın elbette beşte dördü telef olur. Kûsûru da koca bir devlet-i zâlimenin topuzu altında ve kendilerinden daha kesretli kalacak olan Hristiyanlar içinde bir vakt kımıldanamaz.”¹¹⁹⁴ Benzer ifadeler Yeni Osmanlıların en radikal kanadını teşkil eden İnkılâb gazetesi yazarlarında da rastlanmaktadır: “Rusya Asya’yı istilâ ile Avrupa’nın arkasını almağa çalışıyor. Bu istilâyı doğrudan doğruya def’e Avrupa devletlerinin hiç biri muktedir değildir. Ve Rusya’ya karşı istiklâlini Asya ancak Devlet-i Osmaniye’ye dayanmakla muhafaza edebilir.”¹¹⁹⁵ Bunun yanında Osmanlı Devleti’nin hem sahip olduğu güç ve konumu hem de hilafet nedeniyle İslâm dünyasının lideri olabileceğini düşünmüşlerdir:

“... Bu asırda mülken ve mevkien Devlet-i Osmaniyyeden başka dîn-i Muhammedî'nin mecmu' ve mahmûsi olmağa kâbil rû-yı arzda bir hükûmet daha yoktur. Mısır ve Tunus el-yevm devlet-i aliyyenin sâyesinde yaşamaktadırlar. İran ise hasbe'l-mevki' bir devlet-i kaviyye tesisine kâbiliyet hâlinde değildir. Hindistan ve Çin kıtalarında iki yüz milyona karîb nüfûs-ı İslâmiyye olduğu halde Hristiyan ve putperest hükûmetler ellerinde mahkûm olarak bir devlet-i mahsûsa-i İslâmiyye teşkil edememişlerdir. Buhara ve Hokand gibi ufak tefek idâre-i İslâmiyyelerin hiçbiri tesvi' iktidârında değildir. Emânât-ı Kübra ve hilafet-i uz mâ devlet-i aliyye-i Osmaniyye elinde bulunduğundan bunların cümlesi ma'nâda bu merkezden istifâza-i hayât ederler. Binâenaleyh her ne zaman saltanat-ı Osmaniyyenin hey'eti bozulup perişan olursa yalnız kendi idâresinde bulunan bunca milyon nüfûs-ı İslâmiyye çil yavrusu gibi dağıldıktan maada

¹¹⁹⁴ “Kâbil emîri Abdurrahman Han hazretlerinin mektubu hakkında mütalaa”, **Hürriyet**, Nu: 32 (1 Şubat 1869).

¹¹⁹⁵ Mehmed, “Şark Meselesi”, **İnkılâb**, Nu: 2 (14 Mayıs 1870).

yeryüzündeki fark-ı İslâmiyyenin cümlesi mahrûm-ı himâyet ve hisse-mend ziyân ve mazarrat olurlar. Bu kadar milyon nüfûs-ı mahsûsa arasında çocuk çoluk, ihtiyar ‘alîl benât, nisvân dâr u diyârlarından ve me’lûf oldukları huzûr ve ârâmdan âvâre düşüp hiç bilmedikleri memleketler ve milletler içinde garib ve bî-nevâ kalırlar. Ve bir de kıt’a-i arzın her tarafında Hristiyan devletlerinin kuvvet-i galebelerine ve efkâr-ı politikalarına nazaran bir daha bir merkezde bir devlet-i kaviyye-i İslâmiyye teşkiline meydan bırakmazlar.”¹¹⁹⁶

Tanzimât’ın ilânı, Bâbîâlî’nin batıdan iktibas ettiği kanun ve mahkemelere dayanarak Osmanlı Devleti’nin İslâm’dan yüz çevirdiğini düşünen Araplar arasında Osmanlı halifeliğinin meşrû olup olmadığı tartışmaları başlamış ve halifenin adı hutbelerden çıkarılmıştır. Osmanlı sınırları içinde bu tür bir tartışmanın hilâfetin câiz olup olmadığı tarzında şüphelere yol açtığı ortamda Batılıların sömürgesi altında yaşayan Müslümanların, Osmanlı halifesi ile geliştirdikleri siyasî ve dinî münasebetler, devlet adamları ve aydınların söz konusu kurumun teorik zeminini yeniden değerlendirmelerine neden olmuştur. Bu teorinin kaynağı İslâmî olmakla birlikte, 19. yüzyılın siyasî ve sosyal gelişmelerinden de etkilenmiştir. Örneğin Ziya Paşa, Mısır meselesine dair kaleme aldığı bir makalesinde Yavuz Sultan Selim zamanına gelinceye kadar Müslümanlar nazarında Osmanlı Devleti’nin yalnızca padişahlık olduğunu, Mısır’ın fethiyle emânât-ı kibrâ-yı hilâfete sahip olması hasebiyle padişahlık sıfatına bir de hilâfet ve imâmü’l-müslimîn ve hâdimü’l-hameyn unvanlarının eklendiğini ileri sürmektedir. Böylece saltanat makamı şekli-i mukaddesiyyet almıştır.¹¹⁹⁷

Ziya Paşa’nın hilâfet teorisi gerçekte İslâm siyaset anlayışının özünde bulunmayan bir yaklaşımdır. Mukaddes emanetlerin hilâfetin teorik zeminini oluşturması bütünüyle Osmanlılara özgüdür. Klâsik dönemde Lütfi Paşa tarafından geliştirilen hilâfet teorisinde Osmanlı sultanı şeriatın

¹¹⁹⁶ “Küllükün râ’in ve küllüküm mes’ûlün ‘an ra’iyyetihi”, **Hürriyet**, Nu: 13 (21 Eylül 1868).

¹¹⁹⁷ Ziya Paşa, “Hakâyik-i Mes’ele-i Mısıryye”, **Hürriyet**, Nu: 87 (21 Şubat 1870).

savunucusu olduğu için çağının imâmı olarak değerlendirilmiş, sultanın imamlığını inkâr edenlerin zındık olduğu ve bu nedenle Arap, Türk, Fars ve Kürtlerin sultanlarının ona hizmet etmesinin gerekliliği vurgulanmıştır.¹¹⁹⁸ Oysa kim tarafından ortaya atıldığı bilinmeyen yeni söylemin temelini kutsal emanetler oluşturmaktadır. Türköne'nin de ileri sürdüğü gibi kutsal emanetlere dayalı hilâfet hakkı, şer'î olmaktan ziyade popülist bir propogandanın unsurudur.¹¹⁹⁹ Nitekim Birinci Dünya Savaşı ve Millî Mücadele'de bu sembollerin birer propaganda malzemesi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yahya Kemal'in, 30 Mart 1922 tarihinde Tevhid-i Efkâr gazetesinde yayınlanan Ezan ve Kur'an başlıklı yazısında yer alan, "Eskişehir'in, Afyon Karahisar'ın, Kars'ın genç askerleri siz bu kadar güzel iki şey için döğüşünüz!" ifadesi, söz konusu sembollerin yakın dönemde popülist amaçlarla kullanıldığını göstermektedir.¹²⁰⁰

Hilâfetpenâhî gibi bir kavram da 18. yüzyılın ikinci yarısında evrensel Osmanlı halifeliği bağlamında ortaya çıkmış ve ittihâd-ı İslâm düşüncesinde sultan-halifenin bütün Müslümanların hâmisi olduğu fikrinin sembolik kaynaklarından biri olmuştur.¹²⁰¹ Ziya Paşa'nın, mukaddes emanetlere dayandığı evrensel halifeliğin, hilâfetpenâhî fikrinin bir yansıması görülmektedir.¹²⁰²

"Devlet-i Osmaniyye padişahları yalnız kendi tebaalarının hâkim-i cismânisi olayıp Çin'de, Hindistan'da ve Afrika'da, Türkistan'da Dağıstan'da, Kırım'da Ümid Burnu'nda ve sâir yeryüzünde bulunan cümle akvâm-ı İslâmiyye'nin hâkim-i ruhânileri olmak şerefini hâiz oldular. Şu sûretde ki, mesela bundan yedi sekiz yüz sene mukaddem olduğu gibi İslâm ile ehl-i salîb beyninde muhârebe zuhûra gelipde dîn-i İslâm tehlikede kalsa ve halife-i resûl-i mübîn ve imâmü'l-müslimîn olan sultan Abdülaziz şu zikr olunan akvâm-ı muhtelif-i İslâmiyyeyi cihâda davet eylese cümlesi için icâbet farz olur. Demektir ki, Sultan Abdülaziz sûretde

¹¹⁹⁸ Hamilton A. R. Gibb, "Lutfî Paşa on the Ottoman Caliphate", *Oriens*, 15 (1962), s.293.

¹¹⁹⁹ Mümtaz'er Türköne, *a.g.e.*, s.183.

¹²⁰⁰ Yahya Kemal Beyatlı, *Azîz İstanbul*, 5. Baskı, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1992, s.120.

¹²⁰¹ Hamilton A. R. Gibb, *a.g.m.*, s.295.

¹²⁰² Ziya Paşa, *a.g.m.*

fakat memâlik-i Osmaniyyenin paîşahı ise de hakikatde yeryüzünde bulunan cem'-i akvâm-ı muvahhidinin hâkim-i rûhânisi ve ondaki bu haysiyet ve imtiyâz mücerred hizmet-i fâhire-i Haremeyn ve emânât-ı celîle-i cenâb-ı resûl-i sakaleyn ile gelen şeref-i hilâfetin te'sir-i manevîsidir.”

Yukarıdaki ifadede dikkati çeken husus, halifeliğin cismanî ve ruhanî otorite olarak iki yönlü olarak tanımlanmasıdır. Hıristiyan teolojisinden alınan bu ayırım, dönemin birçok yazarı tarafından eleştirilmişse de, uygulamada Ziya Paşa'nın haklı olduğu görülmektedir. Halifeliğin cismanî ve ruhanî yahut siyasî ve dinî yetkilerinin ayrımı cumhuriyet dönemine kadar sürecektir tartışmalarda önemli bir yer tutmuştur. Millet Meclisi'nde halifelik ile ilgili tartışmalarda “hilâfet meselesi dinî olmaktan ziyade dünyevî ve siyasî bir meseledir. Doğrudan doğruya milletin kendi işidir” sözleri bu esaslara göre şekillenmiştir.¹²⁰³

Osmanlı merkezî günün zayıfladığı dönemlerde çevrede yani Arabistan ve Kuzey Afrika'da, sultanın halifeliğinin meşruluğu tartışma konusu olmuş ve Araplar bu makâmın kendilerinden gaspedilmiş bir hak olduğunu iddia etmişlerdir. İslâm dünyasının sömürgeci güçlerce işgali karşısında Müslüman halkların hilafetpenâhı kurtarıcı bir kuvvet olarak görmeleri halifeliğin meşrû kaynağını oluşturmuştur. Ahmed Cevdet Paşa da, Arapların Osmanlıları tekfir ile suçlamalarına ve isyan etmeleri karşısında “bu asırda küre-i arz üzerinde din-i İslâmın hâmisi olan yalnız bir Devlet-i Osmaniyye kalmıştır. Hanedan-ı Osmanî'nin hilâfetleri meşrû' olarak muhalefet edenlerin âsî ve bâğî olduğunda şüphe yoktur.” sözleri ile hilafetpenâhî sembolüne dayalı bir hilâfet anlayışını siyasî açıdan rasyonel bir temele oturtmaya çalışmıştır.¹²⁰⁴

Hilafetpenâhiye dayalı ittihâd-ı İslâm anlayışı, dünyanın muhtelif yerlerindeki Müslüman halkların Osmanlı sultanının öncülüğünde siyasî bir

¹²⁰³ Seyyid Bey, **Türkiye Büyük Millet Meclisi 3 Mart 1340 Tarihinde Mün'akid İkinci İctimanda Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyesi Hakkında Adliye Vekili Seyyid Bey Tarafından İrad Olunan Nutuk**, Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, 1924, s.10

¹²⁰⁴ Ahmed Cevdet Paşa, **Tezâkir**, 1-12., s.149.

güç oluşturmalarının gerektiği fikrini de doğurmuştur. “Küll-i yevm Hind, Afgan, Tatar rü'esâsı İstanbul'a gelerek Rusya'nın kuvve-i tehdîdîyesine karşı gayet kuvvetli bir set olmak için cemâhir-i İslâmiyeyi taht-ı ittîfâkda bulundurabilecek kuvve-i muâvene taleb ediyorlar.”¹²⁰⁵ 19. yüzyılda sömürge yönetimi altında yaşayan Müslümanların İstanbul ile siyasî ilişkilerini arttırması, Osmanlı Müslüman halkının da kendi toprakları dışındaki Müslümanların varlığından haberdâr olmasını sağlamıştır. Bu politik bilinçlenme içeride, dar cemaat duygusunu aşarak İslâm milleti yaratma yönündeki çabaların teorik zeminini hazırlamıştır. Dikkat çeken bir husus, ittihâd-ı İslâm tartışmalarında biri büyük ve diğeri küçük olmak üzere iki İslâm birliği fikrinin bulunmasıdır. Büyük olan Osmanlı'nın önderliğinde Hindistan, Açe-Sumatra, Kuzey ve Güney Afrika, Orta Asya'ya kapsamına karşılık *küçük ittihâd-ı İslâm*'ın genelde Rus ve Çin egemeliğinde olan Türkistan halklarına yönelik olmasıdır.¹²⁰⁶ İlki Avrupa'nın sömürgesi konumuna düşen Müslüman halklarla oluşturulacak birliği kapsamına karşılık ikincisinin Karadeniz'in kuzeyinden Orta Asya'ya uzanan ve Rus tehdidine yönelik bir oluşum olarak düşünüldüğü görülmektedir. Nitekim küçük ittihâd-ı İslâm projesi, Basiret'de şu cümlelerle anlatmaktadır:

Islav fikrinin böyle henüz kuvvede bulunmasıyla beraber iki devlet-i muazzamayı [Osmanlı ve Avusturya] düşündürecek bir dereceye kadar cesâmet ve ehemmiyet kesb edebilmesi ... Islav akvâmının sâkin oldukları mahallerin yekdiğeri ile olan münâsebât-ı coğrafiyyesinden ibaret olup şu hâle göre eğer meydana bir “küçük ittihâd-ı İslâm” fikri çıkarılır ise cihât-ı sâireden kat'-ı nazar Karadeniz'in sâhil-i şarkîsinden bed' ile bir ciheti tâ Kazan'a ve diğeri cihet Asya-yı vustâda kâin Gülçi hanlığına kadar kabâil-i İslâmiyye'nin derhal ittihâd edebilecekleri red ve inkâr olunamaz.¹²⁰⁷

¹²⁰⁵ **Hürriyet**, Nu: 20 (9 Kasım 1868).

¹²⁰⁶ Gökhan Çetinsaya, **a.g.m.**, s.266-268.

¹²⁰⁷ “Devlet-i Aliyye ve Avusturya”, **Basiret**, Nu: 592 (27 Mart 1288).

Yeni Osmanlılar, dünya Müslümanlarının Osmanlı halifesine müracaatları ve geliştirmek istedikleri siyasî ilişkiler karşısında hükûmetin izlediği politikayı, eleştirmekte ve onu etkin olmamakla itham etmektedir. Buharadan, Hive'den ve Hokand'dan senelerden beridir elçiler gelip hanlarından halifeye arz-ı biat içeren nâmeler getirmelerine ve üstelik Batılılar Rusya'nın yayılmacı politikasına karşı çıkarak Panislamcılığı desteklemelerine (bilhassa İngiltere) rağmen Bâbıâlinin ürkek tavırları yüzünden bir netice elde edilememiştir:

“Hilâfet İstanbul'da, merci'iyet Türkistan'da. Hâlbuki Türkistan kaplumbağadan az yürür, tavşandan ziyâde korkar, akrebden fenâ sokar birtakım garâyib-i mahlûkât elinde kalmış. Humma-yı muhrıkaya uğrayan genç bir pehlivan gibi fıkâdân-ı tedâviden eceliyle güreşerek mahvolup gidiyor. Yazık devlet-i Osmaniyyeye, eyvah millet-i İslâmiyyeye.”¹²⁰⁸

Yeni Osmanlılar, İslâm dünyasına yönelik bir politikanın imparatorluğu uluslararası siyasette etkin bir güç hâline getireceğine inanmaktadırlar. Osmanlı sultanı bir de halife unvanına sahip olduğu için vatana zararı olmasa da Müslüman hakları ezdirmemekle yükümlüdür. Türkistan hanlıkları Osmanlı Devleti'ne pek çok kez elçiler göndermişler ama bekledikleri neticeleri alamamışlardır. Hükûmet yalnızca Buhara, Hive ve Hokand hanları arasında tesis edilecek bir ittifakın Ruslara karşı duracağına inanarak tavsiye niteliğinde nâme-i hümayûn yazılmakla yetinmiş, söz konusun gelişmenin doğrudan müdahili olmaktan kaçınmıştır. Yeni Osmanlılar, elde hilâfet gibi bir güç bulunmasına karşılık bunun yeterince değerlendirilmemesinden ve Avrupa'da kamuoyunu etkilemek için yeterince kullanılmamasından yakınmaktadırlar: “... efendilerimizin neşr-i evsâfı için Avrupa gazetelerine binlerce kiseler ve hesapsız nişânlar bezl olunup duruken bu gâile-i mehlekeye dair âlemin

¹²⁰⁸ “Küllükün râ'in ve küllüküm mes'ûlün 'an ra'iyetihî”, **Hürriyet**, Nu: 13 (21 Eylül 1868).

intibâhını tezyîd edecek sûretde gazetelere iki bend yazdırmak bile kimsenin hatırına gelmedi.”¹²⁰⁹

Batılıların gayrimüslimleri bahane ederek Osmanlı Devleti'nin içişlerine karışmaları karşısında dünya Müslümanların hukukunun da korumak gerektiğini ileri süren Yeni Osmanlılar, böylece halifeliği uluslararası politikada etkin bir konuma getirerek ülkenin bağımsızlığını ve ittihâd-ı İslâm'ı gerçekleştirmeyi düşünmüşlerdir. Nitekim Nâmık Kemâl, “dünyada Avrupa müvâzenesine karşı bir de Asya müvâzenesi” kurmak gerektiğini düşünmektedir.¹²¹⁰ Ancak hükûmet bu konuda tereddüt gösterdiğinden arzu edilen etkin siyaset gerçekleşmediği gibi onları temsil edemediği için ezilmelerine de sebep olmuştur. Örneğin Paris Konferansında Batılılar Memleketeyn'den, Sırbistan, Karadağ ve hatta en küçük bir köye varıncaya kadar Osmanlı egemenliğindeki gayrimüslimlerin haklarını savunmalarına karşılık “bizim murahhaslarımız Çerkes ve Dağıstan kelimelerini tefevvüh bile edemedi. Nihayet Rusya bi-çârelerin bir takımıyla Sibiryâ sahralarını şenlendirdi. Bir takımı da açlıktan hastalıktan helâk olup da mezarları doldurmak için bizim memleketimize geldiler.”¹²¹¹

İttihâd-ı İslâm polikasının savunucularından biri de Nâmık Kemâl'dir. Niyazi Berkes, Kemâl'in Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Türkleri, Müslümanlara zarar verdiği inandığı Tatarlar olarak sevmediğini iddia etmektedir ki, bu iddiası yanlıştır.¹²¹² O, cinsiyet ve dil gibi avâriz-ı dünyeviyeye ait kavramlar etafında oluşturulacak birliği sathî bulmakta ve gerçek birliğin İslâm vahdeti olduğunu söylemektedir. İslâm dünyasında zeki ve gayretli insanların Türkçe, Arapça, Farsça ve Hintçe “avâm lisânı” üzere hürriyet, terakkî, emniyet gibi kavramlar hakkında

¹²⁰⁹ “Kâbil emîri Abdurrahman Han hazretlerinin mektubu hakkında mütalaa”, **Hürriyet**, Nu: 32 (1 Şubat 1869).

¹²¹⁰ Nâmık Kemâl, “El-cevâ'ib'in Buhara'nın Rusya İstilasına Düştüğüne Dair Haberi”, **Hürriyet**, Nu: 46 (10 Mayıs 1869). Makalenin başlığı olmamasına karşın karşıklığı önlemek için bu şekilde adlandırmayı uygun gördük.

¹²¹¹ “Kâbil emîri Abdurrahman Han hazretlerinin mektubu hakkında mütalaa”, **Hürriyet**, Nu: 32 (1 Şubat 1869).

¹²¹² Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s.285.

risaleler yazdıklarından bahseden Kemâl, bu kavramların manasını anlamaya başlayan halkın hürriyet sayesinde ilerleyeceğini yazmaktadır. Hind, Afgan, Tatar liderlerinin Rusya'ya karşı güçlü bir set oluşturmak için halifeye başvurumaktadırlar. “Şarka hürriyet girdiği gün o meşhûr Rusya umacısının korkusu ve Türklerin Slavlara ve Rumların Türklere iddia olunan gayz u gazabı mahv-ı mutlak hâline girecektir.”¹²¹³

Kemâl, Hürriyet gazetesinde yayınlanan başlıksız bir yazısında ittihâd-ı İslâm ile ilgili ilk teorik bilgilerini vermektedir. Ona göre İslâm devletlerinin hemen hepsi çöküş hâlinindedir. Bu durumdan kurtuluş çaresi ise Osmanlı Devleti etrafında kurulacak ittihâddır. Fâtih Sultan Mehmed İstanbul'u fethettikten sonra “merci’-l İslâm” olacak gücü kazanmış ve Kırım Hanlığı ile ittifak kurarak ittihad yolunda ilk adımı atmıştır. Yavuz Sultan Selim ise Mısır’ı alarak halife vasfını kazanmıştır. Ancak İran’daki Safevî İmparatorluğu onun İslâm birliğini kurmasına engel olmuştur. Kanunî Sultan Süleyman babası kadar cihângir olmadığından diğer dinlere karşı “şân-ı saltanatı i’lâ” etmiş ancak İran’daki şiiiliği kaldırmayı başaramamıştır. Ondan sonra ise Sokullu ittihâd-i İslâm davasıyla Safevîleri aradan kaldırmak ve Türkistan’a uzanmak arzusuyla Karadeniz ve Hazar Denizi’ni birbirine bağlamaya çalışmıştır. Ancak ondan sonra gelenler bu siyasete gereken önemi vermemişlerdir.¹²¹⁴

Rusya’nın Orta Asya’ya hâkim olmak amacıyla Türkistan Hanlıklarını ilhâkı nedeniyle Osmanlı Devleti’nin himayesine sığınmak isteyen Türkistan hanları, İstanbul’a elçiler göndermiştir. Ancak hükûmet onlara gereken değeri göstermeyerek yıllarca misafirhânelerde çürümelerine neden olmuşlardır. Üstelik elçilerin sundukları Çağatay Türkçesiyle yazılmış mektuplar Tercüme Odası’na gönderilerek yıllarca çekmecelerde bekletilmiştir. Paris Konferansı’nda Osmanlı Devleti, gâlip olduğu hâlde aynı milletten ve hanedanın akrabası olan, Rus zulmü

¹²¹³ **Hürriyet**, Nu: 20 (9 Kasım 1868).

¹²¹⁴ Nâmık Kemâl, “El-cevâ’ib Buhara’nın Rusya İstilâsına Düştüğüne Dair Haberi”, **Hürriyet**, Nu: 46 (10 Mayıs 1869).

altında ezilen Çerkezlerin ve Dağıstanlıların adını bile ağızlarına almamışlardır. Neticede Çerkezler ve Dağıstanlılar mağlup olmuşlar ve göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu nedenle hükûmetten bir şeyler beklemenin boş bir uğraş olduğunu ileri süren Kemâl göre millet, “İtalya’da olduğu gibi kuvve-i ittihâdıyla iktisâb azamete kendi gayret etmelidir. Bu ise Bu da sahîhan istinâda şâyân bir merciin vücûduna tevakkuf eder. Merci’iyyete ise bi’l-kuvve müsta’id olan devlet-i aliyyedir. Bizde hükm-i şeriat ve hâkimiyet-i ümmet ve usûl-i meşveret ve feyz-i marifet meydana çıkarsa az zaman içinde saltanat-ı seniyyede bir büyük devlet olur.”¹²¹⁵

Kemâl’in ittihâd-ı İslâm ile ilgili yazılarının bilhassa Alman birliğinin tesis edildiği döneme rastlayan tarihlerde yoğunluk kazandığı görülmektedir. Cermen kavramı etrafında teşekkül eden Alman İmparatorluğunun her devletten ziyade Osmanlıların ittihâd-ı İslâm siyasetine örnek olabileceğini iddia etmiştir.¹²¹⁶ İbret, Basiret ve Vatan gibi gazetelerde yazdığı yazılarda önemli bir yer tutan ittihâd-ı İslâm fikri, İslâm dünyasının hür ve en büyük devleti olan Osmanlı Devleti ve halifelik etrafında tartışılmakta, bunun yanında Müslümanların ilerlemesinin medeniyete bağlı olarak değerlendirilmektedir. Ona göre, Osmanlı sultanlarının aynı zamanda halife olması nedeniyle İslâm dünyasının merkezi olduğu gibi, Avrupa’ya yakınlığı nedeniyle de Müslümanlara rehberlik edecektir:

“Müslümanlar bu âlem-i terakkîde elbette birgün kelime-i vâhide üzerine ictimâ’ edecektir. Bu hâlde mademki hilâfet buradadır ve mademki kuvvette, nisbette mevkiin kâbiliyetinde, halkın istidâdında, zamanımızın vatan-ı medeniyeti olan Avrupa’ya kurbiyette ve hatta servette, marifette burası memâlik-i İslâmiyye’nin kâffesine mukaddemdir, bahsettiğimiz ictima’ın merkezi burası olacaktır.”¹²¹⁷

¹²¹⁵ Nâmık Kemâl, **a.g.m.**

¹²¹⁶ Nâmık Kemâl, “Meyelân-ı Âlem”, **İbret**, Nu: 17 (24 Haziran 1288).

¹²¹⁷ Nâmık Kemâl, “İstikbâl”, **İbret**, Nu: 1 (1 Haziran 1288).

Nâmık Kemâl, batıdaki milliyetçiliklerin aksine İslâmiyetin vahdeti emrettiğini, dinin cinsiyet ve lisan gibi avârız-ı dünyeviyeyi ihtilâf vesilesi etmeye engel olduğunu, bu nedenle Lazlık, Arnavudluk, Kürtlük, Arablık davalarının imkânsız olduğunu ileri sürmektedir.¹²¹⁸ Arapların isyânları ve Yemen’de meydana gelen olaylar karşısında yazdığı bir makalede onların bir gün gaflet uykusundan uyanacaklarından ve tâbi olduklara devleti “kıblegâh-ı cihan” edeceklerinden kuşku duymayan Kemâl, İslâmiyetin feyz-i istikbâlinin birinci derecede Türklere, ikinci derecede ise Araplara bağlı olduğunu iddia etmiştir.¹²¹⁹

Nâmık Kemâl’in ittihâd-ı İslâm ile ilgili düşüncelerinin özünü, İbret gazetesinde aynı başlık ile yayınlanan bir makalesinde görmek mümkündür. Söz konusu yazıda ittihâd-ı İslâm ile ilgili teorik bir çerçeve çizen Kemâl’e göre bir zamanlar medeniyetin zirvesinde olan Müslümanların 19. yüzyılda bundan yoksun kalmalarının sebebi araya düşen tefrikalardır. Halife Me’mun döneminde devlet sarayının dârü’l-muallimîn-i cihân olduğunu yazan Kemâl, yüz milyonlarca nüfusun aynı dili konuşup, bir fikre hizmet ettiklerini ileri sürmektedir. Oysa onun döneminde Müslümanlar Tahran’ın keşfiyât-ı fikriyyesini, Kaşgar’ı bilmemekte ve kendilerini de duyuramamaktadırlar. İttihâd-ı İslâm’ın tesisi için siyaset ve mezhep davalarından vazgeçilmesi ile mümkündür. İslâm “hiçbir vakit iki arşın bir dağ veya harita üzerinde iki karış bir çizik iki takım insanı birbirinden ayırmakla veya onlardan bir takımı mesela ‘olmaz’ yerine ‘nebâşed’ demekle veya bir takımı yumru yanaklı diğer takımı yumru yanaklı diğer takımı çatık kaşlı bir nesilden gelmekle aralarında olan uhuvvet-i insaniyye ve ittihâd-ı İslâmiyyeyi unutmalarına hiçbir vakit cevaz vermez. Fıkıh ve kelâm Hanefî, Hanbelî veya Şafiî ve Malikî ile Caferîler vesâir furuk-ı İslâmiyye beyninde şakk-ı asayı hiçbir vakit emr ve tervîc eylemez.” Tarihte Timur, Yavuz ve Nadir Şah gibi hükümdarlar bu ülküyü gerçekleştirmek için kanlar dökmüş ancak başarılı olamamışlardır. “Çünkü

¹²¹⁸ a.g.m.

¹²¹⁹ Nâmık Kemâl, “Mütalaa”, **İbret**, Nu: 6 (8 Haziran 1288)

kılıcın kârı iki cüzü birbirinden ayırmaktır. Onu birleştirmek marifetin himmetine tevakkuf eder.”¹²²⁰ İttihâd-ı İslâm, politika garazlarında veya mezhep kavgalarında değil kitap sayfalarında aranmalıdır. Osmanlı, Avrupa’ya en yakın devlet olduğundan İslâm dünyasında batının envâr-ı maarifini herkesten önce iktibas etmiş Müslümanların büyük biradedir. Bu nedenle küçük kardeşlerinin gelişmesine yardım etmelidir.

Gerçekte ittihâd-ı İslâm fikrini savunmuş olmakla birlikte yazdığı yazılar ve makalelerle kamuoyunda Türklük bilincinin oluşmasına en önemli katkılardan biri de Ali Suavî’den gelmiştir. Irk kavramını reddetmesine rağmen Türk kelimesini müstakil olarak ele alışı ve Türklüğe ilişkin yazdığı makalelerle cemiyetin diğer mensuplarına nazaran farklı bir konuma sahiptir. Daha Avrupa’ya kaçmadan Muhbir gazetesinde Müslümanların yardımlaşmasını sosyal bir mesele olarak ele almış ve Rum baskısı altında ezilen Girit Müslümanlarına iâne toplanmasına ön ayak olmuştur. Osmanlı Devleti’nde gazetenin kamuoyu ve halkı harekete geçirecek bir araç olduğunu gerçek manada idrak eden ilk kişidir. Yirmi sekizinci sayısının satışından elde edilecek gelirin Girit Müslümanlarına aktarılacağını ilân eden Muhbir, on beşbin baskı yapmış ve gazetenin satışından elde edilen gelir bölgedeki Müslümanlara gönderilmiştir. Bu fevkalâde nüshada Gazete başlığı adlı makalede bir devlet ve milletin ihyâsının gazetelerle olabileceği o nedenle avam lisanı ile yazılmasının gerektiği üzerinde durulmuştur.¹²²¹

Türkiye’de yayınlanan Muhbir gazetesi bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Ali Suavî’de de ittihâd-ı İslâm fikrine ilişkin yazılarının Avrupa’ya kaçışından sonra yoğunluk kazandığı görülmektedir. Ancak dikkat çeken husus onun söz konusu fikrinde Türk ve Türklüğün ayrı bir yer tuttuğudur. Bu durum batıdaki siyasal ve sosyal gelişmeler kadar onun batıda ilişkide bulunduğu Asiatic Society ve Foreign Affairs çevresinde kümelenen Rus düşmanı David Urquarth, Charles Wells gibi isimlerle

¹²²⁰ Nâmık Kemal, “İttihâd-ı İslâm”, **İbret**, Nu: 11 (15 Haziran 1288).

¹²²¹ “Gazete”, **Muhbir**, Nu 28 (4 Mart 1867).

yakın ilişkisi ile açıklanabilir. Türkiye ve İslâm dünyası ile ilgili önemli eserleri olan cemiyet mensupları, İngiltere'nin doğu politikasında önemli roller oynamışlardır.¹²²² Bununla birlikte batıdaki ırk/ırkçılık (cins/cinsilik) karşısına tevhid kavramını koyan Suavî, şarkta dinsel kimliğin etnik kimliklerden üstün olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Osmanlılar için tevhid davası cinslik davasından daha rasyonel bir tutumdur. Zira yaklaşık otuz milyon nüfusuyla Fransızlık davasına sarılan Fransızların aksine Türkler Müslümanlık davasıyla iki yüz milyondur. "Cinslik mahvolabilir, Müslümanlık mahvolmaz. Binâenaleyh hiçbir Türk mahvolmayacaktır."¹²²³

Suavî'yi diğer cemiyet mensuplarından farklı kılan yönü, ittihâd-ı anasır ve ittihâd-ı İslâm fikirleri yanında Türklük fikrini de savunmasıdır. Bilhassa Avrupa'da yayınladığı yazılarında Türk ve Türklük kavramlarını ele aldığı görülmektedir. Batıdaki Oryantalist aydınların Türkoloji çalışmalarının etkisinde kalmış olmakla birlikte Suavî'nin, Türk kavramını gerçek anlamı yanında Müslüman ve Osmanlı kavramlarının eşanlamlısı olarak da kullandığı anlaşılmaktadır.¹²²⁴ Osmanlılar ile Orta Asya Türkleri arasında akrabalık olduğunu ileri süren Ali Suavî, tarihsel sürekliliği de bu esasa dayandırmış; Gazneliler, Selçuklular ve Osmanlıların, Hazar ve Uygurların aynı soydan geldiklerini Türk'ün hâlâ mevcûd kollarını Osmanlılar, Özbekler, Türkmenler, Sibir Tatarları, Kırgızlar, Yakutlar ve Çuvaşlar şeklinde sıralamıştır.¹²²⁵ Genellikle bu husus üzerinde duranlar, onu Türkçülük fikrinin ilk mübeşşirleri arasında saymışlardır. Oysa cinsiyet davasına karşı çıkan Suavî için Türk, Osmanlılığın ve İslâm'ın cüzlerinden yalnızca biridir.

Ali Suavî'nin Hive adlı eseri, Rusya'nın Orta Asya'da ilerleyişi üzerine kaleme alınmıştır. İlk olarak 1873'te Paris'te Le Khiva en Mars

¹²²² Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Çelik, **Bir Medeniyet Analizi: Türk Yanlısı İngilizlerin Osmanlı'ya Bakışı**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

¹²²³ Ali Suavî, "Osman", Le Mukhbir, Nu: 38 (1868)'den aktaran İsmail Doğan, **Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991, s.309.

¹²²⁴ Hüseyin Çelik, **Ali Suavî ve Dönemi**, s.618.

¹²²⁵ Ali Suavi, "Türk", **Ulûm**, s.1-17.

1873 adlı ile yayınlanan eser, Ali Suâvî'nin ittihâd-ı İslâm siyasetinden yana düşüncelerini göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu eser, aynı zamanda bütün Türklük fikrinin de ilk eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ancak Suâvî, Orta Asya'daki Türklerle her şeyden önce sünnî Müslüman oldukları için ilgilenmiştir.¹²²⁶ Nitekim söz konusu eserin yazılış amacını şu cümlelerle ifade etmektedir: “Hive ki, bugünkü günde Asya-yı vustâda andan başka İslâm sünnî hanlık kalmamıştır. Artık böyle bir kıtânın ahvâl-i hâzırası İstanbul'da ve bi'l-cümle memâlik-i İslâmiyye'de mechûl kalmak lâyük olmaz.”¹²²⁷

Hive adlı eser, Rusların Orta Asya'da ilerleyişi ve Hive Hanlığının tanıtımını ele alan iki bölümden oluşmaktadır. 18. asırdan beri Rusların Orta Asya'da ilerleyişleri, İngiltere ve Rusya'nın bölgeyi aralarında paylaşmaları, Türkistan Hanlıklarının ve bilhassa Yakup Bey'in mücadelesi, Rusların ve İngilizlerin sömürgecilik politikası birinci bölümün konularını teşkil etmektedir. Ona göre bu iki devletin hem-hudud olması ile doğu ve batı Müslümanları arasındaki ilişki kesilmiştir. Bunun yanında iki sünnî dünya arasına bir de Şia mezhebine mensup İran girmiştir.¹²²⁸ Eserin ikinci bölümünde Hive Hanlığı'nın tarihi, coğrafyası, nüfusu, ekonomisi gibi konular üzerinde durmuş, Kânûnî'den II. Mahmud'a kadar Osmanlı Devleti'nin Türkistan ile ilişkilerini değerlendirmiştir. Osmanlıların menşe'inin Harezmşahlara dayandığını iddia eden Suâvî, Delhi sultanlarının da Harezmşahlara isnat etmektedir.¹²²⁹ Böylece Osmanlıların Orta Asya ile ilişkilerini hem dinî hem de etnik birlik nedeniyle meşrulaştırmaktadır. Nitekim söz konusu eserin sonuç bölümünde yer alan ifadeler, tesis edilmek istenen ittihâd-ı İslâm'ın amaçları ve işlevleri hakkında bilgi vermektedir:

¹²²⁶ Hüseyin Çelik, a.g.e., s.489.

¹²²⁷ Ali Suâvî, **Hive fî Muharrem 1290**, İstanbul: Artin Asadoryan Matbaası, 1326, s.15.

¹²²⁸ Ali Suâvî, a.g.e., s.36.

¹²²⁹ Ali Suâvî, a.g.e., s.60.; Osmanlılar ve Harezmşahlar arasındaki ilişki için bk. M. Fuad Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, 3. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.; aynı yazar, “Hârizmşâhlar”, **Tarih Araştırmaları I** (hızl. Y. Kemal Taştan), 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2006, s.184-238.

“Fransızlar fî 1277 Suriye’de Katolik kardeşlerine gadr olacakmış diye ayaklandılar ve Partir (patrie) nağmesini alarak Beyrut’a asker çıkardılar. İngiliz fî 1285 bir iki nefer teba’asını Habeş hapsinden kurtarmak için asker sevk etti. Bir vakit Müslümanlar da öyle yapmışlardı. Amuriye’de esir düşüp “ve mu’tesima” deyü figân eden bir Müslümanın feryâdı Bağdat’tan işitildi ve seksen bin süvari onu halâs için Anadolu’ya girdi. Âl-i Osman dahi Kırım muharebesine dek hep din kardeşlerinin nâlesini işitirdi. Hatta öyle bir muharebenin gaili zamanında bile Kandahar ve Kâbil karışıklığına kuvve-i harbiyye ile müdahale eyledi. Lâkin o zamandan beri iş değişti. Hâliya camilerde ve medreselerde kitaplarını okuyup iki sözlerini bellemekle iftihar edegeldiğimiz ulemâ ve hükemânın vatanları olan Mâveraünnehri Rusyalı istilâ etti. İstanbul rûy-ı te’essüf bile göstermedi. İşte Asya-yı vustâ’da yalnız bir Hive Hanlığı kalmıştı. Ona da Rusya asker gönderdi. Bizim dinimizden ve kavmimizden ve familyamızdan olan Türk Müslümanlar acaba ne hâldedirler... Kimse işitmek bile istemiyor.”¹²³⁰

19. yüzyılda ittihâd-ı İslâm biçiminde şekillenmeye başlayan hayalî cemaat, Müslümanlar arasında bir bilinçlenme yarattığı gibi, Türk milliyetçiliği fikrinde de önemli bir yer tutmuştur. Nâmık Kemâl, “münâsebât-ı edebiyenin” olmaması nedeniyle Türkçe konuşan bir Buharalı’nın söylediklerinin Osmanlı Türkleri için Fransızcaya nispetle daha anlaşılabilir olmasından şikâyet etmiştir.¹²³¹ İttihâd-ı İslâm ve bilhassa *küçük ittihâd-ı İslâm* tartışmalarında Orta Asyadaki Müslüman toplumların etnik menşee’ine ilişkin farklı görüşler ortaya atılmıştır. Genellikle Avrupa gazetelerinden aktarılan haberlerde onların farklı ırktan olduğu iddialarına hem aydınlardan hem de okuyuculardan gelen mektuplarla itiraz edilmiş Türkistan halkının Sünnî, Hanefî ve Türk olduğu vurgulanmıştır. Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu’l-alâm* adlı eserinin “Tatar” maddesinde, Tatar adının Türk ümmet-i azîmesinin bir kavmine tahsis edildiğini, bunların lisân, ahlâk, âdet ve her cihetce Türklere yakın olduğunu; Osmanlıcaya

¹²³⁰ Ali Suâvî, *a.g.e.*, s.132-134.

¹²³¹ Nâmık Kemâl, “Lisân-ı Osmânînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmilidir”, *Tasvîr-i Efkâr*, Nu: 416 (27 Ağustos 1867).

yakın Çağatay Türkçesi ile konuştuklarını ve bazı gençlerin bu dili tadrîcen lisân-ı Osmanî ile tevhîde çalıştıklarını yazmaktadır.¹²³² Bu dönemde muğlak da olsa “Türklük milliyeti” kavramı şekillenmeye başlamıştır.¹²³³ Basiret Gazetesi, Osmanlı devletinin güçlü olduğu dönemlerde Türk kavramından gurur duyulmasına mukabil, Tanzimât’tan sonra aşırı batılılaşma neticesinde alafranga tiplerin Türklükten utandıklarını, oysa Türklüğün şan ve şerefini ilim ile tecdid etmek gerektiğini yazmaktadır:

“Mâverâünnehir gibi dünyanın bir köşesinden zuhûr ve bunca milel-i muhtelifeyi teshîr ve nice nice cem’iyyet ve ittifakları kahr ve tedmîr ve ale’l-husûs Bizans imparatorluğunu târümâr eylemek ne kadar himmete mutevakkıf ve ne türlü gayrete menûr ve nasıl kânûnla merbûr olduğu bir kere lâıykıyla düşünülür ise ukûl ve fûhûlu gûte-hâr-ı deryâ-yı hayret eder. Şimdi ise cehâlet ve betâ’itimiz bizi ol derece vâdi-i tedennîye ilkâ etmiştir ki, vaktiyle satvet-endâz çâr-kûşe-i âlem ve sebep-i iftihâr ve bâ’is-i rahat ve huzurumuz olan ecdâd-ı şecâ’at nejdımız Türk oldukları hâlde Türklük nâmını biz kabul etmez olduk. Hatta birimize sen Türksün deseler darılırız. Buna delil aranılır ise elinde baston bacağında cımbız ile tutulamaz derecede dar pantolon ve koluna asılmış palto ve sağlam gözünde gözlük giya zu’mlarınca Fransızca öğrenmiş, hâlbuki sabahleyin bildiklerinden birisine rast gelseler “bonjur” diyeceği yerde “bonsoir” ve akşamüzeri “bonsoir” demek lazım gelir iken “bonjur” der bir takım “alafranga” terbiye olan nev-residegâdımız daha vardır ki, ma’azallah eğer anlara sen Türksün denilecek olur ise pek fena muamelede bulunurlar ve belki muhâkemeye kalkışırlar... ve bu makûleler Türklüğü kabul etmek bir yana dursun asıl ismiyle bey veya efendi desen ben efendi değilim “mösyö”yüm deyü gücenirler. Bununla beraber eski hâlimiz ile şimdiki hâlimiz kıyâs olunduğu hâlde Türklüğü kabul etmememizde hakkımız var ama tahkîr makâmında behey Türk dedirtmemeliyiz. Ve ol mertebe denâ’eti kabul etmemeliyiz.. Vaktiyle ecdâdımızın cân-siperâne ve

¹²³² Şemseddin Sâmî, **Kâmusu’l-alâm**, cilt 3, İstanbul: Mihran Matbaası, s.1605.

¹²³³ İlhan Yerlikaya, **a.g.e.**, s.103.

fedâkârâne bir ellerinde seyf-i satvet ve diğer ellerinde kânûn-ı adâletle ihrâz etmiş oldukları şân ve şerîf-i Türkiyyeyi tecdîd edelim.”¹²³⁴

Gazetelerde ve tarih kitaplarında Osmanlı Türklerinin Orta Asya menş’ine ilişkin yazılar yayınlanmıştır. Batı’da Oryantalizmin bir alt bilimi olarak gelişen Türkoloji araştırmaları sayesinde Türklerin İslâm öncesi tarihlerine ilişkin yeni bilgiler, Osmanlı kamuoyuna basın aracılığıyla duyurulmuştur.

İttihâd-ı İslâm fikri, II. Abdülhamid döneminde siyasal ve toplumsal hayatta daha fazla tartışılmaya başlamış ve Osmanlı Devleti’nin sonuna kadar aydınların rağbet ettikleri düşüncelerden biri olmuştur. II. Meşrutiyet döneminde Filibeli Hilmi’nin çıkardığı İttihâd-ı İslâm dikkate alındığında, “devlet nasıl kurtulur” telaşını ve ittihâd-ı İslâm ile Osmanlılık siyasetinin birlikte yürüdüğünü görmek mümkündür. Ekseriyetle İslâm dünyasına ilişkin haberler ve ittihâd-ı İslâm’la ilgili teorik bilgiler veren gazete, zaman zaman gayrimüslimlere, bu politikanın onları korkutmaması gerektiği yönünde telkinlerde bulunmuştur.¹²³⁵

IV. MİLLET SİSTEMİNDEN OSMANLI MİLLETİNE MÜSAVAT VE MİLLET-İ HÂKİME

Balkanlar ve Ortadoğu’da farklı etnik kökene ve dini inançlara sahip halkları millet sistemi ile yüzyıllarca bir arada yaşatan Osmanlı Devleti, söz konusu coğrafyalarda izleri modern zamanlarda da sürülen derin etkiler bırakmıştır. Kaynağı İslâmî bir tecrübeye dayanmakla birlikte millet sistemi, Fatih Sultan Mehmed’in İstanbul’u fethiyle Ortodoks ve Ermeni patrikliğini idarî mekanizmaya dâhil ederek, iç işlerinde serbest bırakması, her mezheb ve dinin millet adıyla tasnif etmesi ile ortaya çıkan Osmanlı Devleti’ne özgü bir yapıdır. Bu yapı sosyal ve kültürel hayatı olduğu kadar siyasî hayatı da etkilemiş; 19. yüzyılda Osmanlı Devletinden ayrılan ve

¹²³⁴ “Türklük”, **Basiret**, Nu: 40 (10 Mart 1286).

¹²³⁵ **İttihâd-ı İslâm**, Nu: 1 (4 Kânûnevvel 1324).

bağımsızlıklarını kazanan halkların millî kimliğinde izleri bugünde sürülen belirleyici bir unsuru olmuştur.¹²³⁶

İkinci Bölüm’de millet sisteminin klâsik dönemdeki yapısı ve işleyişi ile ilgili bilgi verildiğinden burada söz konusu sistem yalnızca ulus-devletlerin ortaya çıkışı ve Türkler arasında kamusal bilincin dönüşümüne etkisi münasebetiyle incelenmektedir. Hem sistemde hem de kamusal bilinçte yaşanan bu dönüşümün Osmanlı Devleti’nin batı karşısında ilk önemli mağlubiyeti ve büyük ölçekli toprak kaybına yol açan İkinci Viyana Kuşatması ile başladığını ileri sürmek mümkündür. Batıda ulus-devlet yapısının henüz filizlenmeye başladığı 18. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti’ndeki milletlerin de bir dönüşüm yaşadığı görülmektedir.

Osmanlı Devleti’nde siyasal ve toplumsal değişimin yaşandığı yıllarda ülke, çeşitli dinlere mensup cemaatleri bünyesinde barındıran ve mikrokozmos olarak nitelendirilebilecek bir halita görünümündedir. İç isyanlar ve uzun süreli savaşlar sırasında bu gruplar kimliklerini yeniden tanımlama ihtiyacı duymuşlar; etnik, dinî, siyasî ve malî kıstaslar bu kimikleşme sürecinin belirleyici unsurları olmuşlardır. Söz konusu süreçte yönetici sınıflar ile de yeni ilişkiler geliştiren topluluklar, millet sisteminin yapısını büyük ölçüde değiştirmişlerdir. Bu ilişkilerin klâsik dönemin dinî-etnik temelli anlayışından bütünüyle uzak olduğu ve ekonomik, siyasal temellere dayandığı görülmektedir. Ekonomik ilişkiler, ittifaklar ve gruplaşmalar geleneksel sadakatlerin yerini almıştır. Bilhassa Patrona Halil isyanından sonra bu dönüşüm hızlanmıştır. Söz konusu isyan, Avrupa ile giderek artan ilişkilere bir tepkinin neticesinde ortaya çıkmış; askeriye ve ilmiye sultana muhalefetle batı karşıtlığını birleştirmiştir.¹²³⁷ Klâsik dönemde milletler arası (Müslüman, Ortodoks, Katolik vs) denge göz önünde bulundurulduğunda her milletin içindeki sınıfsal farklılaşmanın

¹²³⁶ İlber Ortaylı, “The Ottoman Millet System and it’s Social Dimensions”, **Ottoman Studies**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s.15.

¹²³⁷ Robert W. Olson, “The Ottoman Empire in the Middle of the Eighteenth Century and the Fragmentation of Tradition: Relations of the Nationalities (Milletts), Guilds (Esnaf) and the Sultan, 1740-1768”, **Die Welt des Islams**, XVII/1-4 (1976-1977), s.72.

birbirine paralel ve ticaret kesiminin hemen aynı oranda olduğu görülmektedir. Oysa devletin çözülmesi ve Batılı ülkelerin kapitülasyonlardan faydalanarak gayrimüslim tebaanın hâmilini üstlenmeleri ile bu denge bozulmuştur. Ticarete gittikçe sivrilen gayrimüslimler, Batıyı ve aydınlanma fikirlerini yakından tanıma imkânı bulmuşlar; benimsedikleri yeni dünya görüşü neticesinde devletle ilişkileri farklı bir boyut kazanmıştır. Balkanlarda milliyetçi hareketlerin arkasında da ticaret ile etkin bir siyasî güce dönüşen burjuva sınıfı yer almıştır.¹²³⁸

19. yüzyıla kadar milletlerin belirleyici unsuru saf dinsel nitelikler olmasına karşılık bu dönemden itibaren batıda gelişen milliyetçilik fikrinin etkisiyle gayrimüslimler arasında dinden ziyade etnik kimliklerin de belirleyici bir unsur olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında etnik kimlikle dinsel kimliğin ayrışmasının en belirgin örneği, Babiâli'nin, 1864'te etnik temele dayanan Bulgar Eksarhlığını tanıması olmuştur. Bu süreçten sonra pek çok gayrimüslim cemaat, etnik esasa dayalı yeni ve millî içerikli dinsel otoritelerin kurulması için uğraşmıştır. Kapitülasyonlar ile Avrupalı devletlere verilen imtiyazlardan yararlanmak isteyen milletler, yabancı devletlerin uyruğuna geçmeye başlamışlardır. Rusyalar Ortodoks milletin, Fransızlar Katoliklerin, Britanya ve Amerika Protestanların koruyucusu olarak devletin iç işlerine müdahaleye başlamıştır. Ayrıca misyoner okulları da, gayrimüslimlerin modern düşüncelerle, özellikle milliyetçilik düşüncesiyle tanışmasında önemli rol oynamışlardır. Bu gelişmeler, 19. yüzyılda Tanzimât ve Islahat Fermanları ile tartışılmaya başlanan müsavat, millet-i hâkime ve millet-i mahkûme kavramları üzerinde önemli roller oynamıştır.

Mısır Meselesi ve Rusya karşısında giderek Avrupa siyasetine dayanmak zorunda kalan Osmanlı Devleti, uluslararası siyaset dengesinin içinde yer almak ve ayrılıkçı milliyetçi hareketlere karşı koyabilmek için

¹²³⁸ Yahya Kemal Taştan, *a.g.m.*, s.425-429.

çağın ruhu olan insan hakları meselesini ve eşitlikçi politikaları gündemine taşımak zorunda kalmıştır. 19. yüzyılda meydana gelen ayaklanmaların ve Avrupalı güçlerin Osmanlı Devleti'nin içişlerine müdahalesinde temel argümanlardan birini Müslüman ve gayrimüslim teba arasındaki eşitsizlik oluşturmuştur. Avrupa dengeleri içinde yer almak isteyen Osmanlı için artık Hristiyan tebasını "millet-i mahkûme" statüsünde tutması mümkün değildir.¹²³⁹ Hem Avrupa'nın müdahalesini önlemek hem de ayrılıkçı hareketlere son vermek amacıyla Tanzimât'tan itibaren eşitlik sorununun siyasetin en önemli konusu hâline geldiği görülmektedir. Ancak bu sorunun toplumda egemen olan dinî temayüle aykırı bir durum sergilediği ortadadır. Çünkü Müslümanların diğer dinlere mensup olanlar karşısında dinden kaynaklanan doğal bir üstünlükleri olduğuna inanmışlardır. Bu düşünce İslâm'ın inananla inanmayanın bir olmadığı anlayışına dayanmaktadır.¹²⁴⁰ Cevdet Paşa'nın Fuad Paşa'nın ağzından aktardığı şu cümleler millet-i hâkimenin devlete bakışları hakkında ipuçları vermektedir: "Devlet-i aliyye dört esas üzere müesses olup bunlar ile her nasıl istenilir ise idaresi ve ilerlemesi kabil olur ve bunlardan her kangısı nakıs olur ise idâre kabil olmaz. Dört esas budur: millet-i islâmiyye, devlet-i Türkiyye, salâtîn-i Osmaniyye, pâyıtaht-ı İstanbul." Tanzimât ile tedricî olarak uygulanmaya başlanan müsavat anlayışının, bu dört esasın dayandığı Müslümanların onurlarını zedeleyeceği açıktır. Nitekim Cevdet Paşa yukarıdaki alıntının devamında "yüzyıllardan beri millet-i hâkime olan ehl-i islâmın teba'a-i gayr-i müslime ile müsavat-ı tamme hâline tenezzülü devletin esasına halel getirmiştir."¹²⁴¹ sözleriyle bu hususa dikkat çekmektedir. Daha da ilginç olan noktalardan biri ise gayrimüslimlere, Müslümanlarla aynı siyasî ve hukukî hakları vermek isteyen Tanzimât bürokrasisinin, bu hususta dine aykırı davranarak meseleyi "şeriata rağmen" çözmek gayretidir. Bu nedenle "Tanzimât'ın uygulanmaya

¹²³⁹ Mümtaz'er Türköne, a.g.e., s.61.

¹²⁴⁰ **Kur'ân**, En'âm, 6: 50.

¹²⁴¹ Ahmed Cevdet Paşa, **Tezâkir**, 1-12, s.85.

başladığı laik politikaların, öncelikle müsavat meselesinin zaruri şartı olarak doğduğu görülmektedir.”¹²⁴²

Ancak müsavat meselesi halk arasında her şeyden önce imparatorluğun hikmeti vücudu olarak anlaşılan İslâm dinine yönelik bir tehdit olarak anlaşılmıştır. Ortaçağ imparatorlukları gibi kozmopolit bir yapıya sahip olan Osmanlı İmparatorluğu’nda hâkim gruba aidiyeti belirleyen husus hanedana bağlılık ve resmî dine mensup olmaktır. Adab adı verilen kamusal kültürle bir araya gelen ve yüksek kültür zümresine mensup Osmanî adlı verilen yönetici sınıfın kozmopolit yapısına karşılık yönetilen sınıflar arasında dinî farklardan kaynaklanan mutlak sınırlar vardır. Osmanlı toplumunda farklı dinlerin bir arada yaşamalarını mümkün kılan bu sınırlar aynı zamanda onların iç içe geçmesini de önlemiştir.¹²⁴³ Böylece doğumundan ölümüne kadar kapalı bir cemaat yapısı içinde yaşayan bireylerin kimliklerini mensubu olduğu dinî cemaat belirlerken, cemaat bilinci bir dereceye kadar diğer cemaate göre de şekillenmiştir. Bunun en belirgin örneklerini pratik yaşamda görmek mümkündür. Örneğin gayrimüslimlerle Müslümanları birbirinden farklılaştıracak şeklî unsurların korunmasına her zaman dikkat edilmiştir. Gayrimüslimler Müslümanlar gibi ata binemezler, silah taşıyamazlar, onlar gibi giyinemezler ve evlerini Müslümanların haneleri kadar yüksek yapamazlar. III. Selim ve II. Mahmud reformları en yoğun biçimi ile devam ederken bu farklılıkların riayet edilmesi ve bu hususta özen gösterilmesini emreden fermanlar yayınlanmıştır. Söz konusu fermanların yayınlanma amacı her şeyden önce modernleşmenin İslâmî kimlik için bir tehdit oluşturmadığını kamuoyuna duyurmak ve Müslümanların gururunu okşamaktır. Tebaa ile millet olmayı aynı şeyler olarak değerlendiren Tanzimât bürokratları, devletin bütünlüğünü korumak ve parçalanmasını önlemek ve bu amaçla dinsel sadakatler yerine yeni sadakatler yaratmak istemişlerdir.¹²⁴⁴

¹²⁴² Mümtaz’er Türküne, a.g.e., s.61.

¹²⁴³ a.g.e., s.62-63.

¹²⁴⁴ Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatı’nın Ana Çizgileri*, s.29.

Tanzimât can, mal ve namus konusundaki düzenlemeler yapacağını, bir diğer ifadeyle insan haklarına riayet edeceğini ilân etmiş olmasına rağmen fermanın içeriğinde müsavat ile ilgili açık bir hüküm yoktur. Ancak "... ehl-i islâm ve milel-i saire bu müaadat-ı şahanemize bilâ-istisna mazhar olmak üzere can ve ırz ve namus ve mal maddelerinden hükm-i şer'i iktizasınca kâffe-i memâlik-i mahrusamız ahalisine taraf-ı şahanemizden emniyet-i kâmile verilmiş.." ifadesi şeraitin çiğnendiği ve gayrimüslimlere Müslümanlarla aynı hakların verilerek onurlarının incitildiği suçlamalarına neden olmuştur. Fermanın rahatsız olanların temel söylemi, gayrimüslimlerin Müslümanların seviyesine çıkarıldığı değil, Müslümanların gayrimüslimlerle aynı seviyeye indirildiği iddiasıdır. Bu iki söylem arasında fark vardır. İkincisi ile Müslümanların haklarının çiğnendiği kadar İslâm'dan da vazgeçildiği kastedilmektedir. Nitekim Arabistan'da meydana gelen ayaklanmaların temel argümanını Osmanlıların İslâm'ı terk ederek mürted oldukları iddiası oluşturmuştur.¹²⁴⁵

Cevdet Paşa, gayrimüslim tebanın askerlik vazifesini icra etmedikleri hâlde Müslümanlarla aynı siyasî haklara sahip olmasını eleştirmekte ve devlet uğruna canını fedâ edenin Müslümanlar olduğuna dikkat çekmektedir.¹²⁴⁶ Ancak eşitlik ilkesine karşı çıkarken bu hususu vurgulamasına karşılık millet-i hâkime sıfatının korunması gerektiğini de din ve askerlik kavramları üzerine oturtmaktadır. Gayrimüslimlerden asker alınması gerektiğini vurgulayanlara şiddetle karşı çıkmış; onların yerine Balkanlar'daki Müslüman halklar ve Anadolu'daki Türkmen aşiretlerden asker alınmasının daha uygun olacağını savunmuştur. Bu iddiası kabul gören Cevdet Paşa, Bosnalılardan ve Adana'daki aşiretlerden asker toplamaya muvaffak olmuştur.

Tanzimâtla ve bilhassa Islahat Fermanıyla birlikte tesis edilmek istenen eşitlik ilkesinin halk üzerinde büyük bir travmaya yol açtığına kuşku yoktur. Nitekim "fermanın hükmünce teba'a-i müsleme ve gayr-i

¹²⁴⁵ Ahmed Cevdet Paşa, **a.g.e.**, s.102-113.

¹²⁴⁶ **a.g.e.**, s.74, 81.

müslime kâffe-i hukukta müsavi olmak lâzımgeldi. Bu ise ehl-i islâma pek ziyâde dokundu. Mukaddema musalâhaya esas ittihaz edilmiş olan mevadd-i erba'adan birisi hıristiyanların imtiyazatı mes'elesi olup ancak istiklâl-i hükûmete dokunulmamak şartı ile mukayyed idi. Şimdi ise imtiyaz bahsi geri kaldı, bi'l-cümle hukuk-ı hükûmette teba'a-i gayr-i Müslime ehl-i islâm ile müsavi add olunuverdi. Ehl-i İslâmdan çoğu âbâ ve ecdadımızın kaniyla 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 deyu söylenmeye başladılar.” Öyle ki, “bir milletin kavanin-i esasiyyesini böyle kalb-ü tahvil etmek ol milleti imha hükmünde olacağından bu yola gitmek câiz olamayıp ulema güruhu ise o makule alafranga efkâra sapanları tekfir etmişlerdir.¹²⁴⁷ Bilhassa Müsavat (Islahat) Fermanının Müslümanlar üzerinde yarattığı “şok”, tepkilere yol açtığı gibi onların devletle özdeşleşmelerini tedricen azaltarak, etnik şuura benzer bir şuurun uyanmasına yol açmıştır.¹²⁴⁸ Yukarıda Kuleli ve diğer muhalefet hareketleri bahsinde görüldüğü üzere siyasî muhalefetin oluşmasında bu müsavat politikasına duyulan tepkinin büyük payı vardır.

Yeni Osmanlılar, hürriyet ve daha önemlisi Osmanlılık fikrini savunmuş olmalarına karşılık müsavat ilkesine karşı tavrıları ideolojileri ile tezat teşkil etmektedir. Savundukları ideallerle çelişen tutumları, Osmanlı Müslümanlarının vicdanına tercüman olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan Hıristiyanların Müslümanlardan fazla haklara ve ayrıcalıklara sahip olduklarını ve müsavat politikasının Müslümanların aleyhine olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹²⁴⁹ Örneğin Ziya Paşa, *müsavat fi'l-hukuk* ve *müsavat fi's-şeref* müsavat kavramlarının birbirinden tamamen farklı olduklarını, temel insan haklarını ifade eden hukukta eşitliğin tüm tebaayı kapsaması gerektiğini buna mukabil şerefte eşitliğin devletin kurucu ve egemen

¹²⁴⁷ a.g.e., s.63, 67-68.

¹²⁴⁸ Mümtaz'er Türköne, a.g.e., s.67.

¹²⁴⁹ a.g.e., s.68.

unsuru olan Müslüman Türklere ait olduğunu yazmaktadır. Hâlbuki hiç bir teba'a ve hiç bir kavim arasında "müsavat fi'ş-şeref" bugüne kadar mümkün olmamıştır. Bu tür bir müsavat her açıdan beraberlik anlamına geldiğinden imkânsızdır.

Ziya Paşaya, Bâbıâlinin siyasi bir ıstılah olaran hukuk-ı politikanın "ef'âl-i hükûmete nezaret" manasını bilmediğini, Müsavat (Islahat) Fermanı ile Müslümanlara eşit sayıda Hristiyanı büyük memuriyetlere tayinle "hukuk-ı politika" tabirine "müsavat fi'ş-şeref" hükmü vermek istemediğini ileri sürmektedir. Oysa müsavat ferde ait bir şey olup, kavmiyyet meydana çıktığında mesele değişmektedir. Ona göre,

"bir adamın hukuk-ı siyasiyesine mâlik olması, kendisine hizmet-i devlette bulunmak selâhiyetini verebilir ise de asıl halkın hukuk-ı siyâsiyesi ber-mukte-zâ-yı hâkimiyyet emr-i idareye nezâretle hâsıl olur. Teba'a-i Devlet-i Aliyye'nin ahvâl-i târihiyyelerini ve hiç olmazsa mikdâr-ı nüfuslarını bir kere düşünmeli. Hükûmet-i Osmaniyye'de bulunan memâliki, kanlarını dökerek feth eden Müslümanlardır. Velhasıl mezâhib-i muhtelifedeki on bir milyon kadar Hristiyan teba'aya mukabil, yirmi milyona baliğ olan ve nüfusça ve her cihetçe kendilerinin madununda bulunan hemşehrilerinin husûl-i huzur ü tatyîbi için bu kadar zillet ve hakaret çeken yine Müslümanlardır. Ahali-yi İslâmiyyeden birinin esnana dâhil iki oğlu olsa, bunların tahlîsi için bedel-i nakdî ve altın olarak altışar bin ve sekiz ve onar bin kuruş vermek ve vermezse evlâdının huzur ve muavenetinden mahrum olmak mecburiyetinde bulunur. Ama Hristiyan ahaliden iki oğlu olan, senevî kırk ve Ellişer kuruş bedel-i askerî i'taşıyla ikisinin dahi muavenetinden müstefid olur. Ya askerlik meşakkı ve telefâtı ve hanesinde oturmak istifâdesi yine başka..."¹²⁵⁰

Ziya Paşa'nın bu görüşleri, millet-i hâkimenin 19. yüzyılda içinde bulunduğu durumu ve henüz oluşmakta olan etnik bilincin dayandığı psikolijik temelleri özetlemektedir. Devletin gerçek sahipleri, vergi ve askerlik hususunda en çok hizmetleri görülen millet-i hâkime olan Türklerin

¹²⁵⁰ Ziya Paşa, a.g.m.

imparatorluktaki diğer unsurlara nazaran daha fazla söz hakkı sahip olması gerektiğini Osmanlı aydınlarınca savunulmuştur. Basiret gazetesinde askerlik vazifesini yerine getirenler “insân-ı kâmil” olarak tanımlanmış¹²⁵¹; vatani için canla başla mücadele edenlerin aziz ve muhterem tutulması gerektiği ileri sürülmüştür. Askerlik yapmayan ve vergi vermeyenlerin Anadolu halkını tahkir etmek için “Türk” tabirini kullanmalarına şiddetle karşı çıkılmış ve Türklükle iftihar edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.¹²⁵² Bu konuda en açık ifadelerden biri Ahmed Cevdet Paşa’ya aittir: “bir devletin vüs’at ve mikneti anâsır-ı asliyesinin cesâmet ve kuvvetine göre olmak emr-i tabi’îdir.”¹²⁵³

Ahmed Cevdet ve Ziya Paşaların yazılarında görüldüğü üzere Müslümanların müsavat meselesine itirazlarının en önemli noktasını askerlik yahut şahsî menfaat ile devlet menfaati oluşturmaktadır. “Menâfi’-i şahsiye kaydında çalışmakta olanlarla menâfi’-i devlet ve vatan uğrunda sancaklar altında istihdâm olunmakta bulunanların” aralarında müsavat olduğundan bahsetmek doğru değildir.¹²⁵⁴ Devlet, millet ve din uğruna canlarını ve mallarını fedâ eden Müslümanlar olduğu, bu nedenle nüfusları ve servetleri azaldığı hâlde gayrimüslimlerin onlarla eşit olduğunu iddia etmek anlamsızdır. Hükûmetin eşitlik politikasına en ağır eleştirilerden birini getiren Kevkeb-i Şarkî adlı gazetede yayınlanan Müsavat adlı yazı da, eğer Müslüman Türklerle eşit olmak istiyorlarsa gayrimüslimlerin de kan dökmeleri gerektiği vurgulanmaktadır:

“Biz Osmanlı Müslümanları tarafından iddia ederiz ki, Hristiyanlar şu günkü gün sâye-i devlette ihrâz ettikleri imtiyâzât ile Osmanlı Müslümanlarla kat’a müsâvat iddia edemezler... Bugünkü Osmanlıların dûş-ı hamîyyet ve meyân-ı gayretlerinde bir vazife-i mukaddese alâmeti müşahede olunmaktadır ki, o da inde’l-iktizâ hûn-ı düşmen içinde ve vatan uğrunda kendileriyle hem-renk ve hem-ağûş yani sine-be-sine dûş-be-dûş bulunacak

¹²⁵¹ “Millet Askeri”, **Basiret**, Nu: 4 (14 Kânûnisânî 1285).

¹²⁵² Bir Türk, “Müsâvât”, **Basiret**, Nu: 717 (23 Ağustos 1288)

¹²⁵³ Ahmed Cevdet Paşa, **Tarih-i Cevdet**, cilt 1, s.39.

¹²⁵⁴ “Dâhiliye: Müsâvât”, **Kevkeb-i Şarkî**, Nu: 19 (1 Kanûnisânî 1869).

seyf-i şecaat ve iğneli tüfenktir. Müslümanlık ve Hristiyanlığı bir taraf eder de hakkâniyeti mu'teber tutar isek Osmanlıların uhdelerine terettüb eden türlü vezâ'if ve teklifi icrâdan sonra vatan ve vaanın bir cüz'ünün vezâ'ifini dahi ifşâ edişini gördüğümüz hâlde şu iddia olunan müsâvat-ı vezâ'if meselesini kat'a kabul edemeyiz... Hristiyanlar müsâvat-ı hukuk isterlerse Müslümanlığın zuhûru saatinde hukukca Müslümanlarla müsâvîdirler. Sözümüz müsâvat-ı vezâ'if üzerine gelicek düzcesi kan dökmekten bahsedeceğiz. Yok Hristiyanlar müsâvat-ı vezâ'if iddia eyler ve isterlerse Müslüman ahâli gibi devlet, vatan ve menâfi'-i millet uğruna kan dökmek için kendilerini hâzır olmalıdırlar. Şimdiye kadar şu devlet ve şu vatan uğruna Müslümanlardan başka kan dökmüş kim vardır?"¹²⁵⁵

Benzer argümanlar Yeni Osmanlılar tarafından da kullanılmıştır. Nâmık Kemâl, Müslümanların müsavattan duydukları rahatsızlıkları şu cümlelerle ifade etmektedir: "Biz ki Müslümanlarız. Vatanımıza hem paramızla hem canımızla hizmet ederiz. Sair vatandaşlarımız ki, edyân-ı saire erbabıdır, bu hususta yalnız para sarfederler. Acaba bize kavalık onlara köşe sarraflığı divan-ı kudretten tevcih olmuş bir hizmet midir?"¹²⁵⁶ Ali Suavi, Müslümanların mahkûm olan bir kavmin daha fazla imtiyazlı olmasına tahammül edemeyeceklerini, hâkim vasıflarını kaybetmemek için her şeyi göze alıp bunun için çok kan dökceklerini iddia eder.¹²⁵⁷ Ziya Paşa, bu defa tehditvarî bir ifadeyle beş yüz yıldan beri hâkim ve fâtihi olan imtiyazlı bir kavmin, yirmi sene içinde mahkûm millet karşı mağlûp ve onurunun pâymâl olması karşısında her an ayaklanabileceklerine dikkat çekmiştir. Gayrimüslimlere imtiyazlar ve eşitlik veren hükûmetin Müslümanları da haklarını korumaları ve tabîî imtiyazlarını vermesi gerektiğini ileri süren Ziya Paşa, aksi takdirde bunun önü alınamayacak kitlesel bir eyleme dönüşeceğini iddia etmiştir:

"Mademki, devlet yalnız teba'a-i Hristiyanın imtiyazını ta'ahhüd etmeyip, bilcümle teba'asının hukuk-ı müsavatını resmen ilân eyledi. Şu

¹²⁵⁵ "Dâhiliye: Müsâvât", **Kevkeb-i Şarkî**, Nu: 17 (30 Kanunievvel 1869).

¹²⁵⁶ Nâmık Kemâl, "Müsavat", **Hadîka**, Nu: 5 (2 Teşrinisânî 1288).

¹²⁵⁷ Mîmtaz' er Türköne, **a.g.e.**, s.70.

kimsesiz Müslümanları dahi hakkı olan imtiyâzât-ı tabiyyesine mazhar etmesini arzudan ibarettir. Ve bu müdde'ayı ma'raz-i bahse getirmekten dahi asıl muradımız, ileride bu politikanın altından çıkması melhuz olan bir muhatara-i azîmenin şimdiden önü alınması nasihatini icradır. Zira her ne kadar millet-i İslâmiyye dayandı durdu ise de, iş sabır ve tahammül olunamayacak ve namus ve gayret-i İslâmiyye kaldıramıyacak mertebelere yaklaştığından bir gün olur ki bıçak kemiğe dayanıp gemi aziya alacak olurlar. O zaman ne zaptiye müşirinin hapishanesi korkusu ve ne de vükelâ hazerâtının hâme-i mu'ciz-i allâmeleri zuhura gelecek dâhiyenin de'fine kifayet edemezler ve Avrupa dahi şimdi bilmeyerek istimal ettiği ters politikasına ol vakit teessüf ve nedamet çeker. Teba'a-i Devlet-i Aliyye'nin ahvâl-i târihiyelerini ve hiç olmazsa mikdâr-ı nüfuslarını bir kere düşünmeli. Hükûmet-i Osmaniyye'de bulunan memâliki, kanlarını dökerek feth eden Müslümanlardır. Velhasıl mezâhib-i muhtelifedeki on bir milyon kadar Hristiyan teba'aya mukabil, yirmi milyona baliğ olan ve nüfusça ve her cihetçe kendilerinin madununda bulunan hemşehrilerinin husûl-i huzur ü tatyîbi için bu kadar zillet ve hakaret çeken yine Müslümanlardır. Velhasıl mezâhib-i muhtelifedeki on bir milyon kadar Hristiyan teba'aya mukabil, yirmi milyona baliğ olan ve nüfusça ve her cihetçe kendilerinin madununda bulunan hemşehrilerinin husûl-i huzur ü tatyîbi için bu kadar zillet ve hakaret çeken yine Müslümanlardır. Bu asra kadar ahali-yi müslime vü gayr-i müslime bir toprakta doğmuş ve bittabi' muamelât ve ihtiyâcâtta yekdiğerine merbut bulunmuş arkadaş hükmünde iken Babîâlî'nin onlar beyninde fetîle-i gayz u rekabet olacak bu misillû bir politikayı ittihaz edişine akıllar hayran kalır.”¹²⁵⁸

Ziya Paşa'nın dikkat çektiği hususlardan biri de, İslâm hukukunun bireyin tabîî haklarını garanti altına alarak bu hususta bir eşitliği zaten yaratmış olmasıdır. İslâm, hukukî meselelerde Müslüman ve hırsiyıyan farkı tanımamaktadır. Osmanlı Devleti bir İslâm devleti olduğundan böyle bir müsavâtı uygulaması her şeyden önce dinin gereklerindendir.¹²⁵⁹

¹²⁵⁸ Ziya Paşa, “Mes'ele-i Müsavat”, **Hürriyet**, Nu: 15 (5 Ekim 1868).

¹²⁵⁹ a.g.m.

Ancak bu ferdî bir mesele olmaktan çıkarılıp vatandaşlık, millet veya kavmî bir mesele olarak ele alındığında farklı bir boyut kazanmaktadır. Bunun müsavattan ziyade karışıklığa yol açacağına inanmaktadır. İmparatorluk çeşitli dinden ve ırktan insanları bir bünyede toplamıştır. Yalnız gayrimüslimler arasında değil Müslümanlar arasında da Hanefî, Şâfiî, Hanbelî, Mâlikî, Caferî gibi farklılıklar vardır. Bir Müslümanla bir gayrimüslimin hukuk önünde eşitliği tabiidir. Ancak İstanbul'da Müslümanların binden fazla câmi'i var, devlet Rumlar için de o kadar kilise yaptıрмаğa mecburdur gibi bir iddianın eşitliğe dayanarak ileri sürülmesi saçmadır. Bireyin siyasî haklarına sahip olması kendisine devlet hizmetinde bulunma yetkisini verebilir. Bununla birlikte bir halkın siyasi hakkı ise hükûmete nezaretle olur. Ancak Bâbîâli, bireyin haklarını ilân etmediği hâlde müsavat var diyerek Türkçe bilmeyen bir Rumu Maarif Nezareti'ne yahut evinden çıkmayan bir Yahudiyi ordu müşirliğine atayarak Avrupa'yı kandırmaya çalışmak anlamsızdır. Oysa hükûmet öncelikle her mezhepte bulunan tebaanın siyasi haklarını temin ederek ondan sonra devlet hizmetinde bulunma yetkisini vermelidir. Müslümanları asıl yaralayan da budur. Müsâvât meselesi, Hıristiyanların hukukça haklarını temin etmek adalet fikriyle ortaya atılmış ama yabancı devletlerin himayesi ve Bâbîâlinin Avrupa devletlerine yaranmak için verdikleri imtiyazlar sonucu elde ettikleri haklarla Müslümanları fersah fersah geçmişlerdir. Örneğin bir Müslüman Türk oğlunu askere göndermeye mecbur olduğu hâlde gayrimüslim yıllık kırk elli kuruş bedel vererek bu yükümlülüğten kurtulur. Burada eşitlikten bahsedilemez. Ziya Paşa'nın itirazlarının da ferdî olması gereken eşitlikten ziyade farklılıklara vurgu yapılarak bunlar arasında eşitlik tesis edilmeye çalışılmasıdır:

“Şurası lâyıkiyla malûm olmalıdır ki, müsavat efrada ait bir şey olup, kavmiyyet meydana çıktığı gibi mes'ele bütün bütün değişir. Meselâ bir Müslümanın birinden alacağı olduğu halde, Deavî Nezareti tahsil ediyorsa, Ermenilerin alacağını da tahsil etmek lâzımgelir, denilmek şer'en ve aklen kabulü vâcib bir müddeâdır. Ama İstanbul'da Müslümanların binden

fazla câmi'i var. Devlet Rumlar için de o kadar kilise yaptıрмаğa mecburdur, denilirse şâyân-ı istihza olur. Bunun gibi devlet Müsiümandan müşir tayin ediyor, mutlaka filân mezhepten dahi müşirler nasb etsin, denilmek, zât-ı pâdişâhî siyah pantolon iktisâ ediyor, bir de mor giysin, demek kabilinden olur.”¹²⁶⁰

Bu nedenle yapılması gereken şey, İslâm hukukuna daha fazla işlerlik kazandırmaktır. Kanun diye ileri sürülen şeyin her şeyden önce şeriata muvafık olması gerekmektedir. Batı'da Hıristiyanlığın bir şeriatı olmadığı için hükûmetler kanuna dayanmaktadır. Batılılar hukuk devletini tesis etmek için Papazların devlet üzerinde kurduğu otoriteye son vermişlerdir. İslâm şeriatını bilmediklerinden Osmanlı Devleti'ne dayatmaya çalıştıkları kanunun ile “umûr-ı mezhebiyye ile ahkâm-ı siyasiyenin” birbirinden ayrılmasını istemektedirler. Oysa,

bize ârız olan uygunsuzluk hükûmetimizin esas ve mebnâsı olan şeriatın ahkâmına riâyetsizlikten husûle geldi. Her ne zaman biz bu esası bırakır isek muzmahill oluruz. Avrupalılar bilmelidirler ki eğer Devlet-i Osmaniyyenin şarkda bekâsı muvâzene-i umûmiye için lâzım ise kat'an esasına dokunmamalıdır. Zira bu devlet İslâmiyet üzere kurulmuş olduğundan her ne zaman esasına tagayyür gelirse vücûdu muhâtarada kalır. Ama böyle olmayıp da her ne şekilde olursa olsun şarkta bir devletin lüzûmu vardır. Ve Avrupa devletleri gibi kanun üzere merbût olmalıdır derlerse şimdi hâdimü'l-harameyn ve halife-i İslâm unvanlarını hâ'iz olan padişah-ı âl-i Osman bunları terk ile İstanbul kralı lakabına kanaat etmesi icâb eder. Bunun ise tehlikesi muhtâc-ı beyân değildir. Hulâsa-i kelâm devletimiz muammer olmak isterse şeriat-ı ahmediyyeye ittibâ'dan ve devlet-i islâmiyye hâlinde kalmaktan ayrılamaz. Demektir ki şeriat devletimizin cânı ve mâbihü'l-hayâtıdır. İşte bizim bildiğimiz ilaçların en mü'esseri budur.¹²⁶¹

Millî kimlik taleplerini önlemek için ortaya atılmış bir politik kimlik olan Osmanlılık, inanç ve imparatorluğun kurucu mitine göre şekillenen

¹²⁶⁰ Ziya Paşa, a.g.m.

¹²⁶¹ Nâmık Kemâl, “Devlet-i aliyyeyi bulunduğu hâl-i hatır-nâkdan halâsın esbâbı”, **Hürriyet**, Nu: 9 (24 Ağustos 1868).

hâkim ve mahkûm millet ayrımını ortadan kaldırmaya çalışırken, Müslüman tepkisinden kaynaklanan yeni bir kimliğe aracı olmuştur.¹²⁶² Tanzimât ve Islahat fermanlarının millet-i hâkime olan Müslümanlar üzerinde yarattığı etki, aydınlar ve halk arasında yarattığı tepki her şeyden önce miilî bir niteliğe sahiptir. Müslüman halkların devletle özdeşleşmeleri aleyhine işleyen bu gelişmeler etnik bir bilincin doğmasına da yol açmıştır.

Bu hususun I. Meşrutiyet'in ilânı sırasında meclisin küşâdı tartışmalarında yeniden gündeme geldiği görülmektedir. Mecliste gayrimüslimlerin olmasına karşı çıkanların temel argümanı, “millet-i İslâmiyyeyi gayrimüslim cemaatlerinin meb'ûsânı hükmüyle zebûn” etmek olmuş; halkı galeyena getirmek için bildiriler dağıtılmıştır.¹²⁶³ Mahmûd Celâleddin Paşa'nın “efkâr-ı istibdâdiyye ashâbı” dediği meşrutiyet karşıtları, meclis-i meb'ûsânın millet-i hâkime olan Müslümanların hukukunu olumsuz yönde etkileyeceğini iddia etmişlerdir. Gayrimüslimlerin açılacak meclise alınmalarını devletin esasını olumsuz etkileyeceğini ve bu nedenle söz konusu meclisin yalnızca Müslümanlardan oluşması gerektiğini ileri sürmüşlerdir:

“Padişahımız halîfe-i resûl ve imâmü'l-müslimîndir anın muvâfık-ı şer'-i evâmiri mutâ'iddir ve istinâdımız şerî'at-ı mutahharaya münhasır olmak farzdır. Eğer bir şûrâ-yı ümmet lâzım ise anın İslâm'dan ibâret olarak teşkîli câiz olabilir, yoksa sunûf-ı tebaa-i gayr-i İslâmiyyenin öyle bir cemiyete kabulüyle idâre-i esâsiyye-i devleti anların efkâr u ârâsına bırakmak tecvîz olunamaz”¹²⁶⁴

Söz konusu tartışmalar, Yeni Osmanlıların politik söyleminde de önemli bir yere sahip olan “hüküm verirken onlara danışınız” anlamındaki “ve şavirhum fi'l-emr” ayeti üzerinden yürütülmüştür. Ayette geçen *hum* (onlar) zamiri ile kimlerin kastedildiğine ilişkin tartışmalar millet-i hâkime ve

¹²⁶² Süleyman Seyfi Öğün, **a.g.m.**, s.216-217.

¹²⁶³ Mahmud Celâleddin Paşa, **a.g.e.**, s.190.

¹²⁶⁴ **a.g.e.**, s.188-189.

millet-i mahkûme kavramları çerçevesinde şekillenmiştir.¹²⁶⁵ Tanzimât ile birlikte yeni şekillenmekte olan politik yapı ve kimliğin sonraki dönemlerde de hâkim ve mahkûm milletler etrafında gelişmesi, devlette egemen unsur olmak isteyen Türkler arasında etnik bir bilincin oluşumunu göstermesi açısından anlamlı olduğuna kuşku yoktur.

¹²⁶⁵ **a.g.e.**, s.189.; Cemil Oktay, “Hum Zamirinin Serencamı: Kanun-u Esasi İlanına Muhalefet Üzerine Bir Deneme”, **Hum Zamirinin Serencamı**, 1. Baskı, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991, s.39-54.

VI. BÖLÜM

MODERNLEŞME DÖNEMİ OSMANLI DEVLETİ'NDE SİYASALLAŞAN SEMBOLLER

19. yüzyılda ve bilhassa 1839 yılından itibaren Osmanlı İmparatorluğunda meydana gelen modernleşme hamleleri on yedinci yüzyıldan itibaren imparatorluğun yaşadığı dönüşüme yeni bir boyut kazandırmıştır. 19. yüzyıldan sonra yaşanan modernleşme çabalarının, modern dünyaya ve pazar ekonomisine eklemlenme siyaseti belirleyeci olmuş; yapılan düzenlemeler Batı'ya göre yahut Batı etkisinde gerçekleşmiştir. Tanzimât sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'nda yapısal dönüşüme yol açan süreci iki başlık altında değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki devlet yönetiminde, hukuk, ekonomik ve askeri alanlarda değişimi ifade eden siyasî nitelikteki gelişmelerdir. İkincisi ise, Türk tarihi, dili ve edebiyatının dönüşümüyle birlikte yaşanan kültürel nitelikli süreçtir. 19. yüzyılda söz konusu iki süreç birbirine paralel olarak gelişmiş ve yeni kolektif kimliklerin inşâsında birlikte rol oynamışlardır.

Türk tarih yazıcılığında ve milliyetçilik araştırmalarında yukarıdaki hususların birbiriyle ilişkisi yeterince değerlendirilmemiştir. Üstelik kimi muhafazakâr söylemlerde Tanzimât, geleneğin bozulması ve aşırı Batılılaşma ile birlikte kimlik kaybı olarak da algılanmıştır. Milliyetçilik araştırmalarında da bu süreç, batıyla bütünleşmiş bir biçimde fakat iç dinamikleri göz önünde bulundurmaksızın anlatılmıştır. Oysa Tanzimât, 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan kolektif kimlik inşâsının belirleyicisi unsurlarından biridir. Yöneticiler ile aydınları aynı bir zeminde buluşturan yeni bir kimlik inşâsı, içerikleri ve yöntemleri farklı olmakla birlikte iki grubun da “devlet nasıl kurtulur?” ortak sorusuna verdikleri cevaba göre şekillenmiştir.

Tanzimât sürecinde Osmanlı kurumlarının yapısı, siyaset anlayışı ve kültür politikaları birbirine paralel olarak gelişmiştir. Merkezî iktidarı tesis etme çabaları, Osmanlı siyasal düşüncesinin gelişimi ile Türk edebiyatı, tarih yazımı, edebiyat ve dil politikalarının doğuşu arasında karmaşık bir ilişki vardır. Bununla birlikte söz konusu sürecin temel dinamiklerini tespit etmek mümkündür. Tanzimât, Bâbîâli bürolarında ortaya çıkmış ve oralardan destek görmüştür. Söz konusu bürolar, aydınların istihdam edildiği kurumlar olmuştur. Osmanlı modernleşmesinin bu temel özelliğine bir diğer ifadeyle “devletlü aydın” tipine Batı Avrupa tarihinde rastlanmamaktadır. Bu nedenle en muhalif hâllerinde bile Osmanlı aydını devletle organik ilişkisini kesememiştir. Örneğin Nâmık Kemâl, Rodos’ta ve Magosa’da sürgünde iken dahi devlet memuru ve mutasarrıftır. Kendisini Midilli’ye süren Abdülhamid’e takdim ettiği eser sayesinde “bâlâ” rütbesiyle ödüllendirilmiştir. Ayrıca Batıda olduğu gibi reformları destekleyecek müteşebbis bir kapitalist sınıf da yoktur. Paris’te onları destekleyen ve aylığa bağlayan, Mısır Valiliği hakkının gaspedildiğine inanan ihtiraslı bir Osmanlı paşasıdır. Sürgüne gönderilen Mustafa Fâzıl Paşa, hükûmet tarafından bir makama atanınca İstanbul’a dönmüş; gazetenin muhalif yönünü törpülemesi için Yeni Osmanlıları uyarmış ve cemiyet içinde bölünmelere neden olmuştur. Çok etnili ve dinli toplumsal sınıflar arasında birleştirici odak noktası, sultanın şahsından başkası değildir. Bu bağdaştırmacılığın menşei Orta Asya, Roma ve İslâm devlet telakkîlerine dayanan hükümdar anlayışında ortaya çıkmaktadır. Oysa bu bağdaştırmacılık, 19. yüzyılda Batı Avrupa’da ortaya çıkan vatan ve halk egemenliği kavramlarının gelişmesiyle aşılmış ve çok geçmeden Osmanlı aydınları üzerinde de etkili olmuştur.¹²⁶⁶ Osmanlı aydınları, Batıda ulus-devlet fikrinin bileşenlerinden biri olan vatan kavramını İslâmî gelenekle telif ederek inşâ edilmek istenen toplumsal kimliği yeni bir sadakat unsuru etrafında birleştirmeye çalışmışlardır. Hükümarın hükûm ve şahsî otoritesi

¹²⁶⁶ Şerif Mardin, “Some Consideration on the Building of an Ottoman Public Identity in the Nineteenth Century”, **Religion, Society, and Modernity in Turkey**, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2006, s.125.

tedricî biçimde çözülmüş ve Osmanlı toplum halitası üzerindeki bağlayıcılığı aşınmaya başlamıştır. Bu açıdan bakıldığında vatanperverliğin, Osmanlı Devleti ve diğer İslâm ülkelerinde milliyetçilik fikrinin ilk ifadesi olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Modernleşme yanlısı bürokratlar, Batı Avrupa’da ortaya çıkan ve imparatorlukta da tesirleri görülmeye başlanan milliyetçi hareketlere karşı Osmanlılık ideolojisi, taşra idaresinin ıslahı ve anayasasının kabulü ile cevap vermeye çalışmışlardır. 19. yüzyıl Osmanlı bürokratları, İmparatorluğun Balkan eyaletlerinde ortaya çıkan ayrılıkçı hareketlerin, ulus-devlet ve milliyetçilik esasına dayanan Batı siyasî düşüncesi ve kurumlarından etkilendiğinin bilincindedirler. Bu açıdan milliyetçiliğe karşı imparatorluğu oluşturan unsurları bir arada tutacak aynı derecede cazip bir ideoloji yaratmaya çalışmışlardır. Söz konusu ideoloji bütün tebaayı imparatorlukta özdeşleştiren Osmanlılık olmuştur. Osmanlılığın cazibesi imparatorluğun gayrimüslim tebaasına hukukî, fillî eşitlik bahşeden ve eyaletlerde kamu idaresinin gelişmesine yol açan reformlara pekiştirilmek istenmiştir.¹²⁶⁷ Yaratılmak istenen kimliğin siyasal bileşenlerini meşveret, hürriyet, halk hâkimiyeti gibi kavramlar, kültürel bileşenlerini ise ortak vatan, resmî dil, edebiyat, folklor ve ortak tarih teşkil etmiştir. Bu nedenle söz konusu kültürel bileşenler siyasallaşırken çok etnili ve dinli imparatorluk halitasında yaratılmak istenen homojen kültürün kaynağını imparatorluğun kurucu unsuru olan Türkler oluşturmuştur. Nitekim Ahmed Cevdet Paşa, “bir devletin vüs’at ve mikneti anâsır-ı asliyesinin cesâmet ve kuvvetine göre olmak emr-i tabiidir” sözleriyle yeni toplumsal kimliğin hangi kaynağa dayanarak inşâ edilmek istendiğini belirtmektedir.¹²⁶⁸

Siyasal ve kültürel gelişmeler, aydınları ve bürokratları reformlara destek olacak bir taban arayışına ittiğinde karşılarında halkı bulmuşlardır. II. Mahmud döneminde Yeniçeri Ocağının kaldırılması ve ulemânın

¹²⁶⁷ Walter F. Weiker, “The Ottoman Bureaucracy: Modernization and Reform”, *Administrative Science Quarterly*, XIII/3 (1968), s.462.

¹²⁶⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Cilt 1, s.39.

gücünü büyük ölçüde kaybetmesi, laik anlayışa sahip kalemiyye mensuplarının önem kazanmasına yol açmıştır. Mahmud döneminden itibaren devlet hiyerarşisinde görev alanların büyük bir çoğunluğu aydın-bürokrat tipinde kimselerdir. Avusturya, Prusya ve hatta Rusya örneklerinde olduğu gibi kameralist düşüncüyü savunan bu seküler aydınlar, modernleşmenin askeriye ve ilmiyeden ziyade halka dayanması gerektiğini idrak etmişlerdir.¹²⁶⁹ Aydınlar ile sıradan halkı birbirine yaklaştıran ve konuştukları diller arasındaki mesafenin azalmasını ifade eden yerel dilde iletişim bu anlayışın bir ürünüdür. Aynı dili konuşmaya ve yazmaya yol açacak araçların yaratılmasını yerileştirme olarak tanımlanmak mümkündür. Aydınların ve yöneticilerin Türkçe etrafında oluşturmak istedikleri kolektif kimlik, “hayalî cemaat”in doğuşunda önemli rol oynamıştır.¹²⁷⁰ Halk, reformları gerçekleştirmek için gereken politik kurumlarla uyumlu hale getirilmek istenmiştir. İnşâ edilmek istenen kamuoyu, yeni bir halk kavramının doğuşuna yol açmıştır. Tanzimâtın siyasî kurumları, II. Mahmud döneminde başlayan ve sonraki dönemde de devam eden dil politikalarının gelişmesinde etkin rol oynamış; aydınlar da basın sayesinde yeni bir kolektif kimliğin yaratılmasına hizmet etmişlerdir. Bu açıdan kamu kavramının doğuşuyla siyasî kurumlar, dil ve basın arasında yakın bir ilişki vardır.

Modernleşme ile birlikte toplumsal bir proje olarak ortaya çıkan yeni kolektif kimlik yaratımında birer ideolojik araç olan yahut araca dönüşen vatan, tarih yazımı, dil, folklor ve edebiyat gibi kavramların önemli roller oynadıkları görülmektedir. Osmanlı aydınları ve bürokratlarının söz konusu unsurları algılayışları, Brinkley Messick’in sosyal kurumlar, karmaşık modeller ile kanonik metinler arasındaki ilişkiyi bir diğer ifadeyle otorite ve edebiyat arasındaki bağlantıyı ifade için kullandığı “textual polity” kavramı etrafında anlam bulmaktadır. Yazı ile otorite arasındaki ilişkiyi anlatan bu kavramın gerisinde kâmiş kalemler, şahsî mühürler, elyazması kitaplar ve

¹²⁶⁹ Şerif Mardin, **a.g.m.**, s.127.

¹²⁷⁰ **a.g.m.**, s.124.

istinsahları, medreseler, ezber bilgi, mahkeme kayıtları ve kâtipler çağının sonu yer almaktadır. Kaligrafik devlet, siyasî bir varlıktır ve toplumsal hayatın bütün karmaşık yönlerini kuşatmaktadır.¹²⁷¹ Metinsel politik yapı, 19. yüzyılda matbaanın yaygınlaşması, yeni tarzdaki okulların açılışı ve devlete ilişkin yeni kavramların kullanılışını ifade eden yenilikler yanında geleneksel düşüncenin en önemli unsurlarından olan devlet kavramı etrafında anlamlı bir bütün oluşturmuştur.

Ele alınması gereken diğer iki kavram ise, Karl D. Deutsch'un "toplumsal seferberlik" kavramı ile Eric Hobsbawm'ın milliyetçiliklerin doğuşunda ve homojenleştirme gayretlerinde etkin bir yöntem olarak değerlendirdiği "geleneğin icadı"dır. Deutsch, insanların bir topluluk oluşturduğu ve milliyetin birçok objektif özelliklerini kazanmaya başladığı andan itibaren ne olduklarının bilincine varmaya başladıklarını ileri sürmektedir. Toplumsal seferberlik ile ortaya çıkan yeni bilincin, temel kültürel ve manevi değerlerin değişimi sırasında yaşanması mümkündür. Bu nedenle yeni bir onur ve güven kaynağı olan milliyet bilinci, bireysel ve toplumsal davranış ile politik eylem modelleri için potansiyel bir cazibe merkezi hâline gelir. Bütün bu gelişmeler, toplumsal seferberliğin yaygınlaşması ve keskin toplumsal çatışmalar sırasında ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle milliyetçiliğin, toplumsal çatışmalar esnasında insanları kolaylıkla organize edecek politik bir silaha dönüşebilmesi mümkündür. Ancak hükûmetlerin planlı eylemleri, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, kamusal eğitim sistemi, gazete ve yazılı edebî türler, kamusal ve özel kuruluşlar çatışmanın azalmasına, toplumsal seferberliğin yaygınlaşmasına ve milliyetçiliğin güçlenmesine yardımcı olur.¹²⁷² Millî birlik tasarımları, modern dönemin ürünüdür. Siyasal ve toplumsal dönüşüm, siyasî otorite üzerinde yasaların hâkimiyeti, sivil bürokrasinin doğuşu, kitle iletişim araçlarının gelişimi, yaygın eğitim programları ve

¹²⁷¹ Brinkley Messick, **The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society**, Berkeley: University of California, 1993, s.1.

¹²⁷² Karl Deutsch, **a.g.e.**, s.181.

sekülerleşme ile birlikte ortaya çıkar. Bu dönüşüm kendine özgü bir bilinç, sanat ve estetik duygu ortaya koyarak yeni toplumsal kimliklerin yaratımını sağlar.¹²⁷³ Siyasî bütünlük ve toprağa dayalı yeni millî kimliği, modern öncesi bilinç ve estetik ile izah etmek mümkün değildir.

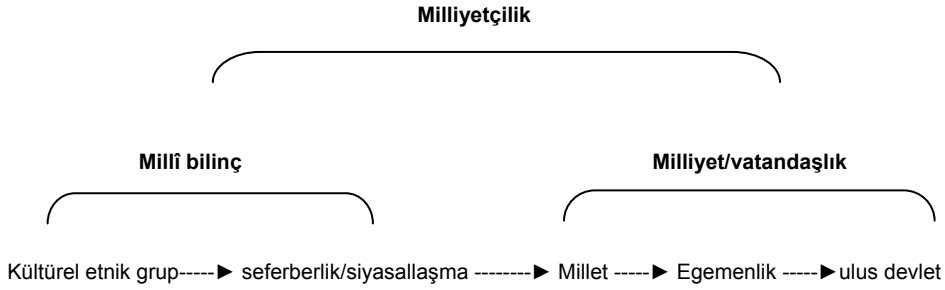
Bugün eski ve doğal olduğuna inanılan pek çok gelenek, değer ve davranış normları, modern ulus devletlerin meşrûluğunu sağlayan tarihsel geçmiş inşâsının ürünüdürler. Toplum yahut toplumların tarihsel stoklarından derlediği malzemeler, milli devlet ve milletleşme sürecinde sembolik araçlar olarak yeni toplumsal kimliklerin yaratılmasının belirleyici unsurlarını teşkil etmişlerdir. Doğal ve icat edilmiş gelenekler arasındaki ayrım da bu noktada anlam kazanmaktadır. Zira doğal olanlar özgül ve toplumsal pratikleri sıkı sıkıya bağlarken icat edilenleri, vatanperverlik, sadakat, görev ve okul ruhu gibi genel ve muğlâk yükümlülüklerle bir grup bilinci oluşturur.¹²⁷⁴ 19. yüzyıl milliyetçi aydınları tarih, edebiyat, folklor ve hepsinden önemlisi vatan kavramlarını yeniden icat ederek bir kimlik yaratmaya çalışmışlardır.

Bu bölümde hakkında bahsedilmesi gereken bir diğer husus ise millî bilinç ve milliyet arasındaki farktır. Milliyetçilik millî bilinç ve milliyet kavramlarını kapsamakla birlikte, söz konusu iki kavram arasında fark vardır. Millî bilinç, bir ruh hâli ve bir zihniyet biçimidir. Buna mukabil milliyet, millî bilincin nesnel ifadesidir. Milliyetçi seferberliğin ilk aşaması olan millî bilinç, ortak arzulardan, paylaşılan hayaller ve anılardan millî bilincin öznel farkındalığını bir diğer ifadeyle “biz” şuurunu yaratmaya çalışır. Kalıcı, görünür ve kültürel açıdan nakledilebilir bir varlık olan milliyet, tipik olarak popüler tarihlerde, folklorde, millî edebiyat ve sembollerle millî bilinci tecessüm ettirmek amacındadır.¹²⁷⁵ Bu hususta aşağıdaki tablo açıklayıcı olacaktır.

¹²⁷³ Gregory Jusdanis, **Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Millî Edebiyatın İcat Edilişi** (çev. Tuncay Birkan), 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s.11.

¹²⁷⁴ Eric Hobsbawm, **Gelenğin İcadı**, s.13.

¹²⁷⁵ R. Paul Shaw -Yuwa Wong, **a.g.e.**, s.138-139.



Aşağıda vatan kavramından başlayarak tarih, dil, edebiyat ve folklor gibi kavramların nasıl siyasal bir araca dönüştüğü üzerinde durulmaktadır. Yeri geldikçe Batı ve Ortadoğu ile karşılaştırmalı ele alınan kavramların, yalnızca Türkiye’de değil söz konusu coğrafyalarda da siyasal dönüşümün bir aracı olarak kullandığı görülmektedir. Osmanlı aydınlarının siyasal bir malzeme olarak kullandıkları kavramları, 19. yüzyılda dünyanın muhtelif yerlerinde ortaya çıkan benzer çabalardan bağımsız düşünmek mümkün değildir.

I. MİLLETLEŞME SÜRECİNDE SİYASAL BİR KAVRAM OLARAK VATAN

A. Vatan Kavramı ve Batıdaki Tarihî Gelişimi

Batıda modernite ile birlikte yeni bir siyasal anlam kazanan vatan (*patria*) kavramı, kökeni çok eskilere dayanmakla birlikte 18. ve 19. yüzyıllarda kitlesel seferberliğin en önemli faktörlerinden biri olmuştur. Daha sonra ortaya çıkacak olan cumhuriyetçilik, liberalizm, sosyalizm, faşizm ve milliyetçilik gibi ideolojilerin öncülü olan vatanperverlik, *patria* fikrinden beslenerek söz konusu ideolojilere teorik bir zemin hazırlamış; onların içinde kök salacağı “vatan”ları olmuştur. Bu açıdan

değerlendirildiğinde “bütün bu ideolojiler, vatanseverliğin anlam hacminden türetilmiş artçı kavramlardır.”¹²⁷⁶

Grekçe bir terim olan *patria*, bu dilde babadan gelen soy, cinsiyet ve kabile anlamlarını belirtmektedir. Vatan aşkını ifade eden patriotism de, baba anlamına gelen *pater*’den türemiştir. Bu nedenle ataların gömülü olduğu ve ruhlarının dolaştığı, bireyin doğduğu hafıza mekânını niteleyen toprak anlamındaki *patria*, kişinin anavatanıdır (fatherland).¹²⁷⁷ Latince vasıtasıyla diğer Avrupa dillerinde de yer edinmiştir. Bu süreçte dinsel bir içerik kazanmış ve Roma’da olduğu gibi memleket anlamında da kullanılmıştır. Kavramın Grekçe içeriğinde baba, baba toprağı gibi anlamlar daha açık olmasına karşılık Latince de genelde “müştereken bir bölgeyi teşkil eden, ailevî bağlara dayalı akrabalık/türdeşlik temelindeki politik mensubiyeti” ifade eden *patriota* örneğinde olduğu gibi ahbap-hemşeri (fellow-countryman) anlamında kullanıldığı da görülmektedir.¹²⁷⁸ Latin kökenli Avrupa dillerinde *patria*’nın modern zamanlara kadar genelde hem anavatan hem de memleket kavramlarını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Anavatan politik bir içeriğe sahip olmasına karşılık memleket verili olan, kişinin üzerinde doğduğu toprakları ifade etmektedir. Bu anlam farkı, İngilizcede daha açıktır ve memleket anlamına gelen *native country* sözcüğündeki *native*, hem kavramsal hem de etimolojik açıdan ilişkili olduğu *nation* terimi gibi akrabalığı/türdeşliği andırmaktadır. Bu nedenle aynı soya mensup bir hemşehriyi tanımlamak içinde kullanılmıştır. 18. ve 19. yüzyıllardan önce İngiltere ve Fransa’da vatanperverin siyasal bir içerik kazanmamış tabîî anlamı hemşehridir.¹²⁷⁹ Her iki kavramda da dikkat çeken husus öncelikle kabilevî yahut ailevî birliklerden doğan siyasî yapılara yapılan vurgulardır. Aileyi ve akrabalığı hatırlatan bu çağrışımı

¹²⁷⁶ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar**, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s.226.

¹²⁷⁷ Maurizio Viroli, **a.g.e.**, s.29.; “Patriotism”, **Encyclopedia of Nationalism** (ed. Alexander J. Motyl) California-London: Academic Press, 2001, s.407.

¹²⁷⁸ G. Schochet, “Patriotism”, **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences** (ed. Neil J. Smelser- Paul B. Baltes), Cilt 7, Amsterdam: Elsevier, 2001, s.11116.

¹²⁷⁹ G. Schochet, **a.g.m.**, s. 11116.; Reinhart Koselleck, **a.g.e.**, s.227.

Almancada daha açık bir biçimde mümkündür. *Der patroit* veya *der patriotismus* gibi Latince menşe'li kavramlar asıllarını korumuş olmakla birlikte Almancada *vaterlandsfreund* (vatanperver) ve *die vaterlandliebe* (vatan aşkı) gibi yeni terimlerin üretilmesine ihtiyaç duyulmuştur.¹²⁸⁰ On yedinci yüzyıldan itibaren ferdî ve iradî esaslara dayanan siyasî sorumluluk, adalet meselesinin ve bilinçli bir taahhüdün sonucu olarak değerlendirildiği için vatanperveriliğin (patriotism) akrabalığı çağrıştıran içeriğine İngilizce'de rastlamak mümkün değildir. Bu nedenle Alman ve İngiliz literatüründe vatanperver teriminin modernleşme ile birlikte kazandığı yeni içerikler farklı semantik dünyanın ürünüdürler. Bu semantik dünya, 18. yüzyıl ile birlikte bütünüyle farklılaşmıştır.

Vatanseverlik bütün ideolojiler içinde en fazla cumhuriyetçiliğin anlam dünyasına yakındır. Cumhuriyetçi gelenek, ülkeyi her zaman birbirine sıkı sıkıya kenetlenmiş, nispeten homojen bir birlik olarak görmek arzusundadır. Vatanperverlik, insanları birbirlerinden ayıran şeyleri bir taraf bırakarak paylaştıkları şey/şeyler etrafında birleştirmek ve kendini bir bütünün parçası hissetmelerini sağlamak arzusundadır.¹²⁸¹ Bu düşünceye göre halkı vatanperver olmaya iten şey her zaman vatanın doğasında gizlidir. Onun başvurduğu şey mantık değil aşkı çağrıştıran duygulardır. Dostları ve aile fertlerini bağlayan şefkat gibi vatanperverlik de bu bağları ve bireyin diğer insanlarla gayri-iradi ilişkilerini yöneten tarihsel anılara dayanmaktadır.¹²⁸²

Vatanseverler, siyasal kurumlar ve devlet ilişkilerini inşa etme veya sürdürme projesine kendileri dışında kalanları da katmaya çalışırlar. Bu projeler, nesiller arasında işbirliğini gerektirir. Haleflik-seleflik yanında, ataların geçmişteki tecrübeleri ve vatana katkılarını da kazanmak söz

¹²⁸⁰ G. Schochet, **a.g.m.**, s.11116.

¹²⁸¹ Maurizio Viroli, **a.g.e.**, s.24-25.

¹²⁸² G. Schochet, **a.g.m.**, s. 11116.

konusu projeler arasında yer alır.¹²⁸³ Edmund Burke, siyasal topluluğu nesiller arası ortaklık ve hissedarlık olarak değerlendirmektedir. Ona göre bugünkü nesiller, geçmişten aldığı siyasal yapıyı sürdürmelidir. Bu açıdan Burke, vatanperverliği muhafazakâr bakış açısıyla bir devletin, ulusun veya halkın üyeleri arasındaki organik, aşkın tarihsel birliktelik tasarısı olarak tanımlamaktadır. Hiçbir birey geçmişinden kopamaz çünkü onun gurur kaynağı mazidir. Bu nedenle birey kendi yeteneklerinden ziyade atalarının başarılarına bel bağlar. Bugünkü başarılarını ölçebilecek bir kriter olarak atalarının başarılarını muhafaza eder. Vatanperverlik genelde buhran zamanlarında hatırlanır. Vatanperverliği eyleme geçiren şey, tehlike veya işgal altındaki halkın ya da devletin selameti uğruna fedâkârlığın temel bir mesele hâline gelmesidir.¹²⁸⁴ Böylece vatan uğruna yapılacak fedâkârlık, toplumsal seferberliğin ve birlikteliğin sağlanmasında önemli bir işlev üstlenir. Nâmık Kemâl'in dizelerinde dile gelen

Cümlemizin vâlidemizdir vatan

Herkesi lütfuyla odur besleyen

Bastı adû göğsüne biz sağ iken

*Arş yiğitler vatan imdadına!*¹²⁸⁵

fedâkârlık ve toplumu harekete geçirme isteği, gerçekte ilk kelime olan “cümlemiz”de gizlidir. Tehdit altında birleşen toplum, bu tehditten kurtulduğunda kendisini lütfuyla besleyen validesi etrafında yeni bir kimlik oluşturacaktır. Bu proje Ernest Renan'ın milleti toplum olarak yaşanan acıyı ve sevinci hatırlamak ve unutmak olarak tanımlamasıyla örtüşmektedir. Yaşanılan acıları hatırlamak, muayyen bir vatan üzerinde yaşayan toplumun milletleşmesini sağlayacak en önemli etkenlerden

¹²⁸³ Janna Thompson, “Patriotism and the Obligations of History”, **Patriotism: Philosophical and Political Perspectives** (ed. Igor Primoratz-Aleksandar Pavković), Aldershot: Ashgate, 2007, s.159.

¹²⁸⁴ Edmund Burke, **Burke: Select Works** (ed. Edward J. Payne), Clark, N.J: Lawbook Exchange, 2005, s.84-85.

¹²⁸⁵ Nâmık Kemâl, **Vatan yahud Silistre**, 7. Baskı, 1309, s.151.

biridir.¹²⁸⁶ Aydınlanma dönemi düşünürlerinin vatanperver olarak yücelttikleri Spartalılar da vatanları uğruna savaşmayı ve her türlü fedâkarlıkta bulunmayı göze almış insanlardır. Aydınlanma döneminde kamusal seferberliğin önemli bir figürü olarak ele alınan vatanperverlik, entelektüeller tarafından antik dönemin Sparta ruhu örnek alınarak inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu tür bir vatanperverlik, Spartalıların kamusal heyecanı üzerinde bina edilmiştir. Aydınlanma dönemi eserlerinde vatanperverliğin timsali olarak en fazla zikredilen olay Perslilerle savaşan ve M.Ö. 480’de Thermopolis’de ölen efsanevî kral Leonidas ve üç yüz askerinin yaşadıklarıdır. Bu nedenden Spartan kelimesinin de vatanperverlikle ilişkili olarak kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Aydınlanma yazarlarına göre bu şekilde bir devlete bağlılığın ve devlet karşısında bireyin geri planda kalmasının Batı tarihinde bir başka örneğine rastlamak mümkün değildir.

Cumhuriyetçi gelenekte vatanperverlik, vatandaşların yükümlülüğünü, müşterek siyasal özgürlüğü veya onun dayandığı kurumlara duyulan sevgiyi ifade etmektedir.¹²⁸⁷ Söz konusu yükümlülük siyasal açıdan millet ve onun üyelerinin şahsında sivil bir eylemle ortaya çıkmaktadır. Bu gelenekte vatanperverlik çoğunlukla kamusal heyecanla eşanlamlıdır. 19. yüzyılda vatanperverlik giderek farklılık kazanarak milliyetçi bir biçimde yorumlanmış ve vatanperverlik ile milliyetçilik günümüze kadar çoğunlukla birbirinin muadili sayılmıştır. Askerî fütuhât ve milliyetçi yükselişin diğer pek çok biçimlerini de içeren millî politikalar uğruna kitlelerin desteğini kazanmak ve onları bu politikalar için seferber etmekte vatanperverlik etkin bir araç olmuştur. Vatanperverliğin çoğunlukla savaşı ve emperyalizmi kutsayan imalara da sahip olması, söz konusu politikadan kaynaklanmaktadır. Ancak bu tür politikaların muhalifleri de vatanperverlik adıyla hareket etmişlerdir. Bu nedenle ortaya vatana yaptığı

¹²⁸⁶ Ernest Renan, “What is a Nation”, *Nationalism in Europe: 1850 to the Present* (ed. Sart Woolf), London: Routledge, 2003, s.48-60

¹²⁸⁷ Maurizio Viroli, *a.g.e.*, s.36.

referansın niteliğine göre, farklı iki etik ve boyuta ve anlayışa dayanan vatanperverliğin mevcut olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu nedenle vatanperverin, sadakat ve eylemin nesnesi olan *patria* ile ne anladığını belirtmek gerekir. Bazıları için vatan, kişinin kendisini içinde bulduğu siyasal kurumlardan müteşekkil bir yapı olmasına karşılık diğer bazı vatanperverlere göre ise kültürel veya dilsel cemaat (millet), kişinin doğduğu, kendini onunla tanımladığı ülkesi ya da bunların bir birleşimini sunan fizikî çevredir.¹²⁸⁸ Bu nedenle vatanperverliğin kurumsal ve millî türleri arasında bir ayırım yapmak mümkündür. Ancak değerlendirilmesi gereken bir diğer husus ise vatanperverliğin doğası ile ilgilidir. Vatanperverliğin soyut bir düşünce olduğuna ilişkin mutabakata rağmen doğası hususunda ihtilaflar vardır. Eğer vatanperverlik sadakate ilişkin bir mesele ise bu sadakati gerektiren ve belirleyen şeyin ne olduğunu tespit etmek gerekir. Bu açıdan millî ve kurumsal düşünceler arasında önemli farklar vardır.

Milliyetçilik vatanperverliği aşk ve heyecan gibi duygularla açıklarken kurumsal anlayış daha ziyade bireysel ve toplumsal yükümlülük ve görev gibi sosyal pratiklere vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte cumhuriyetçi vatanseverliğin soyut evrensel ilkelere dayandığını ileri sürmek de mümkün değildir. Kamusal özgürlük aşkı, tarihte ve kültürde ortak vatandaşlık pratiklerinden doğan belirli bir cumhuriyet sevgisi içeride ifade edilir. Vatanperverler, aslında özgürlüğü değil, daha ziyade içlerinde yaşadıkları cumhuriyetin özgürlüğünü savunurlar.¹²⁸⁹ Vatanperverlik, vatandaşların yükümlülüğünü sürdürebilmelerine olanak sağlayan hürriyetin özel ifadesidir. Sadakatin öncelikli nesnesi aslında ülke değil, özgür cumhuriyet olduğu unutulmamalıdır. Cumhuriyetçi vatanperverlik, kültürel birlik ve bir halkın millî karakterlerini müdafaa eden kültürel milliyetçilikten çok farklıdır ve bu yönüyle siyasal ilkelere vurgu yapan sivil

¹²⁸⁸ Pauline Kleingeld, "Patriotism" *Encyclopedia of Philosophy* (Donald M. Borchert), 2. Baskı, Cilt 7, New York: Macmillan, 1996, s.140.

¹²⁸⁹ Maurizio Viroli, *a.g.e.*, s.42-43.

milliyetçiliğe yakındır. Bu söylem, cumhuriyetin siyasal kurumlarında hürriyetin ifadesi olduğu gibi aynı zamanda yükümlülüklerini yerine getirerek vatandaş olanların vatandaş olmayanlar üzerinde rüçhan hakkını da ifade etmektedir. Yukarıda Yeni Osmanlıların millet-i hâkime ve millet-i mahkûme bahislerinde de görüldüğü üzere bu hak, millî kimlik tasarımlarının belirleyici bir unsuru olarak devletin ve ülkenin “gerçek sahipleri” gibi dışlayıcı bir söyleme de dönüşebilmektedir. Böylece vatan etrafında kurulmak istenen birlik, millî devlet adı altında yeni bir oluşuma giderken kimliğin belirleyici unsuru da önceliğe sahip olan vatandaş topluluğun değerleri üzerinden inşâ edilir ve diğerleri bu oluşumun çevresinde yer alırlar.

Rousseau’nun ileri sürdüğü gibi vatanperverlik, siyasal üyelik veya aynı değerler manzûmesine sahip olmanın tabii bir sonucudur ve kendi üyelerinden başkasına açık değildir. Ötekileri üyelikten başka bir şeyle açıklar. Buna göre siyasal yükümlülükler sanıldığı gibi iradî değildir. Vatanperverliği inkâr etmek, ondan vazgeçmek veya onun yandaşlarının inandıklarının aksine davranmak, sadakatsiz olmak demektir.¹²⁹⁰ Vatanperverlik, akıldan ziyade duygularda kök salmıştır. Kişinin milletine veyahut devletine sadakati, milletin tarihiyle gurur duyması ve ait olduğu devlet/millete karşı yükümlülükleri vatanperverlik duygusunu beslemektedir. Bu nedenle modern zamanlarda vatanperverlik, bireyin yükümlülüklerini ve mensubiyetini hatırlatan en yüce çağrı olarak görünmektedir. Onun için mücadele ve fedâkârlık, diğer bütün duyguların fevkindedir. Bununla birlikte kişinin kendi vatanının üstünlüğüne duyduğu inanca dayanarak ötekilerini dışlaması, vatanperverlik düşüncesinin zorunlu bir unsuru değildir. Vatanperverlik buna ihtiyaç duymadığı gibi, kişiyi kendi vatanını eleştirmekten de alıkoyamaz. Hükûmet politikalarının eleştirisi çoğunlukla vatanının gelişmesini amaçlayan vatanperverler tarafından ortaya konulur.

¹²⁹⁰ a.g.e., s.94 ve 98.

Erken modern dönemde vatanperverlerin Protestanlık ve Yeni-Stoacılık ile başlayan mutlak otorite ile mücadelesi, sert fakat müşfik ülke babası (*Landesvater*) fikrinin gelişmesine öncülük etmiştir. Bu fikir, devlet anlayışında bir dönüşüme yol açtığı gibi ülkeyi de hükümdar ve ailesinin mülkiyeti olmaktan tedricî biçimde kurtarmıştır. Protestan inancın vaz' ettiği ilkelerin özel mülkiyette yarattığı dönüşüm de söz konusu süreci etkilemiştir. Bu düşünce ile babanın tebaası üzerinde hakları yanında babanın da ülkenin evladlarına (*Landeskinder*) karşı sorumlulukları olduğu fikri yaygınlık kazanmıştır.¹²⁹¹

Aydınlanma dönemi siyasal düşüncesinde vatanperverlik duygusunun tebaada değil vatandaşlar arasında gelişebileceğine ilişkin bir genel kanı vardır. Böylece vatanperverlik kavramı, halk egemenliğinin doğuşuyla ilişkili olarak dönüşüme uğramıştır. Bu fikrin teorik alt yapısını, insan haklarına ilişkin yeni evrensel ve devrimci ilkeler belirlemiştir. 18 ve 19. yüzyıllarda anavatan sevgisiyle hareket eden vatanperverlerin, ülkenin babası (*pater patria*) konumunda olan hükümdar ile rekabete girişmelerinin arkasında egemenlik hakkının kime ait olduğu fikri yatmaktadır. Örneğin Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ı ve John Locke'un *Two Treatises of Government* adlı eseri vatanperverlik ve egemenlik arasındaki ilişkileri göstermesi bakımından anlamlıdır. Aydınlanma ile birlikte vatan evlatlarını reşit olarak görmeyen ve mutluluğu sadece devlet başkanının merhametine bağlayan babacan hükûmetin fikrinin aslında en büyük despotizm olduğu fikri yaygınlık kazanmaya başlamıştır.¹²⁹² Her türlü otoriteyi reddeden aydınlanma düşünürleri babacan değil aksine anavatancı bir hükûmet gerekli olduğunu savunmaya başlamışlardır. Hükümdarın keyfi kararlarının kanun olamayacağını ileri süren aydınlar, yasaların sözleşmeye ve ortak iradeye dayanması gerektiğini vurgulamışlardır. İnsanların hakları ancak keyfî irade değil ortak iradeye

¹²⁹¹ Peter H. Wilson, *Absolutism in Central Europe*, 1. Baskı, London-New York: Routledge, 2000, s.57-58.

¹²⁹² Maurizio Viroli, *a.g.e.*, s.75-76.

dayanan özgürlük ortamı içinde korunabilir. Kant'ın insanın kendini gerçekleştirilebileceği ortamın devlet başkanı da dâhil olmak üzere herkesin “devleti ana rahmi ve ülkeyi ata toprağı” olarak göreceği fikri vatanperverlik düşüncesinin en özlü ifadesi olarak kabul görmüştür.¹²⁹³

Osmanlı Devleti’de mâlikâne sistemi ile devlet anlayışı üzerinde yapılacak bir çalışma bu konuda açıklayıcı olacaktır. Kimi Osmanlı tarihi araştırmacıları bu konuya değinmekte birlikte, Türkiye’nin siyasal ve toplumsal dönüşümünü anlamak için bu konu üzerinde yeterince çalışma olduğunu söylemek güçtür. Nitekim 19. yüzyılın başlarında devlet ile yerel ayanlar arasında tesis edilecek Sened-i İttifak, 18. yüzyılda yaşanan gelişmelerin bir ürünü olarak ortaya çıkmış; pratikte olmasa bile hükümdarın karşısına yeni bir siyasal gücü oturtarak siyasal ve toplumsal düşünceleri derinden etkilemiştir. 19. yüzyılın ortalarında ülkeyi hanedanın malı sayan anlayışın yerine aydınlar, ülkenin üzerinde yaşayan herkesin ortak malı olduğu fikrini savunmaya başlamışlardır. O zamana kadar bir velinimet olarak algılanan hükümdar, vatanperverlerin haklarını gaspeden bir despota dönüşmüştür. Böylece vatan, “sanki babasızlaştırılmıştır. Bunun yerine yeni, kolektif bir eylem öznesi ortaya çıkmış, anavatanın kendisi ortak velinimet” olmuştur.¹²⁹⁴ Bu düşünce hükümdara duyulan sadakatin meşruluğunu sorgular ve sadakatin merkezine vatani yerleştirir. Vatanın gerçek sahipleri olduklarını düşünen vatanperverler, onun üzerinde hak sahibi oldukları iddiasıyla siyasal katılım, nüfuz, halk egemenliği gibi kavramlarla halkı siyasetin öznesi hâline getirmeye çalışırlar. Ancak her şeyden önce vatanın bütün beşerî sadakatlerin, kutsalların ve aşkların fevkinde olduğu bilincinin uyandırılması gerekmektedir. Bu ise ancak kültürün millileştirilmesi, tarih, edebiyat ve dilin tanımlayıcı bir unsur olarak ön plana çıkarılması ve her şeyden önce vatandaşlık bilincinin oluşturulması ile mümkündür. Bu süreç, milletleşme sürecinin en sancılı dönemidir. Vatan ve vatandaşla ilgili her şey yeniden

¹²⁹³ Reinhart Koselleck, **a.g.e.**, s.229-230.

¹²⁹⁴ **a.g.e.**, s.228.

yorumlanmak, yeni kutsallıklar ve sadakatler icat etmek, kapsayıcı ve dışlayıcı politikalarla vatan temelinde yeni bir siyasî kimlik yaratmakla mümkündür.

B. İslâm Dünyasında Vatan ve Vatanperverlik Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Siyasallaşması

1. İslâm Düşüncesinde Vatan Kavramı

Türkiye’de vatan kavramının tarihsel gelişimi ile ilgili kaynaklar terimin modern zamanlarda kazandığı siyasal içeriğe yoğunlaşmıştır. Kavramın 19. yüzyıldan önceki içeriğine ilişkin bilgiler genelde ansiklopedik düzeydedir. Nitekim *Encyclopedia of Islam*’da vatan kavramının modern öncesi dönemine ilişkin kısmî bilgiler yer almasına karşılık Millî Eğitim Bakanlığı’nın yayınladığı *İslâm Ansiklopedisi*’nde hiçbir bilgiye tesadüf edilmemektedir. İslâm ülkelerinde milliyetçilik akımının ortaya çıkışı ile ilgili incelemelerde de kavramın tarihsel gelişiminden yeterince bahsedilmediği görülmektedir. Bu nedenle vatan kavramının modern öncesi içeriği ile ilgili aşağıdaki bilgilerin ekseriyetle *Encyclopedia of Islam*’a dayandığını itiraf etmek gerekmektedir.¹²⁹⁵

Latincedeki “patria” terimi ile Arapçadaki “vatan” kelimesi, pek çok yönüyle benzer anlamlara sahiptir. Tarihî metinler incelendiğinde kelimenin kişinin doğduğu veya ikamet ettiği yer, sığır ve koyun ağılı gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Kur’ân’da yurt, vatan anlamında ve çoğu kez ahireti ifade eder biçimde “ed-dâr” terimi kullanılmıştır. Latincedeki *dulcis patria* gibi vatan da oldukça soyut ve kişinin ölünce varacağı yeri ifade eden dünyevî ve uhrevî simgesel anlamlara sahiptir.¹²⁹⁶ İslâm düşüncesinde dârü’l-İslâm ve dârü’l-harb olmak üzere Müslümanların ve Müslüman olmayanların egemen olduğu iki ülke vardır.

¹²⁹⁵ U. Haarmann, “Watan”, *EI*², Cilt 11, Leiden: Brill, 2002, s.174-175.

¹²⁹⁶ *a.g.mad.*, s.174.

Bunun yanında vatan kelimesiyle aynı kökten olan mevâtın yer ve mevki anlamında Kur'ân'da yer almaktadır.¹²⁹⁷

Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabü't-ta'rifât* adlı eserinde vatan kavramını sürekli ikâmet edilen yer ile muvakkat veya en az iki haftalığına kalınan yer anlamlarında *vatanu'l-aslî* ve *vatanu'l-ikâme* terimlerini kullanılmıştır.¹²⁹⁸

18. yüzyılın Hindli ansiklopedisti Muhammed el-Tahanavî, vatan kavramını kişinin herhangi bir seçme tercihinin bulunmadığı doğum yeri (*el-vatanu'l-aslî*, *el-vatanu'l-ehlî*) ile kısa ve uzun süre kalmayı tercih ettiği yerler (*vatanu'l-fitra* ve *'l-karâr*, *vatanu'l-ikâme* ve *'s-safer*) şeklinde üç farklı anlamda kullanmıştır. Hadis geleneğinde vatan, “dâr” ve “bilâd” anlamlarıyla iç içedir. Bunun yanında vatanın muharebe meydanı şeklinde mevzi' ve meşhed terimlerinin eşanlamlısı olarak kullanıldığına da tesadüf edilmektedir. Vatan terimi bu hâliyle el-atlâl (metruk bir karargâhın izleri) ve ordugâh ve haneleri ifade eden *el-menzil* ve *'d-diyâr* kavramlarının eş anlamlısı olarak kullanılmıştır.¹²⁹⁹

Vatan kavramının sufi literatürde de çeşitli anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. İbn Rüşd'e göre felsefe akıl münasip bir vatandır. Onuncu yüzyılda *Adâbü'l-mülûk* adlı anonim bir tasavvufî esere göre, Tanrının evleri olan camiler gerçek bir vatandır. Diğer sufiler de vatan terimine manevi anlamlar kazandırmışlardır. Mutasavvıf Ebu Nasr es-Serrâc'ın *Kitâbu'l-luma' fi't-tasavvuf* adlı eserinin anlaşılması güç mistik terimler listesinde, vatan, insana rehberlik eden ve insanın meskûn olduğu yer olarak tanımlanmaktadır. Böylece vatan, artık bir ayrılış noktası değil daha ziyade insanın eylemleri ve hareketleri için bir istikamet anlamını kazanmıştır.¹³⁰⁰ Es-Serrâc, kelimenin vatanât biçimindeki çoğulunu somut ve mutlak, güvenilir (el-imân, el-yakîn) manalarında sinsiliği, tesadüfliliği ve güven yoksunluğunu ifade eden hatarâtın karşılığı olarak

¹²⁹⁷ “Vatan”, *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 8, İstanbul: Şâmil Yayınevi, 2000, s.203.

¹²⁹⁸ Muhammed Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, Beyrut: Taba'at-ı Cedîde, 1985, s.273.

¹²⁹⁹ U. Haarmann, *a.g.mad.*, s.174.

¹³⁰⁰ Abu Nasr Abdallah b. Ali al-Sarraj al-Tusi, *The Kitab al-Luma' fi'l-tasawwuf* (hızl. Reynold Alleyne Nicholson, Leiden: Brill, 1914, s.369.

kullanmaktadır.¹³⁰¹ Gazali’de de “sefer der-vatan” kavramı tasavvufi anlamda, kişinin iç âleminde yaşadığı ve ona insan-ı kâmil kapılarını açan manevî seyahati ifade etmektedir.¹³⁰² Nihayet es-Sulâmî tarafından derlenen *Tabakatü’s-sufiyye’de*, sükût kavramı (samt), yani sıdk gibi cezbe hâli de vatanla ilişkilidir. Peygamberin vatan sevgisinin inancın bir işareti olduğunu ifade ettiği bir hadisi, sufiler tarafından bir ilke olarak benimsenmiştir. Safevî devletine adını veren Erdebili Şeyh Safiyüddin, vatanın coğrafi açıdan tanımlanabilir basit bir toprak parçası olmadığını daha ziyade hakikati aramak için mücadele etmek zorunda kalanların manevî âlemi olduğunu ileri sürmüştür.¹³⁰³

Çeşitli İslâmî kaynaklarda vatan duygusunun bilhassa Türkler arasında yaygın olduğuna tesadüf edilmektedir. Örneğin el-Câhiz, hiçbir milletin Türklerle vatan sevgisinde yarışamayacağını ileri sürmektedir. Ona göre bu vatan duygusu, göçebe hayat tarzından kaynaklandığını ve bu nedenle onların yurtlarına güçlü bağlılıklar beslediğini yazmaktadır:

“Türkler, Arablardan başka milletler içinde vatan sevgisine en fazla sahip olan millettir. Çünkü onların vücutlarının terkinde, tabiatlarının karşısında başka milletlerin sahip olmadıkları derecede memleketlerine, topraklarına dâir hususiyetler, vatanlarının suyuna çekme hassası ve diğer kardeşlerine benzerlik vardır. Görmüyor musun? Bir Basralıyı görünce Basralı mı yoksa Kufeli mi olduğunu bilmezsin. Mekkeliyi görünce onun Mekkeli mi, Medineli mi olduğunu tanımazsın. Cebileliyi görürsün onun Cezîreli mi yoksa Şamlı mı olduğunu fark edemezsin. Fakat bu konuda Türklerde yanılmazsın. Onların nereli olduklarını anlamak için kıyâfet ilmine, ferâsete, başkalarına sormaya ihtiyaç duymazsın. Türklerin

¹³⁰¹ Abu Nasr Abdallah b. Ali al-Sarraj al-Tusi, **a.g.e.**, s.97.

¹³⁰² Ghazzâlî, **Deliverance from error and mystical union with the Almighty (al-Munqid min al-ḍalāl)** (ed. Muhammad Abulaylah vd.), Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2001, s.55.

¹³⁰³ U. Haarmann, **a.g.mad.**, s.175.

kadınları erkekleri gibidir. Hayvanları kendileri gibi Türk hususiyetini taşır.”¹³⁰⁴

Câhiz, vatan sevgisinin, bütün insanları ve bütün memleketleri kapsayan bir hususiyet olmakla beraber aralarında benzerlik, uygunluk, vücut benzerliği ve vücutlarındaki terkinin aynı olması dolayısıyla Türklerde diğer milletlerden daha fazla ve daha köklü olduğunu ileri sürmektedir.¹³⁰⁵ Ona göre kuvvetli bir azme sahip olmalarına rağmen adapte olamadıkları çevresel ve kültürel şartlarda ötürü Türkler, vatanlarına dönme arzusu taşımaktadırlar. Câhiz onları vatanlarına dönmeye sevkeden nedenleri şu şekilde açıklamaktadır:

“... ikâmet etmek, bir yerde eğlenmek, uzun müddet kalmak, beklemek, az hareket etmek, az işle meşgul olmak Türklere ağır gelir. Zirâ, onların bünyeleri hareket üzerine kurulmuştur. Durmaktan nasipleri yoktur. Ruhî kuvvetleri, bedenî kuvvetlerden daha fazladır. Onlar ateşli, hararetli, anlayışlı kimselerdir. Hâtıraları çok, bakışları keskindir. Kıt geçimi âcizlik, uzun zaman bir yerde kalmayı ahmaklık, rahatlığı ayakbağı, kanaatkârlığı azimsizlik, muharebeyi terk etmenin zillet getireceğini kabul ederler... Türklerin vatanlarına dönmek istemelerinin ve ona iştiaklarının sebepleri bunlardır.”¹³⁰⁶

Yukarıdaki cümleler dikkate alındığında Câhiz’in kastettiği vatanın, politik bir kavramdan ziyade insanı biçimlendiren çevre ve kişinin doğduğu yeri ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu primordial duygunun batıdaki muadili, Dominik rahibi Humbert’in mücadeleci ruhun önünde acınası bir engel olarak adlandırdığı *amor soli naturalis* kavramıdır.¹³⁰⁷ Divan ve halk edebiyatına ait metinlerde de vatan kavramına rastlanmaktadır. Genelde gurbet ile ilişkilendirilen vatanın, kişinin doğduğu ve yaşadığı yer anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu anlamı bilhassa şuerâ

¹³⁰⁴ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, **Hilâfet Ordusunun Menkûbeleri ve Türklerin Fazîletleri (Manâkib Cund el-Hilâfa ve Fezâ’il el-Etrâk)** (çev. Ramazan Şeşen), 2. Baskı, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1988, s.77.

¹³⁰⁵ **a.g.e.**, s.78.

¹³⁰⁶ **a.g.e.**, s.79.

¹³⁰⁷ U. Haarmann, **a.g.mad.**, s.174.

tezkirelerinde görmek mümkündür. Tezkireye konu olan şairlerin doğum yerleri genellikle *vatan-ı aslî* kavramı ile karşılık bulmaktadır.

Modern zamanlara kadar genelde dinsel anlamıyla kullanılmasına karşılık askerî ve tasavvufî içerikli ıstılahların da söz konusu kavramın anlam dünyasından türetildiği görülmektedir. Vatana ilişkin kavramsal bir tarih çalışması bulunmamakla birlikte dinî ve askerî anlamlarının ulusal içeriğin şekillenmesinde etkili olduğunu ileri sürmek mümkündür. Vatanın kutsallaştırılması ameliyesi her şeyden önce dinsel bir referansa dayanmak zorundadır. Nitekim aşağıda da görüleceği üzere İslâm toplumlarında milliyetçiliğin ilk ifade biçiminin vatan kavramı etrafında şekillendiği görülmektedir.

2. 19. Yüzyılda İslâm Toplumlarında Vatan Kavramının Siyasallaşması

19. yüzyılda İslâm ülkelerinde milliyetçilik fikrinin doğuşunda vatanperverlik fikri önemli bir yere sahiptir. Kişinin yaşadığı çevreden ülkeye doğru anlam genişlemesine uğrayan vatan kavramı, geniş İslâm coğrafyasında milliyetçiliğin ilk ifadesi olmuş ve söz konusu ideolojiyi anlatmak için çoğunlukla modern bir kavram olan *vatanîyye* kullanılmıştır. O zamana kadar kişinin doğduğu yahut ikâmet ettiği yer anlamında kullanılan terim, 19. yüzyılın sonlarında resmî ve entelektüel söylemlerde farklı anlamlar kazanmaya başlamıştır. Bu nedenle milliyetçilik kavramından önce vatan kelimesinin modernleşme ile birlikte kazandığı yeni anlamların incelenmesi gerekmektedir.

Müslüman entelektüeller arasında vatan kavramını bugünkü anlamına yakın biçimde kullanan ilk kişi, Arap milliyetçiliği fikrinde önemli bir yere sahip olan Rifaa Rafi' el-Tahtavî'dir (1801-1873). Mehmed Ali Paşa döneminde Avrupa'ya gönderilen talebelerin başına imam tayin

edilen Tahtavi, Mısır modernleşmesinin de öncü isimleri arasında yer almaktadır.

Mehmed Ali Paşa, Mısır'da egemenliğini tesis ettikten sonra Fransız subay ve mühendislerin yardımıyla modernleşme politikasına ağırlık vermiştir. Mehmed Ali döneminde, batılı ilkelere dayanan yeni bir ordu kurulmuştur. Askeriye ve tıbbiye mektepleri, Batılı memurlar ve öğretmenler ile Avrupa'da eğitim gören Mısırlıların idaresinde tesis edilmiştir. Bu okullar, dil ve edebi uyanışın da esasını oluşturmuştur. Öğrencilerin kullanabilmesi için 1819'da kurulan Bulak ve diğer askeri matbaalarda birçok batı bilimsel ders kitabı çevirilerek basılmıştır.¹³⁰⁸ Söz konusu çevirilerin sıhhati için, Arap filolojisinde yetkin el-Ezherli ulemeden faydalanılmıştır. Böylece eski bilimsel terminoloji, batılı kavramlara adapte edilerek yeniden canlandırılmıştır. Memlûklülerin ortadan kaldırılmasından sonra hızla büyüyen ordu için insan gücüne ihtiyaç duyulmuştur. Bu gelişme Mehmed Ali'yi sırtını Mısır halkına dayamaya zorlamıştır. Askerî kurumlarda ve idarede Arap dilli unsurların giderek artan önemi, resmî yazışmalar yanında Arap edebiyatının gelişmesini de önemli ölçüde etkilemiştir.

Mısır'da yeni bir eğitim politikası geliştirmek ve modern ordu kurmak amacıyla Paris'e öğrenciler gönderilmiştir. Mehmed Ali'nin yeni eğitim politikasını benimsemesinde 1809 yılında ortodoks ulemânın öncülüğünü yaptığı ayaklanmanın büyük rolü vardır.¹³⁰⁹ Ayaklanmanın bastırılmasından sonra Mehmed Ali, yenilik yanlısı ulemâdan yana tavır almış ve bu amaçla el-Ezher'in başına Napolyon'a hayran olan Şeyh Hasan el-Attar getirilmiştir. Attar, hem kişiliği hem de eserleri ile dikkat

¹³⁰⁸ Bulak matbaasının bastığı ilk kitap Arapça-İtalyanca sözlük olmuştur. Söz konusu matbaada ilk dönemde basılan eserler hakkında şu makalede bilgiler bulunmaktadır: T. X. Bianchi, "Catalogue general des livres arabes, persans et turcs, imprimes a Boulac en Egypte depuis l'introduction de l'imprimerie dans ce pays," *Journal Asiatique*, IV/2 (July-August, 1843), s. 24-61. Ayrıca bkz. Richard N. Verdery, "The Publications of the Būlāq Press under Muḥammad 'Alī of Egypt", *Journal of the American Oriental Society*, XCI/1 (1971), s.129-132.

¹³⁰⁹ Bassam Tibi, *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-state*, 3. Baskı, New York: St. Martin's Press, 1997, s.84.

çeken bir isimdir. O, modern Arap edebiyatının doğuşunda önemli yere sahiptir. El-Ezher'in rektörü Hasan el-Attar, idarede Mısırlıların baskın bir güç olarak ortaya çıkması ve Arapça'nın diriltilmesinde mühim rol oynamıştır. Arapça'nın ihyâsı amacıyla Mehmed Ali'ye takdim ettiği *Înşâ el-Attar* adlı bir eser yazmıştır.¹³¹⁰ Söz konusu eserin, 1827- 1892 yılları arasında on dört kez basıldığı hesaba katılırsa Arap edebiyatında ne kadar etkili olduğu anlaşılabacaktır. Bunun yanında Arap şiirinde Batılı tesirlerin onun ile başladığını ileri sürmek mümkündür. Fransız ediplerden birine hitaben kaleme alınmış erotik içerikli bir şiirinde İtalyanca kelimeler kullanması dikkat çekicidir:

Aqulu, Waslan, Yaqulu *Non, non!*

Aqulu Hajran, Yaqulu *Si, Si!*¹³¹¹

Reformcu özelliği ile Ezher'in başına getirilen Attar'a ilk olarak yüksek öğrenim amacıyla Paris'e gönderilecek öğrencilerin ve onlara refakat edecek yetkililerin tespiti görevi verilmiştir. Paris'e giden öğrencilerin imamı olarak Attar'ın talebesi Tahtavî seçilmiştir.¹³¹² Tahtavî, Attar ile birlikte el-Ezher'e coğrafya ve tarih gibi seküler bilimlerin girmesi için uğraş vermiştir. Bu nedenle Paris'e vardığında bazı Batılı fikirlere aşinâdır. 1826-1831 yılları arasında Paris'te kalırken Condillac, Humboldt, Voltaire, Montesquieu, Rousseau ve Racine gibi Avrupalı aydınların eserlerini inceleme fırsatı bulmuş; bu eserleri Mısır halkına tanıtmak için çevirilere başlamıştır.¹³¹³ Tahtavi ve öğrencileri, Batı kaynaklı eserleri gelecek kuşaklara aktarma konusunda oldukça gayret göstermiş ve bu dönemde Arapçaya yaklaşık iki bin kitap tercüme edilmiştir. Söz konusu tercümelerle Batılı fikirler, Araplar'ın düşünce dünyasına sızma imkânı

¹³¹⁰ Shmuel Moreh, **Modern Arabic Poetry (1800-1970): The Development of its Forms and Themes under the Influence of Western Literature**, Leiden: E. J. Brill, 1976, s.15.

¹³¹¹ Shmuel Moreh, **a.g.e.**, s.13-14.; Elliott Colla, "Non, non! Si, si!: Commemorating the French Occupation of Egypt (1798-1801)", **MLN**, CXVIII/4 (2003), s.1043-1069.

¹³¹² Bassam Tibi, **a.g.e.**, s.84.; Rifâ'ah Râfi' Tahtâwî, **An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric, 1826-1831** (hzl. Daniel L. Newman), London : Saqi, 2004, s.34.

¹³¹³ Bassam Tibi, **a.g.e.**, s.85.; Rifâ'ah Râfi' Tahtâwî, **a.g.e.**, s.86.; Albert Habib Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939**, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s.69.

bulmuştur. Böylece Tahtavî, henüz rüşeym hâlindeki Arap milliyetçiliğinin şekillenmesine teorik açıdan katkı sağlamıştır. Paris'te bulunduğu döneme ait anılarını *Kitab-ı Tahlisu'l-ibriz fî telhîs-i Bâriz* adlı ile kitaplaştırmak Batı uygarlığının tanınmasında önemli rol oynamıştır. Mehmet Ali Paşa, bilhassa memurları söz konusu günlüğü okumaya teşvik etmiş; yine Paşa'nın arzusuyla eser, *Seyahatname-i İbn Rifaa* adıyla Türkçeye çevrilmiştir.¹³¹⁴

Eserin girişinde Tahtavî, Batı biliminin bütün İslâm halklarını içinde bulundukları kayıtsızlık uykusundan uyandırabileceğini umduğunu yazmaktadır. Bu ifade onun Ortodoks İslâm'a ve geleneklere karşı modern ve akılcı bir başkaldırıyı başlattığını, Batılı değerleri Müslüman halkların uyanışı için önemli bir araç olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Avrupa ülkelerinin, matematik, doğa bilimleri ve metafizik bütün alanlarda ulaştığı en yüksek düzey ile doğunun geriliğini karşılaştırır. İslâm dünyasının bilim ve fende Avrupa'nın gerisinde olduğunu ve bu nedenle batıdan ülkelerinden iktibaslar yapılması gerektiğini ileri sürmesine karşılık Müslümanların kültür olarak onlardan üstün olduğunu itiraf etmektedir. Ona göre batılılar da bu hakikati ve Müslümanların birçok alanda onlara rehber olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte muasır Avrupanın kültürel ve sosyoekonomik açıdan İslâm ülkelerine üstün olduğu itirafında dinsel bir tepkiyi görmek mümkündür. Bu açıdan şeriatı seküler bir tarzda yorumlamakta tereddüt göstermemiştir. Albert Hourani, onun devlet ve toplum hakkındaki görüşlerinin ne geleneksel görüşün tekrarı ne de Paris'te gördüğü fikirlerin bir yansıması olduğunu söylemektedir. Fikirlerini formüleştirdiği yöntem bütünüyle gelenekseldir. Siyasal otorite de dâhil olmak üzere her husustaki görüşleri İslâmî düşünce içinde yer almaktadır.¹³¹⁵ Fakat ele aldığı konular yeni ve önemli bir noktaya dayanmaktadır. Bu, onun İslâm hukukuna ilişkin yorumlarında ve şeriatı Batının rasyonalist doğal hukuk yapısına benzetme teşebbüsünde ortaya

¹³¹⁴ Rifaa Rafi' Tahtavî, *Seyahatnâme-i İbn Rifaa*, Bulak, 1255.

¹³¹⁵ Albert Habib Hourani, *a.g.e.*, s.73.

çıkılmaktadır. Montesquieu'nun kuvvetler ayrımının İslâm'ın özünde olduğunu vurgulamakta, şeriatın payandası olan ulemânın modern bilime ağırlık vermesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu fikirlerinden ötürü Hourani, Tahtavî'nin ulema hakkındaki tasavvurunun Sait-Simoncu anlamda dünyevî rahip olduğunu söylemektedir.¹³¹⁶ Onun şeriat yorumu, batılı burjuva değerlerinden etkilenmiştir: Müslümanlar artık reaya değil vatandaş olmalı ve yönetim sürecine katılmalıdır. Bu nedenle kadınlar da dâhil olmak üzere her Müslümanın eğitimi üzerinde ısrar etmiştir. Sunduğu amaçlar açısından yükümlülüğün dinî ve millî şekilleri arasında ayırım yapması anlamlıdır. Ona göre toplumsal olan dinsel olanın fevkindedir. Bu durumu anlatırken ilk defa olarak millet kelimesini seküler anlamda kullanmıştır. Tahtavî'nin düşüncesinde modern seküler ve geleneksel bakış açılarının birlikte ve yan yana bulunması bir tutarsızlık teşkil etmemektedir. Nitekim 19. yüzyılın diğer Müslüman aydınlarında da süren bu özellik hem İslâmî modernizm hem de milliyetçiliğin temel unsurlarındandır.

Tahtavî, Fransız millî marşını (La Marseillaise) Arapçaya çevirirken *patrie* terimini karşılayacak *vatanı* kullanmıştır. Böylece *amour de la patrie* ifadesi *hubbu'l-vatan*'a dönüşmüştür.¹³¹⁷ Rousseau, Voltaire ve Montesquieu gibi Aydınlanma dönemi düşünürlerinden etkilenen Tahtavi, modernleşme ile yeni anlamlar kazanan “vatan” ve “vatan aşkı” gibi kavramları İslâm dünyasında kullanan ilk isimlerden biridir. Montesquieu'nun *Consideration sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur Decadence* adlı eserini çevirirken vatan aşkının uygarlığın en temel erdemlerinden biri olduğunu vurgulamıştır.¹³¹⁸ Hubbu'l-vatan'ın olmadığı yerde medeniyet yok olmaya mahkûmdur. Böylece klâsik Arapçada kişinin doğduğu yer anlamındaki vatan kavramı ülke biçiminde yeni bir semantik kazanmıştır. Vatan, artık Tahtavî'nin doğduğu

¹³¹⁶ a.g.e., s.75-76.

¹³¹⁷ a.g.e., s.81.

¹³¹⁸ Bassam Tibi, a.g.e., s.87.; Albert Habib Hourani, a.g.e., s.71-72. Söz konusu eser, Nâmık Kemâl tarafından da çevrilerek bir kısmı Mir'at'da yayınlanmıştır.

Tahta değil bir bütün olarak Mısır'dır. Batılı burjuvazi anlamda vatanperverlik, onun düşüncesinin ana teması olmuştur.¹³¹⁹

Tahtavî'nin 1869'da yayınlanan *Menâhicü'l-elbâb el-Mısriyye fî Mebâhisü'l-adâb el-asriyye* ve 1873 yılında yayınladığı *el-Mürşidü'l-amin fî Terbiyetü'l-benat ve'l-banin* adlı eserlerinin esasını liberal-demokratik anlamda vatanperverlik, eşitlik ve adalet fikirleri oluşturmaktadır. Söz konusu eserlerde millet terimini değerlendiren Tahtavî, önceleri dinî bir cemaati ifade eden milletin, Osmanlı devletinde politik ve idarî bir anlam kazandığını ve o zamandan beri teritoryal toplulukları tanımlamak için kullanıldığını ileri sürmüştür. Böylece millet teriminin, el-ahâli (yerli, yerli halklar), er-ra'iyye (uyruk), el-cins (ırk, etnik grup) ve ibnü'l-vatan (vatanın sâkinleri, o toprakta doğanlar, vatandaşlar) gibi farklı anlamlarda kullanıldığını yazmıştır.¹³²⁰ Bu sonuncusu yani ibnü'l-vatan ister yerleşik halkları ister sığınacak yer arayan ya da sonradan mekâna yerleşenleri betimlesin bütün bilâdî/vatanî (yurttaş/ahali) niteliklere uygulanabilir. Onlar yurtsever kardeşliğin dahası dinsel kardeşliğin parçasıdırlar ve İslâm öncesi Mısır'ında olduğu gibi aynı ortak baba mirasına ilişkin gururu paylaşmaktadırlar. Fakat konu vatanperverliğin gerektirdiği yükümlülükler olduğunda vataniyye ile kastedilen yaşanılan yere duyulan gururdur: müşterek vatanın şanını yükseltme potansiyeline sahip herhangi bir şeye katkıda bulunmak, kamusal hizmetlerin gelişimi sayesinde refahı garanti altına almak ve egemenin şahsında tecessüm eden ülkenin hukukunu benimsemek. Ancak Tahtavî'nin benimsediği vatanperverlik Mısırlıların Osmanlı'dan bağımsız olması gibi anlamlar içermemiş aksine o, Osmanlı Devleti'nin ittihâd-ı İslâm yolunda önemli bir role sahip olduğuna inanmıştır. Dahası o, Osmanlı kurumları ve kanunları hakkında ileri sürdüğü fikirleri ile de modern ve geleneksel düşünce arasında bir köprü oluşturmuştur.

¹³¹⁹ Bassam Tibi, **a.g.e.**, s.87.

¹³²⁰ U. Haarmann, **a.g.m.**, s.174-175.

1860'larda otoriter siyasî iktidar kavramını savunan teknokratlardan biri Tahtavî'dir. Mısır milliyetçiliğinin doğuşuna manzum ve mensur eserleri ile katkıda bulunan Tahtavî gerçekte inançlı bir Osmanlıdır. Albert Hourani onun Mısır'ın gerilemesinden Memlûkler kadar Osmanlıları da sorumlu tuttuğunu iddia etmektedir.¹³²¹ Ancak o, bu gerilemenin 18. yüzyılın sonlarındaki Memlûklerin kötü yönetiminden kaynaklandığını iddia etmişse de, Osmanlı sultanlarına karşı hep hürmetkâr bir tavır içindedir. Kânûnî Sultan Süleyman'dan bahsettiğinde onu saygıyla anar. Başka bir yerde şöyle yazmaktadır: "Tanrı, kanunların himayesi yanında ülkenin tabii faziletlerini koruması için Mısır'ı Osmanlı hanedanına bağışlamıştır. Hatta Mısır medeniyetinin yeniden doğuşu, Osmanlı valileri olan Mehmed Ali hanedanı döneminde gerçekleşmiştir."¹³²²

1860'ların sonunda Tahtavî, millet meclisinin kuruluşunu savunanlara karşı güçlü bir vilayet yönetiminin nasıl olması gerektiğini açıklamaya çalışmıştır. Siyasetle ilgili eserlerinde iki temel meseleyi ele almaktadır. İlkinde o, Müslüman hükümdarın bütün hükûmet güçlerinin kaynağı olduğunu ileri sürmektedir. Diğer idarî kurumlar, hükümdarın yetki devrine bağlıdırlar. İkincisinde Tahtavî, Osmanlı yönetim biçimini ve hukukun üstünlüğünü ele alarak bütünüyle denetimsiz bir mutlakiyetten kaçınmak gerektiğini ileri sürmektedir. Tahtavî, siyasî düşüncesini Montesquieu'nun kuvvetler ayrımına dayanarak açıklamaktadır. Hükûmet ya da monarşi merkezî iktidarın yasama, yürütme ve yargı diye üç kola ayrılmasıdır. Ancak hükümdarın da yasaları düzenlemek ve yürütmek ayrıcalığı vardır. Tahtavi böylece bu üç gücü, sultanın şahsında birleştirerek, Montesquieu'nun doğu despotizmi kavramını tersine çevirir. Bir hükümdar olmadan tebaa fikrinin saçma olacağını düşünen Tahtavî, cumhuriyet yönetimini ve demokrasiyi reddetmektedir. Ona göre, hükümdar, yalnızca Tanrıya karşı sorumludur ve onun hareketini

¹³²¹ Albert Habib Hourani, *a.g.e.*, s.80.

¹³²² Juan R. I. Cole, *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origin of Egypt's Urabi Movement*, 1. Baskı, Cairo: The American University in Cairo Press, 1999, s.39.

sınırlandıracak tek şey mesul tutulduğu ülkenin hukuku ve kamuoyudur. Bu ise ancak kanun ve adalet ile mümkündür. Gerçekte bu fikirlerinden dolayı Tahtavî'yi ilk Arap milliyetçisinden ziyade Osmanlı siyasetnâme yazarlarının son temsilcilerinden biri olarak kabul etmek gerekmektedir. Nitekim o, hükümdarın tebaasını kanuna göre yönetmesi gerektiğini, bu nedenle seleflerince ihdas edilen kanunları, işlevlerini sürdürdüğü sürece yürürlükten kaldırmasına izin verilemeyeceğini iddia etmektedir.¹³²³

Milliyetçilik düşüncesinin vatan etrafında filizlendiği bir diğer ülke ise İran'dır. İran milliyetçiliği, Batı'da Aryan mitine yapılan vurgu ile İran'ın İslâm öncesi kimliğine vurgu yapıldığı ortamda gelişmeye başlamıştır. Bunun yanında 19. yüzyılda toprak kayıpları, dış tehditler karşısında oluşan tepkiler ve Kacar devletinin merkezileşmesi süreci Batılı milliyetçi ve ırkçı düşüncelerle ilk temasların kurulmasına zemin hazırlamıştır.¹³²⁴ Kacar devletinin yabancı milletlerin tecavüzlerine karşı koyma ve İran'da merkeziyetçiliği tesis edecek modernleşme politikalarını uygulamadaki başarısızlıkları muhalif bir ideolojinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. İranlı birçok vatanperver yazılarında Renan'ın tanımında ifadesini bulan millî haysiyet, altınçağ ve bölgenin zenginliği gibi duyguları işlemişlerdir. Bu açıdan İran'da milliyetçilik fikrinin doğuşunda vatan anlayışı (İran-zemin) hem kamusal kültür hem de bir muhalefet aracı olarak önemli bir yere sahip olmuştur.

19. yüzyılda vatan kavramı etrafında İran kimliğinin oluşumuna etki eden ve vatanperver retoriğin gelişiminde rol oynayan bir diğer önemli gelişme, ülke sınırları dışında yayınlanan gazeteler sayesinde yaşanmıştır. Nasirüddin Şah döneminde İran'da uygulanan matbuat yasağı nedeniyle İran sınırları dışında bilhassa İstanbul, Londra, Kalküta ve Kahire'de muhtelif gazeteler yayınlanmaya başlamıştır. Bütün zorluklara rağmen

¹³²³ Juan R. I. Cole, *a.g.e.*, s.40-42.

¹³²⁴ Firoozeh Kashani-Sabet, "Cultures of Iranianness: the Evolving Polemic of Iranian Nationalism", *Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics* (ed. Nikki R. Keddie-Rudi Matthee), Seattle: University of Washington Press, 2002, s.164-165.

ülkeye gizlice sokulan bu gazeteler İran halkında da bir siyasî bilinçlenmeye yol açmıştır. 1877 yılında İstanbul'da, Mirza Necef Quli Han'ın desteğiyle Muhammed Tahir Tebrizî tarafından Ahter gazetesi yayınlanmaya başlanmıştır. Bu gazete, İran sınırları dışında yayınlanan ilk Farsça gazetededir.¹³²⁵ Söz konusu gazete yirmi yıldan fazla varlığını sürdürmüş ve nihayet 1895 yılında Osmanlı hükûmeti tarafından yayını durdurulmuştur. Söz konusu gazete İran dışında Kafkaslar, Türkistan, Hindistan ve Irak gibi İslâm ülkelerinde de geniş bir okuyucu kitlesi bulmuştur. Kafkasya gibi bölgelerde gazetenin okuyucuları Ahter-mezheb olarak adlandırılmıştır.¹³²⁶ Bu hususu gazetenin benimsediği yeni fikirlerin bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

Yayın hayatına başlamasından kısa bir süre sonra Ahter, sürgündeki İranlı vatanperver aydınların merkezi hâline gelmiştir. Bunlar arasında gazetenin yayın hayatına son verdiği ana kadar başmuharrirliğini yapan Hacı Mirza Mehdi Tebrizî, Mirza Ağa Han Kirmanî, Kirmanlı Şeyh Ahmed-i Ruhî, daha sonra Kahire'de Hikmet gazetesini yayınlayacak Mirza Mehdi Tebrizî, Süreyya ve Perveriş gazetelerinin editörü Mirza Ali Muhammed Han Kaşanî gibi 19. yüzyıl İran siyasal ve kültürel hayatında önemli roller oynayan isimler vardır.¹³²⁷

Ahter'de, Osmanlı siyasal düşüncesinin tesirinde vatan aşkını yücelten bir dizi makale yayınlanmıştır. Yeni Osmanlıların söylemleri ile benzerlikler taşıyan bu makalelerde, vatan aşkının imanın gerekleri arasında olduğu ileri sürülmüştür. Söz konusu yazılarda vatanın kişinin doğduğu ve üzerinde yaşadığı topraklar olduğunu, vatani sevmenin kişinin kendisini sevmesiyle aynı anlama geldiği iddia edilmiştir. Başta kişinin

¹³²⁵ Orhan Koloğlu, "Un Journal Persan d'Istanbul: Akhtar", *Les Iraniens d'Istanbul* (ed. Thierry Zarcone-Fariba Zarinebaf-Shahr), Istanbul: IFEA, 1993, s.133-140; Anja Pistor-Hatam, "The Persian Newsletter Akhtar as a Transmitter of Ottoman Political Ideas", *Les Iraniens d'Istanbul* (ed. Thierry Zarcone-Fariba Zarinebaf-Shahr), Istanbul: IFEA, 1993, s.141-147.

¹³²⁶ Edward G. Browne, *A History of Persian Literature in Modern Times (1500-1924)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1924, s.468.; aynı yazar, *The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1914, s.17-18.

¹³²⁷ Edward G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, s.18.

doğduğu yerle sınırlı tutulan vatan ardından ev, şehir, ülke ve hayatın bütününü içerecek biçimde anlam genişlemesine uğramıştır. Uygarlık da vatandan türemiştir çünkü uygarlık, temelde aynı vatanda yaşayan insanların birlikteliğini ifade etmektedir. İnsan sosyal bir varlık olduğu için vatani tanımaksızın sürdürülecek bir hayat, bedeni ve ruhlari kapsayan meskenlerin kusurlu olmasına neden olacaktır. İnsan vücudu gibi vatan da üzerinde yaşayan cemiyetten doğmuş canlı bir ruha sahiptir. Eğer vatan hastalıkla yahut ölümle pençeleşiyorsa çaresi aşkın olan ve insanların birlikteliğine dayanan cemaat içinde bulunabilir. Bu güce vatan, insanın yaşadığı kasaba, şehir veya dünyadan daha geniştir. Vatanın sahip olduğu sosyal çevre, üzerinde yaşayanları şekillendirir ve onlara bir ruh kazandırır. Şii sufi retoriğine dayanan bu yazı, vatanın zahiri ve batini anlamlar içerdiğini ve bunların birbirinden ayrılamayacağını ileri sürmüştür. İslâmî retorikte hubbu'l-vatan kısmen dinsel bir inancı ifade ettiğinden bu aşktan yoksun olanların inançtan da yoksun oldukları iddia edilmiştir.¹³²⁸ Bu son hüküm hemen hiç değiştirilmeden Namık Kemâl'in Vatan yahut Silistre adlı eserinden alınmış gibidir. Nitekim söz konusu eserde Kemâl, vatanın iman ile beraber olduğunu, vatanını sevmeyen Allahını da sevmeyeceğini ileri sürmektedir.¹³²⁹

Her birey, onu doğduğu yere ve vatana bağlayan bağlara koşulsuz bir biçimde uymak zorundadır. Aslında bireyin eğitimi, yetenekleri, saltanatı kısacası her şeyi vatanın ürünüdür. Bu nedenle bir bireyin sahip olduğu her şey gerçekte vatana aittir. Mirza Ağa Han Kirmânî gibi entelektüeller ulusu dinsel birlik olarak düşünmüşler ise de, bir başka grup da ulusu, vatan topraklarından doğmuş bir cemiyet şeklinde tasavvur etmiştir. Çünkü kişi yaşadığı çevrenin ürünüdür ve her şeyini vatana borçlu olduğundan onun isteklerine uymak zorundadır. Tıpkı bir zamanlar aile ve dinsel toplulukların dayattığı sadakatler gibi vatan da bağlılık talebindedir.

¹³²⁸ Firoozeh Kashani-Sabet, **Frontier Fictions: Shaping the Iranian Nation: 1804-1946**, London: I.B. Tauris, 2000, s.50.; aynı yazar, "The Frontier Phenomenon: Perceptions of the Land in Iranian Nationalism", **Middle East Critique**, VI/10 (1997), s.30-31.

¹³²⁹ Nâmık Kemâl, **Vatan yahud Silistre**, 7. Baskı, 1309, s.88.

Vatan kişinin varoluş nedenidir ve onun onurudur. Vatan bireyin özü, kaynağı, varlığı ve servetidir. O, kişinin şahsiyeti ve hayatının anlamıdır. Vatan onur ve gururun eksenidir. Kısacası vatan, kişinin hem başlangıcı hem de sonudur. Bu nedenle vatanını seven kendini sever.¹³³⁰

Anavatana dayanan toprak, insan kimliğinin temeli olması yanında halk varlığının da kaynağı olmuştur. Vatanın tarihi, vatanlarının doğal ve sembolik özelliklerini paylaşanların sâkinlerini ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlamıştır. Kişinin vatan aşkı doğal ve kalıtsal bir eylem olmasına karşılık o, kültürleştirme/sosyalleşme için de gereklidir.¹³³¹ Bu nedenle ebeveynler çocuklarına bu doğal düşünceyi nasıl açıklayacaklarını öğrenmeye ihtiyaç duymuşlardır. Gazete, doğa ve terbiye arasında ayrımı açıklarken dünyaya gelen her çocuğun doğal olarak konuşma yeteneğine sahip olduğunu fakat anne ve babasının talimatı olmadan, düzgün konuşma yeteneğini bütünüyle elde edemeyeceğini ileri sürmüştür. Aynı şekilde insanlar doğuştan vatanlarını sevmeleri gerektiğini bilmelerine rağmen, ebeveynleri ve öğretmenlerinden bu faydalı duyguyu ifade edecek farklı yöntemleri öğrenmeleri gerekmiştir. Milletin aksine vatan, üzerinde yaşayan insanları şekillendiren toprakla ilişkilendirilebilir. Vatan, insanlara kendilerini tanımlayacak bir çevre sunar çünkü birey için hiçbirşey doğduğu yerden daha duygusal değildir.¹³³² İki terim arasındaki vurgu farkı, İran milliyetçiliğine ait sembolleri tanımlamak için önemlidir. Millet, orijinal kullanımında dinsel cemaati anlatan, ulus ya da tüm vatandaşları ifade eden siyasallaşmış bir terim olmasına karşılık vatan, özellikle anayurdu anlatmaktadır. Ancak vatanın toprak-esaslı odağı ile ulusun siyasal anlamı arasındaki fark, ulusal tartışmaya özgü fikirleri ayırmak için önemlidir. Kacar egemenliği bağlamında vatan, hem ülkede doğmuş İranlıların meskenini hem de İran hükûmeti tarafından korunan Şii ve

¹³³⁰ Firoozeh Kashani-Sabet, **a.g.e.**, s.51.; aynı yazar, **a.g.m.**, s.30-31.; Mohamad Tavakoli-Targhi, **Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Nationalist Historiography**, 1. Baskı, New York: Palgrave, 2001, s.116.

¹³³¹ Mohamad Tavakoli-Targhi, **a.g.e.**, s.116.

¹³³² Firoozeh Kashani-Sabet, **a.g.e.**, s. 51.

Sünni Müslümanların meskenini ifade etmektedir. Vatanın illa da millet teriminin ifade ettiği siyasal vatandaşlık anlamına gelmesi gerekmez. Vurgularındaki varlıklara rağmen her iki kavram da, İran milliyetçi söyleminde baskın temalar olmuştur.¹³³³

Vatansever dil vatani, ayrıcalıklara sahip bir insan figürü olarak kişileştirmiştir. Sâkinleri gibi vatan da, aralarında felaketlerden ve yabancı istilâlardan korunmak gibi beklentilerin yer aldığı bazı belirli haklara sahiptir. Vatanını korumaktan imtina eden aşiret veya halk insanlıktan nasibini almamıştır. Çünkü hubb-i vatan uyarısı bütün insanlarda ortak olan bir içgüdüdür. Vatana karşı yükümlülüklerini yerine getirmeyenler haindir. Doğal bir içgüdü olan vatan aşkıyla vatanperverlik ideolojisi, siyasal ve düşünsel ayrılıklara meydan vermez. Doğa değişmez yasalara göre işlediği gibi doğadan türeyen vatan sevgisi de, mutlak ve değişmez yöntemlerle kendini sergilemektedir. Mirza Mehdi Tebrizî gibi Ahter'in önde gelen yazarlarının ve entelektüellerinin ortaya attığı vatana ilişkin bu ifade biçimleri, halk arasında geniş yankı bulmuştur. Bu düşünürler, yazıları ile vatanperverlik duygusunun kıstaslarını belirlemeye çalışmışlardır. Baskın bir motif olan Pehlevi devletçiliği yanında hubb-i vatan, 1906'daki İran meşrutî devrimi esnasında popüler bir slogan olarak ortaya çıkmış ve değişime uygun yeni anlamlar kazanmıştır. Böylece başlangıçta içgüdüsel bir düşünce olduğuna inanılan hubb-i vatan, güçlü siyasal bir ideolojiye dönüşmüştür. Ardından gerçek vatanperverlik, birey herhangi bir toprak parçasının mülkiyetini elinde bulundurmasa bile İranlıların ortak vatana sahip olma hakkı şeklinde tarif edilmeye başlanmıştır. Diğer bir ifadeyle toprak sahibi, vatan üzerinde tekeli kaybetmiştir. Daha doğrusu vatan, ister köylü ister aristokrat olsun ülkenin bütün sakinlerini ifade etmeye başlamıştır. Vatanın sahipliği duygusunu aşıl原因arak vatanpever bağlılıkları güçlendirilmiştir. İran topraklarını sadece krallar ve saray adamlarının mirası değil bütün hemşerilerin doğuştan gelen hakkına dönüştüren hubb-i

¹³³³ a.g.e., s.50-51.

vatan doktrini, uyrukların etnik çeşitliliğine rağmen yayılmış ve bu ortak vatan duygusunu paylaşabilir kılmıştır.

1891de Mirza Ağa Han Kirmânî, Âyine-i İskender adlı eserinde Aryan ulusunun tarihini yazmaya çalışmıştır. Âyine-i İskender, eski İran tarihine ilişkin ilk ulusçu metin olmamasına rağmen Aryan ulusu teriminin kullanımı, Kirmânî'nin düşüncelerinde Oryantalistlerin etkisini göstermesi bakımından anlamlıdır¹³³⁴. Saray şairi Muhammed Taqi Bahar, Melikü's-şuera gibi İranlı dilbilimciler tarafından teorileri kuşkuyla karşılanmış olmasına karşılık Kirmanî, Avrupalı oryantalistler gibi, İran dili hususunda özgün teoriler ileri sürmüştür. Örneğin eserinin bir yerinde Fransızca *histoire* teriminin Farsçada metin/sağlam anlamına gelen *ustuvar*'dan türediğini tarihte ulustan daha metin hiçbirşeyin olmadığını iddia etmiştir. Âyine-i İskender, Kermanî'nin İran konusundaki Avrupa tarihlerine aşinalığını gösteren daha pekçok Fransızca terimi içermektedir. *She Mektub* adlı bir başka eserinde Mirza Fetali Ahundzade'nin *Mektubat-ı Kemâlü'd-devle* adlı eserini örnek alan Kermani, yine barbar Arapların istilasından önceki İranın tarihini idealleştirmekte ve ülkenin gerilemesinin bu istilalarla başladığına inanmaktadır. Ahundzade gibi Kermani de, Avrupalı Sami ve Aryan diller ve kültürler ayrımına katılmakta ve kültürün sonradan Araplaşmasına mukabil İranlıların Hint-Avrupa köklerine ayrıcalıklı bir konum tanımaktadır.

Ahundzade ve Kermani muhalif, gizli yahut açık İslâm karşıtı görüşlerine rağmen vatanperverlik fikrini ve İran ulusçuluğunu ifade etmekte yalnız değillerdir. Eski İran mitlerinin yazılmasıyla birlikte, 19.-yüzyıl vatanseverleri de, toprak esaslı bir ulusçuluğu benimsemişlerdir. Rus-İran savaşları sonucunda İran'ın Herat'ı kaybı toprak esaslı milliyetçiliğin yükselmesine yol açtı. Özellikle tarih yazımında, bir zamanlar eski İranlı hükümdarlığına ait geniş bir İran tanımı yapılmaya başlandı. İranlı entelektüeller giderek tarih, kültür, etnisite ve doğmakta olan bir

¹³³⁴ Mohamad Tavakoli-Targhi, *a.g.e.*, s.117-118.; Firoozeh Kashani-Sabet, *a.g.e.*, s. 45.;

ulusun mitlerine dayanana İran vatanına bağlılıklarını dillendirmeye başladı. 1900'de bir yazarın açıkladığı gibi vatan, kişinin doğduğu, büyüdüğü ve yaşadığı bir toprak parçasıdır. Daha sonar o, toprak ve taştan ev, çevre, şehir, ülke ve nihayet tümünü kapsayacak bir anlam genişlemesine uğramıştır. Böylece Farsça vatan kavramı, bireyin anavatana sadakatini yüceltmek için tanrılaştırılmıştır.

Hindistan Müslümanları arasında vatan ve vatanperverlik kavramının gelişmesinin ilginç bir yanı vardır. Vatan kavramı siyasal bir içerik kazanmadan önce doğum yeri yanında toprak sisteminin bir parçası olarak ırsî olarak intikal eden kıymetli toprakları ifade etmek amacıyla kullanılmıştır.¹³³⁵ Buna göre miras yoluyla mülkiyet hakkına sahip kardeşler vatani işlemekteydiler. Vatanın kardeşliğe yaptığı bu vurgu modern zamanlarda işlenecek temel argümanlardan biri olmuştur. Feodal düzendeki vatan kavramının dönüşümünü 19. yüzyılda eşitlikçi bir ideolojinin ortaya çıkmasıyla gerçekleştirmiştir.¹³³⁶ Yeni argümanda vatan, hükümdar ve feodal beylerden ziyade atalardan kalmış toprak üzerinde yaşayan herkesi ifade eder biçimde vatandâr kavramı kullanılmıştır.

Hindistan Müslümanları arasında vatan fikri, Pakistan'ın kuruluşuna kadar uzanacak süreç içinde değerlendirilmelidir. Hind Müslümanları, yalnızca sömürgeci güçlere değil aynı zamanda Hindistan coğrafyasında yaşayan Hindu ve Brahmanlarla da mücadele etmişlerdir. İran, Osmanlı ve Mısır'dan farklı olarak Pakistan, Müslümanların ve diğer dinlere mensup olanların meskûn olduğu ülkenin bölünmesi ile vücûda gelmiştir. Bu nedenle Hindli vatanperverler arasında vatan söylemi yalnızca ülkedeki Müslüman ve gayrimüslimlere karşı değil dışarıya karşı da bir meşruluk

¹³³⁵ William Hay Macnaghten, **Principles and Precedents of Moohummudan Law**, 3. Baskı, Madras: J. Higginbotham, Mount Road, 1864, s.556.; Duncan Forbes, **A Dictionary of the Hindustani Language**, London: WM. H. Allen & Co., 1866, s.772.; B. H. Baden-Powell, **The Origin and Growth of Village Communities in India**, London: Swan Sonnenschein, 1908, s.11.; T. J. Byres-Harbans Mukhia, **Feudalism and non-European Societies**, 1. Baskı, London: Frank Cass and Company, 1985, s.130-131.; H. Fukazawa, "Agrarian Relations: Western India", **The Cambridge Economic History of India: 1757-1970** (ed. Dharma Kumar- Meghnad Desai), Cilt 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s.179.

¹³³⁶ Byres-Harbans Mukhia, **a.g.e.**, s. 132.

iddiasına dayandırılmaya çalışılmış ve ülkenin bölünmesini istemeyenlerin söyleminde daha çok yer edinmiştir. Hindli Müslüman vatanperverler, bu ülkede yaşadıkları için seçilmiş oldukları ve Hindistan’da doğmanın başka hiçbir ülke vatandaşına nasip olmayacak bir şeref olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü Hindistan Tanrı tarafından mübarek sayılan bir vatanıdır. Ülkenin bölünmesini talep etmek ilahî iradeye başkaldırmaktır. Bu nedenle Müslümanlar ülkenin birliği ve refahı için çalışmalıdır. Seyyid Hüseyin Ahmed Madanî (1879-1957), 1946 yılında kaleme aldığı *Hamara Hindustan* (Bizim Hindistan) aslı denemesi her bakımdan çok dikkat çekicidir. Söz konusu eserde, Tanrının ilk insan ve ilk peygamberi Hindistan’a gönderdiğini bu nedenle Hindistan’ın bütün Müslümanları en eski vatanı (vatanü’l-kadîm) olduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle ilahî dinlerin beşiği olmuş ve Hindistan en başından beri İslâm’ın (ilahî dinler) vatanı olmuştur. Hindistan ülkedeki diğer topluluklar gibi Müslümanların da vatanıdır ve hepsinden ziyade onlarıdır. Zira Hinduların ölümlerini yakıp küllerini Ganj Nehrine savurmasına ve Parsiler akbabaların ölümlerini yemesine müsaade etmesine mukabil Müslümanlar onları vatan toprağına gömmektedir. Hinduların ve Parsilerin aksine Müslümanların mezarları kıyamete kadar vatan toprağında kalacaktır. Hindular ruh göçüne, yeniden bir başka bedende dünyaya geleceklerine inanmaktadır. Ancak yeniden Hindistan’da doğacaklarının bir garantisi yoktur. Oysa Müslümanlar kıyamete kadar Hindistan’da kalacak ve o gün yine mezarları başında dirileceklerdir. Bu nedenle ölümden sonra bile Hindistan’a sâdık kalan yalnızca Müslümanlardır.¹³³⁷ Madani, Hinstan’ın Müslüman ve gayrimüslim toplulukların ortak vatanı olduğunu ileri sürmekle birlikte ülkenin gerçek sahiplerini ölümlere dayanarak ispat etmesi bakımından ilginçtir. Bu düşünce, “her karış toprağı şehit kanı ile sulanmış” söyleminden farklılık arz etmektedir. İlk insan ve ölümlerin vatanı fikri, Hind

¹³³⁷ Yoginder Sikand, **Muslims in India: Contemporary Social and Political Discourses**, Gurgaon: Hope India Publications, 2007, s.65-67.

Müslümanları arasında milliyetçilik fikrinin temel argümanları arasında yer almıştır.

C. Osmanlı Devleti'nde Vatan ve Vatanperverlik Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Siyasallaşması

1. Osmanlı Vatanını Tahayyül Etmek

Diderot ve d'Alembert tarafından yayımlanan Ansiklopedi'de vatan kelimesinin, eskiden sözlüklerde insanın doğduğu yer olarak tanımlandığı; kelimenin aile, toplum ve özgür devlet kavramlarıyla birlikte değerlendirilmesi gerektiği yazılıdır. Buna göre, mülkiyetin ve yaşamın güvence altında olmadığı, hükümdarın iradesinden başka bir yaşamın bilinmediği “doğu despotizimi altında yaşayanların vatani yoktur ve bu insanlar mutluluğun gerçek bir dile gelişi olan vatan sözcüğünü bile bilmezler.”¹³³⁸

Şevket Süreyya Aydemir, Osmanlı Türklerinde de vatanın anlamının çok farklı içeriklere sahip olduğunu ve gerçek bir anlamının olmadığını yazmaktadır:

“Ordular nerelere kadar uzanmışsa, vatan orasıydı. Vatan, ordularımızın kapsadığı, çevrelediği yerd. Vatan, milli bir anlam değildi. Çünkü bu Osmanlı vatanının birçok parçalarında bazen hatta Türkler bulunmazdı bile. Mesela Yemen'de, Büyük Afrika Sahrasında olduğu gibi. 1860'dan sonra Türkiye'ye vatan anlamını birleştirici bir unsur yahut kavram olarak sokan Namık Kemal'in vatan şiirlerinde bile vatan, ordularımızın çevrelediği topraklardı. Bu topraklar Tuna'dan Kerbela'ya, Medine-i Münevvere'ye kadar her yere varıyordu.”¹³³⁹

¹³³⁸ Diderot-D'Alembert, **Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü** (çev. Selahattin Hilav), İstanbul, 2000, s.293.

¹³³⁹ Şevket Süreyya Aydemir, **Tek Adam: Mustafa Kemal (1919-1922)**, Cilt 2, İstanbul 2006, s.398.

Ancak Şevket Süreyya'nın dikkate almadığı iki husus vardır. Öncelikle modern dönemde vatan kavramı ile egemenlik arasında doğrudan bir ilişki vardır. Vatanın sınırlarını belirleyen devletin egemen olduğu alanlardır. İkincisi ise, milliyetçilik fikrinin İslâm ülkelerine sızması vatan mefhumunun kazandığı yeni semantik içeriklerle mümkün olmuştur. 18. yüzyılda ciddî bir biçimde Batının askerî, ticarî ve kolonyal yayılması ile karşılaşan Müslümanlar bu gelişmelere, pek çok Milliyetçi hareketin özünü teşkil eden kolektif duygusal tepkilerin uyanışı ile yanıt bulmaya çalışmıştır. Siyasî düşünceler tarihinde milliyetçilik terimi kısmen, dış bir tehdit karşısında milletin bağımsızlığını ve birliğini korumak biçiminde de tanımlanmaktadır. 19. yüzyılda Namık Kemal, Rifaa el-Tahtavî, Muhammed Abduh, Mirza Feth Ali Ahunzade gibi Müslüman aydınlar milliyetçilik terimini, farklı bir anlam ifade etmesine rağmen vatan kelimesi ile ilişkilendirmiş ve böylelikle vatanperverlik, milliyetçiliğin ilk tanımını teşkil etmiştir. Sözü edilen aydınlar, İslâm peygamberinin vatan sevgisini övdüğü “hubbu'l-vatan” hadîsi sayesinde Türkiye, Mısır, İran ve Suriye'deki Müslümanların vatanperverlik duygularına yaptıkları çağrıyla reform taleplerini birleştirmeyi başarmışlardır.¹³⁴⁰ Dolayısıyla vatanın millî bir anlamı olmadığını ileri sürmek tarihî realiteyle örtüşmemektedir.

Osmanlı devletinde vatan kavramının yeni politik anlamlar kazanması, epistemolojik dönüşümün en önemli aktörleri olan bürokrasi ve aydınlar sayesinde mümkün olabilmıştır.¹³⁴¹ Sözcüğün bugünkü anlama yakın ilk kullanımı Moralı Esseyid Ali Efendi'ye aittir. Direktuvar hükûmeti döneminde Paris'te elçi olarak bulunan Ali Efendi sefaretnâmesinde Fransız hastanelerine ilişkin gözlemlerini anlatırken burada kalan “*cumhur uğurunda ve vatan gayretinde*” yaralanan askerlerden bahsetmektedir.¹³⁴² Cumhur ve vatan kökleri klâsik Arapça'ya uzanan kavramlar olmasına

¹³⁴⁰ Hamid Enayat, **a.g.e.**, s.112.

¹³⁴¹ Bernard Lewis, “Watan”, **Journal of Contemporary History**, XXVI/3-4 (1991), s.526.

¹³⁴² **a.g.m.**, s.526.

karşılık söz konusu sefaretnâmede yeni anlamları ile görülmektedir.¹³⁴³ Bunun yanında 19. yüzyılda ilk referanslar, çoğunlukla Avrupa'daki gelişmeleri anlatan çeviri metinlerde yer almasına karşılık 1830'larda sözcüğün, Osmanlı resmî kullanımında yer aldığına rastlanmaktadır. Tanzimât Fermanı'nda askerlikten bahsedilirken *muhafaza-i vatan* kavramı kullanılmıştır.¹³⁴⁴ Söz konusu kavram, Tanzimât'ın yaratmak istediği Osmanlı milleti için önemli faktörlerden biridir. Kanunlaştırma hareketleri ve ittihâd-ı anasır politikaları birlikte düşünüldüğünde vatan kavramının batıda aydınlanma ile ortaya çıkan yeni siyasal düşüncelerle örtüşen yanları olduğu görülmektedir. Kavram bu anlamıyla 1850'li yıllardan itibaren yaygınlık kazanmaya ve literatürde yer almaya başlamıştır. Bu dönemde Arminius Vambéry tarafından hazırlanan Almanca-Türkçe sözlükte *patriotismus* teriminin karşılığı olarak "vatan gayreti" ve "hubb-i vatan" verilmektedir.¹³⁴⁵

Hubb-i vatan kavramının politik araca dönüştürülmek istenmesine en sert tepkilerden birini veren Ahmed Cevdet Paşa'dır. Ona göre, Avrupa'da gayret-i diniyye yerine gayret-i vataniyyeyi koyan anlayışın Osmanlı'da da etkili olaması mümkün değildir. Cevdet Paşa, Avrupa devletleri ile Osmanlı devleti arasındaki dinî ve seküler anlayış farklarına dikkat çekmekte ve Batının dinin yerine vatanı ikame suretiyle inanç birliğini cismanîleştirdiğini ileri sürmektedir. Avrupa kıtasına özgü olan bu kavram, onlara kendi menfaatlerini düşünmelerini telkin etmektedir.¹³⁴⁶ Bu nedenle İslâm'ın manevîleştirdiği vatanın maddî bir realit olarak ele alınmasına itiraz etmektedir. "Bizde vatan denilürse askerin köylerdeki meydanlar hâtırlarına gelir. Biz şimdi vatan sözcüğünü ortaya koyacak olsak, mürûr-ı zaman ile bizde de efkâr-ı nâsda yer ederek Avrupa'daki kuvveti bulacak olsa bile gayret-i diniyye kadar kuvvet bulamaz. Ve anın

¹³⁴³ a.g.m., s.526.

¹³⁴⁴ **Düstûr, 1. Tertip**, Cilt 1, s.6; Suna Kili-A. Şeref Gözübüyük, a.g.e., s.22

¹³⁴⁵ Herrmann Vambéry, **Deutsch-Türkisches Taschen-Wörterbuch**, Constantinopel 1858, s.146.

¹³⁴⁶ Ümit Meriç Yazan, **Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992, s.80.

yerini tutmaz. Husûlû de çok vakitlere muhtâc olur. O vakte kadar da ordularımız ruhsuz kalır.”¹³⁴⁷

Tanzimât dönemi aydınları arasında vatan kavramının yeni manası ile kullanımına ilk olarak İbrahim Şinasi’de tesadüf edilmektedir. 1851 yılında Paris’ten annesine yazdığı mektupta, “*din ü devlet ve vatan ve milletim yoluna kendimi fedâ etmeyi isterim*” ifadesinde, kelimenin batıda olduğu gibi, yeni bir semantik kazandığı; din, devlet, millet kelimeleriyle bir arada kullanıldığı görülmektedir.¹³⁴⁸ Vatan kavramının kazanmış olduğu yeni politik içeriğe ilişkin bilgilere de Tasvîr-i Efkâr gazetesinde tesadüf edilmektedir.

İdrâk edene asıl beden hâk-i vatandır

Kim hâk-i vatan mâye-i eczâ-yı bedendir

beyitiyle başlayan bir yazıda, insanın cemiyet hayatı dışında varlığını sürdüremeyeceği, bu nedenle “efrâd-ı beşere göre bedeni dâ’ire-i insâniyet olduğu için vikâye lâzım ise vatani merkez-i medeniyet bulunduğu için himâye elzemdir.” Vatan ne derece mesut ve müreffeh olursa üzerinde yaşayanlar da o derece refâh ve izzet içinde olurlar. Vatan ile bireyin ve toplumun mutluluğu arasında paralellik kurulan bu yazıda dikkat çeken husus, vatan kavramı ile payitaht arasında kurulan özdeşliktir: “Bizim vatanımız İstanbul ise bir şehir-i şehîrdir ki pâyitaht ve belki ‘ayn-ı taht-ı ‘âlem olmak kâbiliyet-i tabî’iyyesini hâ’izdir.”¹³⁴⁹ Bulunduğu mevkii itibarıyla Asya ve Avrupa arasında bir köprü olan İstanbul, iki kıtanın birleştiği noktadır. Bu nedenle “câmi’-i diyânet hükmünde bulunan şarkın fazilet etvârıyla mekteb-i hikmet sûretine giren garbın imtizâc-ı meziyet-i efkârına râbıta vermiştir.” Söz konusu yazıda şehrin bir haysiyeti daha olduğu ve onun da, bu beldenin Türk milletine miras kalan zaferlerin en büyük bir iftihar nişânı olması hasebiyle kahraman milletin iftihâr nişânı olmaya lâyık

¹³⁴⁷ Ahmed Cevdet Paşa, **Ma’rûzât**, s.114.

¹³⁴⁸ Ebüzziya Tevfik, **Nümûne-i Edebiyat-ı Osmâniye**, İstanbul 1308, s.238.

¹³⁴⁹ **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 374 (8 Mart 1282).

İstanbul için ecdadlarının bütün kuvvet ve kudretlerini vatanlarını korumak için harcadıkları belirtilmektedir.¹³⁵⁰ Burada devletin idare merkezi ve İslâm halifesinin bulunduğu yerin vatan kavramı ile karşılandığı anlaşılmaktadır. Nitekim bir başka yazıda vatanının umumu kavramı ile Osmanlı Devleti'nin egemen olduğu coğrafyanın bütünü kastedilmekte ve gerekirse umum vatanın muhafazası için cânını fedâ etmenin bir borç olduğu vurgulanmaktadır.¹³⁵¹

Dikkat çeken hususlardan biri de, gazetede *galeyân-ı millet* olarak adlandırılan millî duyguların uyandırılmasında vatandaş ve devletin yükümlülükleri ile vatan uğruna fedâkarlığın Batıda onurlu bir davranış sayılmasına yapılan vurgudur. Vatan uğrunda ölenlerin ailelerine yardım yapılması, halkı vatanperverliğe teşvik eden bir olgu olarak anılmaktadır: Devletin talebi üzerine halk, “müstahfizîn-i milleti techiz ettikten başka bazı devâ'ir-i belediye Avusturya'dan bayrak ve devlet-i metbû'alarından iftihâr nişânı alanlara ve vatan uğrunda fedâ-yı nefis edenlerin familyasına külliyetli maaş vaad ederek umûman milleti ayaklandıрмаğa çalışmaktadır.”¹³⁵²

Toplumsal dayanışmanın ve farklı dinsel-etnik temeldeki grupların birlikteliğini sağlayacak en önemli araç olarak vatan görülmektedir. Vatan birliği, Tanzimât'ın tesis etmeye çalıştığı Osmanlı milleti için ideolojik bir payanda görevi gören vatan birliği kavramı devletin olduğu kadar aydınların da savunduğu temel değerler arasındadır. Bu kavram, yalnız Osmanlı milleti kimliği etrafında farklı unsurları bir araya getirmek için değil aynı zamanda sosyal eşitsizlikleri aşacak ve ortadan kaldıracak, toplumsal dayanışmayı sağlayacak bir araç olarak da sunulmaktadır. Mezhep ve meşrebi uhuvvet-i insâniyye üzerine kurulu bir millette hiçbir ferd hanedân-ı vatan içinde kimseyi maişetten mahrum edemez. Osmanlı halkı da “fezâ'il-i diyânet ve ulüvv-i himmetle muttasıf olan havâs-ı kirâmından

¹³⁵⁰ **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 374 (8 Mart 1282).

¹³⁵¹ “Ta'avün ale'l-birr”, **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 460 (8 Şubat 1283).

¹³⁵² “Ahvâl-i hâzıra”, **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 387 (2 Mayıs 1282).

efrâd-ı avâmına kadar ittifâk-ı muhtacîn husûsunu mâlik oldukları kenz-i kanaatin zekatı müsâbesinde bildikleri cihetle memleketimizde fukâraya sermâye-i ta'ayyüş olmak için umûmun cevher-i fütüvveti yetişir ki mevcûd olan se'elelerin her biri bu davânın bir delîl-i hayâtîdir.”¹³⁵³ Aynı bedenın uzuvları olan (benî âdem a'zâ-yı yek-digerend) insanın bir başkasının uğradığı felaketten hissedâr olmaması düşünülemez. Bunun yanında “innema'l-mü'minine ihvatun” kaidesince İslâm milletinin her bir ferdi de “ebnâ-yı vatandan birinin uğradığı felâketi hânesi halkına isâbet etmiş hükmünde” tutması gerekir.¹³⁵⁴ Vatanın toplumsal seferberlik için bir araç olarak değerlendirilmesinin en açık ifadelerini gazetede pek çok yazıda işlenen yetimler, dilenciler ve âciz kadınlar bahsinde görmek mümkündür. Dilenciler için bakımevleri ve hastanelerin açılması, öksüz ve yetim çocukların terbiyesi ile meşgul olacak kurumların tesisi ile bunlardan işe yarar olanların fabrikalarda istihdamı, âciz ve hasta kadınlar için hastanelerin açılması vatan/vatanpeverlik fikrinin sunacağı muâvenet-i umûmiyye sayesinde mümkündür.¹³⁵⁵

Siyasal ve toplumsal eşitliklerin nedenlerinden biri de, payitaht ve büyük şehirlerde yaşayanlara devletin ilk dönemlerinden itibaren tanınan ayrıcalıklardır. İstanbul halkı vergi vermediği ve askere gitmediği hâlde vatanın nimetlerinden en fazla istifade edenlerdir. Bir şehrin payitaht olması orada yaşayanların vatandaşlığın gerektirdiği yükümlülüklerden muaf oldukları anlamına gelmemektedir:

“Devlet müsavat-ı umûmiyyeyi ilân etmiş iken nasıl câiz olur ki, umum memâlik halkı vergi ile mükellef olsun da yalnız bir şehrin ahalisi muaf tutulsun? Umum memleketin delikanlıları hıfz-ı vatan uğrunda asker olsun, çanta taşısın, soldat sallasın da yalnız bir şehrin çocuklarında birkaç bedelden başa mülâzimden aşağı asker bulunmasın? Kavâ'id-i adl ü hakka ne suretle tevâfuk edebilir ki, taşrada bedel-i can edercesine bir

¹³⁵³ **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 408 (15 Temmuz 1283).

¹³⁵⁴ “Benî âdem a'zâ-yı yek-digerend”, **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 452 (5 Kanuunîsânî 1283).

¹³⁵⁵ “Bend-i Mahsûs: Se'ele Hakkındadır”, **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 147 (11 Teşrinisânî 1280).; **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 151 (25 Teşrinisânî 1280).; **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 408 (15 Temmuz 1283).

ikdâm ü meşakkatle senede birkaç kile buğday hâsıl edebilen bir rencber birkaç nam ile devlete vergiler versin de İstanbul'da kûşe-i rahata kurularak günde binlerle altınlar devreden bankerlerin hazineye bir para iânesi olmasın? ... Kimse vatani uğrunda nefsinı muhâtaraya koymamış ki, vatanın kıymetini lâıyıkıyla idrak eylesin.”¹³⁵⁶

Vatanın toplumsal seferberlik ve kimikleşme için bir araç olduğuna ilişkin düşünceleri Muhbir gazetesinde daha açık bir biçimde görmek mümkündür. *Gazette du Levant*'dan aktardığı Mustafa Fâzıl Paşa'ya ilişkin bir haberde, hükûmetin tek başına memleketi yenileştirmesinin mümkün olmadığı ileri sürülmektedir. Bu amaçla halk da vatan ve millet sevgisiyle seferber edilmelidir: “Devlet-i Aliyye dahi memleketini tecdîd etmek istese bile bunu yalnız edemez. Âmmenin hubb-ı vatan ve millet gayretleriyle olacak muâvenetlerine muhtaçtır.”¹³⁵⁷ İhyâ-yı vatan adı verilen bu anlayış, ülkenin siyasal, toplumsal ve ekonomik açılardan ıslahını meşrutiyetin ilânı, meclislerin küşâdı ve halkın da siyasete katılımıyla topyekûn bir seferberlik olarak görmektedir. Yunan Meclisinden Başvekil Komondros'un (Alexandros Koumoundouros) ağzından aktardığı şu cümleler, Osmanlı Devleti ve aydınlarının da temel amaçları arasındadır:

“Bizim vazifemiz vatanımızın arzu ve maksadına tevîkan emr-i idâreye âkılâne dikkat etmektir ve her hâlde ale's-seviyye her mülke vergiler vaz' ederek maliyemizi yoluna koymak ve idâreleri ıslâh etmek ve askerimizi Avrupa devletleri asâkiri gibi tanzîm eylemek ve millet askerimizi nizâmnâmemizin icâbınca mevki-i icrâya koymak ve kânûnlarımızı dikkat ve şiddet üzere icrâ ettirmek velhâsıl her iyiliğin temeli olan nizâmı birleştirmekten ibarettir.”¹³⁵⁸

Osmanlı Devleti'nin farklı etnik ve dini topluluklardan oluştuğunu da göz önünde bulunduran Muhbir'de, insanın cemiyetsiz yaşamayacağı ve cemiyetin de varlığını sürdürmesinin ittifak ile mümkün olabileceği ileri

¹³⁵⁶ Nâmık Kemâl, “Acaba İstanbul'dan Niçin Vergi ve Asker Alınmaz?”, **İbret**, Nu: 60 (13 Teşrinisani 1288).

¹³⁵⁷ “Gazette d'Levant'de Görülen Bir Bendin Tercümesidir”, **Muhbir**, Nu: 21 (11 Şubat 1283).

¹³⁵⁸ “Me'âl-i nutk”, **Muhbir**, Nu: 5 (3 Kânûnısânî 1283).

sürülmüştür. Birbirinden farklı unsurları tespih taneleri gibi birleştiren şey menfaat ipliğidir. Osmanlı Devleti'nin idaresi altında bulunan çeşitli milletleri, mezhep ihtilafından dolayı birbirine düşman zannetmek yanlış bir hükümdür. “Eğerçi Müslüman câmi'e ve Hıristiyan kiliseye ve Yahudi sinagoga gidip her kavm itikâdınca istihsâl-i zuhr-ı ahret ederler ise de herkes ma'bedinden dışarı çıktık da el ele verip dünyaca kazanacakları menâfi'i müştereken düşünürler ve her biri bu vatanı ana ve devlet-i aliyyeyi baba bilirler.”¹³⁵⁹ Menfaatlerini Osmanlılıkta bulan muhtelif unsurların birbirlerine karşı geliştirdikleri siyasal, soysal ve ekonomik ilişkileri, onları aynı vatan etrafında birleştirmiştir. İmtizâc ve muhabbet sayesinde el birliğiyle vatanlarını kalkındırmak ve devletin arzusuna uygun işler görmeye çalışanlar, bu birliği bozmak isteyenlere karşı birleşip onu kötü huyundan vaz geçirmeye çalışmalıdır.¹³⁶⁰ Gayrimüslim vatandaşların sanayi ve ticarete üstün olmaları ve Müslümanların onlara bağımlı olmalarına mukabil gayrimüslimler de Müslümanların askerlik ve siyasetteki üstünlükleri açısından onlara bağılırlar:

“Memâlik-i Osmaniyyede mutavattın olan akvâm-ı mütenevvi'anın en çoğu yirmi milyon adedinde bulunan Müslümanlar ise de sanâyi' ve ticaret ekseriyetle Hıristiyan kavmlerinde olduğundan İslâmların menâfi'i onlara merbûtdur ve millet-i İslâmiyyede evvelki gibi fâtihtik efkârı ve şimdi kabza-i hükm ve tasarruflarında olan memâlik-i vasî'ayı hüsn-i idâre etmekden başka mütalaaları yoktur ve bu maksadın husûlünü vatandaşlarının emn ve huzûr ile îtilâfında dayandıklarından onları ızrâr şöyle dursun her türlü muâvenetde bile kusur etmezler.”¹³⁶¹

Yeni Osmanlılar arasında vatanperverlik kavramını kullanan ilk kişilerden biri Mustafa Fazıl Paşa'dır. Padişah'a hitaben Fransızca kaleme

¹³⁵⁹ “Şehir postasıyla [gelen] bir varakadır: Milel-i muhtelif-i Osmaniye'nin ahvâl-i hâzırasına müteallik bazı levâyihdir”, **Muhbir**, Nu: 32 (26 Şubat 1283).

¹³⁶⁰ “Saadetlü Vartan Paşa'nın Te'lif-kerdesi Olan Mecmû'a-i Havâdis Nâm Ermeniyü'l-hurûf Türkiyü'l-ibâre Gazetede Görülen Bir Bendin Hulâsa-i Me'âlidir”, **Muhbir**, Nu: 34 (15 Nisan 1283).

¹³⁶¹ “Şehir postasıyla [gelen] bir varakadır: Milel-i muhtelif-i Osmaniye'nin ahvâl-i hâzırasına müteallik bazı levâyihdir”, **Muhbir**, Nu: 32 (26 Şubat 1283).

aldığı arızadaki *patriotisme* kavramına, Türkçe karşılık olarak vatan muhabbeti ve gayreti terimleri kullanılmıştır.¹³⁶² Paşa'nın Le Nord gazetesindeki yazısını aktarırken de Tasvîr-i Efkâr “vatan gayreti”, Muhbir ise “hubb-ı vatan ve millet gayreti” ifadelerine yer vermiştir.¹³⁶³ Türk sülâlesine günden güne bir tenâkus ârızası düştüğünü ileri süren Fâzıl Paşa'ya göre, bu yüce sülâleden olmağla iftihar eden ve hükümdara sadâkat ile bağlı bazı kimseler, muhabbet-i vataniyeleri icâbınca bu milletin azalmakta olduğunu görüp üzülmetedirler. Türk milletine özgü ahlâk-ı hasenesinin günden güne bozulması, nâmûs ve hamiyet sıfatlarının azalması karşısında vatanperver olan, devletin şânını ve vatanın saadetini arzu edenler endişe içindedir.¹³⁶⁴ Türkistan'da *efkâr-ı milliyye* kuvveti olmadığı için memurlar sorumsuzca davranıp vatandaşlarına zulmetmektedir. Ahlâk bozulmuş ise de Türk milletine mahsus vatanperverlik, gayret, hamiyet, fedâkârlık, şecâ'at-ı askeriye, ölümden korkmamak, safvet ve merhamet gibi vasıflar hâlâ ayaktadır. “Ancak bu fezâ'il-i bakıyye el-yevm câri olan mevâni' ve müşkilâta karşı durup ilâ-ahirü'l-eyyâm kalabilir mi? Padişahım malûmun olsun ki, bunlarında zâ'il olduğu gün artık bizim harâbiyet ve izmihlâlimizin hiç çâresi bulunamaz.”¹³⁶⁵

Yeni Osmanlılar arasında, “daha anasının karnına yeni düşmüş çocuk gibi küçücük” olan vatan kavramının siyasallaşması ve kitlelere yayılmasında en mühim rol hiç kuşkusuz Nâmık Kemâl'e aittir.¹³⁶⁶ Gazetenin vatani bir “meclis-i ülfet” hâline getirdiğinin farkında olan Kemâl, kavramın kitlelere yayılmasında ve kamuoyunun oluşmasında basını önemli bir araç olarak görmüştür.¹³⁶⁷ Ancak bu ilişki iki yönlüdür. Edebiyat ve gazete bir yandan kitlelere siyasî bir bilinç kazandırmakta ve terakkî için

¹³⁶² Moustapha Fazıl Pacha, *Lettre du Prince Moustapha Fazil sa Majesté Abdul Aziz Sultan se Turquie*, Paris 1866, s.2.

¹³⁶³ *Tasvîr-i Efkâr*, Nu: 461 (11 Şubat 1283).; “Gazette d'Levant'de görülen bir bendin tercümesidir”, *Muhbir*, Nu: 21 (11 Şubat 1283).

¹³⁶⁴ Mustafa Fâzıl Paşa, *Arıza*, s.3.

¹³⁶⁵ *a.g.e.*, s.5.

¹³⁶⁶ Nâmık Kemâl, *Vatan yahud Silistre*, s.27.

¹³⁶⁷ Nâmık Kemâl, “Gazete Muharrirliği ve İbret”, *İbret*, Nu: 97 (8 Kânunısani 1288).

mühim bir araç olarak değerlendirilmekte iken aynı zamanda aydınlar için de bir maişet kapısı olabilmektedir. Vatana hizmet ile kalemin aydın için bir maişet aracı olması, devletle organik ilişki içinde olan memur-aydın tipinden sıyrılmanın ilk işaretleri sayılabilir. Böylece sırtını okuyucuya yaslayarak kalemiyle kazanmanın vatana hizmetle birleştirildiği yeni bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Bu gelişme, patrimonyal hâmi-mahmî anlayışından farklı, halka dayanmak ihtiyacı duyan bir anlayışı ifade etmektedir. Söz konusu düşüncenin, vatanın herkesi lütfuyla beslediği anlayışıyla birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira vatan aynı ortak değerler etrafında buluşan ve aynı mefaatleri paylaşan insanları biraraya getirmekte yardımlaşmalarını mümkün kılmaktadır. Kemâl, vatan, kalem ve taayyüş arasında kurduğu ilişkiyi şu cümlelerle özetlemektedir: “Vatanımca en büyük terakkiyi edebiyatta ve edebiyatça en büyük terakkiyi gazetelerde gördüğüm için o yolda yaşamayı mevcut olan esbâb-ı ta’ayyüşün birçoğuna hizmet etmişim.”¹³⁶⁸ Nitekim daha açık bir ifade, Kemâl’in bu cümlelerinin yer aldığı İbret gazetesinin ilk sayılarında ilân şeklinde duyurulmuştur:

“Zaten kitâbet mesleğinden yetişmiş olduğumuz gibi elimizden geldiği meretebe vatana hizmet etmeyi ve taayyüşümüzü dahi bu yolda aramayı arzu eylediğimizden ve matbuâtı memleketimizce bu maksatları istihsâl için en büyük vâsıta gördüğümüzden bir gazete neşrine karar verdik...”¹³⁶⁹

Kemâl’in kitleleri seferber etmek istediği ve terbiye-i siyasiyye diye adlandırdığı siyasî bilinç, “halk içinde... efkâr-ı siyasetin husûlünü ve hükûmeti onun ilcaâtından ayırmamak üzere efkâr-ı umumiyyenin icra-yı nezaret ve lüzumu hâlinde ikâ’-ı tehdit edebilmesi için iktizâ eden ve vatan ve millet ve hürriyet ve adalet mahabbetlerinden ibaret olan ahlâk-ı siyasiyyenin vücud ve terakkisini temin için lâzım olan hissiyat ve ilkaât-ı

¹³⁶⁸ Nâmık Kemâl, “İbret Hakkında”, **İbret**, Nu: 101 (14 Kânunısanî 1288).

¹³⁶⁹ **İbret**, Nu: 2 (3 Haziran 1288).

vicdaniyyenin mecmû'unu" ifade etmektedir.¹³⁷⁰ Kemâl'in bu düşüncesi bütününü batı tesirleri taşımaktadır ve millî devletlerin politikalarıyla bire bir örtüşmektedir.

Kemâl, İslâmî gelenek ve modern Batılı düşünceyi te'lif ederek vatan kavramının yerleşmesinde en önemli uğraşığı vermiş ve diğer İslâm ülkelerinde de onun geliştirmiş olduğu vatan anlayışı etkili olmuştur. Cemiyetin Avrupa'da yayınladığı Hürriyet gazetesinin ilk sayısında, Nâmık Kemâl'in kaleminden çıkmış ve cemiyetin kuruluş amacını anlatan yazıda vatan sevgisi konusunun ele alındığı görülmektedir. Vatanın, insan ve toplum hayatının esası olduğunu ileri süren Kemâl, hubb-i vatan duygusunun herkesten ziyade Osmanlılarda gelişmesi gerektiğini anlatılmaktadır:

"Herkesin vatani mensûb olduğu cemiyetin meskenidir. Dünyada her şeyden ziyâde muhabbete mahzar olmasın mı. Vatan o ni'am-ı kerîmdir ki hânedân 'âtîfetine gelenler aç üryân âciz nâ-tüvân gelir sâyesinde beslenir, sâyesinde giyinir hayatından hürriyetinden sâyesinde müstefîd olur. Şükrâniyetin akdem-i vezâ'if olduğunu bilenlere göre lâıyk mıdır ki vatanını bedeninden azîz tutmasın. Ya Osmanlılar bu vazife-i mukaddeseyi nasıl herkesten ziyâde ifâya çalışmasın ki vatan denilen ni'met-i ilahiye onlara kılıçlarının emeğidir. Bu uğurda şehîd olan ecdâdımızın kemikleri topraktan çıkarılsa mülkün her sahrasında nice ehrâmlar ve belki hürriyetimizi düşman taarruzundan muhafaza edebilecek kadar istihkâmlar yapılabilir."¹³⁷¹

Geçmişe, ataların fedâkârlıklarına yaptığı referansla dönemindeki vatanperverlik duygusunu pekiştirmeye çalışan Nâmık Kemâl, Osmanlı tabîrinin şecaat ve mürüvvet manalarının bütününü ifade eden bir "unvân-ı mafharet" olduğunu ileri sürmektedir. Bu kavram Tanzimâtla birlikte şekillenmeye başlayan Osmanlılık fikrinin ve yeni dönemde Osmanlı kavramı etrafında yaratılan kimliğin esasını oluşturmuştur. O döneme kadar hanedanı yahut daha iyimser bir ifadeyle yönetici sınıfı temsil eden

¹³⁷⁰ Nâmık Kemâl, "Efkâr-ı Umûmiyye", **İbret**, Nu: 34 (16 Teşrinievvel 1288).

¹³⁷¹ Nâmık Kemâl, "Hubbû'l-vatan mine'l-imân", **Hürriyet**, Nu: 1 (29 Haziran 1868).

Osmanlı kimliği, reayanın vatandaşa dönüşümünde sosyal ve siyasal yükümlülüklerin nihaî noktası olarak vatan ve millet uğruna fedâkârlığı sunmaktadır. Dolayısıyla bu uğurda fedâkârlıkta bulunan herkesi Osmanlı unvanıyla adlandırmak mümkündür. Nâmık Kemâl, bu kavramı geçmişe ve ortak tarihe referansla yorumlarken din ü devlete yahut bir başka ifade ile padişaha duyulan sadakâti vatan ve millete duyulan sadakât ve fedakârlığa dönüştürmüştür. Dikkat çeken husus Nâmık Kemâl'in bu referansında Osmanlı öncesi geçmişe de uzanarak vatani, İslâm tarihi çerçevesinde algılamasıdır:

Biz de o fedâyilerin ahlâfıyız, bizim damarlarımızdaki kan dahi vatanın en küçük bir fâ'idesi için yerlere dökülmek şânından olan Osmanlı kanındandır. Vatanımız o memleket değil midir ki, tahtgâhlarında Ömerler Süleymanlar a'lâ-yı hükûmet etmiştir. Türkler o millet değil midir ki medreselerinde Fârâbîler, İbn Sinâlar, Gazâlîler, Zemahşerîler tevsi'-i marifet eylemiştir.¹³⁷²

Kemâl'in vatan algılamasındaki İslâmî boyut, şiirlerinde daha açık bir biçimde görünmektedir. Vatani Kâbe'den ravza-i nebî'ye oradan Kerbela ve Meşhed'e uzatan vatan şiiri onun vatan anlayışının gerçekte dünyayı ikiye ayıran dârü'l-İslâm ve dârü'l-harb ayırımına uymaktadır. İslâm ülkeleri yekpâre bir vatan olarak algılandığı gibi, karşısındaki dünyada yekvücut olarak düşünülmektedir:

Git vatan! Kâ'be'de siyaha bürün!

Bir kolun Ravza-i Nebî'ye uzat!

Birini Kerbelâ'da Meşhed'e at!

Kâinata o hey'etle görün!¹³⁷³

Osmanlı aydınlarının zihniyet dünyasında vatan kavramının İslâm dünyasını ifade eder biçimde kullanılması yanında vatan-ı sügrâ ve vatan-ı kübrâ gibi bir ayırımın da olduğu görülmektedir. Vatan-ı kübrâ ile ifade

¹³⁷² a.g.m.

¹³⁷³ Kenan Akyüz, a.g.e., s.72.

edilen ve anlamını dârü'l-İslâm'da bulan bütün İslâm dünyası olmasına karşılık vatan-ı sügrâ ile Osmanlı Devleti'nin egemen olduğu toprakların kastedildiği anlaşılmaktadır. Ancak bu kavramlar, Osmanlı gerçeklerine uygulanmıştır. Büyük vatan içinde muhtelif küçük vatanlarda yaşanan herkesi sadakatin en üst noktası olan Osmanlı vatanı etrafında birleştirmenin teorik zemini söz konusu ayırım ile çözülmek istenmiştir. Kemâl, vatan-ı umûmî'ye aykırı olmadığı sürece, herkesin kendini vatan-ı sügrâ dairesinde özgürce yaşayabileceğini ve böylece ayrılıkların önüne geçilebileceğini savunmaktadır. “Biz vatanımız içinde hukukça müsâvi, menfaatçe müşterek bulduğumuz hâlde lisan ve mezheb dâ'iyyesiyle niçin birbirimizden ayrılmak isteyelim?”¹³⁷⁴ Diğer İslâm ülkeleri de hilafetin ve İslâm'ın merkezi olması dolayısıyla vatan-ı umûmînin bir parçasını oluşturmaktadır. Vatanın “Allah tekkesi” olduğunu ileri süren Kemâl için, bu tekkenin postnişini Müslümanların halifesi olan Osmanlı padişahıdır.¹³⁷⁵ Bunun yanında üçüncü bir vatan daha vardır ki, o da aydınlanma ile birlikte dünyanın merkezi hâline gelen Batıyı ifade etmektedir: *vatan-ı medeniyet*. Kemâl'e göre,

“Müslümanlar bu âlem-i terakkîde elbette bir gün kelime-i vâhide üzerine ictima' edecektir. Bu hâlde mademki hilafet buradadır ve mademki kuvvette, nisbette mevkiin kâbiliyetinde, halkın istidâdında, *zamanımızın vatan-ı medeniyeti olan Avrupa'ya* kurbiyette ve hatta servette, marifette burası memâlik-i İslâmiyye'nin kâffesine mukaddemdir; bahsettiğimiz ictima'ın elbette merkezi burası olacaktır.”¹³⁷⁶

Vatanın siyasallaşması ve kamusal bilincin oluşmasında etkili bir rol oynayan Kemâl kavramı, Osmanlı topraklarında yaşayan bütün unsurları birbirine bağlayacak ve ülkede meşrutiyet rejiminin yerleşmesini ve ilerlemeyi sağlayacak bir değer olarak ele almaktadır. Osmanlı halkından her ferdin selameti vatanın kudretine ve vatanın kudreti ise her ırk ve

¹³⁷⁴ Nâmık Kemâl, “Bir Hatıra”, **İbret**, Nu: 13 (19 Haziran 1288).; Nâmık Kemâl, “İmtizâc-ı Akvâm”, **İbret**, Nu: 14 (20 Haziran 1288).

¹³⁷⁵ Nâmık Kemâl, **Vatan yahud Silistre**, s.57-58.

¹³⁷⁶ Nâmık Kemâl, “İstikbâl”, **İbret**, Nu: 1 (1 Haziran 1288).

dinden insanların menfaat birliğine bağlıdır. Bu nedenle “mezâhib-i sâire ukalâsının dahi ihyâ-yı vatan maksadında Yeni Osmanlılarla müşterek bulunması muvaffakiyet-i âtiye için bir diğer fiil-i hayr add olursa sezâdır.”¹³⁷⁷

Kemal, Batı'daki milliyetçi hareketlerin Osmanlı gerçeğine uymadığının farkındadır. Farklı din, dil, etnik kökenden oluşan halitada bu kavramlara dayanacak bir milliyetçiliğin savunulmasını imparatorluğun selâmeti için uygun görmemektedir. Osmanlı vatanı içinde yaşayan milletler şimdiye kadar dillerini, dinlerini ve ırklarını devletin sayesinde koruyabilmişlerdir. Bundan sonra da ona bağlı kalmak ve vatanın menfaatine çalışmak ile kimliklerini muhafaza etmeleri mümkündür. Oysa mezhep, dil ve ırk gibi bağlarla vatan-ı aslînin daire-i ittifakından ayrılan küçük milletlerin hiçbirisi bâki olmamıştır.¹³⁷⁸ Aşağıdaki cümleler, onun vatan kavramıyla gerçekte neyi tasarladığına ilişkin önemli ipuçları vermektedir:

Zahirdir ki, cinsiyet gibi, lisân gibi, mezhep gibi rabıtalardan bir cemiyete nokta-i ictimâ' olabilir. Fakat hiçbir vakit ictimâ'a katiyen karşı durur bir sedd-i mümânaat olamaz. Buna delildir ki, İngiltere'nin, Fransa'nın, İspanya'nın, Portekiz'in, Belçika'nın, Felemenk'in, Almanya'nın, Avusturya'nın, İtalya'nın, Danimarka'nın, İsveç'in, Norveç'in her yerinde üç din ile bir dinsizlik, her yerinde birçok cins, her yerinde birden ziyade lisan olduğu hâlde vatan namıyla zuhurâtın tayin ettiği ve hatta ekser yerlerde hikmet ve hendese gibi ahvâl-i tabiiyyeye değil siyaset ve askerlik mukteziyâtına bile tevfiik etmeye kimsenin muktedir olmadığı bir hatt-ı mevhûm ile gösterilen yerleri herkes eczâ-yı hayatından ve belki hayatını o yerlerin eczasından biliyor... Nazariyatda bir şekl-i mevhûmdan ibaret olan vatan fiiliyetca hukuk-ı mütesâviye ve menfaat-i müşterekkeyi muhafazada taşlara, demirlere müstağrak olan

¹³⁷⁷ **Hürriyet**, Nu: 6 (3 Ağustos 1868).

¹³⁷⁸ Nâmık Kemâl, “Meyelân-ı Âlem”, **İbret**, Nu: 17 (24 Haziran 1288).

istihkâmlardan bin kat ziyade kâfil olduğunda fikirler tamamiyle ittihad etmiştir.¹³⁷⁹

Kemâl'in düşüncesinde vatan kavramı, tebaayı vatandaşa dönüştürecek ve onları vatandaşlığın gerektirdiği yükümlülöklere uymak zorunda bırakacak siyasi bir araçtır. Böyle bir gelişme sayesinde birkaç yüz bin kişi daha silah altına alınarak, Türklerin askerlikten dolayı nüfuslarının azalmasının önüne geçilecektir. Bu durum yalnızca vatanın korunması üzerinde etki yaratmayacak politikada da faydalı sonuçlar doğuracaktır.¹³⁸⁰ Vatanın hayatını teminat altına alan askerlik olduğu gibi vatan bilinci ile muntazam ve disiplinli bir ordunun yaratılması da mümkün olacaktır. Böylece askerlik görevi yalnızca Türklerle sınırlı kalmayacaktır. Batı'da olduğu gibi, silah kullanmaya muktedir umum efrâd "hıfz-ı vatan" vazifesiyle mükellef tutulacak, böylece ülkenin her yerinde bulunan Osmanlı askerlerinin idare-i umûmiyyesi bir merkezde birleştirilebilecektir.¹³⁸¹ Zaman-ı istidâd olan bu düşünce İtalya ve Almanya'da ittihadın kaynağı olmuş ve söz konusu ölkeler, onu savunmak için nehirler gibi kanlar dökmüşlerdir. Osmanlı Devleti'nde de bu düşünce yerleşirse Girit ve Mısır vatan-ı umûmîden ayrılmayacaklardır.¹³⁸²

Bununla birlikte, millet-i hâkime anlayışında da görüldüğü üzere Kemâl'in vatanın gerçek sahipleri noktasında, onun uğruna fedâkârlıkta bulunan Müslömanlara öncölük tanıdığı anlaşılmaktadır. "Dünyanın her tarafında hayatını, menfaatini muhataraya atıp da bir zulme veya bir fenaliğe vatanperverâne mukavemet etmek isteyenler düşman ateşine göğüs geren kahramanlar kadar şerefli tutulurken sözlerini kinayeler, imâlar içinde kendilerini bin türlü perdeler, kisveler altında setr ederek garazkârâne ta'rîzi itiyad edenler gecenin zulmetinden istifade ile dükkân açan, hane yakan sâriklar, kundakçılar kadar denî sayılır."¹³⁸³ Vatan

¹³⁷⁹ Nâmık Kemâl, **a.g.m.**

¹³⁸⁰ Nâmık Kemâl, "Mütalaa", **İbret**, Nu: 6 (8 Haziran 1288).

¹³⁸¹ Nâmık Kemâl, "İdarece Muhtaç Olduğumuz Ta'dilât", **İbret**, Nu: 33 (5 Teşrinievvel 1288).

¹³⁸² Nâmık Kemâl, "Şark Meselesi", **İbret**, Nu: 24 (23 Eylül 1288).

¹³⁸³ Nâmık Kemâl, "Garaz Marazdır", **İbret**, Nu: 19 (27 Haziran 1288).

uğruna Müslümanlar hem malı hem de canı ile hizmet ederken diğer dinlere mensup olanlar yalnızca para sarfetmektedir. “Acaba bize kavaslık onlara köşe sarraflığı divan-ı kudretten tevcih olmuş bir hizmet midir?”¹³⁸⁴ Ona göre vatan üzerinde yaşayan herkesin müşterek malıdır. Onun muhafazası ve menfaatleri için herkes elbirliği etmelidir. Ancak bu uğurda yalnız belirli bir topluluk fedâkârlık göstermektedir. Askerlik yalnız altı yedi eyalette yaşayan Müslümanı ilgilendirmektedir. Devlet usûl-i meşvereti kabul ederek halkı ittihâd-ı vatandaşîye celb edemediğinden cihetle memlekette isyânlar, şekâvetler eksik olmamakta ve her sene silâh altına alınan vatan evlatlarından on beş yirmi bini ölmektedir.¹³⁸⁵ Bu nedenle vatana hizmetten kaçınanların onun menfaatlerinden yararlanması haksızlık ve adaletsizliktir:

“Memâlik bir şahsa ait mülk olmayıp içinde mutavattın olan ebnâ-yı vatanın cümlesine birden ta'alluk ettiğinden onların da muhafazası umûm ahalinin vazifesidir. İmdi böyle bir mülkde tavattun eden mesela yüz bin nüfûsun bir takımı işlerini ve menâfi'-i mülkiyelerini terk ve fedâ ile vatan-ı umûminin hizmet-i muhafazasına hasr-ı vücûd edip diğer takımı kat'en o hizmette onlara iştirâk etmeyerek yalnız mülkün menâfiinden temettu'yla iktifâ etmek haksızlık ve adâletsizlik olur. Nitekim on adamın müşterek bir bağları olsa ve cümlesinin ondan mütesâviyen intifâ' etmeye salâhiyetleri bulunsa da bağın muhafazası meselesinde yalnız beşi ihtiyâr-ı külfet etseler ve diğer beşi o muhâfaza sâyesindeistirâhatle mahsûlâtıdan müteneffi' olsalar şirketde adl ve müsâvât olamaz... İmdi bizim memâlikimizde dahi nice asırlardır muhâfaza-i bilâd ve masâr vazifesi münferiden ahali-i İslâma mahsûs olup sâir vatandaşları fakat intifâ' veistirâhat ederler.”¹³⁸⁶

Bütün bu mahzurları yanında devlet, ticaret serbestliğini tanıdığından bu yana Avrupa halkı da vatana yığılarak, Osmanlı ticaret ve sanayinin zayıflamasına, imâlathânelerin kapanmasına yol açmış; bu

¹³⁸⁴ Nâmık Kemâl, “Müsavat”, **Hadîka**, Nu: 5 (2 Teşrinisânî 1288).

¹³⁸⁵ **Hürriyet**, Nu: 7 (10 Ağustos 1868).

¹³⁸⁶ “Hizmet-i askeriyye”, **Hürriyet**, Nu: 53 (28 Haziran 1869).

nedenle san'at ve marifet çökmüştür. Osmanlı vatani, birkaç kıta ve denizin birleştiği noktada olduğu ve elinde o kadar sahil bulunduğu hâlde ticarete Yunandan ve İrandan bile geri kalmıştır. Öyleki bir iskeleden bir iskeleye dahi halkı ecnebî vapurlar taşımaktadır. Birçok ülke dünyanın en doğusundan en batısına istihsâl-i servete çalıştığı bir sırada Osmanlılar dış ticaret bir yana iç ticareti bile imzaladığı anlaşmalarla yabancılara kaptırmıştır. Bu nedenle “bir memlekette imtiyâzlı bir fırka oldukça imtiyâzsız fırkalar onunla rekâbet edemez. Nitekim hiçbir vakit zâ'id nâkıs la müsavî olamaz.”¹³⁸⁷ Oysa devlet, o sırada herkesi kendi hâline bıraksa ve eğitimin gelişmesine çalışsaydı, “halkın kâbiliyeti tabî'atın sevgiyle birleşerek sanatla me'lûf olanlar Avrupa'ya rekâbet edecek yolda ma'mûlât hâsıl edebilirlerdi. Ve bir taraftan san'at için lazım olan mahsûlât-ı ziraati vatanın feyz ü bereketi cihetiyle hâricden getirmeye mecbûr oldukları gibi bir taraftan dahi mevki'in tabâyi' ve temâyülâta vâkîf olduklarından belki Avrupa'ya galebe bile ederlerdi.”¹³⁸⁸ Nitekim bu hususa en fazla itiraz edenlerden biri de Şemseddin Sâmî'dir. Vatanın gerçek sahiplerinin yabancılar karşısında tutunamayıp amele ve hamal mertebesine düştüğünü ve vatanlarında esir olduklarını iddia etmiştir. Bunun da devletin halkın ahvâl-i ıslâhına teşebbüs etmemesinden kaynaklandığını ileri sürmüştür:

“Bir memleketin ıslâhından murâd elbette o memleketde sâkin insânların ıslâh-ı ahvâlidir. Vâkı'a, bir memleketde ahâlinin ahvâline asla dokunulmaksızın demiryolları, limanlar, cedveller vesâir pek çok âsâr-ı umrân ve esbâb-ı refâh vücûda getirilebilir; ancak ondan evvel ahâlinin ıslâh-ı ahvâline çalışılmamış ise o âsâr ve vesâ'itden başkaları, yani memâlik-i ba'îde ve ecnebiyyeden gelmiş adamlar istifâde edip, ahâli-i memleket o âsâr-ı umrânda amelelik ve o ticaretgâhlarda hamallık etmekden başka bir şeye muktedir olamazlar. Bîçâre ahâli ondan evvel memleketlerinin sâhibleri iken amelelik ve hamallıkda buldukları cüz'î bir

¹³⁸⁷ **Hürriyet**, Nu: 7 (10 Ağustos 1868).

¹³⁸⁸ **a.g.m.**.

istifâde-i maddiyyeye aldanarak farkında olmaksızın memleketlerini ele geçiren ecnebîlerin esirleri hükmüne geçerler.”¹³⁸⁹

Yeni Osmanlıların bu durum karşısındaki çözümleri, ülke kaynaklarından Batılı devletlerden ziyade Osmanlı vatandaşlarının yararlanması, eğitimin yaygınlaştırılması, sanat ve ticaret ehlinin yetiştirilmesi, Avrupalılara tanınan ayrıcalıkların kaldırılarak vatan evlâdı ile birlikte müsavat derecesine getirilmesi, mahkemelerin adil ve intizamlı olması esaslarına dayanmaktadır. Öncelikle tedennî önlenmeli ardından da terakkîye imkân sağlanmalıdır. Bunun çâresi meşveret usûlünün kabulüdür.¹³⁹⁰ Meşveretin kabulüyle önceki kargaşalıkların önüne geçilebilecek, özerk yapılarıyla devlet içinde devlet olan batılı mahkemeler ve konsolosluklar da kontrol altına alınabilecektir. Bu ise ancak Osmanlı adı altında birleşecek her milletin vatan-ı müşterekin hayrına çalışması ile hâsıl olabilir:

“...Osmanlı ta'biri gibi bir kelime-i câmi'ada cem' etmek, mugâyeret-i meşhûdeyi izâleye medar olacağı gibi, Şûrâ-yı Ümmet'in teşkilinde dahi her milletin intihab ettiği ukalâ, bir mevki'de tecemmu' ile vatan-ı müşterekin hayır ve saadetine müteallik müdâvele-i efkâr etmeleri dahi matlûb olan i'tilâf ve ittihadın husulüne me-dâr-ı küllî edeceği ve şeriatın ahkâm-ı muamelâtında asır ve zamanca mertebe-i kifâyede olmayan tasrîhât ulemâ-yı şarkîyenin ulûm-ı fikhîyyede mahâret-i müsellemesi olanlarından ve ihtiyâcât-ı zamanı bilir ukalâdan mürekkeb bir meclis-i şûra-yı devletin karar ve ictimâ'-ı efkârıyla tedvin edilip de, her türlü deâvîde onun muktezâsıya hükm olunması dahi devletimizin temeli olan Şeriat-ı Ahmediyye'nin icrâsıyla devâm-ı saltanata hizmet edilmiş ve hem de kıyıda bucakta ve her konsolos ve sefarethane ve patrikhanelerde birer türlü kanun ile hükm eden mahkemelerin ref'iyle cümlesi hükm-i vahide rabt olunmuş olacağı ciheti... tahkiki makrûn-ı isabettir.”¹³⁹¹

¹³⁸⁹ Şemseddin Sâmî, “25 Senede Islâh-ı Âlem”, **Hafta**, Nu: 3 (6 Şevvâl 1298).

¹³⁹⁰ “Mülkümüzün servetine dair geçen numromuzdaki makaleye zeyl”, **Hürriyet**, Nu: 8 (17 Ağustos 1868).

¹³⁹¹ Ziya Paşa, “Mes'ele-i Müsavat”, **Hürriyet**, Nu: 15 (5 Ekim 1868).

Devletin kurtuluşunu usûl-i meşverette gören bu anlayışı savunanlar, kitleleri harekete geçirebilecek enerjiyi *hubbü'l-vatan* kavramında görmüşlerdir.¹³⁹² Yeni Osmanlılar, vatan fikrinin kamusal seferberlik ve yeni bir siyasal kimlik için önemli bir kavram olduğunun bilincindedirler. Bu nedenle henüz “ağûş-ı terakkîye düşmüş olan vatanperverlik fikrini evlâdları gibi beslemek” istemektedirler.¹³⁹³ Halk hâkimiyetini yaratmak, devlet ve hükûmetin halkın malı olduğunu kanıtlamak, farklı dinî ve etnik kimliklere sahip toplulukları Osmanlı kimliği etrafında toplamak için vatan kavramı en önemli siyasî araçlardan biri olarak kullanılmıştır. Mezhepleri farklı diye kimsenin hakkı farklı değildir. Müslümanlar gayr-i müslim tebaanın da vatan kardeşleri, vatanın yarar ve zararında kendilerinin müşterekleri olduğunu bilmektedirler.¹³⁹⁴ Arzu edilen şeyi, “memâlik-i şarkîyede İslâm ve Ermeni ve Rum ve Bulgar ve Yahudilik yalnız cami’ ve kiliselerde fark edilerek bunları Osmanlı ta’biri gibi bir kelime-i câmi’ada cem’ etmek” şeklinde özetlemek mümkündür.¹³⁹⁵ Osmanlı sultanı hem Müslümanların halifesi hem de gayrimüslimlerin padişahı olduğundan “müsta’id olduğu kuvveti tamamen iktisâb için onlara dahi hubb-ı vatan efkârını ilkâ etmek lâzım gelir, o da adâletle hâsıl olur.”¹³⁹⁶ Bu amaçla meşveret usûlünün kabulü ve halk hâkimiyeti esastır:

“...Mülkümüzde hâkim biziz. Hepimizin hükûmete iştirâkımız vardır. Fakat hükûmetin emr-i icrâsını bi’at-ı meşrû’a ile Âl-i Osman’a tevdi’ ettik. Daima Âl-i Osmanı isteriz. Daima idâre-i meşrûta

¹³⁹² “Vatanın bugünkü bulunduğu muhâtara lâyıkıyla düşünölsün. Bunlarla beraber bir de şimdiye kadar gösterilen mukâvemetin hüsn-i te’siriyle hâsıl edilen semerâta bakılsın. Bedâheten anlaşılır ki, bugün devletin necâtı usûl-i meşverete ve onun istihsâli tutulan meslek-i mukâvemetde müdâvemet muhtâcdır. Biz de hubbü’l-vatanla muttasıf isek o meslek-i sevâbda ilerlemeye gayret edelim. Gayret edelim ki, bir saat evvel bir adım ileri gidelim.” Nâmık Kemâl, “Ve şâvirhum fî’l-emr”, **Hürriyet**, Nu: 4 (20 Temmuz 1868).

¹³⁹³ “Hürriyeti teşvikten doksan bir imza ile İstanbul’dan aldığımız iltifâtnâme”, **Hürriyet**, Nu: 11 (7 Eylül 1868).

¹³⁹⁴ Ziya Paşa, **a.g.m.**

¹³⁹⁵ **a.g.m.**

¹³⁹⁶ **Hürriyet**, Nu: 46 (10 Mayıs 1869).

talebindeyiz... Hükûmet benim, sizin ve sâir ebnâ-yı vatanın kuvvetinden ibaret değil midir.”¹³⁹⁷

Vatan kavramı etrafında tesis edilen ve bütün halkı kapsan bir birliğin, genel bir seferberlik yaratacağı, isyanları önleyeceği gibi vatani koruma hususunda bütün kitleleri harekete geçirecektir. Böylece yalnız birkaç eyalete münhasır olan askerlik hizmeti yayılacak, vatani korumak için silah altına alınacak gayrimüslimler sayesinde Müslüman nesiller yok olmak tehlikesinden kurtulacaktır:

“O devleti yine kanımızla canımızla muhafaza edebiliriz. Hariçten kim isterse gelsin, ya mağlûb olur yahut vatanımıza girmek için yirmi milyonluk bir milletin lâşesini çiğnemek lâzım gelir... Bugün hıfz-ı vatan için silah tutmak bütün bütün İslâm’a münhasır. Eğer mezâhib-i sâire halkı da vatanını sever ve muhafazası için bize iştirâk ederse, nesl-i İslâmî inkırâzdan muhafaza etmiş oluruz.”¹³⁹⁸

Nâmık Kemâl, vatan etrafında oluşacak siyasal birlik için milliyetçi söylemin en dikkate değer metaforlarından birini kullanmıştır. Devletin baba figürü ile temsil edildiği bu söylemde vatan anne figürü ile anlatılmıştır. Millet de kardeşlerden müteşekkil bir siyasal oluşumun adıdır. Anavatan kavramı duygusal bir içerik yüklüdür. Bu söylemle anne ve çocuk ilişkisi örnek alınmakta, böylece siyasî alanda kişisel fakat aynı zamanda homojenleştirilmek istenen bir birlik tesis edilmeye çalışılmaktadır. Vatandaşlar, annenin haklarını asla tehlikeye atmayacak, ona hakarete kalkışmayacak ve böylece ona karşı sadakatte birleşecek uslu çocuklardır. Böylece bağımsızlık ve özerklik peşinde olanların vatani inkârı ve ona ihaneti en büyük günaha dönüşmüştür. Baba figürü ile ifade edilen devlet ile çocukları temsil eden vatandaşlar arasındaki bağı sağlayan en önemli unsur vatanıdır. Baba (devlet), anne lehinde biçimlenmeyi sağlamaktadır. Onun iki temel görevi vardır: çocukların

¹³⁹⁷ **Hürriyet**, Nu: 12 (14 Eylül 1868).

¹³⁹⁸ Nâmık Kemâl, “Usûl-i meşverete dair geçen numaralarda münderic mektupların nihâyeti” **Hürriyet**, Nu: 22 (23 Kasım 1868).

(vatandaş) anneye (vatana) hürmet etmelerini sağlamak ve tereddüt ettiklerinde çocukları disiplin altına almak. Vatan, baba ve oğul arasında aracı bir kurumdur. Vatandaşın/tebaanın devletle ilişki kurmasını ve onun üzerindeki haklarını da belirleyen ana figürüdür. Ortaçağın otoriter baba figürünü temsil eden *patria potestas* anlayışının aksine modern dönemde müşfik anne rolü biçilen vatan, modern çağda hemen bütün milliyetçi söylemde politik mensubiyet için en önemli figürlerden biri olmuştur. Nâmık Kemâl'in hem siyasî yazılarında hem de şiirlerinde bu hususları görmek mümkündür:

“Şu vatan ki, umûmun müşterek vâlidesidir, elinizde zâr zâr inliyor anâsırın muavenetine müracaat etmeden hiçbir hastanın sıhhati kâbil olmayacağını da bilirsiniz nice bir bu dâ'iyye-i menfaat nice bir arzu-yı istiklâl tebâbet makamına gelmişken siz ayn-ı illet oldunuz hastalığında ayak terinden müstefîd olmaya göz dikmek ve olduktan sonra eşyasını çalıp satmak için vâlidesinin itlâfına çalışmak hangi insana yakışır... La'net o ahlâk-ı habîseye ki, üç günlük safâ için altı yüz yıllık bir devletin harâbına sebep olarak nâmını ilelebed âlemin mahkeme-i vicdânında mahzar-ı tefrîn ede.”¹³⁹⁹

Baba, disiplin yanlısı ve hâmi rolünde olmasına karşılık anne, hem metaforik hem de biyolojik manada hayat veren, sürekliliği sağlayan, besleyen ve büyüten sığınılacak bir melce'dir. Buna mukabil çocukların da annelerine karşı görevleri vardır: ona hürmet göstermek, onun namusunu korumak ve faydasına çalışmak bunların başında gelmektedir. Nâmık Kemâl'in *Vatan Yahut Silistre* adlı eserinde yer alan aşağıdaki şiiri de bu bağlamda okumak mümkündür:

Cümlemizin vâlidemizdir vatan

Herkesi lütfuyla odur besleyen

Bastı adû göğsüne biz sağ iken

¹³⁹⁹ Nâmık Kemâl, “Hasta Adam”, **Hürriyet**, Nu: 24 (7 Aralık 1868).

*Arş yiğitler vatan imdadına!*¹⁴⁰⁰

Kemâl'e göre vatan etrafında teşekkül edecek siyasî birliğin en önemli araçları da idarenin ıslahı ve eğitimidir. Böylece o vatani, siyasî söyleminde önemli bir yer tutan meşrutiyet ile ilişkilendirmektedir. Bu hususların temini ile Osmanlı vatanında yaşayanlar tek bir çatı altında toplanacak, resmî dil yayılma imkânı bulacak; devleti, hanedanı korumak ve gelişmesini sağlamak için seferber olacaktır.

“Maarif bir sûret-i muntazamada tertîb olunursa mektebler birleşir lisân-ı resmî ilerler milletler beyninde şimdi mevcûd olan bigânelik kalkar mahz-ı hayr olan diyânetden mahz-ı şer olan taassub ayrılır akvâm-ı sâire halkı Osmanlı ümmetini büyüten yalnız Türkler olmadığını ve değil akvâm-ı İslâmiye hatta Rumların Hırvatların dahi o yolda nice kanlar döktüğünü öğrenir. Vatanperverlik fikri cümlelerin ezhânına yerleşir. Aşiretler kabûl-i iskân eder. Ziraat ticaret sanat tevsî' eyler. Herkes rahat bulur. Herkes hâkimiyete iştirâkini anlar. Şimdi bazı hayâlâta zehâb ile Yunan devletini şark imparatorluğuna tahvîl etmek isteyen bazı Rumlar bile Osmanlı padişahlığını muhafaza için can vermeye başlar. İşte gerek millet-i İslâmiyenin selâmetine ve gerek Osmanlı vatanının saadetine hâişger olanlar için birinci düşünecek madde idaremizin ıslahıdır.”¹⁴⁰¹

Kemâl'in vatan ile ilişkilendirdiği bir diğer kavram ise hürriyettir. Gerçekte onun siyasal söyleminin en önemli anahtar kavramlarının da bireyin siyasî ve hukukî hürriyeti ile vatan olduğu görülmektedir. Tek tek bireyin ve toplumların vatanında hür yaşaması, milletin ve devletin devamlılığı bunlar ile mümkündür. “Her cemaatin en büyük muhafızı olan hubb-ı vatan dahi hürriyetle kâ'imdir. İdare-i müstakile tahtında bulunan yerlerde düşmana asker karşı durur. Hür memleketlerde ise ahali askerden ziyade çalışır. Hâkimiyetine mazhar olan bir halkın vatan hânesi ve belki âdeta sarayı hükmündedir.”¹⁴⁰² Bu hususta Fransız devrimini örnek veren Kemâl, vatanperverlerin silahlarıyla her tarafa yayılan ahkâm-ı

¹⁴⁰⁰ Nâmık Kemâl, **Vatan yahud Silistre**, s.151.

¹⁴⁰¹ Nâmık Kemâl, “Avrupa Şarkın Asâyişini İster”, **Hürriyet**, Nu: 24 (7 Aralık 1868).

¹⁴⁰² Nâmık Kemâl, “Hürriyet,” **Hürriyet**, Nu: 58 (2 Ağustos 1869).

hürriyetin, Fransız millî marşı La Marseillaise’de ifadesini bulan umdelerde gizli olduğuna inanmaktadır. Marşı,

Ey ehl-i vatan gel gidelim şan günüdür bu
Zulm açdı yine karşımıza kanlı alemler
Evlâdımızı ehlimizi kırdaki ordu
Âgûş-ı vefâmızda tutup boğmaya kükrer
Saf bağlayın artık sarılın siz de silâha
Reyyân edelim isrimizi hûn-ı mübâha

sözleriyle Türkçeye aktaran Kemâl, bu şarkının ahengiyle galeyana gelen birkaç bin delikanlının yırtık kunduralar ve kırık tüfeklerle vatanın hudutlarından çıkar çıkmaz dünyanın en büyük ve en muntazam ordularını bir cümlede tarumar ettiklerini ileri sürmüştür.¹⁴⁰³ Hürriyet ve vatan işbirliği onun siyasal düşüncesinde kitleleri seferber edecek en önemli araçlar olarak daima anılagelmiştir. Kemâl’in savunduğu “vatana bağlılık ve tüm benliğini bu vatana feda etme anlayışı, yükselen Müslüman Türk milliyetçi aydınlarının temel inancı hâline gelmiş ve bugüne kadar önemini korumuştur.”¹⁴⁰⁴

Yeni Osmanlılar içinde ihtilalci fikirleri ile ayrı bir konuma sahip olan İnkılâb gazetesi yazarlarının da siyasî söyleminde vatanın önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Vatanın ecdattan kalan kanlı bir miras olduğunu vurgulayan Hüseyin Vasfî, her avuç toprağı kan ile yoğrulan bu vatanda yükümlülüklerini yerine getiren herkesin, hangi milletten olursa olsun vatandaşları ve kardeşleri olduklarını ileri sürmüştür. Yükümlülüklerini yerine getirdikleri sürece insanların “hür doğukları ve hür yaşayacakları” gerçeğini de hatırlatma gereği duymuştur.¹⁴⁰⁵ Milletin parasıyla vatan çocuklarını terbiye için açılan mektepte millete hizmet etmek iktidarını kazandığını ileri süren Vasfî, millete olan borcunu ödemek için cephelerde savaştığını yazmaktadır. Ona göre vatanperverliğin bir nişânesi de zulme

¹⁴⁰³ a.g.m.

¹⁴⁰⁴ Kemal H. Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s.24.

¹⁴⁰⁵ Hüseyin Vasfî, “Millele Hitâb”, *İnkılâb*, Nu: 1 (23 Nisan 1870).

ve istibdata karşı savaşılmaktadır. İnkılâbcılar, dünyanın en zengin ve en bereketli topraklarından birine sahip olmasına rağmen, Osmanlı coğrafyasında “vatan kardeşliği”nin tesis edilememesinin en büyük nedeni olarak kötü idare ve baskıcı yönetimi görmüşlerdir:

“Biz ki Osmanlılarız, bugün dünyanın gayet geniş gayet güzel bir parçasında oturuyoruz. Elimizde her türlü mahsul verir bunca topraklar var dünyanın her tarafıyla ticâret için bu kadar denizlerimiz var. Lâzım olan şeyleri öğrenmeğe her yerin ahâlsî kadar belki de çok yerlerin halkından ziyâde istidadımız var Ya biz Niçin Avrupa’daki adamlar gibi bahtlı olamıyoruz. “Bahtlı olmak nerede”, ya biz niçin yiyecek ekmek bulamıyoruz. Evet, hükûmetimiz zâlim Hep çektiğimiz belâların sebebi odur, burası doğru. Lâkin bizim hiç kabahatimiz yok mu. Var, hem pek büyük. Hâlâ vatan kardaşlığı nedir lâyıkiyle anlayamadık. Hâlâ içimizde kendi cinsinden başkasını düşünür adamlar lâzım olduğu kadar çoğalamadı. Acâyib şey değil midir ki, hepimiz bu yükün altında eziliyoruz. Gene kendi yükümüzü öbür arkadaşların üzerine yıkıp da öyle kurtulmağa çalışıyoruz. Bu tedbir ile gitdikçe kuvvetimiz azalıyor gittikçe yükümüz basıyor. Hâlbuki birbirimize epeyce yardım ederek bir iki kere zorlayıversek üzerimizde zulüm yükü değil dağlar olsa dayanmaz.”¹⁴⁰⁶

İnkılâbcıların vatana yüklemek istediği anlam ve siyasal seferberliğin yukarıda zikredilenlerden daha farklı bir mahiyette olduğu görülmektedir. Onların tasavvurundaki vatanperverlik anlayışında Fransız devriminin izleri diğerlerine nazaran daha belirgindir. Zira onlar, vatanperverliği yalnızca ülkeyi tehdit eden dış düşmanlara karşı değil; aynı zamanda içerideki baskıcı yönetime karşı da bir araç olarak da değerlendirmektedirler. Onların bu tavrı, Mazzini’nin despotizme karşı mücadeleyi vatanperverliğin en belirgin niteliği sayan düşüncesiyle örtüşmektedir. Zulme ve istibdata karşı din ve mezhep farkı gözetmeksizin bütün Osmanlı halkının birleşmesi gerektiği vurgusu ile kardeşliği tesis

¹⁴⁰⁶ “İttihâd”, **İnkılâb**, Nu: 1 (23 Nisan 1870).

etmek isteyen İnkılâbcılar da, zulüm karşısında millet-i mahkûme ve hâkime ayrımlarının da kalkmasından taraftırlar:

“Şimdi hepimiz bir vatanın evlâdı iken ve birleşmemiz kardaşlık etmemiz zamanı gelmiş iken silâh tutup da birbirimizin canına mı kastedelim birbirimizin malını mı gasp edelim. Hâkimiyet mahkûmiyet mes’elesini mi esâs edelim. Allah göstermesin, bunları hangi insan kabul eder. Padişah ile vûkelâ bilerek devleti batırmağa çalışıyor. Bu hâle göre vakti iken birleşip halâsımıza çâre bulmalıyız. ... Cümlemiz ittihâd kuvvetiyle hürriyetimizi kazanarak hubb-i vatan dâ’iresinde cem olmalıyız.”¹⁴⁰⁷

Boşnaklara hitaben yazılmış bir yazıda, ister Müslüman ve ister gayrimüslim olsun onları birleştirecek şeyin vatanperverlik ve vatandaşlığın gerektirdiği yükümlülükler olduğu vurgulanmaktadır. Batının tahriklerine kapılmamalarından ötürü gayrimüslim Boşnakların da vatanperver olduğunun vurgulandığı yazıda, “cümleiniz vatandaşlık vazifesinde iştirak eylediğinizden birbirinize yâr ü kardaş olursunuz” ifadelerine yer verilmektedir. Şarkta da “akvâm-ı muhtelif bir kelime ve bir maksadda birleşip bir şarkiyyun familyası teşekkül etmektedir” sözleri ile yeni bir oluşumdan bahsedilmektedir. Bu yeni oluşumda yine hanedan-ı Osmanî başa bulunacak ancak icma-i ümmetle seçilecek padişah, hamiyet ve adâleti ile bu familyayı yönetecektir.¹⁴⁰⁸

Dikkat çeken en önemli hususlardan biri Yeni Osmanlılar Cemiyeti içinde köylüleri muhatap alarak yazılmış ilk (ve belki de tek) yazının İnkılâb da yayınlanmasıdır. Onların vatanın gerçek sahipleri olduğunun vurgulandığı bu yazıda, Avrupa’da modern dönemde görülen popüler ayaklanmaları teşvik eden yazılar türünden ifadelere yer verilmiştir. Milletin gerçek ve bozulmamış değerlerinin köylüler arasında sürdüğünden bahseden yazıda İstanbul gibi büyük şehirlere nazaran bütün yüklerin köylünün omzuna yüklendiği ileri sürülmektedir:

¹⁴⁰⁷ a.g.m.

¹⁴⁰⁸ Mehmed, “Hürriyet Gazetesine Cevap”, *İnkılâb*, Nu: 3 (28 Mayıs 1870).

“Öşür veren, her türlü vergi ağır yükünü çeken köylüler. Vatanın muhâfazası için kanını döken köylüler. Millete mâlen iane eden, bir muharebe açılınca gönülleriyle imdada gelen köylüler. ... İyice biliniz ki, toprak sizindir. Zira bu yerleri babalarınız aldı. Para sizindir, zira parayı siz kazanıyorsunuz. Mahsûl sizindir, zira siz ekiyorsunuz. Padişahım diye bir budala çıkmış, vükelâyız diye bir iki çapkın iş başına geçmiş size etmedikleri zulüm kalmıyor. Bu hainler ahaliyi dilendiriyorlar, memleketi yıkıyorlar, davleti batırıyorlar. Siz Osmanlısınız, bu makûle edepsizlere boyun eğmek size yakışmaz. Hamd olsun bu bir kaç hırsıza karşı duramayacak kadar alçak olmadık. Babalarımız padişah zulm etti mi, ayaklanırlar tahtından indirirlerdi. Vezirler ibâdullahın ciğerini yakdı mı Etmeydan’ında başını keserler yahut konağının kapısı önüne asarlardı. Biz de o babaların evlâdıyız. Biz de ayaklanalım. Bu edepsizleri defedelim. Hâlimizi düzeltelim. Rahat yaşyalım.”¹⁴⁰⁹

İnkılâb gazetesinde son sayısında yayımlanan *İstimdâd* adlı yazıda, vatan ve vatanperverlik kavramları ile birlikte dinî sembollerin yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir. Vatanın kurtulması ve vatan muhabbeti duygusunun gönüllere yerleşmesi için Allah’tan yardım istendiği bu yazı, din/gelenek ile modern bir ideoloji olan vatanperverliği birleştirmesi açısından oldukça anlamlıdır. Dikkat çeken bir diğer husus da dinî referanslara yaptığı vurgu ile bu modern ideolojinin geçmiş dönemde de olduğunu ispatlama ve böylece *vatan-ı müşterek* etrafında yeni bir millet yaratmaya çabalarının meşrulaştırılmaya çalışılmasıdır. Duâgû Hüseyin Vasfî Paşa’nın yazısı adetâ bütün kitleleri seferber edecek ayaklanma arzusunun ve müşterek vatan etrafında yeni bir familya oluşturma gayretlerinin başarısızlığa uğraması karşısında sığınacak son melce’ olarak Tanrı’ya yakarışı gibidir:

“Ey candan azîz ve nâmûs gibi mukaddes olan hürlük. Bahâdır dedelerimize ihsan ettiğin millet gayreti, vatan muhabbeti ile bizim de gönüllerimizi doldur. Hamiyyet nûriyle nurlandır. Vatan çocuklarının ki, ileride yetişecek bir selâmetdir, vatan toprağını kanlarıyla yoğuran

¹⁴⁰⁹ Râtib, “Köylüler”, *İnkılâb*, Nu: 4 (13 Haziran 1870).

eslâfımızın ahlâk-ı hamîdesiyle mütehallik evsâf-ı cemîlesiyle muttasıf eyle. Ey sen ki Hakk'dan hakk nasibimizsin. Her medenî millet seni harz-ı nâmûs u hamîyyet edindi. Her mamûr memleketde selâmet sancağın açıldı. Biz Şark milleti dahi seni harz-ı âmâl edinelim. Bizim de vatanımızda senin selâmet sancağın açılsın. Altına toplanalım. Sayesinde adâlet, emniyet, rahat görelim o sayede zaîfimiz kavî, kavimiz zaîf ola. Bize zulm edenler cezalarını bula. Üzerimizden zulm ü gadr yükleri kalka. Ey sen ki her milletin hâkim-i sahihisin ... Riyasetinin adâleti sayesinde adamlığımızı takınalım. Cümlemiz bir vatan-ı müşterekin evlâdı ve bir familyanın efradı olduğumuzu bilelim. Birbirimize kardaşlık ve yarlık ederek geçinelim.”¹⁴¹⁰

Nitekim bu yazıdan kısa bir süre sonra, 1870-1871 Prusya-Fransa savaşının Prusya lehine sonuçlanması sonucunda İnkılâb'ın yayınlandığı Cenevre'yi terk etmek zorunda kalan Vasfî Paşa, kimlik değiştirerek Albert Thomas adı ile Atina'da ikâmet etmek zorunda kalmıştır.

2. Vatan-ı Umûmî ve Vatan-ı Husûsî

Osmanlı aydınları içinde vatan kavramının farklı biçimlerde dile getirildiği görülmektedir. Genelde vatan-ı husûsî ve vatan-ı umûmî şeklinde ifade edilen bu farklılık etnik-bölgesel ile Osmanlı siyasal varlığını ifade eden aidiyetler arasında şekillenmektedir. Husûsî vatan etnik temelli bir varlığı ifade etmesine karşılık umûmî vatan, bütün etnik sınırları kapsayan ve husûsî vatanları birleştiren ortak yapıyı anlatmaktadır. Buna göre kişi kendi etnik ve bölgesel kimliğini koruyabildiği ve mensubiyetini sürdürebildiği gibi anlamını Osmanlı Devleti ve ülkesinde bulan siyasî yapıya da mensup olabilir ve ona sadakat besleyebilir. Söz konusu ayrımı bilhassa Ahmed Midhat Efendi ve Şemseddin Sâmî'nin yazılarında görmek mümkündür.

Ahmed Midhat Efendi vatan kavramına ilişkin farklı ve ilginç fikirler öne sürmüştür. Asırlardan beri lügatlerde vatan kelimesine tesadüf

¹⁴¹⁰ Hüseyin Vasfî, “İstimdâd”, **İnkılâb**, Nu: 5 (18 Temmuz 1870).

edilmekte ise de ancak kavramın yeni dönemde kazandığı anlam ile ondan istifade mümkün olabilmiştir. Ona göre, “vatan-ı mevrûs, maskat-ı re’s, menşe’-i vatan, müttehaz-i vatan, müşterek vatan, vatan-ı siyâsî” biçiminde kişinin hayatı boyunca muhatap olduğu altı tür vatan vardır. Kişinin doğduğu yeri ifade eden maskat-ı re’s ilk vatandır. Ancak doğumla birlikte başlayan başkalaşım onu birçok vatan ile yüz yüze getirmiştir. Bunu kanıtlamak için akıl yürüterek kişinin gerçek vatanının hangisi olduğunu sorgulamaktadır:

“Bir adam anasının karnına Kafkasya’da düşmüş, Sinop’da dünyaya gelmiş, kundağı içinde olarak İstanbul’a gelerek orada kendi mevcûdiyetini anlayacak kadar büyümüş, ba’dehu Mısır’a gitmiş gençlik zamanını orada çıkardıktan sonra Fas’a hicret eylemiş ise bu adam için hangi biri vatan ittihâz olunacaktır?”¹⁴¹¹

Ahmed Midhat’a göre kişinin bu vatanlara kattığı anlam, tecrübeleri ve duyguları ile şekillenmektedir. Birey doğumdan ölümüne kadar yaşadığı mekânlara bir anlam katmakta, içinde bulunduğu şartlar vatanını belirlemesine yardımcı olmaktadır. Bu nedenle doğduğu yer kadar doyduğu yer de vatani olabilmektedir. O, çıkarsamaları sonucu vardığı vatani milletin hânesine dönüştürerek, yukarıda zikredilen Osmanlı aydınlarına nazaran çok daha mantıklı bir sonuca varmaktadır. Zira yeni bir toplumsal kimliği birey üzerinden inşâ ederek ona iradî bir nitelik kazandırmaktadır. Bu kimliği tek bir aile olarak algılanan milletin hanesinde inşâ etmek ile farklı milletlerden müteşekkil geniş bir coğrafyada inşâ etmek arasında mühim farklar vardır:

“Vatan denilen şey bir milletin hânesi demek değil midir? Milliyet ise bir nazar-ı mutlak-ı umûmî ile bakılınca bir tek fâmilya gibi bir hükümde kabul olunur. Hâlbuki memâlik-i Osmaniyye ve Rusya ve Avusturya gibi bazı vatanlarda hasbe’l-milliyet yekdiğerine ecnebî zann olunacak birkaç milliyet görülür. Acaba yalnız bir milletin hânesi olmak lâzım gelen bir

¹⁴¹¹ Ahmed Midhat, “Vatan Lafzının Envâ’-ı Ahkâmı ve Her Hükümün Müvâzene-i Hikemiyyesi”, **Kırık Anbar**, Nu: 13 (1291) s.396.

vatan bu milletlerin cümlesi için başka başka vatan itibâr olunacak mıdır?”¹⁴¹²

Ahmed Mithat'ın vatan anlayışında bireyin primordial (ilksel) kimliğinin esasını teşkil eden vatan/vatanlar dışında diğerleri akışkandır ve kişi içinde bulunduğu şartlara göre vatanını değiştirebilmektedir. Burada yine akıl yürütmelerde bulunarak kişinin zihnindeki hazır kalıpları yıkmak isteyen bir tavır sergilemektedir. Zira kendi kurguladığı vatan anlayışını açıkça ifade edebilmek için zihinleri bir tabula rasa hükmüne getirmek arzusundadır. Midhat Efendi'nin yöntemi tam da bir öğreticiye yakışacak sıfattır ve bu niteliği ile yukarıda onu siyasal bir araca dönüştürmek isteyenlerden daha etkin bir metot ortaya koymaktadır. Lehli birinin Osmanlılarla beraber vatan uğrunda fedâ-yı cân etmesi nasıl izah edilebilir. Ya İtalya kralı Victor Emmanuel'in oğlu Amedeo İspanya krallığına seçildiğinde İspanya milliyetinden addedilmesi ve milletin onu anadan doğma bir İspanyol olmak üzere kabul etmesi ne ile izah edilebilir. İtalya'da doğan bir prens için İspanya nasıl vatan olabilir? İstanbul'da doğup büyüyen bir İngiliz hâlâ nasıl İngiliz demek mümkündür? Maskat-re's orası İstanbul olduğu ve gözünü orada açtığı hâlde niçin orası onun anavatanı kabul edilmemektedir.¹⁴¹³ Midhat Efendi bütün bu sorular ile kurguladığı vatana hazırlık içindedir.

Midhat'ın ilk bahsettiği vatan, insana atalarından miras kalmış olan yeri ifade eden “vatan-ı mevrûs'tur. *Vatan-ı aslî*’de denilen bu yerin kudsiyeti çok naziktir. “Bir adam kendi vücûdunda cemelân eden kanın hangi kandan mevrûs olarak geldiğini düşünür ise o zaman vatan-ı mevrûsunun kudsiyetini” anlamaya başlar. Bireyin mensup olduğu soyu ve aileyi anlatan “...oğulları” ifadesine duyduğu sevgi vatan-ı mevrûs da insanın mantar gibi yerden bitmediğinin kanıtıdır. Buraya duyduğu sevginin lezzetini daha fazla çıkarmak için yine *vatan-ı mevrûsa* müracaat edilmelidir. Zira insana adını bırakmış zatı veya onun bir avuç toprağını

¹⁴¹² a.g.m., s.396.

¹⁴¹³ a.g.m., s.397.

orada bulmak mümkündür. Vatan-ı mevrûsun kudsiyeti yalnız bundan ibarettir. Kişi hiçbir zaman kendini orada asıl sevdâ-yı vatan denilen şeye mübtelâ edebilecek kuvveti bulamaz.

Midhat'ın bahsettiği bu vatan, gerçekte bireye ve etnik gruplara "...den geldik" duygusunu veren soy miti ile ilişkili topraktır. Bu aile ile millet arasındaki bağda ortaya çıkan, etnik gruba tarihîlik ve süreklilik duygusu katan ve asıl önemlisi onun kim olduğunu tanımlamasını sağlayan duygu ile şekillenmektedir.¹⁴¹⁴ Söz konusu toprak etnik grubun elinde olsun ya da olmasın sembolik olarak kendini özdeşleştirmesini mümkün kılan ve genellikle kökene atıf yapılan sembolik bir vatandır.

Yine bu sembolik vatanla birlikte ele alınması gereken ve kişinin menşei'ne ilişkin veriler sunan bir diğer vatan ise maskat-ı re's ve menşe'dir. Bireyin kendi iradesiyle dünyaya gelmediği ve henüz etrafındaki dünyanın farkında olmadığı vatanını ifade eden maskat-i re'sin kudsiyeti de tıpkı vatan-ı mevrûs gibidir. Dünyaya gözünü açtığı, âlemi ilk orada tanıdığı ve onun "ağûş-ı terbiye"sinde büyüdüğü menşe' denilen bu mukaddes yerin insanda bırakacağı en güçlü his ancak bir dâû's-sılâ olabilir. İnsan o mahale kutlu bir valide nazarıyla bakar ve mezara kadar menşe'e olan muhabbet ve sevsadısıyla gider. Ancak menşe'in maddî faydaları görülemediğinden "insan menşe'ini elden kaçırmak ve ta'bîr-i âherle menşe'inden ayrılmak ile maddeten pek büyük bir şey kaybetmiş olmaz."¹⁴¹⁵ Menşe' insan için bir vatan-ı müttehasz olmadığı takdirde ve yalnızca menşe'den ibaret kaldığı sürece insanın oranın muhafazası için can vermez.

Bireyin hayatı ile şekillenen, özgün bir fert olması ve kendi yuvasını kurması ile anlam kazanan bir diğer vatan türü ise vatan-ı müttehaszdır. İnsanın çocukluktan delikanlılığa geçmesiyle anlam kazanan çevresi, hayat tecrübesi, kendi ayakları üzerinde durması ve kendi yuvasını

¹⁴¹⁴ Anthony Smith, **Ulusların Etnik Kökeni**, s.53-55.; aynı yazar, **Millî Kimlik**, s.43-44.

¹⁴¹⁵ Ahmed Midhat, **a.g.m.**, s.400.

kurması ile yeni bir vatanın doğuşuna zemin hazırlamaktadır. Oyuncaklarını bir kenara bırakıp çevresini anlamaya çalışan çocuk on dört on beş yaşlarında bir iç sıkıntısına uğramaktadır. O artık “vücûdunu vücûduna katarak sâir vücûdların teşekkülüne sebebiyet göstermek üzere ittifak edeceği bir eş” arayışı içindedir.¹⁴¹⁶ Böylece o kişinin gözünde dünya münya ana baba filan muhabbeti var ise o da kırılarak eşi ile kendine yeni bir yuva kuracaktır. “Bir insan sülbünden ettiği babaya rahminden çıktığı anaya içlerinde beraber büyüdüğü hısım akarabaya kendisini hısım bilir ve o hisle devam eder. Lakin sonra görüp vefatına kadar beraber yaşayacak olan karısına dahi kendisini hısım etmek nasıl mümkün olacak? Elbette tabiat ana yavuklusunu o kadar sevdirecek ve biçâreyi o kadar çıldırtacak ki, çocuk yavuklusunun muhabbeti yolunda ana baba muhabbetini dahi fedâ derecesine varacak!”¹⁴¹⁷ Bu nedenle kendi kurduğunu yuvaya, tedârik eylediği bağ, bahçe ve hâne ile âşiyâne-i pederden daha kuvvetli bir sevgi besleyecektir. Zira, “âşiyâne-i peder için içinde akşam kendisini istikbâl eder bir zevce yok idi. Âşiyâne-i pederde akşam kendisini istikbâl ile beraber eteklerine sarılan yavrucaklar yok idi. Ana baba muhabbeti insanın yüreğini şiririr ama tatlı tatlı cızlatmaz.”¹⁴¹⁸ Anne baba sevgisi insanın derûnunda tatlı bir tesir bırakmaz; bunu ancak eş sevgisi doğurur. Baba ocağı ile kendi yuvası arasında büyük fark olduğunu ve bu nedenle ilkine hürmet ve ta’zime karşılık ikincisine şühût derecesinde aşk ve muhabbet beslendiğini ileri sürmektedir.

Midhat Efendi, vatan-ı mevrûs’tan başlayarak vatan-ı müttehzâ’ya uzanan çevrede her birinin diğerine oranla daha büyük olmasından dolayı bireyin onlara atfettiği kudsiyetin ve beslediği sevginin de giderek arttığını kaydetmektedir. Bu sevgilerin en büyüğünün vatan-ı müttehzâda yoğunlaşması hepsinden daha geniş olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanı vatani uğrunda canını fedâ etmeye sevkeden şey de atalardan

¹⁴¹⁶ a.g.m., s.401.

¹⁴¹⁷ a.g.m., s.402.

¹⁴¹⁸ a.g.m., s.402.

miras kalan, insanın doğduğu, büyüdüğü ve nihayet kendi yuvasını kurduğu vatanların bileşkesiyle ortaya çıkan ve bütün kutsallıkların atfedildiği yerdir. Midhat'ın anlattığı ve gerçekte bireyin çevresini saran, henüz toplumsal ve siyasal anlam kazanmamış *amor soli naturalis* niteliğindeki çevreden siyasal nitelikte vatan-ı müştereke uzanmaktadır. Birey etrafını saran çevrede, ocağında özgür ve yakınlarından mesul iken birden bu ocak ve mesuliyet genişlemekte ve ortak vatana dönüşmektedir. Ona göre vatan-ı müşterek denilen şey,

“bir bayrak altında bulunup bir kanun ahkâmına tâbi’ olan müteferrik ve mütenevvi’ ve gerekse muhtelif halkın pederlerinden mevrûs kalmakdan yahut içinde doğup büyümüş olmalarından kat’-i nazar fakat el-haleti hazihi yaşamakta bulundukları yerdir ki, bu mahall kendilerinin başka başka birer “vatan-ı müttehazları” yani kendilerini hürriyet rahat saadet servet ü sâ mân gibi ni’am-ı günâ gûn ile dil-sîr eder veliyyü’l-ni’metleri olduğundan aklı başında ve nâmûsu yerinde olan bir adam veliyyü’l-ni’metine ne kadar muhabbet eder ise o mahll-i mübâreke dahi yine aynıyle o muhabbeti eder ve ni’metiyle mütena’im olduğu zatı velek ki, ni’metini muhâfaza ve idâme garaz makbûliyle olsun, ne kadar muhâfaza eder ise vatanını o kadar muhâfaza eder.”¹⁴¹⁹

Midhat Efendi’nin tasavvurundaki gerçek vatan, müttehaz vatanlardan yani kişinin serbestçe hareket edebildiği dairelerden müteşekkil bir ortak vatandır. Bu müşterek vatani tesis edenler, birey ve etnik topluluklara kendi hayatlarını ve geleneklerini yaşama imkânı tanıyan Müslümanlar (millet-i İslamiyye) olmuştur. İslâmın egemenliği altında yaşayan yüz elliye kadar millet, yaşadıkları bölgeleri vatan olarak kabul etmiş; kendi kimliklerini ve geleneklerini sürdürmüşlerdir. İslâm getirdiği kânûnla bunların vatanlarını tanımış ve ondan istedikleri gibi yararlanmalarını sağlamıştır. Böylece “millet-i mu’azzam-i İslâmiyyenin neşr eylediği şeri’at-ı garrâ-yı Muhammediyye, “vatan” denilen şey âdeta bir valde olup bir vâlîde erkek olsun kız olsun ve bunlar dahi ahvel ve

¹⁴¹⁹ Ahmed Midhat, “Vatan Lafzının Envâ’-ı Ahkâmı ve Her Hükümün Müvâzene-i Hikemiyyesi”, **Kırık Anbar**, Nu: 14 (1291) s.422.

sakat mütehâlife ve mütenevvi'ada bulunsun sekiz çocuğa analık edeceği gibi yekdiğerine mütehâlif görülen on on beş milleti dahi bir vatanın başka başka besleyip cümlesine birden analık edeceğini ve o milletlerin cümlesi o vatani kendi vâlideleri ve vatanları tanıyabileceklerini ilân etmiştir.”¹⁴²⁰ Osmanlı ülkesi de, herkese pederinden miras kaldığı, hepsi orada doğup büyüdüğü ve orada yuva kurduğu için herkesin vatani olmuştur. Bu nedenle Osmanlı vatani etrafında toplanan herkesin ittifakla onun uğrunda fedakârlık göstermesi tabiidir.

Ahmed Midhat'ın bahsettiği bir diğer vatan türü ise sömürgecilik ve kolonyalizm ile ortaya çıkan “vatan-ı siyasi”dir. Burası fetih ve istilâ ile ortaya çıkan, fetihçi topluluklara ait olmayan yerdir. Bireyin yahut toplumun siyasi vatana karşı bir hissi olmayıp bağlılığı ancak menfaati dolayısıyladır.¹⁴²¹

Bahsedilmesi gereken bir diğer isim ise, hem Türk hem de Arnavut kimliğinin oluşmasında önemli bir yere sahip olan Şemseddin Sâmî Fraşeri'dir. Onun hayatı ve eserleri de bu çifte kimlik ile vatan kavramlarını aksettirmektedir. Bu nedenle umumî ve hususî vatan kavramlarını Sâmî'nin hayatından bağımsız düşünmek mümkün değildir.

Şemseddin Sâmî'nin aile kökeni, 2. Murad döneminin meşhur kumandanlarından İmrahor İlyas Efendi'ye dayanmaktadır. 1 Haziran 1850 tarihinde Yanya vilayetine bağlı Fraşer'de dünyaya gelen Sâmî'nin kimliğinde Bektaşilik de önemli bir yere sahiptir. Ailesi Bektaşî tarikatına mensuptur. Bu dönem, Arnavutluk'ta Bektaşî kültürünün en belirgin olduğu yıllardır. II. Mahmûd'un yeniçeri ve Bektaşî kıyımından kurtulanların sığındıkları bölge Arnavutluk olmuştur. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra Balkanlar ve Rumeli'nin pek çok yerinde Bektaşî tekkelerine el konularak ortodoks İslâm'a daha yakın Nakşibendî tarikatlarına devredilmiştir. Merkezî yönetimin etkisinin nispeten daha az hissedildiği Arnavutluk Bektaşîlerin sığınağı olmuştur.

¹⁴²⁰ a.g.m., s.421-422.

¹⁴²¹ a.g.m., s.423.

Eğitimine bölgedeki bir Bektaşî tekkesinde başlayan Sâmi Bey, henüz dokuz yaşında iken babasını, iki yıl sonra da annesini kaybetmiştir. Ailenin en büyük oğlu Abdul Fraşerî Bey, Naim ve Sâmi kardeşlerinin sorumluluğunu üstlenerek Yanya'ya göç etmiştir. Burada Zossimaia Skoli adlı Yunan mektebine devam etmiştir. Bu okulda modern bilimler yanında Yunanca, Latince, Fransızca ve İtalyanca dersleri alan Sâmi Bey, klâsik medrese usulü eğitime de devam ederek Arapça ve Farsça da öğrenmiştir. 1872 yılında ağabeyi Naim ile İstanbul'a gelen Sâmi, Matbuat Kalemine girmiş ve yine bu dönemde Fransızca'dan Türkçeye romanlar çevirmeye başlamıştır. 1873 yılında ilk Türkçe roman olarak bilinen Taaşuk-ı Talat ve Fitnat eseri yayınlanmıştır. 1874 yılında Besa yahut Ahde Vefa adlı Arnavut milliyetçiliğinin doğuşunda önemli bir yer tutan piyesi yazmış ve sahneye koymuştur. Aynı yıl Trablusgarb'a tayin edilen Sâmi Bey, burada yerel bir gazetenin idaresini üstlenmiştir. Dokuz aylık Trablusgarb hayatından sonra yeniden İstanbul'a dönmüş; Muharrir, Sabah, Hafta, Tercüman-ı Şark gibi gazetelerde yazılar yazmıştır. Cemiyet-i İlmiyye-i Arnavudiye'nin kurucularından olan Sâmi Bey Arnavut dili ve alfabesi ile ilgili çalışmaları yanında Türk dili ve alfabesine ilişkin de makaleler kaleme almıştır. Kâmûs-ı Türkî, Kâmûs-ı Fransevî gibi eserler onun Türk kültürüne kazandırdığı en önemli çalışmalarıdır.

Şemseddin Sâmi'nin Arnavut kimliğinin oluşmasında önemli bir yere sahip olan Besa adlı eseri, aynı zamanda onun hem husûsî hem de umûmî vatan anlayışı hakkında önemli ipuçları vermektedir. Onu söz konusu eseri yazmaya iten sebepleri şu sözlerle ifade etmektedir:

“Efrâdından olduğum için değil, belki hubb-i vatan, fedâkârlık, vefâ-yı ahd, istihfâf-ı hayât gibi sahneye lâayık evsâf-ı hamîyyetmendâneleri meşhûdum olduğuçün Arnavud kavminin bazı ahlâk ve âdâtını musavver olmak üzere, bir risâle-i edebîyyenin tahrîri hayli vaktden beri kuvve-i hayâliyemi işgâl edip dururdu.”¹⁴²²

¹⁴²² Şemseddin Sâmi, “İfâde-i Merâm”, **Besâ yahut Ahde Vefâ**, İstanbul, 1292.

Yukarıdaki cümlede geçen “hubb-i vatan, fedâkârlık, vefâ-yı ahd, istihfâf-ı hayât, nâmus” kavramlarını *besâ* adı altında toplayan Sâmi Bey, oyunun hangi tema üzerine inşâ edildiği hakkında bilgi vermemiştir. Arnavutların âdet-i mahsûsaları olan besâyı esas alarak¹⁴²³ eserini kısa sürede tamamlayan Sâmi’nin bu gayretini gerçekte dönemin siyasal ve toplumsal olaylarından ayrı düşünmek mümkün değildir. *Besâ* adlı oyun, Tanzimât döneminin Osmanlılık ideolojisi yanında Arnavut milliyetçiliğinin doğuşu hakkında da önemli ipuçları vermektedir. Balkanlarda ortaya çıkan milliyetçi akımlar karşısında Osmanlı Devleti’nin Osmanlılık politikası ve Arnavutlar arasında doğan millî bilinç arasındaki ilişki eserin esasını oluşturmaktadır. Arnavutlar arasındaki çifte bilinci sergileyen eser, etnik ve kültürel çeşitliliğin Osmanlılık etrafında nasıl birleştirilebileceğini göstermektedir.¹⁴²⁴

Besa onur, and içmek, vaadetmek ve ateşkes anlamlarına gelen Arnavutça bir kelimedir. Arnavut kültüründe besa, kutsal ve ihlâli imkânsız bir şey olarak değerlendirilir. O, yalnız ahlaki bir fazilet değil aynı zamanda Arnavut geleneksel hukukunun da en önemli kurumlarından biridir. Bölgenin kuzeyinde kan davasını sürdüren kabileler arasındaki besa, gerçek bir korunma ve emniyet biçimidir. Bireyler ve kan davasını sürdüren bireyler arasında önemli ve acil sorunları müzakere maksadıyla belirli bir süre besa vermek veya onun ile kan davalarını bitirmek mümkündür.¹⁴²⁵ Bununla birlikte bazen aşırılığa da varan besa vahim tepkilere de yol açabilmektedir. Şemseddin Sâmi’nin *Besa* adlı oyunu, besasını çiğnemekle oğlunu öldürmek arasında kalan ve bir babanın onuru uğruna oğlunu katletmesini anlatan bir trajik hadiseyi ele almaktadır. Sâmi, bu sahnenin Alexandre Dumas’ın *Le Regent Mustel* adlı eserinden mülhem olduğunu söylemekte ise de gerçekte Arnavutlar arasında besa nedeniyle

¹⁴²³ Şemseddin Sâmi, a.g.e., s.v.

¹⁴²⁴ George W. Gawrych, *The Crescent and the Eagle*, 1. Baskı, London: I.B. Tauris, 2006, s.8-

15.

¹⁴²⁵ Robert Elsie, *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folk Culture*, London: Hurst Cop., 2001, s.35-36.

meydana gelen bu türden olaylara rastlamak mümkündür. M. Edith Durham, Balkanlara yaptığı seyahatleri anlattığı notlarda besa nedeniyle iki kardeşin kavga ettiğini ve birinin öldüğünü yazmaktadır. 19. yüzyılda Kuzey Arnavutluk'ta yaşayan Hırvat rahip Lovro Mihačević, besayı şöyle tanımlamaktadır:

“Bizim onur sözcüğümüzün eşanlamlısı olan besa, Arnavutlarda kutsal bir içeriğe sahiptir. Besasını tutmayan adam yerine koymazlar ve doğal olarak onu soysuz olarak değerlendirirler. Besa, birbirlerini korumayı taahhüt etmiş kimseler arasında yapılır. O, aralarında kan davaları olan iki veya daha çok kişi arasında yapılır. Bunun yanında bazı kişilere belirli bir süre için besa verilebilir ve böylece düşmanlıkları bir süreliğine terk edilebilir. Arnavutlar besasını çiğnemekten ve onurunu kaybetmektense ölmeyi tercih ederler. Aşağıdaki hikaye bir köyde meydana geldi. Bir konuğuna besa veren rehber, keni köyündeki işlerini görmesi için ona refakat etti. Birlikte köye vardılar. Konuk köydeki işlerini bitirdi. Rehberin köyün sınırına kadar onun güvenliğini sağlaması besası gereğiydi. Köyün dışına vardıklarında konuk rehber, ‘artık evine dönebilirsin, yolumu yalnız bulabilirim’ dedi. Rehber ‘peki artık bana ihtiyacın kalmadı. Artık besam son buldu dedi’ ve tüfeğini kurarak konuğu vurdu.”¹⁴²⁶

Tarihin pek çok döneminde besa, Arnavut kimliğinin belirgin özelliği olarak olarak milliyetçi duyguları beslemiş ve kimliğin sürekliliğini sağlamıştır. Söz konusu kavramlar Osmanlı hâkimiyetinde Arnavut halkının özgünlüğünü ve etnokültürel varlığını korumasını sağlamış; komünist dönemde de Arnavutluk bilinci *ndere* (onur), *burrnija* (mertlik) ve besa (onur/ahde vefa) gibi yerel geleneklerle varlığını sürdürmüştür.¹⁴²⁷

Besa adlı oyun küçük yaşta anne ve babasını kaybeden ve amcası tarafından büyütülen Receb ile amcası Zübeyir'in kızı Meşure arasındaki aşkı anlatmaktadır. Zübeyir ve ailesi hayatlarını çobanlıkla kazanmaktadırlar. Selfo adlı bir redif de Meşure'ye âşık olmuştur. Bölgenin yerel beyi Tepedelenli Demir Bey'in maiyetinde olan Selfo, onun

¹⁴²⁶ aktaran Robert Elsie, *a.g.e.*, s.35-36.

¹⁴²⁷ Andrew Hammond, *The Balkans and the West: Constructing the European Other, 1945-2003*. Aldershot: 2004, s.118.

aracılığıyla kızı babasından almak istemiş ancak Zübeyir, kızını şavaş dışında işsiz güçsüz kalan bir redife vermeyi kabul etmemiştir. Demir Bey, Zübeyir'e kızını gerekirse zor kullanarak alacağını söyleyerek onu tehdit etmiştir. Şemseddin Sami, Demir Bey ve Zübeyir arasındaki diyalogda Tanzimâtı ustalıkla işlemektedir. Beyin tehditleri karşısında Zübeyir, “Padişahın kanunu huzurunda senin benden hiç farkın yoktur! ... O şeyleri bir vakit yapabilirdin, bugün yapamazsın. Cenâb-ı Hakk padişahımıza tükenmez ömürler ihsân eyleye! Sâyelerinde bugün Tanzimât-ı Hayriyye vardır! Bugün padişahımız canımıza, ırzımıza, malımıza mütekellifdir. O sizin bildiğiniz vakitler geçti”¹⁴²⁸ sözleri ile karşılık vermektedir. Gerçekte bu sözler ile Tanzimât Fermanının halk arasında algılanışı ve nasıl bir sadakat duygusuna yol açtığını göstermektedir.

Selfo, Demir Bey'den aldığı emirle kızı kaçıırken Zübeyir'i öldürmüştür. Karısı Vahide kocasının intikamını almak ve kızını kurtarmak için silah kuşanıp Selfo'nun evine giderken yolda bir tesadüf eseri Fettah Ağa ile tanışır. Yirmi sene çeşitli cephelerde savaştıktan vatanına dönen Fettah Ağa, Selfo'nun babasıdır. Vaide'nin hayatını kurtarması üzerine ona kızını kurtarmak ve kocasının intikamını almak üzerine “besa” veren Fettah Ağa, ahdini tutmak için oğlunu öldürmek zorunda kalmıştır.

Fettah Ağa'nın yirmi yıl boyunca Trablusgarb ve Tuna'da çeşitli cephelerde savaştıktan sonra yuvasına dönüşü sırasında vatanına olan hasretini dile getirdiği şu cümleler, Şemseddin Sâmî'nin vatan anlayışını yansıtmaktadır. O doğup büyüdüğü ve etnik aidiyetini gösteren vatan ile umumi vatan arasındaki ilişkiyi şu cümlelerle ifade etmektedir:

Oh Yarabbi şükür! Yirmi senelik gurbetten sonra âkıbet bu gün vatanımı görüyorum. Yirmi sene, ne çok zaman, bir ömür! Ah! Vatan, mukaddes vatan, seni bir daha görmeye muvaffak oluyorum. Ne kadar göreceğim gelmişti. Çok defa vatani rüyamda görmüştüm. Uyandığım vakit gerçekten vatanımda bulunmadığıma pek çok müteessif olurdum. Âkıbet bugün gerçekten vatanımda bulunmaya muvaffak oldum. Yoksa bu

¹⁴²⁸ Şemseddin Sâmî, a.g.e., s.105-106.

da rüya mı olsun? Yok, yok bu sahîhdir... Artık vatanımdayım, şimdiden sonra vatanımı bırakmayacağım; kemiklerim vatanımda kalsın... Ne garîb hâldir ki, insan doğduğu, büyüdüğü yerden ayrılır, gider. Pek uzağa gider. Lâkin gönül –imkânı yok- ayrılmaz! Gönlü daima vatanına merbûtdur! Vâkı'a ben bu yirmi seneyi de vatanımın hâricinde geçirmedim. Her nerede bulundum ism vatanım idi. Evet, Trablus da vatanımdır, Tuna da vatanımdır! Vatanımız olmaya idi, muhafazasıçün kan dökerdik. Bununla beraber insanın Maskat-ı re'sine, doğduğu büyüdüğü mekâna, sebâvetini, gençliğini geçirdiği o güzel yerlere başka türlü bir muhabbeti vardır. İnsan vatanın toprağını, taşlarını, ağaçlarını bile sever... vatanın ufkunda başka bir letâfet vardır! İnsan vatanın her bir zerre toprağına baktıkça çocukluğundan bir vak'ası bir mâcerâsı hâtırana gelir. Gençliğin o güzel günlerinin yâdigârı gönüllere tarif olunamaz bir ferâhlık verir.¹⁴²⁹

Bu monologda Arnavut halkının Osmanlı Devleti'ne beslediği vatanperver ve Arnavut topraklarına duyduğu etnik bağlılığı ifade eden iki farklı sadakat vardır. Bununla birlikte ikincinin yapılan vurgular daha belirgindir. Her iki sadakat de aralarındaki farklara rağmen eserin kimliğin tamamlayıcı unsurları olarak ele alınmaktadır. Gerçekte bu durum son dönem Osmanlı aydınları arasında gözlenen çifte-bilinci açık bir biçimde göstermesi bakımından anlamlıdır. Şemseddin Sâmî, I. Meşrutiyet döneminde Arnavutluk'un bağımsızlığı fikrine şiddetle karşı çıkmıştır. Osmaniye birliğini savunan Sâmî, İslâm'ın birleştirici rolüne ve halifenin dikkat çekerek “mukaddes hey'et-i Osmaniye”yi bir üst kimlik olarak kabul etmiştir. Ancak II. Abdülhamid'in otoriter yönetimi ve istibdat nedeniyle besasını bozan Sâmî, Arnavut milliyetçiliğini desteklemeye başlamıştır.¹⁴³⁰

Bütün etnik farklılıkları ve kişinin aidiyetini belirten “vatan-ı husûsî”yi aşan yeni bir politik kimliğin ve milletin “vatan-ı umûmî” olarak adlandırılan ortak vatan etrafında yaratılmak istendiğine kuşku yoktur. Bu tasavvur aydınların ve ittihâd-ı Osmanî fikrini savunan yöneticilerin temel meselesi

¹⁴²⁹ Şemseddin Sâmî, a.g.e., s.128-129.

¹⁴³⁰ Selçuk Akşin Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913), Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi (ed. Mehmet Ö. Alkan), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s.107.

olmuş ve söz konusu yeni milletin Osmanlı milleti adı ile adlandırılması düşünülmüştür.

“Devlet-i aliyyenin Bosna hududundan Basra Körfezine varınca memâlikinin hâvi olduğu kırık sekiz milyon ahâlisinin din ve mezhepleri ne kadar muhtelif ise cinsiyetleri dahi mübâyin olarak kıta’at-ı hamsenin hiçbir cihetinde bu kadar edyân ve cinsiyeti cem’ etmiş bir hükûmet yoktur. Bununla beraber hepsi bir vatan dairesinde bulunmuş oldukları cihetle tabîî Osmanlılık sıfatını hâiz olmuş olurlar. ... lafz-ı celîl-i Osmanî ne din ve mezhep ve ne de cinsiyeti tefrik için ihtiyar olunup devlet-i aliyye birçok hükûmet ve milletlerin memâlik-i müteferrikasını zabt ve cem’ile teşekkül etmiş olmasına mebni hey’et-i mezkûresiyle pîşvâ-yı selâtîn-i Osmaniyye olan Gâzi Sultan Osman’a nisbet olunmuş ve bu devlet-i Osmaniyye’nin her sınıf tebaasını essen bu sıfat-ı mümtâze altında bulunduruşu birkaç yüz yıllarca eylediği fütûhât arasında seksen milyonu mütecâviz ahâlinin mezhep ve lisânlarına asla ve kat’a taarruz etmemesiyle müdellel bulunmuştur.”¹⁴³¹

Devletin ve aydınların bütün etnik kimlikleri aşarak Osmanlılık etrafında yaratmak istedikleri yeni milletin temel argümanı vatan olmakla birlikte bunun kültürel bileşenlerini Türk dili, edebiyatı ve tarihi oluşturmuştur. İmparatorluk coğrafyasında yaşayan muhtelif halkların Osmanlılık adı ile birleşmeleri, onların Rusya’ya karşı direnmelerinde ve varlıklarını sürdürmelerinde en önemli siyasal güçtür.¹⁴³²

3. Osmanlı Kozmopolitlerinin Vatanı: Vatan-ı müşterek

Modern dönemde vatanın cumhuriyetçi gelenekle ilişkili olduğunu savunan aydınlar, onun gerçekte kozmopolit niteliklere sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hatta vatanperverliğin kozmopolitizm yönünde atılmış bir

¹⁴³¹ “Osmanlılık Sıfatı”, **Basiret**, Nu: 117 (29 Haziran 1286).

¹⁴³² Hayreddin, “Harb 4: İttihâd-ı Osmanî”, **Basiret**, Nu: 130 (11 Temmuz 1286).

adım olduğunu ve onun, bireyin ilgi alanını yakın çevresinin ötesine uzatarak daha büyük bir insanlığın, bir diğer ifadeyle nev'-i beşerin mensubu hâline getirdiğini ve dünyanın tüm insanlık için bir vatan olabileceğini iddia etmişlerdir. Aydınlatma düşüncesinden etkilenen bu düşünce, Fransız İhtilâlî'nin tüm dünyaya ilân ettiği "hürriyet, kardeşlik ve özgürlük" gibi umdelerle ve bunun hikmet-i vücûdu olan kanun/anayasa fikri ile evrensel bir kisveye bürünerek vatanperverlik fikrine iştirak etmiştir. Medeniyet, terakkî ve insanlık fikrinden beslenen dünya vatani ve vatandaşlığı fikri, milliyetçiliği 19. yüzyılın hastalığı sayan ve kısa sürede yok olacağına inanan düşüncelerin doğmasına yol açmıştır. Örneğin Karl Marks, 1848 yılında *Komünist Manifesto* adlı kitabında yazdığı işçi sınıfının vatani olmadığını ve onların vatan için savaşmaları gerekmediğini fikri, kozmopolit iddiala dayanmaktadır. Ne var ki, 19. yüzyılda etnik milliyetçiliğin yayılmasıyla kozmopolitizmin vatan anlayışından kuşku duyulmaya başlanmıştır. Vatanperverlik milliyetçilik fikriyle el ele vererek, kültürel homojenlik ve geleneklerin korunmasını sağlayan bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla *patria*, *kulturation* kavramıyla eş tutulmuş ve kozmopolit iddialara savaş açmıştır.

Osmanlı toplumunda bu fikrin ilk yansımalarını Şinâsî'de görmek mümkündür. Şinâsî bu düşüncesinde vatan kavramını özgürlükle birlikte değerlendiren Victor Hugo'dan etkilenmiştir. Hugo'nun şiirinde hürriyetle eşleştirdiği Fransız vatani gerçekte tüm insanlık için geçerli olan özgürlük, emniyet gibi umdelere dayanmaktadır.¹⁴³³ Hugo'nun insanlığı esas alan büyük vatani ise dünyadır. Onun "Les Burgraves" adlı piyesinin mukaddimesinin sonundaki "Avoir pour patrie le monde et pour nation l'humanité" cümlesinin¹⁴³⁴ bir nevi tercümesi olan "Milletim nev-i beşerdir,

¹⁴³³ Hugo'nun vatan şiiri için bk. Elva S. Smith, **Peace and Patriotism, Selections from Poetry and Prose**, Boston: Lothrop, Lee & Shepard Co., 1919, s.197-198.

¹⁴³⁴ "Oui, la civilisation tout entière est la patrie du poète. Celle patrie n'a d'autre frontière que la ligne sombre et fatale où commence la barbarie. Un jour, espérons-le, le globe entier sera civilisé, tous les points de la demeure humaine seront éclairés, et alors sera accompli le magnifique rêve de l'intelligence: avoir pour patrie le monde et pour nation l'humanité." [*Evet, uygarlığın bütününü (her yeri) şairin vatanıdır. Vatanın sınırları zulmün, karanlığın, barbarlığın başladığı ölümcül sınıra*

vatanım rûy-ı zemin”¹⁴³⁵ mısraı, Şinâsî’de ve diğer pek çok Müslüman aydında rastlanan vatan-ı müşterek fikrinin formülleştirilmiş biçimidir. Benzer bir görüşü medeniyetin ve teknolojinin ilerlemesi ile dünyanın bir vatan hâline dönüşeceğini iddia eden Ahmed Midhat Efendi’de de görmek mümkündür:

Küre-i arz hey’et-i hâzırasıyla yalnız bir vatan olmak hikmetine mebni halk olunmuştur. ... Bu vatan insan denilen milletin vatanıdır. Biraz daha ziyâde ulûvv-i fikre çıkmak istersek deriz ki, bu vatan insan denilen halkın ülkesidir. Vatan insan denilen familyanın tasarrufu için yaratılmış bir hânedir. Şu hâle göre ben-i beşeri dahi cins-i hayvanın bir nev’i olmakdan hükmen kurtararak bir millet bir halk ve gide gide bir familya itibar etmek lüzûmu meydana çıkar. ... Hukûk-ı milel münâsebet-i beyne’l-milel münâsebet-i ticariye ve sâir nice nâmlar ve unvânlar ve bunların îcâb eylediği kâideler içinde cereyân eden hikmetler o esâsı yine bunlar üzerine müteferri’ olmak üzere kürenin her tarafında yapılan şimendiferler telgraflar mürâselât-i bahriye kumpanyaları vesâire vesâire bir gün olacak ki, küre-i arzın bir minvâl-i mezkûr yalnız bir hânedan ibâret olduğunu ve insânın dahi o hânedâ sâkin bir familya halkından ibâret bulunduğunu meydana çıkarıp ... kıta’ât-ı hamse o hânenin harem ve selâmlık gibi bölükleri ve ülkeler daireleri ve şehirler dahi odaları mesâbesinde bulunacak. Beni-beşerin arasında kavmiyet mavmiyet gibi dayılık mayılık münasebeti gibi bir münâsebet yerine kâ’im olacak.¹⁴³⁶

Ahmed Midhat’ın vatan-ı müşterek kavramını ilim ve teknolojinin gelişmesine müvazi olarak gördüğü medeniyet ile ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Mufasssal adlı tarih kitabında da bu fikrini sürdürmektedir:

“İnsanların hilken yekdiğerinden tehâlûfleri tebâ’üdleri olmayıp bilakis umûm küre-i arzın insana vatan-ı müşterek ve umûm insanların

kadar uzanmaktadır. Umarım bir gün bütün dünya uygarlaşacak, insanların izlerinin bulunduğu bütün noktalar aydınlanacak ve vatanın dünya, ulusun insanlık olduğu aklın, bilginin o görkemli rüyası gerçekleşecek]. Victor Hugo, **Les Burgraves**, London: Courier de l’Europe’s Office, 1843, s.25.

¹⁴³⁵ **Dîvân-ı Şinâsî**, s.54.

¹⁴³⁶ Ahmed Midhat, “Fikr-i Tahrîb ve Fikr-i Ta’mîr”, **Dağarcık**, Nu: 9 (1289).

dahi azîm bir medenî familya olması sûretindeki fikirler ve mütâlaalar hep ezmine-i cedîdeye müvelledâtındandır. Vâkı'a şu umûmiyet henüz hâsıl olmamış ise de mürâselât-ı berriye ve bahriye ve muhâberât-ı telgrafiyye ib'âd-ı âlemi yekdiğere o kadar takrîb etmiştir ki, münâsebât-ı beşeriyyenin bundan sonra daha ziyâde artacağı derkârdır. Şu fikirler insanoğluna terbiyye-i zihniyenin tevhîdinden geliyorlar."¹⁴³⁷

Dünya vatanı fikrinin en şiddetli muarızları arasında Nâmık Kemâl yer almıştır. Onun İslâmî düşünce ile te'lif etmeye çalıştığı vatanının sınırlarını dinî ve millî kıstaslar çizmiştir. İslâm'ın dünyayı dârü'l-islâm ve dârü'l-harb diye bölen anlayışı yanında bir diğer husus da uğruna kan dökülmüş toprağın Kemâl tarafından vatan ittihaz edilmesidir. Bu nedenle vatan-ı müşterek fikrini eleştirir:

"... her dinde, her millette, her terbiyede, her medeniyette hubb-ı vatan en büyük faziletlerden, en mukaddes vazifelerdendir. Ya ne vakte kadar insanların itilâfı böyle vatan nâmıyla bir takım eczâya inkisâm edip duracak? Acaba umum ebnâ-yı beşer bir aile ve bütün dünya bir vatan olmak lâzım gelse insaniyet için şimdiki hâlden fâ'ideli değil midir? Fâ'ideli midir, değil midir orasını kable'l-vukû' tayin etmek keramete muhtaç görünür. Zira böyle bir hâlin husûlû takdirde muharebe mündefi' olur denilecek ise biz şimdi mevcut olan vatanlar içinde bir takım dâhilî ihtilâller görüyoruz ki, mûcib olduğu tahribât muharebelere kat kat galebe ediyor. Hele hudud-ı vatan aradan kalkmak ve insanların mecmû'u yek-cins ve yek-terbiye bulunmak ve dünyada yalnız bir lisân kalmak, hülâsa şâirin *milletim nev'-i beşerdir vatanım rûy-ı zemîn* kavli herkese şî'âr-ı ittihâd olmak bu âlemin başka bir âlem olmasına ihtiyaç gösterdiğinden... insaniyet için ümmid-i saadeti ittihâd-ı umûmî zamanına hasr etmekle öteki dünyaya hasr etmek beyninde pek de fark görülemez. ... Biz oturduğumuz yerlerin her taşı için bir cevher-i can verdik. Her avuç toprağı nazarımızda o yolda fedâ olmuş bir kahramanın yadigâr-ı vücûdudur. Onu

¹⁴³⁷ Ahmed Midhat, **Mufasssal Tarih-i Kurûn-ı Cedîde**, Cilt 1, İstanbul, 1303, s.120-121.

binâenaleyh bize göre vatanı Çin ile Sibiryâ ile hem-kıymet tutmak ihtimâlin hâricinde görünür.”¹⁴³⁸

Vatan etrafındaki fikirler Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminde de sürmüştür. Dünya vatanı fikri Tefvik Fikret’in şiirlerinde yankılanırken Osmanlı vatanı tartışmalarının yanına İttihat ve Terakkî döneminde bütün Türkçülük fikrinin Turan’ı neşet etmiştir. Nihayet I. Dünya Savaşı sırasında Misâk-ı Millî ile Türkiye Türklerinin vatanı tespit edilmiştir.

II. MİLLÎ KİMLİĞİN İNŞÂSİ SÜRECİNDE TARİH YAZIMI VE SİYASALLAŞMASI

A. Batıda Millî Tarih Yazımının Gelişimi

Tarih yazımı ile siyasal ve toplumsal değişim arasında yakın ilişki vardır. Bu ilişki çift yönlü bir niteliğe sahiptir. Siyasal kültür, geçmişin tanımlanmasında belirleyici rol oynadığı gibi, büyük dönüşümlerle meydana gelen yeni kimliklerin yaratılmasında da en güçlü araç hiç kuşkusuz tarih ve tarih yazımı olmuştur. Siyasal dönüşümle birlikte geleneksel dönemin kimliği, tanımlayıcı unsurları da değişmekte ve tarih, geçmişe referansla yeni kimliğin meşrulaştırıcı aracına dönüşmektedir. Milliyetçiliğin kökeni ve milliyetçilik çağına ilişkin görüşler farklılıklar arz etmektedir. Fransa’da, İngiltere’de, İtalya ve Almanya’da 19. yüzyıl tarihçileri millî bilinci uzak geçmişte aramışlardır. Michelet, Fransız milletini Orta Çağlarda tasarlamıştır. Johann Gustav Droysen ve Heinrich von Sybel’e göre Prusya neredeyse tarihin ilk döneminden beri millî bir gaye gütmüştür. Luther onlar için millî bir peygamber olarak ortaya çıkmıştır. Fichte’ye göre Alman milleti, Teutoburg ormanlarında doğmuştur. Bütün bu arayışlar, milletleri meşrulaştırdığına inanılan tarihsel geçmiş ve süreklilik fikrinin ürünüdürler. Bununla birlikte günümüz yazarları milletlerin tarihin dışında geliştiklerini ileri sürmüşlerdir. Gerçekte onlar milleti hayalî bir cemaat olarak değerlendirmiş; onun entelektüellerin ve siyasetçilerin

¹⁴³⁸ Nâmık Kemâl, “Vatan”, **İbret**, Nu: 121 (10 Mart 1288).

bilinçli yaratımı olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁴³⁹ Bu nedenle tarih yazımı da, siyasal içerikli yeni ideolojilerin ve toplumsal hareketlerin gelişimine paralel olarak değişim ve dönüşüme uğramıştır. 19. yüzyılın entelektüel hayatının en temel özellikleri arasında tarih çalışmaları gelmektedir. Bu çalışmaların yöntemini önceki asrın eleştirel metodunun şüpheciliği hazırlamıştır. Avrupa'nın muhtelif yerlerinde Fransız devrimi ve Napolyon savaşlarından farklı biçimlerde beslenen milliyetçilikler ile birlikte tarih de yeniden şekillenmiştir.¹⁴⁴⁰

19. yüzyılda tarih yazımının belirleyici niteliği, dönemin siyasal ve toplumsal konjonktürünün en mühim olayı olan millî devletlerin doğuşudur. 18. yüzyılın sonlarında ilk defa Amerikan ve Fransız devrimleriyle açık bir biçimde ifade edilen modern millet kavramı ile birlikte tarih yazımı, dünyanın pek çok yerinde milletleşme sürecine eklemlenerek gelişmiştir. Tarih yazımı ve milliyetçilik arasındaki bu ilişki, romantizm ile de el ele vererek o dönemden itibaren millî devletin en önemli ideolojik araçlarından biri olmuştur.¹⁴⁴¹ Bu asırda ortaya çıkan millî devletler ve milliyetçilikler geçmişe referansla meşruiyet kazanırken tarih dil, edebiyat, folklor gibi dallarla birlikte yeni toplum projesinin sacayaklarından birini teşkil etmiştir. Özellikle Almanya'da doğan yeni tarih sadece bilgi ile yetinmemiş; tarihi gelişmeyi algılama ve anlamak için olayların önemini ve sürekliliğini de öğrenmeye çabalamıştır. Bu, milliyetçilik ve romantizmin birleştiği Napolyon savaşları çağının genel özelliğidir. Romantik akımın etkisiyle şanlı geçmişe duyulan ilgi antik ve ortaçağ çalışmalarını güdülemiştir. Bununla birlikte romantik tarihçilik, tarih yazımının yalnızca bir yönünü oluşturmuştur. Romantizm, bilhassa Almanya'da tarihî malzemenin titiz bir

¹⁴³⁹ Stefan Berger vd., "Apologias for the Nation-state in Western Europe since 1800", **Writing National Histories: Western Europe since 1800** (ed. Stefan Berger vd.), 2. Baskı, London – New York: Routledge, 2002, s.3.; Georg G. Iggers, "Nationalism and historiography, 1789–1996: The German example in historical perspective", **Writing National Histories: Western Europe since 1800** (ed. Stefan Berger vd.), 2. Baskı, London – New York: Routledge, 2002, s.15.

¹⁴⁴⁰ James Westfall Thompson, **A History of Historical Writing: 18th and 19th Centuries**, Cilt 2, New York: The Macmillian Company, 1942, s.149.

¹⁴⁴¹ Stefan Berger vd., **a.g.m.**, s.9.

biçimde incelenmesine ve derlenmesine öncülük etmiştir.¹⁴⁴² Alman tarihine ilişkin kaynak eserlerin yayınlanması her şeyden önce vatanperver bir amaç taşımaktadır. Fransız devrimi ve Napolyon savaşları Alman milliyetçiliğini uyandırmıştır. Almanlar milliyetçi duyguları tahrik edecek bir araç olarak tarihe yaklaşımaya ve içinden şanlı geçmişlerini bulup çıkarmaya çalışmışlardır.¹⁴⁴³

Kimlik söyleminin evrensel bir mesele olarak ortaya çıkması tarihçileri, karşılaştıkları bölgesel farklılıkları aşmak ve farklılığın yarattığı sorunları çözmek durumunda bırakmıştır. Bu nedenle 19. yüzyıl tarihçiliği akademik niteliğinden öte modern toplum tasarımlarını yaratan ve onları meşrulaştıran yönleriyle değerlendirilmelidir. Milliyetçi tarih yazımının genel özelliği milleti, toplumsal sınıflar arasında fark gözetmeksizin bir bütün hâlinde özgürleştirecek idealist bir teşebbüs olmasıdır. Böylece tarih hükümdar veya aristokrasi gibi imtiyazlı sınıfların meselesi olmaktan çıkarılarak halk, tarihin öznesi hâline getirilmek istenmektedir. Milliyetçi tarih yazımı çoğunlukla toplumda dikey hareketliliğe yol açacak kitlesel boğumlanmayı ifade eden en önemli araçtır. Ancak, bu amaçla giriştiği geçmişe yönelik meşrulaştırma hamleleri, milletlerin antik ve ortaçağlardaki tarihlerine ilişkin en önemli araştırmaları da güdülemiş ve onları nostaljik tarih yazımının kültleri hâline getirmiştir. Genelde tarihçiler, çok hacimli eserlerle milletlerinin tarihini anlatmaya ve öykülemeye koyulmuşlardır. Bununla birlikte milletler ve milliyetçiliğin kavramlaştırılmasında her devletin kendine özgü koşullarından kaynaklanan farklı gelenekler, 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa’da yazılmış millî tarihlerin farklı referanslara dayanmalarına neden olmuştur. Almanyada, millet kavramı ile geleneksel olarak devletin rolü ifade edilirken İngiltere’de anayasal liberalizmin, Fransa’da ise halk egemenliği

¹⁴⁴² Harry Elmer Barnes, “History: Its Rise And Development: A Survey of the Progress of Historical Writing from its Origins to the Present Day”, **The Encyclopedia Americana**, 1919, s.232-234 (ayrı basım).

¹⁴⁴³ James Westfall Thompson, a.g.e., s.149

ve halk iradesi gibi kavramlar milliyetçi tarih yazımlarının ortak temalarını ve kendine özgü karakterlerini oluşturmuştur.¹⁴⁴⁴

Çağdaş akademik tarihçilik, 1810'da Berlin ve 1812'de Paris üniversitelerinde kurulan ilk tarih kürsüleriyle 19. yüzyılın başlangıcında şekillenmeye başlamıştır. Kısa sürede tarihî belgeleri toplayan ve yayımlayan tarih cemiyetleri açılmış ve tarihçiler kendi meslekî dergilerini yayımlamışlardır. Bundan öncede tarihçi ve tarihî eserler vardır ancak birincil kaynaklara vurgusuyla ve yarı bilimsel metodolojisiyle akademik tarihçilik, 19. yüzyılın icadıdır. Söz konusu asırda akademik tarih metodunun ilk merkezi Alman üniversiteleri olmuştur.¹⁴⁴⁵ 1825'te Berlin üniversitesinde tarih kürsüsüne atanan Ranke, birincil kaynakların sistemli değerlendirilmesi ve kullanımı ile değer yargılarından katı biçimde kaçınarak tarihi gerçek bir bilime çevirmeyi amaçlamıştır. Tarihi, beşerî koşulları anlamayı öneren bir bilim olarak ele almış olmasına rağmen Ranke, insanlığın Tanrısal bir planın parçası olduğuna inanmıştır. Ona göre varolan siyasal devletler, tarihsel şartlar kadar, ahlak veya Tanrı'nın idadesinin ürünüdürler. Tarihi gerçekte olduğu gibi (*wie es eigentlich gewesen ist?*) göstermeyi amaçlayan Ranke, öncelikle tarihin ve düzenin Tanrının iradesi olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.¹⁴⁴⁶ Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi ve Fichte'nin Alman Milletine Sesleniş'inden etkilenen Ranke'nin tarihçiliğinde de onların izlerini bulmak mümkündür. Ranke'nin bilimsel tarih yazımı, Tanrının planı olarak tasavvur edilen geçmiş politikalar ve devletler üzerine yoğunlaşır. Böyle bir tarih yazımı aslında siyasal tarih yazımıdır. Ranke, sosyal ve ekonomik faktörleri ihmal etmemesine karşılık eserlerinde belirleyici olan siyasi tarihtir. Böylece devlet merkezli tarih yazımı 19. yüzyıl Alman tarihçiliğinin paradigması olmuştur.¹⁴⁴⁷ Ranke'ye göre, bilimsel tarih çalışması yalnızca tarih hakkındaki felsefî

¹⁴⁴⁴ Paul Lawrence, **Nationalism: History and Theory**, 1. Baskı, Harlow: Pearson Education, 2005, s.20.

¹⁴⁴⁵ James Westfall Thompson, s.151-152.

¹⁴⁴⁶ Thomas Gill, "Leopold Ranke", **A Companion to the Philosophy of History and Historiography** (ed. Aviezer Tucker), 1. Baskı, Chichester: Wiley-Blackwell, 2009, s.385.

¹⁴⁴⁷ James Westfall Thompson, s.150.

spekülasyonlar bittiğinde gerçekleşebilir. Hegel gibi spekülatif tarih filozofları, kendilerini cereyan eden şeylerin rasyonelliğini açıklamaya adanmışlardır. Onlar mantığın tarihsel dünyanın egemeni olduğuna ve bu nedenle tarihin insanlara sunduğu rasyonel yöntemle felsefî ve spekülatif biçimde kavranabileceğine inanmışlardır. Bu spekülatif entelektüel tavra karşı Ranke, “wie es eigentlich gewesen ist?” (gerçekte ne oldu) sorusuyla tarihte gerçekte neyin cereyan ettiğini bulmak istemiştir.¹⁴⁴⁸ Ancak, kendi tarih yazımında da eleştirdiği tarih felsefesinin temel iddialarına yakın iddialar ortaya atmıştır. Ranke için tarih yazımı, nihai aşamada insanın manevî hayatı ile dış dünya, özel ile evrensel, bağımlılık ile özgürlük, nesnellik ile öznellik ve ruh ile doğayı uzlaştırmaya imkân tanıyan bağdaştırıcı bir araçtır. Tarihselci görüşün esası, doğa fenomenleri ve bu fenomenlerin tarihi arasında esaslı bir fark olduğu varsayımına dayanmaktadır. 19. yüzyılın başlarına kadar tarihselcilik, doğal dünyanın diğer alanlarında olduğu gibi beşerî kanunların da gerçek olmadığı ve bu nedenle tarihin beşerî hadiseleri anlamak için tek rehber olduğu iddiasına dayanmıştır. Bu düşünce tarihçilikte büyük yeniliklere yol açmıştır. Böylece tarihselcilik, modern düşünceyi doğa kanununun iki-bin yıllık egemenliğinden kurtarmıştır. Söz konusu entelektüel gelişme, hem tarihçiliğin saygınlığını arttırmış hem de tarihçilerin milleti araştırmalarının meşru nesnesi olarak ele almalarını sağlamıştır.¹⁴⁴⁹

19. yüzyılda hâkim olan tarihselci görüşün bugünkü anlamda objektif olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Milletler ve milliyetçiliğin yayılması açıklanması gereken konular olmasına rağmen, 19. yüzyılın ilk tarihselci ekolüne mensup olanlar, bu tür çalışmaların ilahî bir plan kavramıyla çatışmasının zorunlu olmadığına inanmışlardır. Bu nedenle pek çok tarihçi, Ranke’nin metodunu kabul etmemelerine karşılık devleti yarı-mitsel bir kategori olarak değerlendirmesini benimsemişlerdir. Bu husus, Alman devleti ve tarih yazımı arasındaki yakın ilişki

¹⁴⁴⁸ Thomas Gill, **a.g.m.**, s.383.

¹⁴⁴⁹ Paul Lawrence, **a.g.e.**, s.20-22.

düşünüldüğünde şaşırtıcı değildir. Otto von Bismarck, Prusya'yı bir ulus-devlet olan Almanya'ya dönüştürürken tarihçilerden yararlanmıştır. *Bildungsbürgertum*'un parçası olan, emperyal hükûmet ve onun politikalarını destekleyen tarihçiler üniversitelerde istihdam edilmişlerdir.¹⁴⁵⁰ Cermen ırkına hayranlık duyan İngiliz tarihçi John Seeley, bu gelişmelere dayanarak Alman akademisyenlerin gerçekte hükûmet memurları olduklarını ileri sürmüştür.

Alman millî tarih yazımının önemli isimlerinden biri de Heinrich von Treitschke'dir. Treitschke'in adı, Alman milliyetçiliği ile özdeşleşmiştir. 1871'de Alman Birliği'ni müteakip vatanperver hareketin giderek gerilemesini kaygıyla gözleyen Treitschke, *Deutsche Geschichte Im Neunzehnten Jabrhundert* adlı eserini bu şartlarda yazmaya başlamıştır. Söz konusu eseri yazarken amacının sadece olayları açıklamak olmadığını, aynı zamanda çağın kargaşa ve hoşnutsuzluğu nedeniyle hemşehrilerinin kaybettiğini anavatanda yaşamının zevkini okuyucularının kalplerinde uyandırmak olduğunu ifade etmiştir. Onun, korkunç ikiyüzlü kimseler olarak tanımladığı Britanyalıların acımasız eleştirileriyle dolu eseri, Almanya'da aşırı ilgi görmüştür. Treitschke, dönemin pek çok tarihçisi gibi devleti, kişisel sadakatin merkezi hâline getirmeye çalışmıştır. *Die Politik* adlı çalışması genel olarak milliyetçilik ve devleti birbirine eklemlendiği özenmli bir eserdir. Bu eserde Alman birliği ve yayılmacılığını açık biçimde savunmuştur. Treitschke 19. yüzyılın belirleyici özelliğinin milliyetçi mücadeleler olduğunu ileri sürmüştür. Ancak onun bu iddiasının “milletin meşru hak” olduğuna ilişkin Napolonyoncu anlayışla karıştırılmaması gerekir:

“Gerçek şu ki, tarihe sıkışmış iki keskin gücün var olduğunu görmekteyiz: Birincisi, nüfusunu birleştirmek isteyen her devletin, söylem

¹⁴⁵⁰ Paul Lawrence, **a.g.e.**, s.22.; Martin Kitchen, **A History of Modern Germany: 1800-2000**, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005, s.46.; *Bildungsbürgertum*, Alman milliyetçiliğinin gelişmesinde önemli rol oynayan, toplumsal dönüşümün itici gücü eğitilmiş ve kültürlü orta sınıfı ifade etmektedir. bkz. Hans-Ulrich Wehler, **Nationalismus: Geschichte, Formen, Folgen**, München: Beck, 2001, s.64-66.

ve eylemlerde de birliği amaçlamasıdır. İkincisi, her kuvvetli milletin kendi devletini inşa etme güdüsüdür. Bunların, çoğunlukla birbirlerine muhalefet eden ve birbirlerine karşı direnen iki farklı güç olduğu açıktır. Mesele bu güçlerin nasıl uzlaştırlılabileceğini tespit etmektir. Tabii olan millet ve devlet kavramlarını birbirleriyle uzlaştırmaktır. Bu bütün büyük milletlerin içgüdüsüdür ama tarih, bize bunun gerçekten ne kadar uzak olduğunu göstermektedir. Batı kültürü, geniş ölçüde yoğun ve aynı etnolojik kitlelere sahip olduğu için üstündür. Oysa doğu, milletlere bölünmüştür.”¹⁴⁵¹

Devletin ideal olarak milliyette dayanması, uyumlu ve bölünmez bir milleti kontrol etmesi gerektiğini ileri süren Treitschke, milleti tanımlayan kan bağının gerçek veya hayali olabileceğinin farkındadır. Bu nedenle Treitschke tarihi, büyük bir aşındırma süreci olarak değerlendirmiştir. Güçlü siyasal kurumların, farklı milletleri bir çatı altında toplaması mümkündür. Devletin öncülüğüne duyduğu inanca dayanarak millete ilişkin kısır söylemlerden hiçbirşey kazanılmayacağını ileri sürmüştür. Siyasal açıdan bağımsız olma arzusu her milletin tabii hakkı olmasına karşılık her devlet de bünyesindeki milletleri tek bir çatı altında birleştirme hakkına sahiptir.¹⁴⁵²

Treitschke’in devlet otoritesinin üstünlüğüne ilişkin değerlendirmesi, Alman tarih yazımını etkilemiştir. Ona göre devletin iki temel amacı vardır: dışarıya karşı güç, içeride ise adaletin tesisi.¹⁴⁵³ Devlet, halkı yasal olarak birleştiren bağımsız bir otoritedir. Halk, sürekli olarak bir arada yaşayan çok sayıda aileden müteşekkil bir varlığı ifade etmektedir. Bu gerçeğin farkına varıldığında devletin tarih boyunca varolduğunu ve dil gibi insanlık için gerekli olduğunu anlamak mümkündür. Devlet, diğer bağımsız güçler yanında varlığını koruyabildiğinden ötürü otoritedir. Savaş ve adaletin tesisi en vahşî devletlerin bile öncelikli yükümlölükleridir. Ancak bu yükümlölükler çok sayıda devletin sürekli olarak yan yana yaşaması ile

¹⁴⁵¹ H. W. C. Davis, *The Political Thought of Heinrich von Treitschke*, London: Constable and Company Ltd., 1914, s.185-186.

¹⁴⁵² Paul Lawrence, *a.g.e.*, s.23.

¹⁴⁵³ Adam L. Gowans, *Selections from Treitschke’s Lectures on Politics*, London: Gowans & Gray, Ltd., 1914, s.21.

anlamlıdır. Bu nedenle dünya devleti fikri saçmadır. Bütün halklar bireyler gibi eşsizdir. İlahî nurun huzmeleri tek bir ulusda ortaya çıktığında kırılır. Oysa her bir millet tanrının farklı bir resimini ve farklı bir ismini sergilemektedir. Bu nedenle her halkın ilahî gücün en fazla kendilerinde tecelli ettiğini iddia etme hakkı vardır. Bir halk kendine fazla değer vermezse kendisinin farkına varamaz.¹⁴⁵⁴ Tarih bütünüyle erkeksi özelliklere sahiptir, onda duygusal ve kadınsı özellikler yer yoktur. Yalnızca cesur milletler emin bir hayata, geleceğe ve gelişmeye sahip olabilir. Zayıf ve korkak milletler haklı olarak yenilmeye mahkûmdur. Tarihin güzelliği de sürekli olarak çeşitli devletlerin lehinde ve aleyhinde işleyen bu olaylarda yatmaktadır, bu rekabetin kalkmasını istemek saçmalaktır.¹⁴⁵⁵

Treitschke'in millî devletlerin biçimlenmesinde ve şekillenmesinde devletlerin rolüne odaklanması, halkların egemenliği fikrinden bağımsız değildir. Ancak bu oluşumda halk, merkezî ve siyasî otorite karşısında ikincil bir öneme sahiptir. "Devletler halkın egemenliği dışında ortaya çıkmazlar fakat halkın iradesine karşı yaratılırlar."¹⁴⁵⁶ Ona göre devlet, her şeyden önce varlığını sürdürmesini sağlayacak güçtür. Bu halkın bütününe ifade etmez. Hegel'in devleti tanrılaştırmasında olduğu gibi, o halkla büsbütün karışmamalıdır. Ancak halkın hayatını korumalı, yönlendirmeleri ve düzenlemeleri ile hayatın her alanını kapsamalıdır. Devlet ilke olarak halkın eğilimlerini sormaz, yalnızca itaat talep eder: gönüllü yad a gönülsüz onun yasalarına uyulmalıdır.¹⁴⁵⁷ Treitschke'in milliyetçilik çözümlemesi ve genelde devlete yaptığı vurgu 19. yüzyıl Alman tarihçiliğinin tipik özellikleri arasında yer almaktadır. Alman Birliği ve genişlemesini meşrulaştıran tarih yazımı siyasetçilerin en fazla yararlandığı araçlardan olmuştur.

¹⁴⁵⁴ a.g.e., s.9-10.

¹⁴⁵⁵ a.g.e., s.11.

¹⁴⁵⁶ Paul Lawrence, a.g.e., s.23.

¹⁴⁵⁷ Adam L. Gowans, a.g.e., s.12.

19. yüzyıl Alman tarih yazıcılığında etkin olan isimlerden biri de hiç kuşkusuz Friedrich Meinecke'dir. Birinci Dünya Savaşı arifesinde yayınladığı *Weltbürgertum und Nationalstaat* (1907), tarih yazımının ve düşüncelerin siyasetin seyrine etkisi konusunda dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir. Söz konusu eserde, Alman millî devletinin tedricî gelişimi ayrıntılı bir biçimde anlatılmaktadır. Meinecke'e göre, sosyal bilimler milletlerin genel karakteristiklerini rasyonel biçimde açığa çıkarmaya çalışmalı buna mukabil tarihçiler, daha ziyade muayyen bir ulusun özgün niteliklerini mümkün olduğu kadar içtenlikle ve kusursuz biçimde incelenmelidir. Böylece o, 19. yüzyılda Alman birliğini yaratan iktidarın entrikalarını savunmayı kendine bir görev addetmiştir.¹⁴⁵⁸

Meinecke, millet fikrinin evrensel bir düşünce sistemi içinde doğduğuna ve ilk olarak Almanya'da geliştiğine inanmaktadır. Ancak, evrensel ve millî fikirler arasındaki gerilim neticesinde kozmopolit değerlere ilişkin bütün taahhütler tedricî olarak zayıflarken en yüksek değer ve tarihin nihaî amacı olarak millî devletler yükselmeye başlamıştır. Meinecke'e göre, siyasal (Staatsnation) ve kültürel (Kulturnation) olmak üzere iki tür millet vardır. Siyasî milletler, öncelikle ortak bir siyasal tarih ve yasanın birleştirici gücü sayesinde ortaya çıkmışlardır. Buna mukabil kültürel milletler ise çoğunlukla müşterek ve yaşanmış kültürel mirasın ürünüdürler.¹⁴⁵⁹ İki tipi ayırmak çoğunlukla zor olmasına ve gerçekte bunlar çakışmalarına karşılık o, Almanya'yı kültürel bir millet olarak tanımlamıştır. Meinecke'e göre kültürel milletler, *self-determination*'a dayanan siyasal milletlerin aksine *pre-determination* temeline dayanırlar.¹⁴⁶⁰ Daha yalın bir ifadeyle kültürel millet iradî değildir, millete mensup olmayı isteyen ya da istemeyen bireyleri kapsamaktadır.

¹⁴⁵⁸ Paul Lawrence, *a.g.e.*, s.24.

¹⁴⁵⁹ Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München- Berlin: Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1911, s.2-3.

¹⁴⁶⁰ *a.g.e.*, s.6-7.

Meinecke, Alman birliĝinin kurulmasını ilahî bir planın tecellisi olarak ele almakta ve bu birleşmeyi tarihsel koşullarla açıklamaktadır. Ona göre Almanların kültürel biçimde bir millî devlet kurması alınlarına yazılmıştır. Alman milletini modern millî devlet içinde birleştirecek donanım yalnızca Prusya'da vardır. Bu nedenle Prusya'nın yeni Almanya'nın inşasına öncü olması tabîdîr. Almanların tarihî misyonuna olan derin inancından ötürü Meinecke, milletin kaynaşmasında devletin büyük rol oynadığına inanmıştır. Birinci dünya savaşı yıllarından yazdığı Millî Mücadele adlı eserinde, Alman yayılcılığı ve savaşı haklı göstermeye çalışmıştır. Alman milletini Tanrının kırbağı ikinci Attila olduğunu ileri süren Meinecke, bunun millî iradenin bir tecellisi olduğuna inanmıştır.¹⁴⁶¹

Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Alman tarih yazımında, millî haysiyet ve seçilmiş ırk temalarıyla dolu pek çok esere rastlamak mümkündür. Kuşkusuz bu husus yalnızca Alman tarih yazımına özgü değildir. Millet ve millî devleti meşrulaştırma çabalarına Fransız ve İngiliz tarih yazıcılığında da rastlamak mümkündür. Fransa'da da tarihi eserlerin yayını 18. yüzyıla oranla daha da artmıştır. Almanya'da olduğu gibi, Fransız milliyetçiliğinin özgünlüğünü iddia eden ve yücelten bir tarih yazımı vardır. Ancak farklı söylemlere yaptığı vurgu ile Alman milli tarih yazımından farklı bir niteliğe sahip olmuştur. Almanların siyaset ve devlet otoritesi vurgularına karşılık Fransız millî tarih yazımının esaslarını Fransız devrimi ile toplumun rolü şekillendirmiştir.¹⁴⁶²

Fransız millî tarih yazımının en önemli isimlerinden biri Jules Michelet'dir. Aydınlanma filozofu ve tarih bilimin kurucularından olan Giambattista Vico'dan çok etkilenen Michelet, *Histoire de France* adlı eserinde tarihî olaylarda büyük adamların ve devletin rolünü önemsememiştir. Tarihin itici gücünü toplumda aramaya çalışmıştır. Bu nedenle Michelet, Fransız Devrimi'ni milletin öz bilincine ulaşmasının tabii

¹⁴⁶¹ Friedrich Meinecke, *The Warfare of a Nation (Die deutsche Erhebung von 1914)*, Wobcesteb, Massachusetts: The Davis Press, 1915, s.58.

¹⁴⁶² Paul Lawrence, *a.g.e.*, s.25.

bir sonucu olarak görmüştür. Devrimci liderlerin varlığını inkâr etmemekle birlikte onların yegâne aktörler olarak düşünmenin haksızlık olacağını ileri sürmüştür. Gerçekte onlar kitleleri güdülemekten ziyade kabullenmektedirler. Tarihî olayların baş aktörü halktır.¹⁴⁶³ Fransız İhtilali, daha sonraki tarihçiler tarafından modern milliyetçiliğin doğuşu için milat kabul edilmiştir.

Michelet, modern tarihin üç döneme ayrılabilceğini ileri sürmektedir. Buna göre ilk dönem İstanbul'un fethinden Luther'in Reformasyonuna (1453-1517) uzanmaktadır. İkinci dönem Reformasyondan Westfelya Barışına (1517-1648), üçüncü dönem ise Westfelya Barışından Fransız Devrimine uzanan süreci kapsamaktadır. İlk dönemde hazırlanan denge sistemi ikinci dönemde şekillenmiş ve üçüncü dönemde de sürmüştür.¹⁴⁶⁴ Modern tarihin temel niteliklerini de üçe ayırmak mümkündür. Malikânelerin art arda birleşmesiyle oluşan büyük devletler, sonradan fetih veya evlilik yoluyla daha küçük devletleri bünyesine katmıştır. Monarşilerin mutlak birlik kurma eğilimleri denge sistemiyle önlenmiştir. Egemen güçler arasındaki evlilikler Avrupa'da bir aile ilişkisine ve rekabetine yol açmıştır.¹⁴⁶⁵ Avrupa, dünyanın geri kalanını kendine bağımlı kılmaya ve medenileştirmeye çalışmıştır. Avrupa'nın sömürgeci güçler, 18. yüzyılın sonlarına doğru sarsılmaya başlamış ancak dünyanın bütün bölgeleri arasında ticarî ilişkilerin kurulmasını sağlamıştır. Orta Çağ'dan 16. Yüzyılın sonlarına kadar siyasete dinî çıkarlar belirleyici olmasına karşılık ticaretin gelişmesi ile modern halklar arasındaki etkileşim giderek artmıştır. Michelet modern çağın üçüncü niteliğini de Latin menşe'li güneyli milletler ile Cermen menşe'li kuzey halkları arasındaki farktan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Batı Avrupa milletleri medeniyeti şekillendirmiş ve onu en uzak milletlere kadar taşımıştır. Çoğunlukla Slav menşe'li doğulu halklar barbarlara karşı Avrupalılara kapılarını kapatmıştır.

¹⁴⁶³ Jules Michelet, **History of the French Revolution**, London: H. G. Bohn, 1847, s.10.; Paul Lawrence, **a.g.e.**, s.25.

¹⁴⁶⁴ Jules Michelet, **Modern History**, New York: Harper & Brothers Publishers, 1855, s.23.

¹⁴⁶⁵ **a.g.e.**, s.26-29.

Bu nedenle istikrarın sağlanması, Avrupa medeniyetinin çevresinde kalan İskandinav halklarda olduğu gibi onlarda da yavaş olmuştur.¹⁴⁶⁶ Michelet'e göre Fransız Devrimi modern tarihin nihaî aşamasıdır. Fransız Devrim Tarihi adlı eserinde, Fransız milletini yarattığına inandığı olayları, yarı-dinsel bir tarzında tasvir etmiştir:

“Birlik çağı, o kutsal asır... Şimdiye kadar sınıfların karışıklığından ötürü nispeten birbirine yabancı olanlar, bütün ayrımlardan azâde yekvücut bir millet olarak, kardeşlik sevgisinin bayrağı altında birlikte yürüdü. Hiç kimse o harikulade birliği, iki milyon insanın göğsünde aynı kalbin çarptığını Tanrı'ya şükretmeksizin göremez. Bunlar, dünyanın mukaddes anlarıdır. Benim hisseme ödül olarak onu anlatmak düştü.”¹⁴⁶⁷

Michelet'in coşkulu vatanseverliği ve Fransız milliyetçiliği ile güçlü bir evrenselci akımı birleşmekte ve modern Fransa'yı evrensel tarihin parlak bir zirvesi olarak görmesini sağlamaktadır: Michelet geçmişe dönerek aynı sonuca hem mantık hem de tarihle ulaştığını ileri sürmektedir: “Ben iki bin yıldır her gün yaşayan Fransa'yım. Hep birlikte en kötü günleri gördük ve ben bu ülkenin sarsılmaz bir umut olduğu inancını edindim. Tanrı kuşkusuz onu diğer milletlerden daha fazla aydınlatmıştır. Ötekiler yönünü bulamazken, o en karanlık gecede görebilmektedir. Orta Çağlar boyunca hüküm süren korkunç karanlıklar boyunca, hiç kimse gökyüzünü fark edemedi, yalnızca Fransa onu gördü.”¹⁴⁶⁸ Bu nedenle vatanını insanlık gemisinin kılavuzu olarak değerlendirir. Ona göre Fransa, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkeleriyle kimliğini inşa etmiştir. Bunlar, bir benzeri olmayan evrensel değerlerdir ve Fransa yasalarının tabîi bir sonucudur. Fransız milleti arasında da millet duygusunu yaratan bu değerlerdir:

“Vatan ve millet dünyanın hayat kaynağıdır; o ölürse herşey ölür. İyisimi, insanlara sorun bu konuda ne hissediyorlar ve sana neler

¹⁴⁶⁶ a.g.e., s.23.

¹⁴⁶⁷ Jules Michelet, **History of the French Revolution**, s.11.

¹⁴⁶⁸ Jules Michelet, **The People**, London: Longman, Brown, Green and Longmans, 1846, s.146.

söyleyecekler. Bilime, tarihe ve insanlığın tecrübelerine müracaat edelim. O iki görkemli ses ahenk içindedirler. İki ses, hayır iki hakikat şimdi ve geçmişte neler olduğu hususunda anlamsız soyutlamaya karşıdır. Bu hususun üzerine kalbimi ve tarihi koydum. Belalara göğüs gerdim ve hiç kimsenin inancımı sorgulamasına müsaade etmedim. Ama kalabalıklar içindeyim; genç ve ihtiyar, küçük ve büyük insanlara sormaktayım. Memleketimin onlar için ne ifade ettiğini işittim. Onlar içinde en son ölen canlı karakterlerdir. Ben onu ölümler içinde buldum. Hapishaneler, mahkûmlar diye adlandırılan mezarlıklardayım ve orada insanların kalplerini açtım. Bu ölü insanların boş göğüslerinde bulduğum şey bir kez daha Fransa oldu: muhtemelen onları bir kez daha hayata döndürecek son kıvılcım olan Fransa.”¹⁴⁶⁹

Michelet, yazdığı kavramların sorunlu yönlerinin hemen hiç farkında değildir. İlginç bir biçimde devlet ve halk arasındaki doğrudan bir ilişki olduğu fikrinin aksi yönde bir görüşe ulaşmıştır. İnsanlar arasında birlikteliği mümkün kılacak ruh dediği şeyi, muğlak biçimde vatan aşkı üzerine inşâ etmeye çalışmıştır. Rousseau’nun başlattığı ve Fransız milliyetçiliğini liberal ve kapsayıcı olarak değerlendirilen entelektüel geleneği sürdürerek devletten ziyade halk eyleminin meşruiyeti sonucuna varmıştır. Michelet’in anladığı şekliyle devrimden sonra, Fransız devletinin tarihi artık, keyfî yasalara ve ilkelere göre yazılmayacaktır.¹⁴⁷⁰ Aksine, “İnsan ruhunun en iyi düşüncelerinin mâhir bir kültürle o, baskı olmaksızın aslında kardeşler olmayı dileyen bir biçimde nihaî amacına ulaşacak. Devlet, yazgısını fark edecek ve kardeşçe başlangıç, eğitim, bizleri ortak kılan ilham ve inancın doğal fikirlerin sürekli değişimi ve filozoflar arasında tesadüf edilen bilim ve düşüncenin yansıttığı fikirler olacak.” Michelet’in buradan vardığı sonuç, insanların yek-vücûd olmasını sağlayacak vatan aşkıdır:

Gerçekte ülkemiz, tüm ötekileri de içeren büyük bir dostluktur. O Fransa olduğu için, âşık olduğum ve sevmeyi sürdürdüğüm insanların

¹⁴⁶⁹ a.g.e., s.141.

¹⁴⁷⁰ Paul Lawrence, a.g.e., s.26.

ülkesi olduğu için Fransa'ya âşığı. Büyük dostluk, tüm bağılıklarımızın merkezi ülkemiz ... sayesinde bütün dostlar bir millet oldu ve patria dediğimiz ruh yek-vücûd olmayı mümkün kıldı.¹⁴⁷¹

Bu, Fransız ayrıcalıklılığı görüşüne dayanan partizan ilginin açık bir ifadesiydi. Michelet ve takipçileri için Fransa'nın millî öğretmeni tarihin vatansever bir misyonu olduğu ortadadır. Fransız milliyetçi tarih yazıcılığının öncülerinden Ernest Lavisse, varlığın merkezinde yer alan geçmiş tecrübelerin millî karakteri şekillendirdiğini ama gözle görünür izler bırakmadığını ileri sürmüştür. Ona göre eski Fransız toplumunu yeniden inşa etmek artık tarihin işidir.¹⁴⁷²

İngiliz millî tarih yazımının anayasa ve kurumlara vurgusuna karşılık toprak, devlet ve kültür esaslı Alman ve Fransız tarihçiliği, 19. yüzyılda şekillenmeye başlayan milliyetçi hareketleri ve tarih yazıcılığını derinden etkilemiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılda yüzyılda temelleri atılan modern tarih yazıcılığı, Batı'da gelişen tarihçilik yanında iletişim araçlarının gelişimi, basın, Tanzimât'ın yeni toplumsal kimlik ve siyasî yapıdan da etkilenmiştir. Klâsik dönem tarihçiliğini etkileyen İslâmî düşünce sürmekle birlikte Avrupa'daki çözülen imparatorlukların çağdaş milliyetçiliği yorumlayan akımlarından da etkilenmiştir.¹⁴⁷³

B. Osmanlı Tarih Yazımının Gelişimi ve Milliyetçi Tarih Yazımının Doğuşu

1. Osmanlı Tarih Anlayışının Dönüşümü

Kökeni Arap ve Fars kroniklerine dayanan Osmanlı tarih yazıcılığı, şekil ve içerik bakımından da Ortadoğu menşe'li nasihatname geleneğinin

¹⁴⁷¹ Jules Michelet, **a.g.e.**, s.121.

¹⁴⁷² Paul Lawrence, **a.g.e.**, s.27.

¹⁴⁷³ Büşra Ersanlı Behar, **İktidar ve Tarih: Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937)**, İstanbul: AFA Yayınları, 1992, s.20.

bir devamıdır. İlk dönemin takvim, menakıbnâme ve destan geleneği dışında klâsik dönemde Firdevsî'nin Farsça Şehnâmesi'nin, Ata Melik Cüveynî, Şerafeddin Yazdî ve Vassâf gibi tarihçilerin kaleme aldığı eserlerin ve inşâ geleneğinin Osmanlı tarih yazıcılığına yön verdiğini ileri sürmek mümkündür. Nitekim Tursun Bey'den İdris-i Bitlisî ve Kemâlpâşazâde'ye klâsik dönem tarihçiliğine ait pek çok eserde bu etki görülmektedir. Tursun Bey'in Farsça ile yarışabilecek yüksek Türk nesrini yaratma arzusu dikkat çekmektedir.¹⁴⁷⁴ Ancak bu dönemle birlikte Osmanlı tarihçilerinin devletin ve hanedanın meşruiyetini sağlayacak araçları ve sembolleri yaratma kaygıları da tarih yazıcılığında belirleyici olmuştur. Fatih Sultan Mehmed'in hayatının son yıllarındaki siyasî ihtilaflar, Bâyezid ve Cem arasındaki taht mücadeleleri Bâyezid'in hem popüler hem de üst tabakalara hitap eden eserlerin yazılmasını teşvik etmesine yol açmıştır. Onlardan sonra gelen tarihçiler de bu geleneği devam ettirmiş; ayrıca Bitlisî ve Kemâlpâşazâde'nin öncülüğünde gelişen mensur tarih yazıcılığı modern zamanlara kadar varlığını sürdürmüştür.¹⁴⁷⁵

Klâsik devir müverrihleri yahut vak'anüvislerinin tarihleri nazarıdikkata alındığında yazarların her şeyden önce divan-ı hümâyûn memurları olduğu, tarihlerinin mevcut resmî ideolojiye göre şekillendiği ve en önemlisi üslûbun her şeyin üstünde tutulduğu bir anlayış ile kaleme alındıkları anlaşılmaktadır. Bu nedenle klâsik dönem Osmanlı tarih yazıcılığının bir edebiyat olduğu gerçeği ihmal edilmemelidir. Pek çok eserde inşâ ve üslûb uğruna tarihsel anlatıların ikinci plana atılmış; olaylar sanatsal ifadenin kurbanı olmuşlardır. Onlar için tarih yazımı öncelikle bir edebiyat ve üslûb meselesidir. Rağbet gören ve her dönem istinsah edilen tarihçiler bu rağbeti herşeyden önce üslûblarına ve edebî sanatlardaki

¹⁴⁷⁴ Mükrimin Halil Yinanç, "Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik", **Tanzimat I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.573-574.; Halil İnalcık, "Osmanlı Tarihçiliğinin Doğuşu", **Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar** (der. Oktay Özel-Mehmet Öz), 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s.93-117.; Kenan İnan, "Klasik Devir Osmanlı Tarihçilerinde Kaynak Kullanma Usulleri", **Tarih Araştırmaları Dergisi**, XVIII/29 (1997), s.93.

¹⁴⁷⁵ Christine Woodhead, "Tarikh: in Ottoman and modern Turkish", **Encyclopedia of Islam** (ed. P. J. Bearman vd.), New Edition, cilt 10, Leiden: Brill, 2000, s.291.

ustalıklarına borçludurlar.¹⁴⁷⁶ Tanzimât dönemi tarihçiliğinin en önemli isimlerinden olan “herkesin anlayabileceği” dilde bir tarih yazmayı amaçlayan Ahmed Cevdet Paşa, “eslâfın beligâne ve münşiyâne yazdıkları âsâr-ı mergûbenin illet-i gâ’iyyesi fâ’ide-i tarihiye olmayıp belki fenn-i inşâyâ bir hizmettir” sözleri ile bu tarihleri eleştirmektedir.¹⁴⁷⁷ İstisnalarla birlikte, söz konusu özellikler Tanzimât dönemi sonlarına kadar Osmanlı müverrihlerinin tarih görüşünü şekillendirmiştir. Bu nedenle onların belirli bir dünya görüşünün sözcüleri ve geleneğin temsilcileri olduklarını ileri sürmek mümkündür.¹⁴⁷⁸

Osmanlı tarih yazarı çağının dünya görüşünü yansıtan, çoğu zaman üst tabakalara hitap etmekle birlikte halk için de eğitici ve öğretici tarzda tarihler kaleme alan bir devrin insanıdır. Ancak henüz eleştirel düşüncüyü esas alan aydınlanma türü bir aydın zümrenin olmadığı düşünülmürse tarihçinin de eserinde muhatabına göre mevzi’lendiği ve kendisinin de kritik akıldan yana tavır takınmadığı görülmektedir. Bu nedenle dünya ve tarihsel olaylara eleştirel bir bakış açısı getirmemekte, yazdıklarında da tarih bilgisi ve yazımı yoluyla bu tür yorumlar ortaya koyma kaygısı taşımamaktadır. Onun için Osmanlı devlet-i ebed-müddet’in sürekliliği, toplumsal yapı ve tabakalaşmanın korunması, adaletsizliğe meydan verilmemesi gibi klâsik dönemde devletin hikmet-i vücûdu sayılan ilkeler önemlidir.¹⁴⁷⁹ Kullanılan üslûb ve terminoloji de bu ilkelere duyulan mutlak sadakati yansıtmaktadır. Bu husus, “onların konumları, devlet hayatındaki yerleri ve mensup oldukları dünya görüşü ile ilgilidir. Dünyasının çerçeve ve muhtevasını tartışmayan, normlardan münferit sapmaları hoşgörmeyen bu tutum tarih yazıcılığında da etkili olmuştur. Osmanlı tarihyazıcısı kendisini ricalin ve devlet sorumluluğunun dışında tutmasına rağmen

¹⁴⁷⁶ İlber Ortaylı, “Osmanlı Tarihyazıcılığının Evrimi Üstüne Düşünceler”, **Türkiye’de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi** (ed. Sevil Ataz), Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği, 1986, s.422.

¹⁴⁷⁷ Ahmed Cevdet, **Tarih-i Cevdet**, Cilt 1, s.14.

¹⁴⁷⁸ İlber Ortaylı, **a.g.m.**, s.420.

¹⁴⁷⁹ **a.g.m.**, s.421.

devletin parçası ve sâdık bir hizmetkârıdır.”¹⁴⁸⁰ Bu konularda değil polemiği herhangi bir imâyâ dahi tahammülü yoktur. Tarih yazıcılığında yeni gelişmeler, anlayışlar, teknikler ve metodlar onun zihniyet dünyasının dışındadır. Birkaç istisnaî tarih yazıcısı dışında yeni gelişmelerin bid’at diye karşılanacağına ve bu anlayışları benimseyenlerin bozgunculukla suçlanacağına kuşku yoktur. “Efsanenin, menkıbenin, rivayetin çarpıcılığını tarihin soğuk yardımcı bilimleri ve teknikleriyle puslandırırmak istemez; daha doğrusu böyle bir problematikten habersizdir.”¹⁴⁸¹ Bunun yanında o da muasırı Batılı tarihçiler gibi 16. yüzyılda dünya üzerinde yaşanan siyasal ve toplumsal gelişmeleri fark etmiş; pazarlarını istilâ eden yeni dünyanın nimetleri ile altın ve gümüşünden o da etkilenmiştir. Söz konusu gelişmeler bir kısım Osmanlı tarih yazıcılarını Batılı kaynakları ve yanı başındaki dünyada yaşanan gelişmeleri anlamaya ve incelemeye sevk etmiştir. 16. yüzyılda yazılmış, Amerika’yı anlatan *Kitab-ı İklim-i Cedîd* ve *Tarih-i Hind-i Garbî* adlı eserler bu merakın ürünüdürler.¹⁴⁸² Bu dönemde Kâtip Çelebi, İbrahim Peçevî ve Hazerfen Hüseyin Efendi gibi isimlerin Osmanlı ve İslâm dünyası dışında Avrupa tarihi ile de ilgilenmelerinin arkasında yatan en güçlü saik, yanı başlarındaki coğrafyada yaşanan gelişmelere duydukları ilgiden kaynaklanmaktadır. Söz konusu tarih yazarları Avrupa tarihlerinden de faydalanarak bir kısım eserleri çevirmek ve kaynak olarak kullanmak ihtiyacını duymuşlardır.¹⁴⁸³ Bu merak ve ilgi 18. yüzyılda daha da artmıştır.

İkinci Viyana kuşatmasının başarısızlıkla sonuçlandığı 17. yüzyılın sonuna doğru binyılcılıkla birleşen Osmanlı yenilgisi, savunmacı yeni bir zihniyetin benimsemesi ve otoriter Osmanlı yorumlarının terkine yol

¹⁴⁸⁰ a.g.m., s.422.

¹⁴⁸¹ a.g.m., s.423.

¹⁴⁸² Thomas D. Goodrich, “Osmanlı Amerika Araştırmaları: XVI. Yüzyıla Ait Tarih-i Hind-i Garbî Adlı Eserin Kaynakları İle İlgili Bir Araştırma (çev. Hüseyin Gazi Yurdaydın)”, **Belleten**, XLIX/195 (1985), s.667-691.

¹⁴⁸³ Fehamettin Başar, “Osmanlı Tarih Kaynakları: Osmanlı Tarih Yazıcılığında Kâtip Çelebi Asrı”, **Tarih ve Medeniyet**, Sayı: 39 (1997), s.41-49.; İlber Ortaylı, a.g.m., s.422.; Christine Woodhead, a.g.m., s.293.

açmıştır.¹⁴⁸⁴ Söz konusu dönemde yeni bir tarih yazıcılığı anlayışına yol açan vak'anüvislik kurumu şekillenmiş ve 1922 yılına kadar varlığını sürdürmüştür. 18. yüzyılda divan-ı hümayûn'a bağlı resmî tarihçilik, bir başka ifade ile vak'anüslik kurumsallaşmıştır. Böylece Osmanlı tarihine ilişkin olayların yıl yıl kesintisiz yazılması sağlanmıştır. Ancak bu tarih yazımının olumlu etkileri yanında vak'anüvis tayinindeki keyfîlik, tarih yazıcılığını bütünüyle yozlaştırarak bir övgü edebiyatının doğuşuna zemin hazırlamıştır. Matbaanın açılmasıyla birlikte tarih kitaplarının, bilhassa vak'anüvis tarihlerinin basımına öncelik verilmiştir. Böyle husus tarihin, kamuoyunu bilgilendirmek bakımından bir iletişim aracı gibi düşünülmesinin tabii bir neticesidir.¹⁴⁸⁵

Tarihin bir propaganda malzemesine dönüşmesi de 19. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan bir gelişmedir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışı ile birlikte ortaya çıkan yeniçeri karşıtı propagandayı, Takvîm-i Vekayi kadar dönemin resmî tarihçisi Sahhaflarşehyizâde Mehmed Esad Efendi'nin *Üss-i Zafer* adlı eserinde de görmek mümkündür. Buna mukabil aynı müverrih tarafından kaleme alınan *Teşrifât-ı Kadîme* adlı eser, modernleşme ile birlikte yitirilen eski kurumları tanıtan ve bu anlamda klasik Osmanlı toplumunda mevcut olmayan modern bir tarih bilincinin ürünüdür.¹⁴⁸⁶

Kamuoyunu bilgilendirmek ve kamuoyu oluşturmak bu dönemde modernleşmeyi halka dayanarak gerçekleştirmek isteyen devletin temel amaçlarından olmuştur. Takvîm-i Vekayi'nin ilk sayısında yer alan mukaddimenin “çünkü tarih denilen fenn-i celîl kârgâh-ı âlemde vukû' bulan ahvâli vakt ü zamâniyle zabt u beyân etmekden ibâret ve selefinden

¹⁴⁸⁴ İlk Osmanlı vak'anüvisi Mustafa Naimâ bu millenarist düşünceyi şu cümlelerle ifade etmektedir: “Ukûl-i kâsire ashâbından bir gürûh zu'm ettiler ki, elf-i kâminden evvel kıyâmet kopa yahut elfi geçerse tefâvüt-i kameriye olan otuz seneyi tecâvüz etmeye ve bu bâbda bazı mukaddemât-ı vâhiyye belki kâzibeye temessük ettiler devr-i kamerin müddeti tamam olmak gibi ve peygamber aleyhi's-selevat ves'sellem kabrinde bin yıl meks eylemez deyü rivâyet olunan hadîs-i mevzû' gibi ve bu hükm-i kavâ'id-i şer'iyye ve hikemiyyeye muhâlif iken nice kmseler tegâfûl edip kitâblarına yazdılar ve kizb-i sarîh idüğü zâhir oldu.” Mustafa Naimâ, **a.g.e.**, s.66.

¹⁴⁸⁵ Zeki Arıkan, “Osmanlı Tarih Anlayışının Evrimi”, **Tarih ve Sosyoloji Semineri (28-29 Mayıs 1990)**, İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 1991, s.84 (ayrı basım),

¹⁴⁸⁶ İlber Ortaylı, **a.g.m.**, s.421.

halefe hisse alacak bir yâdigâr bırakmaktan kinâyetdir ve bunun fâ'idesi katı çok olub hatta bazı ulemâ ilm-i tarih devletin hıfz-ı kânûnunu mûcib ve milletin rabt-ı ahvâlini müstevcib olduğu vüçûb derecesine yakîn olduğunu tasrîh etmişlerdir.” sözleriyle başlaması bu bilinci göstermektedir.¹⁴⁸⁷ Devletin propaganda ve endoktrinasyon malzemesi olarak tarihten yararlandığı bu süreç resmî tarih yazıcılığını da etkilemiş; tarihin Cumhuriyet döneminde de sürececek bir ideolojik aygıt dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Söz konusu yazıda vak'anüvis tarihlerinin 20-30 yıl gibi uzun bir aradan sonra halka ulaşabildiği belirtilmekte, vukubulduğu zaman yayımlanmayan mesâlih-i dâhiliyye ve hariciyyeye ilişkin olayların gerçek nedenlerinin gizli kalmasından ötürü halk içinde bir vehme dönüşerek “kâffe-i teba'a-i devlet-i aliyyenin huzûr-ı kalbini ve safvet-i hâtırını bozduğu” ileri sürülmektedir. Bu yüzden devletin iç ve dış olaylarının açığa çıkması için olayların nedenleri ve akışının zamanında açıklanmasının yararı üzerinde durulmaktadır.¹⁴⁸⁸ Devlet bu tavrıyla, halkın hükûmet işlerinden günü gününe haberdâr olmasını istemekte ve adeta halka hesap vermektedir. Devletin bu tavrı kamuoyunun doğmasında etkin biçimde rol almasını sağlamıştır.¹⁴⁸⁹ Fransız ihtilâlinin ardından Avrupa devletleriyle başlayan yoğun ilişkiler, bu ülkelerde meydana gelen gelişmelerin de gazete sütunlarında yer almasına yol açmıştır. Avrupa ve Amerika'daki gelişmeler hakkında bilgi verme ihtiyacı tarih yazımında da etkisini göstermiş; Osmanlı tarihlerinde havâdis-i hariciyenin yer alması bir bütünün parçası olarak telakkî edilmiştir.¹⁴⁹⁰

19. yüzyılın ortalarında tarih yazımında bilimsel ve tarihî bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu gelişme, Tanzimât çağında Osmanlı entelektüel yaşamı ve zihniyeti üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Söz konusu dönüşümün temel saiklerini Osmanlıyı içinde başkalarının da yaşadığı bir

¹⁴⁸⁷ “Mukaddime-i Takvîm-i Vekayi”, **Takvîm-i Vekayi**, Nu: 1 (25 Cemaziyevvel 1247).

¹⁴⁸⁸ “Mukaddime-i Takvîm-i Vekayi”; Zeki Arıkan, **a.g.m.**, s.85.

¹⁴⁸⁹ Mehmet Kaplan, **Namık Kemal: Hayatı ve Eserleri**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948, s.32.

¹⁴⁹⁰ Zeki Arıkan, **a.g.m.**, s.85.

dünyanın içinde anlamaya çalışmak, vekayinâme ve rivayetlerin yanında vesikalara da el atmak, yabancı dildeki tarihleri okumak şeklinde sıralamak mümkündür.¹⁴⁹¹ Tarih bu şekilde mukayese ve dış dünya ile bağlantısını kurarak yazma süreci yabancı dil bilmeyi ya da en azından tercümeleri zorunlu kılmıştır. III. Selim devrinden itibaren Batı ile ilişkilerin sıklaşması, sefaretlerin ihdâsı, Batılı tarzda eğitim veren okulların kurulması ile Batı dillerini ve Avrupa'daki düşünce akımlarını bilenlerin sayında artış yaşanmıştır. Tanzimât ve Meşrutiyet dönemi aydınları ve tarihçileri yalnızca kendi toplumu ile değil Batı ve nihayet dünya ile de ilgilenmişlerdir.¹⁴⁹² Böylece Hayrullah Efendi ile başlayan yeni umûmî tarih yazımının mantığını, kaynağını Kur'ân'dan alan *esâtir-i evvelîn* anlayışından ziyade insanlığın uygarlık sürecindeki seyrini ifade eden ve Batı uygarlığının gelişim dinamiklerini anlamaya çalışan terakkî eksenli anlayış şekillendirmeye başlamıştır. Tanzimât döneminde bu türün en önemli eserleri Ahmed Hilmi'nin Chambers'in *Universal History*'den mülhem kaleme aldığı, 1866 yılında altı cilt hâlinde yayınlanan ve *Tarih-i Umûmî*'si ile Ahmed Midhat Paşa'nın 1871-1881 yılları arasında yayınlanan iki kısım (Avrupa ve Asya) ve on beş ciltten müteşekkil *Kâinat* adlı eseridir. Bu son eserde Avrupa ülkeleri müstakil ciltlerde derinlemesine incelenmeye çalışılmıştır. İkinci kısmın ilk cildi, bir başka ifade ile on beşinci cilt Osmanlı Devleti'ne ayrılmıştır. Eksik ve kimi hatalı bilgilerine rağmen her iki eser de bütün gayretlerin fevkindedir ve Türk tarih yazıcılığında açtıkları çığır ile saygın bir konuma sahiptir. Meşrutiyet döneminde bu yoldan Mizancı Murad ve Ahmed Refik ilerlemiş; ikisi de hacimli *Tarih-i Umûmi* adlı eserleri ile tarihçilikteki yerlerini almışlardır.¹⁴⁹³

Söz konusu yüzyılda tarihin pedagojik öneminin farkına varılmış; geleneksel nakilci-hikâyeci tarih anlayışıyla birlikte Batıda câri olan öğretici

¹⁴⁹¹ İlber Ortaylı, *a.g.m.*, 1986, s.424.

¹⁴⁹² Christine Woodhead, *a.g.m.*, s.293-294.; Azmi Süslü, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Tarihçiliği", *Türk Kültürü*, XXIII/262 (Şubat 1985), s.98.

¹⁴⁹³ Mükrimin Halil Yinanç, *a.g.m.*, s.578-579. M. Halil, söz konusu makalesinde Mizancı Murad'da özel bir yer ayırarak Tarih-i Ebü'l-farûk adlı eseri "baba ve dedelerimizi tezyif ve tahkir" maksadı ile yazdığını ileri sürmüştür.

tarihçilik de yerleşmeye başlamıştır. Bunun yanında pozitivizm ile ivme kazanan yeni zihniyet, tarihçilik alanında da etkisini göstererek bilimsel tarihçiliğin doğuşuna zemin hazırlamıştır.¹⁴⁹⁴ Osmanlı İmparatorluğu'nda bilhassa Meşrutiyet döneminde Batılı tarihlerin, tarih felsefesi ve usûlü ile ilgili eserlerin çevirisi ilmî anlayışın Türk tarih yazıcılığında da etkili olmasına yol açmıştır. Klâsik dönemde Osmanlı tarih yazımının İslâm tarihinin bir cüz'ünü oluşturduğu eserler yanında Osmanlı tarihine bir mebde' olarak İslâm tarihini kısa ve özlü biçimde anlatan eserlere tesadüf edilmektedir. Bu durum, siyasî ve sosyal koşullar ile kamuoyunun beklentisine cevap vermek isteyen tarih yazarının kişisel tercihi olarak ortaya çıkmış görünmektedir. Nitekim Osmanlı'yı İslâm tarihinin bir cüz'ü olarak gören eserler ekseriyetle ilmiye menşe'li tarih yazarlarının eserleridir. Buna mukabil ikinci türdeki eserlerde kalemiye menşe'li tarihçilerin büyük bir yekûn tuttuğu görülmektedir. İslâm tarihine ilişkin ayrıntılı ve hacimli eserler Arap ve Fars kaynaklarına dayanmakta yahut söz konusu eserlerin Türkçeye tercümesi yapılmaktadır. İslâm tarihine ilişkin genellikle Arap tarihçileri tarafından pek çok eser yazılmıştır. Tanzimât'tan sonra devletin benimsediği Osmanlılık siyaseti tarih yazımında da etkili olmuştur. İslâm tarihine ilişkin eserlerde yahut onu İslâm'ın bir cüz'ü sayan eserlerin sayısında bir azalma yaşanırken Osmanlılık söylemini benimseyen türde pek çok eser kaleme alınmıştır.¹⁴⁹⁵

Tanzimât döneminde tarihin kazandığı “ideolojik” içeriğin belirleyicisi her şeyden önce Osmanlılık siyaseti olmuştur. Devletin dağılışını önlemek için din ve mezhep ayrımı gözetmeksizin siyasî ve hukukî haklar bakımından eşit bir toplum yaratılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla Osmanlılık siyasetinin en önemli figürü, bütün unsurları birleştireceğine inanılan, “Müslümanların halifesi ve gayrimüslimlerin padişahı” şeklinde formüleleştirilen Osmanlı hanedanı olmuştur. Osmanlılık siyasetinin merkezinde hanedanın, ortak vatan ve çıkarlar gibi unsurların yer alması

¹⁴⁹⁴ Azmi Süslü, **a.g.m.**, s.97.

¹⁴⁹⁵ **a.g.m.**, s.99.

tesadüfî değildir. Bu gelişmelere paralel olarak okullarda okutulan tarih derslerinin kapsamı da Osmanlı tarihi ile sınırlandırılmıştır.¹⁴⁹⁶

Osmanlılık siyasetinin sirayet ettiği en mühim eserler Ahmed Cevdet Paşa'nın tarihi ile Nâmık Kemal ve Ahmed Midhat Efendinin popüler tarzdaki eserleridir. Yine bu dönemde mekteplerde okutulmak üzere hazırlanmış pedagojik mahiyette eserlere de tesadüf edilmektedir. Bunlar arasında en mühimleri Ahmed Vefik Paşa'nın ilk baskısı imzasız olarak yayınlanan *Fezleke-i Tarih-i Osmanî* adlı eseri ile Süleyman Hüsnü Paşa'nın *Tarih-i Âlem* adlı eserleridir. *Tarih-i Âlem*'in "tarihçilik ve tarih yazımına, tarih bilgisi ve yöntemi yönünden katkısı olduğunu söylemek güç ise de Türk milliyetçiliği üzerinde derin izler bırakmıştır."¹⁴⁹⁷ Buna mukabil Ahmed Vefik Paşa'nın eserinde, Osmanlı Devleti kuruluş, yükselme ve gerileme gibi dönemlere ayırarak her bölümde siyasî olayların yanında devletin kurum ve örgütlerinde yaşanan gelişme ve değişme hakkında da bilgi verilmiştir.¹⁴⁹⁸ Bu hacmi küçük eserin yöntemi kendinden sonraki tarih yazımında da sürdürülmüş; Mustafa Nuri Paşa, Ahmed Midhat Efendi ve son Osmanlı vak'anüvisi Abdurrahman Şeref Efendi'nin tarih yazımını etkilemiştir. Bu dönemde dikkat çeken hususlardan biri de, *Tarih-i Âlem*'de olduğu gibi Türklerin İslâm öncesi tarihlerinden de bahseden eserlerin kaleme alınmasıdır. Oysa 19. yüzyıla kadar İslâm öncesi Türk yahut Müslüman olmamış Türklerin tarihi hakkında yeterince bilgi yoktur. Bu dönemde Türklerin antik tarihlerine duyulan ilgi bu dönemde, Batıda gelişen Türkoloji çalışmalarından ve Türkistan ile ilişkilerin sıklaşmasından etkilenmiştir.¹⁴⁹⁹

Osmanlılık ideolojisinin hâkim olduğu tarih yazımından milliyetçi tarih yazımına geçişin ilk aşamasını teşkil eden bu dönemde kaleme alınan ve dönemlerinde en fazla rağbet gören Ahmed Cevdet, Nâmık Kemal, Ahmed Midhat Efendi'nin eserleri üzerine yapılacak bir

¹⁴⁹⁶ Zeki Arıkan, **a.g.m.**, s.90.

¹⁴⁹⁷ İlber Ortaylı, **a.g.m.**, s.428.

¹⁴⁹⁸ Zeki Arıkan, **a.g.m.**, s.88.

¹⁴⁹⁹ Mükrimin Halil Yinanç, **a.g.m.**, s.585.

incelemenin 19. yüzyıl tarih yazımı için önemli ipuçları vereceğine kuşku yoktur. Bu yazarların hiçbirisi için milliyetçi yahut Türkçü olduklarını ileri sürmek mümkün değilse de, etkileri uzun yıllar sürmüş ve kendilerinden sonra gelen kuşağın tarih yazıcılığını şekillendirmişlerdir. Ancak bilhassa Cevdet Paşa, Nâmık Kemâl ve Ahmed Midhat'ın eserlerinde tarihin, bir toplum projesinin aracı olarak kullanılmak istendiğine dair izlere rastlamak mümkündür. Bu çalışmada milliyetçi söylem ve tarih yazımında önemli bir yer tutan *kurucu mit* kavramı etrafında söz konusu tarihçilerin eserlerini değerlendirmekle iktifa edinilmiştir.

Gelenekçi ve yenilikçi düşüncelerin toplumsal kimlik tasavvurları arasındaki fark da kurucu mit fikrine bakılarak değerlendirilebilir. İki zihniyet arasındaki bu farklılığın bilinmesi, onların tarih yazımı ve anlayışları arasındaki farkı tespit etmek için de önemlidir. Zira İbn Haldun'un tilmizi olması yanında Batılı kaynaklara da nüfuz eden Ahmed Cevdet Paşa ve ötekiler diye iki kamptan bahsetmek mümkündür. Cevdet Paşa'da kurucu mit anlayışının temelini Haldun'daki asabiyye kavramı oluşturmaktadır. Buna karşılık Nâmık Kemal'in tarihinde yer alan kurucu mitin, batıda gelişen ve milliyetçilik fikrine meşruiyet kazandıran millet kavramının imparatorluk uyarlamasına göre şekillenmesiyle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Yine bu doğrultuda Ernest Renancı "ortak irade ve geçmişe dayanan" bir millet tanımının en özgün uyarlaması Ahmed Midhat Efendi'ye aittir. İkinci Abdülhamid'in isteği üzerine yazılan Üss-i İnkılâb adlı eser, inşâ edilmek istenen Osmanlı milletinin tarihî ve siyasî teorisi hükmündedir.

2. Osmanlı Tarih Yazıcılığında Kurucu Mitlerin Yeni Toplumsal Kimliklerin Oluşumundaki Rolü

19. yüzyıl tarih yazıcıları, hem kurumsal hem de geleneksel açıdan devletleriyle yakın ilişki içerisindeyler. Örneğin Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet'in ilk cumhurbaşkanı Louis Adolphe Thiers ve meşruti monarşi

yanlısı François Pierre Guillaume Guizot tarihçidirler.¹⁵⁰⁰ Alman birliğinin kurucusu Otto von Bismarck, Berlin Üniversite'sinde hukuk ve tarih eğitimi almıştır. Son dönem Osmanlı devlet adamları içinde de Ahmed Cevdet Paşa, Yusuf Kâmil Paşa ve Ahmed Vefik Paşa gibi siyasî şahıslar siyasî kimlikleri yanında tarihçilikleri ile de bilinmektedirler. Nâmık Kemâl, Sakız'da, Rodos'ta, Midilli'de ve Gelibolu'da mutasarrıflık yapmış bir devlet adamıdır. Neredeyse her millet veya sözde milletin, tarihsel millet inşâcıları vardır ve bunlar genellikle siyasetle iç içe olmuş; eserleri ve siyasî konumlarıyla yeni toplumsal kimliklerin inşâsında rol almışlardır.¹⁵⁰¹ Batıda tarihsel araştırmaların merkezinde yer alan millî devlet kavramı, Osmanlı aydın bürokratlarınca imparatorluğun şartlarına uyarlanarak yeni kimliklerin inşâsında bilhassa devletin rolü üzerine odaklanmışlardır. Bu açıdan milleti meşrulaştırma aracı olan semboller ve simgeler, söz konusu aydınların temel referansları arasında yer almıştır. Bunlar arasında hiç kuşkusuz en önemlisi “kurucu mit”tir.

Modern çağlarda milletlerin oluşumunu mümkün kılan unsurlar ya teritoryal ya da etnik temele dayanmak zorundadır. Bu bir bakıma vatandaşlığa dayanan millet ile etnik temele dayalı millet arasındaki farklılığı ve gerilimleri ifade etmektedir. Milletleşme gerçekte anavatan ya da ortak köken ve soy mitleri gibi unsurlara dayanarak inşâ edilir. Milletleşme bu unsurlar olmadan gerçekleşemez. Ayrıca milletleşmeyi amaçlayan etnisite, ortak iş bölümü, teritoryal seferberlik ya da her üyesi için ortak haklar ve görevler yönünden yasal eşitliği yani vatandaşlığı da tesis etmek zorundadır.¹⁵⁰² Bu zor ve çetrefilli meselede etnik ve teritoryal unsurlar kimi zaman zıtlaşarak dışlayıcı yahut yayılmacı milliyetçiliklerin doğmasına yol açabilir. Ancak daha müşkil olan mesele, millet ile etnik grupları uzlaştırma gayretlerinde görülmektedir. Bilhassa çok etnili siyasî yapılar ve imparatorluklar, kimliğini baskın ve kurucu unsur olan topluluk

¹⁵⁰⁰ M. M. Rahman, *Encyclopedia of Historiography*, New Delhi: Anmol Publications, 2005. s.65-69.

¹⁵⁰¹ Paul Lawrence, *a.g.e.*, s.20.

¹⁵⁰² Anthony D. Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, s.194.

temeline oturarak ona ait değerleri yayarak daha geniş bir siyasî kültür oluşturmaya çalışır. Eski sadakat bağları ve yerel özellikler karşısında vatan, yeni tür sadakatin öznesi hâline getirilerek farklı etnik grupların vatandaşlık sayesinde ortak bir siyasal kültürü benimsemeleri sağlanmak istenir.¹⁵⁰³ Zira yerel sadakatler ile millî sadakatler her zaman uyum içinde olmayabilir. Bu durumda ideolojik araçları elinde bulunduran güçler mitler ve semboller ile söz konusu tezatlığı aşmaya çalışırlar. Kamusal ve siyasal nitelikteki semboller, yerel sadakatleri, etnik sembolleri ve mitleri aşarak onu egemen mitin içinde dâhil etmek ya da onları unutturmak zorundadır.

Bir devletin inşa ettiği millet ile bir tarihçinin anlattığı hikâyeyi aynı sorunun çözümleri olarak görmek mümkündür: farklılıktan nasıl birlik yaratılabilir? Modern ulus-devlet, bölgesel ve dinsel gelenekleri simgeleyen eski birimleri birleştirir. Tarihçi, onların hikâyelerini anlatırken farklı hakikatlerden ve kanaatlerden bir anlam birliği yaratmak zorundadır. Hikâyenin eski uyarlamaları işlevini yitirebilir. Böylece yeni ve daha geniş bir yorum onun yerini alabilir. David Hume, İngiltere tarihini yazarken bazı hususları muhafazakârlardan bazı hususları ise liberallerden almıştır. Ulus-devlet tek olmasına karşılık her zaman çokluk içinde tektir. Millî birlik yalnızca iç farklılıktan yaratılmaz, aynı zamanda dış farklılıklara karşı da savunulmalıdır. Bu durum her hikâyede başka hikâyeler olduğunu anlatmaktadır. O nedenle hem ulus-devlet hem de tarihçi, kapsayıcı ve dışlayıcı sorunlarla uğraşır. Siyasî sınırlar meselesi, tarihin sınırlarıyla benzer niteliklere sahiptir. Modern tarihî bilinç, dışında bulunan sınırları kopyalayarak tarihin sınırlarını kapatamayacağı varsayımına dayanmaktadır. Dışarıda hiçbir tarihsel gerçeklik yoktur. Sınırın nerede başlayacağı ve nerede biteceği tarihçinin bakış açısına dayanmaktadır. Birliğin yaratılmasına ihtiyaç duyulduğundan tarihi gerçek anlamda tarihçi

¹⁵⁰³ a.g.e., s.196.

yaratır ve çoğunlukla o toplumun egemen unsurundan faydalanır.¹⁵⁰⁴ Nitekim bu fikrin yansımalarını, yeni toplumsal kimliğin kurucu ve hâkim gup temelinde inşâ edilmek istendiğini Cevdet Paşa'nın "bir devletin vüs'at ve mikneti anâsır-ı asliyesinin cesâmet ve kuvvetine göre olmak emr-i tabi'îdir." sözlerinde görmek mümkündür.¹⁵⁰⁵

Kurucu miti, saf romantik duyguların tezahürü yahut efsane olarak değerlendirmek yanıltıcı olacaktır. Devletlerin kuruluş dönemlerini aksettiren bu dönemin modern toplumsal kimliklere etkisi henüz Türk tarihçilerince incelenmemiş bir konudur. Ancak geçmişte, devletlerin ve etnik kimliklerin doğuşunu anlatan yahut modern dönemde yeniden inşâ edilen kurucu mitlerin, milletleşme sürecinde o millete kim oldukları ve nereden geldiklerine ilişkin anlamlı cevaplar vereceğine ve bu cevapların kimliğin mütemmim cüz'ünü oluşturacağına kuşku yoktur. Hemen her ulus devlet milletinin doğuşunu anlatan yaratılış, türeyiş, göç ve yeniden diriliş gibi destanlara, tarihî anlatılara sahiptir.¹⁵⁰⁶

Modern öncesi dönemde menkıbevî havada tasvir edilen bu destanlardan ve tarihî anlatılardan Tanzimât Osmanlı tarihçileri bir toplumsal proje olarak yararlanmaya çalışmışlardır. Nitekim Cevdet Paşa'nın ve Ahmed Midhat'ın tarihlerinin yalnız içeriğine bakıldığında dahi bunu anlamak mümkündür. Cevdet Paşa, tarih ilminin faydaları, hükûmet şekilleri, İslâm devletlerinin geçmişteki hâlleri, Osmanlı Devleti'nin zuhûru ve Osman Gazi'nin istiklâli bahislerinden hemen sonra Üçüncü Mehmed ve Birinci Ahmed dönemlerinden bahsetmeye başlamaktadır. Midhat Efendi ise Kırım Harbi bahsinden önce Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan bahsetme gereği duymuş ve ardından Abdülaziz'in tahta çıkışını tarihinin asıl mevzuu yapmıştır. Kuruluş ve bahsi geçen zamanlara kadar aradaki rabitanın okuyucunun muhayyilesinde, biraz da kurucu mitte telkin edilen

¹⁵⁰⁴ Patrick Bahners, "National unification and narrative unity: The case of Ranke's German History", **Writing National Histories: Western Europe since 1800** (ed. Stefan Berger vd.), 2. Baskı, London – New York: Routledge, 2002, s.57.

¹⁵⁰⁵ Ahmed Cevdet Paşa, **a.g.e.**, s.39.

¹⁵⁰⁶ Anthony D. Smith, **a.g.e.**, s.196.

şekle göre canlandırması sağlanmak istenmiştir. Bu husus, mensubiyet duygusu üzerinde tarihin ve şuuraltının yönlendirmesi ile etkili olmak arzusundan kaynaklanmaktadır. Bütün bunlar bilinçli bir tercihtir ve tarih ile inşâ edilmek istenen toplumsal kimliğin mahiyeti hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bu husus doğrudan doğruya 19. yüzyıldaki milliyetçi tarih yazımının bir tezahürüdür ve Osmanlı aydınları üzerinde de etkili olmuştur.

a. Ahmed Cevdet Paşa'nın Tarihinde Asabiyye Bağlamında Kurucu Mit

On dördüncü yüzyılda yaşamış İbn Haldun'un *Mukaddime*'si, onun yazmayı tasarladığı mağrib ve dünya tarihinin teorik çerçevesini oluşturan ve zengin bilgiler içeren önemli bir eserdir. Ancak bundan da öte modern dönemde İslâm düşünürlerinin yeni toplumsal kimliklerin yaratılmasında en çok faydalandığı eserler arasında yer almaktadır. Asabiyyeyi yeni toplumsal oluşumun temel dinamiklerinden biri hâline getirmek isteyen Ahmed Cevdet Paşa'nın tarihini bu açıdan değerlendirmek gerekmektedir. İslâm toplumlarında milliyetçilik fikrinin gelişmesinde önemli bir figür olan Mukaddime'den modern kimlik tasarımı olarak yararlanan isimlerin başında Ahmed Cevdet gelmektedir.

Türkiye'de vak'anüvislik kurumunun ihdâsı (1702) ile İbn Haldun'un düşüncelerinin Osmanlı aydınları üzerinde etkili olması, zaman bakımından tamamen tesadüfidir. Ancak devletin içinde bulunduğu durumu, değişim ve dönüşümü anlamak ve anlamlandırmak için hadiselerle bakışta bu tesadüfî gelişmenin büyük payı olmuştur. Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zünûn*'da "faydası ve menfaati büyük bir eser" olarak tanıttığı Mukaddime'den yeterince istifade etmemiştir. Her ne kadar *Düstûrül-amel lî Islahi'l-halel* adlı eserin girişinde devletlerin büyüme, gerileme ve çöküşüne ilişkin bir teoriye rastlanmakta ise de, onun determinist tarihçilikten yana tavrı, eserlerinde illiyetçi tarih görüşünü

savunması ve umran sosyolojinden bahsetmemesinden Kâtib Çelebi'nin Mukaddime'den yeterince yararlanmadığını göstermektedir. Bu nedenle İbn Haldun'un Osmanlı Devleti'ndeki ilk gerçek müridinin vak'anüvis Mustafa Naimâ olduğunu söylemek hata olmayacaktır.¹⁵⁰⁷ Mukaddime'nin ilk çevirisi de bu dönemde, Osmanlı yenileşmesinde önemli bir yere sahip olan Lale Devri'nde Şeyhülislâm Pîrizâde Ahmed Saib tarafından yapılmıştır. 1725 yılında başladığı çeviriye başlayan ve 1730 yılında eserin yaklaşık üçte ikisini çeviren Pîrizâde, bu çeviriyi yayınlamamıştır. Eser ilk defa olarak 1859 yılında Mısır'da Bulak Matbaasında basılmıştır. Eserin ilk beş bölümünü ihtiva eden bu çevirinin devamını yani altıncı bölümü, Tanzimât döneminde Ahmed Cevdet Paşa yapmış ve Pîrizâde'nin tercümsiyle birlikte yayınlamıştır.

Eserin çevirisi her ne kadar 19. yüzyıla kadar tamamlanmamış ve Ahmed Cevdet'e kadar yayınlanmamış ise de, 18. yüzyılda Pîrizâde'nin tercümesinin Türk okuyucuları, hatta dar bir ulemâ çevresinin dışında bile etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde Avrupa'ya elçilikle görevlendirilen iki Türk sefirinin eserinde Avrupa'da meydana gelen son gelişmeleri açıklamak maksadıyla Mukaddime'den analitik bir araç olarak faydalanılmıştır. 1757 yılında Viyana'ya ve 1763 yılında Berlin'e elçi olarak gönderilen Ahmed Resmî Efendi'nin seyahatnâmesinde diplomatik ilişkilerin ardından Avrupa'da meydana gelen değişimi anlatmaktadır. Prusya'nın yeni bir güç olarak ortaya çıkmasını ve Büyük Frederick'in düşmanları karşısındaki muzafferiyetini eski devletlerin dinginliği karşısında yeni kurulan devletlerin enerjisi ve dinamikliği ile açıklamaktadır. Yine 18. asrın sonlarında Berlin'e elçilik ile giden (1790) Azmi Efendi de Avrupa'da egemen olan lüks ve dinginliğe dikkat çekerek bunu, İbn Haldun'un toplumların çöküş döneminin özelliği olarak

¹⁵⁰⁷ Z. Fahri Fındıkoğlu, "Türkiye'de İbn Haldunizm", **60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı**, İstanbul: D.T.C.F. Yayınları, 1953, s.157.; Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism and Ibn Khaldunism in Sixteenth Century Ottoman Letters", **Journal of Asian and African Studies**, XVIII/3-4 (1983), s.199-200. Fleischer, söz konusu makalesinde İbn Haldun ile Mustafa Âli'nin fikirleri arasındaki paralellikleri İslâm siyasi düşüncesi çerçevesinde incelemektedir.

değerlendirdiği mertliğin yitimi biçiminde izah etmiştir. Reisülküttâb Ömer Vahîd Efendi, Mukaddime'nin önemli bir bölümünü ezberlemiştir.¹⁵⁰⁸ Bütün bu ifadeler İbn Haldun'un yalnız ulemâ arasında değil aynı zamanda bürokrasi nezdinde de rağbet gördüğünü göstermektedir. Üstelik bu rağbetin Osmanlı Devleti'nin Batı karşısında gerilemesinin bilincinde olduğu bir zamana tesadüf etmesi anlamlıdır.¹⁵⁰⁹ Hammer, 1822 yılında kaleme aldığı Mukaddime ve İbn Haldun'u tanıtan bir makalesinde, musikiden ekonomiye, hükümdarın niteliklerinden devletlerin ahvâline pek çok konudan bahseden bu paha biçilmez eseri, Osmanlı devlet adamlarının, ulemânın, Rum Beylerin ve tercümanların ellerinden düşürmediklerini; devlet meselelerinde onu rehber aldıklarını kaydetmektedir.¹⁵¹⁰ Bu nedenle Mukaddime, Osmanlı devlet ve ilim adamları arasında "ideoloji yaratan" niteliğiyle rağbet gören eser olmuştur.¹⁵¹¹

Gelenekçi zihniyetin modernleşme, Tanzimât ile birlikte tesis edilmek istenen Osmanlılık ve yeni kimliğe ilişkin referanslarını neden İbn Haldun'un teşkil ettiğini anlamak mümkündür. Bir ortaçağ düşünürünün modernleşme döneminde toplum projesine kaynaklık teşkil etmesi, devletlerin enerjilerini borçlu olduğu asabiyye kavramıyla yakından ilişkilidir. İbn Haldun'un asabiyyeyi politik bir kavram olarak yüceltilmesi, İber yarımadasındaki Müslümanlar karşısında, Hristiyan ilerleyişi ile birlikte ele alınmalıdır. Nitekim asabiye, Endülüs'ün şehir hayatının rehavetine alışmış Araplara karşı bir tepki olarak da okunmalıdır.¹⁵¹² Modern dönemde asabiyyenin yeni bir siyasal varlık olarak ortaya çıkmasında bu düşüncenin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Naimâ'dan yapılan aşağıdaki alıntı bu durumu özetlemektedir: "Her

¹⁵⁰⁸ Ahmed Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, Cilt 2, s.296.

¹⁵⁰⁹ Bernard Lewis, "İbn Khaldun in Turkey", *Studies in Islamic History and Civilization: in Honour of Professor David Ayalon* (ed. Moshe Sharon), Jerusalem: Cana, 1986, s.529-530.

¹⁵¹⁰ M. de Hammer, "Sur l'Introduction a la Connaissance de l'Histoire: Celèbre Ouvrage arabe d'Ibn Khaldoun", *Journal Asiatique*, (Novembre 1822), s.267-278.

¹⁵¹¹ Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, 4. Baskı, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985, s.159.

¹⁵¹² Ali Oumlil, "İbn Haldūn: sens d'une autobiographie", *Studia Islamica*, sayı 49 (1979), s. 124.

cemiyetin mebd-e'i zuhûrunda asabiyetin cihet-i vahdeti ehemmi-umûrdandır. Lâkin devlet bedâvetden hazârete muntakıl ve tavr-ı sâniye vâsıl olduk da mâbehi'l-imtiyâz bazı husûs ile asâbiyyet-i sâbıkadan mümtaz bir kavm-i hâs intihâb ve mazhar-ı ihtisâs olmak levâzım-ı saltanattır... [tavr-ı sâlisde] zülâl-i himmet ile ahlâkı müzehheb nice mü'eddibleri ileri çeküb ... sîdk u hulûsu mücerreb peydâ" ettiği çırağlar kanun dairesinde hareket ettiklerinden aşiret ve bedeviyyet sadâkatine lüzûm kalmamıştır. Dördüncü tavrı durağanlık ve eskilerin eserleriyle iktifâ olarak değerlendiren Naimâ'ya göre beşinci tavrı tam bir izmihlal dönemidir. Çöküşten ancak "bir âkil ve rûşen-zamîrin hüsn-i tedbiriyle ibtidâ sefer gâilesi ber-taraf kılınub badehu tab'-ı kunû' ile tanzîm-i umûra şûrû' buyurmağla" kurtulmak mümkündür.¹⁵¹³

Naimâ'nın anlattığı tavırlar kuramında Mukaddime'den farklı olan husus, Haldûn'un her devletin mutlaka yıkılacağına olan inancına karşı, onun aklî tedbirlerle yıkılmanın önüne geçileceğine inanmasıdır. Bu inanç, İbn Haldûn'dan yararlanan Osmanlı aydınlarının ortak tavrıdır. Söz konusu tavrı, *devlet-i ebed-müddet* şeklinde ifade edilen siyasal düşüncayı aksettirmesi yanında, kısmî modernleşmeden yana olan devlet adamlarının dünya görüşünü de izah etmesi bakımından önemlidir.¹⁵¹⁴ Nitekim yukarıda zikredilen Takvîm-i Vekayî'deki mukaddime de İbn Haldun'un esas alındığı ve tarihe yüklenmek istenen misyonun 18. yüzyıldan itibaren süregelen anlayışın bir devamı olduğu görülmektedir. Bu anlayışın izini Ahmed Cevdet Paşa'nın kaleme aldığı Tarih-i Cevdet'te de sürmek mümkündür.¹⁵¹⁵

Gelenekçi düşünce modernleşmede kıstas olarak otoriteyi (gelenek) ve eğer gerçekleşecekse, tavandan tabana yani devlet tarafından kontrollü bir biçimde olmasını savunmuş ve ricâle büyük önem atfetmiştir. Buna

¹⁵¹³ Mustafa Naimâ, *a.g.e.*, s.35-40.

¹⁵¹⁴ Christoph K. Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı* (çev. Meltem Arun), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, s.176-177.

¹⁵¹⁵ Ahmed Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, Cilt 1, s.15-17.

mukabil batıyı yakından tanıma imkânı bulmuş Yeni Osmanlıların muhafazakâr görüşe, geleneğe ve otoriter devlete karşı tavırlarını da bu minvalde okumak mümkündür.¹⁵¹⁶

Tanzimât'ın gelenekçi aydın tipi ile İbn Haldun'u aynı noktada buluşturan husus, birincilerin Osmanlılığa, Haldun'un ise asabiyyeye biçtikleri rolle yakından ilişkilidir. İbn Haldun asabiye kelimesini “kabile fertleri arasındaki ittihat, yardımlaşma, fertlerin kabilelerini ve birbirlerini muhafazası ile *ötekilere* karşı birlikte saldırılarda bulunmalarını ve fedakârlıklarını sağlayan duygu” olarak ele almaktadır.¹⁵¹⁷ Fertler arasında tesanütü sağlayan asabiyye, aynı zamanda siyasî teşkilâtın da temelini oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında asabiyye mefhumunun milletleşmenin temelini teşkil ettiğini ileri sürmek mümkündür. Nitekim A. Zeki Velidi Togan, asabiyet mefhumunun “kavmî dayanışma, ideolojik ve dinî tesanüt sağlayan, devlet kuran milletlerin enerji kaynağı” olduğunu ileri sürmektedir.¹⁵¹⁸ Gerçekte Haldun'un asabiyye anlayışında ırk ve millet düşüncesine ilişkin bütün unsurlar bulunmakla birlikte, asla ırkçılığa ve milliyetçiliğe kaçan bir düşünce yoktur. Ancak onda bireyleri aşağılamaya dönüşmeyen ırkî stereotiplere dayalı bir soy onurundan bahsetmek mümkündür.¹⁵¹⁹

İbn Haldun'a göre, asabiyetin nihaî amacı mülk yani devlet kurmaktır. Kabile, aile yahut birey asabiyetinin tek gayesi üstünlük oluşturmak ve herkese hükmetmektir. Bu nedenle sosyal etkenlerin

¹⁵¹⁶ İbn Haldun, 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı müverrihleri tarafından tanınmasına ve eserinden yararlanılmasına karşılık 19. yüzyıla kadar Batı'da bilinmemektedir. Batı'da ondan bahseden ve Haldun'a ilişkin biyografik bilgi veren ilk kişi, Antoine Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838) adlı Arab dili ve edebiyatı uzmanı Fransız şarkiyatçısıdır. 1858 yılında Etienne Quarremere, Mukaddime'nin Arapça metnini yayınlamış ve William MacGuckin de Slane Mukaddimeyi ilk defa olarak bir batı diline çevirmiş ve Journal Asiatique adlı dergide İbn Haldun'a ilişkin kapsamlı bir makale yazmıştır (1862-68). M. G. de Slane, “D'Ibn Khaldun”, **Journal Asiatique**, Cilt 3 (Janvier-Fevrier 1844), s.5-60, (Mars 1844), s.187-210, (Avril 1844), s.291-308, (Mai 1844), s.325-353.; M. Kia- T. F. Glick, “İbn Khaldun (1132-1406)”, **Encyclopaedic Historiography of the Muslim World** (ed. Nagendra K. Singh – S. Samiuddin), Cilt 2, 1. Baskı, Delhi, India: Global Vision Pub. House, 2003, s.400-402.

¹⁵¹⁷ İbn Haldun, **Mukaddime I** (hızl. Süleyman Uludağ), 2. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 1988, s.119.

¹⁵¹⁸ A. Zeki Velidi Togan, **a.g.e.**, s.160.

¹⁵¹⁹ Cedric Dover, “The Racial Philosophy of Ibn Khaldun”, **Phylon**, XIII/2 (1952), s.111.

tesiriyle dengeler bir kabilenin lehine bozulmakta, üstünlük giderek hâkimiyete ve iktidara dönüşmektedir. Bir kabileye devlet yolunu açan unsurların başında asabiyet gelmektedir. Çeşitli ailelerden ve asabiyelerden müteşekkil kabilelerde, bir aile mevcut siyasî ve sosyal şartları lehine çevirerek diğer aileleri ve asabiyeleri kendine tâbi kılarak onların reisi olmakta, asabiyetlerin hepsi üstün olan asabiyetin çatısı altında birleşmektedir.¹⁵²⁰ Böylece söz konusu aileye devlet olmanın yolu açılmakta, bu durum hanedanların ve hükümdarların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.¹⁵²¹ Ancak devletin inşâsından sonra çözülme ve ardından çöküş süreci yaşanmaktadır. Devletlerin de insan gibi ömrü vardır ve nihayetinde her devlet bir gün yok olacaktır. Bu süreç kaçınılmaz olmakla birlikte güçlü bir otorite, çözülmeyi ve çöküşü geciktirebilir. Böylece İbn Haldun devletin temelini gücün oluşturduğunu iddia etmektedir.

Ahmed Cevdet Paşa'nın İbn Haldûn'un tarih görüşünden etkilenmekle birlikte devlet ve siyaset kavramına getirdiği farklı yaklaşımla ondan ayrılmıştır. Haldun'un her devletin bir sonu olduğu fikrine karşı Osmanlı aydınlarının devlet-i ebed-müddet anlayışı arasındaki zıtlık Mukaddime'yi yeniden yorumlamalarına yol açmıştır. Christoph K. Neumann, Cevdet Tarihi'nin birinci ve ikinci baskıları arasında yaptığı karşılaştırmaya dayanarak Paşa'nın tarih yazımındaki toplumsal inşâ sürecine dikkat çekmektedir. Bilhassa eserin giriş kısmındaki farklılıklar bu bakımdan anlamlıdır.¹⁵²² İkinci baskıda, ilk baskıya nazaran Osmanlıların ve Türklerin İslâm tarihindeki rollerine yapılan daha da vurgulanmaktadır. Bunu yaparken Osmanlı tarihini Selçuklu tarihi ile ustalıkla ilişkilendirmiş ve devletin kurucusu Osman'ın gâzi unvanını Anadolu Selçuklu sultanından aldığını ileri sürmüştür.¹⁵²³ İlk baskıda "Selâtin-i Âl-i Büveyh

¹⁵²⁰ İbn Haldun, **a.g.e.**, s.450-451.

¹⁵²¹ **a.g.e.**, s.485.

¹⁵²² Christoph K. Neumann, **a.g.e.**, s.75-85.

¹⁵²³ Ahmed Cevdet, **Tarih-i Cevdet**, Cilt 1, s.30 [Tertib-i Cedîd]. Yukarıda Cevdet Paşa'nın Tezâkir ve Marûzât adlı eserlerindeki görüşleri değerlendirildiğinden bu bölümde yalnız Tarihi ele alınmıştır.

zuhûr ile yine İran taraflarında tegallüb edip anlar dahi münkarız olduktan sonra Selçukiyyân'ın bir şu'besi ve mu'ahharan Harezmşah hânedânı tasallutan edip sonra atabekiyân-ı devleti zuhûr etti."¹⁵²⁴ diye geçirilen Selçuklu tarihinin ikinci baskıda daha ayrıntılı biçimde ele aldığı görülmektedir. Oysa ikinci baskıda Mâverâünnehir'den gelen Âl-i Selçuk'un bir "devlet-i cesîme" kurduğu, Bağdat'ta nizamsızlık ve ihtilâller ile Fâtîmîlerin baskısından yılan Abbasi halifesinin Selçuklulardan yardım istediği yazılıdır. Bu yardım neticesinde halife,

"bütün memâlik-i İslâmiyyenin hükûmet-i mâddiyyesini ... ana tevcîh eylemiş olmasıyla Âl-i Selçuk dahi Ceyhun Nehri'nin ötesinde ve berisinde parâkende dolaşmakta olan tevâ'if-i Etrâkı cem' edip Araplar ve müte'arribler ulûm ve fûnûn ile meşgûl oldukları gibi kendileri dahi muhârebâta nasb-ı nefis ihtimâm ederek günden güne devlet-i Selçukiyye'nin kuvveti tezâyüd eylemiştir. Ve Anadolu üzerine hareket ederek İstanbul kayserliğine gâlib gelip hatta kayser esârete bile düçar olmuştu. Ve Mekke-i Mükerrreme'de hulefâ-yı Fâtîmiyye'nin nâmı hutbelerde zikr olunagelirken hulefâ-yı Abbâs ile sultan-ı Selçukînin yani Alparslan'ın isimleri zikr olunmaya başlamıştı."¹⁵²⁵

Melikşâh döneminde Selçukluların daha da kuvvet bulduğuna dikkat çeken Cevdet Paşa, Hindistan ve Semerkant'tan İstanbul Boğazı'na uzanan büyük bir devlet olduğunu ve İslâm ülkelerinin gerçek önderi olduğunu yazmaktadır: "Bağdat'ta taht-nişîn olan halîfe-i Abbâsî'nin maddî ve cismânî bir emr ü fermânı câri olmayıp hilâfeti ma'nevî ve itibârî bir keyfiyet olmağla Melikşâh ol asrın en büyük hükümdarı idi. Ve bu sûretle millet-i İslâmiyyenin kuvvet ve şevketi tazelenmiş idi."¹⁵²⁶ Paşa'nın eserin ikinci baskıda neden böyle bir ayrıntıya girdiğini hemen ardından gelen cümlede bulmak mümkündür: "Millet-i İslâmiyyenin böyle Türkler vâsıtasıyla tecdîd-i satvet ve kuvvet eylemesi..." Ancak Melikşâh'ın ölümünden sonra Selçuklu Devleti'nin bölünmesi yüzünden "tazelenmiş

¹⁵²⁴ Cevdet Paşa, **Tarih-i Cevdet: Vekâyi'-i Devlet-i Aliyye min sene 1188 ilâ sene 1196**, İstanbul: Dârü't-Tıbaatü'l-Âmire, 1270, s.13 [Tertib-i Evvel].

¹⁵²⁵ Ahmed Cevdet, **Tarih-i Cevdet**, Cilt 1, s.25-26 [Tertib-i Cedîd].

¹⁵²⁶ Ahmed Cevdet, **a.g.e.**, Cilt 1, s.26 [Tertib-i Cedîd].

olan kuvve-i İslâmiyye yine müteferrik ve müteşettir” olmuştur.¹⁵²⁷ Bu sırada Osmanlı Devleti’nin doğuşu, İslâmiyet’e yeni bir kuvvet kazandırmıştır.

Cevdet Paşa’ya göre başlangıçta küçük bir hükûmet şeklinde olan Osmanlı Devleti, Türklüğe özgü karakteri ve İslâm dini ile birleştirdiğinden İslâm dünyasında birliği tesis edebilmiştir. Cevdet Paşa’ya göre Osmanlıların İslâm dünyası için bir ittihad noktası olması, kavmî ve dinî asabiyeti birleştirmesi neticesidir. Osmanlılar bu suretle biyolojik ve atavik birlikle sosyal ve ruhî birliği birbiriyle özdeşleştirmeye çalışmıştır¹⁵²⁸ Türk-İslâm sentezini savunanlar, Cevdet Paşa’nın bu ifadelerinin milliyetçi bir düşüncenin tezahürü olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu iddia tartışılabilir ve “Türk-İslâm sentezi ile arasındaki benzerliği sadece görünürde bir benzerlik” olmakla birlikte Osmanlı tarihçiliğinin son döneminden Cumhuriyet dönemi tarihçiliğine uzanan çizgi içinde anlam kazanmaktadır. Tanzimât Devrinin önemli isimlerinden olan Cevdet Paşa gerçekte Türkçü yahut İslâmcı ideolojiler içinde değerlendirilemeyecek farklı bir dünya görüşünün insanıdır.¹⁵²⁹

Başlangıçta diğer devletler gibi hazır medeniyet bulmamış ülkeler fethederek hayat sahasını genişletmiştir. Terkip ve teşkil ettiği “Osmanlı cemiyeti” farklı dillerden mürekkep ve “tavır ve şîârları milel-i mütenevvi’anın ehâsin-i adâb ve etvârından muntehab bir hey’et-i cedîde-i celfîedir.”¹⁵³⁰ Ahmed Cevdet Paşa’ya göre devlet, bidayetinde asıl hamuru ve mayası bir boydan mürekkep ise de, Selçuklu Devletinin yıkılmasında sonra Anadolu’daki Türkler, “ittihâd-ı kavmiyet” nedeniyle ile bu mayaya karışmıştır. Osmanlı Devleti, diğer boyların da yardımıyla Osmanlılar, bir devlet-i cesîme-i Türkiyye hâlini almıştır.¹⁵³¹ Paşa’nın bu ifadeleri ideolojik bir mahiyete sahiptir. Gerçekte Osmanlı Devleti, Anadolu Türkmen

¹⁵²⁷ a.g.e., s.26-27.

¹⁵²⁸ Ümit Meriç Yazan, a.g.e., s.48.

¹⁵²⁹ Christoph K. Neumann, a.g.e., s.79.

¹⁵³⁰ Ahmed Cevdet Paşa, a.g.e., s.29-30.

¹⁵³¹ a.g.e., s.39.

Beylikleri ile savaş ve evlilik yolu ile birlik tesis etmeden önce Balkanlar ve Rumeli’de fetihlerde bulunmuş ve ancak Yıldırım Bâyezid döneminde Anadolu siyasetine önem vermiştir. Yıldırım’ın tevâif-i mülûk ile mücadeleleri ve Türkmen Beylikleri üzerinde tesis ettiği egemenlik Timur ile aralarının bozulmasına yol açmıştır. Ankara Savaşı, Osmanlı Devleti’ni yok olma aşamasına getirdiği gibi Türkmen Beyliklerinin Osmanlı egemenliğinden kurtulmaları ve yeniden bağımsızlıklarını kazanmalarına yol açmıştır. Üstelik Osmanlıların Anadolu Beylikleri ile mücadelesinde ordusunda azımsanmayacak sayıda gayrimüslim asker de bulunmuştur. Cevdet Paşa’nın tarihinde öncelikli olarak Türklere yer vermesi, Osmanlı Devleti’ni unsûr-ı aslî üzerine binâ etmek kaygısından kaynaklanmaktadır. Nitekim ittihâd-ı kavmiyet nedeniyle Osmanlı Devleti’ne katılan Anadolu Türkleri ile devletin büyük bir Türk devleti hâlini almasından sonra Rumları da bu terkibe dâhil eder. Paşa’nın tarihi olayların sıralamasında yaptığı bu ufak değişiklik, bu olayların anlatımından hemen öncesinde yer alan kısa bir cümlede gizlidir. Ona göre, “bir devletin vüs’at ve mikneti anâsır-ı asliyesinin cesâmet ve kuvvetine göre olmak emr-i tabî’îdir.”¹⁵³² Bu yargısı ona tarihi Türk ve Müslüman gözü ile okumak, onu söz konusu kimlikler üzerine inşâ etme yolunu açmaktadır. Nitekim Fuad Paşa’nın devletin dayandığı “millet-i islâmiyye, devlet-i Türkiyye, salâtîn-i Osmaniyye, pâyıtaht-ı İstanbul”¹⁵³³ şeklindeki dört esasın, biraz farklı biçimde Cevdet Paşa’nın da benimsediği, Abdülhamid’e sunduğu lâyihadan anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu lâyihada yer alan şu sözler, yeni toplumsal kimlik hakkındaki düşüncesini açıklamaktadır:

“Devlet-i Aliyye Yavuz Sultan Selim zamanından beri hilâfet-i seniyyeye hâiz olduğuna nazaran din üzerine müesses bir devlet-i azimedir. Lâkin andan evvel bu devleti tesis edenler Türk oldukları cihetle hakikat-i hâlde bir devlet-i Türkiyyedir. Ve ibtidâ bu devleti teşkil eden Âl-i Osman olduğu cihetle Devlet-i Aliyye dört esas üzerine mebni bir hey’et demek olur. Yani hükümdar-ı Osmanî ve hükûmet-i Türkiyye ve din din-i

¹⁵³² a.g.e., s.39.

¹⁵³³ Ahmet Cevdet Paşa, **Tezâkir**, 1-12, s.85.

İslâm ve pâyitat-ı İstanbul'dur. Bu dört esastan hangisine zaaf gelse binâyı devletin dört direğinden biri sakatlanmış olur. Binâen-alâzâlik her hâl ve zamanda bu dört esası muhafaza etmek ferâiz-i hâliyedendir.”¹⁵³⁴

Cevdet Paşa'nın tarihinde dikkat çeken hususlardan biri de bu projeyi ittihâd-ı İslâm içinde değerlendirmesidir. İslâm dünyasının dinî otorite ve siyasî otorite arasında bölünmüşlüğünden dolayı gerileme içinde olduğunu iddia ettiği ve bunu tarihî delilleriyle kanıtlamaya çalıştığı bölüm, bu açıdan anlamlıdır. Paşa'nın ileri sürdüğü görüşleri ile Thomas Hobbes ve Rousseau arasında paralellikler bulunmaktadır. O da bu iki başlılığın siyasî kargaşa yarattığı hususunda Aydınlanma düşünürleriyle birleşmekte ve bunu yukarıda kısaca izah edildiği üzere hilâfetin tarihi seyrini anlattığı bölümle ispatlamaya çalışmaktadır. Bu anlatılanlar Osmanlıların halifeliğini meşrulaştırmak ve ittihâd-ı İslâm politikasının gerekliliğini vurgulamak amaçlarını taşımaktadır. İslâm dünyasının iki otorite arasında bölünmüşlüğü'nün kargaşalıklara yol açtığını iddia etmiştir. Nitekim Yavuz Sultan Selim,

“saltanat ve hilâfeti cem' ettikde bilcûme muvahhidîn bu devlet-i İslâmiyye'nin eczâ-yı unsuriyyesinden ma'dûd olmak lâzım geldi. Fakat Şah İsmail fitnesi zuhûr ile millet-i İslâmiyye arasına tefrika düşerek ahâli-i İran bu anâsırın hâricinde kaldıktan başka bilâd-ı Rûm ile diyâr-ı Mâverâünnehir beyninde bir hadd-ı fâsıl olduklarından ol tarafda bulunan sünnîler bu anâsıra kaışmak şerefinden mahrûm kaldılar. Şu hâlde devlet-i Aliyyeye göre icâb-ı maslahat Şark ve Garbda ve Hind ve Sind'de cihet-i vahdet-i hilâfet hasebiyle anâsır-ı asliyesinden olabilecek kuvvetleri cem' ile kendi kuvve-i külliyesi tahtında bulundurmak sûretinden ibaret idi.”¹⁵³⁵

Selîm'in bu projeyi tamamladıktan sonra Kuzeye ve Batıya yöneleceğine dikkat çeken Cevdet Paşa, onun ansız ölümü ile bu projeye yeterince önem verilmediğini ileri sürmüştür. Ona göre bu proje gerçekleşmiş olsaydı, Osmanlı Devleti çok daha farklı bir yerde olacaktır.

¹⁵³⁴ BOA. Y. EE, 39/5; Azmi Özcan, “Sultan II. Abdülhamid'in Pan-İslam Siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri”, *Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)*, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, s.137.

¹⁵³⁵ Ahmed Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, Cilt 1, s.39.

Kanuni döneminde devlet, batıya doğru genişlemiş ise de yeni fethedilen yerlere yeteri kadar Türk ve Müslüman nüfus yerleştirilemediğinde buraları bir süre sonra kaybetmeye ve unsur-ı aslîsine dönmek zorunda kalmıştır:

“Yavuz Sultan Selîm’in evvel emrde etrafda bulunan tevâ’if-i İslâmiyye’yi bir noktada cem’ ile kuvvet ve şevket-i İslâmiyyeyi cesâmetlendirdikten sonra garb ve şimâle teveccüh niyetinde iken andan sonra bu dakîkaya lâıykı vechle riâyet edilemeyerek hayli müddet Macaristan tarafıyla uğraşıldı. Vâkı’a Devlet-i Aliyyece dâhilî ve hâricî pek çok şânlı işler görüldü. Nice memâlik-i cedîde feth olunarak hudûd-ı Devlet-i Aliyye tevsî’ eyledi. Lâkin anâsır-ı asliyenin bu memâlik-i cedîdeyi ihâta ve muhâfazaya tahammülü olmadığı cihetle sonra az vakt zarfında cümlesi elden giderek Devlet-i Aliyye dâ’ire-i asliyesine yani Yavuz Sultan Selîm’in asrında kesb eylemiş olduğu kuvvet ve cesâmeti dâ’iresine ric’at eylemiştir. Ammâ Yavuz Sultan Selîm’in mesleğinde devâm edilmiş olsaydı Devlet-i Aliyye’nin kuvvet ve cesâmeti pek başka hâlde olmak lâzım gelirdi zannolunur.”¹⁵³⁶

Cevdet Paşa’nın geçmişe yönelik eleştirileri tarihî bir anlatıdan ziyade Tanzimât döneminin yeni kimlik anlayışının özetini sunmaktadır. Ona göre 19. yüzyılda meydana gelen ayrılıkçı hareketlerin temelinde de bu tarihî hadise vardır:

“İnsan buldukça bunlar âmâline nihâyet yok gâyet harîs bir mahlûkdur. Rumlarda dahi türlü emel ve arzular bulunmak ahvâl-i tabî’iyyeden idi. Hâlbuki Rumlar din ve lisânca ve âdât ve edebiyatca millet-i hâkimeden ayrı oldukları cihetle memâlik-i Osmaniyye’de kendilerine mahsûs bir âlemde yaşarlardı. Ve ehl-i İslâm içinde misafir gibi dururlardı. Galebelik oldukları yerlerde dahi ehl-i İslâm’a bigâne nazarıyla bakarlardı. Bilcümle teba’aya hükûmet lisânını öğretmek ve anları edebiyat-ı Osmaniyye’ye ve âdât-ı hasene-i İslâmiyye’ye alıştırmak ve millet-i hâkimeye ısındırmak ve bu vechle râbıta-i tâbî’iyyet ve metbû’iyyete kuvvet vermek müterettib-i zimmet-i hükûmet iken eslâfımız bu bâbda rû-nümâ olan hata ve musâmahaları kâbil-i inkâr değildir.”¹⁵³⁷

¹⁵³⁶ a.g.e., s.41.

¹⁵³⁷ Ahmed Cevdet, a.g.e., Cilt 11, s.65.

Cevdet Paşa'nın yukarıdaki ifadeleri, gerçekte millî devletlerin toplumsal projesidir. Millet sistemi ile farklı ırkları ve dinleri yüzyıllarca idare eden Osmanlılar, 19. yüzyılda milliyetçi ayrılık hareketleri çıkıncaya kadar böyle bir projeyi düşünmemişlerdir. Paşa'nın bu görüşleri bütünüyle 19. yüzyılın ürünüdür ve milletleşme politikalarının temelinde yer almaktadır. Nitekim bu fikir aşağıda da görüleceği üzere Nâmık Kemâl tarafından da savunulmuştur. Tanzimât ile birlikte başlayan toplumsal seferberlik neticesinde Türkleştirme politikası, yeni kimliğin kültürel bileşeni olarak düşünülmüş; II. Meşrutiyet döneminden itibaren ise bu toplitika daha geniş bir biçimde uygulamaya konulmuştur.

Cevdet Paşa'nın tarihi nazarıdikkate alındığında Osmanlılıktan İslamlığa ve Türklüğe uzanan naif bir çizginin olduğu; Türklük ve İslâmlık arasında bir süre gidip geldikten sonra nihayet İslâm'a ilişkin düşünceler ortaya attığı görülmektedir.¹⁵³⁸ Ancak dikkat çeken bir diğer husus ise, milliyetçilik çağında Balkanlarda kurulan yeni devletler ile aslına rücû' etmek zorunda kalan Osmanlı Devleti'nde yeni toplumsal kimliğin oluşumunda Türklük ve İslâmlığa yaptığı vurgudur. Cevdet Paşa'nın asabiyye kavramından geliştirdiği yeni toplumsal birliğin esasını Türklüğe mahsûs olan sıfat-ı memdûhe ile iman ile ortaya çıkan siyasî birlik etrafında kurulacak bir Osmanlılık teşkil etmiştir. Bu nedenle David Kushner, onu Türk kavramına yüklediği anlam ile milliyetçi tarih yazımının öncüleri arasında zikretmiştir.¹⁵³⁹

İbn Haldun'un fikirlerinin İslâm dünyasının muhtelif yerlerinde milliyetçi söylemin şekillenmesinde önemli rol oynadığı da görülmektedir. Örneğin Afganî'nin tesanütçü anlayışı, Reşid Rıza'nın ve el-Husrî'nin milliyetçilik fikirleri atıda gelişen nationalism ile İslâmî literatürde grup dayanışmasının temelinde yer alan asabiyye kavramına dayanmaktadır. Bilhassa Reşid Rıza ve el-Husrî'de bu fikir açıkça gözlenmektedir. Rıza,

¹⁵³⁸ Christoph K. Neumann, *a.g.e.*, s.80-81.

¹⁵³⁹ David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu* (çev. Zeki Doğan), İstanbul: Fener Yayınları, 1998, s.40.

asabiyyenin milliyetçiliğın temelini oluşturduğunu iddia etmiş¹⁵⁴⁰, buna karşılık Alman romantik milliyetçiliğinden etkilenen el-Husrî, dinsel bağdan daha güçlü olduğuna inandığı asabiyyeyi seküler millet tanımının temel bileşeni olarak değerlendirmiştir.¹⁵⁴¹

Arap milliyetçiliğinin doğuşu ve gelişimine ilişkin pek çok çalışmada İbn Halduncu asabiyye kavramının etkisine dikkat çekilmekte ise de, Osmanlı Devleti'nde aydınların yeni toplumsal kimlik tasarımlarında asabiyye ve umran kavramlarının rollerinden bahseden eserler yok denecek kadar azdır. Son zamanlarda Ejder Okumuş tarafından İbn Haldun'un Osmanlı'daki takipçilerini araştıran bir eser yayınlanmıştır. Ancak hemen bütün Osmanlı aydınlarını İbn Haldun'un şakirdi yapma gayretleri içinde olan bu eser, onların İslâm düşüncesinin ve klâsik dönem Osmanlı siyaset anlayışının farklı me'hazlarından da beslenebileceği ihtimalini göz ardı etmiştir. Adalet ve devlet yönetimi hakkında serdettikleri her fikre İbn Haldun ile paralellikler bulan bu çalışma, İslâm düşünürlerinin ortak bir kanondan beslendiklerini ihmal etmiş gibidir. Bu nedenle pek sıhhatli bir çalışma olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Üstelik Nâmık Kemâl'i Haldun'un şakirdi yaparak ve Kemâl'in ondan yararlanarak bir tarih metodolojisi ortaya koyduğunu iddia etmiştir ki, bu iddia bütünüyle yanlıştır. Gerçekte Kemâl, tarihini Haldun'un reddi üzerine oturarak gelenekçi tarih yazımından kopmuştur.¹⁵⁴²

b. Nâmık Kemâl'in Tarihinde Kurucu Mit

Nâmık Kemâl tarih anlayışı gelenekçi düşünceden farklıdır. Tavrılar teorisini reddeden Kemâl, medenî cemiyet denilen manevî kişiliğe yaşla ulaşamayacağını ve tarihin gerçekte durağanlık değil ilerlemek olduğunu

¹⁵⁴⁰ Rashid Rida, "İslâm and the National Idea", *Arab Nationalism: An Antology* (ed. Sylvia Kedourie), Berkeley: University of California Press, 1974, s.75-77.

¹⁵⁴¹ Bassam Tibi, *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-state*, s.138-141.

¹⁵⁴² Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s.130-132 ve 154.

ileri sürmüştür.¹⁵⁴³ Aydınlanma düşüncesinin pek çok yönü gibi tarih tasarımı da özünü oluşturan *progress* fikri, onun kaleme aldığı Osmanlı Tarihi'nin temel unsurlarından biridir. Bu nedenle Nâmık Kemâl, İbn Haldun'un tavırlar nazariyesini reddederek gelenekçi düşünceden kopmaktadır:

“Devlet bir şahıstır ama şahs-ı manevîdir. İbn Haldun'un dediği gibi öyle ömr-i tabiisi filanı yoktur. Hatta sad u Fuad dediğimiz illetler de hakikat değil bir kuru unvan ve nâmdan ibarettir. O ‘hasta adam’ yalnız muktezâ-yı tabiata göre hareket etse hem sıhhat bulur hem kuvvetlenir hem dünya durdukça ömür sürer.”¹⁵⁴⁴

Ona göre bir milletin ilerlemesi, diğer milletlerde mevcut olan esbâb ve vesâ'itin nasıl ortaya çıktığını bilerek kendi istidadı ile karşılaştırdıktan sonra zararsız ve uygulanabilir olanlarını almak ve sonra onun birçok yönünü değiştirerek “ahvâl-i milliyeye tevfiğ etmeye ihtiyaç gösteriyor.”¹⁵⁴⁵ Bu nedenle bir milletin tarihi göz önünde bulundurulmadan yapılacak her şey zarardan başka bir şey getirmeyecektir. Tarihin herkes için gerekli olduğunu idrak eden ülkelerde mecburî eğitim ile tarih dersi olarak okutulmaktadır. Bunu olumlu bir uygulama olarak değerlendiren Kemâl, her insanın vatandaşı olduğu ve sayesinde yaşadığı cemiyetin dilini ve tarihini bilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. İnsan için milletini hakkıyla sevmek tarih sayesinde mümkündür. Millet sevgisinde ne kadar yüce olduklarını fiilen isbat eden Osmanlıların tarih bilmekle sevgileri bir kat daha artacak ve onlar İslâm'ın yücelmesine çalışacaklardır. Eseri kaleme

¹⁵⁴³ Nâmık Kemâl, **Osmanlı Tarihi**, Cilt 1, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1326, s.4. Nâmık Kemâl'in dört ciltten müteşekkil Osmanlı tarihi günümüz Türkçesine müteaddid kereler aktarılmıştır. Bu aktarmalardan sonuncusu Mücahit Demirel tarafından yapılmış ancak metne sadık kalınmayarak ideolojik bir bakış açısıyla bugünkü Türkçeden ziyade günümüz Türkçü bakış açısına “dönüştürülmüştür.” Söz konusu aktarmada yalnızca dipnotlardaki ideolojik endoktrinasyon ile yetinilmemiş Kemâl'in tarihinde yer almayan pek çok ifade ona ait gibi gösterilmiştir. Bu açıdan söz konusu aktarmanın kullanılmasının mahzurları olduğu kanaatindeyiz. Nâmık Kemal, **Osmanlı Tarihi** (bugünkü Türkçeye dönüştüren: Mücahit Demirel), 2 cilt, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2005.

¹⁵⁴⁴ Nâmık Kemâl, “Hasta Adam”, **Hürriyet**, Nu: 24 (7 Aralık 1868). Kemâl bu düşüncesini yazmış olduğu Osmanlı Tarihi'nde de sürdürmüştür. Nâmık Kemâl, **a.g.e.**, s.20-21.; bu konuda değerlendirme için bk. Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s.299.

¹⁵⁴⁵ Nâmık Kemâl, **a.g.e.**, s.5.

almadaki amacı da “dilde mevcûd olan noksanın ikmâline hizmet etmek arzusudur.”¹⁵⁴⁶

Kemâl, Osmanlı Tarihi’nde Roma İmparatorluğu tarihine de büyük yer ayırmıştır. Yukarıda da bahsedildiği üzere amacı iki imparatorluğun mukayesesinde dikkat çeken hürriyetlerin tahdîdi, diktatörlük, sansür gibi hususlardır. Nitekim eserin ilk baskısında yer alan bu bölüm, “tevcîhât-ı seniyye-i şâhânenin zevâline sebep vermemek” için çıkarılmıştır.

Kemâl, Osmanlıların aslının hürriyetlerinin kılıçlarının hakkı ile alan kahraman Oğuzların Kayıhanlı boyuna mensup olduğunu yazmaktadır. Aşîret yapısını bozarak devletleşmeye çalışan sultanları Sultan Sencer’i esir almış bu kahraman topluluk, ahlâk ve faziletleri de yüksek olduğundan ona hükümdarlığı vaktinden daha fazla hürmet göstermişlerdir. Bu topluluğun en soylu boyu olan Kayıhanlılar, Selçuklularla birlikte Türkistan’dan Mâverâünnehir’e gelerek orada kalmışlar ardından Gazneli Mahmud’un emriyle Horasan’a geçmişlerdir. On bin çadırdan müteşekkil Kayılar, Süleyman Şah’ın önderliğinde Ahlat’a gelmiş ancak onun Caber yakınlarında boğulması üzerine bu kalabalık topluluk bölünmüştür. Büyük bir bölümünün Horasan’a geri dönmesine mukabil Ertuğrul ve Dündar Beylerin idaresindeki 440 hanelik küçük bir kısmı Anadolu’ya yerleşmiştir.¹⁵⁴⁷ Kemâl, Ertuğrul’un maiyetindeki 440 kişi ile Selçuklu ordusunu Moğolların önünde mağlup olmaktan kurtardığını ve bu nedenle Sultan Alâeddin’den büyük teveccüh gördüğünü yazmaktadır. Tarihî eserlerin bu hadiseyi küçümsediklerini ileri süren Kemâl, onu Yüzyıl Savaşlarında İngilizlere karşı savaşan ve Fransızlarca millî kahraman ve azize ilân edilen Jean d’Arc ile kıyaslamaktadır.¹⁵⁴⁸

Nâmık Kemâl, bu küçük topluluğun bir cihan devleti kurmasını kahramanlıkları, yüksek ahlâkları yanında Celâleddin Harezmşah’ın

¹⁵⁴⁶ a.g.e., s.25.

¹⁵⁴⁷ a.g.e., s.40-41.

¹⁵⁴⁸ a.g.e., s.54.

ordusunda savaşa girip çıkmaktaki ustalıklarına bağlamaktadır.¹⁵⁴⁹ Harezmşah, Nâmık Kemâl'in Moğollara karşı İslâm'ı müdafaa eden büyük kahraman olarak nitelendirdiği isimlerden biridir. O, Moğolların İslam ülkelerini istilasına karşısında vatani, milleti ve dini uğruna savaşmış ve şehit olmuştur. Celâleddin için vatan anadan ve millet ise evlattan daha kutsaldır. Kemâl, kaleme aldığı Celâleddin Hârezmşah adlı tiyatro eserinde onu Türk-İslâm tarihinin ideal sahibi bir kahramanına dönüştürür. “Celâleddin sureta şark padişahlarından ise de hakikatte İslâm kahramanlarından olarak onun ahlâkını tasvîr ahlâk-ı İslâmiyyeyi tahtîr etmektir.” O, can çekişirken geride kalanların hem Moğollarla mücadele etmelerini hem de onları Müslümanlaştırmalarını vasiyet etmiştir.¹⁵⁵⁰ Kemâl, Kayıları Harzemşah ordusunun en kahraman askerlerinden olduğunu ifade ederken onları da bu ülkülerle donanmış bir topluluk olarak gösterme gayretindedir. Dikkat çeken husus, Namık Kemal'in olayları süreçten sapmaksızın anlatmakta buna mukabil kendi tasavvuruyla olayları ve kişileri işlemektedir. Gerçekte o, geçmişten aldığı değerlerle hâlî inşâ etmeye çalışmaktadır.¹⁵⁵¹ Bunu yaparken tarihten seçtiği ve ülkü adamı diye idealleştirdiği kahramanlardan sıklıkla faydalanmıştır. Bilhassa Osmanlı Devleti'nin ilk hükümdarları onun için “o zamanki milletin ahvâl-i umûmiyyesinin teşahhus ettiği” kişilerdir.¹⁵⁵² Bunun yanında İslâm tarihinden ittihâd-ı İslâm ülküsü için mücadele ettiğini ileri sürdüğü Celâleddin yanında, Selâhaddin Eyyûbî ve Emîr Nevruz'u da idealleştirir.

Abbasî halifeliğinin son bulduğu yılda doğan ve millete adını veren Osman Bey, kahramanlığı ve İnönü'deki askerî başarıları ile amcası Dündar Bey ve ağabeyi Sarıbatı Savcı Bey'in yerine boy beyliğine seçilmiştir. Bu savaş neticesinde Köse Mihal adında devletin yükselmesinde önemli bir dost kazanmıştır. Osman Beyin “birader” dediği

¹⁵⁴⁹ a.g.e., s.49.

¹⁵⁵⁰ Nâmık Kemâl, *Celâleddin Harzemşah* (hızl. Oğuz Öcal), 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005, s.22.

¹⁵⁵¹ a.g.e., s.24.

¹⁵⁵² Nâmık Kemâl, *Devr-i İstîlâ: Evrâk-ı Perişân*, İstanbul, 1872, s.27.; ayrıca bk. İskender Pala, *Namık Kemal'in Tarihî Biyografileri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

Mihal, Osmanlı'nın önde gelen beylerinden daha ziyade devlete hizmeti olmuş bir isimdir. Köse Mihal isminin Nâmık Kemâl'in eserinde birader kavramıyla ifadesini bulmasını, Tanzimât'ın Osmanlılık politikası bağlamında değerlendirmek mümkündür. Osman Gazi'nin yâr-ı kadîmi olan Köse Mihal ile aralarında din meselesi hiç sorun olmamış ve farklı dinlere mensup olmaları birbirlerine kardeş nazarıyla bakmalarına engel teşkil etmemiştir. Uzun süre devam eden bu kardeşlik neticesinde Osman Gazi'nin “emâret-i İslâmiyye makâmına vasıl olunca” İslâmiyet'e davet etmiş; o da padişahın şahsında ahlâk-ı İslâmiyyeyi ve Osmanlı kılıcının gücünü gördüğünden sevinçle kabul etmiştir.¹⁵⁵³

Kemâl, klâsik dönem tarihçiliğinin Osmanlıların soyunu Ays bin İshak'a yahut Yafes bin Nuh'a dayandırmalarını doğru bulmaz ve bunun bir rivayetten öteye gidemeyeceğini ileri sürer. Klâsik dönemde kaleme alınan tarihlerde birer meşruiyet aracı olarak faydalanılan şecereelerde Osmanlıların menşeinin, İshak vasıtasıyla Araplara ve Yafes vasıtasıyla Oğuz Kağan'a kadar geriye götürüldüğü görülmektedir. Aslında kurgusal olan bu şecereeler, Osmanlı tarihinin mücmel bir tasviridir ve Osmanlı Devleti'ni kuran boy/boylara farklı boyların karışması ile ortaya çıkmıştır.¹⁵⁵⁴ Kemâl, Osmanlı Devleti'nin 13. asrın sonlarında mucizevî biçimde ortaya çıkmış yepyeni bir siyasal oluşum olduğuna inanmaktadır. Osman Gâzi gibi “maksad-ı mukaddesenin istihsâline âsmân-ı mü'ekkel bir vücûd-ı ma'nevî”nin ecdâdının şerefi ile övünmesine ihtiyaç yoktur:

“Bir zâtın ki, evlâd ve ahfâdında altı yüz seneden beri dünyânın en büyük ve en şânlı serîr-i saltanaltlarından birine mâlik ve öyle bir saltanat-ı uzmdan başka ecl-i merâtib-i İslâmiyye olan makâm-ı hilâfeti de ihrâz etmiş bunca padişahlar ve anların içinde de Fâtih gibi, Selîm gibi, Süleymân gibi cihângîrler mevcûd olur, kendisinin kadr ü şânını is'âd için ma'rûfiyyet-i ecdâddan istimdâdına ne ihtiyâcı vardır? Sultan Osman şeref-i ecdâd ile iftihâr etmeye muhtâc değildir. Bilakis ecdâdından olmak

¹⁵⁵³ Nâmık Kemâl, **Osmanlı Tarihi**, s.112.

¹⁵⁵⁴ Yahya Kemal Taştan, “Osmanlı Devleti'ni Kuran Hanedanın Soykütüğü”, **Oğuz Geleneği Çerçevesinde Tarihten Günümüze Karakeçililer**, Kırıkkale, 2003, s.35-49.

üzere kitaplarda gördüğümüz zevâtın (Hazreti İshak ve Hazreti Nuh'dan mâ'adâsı) Sultan Osman ile müftehir olmak lâzım gelir.”¹⁵⁵⁵

Oysa Nâmık Kemâl'in bu fikri ile çelişen ifadelere eserinde rastlamak mümkündür. “Osmanlıların Aslı” adlı bölümde “şecere-i tâhire-i Osmaniyye'nin” aslını Kayı aşiretinin oluşturduğunu ve bunların ni'met-i hürriyetten kılıç ekmeği olarak yararlan cengâverlerden Oğuz Türkmenlerinin bir şubesi olduğu, Osman Gâzi'nin her zaman, “Osman Ertuğrul oğlusun, Oğuz Kayı Han neslisin” sözleriyle Oğuzlara ve Kayılara mensup olmakla iftihar ettiklerini yazmıştır.¹⁵⁵⁶ Oğuz Han ismi onun için yalnızca hükümdarlığın meşruiyetini gösteren bir figürdür. Nitekim Kemâl'in başka hiçbir eserinde Oğuz ismine rastlanmamaktadır. Kemâl'in bu tavrını güç olmakla birlikte bir dereceye kadar anlamak mümkündür. O Anadolu'yu vatan edinen ve yeni bir siyasal oluşum olarak ortaya çıkan Osmanlıların geçmişine atfedilecek şan ve şereften ziyade söz konusu coğrafyayı vatan edinmeleri ve onun uğruna fedâkârlıklarına dikkat çekmek istemektedir. Onun bu düşüncesi, Fransa'nın bin yılda Fransız milletini yarattığını ileri süren Michelet'in düşüncesi ile örtüşmektedir:

Herkesin vatanı mensûb olduğu cemiyetin meskenidir. Dünyada her şeyden ziyâde muhabbete mahzar olmasın mı? Vatan o ni'am-ı kerîmdir ki hânedân 'âtîfetine gelenler aç üryân âciz nâ-tüvân gelir sâyesinde beslenir, sâyesinde giyinir hayatından hürriyetinden sâyesinde müstefîd olur. Şükrâniyetin akdem-i vezâ'if olduğunu bilenlere göre lâıyk mıdır ki vatanını bedeninden azîz tutmasın. Ya Osmanlılar bu vazife-i mukaddeseyi nasıl herkesten ziyâde ifâya çalışmasın ki vatan denilen ni'met-i ilahiye onlara kılıçlarının emeğidir. Bu uğurda şehîd olan ecdâdımızın kemikleri topraktan çıkarılsa mülkûn her sahrasında nice ehrâmlar ve belki hürriyetimizi düşman taarruzundan muhafaza edebilecek kadar istihkâmlar yapılabilir. ... İçimizde öyle padişahlar zuhûr etti ki vatan için kimi gazâ meydanlarında kimi belâ zindanlarında teslîm-i rûh ederdi. ... Öyle vüzerâ yetişdi ki vatan yolunda kimi doksan yaşına

¹⁵⁵⁵ Nâmık Kemâl, a.g.e., s.124-125.

¹⁵⁵⁶ a.g.e., s.38-39.

varmış iken hastalığı hâlinde kırk saat at üstünde dolaşmak gibi tahammül olunmaz meşakkatleri ihtiyâr kimi mazlûmen idâm olunurken efrâd ise gerek hâricdeki vatan hasmânına gerek dâhildeki hürriyet düşmanlarına mukâvemet için cân vermekden asla çekinmedi o derece ülvv-i himmet gösterdiler ki Osmanlı ta'bîrini şecaat ve mürüvvet manalarının mecmuunu ifâde eder bir unvân-ı mafharet makamına geçirdiler.¹⁵⁵⁷

Ona göre asıl övünülecek ve gurur duyulacak hadise yeni bir vatan ve bu vatan ile başlayan, Yahya Kemâl Beyatlı'nın tekevvün diye ifade ettiği yeni bir oluş ve tarihtir. Geçmişin yani Osmanlı öncesinin şânı ile övünmeyi yersiz bulan Kemâl, Yeni Osmanlılar'ın eski Osmanlı şânının tecdîdine çalışanlar olduğunu da ileri sürmüştür. Onun bu düşüncesi Anadoluculuk fikrini savunanları hatırlatmaktadır. Yahya Kemal Beyatlı 1913 yılında Peyâm-ı Sabah adlı mecmuada yayınlanan Türkçe adlı makalesinde bu hususa değinmektedir. Ona göre Malazgirt Muharebesiyle yeni vatanda çakın çatışmalarıyla yeni bir millet ve ırk teşekkül etmiş; bu ırkın yalnızca tarihi değil, dili de Orta Asya Türklüğünden ayrılarak farklı bir mahiyet kazanmıştır.¹⁵⁵⁸ Nâmık Kemâl'in vatana bağlı millet fikrinin bu nedenle Anadoluculuğu savunanlara öncülük ettiğini söylemek mümkündür.

Nâmık Kemâl'in tarihinde dikkat çeken bir başka husus Aydınlanma düşüncesinin tabîî hukuk doktrininin Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasına taşınarak bunun ilk kadılığın ihdâsı ile ilişkilendirilmesidir. Karacahisar'ın fethinden sonra oraya bir hâkimü's-şer ataması, en büyük idarî yeniliklerden biridir. O zamana kadar teşekkül etmiş İslâm devletlerinden hiç birinde kâdı yoktur. Bu nedenle en basit hukukî meseleler dahi ümerânın keyfî idaresine bağlıdır. Onun kadı ataması, hükûmet-i nev-zuhûrun adâlet üzerine kurulduğunun bir ispatıdır ve devetin ikbâli de bu sayede gerçekleşmiştir. "Çünkü insân kuvvâ-yı mâddiyyece müsâvî yaratılmadığından kavî zebûna daima galebe ediyor;

¹⁵⁵⁷ Nâmık Kemâl, "Hubbû'l-vatan mine'l-imân", **Hürriyet**, Nu: 1 (29 Haziran 1868).; ayrıca bk. Nâmık Kemâl, **Devr-i İstîlâ**, İstanbul, 1872, s.9.

¹⁵⁵⁸ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Yahya Kemal**, 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982, s.47.

zebûnu kavînin şerrinden kurtarmak için ise insanlar arasında kavîlerden kavî bir kuvvet bulunmak lâzım gelir ki, o kuvvet de cemiyette bulunan kuvvâ-tı müteferrikanın ictimâ'ından ibarettir. İşte hükûmet bu kuvvâ-yı mecmû'ayı idâre eden hey'ete ıtlâk olunur.” Hükûmeti keyfî davranmaktan ve zulmetmekten men edecek şey yargı ve yürütmenin birbirinden bağımsız hareket edeceği bir kanunun uygulamaya konması ile mümkündür.¹⁵⁵⁹ Voltaire'in sözüne atıfta bulunarak kötü kanuna itaatin iyi padişaha itaatten evlâ olduğunu yazmaktadır. Ancak Osmanlı Devleti, fethettiği yerlere kadılar tayin ederek adaleti sağlamış ve bu sayede asırlarca ayakta kalmayı başarmıştır.

Kemâl'in Osmanlı tarihinin ilk dönemine ilişkin ülküleştirdiği kavramlar arasında devlet ve millet uğrunda fedâkarlık önemli bir yer tutmaktadır. Osman Gâzi, hayatının son döneminde idareyi oğlu Orhan'a bıraktığı gibi Alâeddin Paşa da onun lehine tahttan feragat etmiştir. Osman Gâzi'nin büyük oğlu olduğu söylenen Alâeddin Paşa, “istiğnâ-yı âlîcenâbâne ve tertîb-i ârifânesi devletin hıfz-ı menfaat ve irtifâ'-ı şânı yolunda âmâl ve ikbâlini fedâ” etmiştir. Kendini ilme adanmış olan Alâeddin, “devletin te'mîn-i istiklâlî ilmden ziyâde askerliğe muhtaç” olduğunu düşünen Osman Gâzi'nin görüşüne uygun hareket etmiş ve böylece asırlardır Türk devletlerinde uygulanagelen ülkenin hanedan üyeleri arasında bölünmesi ilkesinin önüne geçmiştir.¹⁵⁶⁰ Oysa Gazneliler, Selçuklular ve Eyyubîler gibi devletlerde hanedan mensubu olan bireylerin her biri memleketten bir hisse alarak saltanat davasına düşmüş ve ülke kısa sürede dağılmıştır. Bu suretle Keşiş Dağı'na çekilen ve bir süre münzevî bir hayat yaşayan Alâeddin'in, daha sonra devletin teşkilatlanmasında önemli rol oynamıştır. Kemâl, onun en önemli icraatının Yeniçeri ocağını açmasını ve devşirmelerden toplanan askerler sayesinde millet-i hâkimenin nüfusunun çoğalmasına yol açtığını yazmaktadır.¹⁵⁶¹

¹⁵⁵⁹ Nâmık Kemâl, **Osmanlı tarihi**, s.77-78.

¹⁵⁶⁰ **a.g.e.**, s.138-139.

¹⁵⁶¹ Nâmık Kemâl, **Devr-i İstîlâ**, s.6-7.

Kemâl bu fikrini pek çok kere tekrarlamış; 19. yüzyılda ise Müslüman nüfusun azalması da askerlik görevinin yalnızca onlara inhisar etmesine dayandırmıştır.¹⁵⁶²

Alâeddin Paşa'nın devletin menfaatine olduğuna inandığı kanun ve nizâmlar arasında sikke darbı, muvazzaf askerleri halktan tefrik edecek bir libâs-ı mahsûs'un kabulü yer almaktadır. Kemâl için Alâeddin Paşa'nın küçük kardeşi Orhan'a yardım etmesi mühim bir hadisedir ve tarihinde romantizmin doğruğa çıktığı şu ifadelerle olayı anlatmaktadır:

“Bir sâhib-i zuhûrun iki necl-i hüzninden küçüğünü ihyâ-kerde-i hikmet ve celâdetleri olan bir azametli milletin taht-ı saltanatında, büyüğünü makâm-ı vezâretde gösteecek bir divân-ı âli tasavvur etmek insanı beni-nev'inin eşrefiyetiyle müftehir edecek hâllerdendir.”¹⁵⁶³

Kemâl'in Osmanlı Devleti'nin doğuşu ve yükselişinde mühim bir hadise olarak gördüğü bu fedâkârlık, onun siyasî düşüncesinin esaslarından birini teşkil etmektedir. Kardeş katlini bu yüzden pek çok yerde yeren Kemâl, bu iki kardeşin ittifakını pek çok yerde tekrarlamıştır. Örneğine klâsik dönem siyasetnâmelerinde rastlanan ve devletin çözülmesini hükümdarlık kurumunun yozlaşması ile açıklayan gelenekte olduğu gibi o da, o da devletin esbâb-ı tedennîsini kafes üsûlü ile yetişen padişahların iktidarsızlıklarına bağlamaktadır. Bu düşünce yahut iktidar olduğu hâlde muktedir olamayan padişah figürü, Yeni Osmanlılarca sıklıkla işlenen bir konu olmuş; devlet ve milletin gerilemesi bu temele

¹⁵⁶²“Askerlik bütün bütün o eyaletlerdeki İslama inhisar olunduğu için servet ve nüfusumuz mahvolup gidiyor. Bu gidişle az zaman içinde serkeşlik eden yerler bütün bütün bir nev' hâl-i istiklâlâ gelecek. Mut'i olan eyaletlerdeki İslam kaffeten münkarız olacak padişahın doğrudan doğruya tabi'iyetinde kendi mezheblerinden hemen yalnızca İstanbul Müslümanlarıyla birkaç eyaletimizin sakat ve 'alil ve ihtiyarları kalacak. O kuvvetle bu mülke bu kadar kavme nasıl tasarruf olunabilir.” Nâmık Kemâl, “Tâbi'iyet-i Osmaniyye”, **Hürriyet**, Nu: 39 (22 Mart 1869); aynı yazar, “Nüfûs”, **İbret**, Nu: 9 (13 Haziran 1288); aynı yazar, “Askerlik”, **İbret**, Nu: 35 (9 Teşrinievvel 1288). Kemâl yalnız gayrimüslimlerin değil payitahtta oturan ve vergi vermeyen Müslümanların da askerlikten muaf tutulmasına karşı çıkmış ve vatandaşlık halkları gereği hem vergi vermesi hem de askere alınması gerektiğini savunmaktadır. Nâmık Kemâl, “Acaba İstanbul'dan Niçin Vergi ve Asker Alınmaz”, **İbret**, Nu: 60 (13 Teşrinisânî1288); aynı yazar, “Müsâvât”, **Hadîka**, Nu: 5 (2 Teşrinisani 12889).

¹⁵⁶³ Nâmık Kemâl, **Osmanlı Tarihi**, s.147.

dayandırılmıştır.¹⁵⁶⁴ Nitekim bu fikrin bir tezahürlerini Nâmık Kemâl'in siyasî içerikli makalelerinde görmek mümkündür:

“Vaktâ ki, kafes usûlü meydana çıktı hanedanın meziyeti bütün bütün mahvolur dereceye geldi. Kafesden yetişmiş selâtîn içinde eslâfına muâdil tutulabilecek bir Murâd-ı râbi' vardır ki, onun da meziyeti hüsn-i terbiyyetinden değil uluvv-i fîratındandır. İnsan bu hâle bakıp da nasıl acımasın. Daha geçenki muhârebede gördük ki, Avusturya'nın ordusunu bir Prusya prensi berbâd eyledi. İtalya asâkirini bir Avusturya prensi perişan etti. Osmanlılar bu havâdisi işittikçe 'bizimde hânedân-ı saltanatımız bir vakit böyle idi. Devletimizin esâs azametine şehzade Alâeddîn paşa'nın himmeti bâ'is oldu. Bursa'yı sultan Orhan şehzade iken fethyledi. Rumeli'ye ibtidâ şehzade Süleyman paşa geçti. Kosova mehleme-i kübrâsını Yıldırım Bâyezîd'in şehzadelğinde gösterdiği gayret kazandırdı. Eyvah, bu kadar kahramanlar yetiştiren nesl-i kerîmin bugün azâsı esirler gibi kafesde saklanarak hâiz oldukları cevher-i isti'dâd çürüyüp gidiyor' demez mi.”¹⁵⁶⁵

1328 yılında Aydos kalesinin alınması ile ilgili hikâyeyi bir esâtir olarak değerlendirir. Söz konusu yerin alınmasında kale kumandanının kızının Abdurrahman Gâzi'ye âşık olması ve onu gizlice kale duvarlarından tırmandırarak kalenin fethedilmesini akla uygun bulmaz. Zira o sırada Abdurrahman Gazi doksan dokuz yaşındadır. Kızın âşık olması bir tarafa, Abdurrahman'ın kale duvarlarını tırmanacak gücü olmadığını ileri süren Kemâl'in akılcı tutumu, Türklerin güzelliklerini vurgularken birden hikâyeden yana tavır almakta ve hikâyede Abdurrahman Gazi'nin yerini oğlu Kara Abdurrahman almaktadır. Kemâl, bu hikâyeyi bir söylenti olarak değerlendirmekte ise de, Oryantalistlerin Türkler hakkındaki yanlış kanaatlere cevap vermek amacıyla ondan yararlanır. Osmanlı ülkesini ziyaret eden Oryantalistlerin etkisiyle Avrupa kamuoyunda Türklerin dünyanın altını üstüne getirir bir vahşi aşiret olarak

¹⁵⁶⁴ Mustafa Fâzıl Paşa, **Arıza**; Ziya Paşa, **Verâset-i Saltanat-ı Seniyye**; aynı yazar, “Türkistan'ın Esbâb-ı Tedennîsi”, **Hürriyet**, Nu: 5 (27 Temmuz 1868). Benzer yazılara Yeni Osmanlıların en devrimci kanadı olan İnkılâb yazarlarında da rastlanmaktadır.

¹⁵⁶⁵ **Hürriyet**, Nu: 19 (2 Kasım 1868).

tasavvur edilmesine karşı çıkmıştır¹⁵⁶⁶ Kemâl tarihinde bu hikâye, Montesquieu'nun Türkleri dünyanın en çirkin ırkı olarak tasvir etmesine¹⁵⁶⁷ cevap niteliği taşımaktadır:

“.. Vâkı'a Türkler, 18. asırdaki Fransa üdebâ-yı meşhûresinden Montesquieu'nun “Romalıların İ'tilâ ve İnkırâzı” unvânlı tarihinde iddia ettiği gibi “dünyanın en çirkin kavmi” değil, bilakis ebnâ-yı beşerin en güzel cinslerinden biridir. Hatta bedâyi'-şinâslıkda kemâlleri müsellem olan üdebâ-yı Arab (من نى الاتراك ماتركت، للرد ا طالهم صوتا ولاصيتا، قوم اذا قبلوا كانت ملاعة ...) ¹⁵⁶⁸ gibi şi'rler ile Türklerin güzelliklerini de şecâ'atleri gibi tabi'atın fevkine is'âd etmek istemişlerdir. Acemler de ise Hâfız'ın “Eger ân Türk-i şîrâzî bedest âred dil-i mârâ” mısra'ında görüldüğü gibi Türk kelimesini dilber vasfıyla elfâz-ı müterâdifeden olmuştur. O vechle bir Türk dilâverinin bir Rum kızını meftûn edecek bir güzel vücûda mâlik olabilmesi dünyada kimseye garîb görünmez.”¹⁵⁶⁹

Ahmed Cevdet Paşa'da “Türklüğe mahsûs sıfat-ı sâbite-i memdûha”¹⁵⁷⁰, Nâmık Kemâl'de “Türklerin güzellikleri ve şecâ'atleri” gibi kavramlar, modern öncesi dönemde olumsuz anlamlar yüklenen Türk kavramından farklıdır.¹⁵⁷¹ Her iki tarihçinin de kavrama yükledikleri değer, Tanzimât'ın toplum projesi ile anlam kazanmaktadır. Tanzimât, farklı etnik ve dinî kimliklerden bir Osmanlı milleti yaratmak isterken yeni toplumsal kimliğin üst kimliğini Türk kavramı oluşturmuştur.

Kemâl'in tarihinde önemli yer tutan konulardan biri de İstanbul ve imparatorluktur. Eserde önemli yer tutan bölümlerden biri olan İstanbul'un

¹⁵⁶⁶ Nâmık Kemâl, “Avrupa Şarkı Bilmez”, **İbret**, Nu: 7 (10 Haziran 1288).

¹⁵⁶⁷ Charles de Montesquieu, **Considerations on the Causes of the Grandeur and Decadence of the Romans**, s.480.

¹⁵⁶⁸ Türklerin dünyada bıraktığı eserler gök gürlemesi gibi yayılmıştır. Onlar barışta melek, savaşta iblis gibidir.

¹⁵⁶⁹ Nâmık Kemâl, **a.g.e.**, s.153-154.

¹⁵⁷⁰ Ahmed Cevdet, **a.g.e.**, Cilt 1, s.39.

¹⁵⁷¹ Klasik dönem metinlerinde Türk kavramının kullanılışı ile ilgili bk. Mehmet Kalpaklı, “Osmanlı Edebi Metinlerine Göre Türklük ve Osmanlılık”, **Tarih ve Tarihçilik: Mersin Üniversitesi, I. Ulusal Tarih Kongresi Bildiriler**, Mersin?, 1997, s.75-90. Ancak Kalpaklı, bu makalede Türklüğün Osmanlı'nın çöküşünden sonra ortaya çıktığını yazmaktadır (s.88). Oysa Tanzimat döneminde yeni toplumsal kimliğin belirleyici unsuru Türk olmuş; tarih, edebiyat ve dil ile bu kimliğin yaratılmasına çalışılmıştır.

fethi, romantik tavrıla bir Türk ve İslâm mucizesi olarak gösterilmek istenmektedir. Mesela Macar asıllı topçu ustası Urban'ın Fatih döneminde dökülen toplara bir katkısının olmadığını, onun alelâde bir dökümcü olarak diğer Türk ustalarıyla birlikte çalıştığını iddia etmiştir. Gerçekte büyük toplar Mimar Sarıca Sekban ve Mühendis Muhlihiddin'dir. Bu tartışma sayfalarca devam eder. Hatta Macaristan gelen bir elçinin Osmanlılara top atmayı öğretmesini öğretmelerini hadsizlik olduğunu iddia eder ve Hammer'i eleştirir: "Şu asr-ı medeniyete kadar her millet-i mağlûbenin gerek şecâ'atde gerek fenn-i harbde kendisini hasm-ı gâlibe fâ'ik addedegeldiği şüzûzdan sâlim olarak gösterilecek kavâ'id-i külliyledir. Macarların en büyük kahramanı olan Hunyadi maiyetindeki iki büyük ordularını birkaç sene evvel perişan eden Osmanlıların top ile nişân almak ve hisâr döğmek gibi fenn-i harbin elifbâsı hükmünde olan bir husûsda Macarlardan ders aldığına dair olan rivâyâtın ... bir efsâne olduğuna şüphe yoktur."¹⁵⁷² Osmanlı ordusunda mevcut asker sayısı hakkında sayfalarca süren ayrıntıya rağmen tâbi halkların askerlerinden hiç bahsedilmez. Oysa Ankara Savaşı'nda Sırp askerlerinin kahramanlıklarından bahsetmekten çekinmez. Orduda bulunan askerler hakkında tek ayrıntılı bilgi 25.000 kişilik müridiyle fetihe katılan Akşemseddin'dir.¹⁵⁷³ Kemâl, İslâm ve dünya tarihinde önemli bir yer tutan İstanbul'un fethi bir Türk-İslâm mucizesi olarak göstermeye dikkat göstermiştir. Çünkü bu fetih, peygamberin fetholunacağını müjdelediği bir gazâ-yı ekberdir. İstanbul'un fethi ile burası merkez-i milliyet olmuş ve dîn-i Muhammedî, seyf-i Mehemedî'nin himayesinde yayılmıştır.¹⁵⁷⁴

Ordu milletten bir cem'iyyet-i medeniyye yarattığını ileri sürdüğü Fâtih'i Olivier Cromwel, Büyük Petro ve Büyük Frederik ile kıyaslayan Kemâl, onun sayesinde devletin icâbât-ı zamâne ve inkılâbât-ı medeniyyeden faydalanması sayesinde devletin ayakta durduğunu

¹⁵⁷² Nâmık Kemâl, **a.g.e.**, Cilt 4, s.29-30.

¹⁵⁷³ **a.g.e.**, Cilt 4, s.32.

¹⁵⁷⁴ Nâmık Kemâl, **Devr-i İstilâ: Evrâk-ı Perişân**, s.16.

sürmüştür.¹⁵⁷⁵ Ancak Fatih'in İstanbul'un fethinden sonra Ortodoks kilisesini ihyâsını ve Ortodoks halkına verdiği imtiyazları büyük bir askerî ve siyasî strateji olarak değerlendiren Kemâl'in onun ihdâs ettiği millet sistemi ile ilgili tavrı ikirciklidir. Fâtih'in Rum patrikliğini ibkâ etmesini Yunan ihtilâlinin ortaya çıkmasından beri yöneticiler ve kamuoyunda devletin "esbâb-ı inkırâzı"ndan sayılmaya başlandığını dikkat çeken Kemâl, bunun siyasî bir strateji olduğu ve devletin çöküşünün tek nedene dayandırılmayacağını ileri sürmüştür. Üstelik Yunan isyanı dinî bir nedenden ötürü ortaya çıkmamıştır:

"Yunanistan'ı ihyâ eden Avrupa ashâb-ı nüfûzu da tarafdârlığı Hristiyanlıklarına hürmeten değil, abede-i esnâmdan bulundukları zaman zuhûr eden âlimlerine, hekîmlerine, şairlerine, ediblerine, ressamlarına, nahnâtlarına muhabbetden dolayı iltizâm etmişler idi. Yunanistan'ı ihyâ için fedâ-yı cân edercesine çalışmış olan Lord Byron, Hristiyanlığın en ziyâde aleyhinde bulunan üdebâdandır. Biri Ortodoks, biri Katolik, biri Protestan olan Rusya, Avusturya ve Prusya devletleri Katolik mezhebinde bulunan Lehisan'ı taksîm etmekde mezheb ve millet fikirlerinin tahatturuna bile lüzûm görmediler. Rusya devleti Turan taraflarında himâye edecek Hristiyan bulamıyorsa *nâşir-i medeniyet* olmak gibi dünyada her kavme yakışacak bir davâ meydana koyarak ve bu davâyı umûm cihâ-ı medeniyete kabul ettirerek istediği yerleri zabt etmekte mi âciz kalıyor?"¹⁵⁷⁶

Osmanlı Devleti'nde ihtilâfların yalnızca din muhâlefetinden kaynaklanmadığına Müslümanların da Arnavutluk, Boşnaklık, Kürtlük ve Lazlık gibi davalarda Rumluk, Bugarlık kadar "temâyülât-ı iftirâkcûyâne"ye hizmet ettiğine dikkat çeken Kemâl, bunun menfaat ve kültürel (dil ve edebiyat) birlikten yoksun olması neticesinde ortaya çıktığını ileri sürmüştür.¹⁵⁷⁷ Oysa İslâm'ın ikinci halifesi Ömer zamanında fethedilen Kudüs, İskenderiye ve Antakya'da da patrikhaneler mevcut olmakla birlikte

¹⁵⁷⁵ Nâmık Kemâl, *Terâcim-i Ahvâl: Fâtih: Evrâk-ı Perişân*, s.267-268.

¹⁵⁷⁶ Nâmık Kemâl, *Osmanlı Tarihi*, Cilt 4, s.80.

¹⁵⁷⁷ a.g.e., s.81.

halkının hepsi zamanla Araplaşmış; İslâm fâtiplerinin mezhebini kabul etmeyenler de milliyetini kabul etmiştir. Kemâl, kendi döneminde Arabistan'da hangi mezhepten olursa olsun Araplığını inkâr edecek bir ferde rastlanamayacağını ileri sürmüştür. Ona göre, “bu inkılâb-ı küllîye bâdî ise kudemâ-yı mücâhidînin milel-i mağlûbeyi hürriyet ve emniyetden müstefid etmekle beraber menfaatlerine rabt etmekde ve husûsiyle lisânlarını, teşkîl ettikleri cemiyetin nâtika-i münferidesi hükmüne getirmekde ihrâz ettikleri muvaffakiyet-i kâmile” ile mümkün olmuştur.¹⁵⁷⁸ Ancak onlar bununla yetinmemiş, fethettikleri yerlerde ticaret, sanat ve tarım gibi alanlarla da ilgilenmişler ve bu işlerin hepsinde yerli halktan daha ileri gitmişlerdir. Bu sayede iş o dereceye varmıştır ki, bir adam Arabistan'ı bir ucundan öteki ucuna dolaşsa Arapça bilmeden geçinebileceği belki yiyecek ekmek ve su bulacağı bir köy bulamazdı. Araplaşma neticesinde Rumca bilir kimse kalmadığından İskenderiye patriği eserlerini Rumca yazmıştır. Araplar, dillerinin tahsilini zarurî bir ihtiyaç hâline getirerek ve dile ilişkin kitaplar yayınlarak Arap olmayanların da Arapçayı kendileri kadar okuyup yazmasını sağlamışlardır. Bütün bunlar, Arapların izlediği “imtizâc-ı menâfi’ ve ittihâd-ı lisân” sayesinde mümkün olmuştur ve Müslümanlarla ilişkileri neticesinde yerel halkın yüzde doksan dokuzu İslâm dinini kabul etmiştir.

Kemâl, Osmanlıların böyle bir politika izlememelerine hayıflanır bir tutum içindedir. Osmanlılar fethettikleri yerlerdeki esbâb-ı maişetin hiçbiyle uğraşmak istememişlerdir. Bu bölgelerdeki kazancın yüzde doksan dokuzu milêl-i mağlûbenin elinde kalmış, “cemiyet-i medeniyede birbirinden ayrı fakat birbirine muhtaç olan sunûfun bir takımı başka diğer bir takımı başka mezhebe, başka milliyetde” kalmış ve bu nedenle her biri kendi dillerini bilmekle yetinmişlerdir. “Rumeli’de memleketlerimiz bulundu ki, ulemâsı maârif-i diniyyeyi Arabî tahsîl eder, ahâliye Rumca ta’lîm yeler, devletin lisân-ı resmîsi olan Türkçe unsur-ı aslîsinden olan

¹⁵⁷⁸ a.g.e., s.82. Nâmık Kemâl, Arapların dilleri sayesinde muhtelif halkları Araplaştırdığına ilişkin fikirlerine ilk makalelerinde de rastlanmaktadır. Bu husus aşağıda dil bahsinde incelenmiştir.

Müslümanlar beyninde bile lisâna getirilmezdi. Bu hâl ile ihtiyâcât ve menâfi' birbiriyle irtibât hâsıl edemedi. Herkes hayâtını, ma'îşetini keni kavmiyeti kendi mezhebiyle kâ'im addeder, hiç kimse sâir vatandaşlarıyla ittifâkda bir fâ'ide, iftirâkda bir mazarrat tasavvur edemez oldu. Her kavmin bir husûsiyeti olduğundan hey'et-i ictimâ'iyreden ayrılmak o husûsiyete bir kuvvet vermek itibârında tutuldu, vatan-ı umûmî hüsn-i mukaddesinin gönüllerde hiçbir te'sîri görülmedi. Bu hâl ile hâricdeki a'dâ mezheb, dâhildeki hırs-ı istibdâd ashâbı kavmiyet dâ'iyyelerinden mülkün ötesinde berisinde birtakım hâdiseler peydâ etmek için birçok vesâ'il buldular."¹⁵⁷⁹ Kemâl, bu hâdiselerin asıl nedenini "milletin nâtıkası" olarak nitelendirdiği halkın dilindeki kusurdan kaynaklandığını, onun bireyleri böldüğü gibi maarifin de gerilemesine neden olduğunu yazmaktadır. Eslâf Türkçeye gereken önemi vermemişlerdir. Kendileri Osmanlı olduğu hâlde binlerce Arapça gramer kitapları yazmışlar, Türkçe bir eser vermeye tenezzül etmemişlerdir. Oysa medenî milletlerin hangisinin tarihine bakılırsa bütün terakkînin öncelikle dil ve edebiyatta başladığı görülür. Bu nedenle Alman düşünür Leibinz, "bana mükemmel bir dil ver, sana bir büyük millet teşkil edeyim" demiştir.

Tanzimât döneminin ittihâd-ı İslâm politikasını savunan aydınları arasında Yavuz'un sembolleştirildiği görülmektedir. Yukarıda da görüldüğü üzere Ahmed Cevdet Paşa, onu bu idealin en mühim ismi olarak tasvir ettiği gibi Kemâl'de onu "devletin müntehâ-yı terakkîsi"¹⁵⁸⁰ ve "devlet-i mu'azzama-i Osmaniyye'nin en büyük adamı" olarak tanımlamaktadır.¹⁵⁸¹ Oysa ondan sonra gelenler sonra Osmanlı kılıcından cerîhedâr olanlar ya hudûd-ı şer'iyyeyi pâmâl ederek erbâb-ı tevhîdin tefrîk-i ittihâdına veya 'uhûd-ı mer'iyyeyi ihlâl eyleyerek ashâb-ı te'lîfin te'yîd-i i'tikâdına tasaddî eden ve hiç olmaz ise tasaddî etmek niyetinde bulunanlardan ibaretdir."¹⁵⁸² Osmanlı Tarihi adlı eser, II. Bâyezid'in ölümü ile bitiyorsa da Kemâl'in

¹⁵⁷⁹ a.g.e., s.83-84.

¹⁵⁸⁰ Nâmık Kemâl, "Bend-i Mahsûs", *Tasvîr-i Efkar*, Nu: 423 (13 Eylül 1283)

¹⁵⁸¹ Nâmık Kemâl, *Devr-i İstîlâ*, s.19.

¹⁵⁸² Nâmık Kemâl, a.g.m.

tarihte mitleştirdiği isimlerden biri kuşkusuz Yavuz Sultan Selim'dir. O devleti ve milleti uğruna “cân u cânân ve akraba ve ihvânı” fedâ etmiştir. Onun usûle aykırı görünen hareketlerinin doğru olduğunu yaptığı işler neticesinde hâsıl olan faydalar ispat etmektedir. Kahramanlığı ve cesareti öyle bir noktaya varmıştı ki, Timur gibi güçlü bir orduya sahip olan Şah İsmâil'in başlattığı mezhep davasını karşı koymak için kendi çadırına kurşun atan yüzbin yeniçeri ile onun üzerine yürümüştür.¹⁵⁸³ Selim ile ilgili biyografide bunu askerin şımarıklığına yoran Kemal, atılan kurşunları aynı zamanda devletin en parlak zamanlarında hürriyetin gelişmiş olması ve askerlerin serbestleşmesi ile değerlendirmektedir.¹⁵⁸⁴

Nâmık Kemâl, Yavuz'u kusursuz insan portresi çizerek destansı bir havada ve adeta Büyük İskender ile kıyaslayarak anlatmaya çalışmıştır. Fâtih'ten sonra fetihlerin yavaşlamasını II. Bâyezid'in ahlâkî zaafı ve zevke meyli ile açıklar ve bir misyon insanı olarak idealleştirdiği Yavuz'un her hareketini olumlamaya çalışır. Yıldırım Bâyezid ve Fâtih'in kardeşlerini idam ettirmesini eleştiren Kemâl, Osmanlı Devleti'ni saran şîa fitnesi karşısında Yavuz'un bu hareketini meşrû görmüştür. Babasının kendisi gibi zevke düşkün büyük biraderi Ahmed'i tahta geçirmek istemesine karşı çıkan Yavuz, Karıştıran Ovası'nda babasına yenilmiş ve Kırım'a kaçmıştır. Han'ın yardım isteğini “himmet-i aliyye ve gayret-i vataniyyesi” gereği mülkünü şunun bunun minnetiyle almayı küçüklük saydığından kabul etmemiştir. Nihayet talihi açılmış ve Yeniçerilerin Ahmed ve Korkud'a karşı kendini desteklemeleri neticesinde padişah olmuştur. “Sultan Selim saltanatın üçüncü derecede vârisi iken tabiat-ı hâl erşedi ekbere tercih ederek taht-ı Osmanîyi bu suretle vakitsizce ayağına getirmiştir.”¹⁵⁸⁵ Millet-i İslâmiyyenin riyasetine Osmanlı kanunlarınca belirlenen ırs yerine hakkıyla geçtiği için Emevîlerden beri yalnızca bir gelenek olarak

¹⁵⁸³ Nâmık Kemâl, **Devr-i İstîlâ: Evrâk-ı Perişân**, s.19.

¹⁵⁸⁴ Nâmık Kemâl, **Terâcim-i Ahvâl: Yavuz Sultan Selim: Evrâk-ı Perişân**, s.29-38; Nâmık Kemâl, “Hürriyet”, **Hürriyet**, Nu: 58 (2 Ağustos 1869); aynı yazar, “Usûl-i meşverete dair mektupların üçüncüsü”, **Hürriyet**, Nu: 14 (29 Eylül 1868).

¹⁵⁸⁵ Nâmık Kemâl, **a.g.e.**, s.21

uygulanagelen biat müessesesini yeniden canlandırmak istemiştir. Devlet adamları ve ulemânın ileri gelenlerini toplayarak “ben padişah olursam, niyetim Arabistan’ı Çerkeslerden, bilâd-ı Acem’i Şîadan tathîrdir. Hatta İslâm’ı bir noktaya cem’ etmek için Hind u Turan’a gideceğim ve şark ve garbda i’lâ-yı kelimeye çalışacağım...” sözleri ile kendilerine bu koşulları kabul ediyorlar ise biat etmelerini istemiştir. Bundan sonraki anlatımlarda Yavuz, at sırtında durmadan ittihâd-ı İslâm ülküsü uğruna savaşıyor bunun yanında devlet adamlarının ve ordusunun entrikaları ile uğraşan ancak ülküsü uğruna doğru bildiklerini uygulamakta tereddüt etmeyen ideal bir misyon adamı havasında anlatılır. Doğuda İslâm dünyasını birleştirmeye çalışırken batıda Endülüs Müslümanlarına yapılan zulümlerden üzüntü duyan padişah “edyân-ı sâire ashâbının kâffesini İslâm etmek tasavvuruna düşerek buna çare olmak üzere kiliselerin câmie tahvîl olunması ve papazların tardıyla çocukların İslâm mekteplerinde terbiye edilmesini fermân” etmiştir.¹⁵⁸⁶ Fâtih’in gayrimüslimlere verdiği imtiyazı ülkede millî birliği yaratamadığı için üstü örtülü biçimde eleştiren Kemâl, ahidnâmenin bulunamamasına karşılık üç yeniçerinin şahitliğiyle Yavuz’un uygulamasından vazgeçtiğini yazmaktadır. Ancak buna hayıflanır bir tavır içindedir: “Sultan Selim iddiayı haklı bulduğundan başka tedbîrinin tederîcen fi’le ihrâcını daha münasib gördüğünden o defalık mukaddime sûretinde yalnız birtakım kiliseleri câmie tahvîl ile iktifâ eyledi.”¹⁵⁸⁷ Mukaddime sûretinde diye yazdığına bakılırsa Kemâl, onun ileride Osmanlı ülkesini bütünüyle Türkleştireceğini tasavvur etmektedir.

İran ve Mısır’a düzenlediği seferlerle millet-i İslâmiyyeyi kelime-i vâhide altında toplayan ve memâlik-i Osmaniyyeyi kıblegâh-ı İslâm hâline getiren¹⁵⁸⁸ Yavuz dönemini asr-ı saadet olarak bilinen peygamber zamanıyla kıyaslayan Kemâl, onun sayesinde “Osmanlıların azamet-i şânı bidâyet-i zuhûrlarında olan neş’eyi maa-ziyâdetin hâsıl etmek şöyle dursun

¹⁵⁸⁶ Nâmık Kemâl, **a.g.e.**, s.78-79.

¹⁵⁸⁷ Nâmık Kemâl, **a.g.e.**, s.79.

¹⁵⁸⁸ Nâmık Kemâl, **Devr-i İstîlâ: Evrâk-ı Perişân**, s.21.

bayağı İslâm'ın kurûn-ı evvelisinde olan satvet ve ulviyetin avdeti kuvve-i karîbeye gelmiş idi" diye yazmaktadır.¹⁵⁸⁹ Ona göre Yavuz daha uzun yaşasaydı, uzun seferlere alıştırdığı ordusu ile bir kez daha İran'a sefer düzenleyerek Safevi Devleti'ni ortadan kaldıracak; şia fitnesinin yokolmasıyla Hindistan ve Mâverâünnehir taraflarına yönelerek ittihâd-ı İslâm'ı sağlayacaktı ama bu mümkün olmamıştır.

Kânûnî Sultan Süleyman döneminde edyân-ı sâire ile uğraşarak bu ülküden vazgeçildiğini batıya seferler düzenlendiğini yazan Kemâl, bu zamana kadar Osmanlı Devleti'nde rahat döşeginde ölen bir padişaha rastlanmadığını yazmaktadır. Efrâd ise, "kahramanlık hasâiline diyânet ve mekârim-i ahlâk fezâilini ilave ederek dünyanın en kuvvetli milleti olduğu gibi maarifçe dahi asırlarında en malumatlı akvâmından" biri olan Osmanlılar dünyada terakkî yolunu kılıcı ile açmış tek millettir.¹⁵⁹⁰ Ancak Kemâl, kahraman diye övdüğü Kanuni'yi ittihâd-ı İslâm ülküsünden vazgeçmesi nedeniyle eleştirmekten çekinmemiştir.¹⁵⁹¹ Osmanlı Devleti'nin, milletin asıl unsuru olan İslâm ülkelerine doğru genişlemesine yeterinde önem verilmemesini ülküden yoksunluk olarak değerlendiren Kemâl, devletin çözülmesinin de onunla başladığını ileri sürmüştür:

"... ikbâl-i devlette sonraları zuhûra gelen tedennînin ibtidâsı asr-ı Süleymanî'dedir. Çünkü Sultan Selîm-i Evvel'in müntehâ-yı ıyyâmına kadar hâlde eser-i ikbâl izhârından ziyâde istikbâlde esbâb-ı saadet-i hâl istihzârına çalışılırdı. Sultan Süleyman devrinin ise muzafferiyet-i aliyye ve mamûriyet-i hâliyesinde görülen kemâl dûr-endîşlik cihetinde meşhûd olamaz."¹⁵⁹²

¹⁵⁸⁹ Nâmık Kemâl, **Terâcim-i Ahvâl: Yavuz Sultan Selim**, s.88.

¹⁵⁹⁰ Nâmık Kemâl, **Devr-i İstîlâ: Evrâk-ı Perişân**, s.24.

¹⁵⁹¹ "İran'da İsmail Safevî'nin şî'ayyet dâ'iyesiyle tesis ettiği hükümeti mahvetmeye ömrünün müsaade etmemesi İslâmı nokta-i vâhdedde cem' etmesine mâni' oldu. Halefi olan Süleyman Kanuni dahi fevkalade fezâ'ile nâ'il olmağla beraber pederinin haslet-i cihângirânesine mâlik olamadığından yalnız edyân-ı saire ashâbına karşı şan-ı saltanatı i'lâ eyledi. Fakat şu ittifâk-ı millete mâni' olan şîi'iyeti kaldırmaya muvaffak olamadı.", **Hürriyet**, Nu: 46 (10 Mayıs 1869)

¹⁵⁹² Nâmık Kemâl, **a.g.e.**, s.25.

Ahmed Cevdet Paşa'nın da ittihâd-ı İslâm siyaseti nedeniyle Osmanlı tarihinde mitleştirdiği ve kendisinden sonra devletin çözölmeye başladığını iddia ettiği isim Yavuz'dur. Ancak Kemâl'in ittihâd-ı İslâm siyaseti uğruna idealleştirdiği Selâhaddin Eyyûbî, Celâleddin Harezmsâk, Emîr Nevruz gibi isimler de vardır. Asıl dikkat çeken husus ise tarihinde Timur ve Nâdir Şahı da ittihâd-ı İslâm siyasetinin kahramanları olarak övmesidir. Tarihinde Osmanlı Devleti'ni yıkılışın eşiğine getirmekle suçladığı ve İran şiiiliğe karşı düşmanca tavrını siyasî makalelerinde yumuşatmıştır. Ona göre ittihâd-ı İslâm yalnızca Osmanlı Devleti ile sınırlandıramayacak kadar büyük bir ülküdür:

“Maksad ittihâd-ı İslâm olunca bi't-tab hudud-ı Osmaniyye derûnuna inhisâr edemez. Ve o kadar umûmî tutulacak bir arzunun bekâ ve revâcî ise zann-ı acizânemizce ancak siyaset ve mezhep devâ'îsinden bütün bütün tecridiyle hâsıl olabilir. Tarih bize göstermiyor mu ki, bu maksad-ı âlî bir zamanlar Timur gibi, Selîm-i evvel gibi, Nâdir Şah gibi tabiatın üç dört asırda ancak bir tanesini yetiştirebildiği havârîku'l-âdât tarafından fevkine çıkılamayacak bir himmet-i mevânî-ber-endâzâne ile iltizâm olundu. Arada sellerle kanlar döküldü. Ordularla canlar telef oldu. Yine neticesinde muvaffakiyet görülemedi. Çünkü kılıcın kârı iki cüzü birbirinden ayırmaktır. Onu birleştirmek marifetin himmetine tevakkuf eder.”¹⁵⁹³

Kemâl'de görünürdeki bu değişimin 19. yüzyılda siyasî birliğini tamamlayan Almanların Pan-Germenizm fikrinin izlerini sürmek mümkün ise de, dönemin tarihî eserleri arasında yapılacak karşılaştırmalı bir çalışmanın faydalı olacağı anlaşılmaktadır. Ahmed Cevdet ve Kemâl'in Orta Asya'daki sünî Türklerle ittihâd-ı İslâm adı altında birleşme projeleri, II. Meşrutiyet döneminde Türkçülük, Osmanlıcılık ve İslâmcılık ekseninde yeniden tartışma konusu olacaktır. Tanzimât döneminde aydınların Osmanlılık, Türklük ve ittihâd-ı İslâm biçiminde birbirine girmiş girift bir yapıya sahip olan düşüncelerine nazaran Meşrutiyet döneminde

¹⁵⁹³ Nâmık Kemâl, “İttihâd-ı İslâm”, **İbret**, Nu: 11 (15 Haziran 1288).

bu tartışmalara dâhil olan aydınlar, içeriği nispeten daha belirgin olan ideolojik safların insanlarıdır ve onların hakkında genel bir yargıya varmak mümkündür.¹⁵⁹⁴

c. Ahmed Midhat Efendi'nin Tarihinde Kurucu Mit

Tanzimât dönemi aydınları içinde tarih konusunda en fazla eser, diğer pek çok alanda olduğu gibi Ahmed Midhat Efendi'ye aittir. Dünya Tarihi yazma azmi neticesinde ortaya çıkan Kâinat'tan Mufasssal'a, Tarih-i Hikmet'ten Tarih-i Eryan ve Tarih-i Umîmî'ye Osmanlı Tarihi'nden Üss-i İnkılâb'a pek çok tarih kitabı yanında çeşitli mecmualarda da tarih ile ilgili makaleler yazmıştır. Ancak bu eserler içinde onun tarihçiliğini ilginç kılan hiç şüphesiz Üss-i İnkılâb adlı eseridir. Osmanlılık fikrinin tarih anlayışını gösteren bu eser, II. Abdülhamid'in emri ile yazılan bakımından anlamlıdır.¹⁵⁹⁵

Üss-i İnkılâb, Abdülhamid'in saltanatının ilk yıllarına ve I. Meşrutiyet'in ilânı ve tatili arasındaki süreçte yazılmıştır. Bu hususun göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Eserdeki hürriyet, meşrutiyet ve Kânûn-ı esâsî gibi kelimler Meşrutiyet'in ilânı atmosferinde bolca kullanılan kelimelerdir. Abdülhamid bu eseri yazmakla görevlendirdiği Midhat Efendi, Osmanlı saltanatının "Üss-i esâsının nasıl bir uhuvvet-i siyâsiyye ve kavânin-i kat'iyye üzerine inşa" edildiğini ve sonradan bu esasın nasıl bozulduğunu göstermek amacındadır.¹⁵⁹⁶ Daha bu ifade de eserin toplumsal bir kimlik yahut ideolojik kaygı ile yazıldığı anlaşılmaktadır. Dikkat çeken husus "irâde-i seniyye-i cenâb-ı mülûkânemin harfi harfine icrâ-yı mukteziyât-ı seniyyesi için olanca mesâ'i-i kemterânemin sarfı

¹⁵⁹⁴ İsmail Kara, "İslâmcılarla Türkçüler Arasında Bir Milliyetçilik Tartışması", **Tarih ve Toplum**, Sayı: 28 (1986), s.48-55.; aynı yazar, "Osmanlıcılarla Türkçüler Arasında Bir Milliyetçilik Tartışması", **Tarih ve Toplum**, Sayı: 30 (1986), s.57-62.; aynı yazar, **Din İle Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

¹⁵⁹⁵ Ahmed Midhat, **Üss-i İnkılâb: Kırım Muhârebelerinden Cülûs-ı Hümâyûna Kadar**, Kısım-1 evvel, İstanbul: Takvîmhâne-i Âmire, 1294, s.3.

¹⁵⁹⁶ Ahmed Midhat, **a.g.e.**, s.6.

sûretinde münhasır kalacağı” ifadesine bakılırsa bu gerçekte bu eserde anlatılanlar, Ahmed Midhat’ın tasavvuru olmaktan ziyade Abdülhamid’in arzusunun yansıtmaktadır.¹⁵⁹⁷ Abdülhamid, ayrılıkçı milliyetçi tehditlere karşı hanedan etrafında ortak bir kimlik ve semboller yaratmanın tarih ile mümkün olacağını farkındadır. Bu düşünce aslına bakılırsa 19. yüzyılda Avusturya, Rusya gibi imparatorlukların da temel hedefleri arasında yatmaktadır. Rus Çarlığı’nda Ortodoksluk ile telif edilen çarlık ideolojisi yarattığı mitler ile halkla doğrudan bir bağlantı kurmaya çalışmıştır. Buna mukabil Avusturya’da, “Habsburg Hanedanı’nı kuşatan mitoloji, devletin resmî sembolizminin özü olmakla birlikte, 1867’den sonra anayasal bir devletle bir arada yaşadı. Milliyetçiliğin meydan okumasına karşı koymanın yollarından biri, özellikle Viyana Üniversitesi’nde öğrenim görmeye gelen, Avusturyalı olmayan uyruklara öğretmek için resmî bir ‘anavatan tarihi’ yaratmak yoluyla, ‘imparatorluk anavatanı’na bir çeşit mensubiyet duygusu aşılamaya başladı.”¹⁵⁹⁸

Üss-i İnkılâb’da yapılan tarih tarifi de bu bakımdan anlamlıdır. “Medeniyet-i nev’-i beşerin sergüzeşti”ni anlatan büyük bir terceme-i hâl olan tarihi, hükümdardan sıradan bir kişiye kadar herkes öğrenmelidir. Bütün insanoğlu o medeniyetin hâdimi olduklarından ona edeceği hizmet kadar nimetinden faydalanabilirler. Ancak bu ifadelerin ardından medeniyetin hâdimlerinden biri olan padişah, mahdûma dönüşmekte ve “hizmet edilen zâtın husûsiyyet-i ahvâli bilinerek ve mâzîsine nazaran hâl ve istikbâlinin iktizâ ve ihtiyâcı anlaşılaraq ana göre hizmet edilmek lüzûmu her cem’iyye-i beşeriye nezdinde fenn-i tarihe pek büyük bir ehemmiyet” kazandırmıştır.¹⁵⁹⁹ Midhat’ın bu tanımı modern çağın hanedan tarihçiliği anlayışına muvafık düşmektedir. Modern öncesi dönemin tarih yazımından farklılıklar da dikkat çekicidir. Klâsik dönem tarih yazımında popüler tarihçiliğin menkıbe, destan tarzı dışında saray tarihçiliği, Osmanlı tarihini

¹⁵⁹⁷ Ahmed Midhat, **a.g.e.**, s.5.

¹⁵⁹⁸ Selim Deringil, **a.g.e.**, s.28.

¹⁵⁹⁹ Ahmed Midhat, **a.g.e.**, s.2.

İslâm tarihinin mütemmim ve son cüz'ü olarak değerlendirmiş ve onun kutsallaştırmaya çalışmıştır. Bu nedenle hizmet edilenin ahvâl-i husûsiyyesinin bilinmesi mümkün olmadığı gibi, yöneticiler de kutsallık adına bunun bilinmesini istememişlerdir. Oysa Midhat, yaratılacak Osmanlılık kimliğinin hanedan etrafında şekilleneceğine dikkat çekmektedir.

Ahmed Midhat, sergüzeşt anlamını korumakla birlikte bir başka yerde tarihi, “sunûf-ı İnsandan her şey'in hakikatini tahkîk ve tedkîkle mecbûl olan sınıfı hakikatine ermeye insanı cümleden ziyâde mecbûr eden âlemin hâl-i hâzırına kesb-i vukûf ettikten sonra ahvâl-i mâziyesinden dahi haberdâr” eden, ... insana malûmât-ı beşeriyyenin varabildiği bir zamandan başlayıp bu zamana kadar sâha-i âlemde vukû'a gelmiş olan vukû'âtı birer birer sayar döker” ilim diye tarif etmektedir.¹⁶⁰⁰ Ona göre hanedan tarihi de millet tarihinden bağımsız olarak düşünülemez. Zira bir hanedandan yahut tek başına bir kişi kılıcıyla millet yaratabilir ya da var olan milletler arasında bir devlet kurabilir:

“Bir familyaya veyahut yalnız biz zâta baht-ı ikbâlîni teveccühüyle âlemi kılıcına boyun eğdirmiş cihânı parmağı ucunda çevirmiş yani bir hey'et-i millet teşkîl etmiş veyahut zâten mevcûd olan milletler arasında bir hükûmetin binâsını kurmuş. Bu hey'et-i millet veya o idâre-i hükûmet bir müddet terakkîde bulunmuş nasıl kânûnlar vaz' eylemiş sonra bir zaman hâl-i sükûnetde devâm eylemiş nihâyet tedennîye başlamış en sonra mahv ve munkarız olarak diğer bir hey'et bunu istihlâf etmiş. İşte tarih bu cümleden olan vukû'âtın tâ mebânîsinden başlayıp o hey'et-i millet veya idâre-i hükûmetin keyfiyet-i zuhûr ve teşekkülünden ve esbâb-ı terakkîsinden ve bâdî-i tedennîsinden ve mûcib-i inkıraz ve mahvından bahisle cümlesini ayrı ayrı muhâkeme eyler.”¹⁶⁰¹

Ahmed Midhat'ın yukarıdaki ifadeleri, Üss-i İnkılâb'ın birinci mukaddimesinde yer alan fikirleri anlamak bakımından önemlidir.

¹⁶⁰⁰ Ahmed Midhat, “Tarih”, **Dağarcık**, Cüz: 3 (1288), s.93.

¹⁶⁰¹ Ahmed Midhat, **a.g.m.**, s.94.

Hanedan yahut bir kurucu ata etrafında teşekkül eden millet tarihi, Ahmed Cevdet ve Nâmık Kemâl'e nazaran onda farklı bir mahiyet kazanmakta, din ve ırka dayanan millet yerine ortak iradeye dayanan bir anlayış tarihinin ana teması olmaktadır. Bu ortak iradenin tezâhürü “Osmanlılık” kimliğidir. Ona göre Osmanlılık,

“Oğuz Karahan nesl-i celîlinden Gâzi Ertuğrul Bey-zâde Osman Gâzi hazretlerinin zâtlarına ve andan sonra bu hânedân-ı şevket-unvânın ekber ü erşed ve ırsî olarak bilfiil hükümdar bulunan zât-ı şevket simâta tâbi'iyeti mensûbiyyet-i asliye-i siyâsiyye bilmekten ibarettir. Bu mensûbiyet için herhangi dinde herhangi mezhebde bulunulur ise bulunsun hiçbir be'is yoktur. ... Bu mensûbiyyet-i celîle için herhangi milliyet ve kavmiyetde bulunulur ise bulunsun yine bir be'is yoktur... İşte herhangi din ve mezhebden ve her hangi kavm ve miletten olur ise olsun livâ-yı şevket ihtivâ-yı Osmanî altında tecemmu' ve tahaşşüd eyleyen efrâd-ı mütemeddineye *Osmanlı* ve bunların üzerine hükûmet eyleyen devlete dahi *Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye* denilmiştir.”¹⁶⁰²

Bu nedenle Osmanlı Devleti'ni insanoğlunun insaniyetine ve fitrî özelliklerinden olan medeniyet hâline (burada medeniyet kavramını birlikte yaşama tecrübesi anlamında aldığı anlaşılmaktadır) en uygun hükûmet şeklini yeryüzünde, ilk defa Osmanlılar kurmuştur. Osmanlı Devleti'ni Roma ve antik Yunan medeniyetleri ile kıyaslayan Midhat Efendi, bu medeniyetlerin nimetlerin faydalananların yalnızca millet-i hâkime olduğunu ve diğerlerine barbar nazarıyla baktıklarını vurgulamış böylece Osmanlı'yı yüceltmeye çalışmıştır. Burada bilinçli bir anakronizm içindedir. Osmanlı'yı çağdaşı olan devletlerle kıyaslamak yerine antik dönemin devletleriyle kıyaslamayı tercih etmiştir. Aydınlanma ve Fransız İhtilâli'nin “hürriyet, milliyet, medeniyet, serbestî” gibi kelimelerinin ağızlarda sakız gibi dolaştığı¹⁶⁰³ ve üstelik eseri takdim ettiği kişinin bu kelimelere zaafı düşünülür ise anlamlı bir tercih yapmış gibi görünmektedir. Ancak o,

¹⁶⁰² Ahmed Midhat, **a.g.e.**, s.12.

¹⁶⁰³ Ahmed Midhat, “Hürriyetin Mâhiyeti Hakkında”, **Dağarcık**, Sayı: 5 (1288), s.156

imparatorlukta bölünmeye ve milliyetçi hareketlere yol açan kavramların da bunlar olduğunun farkındadır.

Ahmed Midhat, buradan hareketle Osmanlı Devleti'ni hangi toplulukların tesis ettiğini sorgulamaya başlamaktadır. Ona göre Osmanlı Devleti, "sırf bir devlet-i İslâmiyye gibi teşekkül etmemiştir." Çünkü ondan önce kurulmuş İslâm devletlerinin idareleri altında yaşayan milletlerle Osmanlılar gibi ittifak etmeyip onları yalnızca "vedî'a-i mahsûsa" gibi korumuşlardır. Bunun yanında onun sırf bir Türk devleti olarak kurulduğunu da iddia etmek mümkün değildir. Zira Türklüğün diğer halktan fark pek büyük olup, geçmişteki Türk devletlerinde olduğu gibi Türkler kendileri diğerlerinden ayrı ve başka tutmuşlardır. "Hiçbir yerde ne kendileri ahâli-i kadîme ile kaynaşıp ne de ahâli-i kadîmeyi kendilerine katmışlardır."¹⁶⁰⁴

Eğer Ahmed Midhat'ta milliyetçi duygu yahut Türklük aranacaksa gerçekte yukarıda alıntılanan son cümlede aranmalıdır. Bu bir bakıma Herderci ve Rousseaucu otantikliğin zirveye çıktığı bir yargıdır. Türkleri diğer halklardan tecrit etmesi, ondaki otantik olduğuna inandığı değerleri muhafaza etmek kaygısından kaynaklanmaktadır. Osmanlıların zuhur ettiği zamanda Doğu Roma İmparatorluğu'nunkötü ahlâk nedeniyle bozulduğuna dikkat çeken Midhat, esasen Osmanlı Devleti'ni ırktan ziyade Türklüğün otantik değerleri olarak yücelttiği Orta Asya'dan getirdikleri hüsn-i ahlâk üzerine inşâ etmeye çalışmıştır:

"Türklük bu millet-i cedîde-i Osmaniyye'ye birçok mekârim ve mehâsin-i ahlâk i'tâsından ibâret bir büyük hizmet edip erbâb-ı tarihiye hafî olmadığı üzere medeniyet-i kadîmenin Bizans ikliminde mûcib olduğu bunca sû'-i ahlâkı mahzâ Türklerin Asya-yı vustâdan getirdikleri hüsn-i ahlâk tashîh edebilmiştir."¹⁶⁰⁵

¹⁶⁰⁴ Ahmed Midhat, **a.g.e.**, s.10.

¹⁶⁰⁵ Ahmed Midhat, **a.g.e.**, s.10-11.

Türklük, zaman zaman Osmanlılığa güzel ahlâk pompalayan bir depo olmakla birlikte Osmanlılığın asıl mahiyeti, çeşitli ırklardan oluşan bir alay halkı bir milliyet ya da uhuvvet-i siyâsiyyeye rabt etmek meselesidir. “Osmanlılık unvânı tahtında mestur olan ni’met-i medeniyet ve hürriyeti görünce ve uhûvvet-i umûmiyye-i siyâsiyye lezzetini tadınca saadet-i dünyeeviyyenin olsa olsa bundan ibaret olabileceğine bi’l-imân ez dil ü cân Osmanlı olup kalmışlardır.”¹⁶⁰⁶

Ahmed Midhat Efendi, bu açıklamalardan sonra Osmanlılık fikrinin ve kimliğini kanıtlayacak tarihî deliller sunmaktadır. Eğer Osmanlılık bir millet ve uhuvvet-i siyâsiyye olmasaydı dört yüz çadırdan koca bir devlet tesis etmek mümkün olamazdı. İdaresine aldığı halkları öncekinden ziyade hür olarak muhafaza etmese ve onları yok etmeye çalışsaydı, yeniçeri askeri teşkil olunarak “milel-i mağlûbe ve mahkûmeden” olanların da eline silah vermeye millet-i hâkime ve gâlibe olan Osmanlılar emniyet edebilir miydi? Eğer Osmanlılık dünyanın en büyük maddî ve manevî nimetlerinden biri olmasaydı ehl-i salîb Kosova’da Osmanlıları yok etmeye azmettikleri hâlde Köstendil hâkimi Prens Konstantin kendi ırkını bırakıp Murad Han’a yardım eder miydi? Nihayet Ankara Savaşı’nda Timur gailisine karşı Anadolu Müslüman askerleri düşam tarafına geçtiği hâlde Rum Hristiyan askerini “cenkte fedâkârâne sâbit-kadem kalarak cânsiperâne” savaşmaya sevkeden neden Osmanlılığın Müslümanlar kadar Hristiyanlarca da muhterem ve muazzez olmasıdır.¹⁶⁰⁷

Osmanlılığı yeryüzünün en kutsal ülküsü olarak yücelten Ahmed Midhat’ın tarih anlayışını yalnızca Üss-i İnkılâb ile değerlendirmek hatalı olur. Onun tarih ile ilgili pek çok eseri ve makalesi vardır. Ancak hepsi bir bütün olarak değerlendirildiğinde tutarsızlıkların olduğu ve konjonktürel olarak değiştiği görülmektedir. Örneğin Kırk Anbar’da yayınlanan bir yazısında Keşiş Dağı’nın gerçekte antik Yunan tanrılarının yaşadığı Olimpius olduğunu, Şeyh Edebâlî’nin buranın feyz ü bereketinden

¹⁶⁰⁶ Ahmed Midhat, **a.g.e.**, s.14.

¹⁶⁰⁷ Ahmed Midhat, **a.g.e.**, s.15-16.

faydalandığını ileri süren Ahmed Midhat, Osman Gazi'yi bu şeyhin tekkesinin müdavimlerinden yapar ve onun kızı ile evlenmesini romantik bir havada anlatır.¹⁶⁰⁸ Bir başka yerde Osmanlıları Orta Asya Türklüğü ve İskitlere kadar uzanan bir tarihle irtibatlandırır.¹⁶⁰⁹ Ardından Osmanlıların Nuh'a kadar uzanan şeceresini verip onların an-asl Asya-yı vustâ Türklerinden olduğunu yazar ve Osmanlı'yı bir Türk devleti olarak gösterir.

Anlaşılan o ki, Üss-i İnkılâb'ı değerlendirirken göz önünde bulundurulması gereken husus, I. Meşrutiyet'in ilânına rastlayan dönemde Osmanlılık adı altında inşâ edilmek istenen kimliğin meşrûlaştırıcı bir aracı olarak okumak gerektiği ve bu hususta II. Abdülhamid'in gösterdiği çabadır. Meclis'in tatil edilmesi ile birlikte Midhat Efendi, anayasanın bânisi diye kutladığı Abdülhamid tarafından sürgüne gönderilmiştir. Abdülhamid'in bu dönemde İslamcılık kimliğine önem vermekle birlikte imparatorluğun kurucu mitleri üzerine gösterdiği itina da dikkat çekmektedir. Abdülhamid döneminde Devlet Salnâmeleri'nde hanedanın soyağacını gösteren detaylı tabloları yer verilmiş; Ertuğrul Gâzi'nin türbesinde her yıl şenlikler düzenlenmesini teşvik etmiş, türbesini onararak naşının bulunduğu lahiti mermerden yaptırmış ve Ertuğrul'un hanımına ait olduğu söylenen bir mezarı yeniden inşâ ederek türbeye dönüştürmüştür. Bunun yanında Adana bölgesinde yaşayan Ramazanoğullarını saf Türk kanı taşıdıkları için onurlandırmış; aşiretin kadın reisi Emetullah Hatun'u İstanbul'a davet ederek Yıldız Sarayı'nda ağırlamıştır.¹⁶¹⁰ Böylece Osmanlı tarihsel mitleri etrafında yaratılmak istenen yeni kimliğin Osmanlı hanedan kültü etrafında oluşturulmasına özen göstermiştir.

¹⁶⁰⁸ Ahmed Midhat, "Tarih: Tarih-i Osmanî'nin Kısım-ı Şâ'irânesi", **Kırk Anbar**, Nu: 10 (1291), s.450-456.

¹⁶⁰⁹ Ahmed Midhat, "Türkler Hakkında Tenkîdât", **Mufasssal Tarih-i Kurûn-ı Cedîde**, Cilt 1., s.122-151

¹⁶¹⁰ Selim Deringil, **a.g.e.**, s.41-42.

III. MİLLÎ KİMLİĞİN İNŞÂSİ SÜRECİNDE DİL VE SİYASALLAŞMASI

A. Batı'da Millî Dillerin İcadı

18. yüzyılın ortalarından itibaren, dil ve millet arasındaki ilişkilerin gittikçe belirgin hâle geldiği, tek kral, tek inanç ve tek hukuk (*un roi, une foi, une loi*) üçlüsüne tek dilin eklenmesi fikrinin ağırlık kazandığı görülmektedir. 1768'de, İspanya kralı Carlos III, ülkesinde tek dil ve tek para sistemi olması gerektiğini ilan etmiştir.¹⁶¹¹ Bazı milliyetçilik araştırmacılarının ileri sürdüğü gibi, söz konusu gelişmeler millet icadının da belirleyici unsurlarından biri olmuştur. Örneğin Johann Gottfried von Herder (1744-1803), milletleri dil grupları ve milliyetçiliği ise dilsel hareket olarak tanımlamış; bugüne kadar Avrupa milliyetçiliğinde önemli rol oynayan bir fikrin kurucusu olmuştur.¹⁶¹² Herder, daha da ileri giderek, dilin ilk sosyal bağ, insanlar arasındaki iletişim, işbirliği ve bu nedenle tabii büyümenin biricik aracı olduğunu ileri sürmüştür. Toplumlar biyolojik, coğrafi ve psikolojik vb. gibi çeşitli faktörlerin ürünü olmasına rağmen iletişim ile bir araya gelmektedirler. İnsanlar dil ile düşünür ve eylemde bulunur; bu nedenle dil aslında sosyal eylem ve iletişimin temel aracı ve pekiştiricisidir.¹⁶¹³ Ona göre dil, bir grubun kolektif tecrübesini ifade eder; her sahanın kendi ağırlık merkezi olduğu gibi her milletin de, huzurlu olduğu bir iç dünyası vardır ve bu dünyayı anlaşılır kılacak tek şey dildir.¹⁶¹⁴ Herder'in dil yaklaşımı ve onun kültürel millet anlayışı, bilhassa Doğu Avrupa'da, millet ve milliyetçilik araştırmacılarını etkilemiştir. Milletlerin temel malzemesi olarak dil esas alınmış ve bu husus, milliyetçi hareketlerin de beslendiği temel bir referans olmuştur.

¹⁶¹¹ Peter Burke, *a.g.e.*, s.163.

¹⁶¹² Carlton J. H. Hayes, "Contributions of Herder to the Doctrine of Nationalism", *The American Historical Review*, XXXII/4 (1927), s.726.; Dominic Eggel vd., "Was Herder a Nationalist?", *The Review of Politics*, 69 (2007), s.54-55.

¹⁶¹³ Johann Gottfried von Herder, *Philosophical Writings*, (trans. Michael N. Forster), Cambridge 2002, s.50.

¹⁶¹⁴ Johann Gottfried von Herder, *Another Philosophy of History and Selected Political Writings* (trans. Ioannis D. Evrigenis and Daniel Pellerin), Indianapolis 2004.s.119.

Herder'in milleti dil vasıtasıyla, özellikle konuşulan dil ile bir araya gelmiş toplum olarak tanımlanması şöhret kazanmıştır. Bunun yanında o egemen milletlerin sadece kılıçla değil aynı zamanda işlenmiş bir dil ile egemenliklerini sürdüreceklerini iddia etmiştir. Johann Gottlieb Fichte, iddiasında daha ileri gitmiş, her nerede farklı bir dil varsa, orada aynı zamanda kendi meselelerini ve kendilerini idare etme hakkı olan farklı bir milletin var olduğunu ileri sürmüştür.¹⁶¹⁵ İlksel (primordial) dil, insanlığı farklı gruplara ayırdığı gibi, milletler de yeni diyalektlerle yaratılmaktadır. Bu nedenle millet, önceki kuşaktan aldığı dili konuşan, koruyan, genişleten ve geliştirmeye devam eden dilsel bir cemaattir. Fichte, Alman milletin eşsizliği iddiasını da temelde dile dayandırmıştır. Ona göre dil ve kimlik, Alman tarihsel imgeleminde uzun bir ilişkiye sahiptir. Din, siyaset ve sınıf gibi şeylerle bölünmüş bir nüfusu birleştiren şey Alman dilidir. Otuz yıl savaşlarından itibaren bazı Alman entelektüelleri Fransızca ve Latincenin egemenliğine karşı, anadil reformu ve dilin ifade gücünü arttırarak kültürel bir millet inşa etmeye çalışmışsa da, Fichte'nin büyümlü cümleleri, yayımları (irredantizm) yanlılarının duygularına seslenmiş ve onların gururlarını okşamıştır: "Dil, mevcut devletlerin bilinen sınırlarını aşar ve milletlerin halkı ve gerçek doğal hudutları diye adlandırılacak sınırlarını oluşturur. Bir haritada Prusya'yı Saksonya'dan ayıran noktalı çizgiler, tesadüfî, sürekli değişen basit siyasal sınırlardır. Ren nehri, Almanlar ve Fransızlar arasında bir köprü olmuş ise de onları ayıran asıl şey mutlak ve sonsuz olan dil sınırlardır."¹⁶¹⁶

Friedrich Schlegel (1772-1829) de, kendi dillerinden yoksun olan bir milletin varlığını uzun süre devam ettiremeyeceğini iddia etmiştir. Napoleon, Macarlara millî bir dilleri ve bir millet olarak varlıklarının bu dile bağlı olduklarını söylemiştir.¹⁶¹⁷ Bu nedenle dilin milletin temeli olarak

¹⁶¹⁵ [Johann Gottlieb] Fichte, *Addresses to the German Nation* (ed. Gregory Moore), Cambridge 2008, s.XXIV-XXVII.

¹⁶¹⁶ Fichte, *a.g.e.*, s.XXIV.

¹⁶¹⁷ Peter Burke, *a.g.e.*, s.164.; Joshua Fishman, *Language in Sociocultural Change*, New York, 1972, s. 9.

yüceltilmesi gerçekte modern dönemde icat edilen bir düşüncedir. 1789'dan itibaren Avrupa ve başka yerlerdeki hükûmetler sıradan insanların gündelik diliyle gittikçe daha fazla ilgilenmeye başlamıştır. Dil, milletleri yaratmayı sağlayacak ve onları ifade edecek bir mesele olarak değerlendirilmiştir. Dilin, bu süreçte millîleştiğini veya onun, millet kültürünün bir aracı olduğu ileri sürülebilir. O zamandan beri bilinçli dil politikalarından bahsetmek mümkündür. Standart dil ihtiyacı, kültürel değil siyasal bir tercih olarak ortaya çıkmıştır. Yöneticiler, halktan farklı bir dilde konuştuğu sürece anlaşılabilirliği mümkün değildir. Örneğin 1840'dan önce Macar parlamentosunda Latince konuşulmakta ve bu durum, bir avuç zümrenin imtiyazı olarak değerlendirilmektedir. Toplumsal seferberlik, bütün kitlelerin katılımını sağlayacak ortak bir dil ihtiyacını doğurmuştur.¹⁶¹⁸

19. yüzyıl, milliyetçilikle ilişkili güçlü saf dil hareketlerinin çağı olmuştur. Avrupa'da erken modern dönemde, saflaştırma ve standartlaştırma çoğunlukla elitlerin diline bağlı olarak tartışılmıştır. Söz konusu çağda bu tartışmalar, herkesin dilini kapsayacak biçimde genelleşmiştir. Üstelik ekseriyetle köylülerin dili standart olarak kabul görmeye başlanmıştır. Bu standardın tercih edilmesindeki temel neden, köylülerin ve kırsalın dilinin etkileşime daha az açık olmasından dolayı yabancı sözcükler ile kirlenmediği düşüncesinden ileri gelmiştir. 19. yüzyılda, köylüler ve dilleri çoğunlukla, ulusal değerlerin simgeleri olarak idealleştirilmiştir.¹⁶¹⁹ Benzer bir yaklaşım Tanzimât sonrasında Osmanlı aydınlarınca da savunulmuş; dil, edebiyat ve folklor toplumsal dönüşümü sağlayan siyasî araçlara dönüşmüşlerdir. Bu süreç Cumhuriyet dönemi Türk kimliğinde kalıcı izler bırakmıştır.

¹⁶¹⁸ Eric Hobsbawm, **a.g.m.**, s.1068-1069.

¹⁶¹⁹ Peter Burke, **a.g.e.**, s.169.

B. Osmanlı Devleti'nde Millî Dilin İcadı

1. Tanzimât Öncesi Osmanlı Toplumunda Türk Dilinin Konumu

Osmanlı Devleti'nde yeni bir toplumsal kimliğin yaratılması ihtiyacı ile dilin bu kimliğin aracına dönüşmesi arasında yakın ilişki vardır. III. Selim döneminden itibaren dilin mahiyeti, yapısı ve onun Türkçe mi yoksa Osmanlıca mı olduğu tartışmaları, sadeleşme akımıyla yan yana yürümüştür. II. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde resmî yazışmaların anlaşılabilirliği fikri yerleşmeye başlamış ve modernleşmenin bir ürünü olan bürokrasi, yeni dil anlayışının temsilcisi olarak ortaya çıkmıştır. Tanzimât döneminde millet sistemine dayalı geleneksel kimliklerin yerini devlet ve hanedanla özdeşleşmiş Osmanlılık fikri ile kimliği almıştır. Bu kimliğin bileşenleri vatan, millet, halk ve hürriyet gibi unsurlara dayanmakla birlikte dönüşüm, tarih, edebiyat ve dil gibi araçlarla sağlanmak istenmiştir. Muhtelif dinlere ve etnik kökenlere sahip halklar arasında yeni toplumsal oluşumların, bu topluluklar arasında iletişimi kolaylaştıracak ortak bir dile dayanması tabiidir. Bu nedenle dilin siyasal bir araca dönüşmesi yeni toplumsal kimlik tasavvurlarıyla birbirine paralel olarak gelişmiştir.

Dil tartışmalarında önemli bir yer tutan Osmanlıca ve Türkçe tartışması, bu dilin Türkçe, Arapça ve Farsça'nın terkibi ile meydana gelmesinden kaynaklanmıştır. Gerçekte bu mesele, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan çok önceleri meydana gelen bir gelişmenin ürünüdür. Türklerin İslâm dinini kabul etmeleri ile başlayan süreçte Türkçe, Arapça ve Farsçaya karşı bir varlık mücadelesi vermiştir. Bilhassa Büyük Selçuklular ve Türkiye Selçukluları döneminde bilim ve yönetim dilinin Arapça olmasına mukabil, Farsça edebiyat dili olarak sivrilmıştır. Gerek bu durumun ve gerekse söz konusu devletlerin yayıldıkları alanlarda Arapça ve Farsçanın egemen olması nedeniyle bürokraside ağırlıklı olarak Türk unsurlardan ziyade Araplar ve Farslar görev almışlardır. Bu gelişme Selçuklu devletleriyle Türkmen topluluklar arasında bir sorun

oluşturmuştur. Merkezî otoritenin zayıflaması ile birlikte Türkmen beyliklerinin Türkçeyi yönetim dili olarak benimsemeleri, bu tepkinin bir ifadesidir. Pek çok Türkmen Beyliğinin Türkçeyi yönetim dili olarak benimsediği gibi Osmanlı Beyliği de bu sürece katılmıştır. Ancak bu günümüzde iddia edildiği gibi resmî dilin kabulü değildir. Resmî dil kavramı yukarıda da ifade edildiği üzere modern döneme özgü bir kavramdır ve millî devletleri öncülleyen Vestfalya Antlaşması sonrasında siyasetin gündemine girmiştir.

Merkezî imparatorluğun tesisi ile birlikte, Fatih döneminden itibaren Arapça ve Farsça, yönetim, bilim ve edebiyatta hâkim diller olarak ortaya çıkmıştır. Bu gelişme, Fatih'in Türkmen aristokrasisini idarî mekanizmanın dışına itmesi ve kul kökenlilerin yönetimde egemen duruma gelmeleri ile birlikte düşünülmelidir. Devşirme sistemiyle toplananlar her ne kadar Türkçe öğrenmeleri maksadıyla Türk ailelerinin yanına verilmiş ise de, adâb adı verilen kamusal eğitim ile onlar yüksek kültüre mensup olmuşlardır. Enderundan yetişenler genellikle divan edebiyatı tarzında eserler kaleme almışlardır. Saray ve çevresinde Farsça ve Arapça yazılmış edebî eserlere ve şiirlere rağbet edilmiş; Fatih, imparatorluğunu Ortadoğu kozmopolit kültürünün merkezi hâline getirmeye çalışmıştır. Bu amaçla Acem ve Arap ulemasını, şair ve ediplerini etrafına toplamaya çalışmıştır. Türkçe eserler tedricî olarak saraydan uzaklaştırılırken, Arapça ve Farsça münşiyâne eser kaleme alanlar idarede kolaylıkla yer bulabilmişlerdir. Bu dönemde cennet dilinin Arapça ve Farsça olduğuna ilişkin ifadeler fetva kitaplarında yer almıştır (*Ehl-i cennet lisânı Arabî midir yoksa Fârisî midir? El-cevâb: Arabî ve Fârisiyye-i düriyyedir*).¹⁶²⁰ Kuşkusuz bu durum Türk sanatkarları hoşnutsuz etmekle birlikte onlara saraya sızma yolunu da açmıştır. Örneğin Tokatlı Leâlî, kendisini İran'dan gelmiş bir kalenderî göstererek "meclis-i hâss"a girebilmiş ancak Acem olmadığı anlaşıncı saraydan uzaklaştırılmıştır. Nitekim bu olay üzerine kaleme

¹⁶²⁰ Yenişehirli Abdullah, **Behcetü'l-fetâvâ ma'an-nükûl**, İstanbul: Matbbaa-i Âmire, 1266, s.4.

aldığı mesnevîsi, Türk sanatkarların Farslılara gösterilen teveccühe karşı gelişen tepkileri yansıtmaktadır:

Eğer âdemde ma'rifet ise murâd	Ne fazîlet verirmiş âna bilâd
Taşdan sâdır oldu gerçi güher	Mu'teberdir velî nükte hüner
Rûm'da gelmesün mü Acem	Oldu bu izzetle çün ekrem
Acem'in her biri ki Rûm'a gelir	Yâ vezâret yâ sancâk uma gelir ¹⁶²¹

Günümüzde dilbilimciler, Türkçenin egemen olduğu ilk dönem ile onun Arapça ve Farsçanın tesirinde kaldığı dönemi ayırmaktadırlar. Buna göre ilkini “Eski Anadolu Türkçesi”, ikincisini ise “Osmanlı Türkçesi” olarak adlandırmaktadırlar. Fuad Köprülü, Arapça ve Farsça terkip ve kelimelerin yoğun olduğu Osmanlı Türkçesine yönelik ilk tepkilerin de bu dönemde oluştuğunu ileri sürmektedir. Türkçecilik cereyanının en şiddetli olduğu dönemlerde kaleme aldığı “Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri” adlı makalesinde, romantik anlayış ve geriye dönük yöntemle Edirneli Nazmî ve Tatavlı Mahremî’yi millî dil ve edebiyatın temsilcisi ilk Türkçüler olarak nitelendirmiştir. Edebiyatta Farsça ve Arapça’nın egemenliğine bir tepki olarak ortaya çıktığı iddia edilen “divân-ı Türkî-yi basît” adlı *cereyan*, 20. yüzyılın başlarında Türk dili ve edebiyat tarihinin en fazla çarpıtılmış meselelerinden biridir. Aynı konu üzerinde Hüseyin Nihal Atsız da durmuş ve divân-ı Türkî-yi basît, milliyetçi tarih yazımı tarafından bugüne kadar savunulagelmıştır.¹⁶²² Oysa günümüzde yapılan çalışmalar Nazmî ve Mahremî’nin Arapça ve Farsça terkiplerin yoğun olarak bulunduğu şiirler de kaleme aldıklarını, gerçekte divân-ı Türkî-yi basît diye bir akımın olmadığını ve bunun milliyetçi tarih yazımının bir kurgusu olduğunu ortaya

¹⁶²¹ Kastamonulu Latîfî, **Tezkire-i Latîfî**, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1314, s.289-290.; Halil İnalcık, **Şâir ve Patron**, s.13.

¹⁶²² Fuad Köprülü, “Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri”, **Edebiyat Araştırmaları**, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986, s.271-315.; H. Nihal Atsız, **16. Asır Şairlerinden Edirneli Nazmî’nin Eseri ve Bu Eserin Türk Dili ve Kültürü Bakımından Ehemmiyeti**, İstanbul: Arkadaş Matbaası, 1934.

koymuştur.¹⁶²³ Millî dil gibi millî edebiyat da milliyetçilik çağının ürünüdürler. Bu nedenle Köprülü'nün iddia ettiği gibi Farsça ve Arapça'ya karşı bir tepki sonucu ortaya çıkmış millî edebiyattan söz etmek doğru değildir.

Osmanlı Devleti, merkeziyetçi niteliklere sahip olduğu klâsik dönemde çok etnili, çok dinli ve çok dilli bir yapı sergilemektedir. Osmanlı devleti bu çok kültürlü yapıyı millet sistemi adı altında teşkilatlandırarak hiçbir milletin din, dil, edebiyatlarına ve kamusal hayatın dışındaki uygulamalarına müdahale etmemiştir. Yalnız sarayda değil Anadolu'nun muhtelif yerlerinde de Türkçe dışında pek çok eser kaleme alınmıştır. Bilhassa ilmiye ve bürokrasiye mensup olanlara ait eserlerin pek çoğu Türkçe, Farsça ve Arapça'nın terkibi olan Osmanlıca ile yazılmıştır. Osmanlı padişahları da kimi zaman Farsça kimi zaman ise Osmanlıca olarak adlandırılan dille şiirler kaleme almışlardır. Örneğin Yavuz Sultan Selim, Selimî mahlası ile Farsça şiirler yazmasına mukabil İran'da kurulan Safevî Devleti'nin hükümdarı Şah İsmail'in Hayatî mahlası ile yazdığı şiirlerinde Türkçenin hâkim olduğu dikkati çekmektedir. Dil tartışmalarında göz ardı edilen husus, Osmanlıca'nın yönetici sınıfın adâb adı verilen kamusal kültür sonucu edindiği belirli bir zümreye ait oluşudur. Ortadoğu geleneğinde devlet ve siyaset meseleleri yalnızca belirli bir sınıfa özgü konular olarak algılanmış ve halkın bu konulardan soyutlanması gerektiğine inanılmıştır. Kozmopolit olduğu iddia edilen dil, her şeyden önce bu ayrımın en belirgin ifadelerinden biri olmuştur.

Devşirme sisteminin çöküşü, askerî fetihlerin durması, yaşanan siyasal ve toplumsal dönüşüm ile birlikte 18. yüzyıldan itibaren idarî ve askerî kurumlarda Türklerin ağırlık kazanmaya başladığı anlaşılmaktadır. Siyasetnâme ve nasihatnâme türü eserlerde Türklerin askerî sınıfa

¹⁶²³ Ziya Avcı, "Türkî-i Basit Yeniden Tartışmak", **Bilig**, Sayı: 18 (2001), s.127-143.; M. Fatih Köksal, "Orijinal Bir Şair: Edirneli Nazmî ve Dîvân'ına Yeni Bakışlar", **Bilig**, Sayı: 20 (2002), s.101-124.; Hatice Aynur, "Rethinking the Türkî-i Basit Movement in Turkish Literature", **Archivum Ottomanicum**, Sayı: 25 (2008), s.79-97.; Semih Tezcan, "Divan Şiirinde Türkçe Kaygısı", **Bilig**, Sayı: 54 (2010), s.255-257.

sızmalarından sürekli şikâyet edilmektedir. Oysa uzun süreli savaşlar, Batı'da askerî sistemin gelişmesi, Anadolu'da yaşanan nüfus artışı ve kargaşa, tabii olarak Osmanlı askerî sisteminde de bir değişime yol açmıştır. Taşrada ayanların siyasî bir güç olarak ortaya çıkması, Türklerin sekban ve saruca ası ile paşa kapılarına sığınmaları toplumsal düzeni sarstığı gibi yeni bir oluşumun da habercisi olmuştur. Örneğin padişahın mutlak vekili olan sadrazamların etnik menşe'i üzerine yapılacak bir araştırma bu dönüşüm hakkında önemli ipuçları verecektir. Fatih döneminden 18. yüzyılın başlarına kadar genellikle kul kökenlilerin egemenliğinde olan sadrazamlık makamına bu dönemden itibaren yoğunluklu olarak Türklerin atandığı görülmektedir. İsmail Hami Dânişmend'in verileri dikkate alınırsa, Nevşehirli Damad Ali Paşa ile başlayan ve Türk tarihinde Lale Devri olarak bilinen dönemden imparatorlukta sadrazamlık görevinde bulunan 153 kişinin (müteaddid kereler görevde bulunanlar dâhil) yaklaşık 98'i Türk menşe'lidir. Buna mukabil Fatih Devri'nden 1718'e kadar gelen süreçte 126 sadrazamın (müteaddid kereler görevde bulunanlar dâhil) 27'si Türk'tür. Modernleşme dönemine kadar yaklaşık %21 olan Türk kökenli sadrazam oranının 1718'den sonra %64'e çıktığı anlaşılmaktadır.¹⁶²⁴ Yönetimde Türk nüfusunun baskın hâle gelmesi Türk dilinde "bilinçli" değilse de tabî bir dönüşümün yaşanmasına yol açmıştır.

Bu siyasal ve toplumsal dönüşümün Türk dili üzerinde de etkisi olmuştur. Gerek yönetim dili gerekse edebiyatta sade Türkçe'nin kullanılmaya başlandığı ve bu gelişmelerin mahallîleşme adı verilen bir harekete yol açtığı görülmektedir. Divan edebiyatının mücerret sevgililerin, ledünnî meselelerinin yerini müşahhas sevgililer, dünyevî zevkler ve hazcılık almaya başlamıştır. Dilin tabii seyrinde meydana gelen bu gelişme neticesinde Arapça ve Fasça kelimeler ve kurallarla süslü Osmanlı

¹⁶²⁴ İsmail Hami Dânişmend, **Osmanlı Devlet Erkânı: İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, Cilt 5, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.; ayrıca bk. Murat Belge, **Osmanlı'da Kurumlar ve Kültür**, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s.166-174 (yalnızca III. Selim'e kadar olan sadrazamlar sıralanmıştır).

Türkçesinde bir sadeleşme sürecinin başladığı gözlemlenmektedir. Nedim'in şiirleri göz önünde bulundurulduğunda halk unsurunun, kaynağını yerli hayattan alan bir anlayışın edebiyatta daha fazla temsil edildiği, yüksek zümrenin Osmanlı Türkçesi diye tanımlanan Türkçe, Arapça ve Farsça sözcüklerden mürekkep dili yerine halkın konuştuğu dile yaklaşıldığı görülmektedir. Siyasal ve toplumsal gelişmeler neticesinde 18. ve 19. yüzyılda halk edebiyatına duyulan ilginin artması dilde de etkisini göstermiş; üstelik halk dili ve edebiyatı Tanzimât aydınlarınca yıkmak istedikleri divan edebiyatı karşısında bir silaha dönüşmüştür.¹⁶²⁵

2. Modernleşme Döneminde Türk Dilinin Gelişiminde Devletin Rolü

Edebiyat tarihçileri ve dilbilimciler, Tanzimât dönemi bürokrasi dilinde yaşanan değişim ve dönüşümü ihmal etmiş; modern dönemde meydana gelen Türkçe ve sadeleşme tartışmalarının çoğunlukla Tanzimât dönemi aydınlarının eseri olduğunu düşünmüşlerdir. Buna göre özel gazetelerin yayınlanması ile birlikte halka yakınlaşma ve kamuoyu yaratma arzusu onları konuşma diline yaklaştırmış; böylece Türk dilinin sadeleşmesi yönünde ilk ve en önemli adımlardan biri atılmıştır. Ancak bu iddia madolyonun yalnızca bir yönünü ifade etmektedir. Gerçekte bu varsayım, modernleşme döneminde meydana gelen siyasal ve toplumsal gelişmeleri ikinci plana atarak yalnızca entelektüel tartışmalara yoğunlaşmaktadır. Oysa Türk dilinin sadeleşmesine ve yazıya ilişkin tartışmalar, bürokrasinin gelişmesi ile birlikte kaligrafik devletin yaşadığı dönüşümün ürünüdürler. Klâsik ve modern dönem arşiv belgeleri üzerinde yapacak karşılaştırmalı dilbilim çalışmaları bu dönüşümün anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

¹⁶²⁵ Ali Nihat Tarlan, “Tanzimat Edebiyatında Hakikî Müceddit”, **Tanzimat I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.599.

19. yüzyılda modernleşme ve merkezîyetçiliğin tesisi çabaları, siyasal ve toplumsal yapıda dönüşüme yol açtığı gibi, geleneksel idarî mekanizmaların da ıslâhı ve yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmıştır. Başlangıçta ordunun ıslâhı ile eski ihtişamlı günlerine döneceğini düşünen devlet adamları, modernleşmenin yalnızca bu alanla sınırlı kalamayacağını farkına varmışlardır. Askeri tedbirlerin yeterli olmadığının idrakı ile diğer pek çok alanda da yenilik yapılması gerektiği fikri, III. Selim dönemi ile birlikte yerleşmeye başlamıştır. Nitekim Nizâm-ı Cedîd adı verilen olay yalnızca askerî bir ıslâhı değil siyasî, sosyal, kültürel alanlarda da bir dizi yeniliği ifade etmektedir. Seleflerinin döneminde kurulan okulları yeniden canlandıran Selim, Mütferrika Matbaasını yeniden açarak söz konusu okullarda okutulacak kitapların basılmasını sağlamıştır. Bu amaçla Batılı eserler Türkçeye kazandırılmıştır.¹⁶²⁶ Yurt dışına gönderilen elçilerin ve maiyetindekilerin yabancı bir dil öğrenmesi istenmiştir. Böylece batı ile diplomatik ilişkilerin artması geleneksel siyasal sistemin temsilcisi olan yöneticiler yerine diplomaside uzman ve seküler nitelikteki bürokrasinin yükselişine yol açmıştır. Yabancı dil bilenler ve yeni kurumlardan yetişenler rağbet görmeye başlamıştır. Nihayet II. Mahmud döneminin reformları, yeni bürokrasiyi vazgeçilmez kılmış; merkezî devletin yönünü bu bürokrasi belirlemiştir. Taşra ve merkez teşkilatlarında yapılan düzenlemeler, nezaretlerin ihdası ve meclislerin açılması siyasal ve toplumsal hayatta büyük bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir.¹⁶²⁷

Osmanlı Devleti'nin dış ilişkilerde denge siyaseti izlemeye başlaması ile klâsik bürokratik yapı bu ilişkilere cevap verememiştir. Merkezîleşme yönünde atılan bu ciddi adımlar her şeyden önce bürokraside uzmanlaşma ve kadrolaşmaya yol açmıştır. Tanzimât ile bürokratik yapıda kadro ve işlem hacmi de büyümüştür. Yapılan işler

¹⁶²⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s.50.; Stanford J. Shaw, *Eski ve Yeni Arasında: Sultan III. Selim Yönetiminde Osmanlı İmparatorluğu (1789-1807)*, s.248-249.

¹⁶²⁷ Ali İhsan Gencer, "Nezâret Meclislerinin Osmanlı Diplomatikası'ndaki Yeri ve Önemi", *Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri*, 30 Nisan-2 Mayıs 1986 Bildirileri, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1988, s.141-144.; Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

karmaşılaşmış buna paralel olarak personel sayısı ve bürokratik birimler de çoğalmıştır.¹⁶²⁸ Tanzimât'ın ilânını takip eden dönemde idarî ve mülkî düzenlemelerle merkezde ve taşra teşkilâtı ile yeni teşkil edilen nezâret şubelerinde istihdâm edilen memur sayısı artmıştır. Modernleşme öncesinde çırak usûlü ile yetiştirilen memurların yerini mekteplerde okuyan memurlar almaya başlamıştır. Bürolarda işlem sayısının artması, kadroların büyümesi ve yeni gelenlerin mektepli olmaları yeni tür yazışma ve yazı tarzını da beraberinde getirmiştir. Çıraklık usûlünde hüsn-i hatt, inşâ, resmî yazışmalarda kullanılan divânî ve siyâkat gibi yazı türlerinin öğrenilmesi yıllarca sürmesine mukabil, mektepli memur tipi basit, yalın ve anlaşılır bir yazışma metodunu benimsemiş ve böylece yeni memurlar dilde sadeleşme çabalarına öncülük etmişlerdir.¹⁶²⁹ Siyakat türü yazının yerini nesih ve rik'a almaya başlamıştır. Buna mukabil ferman ve beratlerde divânî yazı varlığını sürdürmüştür.¹⁶³⁰ Yazıdaki değişim standart imlâ, edebî ve sanatlı ifade yerine açık, anlaşılır bir ifade biçiminin benimsenmesini de kolaylaştırmıştır. Dairelerde artan iş hacmi, merkez ve taşra teşkilatları arasında haberleşme ve işlerin süratle görülmesi arzusu münşiyâne ifadelerin terki ile konuların yalın biçimde anlatılması zarureti doğurmuştur.

Dönemin devlet ve fikir adamlarının eserlerinde de yazı dilinin sadeleşmesini, açık ve yalın bir ifadenin kullanılmasını öneren ifadeler rastlanmaktadır. *Usûl-i cedîd* adı verilen yeni tarzın öncüsü Mustafa Reşid Paşa olmuştur. Ahmed Cevdet Paşa, eski inşâ tarzının iletişim için yeterli olmadığına dikkat çekerek Reşid Paşa'nın öncülüğünü yaptığı yeni tarzın kısa sürede benimsenerek yaygınlaştığını yazmaktadır.¹⁶³¹ Paşa, "lisân-ı resmîyi ma'hûd müsecca' ve müselsel ibârât gibi bir kuyûd-ı tahammül

¹⁶²⁸ Ali Akyıldız, **a.g.e.**, s.18-21.

¹⁶²⁹ Ali Akyıldız, **a.g.e.**, s.108.

¹⁶³⁰ İlber Ortaylı, "Osmanlı Kançılığında Reform: Tanzimat Devri Osmanlı Diplomatiğasının Bazı Yönleri", **Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri, 30 Nisan-2 Mayıs 1986 Bildirileri**, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1988, s.153-154.; Ali Akyıldız, **a.g.e.**, s.106.

¹⁶³¹ Ahmed Cevdet Paşa, **Tezâkir: 40-Tetimme**, s.21.

fersâdan kurtarıp sade ve daha latif bir tarz-ı rengîne ifrâğ eyledi.”¹⁶³² Ali Suâvî, Reşid Paşa'nın Bâbîâlî kitabesinde getirdiği usûlün lisan-ı resmî olarak kabul gördüğünü ileri sürmüştür.¹⁶³³ Osmanlı devlet adamları Tanzimât döneminden itibaren dilde sadeleşme ve alfabe konusunu tartışmış, “*âmmе-i nâsın anlayıp hisseyâb-ı menfaat olabileceği surette*” eserler kaleme alınması gerekliliğini vurgulamışlardır.¹⁶³⁴ Fuad ve Ahmed Cevdet Paşalar, Bursa’da Osmanlı Türkçesi’ne ait Kavâid-i Osmaniyye adlı bir eser hazırlamışlardır. Üyesi oldukları Encümen-i Dâniş’in açıldığı zamana denk gelen bu eser, söz konusu cemiyetin ilk yayını sayılmış ve basılmasına karar verilmiştir.¹⁶³⁵ Söz konusu eser daha sonra Cevdet Paşa tarafından ikmâl edilerek yeniden yayınlanmıştır. Bunun yanında kalem ehli için örnek yazışmaları ihtiva eden eserlerin yayınlanması ile de standartlaşma sağlanmak istenmiştir. Tanzimât devrinin önemli isimlerinden Sâdık Rifat Paşa, *Gülbin-i İnşâ* adlı risâlesi ile resmi yazışmalarda kullanılacak elkâb, yazı örnekleri ve temel ifadeleri içeren bir el kitabı hazırlamıştır. Bunun yanında Tabsıra yazarı Âkif Paşa’nın *Münşe’ât*’ı, Osman Râgıb’ın *Tuhfetü’l-münşe’ât*’ı, Sırrı Paşa’nın *Mektûbât*’ı içerdikleri resmî yazışma ve mektup örnekleri ile bu amaca hizmet etmeye çalışmışlardır.¹⁶³⁶ Söz konusu eserlerin temel amacı standartlaşma ve açık ifadelerle merkez ve taşraki teşkilatları arasında hızlı haberleşmeyi sağlamaktır. Osman Râgıb Münşe’ât’ını “teceddüd-i havâdis-i rûzigâr ile ân-be-ân lisân-ı şî’ir ve inşâ dahi değişmekte olduğu misüllü Âsitâne-i aliyyece ve memâlik-i mahrûsaca câri olan usûl-i mukâtebât ve mu’âmelâtın yekdiğere nisbeten derkâr olan fark ve tefâvût cihetiyle her

¹⁶³² Mehmed Selahaddin, *a.g.e.*, s.33.

¹⁶³³ Ali Suâvî, “Lisan ve Hatt-ı Türkî”, *Ulûm*, s.133-34

¹⁶³⁴ Fatma Aliyye, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, İstanbul 1332, s.60-65.; Ağâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara 1972, s.81-82.

¹⁶³⁵ Fatma Aliyye, *a.g.e.*, s.57-58.; *Takvim-i Vekâyi*’, Nu: 453 (7 Şevval 1267).; Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 40-Tetimme*, s.57.; Ahmed Cevdet Paşa, *Kavâ'id-i Osmâniyye*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1192.

¹⁶³⁶ Sadık Rifat Paşa, *Gülbin-i İnşâ* (Âsâr-ı Rifat Paşa içinde), İstanbul: Takvimhane-i Âmire, 1275.; Âkif Paşa, *Münşe’ât-ı el-Hâc Âkif Efendi*, İstanbul: Tab’hâne-i âmire, 1262.; Osman Râgıb, *Tuhfetü’l-münşe’ât*, (yer y.), 1870.; Sırrı Paşa, *Mektûbât-ı Sırrı Paşa*, 2 Cilt, İstanbul: Matbaa-i Nişan Berberyân, 1309.

kâtib buna temâmiyle muvaffak olamayacağını dahi mücerreb olmasıyla hiç değilse taşra küttâbına bir me'haz-ı umûmî-i kitâbet-i âdiye ve Âsitâne-i aliyyenin taşra me'mûriyetinde bulunmayan müste'adâtına dahi nümûne-nümâ-yı ahvâl ve mu'âmelât-ı câriye olmak üzere..." yazdığını kaydetmektedir.¹⁶³⁷

Resmî kurumlar da standartlaşma ve sade bir dilin benimsenmesinde önemli rol oynamıştır. Yeni usûl-i cedîdin benimseyen Meclis-i Vâlâ, yayınladığı nizâm-nâme ile bundan sonra yapılacak resmî yazışmaların sade ve anlaşılır olmasını kararlaştırmıştır. Buna göre resmî yazıların kısa ve maddelere ayrılarak yazılması, belgelerin başında yer alan unvan ve lakapların kısa tutulması gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca resmî yazılara tarih konulması ve belgelerde gönderenin mührü ile imzasının da yer alması mecbur tutulmuştur.¹⁶³⁸ 20 Mart 1863'te yapılan düzenleme ile yabancı ülkelerdeki Osmanlı sefaretnâmeleri ile de yazışmaların bundan böyle Fransızca yerine Türkçe yapılması kararlaştırılmış ve böylece Türkçenin diplomasi dili gelişmesi yönünde önemli adımlar atılmıştır.¹⁶³⁹

Türkçe'nin gelişmesinde önemli rol oynayan kurumlardan biri de Encümen-i Dâniş'dir. Dârülfünûn'da okutulacak kitapları hazırlamak ve Türkçe'yi yaygınlaştırmak amacıyla tesis edilen Encümen-i Dâniş, Fransız Akademisi'ni örnek almıştır.¹⁶⁴⁰ Encümen'in üyeleri arasında devrin önde gelen devlet adamları ve ulemâsı yanında James William Redhouse, Thomas Xavier de Bianchi ve Joseph von Hammer de gibi önemli

¹⁶³⁷ Osman Râgıb, **a.g.e.**, s.3.

¹⁶³⁸ Mehmet Seyitdanhoğlu, **a.g.e.**, s.109.; Ali Akyıldız, **a.g.e.**, s.108.

¹⁶³⁹ Ali Akyıldız, **a.g.e.**, s.110.; Aynı husus, yani sefaretlerin merkez ve kendi aralarında Türkçe yazışmaları gereği pek çok kez ele alınmış bir meseledir. Bilhassa savaş dönemlerinde bu hususu hatırlatan çok sayıda resmî belge vardır. 93 Harbi sırasında Ermenilerin ve Rumların Osmanlı Devleti aleyhine çalışmaları nedeniyle Hariciye'de Fransızca yerine Türkçe kullanılması gerektiği vurgulanmıştır. **BOA. Y.EE. 127/57** (20. R. 1308). I. Dünya Savaşı sırasında da sefaretler ile Hariciye'nin aralarında *lisân-ı resmî* olan Türkçe ile yazışmaları gerektiği vurgulanmıştır. **BOA. MV. 199/58** (04. Z. 1333).

¹⁶⁴⁰ Mahmûd Cevâd, **a.g.e.**, s.45.; Kenan Akyüz, **Encümen-i Dâniş**, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1975, s.14-15.

doğubilimciler de yer almıştır.¹⁶⁴¹ 1851’de açılan Encümen’in kuruluş amaçları arasında telif ve tercüme yoluyla halkın anlayabileceği dilde eserler kaleme alarak Türkçe’nin sadeleşmesi ve yaygın biçimde kullanılmasını sağlamak ve böylece “lisân-ı Türkî’nin ilerlemesine hizmet” önemli bir yer tutmaktadır.¹⁶⁴² Nitekim Ahmed Cevdet Paşa Encümen’in kuruluş amacını şu cümlelerle açıklamaktadır:

“... hünere-verân-ı eslâfın lisân-ı azbû’l-beyân-ı türkîyi bayağı metrûk hükmünde tutup te’lif-kerdeleri olan âsârı arz-ı kemâl zımnında yâ bütün bütün başka lisân üzere veyâhud elfâz-ı arabîyye ve fârsîyyeden ibâret olup fakat bir sahifede bir iki lâfzı Türkçe olarak tasnîf ü tertîb etmeği âdet edinmiş olmalarından ve ekser-i müellefâtı külliyyât-ı ulûmun bir fer’î olan şî’r ü inşâyâ hasr eylediklerinden ve her vakte göre mu’teber olan fûnûn u sanâyi’ başka sûrette olmasıyla her asırda lâzım olacak ma’ârifin neşr ü tervîci için mukaddemleri kütüb-i arabîyyeden iktibâs olunarak ve teferrû’âtı teksîr kılınarak fûnûn u sanâyi’e dâir elisine-i ecnebiye üzere yapılmış olan kitâbların dahi tercüme olunması...”¹⁶⁴³

Encümen-i Dâniş’in aldığı kararlar arasında Osmanlı Tarihine ilişkin bir eserin yayınlanması da yer almıştır. Ahmed Cevdet Paşa’ya havale edilen bu görev neticesinde herkesin anlayabileceği Türkçe ile yazılmış Tarih-i Cevdet ortaya adlı eser ortaya çıkmıştır.

Türkçenin yaygınlaşması ve sadeleşmesinde en önemli araçlardan biri de gazeteler olmuştur. 1831’de yayınlanan Takvîm-i Vekayi bu süreçte atılan en önemli adımlardan biridir. Ancak edebiyat tarihçileri ve dilbilimciler bu gazetenin Türk dilinin gelişimindeki rolü üzerine yeterinde eğilmemişlerdir. Gerçekte meşrutî idare, millet meclisi, parlamento, cumhuriyet ve meclis gibi kavramları kamuoyu ilk defa devletin resmî yayın organı olan Takvim-i Vekâyî aracılığıyla tanımıştır. Yöneticilerin gazeteye biçtikleri misyonlar arasında halkı bilinçlendirmek yanında Türkçe’nin yaygın biçimde kullanılmasını sağlamak da vardır. Bu amaçla mekteplerie

¹⁶⁴¹ Mahmûd Cevâd, **a.g.e.**, s.55-56.

¹⁶⁴² Kenan Akyüz, **a.g.e.**, s.25.

¹⁶⁴³ Ahmed Cevdet Paşa, **Tezâkir: 40-Tetimme**, s.47-48.

okuyan öğrencileri Türkçe okumaya alıştırmak için okullara Takvim-i Vekâyi'nin her nüshasından gönderilmesine özen gösterilmiştir.¹⁶⁴⁴

3. Tanzimât Aydını ve Toplum Projesinin Aracı Olarak Türkçe

Devletin Türkçe'nin bir iletişim dili olarak yerleşmesi gayretlerine karşılık onun aynı zamanda siyasal bir mahiyete sahip olduğunu işleyenler Tanzimât aydını olmuştur. Pek çoğu kalemîye sınıfına mensup olan aydınlar Batı Avrupa'da millî devletlerin ve milletlerin oluşumunda dilin önemli bir işleve sahip olduğunun farkındadırlar. Bu nedenle Tanzimât ile yaratılmak istenen Osmanlı milletinin oluşumunda Türk dilinin de böyle bir rol oynayacağını tasavvur etmişlerdir. Yüksek kültürü tanımlayan Osmanlıca ile halkın konuştuğu kaba Türkçe arasındaki farkı, yaratılmak istenen millî kimliğin önündeki en büyük engel olarak gören aydınların ikidillik sorununu eleştirmeleri bu dönüşümün belirleyici unsurlarından biri olmuştur. Aynı derecede önemli olan bir diğer husus da, fikirlerini yaymak ve bir kamuoyu yaratmak tasavvurlarında muhataplarının halk olduğunun bilincindedirler. Yayınladıkları gazetelerin halk tarafından okunması ve düşüncelerinin kolaylıkla yayılabilmesi her şeyden önce sade ve anlaşılır bir dilin mevcudiyetine muhtaçtır.¹⁶⁴⁵ Her milliyetçi harekette olduğu gibi, standart bir dille anlaşılan, konuşan, yazan ve okuyan topluluk Yeni Osmanlıların da kimlik tasavvurlarının önemli bir parçasını teşkil etmiştir. Bu nedenle standart dil vurgusu filolojik bir kaygıdan siyasî içeriğe sahiptir ve yeni siyasal kimliğin inşâ edilmek istendiği zemini göstermesi bakımından anlamlıdır.

İlk Osmanlı gazetesi olan Takvim-i Vekâyi, reformun amaçlarını okuma bilen halka anlatmayı ve onları aydınlatmayı amaçlayan resmî bir yayın organıdır. Hükûmetin eğitim, bilim, sanayi, ticaret ve yayınladığı

¹⁶⁴⁴ BOA. MF.MKB 22/142 (8. Za. 1291).

¹⁶⁴⁵ Agâh Sırrı Levend, a.g.e., s.82-83.

fermanlar hususunda bilhassa memurları bilgilendirmeyi amaçlamıştır. Aslında gazetenin dağıtımı memurlar ve dar bir okuyucu çevresi ile sınırlı kalmıştır. Modernleşme döneminin başlarında Türkçe matbuat üzerindeki devlet tekeli Tanzimât ile birlikte çözülmeye başlamıştır. Hükûmetin refomları yaymak ve genel talimatları duyurmak için vilâyetlerde kitap satışlarını iç gümrükten muaf tutmuştur. 1842 yılında gerçekleşen bu olaydan sonra basın üzerindeki tekel de çözülmeye başlamıştır.¹⁶⁴⁶ 1864 tarihli Vilâyet Nizâmnâmesi ile bütün taşra merkezlerinde resmî matbaaların açılması kararlaştırılmıştır.¹⁶⁴⁷ 1867 yılında ilk defa Tuna'da vilayet gazetesi yayınlanmaya başlanmıştır. 1876 yılına kadar Osmanlı taşrasında yayınlanan 28 gazete vardır.¹⁶⁴⁸

Takvim-i Vekâyi'nin yayınlanmasından yaklaşık 9 yıl sonra İngiliz asıllı William Churchill tarafından Cerîde-i Havâdis adlı gazete, devletin onayı ve desteği ile çıkmaya başlamıştır. Üsküdar yakınlarında avlanırken bir Türk çocuğunu vuran Churchill'in tutuklanması diplomatik bir mesele olmuş; İngiltere, kapitülasyonlara dayanarak Babıali'yi protesto etmiştir. Bu durum karşısında hükûmet, Churchill'e çeşitli maddi imkânlar yanında bir de gazete yayınlama ruhsatı vermiştir.¹⁶⁴⁹ Gazete'nin ilk sayısında çıkış amacını açıklayan Mukaddime başlıklı yazıda halkın, devlet, millet, kanun, hubb-i vatan ve memleketin ne olduğunu bilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu ise ancak okumak, içeride ve dışarıda meydana gelen olayları bilmek ile mümkündür. Kişiler eğitim ile hadiselerin doğruluğunu muhakeme edecek ve kendi başlarına değerlendirecek niteliğe kavuşabilirler. Batı'da ilim ve marifet ilerlemesi ve halkın

¹⁶⁴⁶ Şerif Mardin, "The Modernization of Social Communication", **Religion, Society and Modernity in Turkey**, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2006, s.103.

¹⁶⁴⁷ "Dokuzuncu Madde: Vilâyetin umûr-ı umûmiyye-i tahrîriyyesi vilâyet mektûbcusu unvânıyla taraf-ı devletden mansûb bir me'mûra muhavvel olup ve ma'iyyetinde bir tahrîrât kalemi bulunub dâ'irenin kâffe-i mekâtibât-ı resmiyyesi ve evrâkının ve kuyûdunun muhâfazası bu vâsita ile icrâ kılınacak ve vilâyetde bir matbaa olup mektûbculuğun zîr-i idâresinde bulunacaktır." **Düstûr**, **1. Tertib**, **1. Cilt**, Cilt 1, s.609.

¹⁶⁴⁸ Şerif Mardin, **a.g.m.**, s.103.; Bülent Varlık, "Yerel Basının Öncüsü: Vilâyet Gazeteleri", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt 1, s.99-102.

¹⁶⁴⁹ Ali Gevgilili, "Türkiye Basını", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi** (ed. Murat Belge), Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, s.204.

gayretleriyle ilerleme sağlanmıştır. Osmanlı halkı da ilim ve marifet ile kısa zamanda ilerleyebilir. Maarifin ilerlemesinde gazetelerin rolüne dikkat çekien yazıda Takvim-i Vekâyi adlı gazetenin resmî olması nedeniyle gündelik olaylara ve ufak tefek haberlere yer vermediğine dikkat çekilmektedir. Gazete bu ufak tefek olayları da sütunlarına taşıyarak halkı aydınlatmayı amaçlamıştır.¹⁶⁵⁰ Bu ifade aslında gazetenin özel konuları da işleme amacını meşrulaştırma gayretini ifade etmektedir. Gerçekten de Cerîde-i Havadis devletten yardım alan yarı resmî bir gazete olmasına karşılık Takvim-i Vekâyi'nin yavan haberlerinin dışına çıkarak verdiği ansiklopedik bilgilerle Osmanlı okuyucularının aydınlanmasında önemli rol oynamıştır. Kırım Savaşı sırasında İngiliz gazetelerinin savaş muhabirliğini üstlenen Churchill, Cerîde'de de savaşa ilişkin haberler yayınlamıştır. Bu dönemde büyük bir kitleye hitap eden gazetenin modern devlette nasıl bir fonksiyona ve değeri sahip olduğunu Türk okuyucusuna göstermiştir.¹⁶⁵¹

1860 yılında Agâh Efendi ve Şinâsî tarafından tercümân-ı Ahvâl yayınlanana kadar Türk basını bu iki gazetenin tekeline gelişmiştir. Gayrimüslimlerin yayınladığı gazeteler bulunmakla birlikte bunlar genellikle yerel dillerde yayınlanmıştır. Tercümân-ı Ahvâl'de dile getirilen millet-i hâkime'nin sesis olacak bir gazete yayınlama arzusu ve bu gazetenin dilinin Türkçe neşredileceği ilânı, Türk dilinin gelişmesi açısından önemli bir adımdır. Gazetenin büyük ilgi görmesi üzerine Churchill, gazetesini haftada beş gün yayınlayarak bu gazete ile rekabete girişmiştir. Ancak yeni gazete, "haklarından fazla hürriyet" talebinde bulunması nedeniyle hükûmetin denetimini sıklaştırmasına yol açmıştır. Ziya Paşa'ya ait bir makale nedeniyle gazete iki haftalığına kapatılmıştır.¹⁶⁵² Bir süre sonra gazeteden ayrılan Şinâsî, Türk basını için bir dönüm teşkil eden Tasvîr-i Efkâr adlı gazetesini yayınlamaya başlamıştır. Söz konusu gazete her şeyden önce kamuoyu oluşturmaya yönelik muhalif bir niteliğe sahiptir.

¹⁶⁵⁰ "Mukaddime", *Cerîde-i Havâdis*, Nu: 1 (1 Cemâziyelahir 1256).

¹⁶⁵¹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s.146.

¹⁶⁵² Bernard Lewis, *a.g.e.*, s.147.

Tercüman-ı Ahval kimi zaman hükûmet yanlısı yayınlarda yapmasına mukabil, Şinâsî'nin gazetesi doğrudan doğruya Yeni Osmanlı muhalefetine doğuşunu hazırlamıştır.¹⁶⁵³

Dilinin sadeliği ve anlaşılabilirliği yanında Türkçe ile ilgili ilk makaleler ve tartışmalar da bu gazete de yayınlanmıştır. Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis'ten Said Çelebi (Küçük Said paşa) ile giriştiği “mes'ele-i meb'hûset-ün anha” tartışması Türk dili ve edebiyatı üzerine ilk polemiktir. Görünürde İzmirde meydana gelen basit bir olayın haberinden çıkan tartışma, “daire-i hakkâniyet içinde serbestî-i efkârını izhâr ile yaşamak şânından olan Türk gazetesi” Tasvîr-i Efkâr'ın umumun menfaatini düşünmesine karşılık “bir İngiliz'in gazetesi olan” Rûznâme'nin bir mültezimi kayırması gibi ifadelerle Şinâsî tarafından başka bir mecraya çekilmek istenmektedir. Bunun yanında yeni edebiyat ve dilin öncüsü olan Şinâsî, eski edebiyat ve dildeki bilgisini de ispatlamak istercesine meseleyi Ruznâme'de geçen “meb'hûset-ün anha, tûl ü dirâz ve tercüme-i sâlifetü'z-zikr” gibi ifadeler üzerinden yürütmüştür. Söz konusu ifadeler ile Tasvîr-i Efkâr'ın dili ve üslûbuyla alay etmesinden dolayı yazı sahibini haddini bilmemekle suçlayan¹⁶⁵⁴ Şinâsî, bilerek meseleyi eski ve yeni edebiyat arasında bir hesaplasmaya çekmiştir. Bu terimler yerine “mebhûse, uzun uzadıya ve tercüme-i mezkûr”u öneren Şinâsî, Arapça ve Farsçadan Türkçeye geçen kelimeleri onların kurallarına göre kullanmak gerekmediğine; bunları Türk gramerine uydurarak dilin istiklâlini korumanın mümkün olduğunu vurgulamıştır.¹⁶⁵⁵ Bir gramer hatası ile başlayan tartışma böylece eski ve yeni edebiyat akımları arasındaki mücadelenin sembolü olmuş ve münevver sınıfın efkârını harekete geçirmiştir.¹⁶⁵⁶ Bu polemik ile Tasvîr-i Efkâr'ın tirajı yaklaşık 25.000 sayıya ulaşmıştır. Bu tartışmadan sonra Şinâsî, büyük gençliğin mabudu olmuştur.

¹⁶⁵³ A. D. Jeltjakov, **a.g.e.**, s.53.

¹⁶⁵⁴ Şinâsî, “Havâdis-i Dâhiliyye: Pâyitaht”, **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 249 (9 Teşrinisânî 1281).

¹⁶⁵⁵ Şinâsî, “Havâdis-i Dâhiliyye: Pâyitaht”, **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 251 (16 Teşrinisânî 1281).; Ziyad Ebüzziya, **Şinâsî**, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s.220. İbrahim Necmî, “Şinâsî ve Âsârı: Şinâsî'nin Âsârı 2”, **Yarın**, Nu: 16 (2 Şubat 1338), s.4.

¹⁶⁵⁶ İbrahim Necmî, **a.g.m.**, s.4.

Şinâsî'nin yaklaşık on bir sayı süren bu polemiği dışında Türkçe hakkında gazete sütunlarında yer alan başka makalesi görülmemektedir. Gerçekte o, yenileşme tarihinde eserlerinin “kemiyetinden ziyade keyfiyeti ile hâkim olmuştur.” Ancak hazırladığı Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye ile yitirilmiş Kavâid kitabı ve lügati bulunmaktadır. “ط” harfine kadar her biri biner sayfalık olan lüğatin 14 cildini tamamlayabilmiştir.¹⁶⁵⁷ Ancak bu eseri ölümünden sonra kaybolmuştur. Avrupa’da milliyetçilik ve millî devletlerin ortaya çıkışı ile birlikte dil çalışmalarının önem kazandığı bir dönemde Avrupa’da bulunan Şinâsî, bu gelişmelerden etkilenmiştir. Avrupa dillerinin ifade gücü, sade, yalın ve zenginliğinin Türkçe’de olmadığını görmüş; bunun dildeki unsurlardan kaynaklandığını düşünmüştür.¹⁶⁵⁸ Onun Türk dili ile ilgili bugün mevcut olan tek kitabı, Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye adlı atasözleri derlemesidir. Aşağıda folklor ve edebiyat bahsinde bu eserden bahsedilecektir.

Aydınlar arasında Türkçenin siyasal bir araca dönüşmesi bilhassa Yeni Osmanlılar sayesinde mümkün olmuştur. Fikirlerini yaymada basını bir araç olarak kullanan Yeni Osmanlılar, halkın anlayacağı dilde yazılar ve eserler kaleme alınması gerektiğini ileri sürmüşler ve saf dil düşüncesinin gelişmesinde önemli rol oynamışlardır. Gerçekte aydınların Türkçenin Arapça ve Farsça terim ve ıstılahlardan arındırılması, herkesin anlayacağı dilde yazılması tasavvurları milliyetçi bir refleksten ziyade matbaa ve basının gelişmesiyle kitlesel bir dile dönüştürülme gayretlerinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu sürecin yeni bir toplumsal kimlik olan Osmanlılık ile birlikte geliştiğine kuşku yoktur.

Yeni Osmanlılar arasında Türk diline ilişkin tartışmaların da iletişim ve kimlik bağlamında okunması gerekmektedir. Tasvîr-i Efkâr gazetesinde yayınlanan “Lisân-ı Osmânînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı

¹⁶⁵⁷ Ebüzziya Tefkî, Şinâsî'nin ölümünden sonra bunların muhafaza edildiği özel sandığı gördüğünü ve bunların mirasçılara kaldığını yazmaktadır. Ebüzziya Tefkî, “Muhallefât-ı Şinâsî (ve Ahvâl-i Husûsiyyesi)”, **Mecmua-i Ebüzziya**, Nu: 107 (8 Şabanü'l-azim 1329), s.900.

¹⁶⁵⁸ İbrahim Necmî, “Şinâsî ve Âsârı: Şinâsî'nin Âsârı 1”, **Yarın**, Nu: 15 (26 Kânûnîsânî 1338), s.4

Şâmildir” adlı makalesinde sözün bir “te’âti-i efkâr” aracı olduğunu yazan Nâmık Kemâl, onun toplumsal ilişkilerde bir rabita olduğunu ileri sürmektedir. Ancak dil anlaşılı olmalı, kuralına göre yazılmalı ve işlemelidir. Ona göre, “efkâr-ı umûmiyyenin hissedâr-ı hükûmet olduğu yerlerde kuvve-i nazar sâhibi olan bir belîğ milletin kuvve-i asker ihtiyâcından vâreste bir hâkim-i nâfizü’l-keâmî hükmünde bulunur.”¹⁶⁵⁹ Ona göre kamuoyunun hükûmetten hissedar olduğu yerlerde “kuvve-i nazar sâhibi olan bir belîğ milletin kuvve-i asker ihtiyâcından vâreste bir hâkim-i nâfizü’l-keâmî hükmünde bulunur.”¹⁶⁶⁰ Edebiyatı da bu bağlamda değerlendiren Nâmık Kemâl, medeniyet dairesinde lisân-ı edebiyâtın, her milletin canlılığına somut bir örnek teşkil ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre edebiyatsız millet, dilsiz insan gibidir. Medeniyet tarihini hikmetle inceleyenler “edebiyâtın muhâfaza-i milliyetde olan te’sîrine her millet-i muntazımede bir delîl-i nâtık bulmuşlardır.” Devlet ve marifetleri yıkılmış olan bazı Araplar aralarında rabita olan İslâm dinini dahi kaybetmelerine karşılık dilleri sayesinde hâlâ kavmiyetlerini korumaktadırlar.¹⁶⁶¹

Nâmık Kemâl’e göre “lisân-ı millî”nin gelişmesi için mevcut Osmanlıca gramerin tadil ve ikmalî gereklidir. Bir adam maârif-i edebiyeyi başka dilde öğrenirse kendi diline ait edebiyatta taklitten kurtulamaz. Bu amaçla Türkçeye özgü bir lügat hazırlanmalıdır. Bazı kimseler Kâmûs ve Burhân’ı mezcederek bir lügâtin hazırlamaya teşebbüs etmişlerdir. Oysa bir milletin “mevzû’ât-ı hâssası”nı başka bir millete tamamiyle tatbîk etmek mümkün değildir. Bu nedenle Arapça ve Farsça lügatler Osmanlıca için “merci’-i fesâhat” olamaz.¹⁶⁶² Ancak böyle bir lügâtin esasını teşkil edecek olan Türkçede yeterli terimler olmadığından eksik kalacaktır. Bu nedenle Arapça ve Farsça’dan alınacak terimlere sıcak bakmaktadır. Nitekim Tıbbiye’de derslerin Türkçe okutulmasına ilişkin bir makalesinde terimler

¹⁶⁵⁹ Nâmık Kemâl, “Bend-i mahsûs: Lisân-ı Osmânînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir”, **Tasvîr-i Efkar**, Nu: 416 (15 Ağustos 1283).

¹⁶⁶⁰ Nâmık Kemâl, **a.g.m.**

¹⁶⁶¹ Nâmık Kemâl, **a.g.m.**

¹⁶⁶² Nâmık Kemâl, **a.g.m.**

ile ilgili görüşleri daha belirgindir.¹⁶⁶³ Osmanlıcaya özgü bir belâgat-ı kitâbetin te'lif ve tedrisini bu açıdan zorunlu gören Nâmık Kemâl'in dille ilgili tavrı ikirciklidir. Üç dilden müteşekkil Osmanlıcanın en büyük unsuru olan Arapça karşısında Türkçe edebî sade eserler yazmak mümkün ise de seci' ve vezin gibi bazı edebî sanatlardan yoksun bir eser meydana getirmek zordur.

Bu ikircikli tavrını Arapça ve Farsça'ya karşı tutumunda da sürdüren Nâmık Kemâl, Arapların hâlâ Devlet-i Osmaniyyenin anâsır-ı asliyesinden olduğunu ve bu nedenle onlara mahsûs her şeyin de asâr-ı milliyeden sayılması gerektiğini iddia etmektedir.¹⁶⁶⁴ Gerçekte dil hususunda da bu tavrını sürdürmüştür. Türkçenin üç dilin terkihiyle kuvvet bulduğuna inanmıştır. Ona göre asıl asıl mesele bu üç dilin ürünü olan edebiyattadır. "Türkçe'nin eczâ-yı terkîbi olan üç lisân ki teleffuzda oldukça ittihâd bulmuşken tahrîrde hâlâ hey'et-i asliyelerini muhâfaza ediyor ekânim-i sülûse gibi sözde güya müttehid ve hakikatde zıdd-ı kâmindir."¹⁶⁶⁵ Dildeki Farsça unsurlara ve Farsçanın gerçeğe aykırı edebî sanatlarına karşı tavrı daha keskindir. Mübâlağa sanatı akla ve tabiata uygun olduğu sürece makbuldür. Kemâle göre edebiyatçılar için gerekli olan ammenin faydasına olacak ve hakikati tasvir edecek bir üslûb benimsemektir. Bu ise Türkçeyi Farsçanın tesirinden kurtarmakla mümkündür:

"Âsârımızı düşmen-i hakikat ve menfûr tabiat olan a'zâm ve ebhâm-ı nakîselerinden kurtaracak vâsıta dahi budur. Erbâbına ma'lûmdur ki ekser âsârında İran'ın tahrîri tasvîrine benzer. Birinde elvân ne kadar dil-nişîn ise diğerinde elfâz o kadar rengîn olmağla beraber biri

¹⁶⁶³ Nâmık Kemâl, "Fenn-i Tıbbın Tahsiline Dâir", **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 437 (8 Teşrinisânî 1283) [Gazetede başlıksız olarak yayımlanan makaleyi bu adla değerlendirmeyi uygun gördük].; Nâmık Kemâl, "437 numromuzdaki makâlemizin zeylidir", **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 438 (12 Teşrinisânî 1283)

¹⁶⁶⁴ Nâmık Kemâl, **a.g.m.**; "Lisan-ı Osmanî'nin iki cüz'ünü terkib eden Arabî ve Fârisî'ye gelince, biz lisan-ı Arab'dan kelimâtı masdar ve ism-i câmid ve fail ve mefûl ve ism-i zaman ve mekân ve âlet ve mübalâğa ve fafdîl ve bazı kere cümle içinde ef'âl i'tibâriyle nice eşkâlde alır ve bunları cem' ve te'nîs eyler ve her baba naklederiz. Binâenaleyh Türkçe için yapılması lâzım gelen sarf kitabına sarf-ı Arabî'den bu ihtiyâcî ifâ edecek kadar kaide almaya muhtacız." **Hürriyet**, Nu: 61 (23 Ağustos 1869).

¹⁶⁶⁵ Nâmık Kemâl, "Bend-i mahsûs: Lisân-ı Osmânînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmindir".

menâzıra ve diğeri menâzıraya mutâbık olmadığı için ikisi dahi tabiatın hilâfındadır. Hatta Acem'in levâyah-i mersûmesine nazar olursa bir pehlivânın bıyığı mızrağından uzun ve medâyah-i manzûmesine bakılsa bir mızrağın tûlî mâh ile mâhi beyninde olan bu'ud mücerreden füzûn görülür.”¹⁶⁶⁶

Kemâl'in Türk dili ve edebiyatı ile ilgili görüşlerinden ziyade önemli olan bir başka husus vardır. Türk dili tarihlerinde ve milliyetçilik ile ilgili çalışmalarda dikkat edilmeyen bu husus, onun dili siyasî bir araç olarak değerlendirmesidir. Edebî tavrındaki ikricikliğe karşılık siyasî tavrı daha açıktır ve dilin toplumu dönüştüreceğine inanmaktadır. Cinsiyet ve dil gibi “avâriz-ı dünyeviye”nin İslâm vahdetini bozmayacağını; Lazlık, Arnavutluk, Kürtlük Arablık gibi davalara ittihâd-ı İslâm'ın engel olacağını¹⁶⁶⁷ düşünen Kemâl, edebiyatın râbıta-i milliyye olduğuna dikkat çekmekte dilin de onun sayesinde geliştiğini ileri sürmektedir. Bir zamanlar Araplar, egemen oldukları yerlerde dillerinin galebe-i fesâhatiyle Yunancanın unutulmuş olmasına yol açtıkları hâlde Türkçe, henüz alfabesi bile olmayan Arnavut ve Laz dillerini unutturamamıştır. Orta Asya ile edebî münasebetler olmadığından bir Buharalı Türkçe konuştuğu hâlde buradaki Türkler için bir Fransız dili kadar yabancısıdır.¹⁶⁶⁸ Bu cümlelerden Kemâl'in dil ve edebiyatın milletin varlığı için ne kadar önemli olduğunu okumak mümkündür. Ancak asıl önemli olan satır aralarına sıkıştırılan dil ve edebiyatın politik bir araç olarak milletin inşâsında oynayacağı role değinmesidir. Egemen olan işlenmiş bir Türkçe ve Türk edebiyatı ile diğer dilleri ortadan kaldırarak bir millet yaratmak fikri bu cümlelerin temel mantığını oluşturmaktadır. Dilde sadeleşmeyi savunan Kemâl, “bazı tertîbâtını tağyîr ile kâmûs ve bürhânı Türkçeye lûgat ittihâz etmek tasavvuru ki Arab ve Acemîn başlarına bir fes giydirmekle Osmanlı milliyetine idhâllerini aramak” fikrine karşı çıkmış; hazırlanacak lûgatin

¹⁶⁶⁶ Nâmık Kemâl, “416 numaramızda muharrer bend-i mahsûsun mab'adıdır”.; ayrıca bk. Ağâh Sırrı Levend, **a.g.e.**, s.113-115 ve 139.

¹⁶⁶⁷ Nâmık Kemâl, “İstikbâl”, **İbret**, Nu: 1 (1 Haziran 1288).

¹⁶⁶⁸ Nâmık Kemâl, “Bend-i mahsûs: Lisân-ı Osmânînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmindir”.

“Osmânlılar için ve onların ihtiyaçlarına” göre yapılmasını önermiştir.¹⁶⁶⁹ Bu düşüncesi milletin oluşum sürecinde benimsediği usûl ve araçlar hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Vatandaşlığı da dil esasına dayandırmaya çalışan Kemâl, siyasî hakların ancak Türkçe'nin bilinmesi ile kazanılacağı görüşündedir. Vatanımız içinde hukukça müsâvî, menfaatçe müşterek bulunanan farklı etnik toplulukların lisân ve mezheb davalarıyla birbirlerinden ayrılmasına gerek yoktur.¹⁶⁷⁰ Ancak vatandaşlık, hâkim unsurun veya bir diğer ifadeyle millet-i hâkimenin dilini bilmeyi gerektirmektedir. Tanzimât'ın ilân ettiği müsavat gelişi güzel, Türkçe bilmeyen bir gayrimüslimin Maarif Nazırı ya da ordu müşiri atanması değildir. Osmanlı Devleti'nin çok dinli, çok dilli ve birçok etnik toplumlardan müteşekkil yapısının ve gayrimüslimlerin lisan-ı resmiye vakıf olmamasının meşrutiyet için uygun olmadığını savunanlara karşı, merkez ve taşrada meclislerinde müzakerelerin lisan-ı Osmani üzerine cereyan ettiğini, üstelik meclislere intihab edilenlerde lisan-ı resmîyi bilme şartının aranması gerektiğini ileri sürmektedir:

“Eğer istediğimiz meclis-i şura-yı ümmete Türkçe bilmez bir adam gelirse sükut etmesi iktiza eder. Çünkü bir yerin idaresine nezaret etmek isteyenler ona müterettib olan şera'ite dahi malik olmalıdır. Bir de gayr-i bâliğ bir çocuğun mebusluğa kabul olunamayacağı gibi lisan-ı resmiyi bilmez bir adamın dahi reddinde hak olabilir.”¹⁶⁷¹

Nâmık Kemâl, Batıda dile dayalı millî kimliklerin ve milliyetçiliklerin yükselişini yakından görmüştür. Dilin siyasî gücünün farkındadır.¹⁶⁷² Ancak bu konudaki tavrı da ikirciklidir. Yeryüzünde ne kadar halk varsa ittifak yollarını aramaktadırlar. Hâl böyle iken Osmanlıların ayrılığa neden olacak mücerred şeylerle uğraşmaları boşunadır. Dil ve cins farklılıklarının “râbita-ı ictimâya” halel vermesini eleştirir. Ona göre asıl önemli olan cinsiyet değil

¹⁶⁶⁹ Nâmık Kemâl, “416 numaramızda muharrer bend-i mahsûsun mab'adadır”, **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 417 (18 Ağustos 1283).

¹⁶⁷⁰ Nâmık Kemâl, “İmtizâc-ı Akvâm”, **İbret**, Nu: 14 (20 Haziran 1288).

¹⁶⁷¹ Nâmık Kemâl, “Bir zatın mülâhazanâmesinden hülâsa”, **Hürriyet**, Nu: 38 (15 Mart 1869).

¹⁶⁷² Nâmık Kemâl, “Meyelân-ı Âlem”, **İbret**, Nu: 17 (24 Haziran 1288).

vatandaşlıktır. “Ebnâ-yı beşerin silsile-i ensâbı levh-i mahfûzdan istinsâh edilmedikçe cins taksiminin hangi cüz’ünde dâhil bulunduğunu dünyada sahîhen kim bilir ki, o dâ’iyyeyi vatandaşlık vezâifine tercihde haklı olsun.” Arabistan yarım adası dışında imparatorluğun hiçbir yerinde dil birliğinin olmadığına dikkat çeken Nâmık Kemâl, Osmanlı sınırları içinde yaşayan halkların dillerini, cinslerini ve mezheplerini Devlet-i Aliyye sayesinde koruyabildiklerini, ayrılmayı düşünen toplulukların bâki olamayacağını iddia etmiştir. Bu nedenle asıl kuşkulandığı diğer toplumlara karşılık nispeten dil birliğine sahip olan Araplardır. Ancak onların Araplık, Mısırlılık, Yemenlilik gibi adlarla ortaya çıkmalarına ve “vahdet-i kelime”den ayrılmalarına engel olacak şey dindir.¹⁶⁷³ Üstelik halkın anlayacağı biçimde yazmak gerektiğini ileri sürerken gerçekte savunduğu dil halkın değil, aydının halkla diyalogunu sağlayan kendine özgü dilidir. Bu dil henüz Arapça ve Farsça’nın etkisinden kurtulamamış ve halka da kendi kurguladığı dilden hitap etmeyi amaçlayan bir özelliğe sahiptir.

Kemâl’e göre, insanlar arasında birlikte yaşama arzusu imtizacı sağlayabilir. Bu düşünce aslında Ernest Renan’ın ortak irade kavramı ile örtüşmektedir. Renan’a göre, dil birleştirici bir güç olmasına karşılık milletin zorunlu bir unsuru değildir. Amerika, İngiltere, İspanyol dilli Amerikalılar ve İspanya aynı dili konuşmalarına rağmen tek bir millet değillerdir. Aynı şekilde İsviçre’de üç ya da dört dil konuşulmaktadır. İnsanda dilden de üstün olan başka bir şey vardır: irade.¹⁶⁷⁴ Dil farklılıklarına rağmen İsviçelileri birleştiren ortak iradedir. Renan ile Kemâl aynı sorunun cevabını aramaktadırlar: “İnsanlar farklı dillere rağmen aynı duygulara, aynı düşüncelere sahip olamaz ve aynı şeyleri sevmeyebilirler mi?” Dille ilgili ikircikli tavrına rağmen Kemâl, ortak iradenin vatan etrafında oluşabileceğini düşünmektedir. Dili önemli bir unsur olarak kabul etmekle

¹⁶⁷³ Nâmık Kemâl, “İmtizâc-ı Akvâm”.

¹⁶⁷⁴ Ernest Renan, “What is a Nation?”, **Nationalism in Europe: 1815 to the Present** (ed. Stuart Woolf), 1. Baskı, London-New York: Routledge, 1996, s.54-55.

birlikte, bunun vatan etrafında birleşmiş topluluklarının iletişimini sağlayacak bir vasıta olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Nâmık Kemâl eğitimin halk ve millî cemaat arasında yeni bir bağ yaratacağına inanmaktadır.¹⁶⁷⁵ Onun bu tasavvuru Aydınlanma düşüncesinden ziyade yeni bir siyasî oluşum olarak ortaya çıkan Alman milliyetçiliğinin milli eğitim projesine yakındır. Fransız milliyetçiliğinde de önemli bir yer tutmasına karşılık Kemâl, Alman milliyetçilerin vatanperverlik ve ortak kültürün şekillenmesinde millî eğitim programına büyük önem vermelerini nazarıdikkate almıştır.¹⁶⁷⁶ Kemâl'e göre imtizacı sağlayacak bir arada yaşama çocuklukta ve bilhassa okullarda vücuda gelebilir. İmtizac için lazım olan her cinsten ve mezhepten çocukları kabul eden okullar yaparak vatan evlatlarını okullar inşâ etmektir. Bu okullarda eğitimin Türkçe olması zorunludur.¹⁶⁷⁷ Mekteplerin insanlar arasında birliktelik yaratacağına ve “mekteb kardeşliği”nin yüceliğine dikkat çeken isimlerden biri de Ahmed Midhat Efendi'dir. Onda mekteplerin yüklendiği siyasî işlev daha açık bir biçimde ifade edilmektedir:

Memleketimiz gibi birkaç milliyet beyninde müşterek olan memâlikin kemâl-i terakkîyât-ı medeniyyesi efkâr-ı kavmiyetin icâbât-ı zarûriyyesinden kat'-ı nazar kavmiyetleri mütehâlif olan akvâmın bir nokta-i siyâsî üzerinde ictimâ'larına mütevakkıf değil midir? Bunun için ise mektebden büyük ne vâsıta bulunabilir? Mekteb ki, cümlesinin fikri bir nokta üzerinde müctemi' şâkird çıkarmaz. Belki cümlesi bir rahmın mahsûlü kardeşler gibi kardeşler çıkarır. Öyle kardeşler ki, bize halef olacaklar ve ileride memleketimizin saadetine onlar hizmet edeceklerdir.¹⁶⁷⁸

¹⁶⁷⁵ Nâmık Kemâl, “Vatan”, **İbret**, Nu: 121 (10 Mart 1288).

¹⁶⁷⁶ Matthew Levinger, **Enlightened Nationalism: The Transformation of Prussian Political Culture (1806–1848)**, Oxford: Oxford University Press, 2000, s.63.; Edward H. Reisner, **Nationalism and Education since 1789: A Social and Political History of Modern Education**, New York: The Macmillan Company, 1922, s.189-190.

¹⁶⁷⁷ Nâmık Kemâl, “İmtizâc-ı Akvâm”; Nâmık Kemâl, “Me'mûr”, **İbret**, Nu: 34 (7 Teşrinievvel 1288).

¹⁶⁷⁸ Ahmed Midhat Efendi, “Mekteb Arkadaşı Kardeş Gibidir”, **Kırk Anbar**, Nu: 12, 1291, s.355.

Yeni Osmanlılar arasında dil ve edebiyat konusunda en önemli eleştirilerden biri Ziya Paşa'ya aittir. *Şî'r ve İnşâ* başlıklı yazısında “düşüncelerini kesin olarak ortaya koyan” Ziya Paşa, Türk edebiyatının mahiyetini ve Türkçenin içinde bulunduğu durumu sorgulamakta; Arapça ve Farsça'nın tahakkümünü millî dil ve edebiyatın önündeki en büyük engel olarak görmektedir.¹⁶⁷⁹ Gerçekte Cemiyet içinde geleneğe ve eski edebiyata en bağlı isim olmasına karşılık en sert eleştiri de ondan gelmiştir. Ona göre Arapça ve Farsça yalnız sözcüklerle ve edebî tarzda Türkçeye sızmakla kalmamış aynı zamanda millet olarak da Türklerin düşüncesine nüfuz etmiştir:

“...nazımlarda Osmanlı şâirleri şuarâ-yı İran'a ve şuarâ-yı İran dahi Araplara taklîd ile melez bir şey yapılmıştır. Ve bu taklîd üslûb-ı nazımda değil ve belki efkâr ve ma'âniye bile sirâyet edip, bizim şuarâ-yı eslâf edâ-yı nazm u ifâdede ve hayâlât ve ma'ânide Arap ve Acem'e mümkün mertebe taklîde sa'y etmeyi maariften addetmişler ve acaba bizim mensûb olduğumuz milletin bir lisânı ve şiiiri var mıdır ve bunu ıslâh kabil midir, asla burasını mülâhaza etmemişlerdir.”¹⁶⁸⁰

İnşâ'nın da bu şekilde Arapça ve Farsça'nın etkisinde kaldığını ileri süren Ziya Paşa, mevcut münşe'ât mecmualarında da Türkçe kelimelerin azlığından yakınmaktadır. Münşî'ler bir meseleyi anlatırken anlamı sanata fedâ etmiş; karmaşık ve peşpeşe gelen ibareler ile onu anlaşılır olmaktan uzaklaştırmışlardır. Bu nedenle elde Kâmûs ve Ferheng olmadıkça, Arapça ve Farsça bilmedikçe anlamak mümkün değildir. Şimdi devlet dairelerinde resmî yazışmalar evvelki gibi münşiyâne değilse de, onlar da o babanın “veled-i zina”sı olduklarından, yine de sanat uğruna anlam feda edilmektedir.¹⁶⁸¹ Bu nedenle hükûmetin emirleri ve ilânları anlaşılammakta bu da adaletsizliğe neden olmaktadır. Söz konusu makalenin pek çok yerinde dil meselesinin klâsik dönem siyaset

¹⁶⁷⁹ Agâh Sırrı Levend, **a.g.e.**, s.117.

¹⁶⁸⁰ Ziya Paşa, “Şî'r ve İnşâ”, **Hürriyet**, Nu: 11 (7 Eylül 1868).; Hüseyin Sadoğlu, **Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, s.79.

¹⁶⁸¹ Ziya Paşa, **a.g.m.**

anlayışının en önemli kavramlarından biri adalet ile ilişkilendirilmesi dikkat çekmektedir. Gerçekte klâsik dönem adâlet anlayışı dinî bir gizemcilik kisvesine büründürülmüş; yöneticilere hitap eden siyasetnâme ve nasihatnâme gibi eserlerin esasını teşkil etmiştir. Hükümdarın mutlak otoritesini ve meşruiyetini ifade eden adâlet, halkı zulümden ve haksızlıktan korumanın teminatı sayılmıştır. Klâsik dönemde yayınlanan adâletnâmelerde kanun ve nizamların istismarının zulmün kaynağı olduğu vurgulanmıştır. Ziya Paşa kanunların ve emirlerin halkın anlayacağı dil ile yazılmasını önerirken halkı da kanunlar karşısında bilinçlendirmek amacını taşımaktadır.

Ziya Paşa'nın dili siyasî bir araç olarak ele aldığında, kesin ve tavizsiz bir tutuma sahiptir. Ulûm-ı diniye ve fenniyye'nin dilinin Arapça olmasını tarihî bir mesele olarak değerlendiren Paşa, siyaseti ustalıkla ayırmaktadır. Yıllarca medreselerde anlamını kavramadan Arapça kaynaklardan ezberledikleri dualar, sureler ve dine müteallik meseleler karşısında siyasete bigâne kalan ulemâyı Türkçe bilmediklerinden ötürü suçlamaktadır. Bu gibilerin memuriyetlere ve devlet dairelerine alınmasına muhaliftir:

“Hoca Efendi, Devlet-i Aliyye sizin ilim ve kemâlinizi takdir ile zâtınıza bir memuriyet teklif edecek, siz muhayyersiniz, hangi işte ma'lûmatınız müfid ise onu ihtiyar ediniz” denilse acaba ne cevap verirler? Kaymakam ve mutasarrıf ve vali gibi umûr-ı mülkiyyeden birini intihab etse oralara lâzım olan Türkçe okumak, yazmak, devlet muâhedâtını bilmek, umûr-ı mâliyyeden oldukça haberdâr olmak ve hizmet ettiği devletin hal ve mevkî'ine vâkıf bulunmak ve bir meclis-i muhakemede bulundukça kavânîn-i mevcude üzere fasl-ı dâva etmek ve düvel-i ecnebiyye memurları ile politikaya dair sohbe girişmek gibi şeylerin hiç biriyle iştigal etmemiştir. Hükûmet-i şer'iyye istese fenn-i fıkıh ile tevaggülü yoktur. Asker zabıtlığı ise hiç uyamaz. Nihayet yine câmi'-i şerifte bildiği yolda ders okutmaktan gayri devlet ve ümmetin hayrına yarar bir iş bulamaz. Ya bu zatların şunca seneler emek ve ömür sarf ettikleri, böyle bir semere

için midir? Bu ömre, bu emeklere yazık değil mi? Bu devlete, bu millete, bu mülke acınmaz mı?”¹⁶⁸²

Diğer devletlerde eğitimin kendi dillerinde yapıldığına dikkat çeken Kemâl, okula giden bir çocuğun alfabeyi öğrendikten sonra kolayca okuyup yazmaya başladığını, coğrafya, fizik ve tarih gibi ilimleri tahsil ettiklerini hatta Osmanlı Devleti’ndeki azınlık okullarından da bu usûl ile eğitime devam edildiğini yazmaktadır. Gayrimüslim çocuklarının on yaşında kendi dilini öğrendiğine ve gazete okuduğunu buna karşılık “bizimkilerin” içinde onbeş yaşında iki satır Türkçe tezkere yazabilecek ya da *Takvîm-i Vekayî’i* okuyabilecek bir çocuğun bulunamayacağını ileri sürmektedir. Bu nedenle gayrimüslimler Müslümanlardan ileri gitmişler; ticaret ve san’ata egemen olmuşlardır. Avrupa’da ticaretle meşgul pek çok Ermeni ve Rum bulunmasına karşılık bir tane dahi Müslüman görülmemektedir.

Ziya Paşa’ya göre Türkçe’nin ihmâl edilmesi asırlar önce meydana gelmiş bir olaydır. Osmanlı Devleti’nin ilk dönemlerinde İran ulemâsına duyulan ihtiyaç nedeniyle Türkçe terk edilip Farsça taklidi hatasına düşülmüştür. “Ulemâ-yı Rûm’un bu hususta ettikleri ihmal ve kusur affolunmaz bir hatadır. Zira benî âdem arasında medâr-ı teâtî-i efkâr lisandır.” Bir milletin diline ait gramer kuralları yazılı olmazsa her eline kalem alan keyfine göre davranıp dilin doğallığını bozabilir. Bu nedenle de o milletin fertleri arasında “vâsita-i muamelât” bozulur. Yapılan düzenlemeler halkın anlayacağı dilde yazılmadığından memlekette hâlâ Tanzimât’ın ne olduğu ve ne tür yenilikler getirdiği halk tarafından bilinmemektedir.¹⁶⁸³ Taşradaki yöneticiler de bu hususu istismar ederek halka zulmetmektedir. Oysa Fransa ve İngiltere’de memurlardan birisi kanuna aykırı hareket edecek olsa halk hemen davacı olmaktadır. Çünkü kanun, halkın anladığı dilde yazılmış ve lâıyıkıyla tebliğ edilmiştir.

¹⁶⁸² Ziya Paşa, “Türkistan’ın Esbâb-ı Tedennîsi”, **Hürriyet**, Nu: 5 (27 Temmuz 1868).

¹⁶⁸³ Ziya Paşa, “Şi’r ve İnşâ”.

Osmanlı'da “muharrerât yalnız kitabette melekese olanlara mı mahsûstur, yoksa avâm-ı nâs devletin emrini anlamak için midir?”¹⁶⁸⁴

Osmanlılarda yazı bilmek ile kâtip olmak başka başka şeylerdir. Başka milletlerde ise ancak yazı ve imlâ bilen kâtip olabilir. Oysa Osmanlılarda yazı hâricinde daha birçok şey bilmek gereklidir. Herşeyden önce Türkçe imlâ bilinmelidir. Ancak zamanında Türkçeye mahsus lûgat kitabı yapılmamış ve Osmanlılar, egemenlikleri altına aldıkları pek çok milletten kelimeler, gramer kuralları devşirmiş ve karışıklığa yol açmışlardır. Ziya Paşa'ya göre Türklerin tabîî dilleri, taşra ve İstanbul halklarının avamı arasında yaşamaktadır. Ancak Ziya Paşa'da bu keskin tavrına rağmen dili kuralına göre kullanma konusunda ikircikli bir tavır içindedir. Onun kitâbet-i millîye'den anladığı, eli yazı tutan herkesin zihnindekini iyi kötü kâğıda dökmesidir. Diğer Yeni Osmanlıların aksine imlâ, hurûf, lûgat konusunda bir şey önermemiştir. Dil ve edebiyat ile ilgili iki önemli çalışması bulunan Ziya Paşa, Harâbât adlı diğer eserinin mukaddimesinde ise Şî'r ve İnşâ adlı makalesindeki fikirlerinden hiç bahsetmemiş ve onunla tezat teşkil edecek fikirler ileri sürmüştür. Anlaşılan o, ilk makalesinden sonra, “yüzü tamamiyle eskiye dönük ve müdafaası gereken bir eserin sahibi olması ve teklif ettiği yolda yürüyemediği için, bu mukaddimeyi yazmıştır.”¹⁶⁸⁵

Ali Suâvî, Türk dili ve edebiyatı hakkındaki düşünceleriyle Cemiyetin diğer mensuplarından farklı bir konumdadır. Ali Suâvî'nin Türk dili ile ilgili görüşlerini değerlendirirken göz önünde bulundurulması gereken bir diğer husus, onun yurtdışına kaçtıktan sonra kaleme aldığı Türkçe hakkındaki yazılarının bilimsel bir nitelikte olmasıdır. Bu durum Batılı Türkologlar ve kaynaklar ile yakından temas kurması ile ilişkili gibi görünmektedir. İstanbul'daki yayınlanan Muhbir döneminde Türkçe hakkındaki değerlendirmelerinin ana temâsını dilde sadelik oluşturmuştur. Bu hususta gazetelerin büyük bir misyon yüklendiğini düşünmüştür:

¹⁶⁸⁴ Ziya Paşa, **a.g.m.**

¹⁶⁸⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, **19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, s.336.

Ey gazeteciler! Görüyorsunuz ki, çok kimseler işe vâkîf olmak niyetiyle lisan öğrenip, ecnebi gazetelerine müracaat ediyorlar. Şimdilerde Fransızca bilenler ve hiç olmazsa Ermeni hurufatını öğrenenler devlet ve millete dair neler öğreniyorlar! Sade Türkçe bilenlerin o işlere malûmatı olamıyor. Bunun çaresi, her yerde ne oluyorsa, doğruca yazıp herkese malûmat verelim. Ey gazete muharrirleri! Pekâlâ, biliyorsunuz ve biz de biliyoruz ki, Osmanlılar umûr-ı mülkiyye vü mâliyye ve umûr-ı hâriciyye esrarına vâkîf olmağa çalışıyorlar. Ve bunun için gazeteler mütalâasına heves ediyorlar ve para harcıyorlar. Tutulan eski yollar daha ne vakte dek terk olunmasın? Haydi ittifak edelim! Meselâ *şarap* diyecek yerde *âb-ı âteş-reng* demiyelim. Düzce *şarap* diyelim vesselam.. Muradımız mes'ele anlatmak iken, niçin halkı bir de ibare için düşündürelim? Gazeteleri İstanbul'da avam lisanı olan Türkçe ile yazalım. Eğer imlâmız çapraşıklıktan kurtulmak ihtimali yoktur dersiniz, yine bu usulümüzü bozmayarak, işaret gibi yeni bir iş daha çıkarmayarak şu elimizde bulunam ıslah mümkündür. Haydi ıslaha çalışalım ve bunun için bahis açalım. Nihayet bir yere baş bağlayalım...¹⁶⁸⁶

Ali Suavî Kastamonu'da sürgünde iken gazeteye gelen bir okuyucu mektubunda (kendisinin yazmış olması muhtemeldir) Muhbir, "... usul-i tahririyyece tuttuğunuz meslek ki, vatanımızın lisan-ı millîsidir, herkese kolaylıkla tefhîm-i efkâr yolunu açtığından asıl burası teşekküle şayandır." sözleri ile övülmektedir.¹⁶⁸⁷ Suâvî, söz konusu mektuba yazdığı cevapta havasa hitap eden münşiyâne kaleme alınan gazetelerden ziyade herkesin anlayabileceği dilde gazeteler çıkarılması ve bunların çok sayıda olması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre gazetenin amacı "sıhhat ü istikâmet-i efkâr" olmalıdır. Bu usûl sadece gazeteler için değil aynı zamanda eğitim için de zorunludur. Suâvî, yayınlanan kitaplardan fayda elde edilmek isteniyorsa sade dilde yazılmasından taraftır. Dikkat çeken husus onun meselenin pratik yönleriyle ilgilenmesidir. Ziraatle ilgili bir kitapta hüner sayılarak Arapça ve Farsça kelimelerin kullanılmasını,

¹⁶⁸⁶ Ali Suâvî, "Dâhiliye", **Muhbir**, Nu: 28 (27 Şevval 1283).

¹⁶⁸⁷ "Dâhiliye: Bir Zat Tarafından Matbaamıza Vârid Olan Tebriknâmedir", **Muhbir**, Nu: 37 (22 Nisan 1283)

örneğin *aş* yerine *telkih* kavramının kullanılmasını eleştirmektedir. Eğer Türkçe kelimeler kullanılır ise Türkçe okuma bilen bir kimse ondan faydalanabilir. Oysa münşiyâne tarzda yazılmış eserler milleti maariften uzaklaştırmıştır. Bilim ve sanat kitapları da ağır dille yazıldığından onlardan gereği gibi istifade edilememiş; sanat üstad-çırak ilişkisi ile sürmüştür. Ona göre san'atın gelişmesinin önündeki en büyük engel de budur.¹⁶⁸⁸ Bu nedenle geçmişteki münşiyâne eserleri taklit terk edilerek dil ıslah edilmeli ve haklın istidafe edebileceği tarzda eserler kaleme alınmalıdır. Kâtiplik ve yazı yazmak bir fenn-i mahsus olmaktan çıkarılarak herkes aklına gelen şeyi kâğıda aktarabilmelidir. Böylece ilerlemenin önündeki duvarları yıkmak mümkün olabilir.

Ali Suâvî'nin Avrupa'da yayınlanan Türkçe ile ilgili bilimsel niteliktedir. Tefrika hâlinde yayınlanan Lisân ve Hatt-ı Türkî makalesinde Batıda Türkoloji sahasında yapılan çalışmaların izlerini görmek mümkündür.¹⁶⁸⁹ Suâvî, içlerinde Divânü Lügati't-türk ve Kutadgu Bilig'in de yer aldığı pek çok kaynak adı sıralayarak Türkçenin tarihî gelişiminden bahsetmektedir. Türkçeye Arap, Fars, Çin ve muhtelif dillerden kelimeler girdiğine dikkat çeken Suâvî, bunu bir zenginlik olarak değerlendirmektedir. Örneğin *bey* (*piy*), *tuğ* (*thü*), *tan* gibi kelimeler Çince'den Türkçeye geçmiştir. Bu durum Türklerin karşılaştıkları farklı kültürlerle etkileşimlerinin tabii bir sonucudur. Diğer dillerde de bu türden örneklerle rastlamak mümkündür. Fransızca ve İngilizcenin zenginliği Yunan, Lâtin, Germen, Arap, Fars, Türk ve diğer dillerden aldıkları kelimelerden kaynaklanmaktadır. Türkçeye de Arap, Fars, Rum ve İtalyan dillerinden pek çok kelime girdiği gibi son zamanlar da Fransızcadan da ödünçlemeler yapılmıştır. Bir dile başka dilden kelimeler girmesinin sakıncalı olup olmasını sorgulayan Suâvî, Kur'an'da da Arapça'nın dışında Habeş, Fars, Hint, Türk, Zenc, Nubt, Sur, İber ve Rum dillerinden kelimeler bulunduğunu ileri sürmüştür. İbn-i Sina'nın *Kanun'u*

¹⁶⁸⁸ Ali Suâvî, "Dâhiliye: Bir Zat Tarafından Matbaamıza Vârid Olan Tebriknâme'ye [Cevab]", *Muhbir*, Nu: 37 (22 Nisan 1283).

¹⁶⁸⁹ Ali Suâvî, "Lisân ve Hatt-ı Türkî", *Ulûm*, Nu: 2, 69-78; Nu: 3, s.115-134.

incelendiğinde kitabın yaklaşık %20'sinin Yunan, Lâtin ve Hint dillerine dayandığı görülmektedir. Bu nedenle dil hakkında bilgisi olanlar Osmanlı lugatına yabancı lugatlar karışmasına şaşırmamalıdır.

Söz konusu makalede Türk dilinin Uygur, Çağatay, Kıpçak, Kırgız, Nogay ve Kalmuk, Türkmen, Çuvaş, Cenub-ı Sibir halkları arasında konuşulduğuna dikkat çeken Suâvî, Çağatay, Kıpçak ve Osmanlı olmak üzere Türkçenin üç ana şubesi olduğunu yazmaktadır. Türklerin İslâm öncesinde Uygur harflerini kullandıklarını, bugün de Uygur harflerinin bazı Türk halkları arasında kullanılmaya devam ettiğini ileri sürmüştür. Anadolu'da kullanılan dile Osmanlıca denmesini anlamsız bulmuş ve bunun siyasî bir unvan olduğunu iddia etmiştir.

Türkçenin ıslâhından yana tavrı ve münşiyâne tarzın dilde yol açtığı tahribattan bahseden Suâvî, sadeleşmeden yana olmakla birlikte asla tasfiyeci bir tutum içinde değildir.¹⁶⁹⁰ Dilin zenginleşmesi için bunun gerekli olduğuna inanmıştır. Bu nedenle Arapçadan kelime alınmasını Türkçe için bir şeref saymıştır. Arapçayı da İslâm lisânı olarak değerlendirmiştir. Suâvî'nin bu yorumlarını değerlendirirken göz önünde tutulması gereken husus onun medrese menşeli olmasıdır. Modernleşme döneminde de medreselerde Arapça eğitimi 16. yüzyıldaki usûl ve anlayış ile verilmeye devam etmiştir. Bu kurumlarda tefsir, hadis ve fıkıh gibi dine müteallik ilimlerin tedrisi için Arapça bilmek şarttır. Bu nedenle medrese eğitiminin ağırlık noktasını Arapçanın öğretilmesi teşkil etmiş ve bu anlayış modern dönemlere kadar sürmüştür.¹⁶⁹¹ 1869 yılında İstanbul medreselerinde bulunan 5369 talebenin 93'ü hafız olmaya çalışmakta, 578'i sarf, 3027'si nahiv olmak üzere 3605 öğrenci Arapça eğitimi görmektedir.¹⁶⁹² Suâvî'nin Arapçayı Osmanlı Türkçesinin ayrılmaz bir parçası ve İslâm dili olarak değerlendirmesinde bu hususların göz önünde bulundurulması

¹⁶⁹⁰ Hüseyin Çelik, **a.g.e.**, s.637.

¹⁶⁹¹ Yaşar Sarıkaya, **Medreseler ve Modernleşme**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s.82-83.

¹⁶⁹² Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 7-8 (1977), s.278-280.; Cevat İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazî İlimler**, Cilt 1, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s.109.

gerekmektedir. Arapça'nın öğretimi hususunda benimsediği "tertib-i cedîd"e göre Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye, Türkçe'den de Arapça ve Farsçaya tercümesi usulüyle öğrenciler yetiştirmiştir.¹⁶⁹³ Suâvî'nin uyguladığı bu yöntem, II. Meşrutiyet döneminde Arapça'nın öğretimi ve ıslahı tartışmalarında yeniden gündeme gelmiştir.¹⁶⁹⁴

Ancak Arapçayı İslâm dili olarak kabul etmesindeki en önemli etkenlerden biri Avrupa'da iken şahit olduğu milliyetçi hareketlerdir. Batıda Herder ile birlikte gelişen kültür eksenli milliyetçi hareketlerin en önemli unsurunu dil teşkil etmiş ve bu husus Batı Avrupa'ya nazaran milliyetçi hareketlerin geç başladığı Doğu Avrupa millet ve milliyetçiliklerinin esasını oluşturmuştur. Dil ve kltür temelli milliyetçi hareketlerin İslâm birliğini bozacağından ve Osmanlı Devleti'ni zayıflatacağından endişe eden Suâvî Arapça, Farsça ve Türkçe gibi ayrımları sun'î bularak Arap dilinin gerçekte İslâm lisânı olduğunu ileri sürmektedir:

Kitaplardaki Arabî lisan dediğimizi mücerred Arablar yazmış mı zannedersiniz? Bizim Arabî lisan dediğimiz fi'l-asl *Mudâr* ve Kur'an-ı Kerim lisanıdır ki, bunun ehli evâil-i İslâmiyyede bilâd-ı ma'mureye müteferrik ve muhtelit olmakla, efvâhdan zayi' olmuş gibi idi. İşte bu lisan İslâm intişarından sonra kemal-i cidd ü sa'y birle taharri olunarak kitaplarda zapt ve tahrir olundu. İslâmdan Arap ve Fars ve Türk ve Hint vesâir ecnâsa şer' ve ilim ve edeb lisanı oldu. ... Bu lisana Arabî demek aslına nisbetle sahîh olup yoksa ba'de intişari'l-İslâm İslâm lisanıdır. Belki ulûm lisanıdır... Yine tekrar ederim ki şu lisan Arap lisanı olmayıp, İslâm lisanıdır. Şu ulûm Arap ulûmu olmayıp İslâm ulûmudur. Be birader, şu Arapçadır, bu Türkçedir, bu da Osmanlıcadır gibi bahisleri İslâmı kavmiyet ve cinsiyet davasına düşürmek isteyenler çıkardı. Biz de politika imiş zannıyla tervîc ettik. Yoksa bizim eski babalarımız, dedelerimiz Arapçaya bir ecnebî lisan gibi bakmadılar. Esna-yı kelâmda bizim lisan derler ve bizim Arapça zannettiğimiz lisan-ı ulûmu murad ederlerdi... Arapça filân

¹⁶⁹³ "Maarif: Ali Suâvî Efendi'nin *Kayde'l-mevcûd Sayde'l-meşkûd* nâmıyla müsemmâ olan kitabından coğrafya bahsine dair bir makaledir", **Muhbir**, Nu: 47 (6 Mayıs 1284).

¹⁶⁹⁴ Yaşar Sarıkaya, **a.g.e.**, s.83.

lâkırdısını kaldır, bu bizim lisandır, Arab'ın değil, İslâmındır. ... İki yüz elli milyon nüfûs-ı İslâmiyyenin bir sînâat-ı lisanîye câmi'asıyla edeb ve mazmun ve hayal ve fikir ve akide ve ahlâklarını bir müştak-ı muayyeneden alarak birleşmeleri şu kavmiyyet ve cinsiyyet davasıyla şöyle küçük küçük parçalara müteferrik ve perişan olanların usulünden daha âlâ değil midir?¹⁶⁹⁵

Arapça'nın Müslümanların arasında iletişim ve ilim dili olmasının Kur'an veya dine dayalı bir mesele olmaktan ziyade "İslâm akvam ve ecnâsından kavmiyyet ve cinsiyyet ve ihtilâf-ı efkâr fitnelerini kaldırıp, cümlesini kelime-yi vâhideye cem' eylemek fikri"nden kaynaklanmaktadır. Suâvî'ye göre bu dinî değil siyasî bir meseledir: "Sakın zannolunmasın ki, fi'l-asl Arabî olan şu lisânın âmme-i İslâm'a lisan olmasına *Kur'an*'ın Arabî oluşu ve adem-i tercümesi cebr etmiştir. İşte bu da böyle değildir. Zira İmâm-ı Azam Ebu Hanîfe değil midir ki, Arap olmayanlar için *Kur'an*'ı kendi lisanına tercüme ile namazda bu tercümeyi okumağa fetva verdi."¹⁶⁹⁶

Türkçenin ıslâhı ve sadeleştirilmesi hususunda bu dönemde fikirleri ile etkili olan iki isim daha vardır: Ahmed Midhat Efendi ve Şemseddin Sâmî. Basiret, Kırk Anbar ve Dağarcık gibi mecmualarda Türk dili ile ilgili kaleme aldığı yazılarda Ahmed Müdhat Efendi, Arapça ve Farsça kelimeler ve terimlerle karmaşık bir hâl alan Osmanlı Türkçesinin, Türklerin öz dili olmadığını ileri sürmüştür. Üç dilden kelimeler ve terimler içeren metinleri Araplar ve Farslar gibi Türkler de anlayamamaktadır. Hiç kimsenin anlamadığı bir dili sahiplenmenin yersiz olduğunu iddia etmiştir. Ona göre halkın kullandığı dil esas alınarak millet lisanı yapılmalıdır. Midhat Efendi, dildeki kullanılan Arapça ve Farsça kelimeleri korumak şartıyla bu dillere ait izafet ve sıfatların kaldırılmasını savunmuştur. Böylece okuma yazma küçük bir azınlığın imtiyazı olmaktan çıkacak ve yaygınlaşacaktır.¹⁶⁹⁷

¹⁶⁹⁵ Ali Suâvî, **a.g.m.**, s.124-126.

¹⁶⁹⁶ Ali Suâvî, **a.g.m.**, s.129.

¹⁶⁹⁷ Agâh Sırrı Levend, **a.g.e.**, s.123.

Ahmet Midhat Efendi'nin Türk dili hakkındaki en mühim yazısı Dağarcık dergisinde yayınlanmıştır. Tasfiyeciliğe karşı olmasına karşılık herkesin anlayacağı tarzda yazılar kaleme alınmasından yanadır. Ona göre Türklerin Orta Asya'dan getirmiş oldukları ana dilleri kaybolduğundan şimdi dildeki Arapça ve Farsça kelimeler de çıkarılırsa Osmanlı söz varlığının bütünüyle boşalacağına kuşku yoktur. Diğer pek çok dil gibi Türkçe de başka dillerden ödünçlemeler yapmıştır. Bu nedenle en fâsîh dillerden olan Arapçanın bile saf olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Eğer Türkler karşılaştıkları farklı medeniyetler ve kültürler karşısında dillerini korumuş olsaydılar Türkçenin Arapça ve Farsçanın etkisinde kalarak yozlaşmamış olacağını iddia etmektedir. Öncelikle Türkçe kelimeler Arapça ve Farsça ekler ve tamlamalar ile özgün niteliğini kaybetmiş; kitâbet ve inşâ ile Araplaşmaya ve Farslaşmaya başlamıştır:

“Vâkı'a Osmanlılar Asya-yı vustâdan geldikleri zaman beraber getirmiş oldukları lisânı muhâfaza etmiş olsaydılar da ba'dehu terakkiyât-ı medeniyye nisbetince lisânın dahi terakkiyâtını yine Türkçe dairesinde aramış olaydılar şimdi kendilerine pek büyük teşekkürler eder idik. Ne fâ'ide ki, o zamanlar İran ve Arabistan celbine mecbûr olduğumuz fuzelâ ve üdebâ Arab ve Acem lisânından ahzına lüzûm gördükleri şeyleri Türkleştirmek dahi şöyle dursun belki Türkçemizi dahi elimizden alarak Arabîleştirmişler veyahut Fârisîleştirmişlerdir ki, “işin gelişâtı” “gün be gün” ve sâ'ir bu kabîl ta'bîrâtın zamanımızda dahi isti'mâl edilmesi gibi bir büyük fesâdın tohumunu daha o zaman ekmişlerdir. Te'essüfümüz yalnız bu kabîl küçük şeylerden de ibâret değildir. Gele gele Osmanlı kitâbeti o dereceyi bulmuştur ki, kaleme alınan bir şeyi ne Arab ne Acem ve ne de Türk anlamayarak bu lisân yalnız birkaç zât arasında tedâvül eder bir lisân-ı husûsî hâlini giymiş ve azlığın çokluğa tâbî' olması darb-ı mesel hükmünden iken bu azlık çokluğu kendisine tâbî' etmek davâsına düşerek nihâyet milleti âdeta lisânsız bırakmıştır.”¹⁶⁹⁸

¹⁶⁹⁸ Ahmed Midhat, “Osmanlıcanın Islâhı”, **Dağarcık**, Nu: 1 (1288), s.21.

Bütün bu gelişmeler sonucunda Türkler ana dilleri olan Türkçeyi kaybederek onun yerine “Osmanlı lisanı”nından başka bir şeyle adlandırılmayacak bir dili öğrenmek zorunda kalmışlar; üstelik İtalyanca, Rumca ve Fransızca gibi Batılı dillerden de ödünçlemeler yapmışlardır. Türklerin kullandığı dil doğulu ve batılı pek çok dilden aldığı kelimelerle karmaşık bir dildir. Türkçeyi öğrenmek isteyenler, diğer dillere de vâkif olmak zorunda kalacaklarından insan ömrü bu çabaya yetmeyecektir. Osmanlı Devleti’nin altı asırlık tarihinde ancak beş altı kâtib yetiştirebilmesinin ve kaleme alınan kitapların çoğunlukla Arapça olmasının temel nedenleri de budur. Osmanlı lisanının Osmanlı milleti için “lisân-ı umûmî” olamamasının başında da aynı nedenler gelmektedir.

Tanzimâtla başlayan ve bilhassa Şinâsî’nin özel gazetelerde sürdürdüğü sadeleşme süreci Türkçenin daha da sadeleşebileceğini ve yaygınlaşacağını göstermiştir. Midhat Efendi’ye göre, Arapça ve Farsça gramer kuralları yerine Türkçeye özgü bir gramerin hazırlanması; Arapça ve Farsça kelimeler yerine Türkçe kelimelerin kullanılması ile dilde sadeleşme başarıya ulaşabilir. Arapça Farsça kebûter ve ankebût gibi kelimeler yerine Türkçe güvercin ve örümcek gibi selimler kullanılmalıdır. İnsan dilsiz yaşayamaz. Eğer milletin terakkîsi isteniyorsa öncelikle her ferdin “bûlbûl gibi şakiyacağı” bir dil yaratılmalıdır.¹⁶⁹⁹

Türk dili ile ilgili en dikkate değer yazılar, Kâmûs-ı Türkî ve Kâmûsu’l-Alâm gibi önemli çalışmalar kaleme alan Şemseddin Sâmî’ye aittir. Türk dilinin gelişimi ve sadeleşmesi ile ilgili fikirleri Meşrutiyet dönemi söylemlerinin esasını oluşturmaktadır. Sâmî’nin Türkçe ile ilgili görüşleri, Alman kulturel’ation’dan önemli izler taşımaktadır. Herder ve Fichte gibi dili milletin temel kriteri olarak değerlendiren Sâmî’de dil ile tesis edilecek bütün-Türklük fikrinin de izlerine rastlanmaktadır. Lisân-ı Türkî adlı makalesinde Osmanlıların konuştuğu dilin Osmanlıca değil Türkçe olduğunu savunmuştur. Ona göre Osmanlı tabiri tıpkı Avusturyalı gibi

¹⁶⁹⁹ Ahmed Midhat, **a.g.m.**, s.25.

siyasî içeriklidir. Avusturyalı unvanı bu devletin egemenliğinde bulunan milletleri ve bilhassa ümmet-i hâkimesi olan Avusturya Almanlarını anlatmaktadır. Gerçekte Avusturyalılar Alman ırkındandır. Bunun gibi devletin kurucusundan adını alan Osmanlı da devletin adı olmakla birlikte bir milletin adını ve dilini ifade edemez. Osmanlı Devleti’ni kuran millet-i hâkimenin adı Türk ve konuştukları dil Türkçedir. Anadolu köylülerini ve cahil halkı anlatmak için kullanılan Türk ismi, gerçekte Adriyatik sahillerinden Çin sınırlarına ve Sibiry’a kadar uzanan, iftihar edilecek büyük bir milletin adıdır. Bu nedenle “Memâlik-i Osmaniyye’de söylenilen lisânların cümlesine “elsine-i Osmaniyye” denilmek câiz olabilirse de, bunların yerine ve husûsiyle ekseriyet-i efrâdı bu memâlikin hâricinde olup, bu devletin te’essüsünden çok daha eski bulunan bir lisâna *lisân-ı Osmanî* denilmek tarihe ve ensâb-ı elsineye asla tevâfuk etmez.”¹⁷⁰⁰ Batı’da Osmanlı ülkesini anlatmak için Türkistan manasında Türkiye kavramının kullanıldığına dikkat çeken Sâmi, ayrıca Orta Asya’da da bir Türkistan’ın varlığından bahsetmektedir. Üstelik burada yaşayanlar Anadolu Türkçesine yakın Çağatayca adı verilen bir dili konuşmaktadırlar. Sâmi’ye göre bu ifade de yanlıştır. Çünkü Çağatay da tıpkı Osmanlı gibi bir hanedanın adıdır. Bu nedenle ikisi arasındaki farkı ifade etmek için Anadolu Türkçesine “Türkî-i garbî”, Orta Asya’da konuşulan Türkçeye ise “Türkî-i şarkî” adı verilmelidir. Orta Asya’nın cengaverleri Anadolu’ya gelip dilleri Arapça ve Farsça’nın etkisinde kalmış olmasına karşılık şarkî Türkçe özgünlüğünü korumuştur. Bu nedenle Anadolu Türkçesi ıslâh edilmek isteniyorsa, dildeki Arapça ve farsça kelimeler yerine Anadolu’nun muhtelif yerlerinde de hâlen varlığını koruyan Doğu Türkçesinden kelimeler alınmalıdır. Böylece, “lisân-ı aslîmiz olan şark Türkçesinin bizce metrûk ve mechûl olan kelimelerini uyandırarak, onları kabûl ve isti’mâle çalışmaklığımız” gerekmektedir.¹⁷⁰¹ Bu amaçla Doğu Türkçesiyle yazılmış Nevâyî gibi büyük ediplerin eserleri okullarda okutulmalıdır. Bu görüşlerine

¹⁷⁰⁰ Şemseddin Sâmî, “Lisân-ı Türkî (Osmanî)”, **Hafta**, Nu: 12 (10 zilhicce 1298), s.177.

¹⁷⁰¹ Şemseddin Sâmî, **a.g.m.**, s.180.

Kitâbet ve İnşâ adlı makalesinde de rastlanmaktadır. Söz konusu makalede öncelikli olduğuna inandığı üç çözümü sıralamaktadır:

“Evvela “İsân-ı Osmanî’nin kavâ’id-i sarfiyye ve nahiviyesiyle usûl-i fesâhati velhâsıl edebiyât-ı Oendi şivesine tatbiken, kavâ’idi zabt olunarak, kâffe-i mekâtibde her şeyden evvel edebiyât-ı Osmaniyye okutturulması; sâniyen, şimdiki usûl-i kitâbetin esâsen tebdîliyle, ta’birât-ı resmiyyenin de sade ve tabîi ve müdâhankârâne tumturak elfâzdan âri bir sûrette tahsîs ve ta’yîni, ve Arabî ve Fârisî şîvesinden kurtarılması, velhâsıl mektebde kâ’ideten tahsîl olunacak ve söylenilen İsânın şîve-i tabîiyyesine mutâbık bulunacak bir usûl-i kitâbete riâyet ve i’tibâr olması iktizâ eder.”¹⁷⁰²

Sâmî’nin Türkçe hakkında ileri sürdüğü görüşlerinin siyasî içeriği yukarıdakilerden farklı niteliklere sahiptir. Söz konusu makalede bütün-Türklük fikri ustalıkla bir biçimde anlatılmaktadır. Ona göre Doğu ve Batı Türklüğü arasında ortaya çıkacak dil ve edebî birlik siyasî birliği de sağlayacak ve sekiz milyon Batı Türklüğü Orta Asya ve Rusya Türkleri ile birleşerek, Türk milleti yirmi milyonluk büyük bir millet olacaktır. Bütün-Türklük fikrine ilişkin ilk yazılardan biri olan bu makale, dil ve ırk ile tesis edilmek istenen siyasî birlik hakkındaki ilk makalelerden biridir. Ancak bu birliğin İslâm birliğinin bir cüz’ünü oluşturduğu anlaşılmaktadır. Afgânî’nin fikirlerinden etkilendiği anlaşılan bu son yargı, onun bir başka makalesinde dile getirilmektedir. Ancak bu makale, Türk dili tarihi araştırmacıları tarafından ihmal edilmiş bir yazıdır. Gerçekte Sâmî’nin El-sine-i İslâmiyye adlı bu yazısını değerlendirmeden ne yukarıdaki makalesini ve ne de Türk ve Arnavut diline ait çalışmalarını anlamak mümkündür. Sâmî’nin bu yazısındaki düşünceler ile Cemâleddin Afgânî’nin fikirleri arasında paralellikler bulunmaktadır. İstanbul’da müteaddid kereler kaldığı bilinen Afgânî’nin, ittihâd-ı İslâm fikrindeki rolü fazla abartılmış olmakla birlikte millet fikriyle Osmanlı aydınları ve diğer İslâm toplumları üzerinde etkili olmuşa benzemektedir. Nitekim bu izleri Sâmî’de de görülmektedir. Afgânî,

¹⁷⁰² Şemseddin Sâmî, “Kitâbet-İnşâ”, **Hafta**, Nu: 2 (29 Ramazan 1298), s.17-20.

İslâmî dayanışmanın millî dayanışmadan daha etkili olduğuna inanmış olmakla birlikte bu duygunun eksik olduğu yerlerde millî duyguların uyarılması gerektiği ve böylece İslâmî dayanışmaya uzanacak bir yolun açılacağı kanaatindedir. Ona göre Müslümanları tehdit eden Batılı saldırılar yalnızca askerî veya siyasî değil aynı zamanda kültürelidir. Sömürge yönetiminde Batılı bir dili benimseyen Müslümanlar tehlikeli ve sinsi bir tuzağın içine çekilmektedirler. Dil ve edebiyat olmadan millet olmak ve birliği tesis etmek imkânsızdır. Tarihsiz bir halk adı olmayan bir halktır. Vatan, millî eğitim gibi etkenlere değinen Afganî için asıl mesele ortak dile dayalı millî birliklerin tesisidir. Ona göre ortak dil ortak dinden daha tesirlidir. İnsanlar dinlerini kolayca değiştirebilirler ama aynı hususu dil için ileri sürmek mümkün değildir.¹⁷⁰³ Bu nedenle millet dilden bağımsız düşünülemez:

“Biz, yabancılarca fethedilen birçok ülke nüfusunun, yabancı boyunduruğuna rağmen millî dillerin varlığını sürdürdüğünü gözleyebiliriz. Tarihleri boyunca, bu halklar yeniden yükselebilir ve özgürlüklerini kazanabilir ve konuştukları diller bütün bir milleti birleştirebilir. Bu gelişmenin setri tamamen dilin kaderine bağlıdır. Eğer bu halklar, dillerini kaybederse aynı zamanda tarihlerini, şanlı geçmişlerini de unutacak ve bu esaretle sonuçlanacaktır.”¹⁷⁰⁴

Sâmî'nin *Elsine-i İslâmiyye* adlı makalesi ile yukarıdaki görüşler arasında mühim benzerlikler bulunmaktadır. Ona göre yeryüzünde yaklaşık iki yüz milyon nüfusa sahip Müslümanlar aynı din ve ümmetin mensubu olmalarına karşılık dil ve ırk bakımından birçok kavim ve millete bölünmüşlerdir. Sâmî, millet ve kavim arasında fark olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre kendilerine özgü dili, tarihi ve edebiyatları olan İslâm topluluklarının her biri bir millet olmasına karşılık bu unsurlardan yoksun olanları kavim olarak nitelendirmek mümkündür. İslâm'ın bidayetinde Suriye ve Irak gibi bölgeler fetihler sonrasında Araplaşmış ve

¹⁷⁰³ Sylvia Kedourie, “Introduction” *Arab Nationalism: An Antology*, s.13-14.; Nikki R. Keddie, *An Islamic response to imperialism*, s.56-58.

¹⁷⁰⁴ aktaran Bassam Tibi, *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-state*, s. 168.

kendi ırklarını ve dillerini unutmuşlardır. Buna karşılık İslâm, Afrika’da da yayılmış olmasına karşılık özgün bir edebiyat ortaya koyamadıklarından onlardan millet olarak bahsetmek mümkün değildir. Asya’da ve Avrupa’da da Kürtler, Çekesler, Afganistanlılar, Arnavutlar ve Boşnaklar da henüz milletleşme aşamasına varamamış kavimlerdir. Oysa, “bu âlem, her küçüğün büyüklüğe doğru koştuğu bir meydân-ı vâsi’ olduğundan bu kâ’ide-i tabîyyeye tâbî’ olmayıp da, küçük kalmaya veyahut büyükten küçülmeye râzı olmak kadar büyük hata olamaz. Ümmet ile kavim kelimelerinin medlûlleri arasındaki fark ise ancak maddî ve ma’nevî büyüklük ve küçüklükten ibaret olduğundan, her bir kavmin bir ümmet olmaya çalışması tabîî ve meşrû’ bir cehddir.”¹⁷⁰⁵

Kavim ile millet arasındaki farkın dil, edebiyat ve tarihe dayandığı düşüncesi Alman milliyetçiliğinin temel argümanlarından biridir. Nitehim Hegel’in tarihî halklar ve tarihsiz halklar ayrımı bu argümanın dayandığı referanslardan biri olmuştur. Sâmi, Yunan, Fenike ve İsrailoğulları gibi nüfusça küçük milletlerin ilim, edebiyat, sanat ve hukuk alanında her ne yapmışlar ise kendi dilleri ve kavmiyetleri adına yapmakla büyük milletler safında yer aldıklarını savunmaktadır. Bunun yanında başka bir milletin egemenliğinde büyük eserler meydana koyanlar bunları başka bir dilde yazdıklarından tarihsiz ve edebiyatsız kalarak iz bırakmadan yok olup gitmişlerdir. İslâmî ilk dönemlerinde İranlılar tarihleri ve Türkler nüfusları ile bir başka milletle birleşerek kimliklerini kaybetme noktasına gelmişlerdir. Zira İbn Sinâ, Farâbî ve Râzî gibi âlimlerin şerefi Türk ve İran milletlerine değil Arap milletine ait sayılmıştır. Bununla birlikte edebiyatta ortaya koydukları büyük eserlerle her iki ırk da kimliklerini korumuş ve İslâm’ın büyük milletler arasında yer almıştır. İslâm toplumları arasında birliğin ve münasebetin devamı için Kürt, Çerkes, Gürcü, Arnavut ve Boşnaklar gibi her bir İslâm toplumunun kendi dillerini koruyup geliştirmeleri ve bu dille edebî eserler kaleme alamaları gerekmektedir.

¹⁷⁰⁵ Şemseddin Sâmi, “Elsine-i İslâmiyye”, **Hafta**, Nu: 17 (15 Muharrem 1299), s.266.

Hindistan Müslümanlarının ve Malezyalıların kendi dilleri olan Urduca ve Malayî dillerini geliştirip bu dille yazılmış edebî eserler ortaya koymaları onları millet seviyesine ulaştırdığı gibi, diğer Müslümanlarla akd-i revâbit ve münâsebât geliştirmelerini de sağlamıştır. Bu millî uyanış Müslümanlar arasında birliği tesis edeceği gibi, ilim ve maarifin gelişmesini de sağlayacaktır:

“Kavmiyyet ve cinsiyetin başlıca esâsı lisân olduğundan kendini tezyîn ve tenvîr etmek isteyen her bir kavmin kendi lisânını ıslâh ve tevsî ile edebiyat-ı mahsûsasını ilerletmeye çalışması iktizâ eder. Ümem-i İslâmiyyenin başlıcaları olan Arab ve Fars ve Türk ümmetlerinden her birinin kendi lisânını yazıp okumasından ve her birinin edebiyat-ı mashûsası bulunmasından hey’et-i umûmiyye-i İslâmiyyeye bir gûne hâlel gelmek şöyle dursun, edebiyat-ı Arabiyye, edebiyat-ı Fârisiyye ve Türk ulemâsı, İslâm’ın lisân-ı umûmîsi denilebilen Arabîyi ihmâl etmek şöyle dursun, kendi lisânları vasıtasıyla onu dahi daha iyi öğrenmekte bulunmuşlardır. Kezâlik Kürtlerin, Çerkeslerin, Arnavutların ve sâir akvâmın kendi lisânlarını okuyup yazmalarından ve kendilerine mahsûs edebiyat peydâ etmelerinden hiçbir gûne mazarrat mutasavvır olmayıp, her vechle istifâde olunacağı ve beyne’l-islâm envâr-ı maârif ve medeniyetin daha kolay intişâr ve ta’ammüm edebileceği şüphesizdir.”¹⁷⁰⁶

İslâm dili olduğu varsayılan Arapça ile millî dillerin yükselişi arasındaki tartışma sonraki dönemde de bütün hızı ile devam etmiştir.¹⁷⁰⁷

2. Abdülhamid döneminde imparatorluğun bütün Müslüman unsurlarını ittihâd-ı İslâm çatısı altında birleştirmek ve böylece imparatorluğu kurtarmak endişesiyle Arapça’nın resmî dil olarak kabulü gündeme gelmiştir. I. Meşrutiyet ile anayasada da Türkçe resmî dil ilân edilmiş ancak Mebusan Meclisinin kapatılmasının ardından Abdülhâmid Arapça’nın resmî dil olarak kabul edilmesi fikrini ileri sürmüştür. Bu hususa itiraz eden Sait Paşa, o zaman ortada Türklüğün kalmayacağını iddia

¹⁷⁰⁶ Şemseddin Sâmî, **a.g.m.**, s.267.

¹⁷⁰⁷ Şükrü Halûk Akalın, “Cumhuriyet Döneminde Türkçe”, **Türkler**, Cilt: 18, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s.21-23.

etmiştir.¹⁷⁰⁸ Padişah da bu arzusundan vazgeçmiş, okullarda, devlet dairelerinde ve askeriyede istihdam için Türkçe bilmek gerektiğini duyurmuştur. Vahhabilerin isyanları neticesinde Osmanlı kimliğinin onlarla bağdaşmayacağını anlayan Abdülhamid, son dönemlerinde Türkleşmeye önem vermiştir. Ramazan'da padişah huzurunda yapılan ve eskiden beri Arapça tartışılan huzur derslerinin Türkçe yapılmasını emretmiştir.¹⁷⁰⁹ Okullarda Türkçe ders saatlerini arttırmıştır. Örneğin, orduda istihdam edilmek üzere Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan toplanılan aşiret mensubu zabitlerin "ifâde-i merâm edecek kadar Türkçe bilmedikleri hâlde Nizâmiyye Süvârî Alayları'nda her bir hizmete hissedâr olarak hakkıyla ifâyı vazîfe edemeyeceklerinden bunların ifâde-i merâm edecek derecede Türkçe bilmeleri" gerektiği vurgulanmıştır.¹⁷¹⁰ Azınlık okulları da dâhil olmak üzere bütün okullarda Türkçe mecbûrî ders hâline getirilmiştir.

2. Abdülhamid döneminde İslâmcılar ile Türkçüler arasındaki polemiklerden konularından olan dil meselesi ayrı bir araştırmanın konusudur. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Osmanlıcayı ve Arapça'yı savunan İslâmcı ideolojinin mensuplarına karşı en açık Türkçü tepki Lastik Said'e aittir. Nitekim,

Arapça isteyen Urban'a gitsin

Acemce isteyen İran'a gitsin

Frengîler frengistan'a girsin

Ki biz Türküz, bize Türkî gerektir

şii bu tepkinin en açık ifadelerinden biri olmuştur. Sonraki süreçte saf dil düşüncesi, millî devletin bir aracına dönüşerek, toplumsal kimlik inşasının belirleyicilerinden olmuştur. Bu süreçte sözlük ve gramer çalışmaları da toplumsal dönüşümde önemli roller oynamıştır. Ahmed Vefik Paşa, Şemseddin Sâmî entelektüellerin genel sözlükleri yanında

¹⁷⁰⁸ Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, Cilt: 8, 4. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995, s.403.

¹⁷⁰⁹ Kemal H. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din**, s.13-14.

¹⁷¹⁰ **BOA. Y.MTV.**, 242/72 (15. M. 1321)

hukuk, tıp ve matematik gibi tematik sözlükler hazırlanmıştır. Türkçeyi canlandırma, kullanım sahasını genişletme ve derlemelerle yabancı kelimelerin yerine Türkçe karşılıklar bulma bu dönem sözlük çalışmalarının en temel amaçları arasında yer almış ve üstelik bu sürece devlet de katılmıştır. Maarif Nezareti, yayınladığı bir yazı ile Türkçe'nin gelişmesi için köy ve kasabalarda öğretmenli yapanların bulundukları bölgelerden Türkçe kelimeler derleyerek anlamları ile birlikte bağlı bulundukları nezarete göndermeleri istemiştir.¹⁷¹¹ Saflık seferberliği, yabancı sözcüklerin elenmesini yanında millî kimlik projesinin esasını oluşturmuştur. Bunun en belirgin örneklerini Yunanistan'ın bağımsızlığından sonra *katharevousa* ve *demotike* dil yanlılarının mücadelelerinde ve Cumhuriyet Türkiye'sinin arı dil politikasında görmek mümkündür.¹⁷¹²

IV. MİLLİ KİMLİĞİN İNŞASI SÜRECİNDE FOLKLOR VE EDEBİYATIN SİYASALLAŞMASI

A. Batıda Folklorun Doğuşu

18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında Batı'da ortaya çıkan romantik milliyetçiler, medeniyetin ve dış tesirlerin bozmadığına ve özlerini oluşturduğuna inandıkları otantik değerlerin halk içinde yaşadığına inanmışlardır. Millî hazinelerini keşfetmek, millî benliğini bulmak ve yabancı bir elin değmediği bâkir değerlerine kavuşmak amacıyla halk hikâyelerini, masallarını, destanlarını ve türkülerini derlenmeye ağırlık vermişlerdir. Folklor araştırmacısı her şeyden önce bu otantikliğin peşinde olan kişidir. 19. yüzyılda bir folklor araştırmacısı amacını şöyle açıklamaktadır: “Alt sınıflarımızda, çok uzak çağların göreneklerine ait

¹⁷¹¹ BOA. A.MKT:MHM., 532/39 (04. M. 1312).; BOA. Y.MTV., 106/25 (06.R.1312)

¹⁷¹² Tomasz Kamusella, *a.g.e.*, s.261-262 ve 267-268.; ayrıca bk. Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, 1. Baskı, Oxford: Oxford University Press, 1999.; Peter Mackridge, *Language and National Identity in Greece: 1766-1976*, 1. Baskı, Oxford: Oxford University Press, 2009.

tortular hâlâ bulunabilir. Bu hâlâ hayatta kalmış kalıntılardan ilkel insanın felsefesini inşâ etmek folklor araştırmacısının vazifesidir. Tıpkı aynı kültür düzeyindeki insan her yerde aynı aletler ve silahları kullandığı ve her yerde çevresini açıklamak amacıyla aynı usûlü kullandığı için modern vahşiye düşüncenin ilkel biçimlerini tedarik edeceği anahtarı sunar.”¹⁷¹³

Söz konusu çabalar folklorün temelini oluşturduğu gibi özcülük, otantiklik ve tarihsel geçmiş arayan milliyetçilik düşüncesine de malzeme teşkil etmiştir.¹⁷¹⁴ Bu nedenle, folklor çalışmalarının doğuşu ve gelişmesi ile romantik milliyetçiliğin yükselişi arasında doğrudan bir ilişkili vardır. Romantikler folklorü birleştirici bir kültürel unsur olarak ele almış ve bunu ilkel ya da sıradan insan dedikleri halkta bulacağını düşünmüşlerdir. Onun edebiyatı, dili ve gelenekleri vasıtasıyla ulusal ve etnik topluluğu biçimlendirmeye çalışmışlardır. Romantik milliyetçilik, derleme, halkın yaratımlarının ve edebi türlerinin taklidi gibi etkiler yaratmış ve bu çabalar, oluşum aşamasındaki folklor disiplinini güdülediği gibi milletin kaynağı olarak da meşrulaştırılmıştır. 19. yüzyılda Romantizmin tesirindeki folklor araştırmacıları, mağara devrinden modern zamana uzanan çizgide atalarının yararlandığı düşünce menbalarından kendi belleklerini nasıl kazandıklarını bulmaya çalışmıştır.¹⁷¹⁵ Bu düşünce, milliyetçiliğin kendini meşrulaştırmak için başvurduğu tarih ve geleneğin icadıyla da örtüşmektedir.

Romantizmin ve romantik milliyetçilik fikirleri, 18. yüzyılın sonunda gelişmiş; modernizmin köksüzlüğüne karşılık otantiklik arayışı düşüncesini beslemiştir. 19. yüzyıl ile birlikte bu olgu özgünlük, yaratıcılık ve kişisel deneyim düşünceleri ve ülkülerini derinden etkileyen evrensel bir harekete dönüşmüştür. Bu romantik eğilimler, milliyetçilik ve ulus devlet kavramının gelişmesinde de önemli rol oynamıştır. Romantik milliyetçiliğin ülküleri

¹⁷¹³ Marian Roalfe Cox, *An Introduction of Folk-lore*, London, 1895., s.3-4.

¹⁷¹⁴ Regina Bendix, *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1997, s.7.

¹⁷¹⁵ Marian Roalfe Cox, *a.g.e.*, s.5.

antikite, eski gelenekler ve folklorla ilginin uyanmasını sağlamıştır. Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich von Schelling, Friedrich von Schlegel ve Jean Jacquess Rousseau gibi düşünürlerin eserleri romantizmin ideolojik zeminini oluşturmuştur.¹⁷¹⁶ 19. yüzyılda doğan milletler arasında, ulus devletin konumunu destekleyecek yerel mistik geçmişlerin, poetik peyzajların ve altın çağların yeniden yaratılması ya da yeniden inşâsı gerektiği fikri ağırlık kazanmıştır. Bu ideolojik girişimler, folklorla duyulan ilgiyi arttırmış ve böylece 19.-yüzyıl Avrupasında folklor malzemelerini derlemek millî bir gâyeye dönüşmüştür.

Milliyetçilik, halkın paylaşılan bir kültürel geçmişe dayandığı önermesini esas almaktadır. Folklor, milletin dayandığı halkın bir yansıması ve geçmişi idealleştiren bir etken olarak değerlendirilmiştir. Milletlerin inşası ve modernite geçişi mümkün kılan şey geçmiş kutsallaştıran ve geleceğe ilişkin soyut vaatler sunan şarkılardır.¹⁷¹⁷ Milliyetçilik folklorla, ulus devletlerin altyapısını oluşturan ve ulusal kimliği tanımlayan bir araç olarak bakmış; bu düşünce halk bilimine ait malzemelerin derlenmesi ve yayımlanmasına duyulan ilgiyi alevlendirmiştir. Millet ve halk denkleminde en önemli katkı, kültürel kimlik meselesine ilgi duyan ve milletin temel bileşeni olarak kültürel geleneği ortaya koyan 18. yüzyıl Almanyasından gelmiştir. İngiltere ve Fransa'nın aksine Alman dilli halk, 19. yüzyıla kadar siyasal ve kültürel birliğini sağlayamamıştır. Fransa'nın siyasal, askeri, edebî, kültürel ve hatta dilsel tahakkümünden rahatsızlık duyan Alman yazarlar ve filozoflar, paylaşılan dilde somutlaşan ve ortak Alman kültürüne dayanan eşsiz bir Alman kimliğini diriltmeye ve işlemeye çalışmışlardır.¹⁷¹⁸

Halk kültürü ile ilgili fikirleriyle ilk folklor çalışmalarının teorik zeminini hazırlayan ve milliyetçilik fikrinin gelişmesinde önemli rol oynayan

¹⁷¹⁶ Özkul Çobanoğlu, **Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş**, 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 1999, s.14-15.

¹⁷¹⁷ Anne-Marie Thiesse, **a.g.e.**, s.162.

¹⁷¹⁸ Francis A. De Caro, "Concepts of the Past in Folkloristics", **Western Folklore**, XXXV/1 (1976), s.16-17.

en etkili ses Johann Gottfried Herder'dir. Herder, Alman halkının ruhu veya özünü aramak için geçmişe, Almanlar'ın kökenlerine ve otantik geleneğin taşıyıcıları olan halka gidilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Herder'e göre bir milletin karakterini oluşturan hakikatler, inançları ve gelenekleri tabii hâle yakın ve yapaylıkla bozulmamış tabii bir sesle konuşan ve tabii bir hayat tarzına sahip halk arasında bulunabilir.¹⁷¹⁹ Bunlar, modern uygarlığın bozmadığı, sözlü gelenekle zincirlerini koparmamış geçmişle doğrudan ilişkili olan halktır. Bu idealleştirilen görüşe göre halkın şiiri (Volks poesie), geçmişi muhafaza etmiştir. O bir halkın karakteri veya ruhunun en saf, en doğal ifadesidir. Alman ırkının poetik çağını, kendi milletine en yakın hissettiği duyguları orada aramalı ve bulmalıdır.¹⁷²⁰ Herder'in halk ruhu fikri, romantik milliyetçilik söyleminin doğuşunda sözlü geleneğe ayrıcalıklı bir yer vererek onun ustalıklı ulusal kimlik projesinin en güçlü araçlarından biri hâline getirmiştir.

Fransız Devrimi ve Napolyon savaşları arasında yaklaşık 1792-1815 yıllarını kapsayan dönemde folklor çalışmalarının önem kazanmaya başladığı görülmektedir. Thomas Percy tarafından 1765'te yayınlanan *Reliques of Ancient English Poetry* adlı derle 18. yüzyılda onu izleyen derlemelerin yayımı için büyük bir ilham kaynağı olmuş ve Herder'in, *Stimmen der Völker in Liedern* (1778) adlı halk şiirlerini derlemesine öncülük etmiştir. Keza Kelt şair Ossian'ın şiirlerini çeviren James Macpherson tarafından 1765 yılında yayımlanan *The Poems of Ossian*, çoğu şiir Macpherson tarafından uydurulmuş olmasına rağmen, folklor romantik ilginin uyanmasında büyük etkisi olan eserler arasındadır. Millî kimliğin halk şiirinde aranması fikri, milliyetçi duyguya sahip Avrupalılar arasında yankı bulmaya başlamıştır. Bu yankı sıradan halkın dili ve sözlü geleneklerinde ifadesini bulan Alman halkının mirasını ebediyete kadar korumak projesini üstlenen Jacob ve Wilhelm Grimm'in eserinde somut

¹⁷¹⁹ Regina Bendix, *a.g.e.*, s.36-44.; Eugene E. Reed, "Herder, Primitivism and the Age of Poetry, *The Modern Language Review*, LX/4 (1965), s.553-567.

¹⁷²⁰ Regina Bendix, *a.g.e.*, s.29.; Francis A. De Caro, *a.g.m.*, s.17.

karşılığını bulmuştur. Grimm kardeşlerin *Kinder- und Hausmärchen* (1812-1815) adlı eserinin ilk baskısı Fransız işgali altında yapılmış ve Alman ulusal kimliğinin araştırılmasında halk hikâyelerinin derlenmesi ve düzenlenmesi önemli bir rol oynamıştır.¹⁷²¹ Birleşik Alman milleti 1871’de gerçekleşmiştir. Grimm kardeşlerin eseri ve diğer Alman masalları derlemeleri milletleşme sürecinde etkili olan paylaşılan kültürel gelenek ve ulusal kimlik duygusunun oluşumunda da folklorün nasıl bir etkin araç olduğunun anlaşılması bakımından önemlidir. Grimm kardeşlerin eseri, Avrupa’nın her yerinde folklor malzemelerinin derlenmesi ve yayımlanmasında çığır açıcı bir enerjinin doğuşuna yol açmıştır. Onların derlemeleri, romantik milliyetçilik döneminde diğer derlemeler için bir model olmuş ve yazınsal-etki altındaki masalların ayıklanması ve düzenlenmesine rehberlik etmiştir. Herder’in fikirleri ile Grimm kardeşlerin derleme eserinden beslenen romantik milliyetçilik 19. yüzyılda bütün Avrupa’ya yayılmış; millî kimliği ispatlayan milletin esasını oluşturan ya da yeniden kuran bir stratejiye dönüşmüştür.

Folklorun disiplinine en önemli katkı Jacob ve Wilhelm Grimm kardeşlerin derledikleri ve *Kinder- und Hausmärchen* adı ile yayımladıkları halk masallarıdır. Toplumsal sistemleri ne olursa olsun farklı uluslar arasında folkloru duyulan ilgi benzer aşamalardan geçmiştir. Bu aşamaları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Folkloru ilgi duyulmasına yol açan idealist girişimcilik,
2. Derlemenin büyük ölçekli bir eyleme dönüşmesi,
3. Geleneksel kültüre dayalı yüksek kültür biçimlerinin gelişmesi ve
4. Kültürel yaşamın parçası olarak uygulamalı geleneksel kültür kurumu.¹⁷²²

¹⁷²¹ Lauri Harvilahti, “Romantic Nationalism”, *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music and Art* (ed. Thomas Green), California: ABC-CLIO, 1997, s.737.

¹⁷²² Lauri Harvilahti, *a.g.m.*, s.737-738.

19. yüzyılda büyük folklor derlemelerinde ikinci aşamanın çok çeşitli örnekleri vardır. Yaklaşık 218.000 Letonya halk şarkısını derleyen ve bunları Latvijudainas adı ile 6 ciltte halinde yayımlayan Krisjānis Barons'un eserini özellikle anmak gerekir. Bunun yanında Peter Asbjornsen ve Jorgen Moe tarafından derlenen Norveç masalları, P. N. Rybnikov ve A. F. Gilferding'in Rus bylina destan derlemeleri de anılmalıdır. Fin Edebiyat Topluluğunun arşivindeki Fin ulusal destanı Kalevala şiiri, çoğunlukla 19. yüzyılda derlenmiştir. Antik Fin halkının şiirleri'nin (*Suomen Kansan Vanhat Runot*) yaklaşık üçte ikisi otuz üç ciltte yayımlanmıştır. 1841, 1845, 1846 ve 1862 yıllarında Vuk Karadzic tarafından derlenen 1.045 şarkı dört cilt halinde ve *Srpske Narodne Pjesme* (Sırp Halk Şarkıları) adıyla basılmıştır.¹⁷²³

Romantik milliyetçilik da ulusal destanların yaratması için ilhamı kaynağı olmuştur. Romantik idealistler, edebiyatın en temel kökeni olarak destanı almaktadırlar. Virgil'in Aeneid'i, John Milton tarafından yazılan Kayıp Cennet örneğinde olduğu gibi Ortaçağlar ve Rönesans boyunca egemen bir epik model olmuştur. Bu etki özellikle batı ve güney Avrupa'da belirgindir. Alman romantizmi de, 18. yüzyılın sonunda epos için temel model olarak Homer'in eserlerini almıştır. Bu türden örneklerle bazı Finlandiya ve Baltık halklarının ulusal destanlarında rastlanmaktadır. Elias Lönnrot, halk şiiri temelinde Finli ulusal destanı Kalevala'yı derlemiştir (1835). Fin Kalevala'nın Estoncadaki karşılığı, F. R. Kreutzwald tarafından derlenen Kalevipoeg adlı destandır. O, yerel efsaneler ve köken hikâyelerini inşâ malzemesi olarak kullanmıştır. Almanya'da Wilhelm Jordan *Die Sigridsage* (1868) ve *Hildebrands Heimkehr* (1874) adıyla iki parçadan oluşan Die Nibelunge destanını yazmıştır. *Epische Briefe* adlı yazısında Jordan, insanlığın gelişme aşamasındaki olgunluğun epik şairde somutlaştığı iddiasıyla kendini Alman Homer'i ilan etmiştir.¹⁷²⁴

¹⁷²³ Lauri Harvilahti, **a.g.m.**, s.738.

¹⁷²⁴ Lauri Harvilahti, **a.g.m.**, s.738.

Pek çok ulus için folklor derlemeleri, yerli kimliğin, kültürel yaşamın ve güzel sanatların yaratılması için hayati bir öneme sahiptir ve bazı durumlarda derlemelerin, yazılı dilin gelişmesini sağlayacak gücü de vardır. Geleneksel kültüre duyulan ilgi tipik olarak, bazı kültürel aktivistler veya idealist örgütlerce temsil edilen romantik idealist akıma da uyarlanmıştır. Böyle bir güdünün ortaya çıkardığı geniş-ölçekli folklor derlemeleri ve yayınları çoğunlukla bir ulusun yok olmuş kültürel mirasını kaydetmek için son fırsat olmuştur. Genel olarak ifade etmek gerekirse, folklorla duyulan ilginin büyük-ölçekli bir etkinliğe dönüşmesi, ulusun özsaygınlığını güçlendirmek, ulusun kendi dili ve kültürüne ilgi ve saygıyı uyandırmak arzusundan doğmuştur. Tarihleri, dilleri ve kimlikleri olmayan halklar ulusal edebiyat ve edebi lisanı yaratmış, geçmişteki köklerini keşf yahut icat etmişlerdir. Bunun yanında bayraklar, marşlar ve millî bayramları içeren modern millî mitler ve semboller yaratılmıştır. Romantik milliyetçilik yalnızca modernliğin rasyonel ve seküler baskısına direnebilmek değildir. Aynı zamanda modernleşme sürecinin parçası olmuş ve dönemin siyasal, teknik ve bilimsel gelişmesini tamamlamıştır. Ulusların yaratılma sürecinde, özellikle 19. yüzyıl Avrupasında bağımsızlık ve ulusal birlik uğraşlarında etkin bir güç olmuştur.

Folklor ve milliyetçilik arasındaki ortaklık ilişkisi bazen fakelore örneğinde olduğu gibi folklor bilimine gölge düşürmüş ise de, kültürel bir ideale uydurmak için yeniden şekillendiren metinler yahut kültürel bir ihtiyacı temin maksadıyla yaratılan metinler milliyetçi tasarımları anlamak için anlamlı örnekler olmuştur. Grimms kardeşlerin, Alman kültür sembollerinin şekillendirme gayretleri neticesinde Fransız kökenli olduğu aşikâr hikayeler derlemeden çıkarılmış yahut bazı hikayeler ve söylemler Almanlaştırılarak sunulmuştur.¹⁷²⁵ Bu tür uydurmaların milliyetçi

¹⁷²⁵ Alan Dundes, “The Fabrication of Fakelore”, **Folklore Matters**, 2. Baskı, Knpville: The University of Tennessee Press, 1996, s.44-45 [Türkçesi için bk. “Fakelore Fabrikasyonu” (çev. Aslı Uçar-Selcan Gürçayır), Milli Folklor, Sayı: 70 (2006), s.70-101]. Türkiye’de son yıllarda Millî Folklor Dergisi *fakelore* kavramını işlemeye başlamıştır. Ancak bu son derece heyecan verici çalışmaların Türkiye’de “geleneğin icadı”na yöneldiğini söylemek zordur. Milletleşme ve ulus-

komplekslere cevaben ortaya çıktığını ileri süren Alan Dundes, Grimm kardeşlerin Kinder- und Hausmärchen ve Elias Lönnrot'un Kalevala Fin ulusal destanı derlemesinin milliyetçiliğe hizmet amacıyla fakelore bir eser yarattıklarını iddia etmiştir. Bunun yanında milliyetçi ideolojilerin folklor çalışmalarına siyasal müdahaleleri de bu bilimi etkilemiştir. Bu konuda en ibret verici örnekler, folklor ve folklorcuları resmî ideolojinin propagandasına zorlayan Nazi Almanyası, Faşist İtalya ve Sovyet Rusyası'nda ortaya çıkmıştır.¹⁷²⁶ Diğer taraftan, sömürgecilik ve Sovyet sonrası dönemde romantik milliyetçilik, kimliklerini ve bağımsızlıklarını yeniden kurmaya çalışan kültürel ve etnik gruplar için bir model olmuştur.

Romantik milliyetçilikten beslenen 19. yüzyılın halk (folk) kavramının temel karakteristiklerini şu şekilde tasnif etmek mümkündür.¹⁷²⁷

Vahşi veya ilkel	Folk veya köylü	Medenî veya elit
Edebiyat öncesi ya da	Cahil	Okuryazar
edebiyattan yoksunluk	Kırsal	Şehirli
	Alt tabaka	Üst tabaka

Yukarıdaki tablo nazarıdikkate alındığında folklorün her şeyden önce bir merkez-çevre ilişkisi içinde değerlendirildiği ve çevreyi inceleyen bilim olduğu görülmektedir. Folklor ile siyaset arasında kurulacak bir ilgi, modern devletlerin merkezileşme sürecinde toplumsal bütünleşme politikalarını anlamaya da imkân tanıyacaktır. Feodal soylulardan kentlilere

devlet sürecinde yeniden inşâ edilen ya da icat edilen folklor çalışmalarının Türk milliyetçiliği sürecini anlamak için önemli olacağına kuşku yoktur. Bu çabalar başlangıç olmakla birlikte Gürçayır'ın fakelore ile ilgili çalışmasının Türkiye'de milliyetçiliğin serencamını anlamak için önemli olacağı kanaatindeyiz. Selcan Gürçayır, **Folklorun Sahtesi: Fakelore**, Ankara: Geleneksel Yayınları, 2007.

¹⁷²⁶ Christa Kamenetsky: "Folklore as a Political Tool in Nazi Germany," **The Journal of American Folklore**, LXXXV/337 (1972), s.221-235; aynı yazar, "Folktale and Ideology in the Third Reich", **The Journal of American Folklore**, XC/356 (1977), s.168-178.; William E. Simeone, "Fascists and Folklorists in Italy", **The Journal of American Folklore**, XCI/359 (1978), s.543-557.; Felix J. Oinas, "The Political Uses and Themes of Folklore in the Soviet Union", **The Journal of the Folklore Institute**, XII/2-3 (1975), s.157-175.

¹⁷²⁷ Alan Dundes, **Interpreting Folklore**, Bloomington: Indiana University Press, 1980, s.4.

ve köylülere tüm toplumsal grupları ulus-devlet bünyesi altından toplamayı hedefleyen merkezileşme, merkez ve çevre arasında çatışma alanları yaratırken folklor, bu çatışmaları asgariye indiren alanlar olarak işlev görmüştür. Bu durum, Osmanlı devleti gibi yöneten-yönetilen ayrımına dayanan toplumlarda bütünleştirici bir fonksiyon icra ederken klâsik dönemin tek birleştirici unsuru olan din yerine yeni kavramlar ikâme etmiştir. Klâsik dönem Osmanlı metinlerinde küçültücü bir sıfat olarak ele alınan ve çoğunlukla kırsalı ve cahili ifade eden Türk, birleştirici bir unsur olarak merkeze taşınmış ve seküler niteliğiyle yeni kimliğin belirleyici unsuru olmuştur.¹⁷²⁸ Ancak söz konusu iki çevre arasındaki keyfiyet ve kemiyet farklılıkları, bütün yerel kimlikleri aşarak bütünleştirici bir işlev gören din kadar başarılı olmamıştır. Merkez ve çevre arasındaki farklılık daha da belirginleşirken II. Abdülhamid döneminin İslâmcı politikası ve uygulamaları, Türk-Müslüman kimliğinin yaratılmasını ve bütünleşmeyi mümkün kılmıştır. 1908'den itibaren yerel eşraf ve ayanın da siyasete sokulması, merkez-çevre bütünleşmesi için önemli bir adım olmuştur. Türkiye'de siyasî düşünceler, folk unsurlardan ve popülist söylemlerden beslenmişlerdir. Türkiye'de folklor araştırmalarının toplumsal kimlik tasarımları, siyasî hayat üzerindeki etkileri ve siyasetteki folk cematler gibi konuları henüz yeterince incelenmediği, toplumsal dönüşüm üzerindeki etkilerinin ortaya konamadığı görülmektedir.

B. Folklor ve Edebiyat Arasında: Kimliğini Arayan Türk Edebiyatının Milliyetçi Düşüncenin Gelişimine Etkileri

Türkiye'de folklor çalışmaları, Tanzimât sonrası yaşanan siyasal ve toplumsal değişime paralel gelişmiştir. Bu dönemden itibaren halkın giderek siyasetin öznesi hâline gelmesi folklor çalışmalarını etkilediği gibi sonradan gelişecek Türk milliyetçiliği fikrine de teorik zemin hazırlamıştır.

¹⁷²⁸ Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s.34-76.

Diğer pek çok milliyetçilik örneğinde olduğu gibi ortak köken mitleri, inançları, halkın deyişleri, şiirleri ve türküleri olarak şekillenen milliyet duygusu, popüler tarihlerde, folklor ve millî edebiyatlara yansıtılmıştır.¹⁷²⁹ Osmanlı yüksek kültürüne ait pek çok değerın kozmopolitlik iddiasıyla tasfiyesi de bu fikir ile doğrudan ilişkilidir. Kültürün resmî/yüksek zümre ve halk şeklinde ikili tasnifi, Tanzimât ile başlayan ve Cumhuriyet döneminde de devam eden kimikleşme sürecinin tabii ürünüdür.

Osmanlı aydınlarının folklor algılarının gelişmesinde önemli rol oynayan etkenler arasında, çeşitli etnik grupların, kendi dil ve edebiyatlarına ilişkin önemli eserler ortaya koymaları gelmektedir. “Helenizm, Slavizm veya Türkçülük gibi akımlar tarihsel olarak belli coğrafi bölgelerde daha yoğun olarak gelişmeler de, her biri aynı sistemin birer parçası” olmalarından ötürü birbirlerinden etkilenmişlerdir. Balkanlar ve Ortadoğu ülkelerinde gelişen milli tarih yazımları birbirlerinden etkilendikleri gibi, çoğu kez karşıt yahut destekler mahiyette içerikleriyle de birbirlerine örnek teşkil etmişlerdir.¹⁷³⁰

Folklor çalışmaları ile millet kavramının bir toplumsal tasarım olarak ortaya çıkması aynı dönemdedir. Bu sürecin başlangıç aşamasını, batıda modernleşme ve ulus-devlet fikrinin gelişimiyle birlikte “dil,” “millet,” “vatan”, “medeniyet” gibi kavramların önem kazanması ve Osmanlı aydınlarının da gündemini oluşturması teşkil etmektedir.¹⁷³¹ Şinâsî ile başlayan ve özel gazetelerin halkın anlayacağı dilde yazılması gerektiği fikri, pek çok aydın tarafından benimsenmiştir. Nâmık Kemâl, Ziya Paşa ve Ali Suavî yayınlarıyla bu fikrin gelişmesine hizmet etmişlerdir. Bu dönemde gerek basında ve gerek aydınlar arasında halk ve halk kültürü, kimliğin en temel bileşenleri olarak algılanmış; yüksek kültürün kozmopolit niteliğine karşılık halk kültürünün özgün ve otantik yönleri ön plana çıkarılmaya

¹⁷²⁹ R. Paul Shaw-Yuwa Wong, **a.g.e.**, s.142.

¹⁷³⁰ Arzu Öztürkmen, **Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s.19.

¹⁷³¹ Arzu Öztürkmen, **a.g.e.**, s.19.

çalışılmıştır. Bu dönemde folklorün gelişiminde ve kimliğin oluşumuna etkisinde üç husus belirleyici olmuştur:

1. Dilde sadeliğin savunulması,
2. Hece vezninin Türk şiirinin esasını oluşturduğu fikrinin aydınlar arasında tartışılması ve
3. Yeni edebiyatın halk edebiyatına etkisi ile edebiyatta mahallileşmenin özen kazanması.¹⁷³²

Şinâsî ile başlayan yabancı etkilerden arındırılmış saf Türkçe anlayışında halkın kullandığı ortak dilde bir edebiyat yaratmak fikri, Osmanlı aydınlarının folklor ve edebiyata yönelmelerine yol açmıştır.¹⁷³³ Şinâsî, 1859 yılında basit bir dille kaleme aldığı bir tiyatro eserini, okumamış halkın da anlamasını amaçlamıştır. 1862 yılında yaklaşık dört bin atasözünün yer aldığı *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniyye* adlı bir kitap yayınlamıştır. Esere yazdığı kısa bir mukaddimede yer alan “durûb-ı emsâl ki, hikmetü’l-avâmdır, lisânından sâdır olduğu bir milletin mâhiyet-i efkârına delâlet eder. Durûb-ı emsâl-i osmaniyye ise cümleten ma’nîdârdır.” sözleri, onun halkı milletin özü olarak algıladığını açıkça göstermektedir.¹⁷³⁴ Ancak o, Herderci manada bir kültürel milliyetçilikten ziyade Fransız aydınlanması ve romantizmi ile ortaya çıkan halkçı düşünceye yakındır. Nitekim Şinâsî, “hikmetü’l-avâm” kavramını Fransız ansiklopedistlerden alıntılanmıştır.¹⁷³⁵ Doğrudan Herder’den etkilendiğine dair bir işaret yoksa da gerçekte o, Romantizm ile birlikte önem kazanan halk ruhunun ve dehasının atasözlerinde bulunabileceği inancındadır. Hikmetü’l-avâm ifadesi bunun bir yansımasıdır ve onun atasözleri derlemesinde bilinçli bir tavır içinde olduğunu göstermektedir.

¹⁷³² Pakize Aytaç, **Folklor ve Edebiyat**, Ankara: Berikan Yayınevi, 2010, s.4.

¹⁷³³ İlhan Başgöz, “Folklore Studies and Nationalism in Turkey”, **Folklore Institute Journal**, IX:2/3 (1972) p.163.

¹⁷³⁴ Şinâsî, **Durûb-ı Emsâl-i Osmaniyye**, 3. Baskı, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1302.; Şinâsî, “Durûb-ı Emsâl-i Osmaniyye”, **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 113 (14 Temmuz 1280).

¹⁷³⁵ Ebuzziya “Mülâhaza-i Tâb”, **Durûb-ı Emsâl-i Osmaniyye** (Şinâsî,), 3. Baskı, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1302, s.507.

Aydınlar için atasözleri, konuşan halkı duyabilmenin en uygun araçlarından biridir. Yazının yaygın olmadığı dönemlerde sıradan insanların konuşmalarını masallardan, halk şarkılarından, ortaoyunlarından duymak mümkündür. Bunun en uygun aracı ise halkın tarihsel tecrübelerini, gündelik hayatlarını ve olaylar karşısındaki tavırlarını yansıtan atasözleridir. Bütün sözlü kaynaklar içerisinde en öğretici olanı atasözleridir. Onlar tarihsel çizginin dışına çıkarılabilecek kadar eskidir ve halkın otantik yapısını atasözlerinde bulmak mümkündür. Genellikle ahlâkî niteliklere sahiptirler. Atasözleri insanların içinde bulundukları şartlar karşısında ürettikleri stratejilerdir. Toplumun sağduyusunu, değerlerini ve problemleri çözme yöntemlerini göstermektedir. Bu nedenle sosyal normlar atasözleri sayesinde öğrenilir. O toplumsal ilişki kurmanın veya bozulan ilişkiyi onarmanın, gruplar arasındaki dayanışmanın en önemli etkenlerinden biridir. Bu nedenle bütün sosyal ilişkilerde ortaya çıkmaktadır. Bazı toplumlarda atasözleri hukukî tartışmalarda da rol oynamıştır. Örneğin Ortaçağ Fransız yerel mahkemeleri kayıtları köylülerin ona sıklıkla müracaat ettiğini göstermektedir.¹⁷³⁶

Aydınlanmanın öncülerinden Francis Bacon, bir milletin dehası, zekâsı ve ruhunun atasözlerinde keşfedilebileceğini ileri sürmüştür. Ancak 16. ve 17. yüzyıldaki kısmî ilgiye karşılık atasözleri milliyetçilik çağında önem kazanmaya başlamıştır. 16. yüzyılda atasözlerine duyulan ilginin belirli ülkelerde yoğunlaştığı görülmektedir. Örneğin İngiliz entelektüeller eserlerinde folklorik bir meraktan ziyade kültürel malzeme olarak ondan faydalanmışlardır. Elizabeth döneminde okullarda atasözleri okutulmuş ve onlara ilişkin kompozisyonlar yazdırılmıştır. 1601 yılında Avam Kamarası'nda bir vekil tamamen atasözlerinden oluşan bir konuşma yapmıştır. Shakespeare, eserlerinde yaklaşık 4600 atasözü kullanmıştır. Üstelik onun eserlerinde atasözlerini kullananlar arasında yalnızca köylü

¹⁷³⁶ James Obelkevich, "Proverbs and Social History", *The Social History of Language* (ed. Peter Burke), Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s.47.

kaba ve komik insanlar değil ciddi ve soylu insanlar da vardır.¹⁷³⁷ 17. yüzyılın ikinci yarısından sonra atasözlerine duyulan ilgi azalmış ancak romantizm hareketi ile birlikte yeniden canlanmaya başlamıştır. Bu uyanışta millî dehânın, yabancı kültürlerle karışmadığından ötürü yozlaşmamış olduğuna inanılan köylüler arasında bulunabileceği fikri etkili olmuştur. Isaac D’Israeli’nin 1823 yılında kaleme aldığı Atasözlerinin Felsefesi adlı yazısı, bu dönemde kaleme alınmış en güçlü yazılardan biridir. Milletlerin temel özelliklerinin atasözlerinde gizli olduğunu yazan D’Israeli, Avrupa milletleri arasında yaklaşık yirmi bin atasözü olduğunu ve bunların benzerlerine pek çok millette de rastlanabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre Doğu’dan ödünçlenen pek çok atasözü Yunanlılar aracılığıyla Avrupa dillerinde yaygınlık kazanmıştır.¹⁷³⁸ D’Israeli, atasözlerin dehanın bir ürünü olduğunu düşünmekte ve onlardan her zaman yararlanılmasını öğütlemektedir:

Atasözleri insan hayatının bütün alanlarını kapsar. O hayatın bütün renklerini içerir. Dehanın zarif fırça darbeleridir. İnce alayları ve taşlamalarından zevk alırız. Mizah, şaka, zerafet ve şefkat onların en önemli özellikleridir. Hayata derin bir anlam katar ve bize insanların yüreğini açar. Uzun bir süre konuşmaların süsü olmaktan çıkmışsa da düşüncelerimizin hazinesi olmaktan vazgeçmemiştir.¹⁷³⁹

Romantizimin etkisiyle folklor çalışmalarına duyulan ilginin yükselişinden atasözleri derlemeleri de etkilenmiştir. Batı Avrupa ve Balkanlarda yaygın bir şekilde atasözü derlemeleri gerçekleşmiş ve atasözleri, toplumsal hayatı düzenleyen normları, ortak kimliğe ilişkin sunduğu özellikleri ve hepsinden önemlisi “biz” ve “öteki”ne ilişkin stereotipleri ile millî kimliklerin inşâsında önemli rol oynamıştır. Batıda ve Balkanlarda yapılan derlemelerin Türk aydınları ve bu arada Şinâsî üzerinde de etkili olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu dönemde folklor

¹⁷³⁷ James Obelkevich, **a.g.m.**, s.55-57.

¹⁷³⁸ I. D’Israeli, **A Second Series of Curiosities of Literature**, 2. Baskı, Cilt 1, London 1824, s.472-473.

¹⁷³⁹ I. D’Israeli, **a.g.e.**, S.474.

çalışmalarına yönelen ve atasözlerini derleyen başka çalışmalara da tesadüf edilmektedir. Hıfzî'nin manzûm *Durûb-ı Emsâl*, Ahmed Vefik Paşa'nın *Müntehabât-ı Durûb-ı Emsâl* ile Tekezâde M. Said'in *Durûb-ı Emsâl-i Türkiyye*, Ahmed Midhat Paşa'nın *Türkî Durûb-ı Emsâl* adlı eserleri ilk folklor çalışmaları arasında yer almaktadır.¹⁷⁴⁰ Şinâsî'nin atasözleri derlemesine nazaran daha fazla madde içermesine karşılık Vefik Paşa'nın eseri düzensizdir. Şinâsî'nin gerçekte siyasî bir kimlik yaratmaktan ziyade milletin mâhiyet-i efkârının ifadesi olan lisan sayesinde onu tanıma ve yazdıklarını okuyacak muhatabının anlayacağı bir dili kullanma endişesi taşıdığı anlaşılmaktadır. Ondaki bu düşünce siyasî bir kimliğe dönüşmemiştir. O daha ziyade halkı dinlemek, anlamak, onların anlayacağı dilden konuşmak ve böylece onları kozmopolit bir mahiyete sahip medeniyete taşımak istemiştir.

Türk kimliğinin atasözleri üzerinden inşâsının örneğine Cumhuriyetin ilk yıllarında da rastlanmaktadır. Örneğin Tahsin Ömer atasözlerinin gerçek maarıften yoksun olan avâm ve bir kısım havâsı sevk-i idâre ettiğini ve Osmanlı Devleti'nin felaketlere uğramasında onların çok etkili olduklarını iddia etmiştir. Ona göre Avrupalıların nâil oldukları terakkiye bir an önce yetişebilmek, gerçek ilim ve irfanın Türkiye'de intişârını sağlamak için,

“erbâb-ı sefâhet ve denâ'etin asırlardan beri efrâd-ı ümmete karşı irtikâb ettikleri mezâlim ve i'tisâfât, irtikâb ve irtişâ ve en son senelerde şâhidi olduğumuz ihtikâr ve sâ'ire gibi zemâ'im-i ahlâkiyyenin husûlüne hizmet etmiş olmaları itibariyle fesâd-ı ahlâk menba'ı itlâkına sezâ olan ... bir takım fenâ sözlerimizin ezhân-ı umûmiyyeden silinmesine ve bi'n-netice eski Osmanlıların muttasıf oldukları şîme-i mürüvvet ve insâniyetin

¹⁷⁴⁰ Ahmed Vefik Paşa, *Müntehabât-ı Durûb-i Emsâl*, İstanbul, (ty.); Hıfzî, *Manzûme-i Durûb-i Emsâl*, İstanbul: Tabhâne-i Âmire, 1262.; Vâcid, *Durûb-ı Emsâl*, İstanbul: Âşir Efendi Matbaası, 1275.; Ahmed Midhat, *Türkî Durûb-i Emsâl*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288.; Tekezâde M. Said, *Durûb-i Emsâl-i Türkiyye*, İstanbul: Kasbar Matbaası, 1311.

be-tekrâr memleketimizde şüyû' ve revâc bulmasına sarf-ı gayret etmekliğimize ihtiyâc-ı âcil vardır.”¹⁷⁴¹

Bu amaçla, halk arasında kullanılan yaklaşık beş bin atasözlerini teker teker inceleyen Tahsin Ömer, topladığı iki yüz kadar atasözü arasında “şâyân-ı nefret” olanlarını içeriklerine göre tasnif ederek reddedilme nedenlerini ortaya koymaktadır. “Memleketini seven her Türk için fenâ sözlerin şüyû' ve revâcına mâni' olmak ne kadar mühim bir vazîfe-i vataniye ise iyi olan sözlerimizin intişârına sarf-ı gayret etmek dahi o derece mühim bir vecîbe-i hamîyyet ve insâniyettir.”¹⁷⁴² Tahsin Ömer'in bu fikirleri, Osmanlı aydınlarının atasözlerine nasıl bir siyasî misyon yüklediklerini göstermesi bakımından anlamlıdır.

Halka yönelmek fikrinin ilk defa Şinâsî'nin Tasvîr-i Efkâr adlı gazetesinde işlendiği görülmektedir. Kuşkusuz bu yönelişin en önemli aracı yukarıda da ifade edildiği gibi dildir. Gerçekte devlet eliyle tedricî bir biçimde gelişmekte olan sade dil meselesi, Tasvîr-i Efkâr ve etrafında toplanan aydınların düşünceleri ile hız kazanmıştır. Halkın diliyle konuşmanın, halka ait değerleri ve folk malzemelerini gündeme getirmesi kaçınılmazdır. Yeni Osmanlılar otoriter devlet anlayışını yıkmak ve yerine halk egemenliğine dayanan meşrutî yönetimi getirmek istemiştir. Ulemâ ve askerî sınıfın Vak'a-yi Hayriyye ile sindirilmesi sonucu hükûmetin bütün yetkiyi ellerinde topladıklarından şikâyet eden cemiyet mensupları, kendilerini destekleyecek sosyal bir taban olarak halka yaslanma gereği duymuşlardır. Halka ait değerlerin gündeme gelmesi ve siyasal bir malzemeye dönüşmesi de bu süreçte başlamıştır. Şinâsî ve Nâmık Kemâl'in başta klâsik edebiyat geleneğini sürdürdükleri ve bir divan teşkil edecek kadar tarz-ı kadîm ile yazılmış şiirlere sahibi oldukları bilinmektedir. Ancak politik bir araca dönüşen halka dönme fikrinin, halkı aydınlatma düşüncesiyle birleşmesi onları herkesin anlayacağı dilde

¹⁷⁴¹ Tahsin Ömer, **Darb-ı Mesellerimiz Hakkında Tahlîlî Tedkîkât**, İstanbul: Evkâf Matbaası, 1337-1340, s.2.

¹⁷⁴² Tahsin Ömer, **a.g.e.**, s.3.

yazmaya sevk etmiştir. Klâsik edebiyata tavır almalarının temel nedeni budur. Şinâsî’de kültür kavramı halkı medeniyete ulaştıracak ve onu bu uğurda seferber edecek bir araç olarak değerlendirilmektedir. Bütün bunlara rağmen onda, halka kim olduğuna dair ipuçları verecek kültür kavramı siyasallaşmanın sınırında durmaktadır.

Türkiye’de halka yönelmek fikrinin gelişmesinde etkili olan ikinci isim Nâmık Kemâl’dir. Ancak ne Şinâsî’nin ve ne de Kemâl’in ileri sürdükleri halk kavramı, Herderci anlamda bir halktır. Onlar savundukları kültürel değerlerin köylüye yayılmasından ziyade yazdıklarını ve söylediklerini duyabilecek bir topluluğun peşinde olmuşlardır. Bu nedenle muhataplarının dilinde konuşmayı tercih etmişlerdir. Kemâl’in “Osmanlıca’yı süslü tarzından arındırmaya ilişkin gösterdiği hassasiyet, daha ziyade bu tarzın yazının gerçek içeriğini gölgelediği fikrinden kaynaklanmıştır. Osmanlı Türkçesinin süslü tarzına alternatif olarak halk dilinin kullanılmasındaki ısrarına rağmen Kemal, halk edebiyatına karşı kuşkulu ve mesafeli olmuştur.¹⁷⁴³ Türkçe bir sözlüğün hazırlanması da projeleri arasında olan Nâmık Kemâl, “ifâdât-ı tabî’iyye letâfetine mâlik olan makâlelerden müretteb” bir antolojinin hazırlanarak okullarda okutulmasını önermiştir. Söz konusu antolojide Naimâ, Veysî ve Nefî gibi isimlerin yer almasını teklif ettiği dikkate alınırsa onun öncelikte münşiyane ifadelerden arındırılmış bir üslûbu benimsediği anlaşılmaktadır. “Fakat biz de kitâbetden maksad hizmet-i devlet olmak itikâdı gâlib ve belki umûmî hükmüne girmiş bir zann-ı kâzib olmasına göre aklâm-ı devlet şimdiki tarz-ı ifâdeyi iltizâm ettikçe tecdîd-i şive mümkün değildir.”¹⁷⁴⁴

Millet projesinde halka dayanma fikrin en açık ifade edildiği ve bu minvalde halk edebiyatına dikkat çekildiği yazılardan biri de Ziya Paşa’ya aittir. Avrupa’da iken kaleme aldığı ve Hürriyet gazetesinde yayımlanan *Şiir ve İnşâ* adlı yazısında, her milletin kendine özgü bir şiiri olduğunu ileri

¹⁷⁴³ Arzu Öztürkmen, *a.g.e.*, s.23.

¹⁷⁴⁴ Nâmık Kemâl, “416 numaramızda muharrer bend-i mahsûsun mab’adıdır”, *Tasvîr-i Efkâr*, Nu: 417 (18 Ağustos 1283).

sürmüştür. Osmanlı şiirinin ne olduğunu sorgulayan Ziya Paşa, divan edebiyatının Osmanlı şiiri olamayacağını iddia etmiştir. Ona göre, klâsik dönemin şairleri, Arap ve Fars şiirini taklit etmeyi marifet saymışlar, mensûb oldukları milletin bir dili ve şiiri var mıdır ve bunu ıslâh mümkün müdür hiç düşünmemişlerdir. Oysa,

“Şiir her kavimde tabîdir. Rûy-i arza ne kadar milel ve akvam gelmişse cümlesinin kendilerine mahsûs şiirleri vardı. Osmanlıların şiiri acaba nedir? Necatî ve Bakî ve Nefî dîvanlarında gördüğümüz bahr-ı remel ve hezceden mahbûn ve muhbis kasâid ve gazeliyât ve kıt’aât ve mesneviyât mıdır? Yoksa Hâce ve İtrî gibi mûsikîşinâsânın rabt-ı makamat ettikleri Nedîm ve Vâsîf şarkıları mıdır? Hayır bunların hiç birisi Osmanlı şiiri değildir.”¹⁷⁴⁵

Ziya Paşa, Türkçe kuralların yazılmamasından dolayı eline kalem alan herkesin keyfine göre yazdığını ve dilin doğal hâinden çıkarak millet arasında vâsıta-i muamelâtın bozulduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle halk, ilân olunan fermanlar ve emirnameleri anlayamadığından onlardan yeterince yararlanamamaktadır. Halk, hâlâ Tanzimâtın ne olduğunu ve ne türlü bir yenilik getirdiğini bilememektedir. Farsça ve Arapça kelimeler ve kalıplarla doğallığını kaybetmiş yüksek zümre edebiyatı karşısında millete özgü edebiyatın taşra halkı ile İstanbul halkının avamı arasında yaşadığını iddia etmiş; gerçek Türk şiirinin şâirlerin vezinsiz diye beğenmedikleri halk şarkıları ile taşralarda ve çöğür şâirleri arasında deyiş, üçleme ve kayabaşı tabir olunan nazımlar olduğunu savunmuştur. Böylece divan edebiyatını milli bir edebiyat olmadığını öne sürmüş ve halk edebiyatına dönülmesi gerektiğini savunmuştur. Bu, halka yönelmek gerektiğini açıkça ifade eden ilk metindir:

“... bizim tabî olan şiir ve inşâmız taşra ahalileri ile İstanbul ahâlisinin avamı beyinde hâlâ durmaktadır. Bizim şiirimiz hani şâirlerin nâ-mevzûn diye beğenmedikleri avam şarkıları ve taşralarda ve çöğür şâirleri arasında deyiş ve üçleme ve kayabaşı tabir olunan nazımlardır.

¹⁷⁴⁵ Ziya Paşa, “Şiir ve İnşâ”, **Hürriyet**, Nu: 11 (7 Eylül 1868).

Kitâbet- i millîye odur ki, eli yazı tutan zihnindeki muradını iyi kötü kâğıt üstüne koymalı. Şimdiki şiir ve inşâımızda ise tertîb-i maânî ile beraber bir teşkil ü tertîb-i elfâz derdi zihni işgal etmekle, ne şiir ve ne de nesirde usûl-i irticai mümkün değildir. Her milletin şâirleri, hattâ bizim çoğur şâirlerimiz bedâhaten birçok şiir söylerler. Biz ise beş beyit bir gazeli dokuz ayda doğurur gibi söyleriz. Şâir milletlerde küberâ ve hattâ musannifler bizzat eline kalem alıp mektup ve telifât yazmazlar, belki yanlarındaki kâtiplerine ağızdan söylerler, onlar dahi yazarlar. Nitekim bizde dahi köy ağaları imamlara söyleyip yazdırırlar. Bu sebepten gerek muhâberât ve gerek telifât onlarda sûratlı ve suhûletli olur. Ama biz mektup yazdığımızda bir iki kere tesvîd ve tebyiz etmedikçe istediğimiz gibi olmadığından, hem muhaberelerimizde te'enni ve betâat ve hem de ifadelerimizde noksan ve rekâket bulunur. Bu fenalığı def için tabiata ittiba' etmeli.”¹⁷⁴⁶

Ziya Paşa'nın Avrupa'da iken kaleme aldığı bu düşünceleri yazıldığı dönemde büyük ilgi görmüş ise de o, yurda dönüşü sırasında kucağında getirdiği Harâbât adlı divan antolojisi ile ilk yazdıklarını inkâr etmiştir. Harâbât, klâsik kültürden beslenen aydının gelenek ve yenilik arasındaki tereddüdünü yansıtan en mühim eserlerden biridir. Ziya Paşa, Şi'r ve İnşâ adlı makalesinde başkaldırdığı otoriteden Harâbât adlı eserinde af dileyen bir tavır içindedir. O, bu tavrını Abdülaziz'e sunduğu Arıza'da da sürdürmüştür. Nitekim Harâbât ve Arıza, Yeni Osmanlı Cemiyeti mensuplarının en öfkelenedikleri eserler olmuştur. Bu nedenle Harâbât, Yeni Osmanlıların toplum projesine ve halka yönelme fikrine indirilmiş bir darbe olarak değerlendirilmiştir.

Ziya Paşa Harâbât'ın manzum girişinde, şiir merakının küçük yaşlarda başladığını, önce meydan şairleri olarak nitelendirdiği Gevherî, Garîbî, Âşık Kerem ve Âşık Ömer'i okuduğunu, hatta bunlara nazireler kaleme aldığını yazmaktadır. Ancak bir süre sonra divan şiirini okumakla başka bir sırra erişmiş ve başka bir dünyaya girmiştir. Böylece eşek

¹⁷⁴⁶ Ziya Paşa, a.g.m.

anıtısı olarak nitelendirdiği halk şiirinin papucu dama atılmıştır.¹⁷⁴⁷ Gülistan'ı ve Hafız Divanı'nı okuyarak İran şairleri ile tanışan Ziya Paşa, onları manevî hocası olarak nitelendirmiştir. Ardından Osmanlı coğrafyasındaki şairleri okumak gereği duymuştur. Ancak onların İran şairlerini taklit etmelerinin dili bozduğunu, aruz vezninin yitirildiğini ve bu nedenle dilin tabîî hâlini kaybederek fesâhatini kaybettiğini ileri sürmüştür. Eserine Çağatayca'dan da örnekler almış, böylece dilin nasıl bir gelişme kaydettiğini göstermeyi amaçlamıştır. Ona göre ilk Osmanlı şairleri şiirlerini Türkçe yazmışlar ise de, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman dönemlerinde Farsça'nın da etkisiyle dil daha da zenginleşmiştir (Türkî dili evvel idi yektâ / Etdi ânı Fârisî dü-bâlâ). Ziya Paşa Türkçe, Farsça ve Arapça'nın kaynaşması ile Osmanlıca adı verilen eşsiz bucaksız bir okyanusun ortaya çıktığını ileri sürmüştür.¹⁷⁴⁸

Yukarıda kısaca özetlemeye çalışılan düşünceler, Ziya Paşa'nın *Şî'r ve İnşâ* adlı makalesindeki görüşlerini tekzip eder niteliktedir. Onun divan edebiyatını ve kasideciliği yani bir bakıma sultanlara övgüler düzen geleneği diriltme çabalarına en sert tepki Namık Kemal'den gelmiştir. Yeni Osmanlılar, yenilik yanlısı Ziya Paşa'nın *veux Turcs* safına geçmesi ile büyük bir yara almış ve Kemâl, peşpeşe kaleme aldığı *Tahrib-i Harâbât* ve *Takib* adlı eserleri ile onu eleştirmiştir. Söz konusu eserler, “eskiyi hortlatıyorsun, oysa biz onu beraber gömmeye azmetmiştik” havası içinde yazılmıştır.¹⁷⁴⁹ Gerçekte Ziya Paşa eski edebiyata oldukça vâkıftır. Buna karşılık her fırsatta divan edebiyatına saldıran Nâmık Kemal'in eski edebiyat ve nazariyat konusundaki bilgileri oldukça sathîdir.

Nâmık Kemâl, “müftehir-i zümre-i edîbân ve tercümân-ı irfân” olarak nitelendirdiği Ziya Paşa'nın böyle bir eser kaleme almasına hiddetlenmiştir. Erbâb-ı şebâbdan olan Ziya Paşa, daha önce kaleme

¹⁷⁴⁷ Ziya Paşa, **Harabât**, Cilt 1, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1291 (Mukaddime'de sayfa numaraları belirtilmemiştir. Bu nedenle yalnızca eserin adını vermekle yetinilmiştir).

¹⁷⁴⁸ Ziya Paşa, **a.g.e.**

¹⁷⁴⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, **a.g.e.**, s.422.

aldığı yazılarla tarz-ı kudemâyı bütünüyle bozmuş ve yeni bir tarzın doğmasına yol açmış olduğu hâlde Harâbât adlı eseri ile bunları inkâr etmiştir. Oysa Tercî-i Bend, Terkîb-i Bend, Verâset Mektupları ve Hürriyet'teli yazıları ile edebiyata yeni bir soluk getirmiştir. Bunların edebiyata hizmet için yeterli olduğunu yazan Kemâl, "lâzım mı idi bende Harâbât" diye ona sitemlerde bulunmuştur.¹⁷⁵⁰ Anlamı sanata fedâ eden şiire, tumturaklı ve münşiyâne yazılmış eserlere karşı Kemâl, sade ve avamın anlayacağı eserlerin gerçek edebiyat ürünleri olduğunu savunmuştur. Ziya Paşa'yı padişahın nedimli olmakla itham eden Harabat eleştirisini Ta'kîb adlı eserinde de sürdürmüştür.¹⁷⁵¹ Onun İrfân Paşa'ya yönelik eleştirileri de eski tarz inşâ üzerine odaklanmıştır. Ancak onun eski ve yeni edebiyat karşısındaki tavrı ikirciklidir. Ziya Paşa'yı padişaha dalkavukluk yapmak ve böylece bir mansıb elde edeceğini ummakla suçlayan Kemâl, Osmanlı Tarihi adlı eserinin birinci baskısında II. Abdülhamid'e ithafen bir medhiye yazmıştır. Yine pek çok kereler padişaha sunduğu arızalarla iltifatına mazhar olmak istemiştir. Örneğin bir arızasında Kanûnî Sultan Süleyman döneminde şairlerin himâye görmelerinden ve iltifat edilmelerinden bahseden Kemâl, aynı iltifatı Abdülhamid'den de beklemektedir.¹⁷⁵² Oysa saldırdığı eski tarz şâirlerin himmetine başvurması onun "sahîh-i edebiyat-ı cedîde" inancıyla ve eski edebiyat muarızlığıyla örtüşmemektedir. M. Kaya Bilgegil, gerçekte onun saldırdığı eski edebiyat konusunda yeterince bilgisi olmadığını şiirlerinden örneklerle ispatlamaktadır.¹⁷⁵³ Üstelik sade ve avâmın anlayacağı tarzda yazma ve gerçek edebî eserlerin bunlar olduğu tavrı da tutarsızdır. Anlaşılan halk arasında iletişimini ve eserlerinin okunmayasını sağlayacak dil de Nâmık Kemâl için sorunludur:

Eski eserlerimizde kaba Türkçe olarak her ne yazılmış ise güya
Türkçe yazılan şeyin mutlaka kaba olması lâzım imiş gibi hemen hiç

¹⁷⁵⁰ Nâmık Kemâl, **Tahrîb-i Harâbât**, 1. Baskı, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1303, s.3-4.

¹⁷⁵¹ Nâmık Kemâl, "Ta'kîb", **Mu'âhezenâme-i Kemâl**, (06 Mil Yz B 268/5).

¹⁷⁵² **BOA. Y.EE. 40/74** (11. C. 1297).

¹⁷⁵³ M. Kaya Bilgegil, **Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl**, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972.

birisinde mehâsin-i edebiyye iltizâm olunmamasıdır. O her satırda azdan az ikisi, her sahîfede lâ-akl yirmisi mevcûd olan dün ve günler, olubla, olmağınlar Türkçe olsa da çekilmez. Olmasa da çekilmez.¹⁷⁵⁴

Şinâsi ile başlayan süreçte Yeni Osmanlıların dilde sadeleşme ve halkın anlayacağı tarzda yazma gayretlerinin divan edebiyatı ile hesaplaşmaları, yeni kimlikleşme sürecinde anlaşılabilir bir gayrettir. Yüksek kültürün ürünü, metaforlarla ve kendine özgü bir anlam dünyası ile örülü olan divan edebiyatının halk ile yüksek sınıflar arasında kalın bir duvar ördüğüne inanan Tanzimât aydınları, tarz-ı cedîd dedikleri yeni edebiyat anlayışının ancak halk edebiyatı ve estetiği üzerine inşâ edilebileceğine inanmışlardır. Modernleşme ve kitle iletişim araçları ile ortaya çıkan toplumsal seferberliğin en önemli unsuru, farklılıkları ortadan kaldıracak ve aynîleşmeyi sağlayacak edebiyattır. Oysa divan edebiyatı, avâm ve havâs ayırımına dayanana toplumsal farklılaşmanın en etkin unsurudur. Tanzimât aydınlarının öncelikli hedefi kozmopolit olduğuna inandıkları divan edebiyatını reddederek halk dilinde yazılmış eserler ile bu ikiliği ortadan kaldırmaktır. Bunun için öncelikle halkın konuştuğu gündelik dile yakın bir millî edebiyat yaratmak gerektiğine inanmışlardır. Ancak onların Türklerin hakiki edebiyatının hangisi olduğu hususundaki fikirlerinde samimi olduklarını söylemek güçtür.¹⁷⁵⁵

1. Türk Millî Edebiyatın İcâdı ve Kanonlaştırma

Tanzimât dönemi edebiyatı ve kimlikleşme arasındaki ilişkiyi açıklaması açısından “edebiyat kanonu” anlamlı bir kavramdır. Toplum projesinin önemli sacayaklarından birini oluşturan edebiyat, Tanzimât aydınlarının “kanonlaştırma” çabalarıyla millî edebiyatın icadını mümkün kılmıştır. Edebiyat kanonu, bir anlatılar toplamı olarak, bir cemaatin

¹⁷⁵⁴ Nâmık Kemâl, **Bahâr-ı Dâniş**, İstanbul Matbaa-i Ebuzziya, 1303, s.7.

¹⁷⁵⁵ Ali Nihat Tarlan, **a.g.m.**, s.599.

üyelerinin ortak bağlarını anlamalarını sağlayan hikâyeler toplamıdır. Edebiyat, bir topluluğun üyelerinin, kendini yansıttığı hayalî bir aynadır. Ona kim olduğunun, tarihinin ve geleceğinin hikâyesini anlatır. Böylece onların milletleşmesini ve millî birliklerini pekiştirmesini sağlar.¹⁷⁵⁶ Daha ziyade kutsanmış kavramını hatırlatan kanon, geç modernleşen ve milletleşme sürecini geç tamamlayan millî devletlerin gerilimleri ortamında zuhur eder.¹⁷⁵⁷ Dil ve edebiyat aracılığıyla toplumu homojenleştirmeye ve bunu metin sayesinde ortak semboller ve simgeler yaratarak gerçekleştirmeye çalışır. Bu sürecin başlangını dil ve millî edebiyatın ne olduğu gibi tartışmalar oluşturur. Osmanlı aydınların klâsik edebiyatla mücadelesinin esasını, devletin sınırları içinde ortak gündelik dile dayalı metinlerin yaratılması belirlemiş ve millî edebiyatın doğuşuna zemin hazırlamıştır. Edebiyat, millî kültür yaratımının ve milletleşmenin en temel araçlarından biridir. Gerçekte Tanzimât aydınlarının birer kültür ve toplum mühendisi olarak millî kültür ve yeni bir kimlik yaratmak ülküsü taşıdıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Nâmık Kemâl, “edebiyetın râbıta-i milliyeyi” sağladığı sözleriyle bu hususa dikkat çekmektedir:

Sözün ahvâl-i vicdâniyeyi tahvilde olan te'sîr-i belîğine mebni bir büyük fâ'idesi dahi milletin hüsn-i terbiyyetine hizmetidir ki hakikat-i hâlde lafzen edebiyâtın me'haz-ı iştikâkı edeb ise ma'nen edebin masdar-ı intişârı edebiyâtdır denilebilir. Zira iki ma'nâsıyla edîbâne yazılmış bir eser mekârim-i ahlâk için öyle bir kânûn-ı mu'teberdir ki herkes bi'l-ihitiyâr itâ'atine mâ'il ve o cihetle yalnız vücûdu muhâfaza-i ahkâmına kâfil olur.¹⁷⁵⁸

Edebiyat kanonunun amacı, milliyetçilik ideolojisinin nihaî amacı olan millî devletin kurulmasını sağlayacak malzemeyi oluşturmaktır. Bu devletin sınırları içinde yaşayacak topluluklar arasındaki farkı asgariye indirecek ve onları bir arada tutacak değer ve duygu manzumelerini

¹⁷⁵⁶ Gregory Jusdanis, **a.g.e.**, s.76.

¹⁷⁵⁷ Murat Belge, “Türkiye’de Kanon”, **Kitap-lık**, Sayı: 68 (2004), s.54.

¹⁷⁵⁸ Nâmık Kemâl, “Bend-i mahsûs: Lisân-ı Osmânînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmilidir”.

yaratmak; bunu millî görev addeden aydınların ve ediplerin temel kaygılarıdır. “Millet inşâ etme, kolektif anlatılar uydurmayı, etnik farklılıkların homojenleştirilmesini ve muhayyel bir cemaatin ideolojisini yurttaşlara benimsetmeyi gerekir.”¹⁷⁵⁹ Tanzimât dönemi aydınlarının eserleri bu açıdan değerlendirildiğinde bir anlam kazanmaktadır. Tesis edilmek istenen Osmanlılık ideolojisi, çok etnili bir topluktan millet yaratmaya çalışırken bu yeni kimliğin kültürel bileşenlerini hâkim millet olan Türkler oluşturmuştur. Tanzimât aydınlarının dil ve edebiyat üzerinden yürüttükleri tartışma, bu kimliğin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Nâmık Kemâl’in dil ve edebiyat ile ilgili yazıları, Ziya Paşa’nın *Şîr ve İnşa* adlı makelesi, kozmopolit olduğuna ve toplumsal bütünleşmeyi sağlayamayacaklarına inandıkları Osmanlı edebiyatının reddini esas almaktadır. Nâmık Kemâl, edebiyatın her milletin müşahhas ve canlı bir dili olduğunu, edebiyatsız milletin dilsiz insana benzediğini ileri sürmüş, Farsça ve Arapça’nın tesirinde millî edebiyatın gelişmediğine ve nedenle güdük kalan Türkçenin Arnavud ve Laz dillerini unutturamadığına dikkat çekmiştir.¹⁷⁶⁰ Dil ve edebiyat tartışmalarının Osmanlıca ve Türkçe üzerinden yürümesinin temel nedeni, öncelikle yönetici sınıf ile Müslüman Türkler arasındaki kültürel ve fikrî ayrılıkları ortadan kaldırmaktır. Zira muhtelif etnik gruplar ve milletlerden öte, Osmanlı yönetici sınıfı ile hâkim etnik grup olan Türkler arasındaki bölünmenin sebebi de Osmanlı dili ve edebiyatıdır. Toplumda Osmanlıca ve kaba Türkçe diye ikidilliliğin varlığı onları toplum projelerinin önünde engeldir. Bu nedenler onları millî olarak nitelendirdikleri halk diline yaklaştırmış ve bu dili temsil edecek bir edebiyat yaratmaya sevk etmiştir.

Edebiyatın kanonlaştırılması öncelikle toplumsal bütünlüğü sağlayacak ve yeni kimliğe malzeme teşkil edecek malzemeleri tespit etmeye çalışır. Milletin hikâyesini anlatan metinleri derlemek ve böylelikle insanların birbirlerini bir milletin mensupları olarak görmelerini sağlamaya

¹⁷⁵⁹ Gregory Jusdanis, **a.g.e.**, s.53.

¹⁷⁶⁰ Nâmık Kemâlî **a.g.m.**

yarayacak değerleri aşlamak amacına yönelik için edebî metinler antolojilerde toplanır. Böylece geçmiş ve bugün arasında bir süreklilik olduğu duygusu uyandırılmaya çalışılır. Bunu yaparken seçici davranmak ve toplam faydayı temel kriteri olarak kabul etmek gerekmektedir. Bir metin muayyen bir cemaat için özel bir fayda sağlıyorsa varlığını sürdürebilir. “Cemaate hizmet eden bir metin karanlığa gömülmekten, kültürel dağıtım sistemine kabul edilerek kurtulabilir.”¹⁷⁶¹ Böylece millî edebiyata kaynak teşkil edecek ve süreklilik hissini uyandıracak metinler milliyetçi söylem tarafından yüceltilirken diğerleri geri plana itilecektir. Nâmık Kemâl, Bahâr-ı Dâniş adlı eserinin mukaddimesinde eski eserlerin çoğunlukla havâs için yazıldığını, oysa dünyada en saçma şeyin havâs için kitap yazmak olduğunu ileri sürmektedir. Oysa “tabî’îdir ki, bir kitap avâmın rağbetine mazhar olur ise çok sürülür. Avâm ise kendi için yazılmayan kitâbı anlamaz. Anlamayınca elbette rağbet etmez.”¹⁷⁶² Bu nedenle halk için meydana getirilmiş eserler Tanzimât aydınının temel meselesi olmuştur. Tanzimât aydınlarının toplum projesinde de Fars edebiyatı taklidi ile özünü yitirmiş münşiyâne metinler keskin bir biçimde eleştirilirken, toplumsal kimlik projesine yarayacak eserlerin yaygınlaştırılması ve okullarda ders olarak okutulması gerekli görülmektedir:

Âsâr-ı mevcûdenin ifâdât-ı tabî’iyye letâfetine mâlik olan makâlelerinden müretteb ve muhâkemeli bir müntehebât mecmûası tanzîm ve mekteblerde ta’lîm olunmağa menûtdur. ... Tarih sâhibi Naimâ ve eslâf ve mu’âsirinden sâ’ir bazı üdebânın buna hizmet edecek hayli eserleri bulunabilir. Hele ma’nâ ve ta’bîrlerinde olan gulüvv ve gurebâtla eskimiş bazı şivelerinden kat’-ı nazar yalnız hüsn-i beyân için nesirde Veysî ve nazımda Nefî en güzel numûne olur.¹⁷⁶³

Geleneksel toplumların dili manzûm olmasına karşılık modern dönemde onun yerini nesir almıştır. Sade, süslü anlatımdan uzak, muhatabına istiâre, cinas, metafor gibi sanatlardan uzak doğrudan hitap

¹⁷⁶¹ Gregory Jusdanis, **a.g.e.**, s.102.

¹⁷⁶² Nâmık Kemâl, **Bahâr-ı Dâniş**, s.6.

¹⁷⁶³ Nâmık Kemâlî **a.g.m.**

edebilmenin yolu mensûr eserlerdir. Bu türün amacı sanattaki maharetini göstermek değil, muhatabına bir takım düşünceleri doğrudan anlatmaktır. Kozmopolit ve özünden yoksun olduğunu ileri sürdükleri tarz-ı kadîm'e karşı çıkan Tanzimât aydınları, onun yerine ikame edebilecekleri yeni tarz, Batı edebî türleri olmakla birlikte şifahî halk edebiyatından beslenmiştir. Bu yeni biçimi yalnız eserin içeriğinde değil, anlatım biçiminde de görmek mümkündür. Tanzimât dönemi yazarları arasında roman veya hikâyedeki anlatımını keserek “Ey kâri'ler” diye başlayan ifadelerle muhatabıyla konuşan, ona sorular soran, bir takım ansiklopedik bilgiler aktaran eserler kaleme alanlar Ahmed Midhat Efendi gibi örneklerle de rastlanmaktadır. Döneminin en popüler yazarı olmasında ve hâce-i evvel olarak adlandırılmasında kuşkusuz bu özelliklerinin büyük etkisi vardır.

Tanzimât dönemi roman ve tiyatroları dikkate alındığında millî edebiyat yahut kanonlaştırma gayretlerinin kadın ve aile müessesesi üzerinden inşâ edildiği görülmektedir. Bu çaba toplumsal düzenin dönüşümü, geleneksel değerler manzumesinin ve normatif epistemolojinin sarsılması ile birlikte değerlendirildiğinde anlamlıdır. Aile, sorumlu anne, vatandaşın eğitimi gibi meseleler, “devlet nasıl kurtulur?” sorusu etrafında anlam kazanmaktadır. İmparatorluğun çöküşünü engellemek her şeyden önce aile müessesesinin yaşaştırılmasına ve kadının şarklı manevî değerlerini muhafaza ederek Batılı tarzda eğitime bağlı olarak algılanmıştır. Nâmık Kemâl'in şu ifadeleri, romanlarda işlenen kadın ve aile meselelerinin nasıl bir toplum projesi olarak algılandığını göstermektedir:

“İnsan bir hânede fakat kendisinin istiklâl ve rahatına kâfil olmuş bir de mâder-i vatan vardır ki, bizden evlâdının teksîr ve terbiyesine ve istiklâl ve rahatının hıfzına hizmet talep ediyor. ... Bir mülkün evleri bir evin odalarına benzer. Her odasında bir nefret-i dâimiyye ve kavga-yı rûz-merre câri olan hânelerde rahat mı olur? Mamûriyet mi kalır? Saadet mi husûl bulur?”¹⁷⁶⁴

¹⁷⁶⁴ Nâmık Kemâl, “Aile”, **İbret**, Nu: 56 (7 Teşrinisânî 1288).

Bununla birlikte aile müessesesi, ana-baba ve çocuklarını birbirine karşı yükümlülükleri, ailenin nasıl bir terbiyehâne olacağına ilişkin bilgileri Ahmed Midhat'ın bu hususta yazılmış eserlerinde görmek mümkündür.¹⁷⁶⁵ Aşağıda ilk bakışta roman tahlili gibi görülen bölüm gerçekte Tanzimât dönemi romanlarının toplumsal kimlik inşâ etme çabalarının yalnızca bir parçasını teşkil etmekle birlikte modernleşme ve milletleşme süreci bağlamında anlamlıdır. Modernleşme ve millîleşme arasındaki dengeyi de erkeğe nazaran kadın temsil etmektedir. Mirasyedi ve otoriteden yoksun mirasyedi erkeklere karşısında kadın, Batılı eğitim görmesine, alafranga adetlerden “gerektiği kadar” almasına mukabil iffetini, namusunu ve sadakatini koruyarak kendi gibi kalabilen bir tiptir. Tanzimâtla başlayan toplum projesinde kadına yönelik gayretlerinin neticesi Cumhuriyet döneminde ideal Türk kadını Halide Edib'i ortaya çıkarmıştır. Tanzimât döneminin ilk romanları ve tiyatrolarının ana teması olan bu mesele aşağıda Nâmık Kemâl'in İntibah romanı üzerinden değerlendirilecektir.

Deniz Kandiyoti, Meyda Yeğenoğlu gibi araştırmacıların kadın, edebiyat ve kimlik konusundaki çalışmalarının Türk milliyetçiliği ile ilgili çalışmalarda yeterince dikkate alınmadığı görülmektedir.¹⁷⁶⁶ Oysa millî kimlik ve toplum projelerinin milletin en küçük birimi olarak nitelendirilen aile üzerine yoğunlaştığı ve yöneticilerin aksine bu dönüşümün tabandan tavana yayılacağını düşünen Tanzimât aydınlarının birey ve aileden başladıkları görülmektedir.

2. Tanzimât Dönemi Edebiyat Kanonunun Temel Özellikleri

¹⁷⁶⁵ Ahmed Midhat, *Ana-Babanın Evlâd Üzerindeki Hukuk ve Vezâ'ifi*, İstanbul, 1312.

¹⁷⁶⁶ Deniz Kandiyoti, “End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey”, *Women, Islam and the State* (ed. Deniz Kandiyoti), 1. Baskı, London: Macmillan Press, 1991, s.22-47.; aynı yazar, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.; Meyda Yeğenoğlu, *Sömrgeci Fantaziler: Oryantalist söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Edebiyat tarihçileri, yeni edebiyatı Tanzimât Fermanı'nın ilânından yaklaşık yirmi yıl sonra başlamasına bakarak siyasî Tanzimât hadisesinin edebiyatla ilgisinin sanıldığı kadar fazla olmadığını iddia etmektedirler.¹⁷⁶⁷ Oysa Tanzimât edebiyatı, siyasal ve toplumsal hadiselerin seyri içinde düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır. Kaldı ki, medeniyet yahut kabuk değiştirmenin bir nekâhet dönemi olduğu, sosyal ve siyasal hadiselerle intibak aşamasının bu süreçte şekillendiği unutulmamalıdır. Üstelik böyle bir kabuk değiştirme sürecini tarihinde İslâm dinini kabul etmekle yaşamış Türklerin, bu medeniyet çevresinde meydana getirdikleri eserler de uzunca bir nekâhet dönemi sonucu ortaya çıkmışlardır. Üstelik İslâmî dönem Türk eserlerinin, bu dinin kabulünden yaklaşık bir asır buçuk sonra kaleme alındığı düşünülürse Tanzimât aydınlarının yeni dönem ve anlayışa çabuk intibak ettiklerini öne sürmek mümkündür.

Tanzimât edebiyatı, 18. ve 19. yüzyıllarda meydana gelen siyasal ve toplumsal değişimlerin gölgesinde doğmuştur. Osmanlı Devleti'nin pazar ekonomisine geçişi, özel mülkiyetin doğuşu, iç ve dış ticaretteki gelişmeler ve Aydınlanma devri siyasî fikirlerinin Osmanlı aydınları arasında yayılması geleneksel toplum yapısını ve düşünce biçimini temelinden sarsmıştır.¹⁷⁶⁸ Modernleşme öncesi otoritenin meşruluğunu sağlayan gelenek bu dönemde çözülmeye başlamış ve toplumsal sınıflar arasındaki ilişkileri düzenleyen yapı, modernitenin ihtiyaçlarına cevap veremez hâle gelmiştir. Merkezîyetçiliğin tesisi ve buna paralel olarak bürokrasinin gelişmesi yeni bir siyasal sistemin habercisi olduğu gibi Tanzimât'ın getirdiği can, mal ve ırz güvenliği gibi temel insanî haklar, toplumsal sınıflar arasında dikey hareketliliğe de imkân tanımıştır. Klâsik dönemin değer ve düşünceleri yıpratmış; siyasî otoritenin meşrûluğunu neyin oluşturduğuna ilişkin tartışmalara neden olmuştur. Modern öncesi dönemde din ve hanedan etrafında tesis dilen sadakatin yerini vatan

¹⁷⁶⁷ Orhan Okay, "Batılılaşma Dönemi Türk Edebiyatı", **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi** (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), Cilt 2, İstanbul: IRCICA, 1998, s.70.

¹⁷⁶⁸ Kemal H. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum** (çev. O. Güneş Ayas), 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009, s.157.

etrafında örülen ve böylece kitleleri onun etrafında birleştirmeye çalışan yeni bir sadakat türü almıştır. Bütün bu gelişmeler, otorite kavramında köklü bir dönüşüme yol açtığı gibi yeni sadakat ve onun öznesi konumundaki halkı siyasal ve toplumsal meselelerin dayanağı hâline getirmiştir. Klâsik dönemde yöneten ve yönetilen sınıflar arasındaki ayrımı ifade eden ve içerdiği gizemli yapısıyla sultanı kutsallaştırarak meşrû kılan yüksek kültür, otoritenin yitimi ile birlikte tartışma konusu olmaya başlamıştır. Halkın vatan kavramı etrafında yeni toplumsal kimliğin belirleyici unsuru olarak ortaya çıkması, ona özgü değerleri ve kültürü de temel mesele hâline getirmiştir. Divan edebiyatının içerik ve biçim yönünden sınırlayıcı yapısı, bütün bu gelişmelerin ve yeni düşüncelerin anlatımına izin verecek nitelikte değildir. Bu nedenle yeni duygu ve düşünceleri ifade etmeye ve toplumsal dönüşüme hizmet edecek diyalektik bir tarzın gerekliliği vurgulanmaya başlanmıştır. Tanzimât aydınlarının eski edebiyata ilişkin eleştirilerinde bu yeni üslup ve anlatım türünün ne olacağına ilişkin arayışların zihinleri meşgul ettiği anlaşılmaktadır. Gerçekte eskiyi reddederken onun yerine neyi ikâme edeceklerini henüz kestirememişlerdir. Örneğin divan edebiyatın en büyük muarızlarından olan ve halka dayanan bir millî edebiyatın yaratılmasını lüzumlu gören Nâmık Kemâl, eski tarzın Farsça mübalağa ve cinaslar kadar kaba Türkçe'nin kulak tırmalayayan ifadelerine de karşıdır:

“Âsâr-ı cedîde için irât olunan muahezelerin biri de, bütün bütün âmiyâne, bütün bütün sifle-pesendâne bazı ifâdât ve mütâlâattaki revâç ile beraber, birtakım neşriyâtda görülen cehâlet-i cesûrânedir. Filhakika herkes teslîm eder ki, bir millete lisân-ı edeb hâsıl etmek için onun eczâ-yı terkîbi olan ifâdâtını, en süflî bulunan efrâdının muhâverâtından intihâb etmek, çocukların terbiyesini ayvazlara havâle etmek kabilinden olur.”¹⁷⁶⁹

Bu durumda Tanzimât aydınlarının önünde iki seçenek vardır: Ya divân edebiyatını ile halk edebiyatı arasında bir arayol tesis etmek ya da Batı edebiyatından alacakları türler ile yerli edebiyatı telif ederek yeni bir

¹⁷⁶⁹ Nâmık Kemâl, *Celâleddin Harzemşah*, s.37.

edebiyat yaratmak. İkincisi çözüm birincisine nispetle daha kolaydır. Çünkü Arapça ve Farsça terkip ve sanatlarla şekillenmiş ve aruz vezniyle yazılmış divan edebiyatı bu konuda taviz verecek durumda değildir. Üstelik edebiyatta yozlaşmaya neden olduğu düşünülen Farsçanın büsbütün terkinin mümkün olmadığını divan edebiyatı muarızları da kabul etmektedir: “Fârisîden bütün bütün inkıtâ’ ediverirsek lisânımızın tarihini bilmekten bile âciz kalırız; çünkü tarihe dâir yazılmış kitaplarımızı Fârisî ile ülfet etmeksizin anlamak kâbil değildir.” Nâmık Kemâl, şîve-i Acemânenen en fazla nefret edilen zamanın kendi asırları olduğunu fakat o şîveden devamının zarurî olduğunu itiraf etmektedir.¹⁷⁷⁰ Bu nedenle ikinci çözüme başvurulmuş ve böylece eski ve yeni türler arasında bir sentez yaratılmaya çalışılmıştır. Ortaoyunu, Karagöz ve Meddah gibi temâşâ oyunları tiyatro için bir zemin oluştururken mesnevîler ve halk hikâyeleri de romanın gelişmesinde etkili olmuşlardır. Divan şiirinin nesre nispeten katı ve kurallı yapısı şiirde köklü bir değişimi imkân tanımamasına mukabil, nesir yeni düşünce ve fikirlerin Osmanlı toplumuna aktarıldığı kanalı teşkil etmiştir. Tanzimât’ın ilk dönem aydınları arasında Şinasî yavan ve adeta makeleye benzer şiirler kaleme almış; Namık Kemal heyecanlı ve hiddetli üslûbuyla edebiyatta hürriyet, millet ve vatan romantizmini başlatmış buna mukabil söz konusu iki isme nazaran divan edebiyatına en vâkıf kişi olan Ziya Paşa divan şiirinin muhtevasına Batılı bir takım siyasî ve felsefî düşünceleri taşımıştır.¹⁷⁷¹ Eski tarzın muarız olmalarına karşılık her üçü de divan edebiyatı muhitlerinde yetişmiş ve onun etkisinden kurtulamamışlardır. Üstelik bütün eleştirilerine rağmen onun yerine yenisini ikâme etmekte başarılı olamamışlardır. Sözü edilen aydınların kayabaşı diye adlandırdıkları parmak hesabı (hece vezni) ile yazılmış şiiri yazma arzuları güdük ve yavandır. Bu türün asıl örneklerini veren aydın ise ancak Balkan Savaşları sırasında Mehmet Emin Yurdakul olmuştur.

¹⁷⁷⁰ Nâmık Kemâl, **a.g.e.**, s.13-16.

¹⁷⁷¹ Orhan Okay, **a.g.m.**, s.79.

Tanzimât edebiyatı, siyasal ve toplumsal değişmelerin yarattığı bir otorite boşluğunda doğmuştur. Sultanın meşruiyetinin sorgulandığı bu devirde otoriteyi temsil eden divan edebiyatına yönelik eleştiriler yeni türün yapısını ve içeriğini de belirlemiştir. Bir bakıma geleneksel düzenin işleyişini ve meşruluğunu sağlayan kültürel normların ve bu normların mutlaklığını belirleyen kurumsal otoritenin çöküşü, yeni edebiyatın ana temasını da belirlemiştir. Modern döneme kadar klasik metinlere mutlaklık havası katan epistemolojinin esasını Kur'an'a, Aristocu tümdengelim metoduna, iyi ile kötü arasına kesin sınırlar çizen dünya görüşüne, gizemci gelenekten kaynaklanan soyut idealizm ile şariat ve fıkıh menşe'li hukuk sistemine dayanan bir inanç oluşturmuştur.¹⁷⁷² Modernleşme ile birlikte padişahın ve geleneksel kurumların dayanığı normatif epistemoloji zaafa uğramıştır. Tanzimât döneminin ilk romanlarında karşılığını simgesel bir baba arayışı bu otorite boşluğunun göstergesidir ve Tanzimât aydınları otoriteyi yorumlayan ve açıklamaya ve pekiştirmeye çalışan bir tavır seğilemişlerdir. Klâsik dönem siyasetnâmeleri ve nasihatnâmelerinde âdil hükümdar tiplmesi ile ortaya çıkan baba otoritesi, Tanzimât aydınlarının milletin babalığını üstlenmiş koruyucu baba özleminin zihniyetiyle benzeşmektedir. Bu düşünce söz konusu aydınların düşünce yapıları yanında metinlerinin de ana temasını oluşturmuştur. Zulüm, adaletsizlik, kargaşa her zaman otorite boşluğundan kaynaklanan olaylar olarak değerlendirilmiştir.

Baba figürünün padişahla özdeşleşmesi yanında mutlak metne dayanan kültürün de padişahın yerini alması mümkündür. Gerek edebiyatta gerekse modernleşme tasavvurlarında mutlak metne yani İslâm'a bağlılık ve bu metnin/geleneğin hâkim unsur olarak ön plana çıktığı görülmektedir. İslâm'î değerlerin üstünlüğüne inanan Tanzimât aydınları için, dinine bağlı kalarak Batı örneğinde çağdaşlaşmak mümkündür.¹⁷⁷³

¹⁷⁷² Jale Parla, **Babalar ve Oğullar**, s.15.

¹⁷⁷³ Berna Moran, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I: Ahmet Müthat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a**, 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995, s.17.

Mutlak metin ve gelenek fikirlerinin tartışmasız temel belirleyicisi olmakla birlikte söz edebiyata geldiğinde Tanzimât aydınları eleştirel bir tavır takınmaktadırlar. Çünkü o, eski hâliyle düşüncelerini ve dünya görüşlerini ifade edebilecekleri bir araç değildir. Aydınlanmanın insanı bütün otoritelerden azad eden hürriyeti gibi bir değerini, sevgilinin azad kabul etmez bendesi ile bağdaştırmak mümkün değildir. Sevgili uğruna çöller deryalar aşan, her türlü cefaya katlanan ve ölmeyi göze alan bir zihniyet ile vatan etrafında örölmek istenen sadakati bir araya getirmek ve üstelik eski edebiyatın hadsiz gurbet anlayışı ile vatanın muayyen sınırlarını bağdaştırmak imkânsızdır. Hele cânân dışında her şeyi rakîb ve ağıâr sayan bir düşünceyle millet denen hayalî cemaati bir araya getirmek ve edebiyatın hayal dünyası ile akılcılığı uzlaştırmak Tanzimât aydınlarının düşünmek dahi istemedikleri bir olaydır. “Tanzimât devri sanatçısı, her şeyden evvel, hürriyetini duyar ve tek başına bir şahsiyet olduğunu anlar. Bu anlayışı yeni bir tabiat görüşü, yeni bir estetik, doğrudan doğruya hayattan alınan yeni konular takip ederler.”¹⁷⁷⁴ Edebiyatın “büyüğü büyük, küçüğü küçük, güzeli güzel, çirkini çirkin göstermek”¹⁷⁷⁵ olduğunu söyleyen Nâmık Kemâl’in divan edebiyatına ilişkin şu ifadeleri eski ve yeniyi uzlaştırma karşıtlığının beyânı hükmündedir:

“Divanlarımızdan biri mütalaa olunurken insan, muhtevî olduğu hayâlâtı zihninde tecessüm ettirse, etrafını maden elli, deniz gözlü, ayağını Zühal’in tepesine basmış, hançerini Merih’in göğsüne saplamış memdûhlar; feleği tersine çevirmiş de kadeh diye önüne koymuş, cehennem alevlendirmiş de dağ diye göğsüne yapıştırmış, bağırdıkça arş-ı âlâ sarsılır, ağladıkça dünya kan tufanlarına gark olur âşıklar; boyu serviden uzun, beli kıldan ince, ağzı zerreden ufak, kılıç kaşlı, kargı kirpikli, geyik gözlü, yılan saçlı maşûkalarla mâlâmâl görceğinden kendini devler, gulyabanîler âleminde zanneder. ... Şâyân-ı teessüfdür ki, şiirimizin mesleği ashâb-ı temyizin o yola [yeni tarza] rağbetini celbe sâlih

¹⁷⁷⁴ Kenan Akyüz, a.g.e., s.40.

¹⁷⁷⁵ Necmettin Halil Onan, **Nâmık Kemal’in Talim-i Edebiyat Üzerine Bir Risalesi**, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1950, s.2.

olmadığı için, âsâr-ı manzûmece bir sabah-ı terakkînin takarrübüne de beraat-ı istihlâl addolunacak bir nümûne-i istidlâl yoktur.”¹⁷⁷⁶

Edebiyatta yeni türleri ve düşünceleri ifadeye yarayacak şey herşeyden önce nesirdir. Divan şiirinin katı ve sınırları belli yapısı yerine nesir, yeni kavramlara ve düşüncelere imkân tanıyacak bir mahiyete sahiptir. Böylece nesir türünde gazetenin doğuşu ve devlet eliyle süslü inşânın terkiyle başlayan dönüşüm, aydınlar tarafından siyasî bir araç olarak kullanılmıştır. Yeni düşünceler ve fikirler nesir kanalıyla Osmanlı halkına aktarılmaya başlanmıştır. Tanzimât'ın ilk dönem aydınlarının edebiyatçı olmaları yanında bir siyasî kimliğe de sahip oldukları nazarıdikkate alınırsa edebî nitelikteki eserleri aynı zamanda siyasî ve ideolojik eserler olarak da okumaya imkân tanımaktadır. Nesrin ifade kabiliyeti ve halka yeniliklerin aktarımındaki gücü ilk dönem Tanzimât aydınlarını nesirin hemen her türünde eserler yazmaya sevk etmiştir. Nâmık Kemâl'in Celâleddin Harezmsâh adlı eserine yazdığı mukaddimede Tanzimât aydınlarının nesrin gücünün farkında olduklarını göstermektedir:

“... mensûr olan âsâr-ı edebiyemiz tarz-ı kadîmin zincîr-i esâretinden kurtulduğu zamandan beri, millete ahrârâne pek çok hizmetler etmeye istidât gösterdiği ve vâsıl olduğu mertebenin terakkiyât-ı sahîhadan olduğu pek kolay ispat olunur. ... On beş seneden beri kadınlarımızda, erkeklerimizde ashâb-ı mütâlâa bire yüz tezâyüd etti. İstanbul'da dükkâncılar, uşaklar gazete okuyor. Hiç olmazsa dinliyor. Hukûk-ı devlete, istiklâl-i millete, muhabbet-i vatana, feyz-i hamiyete, sân-ı askeriye, fevâ'id-i marifete dair velev mücmel olsun malûmât hâsıl ediyor. Umûmun âfâk-ı ittîlâ'ında hâsıl olan bu vûs'at tarz-ı cedîd sayesinde değil midir? Milletin hıfz-ı vatan ve istiklâl-i devlet yolunda kanının en son damlasını, malının en son akçesini îsâr edecek kadar ibrâz ettiği galeyân-ı hamiyete vicdânlara tercümân olan neşriyâtın lisân-ı edebindeki tesîr kadar hizmet etmiş bir kuvvet var mıdır?”¹⁷⁷⁷

¹⁷⁷⁶ Nâmık Kemâl, **Celâleddin Harzemşah**, s.33-34.

¹⁷⁷⁷ Nâmık Kemâl, **Celâleddin Harzemşah**, s.34.

Tanzimât edebiyatına Batılı türlerin girişi eksik metinlerle başlamıştır. Çoğu yitik ve tamamlanmamış batı edebiyatından uyarlamalar, Türk roman ve tiyatro edebiyatının başlangıcını teşkil etmektedir. “Yitik metinler Tanzimât yazınında gecikmişliğin ve yeni arayışların metonimisi”dir.¹⁷⁷⁸ Bu nedenle melez bir niteliğe sahip ilk romanların eski edebiyatı mezara gömmeye azmi dışında çocuksu ve acemî bir tavrı vardır. Ahmet Hamdi Tanpınar haklı olarak İslâm’da ilk günah anlayışının olmamasını, “ulûhiyetin mutlak surette insanî vasıfların dışında, tamamiyle tenzihî oluşu ve ibadetin değişmez şekilleri”nin varlığını Müslümanlarda dram ve komedinin doğmamasının nedenleri arasında zikretmektedir. Bunun yanında Ortaçağ hikâyesinden romana geçemeyişin temel nedenlerinden biri de İslâm’da günah çıkarmanın bulunmaması nedeniyle bireyin kendi içine eğilmesinin engellenmesine ve psikolojik tecessüsün yokluğuna bağlamaktadır.¹⁷⁷⁹ Şiirden arûzu ve söz sanatlarını kovan Tanzimât aydınları, yerine millî denecek bir şiir ikâme edemedikleri gibi, romanın yahut tiyatronun esasını oluşturacak vak’a tespitinde güdük kalmışlardır. Bu nedenle modernleşmenin belirleyicisi ve kıstası olduğu kadar yeni edebiyatın belirleyicisi de gelenek olmuştur. Siyasî ve dinî meselelerde öne sürdükleri düşünceleri İslâm’ın fûrû’-ı fıkha ait konular olduğu gibi edebiyatta da ele alınan toplumsal meseleler ikinci derecede konulardır. Tanzimât’ın ilk dönem romanları incelendiğinde onların birkaç ana tema etrafında döndüğü görülmektedir: kadın hakları, esaret ve alaturka-alafranga çatışması.

a. Bir Kadın Yaratmak

Romanın ve tiyatronun işlevi hakkındaki görüşleri benzer olmasına, birbirine yakın temaları işlemelerine ve üstelik fûrûata ilişkin meseleler

¹⁷⁷⁸ Jale Parla, **Don Kişot’tan Bugüne Roman**, 9. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s.74-75.

¹⁷⁷⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, **19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, s.29-30.

üzerinde durmalarına karşılık aydınların bu araçlarla topluma vermeye çalıştıkları mesajlar farklıdır. Şinâsî'nin eserlerinde akıl ve medeniyet kavramları ağır basmaktadır. Geleneğin yozlaşmış yönleriyle mücadelesi ve akli her şeyin üstünde tutması onun eserlerinin belirleyici özelliğidir. Nitekim Münâcât'ındaki "vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım" mısraı ile inancı aklî bir mesele olarak ele alır. Bu anlayış imanın mutlak ve sorgulanamaz olduğuna ve onu kalbî ve vicdanî olarak değerlendiren gelenek karşıtı bir düşüncedir. Bunun yanında Tanrı korkusunu reddeden Şinâsî'de Allah sevgisinin ağır bastığı görülmektedir. Klâsik divân şirinin etkisinde yazdığı münâcât ve ilâhilere karşılık Peygamberden hiç bahsetmeyen Şinâsî'nin din anlayışında Aydınlanma düşüncesinin etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁸⁰ Newton'un evrensel çekim yasasından etkilenen Aydınlanma düşüncesi, Tanrının kâinat denen düzeneği kurduktan sonra bir köşeye çekilen büyük saatçi olarak tasavvur etmiştir. Bu nedenle insanın kendini gerçekleştirme bütün otoritelerden bağımsızdır. Şinâsî'nin *deist* tavrını belirleyen bu düşünce onun dogmatik ve kaderci bir anlayıştan uzak tutmuş ve bu anlayış ile mücadelesinin esasını oluşturmuştur. O nasslardan ziyade akılcı bir İslâm anlayışını savunmuş; aklın karşısındaki her engelle mücadele etmeye çalışmıştır. Hemen bütün eserlerinde görülen kaderci ve tevekkülcü anlayışa başkaldırı İlk Türk tiyatro eseri olarak değerlendirilen Şair Evlenmesi'nde de görülmektedir. Tek perdeden müteşekkil bu komedide Batılı tekniklerle ile karagöz ve orta oyununa özgü özelliklerin iç içe geçtiği görülmektedir. Oyunun konusunu Kumru Hanım'a âşık olan ve onunla evlendiğini sanan Şair Müştak'ın aslında bir hile sonucu Kumru'nun yaşlı, çirkin ve huysuz ablası ile habersizce evlendirilmesini konu edinmektedir.¹⁷⁸¹ Onun oyununun ana teması, gerçekte Osmanlı Devleti'nin yaşadığı toplumsal dönüşümle doğrudan ilişkilidir. Nizâm-ı Cedîd ile başlayan ve Tanzimât ile devam eden süreçte modernleşme hareketi, haricî meselelerin etkisiyle

¹⁷⁸⁰ A. Hamdi Tanpınar, *a.g.e.*, s.205.

¹⁷⁸¹ Şinâsî, *Şâir Evlenmesi*, İstanbul: Tercümân-ı Ahvâl Matbaası, 1277.

her ne kadar yalnızca askerî ve idarî mekanizmanın düzenlenmesini öngörmüş ise de, Batı ile gelişen ticarî ve diplomatik ilişkilerin neticesinde bu dünyayı yakından tanımak fırsatı bulunmuştur. Böylece toplum hayatı da Batı'dan etkilenmeye başlamıştır. Batılı kostümler, başlıklar ve nihayet saraydan konaklara taşınan batı tarzı mobilyalar, süsler bu dönüşümün öncüsü olmuş ve orta sınıflara kadar yayılma imkânı bulmuştur. Bütün bu gelişmeler sonucunda Avrupaî moda, “yüzyıllar boyunca evlerinin dört duvarı arasında mütevazî bir hayat süren Türk kadınının” Batılı kadınları örnek almaya başlamasına yol açmıştır. Sarayın ve konakların öncüsü olduğu bu moda orta sınıflara da yayılmıştır.¹⁷⁸² Ahmed Midhat'ın Felatun Bey ile Râkım Efendi adlı eserinde, piyanonun orta sınıfa mensup bir ailenin evine dahi girdiği görülmektedir. Kadının hayal olmaktan çıkarılarak birey olarak ele alındığı Tanzimât dönemi edebiyatında onun özgürleştirilmesi en temel meselelerden biri olmuştur. Ancak henüz yeterli entelektüel donanıma sahip olamadıkları için onların sorunlarını bir süreliğine erkekler üzerine almıştır.¹⁷⁸³

Oyunun kurgusu basit olmakla birlikte Şinâsî, çok eşliliği, görücü usûlünü, kadın ile erkeğin kendi özgür iradeleri ile evlenme hakkında mahrûm oluşlarını eleştirmektedir. Nitekim oyunun sonundaki “birbirlerinin ahvâlini asla bilmeyerek ev bark olanların hâli nasıl olur?” ifadeleri bu eleştirinin esasını oluşturmaktadır. Şinâsî, sorunun cevabını oyunuyla birlikte okuyucuya bırakmaktadır. Sanatın esas konusunun toplum içinde insan olduğunu ortaya koyan bu oyun, Batı'da Aydınlanma Dönemi yazarlarının edebiyatı bir toplumsal yergi olarak kullanmaları ile örtüşmektedir. Ancak eseri önemli kılan hususlar eski edebiyatın yanına

¹⁷⁸² Emel Sönmez, “Turkish Women in Turkish Literature of the 19th Century”, *Die Welt des Islams*, XII/1-3 (1969), s.3.; ayrıca bk. Sema Uğurcan, “Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü”, **150. Yılında Tanzimat** (yay. hzl. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992, s.497-510.

¹⁷⁸³ “Memâlik-i mütemeddinede böyle eserler ekseriyet üzere kadınlar tarafından yazılmakda ise de, bizde böyle bahslerde kalemi elimizden kapacak kadınlar yetişince veyahut tekessür edinceye kadar bu hizmetin ifâsına ve ale'l-husûs âlem-i medeniyet kadınlarının mahsûl-i fikr ü himmetlerini vatanımızda neşr ü ta'mîme erkeklerin vâsıta olması ma'zûr ve mecâz görülebilir.” Şemseddin Sâmî, “İfâde-i Merâm”, *Aile*, Nu: 1 (17 Cemaziyelahir 1292), s.1.

dahi yaklaşmadığı realizme kapı aralaması ve bunu yaparken halka gitmesidir. Bunun için ortaoyunu ve meddah hikâyelerinden faydalanan Şînâsî'nin kahramanları halkın dili ile konuşmakta ve böylece oyuna canlılık katılmaktadır. Oyunun kahramanları da ortaoyunu yahut karagöz sahnesinden fırlamış gibidirler. Şair Müştak, Kumru Hanım, hilekâr imam Ebüllaklaka, Ziba Dudu, Hikmet Efendi, Atak Köse, Bekçi Batak Ese aslında bu piyesten ziyade ortaoyununun kahramanları gibi durmaktadırlar. Nitekim bu özelliklerinden dolayı Ruznâme-i Cerîde-i Havâdis, Tercümân- Ahvâl'de yayınlanan oyunu “koca karılara mahsûs mesel” olarak nitelendirmektedir.¹⁷⁸⁴

Şînâsî ile başlayan sanatın toplumsal bir olay olduğu anlayışı ondan sonraki Tanzimât aydınları üzerinde de etkili olmuş; bireyin dönüşümü ve toplumsal kimlik edebiyat ile inşâ edilmek istenmiştir. Ancak Şînâsî'nin akıl ve gerçekliğe dayanan anlayışı yerini çabucak romantizme bırakmıştır.¹⁷⁸⁵ Bu nedenle Şînâsî ile tilmizleri arasında dünya görüşü ve edebiyata yükledikleri anlam farklıdır. O, edebiyatı bireyin aydınlanması için bir araç olarak görürken, romantik tilmizleri edebiyattan bir kimlik inşâsı olarak faydalanmış ve onu siyasallaştırmışlardır. Tanzimât döneminin ilk romanlarında kadın birey olarak farkındalığına varması, toplum projesi ile örtüşmüş ve millî kimliğin en temel meselelerinden biri hâline gelmiştir. Tanzimât döneminin ilk romanlarında ve tiyatrolarında da aynı temanın işlendiği görülmektedir. İlk dönem Türk romanı ve tiyatrosu Şînâsî'nin açtığı yoldan yürümüş ve ele aldığı konular Şair Evlenmesi'nin pek dışına çıkamamıştır. Örneğin Felâtun Bey ve Râkım Efendi, İntibâh, Araba Sevdası gibi eserlerin de aynı tema üzerine inşâ edildiği görülmektedir. Gerçekte kadın ve kadının cemiyetteki konumu, Tanzimât dönemi yazarlarının imparatorluktan millî devlete doğru yaşanan süreçte toplum projelerinin en önemli sacayaklarından biridir. Tanzimât'ın mimarlarından

¹⁷⁸⁴ “Cerîdeci ile Bazı Müşterisi Bendinde Bu Kere Vukûbulan Muhâveredir”, **Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis**, Nu: 29 (25 Cemaziyelevvel 1277).

¹⁷⁸⁵ Kenan Akyüz, **a.g.e.**, s.30.

Sâdık Rıfat Paşa'nın gelecek nesilleri yetiştirecek kadınların eğitimine önem vermesi bu bakımdan anlamlıdır: "Kız evlâda hüsn-i terbiyye vermek lâzımdır. Zira anlarca dahi kemâlât-ı cevherden agarr-ı hıliyât olduğundan başka ağûş-ı mâder insanın en evvelki mektebi olmağla tıfl-ı nev-zâdını hüsn-i ahlâk pür-sevdâ südüyle infâk eden ümmehâtı yetiştirmek millette ve insâniyete en büyük hizmettir."¹⁷⁸⁶ Benzer ifadeleri Ahmed Midhat Efendi'de de görmek mümkündür. Milletin dayandığı bir direk de kadındır. Erkeğin tamamlayıcısıdır ve bu nedenle aydın, tahayyül ettiği kadını romanlarda canlandırmaya çalışır: "...insan için böyle enîs bu kadar sâdık refik ömrünün vücûdunun yarısı aklının iz'ânının mütemmimi yuvasının nâzımı idâresinin nâzırı politikasının muhavveri medeniyetinin rûhu hâsılı bilmem nesi bilmem nesi olan şu karılardan bir tanesine dahi kendi nâ'iliyetimi gerçekten arzu eyledim."¹⁷⁸⁷ Türk edebiyatının bu temel üzerine inşâ edildiği, gelenek ve modernite mücadelesinin bu doğrultuda şekillendiği ve millî kimliği şekillendiren unsurların kadın ve aile üzerinden yaratılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şemseddin Sâmî'nin şu cümleleri, söz konusu toplumsal projenin anlaşılması bakımından anlamlıdır:

"Bir âile halkı bir küçük ümmettir, bir âile hey'eti bir küçük devlettir. Ümmetler âilenin misâli üzerine teşekkül ve devletler âilenin kâ'idesi üzerine te'essüs etmişlerdir. Hükümdarlar himâye ve fermânı pederlerinden ve tebaa itâ'at ve inkıyâdı evlâddan öğrenmişlerdir. Ümmet ve devlet birçok âilenin teşkîl etmesinden başka bir şey değildir. Düvel ve ümemi terkîb eden âilelerdir; âilesiz ne devlet olur ne ümmet. Ümmetlerin âb-ı rûyı olan büyük zevâtı, devletin âmirlerini ve me'mûrlarını, tâbi'lerini ve metbû'larını yetiştiren âiledir. Bir âilenin efrâdı beyinde ittihâd ve ittifâk ve hüsn-i i'tilâfı muhâfaza etmek bir ümmetin ittihâd ve ittifâkını vikâye etmekden daha güçtür. Çünkü âile efrâdı beyindeki münâsebât daha çok ve daha sıkıdır. Bir âileyi idâre etmek bir devleti idâre etmekden daha

¹⁷⁸⁶ Sâdık Rıfat Paşa, "Zeyl-i Risâle-i Ahlâk", **Müntehabât-ı Âsâr**, İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1275, s.23.

¹⁷⁸⁷ Ahmed Midhat, "Karılar", **Kırk Anbar**, Nu: 24 (1292), s.766.

güçtür. Çünkü devleti idâre için -kuvvetle icrâ olunur- bir kânûn bulunduğu hâlde âile ancak terbiye ve hüsn-i ahlâk denilen bir râbıta-i ma'neviyye ile idâre olunabilir. ... Âile nev'-i beşerin mekteb-i terbiyesidir; âile insan yetiştiren bir fabrikadır. Âile ne kadar muntazım olursa, idâresi ne kadar yolunda bulunursa, bu fabrikadan çıkan insanlar o kadar mükemmel olur. Âileler ne kadar muntazım olursa, o âilelerden mürekkebe olan ümmet o kadar mütemeddin ve mes'ûd ve o ümmeti idâre eden devlet o kadar kuvvet ve nüfûz ve şevkete mâlik olur”¹⁷⁸⁸

Nâmık Kemâl'in roman ve tiyatroya siyasî bir işlev yüklediği görülmektedir. Tarz-ı cedîdin “tercümân-ı fikr ü lisân ve vicdanı” olarak adlandırdığı makalât-ı siyasiyye, roman ve tiyatroyu her şeyden önce toplumsal kimlik inşâsı bağlamında okumak gerekir. Nitekim “edebiyatımız daha mebâdî-i zuhûrda bulunduğundan, tabîî mübâhesât-ı siyasiyyede milel-i garbiyyenin binde biri mertebesine varamadık” sözleri ile edebiyatı siyasal bilinçlenmenin bir aracı olduğunu göstermektedir.¹⁷⁸⁹ Divan edebiyatının hayal dünyası yanında halk hikâyelerinde de hayalciliğe ve abartılara dikkat çeken Kemâl, romandan maksadın “güzerân etmemişse bile güzerânı imkân dâhilinde olan bir vak'ayı ahlâk ve âdât ve hissiyât ve ihtimâlâta müteallik her türlü tafsîlatıyla beraber tasvîr” etmek olduğunu yazmaktadır. Bizde romanın yokluğuna karşılık Avrupalılar romanı ileriye götürmüşlerdir ki, “bugün her mütemeddin millet lisânında ahlâkça ve hatta bir dereceye kadar maarifçe istifade olunacak binlerce hikâyeye bulunabilir.”¹⁷⁹⁰ Bu cümlelerden Kemâl'in millî bir edebiyat yahut kanon yaratmak kaygısı taşıdığını söylemek mümkündür. İntibâh'ın mukaddimesindeki şu ifadeler Kemâl'in romanda yarattığı kişiler ile bir toplum projesine hizmet ettiğini göstermektedir:

Bundan başka hikâyeye yazmakta bir vazife daha vardır. O da muhatabını ıslah etmek veya eğlendirmek için münasebetli, akla ağza ne

¹⁷⁸⁸ Şemseddin Sâmî, “Aile”, *Aile*, Nu: 1 (17 Cemaziyelahir 1292), s.3-4.

¹⁷⁸⁹ Nâmık Kemâl, *Celâleddin Harzemşah*, s.38.

¹⁷⁹⁰ Nâmık Kemâl, *a.g.e.*, s.39.

gelirse söylemek tarz-ı kudemapesendanesini terk ile tabiat-ı beşeriyyenin tahliline çalışmaktır.¹⁷⁹¹

İntibah adlı eserde kanonlaştırma, yirmi yaşında babasını kaybeden ve kendine miras kalan parayla keyfine göre yaşayan Bâbîâli kâtiplerinden Ali Bey'in hayatı etrafında yaratılmaya çalışılmaktadır. Etrafını çevreleyen üç kadın arasında kalan ve bütün hayatını bu üç kadının ördüğü romanda iffetli Türk kadını ve ahlâkı ile hafifmeşrep kadının mücadelesi vardır. İntibâh zengin bir ailenin tek çocuğu olan ve iyi bir eğitim alan Ali Bey'in Mahpeyker adlı bir fahişeye âşık olması ve bu aşkın kısır döngüsü etrafında gelişen olaylar anlatılır.¹⁷⁹² Müslüman Türk kadınının dinginliği, iffeti ve tevekkülüne karşılık hafifmeşreb olan Mahpeyker ihtirasları uğruna her türlü hileye ve entrikaya başvuran isimdir. Müslüman Türk kadınının aşkına ve sadakatine karşı onda ihtiras ve sevdiğini tahakküm altına alma arzusu vardır. Mahpeyker terkedilen değil terk eden kadın olmak istemektedir. Nitekim Suriyeli tüccar Abdullah Bey ile de Ali'yi altı ay sonra terk edeceği hususunda anlaşmıştır. Ancak terk edilmeyi kendine yedirememiş; cariyesi Dilâşûb ile evlenen Ali Bey'i türlü hilelerle kandırarak yeniden kendine bağlamaya çalışmış ancak bu hadiseler Ali Bey'in ve bütün kadınların ölümüne neden olmuştur. Sonu her açıdan kahramanların yokluğu ile sonuçlanan bu psikolojik romanın en hareketli ismi Mahpeyker'dir. Gerçekte romanın tek öznesi de odur. Neredeyse bir iki eylem dışında bütün romanın gerçek faili odur. Roman dikkatlice

¹⁷⁹¹ Güzin Dino, **Türk Romanının Doğuşu**, 2. Baskı, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s.68.

¹⁷⁹² Yirmi yaşında babasını kaybeden Ali Bey, kendine miras kalan varlıkla keyfine göre yaşarken Mahpeyker'e âşık olur ve onun fahişe olduğunu öğrenip uzaklaşmaya çalışırsa da tutkularının esiri olarak bir türlü ondan vazgeçemez. Bu duruma üzülen anne Fatma Hanım, Dilâşûb adlı bir cariyeye satın alarak onu bu tutkusundan vazgeçirmeye çalışır. Mahpeyker'in kendisini aldattığına inanan Ali, onu unutmaya çalışarak teselliyi Dilâşûb'da arar ve onunla evlenir. Ancak Mahpeyker'in kıskançlığı ve hileleri neticesinde Dilâşûb'a atılan bir iftira onu satmasına yol açar. Annesi bu duruma dayanamayarak sefalet ve kahr içinde hayatını kaybeder. Dilâşûb'u satın alan Mahpeyker onu fahişeliğe zorlar ise de başarılı olmaz. Ali Bey'i yeniden elde etmek isteyen Mahpeyker bu arzusunda muvaffak olamayınca onu öldürmeye karar verir. Ancak bu durumu öğrenen Dilâşûb, efendisini uyarır ve kaçmasını sağlar. Ali Bey'in paltosuna büründüğü için Dilâşûb öldürülür. Geri dönen Ali Bey, Mahpeyker'i öldürür ve hapse girer. Ancak sevdiklerinin ölümünden duyduğu derin üzüntü onun da kısa sürede ölmesine yol açar. Nâmık Kemâl, **İntibâh: Ali Beyin Sergüzeştini Hâvidir**, İstanbul, 1291.

incelendiğinde Ali Bey'in hayatını yönlendirenlerin bu üç kadın olduğu görülmektedir. Ancak Müslüman Türk kadını da hayatın ve hadiselerin karşısında tevekkülden başka bir şey düşünmeyen romana serpiştirilmiş nesnelerdir. Tevekküle tek rıza göstermediği, kaderin ve hadiselerin dışına çıkarak romanda özneye dönüştüğü yerler aile saadeti ve yuvanın devamı ile nâmusun muhafazasıdır. Onun dışında silik kalmayı ve erkeğin egemenliği altında yaşamayı ve tek hareket alanı olan evin “kethüdası” tercih etmektedirler.¹⁷⁹³ Bu düşüncenin izdüşümlerini, Kemâl'in aile hayatını anlattığı bir makalesinde görmek mümkündür:

“... orta halli bir ailenin hânesine girilse, câri olan ahvâle nazar-ı ibretle bakılsa ne görülür? Tabiatıyla pîş-i nazara en evvel ailenin pederi tesadüf eder. Onun muamelâtına lâyıkıyla dikkat olunur ise görülür ki, vaktiyle çocuk imiş, her türlü havâic ve lezâizini hazırlayacak bir dadı veya beslemesi var imiş. Her belâsını o çeker imiş. Biraz sinini almış, evlendirmişler. Dadı gitmiş, yerine bacı gelmiş. Efendinin münâsebetli münâsebetsiz ne kadar merakı, ne kadar arzusu var ise velev ki, her biri birkaç gece uykusuzluğu, birkaç gün hastalığı, bin türlü meşâkk-ı cismânîyi, yüz bin türlü azan-ı ruhanîyi mûcib olsun hanım onların cümlesini yerine getirmedikçe boğazından rahatça bir lokma geçmek ihtimali yoktur.”¹⁷⁹⁴

Mahpeyker ile karşılaştırıldığında gerek Fatma Hanım'ın ve gerek Dilâşûb'un Tanzimât aydınlarının hemen bütün romancılarında ortak olan bazı hususlara sahip olduğu görülmektedir. Tanzimât döneminin ilk roman ve tiyatro eserlerinin birer toplum projesi olarak ortaya çıkmasının temel özelliklerini de söz konusu romanlarda konu edilen ortalama Türk kadın tipinde görmek mümkündür. Nâmık Kemâl'in bilinçli olarak romanında ele aldığı üç kadın tipi farklı sosyal çevrelerden seçilmiştir. Biri fahişe, biri esir ve diğeri ise hür bir kadındır. İntibah'da Ali Bey'in annesi Fatma Hanım, Kemâl'in yukarıdaki alıntıda çizdiği tipte bir kadındır. O, eğitimden

¹⁷⁹³ Nâmık Kemâl, “Aile”.

¹⁷⁹⁴ Nâmık Kemâl, **a.g.m.**

hisselerini alan milletlerin kadınları gibi bilgili olmamasına mukabil yaklaşık yirmi beş sene kocasının terbiyesi altında gördüğü ve duyduğu olaylar sayesinde aydınlanarak pek çok hakikatleri anlamış bir kadındır.¹⁷⁹⁵ Geleneğin sınırları içinde yaşayan Fatma Hanımın gayesi yuvasını ve oğlunu korumaktır. Dünyada oğlundan başka alaka, ümit ve zevk duyacağı bir şey yoktur. Ali Bey'in bir fahişeye âşık olduğunu öğrendiğinde bulduğu çözüm onu iffetli, zeki, güzel ve becerikli bir kızla evlendirmektir. Bunun yanında bulduğu Dilâşûb bir cariyedir ve okuma-yazmayı, piyano çalmayı, iğne işlerini bilmektedir. Felâtun Bey ve Râkım Efendi adlı eserindeki Canân da Dilâşûb birbiriyle hemen hemen aynı ortak özelliklere sahiptir. Canân adlı cariyeye Râkım Bey tarafından satın alındıktan sonra terbiye edilmiş; okuma yazmayı ve piyano çalmayı öğrenmiştir.

Geleneksel anne tipinin bir birey ve özne olarak ortaya çıktığı alanlar, evlat ile annenin çatıştığı yerlerdir. Bu çatışmaların en mühimi oğlunu kendi istediği ve evladın rızasının olmadığı bir kadınla evlendirme çabasıdır. Kemâl, amacı ne olursa olsun kadın ve erkeğin birbirini görmeden görücü usûlü evlenmelerine karşıdır:

“Ey bahtsız vâlide! Derdin ne ki, daha vücûdundan ayrıldığına teessûf edecek kadar mübtelâ olduğun ciğerpâreni kendi istediğin ve onun istemediği bir ecnebinin yatağına vermek için hâb-gâh-ı ârâmını pamuk şiltelerden kara topraklara tahvîl etmeye sebep olursun?”¹⁷⁹⁶

İntibah'da Fatma hanımın oğlunu evlendirmek arzusu yuvanın devamını sağlamak ve bir fahişeye âşık olan oğlunu içinde bulunduğu süflî hâlden kurtarmaktır. Oğul eve gelmemekte, çalıştığı daireye gitmemekte ve üstelik baba mirasını alçak bir kadın için keyfince harcamaktadır. O güne kadar ağzına içki koymamış Ali Beyi içkiye alıştıran da Mahpeyker olmuştur. Bu nedenle oğlunu iffet ve ismet sahibi güzel bir kızla evlendirmenin gayretindedir. Tanzimât romanlarında hafifmeşrep kadınların karşısında yer alan Müslüman Türk kadını, divan edebiyatının

¹⁷⁹⁵ Nâmık Kemâl, **a.g.e.**, s.13.

¹⁷⁹⁶ Nâmık Kemâl, **a.g.m.**

sevgilisini aratmayacak güzellikte bir melek olarak tasvir edilir. Nitekim Dilâşûb da insanı ilk görüşte âşık edecek türdendir. Ancak hafifmeşreb kadınlar ile iffetli Türk kadını arasındaki farklar düşünüldüğünde erkeklerinin neden hafifmeşrebe temayül ettiği anlaşılmaktadır. Türk kadının sadakati ve utangaçlığı karşısında o, her an ne yapacağı bilinmez cilveli bir tiptir. Dilâşûb, Mahpeyker'den çok daha güzel olmasına karşılık ilk başlarda Ali Bey'in dikkatini çekmez. Annenin bütün çabalarına karşılık Mahpeyker tarafından aldatılıncaya kadar da ona itibar etmeyecektir. Ancak Mahpeyker'in aldatması karşısında duyduğu pişmanlık onu Dilâşûb ile evlenmeye sevk edecektir. Yukarıdaki alıntı ile birlikte değerlendirildiğinde annenin neden bir cariyeyi tercih ettiğini anlamak da mümkündür. Nitekim Fatma Hanım, “şimdi sana bir kibar kız bulsam almadan göremeyeceksin. Aldıktan sonra şayet hoşlanmazsan ömrün oldukça azab içinde kalırsın” sözleriyle oğlunun rızasına başvurmaya çalışır.¹⁷⁹⁷ Ancak Ali Bey'in Mahpeyker'in aşkıdan duyduğu nedametle boyun eğdiği bu evlilik, sonradan annesine karşı ilgisizliğe dönüşmüştür. Öyle ki, sefalet içinde ölen annesinin cenazesine dahi gitmemiştir.

Romanda dikkat çeken bir diğer husus ise Ali Bey'in Mahpeyker ile birlikte yaşadığı suflî hayata karşılık Dilâşûb ile evliliği neticesine hayatı düzene girmiştir. Fırtınalı hayatından sonra nihayet gönlünü gerçek manâda vereceği bir câ-yi ismet bulmuştur. Burada basit ve sade bir hayat süren Türk kadını ile müsrif ve zevke düşkün kadının özellikleri aile saadeti ve yuvanın devamı açısından karşılaştırılmaktadır:

“Ali Bey bu izdivaç ile bir sefahet-i redîeden bir muhabbet-i ismetkârâneye intikal edince tabiatında olan ikdâmât-i kârgüzarâne bir başka terakkî bularak gündüzleri ifâ-yi vezaifinde, geceleri tahsilinde fevalâde bir himmet, nihayet drecelerde bir dirâyet göstermeye başlar. Güya ki Dilâşûb vücûduna bir rûh-ı diğer ilâve etmişti; güya ki kalbinde olan barika-i muhabbetle havas-ı müdrikesinin her birinde bir mihr-i muhabbet tulû' ederdi.”

¹⁷⁹⁷ Nâmık Kemâl, a.g.e.

Mahpeyker'in Dilâşûb'a iftira etmesi karşısında Ali Bey'in delirircesine tavırları, hastalanarak yataklara düşüşü ve onu geneleve satışı "câ-yi ismet" dediği ve gönlünü verdiği eşinin kendini aldatmış olmasına inanmasından kaynaklanmaktadır. İftiranın doğru olup olmadığını araştırmadan hemen kanmıştır. Dilâşûb'u satın alan Mahpeyker onu erkeklere pazarlamak ister ise de o bütün baskılara ve işkencelere karşı direnir ve intiharı dahi göze alır. Sonunda rakibi yenilgiyi kabullenmek zorunda kalır. Dilâşûb'un bu tavrı efendisine duyduğu aşk ve sadakati yansıtmaktadır. Fedâkârlık bu duyguların nihaî aşamasıdır. Mahpeyker Ali Bey'i öldürtmek istediğini öğrenince efendisinin kaçmasını sağlar ve onun paltosuna bürünerek kendini fedâ eder. Bu özellikler, Tanzimât aydınlarının aile müessesesinin devamını sağlayacağına inandıkları ideal Türk kadını tipidir: Alafranga değerlerden haberdâr, okuma-yazma bilen iftine nâmusuna düşkün sâdık bir kadın. Annelerin neredeyse bütünüyle şarklı karaktere sahip olduğu romanlarda ideal eş, Batı'dan az da olsa haberdâr olan bir niteliğe sahiptir. Ahmed Midhat'ın romanında Râkım Efendi'nin annesi kocasının ölümünden sonra Fedâyî adlı cariye ile evi çekip çeviren, evde ürettiklerini pazarda satan ve oğlunu okutan bir karakterdir. Oğlunu okutup bir devlet dairesinde işe soktukten sonra görevi bitmiş ve Râkım kendini geçindirecek hâle geldikten sonra ölmüştür. Dilâşûb'un şahsında tecessüm eden bütün yüce duygular Tanzimât aydınının kapalı duvarların ardından çıkarmak ve özgürlüğüne kavuşturmak istediği Türk kadını idealleri doğrultusunda şekillendirmek ve böylece "millî terbiye"yi tesis etmek çabalarını taşımaktadır. Kadınlar, "cemiyet-i beşeriyenin mürebbiyeler"idir.¹⁷⁹⁸ Ali Bey'in Dilâşûb ile evliliği neticesinde olduğu gibi Türk erkeği, aşırı batılılaşmanın ve otoritesizliğin yol açtığı başıboşluktan kurtulacak, "sefahet-i redîeden muhabbet-i ismetkârâneye" ulaşacak, gündüz işinde geceleri tahsilinde hayatını sürdürecektir. Aşırı batılılaşmanın yarattığı Felâtun ve Bihruz gibi züppe tiplere karşı aydın Türk erkeğinin varlığını sürdürmesinin tek çözümü iffetli

¹⁷⁹⁸ Şemseddin Sâmî, a.g.m., s.4.

ve sâdık, okuyup yazmayı lüzûmu kadar bilen Türk kadınları ile kuracakları ailedir. Nitekim bu husus en açık biçimiyle devlet tarafından yayınlanan ilânda görülmektedir: “Okuyup yazmanın erkek ve kadınlar için elzem olup geçinmek için ağır işler gören erkeklerin ev işlerinde rahat etmeleri ancak kadınların dahi din ve dünyalarını bilerek kocalarının emirlerine itaat etmeleriyle ve istemediklerini yapmaktan sakınmalarıyla ve iffetlerini koruyup kanaat ehli olmalarıyla mümkün olacaktır.”¹⁷⁹⁹

Tanzimât'ın ilanından yaklaşık yirmi yıl sonra yazılan Şair Evlenmesi ile başlayan tiyatro ve roman türü, toplum projesinin ve kimliği yeniden tanımlama sürecinin odağına oturmaktadır. Modernleşme ile birlikte imparatorluktan millî devlete doğru yaşanan tedricî dönüşüm, toplumsal dokunun her yönden polemik ve inceleme konusu olmasına yol açmıştır. Tanzimât sonrasında geleneksel aile sistemine ve bu sistem içinde kadının konumuna yönelik eleştirilerin Tanzimât'ın ilk dönem romanlarının ana teması olması bu bakımdan anlamlıdır.¹⁸⁰⁰ Aydınlanmış vatandaşın ve milletin yaratılmasında en önemli misyon anne ve eş olan kadına düşmektedir. Bu nedenle kadınların eğitimi aydınların temel amaçları arasında yer almıştır. Romanlardaki bu tasarımın en belirgin örneği edebiyatı ahlâk-ı edebiye olarak değerlendiren Mizancı Murad'ın *Turfanda mı Turfa mı?* adlı eseridir. Ülkenin mamur olmasını eğitimde, özellikle de kadınların eğitiminde gören romanın kahramanı Mansur bu amaçla Cezayir'de bir eğitim seferberliği başlatır.¹⁸⁰¹ Tanzimât'ta roman, tiyatro ve makalelerde tartışılan bu meseleler II. Abdülhamid döneminde eğitimin yaygınlaşması ve II. Meşrutiyet sonrasında kızların eğitimi seferberliği ile ağırlık kazanacaktır. Böylece romanlarla başlayan kadın ve aile tartışmaları, sonraki dönemlerde toplumsal bir projeye dönüşmüş; sosyolojik bir mesele olarak bilhassa Ziya Gökalp'in eserlerinin ana

¹⁷⁹⁹ Osman Ergin, **a.g.e.**, s.458.

¹⁸⁰⁰ Deniz Kandiyoti, **Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler**, s.145-146.

¹⁸⁰¹ Mizancı Mehmed Murad Bey, **Turfanda mı, Turfa mı?** (hızl. Birol Emil), 1. Baskı, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

konularından birini teşkil etmiştir. Cumhuriyet döneminin eğitim politikasında kadınların ve kız çocuklarının eğitimi, millî eğitim ve millî kimlik tasarımlarının en önemli unsurlarından biri olmuştur. Bu nedenle Tanzimât'tan Cumhuriyet'e uzanan süreçte kadının toplumdaki yeri meselesinin, millî kimliğe ilişkin söylemin tamamlayıcı bir parçası olduğunu ileri sürmek mümkündür.

b. Bir Adam Yaratmak

Feminist literatürün, Tanzimât dönemi romanlarında kadın ve aile konularına yoğunlaşmasına karşılık erkeğin milliyetçi tasarımda nasıl bir rol üstlendiğini açıklamadığı ve bu tür çalışmaların hemen hiç yapılmadığı görülmektedir. Tanzimât dönemi romanları bir bütün olarak incelendiğinde dört erkek tipinin olduğu görülmektedir: bütünüyle batıyı taklit eden züppe tipi, geleneğin dışına çıkmayı başaramamış cahil, saf ve skolâstik tip, doğu ve batı arasında bir sentez yaratmayı başarmış efendi tipi ve nihayet ülkü sahibi kahraman tipi. Milliyetçi tasarımların erkek yaratma projeleri de vardır ve bu projelerde ülkü sahibi, ülküleri uğruna her türlü fedâkârlığı göze alan kahraman veya doğu batı arasında sentez yaratmış efendi tipi ideal insanlar olarak tasvir edilmektedir. Tutkuları uğruna sefil olan Ali Bey, Bihruz ve Felatun Bey'e karşılık kahraman, ihtirasları için değil idealleri uğruna her türlü fedâkârlıkta bulunan ve ölümü göze almış kişidir. Efendi tipi ise, dengeli ve ölçülü hayatı ile dikkat çekmektedir. Türk kadın tipinin karşılığı olarak gösterilen efendi tipi, aile hayatının ve sosyal çevrenin sürekliliği açısından önemli bir fonksiyon üstlenmektedir.

Gerçekte milliyetçilik her erkeği devlet, millet ve vatani uğruna ölümü dahi göze alan kahramanlar olarak betimlemeyi amaçlamaktadır. Toplumu topyekün seferber eden milliyetçilik, aileyi milleti yaratan bir fabrika olarak görürken erkekler de milleti ve vatani uğruna her tür fedâkârlığı göze almış kahraman namzetleri olarak sunmak gayretindedir.

Bu husus bilhassa tarihî romanlarda açık bir biçimde ortaya konulmaktadır. Ancak kahraman tipinin yalnız bu gayeler ile değil, toplumsal birlik ve seferberlik içinde ele alındığı görülmektedir. Bu tür çabaların özellikle güçlü ideolojik çatışmaların sarstığı kriz ve değişim dönemlerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Gerileme dönemleri milletin üyeleri tarafından çoğunlukla, millî yaratıcılık ve ihtişam dönemlerinin genel kabul görmüş standartlarından sapma olarak algılanır. Milletin otantikliği meselesi ve çöküş dönemi nesline rehberlik edecek sembollerin ve mitlerin, altın çağların anlatılması ihtiyacı kahramanlık mitlerini canlanmasını sağlar. Kahraman, millî tarihin ihtişamlı dönemlerine ilişkin hikâyelerinin formüle edildiği ve altın çağların bir kahraman etrafında örülmeye çalışıldığı tarihi anlatıların esasını teşkil eder.¹⁸⁰² 1871’de aynı ırk ve kültüre mensup oldukları iddiasıyla Alsace Lorraine kuşatan Almanlar, söz konusu halkın siyasal açıdan Fransa’ya bağlı kalmayı arzulamaları karşısında hayal kırıklığına uğramışlardır. Max Weber, Alsasların kendilerini Alman milletin bir parçası olarak görmemelerinin nedenini, kahramanlarının Fransız tarihinin kahramanları olmasına bağlamıştır.¹⁸⁰³

Elitler, nüfusun büyük çoğunluğunu seferber etmek istiyorlarsa seçkin olmayan tabaka arasında daha önceden mevcut olan gelenekleri, anıları ve sembolleri dikkate almak ve bunları yeniden yorumlamak zorundadırlar. Örneğin onlar, yeni saf dil için en uygun diyalekti seçer, en yaygın gelenekleri birleştirir, siyasî amaçlar için en bilinen sembolleri uyarlar, göreneksel değerleri değiştirir, kahramanlar mitlerini siyasallaştırır. Fransız Devrimi ve 19. yüzyıl İtalyasında olduğu gibi bazı durumlarda milliyetçi rejimlerin, nüfusun büyük çoğunluğu tarafından az bilinen yahut artık unutulmuş yeni değerler, mitler, semboller ve anıları kurmaya teşebbüs ettiği bir gerçektir. Hatta Fransa’da Jakobenler gibi devrimci

¹⁸⁰² Anthony D. Smith, **Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach**, 1. Baskı, London: Routledge, 2009, s.35-36.

¹⁸⁰³ Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, s.263.

rejimlerde bile devrim öncesinin dinî sembolleri rejime uygun biçimde değiştirilerek yeniden inşâ edilmiştir. Bu süreci etkili kılmak için Romalı idealler ile dini sembolleri zorla da birleştirmeye çalışmışlardır.¹⁸⁰⁴ Farklı tabakaların ve bilhassa seçkinler ile seçkin olmayanların çıkarları ve ülküleri arasındaki etkileşimi kavramak için milletin genel kültürü, siyasal sembolleri ve ülküleri, âdetleri, törenleri ve kodlarına yoğunlaşmak ihtiyacı duyulmuştur.

Bütün bu çabalarda dikkat çeken husus, doğa kültü ile kahraman kültürünün uyumlaştırılmasıdır. Kahraman, doğuştan gelen fazilet ve ulusun gerçek özünü ifade eder. Mazlum insanlarda saygınlık hissini yeniden canlandırmaya yardım eden kahramanlar, geçmişini anlatan tarihî tablolarıdır. Bu tablolar insanları zulme direnmeye, harekete geçmeye ve kendini yönetmek için savaşılmaya çağırır. Millî ruh ve millî iradenin eylem hâlinde tecesüm etmiş biçimleri olan kahramanların, kadın kahramanların ve dâhilerin kanonları, milleti biçimlendiren en değerli araçlar hâline dönüşür. Geç 18. ve 19. yüzyıllar bütün Avrupa'da tarihsel kahramanların ve yarı unutulmuş savaşımlara ilişkin mitlerin ve anıların yeniden üretildiği ve yayıldığı dönemler olmuştur. Kültürel milliyetçilik, erken Ortaçağ'ın destanlarını ve kroniklerini yeniden keşfedip yayınladığı gibi, ressamlar uzak geçmişin unutulmuş sahnelerini tasvire ve arkeologlar da kazılarıyla mezarları, sarayları, köyleri ve hatta Pompeii ve Herculaneum gibi şehirleri açığa çıkarmaya çalışmışlardır. Böylece toplumların erken dönem tarihleri ve kültürleri ifşâ edilmiştir.¹⁸⁰⁵ Bütün bu çabalar içinde en anlamlılarından biri de tarihî roman ve kahraman kültürünün yaratılmasıdır.

18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılda Avrupa'da modern ulus-devletlerin doğuşu ile kurgusal ve tarihî edebiyat türleri ve temaları birbiriyle yakından ilişkilidir. Modern milliyetçiliğin siyasal yükümlülükleri, romantik folk karakterler düşüncesi ve millî dilde edebî eserler ortaya koyma fikri, edebiyatın seyrini etkilemiştir. Diğer yandan edebiyat, basılı yayınlar,

¹⁸⁰⁴ Anthony D. Smith, *a.g.e.*, s.32.

¹⁸⁰⁵ Anthony D. Smith, *a.g.e.*, s.69-70.

gazete ve romanın yaratılmasıyla milletlerin oluşumuna katkıda bulunmuştur. Benedict Anderson romanı, milleti hayalî bir cemaat olarak temsil etmenin teknik aracı olarak değerlendirir.¹⁸⁰⁶ 19. yüzyılda millet kültürünün gelişmesinde roman, onun hayalî cemaat şeklindeki oluşumunda önemli rol oynamıştır. Milletlerin icat edildiğini ileri süren modernist yaklaşım, milliyetçiliğin süreklilik fikrinden beslendiği iddiasının yarı-kurgusal ya da Ossian efsanesi, Ortaçağ Çek yazmaları gibi sahte geçmişlere dayanarak da yaratıldığını ortaya koymuştur. Edebî mitler ve kahramanlar da milletlerin yaratılma sürecine iştirak etmiştir. Avrupa'da milliyetçiliğin doğuşu romanın doğuşu ile aynı zamana tesadüf etmektedir.¹⁸⁰⁷

Millî tarihler, kahramanların diyârında, onların peşpeşe gelen başarıları ve başarısızlıklarıyla doludur. Kahramanlık ve ihtişam anıları, toplumun altın çağları, destan ve kronik, sanat ve şarkılar sayesinde sonraki kuşaklara hatırlatılmak istenen dönemler, yalnızca kolektif gurur ve kendine güvenin bir kaynağı değil aynı zamanda kitlelere hareket ve rekabet telkin eden mahiyete sahip anlatılardır. Romanın içindeki dünya ile dışındaki dünyayı kaynaştıracak kadar sabit bir sosyolojik manzara boyunca ilerleyen tekil bir kahramanın hareketinde millî muhayyileyi görmek mümkündür.¹⁸⁰⁸ Bu tür anlatılarda kahramanlık, bütün beşerî duyguların fevkinde vatan ve milleti uğruna her türlü fedâkârlığı göze almakla eşleştirilir. Bu nedenle tarihî roman, tüm anlatım türleri içinde en fazla destana yakındır.¹⁸⁰⁹ Milletin tasarladığı saf altın çağı, otantikliği ve millî değerleri temsil eden gerçek veya hayalî kahraman, milliyetçi tasarımın bugünü biçimlendirmek ve meşrulaştırmak için kullandığı nesnelerdir. Romanın en önemli işlevi, alt sınıflar ile üst sınıfların kaynaşmasını sağlamak, süreklilik duygusu ve yeni kuşaktan da

¹⁸⁰⁶ Benedict Anderson, **a.g.e.**, s.39.

¹⁸⁰⁷ Timothy Brennan, "The National Longing for From", **Nation and Narration** (ed. Homi K. Bhabha), 7. Baskı, London: Routledge, 2000, s.48.

¹⁸⁰⁸ Benedict Anderson, **a.g.e.**, s.45.

¹⁸⁰⁹ Mikhail M. Bakhtin, **The Dialogic Imagination: Four Essays**, Austin: University of Texas Press, 1998, s.10-11.

kahraman/kahramanlar gibi fedâkarlıkta bulunabilecek bireyler yaratmaktır. Bu duyguyu en açık biçimde Nâmık Kemâl'de görmek mümkündür:

Efrâd ise gerek hâricdeki vatan hasmânına gerek dâhildeki hürriyet düşmanlarına mukâvemet için cân vermekden asla çekinmediler o kadar gayûrâta zorlandılar o derece ülûvv-i himmet gösterdiler ki Osmanlı ta'bîrini şecaat ve mürüvvet manalarının mecmuunu ifâde eder bir unvân-ı mafharet makamına geçirdiler. Biz de o fedâyilerin ahlâfıyız, bizim damarlarımızdaki kan dahi vatanın en küçük bir fâ'idesi için yerlere dökülmek şânından olan Osmanlı kanındandır.¹⁸¹⁰

Tanzimât dönemi eserlerinde kahraman figürüne bilhassa Nâmık Kemâl'in eserlerinde rastlanmaktadır. Vatan yahut Silistre, Celâleddin Harezmşah ve Cezmi adlı eserlerde kahramanların ortak vasıfları olduğu görülmektedir. Batı'da gelişen romantik akımın etkisinde kalmış olmasına ve edebiyatı milletleşme için bir vasıta olarak görmesine karşılık onu farklı kılan bir husus vardır. Batı'da romantiklerin savunduğu hürriyet ve vatan fikirleri sınırları belirsiz, müphem bir tarihten ziyade bir milletin tarihine ve belirli bir vatana dayanmasına karşılık Nâmık Kemâl'in romantizmi İslâm dairesi içinde farklı milletlere uzanabilmektedir.¹⁸¹¹ Bunun başlıca nedeni, ileri sürdüğü fikirleri ve kavramları İslâm tarihinin muhtelif safhalarından ve simâlarından bulup çıkarmasıdır. Söz konusu kavramların başında vatan, devlet, millet ve İslâm gibi kavramlar gelmektedir. Nâmık Kemâl'in kahramanları, bu ülküleri yaymak için bir araç olarak kullandığı, “henüz ağuş-ı terakkîye düşmüş olan vatanperverlik fikrini evlâdları gibi beslemek” ifadesinden anlaşılmaktadır.¹⁸¹² Avrupalıların roman ile millet dilinde ahlâkça ve maarifçe istifade edilecek binlerce hikâye ortaya koyduğunu ileri süren Kemâl de, ondan inşâ edici bir araç olarak faydalanmak istemektedir.

¹⁸¹⁰ Nâmık Kemâl, “Hubbû'l-vatan mine'l-imân”

¹⁸¹¹ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.99.

¹⁸¹² **Hürriyet**, Nu: 11 (7 Eylül 1868).

Vatan yahut Silistre adlı oyunun erkek kahramanı İslâm Bey, Nâmık Kemâl tarafından vatanına bütün beşerî aşkların üstünde bir aşk ve tutkuyla bağlı insan olarak tasvir edilmektedir. Kemâl'in erkek kahramanı için seçtiği isim de anlamlıdır. O, vatan ile dinî te'lif etmeye ve bunu kahramanı olan İslâm'da somutlaştırma garetindedir. Zekiye ile birbirlerine duydukları karşılıklı aşka rağmen İslâm için öncelikli olan ve yüreğini dolduran en büyük aşkı vatandır. Zekiye'nin cepheye gitmemesi yolundaki bütün ricâlarına karşılık o, bütün sevgilerin vatandan doğduğunu, vatanını savunmak için yaratıldığını ve atalarının da bu uğurda öldüklerini ileri sürerek bu ricâyı reddetmektedir. İslâm Bey ve Zekiye arasındaki diyaloglar, insanların arasında henüz yeni ortaya çıkan vatan fikri karşısında iki farklı görüşü yansıtmaktadır. İslâm Bey oyunda hayattan ziyade bir ahlak ya da daha doğru ifadeyle bir propaganda unsuru olarak belirginleşmektedir.¹⁸¹³ Nitekim her diyalogu bir mev'ize yahut bir propaganda niteliği taşımaktadır. Örneğin aşağıdaki ifadeler, kahraman tipinin ölküleştirdiği vatan kavramını göstermesi bakımından anlamlıdır:

“Ecdâdımdan kırk iki şehit adı bilirim, rahat döşeğinde ölmüş bir adam işitmedim. Anladın a!.. Bir adam işitmedim. Devlet harb açmış. Düşman serhadde şehitlerimizin kemiklerini, topraklarını çiğnemeye çalışıyor. Hiç nasıl olur ki, hasmın silahı vatana çevrilsin de karşısında ibtidâ benim göğsümü bulmasın? Hiç nasıl olur ki, vatan muhatarada bulunsun da ben evimde rahat oturayım? Hiç nasıl olur ki, devlet yerinden oynasın da ben mihlanmış gibi burada kalayım? Hiç nasıl olur ki, vatan muhabbeti bugün her şeyden mukaddes olsun da ben yalnız senin muhabbetinle uğraşayım? Hiç nasıl olur ki, dünyada her şeyin ilerlediğini bilip dururken ben babamdan, ecdâdımdan aşağı kalayım? Vatan! Vatan! Vatan muhatarada diyorum, işitmiyor musun?.. Beni Allah yarattı, vatan büyüttü. Beni Allah besliyor, vatan için besliyor. Ben anamın karnından vatana geldiğim vakit açtım, vatan karnımı doyurdu. Çıplaktım, vatan sayesinde giyindim. Vatanımın nimeti kemiklerimde duruyor. Vücudum

¹⁸¹³ Ahmet Hamdi Tanpınar, **a.g.e.**, s.381.

vatanın toprağından, nefesim vatanın havasından. Vatanımın uğruna ölmeyeceksem ya ben niçin doğdum?...”

Milliyetçilik ve ulus devlet kendine sadık bendeleri yaratmak için dokunduğı her şeyi idealleştirmeye ve kutsallaştırmaya çalışır. Nâmık Kemâl, “vatan iman ile beraberdir, vatanını sevmeyen Allahını da sevemez.” sözleri ile vatani kutsallaştırırken onu imanla özdeşleştirir. Böylece bu kutsallar ve idealler uğruna her an fedâkârlıkta bulunacak bireyler yaratmayı amaçlar. Vatan fikrinin henüz yerleşmeye başladığı dönemde İslâm Bey, bu uğurda ölecek yeterince insan bulunmadığı kanaatindedir. Ancak patlak veren bir savaş bu kanaatini değiştirmiştir:

Ne yanlış itikada imişim. Vatan yolunda ölecek kırk kişi yoktur sanırdım. Galiba düşman da Osmanlıları benim gibi görmüş. Evet, Osmanlılar söz arasında vatani kaydetmez görünüyorlar. O kadar kaydetmezler gibi görünür ki, konuştuğn adamı taştan yapılmış resim zannedersin. Hele karşılarında bir düşman göster! Hele vatanın mukaddes topraklarını bir ecnebînin murdar ayağıyla çiğneyeceğini anlasınlar, işte o vakit halka başka bir hâl geliyor, işte o vakit insan en miskin köylü ile benim aramda hiç fark bulamıyor, işte o vakit o abalı kebeli Türkler, o tatlı sözlü, yumuşak yüzlü köylüler, o çifte koşulur öküzden fark etmek istemediğimiz biçâreler aradan bütün bütün kayboluyor da yerlerine Osmanlılığın, kahramanlığın ruhu meydana çıkıyor. En âcizi dişile kılıca, eliyle kurşuna salıyor.

Vatan uğruna ölmek, kahramanın ülküleştirdiğı davasının nihai aşamasıdır. Böyle bir örneğe Celâleddin Hâzemşah adlı eserde rastlanmaktadır. Kemâl onun sûreta şark padişahlarından ise de, gerçekte İslâm kahramanlarından olduğunu, “Celâleddin’in timsâl-i mâhiyeti kendi ihtidâsından cihânın intihâsına kadar dâim bir terbiyenin hâmiyyet-i diniyye ve mesâlih-i dünyeviyyede misâl-i mücessemi olmak üzere tasvir” edildiğini yazmaktadır.¹⁸¹⁴ Kemâl’in her iki eseri yazmaktaki maksadı fezâil-i milliyeyi kamuoyuna göstermek ve onun ile “fikir-i siyaset”i

¹⁸¹⁴ Nâmık Kemâl, *Celâleddin Harzemşah*, s.65.

güçlendirmektir.¹⁸¹⁵ Nitekim tarihî olayların anlatıldığı tiyatro eserleri, her şeyden önce vatan sevgisine, ahlâk-ı milliyeye güç kazandırmayı amaçlayan ve geçmiş kahramanları kendi zamanına taşıyarak vatandaşı kahramanın şahsında tecessüm etmiş değerlerle tezyin etmeyi amaçlamaktadır.

Tiyatro marazında o zamana kadar görülen şeyler ekseriyet üzere başka milletlerin ahlâk ve âdât ve eşkâl ve tezyinâtıyla setrolunmuş birtakım hissiyât-ı kalbiye ve muâhezât-ı hikemiyyeden ibâret iken umûmun a'zâm-ı teessürât ve belki maksad-ı hayatı olan vatan muhabbeti, silâh-ı Osmanînin en şanlı meâsirinden bir cihât-ı hamîyyet tarifâtı arasında enzâra arz-ı cemâl edince, bi't-tabiî tiyatroya sevâbık-ı fâhiremizin bir âyine-i in'ikâsı, fezâ'il-i milliyemizin bir levha-i temâşâsı nazarıyla bakıldı.¹⁸¹⁶

Celâleddin Harezmşah, Moğollara yenildikten sonra Hazar Denizi'nde bir adaya çekilen babası Alâeddin Muhammed'i korkaklıkla suçlamaktadır. Celâleddin'in kahramanı temsil ettiği eserde babası korkak, halkını düşünmeyen ve kendi canının derdine düşmüş biri olarak tasvir edilmektedir. İkisi arasındaki gerilim, kahramanın yüceltilmesi için uygun bir zemin hazırlamıştır. Celâl, kahraman bir padişahın vatanını anadan kutsal ve tebaasını her şeyden mukaddem bilen bir kişi olduğuna inanmaktadır. Babasını korkaklıkla suçlayan Celâl, ona kahraman olmayı önermekte ve bu takdirde kendisinin birinci askeri olarak kılıcına dayalı şekilde öleceğini vaat etmektedir.¹⁸¹⁷ Nitekim bu vaadini Moğollardan kaçarken karısı ve oğlunu sulara bırakması ile gerçekleştirecektir. Yaralı olan karısı Neyyire ve oğlu Kutbeddin'i karşı kıyıya geçirirken Moğolların takibi nedeniyle din ve millet uğruna Sind nehrine bırakır. Sevdiklerini millet uğruna fedâ etmek kahramanlığın en uç noktalarından birdir. Hüseyin Nihal Atsız'ın Bozkurtlar adlı romanında da benzer bir motife rastlanmaktadır. Onbaşı Yamtar ile kenetlenerek azgın suları geçmeye

¹⁸¹⁵ a.g.e., s.47.

¹⁸¹⁶ a.g.e., s.41.

¹⁸¹⁷ a.g.e., s.96-97.

çalışan Kurt Kaya, İşbara Alp'in emri üzerine ellerini çözererek kendini ölüme bırakmıştır.

Kemâl'in ancak birinci cildi yayınlayabildiği yarım kalmış tarihî romanı Cezmi de kahraman teması üzerine inşâ edilmiştir.¹⁸¹⁸ İlk iki eserde sahneye aniden fırlayan kahramanların aksine Cezmi'deilmekilmek işlenmek isteyen bir tipe tesadüf edilmektedir. Nitekim Kemâl, esere dünya tarihi içine yerleştirdiği Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyılın sonlarında yaşadığı bozulmayı tasvir ederek başlamaktadır. Bunun yanında İslâm dünyasının içinde bulunduğu durum da gözler önüne serilmektedir. Bu husus, Kemâl'in romanın ana temasını oluşturan ittihâd-ı İslâm açısından anlamlıdır. Ancak yarım kalan bu roman gerçekte tarihi bir kişilik olan ve Naima tarihinde sipahi kâtibi olarak tanımlanan Cezmi'nin çıraklık devrine tesadüf etmektedir.¹⁸¹⁹ Bu nedenle birinci cildin kurgusunu Âdil Giray Han'ın İran'a esir düşmesi, ona âşık olan Perihan ve Şehriyâr'ın Giray'ın kalbini çalmak için mücadeleleri teşkil etmektedir. Şahın sünnî kızkardeşi Perihan, Âdil Giray ile birlikte bir hükûmet darbesi yaparak şahı düşürmeyi, İran'da sünniliği hâkim kılmayı ve bu sayede ittihâd-ı İslâm'ı sağlamayı amaçlamaktadırlar. Âdil Giray, bir mektup yazarak gizlice Cezmi'den yardım istemiş ve bu hengâmede Osmanlı ordusunun İran'ı ele geçirmesi gerektiğini tasarlamıştır. Anlaşılan Kemâl, Yavuz'un yarım bıraktığı misyonu romanında tamamlamak arzusundadır.

Cezmi gerçekte tarihî kadro içinde bir ideoloji romanıdır. Bu eserde de ittihâd-ı İslâm fikri, vatan sevgisi, insan hakları gibi konularla Celâleddin harezmsah adlı eserin devamı niteliğindedir.¹⁸²⁰ Kemâl, her üç eserinde de esas olan “kahramanların tebcili”dir. Söz konusu eserlerin kahramanların tebcili üzerine inşâ edilmesinin temel nedeni, Kemâl'in kendi devri ile anlam kazanmaktadır. “Devir yıkılma deviridir; bu yıkılanın önüne geçmek için devlet orduyu kuvvetlendirir, müesseseleri ıslâh ederken, edebiyat da

¹⁸¹⁸ Nâmık Kemâl, **Cezmi: Tarihe Müstenid Hikâye**, İstanbul: Mihran Matbaası, 1299.

¹⁸¹⁹ Sadık Tural, “Tarihî Roman Geleneği veya Cezmi”,

¹⁸²⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, **a.g.e.**, s.407.

millete yeni bir ruh aşılamaaya çalışıyor. Cemiyetimizde Avrupa'dan geri kalmış olmanın şuuru ve devamlı muvaffakiyetsizlikler bir complexe d'inferiorité vücûda getirmişti. Millet kendine itimat etmez olmuş, istikbâlden de ümidini kesmişti. Böyle bir vaziyet karşısında Namık Kemal, iyi bir görüşle insanın irade kudretini anlatıyor ve eskiden yetişmiş kahramanların hayatını tebci ediyordu.”¹⁸²¹ Kimi edebiyatçılar onun geçmiş değerleri kendi zamanına taşıyarak geleceği hazırlama endişesi taşıdığını ileri sürmektedirler.¹⁸²² Bu bir dereceye kadar doğru olmakla birlikte romantik tarihî eserlerin en mühim özelliklerinden biri de şimdiki zamanın değerlerini geçmişe taşıyarak, onları bir millî kahramanda tecessüm ettirmek böylece onlara otantik ve meşrû bir nitelik kazandırmaktır. İttihâd-ı İslâm, vatan aşkı ve insan hakları modern devrin ürünüdürler ve tarihî romanlar, retrospektif bir bakışla bunların izlerini tarihte de sürmenin mümkün olacağını ortaya koymaya çalışırlar. Zira temel amaç, mevcut değerleri ve kimlikleri geçmiş kahramanlar ile meşrulaştırarak, o kimliğe uygun insanlar yaratmaktır. Bu husus, Kemâl'in Osmanlı Tarihi ve Evrak-ı Perişan adlı eserlerinde de görülmekte; söz konusu eserler ilmî bir araştırmadan ziyade, milliyetperverlik ve vatanperverlik fikirlerini telkin etmeye çalışan pedagojik özellikler taşımaktadır.¹⁸²³

Kemâl'in vatan ve millet kavramlarının muğlâk olduğunu ileri sürenler, onun her şeyden önce ittihâd-ı İslâm fikrini savunduğunu göz ardı etmektedirler.¹⁸²⁴ Modern milliyetçilik fikrinin vatan kavramının sınırları olduğu gibi modern öncesi dönemin kaynağını dinden yahut hükümdarın egemenin olduğu hudutları vardır. Bu hudutlar, modern sınırlar kadar kat'î ve mutlak değildir ve üstelik geçirgendir. İslâm'da vatan kavramının esasını oluşturan dârü'l-İslâm fikrinin Osmanlı aydınlarının zihniyet

¹⁸²¹ Mehmet Kaplan, **a.g.e.**, s.150-151.

¹⁸²² Şerif Aktaş, “Namık Kemal ve İnsan”, **Doğumunun Yüzellinci Yılında Namık Kemal**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1993, s.9.

¹⁸²³ Mükrimin Halil Yinanç, **a.g.m.**, s.577..

¹⁸²⁴ Hilmi Ziya Ülken, **a.g.e.**, s.100.

dünyasını şekillendirdiğine kuşku yoktur. Ancak milliyetçilik fikrinin tesiriyle bu hudutların yerini tedricî biçimde etnik sınırlara bıraktığı görülmektedir. Nitekim Kemâl'in vatan kavramı etrafından idealleştirdiği isimlerin ekseriyetle Türklerin egemenliğinde bulun yahut bulunmuş coğrafyalarda yaşadıkları anlaşılmaktadır. *Vatan yahut Silistre* Balkanları, *Celâleddin Harzemşah* Hazar çevresi ve Hindistan'a kadar uzanan Asya Türklüğünü, *Cezmi* ise Anadolu, Kırım ve Türk kökenli Safevî hanedanının egemenliğindeki İran'ı konu edinmektedir. Kemâl'in ittihâd-ı İslâm bakış açısıyla değerlendirdiği coğrafyalar, daha sonraki dönemlerde Türkçü ve Turancı fikirlerin "büyük ülkesi Turan" coğrafyasına dönüşecektir.

Kemâl ile başlayan kahraman yahut ülkü adamı idealleştirmesi, sonraki dönemde de devam etmiştir. Ancak Türk romanında milliyetçi temanın, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet'in döneminde Ahmet Hikmet Müftüoğlu, Halide Edib, Abdullah Ziya Kozanoğlu, Müfide Ferit, Nihal Atsız gibi yazarlarla yoğunluk kazanmış olduğunu ileri sürmek mümkündür.¹⁸²⁵ Tarihî roman ve Türkçülük fikrinin gelişimi üzerine yapılacak karşılaştırmalı bir inceleme Türk kimliğinin anlaşılması bakımından anlamlı olacaktır.

¹⁸²⁵ Murat Belge, *Genesis: Büyük Ulusal Anlatı ve Türklerin Kökeni*, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

SONUÇ

Modernleşme döneminin geleneksel kaynakları ve düşüncel biçimlerini yıktığı yahut meşruiyetlerini sarstığı dönemde, sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan yeni toplumsal yapının sürekliliğini sağlayacak ve büyüü bozulmuş bu modern yapı etrafında yeni sadakatler yaratacak bir varlığa ihtiyaç duyulmuştur. Dinî otoritenin ve ilahî menşe'li olduğu düşünölen krallıkların sarsılması ile kapalı cemaat sistemlerinin ve yerel bağılılıkların daha büyük bir toplumsal yapı içinde erimesi neticesinde bütün yerel sadakatleri aşan ve yeni toplumsal kimliği meşrulaştıran bir unsur gerekmektedir. Modern çağın seküler dini olan milliyetçilik ve bütün yerel bağılılıkların üstünde olan millet fikri, böyle bir gelişmenin ürünüdürler.

Bir toplum tasarımı olarak ortaya çıkan milliyetçilik, geleneksel yapıların dramatik bir biçimde çözölmesini önlemiş; kimi zaman gelenekten kimi zaman ise moderniteden yana tavır alarak arada bir denge oluşturmaya çalışmıştır. Bu nedenle milliyetçilik özgünlüğe vurgu yapan, halktan yahut bir diğör ifadeyle kırsaldan beslenen şehirli bir ideolojidir. Onun herşeyden önce modernitenin bir tasarımı yahut daha doğru bir ifadeyle sanayileşmenin bir toplum projesi olduğu unutulmamalıdır.

Osmanlı Devleti'nde 18. yüzyılda başlayan değışim ve dönüşüm, klâsik dönemin siyasal ve toplumsal yapısında önemli değışiklikler meydana getirmiştir. Klasik dönem toplum yapısının esasını oluşturan adalet dairesi ve millet sistemi, yeni toplumsal sınıfların ve kapitalist dünya sistemine entegre olmayı başaran müteşebbis sınıfların ortaya çıkması ile sarsılmıştır. Devlet kimi zaman bu yeni sınıfları sisteme dâhil etmeye çalışarak kimi zaman ise onlara karşı otoriter tavır sergileyerek bu yeni oluşuma cevap vermeye çalışmıştır. 19. yüzyılda merkezîleşme çabaları ile buna eşlik eden toplumsal dönüşüm, Batı'da ortaya çıkan ve çok uluslu imparatorlukları tehdit eden milliyetçilik fikrinden etkilenmiş; ona karşı mevzi'lenmek ihtiyacı duyulmuştur. 19. yüzyılda öncelikle Balkan milletleri arasında kendini gösteren milliyetçi hareketler, imparatorluğu ayakta tutmak isteyen bürokratlar ve aydınların

öncelikle “devlet nasıl kurtulur?” sorusu ile meşgul olmalarına neden olmuştur. Tanzimât devrinden itibaren siyasal ve düşünsel çabaların her şeyden önce bu soruya cevap aradığını ileri sürmek mümkündür. Halkı “devlete ve millete” ısındırmak endişesi, o zamana kadar siyasetten uzak tutulmuş yönetilenler ile yönetenler arasında bir özdeşleşmeyi ve yeni bir toplumsal oluşumu beraberinde getirmiştir. Kapalı cemaat yapılarını ve kimliklerini aşarak devlet, hanedan ve vatan kavramları etrafında yeni bir oluşuma gidilmiştir. Devlet eliyle yaratılmak istenen yeni toplumsal kimlik, Türk milliyetçiliği fikrinin milâdı sayılmalıdır. Hukukî, iktisadî, askerî, mülkî ve eğitim alanında düzenlemeler bu yeni toplumsal oluşumu saylayan unsurlar olarak işlev görmüştür.

Bununla birlikte geleneksel dönemde toplumsal kimliklerin esasını oluşturan cemaat yapısı ve dinsel kimliklerin aşınması, çok uluslu imparatorluğun dağılışında etkin rol oynamıştır. Dinî kimlikler, yerel-etnik ve dilsel kimliklerle birleşerek millîyetçi hareketleri etkilemiş ve söz konusu kimlikler, kendi millî devletlerini kurmak amacıyla Osmanlı Devleti’nden ayrılmak isteyen milletler için önemli bir kaynak olmuştur. Öte yandan devletin yeni kimlik tasarımı dinsel aidiyetleri kaldırarak devlet ve hanedan etrafında yaratmak istediği siyasal yapıdan, modern zamana kadar hâkim millet konumunda olan Müslümanlar da rahatsız olmuştur. Hâkim ve mahkûm millet tartışmaları Müslümanlar arasında etnik bilinç ve milliyetçilik fikrinin gelişmesinde önemli rol oynadığı gibi muhalif cemiyetlerin ve örgütlerin doğmasına da yol açmıştır. Yeni Osmanlılar olarak bilinen ve Türk düşünce hayatında önemli izler bırakan cemiyet de bu gelişmeler neticesinde ortaya çıkmıştır.

Modern öncesi dönemde bilgi ve bilme ile yaş arasında doğrudan ilişki kurulmasına karşılık Tanzimât aydını yeni bir düşüncenin mensubu olarak bu anlayışın dışındadır. O yeni ve gençtir; temsil ettiği düşünce de Osmanlı için alışılmışın dışındadır. Tanzimât’ın getirdiği haklar ve yükümlülükleri yeterli bulmayan, Islahat Fermanı’nı imtiyaz fermanı ile eleştiren Yeni Osmanlılar, Batı’da gelişen yeni siyasal düşüncelerin de etkisiyle halkın siyasete

katılımına imkân tanıyan, anayasal düzenle devletin kurtulacağına inanan bir avuç zümredir. Aydınlanmayla gelişen tabîî hukuk ilkesi ile egemenliğin gerçekte halka ait olduğunu ve hükümdarın halk tarafından seçilmiş “ücretli bir memur” olduğunu ileri sürmüşlerdir. Geleneksel düşünceden farklı olan argümanlarını meşveret, hürriyet, halk egemenliği, meclis, anayasa, vatan ve vatandaşlık gibi kavramlarla ortaya koymaya çalışmışlardır. Aydınlanma çağının ürünü olan bu kavramları İslâmî düşünce ile te’lif etmeye uğraşmışlardır. Fikirlerindeki bu mülemmâyâ rağmen bir kamuoyu yarattıkları ve sonraki kuşaklar üzerinde derin izler bıraktıklarına kuşku yoktur. Türk düşünce tarihinde demokrasi, liberalizm, milliyetçilik, İslâmcılık, batıcılık ve hatta bir noktaya kadar sosyalizm üzerine yapılacak çalışmalar bu mülemmâyı göz önünde bulundurmak zorundadır. Türkiye’de siyasî düşüncelerin ve ideolojilerin izlerini sürecektir her araştırmacının öncelikle bu mülemmâ üzerinde durması gerekmektedir. Türk milliyetçiliği fikrinin de bu mülemmâdan beslendiğini ileri sürmek mümkündür.

Yeni Osmanlı Cemiyeti mensuplarının, yetiştikleri çevre, konumları, fikrî yapıları farklı olmakla birlikte onları bir arada tutan en önemli şey “devlet nasıl kurtulur” sorusudur. Cevapları ve çözümleri farklı olmasına rağmen onları bir araya getiren şeyin bu cezp edici soru olduğu görülmektedir. Bu soruya cevap bulmak istediklerinde farklı iktidar odakları, çıkar çevreleri, farklı sosyal sınıflarla ilişkilere girmişlerdir. Bu soru sayesinde onların devletle olan organik bağlarının hayatları boyunca sürdürdüklerini de iddia etmek mümkündür. Bu husus, Yeni Osmanlıların Türk milliyetçiliğine bıraktığı en önemli mirasıdır. Bunun yanında siyasî literatüre inkılâb, ihtilâl, demokrasi, hâkimiyet-i milliye, anayasa, millet meclisi, hürriyet, vatan, millet ve milliyetçilik kavramlarını da onların kazandırdığı görülmektedir. Onları bu özelliklerinden dolayı milliyetçilik fikrinin mebdei saymak ve ulus devlete giden yolda fikirlerini ortaya koymak gerekmektedir.

Dikkat çeken hususlardan biri, devletin varlığını sürdürmesi için ortaya atılan projelerin yalnızca üst sınıflarla sınırlı kalmaması, halkı da içerecek biçimde geniş bir alana yayılmasıdır. Osmanlılık, imparatorluk sınırları içinde

dinsel, dilsel ve etnik bir fark gözetmeksizin bütün unsurları kapsayacak bir kimlik projesi olarak düşünülürken dayandığı kültürel bileşen imparatorluğun kurucu ve aslî unsuru olan Türk kültürü olmuştur. Bir üst kimlik olarak sunulan Osmanlılık, imparatorluktan ayrılan milletler nazarıdikkate alındığında başarılı olamamış ise de, Türkler arasında da bir etnik bilinçlenme başlatmıştır. Bu bilinçlenmeyi etkileyen bir diğer husus ise İslâmî uyanıştır. Tanzimât ve Islahat Fermanlarının Müslüman kamuyonda yarattığı infial bu uyanışta etkili olduğu gibi, bir diğer gelişme de ittihâd-ı İslâm siyaseti ile ortaya çıkan bilinçlenmedir. 19. yüzyılda İslâm ülkelerinin Batılı güçlerce sömürülmesi, bağımsız tek Müslüman ülke olan ve halifelik kurumunu elinde bulunduran Osmanlı Devleti'ne ilgiyi arttırmıştır.

Müslüman ülkelerle kurulan ilişkiler 16. yüzyıla kadar uzanmakla birlikte, bunun politik bir mahiyet kazanması 19. yüzyılda olmuştur. Batı ve Rus yayılcılığına karşı giderek yoğunlaşan ilişkiler, kamuoyunda da ilgi görmüş; halk, dünyanın muhtelif yerlerindeki Müslüman toplumların varlığından haberdar olmuştur. Basın sayesinde bu malumat, giderek bilgiye dönüşmüştür. Bu durum gerçek bir hayalî cemaat yaratmıştır. İttihâd-ı İslâm siyaseti içinde önemli bir yer tutan ve kimi zaman küçük ittihâd-ı İslâm olarak da değerlendirilen Türkistan, bilhassa Batı'da Alman birliğinin kurulmasından sonra daha fazla ilgi görmeye başlamıştır. Orta Asya'daki halkların Türk-Müslüman ve Sünnî oldukları, Anadolu Türkleriyle aynı dili konuştukları; dinsel ve etnik bir uyanışı da beraberinde getirmiştir. Osmanlıların Orta Asya'dan geldikleri, Göktürkler ve Uygurlara uzanan tarihî süreklilik ile birlikte işlenmeye ve Türkistan'daki mevcut halklarla Osmanlıların akraba oldukları vurgulanmaya başlanmıştır. Batı'da yapılan Türkoloji çalışmaları bu süreçte etkili olmakla birlikte, asıl olan ittihâd-ı İslâm ile gelişen insiyakî tutumdur. II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkacak Türkçülük ve Turancılık fikrinin öncelikle bu kaynaktan beslendiğini iddia etmek mümkündür.

Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısını etkileyen bir diğer husus ise, 19. yüzyılda Balkanlar, Kafkaslar ve Kırım'dan Anadolu'ya gerçekleşen kitlesel göçlerdir. Savaşlar ve milliyetçi ayaklanmalar ile imparatorluk giderek

küçülürken etnik yapısı da değişmeye başlamıştır. Yunanlılar, Sırlar, Bulgarlar kendi ulus devletlerini kurmak için ayaklanmış ve imparatorlukta gayrimüslim nüfus önceki asra göre neredeyse yarı yarıya azalmıştır. Buna karşılık Balkan milliyetçiliği ve ulus devletlerinin homojenlik iddiasıyla Müslüman-Türk halklara uyguladığı baskı, asimilasyon ve kıyımlar, Anadolu'ya göçleri başlatmıştır. Benzer bir siyaseti Ruslar da Kırım ve Kafkaslarda uygulamıştır. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak Anadolu'ya gerçekleşen göçler, imparatorluğun etnik bileşeninde Müslüman ve Türk kitlenin yoğunluk kazanmasına yol açmıştır. Farklı etnik ve dilsel kökenlere sahip göçmenlerin, Osmanlı ile ortak geçmişi, aynı politik kültürü ve hukuku paylaşımları yerli halkla bütünleşmelerini ve Türkleşmelerini kolaylaştırmıştır. Türk milliyetçiliği ve ulus devlet yapısı üzerinde bu gelişmelerin büyük etkisi olmuştur.

19. yüzyılda İslâm toplumlarında milliyetçilik kavramı öncelikle vatan ile karşılığını bulmuştur. Batı düşüncesinin modern dönemde geliştirdiği vatan kavramı seküler nitelikli olmakla birlikte Müslüman aydınlar, Batı'dan aktardıkları kavrama İslâmî bir mahiyet kazandırmaya çalışmışlardır. Mısır ve İran'da modernleşme projesine eşlik eden vatan fikri, Hindistan Müslümanları arasında sömürgeciliğe karşı etkin bir güç olmuştur. Osmanlı Devleti'nde de modernleşme ile yeni anlam kazanan vatan, yeni toplumsal kimlik tasarımı ile de birleşmiştir. Farklı dinsel ve etnik kökenlere sahip topluluklar arasında birliği sağlayacak sihirli bir kavram olarak değerlendirilen vatan, devlet ve aydınlar tarafından titizlikle işlenmiş; vatanperverlik, vatandaşın en büyük erdemi olarak sunulmuştur. Geleneksel sadakat kaynakları olan din ve hükümdara karşı vatanın yüceltilmesi modern bir yaklaşımdır ve milliyetçilik fikrinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Tanzimât'ın yeni kimlik tasarımı ile entelektüel girişimlerin örtüşen tarafları bulunmaktadır. Aydınlar, yeni kimliğin yerleşmesinde ve bir kamuoyunun yaratılmasında mevcut semboller ve simgeleri manipüle ederek, dönüştürerek, yeniden yorumlayarak yahut yeni semboller yaratarak bu süreç üzerinde etkili olmuşlardır. 19. yüzyıl tarih yazımı, milletleşme sürecinde

siyasal bir niteliğe sahiptir yahut kitleleri manipüle etmek için siyasallaştırılmıştır. Millet inşâsını mümkün kılan en önemli araç tarihtir. Bir toplum yaratmak için geçmişte ortak atalar, ortak yazgılar ve beraberlikler, ortak sevinçler, ülküler icat etmek gerekir. Kurucu mitler, ortak soy miti, yükseliş ve çöküş miti, halkların hareket hâlindeki peyzajı gibidir. Aydınlar bunu süsleyerek kimliği şekillendirmeye çalışırlar. Osmanlı tarih yazımı 19. yüzyılda böyle bir gayretin içindedir. Kimi tarihçiler İslâmî dokuyu, kimileri Türk vurgusunu işlemeye çalışmışlardır. Ancak yeni kimlik tasarımı, bir diğer ifadeyle Osmanlılığa vurgu yapan tarih yazarları ise toplumun bütününe hitap edecek ortak mitler ve semboller yaratmak gayesi taşımışlardır. Yeni Osmanlıların çabaları ve amatör tarihçilikleri pek çok yerde vurgulanmış olmasına karşılık bu dönem tarih yazımının en mühim ismi Ahmed Cevdet Paşa'nın Türk tarihçiliği üzerindeki etkisinin yeterince değerlendirilmiş olduğu söylenemez. Tanzimât'ın noksanlarını tamamlayan Cevdet Paşa'yı herhangi bir siyasî fikrin mensubu olarak değerlendirmek imkânsızdır ve aslında böyle bir çaba da yanlıştır. Ancak hem icraatları hem de eserleri ile Türk kimliği üzerinde derin izler bıraktığına kuşku yoktur. Muhafazakâr düşüncenin sessizce yalnızca ihtiram etmekle iktifa ettiği bu ismin, Türk milliyetçiliği ve Türk-İslâm sentezi düşüncesinde ne gibi etkiler bıraktığını incelenmeyi bekleyen bir konudur.

Millet ve milliyetçilik, modern zamanın en kompleks yapıları arasında yer almaktadır. Milliyetçiliği anlamak ve tanımlamak için kimliğin oluşumunu etkileyen siyasal, toplumsal ve kültürel unsurların girift bir yapı sergilediği, üstelik gündelik hayattan, sanat ve mimariye uzanan daha pek çok unsurun bu düşünce üzerinde etkili olduğu yahut bu düşünceye göre şekillendiği bir gerçektir. Osmanlı Devleti'nde yeni kimlik tasarımının dil, folklor ve edebiyat ile de işlendiği ve bunların birer sembolik unsur olarak millet inşâsı ve milliyetçilik fikrinin gelişiminde önemli roller oynadığı görülmektedir. Millet seferberliği her şeyden önce millet diye tasavvur edilen halkın dili ile iletişim kurmayı ve bir kamuoyu oluşturmayı gerektirir. 19. yüzyılda devlet eliyle başlayan dilde sadeleşme ve halkın konuştuğu dilde yazma çabaları, bu

yüzyılın ortalarından itibaren gazete ve batıdan aktarılan yeni edebî türlerle büyük bir hız kazanmıştır. Tanzimât dönemi aydınlarının eserleri edebî olmaktan ziyade siyasî nitelikte eserlerdir. Edebiyatın bir amacı vardır: halkı eğitmek ve ona modern çağın gereklerini kazandırmak. Bu nedenle Tanzimât aydınlarının eserlerini öncelikle siyasî ve ideolojik içerikli eserler olarak değerlendirmek gerekir. Tanzimât aydını, gerçek hayatta düşlediği ideal insan ile tezyif ettiği tipleri edebiyata taşımış ve yeni insan tipleri inşâ etmek istemiştir. Bu nedenle söz konusu eserlerde betimlenen tipler yeni toplumsal kimliğin model insanlarıdır. Kadın, millî varlığın sürekliliğini sağlayan bir hazine olarak sunulurken bilhassa kahraman tipi milliyetçiliğin kutsallaştırdığı insan tipi ile paralellikler kazanmaktadır.

Milletleşme, yeni kimlik tasarımı kompleks bir yapıdır ve hayatın bütün cephelerini kapsamaktadır. Millet ve milliyetçiliği her şeyden önce bir tasarım olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bir avuç insanın milletin mevcut olduğunu açıklaması ve bunu kanıtlamaya girişmesi milliyetçiliğin doğduğu andır. Bu açıdan Tanzimât döneminin siyasal, toplumsal ve düşünsel gelişmeleri önemlidir. Millet ve milliyetçilik fikrini anlamak için içinde kök saldığı dönemin kendi şartları içinde ve değer atfedilmeden değerlendirilmelidir. Aksi takdirde millet ve milliyetçilik adına yapılacak incelemeler onu kaosa sürüklemekten başka bir şey yapamayacaktır.

Tanzimât ile başlayan kimikleşme süreci, nihaî noktasına Cumhuriyet ile varmıştır. Getirdiği kurumlar, düşünceler, yenilikler Cumhuriyete miras kalmıştır. Cumhuriyet döneminin siyasal düşüncesi ve milletleşme süreci bu kaynaktan beslenmiş ve bugünkü Türk kimliği bu çok katmanlı arkeolojik zemin üzerinde inşâ edilmiştir.

KAYNAKLAR

I. ARŞİV KAYNAKLARI

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

- BOA. A.MKT.MHM, 295/49, 18. L. 1280.
BOA. A.MKT.MVL., 102/83, 07. R. 1275.
BOA. A.MKT:MHM., 532/39 (04. M. 1312).
BOA. DH.MKT., 1314/57, 04. M. 1288.
BOA. DH.MUI., 103-2/1, 06. C. 1328.
BOA. HR.MKT., 26/51, 29. B. 1265.
BOA. İ..MVL., 405/17596, 06. Ra. 1275
BOA. İ.HR., 7068 ve 7830.
BOA. MF.MKB., 22/142 (8. Za. 1291).
BOA. MV., 199/58 (04. Z. 1333).
BOA. Y.EE., 94/1, 29.Z.1298.
BOA. Y.EE., 127/57 (20. R. 1308).
BOA. Y. EE., 39/5
BOA. Y.EE., 40/74 (11. C. 1297).
BOA. Y.EE., 91/17, 29.Z.1283.
BOA. Y.EE., 138/13, 27.Ra.1289.
BOA. Y.MTV., 106/25 (06.R.1312)
BOA. Y.MTV., 242/72 (15. M. 1321)
BOA. YEE., 10/5 (14 Ş. 1294).
BOA. ZB., 379, 13. Ş. 1287.

II. YAZMALAR

- Namık Kemal, **Mû'âhezenâme-i Kemâl**, (06 Mil Yz B 268/5).
Kâni Paşazâde Rif'at, **Hakikat-i hâl der def'-i ihtiyâl**, (06 Mil Yz A 8725).

III. RESMÎ YAYINLAR

Düstur 1. Tertip, 1. Cilt, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289.

Düstûr 1. Tertip, 2. Cilt, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289.

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, İçtima-ı Fevkalade, Devre: 4, Celse: 2, Cilt 1, 19 Şubat 1336 (1920).

IV. GAZETE ve DERGİLER

Aile	Mecmua-ı Ebuzziya	
Basiret	Mecmua-i Fünûn	
Ceride-i Havadis	Le Monde	
Dağarcık	Muharrir	
Deutsche Rundschau	Muhbir	
Diplomatic Review	La Presse	
Hadika	Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis	
Hâdisât-ı Hukûkiyye ve Tarihiyye	Salnâme-i Hâdika	
Hafta	Sebilürreşâd	
Hürriyet	Takvîm-i Vekayi	
İbret	Tarih-i Osmanî	Encümeni
İctihâd	Mecmuası	
İnkılâb	Tasvîr-i Efkâr	
İttihâd-ı İslâm	Le Temps	
Journal Asiatique	Tercümân-ı Ahvâl	
Journal des débats politiques et littéraires	Ulûm	
Kevkeb-i Şarkî	Yarın	
Kırk Anbar		
Littel's Living Age		
Mir'ât		

V. BAŞVURU KAYNAKLARI

- “Ahvâl-i hâzıra”, **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 387 (2 Mayıs 1282).
- “Bend-i Maḥsûs: Se’ele Hakkındadır”, **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 147 (11 Teşrinisânî 1280).; **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 151 (25 Teşrinisânî 1280).; **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 408 (15 Temmuz 1283).
- “Benî âdem a’zâ-yı yek-digerend”, **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 452 (5 Kanuunisânî 1283).
- “Bir varakadır”, **Basiret**, Nu: 15 (29 Kânûn-ı sâni 1285).
- “Cerîdeci ile Bazı Müşterisi Bendinde Bu Kere Vukûbulan Muhâveredir”, **Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis**, Nu: 29 (25 Cemaziyelevvel 1277).
- “Dâhiliye: Bir Zat Tarafından Matbaamıza Vârid Olan Tebriknâmedir”, **Muhbir**, Nu: 37 (22 Nisan 1283).
- “Dâhiliye: Mûsâvât”, **Kevkeb-i Şarkî**, Nu: 17 (30 Kanunievvel 1869).; Nu: 19 (1 Kanunisânî 1869).
- “Devlet-i Aliyye ve Avusturya”, **Basiret**, Nu: 592 (8 Nisan 1872).
- “El-hakku ya’lu velâ yu’la aleyh”, **Hürriyet**, Nu: 1 (29 Haziran 1868).
- “Gazete”, **Muhbir**, Nu 28 (4 Mart 1867).
- “Gazette du Levant’de Görülen Bir Bendin Tercümesidir”, **Muhbir**, Nu: 21 (11 Şubat 1283).
- “Havâdis-i Dâhiliyye: Eyâlât”, **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 11, 7 Safer 1279.
- “Hitâbet-i âmme”, **Basiret**, Nu: 18 (3 Şubat 1285).
- “Hizmet-i askeriyye”, **Hürriyet**, Nu: 53 (28 Haziran 1869).
- “Hürriyeti Teşviken Doksan Bir İmza İle İstanbul’dan Aldığımız İltifâtnâme”, **Hürriyet**, Nu: 11 (7 Eylül 1868).
- “İlk Teba’îdler: Mustafa Fâzıl Paşa-Midhat Paşa”, **Hâdisât-ı Hukûkiyye**, Cüz 12 (Teşrinisânî 1923), s.159-163.
- “İttihâd”, **İnkılâb**, Nu: 1 (23 Nisan 1870).
- “Journalism in France”, **Littel’s Living Age**, X (1846), s.74.
- “Kâbil Emîri Abdurrahman Han Hazretleri’nin Mektubu Hakkında Mütalaa”, **Hürriyet**, Nu: 32 (1 Şubat 1869).
- “Kavm-i Cedîdci Ubeydullah Afgânî İle Sebilürreşâd İdârehânesinde Bir Muhâvere”, **Sebilürreşâd**, Nu: 277 (1 Ocak 1914).
- “Küllüküm râ’in ve küllüküm mes’ûlün ‘an ra’iyyetihi”, **Hürriyet**, Nu: 13 (21 Eylül 1868).

“Maarif: Ali Suâvî Efendi’nin Kayde’l-mevcûd Sayde’l-mefkûd Nâmıyla Müsemmâ Olan Kitabından Coğrafya Bahsine Dâir Bir Makaledir”, **Muhbir**, Nu: 47 (6 Mayıs 1284).

“Me’âl-i nutk”, **Muhbir**, Nu: 5 (3 Kânûnîsânî 1283).

“Millet Askeri”, **Basiret**, Nu: 4 (14 Kânûnîsânî 1285).

“Mukaddime”, **Cerîde-i Havâdis**, Nu: 1 (1 Cemâziyelahir 1256).

“Mukaddime-i Takvîm-i Vekayi”, **Takvîm-i Vekayi**, Nu: 1 (25 Cemâziyelevvel 1247).

“Mûlahaza”, **Hürriyet**, Nu: 2 (6 Temmuz 1868).

“Mülkümüzün servetine dair geçen numromuzdaki makaleye zeyl”, **Hürriyet**, Nu: 8 (17 Ağustos 1868).

“Osmanlılık Sıfatı”, **Basiret**, Nu: 117 (29 Haziran 1286).

“Pâyitaht”, **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 164 (10 Kanunîsânî 1280).

“Saadetlü Vartan Paşa’nın Te’lîf-kerdesi Olan Mecnû’a-i Havâdis Nâm Ermeniyü’l-hurûf Türkiyü’l-ibâre Gazetede Görülen Bir Bendin Hulâsa-i Me’âlidir”, **Muhbir**, Nu: 34 (15 Nisan 1283).

“Şehir Postasıyla [Gelen] Bir Varakadır: Milel-i Muhtelif-i Osmaniyye’nin Ahvâl-İ Hâzırasına Mûteallik Bazı Levâihdir”, **Muhbir**, Nu: 32 (26 Şubat 1283).

“Şeyh Şâmil’in Terceme-i Hâli”, **Rûznâme-i Cerîde-i Havadis**, Nu: 241 (14 Eylül 1866).

“Ta’avün ale’l-birr”, **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 460 (8 Şubat 1283).

“Tefrika: “Meşhûr Şeyh Şâmil’in Terceme-i Hâlini Mübeyyin Bir Zât Tarafından Verilen Makaledir”, **Tasviri-i Efkâr**, Nu: 104 (25 Haziran 1863).

“Türklük”, **Basiret**, Nu: 40 (10 Mart 1286).

“Usûl-i Meşverete dair”, **Hürriyet**, Nu: 17 (19 Ekim 1868).

ABDURRAHMAN ÂDİL, “Hâkimiyet-i Halk ve Ali Suavî”, **Hâdisât-ı Hukukîyye ve Tarihiyye**, İkinci Tertib, Cüz: 6, 1923, s.73-75.

-----, “Hukûk-ı Esâsiyye Tarihinden: Osmanlı Türklerinde İnkılâbât-ı Fikriyye”, **Hâdisât-ı Hukûkiyye**, Cüz 10 (Temmuz 1923), s.129-132.

-----, “Yeni Osmanlılar Tarihi: İnkılâbât-ı Fikriyye Münâkaşaları”, **Hâdisât-ı Hukûkiyye ve Tarihiyye**, 3. Cüz, İstanbul (15 Mayıs 1341), s.9-16.

ABDURRAHMAN ŞEREF, **Tarih Musâhabeleri**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1339.

- , **Târih-i Devlet-i Osmâniye**, Cilt 2, İstanbul: Karabet Matbaası, 1312.
- ABU NASR ABDALLAH B. ALÎ AL-SARRAJ AL-TUSÎ, **The Kitâb al-Luma' fi'l-tasawwuf** (hızl. Reynold Alleyne Nicholson, Leiden: Brill, 1914.
- AFGANLI UBEYDULLAH, "Kavm-i Cedîd", **İctihâd**, Nu: 81, (4 Aralık 1913).
- AHMED ÂSİM, **Âsım Târihi**, 2 cilt, İstanbul (tarihsiz).
- AHMED CEVDET PAŞA, **Kavâ'id-i Osmâniyye**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1192.
- , **Ma'rûzât** (hızl. Yusuf Halaçoğlu), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- , **Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye**, İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1300.
- , **Târih**, 12 cilt, İstanbul 1309 (Tertib-i Cedîd).
- , **Tarih-i Cevdet: Vekâyî'-i Devlet-i Aliyye min sene 1188 ilâ sene 1196**, İstanbul: Dârü't-Tıbaatü'l-Âmire, 1270, s.13 (Tertib-i Evvel).
- , **Tezâkir** (yay. Cavid Baysun), 4 cilt (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991).
- AHMED LÜTFÎ EFENDÎ, **Ez-tarih-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye (Tarih-i Ahmed Lütîfî)**, 8 cilt, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1302.
- AHMED MİDHAT, "Fikr-i Tahrîb ve Fikr-i Ta'mîr", **Dağarcık**, Nu: 9 (1289).
- , "Hürriyetin Mâhiyeti Hakkında", **Dağarcık**, Sayı: 5 (1288).
- , "Karılar", **Kırk Anbar**, Nu: 24 (1292).
- , "Mekteb Arkadaşı Kardeş Gibidir", **Kırk Anbar**, Nu: 12, 1291.
- , "Osmanlıcanın Islâhı", **Dağarcık**, Nu: 1 (1288).
- , "Tarih: Tarih-i Osmanî'nin Kısım-ı Şâ'irânesi", **Kırk Anbar**, Nu: 10 (1291).
- , "Tarih", **Dağarcık**, Cüz: 3 (1288).
- , "Vatan Lafzının Envâ'-ı Ahkâmı ve Her Hükmün Müvâzene-i Hikemiyyesi", **Kırk Anbar**, Nu: 13 (1291); Nu: 14 (1291).
- , **Ana-Babanın Evlâd Üzerindeki Hukuk ve Vezâ'ifi**, İstanbul, 1312.
- , **Mufasssal Tarih-i Kurûn-ı Cedîde**, Cilt 1, İstanbul, 1303.
- , **Türkî Durûb-i Emsâl**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288.
- , **Üss-i İnkılâb: Kırım Muhârebesinden Cülûs-ı Hümâyûna Kadar**, 2 cilt, İstanbul: Takvîmhâne-i Âmire, 1294.

- AHMED RÂSİM, **İstibdâddan Hâkimiyet-i Milliyyeye**, 2 cilt, İstanbul, 1923.
- AHMED VEFİK PAŞA, **Muntehebât-ı Durûb-i Emsâl**, İstanbul, (ty.); Hıfzî, **Manzûme-i Durûb-i Emsâl**, İstanbul: Tabhâne-i Âmire, 1262.
- ÂKİF PAŞA, **Münşe'ât-ı el-Hâc Âkif Efendi**, İstanbul: Tab'hâne-i âmire, 1262.
- ALİ PAŞA, **Réponse à son altesse Moustapha Fazil Pacha au sujet de sa lettre au Sultan**, Se Vend: Chez Les Principaux Libraires, 1867.
- ALİ REŞAD, **Asr-ı Hâzır Tarihi: 1789'dan Zamanımıza Kadar**, İstanbul: Kanaat Matbaası, 1330.
- ALİ RIZA-MEHMED GALİB, **XIII. Asr-ı Hicrîde Osmanlı Ricâli** (*Geçen Asırda Devlet Adamlarımız* adıyla hazırlayan Fahri Çetin Derin), Cilt 2, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1977.
- ALİ SUÂVÎ, "Civân Türk Tarihi", **Ulûm**, Nu: 13, s.786-798.
- , "Dâhiliye: Bir Zat Tarafından Matbaamıza Vârid Olan Tebriknâmeye [Cevab]", **Muhbir**, Nu: 37 (22 Nisan 1283).
- , "Dâhiliye", **Muhbir**, Nu: 28 (27 Şevval 1283).
- , "Demokrasi: Hükûmet-i Halk, Müsâvât", **Ulûm**, Nu: 18, s.1083-1107.
- , "El Hâkimu Huvalah", **Ulûm**, Nu: 1, s.1-17.; Nu: 2, .79-89.; Nu: 3, s.135-149
- , "Fâziliyye", **Ulûm**, Nu: 18, s.1119-1128.
- , "İlm-i Usûlî'l-Hukûk", **Ulûm**, Nu: 18, s.1065-1082.
- , "Kudret-i Siyasiyye der Düvel-i İslâmiyye", **Ulûm**, Nu: 16, s.981-1000.
- , "Lisan ve Hatt-ı Türkî", **Ulûm**, Nu: 2, s.69-78.; Nu: 3, s.115-134.; Nu. 4, s.214-228.
- , "Mezâhib-i Felsefiyye der Avrupa", **Ulûm**, Nu: 17, s.1006-1021.
- , "Serbestlik", **Muhbir**, Nu: 28 (27 Şevval 1283)
- , "Suavî Efendi Tarafından Gelen Mektûb Sûreti", **Hürriyet**, Nu: 78, 20 Aralık 1868.
- , "Türk", **Ulûm**, Nu: 1, s.1-17.
- , "Yeni Osmanlılar Tarihi", **Ulûm**, Nu: 15, s.892-932.
- , **Âli Paşa'nın Siyâseti**, İstanbul: Kitâbhâne-i Askerî İbrahim Hilmî, 1325.

- , **Hive fî Muharrem 1290**, İstanbul: Artin Asadoryan Matbaası, 1326.
- BABANZÂDE İSMAİL HAKKI, **Hukuk-ı Esasiye**, İstanbul, 1329.
- BADEN-POWELL B. H., **The Origin and Growth of Village Communities in India**, London: Swan Sonnenschein, 1908.
- BASİRETÇİ ALİ, **İstanbul'da Yarım Asırlık Vekâyi'-i Mühimme**, Matbaa-i Hüseyin Enver, 1325.
- BIANCHI M., "Bibliographie Ottomane", **Journal Asiatique**, 6. Seri, cilt 2 (Ağustos-Eylül 1863), s.217-271.
- BIANCHI T. X., "Catalogue général des livres arabes, persans et turcs, imprimés à Boulac en Egypte depuis l'introduction de l'imprimerie dans ce pays," **Journal Asiatique**, IV/2 (July-August, 1843), s. 24-61.
- BİR TÜRK (müstear adı ile), "Müsâvât", **Basiret**, Nu: 717 (23 Ağustos 1288)
- BOULGER Demetrius Charles, **The Life of Yakoob Beg; Athalik Ghazi, and Badaulet; Ameer of Kashgar**, London 1878.
- CAZIS Roseline de, **Mehemed-Mourad V ou le Réveil de la Turquie**, Paris 1876.
- CLAVEL F.-T. B., **Histoire Pittoresque de la Franc-Maçonnerie: Et Des Sociétés Secrètes Anciennes et Modernes**; Paris 1844.
- COX Marian Roalfe, **An Introduction of Folk-lore**, London, 1895.
- CREASY E. S., **History of the Ottoman Turks: From the Beginning of their Empire to the Present Time**, Cilt 2, London, 1856.
- D'ISRAELLI, I. **A Second Series of Curiosities of Literature**, 2. Baskı, Cilt 1, London 1824.
- D'ORLÉANS Louis, "Impressions du Cachemire: Kasghar", **Revue du Monde Catholique**, VII/1 (1 Temmuz 1905), s.378-390.
- DENTU E., **Abdul-azis**, Paris 1867.
- EBÛ OSMAN AMR B. BAHR EL-CÂHİZ, **Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Fazîletleri (Manâkib Cund el-Hilâfa ve Fezâ'il el-Etrâk)** (çev. Ramazan Şeşen), 2. Baskı, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1988.
- EBUZZİYA TEVFİK, "Farmasonluk Hakkında Tetimme-i İzâhât", **Mecmua-ı Ebuzziya**, Nu: 102 (3 Receb-i şerif 1329), s.673-682.

- , "Farmasonluk", **Mecmua-ı Ebuzziya**, 100. cüz (18 Cemaziyelührâ 1329), s.673-682.
- , "Muhallefât-ı Şinâsî (ve Ahvâl-i Husûsiyyesi)", **Mecmua-ı Ebuzziya**, Nu: 107 (8 Şabanü'l-azim 1329), s.737-745.
- , "Mukaddime", **Sâlnâme-i Hadîka**, 1. Sene, İstanbul: Hadîka Matbaası, 1290.
- , "Mülâhaza-i Tâb", (Şinâsî, **Durûb-ı Emsâl-i Osmaniyye** içinde), 3. Baskı, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1302.
- , **Lugat-ı Ebüzziyâ**, Cilt 1, İstanbul, Matbaa-i Ebüzziyâ 1306.
- , **Nümûne-i Edebiyat-ı Osmâniyye**, İstanbul 1308, s.238.
- , **Yeni Osmanlılar**, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2006.
- Elyevm Paris'da İkâmet Üzere Bulunan Devletlü Fâzıl Mustafa Paşa Hazretleri Tarafından Hâk-i pâ-yi Hazreti Şâhâneye Takdîm Olunan Arîzanın Tercümesidir**, yy., ty.
- ENGELHARDT, **Türkiye ve Tanzimât: Devlet-i Osmaniyye'nin Tarih-i Islâhâtı** (mütercimi Ali Reşâd), İstanbul 1328.
- ES'AD EFENDİ, **Üss-i Zafer**, İstanbul, 1241.
- FARRERE Claude, **L'Extraordinaire Aventure d'Achmet Pacha Djemaleddine: Pirate, Amiral, Grand d'Espagne et Marquis**, Paris 1921.
- FATMA ALİYYE, **Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı**, İstanbul 1332.
- FÉNELON François de Salignac de La Mothe, **Abrégé de la vie des Plus Illustres Philosophes de l'Antiquité**, Limoges 1850.
- GANESCO G., **Diplomatie et Nationalité**, Paris: Librairie Nouvelle, 1856.
- GHAZZÂLÎ, **Deliverance from error and mystical union with the Almighty (al-Munqid min al-ḍalāl)** (ed. Muhammad Abulaylah vd.), Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
- HAMMER M. de, "Sur l'Introduction à la Connaissance de l'Histoire: Celèbre Ouvrage arabe d'Ibn Khaldoun", **Journal Asiatique**, (Novembre 1822), s.267-278.
- HAYREDDİN, "Harb 4: İttihâd-ı Osmanî", **Basiret**, Nu: 130 (11 Temmuz 1286).
- HECKETHORN Charles William, **The Secret Societies of all ages and countries**, Cilt 2, London 1875; London 1897 (ilavelerle)].
- HUGO Victor, **Les Burgraves**, London: Courrier de l'Europe's Office, 1843.

- HÜSEYİN VASFÎ, “Boşnaklara Hitab”, **İnkılâb**, Nu: 2 (14 Mayıs 1870).
 -----, “İstimdâd”, **İnkılâb**, Nu: 5 (18 Temmuz 1870).
 -----, “Matbaamıza Vârid Olan Varakanın Tercemesidir”, **İnkılâb**, Nu: 5 (18 Temmuz 1870).
 -----, “Millele Hitâb”, **İnkılâb**, Nu: 1 (23 Nisan 1870).
 İBN HALDUN, **Mukaddime I** (hızl. Süleyman Uludağ), 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.
 İBRAHİM NECMÎ, “Şinâsî ve Âsârı: Şinâsî'nin Âsârı 1”, **Yarın**, Nu: 15 (26 Kânûnîsânî 1338).; Nu: 16 (2 Şubat 1338).
 KASTAMONULU LATÎFÎ, **Tezkire-i Latîfî**, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1314.
 KÂTİB ÇELEBÎ, **Düstûru'l-amel li islâhi'l-halel**, İstanbul 1280.
 KEÇECİZÂDE MEHMED FUAD PAŞA, **Vasiyetnâme-i Siyasî**, Cenevre: Mizan Matbaası, 1314.
 KIRKOR KUMARYAN, **Abrégé de la vie des Plus Illustres Philosophes de l'Antiquité (Evvel Zamanda E'âzîmü's-şân Olan Feylesofların İmrâr Etmiş Oldukları Ömürlerinin İcmâlidir)**, İzmir 1854.
 KOÇİ BEY, **Koçi Bey Risalesi** (hızl. Yılmaz Kurt), Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
 KUNOS Ignas, **Sejx Sulejman Efendi's Cagatay-Osmanisches Wörterbuch**, Budapest 1902.
 MACNAGHTEN William Hay, **Principles and Precedents of Moohummudan Law**, 3. Baskı, Madras: J. Higginbotham, Mount Road, 1864.
 MAHMUD CELÂLEDDİN PAŞA, **Mir'ât-ı Hakikat**, cild-i evvel, İstanbul 1326.
 MAHMÛD CEVÂD, **Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilât ve İcrââtı**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1338.
 MAHMÛD ŞEVKET, **Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi**, 2. Cilt, İstanbul: Mekteb-i Harbiyye Matbaası, 1325.
 MEHMED, “Hürriyet Gazetesine Cevap”, **İnkılâb**, Nu: 3 (28 Mayıs 1870).
 -----, “Keşf-i Zamîr”, **İnkılâb**, Nu: 1 (23 Nisan 1870).
 -----, “Matbûât efkâr-ı umûmiyyenin galeyân-ı mizanıdır”, **İnkılâb**, Nu: 1 (23 Nisan 1870).
 -----, “Nûsha-i sâbıkada münderic Keşf-i Zamîr'in mâbadı”, **İnkılâb**, Nu: 2 (14 Mayıs 1870).
 -----, “Şark Meselesi”, **İnkılâb**, Nu: 2 (14 Mayıs 1870).

- MEHMED ÂTIF, **Kaşgar Tarihi, Bâis-i hayret Ahvâl-i Garibesi** (hzl. İsmail Aka vd.), Kırıkkale: Eysi Kitap & Yayın, 1999.
- MEHMED GÂLİB, “Vak’anüvis Teşrîfâtî Edîb Efendi: Selîm Sâlis’in Bazı Evâmir-i Mühimmesi”, **Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası**, I/8 (1329), s.501-502.
- MEHMED SÂDİK RÎFAT PAŞA, **Avrupa’nın Ahvâline Dâir** (Müntehabât-ı Âsâr içinde), İstanbul: Takvimhane-i Âmire, 1275.
- , **Gülbin-i İnşâ** (Müntehabât-ı Âsâr içinde), İstanbul: Takvimhane-i Âmire, 1275.
- , **Zeyl-i Risâle-i Ahlâk** (Müntehabât-ı Âsâr içinde), İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1275.
- MEHMED SELAHADDİN, **Bir Türk Diplomatının Evrâk-ı Siyâsiyyesi**, İstanbul: Âlem Matbaası, 1306.
- MELEK HANUM, **Six Years in Europe: Sequel to Thirty Years in the Harem** (ed. L. A. Chamerovzow), London: Chapman and Hall, 1873.
- MICHELET Jules, **History of the French Revolution**, London: H. G. Bohn, 1847.
- , **Modern History**, New York: Harper & Brothers Publishers, 1855.
- , **The People**, London: Longman, Brown, Green and Longmans, 1846.
- MILLINGEN Frederick [Osman Seyfî Bey], **La Turquie sous le Règne d’Abdul-Aziz (1862-1867)**, Paris: Librairie Internationale, 1868.
- MONTESQUIEU Charles de, **Considerations on the Causes of the Grandeur and Decadence of the Romans** (trans. Jehu Baker), New York: D. Appleton and Company, 1882.
- , **The Spirit of the Laws** (ed. Anne M. Cohler, Basia C. Miller, Harold S. Stone), Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- MOUSTAPHA FAZIL PACHA, **Lettre du Prince Moustapha Fazil sa Majesté Abdul Aziz Sultan de Turquie**, Paris 1866 [Mustafa Fâzıl Paşa, **Arîza**, yy., ty.].
- MUAMMER İZZET, “Kuleli Vak’ası ve Bir Ecnebi Müverrih”, **Hâdisât-ı Hukûkiyye ve Tarihiyye**, Cüz 4, 1 Temmuz 1341, s.17-24.
- MUHAMMED ŞERİF EL-CURCÂNÎ, **Kitâbü’t-ta’rîfât**, Beyrut: Taba’at-ı Cedîde, 1985.

Muhâverât-ı Hikemiyye: Fransa Hükemâ-yı Benâmından Volter ve Fénelon ve Fontenlin Tarafından (trc. Münif Efendi) İstanbul: Ceridehâne Matbaası, 1276.

MUSTAFA NAİMÂ, **Tarih-i Naimâ: Ravzatü'l-Hüseyin fî Hûlâsat-ı Ahbârî'l-hafikayn**, cilt 1, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1281.

MÜLLER Otto, **Azmi Efendis Gesandtschaftsreise an den preussischen Hof.: Ein Beitrag zur Geschichte der diplomatischen Beziehungen Preußens zur Hohen Pforte unter Friedrich Wilhelm II**, Flensburg 1918.

MÜNİF [Paşa], "Takrîz-i Tercüme-i Telemak", **Mecmûa-i Fünûn**, Nu: 3 (Rebiülevvel 1279), s.94.

MÜNİF [Paşa], "Tarih-i Hükemâ-yı Yunan", **Mecmûa-i Fünûn**, Nu: 13 (Muharrem 1280), s.21-29.; Nu: 15 (Rebiülevvel 1280), s.94-105.; Nu: 18 (Cemâziyelâhir 1280), s.140-153.; Nu: 19 (Receb 1280), s.180-188.; Nu: 22 (Şevvâl 1280), s.400-406.; Nu: 23 (Zilka'de 1281), s.440-447.

-----, "Zuhûr-ı Tasvîr-i Efkâr", **Mecmûa-i Fünûn**, Nu: 1 (1279), s.46.

NÂMIK KEMÂL, "416 numaramızda muharrer bend-i mahsûsun mab'adıdır", **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 417 (18 Ağustos 1283).

-----, "437 numromuzdaki makâlemizin zeylidir", **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 438 (12 Teşrinisâni 1283)

-----, "Acaba İstanbul'dan Niçin Vergi ve Asker Alınmaz?", **İbret**, Nu: 60 (13 Teşrinisani 1288).

-----, "Aile", **İbret**, Nu: 56 (7 Teşrinisâni 1288).

-----, "Askerlik", **İbret**, Nu: 35 (9 Teşrinievvel 1288).

-----, "Avrupa Şarkı Bilmez", **İbret**, Nu: 7 (10 Haziran 1288).

-----, "Avrupa Şarkın Asâyişini İster", **Hürriyet**, Nu: 24 (7 Aralık 1868).

-----, "Bend-i mahsûs: Lisân-ı Osmânînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir", **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 416 (15 Ağustos 1283).

-----, "Bend-i Mahsûs", **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 423 (13 Eylül 1283)

-----, "Bir Hatıra", **İbret**, Nu: 13 (19 Haziran 1288).

-----, "Bir Mülâhaza", **İbret**, Nu: 4 (6 Haziran 1288).

-----, "Bir zatın mülâhazanâmesinden hûlasa", **Hürriyet**, Nu: 38 (15 Mart 1869).

-----, "Devlet-i Aliyyeyi Bulunduğu Hâl-i Hatır-nâkdan Halâsın Esbâbı", **Hürriyet**, Nu: 9, 24 Ağustos 1868.

- , "Devlet-i aliyyeyi bulunduğu hâl-i hatır-nâkdan halâsın esbâbı", **Hürriyet**, Nu: 9 (24 Ağustos 1868).
- , "Efkâr-ı Umûmiyye", **İbret**, Nu: 34 (16 Teşrinievvel 1288).
- , "El-cevâ'ib'in Buhara'nın Rusya İstilâsına Düştüğüne Dair Haberi", **Hürriyet**, Nu: 46 (10 Mayıs 1869).
- , "El-hakku ya'lu velâ yu'la aleyh", **Hürriyet**, Nu: 1, 29 Haziran 1868.
- , "Fenn-i Tıbbın Tahsiline Dâir", **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 437 (8 Teşrinisânî 1283).
- , "Garaz Marazdır", **İbret**, Nu: 19 (27 Haziran 1288).
- , "Gazete Muharrirliği ve İbret", **İbret**, Nu: 97 (8 Kânunısani 1288).
- , "Hasta Adam", **Hürriyet**, Nu: 24 (7 Aralık 1868).
- , "Hubbül-vatan mine'l-imân", **Hürriyet**, Nu: 1 (29 Haziran 1868).
- , "Hukuk", **İbret**, Nu: 5 (7 Haziran 1288).
- , "Hürriyet", **Hürriyet**, Nu: 58 (2 Ağustos 1869).
- , "Hürriyet", **Hürriyet**, Nu: 37 (8 Mart 1869).
- , "Hürriyeti Teşviken Doksan Bir İmza İle İstanbul'dan Aldığımız İltifâtname", **Hürriyet**, Nu: 11, 7 Septembre 1868.
- , "İbret Hakkında", **İbret**, Nu: 101 (14 Kânunısani 1288).
- , "İbret", **İbret**, Nu: 3 (5 Haziran 1288).
- , "İdârece Muhtac Olduğumuz Ta'dilât", **İbret**, Nu: 33 (5 Teşrinievvel 1288).
- , "İmtizâc-ı Akvâm", **İbret**, Nu: 14 (20 Haziran 1288).
- , "İnnallahe ye'mûru bi'l-'adli vel'îhsân", **Hürriyet**, Nu: 30 (18 Ocak 1869).
- , "İstikbâl", **İbret**, Nu: 1 (1 Haziran 1288).
- , "İttihâd-ı İslâm", **İbret**, Nu: 11 (15 Haziran 1289).
- , "Karinca Kanatlandı", **Hürriyet**, Nu: 35 (22 Şubat 1869).
- , "Küllükün râ'in ve küllüküm mes'ûlün 'an ra'iiyyetihî", **Hürriyet**, Nu: 13, 21 Eylül 1868.
- , "Me'mûr", **İbret**, Nu: 34 (7 Teşrinievvel 1288).
- , "Meyelân-ı Âlem", **İbret**, Nu: 17 (24 Haziran 1288).
- , "Müsavat", **Hadîka**, Nu: 5 (2 Teşrinisânî 1288).
- , "Mütalaa", **İbret**, Nu: 6 (8 Haziran 1288).
- , "Nüfûs", **İbret**, Nu: 9 (13 Haziran 1288).

- , "Roma Tarihi Muhâkemenâmesi Tercümesi", **Mir'ât**, Sayı: 3 (1279), s.38-42.
- , "Romalıların Esbâb-ı İkbâl ve Zevâli Hakkında Mülâhazât", **Mir'ât**, Sayı: 2 (1279), s.23-25.
- , "Sadaret", **Hürriyet**, Nu: 36, 1 Mart 1869.
- , "Şark Meselesi", **İbret**, Nu: 24 (23 Eylül 1288).
- , "Tâbi'iyet-i Osmaniyye", **Hürriyet**, Nu: 39 (22 Mart 1869).
- , "Tebeddül-i Meşihat", **İbret**, Nu: 51 (31 Teşrinievvel 1288).
- , "Usûl-i Meşveret Hakkında", **Hürriyet**, Nu: 14, 29 Eylül 1868.; Nu: 12, 14 Eylül 1868.; Nu: 16, 12 Ekim 1868;
- , "Usûl-i meşverete dair geçen numaralarda münderic mektupların nihâyeti" **Hürriyet**, Nu: 22 (23 Kasım 1868).
- , "Vatan", **İbret**, Nu: 121 (10 Mart 1288).
- , "Ve şâvirhum fi'l-emr", **Hürriyet**, Nu: 4 (20 Temmuz 1868).
- , "Zad fi't-tanbur nağmetun uhrâ", **Hürriyet**, Nu: 41, 5 Nisan 1869.
- , **Bahâr-ı Dâniş**, İstanbul Matbaa-i Ebuzziya, 1303.
- , **Celâleddin Harzemşah** (hızl. Oğuz Öcal), 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- , **Cezmi: Tarihe Müstenid Hikâye**, İstanbul: Mihran Matbaası, 1299.
- , **Devr-i İstilâ: Evrâk-ı Perişân**, İstanbul, 1872.
- , **İntibâh: Ali Beyin Sergüzeştini Hâvidir**, İstanbul, 1291.
- , **Makâlât-ı Siyasiyye ve Edebiyye**, İstanbul: Selanik Matbaası, 1327.
- , **Osmanlı Tarihi**, 4 Cilt, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1326.
- , **Rüya ve Magosa Mektupları**, Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908.
- , **Tahrîb-i Harâbât**, 1. Baskı, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1303.
- , **Vatan yahud Silistre**, 7. Baskı, 1309, s.151.
- NECÎB ÂSİM, "Vatanperverliğin Temâsîl-i Şâhânesi", **Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası**, V/28, İstanbul 1330, s. 193-199.
- Nizâmât-ı Cedîde-i Askeriyyeye Müteallik Kânûnnâme-i Hümâyûn Kaleme Alınıb Neşr ve İlân Olununcaya Kadar Muvakkaten Kânûn Hükmünde Tutulmak Üzere Tanzîm Olunan Talimnâmedir**, İstanbul 1260.
- NİZÂMÜ'L-MÜLK, **Siyâset-nâme** (hızl. M. Altay Köymen), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.

Official documents, relative to the negotiations carried on by Tippoo Sultaun, with the French nation, and other foreign states, for purposes hostile to the British nation, Calcutta: Honorable Company's Press, 1799.

OSMAN NURÎ [Ergin], **Mecelle-i Umûr-ı Belediyye I**, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1338.

OSMAN RÂĞIB, **Tuhfetü'l-münşe'ât**, (yer y.), 1870.

RÂTİB, "Köylüler", **İnkılâb**, Nu: 4 (13 Haziran 1870).

REYBAUD Louis, **Mœurs et portraits du temps**, Cilt 2, Paris 1853.

RİFA'A RAFİ' ET-TAHTAVÎ, **Seyahatnâme-i İbn Rifaa**, Bulak, 1255.

-----, **Tarih-i Kudemâi'l-felâsife**, Bulak, 1252.

SAINT-DENYS Juchereau de, **Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808: précédées d'observations générales sur l'état actuel de l'empire Ottoman**, 2 Cilt, Paris 1819.

SAINT-EDME M., **Constitution et Organisation des Carbonari**, Paris, 1822.

SAİD [Kemâlpasazâde], **Galatât-ı tercüme**, İkinci defter, İstanbul 1306.

SAMİ PAŞAZÂDE HASAN BEY, "Ayetullah Bey ve Yeni Osmanlılar", **Hâdisât-ı Hukûkiyye ve Tarihiyye**, 2. cüz, 2. Kısım, 1 Mayıs 1341.

SEYYİD BEY, **Türkiye Büyük Millet Meclisi 3 Mart 1340 Tarihinde Mün'akid İkinci İctimaında Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi Hakkında Adliye Vekili Seyyid Bey Tarafından İrâd Olunan Nutuk**, Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, 1924.

SIRRI PAŞA, **Mektûbât-ı Sırrı Paşa**, 2 Cilt, İstanbul: Matbaa-i Nişan Berberyân, 1309.

SLANE M. G. de, "D'Ibn Khaldun", **Journal Asiatique**, Cilt 3 (Janvier-Fevrier 1844), s.5-60, (Mars 1844), s.187-210, (Avril 1844), s.291-308, (Mai 1844), s.325-353.

SYED MAHMUD, **The Khilafat and England**, cilt 1, Patna, 1921.

ŞANİZÂDE MEHMED ATAULLAH, **Şânizâde Tarihi**, Cilt 1, İstanbul Cerîde-i Havâdis Matbaası, 1290.

ŞEMSEDDİN SÂMÎ, "25 Senede Islâh-ı Âlem", **Hafta**, Nu: 3 (6 Şevvâl 1298).

-----, "Aile", **Aile**, Nu: 1 (17 Cemaziyelahir 1292).

-----, "Elsine-i İslâmiyye", **Hafta**, Nu: 17 (15 Muharrem 1299)

-----, "İfâde-i Merâm", **Aile**, Nu: 1 (17 Cemaziyelahir 1292), s.1.

- , "Lisân-ı Türkî (Osmanî)", **Hafta**, Nu: 12 (10 zilhicce 1298).
- , **Besa yahud Ahde Vefâ**, İstanbul 1292.
- , **Kâmûs-ı Türkî**, İstanbul, İkdâm Matbaası, 1317.
- , **Kâmûsu'l-Alâm**, 6 cilt, İstanbul: Mihran Matbaası, 1308-1316.
- ŞEYH UBEYDULLAH AFGÂNÎ, **Kavm-i Cedîd**, İstanbul: İkbâl Kütübhanesi, 1331.
- ŞİNÂSÎ, "Bend-i Mahsûs: İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri Hakkındadır", **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 192 (5 Mayıs 1864).
- , "Durûb-ı Emsâl-i Osmaniyye", **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 113 (14 Temmuz 1280).
- , "Havâdis-i Dâhiliyye: Pâyitaht", **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 68 (20 Şubat 1864).
- , "Havâdis-i Dâhiliyye: Pâyitaht", **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 249 (9 Teşrinisânî 1281).
- , "Havâdis-i Dâhiliyye: Pâyitaht", **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 251 (16 Teşrinisânî 1281).
- , "Mukaddime", **Tasvîr-i Efkâr**, Nu: 1, Selh-i Zilhicce 1278.
- , "Mukaddime", **Tercümân-ı Ahvâl**, Nu: 1, 6 Rebiülahir 1277.
- , "Tefrika", **Tercüman-ı Ahvâl**, Nu: 1 (21 Ekim 1861).
- , **Dîvân-ı Şînâsî**, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1303.
- , **Durûb-ı Emsâl-i Osmaniyye**, 3. Baskı, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1302.
- , **Fransız Lisanından Nazmen Tercüme Eylediğim Bazı Eş'ar**, İstanbul: Presse d'Orient Matbaası, 1859.
- , **Şâir Evlenmesi**, İstanbul: Tercümân-ı Ahvâl Matbaası, 1277.
- , **Tercüme-i Manzûme**, İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Matbaası, 1287.
- ŞİRVANLI FATİH EFENDİ, **Gülzâr-ı Fütûhât** (hızl. Mehmet Ali Beyhan), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- TAHSİN ÖMER, **Darb-ı Mesellerimiz Hakkında Tahlîlî Tedkîkât**, İstanbul: Evkâf Matbaası, 1337-1340.
- TEKEZÂDE M. SAİD, **Durûb-ı Emsâl-i Türkiyye**, İstanbul: Kasbar Matbaası, 1311.
- UBUCINI A., **Letters on Turkey: An Account of the Religious, Political, Social and Commercial Condition of the Ottoman Empire**, London, 1856.
- VÂCİD, **Durûb-ı Emsâl**, İstanbul: Âşir Efendi Matbaası, 1275.

- VAMBERY A., "Freiheitliche Bestrebungen im Moslemischen Asien", **Deutsche Rundschau**, Sayı: 77 (October-November-December 1893), s.63-75.
- , **Arminius Vambéry: His Life and Adventures**, London 1889.
- , **Deutsch-Türkisches Taschen-Wörterbuch**, Constantinopel 1858.
- , **History of Bokhara: from the earliest period down to the present**, London: Henry S. King & Co, 1873.
- VON ROSEN Georg, **Geschichte der Türkei von dem siege der reform im jahre 1826 bis zum Pariser tractat vom jahre 1856**, Cilt II, Leipzig 1866.
- YENİŞEHİRLİ ABDULLAH, **Behcetü'l-fetâvâ ma'an-nükûl**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1266.
- YÛSUF BİN İSMÂİL NEBHÂNÎ, **el-Ehâdisü'l-erba'in fî Vücûbi Tâ'ati Emîri'l-mü'minîn**, Beyrut: el-matbaatü'l-edebiyye, 1312.
- , **Hülâsatü'l-beyân**, Beyrut: el-Matbaatü'l-edebiyye, 1312.
- YUSUF KÂMİL PAŞA, **Tercüme-i Telemak**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283 [Yusuf Kâmil Paşa, **Tercüme-i Telemak** (hızl. Gonca Gökâlp Alpaslan), Ankara: Öncü Kitap, 2007.]
- YUSUF KENAN, **Kenan Bey Asarı**, İstanbul, yy..
- ZİYA PAŞA, "Hakâyik-i Mes'ele-i Mısıriyye", **Hürriyet**, Nu: 87 (21 Şubat 1870).
- , "Hâtıra-i Evvelî", **Hürriyet**, Nu: 25, 14 Aralık 1868.
- , "İdâre-i Cumhûriyye ile Hükümet-i Şahsiyyenin Farkı", **Hürriyet**, Nu: 99 (14 Haziran 1870).
- , "Mes'ele-i Müsavat", **Hürriyet**, Nu: 15 (5 Ekim 1868).
- , "Rüya: Sultan Abdülaziz Han, Ziya Bey, Âli Paşa", **Hürriyet**, Nu: 68 (11 Ekim 1869).
- , "Şi'r ve İnşâ", **Hürriyet**, Nu: 11 (7 Eylül 1868).
- , "Türkistan'ın Esbâb-ı Tedennîsi", **Hürriyet**, Nu: 5 (27 Temmuz 1868).
- , "Yirmi Beşinci Numarada Olan Hâtıraya Zeyl", **Hürriyet**, Nu: 28, 4 Ocak 1869.
- , "Yirmi Sekiz Numaramızda İlân Edilen Hatıranın Zeylidir", **Hürriyet**, Nu: 34, 15 Şubat 1869.
- , "Ziya Paşa'nın Avân-ı Tıflıyeti Hakkında Makalesi", **Mecmua-ı Ebuzziya**, Nu: 13-15, 15 Rebiülahir-1 Cemayizeyevvel 1298.

- , **Cennet-mekân Sultan Abdülazîz Han'ın Londra'ya Azîmetinde Takdîm Olunan Merhûm Ziya Paşa'nın Arzuhâli**, İstanbul 1327.
- , **Edîb-i muhterem Merhûm Ziya Paşa'nın Rüyâsı**, İstanbul: Kasbar Matbaası, 1326.
- , **Harabât**, Cilt 1, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1291.
- , **Verâset-i Saltanat-ı Seniyye**, İstanbul, 1326.

VII. TETKİK ESERLER

- "Patriotism", **Encyclopedia of Nationalism** (ed. Alexander J. Motyl) California-London: Academic Press, 2001, s.407-408.
- "Vatan", **Şâmil İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 8, İstanbul: Şâmil Yayınevi, 2000.
- ABADAN Yavuz, "Tanzimât Fermanının Tahlili", **Tanzimât I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.31-58.
- ABOU-EL-HAJ Rifa'at Ali, **Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu** (çev. Oktay Özel-Canay Şahin), 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- AHISHALI Recep, **Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttâblık (XVIII. Yüzyıl)**, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001.
- AHMAD Aziz, "An Eighteenth-Century Theory of the Caliphate", **Studia Islamica**, Sayı: 28 (1968), s.135-144.
- AKALIN Ş. Haluk vd., **Türkçe Sözlük**, 10. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- , "Cumhuriyet Döneminde Türkçe", **Türkler**, Cilt: 18, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s.16-54.
- AKARLI Engin D., "Abdulhamid II's Attempt to Integrate Arabs into the Ottoman System", **Palestine in the Late Ottoman Period: Political, Social, and Economic Transformation** (ed. David Kushner), Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1986, s.74-89.
- AKÇURA Yusuf, **Üç Tarz-ı Siyaset**, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991, s.20-23.
- , **Yeni Türk Devletinin Öncüleri** (hızl. Nejat Sefercioğlu), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- AKŞİN Sina, "Sened-i İttifak ile Magna Carta'nın Karşılaştırılması" **Tarih Araştırmaları Dergisi**, XVI/27 (1992), s.115-123.

- AKTAŞ Şerif, “Namık Kemal ve İnsan”, **Doğumunun Yüzellinci Yılında Namık Kemal**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1993, s.1-12.
- AKÜN Ömer Faruk, “Şemseddin Sami”, **İslâm Ansiklopedisi**, cilt 11, Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997, s.411-422.
- , “Şinasi”, **İslâm Ansiklopedisi**, cilt 11, Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997, s.545-560.
- , **Nâmık Kemal’in Mektupları**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- AKYILDIZ Ali, **Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- , **Tanzimât Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform**, İstanbul 1993.
- AKYÜZ Kenan, **Batı Tesirinde Türk Şiri Antolojisi**, 5. Baskı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ty.
- , **Encümen-i Dâniş**, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1975.
- , **Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri: 1860-1923**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ty.
- AKYÜZ Yahya, **Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1997’ye)**, 6. Baskı, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 1997, s.124-128.
- ALGAR Hamid, **Mirza Malkum Khan: a study in the history of Iranian modernism**, Berkeley: University of California Press, 1973.
- ALMOND Gabriel A. -G. Bingham Powell, **Comparative Politics: A Developmental Approach**, Boston: Little, Brown, 1966.
- , “Approaches to Developmental Causation”, **Crisis, Choice and Change** (ed. Scott C. Flanagan, Robert J. Mundt, Gabriel A. Almond), Boston: Little, Brown, 1973, s.1-42.
- , **Political Development: Essays in Heuristic Theory**, Boston: Little, Brown, 1970.
- ALTUN Fahrettin, **Modernleşme Kuramı**, 1. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları, 2005.
- ALTUNDAĞ Şinasi, “Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı Esnasında Namık Paşa’nın Yardım Talep Etmek Üzere 1832 Senesinde Memurîyet-i Mahsusa ile Londra’ya Gönderilmesi”, **Belleten**, VI/23-24 (1942), s.239-251.

- ANDERSON Benedict, **Hayalî Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması** (çev. İskender Savaşır), 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- ANDREWS Walter G., **Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı**, İstanbul 2003.
- ARABACI Fazlı, **Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri**, Ankara: Platin, 2004.
- ARIKAN Zeki, “Osmanlı Tarih Anlayışının Evrimi”, **Tarih ve Sosyoloji Semineri (28-29 Mayıs 1990)**, İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 1991, s.77-91 (ayrı basım),
- ARSLAN Ahmet, **İbn Haldun**, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- ARSLAN Hüsamettin, **Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, İstanbul: Paradigma Yayınevi, 1992.
- ASAD Talal, **Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik** (çev. Ferit Burak Aydar), 1. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları.
- ATAY Falih Rıfkı, **Baş Veren Bir İnkılâpçı**, Ankara: Türkiye Millî Talebe Federasyonu Devrim Gençliği Dergisi Yayınları, 1954.
- ATSIZ H. Nihal, **16. Asır Şairlerinden Edirneli Nazmî'nin Eseri ve Bu Eserin Türk Dili ve Kültürü Bakımından Ehemmiyeti**, İstanbul: Arkadaş Matbaası, 1934.
- , **Makaleler II**, 2. Baskı, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1997.
- AVŞAR Ziya, “Türkî-i Basîti Yeniden Tartışmak”, **Bilig**, Sayı: 18 (2001), s.127-143.
- AYBAY Rona, **Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku**, Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982.
- AYBEK Z. Hasan, “Hindîler Tekkesi”, **Hayat Tarih Mecmuası**, Temmuz 1977, s.96.
- AYDEMİR Şevket Süreyya, **Tek Adam: Mustafa Kemal (1919-1922)**, Cilt 2, İstanbul 2006.
- AYDIN M. Âkif, **Türk Hukuk Tarihi**, İstanbul: Hars Yayıncılık, 2007.
- AYNUR Hatice, “Rethinking the Türkî-i Basît Movement in Turkish Literature”, **Archivum Ottomanicum**, Sayı: 25 (2008), s.79-97.
- AYTAÇ Pakize, **Folklor ve Edebiyat**, Ankara: Berikan Yayınevi, 2010.
- BAALBAKI Rohi, **Al-mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary**, 7. Baskı, Beirut, Dar el-ilm lilmalayin, 1995.

- BAĞIŞ Ali İhsan, **Osmanlı Ticaretinde Gayrî Müslimler**, Ankara: Turhan Kitabevi, 1983.
- BAHNERS Patrick, "National unification and narrative unity: The case of Ranke's German History", **Writing National Histories: Western Europe since 1800** (ed. Stefan Berger vd.), 2. Baskı, London – New York: Routledge, 2002, s.57-68.
- BAKHTIN Mikhail M., **The Dialogic Imagination: Four Essays**, Austin: University of Texas Press, 1998.
- BANERJEE Anil Chandra, **Two nations: the philosophy of Muslim nationalism**, New Delhi: Concept Publishing Company, 1981.
- BANTON Michael, "Max Weber on ethnic communities", **Nations and Nationalism**, XIII/1 (2007), s.19-35.
- BARKAN Ömer Lütfi, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimar ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", **Tanzimât I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.321-421.
- BARKER Philip W., **Religious Nationalism in Modern Europe: If God be for us**, 1. Baskı, London, Routledge, 2009, s.2.
- BARNES Harry Elmer, "History: Its Rise And Development: A Survey of the Progress of Historical Writing from its Origins to the Present Day", **The Encyclopedia Americana**, 1919, s.205-264 (ayrı basım).
- BAŞAR Fehamettin, "Osmanlı Tarih Kaynakları: Osmanlı Tarih Yazıcılığında Kâtip Çelebi Asrı", **Tarih ve Medeniyet**, Sayı: 39 (1997), s.41-49.
- BAŞGÖZ İlhan, "Folklore Studies and Nationalism in Turkey", **Folklore Institute Journal**, IX/2-3 (1972) p.162-176.
- BAUMAN Zygmunt, **Yasa Koyucular ile Yorumcular** (çev. Kemal Atakay), 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- BEDÉ, **Ecclesiastical History of the English Nation** (Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum) (trans. J. E. King), London: Harvard University Press, 1962.
- BEHAR Büşra Ersanlı, **İktidar ve Tarih: Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937)**, İstanbul: AFA Yayınları, 1992.
- BELGE Murat, "Türkiye'de Kanon", **Kitap-lık**, Sayı: 68 (2004), s.54-59.
- , **Genesis: Büyük Ulusal Anlatı ve Türklerin Kökeni**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

- , **Osmanlı'da Kurumlar ve Kültür**, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- BENDIX Regina, **In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies**, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1997.
- BENNIGSEN Alexandre, "Un mouvement populaire au Caucase au XVIIIe siècle", **Cahiers du monde russe et soviétique**, V/2 (1964), s.159-205.
- BERGER Stefan vd., "Apologias for the Nation-state in Western Europe since 1800", **Writing National Histories: Western Europe since 1800** (ed. Stefan Berger vd.), 2. Baskı, London – New York: Routledge, 2002, s.3-14.
- BERİŞ Hamit Emrah, "Moderniteden Postmoderniteye", **Siyaset** (ed. Mümtaz'er Türköne), Ankara 2003, s.484-521
- BERKES Niyazi, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- BERKTAY Halil, **Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü**, 1. Baskı, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1983.
- BERLIN Isaiah, **Political Ides in the Romantic Age: their rise and influence on modern thought**, Princeton: Princeton University Press, 2006.
- , **Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas**, London: Chatto & Windus, 1980.
- BERMAN Marshall, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor** (çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker), İletişim Yayınları, İstanbul 1999.
- BEYATLI Yahya Kemal, **Aziz İstanbul**, 5. Baskı, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1992.
- BEYDİLLİ Kemal, "Küçük Kaynarca'dan Tanzimât'a Islâhât Düşünceleri", **İlmî Araştırmalar**, Sayı: 8, İstanbul 1999, s.25-64.
- BİLGEGİL Kaya, "Türkiye'de Bâzı Yeni Osmanlılarla Yeni Osmanlı Tarafdârlarının Bir Millet Meclisi Kurma Teşebbüsü", **50. Yıl Armağanı**, Cilt 2, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973, s.341-401.
- , **Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl**, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972.
- , **Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar**, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976.

- , **Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma**, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1979.
- BİLMEN Ömer Nasuhi, **Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, 8 cilt, İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ty.
- BİRAND Kamuran, **Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimâtta Tesirleri**, Ankara: Son Havadis Matbaası, 1955.
- BLACK Antony, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- BLACK Cyril E., **Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri** (çev. M. Fatih Gümüş), Verso Yayıncılık, Ankara 1989.
- BOAS George, "Destutt De Tracy", **Encyclopedia of Philosophy** (ed. Donald M. Burghert), Cilt 2, New York-London: Thomson Gale, 2006, s.760-761.
- BOSTANCI M. Naci, **Bir Kolektif Bilinç Olarak Milliyetçilik**, 1. Baskı, İstanbul: Doğan Kitapçılık, 1999.
- BOZKURT Gülnihâl, **Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi: Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Resepsiyon Süreci (1839-1939)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.
- BRENNAN Timothy, "The National Longing for From", **Nation and Narration** (ed. Homi K. Bhabha), 7. Baskı, London: Routledge, 2000, s.44-70.
- BREUILLY John, "Sunuş", **Uluslar ve Milliyetçilik** (Ernest Gellner) (çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan), 2. Baskı, İstanbul: Hil Yayın, 2008, s.17-69.
- BRIGGLE Adam, "Modernity", **International Encyclopedia of the Social Sciences**, 2nd edition (ed. William A. Darity), New York-London 2008, s.230-231.
- BROWNE Edward G., **A History of Persian Literature in Modern Times (1500-1924)**, Cambridge: Cambridge University Press, 1924.
- , **The Press and Poetry of Modern Persia**, Cambridge: Cambridge University Press, 1914.
- BRUBAKER Rogers, **Citizenship and Nationhood in France and Germany**, London, Harvard University Press, 1992.
- , **Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe**, 7. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- BURKE Edmund, **Burke: Select Works** (ed. Edward J. Payne), Clark, N.J: Lawbook Exchange, 2005.
- BURKE Peter, **Languages and Communities in Early Modern Europe**, Cambridge 2004.
- BURKS Richard V., "A Conception of Ideology for Historians", **Journal of the History of Ideas**, X/2 (1949), s.183-198.
- BUZPINAR Ş. Tufan, "Mustafa Fâzıl Paşa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 31, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006., s.300-301.
- , "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, 2004, s.113-131.
- BYRES T. J.-Harbans Mukhia, **Feudalism and non-European Societies**, 1. Baskı, London: Frank Cass and Company, 1985.
- CARO Francis A. De, "Concepts of the Past in Folkloristics", **Western Folklore**, XXXV/1 (1976), s.3-22.
- CEVİZCİ Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul 2005.
- CEZAR Yavuz, **Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim. XVIII. yy'dan Tanzimât'a Mali Tarih**, 1. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986.
- CHAMBERS Richard L., "The Education of a Nineteenth-Century Ottoman Alim, Ahmed Cevdet Pasa", **International Journal of Middle East Studies**, Cilt 4, Sayı 4 (1973), s. 440-464.
- CHARMONT Joseph, "Recent Phases of French Legal Philosophy", **Modern French Legal Philosophy** (ed. A. Fouillée vd.), Boston: The Boston Book Company, 1916, s.65-148.
- CHILDS Peter, **Modernism**, 2. Baskı, New York: Routledge, 2008.
- CLARK Edward C., "The Ottoman Industrial Revolution", **International Journal of Middle East Studies**, cilt 5, sayı 1 (1974), s.65-76.
- CLAYER Nathalie, **Aux origines du nationalisme Albanais: la naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe**, Paris, Karthala 2007.
- COLE Juan R. I., **Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Orind of Egypt's Urabi Movement**, 1. Baskı, Cairo: The American University in Cairo Press, 1999.
- COLLA Elliott, "Non, non! Si, si!: Commemorating the French Occupation of Egypt (1798-1801)", **MLN**, CXVIII/4 (2003), s.1043-1069.

- CONNOR Walker, "When is a nation", **Ethnic and Racial Studies**, 13/1 (1990), s. 92–103.
- , **Ethnonationalism: the quest for understanding**, Princeton, Princeton University Press, 1994, s.89-117.
- CONVERSI Daniele, "Debate Can Nationalism Studies and Ethnic/Racial Studies be Brought Together?", **Journal of Ethnic and Migration Studies**, XXX/4 (July 2004), s.815-829.
- CORTEGUERA Luis R., **For the Common Good: Popular Politics in Barcelona, 1580-1640**, Cilt 8, İthaca: Cornell University Press, 2002.
- CRISTI Marcela, **From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics**, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2001.
- CRONE Patricia, **Medieval Islamic Political Thought**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi** (ed. Murat Belge), 10 cilt, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.
- ÇADIRCI Musa, **Tanzimât Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı**, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- , **Tanzimât Sürecinde Türkiye: Askerlik**, 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2008.
- ÇAĞRICI Mustafa, "Hürriyet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, cilt, 18, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s.502-505.
- ÇELİK Hüseyin, **Ali Suavî ve Dönemi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- , **Bir Medeniyet Analizi: Türk Yanlısı İngilizlerin Osmanlı'ya Bakışı**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- ÇETİNSAYA Gökhan, "İslâmi Vatanseverlikten İslâm Siyasetine", **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimât ve Meşrutiyet'in Birikimi** (ed. Mehmed Ö. Alkan), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s.265-272.
- , **II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında İslam Birliği Hareketi (1876-1878)**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi).
- ÇOBANOĞLU Özkul, **Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş**, 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.

- DABASHI Hamid, **Authority in Islam: from the rise of Muhammad to the establishment of the Umayyads**, New Brunswick-London: Transaction Publishers, 1993.
- DANIŞMEND İsmail Hami, **Ali Suâvi'nin Türkçülüğü**, CHP Genel Sekreterliği Neşriyatından, 1942.
- , **Osmanlı Devlet Erkânı: İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, 6 cilt, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.
- DASTON Lorraine -Michael Stolleis, "Nature, Law and Natural Law in Early Modern Europe", **Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe: Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy** (ed. Lorraine Daston-Michael Stolleis), Aldershot: Ashgate Publishing, 2006, s.1-12.
- DAVIS H. W. C., **The Political Thought of Heinrich von Treitschke**, London: Constable and Company Ltd., 1914.
- DEMİRHAN Ahmet, **Modernlik**, 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- DERİNGİL Selim, **İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)** (çev. Gül Çağalı Güven), 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- DEUTSCH Karl W., **Nationalism and Social Communication: an inquiry into the foundations of nationality**, 2. Baskı, Cambridge, the M.I.T Press, 1966.
- , "Social mobilisation and political development", **American Political Science Review**, LV/3 (1961), s.493-514.
- DİDEROT-D'Alembert, **Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü** (çev. Selahattin Hilav), İstanbul, 2000, s.293.
- DİNO Güzin, **Türk Romanının Doğuşu**, 2. Baskı, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- DODD Nigel, **Social Theory and Modernity**, Cambridge: Polity Press, 1999.
- DOĞAN İsmail, **Tanzimâtın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- DOMINIAN Leon, **The Frontiers of Language and Nationality in Europe**, New York 1917.
- DOVER Cedric, "The Racial Philosophy of Ibn Khaldun", **Phylon**, XIII/2 (1952), s.107-119.

- DUMONT Paul, "La franc-maçonnerie ottomane et les 'idées françaises' à l'époque des Tanzimât, **Revue du monde musulman et de la Méditerranée**, LII/1 (1989), s.150-159.
- , "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France: les loges maçonniques d'obédience française à Istanbul du milieu du XIXe siècle à la veille de la première guerre mondiale", **Economie et sociétés dans l'Empire ottoman (fin du XVIIIe-début du XXe siècle)** (ed. Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Paul Dumont, Paris: C.N.R.S., 1983, s.171-201.
- , **Osmanlıcılık, Ulusçu Akımlar ve Masonluk** (çev. Ali Berktaş), 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- DUNDES Alan, "The Fabrication of Fakelore", **Folklore Matters**, 2. Baskı, Knoxville: The University of Tennessee Press, 1996, s.40-56 [Türkçesi için bk. "Fakelore Fabrikasyonu" (çev. Aslı Uçar-Selcan Gürçayır), **Milli Folklor**, Sayı: 70 (2006), s.70-101].
- , **Interpreting Folklore**, Bloomington: Indiana University Press, 1980.
- DUNN John, **The history of political theory and other essays**, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DURKHEIM Emile, **The Elementary Forms of the Religious Life** (trans. Joseph Ward Swain), 5. Baskı, London, George Allen&Unwin Ltd, 1964.
- EAGLETON Terry, **İdeoloji** (çev. Muttalip Özcan), 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- EBÜZZİYA Ziyad, **Şinasi** (hızl. Hüseyin Çelik), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- EDELMAN Gerald, **Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture**, London: Yale University Press, 2004.
- EGGEL Dominic vd., "Was Herder a Nationalist?", **The Review of Politics**, 69 (2007), s.48-78.
- EISENSTADT Shmuel N., "Bureaucracy, Bureaucratization, and Debureaucratization", **Administrative Science Quarterly**, IV/3 (1959), s.302-320.
- , "Institutionalization and Change", **American Sociological Review**, XXIX/2 (1964), s.235-247.
- , "Political Struggle in Bureaucratic Societies", **World Politics**, IX/1 (1956), s.15-36.

- (ed.), **Multiple Modernities**, New Brunswick: Transaction Publishers, 2002.
- , **Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim** (çev. Ufuk Coşkun), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.
- , **Tradition, Change and Modernity**, New York: John Wiley & Sons Publishing, 1973.
- ELSIE Robert, **A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folk Culture**, London: Hurst Cop., 2001.
- EMİNOV Ali, **Turkish and Other Muslim Minorities in Bulgaria**, 1. Baskı, London: Hurst, 1997.
- ENAYAT Hamid, **Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century**, 2. Baskı, London: I. B. Tauris, 2005.
- Encyclopedia of Islam (New Edition)**, 13 cilt, Leiden: Brill, 1986-2004 [EI²].
- ERCAN Yavuz, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimât'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları**, 1. Baskı, Ankara: Turhan Kitabevi, 2001.
- ERCİLASUN A. Bican, "Türk Dünyası ve Türk Dili: Geçmiş ve Hedefler", **Makaleler (Dil-Destan-Tarih-Edebiyat)**, Ankara 2007, s.391-397.
- ERDOĞAN Emine, "XVI. Yüzyılda Osmanlı Devletinde İktidar-İtaat İlişisine Dair Bir Araştırma: Amasya Örneği", **Kastamonu Eğitim Dergisi**, XIV/1 (Mart 2006), s. 217-226.
- ERGİL Doğu, **İdeoloji ve Milliyetçilik**, Ankara: Turhan Kitabevi, 1983.
- ERGİN Muharrem, **Orhun Abideleri**, İstanbul 1989.
- ERGİN Osman, **Türk Maarif Tarihi**, Cilt: 1-2, İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- ERIKSEN Thomas Hylland, **Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology**, 2. Baskı, London: Pluto Press 2001.
- ERKAL Mustafa E., **Sosyoloji (Toplumbilimi)**, 6. Baskı, İstanbul: DER Yayınları, 1995.
- ERYILMAZ Bilal, **Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi**, İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- FAHMY Khaled, **All the Pasha's Men: Mehmed Ali, his army and the making of modern Egypt**, 1. Baskı, Cairo: The American University in Cairo Press, 2002.

- FAROQHI Suraiya, "Political Activity among Ottoman Taxpayers and the Problem of Sultanic Legitimation", **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, 35 (1992), s.1-39.
- Fetâvâ-yı Hindiyye/Fetâvâ-yı Âlemgîriyye** (tercüme: Mustafa Efe, hzl. İsmail Karakaya), 16 cilt, 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 1986.
- FICHTE [Johann Gottlieb], **Addresses to the German Nation** (ed. Gregory Moore), Cambridge 2008.
- FINDIKOĞLU Z. Fahri, "Tanzimâtta İctimaî Hayat", **Tanzimât I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.619-659.
- , "Türkiye'de İbn Haldunizm", **60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı**, İstanbul: D.T.C.F. Yayınları, 1953, s.153-163.
- FINDLEY Carter V., "The Advent of Ideology in the Islamic Middle East (I)", **Studia Islamica**, Sayı: 55 (1982), s.143-169.
- , **Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbiâli** (çev. Latif Boyacı-İzzet Akyol), İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- FINER Samuel E., "State and Nation-building in Europe: The Role of the Military", **The Formation of National States in Western Europe** (ed. Charles Tilly), 1. Baskı, Princeton: Princeton University Press, 1975, s.84-163.
- FISHMAN Joshua, **Language in Sociocultural Change**, New York, 1972.
- FLEISCHER Cornell, "Royal Authority, Dynastic Cyclism and İbn Khaldunism in Sixteenth Century Ottoman Letters", **Journal of Asian and African Studies**, XVIII/3-4 (1983), s.198-220.
- FORBES Duncan, **A Dictionary of the Hindustani Language**, London: WM. H. Allen & Co., 1866.
- FOUCAULT Michel, **Özne ve İktidar**, (çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- FREUD Sigmund, **Civilization and its Discontents** (ed. James Strachey), New York: W. W. Norton Company, 1962.
- FUKAZAWA H., "Agrarian Relations: Western India", **The Cambridge Economic History of India: 1757-1970** (ed. Dharma Kumar-Meghnad Desai), Cilt 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s.177-206.
- FUKUYAMA Francis, "Guidelines for Future Nation-Builders", **Nation-Building: Beyond Afghanistan and Iraq** (ed. Francis Fukuyama), Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006, s.231-244.

- GABRIELI Francesco, "Adab", **The Encyclopedia of Islam**, New Edition, 4. Baskı, cilt 1, Leiden Brill, 1986, s.175-176.
- GAMMER Moshe, **Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan**, Oxon: Frank Cass, 2004.
- GAWRYCH George W., "Tolerant Dimensions of Cultural Pluralism in the Ottoman Empire: The Albanian Community, 1800-1912", **International Journal of Middle East Studies**, XV/4 (1983), pp.519-536.
- , **The Crescent and the Eagle**, 1. Baskı, London: I.B. Tauris, 2006.
- GEERTZ Clifford, "Ideology as a Cultural System", **Ideology and Discontent** (ed. David E. Apter), London: Free Press, 1964, s.47-76.
- , "Ritual and Social Change: A Javanese Example", **American Anthropologist, New Series**, cilt 59, sayı 1 (1957), s.32-54.
- , **Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology**, New York: Basic Books, 1983.
- , **The Interpretation of Cultures**, New York: Basic Books, 1973.
- GELLNER Ernest, "Scale and Nation", **Selected Philosophical Themes: Contemporary Thought and Politics**, London: Routledge, 2003, s.139-155.
- , **Thought and Change**, London: Midway Reprint, 1974.
- , **Uluslar ve Milliyetçilik** (çev. Büşra Ersanlı-Günay Göksu Özdoğan), 2. Baskı, İstanbul: Hil Yayın, 2008.
- GENCER Ali İhsan, "Nezâret Meclislerinin Osmanlı Diplomatikası'ndaki Yeri ve Önemi", **Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri, 30 Nisan-2 Mayıs 1986 Bildirileri**, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1988, s..141-144.
- GENÇ Mehmet, **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000.
- GEORGEON François, **Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)**, 1. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- GEVGİLİLİ Ali, "Türkiye Basını", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi** (ed. Murat Belge), Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, s.202-228.
- GIBB Hamilton A. R., "Lutfî Paşa on the Ottoman Caliphate", **Oriens**, 15 (1962), s.287-295.

- GIBBONS Herbert Adams, **An Introduction to World Politics**, New York 1922.
- , **The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403)**, New York 1916.
- GIDDENS Anthony, **Modernliğin Sonuçları** (çev. Ersin Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- , **Sosyoloji** (hızl. Cemal Güzel), 1. Baskı, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008.
- , **Ulus, Devlet ve Şiddet** (çev. Cumhur Atay), İstanbul: Devin Yayıncılık, 2005.
- GILL Thomas, "Leopold Ranke", **A Companion to the Philosophy of History and Historiography** (ed. Aviezer Tucker), 1. Baskı, Chichester: Wiley-Blackwell, 2009, s.383-392.
- GILMAN Nils, **Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America**, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2003.
- GOLDSTONE Jack A., **Revolution and Rebellion in the Early Modern World**, Berkeley: University of California Press, 1991.
- GONZÁLEZ Ana Marta (ed.), **Contemporary Perspectives on Natural Law: Natural Law as a Limiting Concept**, Hampshire: Ashgate, 2008.
- GOODHEART Eugene, **Culture and the Radical Conscience**, 2. Baskı, New Brunswick-London: Transaction Publishers, 2001.
- GOODRICH Thomas D., "Osmanlı Amerika Araştırmaları: XVI. Yüzyıla Ait Tarih-i Hind-i Garbî Adlı Eserin Kaynakları İle İlgili Bir Araştırma (çev. Hüseyin Gazi Yurdaydın)", **Belleten**, XLIX/195 (1985), s.667-691.
- GOWANS Adam L., **Selections from Treitschke's Lectures on Politics**, London: Gowans & Gray, Ltd., 1914.
- GÖKALP Ziya, "Halk Medeniyeti", **Makaleler VIII**, (hızl. Ferit Ragıp Tuncor), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s.5-10.
- , "Millet Nedir", **Makaleler VIII** (hızl. Ferit Ragıp Tuncor), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s.152-159.
- , **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1970.

- GÖLE Nilüfer, **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**, 5. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- GÖZLER H. Fethi, "75. Ölüm Yılı Münasebetiyle Ziya Paşa ve Fikirleri", **Türk Yurdu**, Sayı: 255 (Nisan 1956), s.750-756.
- GUIBERNAU Montserrat, **Milliyetçilikler: 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler** (çev. Neşe Nur Domaniç), 1. Baskı, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.
- GÜNGÖR Erol, **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.
- GÜRÇAYIR Selcan, **Folklorun Sahtesi: Fakelore**, Ankara: Geleneksel Yayınları, 2007.
- HAAKONSSSEN Knud, "German natural law", **The Cambridge History of Eighteenth Century Political Thought** (ed. Mark Goldie-Robert Wokler), Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s.251-290.
- HAARMANN U., "Watan", **Encyclopedia of Islam (New Edition)**, Cilt 11, Leiden: Brill, 2002, s.174-175.
- HALAÇOĞLU Yusuf, **XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi**, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- HAMİDULLAH Muhammed, **İslâm'da Devlet İdâresi** (çev. Hamdi Aktaş), İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- HAMMOND Andrew, **The Balkans and the West: Constructing the European Other, 1945-2003**. Aldershot: 2004.
- HANİOĞLU M. Şükrü, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, Princeton: Princeton University Press, 2008.
- , **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.
- , **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.
- , "Blueprints for a future society: Late Ottoman materialists on science, religion, and art", **Late Ottoman Society, The Intellectual Legacy** (ed. Elisabeth Özdalga), London-New York: Routledge Curzon, 2005, s.27-116.
- , "Turkish Nationalism and the Young Turks, 1889-1908", **Social Constructions of Nationalism in the Middle East** (ed. Fatma Müge Göçek), Albany: State University of New York Press, 2002, s.85-97.

- HARRIS Stephen J., **Race and ethnicity in Anglo-Saxon literature**, New York 2003.
- HARVILAHTI Lauri, "Romantic Nationalism", **Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music and Art** (ed. Thomas Green), California: ABC-CLIO, 1997, s.737-741.
- HASTINGS Adrian, **The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism**, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HAUSER Arnold, **The Social History of Art II: Renaissance, Mannerism and Baroque**, London 1992.
- HAYES Carlton J. H., "Contributions of Herder to the Doctrine of Nationalism", **The American Historical Review**, XXXII/4 (1927), s.719-736.
- HAYTA Necdet, **Tarih Araştırmalarına Kaynak Olarak Tasvî-i Efkâr Gazetesi (1278/1862-1286/1869)**, Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- HEGEL Georg W. F., **Elements of the philosophy of right** (ed. Allen W. Wood), 8. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- HERDER Johann Gottfried von, **Another Philosophy of History and Selected Political Writings** (trans. Ioannis D. Evrigenis and Daniel Pellerin), Indianapolis 2004.
- , **Philosophical Writings**, (trans. Michael N. Forster), Cambridge 2002.
- HEYWOOD Colin, "A Subterranean History: Paul Wittek (1894-1978) and the Early Otoman State", **Die Welt Des Islams**, cilt 38, sayı 3, 1998, s.386-405.
- HOBBS Thomas, **Leviathan** (ed. Richard Tuck), 6. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- HOBSBAWM Eric- Terence Ranger (der.), **Geleneğin İcadı** (çev. Mehmet Murat Şahin), İstanbul: Agora Yayınları 2006.
- HOBSBAWM Eric, "Giriş: Geleneği İcat Etmek", **Geleneğin İcadı** (der. Eric Hobsbawm-Terence Ranger) (çev. Mehmet Murat Şahin), İstanbul: Agora Yayınları 2006, s.1-17.
- , "Language, Culture, and National Identity", **Social Research**, LXIII/4 (1996), p.1065-1080.
- , **1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik** (çev. Osman Akınhay), 3. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.

- HOCHSTRASSER T. J., **Natural Law Theories in The Early Enlightenment**, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- HOF Ulrich Im, **Avrupa'da Aydınlanma** (çev. Şebnem Sunar), 1. Baskı, İstanbul: Literatür Yayınları, 2004.
- HOURANI Albert Habib, **Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939**, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- , "How Should We Write the History of the Middle East?", **International Journal of Middle East Studies**, cilt 23, sayı 2, 1991, s.125-136.
- HÖPKEN Wolfgang, "From Religious Identity to Ethnic Mobilisation: The Turks of Bulgaria before, under and since Communism", **Muslim Identity and the Balkan State** (ed. Hugh Poulton), London: Hurst, 1997, s.54-81.
- HROCH Miroslav, **Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations**, 2 Baskı, New York: Columbia University Press, 2000.
- HUNTINGTON Samuel P. -Joan M. Nelson, **No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries**, Cambridge: Mass. 1976.
- HUNTINGTON Samuel P., "Political Development and Political Decay", **World Politics**, Sayı 17 (1965), s.386-430.
- , **Political Order in Changing Societies**, New Haven: Yale University Press, 1968.
- HUTCHINSON John-Anthony D. Smith (ed.), **Ethnicity**, Oxford: Oxford University Press, 1996, s.4-5.
- HÜSEYİN HÜSÂMEDDÎN, **Amasya Tarihi**, Cilt 4, İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1928.
- IGGERS Georg G., "Nationalism and Historiography, 1789–1996: The German example in historical perspective", **Writing National Histories: Western Europe since 1800** (ed. Stefan Berger vd.), 2. Baskı, London – New York: Routledge, 2002, s.15-29.
- IMBER Colin, **The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power**, 1. Baskı, New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- ISAACS Harold R., "Basic Group Identity: the Idols of the Tribe" **Ethnicity: Theory and Experience** (eds. Nathan Glazer & Daniel P. Moynihan), Cambridge 1975, s.29-52.
- , **Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change**, 2. Baskı, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

- İĞDEMİR Uluğ, **Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937.
- İHSANOĞLU Ekmeleddin, "19. Asır Başlarında Kültür ve Eğitim Hayatı ve Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi Olarak Bilinen Ulema Grubunun Buradaki Rolü", **Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri** (yay. hzl. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987, s.43-74.
- , "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi** (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu) , Cilt: 2, İstanbul: IRCICA, 1998, s.223-361.
- , **Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğuna**, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- İNAL İbnülemin Mahmud Kemal, **Son Asır Türk Şairleri**, Cilt 1, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- , **Son Sadrazamlar**, Cilt 1, 3. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982, s.235-237.
- İNALCIK Halil, "Adâletnâmeler", **Belgeler**, II/3-4 (1965), s.49-52.
- , "İmtiyazat", **Encyclopedia of Islam (New Edition)**, cilt 3, s.1179-1189.
- , "Köy, Köylü ve İmparatorluk", **V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul 21-25 Ağustos 1989, Tebliğler**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990, s.1-4.
- , "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", **Reşid Rahmeti Arat İçin**, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966, s.259-271.
- , "Osmanlı Tarihçiliğinin Doğuşu", **Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar** (der. Oktay Özel-Mehmet Öz), 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s.93-117.
- , "Osmanlılar'da Raiyyet Rûsûmu", **Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi**, 2. Baskı, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1996, s.31-65.
- , "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü", **Bellekten**, XII/46 (1948), s.349-402.
- , "Ottoman Methods of Conquest", **Studia Islamica**, 2 (1954), s.103-129.

- , "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu", **Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi**, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1996, s.343-359.
- , "Türkler ve Balkanlar", **Balkanlar**, İstanbul: OBİV Yayınları, 1993, s.9-32.
- , **Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I. Klâsik Dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim**, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- , **Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I**, 3. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- , **Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ (1300-1600)**, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- , **Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet**, İstanbul 2000.
- , **Şair ve Patron**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003.
- İNAN Kenan, "Klasik Devir Osmanlı Tarihçilerinde Kaynak Kullanma Usulleri", **Tarih Araştırmaları Dergisi**, XVIII/29 (1997), s.91-135.
- İPEK Nedim, **Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri**, 1. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.
- İPEKTEN Haluk, **Divan Edebiyatında Edebî Muhitler**, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- İslâm Ansiklopedisi, İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Biyografya Lugatı**, 13 cilt, Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1997.
- İSLAMOĞLU Huri -Çağlar Keyder, "Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı? Bir Öneri", **Toplum ve Bilim**, sayı: 1, İstanbul 1977, s.42-79.
- İSLAMOĞLU Huri, "Property as a Contested Domain: A Reevaluation of the Ottoman Land Code of 1858", **New Perspectives on Property and Land in the Middle East** (ed. Roger Owen), Cambridge: Harvard University Press, 2000, s.3-61.
- İZGİ Cevat, **Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazî İlimler**, Cilt 1, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- JAFFRELOT Christophe, "Bir Milliyetçilik Kuramı İçin", **Milliyetçiliği Yaniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar** (yay. hzl. Alain Dieckhooff, Christophe Jaffrelot) (çev. Devrim Çetinkasap), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s.23-82.

- JELTJAKOV A. D., **Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın (1729-1908)**, Ankara: Basın Yayın Genel Müdürlüğü, 1979.
- JUNG Carl G., **Bilinçdışına Giriş**, **İnsan ve Sembolleri** (çev. Ali Nahit Babaoğlu), 4. Baskı, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009.
- JUSDANIS Gregory, "Beyond National Culture?", **boundary**, XXII/1 (1995), s.23-60.
- , **Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Millî Edebiyatın İcat Edilişi** (çev. Tuncay Birkan), 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- KAFADAR Cemal, **Between to Worlds: The Construction of the Ottoman State**, Berkeley, University of California Press, 1995.
- KALLEK Cengiz, "Biat", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 6, İstanbul, 1992, s.120-124.
- KALLEN Horace M., "Modernism", **International Encyclopedia of the Social Sciences** (ed. Edwin R. A. Seligman), cilt 10, London: Macmillian and Co. Ltd, 1933, s.564-568.
- KALPAKLI Mehmet, "Osmanlı Edebi Metinlerine Göre Türklük ve Osmanlılık", **Tarih ve Tarihçilik: Mersin Üniversitesi, I. Ulusal Tarih Kongresi Bildiriler**, Mersin?, 1997, s.75-90.
- KAMENETSKY Christa, "Folklore as a Political Tool in Nazi Germany," **The Journal of American Folklore**, LXXXV/337 (1972), s.221-235.
- , "Folktale and Ideology in the Third Reich", **The Journal of American Folklore**, XC/356 (1977), s.168-178.
- KAMRAVA Mehran, **Politics & Society in the Developing World**, 2. Baskı, London: Routledge, 2000.
- KAMUSELLA Tomasz, **Politics of Language and Nationalism in Central Europe**, 1. Baskı, New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- KANDİYOTİ Deniz, "End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey", **Women, Islam and the State** (ed. Deniz Kandiyoti), 1. Baskı, London: Macmillan Press, 1991, s.22-47.
- , **Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler**, 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- KANER Nazlı, **Sâmiha Ayverdi (1905-93) und die Osmanische Gesellschaft: Zur Soziogenese eines ideologischen Begriffs: Osmanlı**, Würzburg: Ergon-Verlag, 1998.

- KANTER Sanford B., "Archbishop Fenelon's Political Activity: The Focal Point of Power in Dynasticism", **French Historical Studies**, IV/3 (1966), s.320-334.
- KANTOROWICZ Ernst H., **The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology**, Princeton: Princeton University Press, 1957.
- KAPLAN Mehmet, **Namık Kemal: Hayatı ve Eserleri**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948.
- KARA İsmail, "İslâmcılarla Türkçüler Arasında Bir Milliyetçilik Tartışması", **Tarih ve Toplum**, Sayı: 28 (1986), s.48-55.
- , "Osmanlıcılarla Türkçüler Arasında Bir Milliyetçilik Tartışması", **Tarih ve Toplum**, Sayı: 30 (1986), s.57-62.
- , **Din İle Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- , **Hilafet Risaleleri (II. Abdülhamit Devri)**, Cilt 1, İstanbul: Klasik, 2002.
- , **İslâmcıların Siyasi Görüşleri**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s.22.
- KARAL Enver Ziya, "Tanzimâtın Evvel Garplılaşma Hareketleri", **Tanzimât I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.13-30.
- , **Osmanlı Tarihi, 8. Cilt: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)**, 4. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- , **Osmanlı Tarihi, V. Cilt: Nizam-ı Cedid ve Tanzimât Devirleri (1789-1856)**, 7. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- , **Osmanlı Tarihi: Islahat Fermanı Devri (1861-1876), VII. Cilt: Islahat Fermanı Devri (1861-1876)**, 7. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- , **Selim III'ün Hatt-ı Hümayûnları. Nizam-ı Cedit 1789-1807**, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- KARAOSMANOĞLU Yakup Kadri, **Bir Sürgün**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1987.
- KARAÖMERLİOĞLU Asım, **Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- KARLIĞA H. Bekir; "Anâsır-ı Erbaa", **Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt 3, İstanbul, 1991, s.149-151.

- KARPAT Kemal H., "II. Abdülhamid'in Pan-İslamizmi: Cemaatten Millete", **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma** (çev. Dilek Özdemir), 1. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2006, s.323-338.
- , "Osmanlı Tarihinin Dönemleri: Yapısal Bir Karşılaştırmalı Yaklaşım", **Osmanlı ve Dünya** (hızl. Kemal H. Karpat), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000, s.119-155.
- , "The Ethnicity Problem in a Multi-Ethnic Anational Islamic State; Contibuity and recasting of Ethnic Idendity in the Ottoman State", **Ethnic Groups and the State** (ed. Paul R. Brass), London & Sydney: Croom Helm Ltd., 1985, s.94-114 ["The Ethnicity Problem in a Multi-Ethnic Anational Islamic State: Continuity and Recasting of Ethnic Identity in the Ottoman State", **Studies on Ottoman Social and Political History**, Leiden, Brill, 2002.].
- , "The hijra from Russia and the Balkans: the process of self-definition in the late Ottoman state", **Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination Comparative Studies On Muslim Societies** (ed. Dale F. Eickelman -James Piscatori), Berkeley: University of California Press, 1990, s.131-152.
- , "Yakub Bey's relations with the Ottoman sultans: A reinterpretation, **Cahiers du monde russe et soviétique**, XXXII/2 (Janvier-Mars 1991), s.17-32.
- , **An Inquiry Into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, From Millets to Nations**, Princeton: Princeton University Press, 1973 ["Osmanlı Devleti'nde Milliyetçiliğin Sosyal Temelleri: Tabakadan Sınıfa, Ümmetten Millete", **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma** (çev. Dilek Özdemir), 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2009, s.71-218].
- , **Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik** (çev. Recep Boztemur), 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2004
- , **İslâm'ın Siyasallaşması** (çev. Şiar Yalçın), 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- , **Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus**, 1. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2002.
- , **Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri** (çev. Bahar Tırnakçı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.

- , **Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum** (çev. O. Güneş Ayas), 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- , **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din**, 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- , **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- , **Studies on Ottoman Social and Political History**, Leiden, Brill, 2002.
- KARS Zübeyir, "Fârâbî'de İnsan-Devlet İlişkisi", **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, VII/1 (2006), s.21-37.
- KASHANİ-SABET Firoozeh, "Cultures of Iranianness: the Evolving Polemic of Iranian Nationalism", **Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics** (ed. Nikki R. Keddie-Rudi Matthee), Seattle: University of Washington Press, 2002, s.162-181.
- , "The Frontier Phenomenon: Perceptions of the Land in Iranian Nationalism", **Middle East Critique**, VI/10 (1997), s.19-38.
- , **Frontier Fictions: Shaping the Iranian Nation: 1804-1946**, London: I.B. Tauris, 2000.
- KAYNAR Reşat, **Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimât**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- KEDDIE Nikki R., "Pan-Islam as Proto-Nationalism", **The Journal of Modern History**, XLI/1 (1969), s.17-28.
- , "The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism", **Comparative Studies in Society and History**, XXXVI/3 (1994), s.463-487.
- , **An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī**, Berkeley: University of California Press, 1983.
- KEDOURIE Elie, **Nationalism**, 2. Baskı, London: Hutchinson University Library, 1961.
- KEDOURIE Sylvia, **Arab Nationalism: An Antology**, s.13-14.
- KENANOĞLU M. Macit, **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**, 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- KENNEDY Emmet, "Ideology from Destutt De Tracy to Marx", **Journal of the History of Ideas**, XL/3 (Jul.-Sep. 1979), s. 353-368.

- KHADDURI Majid, **War and Peace in the Law of Islam**, 3. Baskı, New Jersey: The Lawbook Exchange Ltd, 2007.
- KHWAJA ABDUL QADİR, **Waqai-i manazil-i Rum: Tipu Sultan's mission to Constantinople** (ed. Mohibbul Hasan), Delhi: Aakar Books, 2005.
- KIA M. - T. F. Glick, "İbn Khaldun (1132-1406)", **Encyclopaedic Historiography of the Muslim World** (ed. Nagendra K. Singh – S. Samiuddin), Cilt 2, 1. Baskı, Delhi, India: Global Vision Pub. House, 2003, s.400-402.
- KIERNAN V. G., "Kashgar and the Politics of Central Asia: 1868-1878", **Cambridge Historical Journal**, XI/3 (1955), s.317-342.
- KILIÇBAY Mehmet Ali, **Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı**, Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1982.
- KIM Hodong, **Holy War in China: The Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia, 1864-1877**, Stanford-California: Stanford University Press, 2004.
- KIRIMLI Hakan, **National movements and national identity among the Crimean Tatars: 1905-1916**, Leiden: Brill, 1996.
- KITCHEN Martin, **A History of Modern Germany: 1800-2000**, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005.
- KİLİ Suna-A. Şeref Gözübüyük, **Türk Anayasa Metinleri (Sened-i İttifak'tan Günümüze)**, 2. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.
- KLEIN Peter D., "Epistemology", **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, London: Routledge, 1998 (CD Version).
- KLEINGELD Pauline, "Patriotism" **Encyclopedia of Philosophy** (Donald M. Borchert), 2. Baskı, Cilt 7, New York: Macmillan, 1996, s.140-141.
- KOÇ Yunus, "The Structure of the Population of the Ottoman Empire (1300-1900)", **The Great Ottoman-Turkish Civilization** (ed. Kemal Çiçek), Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2000, s.531-548.
- KOÇAK Cemil, "Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi: Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet", **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimât ve Meşrutiyet'in Birikimi** (ed. Mehmet Ö. Alkan), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s.72-82.
- KOÇU Reşad Ekrem, **İstanbul Ansiklopedisi**, 11 cilt, İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi, 1961.

- KODAMAN Bayram, **Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi**, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- , **Şark Meselesi Işığı Altında Sultan II. Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası**, İstanbul: Orkun Yayınevi, 1983.
- KOHN Hans, "The Nature of Nationalism", **The American Political Science Review**, XXXIII/6 (1939), s.1001-1021.
- , **Nationalism: Its Meaning and History**, Princeton: D. Van Nostrand Company Inc., 1955.
- , **The Mind of Germany: The Education of a Nation**, New York: Charles Scribner's Sons, 1960.
- KOLOGLU Orhan, "Un Journal Persan d'Istanbul: Akhtar", **Les Iraniens d'Istanbul** (ed. Thierry Zarcone-Fariba Zarinebaf-Shahr), İstanbul: IFEA, 1993, s.133-140.
- KORAY Enver, "Sultan Abdülaziz'e Karşı Girişilen Bir Suikast Olayı ve Hüseyin Vasfi Paşa", **Belleten**, cilt 51, sayı 199 (1987), s.193-204.
- , "Yeni Osmanlılar", **Belleten**, XLVII/186 (1983), s.563-582.
- , **Türkiye'nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tanzimât**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınları, 1991.
- KOSELLECK Reinhart, **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- KOZELSKY Mara, "Casualties of Conflict: Crimean Tatars during the Crimean War", **Slavic Review**, LXVII/4 (2008), s.866-891.
- KÖKSAL M. Fatih, "Orijinal Bir Şair: Edirneli Nazmî ve Dîvân'ına Yeni Bakışlar", **Bilig**, Sayı: 20 (2002), s.101-124.
- KÖPRÜLÜ Fuad, "Hârizmşâhlar", **Tarih Araştırmaları I** (hızl. Y. Kemal Taştan), 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2006, s.184-238.
- , "Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri", **Edebiyat Araştırmaları**, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986, s.271-315.
- , **İslâm Medeniyeti Tarihi** (W. Barthold-M. Fuad Köprülü), Altıncı Basım, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- , **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, 3. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- KUNTAY Mithat Cemal, **Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında**, Cilt 1, İstanbul: Maarif Matbaası, 1944.

- KURAN Ahmet Bedevi, **İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler**, İstanbul: Tan Matbaası, 1945.
- KURANERCÜMEND, "Mustafa Fâdıl Pasha", **Encyclopedia of Islam (New Edition)**, cilt 2, Leiden: Brill, 1991, s.728.
- , **Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasî Faaliyetleri. 1793-1821**, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 1988.
- KURAT Akdes Nimet, **Rusya Tarihi: Başlangıçtan 1917'ye Kadar**, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.
- KURAY Gülbende, "Türkiye'de Bir Machiavelli: Koçi Bey", **Belleten**, LII/205 (1988), s.1655-1662.
- KURDAKUL Şükran, **Namık Kemal**, İstanbul: Evrensel Yayıncılık, 2003.
- KUSHNER David, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu** (çev. Zeki Doğan), İstanbul: Fener Yayınları, 1998.
- KÜTÜKOĞLU Mübahat S., "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 7-8 (1977), s.277-393.
- , **Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)**, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1998.
- LANDAU Jacob M., **Exploring Ottoman and Turkish history**, London: Hurst and Co, 2004.
- LANE Jan Erik-Svante Ersson, **Culture and Politics: A Comparative Approach**, 2. Baskı, Aldershot, Hants, England: Ashgate 2005.
- LATHAM Michael E., "Modernization", **International Encyclopedia of the Social Sciences** (ed. William A. Darity Jr.), Cilt 5, London: Macmillan and Co. Ltd, 1968, s.232-234.
- , **Modernization as Ideology: American Social Science and 'Nation Building' in the Kennedy Era**, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000.
- LAWRENCE Paul, **Nationalism: History and Theory**, 1. Baskı, Harlow: Pearson Education, 2005.
- LEPAWSKY Albert, "The Politics of Epistemology", **The Western Political Quarterly**, XVII/3, (Sep., 1964), s. 21-52.
- LERNER Daniel, "Modernization", **International Encyclopedia of the Social Sciences** (ed. David L. Sills), Cilt 10, London: Macmillan and Co. Ltd, 1968, s.386-394.

- LEVEND Agâh Sırrı, **Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1972.
- LEVINGER Matthew, **Enlightened Nationalism: The Transformation of Prussian Political Culture (1806–1848)**, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- LEWIS Bernard, "Ibn Khaldun in Turkey", **Studies in Islamic History and Civilization: in Honour of Professor David Ayalon** (ed. Moshe Sharon), Jerusalem: Cana, 1986, s.527-530.
- , "Watan", **Journal of Contemporary History**, XXVI/3-4 (1991), s.523-533.
- , **İslâm'ın Siyasal Söylemi** (çev. Ünsal Oskay), İstanbul 1993.
- , **Modern Türkiye'nin Doğuşu** (çev. Metin Kırıatlı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.
- LEWIS Geoffrey, **The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success**, 1. Baskı, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- LLOBERA Josep R., **Modernliğin Tanrısı: Batı Avrupa'da Milliyetçiliğin Gelişimi**, Ankara 2007.
- LOCKE John, **Two Treatises of Government** (ed. Peter Laslett), 14. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- LOOMIS Louise R., "Nationality at the Council of Constance: An Anglo-French Dispute", **American Historical Review**, XLIV/3 (1939), s. 508-527.
- LOWRY Heath W., **The Nature of the Early Ottoman State**, Albany, State University Of New York Press 2003.
- LYOTARD Jean-François, **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge** (trans. Geoff Bennington - Brian Massumi), Minneapolis 1984.
- MACHIAVELLI Niccolò, **The Prince** (trans. James B. Atkinson), Indianapolis 2008.
- MACKRIDGE Peter, **Language and National Identity in Greece: 1766-1976**, 1. Baskı, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- MANNHEIM Karl, **İdeoloji ve Ütopya** (çev. Mehmet Okyayuz), 1. Baskı, Ankara: Epos Yayınları, 2002.
- MARAVALL José Antonio, **Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure** (trans. Terry Cochran), Minneapolis 1986.
- MARDİN Ebu'lula, **Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

- MARDİN Şerif, "İslâmcılık", **Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s.1400-1404.
- , "Some Consideration on the Building of an Ottoman Public Identity in the Nineteenth Century", **Religion, Society, and Modernity in Turkey**, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2006, s.124-134.
- , "Tanzimât ve Aydınlar", **Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s.46-54.
- , "The Modernization of Social Communication", **Religion, Society and Modernity in Turkey**, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2006, s.83-123.
- , "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s.34-76.
- , "Yeni Osmanlı Düşüncesi", **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimât ve Meşrutiyet'in Birikimi** (ed. Mehmet Ö. Alkan), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s.42-53.
- , **Din ve İdeoloji**, 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- , **İdeoloji**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- , **Türk Modernleşmesi**, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- , **Türkiye'de Din ve Siyaset**, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- , **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- MARSOT Afaf Lutfi al-Sayyid, **Egypt in the reign of Muhammad Ali**, Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- MARTINELLI Alberto, **Global Modernization: Rethinking the Project of Modernity**, London: SAGE Publications, 2005, s.7-8.
- MEINECKE Friedrich, **The Warfare of a Nation (Die deutsche Erhebung von 1914)**, Wobcesteb, Massachusetts: The Davis Press, 1915.
- , **Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates**, München- Berlin: Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1911.
- MÉNAGE V. L., "Devshirme", **Encyclopedia of Islam (New Edition)**, cilt 2, Leiden: Brill, 1991, s.210-2132.

- MENDELS Doron, **The Rise and Fall of Jewish Nationalism: Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine**, 2. Baskı, Michigan: Eerdmans, 1997.
- MERMUTLU Bedri, **Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi**, 1. Baskı, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- MERT Muhit, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XLIV/1 (2003), s. 41-67.
- MESSICK Brinkley, **The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society**, Berkeley: University of California, 1993.
- MEYER James H., "Immigration, Return, and The Politics of Citizenship: Russian Muslims in the Ottoman Empire, 1860–1914", **International Journal of Middle East Studies**, 39 (2007), s.15-32.
- MİZANCI MEHMED MURAD BEY, **Turfanda mı, Turfa mı?** (hzl. Birol Emil), 1. Baskı, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- MORAN Berna, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I: Ahmet Müthat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a**, 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- MOREH Shmuel, **Modern Arabic Poetry (1800-1970): The Development of its Forms and Themes under the Influence of Western Literature**, Leiden: E. J. Brill, 1976.
- MULHERN Francis, **Culture/Metaculture**, 1. Baskı, London-New York: Rotledge, 2000.
- NADOLSKI Dora Glidewell, "Ottoman and Secular Civil Law", **International Journal of Middle East Studies**, cilt 8, Nu. 4 (1977), s.517-543.
- NAFF Thomas, "Reform and the Conduct of Ottoman Diplomacy in the Reign of Selim III, 1789-1807", **Journal of the American Oriental Society**, LXXXIII/3 (1963), s.295-315.
- NELSON John S., "Political Foundations for the Rhetoric of Inquiry", **The Rhetorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry** (ed. Herbert W. Simons), Chicago 1990, s.258-289.
- NEUMANN Christoph K., **Araç Tarih, Amaç Tanzimât: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı** (çev. Meltem Arun), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

- NEYZİ Leyla, "Youth Activism in Turkey", **Youth Activism: An International Encyclopedia** (ed. Lonnie R Sherrod), Westport: Greenwood Press, 2006, s.653-656
- NISHKU Niko, **Kush ishte Said Sermedi Toptani?**, Tirana: Shtyp. MNS, 2000.
- NUSEİBEH Sari, "Epistemoloji", **İslâm Felsefesi Tarihi** (ed. Seyyid Hüseyin Nasır-Oliver Leaman), C. 3, İstanbul 2007, s.55-72.
- OBELKEVICH James, "Proverbs and Social History", **The Social History of Language** (ed. Peter Burke), Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s.43-73.
- OCAK Ahmet Yaşar, "Din", **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi** (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), Cilt 2, İstanbul: IRCICA, 1998, s.109-158.
- , **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- OINAS Felix J., "The Political Uses and Themes of Folklore in the Soviet Union", **The Journal of the Folklore Institute**, XII/2-3 (1975), s.157-175.
- OKANDAN Recai G., "Amme Hukukumuzda Tanzimât Devri", **Tanzimât I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.97-128.
- , **Âmme Hukukumuzun Anahatları**, İstanbul 1968.
- OKAY Orhan, "Batılılaşma Dönemi Türk Edebiyatı", **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi** (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), Cilt 2, İstanbul: IRCICA, 1998, s.69-94.
- OKTAY Cemil, "Hum Zamirinin Serencamı: Kanun-u Esasi İlanına Muhalefet Üzerine Bir Deneme", **Hum Zamirinin Serencamı**, 1. Baskı, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991, s.39-54.
- OKUMUŞ Ejder, **Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun**, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- OLSON Robert W., "The Ottoman Empire in the Middle of the Eighteenth Century and the Fragmentation of Tradition: Relations of the Nationalities (Milletts), Guilds (Esnaf) and the Sultan, 1740-1768", **Die Welt des Islams**, XVII/1-4 (1976-1977), s.72-77.
- ONAN Necmettin Halil, **Namık Kemal'in Talim-i Edebiyat Üzerine Bir Risalesi**, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1950.
- ONARAN Burak, "Kuleli Vakası Hakkında Başka Bir Araştırma", **Tarih ve Toplum**, Sayı 5 (Bahar 2007), s.9-39.

- ONGUNSU A. H., "Tanzimât ve Amillerine Umûmî Bir Bakış", **Tanzimât I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.1-12.
- ORHONLU Cengiz, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı**, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1987.
- ORTAYLI İlber, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", **Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, cilt 4, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s.996-1001.
- , "Osmanlı Kançılıyasında Reform: Tanzimât Devri Osmanlı Diplomatasının Bazı Yönleri", **Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri, 30 Nisan-2 Mayıs 1986 Bildirileri**, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1988, s.153-168.
- , "Osmanlı Tarihyazıcılığının Evrimi Üstüne Düşünceler", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi** (ed. Sevil Atauz), Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği, 1986, s.419-429.
- , "The Ottoman Millet System and it's Social Dimensions", **Ottoman Studies**, İstanbul: İstanbul Bilgi University Press, 2004, s.15-22.
- , **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- , **Ottoman Studies**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- , **Tanzimât'tan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği**, İstanbul: Hil Yayın, 1985.
- OUMİLİ Ali, "İbn Haldûn: sens d'une autobiographie", **Studia Islamica**, sayı 49 (1979), s. 123-134.
- ÖĞÜN Süleyman Seyfi, "Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü", **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** (yay. hzl. Nuri Bilgin), 1. Baskı, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997, s.207-230
- , **Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik**, 1. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- ÖMER SEYFETTİN, **Millî Tecrübelerden Çıkartılmış Amelî Siyaset** (hzl. Sakin Öner), İstanbul: Göktuğ Yayınları, 1975, s.99.
- ÖZ Mehmet, **Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları**, 1. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 1997.
- ÖZCAN Abdülkadir, "Devşirme", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 9, İstanbul, 1994, s.256-257.

- , "Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 26, İstanbul, 2003, s.263-265.
- , "Osmanlı Askerî Teşkilâtı", **Osmanlı**, Cilt 6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s.551-557.
- , "Tanzimât Döneminde Öğretmen Yetiştirme Meselesi", **150. Yılında Tanzimât** (yay. hzl. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992, s.441-474.
- ÖZCAN Azmi, "Sultan II. Abdülhamid'in Pan-İslam Siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri", **Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)**, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, s.123-141.
- , **Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)**, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- ÖZEMRE Ahmet Yüksel, "Epistemoloji'nin Tanımı ve İşlevi", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, Sayı 11 (Mart 2007), s. 247-251.
- ÖZKIRIMLI Umut, **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008.
- , **Theories of Nationalism: A Critical Introduction**, London: St. Martin's Press, 2000.
- ÖZÖNDER Sema Barutcu, "Türkler ne zaman bir millet idi? I. Ortak bir köken mitleri vardı: Bir dişi-kurttan türemişlerdi", **KÖK Araştırmalar**, I/2 (Güz 1999), s. 65-92.
- ÖZTOPRAK SAĞIR Meral- H. Serkan Akıllı, "Etnisite Kuramları ve Eleştirisi", **Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, XXVIII/1 (Mayıs 2004), s.1-22.
- ÖZTÜRKMEN Arzu, **Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- PALA İskender, **Namık Kemal'in Tarihî Biyografileri**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.
- PARLA Jale, **Babalar ve Oğullar: Tanzimât Romanının Epistemolojik Temelleri**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- , **Don Kişot'tan Bugüne Roman**, 9. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- PARLATIR İsmail, "Ziya Paşa'nın Emil Çevirisi", **Türk Dili**, Sayı: 573 (Eylül 1999), s.772-776.

- , **Tanzimât Edebiyatında Kölelik**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- PENNINGTON Kenneth, **The Prince and the Law, 1200-1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition**, Berkeley: University of California Press, 1993.
- PIRRAKU Muhamed, **Kultura Kombëtare Shqiptare Deri në Lidhjen e Prizrenit**, Prishtinë 1989.
- PISTOR-HATAM Anja, "The Persian Newsletter Akhtar as a Transmitter of Ottoman Political Ideas", **Les Iraniens d'Istanbul** (ed. Thierry Zarcone-Fariba Zarinebaf-Shahr), Istanbul: IFEA, 1993, s.141-147.
- POTTER David M., "The Historian's Use of Nationalism and Vice Versa", **The American Historical Review**, LXVII/4 (1962), s.924-950.
- PURI Jyoti, **Encountering Nationalism**, 1. Baskı, Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- RAHMAN M. M., **Encyclopedia of Historiography**, New Delhi: Anmol Publications, 2005.
- RASHID RIDA, "İslâm and the National Idea", **Arab Nationalism: An Antology** (ed. Sylvia Kedourie), Berkeley: University of California Press, 1974, s.75-77.
- REED Eugene E., "Herder, Primitivism and the Age of Poetry", **The Modern Language Review**, LX/4 (1965), s.553-567.
- REISNER Edward H., **Nationalism and Education since 1789: A Social and Political History of Modern Education**, New York: The Macmillan Company, 1922.
- RENAN Ernest, "What is a Nation", **Nationalism in Europe: 1850 to the Present** (ed. Sart Woolf), London: Routledge, 2003, s.48-60
- RILE Patrick, "The General Will before Rousseau", **Political Theory**, VI/4 (1978), s.485-516.
- RITTER Harry, **Dictionary of Concepts in History**, 1. Baskı, New York-London: Greenwood Press, 1986.
- RİFÂ'AH RÂFİ' TAHTÂWÎ, **An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric, 1826-1831** (hızl. Daniel L. Newman), London: Saqi, 2004.
- RODKEY Frederick Stanley, "Lord Palmerston and the Rejuvenation of Turkey, 1830-41: Part II, 1839-41", **The Journal of Modern History**, II/2 (1930), s.193-225.

- , "Reshid Pasha's Memorandum of August 12, 1839", **The Journal of Modern History**, II/2 (1930), s.251-257.
- ROKKAN Stein vd., **State Formation, Nation-Building, and Mass Politics in Europe: The Theory of Stein Rokkan : Based on His Collected Works**, New York: Oxford University Press, 1996.
- ROSENFELD Sophia A., **Revolution in Language: The Problem of Signs in Late Eighteenth-Century France**, California: Stanford University Press, 2001.
- ROSENTHAL Erwin I. J., **Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi** (Türkçesi: Ali Çaksu), İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- ROSENTHAL Franz, **Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam**, Leiden 2007.
- ROSHWALD Aviel, "Jewish Identity and the Paradox of Nationalism", **Nationalism, Zionism and Ethnic Mobilization of the Jews in 1900 and beyond** (ed. Michael Berkowitz.), Brill 2004, s.11-24.
- ROSTOW W. W., **Concept and Controversy: Sixty Years of Taking Ideas to Market**, Austin: University of Texas Press, 2003.
- , **İktisadî Gelişmenin Merhaleleri: Komünist Olmayan Bir Manifesto** (çev. Erol Güngör), İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.
- , **Politics and the Stages of Growth**, 1. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- ROUSSEAU J. Jacques, **Emile or On Education** (ed. Allan Bloom), New York: Basic Books, 1979.
- , **The Social Contract and The First and Second Discourses** (ed. Susan Dunn), London: Yale University Press, 2002.
- RUBINSTEIN Nicolai, "Italian political thought, 1450-1530", **The Cambridge History of Political Thought 1450-1700** (ed. J.H. Burns), Cambridge 1991, s.30-65.
- SADOĞLU Hüseyin, **Türkiye'de Milliyetçilik ve Dil Politikaları**, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- SANÇAR Necdet, **Irkımızın Kahramanları**, İstanbul: Aylı Kurt Yayınları, 1943.
- SANZ Angel Garcia, "Castile 1580-1650: Economic Crisis and the Policy of Reform", **The Castilian Crisis of the Seventeenth Century: New Perspectives on the Economic and Social History of Seventeenth-Century Spain** (ed. I. A.A. Thompson- Bartolome Yun Casalilla), 1. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s.13-31.

- SARAY Mehmet, **Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti İle Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler (1775-1875)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.
- SARIKAYA Yaşar, **Medreseler ve Modernleşme**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- SARINAY Yusuf vd., **Belgelerle Osmanlı-Türkistan İlişkileri (XVI-XX. Yüzyıllar)**, Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2005.
- SARTORI Giovanni, "Politics, Ideology, and Belief Systems", **The American Political Science Review**, LXIII/2 (1969), s.398-411.
- SAYDAM Abdullah, **Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- SCHACHT Joseph, **İslâm Hukukuna Giriş** (çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- SCHERMERHORN Richard Alanzo, "Ethnicity and Minority Groups", **Ethnicity**, (ed. John Hutchinson-Anthony D. Smith), Oxford: Oxford University Press, 1996, s.17-18.
- SCHOCHET G., "Patriotism", **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences** (ed. Neil J. Smelser- Paul B. Baltes), Cilt 7, Amsterdam: Elsevier, 2001, s.11116.
- SERTOĞLU Midhat vd., **Mufasssal Osmanlı Tarihi**, 6 cilt , İstanbul: Güven Yayınevi, 1963.
- SETON-WATSON Hugh, **Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism**, London: Methuen, 1977.
- SEYİTDANLIOĞLU Mehmet, **Tanzimât Devrinde Meclis-i Vâlâ (1838-1868)**, 2. baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- SHAW R. Paul-Yuwa Wong, **Genetic Seeds of Warfare: Evolution, Nationalism and Patriotism**, London: Unwin Hyman, 1989.
- SHAW Stanford J., "The Nizam-ı Cedid Army under Sultan Selim III: 1789-1807", **Oriens**, Vol. 18 (1965-1966), s.168-184.
- , **Eski ve Yeni Arasında: Sultan III. Selim'in Yönetiminde Osmanlı İmparatorluğu, 1789-1807** (çev. Hür Güldü), 1. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
- , **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye** (çev. Mehmet Harmancı), Cilt 1, 2. Baskı, İstanbul: e Yayınları, 1994.

- SHILS Edward, **Tradition**, Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- , "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory", **The British Journal of Sociology**, VIII/2 (1957), s. 130-145.
- , "The Intellectuals in the Political Development of the New States", **World Politics**, XII/3. (1960), s.329-368.
- , **Political Development in the New States**, The Hague: Mouton, 1962.
- , **The Constitution of Society**, Chicago: University of Chicago, 1982.
- SIDDIKÎ Mazharuddin, **İslâm Dünyasında Modernist Düşünce**, 1. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- SIKAND Yoginder, **Muslims in India: Contemporary Social and Political Discourses**, Gurgaon: Hope India Publications, 2007.
- SILVERA Alain, "The First Egyptian Student Mission to France under Muhammad Ali", **Modern Egypt, Studies in Politics and Society** (ed. Elie Kedourie-Sylvia G.Haim), London: Frank Cass & Co. Ltd., 2005, s.1-22.
- SIMEONE William E., "Fascists and Folklorists in Italy", **The Journal of American Folklore**, XCI/359 (1978), s.543-557.
- SIMMEL Georg, **Essays on interpretation in social science** (ed. Guy Oakes), Manchester: Manchester University Press, 1980.
- SMITH Anthony D., "Ehtno-symbolism and the Study of Nationalism", **Myths and Memories of the Nation**, 1. Baskı, Oxford: Oxford University Press, 1999, s.3-27.
- , "Nationalism and Classical Social Theory", **The British Journal of Sociology**, XXXIV/1 (1983), s.19-38.
- , "When is a nation", **Geopolitics**, VII/2 (2002), s.5-32.
- , **Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity**, 1. Baskı, Oxford: Oxford University Press, 2003,s.52-65.
- , **Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant and Republic**, 1. Baskı, Malden: Blackwell Publishing, 2008, s.29-32.
- , **Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach**, 1. Baskı, London: Routledge, 2009.
- , **Millî Kimlik** (çev. Bahadır Sina Şener), 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

- , **Nationalism and Modernism**, London: Routledge, 2003.
- , **Nationalism: Theory, Ideology, History**, 4. Baskı, Cambridge: Polity Press, 2008.
- , **The Antiquity of Nations**, Cambridge: Polity Press, 2004.
- , **The Ethnic Revival in the Modern World**, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- , **The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism**, Hanover: University Press of New England, 2000.
- , **Theories of Nationalism**, 1. Baskı, New York: Holmes & Meier Publishers, 1983.
- , **Ulusların Etnik Kökeni** (çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir), 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 2002.
- SMITH Elva S., **Peace and Patriotism, Selections from Poetry and Prose**, Boston: Lothrop, Lee & Shepard Co., 1919, s.197-198.
- SMITH G. Martin, "The Özbek Tekkes of İstanbul", **Der Islam**, LVII/1 (1981), s.130-139.
- SOLLORS Werner (ed). **Theories of Ethnicity. A Classical Reader**, New York 1996.
- SOMEL Selçuk Akşin, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913), **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimât ve Meşrutiyet'in Birikimi** (ed. Mehmet Ö. Alkan), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s.88-116.
- , **Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin** (çev. Osman Yener), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- SOY H. Bayram, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e kadar", **Bilig**, Sayı30 (Yaz 2004), s.173-202.
- SÖNMEZ Emel, "Turkish Women in Turkish Literature of the 19th Century", **Die Welt des Islams**, XII/1-3 (1969), s.1-73.
- STALIN Joseph, **Ulusal Sorun ve Sömürgeler Sorunu** (çev. Muzaffer Aros), İstanbul, Sol Yayınları, 1976.
- STANLIS Peter J., **Edmund Burke and the Natural Law**, New Jersey: Transaction Publishers,, 2003.
- SUNGU İhsan, "Tanzimât ve Yeni Osmanlılar", **Tanzimât I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.777-857.

- SÜSLÜ Azmi, "Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Türk Tarihçiliği", **Türk Kültürü**, XXIII/262 (Şubat 1985), s.96-101.
- ŞAPOLYO Enver Behnan, **Türk Gazeteciliği Tarihi: Her Yönüyle Basın**, Güven Matbaası, İstanbul 1969.
- ŞENEL Alâeddin, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, 11. Baskı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
- ŞİŞMAN Adnan, "Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 13, s.323-326.
- , "Mekteb-i Osmanî (1857-1864)", **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, Cilt 5, İstanbul 1986, s.83-160.
- , **Tanzimât Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri (1839-1876)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2004.
- TACAN Necati, "Tanzimât ve Ordu", **Tanzimât I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.119-137.
- TAHİR Kemal, **Yedi Çınar Yaylası**, 3. Baskı, İstanbul: Adam Yayınları, 1996.
- TAHİROĞLU Bülent, "Tanzimât'tan Sonra Kanunlaştırma Hareketleri", **Tanzimât'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt 3, İstanbul 1985, s.589-601.
- TANER Tahir, "Tanzimât Devrinde Ceza Hukuku", **Tanzimât I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.221-232.
- TANÖR Bülent, **Türk-Osmanlı Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)**, 4. Baskı, İstanbul: AFA Yayınları, 1996.
- TANPINAR A. Hamdi, **19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, 8. Baskı, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1997.
- , **Edebiyat Üzerine Makaleler**, 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995, s.212..
- , **Yahya Kemal**, 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- TANSEL Fevziye Abdullah, **Namık Kemal'in Hususî Mektupları**, Cilt 1, Ankara 1967.
- TANYELİ Uğur, "Modernizmin Sınırları ve Mimarlık", **Modernizmin Serüveni** (hızl. Enis Batur), İstanbul 1999, s.63-71.
- Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi** (ed. Murat Belge), 6 cilt, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- TARLAN Ali Nihat, "Tanzimât Edebiyatında Hakikî Müceddit", **Tanzimât I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.597-617.

- TAŞTAN Yahya Kemal, "Balkanlarda Milliyetçilik Hareketleri", **Balkanlar El Kitabı I** (der. Osman Karatay-B. Atsız Gökdağ), Çorum&Ankara: Karam & Vadi Yayınları, 2006, s.413-445.
- , "Osmanlı Devleti'ni Kuran Hanedanın Soykütüğü", **Oğuz Geleneği Çerçevesinde Tarihten Günümüze Karakeçililer**, Kırıkkale, 2003, s.35-49.
- TAVAKOLİ-TARGHİ Mohamad, **Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Nationalist Historiography**, 1. Baskı, New York: Palgrave, 2001.
- TAYLOR Peter J., **Modernities: A Geohistorical Interpretation**, 1. Baskı, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- TEKELİ İlhan -Selim İlkin, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü**, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- TEKELİ İlhan, "Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Eğitim Sistemindeki Değişmeler", **Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt: 2, s.456-475.
- TEKİN Talat, "Pantürkizm Ülküsü ve Dilde Birlik İddiası", **Türk Dili**, XXXVI/310 (Temmuz 1977), s. 15-18.;
- , "Türk Dilleri Ailesi I", **Türk Dili**, XXXVII/318 (Mart 1978), s.173-183.
- , **Orhun Yazıtları: Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk**, İstanbul 1995.
- TEZCAN Semih, "Divan Şiirinde Türkçe Kaygısı", **Bilig**, Sayı: 54 (2010), s.255-267.
- THIESSE Anne-Marie, **La création des identités nationales: Europe, XVIIIe-XXe siècle**, Paris, Editions du Seuil, 2001.
- THOMAS D. A. Lloyd, **Locke on Government**, 1. Baskı, London-New York: Routledge, 1995.
- THOMAS Lewis V., **A Study of Naimâ** (ed. Norman Itzkowitz), New York: New York University Press, 1972.
- THOMPSON James Westfall, **A History of Historical Writing: 18th and 19th Centuries**, Cilt 2, New York: The Macmillian Company, 1942.
- THOMPSON Janna, "Patriotism and the Obligations of History", **Patriotism: Philosophical and Political Perspectives** (ed. Igor Primoratz-Aleksandar Pavković), Aldershot: Ashgate, 2007, s.147-159.

- TIBI Bassam, "Islam and Modern European Ideologies", **International Journal of Middle East Studies**, XVIII/1 (1986), s.15-29.
- , **Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-state**, 3. Baskı, New York: St. Martin's Press, 1997.
- TIEZTE Andreas, **Mustafa Ali's Counsel for sultans of 1581**, cilt 1, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979.
- TILLY Charles, (ed.), **The Formation of National States in Western Europe**, 1. Baskı, Princeton: Princeton University Press, 1975.
- , "Reflections on the History of European State-Making", **The Formation of National States in Western Europe** (ed. Charles Tilly), 1. Baskı, Princeton: Princeton University Press, 1975, s.3-83.
- , **Coercion, Capital and European States: A.D. 990-1990**, 1. Baskı, Cambridge: Basil Blackwell, 1990.
- TOGAN Zeki Velidi, **Tarihte Usûl**, 4. Baskı, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985.
- TONKIN Elisabeth-Maryon McDonalds-Malcolm Chapman. "History and Ethnicity", **Ethnicity** (ed. John Hutchinson, Anthony D. Smith), Oxford: Oxford University Press, 1996, s.21.
- TOPRAK Zafer, "The Financial Structure and the Stock Exchange in the Late Ottoman Empire", **East meets West: banking, commerce and investment in the Ottoman Empire** (ed. Philip L. Cottrell), Aldershot: Ashgate Publishing, 2008, s.143-159.
- TRIX Frances, "The Stamboul Alphabet of Shemseddin Sami Bey: Precursor to Turkish Script Reform", **International Journal of Middle East Studies**, XXXI/2 (1999), s.255-272.
- TUNAYA Tarık Zafer, **İslâmcılık Akımı**, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- , **Türkiye'de Siyasi Partiler**, İstanbul: Arba Yayınları, 1995.
- , **Türkiye'nin Siyasî Gelişmeleri**, İstanbul: Baha Matbaası, 1970.
- , **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul: Yenigün Matbaası, 1960.
- TURAL Sadık, "Tarihî Roman Geleneği veya Cezmi", **Doğumunun Yüzellinci Yılında Namık Kemal**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1993, s.67-91.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 38 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988-2010-... (devam ediyor)

- TÜRKÖNE Mümtaz'er, **Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- , **Türk Modernleşmesi**, 2. Baskı, Ankara: Lotus Yayınevi, 2006.
- TÜTENGİL Cavit Orhan, **Yeni Osmanlılardan Bu Yana İngiltere'de Türk Gazeteciliği (1867-1967)**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1969.
- UEHLING Greta Lynn, **Beyond memory: the Crimean Tatars' deportation and return**, New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- UĞURCAN Sema, "Tanzimât Devrinde Kadının Statüsü", **150. Yılında Tanzimât** (yay. hzl. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992, s.497-510.
- ULUDAĞ Süleyman, "Müridizm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, cilt: 32, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, s.50-52.
- UMUT Hatice, **Yeniçağ'da Toplum Sözleşmesinin Felsefî Temelleri ve Namık Kemal'e Etkisi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, "V. Murad'ı Tekrar Padişah Yapmak İsteyen K. Skaliyeri-Aziz Bey Komitesi", **Belleten**, Cilt 8, Sayı: 38 (1944), s.245-340.
- , **Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları I**, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- , **Osmanlı Tarihi, IV/II**, Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- ÜÇÖK Coşkun-Ahmet Mumcu-Gülnehal Bozkurt, **Türk Hukuk Tarihi**, Ankara: Savaş Yayınevi, 2002.
- ÜLGENER Sabri F., **İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası**, 3. Baskı, İstanbul: Der Yayınları, 1991.
- ÜLGER Mustafa, "19. Yüzyıl Osmanlı Fikir Hayatında Konakların Yeri", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 13, Sayı 1 (2008), s.197-206.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, **Türk Tefekkürü Tarihi**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- , **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 4. Baskı, İstanbul: Ülken Yayınları, 1994.
- ÜSTEL Füsün, **Makbul Vatandaşın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

- VAN DEN BERGHE Pierre L., "Does Race Matter", **Ethnicity** (ed. John Hutchinson, Anthony D. Smith), Oxford: Oxford University Press, 1996, s.57-63.
- , **Stranger in Their Midst**. Niwot, CO: University of Colorado Press, 1989.
- , **The Ethnic Phenomenon**, London: Praeger, 1994.
- VAPEREAU Gustave, **Dictioannaire Universel des Contemporains**, Paris 1865.
- VARLIK Bülent, "Yerel Basının Öncüsü: Vilâyet Gazeteleri", **Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt 1, s.99-102.
- VATTEL Emer de, **The law of nations, or, Principles of the law of nature, applied to the conduct and affairs of nations and sovereigns, with three early essays on the origin and nature of natural law and on luxury** (trans. Thomas Nugent), Indianapolis: Liberty Fund, 2008.
- VELDET Hıfzı, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimât", **Tanzimât I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.139-209.
- VERDERY Richard N., "The Publications of the Būlāq Press under Muḥammad 'Alī of Egypt", **Journal of the American Oriental Society**, XCI/1 (1971), s.129-132.
- VERLI Marenglen, "Një Dokument Biografik i rrallë për Sermedi Said Toptanin", **Studime Historike**, Sayı: 1-2 (2001), s.161-178.
- VIROLI Maurizio, **Vatan Aşkı: Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme** (çev. Abdullah Yılmaz), 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- VOLTAIRE, **Felsefe Sözlüğü II** (çev. Lûtfi Ay), İstanbul 1995.
- WALICKI Andazej, **Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanmadan Marksizme** (çev. Alaeddin Şenel), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- WASTI Syed Tanvir, "A note on Tunuslu Hayreddin Paşa", **Middle Eastern Studies**, XXXVI/1 (2000), s.1-20.
- WATT W. Montgomery, **Islam and the Integration of Society**, London: Taylor & Francis Routledge, 2001.
- WEBER Eugene, **Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France, 1870-1914**, Stanford: Stanford University Press, 1976.
- WEBER Max, **Economy and Society: an outline of interpretive sociology** (ed. Guenther Roth-Claus Wittich), Berkeley: University of California Press, 1978.

- , **Sosyoloji Yazıları** (çev. Taha Parla), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- WEHLER Hans-Ulrich, **Nationalismus: Geschichte, Formen, Folgen**, München: Beck, 2001.
- WEIKER Walter F., "The Ottoman Bureaucracy: Modernization and Reform", **Administrative Science Quarterly**, XIII/3 (1968), s.451-470.
- WEIS Paul, **Nationality and Statelessness in International Law**, 2. Baskı, Germantown: Sijthoff-Noordhoff, 1979.
- WIEACKER Franz, **A History of Private Law in Europe: with particular reference to Germany** (trans. Tony Weir), Oxford: Oxford University Press, 1995.
- WILLIAMS Brian Glyn, **The Crimean Tatars: the diaspora experience and the forging of a nation**, Leiden: Brill, 2001.
- WILLIAMS Raymond, **Anahtar Sözcükler: Kültür ve Toplumun Sözvarlığı** (çev.Savaş Kılıç), 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- , **Culture and Society, 1780-1950**, New York: Anchor Books, 1960.
- WILSON Peter H., **Absolutism in Central Europe**, 1. Baskı, London-New York: Routledge, 2000.
- WITTEK Paul, "Devshirme and shari'a", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, XVII/2 (1955), s.271-278.
- , **Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu** (çev. Fahriye Arık), İstanbul, Şirketi Mürettebiye Basımevi, 1947.
- WOLF Kurt H. (ed). **The Sociology of Georg Simmel**, Glencoe: Free Press, 1950.
- WOODHEAD Christine, "Tarikh: in Ottoman and modern Turkish", **Encyclopedia of Islam** (ed. P. J. Bearman vd.), New Edition, cilt 10, Leiden: Brill, 2000, s.290-295.
- YALÇINKAYA Alâeddin, **Sömürgecilik-Panislamizm Işığında Türkistan (1856'dan Günümüze)**, 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 1997.
- YAVUZ Hulusi, "Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvini", **Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895)**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, s.279-284.
- YAZAN Ümit Meriç, **Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

- YAZICI Nesimi, "Vakayi-i Mısriye Üzerine Birkaç Söz", **OTAM**, Sayı: 2 (1991), s.267-278.
- , **Takvîm-i Vekayi**, Ankara 1983, s.17-23.
- YAZICI Nevin, **Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti**, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.
- YEDİYILDIZ Bahaeddin, "İslâm Hukukunda Zimmîlerin Yeri", **Türk Kültürü**, XXV/290 (1987), s.11-15.
- YEĞENOĞLU Meyda, **Sömürgeci Fantaziler: Oryentalist söylemde Kültürel ve Cinsel Fark**, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- YERLİKAYA İlhan, **XIX. Yüzyıl Osmanlı Siyasî Hayatında Basiret Gazetesi**, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- YILDIZ Ahmet, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- YİNANÇ Mükrimin Halil, "Tanzimâtтан Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik", **Tanzimât I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s.573-595.
- YUVAL-DAVIS Nira, **Cinsiyet ve Millet** (çev. Ayşin Bektaş), 2 Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- YÜCEL Yaşar, **Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar: Kitâb-ı Müstetâb**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- ZACHARIADOU Elizabeth A., **Ten Turkish Documents Concerning The Great Church (1483-1567)**, Athens: National Hellenic Research Foundation, 1996.
- ZILFI Madeline C., **Dindarlık Siyaseti: Klâsik Dönem Sonrası Osmanlı Uleması, 1600-1800** (çev.M. Faruk Özçınar), 1. Baskı, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2008.
- ZORLU Tuncay, **Innovation and Empire in Turkey: Sultan Selim III and the Modernisation of the Ottoman Navy**, London: I. B. Tauris & Company, 2008.
- ZÜRCHER Erik Jan, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, 2. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

EKLER

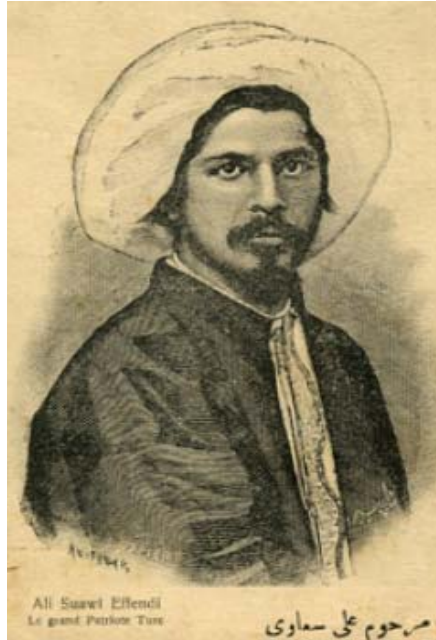
EK 1. Şinâsî ve Yeni Osmanlı Cemiyeti'ne mensup olanların resimleri



Mısırlı Prens Mustafa Fâzıl Paşa



İbrahim Şinasi



Ali Suâvî



Nâmk Kemâl



Ziya Paşa



Nâmk Kemâl ve Ziya Paşa

EK 2. Mustafa Fâzıl Paşa'nın 1283 (1867) yılında Abdülaziz'e gönderdiği mektubun ilk sayfası

۱
فاضل مصطفی پاشا ۱۲۸۳ سنه سی پارسه
سلطان عبدالعزیز خانہ مظفر کوندر دیلی بیچی مکتوب
صور بندر کد قلمه نویه اولمشدر
جاسوسی بیعت مانوسی پادشاهیدین اولمشدر فطار
خبره ملوکایروس خط هما یوندر منتشر ونا
فعلیه سی ظاهر اولرجه رونلک فوزه و فلاح
بول جغه امنیت عمومی حال اولمشدر
حال بویه المیه ارادته عارله شانه لرینل
واسطه اجراسی اولوندر بالعلی سعادت وطنی
تقویت مخصوصه لر بولنه فدا ایملدیم مضمون
وحی حالات المیه بیعت وجود اولمشدر
نویسه کد داخلده عهد هما یوندر پادشاهیدین
۴-۴۴ 91/17

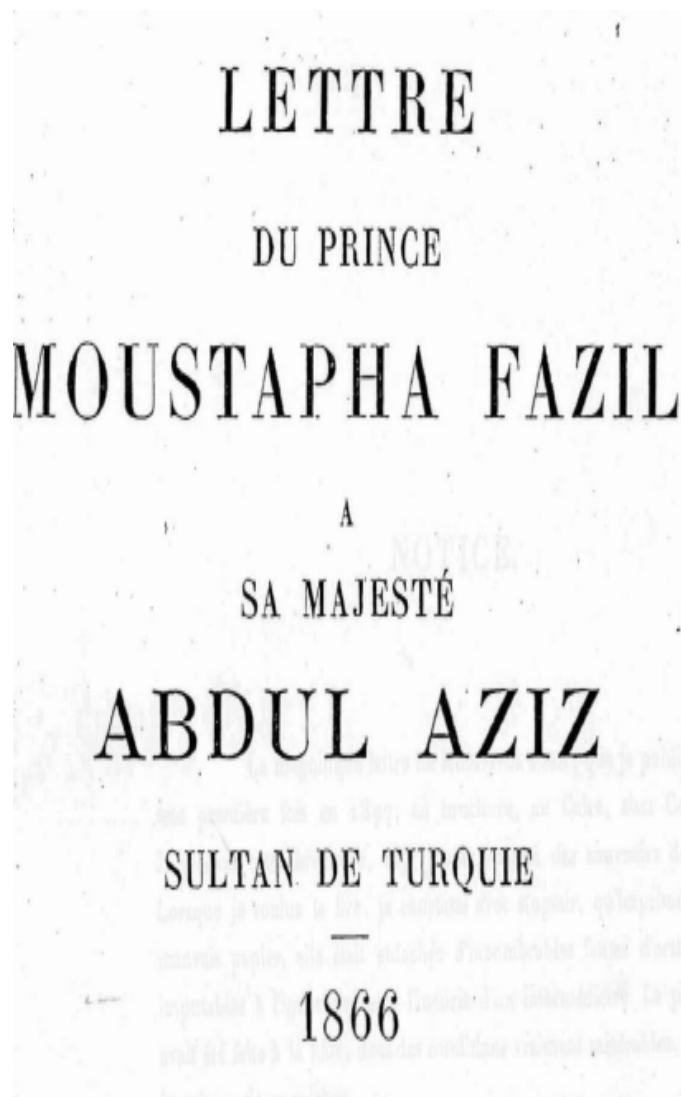
EK 3. Mustafa Fâzıl Paşa'nın Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin kuruluşuna önemli rolü olan Arıza'sının ilk sayfası

الیوم پارسده افانت اوزره بولنان دونلدو فاضل مصطفی پاشا حضرت نوری طرفینده خاکپای
حضرت شاهانه تقدیم اولنان عریضه نکت نرجه سیدر

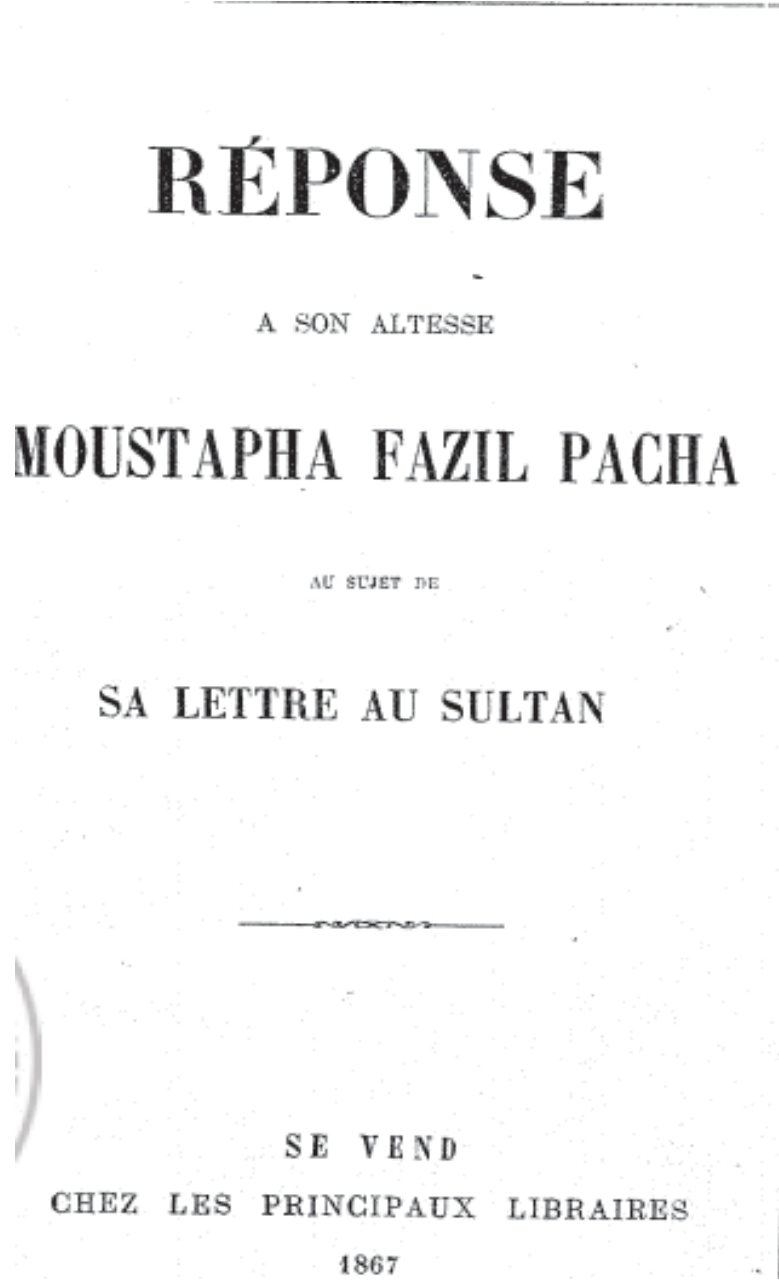
بادشاه پادشاه سربازانک کوچ کبرن شعی طوغریقدن املک اطرافده بولنان کیمبر
طوغریقدن کند ولرندن سید صافلاردر و چونکه بوندر حضرت انظار اید کبری حکومت لدنی ایچنده
ومرکزه پاشا و قورندن ایا لیک چکدکی رحمت بند ایا لیک تملکندن درطن ایدر
ودوندرک ضعیفه و شمس چارچو بولنمیان وقوعات کوبه وندندر زعمده بولنوردر

خیالات فاسده بدو شکسیر بن طوغریقدن کورمک ایچون جبارنی بر صداقت لازمدر
وطوغریقدن بی پادشاه سربازانک ایچون دهاز باده صداقت و جبارت ایدر و بوه صداقت
بند کزده بیچ بر زمان اکک اولدی بونی اثبات ایچون کرک ذات شاهانه لریک
و کرک بند کزی دبار غبنه نفی ایدر بکه سبب اولاندرک حافظه لر بند مراجعت ایدرم
واقعا بوه صداقت و ذات شاهانه کزه درکار اولان اختصاصک آثار علیه سنی کوسره سید چکا
یعنی وطنکرک اصلاحتی و بکه و باطوغریقدن نکر جبارتی مستلزم اولر جتی مناسب خدمت و ظم
الکچدی کنن دوندرک بوزندن نقاشی فاله بروپ اواره نکت سیاستی و حکومتکرک

EK 4. Mustafa Fâzıl Paşa'nın Ariza'sının Fransızca aslının kapağı



EK 5. Âli Paşa'nın Mustafa Fâzıl Paşa'ya hitâben kaleme aldığı risalenin kapağı



EK 7. Nâmık Kemâl'in hürriyet fikrinden bahsettiği meşhur Rüyâ'sının yazma nüshası

بیک ایچوئے سکه طغوز سه صفریک اود دین کیم کورسه بر دیا
 بزم غنچه بیک نازک عین عالم رویه جوید کورده کمال عین
 ضوایر شمع روح استقباله بویم تغییر دیر در خیال علمی
 اقام اوستیک بوغاز ایچ دیار نادر برقع کوشک کفره و غیبا نه کوشه سه اولورسه ایدم
 ضابطه اصول عالم - کوهله بر غیبا لم کدی . نزه ایچوئے طرافه ایدم - کوردم که به بر شیک ارباب کی
 آهسته رو ورسه باده غیبا بکی غمگینه و جاکاه آجاده بر صوف خزیده و ارباب کوبا کوهله کیم ارباب کی حریف
 آه . دیا اوقده لطیف و زکد ایک که اوزنده اولد اوفانده اوفانده بوجور فوئیس جیتناره فوغسه
 بیایم کورکجه اولد خیمه اولوردی . هوا اوقده آهسته وزانده اولوردی که بایراندک حکی - جکرات
 راضی ایچوئے کیم اوفانده کوردم اولورسه بر شفق واده نه قیچی سوجی خیمه ده شایعه صاحبیه
 کله آهسته زکدی - فیه اولور و زکد و جاکاه ایک . بو حالده کورلر بیک توی از لطف باشلادی
 - عاشاق کوهله ویدی تعب سو داور آتارنده خیمه ایدم ! به سماه با قدم که کوشه - اقبانه
 ای - واقع زمانده دامنه و کربانی یاره بیک از واقعه عدم فیکلر فکله یروانده دولتی
 اوزنده کی بلوطاری بیرم بیرم سوباشقا بوبری - یی فیساه قناده شاده ویر رفوئیس طویله
 تکی باغدی - اطرافده تهریک قانع باشنده غوز اود جوده رفتی فریفته شقه برش قاطری : کیده
 هرلر برهشت چوکی - کامانه برهشت جیش منول اولدی - بایم ایچوئے مغاره لیه - قوشه
 خیالیه بیره بوالیه چکله باشلادیر . ادهک براردها کی کیز فاره ده بایم بیل نالده ده -
 دیام قیاح ضوانده دیر شمس ایچوئے فیه اویه قاطری . کوهله بوشاقه قاشاوه کهنده کیمیه
 و طبع بر طرافه منول اولور و طبع کهنده احماده خفا سنده غایب اولوب کیمه ایک . کوهله طبع برهشت کیمیه

EK 9. Ali Suâvî'nin Avrupa'daki fikir hareketlerinden bahseden ve "Mezâhib-i Felsefiyye der Avrupa" adı ile Ulûm'da (Sayı: 17) yayınlanan makalesi

مذاهب فلسفیه در اروپا

شمدی اروپا به موجود فلسفیه بشی مذهب
درج قابل در

(۱) *مذاهب فلسفیه* ایله آلیزم . بر مذاهب اهل
ایک فرق اولمش بری افلاطونی . تاخری دن
مالکراتن . قانت . کانت . هگل بر مذاهب
مفسری در ویکل شمدی رنان دخی بر مفسرین
موسیورنان کتابلرله إله اقراواتمز لکن الوهیت
انکارایمز . حجرة به قائل دکل فقط امکانه ذاهب
ایکینف فقط تشدیه که خارج دیوینر خیالقاخبارت

(۲) *مذاهب فلسفیه* آمپریزم . اهل معلوما تری
تجربه به اسناد ایدندر که اعتبارلری فقط تجربه به محصور
اولوب . معقولاته قائل اولماز اهل حسن . برنزه اهل هرک

EK 10. Yeni Osmanlılar Cemiyeti tarafından yayınlanan Hürriyet Gazetesi'nin ilk sayısında yayınlanan "Hubbül-vatan mine'l-imân" başlıklı makale



EK 11. Yeni Osmanlılar tarafından Cenevre'de çıkarılan İnkılâb gazetesinin ilk sayısı

بسم الله الرحمن الرحيم

انقلاب

۱۲۸۲

Les hommes ont un but, c'est la gloire
l'ambition, ils ne sont contents

قادر بود ارمه را نشوید به نهم قطب...
کرم نیکو، اگر چه ترکش به برکت سائر اقدار
انفراد و خلقت نفس بر خفت دانش این چنین
من ضلالت کبریا که ابدیت بهر باقی بود...
فرگشور به اجنبی نظیر با قرب دلی، شرفی با غایت
نفسه مخصوص ابدیت است... هر چه بی حال میماند
مرحال ابره خفت بهر یکی، فکر برگی، ال برگی کی
اها نیک نفس غلبی سوگند، خد را حسنه
مقارنه اها لیده انشاء با قیود، اشتهای بر کفایت
ازده مس جلوسه، اها نیکه خوار دینی نکات انجلیت
سنتی سبب او بود

هر چه اخلو بود بر زلفی هر طریقت استی، ظلم
ازده نیکه بر کیمی خد و خدای نوری دال به صحرای
ازده نیکه سبب را، اچ چایه اولوا فیه اولوی میگفت
چایه خد، نیکه ارقعه، معرفت، خفت سبب
انرا فیه، شروت قالدی، و طبعی خد و خد احوال
ایلی، اسامین و نرفی احکام و قوانین (که انچه)
اخر او در بهر مسدود، و مشتمل بر... هر شریعت
در انچه که استانی و دینی فاسق، ساقط، فاسد
استی و سبب الفزع، هیچ بر فرد هیچ جهات چایه
مال، حال و انتیقا ندر ابدیه، فک، خفت سبب
اولی اها نیکه و نیکه قدس از ان، ارباب طیف
اعتقاد بهر عادت چنگ، حیز خیا نیت انچه نیاید
استغراب برشته دکل، مبرکود بر چوله نیکه افرین
یا به او خود بود... او سبب فرهاده امین، اولو فرزند
فرمانی، استیگرته بر دمان، افرایه بود
ارنه، افرایه بود، بر فاضلی کوره جانور بود
اولیه ده خلف خیر فاعول، ایشو سحر
ارنه، میثری، افسر منطقه، حال بودی نیکه افرایه

1813
ATATÖRÜ UNIVERSİTESİ
KÜTÜPHANESİ

شرف ناعید و طبع او غریب ایدگی فدا کافکون...
کودر کیمیک جیامش، نفوذ، جیامش کسب اید
سلطنت خورسلا، فطرتی سبب و نیکه افرایه
خوار بود...
اشتهای بر کیمی کورده مطر حاد بهر افرایه
یا اخلو بود فطرتی کورده بر افرایه (یعنی افرایه)
خلفی طالع و طالع فطرتی کورده فطرتی افرایه
اعلیه استیگرته بی چیه بود، افرایه انقلاب
قودود، ایدش اها شرفی سبب افرایه
بر کورده حوری زمانه کیمیک جیامش، افرایه
خلفی افرایه، ایدش افرایه، ایدش افرایه
اشتهای کورده سبب، کورده سبب، کورده سبب
فرج و نرفی و کورده سبب، جیامش سبب
اعدین خدای نیکه، افرایه افرایه، افرایه
اورده سبب، کورده سبب، کورده سبب
برین برین طافه، زلفی رلی فاضل از انچه
و نیکه افرایه، خفت سبب، خفت سبب
ارنه، بر انچه نیکه فطرتی کورده
شرفی نیکه، ایدش افرایه، ایدش افرایه
جیامش سبب، ایدش افرایه، ایدش افرایه
مأورد لیک افرایه، ایدش افرایه، ایدش افرایه
ایلی، ایدش افرایه، ایدش افرایه
یا به او خود بود... او سبب فرهاده امین، اولو فرزند
فرمانی، استیگرته بر دمان، افرایه بود
ارنه، افرایه بود، بر فاضلی کوره جانور بود
اولیه ده خلف خیر فاعول، ایشو سحر
ارنه، میثری، افسر منطقه، حال بودی نیکه افرایه

EK 12. Ahmed Cevdet Paşa'nın II. Abdülhamid'e sunduğu lâyiha'nın ilk sayfası (BOA. Y. EE., 39/5)

2
 شفاهاً و قوعبولاً و مكالماً و زرينه بر لایحه ترتیب یافته
 امروزیه ایامه صواب خلافتیه ایمنی شرف و بر سر
 الهیته بر وجه افندیده عصبه و با حاله اعتبار
 استاجول اور و ایست کوزی مناسبت بر سر قیاس
 و بر سر قیاس الهیتی نقد زیاده ایست محاطه و فی کوع
 ایست امروزیه طبعیه و دین دولت علیه یاد و سعه سلیم
 زسانند بر خلافت سینی حاکم اولدنیه نظایسته
 اور زینه مؤسس بر دولت علیه در کماله اول
 بود و فی تائیس اینر ترک اولدنی جبهه حقیقه حاله
 بر دولت ترکیه و ابتدا بود و فی تائیس اینر
 اولدنی جبهه دولت علیه و زینه اساسی و زینه منی بر هیت
 و زینه اولدنی منی حکمدار عثمان و حکومت ترکیه و زینه
 و زینه اسلام و بای تخت استاجول بود و زینه
 هاکیمیه ضعف کلمه نای دولتک و زینه و زینه
 بری تخطیه الود و تابع ذلک دولت علیه حال
 و زمانه بود و زینه محاطه ایست واقع حاله و زینه
 قطع تغییر زمانه ایست بعضه احکام سرعیه بیده تغییر ایست
 بر عصر اولدنی حال اعاده قابل اولدنی و حال و کار و
 الحاق آت زمانه به توافق اید بیه حاکم مقدر صلاح
 بود و زینه بعضه متعینک احکام تغییر یافته باقی و زینه
 مهم ایست و زینه غرضیه و زینه بود و زینه الود
 بر ایست قطعاً حاکم اولدنی و مداخلات اجنبیه و زینه
 اید حاکمه استیاده الود

EK 13. A. Vambéry'nin "Freiheitliche Bestrebungen im Moslemischen Asien" adlı makalesinin ilk sayfası

Freiheitliche Bestrebungen im moslimischen Asien.

Von
A. Vambéry.

I.

Eppur si muove! Es ist Alles umsonst, die Welt schreitet vorwärts. Der Geist des neunzehnten Jahrhunderts, der in der westlichen Hemisphäre solch' außerordentliche Veränderungen zutwege gebracht, dringt unaufhaltbar über die Grenzen Europa's hinüber ins alte Asien. Er klopft an die Thüren uralter Sitze despotischer Willkür; er legt sich als drückender Alp auf die Herzen der Despoten, die Jahrtausende ein Schatten der Göttlichkeit geruht und will, über Traditionen, Sitten und Gebräuche hinwegstürmend, jene Zustände hervorzubringen, die ein langer Kampf mit Vorurtheilen und menschlichen Schwächen bei uns in Europa geschaffen. Diese Erscheinung ist an und für sich höchst interessant, sie drängt sich dem Forscher des asiatischen Völkerlebens unabweislich auf und verdient auch in weitem Kreise gewürdigt zu werden.

Als ich vor vierzig Jahren mit dem Morgenlande zuerst in Berührung kam und an den Ufern des Bosporus, in dem bunt gemalten Vorhang zweier Welten, die ersten Typen des Morgenlandes kennen gelernt, da hätte ich nicht im Entferntesten daran gedacht, daß einige Jahrzehnte hinreichen würden, den asiatisch denkenden und fühlenden Menschen aus dem Marasmus vergangener Jahrhunderte zu wecken. Die bleierne Hand echt asiatischer Autokratie lastete schwer auf allen Zweigen des politischen und gesellschaftlichen Lebens, die Gedankenwelt wagte nicht, aus den Spuren Jahrtausende alter Gewohnheit herauszugehen, und wer auf die Regsamkeit der Geister im Abendlande hinwies, oder die Vorzüge der veränderten Sachlage in der Christenwelt zu loben anfing, der erhielt zumeist die Antwort: „Was Gottes Wille angeordnet und über die Menschen verhängt hat, das ist heute so gut wie vor tausend Jahren; denn nur das Werk des Menschen ist Veränderungen und Verbesserungen unterworfen.“ Wo der Landesfürst als Gottes Schatten auf der Erde figurirt, da ist der Machtspruch der Regierung mit Gottes Willen identisch, Gesetzbuch und Gottesbuch fließen ineinander und auseinander, und die öffentliche Meinung hatte nur dann und dort an Opposition und Auflehnung gedacht, wo der oberste Hort der Regierung selbst die Heiligkeit dieser Principien angetastet, d. h. zu den verpönteften Neuerungen geschritten war.

EK 14. Diplomatic Review'de yayınlanan "Reform in Turkey", başlıklı makalenin ilk sayfası

a mystery, for in the winter all officers were bewailing their fate that they could no act, as they had not sufficient guns for a single division. Now they have, if anything, a trifle too many, but how they were come by nobody knows, or at least pretenses to know."

These preparations are for the present rendered unavailable by the prompt putting down of the Bulgarian insurrection, which was intended to prepare the way for a Servian invasion. It has turned exactly the other way, as it was the news of the outrages committed by the organised hands of foreign adventurers, round which were grouped the robbers and outlaws of the Balkan, by whom the insurrection was begun, which gave the immediate impulse to the popular demonstrations of Constantinople.

"Reform" in Turkey.

IN what is Turkish "reform" to consist? That is the question on which really hangs the fate of the world at the present moment. It matters not what Conferences may propose, what Congresses may decide, what ambassadors or admirals may order, what clubs may discuss or printing presses pour forth, all these being appearances only and not reality: Governments being without rules for their conduct, Senates without wisdom in their deliberations, the Press without knowledge for its guide, and the "modern man destitute of integrity and judgment."

The whole question reduces itself to this single point; what will be the judgment of the Turks upon the REFORMS proposed to them from Europe. These so-called reforms are dislocating wedges driven into Turkey. The danger that she is exposed to is doubtless very great. Everything in Europe is false, and all Europeans are fanatical for their own ideas. Those who sincerely wish to uphold the Ottoman Empire will be the most dangerous councillors of all, because they will be those most likely to be listened to. In his naïve self-sufficiency, what European is there who thinks that he has to understand something about Turkey before he can safely advise the Turks; or who does not think that he knows all about the East if ever he has had the misfortune to set his foot in Constantinople and to converse with a few Consuls and Dragomans?

Besides the well-intentioned councillors there are the designing; such as those who, during the Candian insurrection, put MUSTAPHA FAZYL PASHA (brother of the Pasha of Egypt) forward as the proposer of a plan for the regeneration of Turkey, and wrote for him a letter to the Sultan, in which he laid down as the basis of his reform that religion should no longer be allowed to have anything to do with public affairs. The scheme was in reality one for making FAZYL PASHA Grand Vizier, and for getting money from him. The programme of "Young Turkey" was published at Paris in 1867, in the *Tablettes d'un Spectateur*, which is a correspondence carried on by the writer of MUSTAPHA FAZYL's letter, Mr. GANESCO, a Wallachian. But he omitted to publish one article which contained the pith of the matter, and was thus worded:

"Art. 13. The undersigned (MUSTAPHA PASHA) President of the

EK 15. Le Temps Gazetesi

REVUE ANNÉE - N° 1011

CO FAVORIS AU BUREAU DU JOURNAL, 10, PASSAGE MONTMARTRE, 10

JEUDI 1^{er} JUIN 1906

ABONNEMENTS (Départements):
 Tarif mensuel : 4 fr. 50 - Tarif semestriel : 24 fr. 50 - Tarif annuel : 48 fr. 50
 Les abonnements partent du 1^{er} de chaque mois

Un numéro (départements) 50 centimes.

La réimpression de tout ou partie de cet ouvrage est formellement interdite.

ABONNEMENTS (PARIS):
 Tarif mensuel : 4 fr. 50 - Tarif semestriel : 24 fr. 50 - Tarif annuel : 48 fr. 50
 Les abonnements partent du 1^{er} de chaque mois

Un numéro (Paris) 15 centimes.

ÉDITEUR: M. HENRI LAFONT, 10, PASSAGE MONTMARTRE, 10 (PARIS)

PARIS, 10 MAI

Le Temps

BULLETIN DU JOUR

Paris, 10 mai. — Le conseil municipal de Paris a tenu hier soir sa séance publique. Le conseil a discuté le projet de loi relatif à la réorganisation des services municipaux. Le conseil a également discuté le projet de loi relatif à la réorganisation des services départementaux. Le conseil a enfin discuté le projet de loi relatif à la réorganisation des services nationaux.

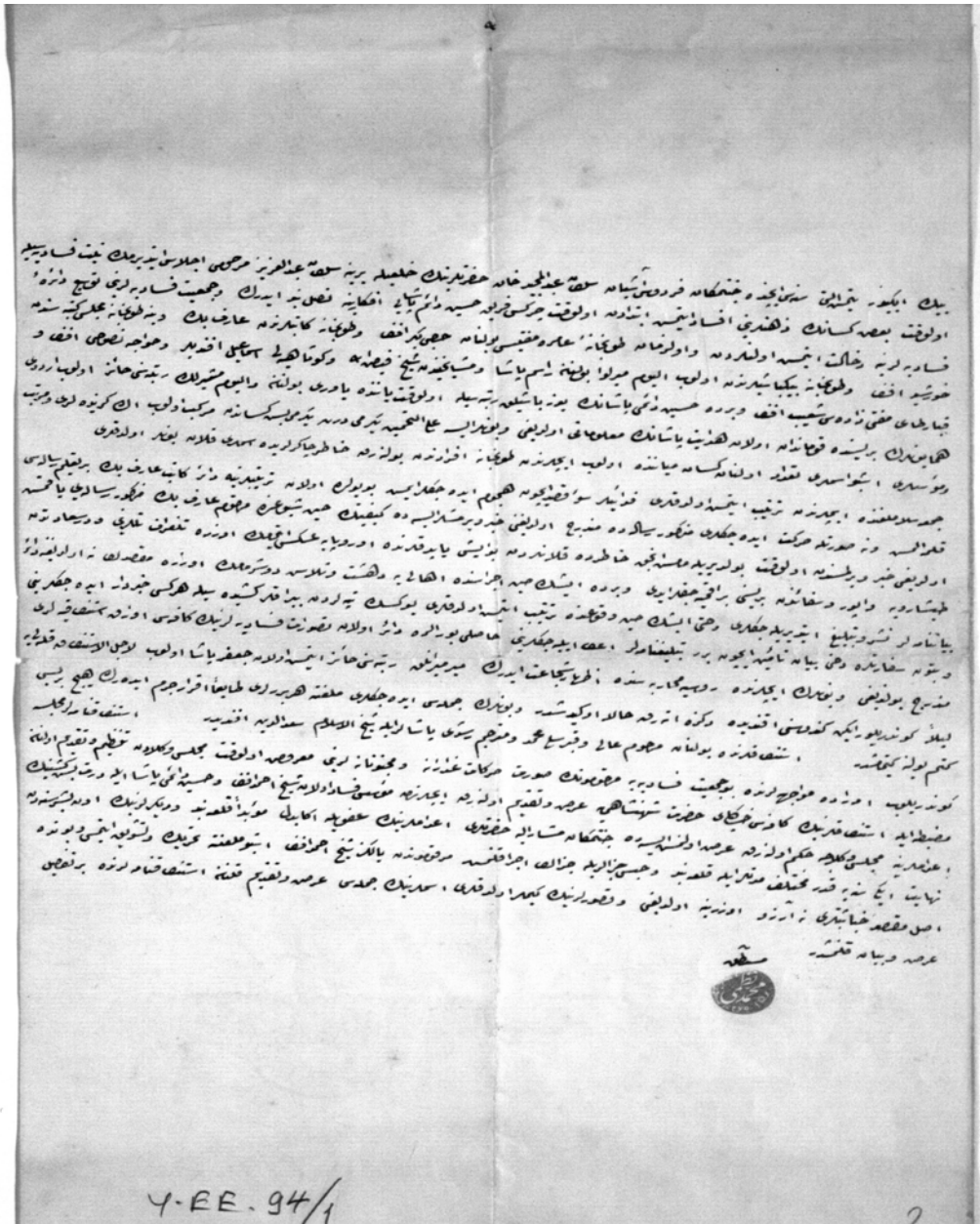
DEPECHE TELEGRAPHIQUES

Paris, 10 mai. — Le conseil municipal de Paris a tenu hier soir sa séance publique. Le conseil a discuté le projet de loi relatif à la réorganisation des services municipaux. Le conseil a également discuté le projet de loi relatif à la réorganisation des services départementaux. Le conseil a enfin discuté le projet de loi relatif à la réorganisation des services nationaux.

LETRES DE VENISE

Venise, 10 mai. — Le conseil municipal de Paris a tenu hier soir sa séance publique. Le conseil a discuté le projet de loi relatif à la réorganisation des services municipaux. Le conseil a également discuté le projet de loi relatif à la réorganisation des services départementaux. Le conseil a enfin discuté le projet de loi relatif à la réorganisation des services nationaux.

EK 17. Kuleli Vak'asından bahseden bir arşiv belgesi



EK 18. İbret Gazetesinin ilk sayısı



ÖZET

TAŞTAN Yahya Kemal, **Türk Milliyetçiliğinin Sembolik Kaynakları** (Yeni Osmanlıların Siyasal Söylemleri, 1860-1876), Doktora Tezi, Ankara, 2010.

Milliyetçilik, 18. yüzyılın sonlarında Batı Avrupa'da ortaya çıkan ve 19. yüzyılda dünyanın muhtelif yerlerinde etkilerini gösteren bir akımdır. Bu akımdan en fazla etkilenen siyasî oluşumların başında çok-uluslu imparatorluklar gelmektedir. 19. yüzyıl'da Osmanlı Devleti, etnik temelli milliyetçilik hareketleri karşısında mevzilenme ihtiyacı duymuş; Osmanlılık kimliği altında bütün etnik ve dinsel toplulukları birleştirmeyi amaçlamıştır. Merkezîyetçi siyaset, yenilikler, halka tesis ettiği modern biçimde ilişki, ulus devlet sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Ancak dinsel farklılığı aşan kimlik tasarımı Müslüman unsurları rahatsız etmiş ve muhalef güçlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yeni Osmanlılar, bürokrasinin mutlak egemenliğine karşı çıkmış; halk egemenliği, meşveret, meclis, kuvvetler ayrılığı gibi ilkelerle politik kültürün şekillenmesinde önemli rol oynamışlardır. Modernleşme ile birlikte gelişen kimlik tasarımında siyasî, edebî ve kültürel rolleriyle geleneksel sembolleri yeniden yorumlamışlar ve yeni semboller icat ederek kimlikleşmeye katkıda bulunmuşlardır. Bunun yanında diğer islâm ülkeleri ile gelişen ilişkiler ve göçler de bu kimlik tasarımında etkili olmuştur. Türk milliyetçiliğinin doğuşunu öncüleyen bütün bu gelişmelerin modern Türk kimliğinin belirleyicisi olmuştur.

Anahtar Sözcükler

1. Osmanlı Devleti
2. Yeni Osmanlılar
3. Modernleşme
4. Milliyetçilik
5. Siyasal ve Kültürel Semboller

ABSTRACT

TAŞTAN Yahya Kemal, **The Symbolic Sources of Turkish Nationalism (The Political Rhetoric of Young Ottomans, 1860-1876)**, PhD Thesis, Ankara 2010.

Nationalism emerged in the Western Europe at the end of the 18th century, and found its reflections in other places during the next era. Among others, multi-ethnic empires were to be the most influenced polities by this currency. The Ottoman Empire needed to fortify itself in the 19th century against ethnically based nationalist movements, and strived to gather all ethnic and religious groups under the identity 'Ottoman'. Centralist policies, reformations and the newly established patterns of modern relationships with the people, on the other hand, played an eminent role in the way toward the nation-state. But the Muslim elements were troubled by the identity conceptions going behind the religious differences, and this caused emergence of opposite fractions. The Young Ottomans rejected absolute hegemony of bureaucracy, and contributed to the shaping of political culture with some principles like people's rule, consultancy, assembly and separation of powers. They reinterpreted traditional symbols with their political, literary and cultural roles in the identity design developing together with the modernisation, and contributed to the making of identity by introducing new symbols. Besides, developing relations with other Islamic countries and the ongoing migrations were also influential in the identity design. These developments predating emergence of Turkish nationalism were the determining factors of the modern Turkish identity.

Key Words

1. Ottoman Empire
2. Young Ottomans
3. Modernization
4. Nationalism
5. Political and Cultural Symbols

