

**T. C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
YAKINÇAĞ TARİHİ ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**YAKINÇAĞ OSMANLI SİYASİ TERMİNOLOJİSİNDE  
KAVRAM DEĞİŞİMLERİ**

**İbrahim ÖZHAZAR  
2501150862**

**TEZ DANIŞMANI  
Doç. Dr. Gültekin YILDIZ**

**İstanbul - 2019**



T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS

TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : İBRAHİM ÖZHAZAR Numarası : 2501150862  
Anabilim Dalı /  
Anasanat Dalı / Programı : TARİH / YAKINÇAĞ TARİHİ Danışmanı : DOÇ. DR. GÜLTEKİN YILDIZ  
Tez Savunma Tarihi : 15.05.2019 Saati : 10:00  
Tez Başlığı : " Yakınçağ Osmanlı Siyasi Terminolojisinde Kavram Değişimleri "

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,  
sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. GÜLTEKİN YILDIZ		KABUL
2- DOÇ. DR. MEHMET BEŞİKÇİ		KABUL
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA TANRIVERDİ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. TUNCAY ZORLU		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ ŞAMİL MUTLU		

## ÖZ

# YAKINÇAĞ OSMANLI SİYASİ TERMİNOLOJİSİNDE KAVRAM DEĞİŞİMLERİ

İbrahim ÖZHAZAR

XIX. yüzyıl gerek Osmanlı Devlet’inde gerek dünyanın geri kalanında ekonomik, siyasi, askeri, toplumsal vb. birçok alanda önemli değişimlerin yaşandığı bir zaman dilimidir. XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti’nde yaşanan bu değişimler devrin diline de yansımıştır. Zamanla dilde yaşanan değişimlerden günlük veya siyasi hayatta kullanılan kavramlar da etkilenir. Devri ve devirde yaşanan değişimlerin etkilerini iyi anlayabilmek için kullanılan kavramların ne anlamlara geldiklerini bilmemiz gerekir.

Amacımız incelediğimiz dönemde dile giren yeni ya da dilde hâlihazırda bulunan kavramların farklı kullanımın sebeplerini anlamak ve farklı kullanımlardan dolayı ortaya çıkan yanlış değerlendirmelerin önüne geçebilmektir. Devrin önemli kavramlarından olan; vatan, millet, ümmet, hürriyet, siyaset, nizam ve tanzimat kavramları çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Ziya Gökalp ve Namık Kemal’in görüşleri bu tezde ön planda tutulmuştur. Bu yazarlara ek olarak devrin çeşitli münevverlerinden de yararlanılarak kavramlar incelenmiş ve kavramlara yüklenen anlamlar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Vatan, Millet, Ümmet, Hürriyet, Siyaset, Nizam, Tanzimat

## ABSTRACT

### CONCEPTUAL CHANGES IN LATE OTTOMAN POLITICAL TERMINOLOGY

**İbrahim ÖZHAZAR**

XIX. century is a period which significant changes are experienced both in the Ottoman Empire and in the rest of the world in many areas such as economic, political, military, societies etc. These changes in the Ottoman Empire in the XIX. century reflected in the language of the period. In time, the concepts used in daily or political life is also influenced by the changes in language. We need to know what the concepts means used to understand the effects of the changes in the period and the era.

Our aim is to understand the reasons for the different uses of the new or present concepts in the language we examine and to prevent misperceptions due to different uses. One of the important concepts of the period; homeland, nation, ummah, freedom, politics, order and reform concepts are the basis of the study. The views of Ziya Gökalp and Namık Kemal were prioritized in this thesis. In addition to these writers, concepts were examined by making use of the various intellectuals of the period and the meanings attributed to the concepts were tried to be put forward.

**Keywords:** homeland, nation, ummah, freedom, politics, order, reforms

## ÖNSÖZ

Çalışmanın amacı, bir dönemi zamanın siyasi kavramları üzerinden okuyabilmektir. Çalışmamızda daha çok Tanzimat Dönemi ve sonrasına yoğunlaşıldı. Lakin temelde amacımız kavramların geçirdiği değişimi ortaya koyabilmek ve dönemin sağlıklı bir biçimde okunabilmesine zemin hazırlamak olduğu için keskin dönemsel kısıtlamalardan kaçındık ve tezin sağlam temellere oturması için kapsadığı zaman dilimini geniş tutmak durumunda kaldık. Tezimizi temelde devrin tartışma götürülen, üzerine yazılar yazılan, fikirler temellendirilen siyasi kavramları etrafında kısıtladık. Bu amaç doğrultusunda yedi temel kavram seçildi.

Tezin giriş kısmında tezin amacı, yöntemi, semantik ve tarihsel semantik üzerinde duruldu. Birinci bölümde ise ikinci ve üçüncü bölümde incelenecek olan kavramların hangi zeminde şekillendiğini anlamak adına konu edinilen devrin ana hatlarını ortaya koyan özet bir anlatım yapıldı. İncelenen kavramları anlamak için ele alınan devri iyi bilmek gerekir. Devrin şartları iyi bilinmeden kavramlarda yaşanan değişimlerin sebep ve sonuçlarını anlamamız güç olacaktır. Lakin çalışmanın kapsamı ve sınırları gereği bu bölüm olabildiğince kısa tutulmaya çalışıldı. Bu sebeple birçok önemli meseleye derinlemesine girmeden gerekli ölçüde değinilmiş oldu. Tezin iki bölümünde vatan, millet ve ümmet kavramları incelendi. Üçüncü ve son bölümde ise hürriyet, siyaset, nizam ve tanzimat kavramları incelendi.

Temelde incelenen her bir kavrama ayrı bir başlık açılmasının yanı sıra konu bütünlüğünü sağlamak adına bazı başlıklar altında farklı kavramlardan da bahsedildiği yerler oldu. Kavramların birbirleriyle irtibatı göz önünde bulundurularak bir bütün içinde değerlendirme daha sağlıklı olacaktır.

Tezin kapsamının oldukça geniş olması birtakım sınırlamaları gerekli kılmıştır. Bu sebeple incelenen devrin önemli münevverlerinden, Namık Kemal ve Ziya Gökalp üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu münevverlerin seçilmesinde, benzer kavramlar üzerinde değerlendirmelerde bulunmaları, birçok farklı kavramı inceleyen yazılarının olması ve bu yazıların hem kendi devirlerine hem de ileriki kuşaklara derin etkilerde

bulunmasıdır. Ayrıca bu iki münevverimiz için Mustafa Kemal Atatürk “*Bedenimin babası Ali Rıza Efendi, hislerimin Namık Kemal, fikirlerimin Ziya Gökalp’tur*” demiştir. Bu sözler, Ziya Gökalp ve Namık Kemal’in Türkiye Cumhuriyeti’nin temellerine “fikir babalığı” yapmış olduklarını göstermesi bakımından da önemlidir.

Tabii tezimiz sadece ismi geçen kavramları ve münevverleri değil; dönemin ön plana çıkan ve tartışılan birçok kavramını ve birçok önemli ismin görüş ve düşüncelerini de içermektedir. Bunun sebebi ise bir kavramın veya bir kişinin bir kavram üzerindeki değerlendirmelerini anlayabilmek için incelenen kavramı bütünleyen, destekleyen kavramları veya kişileri de çalışmaya dahil etme ihtiyacını duymamızdır.

Bu çalışmada öncelikle bana ve daha birçok öğrencisine tarih bilimini sevdiren sevgili babam Hüseyin Özhazar’a, benden desteğini hiçbir zaman esirgemeyen annem Menşure Özhazar’a, değerli eşim Esmâ Gül’e pek kıymetli tez danışmanım ve hocam Gültekin Yıldız’a, tezimi okuyup değerli tavsiyeleri ile yardımcı olan Uğur Güney, Uğur Belen ve İsa Elbinsoy’a, benden maddi-manevi desteklerini esirgemeyen, çalışmalarına anlayış gösteren Mehmet Alpcan ve Mehmet Ali Eminoğlu ağabeylerime, desteklerinden dolayı Yahya Ayyıldız’a, Tayyibe Gerçek’e, Osman Çelebi’ye en içten teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. İnsan ona destek verenlerle güçlü olur, her kimi unuttuysak affola.

İBRAHİM ÖZHAZAR

İSTANBUL, 2019

## İÇİNDEKİLER

ÖZ .....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ .....	v
FOTOĞRAFLAR LİSTESİ.....	ix
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### 1. XIX. YÜZYIL SİYASİ – SOSYAL KOŞULLARI

1.1. FRANSIZ İHTİLALİ .....	27
1.2. SORUNLARA ÇÖZÜM ARAYIŞLARI .....	29
1.3. TANZİMAT FERMANI .....	36
1.4. İSLAHAT FERMANI .....	41
1.5. GENÇ OSMANLILAR .....	42
1.6. I. MEŞRUTİYET .....	44
1.7. İTTİHAT VE TERAKKİ.....	46
1.8. II. MEŞRUTİYET VE SULTAN II. ABDÜLHAMİD'İN TAHTAN İNDİRİLMESİ.....	48

### İKİNCİ BÖLÜM

#### 2. VATAN, MİLLET VE ÜMMET KAVRAMLARI

2.1. VATAN .....	53
2.1.1. <i>Vatan Kavramının Genel Çerçevesi</i> .....	53
2.1.2. <i>İslâmî Literatürde Vatan Kavramı</i> .....	57
2.1.3. <i>Tanzimat Sonrası Vatan Kavramı</i> .....	58
2.1.4. <i>Namık Kemal'de Vatan Kavramı</i> .....	66
2.1.5. <i>Ziya Gökalp'te Vatan Kavramı</i> .....	74
2.2. MİLLET.....	82
2.2.1. <i>Millet Kavramının Genel Çerçevesi</i> .....	82
2.2.2. <i>İslâmî Literatürde Millet Kavramı</i> .....	88
2.2.3. <i>Tanzimat Dönemi ve Sonrası Millet Kavramı</i> .....	91

2.2.4. Namık Kemal'de Millet Kavramı .....	96
2.2.5. Ziya Gökalp'te Millet Kavramı .....	97
2.3. ÜMMET.....	105
2.3.1. Ümmet Kavramının Genel Çerçevesi.....	105
2.3.2. İslâmî Literatürde Ümmet Kavramı.....	108
2.3.3. Tanzimat Dönemi ve Sonrası Ümmet Kavramı .....	110
2.3.4. Ziya Gökalp'te Ümmet Kavramı.....	111

### **3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**

#### **HÜRRİYET, SİYASET, NİZAM VE TANZİMAT KAVRAMLARI**

3.1. HÜRRİYET .....	113
3.1.1. Hürriyet Kavramının Genel Çerçevesi.....	113
3.1.2. İslâmî Literatürde Hürriyet Kavramı.....	118
3.1.3. Tanzimat Dönemi ve Sonrası Hürriyet Kavramı .....	120
3.1.4. Namık Kemal'de Hürriyet Kavramı .....	126
3.1.5. Ziya Gökalp'te Hürriyet Kavramı.....	132
3.2. SİYASET .....	133
3.2.1. Siyaset Kavramının Genel Çerçevesi.....	133
3.2.2. İslâmî Literatürde Siyaset Kavramı .....	136
3.2.3. Tanzimat Dönemi ve Sonrası Siyaset Kavramı.....	138
3.3. NİZAM VE TANZİM (TANZİMAT) .....	141
3.3.1. Nizam Kavramının Genel Çerçevesi .....	141
3.3.2. İslâmî Literatürde Nizam Kavramı .....	142
3.3.3. Tanzimat Dönemi ve Sonrası Nizam Kavramı.....	143
3.3.4. Tanzimat Kavramı.....	144
<b>SONUÇ .....</b>	<b>146</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>150</b>



## FOTOĞRAFLAR LİSTESİ

**Fotoğraf – I:** 1908 Yılında Basılmış Bir Kartpostal.....6

**Fotoğraf – II:** 1908 İhtilali münasebetiyle Galata'daki Petit Lyon mağazası tarafından bastırılmış gayri resmi madalya.....7



## KISALTMALAR LİSTESİ

- a.g.e.:** Adı geçen eser
- a.g.m.:** Adı geçen makale
- a.g.b.:** Adı geçen belge
- a.g.ç.:** Adı geçen çalışma
- Ar.:** Arapça
- Aram.:** Aramice ve Süryanice
- Akad.:** Akatça (Babil ve Asur dilleri)
- bs.:** Baskı
- Bkz.:** Bakınız
- c.:** Cilt
- Çev.:** Çeviren
- D.İ.A.:** Diyanet İslâm Ansiklopedisi
- Ed.:** Editör
- Fr.:** Fransızca
- haz.:** Hazırlayanlar
- Msd.:** Mastar
- TDK:** Türk Dil Kurumu
- TTK:** Türk Tarih Kurumu
- T.:** Türkçe

**İng:** İngilizce

**Lat.:** Latince

**s.:** Sayfa

**S.:** Sayı

**y.:** Yıl

**Y.T.E.A.:** Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi

**vb.:** ve bunun gibi

## GİRİŞ

Konuya Mesnevî'den bir hikâye ile başlamak isterim:

*“Bir adam dört kişiye para verdi. ‘Bu para ile işinize yarayanı alın!’ dedi. Dört kişiden biri; ‘Bu parayla engür alalım’ dedi. Öbür arkadaşı Arap idi. ‘Aksilik etme!’ dedi. ‘Ben engür istemem, ineb isterim.’ Onlardan birisi Türk idi. ‘Ben ineb istemem, üzüm isterim.’ dedi. Rum olan bir başkası: ‘Bırakın bu lafları! Bu para ile istafil alalım.’ dedi (ineb Arapça, engür Farsça, İstafil Rumca, üzüm anlamına gelir). Derken dört kişi birbirleri ile çekişmeye, dövüşmeye başladılar. Çünkü adların anlamından haberleri yoktu. Onlar ahmaklıklarından, birbirlerine yumruk atıyorlardı. Çünkü bilgiden bomboş, bilgisizlikle dolu idiler. Orada çeşitli dil bilir, sır sahibi üstün bir er bulunsa idi onları uzlaştırır, barıştırdı. Onlara derdi ki: ‘Ben bu para ile hepinizin istediğini alırım. Hiçbir ard düşünceye kapılmadan, hile yoluna sapmadan gönlünüzü bana verirseniz, bu paranız istediğiniz şeylerin hepsini yapar. Bu paranızla dördünüz de murâdınıza erersiniz. Dört düşman uzlaşır, birleşir. Sizin her birinizin sözü ayrılık belirtir, savaş doğurur; fakat benim sözüm uzlaştırır, birleştirir.’ Yazık ki; Türk, Rum ve Arap’ın kavgasından engür ve ineb şüphesi çözülemedi. Mânâ dillerini bilen bir Süleyman gelmedikçe, bu ikilik ortadan kalkmaz”<sup>1</sup>.*

Dili basitçe şöyle tanımlayabiliriz: “Dış yapısı itibariyle birtakım anlamlar ifade eden sesler topluluğu”. Bu yüzden “dil” ile ilgili araştırmaların özü, söz ve anlam unsurları arasındaki ilişkinin incelemesidir. Dil sadece düşünceyi aktaran bir sistem değildir. Dil aynı zamanda düşünceyi oluşturan, biçimlendiren bir sistemdir. Bu gerçeği birçok dilbilimci kabul eder. Fransız yazar ve düşünür Paul Valéry’in şu sözleri önemlidir: “Dil, düşünceyi ister istemez düzenler”<sup>2</sup>. Düşüncelerini ifade etmekte kullandığınız dil sizi nasıl çevreler ve şekillendirirse, bu durum aynı şekilde dinleyeni-okuyanı da etkiler. Hemen her bilginin, söz aracılığıyla taşınan birtakım

<sup>1</sup> Necdet Tosun, “Hz. Mevlânâ’nın Gözüyle Toplumda Birlik – Beraberlik”, **Altınoluk Dergisi**, Mart 2010, S. 289, s. 24. Ayrıca Bkz.: Mevlânâ, Mesnevî, c. 2, beyit: 3681– 3693.

<sup>2</sup> Doğan Aksan, **Anlam Bilim: Anlam Bilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi**, Bilgi Yayınevi, Ankara, Ocak 2016, s. 19– 20.

anamlardan oluşması nedeniyle, “sözler” anlamları itibariyle, dilbilimcilerin yanı sıra diğer birçok farklı alandan uzmanın yapmış olduğu incelemelere konu olmuştur<sup>3</sup>.

Kavramlar zamandan zamana mekândan mekâna değişiklik gösterebilir. Örnek vermek gerekirse; ABD'nin 40. Başkanı Ronald Reagan “daha liberal bir düzen kurmayı amaçladığımı” sürekli olarak söylemekteydi. Liberalizm XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Avrupa'da muhafazakârlığın zıttı olarak kullanılıyordu. Lakin, liberal politika izleyeceğini söyleyen Reagan muhafazakâr diye nitelendiriliyordu. Marksist literatürde ise liberalizm “gericilikle” eşanlamda kullanılıyordu. Türkçede gericilik veya irtica kelimeleri ile söylenen kavram Batı dillerinde “reaksiyon” yani karşı koyma kelimesi ile ifade edilebiliyor<sup>4</sup>.

Tezimizde amacımız; Osmanlı Devleti'nde<sup>5</sup>, özellikle Tanzimat Dönemi ve sonrasında yaşanan değişimleri dönemin ön plana çıkan kavramları üzerinden okumaktır. Belirttiğimiz döneme yoğunlaşmamızın bir sebebi de Osmanlı Devleti için bu dönem öncesine dair, kavramlar üzerinden giden derli toplu bir çalışmanın olmamasıdır. Maurus Reinkowski bu sorundan şöyle bahseder: “...*Osmanlı siyasi terminolojisindeki değişimleri tüm boyutuyla anlayabilmek için Tanzimat öncesi dönemin retorik klişe, deyim ve kavramlardan oluşan birikiminden de muhakkak faydalanmak gerekiyor. Fakat XVIII. ve XIX. yüzyıl ilk on yıllık dönemleri için bu tür incelemeler mevcut değildir*”<sup>6</sup>.

Kavramlar zaman içerisinde çok farklı anlamlara gelebilmektedir. Aynı şekilde toplumdaki topluma da aynı kelimeler ve kavramlar birbirinden farklı anlamlar, tanımlamalar ihtiva edebilir. Bir kavram köken olarak geldiği dildeki anlamından çok farklı anlamlar da kazanabilir. Arapçadan Türkçeye geçmiş bir kavram Arapçadaki

<sup>3</sup> Abdülkerim Mücahid, “Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni”, çev. Celalettin Divlekci, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 47 (2006), S. 2, s. 259

<sup>4</sup> Rasim Özdenören, **Kafa Karıştıran Kelimeler**, İnsan yay., 2. bs., İstanbul, 1988, s. 119.

<sup>5</sup> Tezimizde “Osmanlı İmparatorluğu” yerine “Osmanlı Devleti”ni tercih ettik. Kemal H. Karpat, Osmanlı İmparatorluğu teriminin “her bakımdan yanlış” olduğunu belirtmiştir. Kemal H. Karpat, **İslâm'ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması**, çev.: Şiar Yalçın, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017, s. XIII.

<sup>6</sup> Maurus Reinkowski, **Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri: 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması**, çev. Çiğdem Canan Dikmen, Yapı Kredi yay., İstanbul, 2017, s. 225.

muhtevastından farklılık arz edebilir. Aynı şekilde Fransızcadan dilimize gelmiş bir kavram için de bu durum geçerli olabilir.

Gariptir ki bir dildeki bir kelime başka bir dilde tam tersi bir anlama gelebilir. Aynı şekilde bir kelime olumlu bir ifadeye sahip iken olumsuz bir anlamda kullanılabilir. Örneğin Kur'ân-ı Kerim'de geçen "Hanif Dini" ifadesi<sup>7</sup>, Hz. İbrahim' in tebliğ ettiği dine, yani "Tek Allah inancı"na bir dönüş ifade eder. "Hanif, bazı sami dillerde ise "sapık" anlamına gelebilmektedir. Bu duruma örnek olarak şu kelimelerinde verebiliriz<sup>8</sup>:

- Dév (farsçadaki 'Şeytan') - déva (sanskritcedeki 'Allah'),
- Chaud (fransızcadaki 'sıcak') - caldo (italyancadaki 'soğuk'),
- Gentil (Romalılar arasında 'asil kimse') - gentil (Yahudi-Hıristiyanlar arasında 'putperest') vs.

Bizim bu tezde üzerinde duracağımız kavramlar ise Osmanlı'nın son dönemlerine damgasını vuran, devrin münevverlerinin çokça kullandığı ve üzerinde veya bunlar üzerinden tartışmaların yaşandığı kavramlardır. Çalışmamız doğrudan lengüistik bir çalışma veya gerçek mânâda bir felsefe çalışması değildir. Metin ve bağlam (text and context) üzerinden gittiğini söyleyebiliriz. Bu tezde felsefe, lengüistik, edebiyat vs. alanlardan yararlanılacaktır lakin ana gayemiz Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun geçirdiği değişimi gözler önüne sermektir. Bu sebeple bu çalışmayı multidisipliner bir tarih okuması olarak değerlendirebiliriz

Peki neden bir tarih okumasında kavramlar merkez alındı? Çünkü değişimin bazı alamet-i farikaları vardır. Örneğin giyilen kıyafetlerin değişimi, yönetim sisteminin değişimi, dilin değişimi vs. Biz bu çalışmada dili baz aldık çünkü Osmanlı'nın yaşadığı değişim devrin diline net bir biçimde yansımıştır. Bir dönemin anlatımında, yazımında kavramlar oldukça mühim bir konuma sahiptir. Kavramların

<sup>7</sup> Bakara Sûresi 135. ayet, Âl-i İmrân Sûresi 67. ayet, En'âm Sûresi 161. ayet, vs.

<sup>8</sup> Muhammed Hamidullah, **İslâm Peygamberi – Hayatı ve Faaliyetleri – I**, çev.: Salih Tuğ, Yeni Şafak, Ankara, 2003, s. 88 – 89.

doğru yerde ve şekilde kullanımı, değerlendirilen tarihi dönemin daha iyi kavranmasını sağlayacak ve o döneme dair anlamsal derinlik kazandıracaktır.

Zaman içerisinde dilimizde daha önce kullanılmayan yeni sözcükler girmiş veya bizatihi devrin münevverleri tarafından dilimize kazandırılmıştır. Bizim asıl üzerinde duracağımız ise daha önce dilde farklı bir karşılığı olan kavramların zaman içerisinde neden ve nasıl değiştiğini açıklayabilmek ve bunun üzerinden *zamanın ruhunu* yakalayabilmektir.

Bir kavramın tarihsel geçmişini bilmek sadece sağlam bir şekilde inşa faaliyetinde bulunmak için değil, aynı zamanda işin siyasi yanını anlamak için de gereklidir. Örneğin eskiden *feodaller* vardı sonra *soylular* oldu, eskiden *işçi* vardı şimdi *emekçi* oldu. Bu kelimelerin siyasi manipülasyon ile aslında o kavramların sahip oldukları dünyanın iini boşaltmaya da yarar, buradaki politik müdahaleyi yakalayabilmek adına bu kavramlardaki değişikliği yakalayabilmek önemlidir<sup>9</sup>.

Koselleck’in dediği gibi, her sosyal tarih ile onun kavranışı arasında kapatılmaz bir fark ve gerilim bulunur. Fiilen vuku bulan şey, onu yorumlayan dilsel ifadeden daha fazladır<sup>10</sup>. Bununla birlikte, geçmişte vuku bulan olay ve düşünceler, sonraki dönemde dildeki varlıklarını devam ettirebilirler. Tarih ve dil arasındaki gerilime rağmen, vakıalar ve düşünceler dilin varlığı ile düzene konur. Geçmişten bugüne kavramların sürekli kullanılması, farklı dönemlerde kavramın muhtevasına yeni anlamlar yükler. Dolayısıyla, kavramların içeriğinde “kademelendirilmiş zamansal derinlik” bulunur<sup>11</sup>.

Özellikle XIX. yüzyılının ikinci yarısında kurulan müesseseler ve bu müesseselerde gerek tercüme yoluyla gerek kendi ürettikleri yazılar Osmanlı-Türk düşüncesinde yaşanan değişimlerde ciddi etkileri olmuştur. Bunlardan birincisi, 1852

<sup>9</sup> Teyfur Erdoğdu, “Kavramlar Tarihi (Begriffsgeschichte) Yuvarlak Masa Toplantısı Değerlendirmesi”, Değerlendiren–Yazıya Aktaran: Ayşe Kılıç, Katılımcılar: Gültekin Yıldız, Teyfur Erdoğdu, Faruk Yaşlıimen, Halil İbrahim Erol, 26 Mart 2015, s. 7.

<sup>10</sup> Reinhart Koselleck, **Kavram Tarihi – Politik ve Sosyal Dilin Pragmatiği zerine Araştırmalar**, ev. Atilla Dirim, İletifim yay., 2. bs., İstanbul, 2013, s. 13 – 14

<sup>11</sup> Orhan Keskintaş, **Adalet, Ahlâk ve Nizam – Osmanlı Siyasetnameleri**, İletifim yay., İstanbul, 2017, s. 15.

de açılan *Darülfünun*dur. İlmî eserleri yazarların çoğu Darülfünun hocalarıdır. İkinci müessese, devrin bu üniversitesinde okutulacak kitapları hazırlamak gayesiyle gene 1852 de kurulan *Encümen-i Dâniştir*. Üçüncü müessese ise 1863'te teşkil edilen *Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniyedir*. Bu cemiyet aynı tarihte *Mecmua-yı Fünun* adıyla bir de dergi yayınlamıştır<sup>12</sup>. Ayrıca adı geçen üç müessesenin İlmî faaliyetleri yanında devrin gazeteleri *Tasvir-i Efkâr*, *Takvim-i Vekayi*, *Tercüman-ı Ahval*, *Ceride-i Havadis* ve *Mir'ât*'da çeşitli ilim dallarına dair pek çok yazı yayınlanmıştır<sup>13</sup>.

Söz konusu XIX. ve XX. yüzyıl Osmanlısı olunca kavramların ve fikirlerin etkilendiği birçok faktör oluyor. Bu etkiler hem dış kaynaklı hem de kendi içimizden olabiliyor. Örneğin pozitivist olarak bilinen Ahmed Rıza uzun uğraşlar sonucu cemiyetin adının İttihâd-ı Osmânî'den Auguste Comte'un ünlü özdeyişi "ordre et progrès"nin tercümesi olan "nizam ve terakkî"ye çevrilmesini istemiştir. Cemiyet mensuplarının "ittihat" kelimesinin kalması için ısrarcı olmaları üzerine "Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti" yeni ad olarak belirlenmiştir<sup>14</sup>. Bu örnekte de gördüğümüz üzere bir kavramı ve fikir hareketini incelerken hem dâhilî hem de haricî muhtemel etkileri göz önünde bulundurmak gerekir.

Bir başka örnek olarak aşağıda gördüğümüz 1908 yılında basılmış kartpostalı gösterebiliriz. Üzerindeki sloganlarda açıkça Fransız İhtilali'nin etkileri gözlemlenebilmektedir. Bu sloganlara ilave olarak eklenen *Justice* (Adalet) ise dikkat çekicidir.

---

<sup>12</sup> Kaplan, Mehmet, İnci Enginün, Birol Emil, **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 1874, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1974, s. XIX.

<sup>13</sup> Kaplan, Mehmet, İnci Enginün, Birol Emil, Y.T.E.A. I, s. XIX.

<sup>14</sup> M. Şükrü Hanoğlu, "İttihat ve Terakkî Cemiyeti", D.İ.A., y. 2001, c. 23, s. 477.



**Fotoğraf – I** (En üst sağdan) Hürriyet, Adalet, Müsavat, Uhuvvet, 24 Cemaziye'l-ahir 1326 – 11 Temmuz 1324, (Fransızca) Liberté (Özgürlük), Égalité (Eşitlik), Justice (Adalet), Fraternité (Kardeşlik), Vive La Constitution (Çok yaşa Meşrutiyet) 11/24 Temmuz 1908. II. Abdülhamid'in portesinin altında “Padişahım çok yaşa!” yazmaktadır.



**Kaynak:** [www.dunyabulteni.net/haber/268460/kartpostallarda-ii-mesrutiyet](http://www.dunyabulteni.net/haber/268460/kartpostallarda-ii-mesrutiyet),  
alıntılama tarihi: 02.03.2018.

**Fotoğraf – II** 1908 İhtilali münasebetiyle Galata'daki Petit Lyon mağazası tarafından bastırılmış gayri resmi madalya: Objenin hem Fransızca hem Türkçe ibaresinde Hürriyet (*Liberté*), Müsavat (*Égalité*) ve Uhuvvet (*Fraternité*) sözlerine Adalet (*Justice*) lafzı eklenmiştir.



**Kaynak:** Edhem Eldem, “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Günümüze Adalet, Eşitlik, Hukuk ve Siyaset Üzerine”, **Toplumsal Tarih**, S. 288, Aralık, 2017, s. 24 – 37, s. 27.

Namık Kemal ve Ziya Gökalp ise devirlerinin önemli simalarındandırlar. Birçok kavramı derli– toplu bir biçimde inceleyen, yaptıkları kavram tanımlamaları ve eleştirileri ile hem içinde buldukları zamanı etkilemişler hem de gelecek kuşaklara temel oluşturmuş, yol göstermişlerdir. Ayrıca ileride bahsedeceğimiz üzere iki yazar da devrin önemli cemiyetlerinde etkili kişiler arasında yer almıştır.

Namık Kemal miladî takvime göre 21 Aralık 1840’de doğmuş, 2 Aralık 1888’de vefat etmiştir. Siyaset, devlet, edebiyat, düşünce ve kültür yaşamımıza katkısı açısından Tanzimat döneminin en büyük değerlerinden biridir. Düşünce dünyamıza kazandırdığı kavramlarla, yaşadığı dönemdeki ve Cumhuriyet dönemindeki

münevverlerin üzerinde oldukça etkili olmuştur<sup>15</sup>. Namık Kemal, Tanzimat devri Türk edebiyatının birinci kuşak şair ve yazarlarından biridir ve Yeni Osmanlılar cemiyetinin kurucularındandır<sup>16</sup>. Farklı türlerde birçok edebi eser kaleme almıştır. Türk edebiyatında hürriyet ve vatan şairi olarak bilinir<sup>17</sup>. Namık Kemal'in Osmanlı-Türk düşünce tarihine yaptığı en önemli katkılarında biri de elbette işlediği kavramlardır. Bunların çoğu, büyük bir tesir oluşturmuş siyasî, hukukî, ekonomik, kültürel ve edebî kavramlardır. Vatan, millet, hürriyet, hukuk, medeniyet, terakki gibi kavramları bunlara örnek olarak gösterebiliriz<sup>18</sup>. İçinde eğlence fikri olmasına rağmen Namık Kemal tiyatro eserlerinde de vatanperverlik, insan hakları, İslâm ittihadı, gibi inandığı bellirli kavramlara değinir<sup>19</sup>.

Mehmet Kaplan Namık Kemal'in hem devrinden hem de ölümünde sonra bu kadar etkin olmasını şöyle açıklar<sup>20</sup>:

*“Namık Kemal'in hayatı, fikirlerinin bir tatbiki gibidir. Kanaatime göre onun Türk cemiyetine tesir etmesinin sırrı buradadır. Aslında çok derin olmayan bu fikirler, kuvvetini onun hayatından alıyorlar. Namık Kemal ideallerine, varlığının sıcaklığını geçiriyor. Bundan dolayı biz ona modern bir mistik nazarı ile bakıyoruz. Duygu, aşk onda mücerret fikirlere galebe çalıyor. Bundan dolayı o, hürriyeti sadece felsefi bir fikir olarak değil, kendisine âşık olunan bir sevgili olarak yüceltiyor. Leskofçalı Lakib'in bir beyti ile tutuşan bu insan, hayatı boyunca hakiki bir aşkla yanmıştır. Onun sesini, vatan, millet ve hürriyetten bahseden, sadece bahseden fakat yaşamayan bir*

---

<sup>15</sup> Mithat Aydın, “Namık Kemal'de “Terakki” ve “Maarif” Düşüncesi”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih–Coğrafya Fakültesi Dergisi**, 53, 2 (2013) 451– 477, s. 454.

<sup>16</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, **19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kitapevi, 8. bs., İstanbul, 1997, 349.

<sup>17</sup> Adem Çalışkan, “Namık Kemal'in Hürriyet Kasidesi ve Tahlili”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c. 7, S. 31, s. 81.

<sup>18</sup> Ercan Kara, “Namık Kemal'de Din ve Toplum”, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2011, s. 59.

<sup>19</sup> Tanpınar, a.g.e., s. 377.

<sup>20</sup> Mehmet Kaplan, **Namık Kemal, Hayatı Sanatı ve Eserleri**, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1948, s. 197.

*sürü yazarunkinden ayıran ve zamanımıza kadar yaşatan sır, işte budur. Biz ona mistisizm diyoruz.”*

Asıl adı Mehmed Ziya olan Ziya Gökalp 23 Mart 1876’de doğmuş, 24 Ekim 1924’te vefat etmiştir. Başta sosyoloji alanında olmak üzere birçok farklı alanda eserler vermiştir<sup>21</sup>. Ziya Gökalp de Namık Kemal gibi devrin tartışılan birçok kavramını ele alıp incelemiştir. Medeniyet<sup>22</sup>, hars (kültür), vatan, millet vb. kavramlar ile ilgili yapılan tanımlamalara eleştiriler getirmiş ve kendi tanımlamalarını da yapmaktan geri durmamıştır. Namık Kemal’in Ziya Gökalp üzerindeki etkisi oldukça önemlidir. 14 yaşında Askeri Rüştüye öğrencisi olan Mehmed Ziya’yı babası bir akşam yanına çağırır ve üzüntülü bir şekilde şunları söyler: “*Sana çok kederli bir haber vereceğim. Çok ağlayacak, çok matem tutacaksın! Bugün senin ve bütün arkadaşların için büyük bir matem günüdür. Çünkü sizin en büyük hocanız ve milletin de en büyük adamı olan Namık Kemal vefat etti. İşte sen bu adamın arkasından gideceksin! Onun gibi vatanperver, onun kadar hürriyetperver olacaksın!*” Bu konuşmadan bir yıl sonra babası vefat eder. Gökalp, “*Bu sözler, mukaddes bir vasiyetname mahiyetinde olarak, ruhumda celi yazılarla mahkûk kaldı.*” diyecektir<sup>23</sup>. Ziya Gökalp yaptığı çalışmalar ile ismi devrin önemli sosyal bilimci ve filozoflarından Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies ve Alfred Fouillée gibi isimlerle birlikte anılmasını sağlamıştır<sup>24</sup>.

Namık Kemal ve Ziya Gökalp yaşadıkları zamanın etkisiyle çalkantılı hayatlar yaşamışlardır. Devri okurken göreceğimiz arada kalmışlık bu münevverlerin hayatlarında ve eserlerinde de gözlenebilmektedir. Örneğin Ziya Gökalp 17-18 yaşlarında iken intihar girişimiyle sonuçlanan şiddetli bir depresyon yaşadı. Ziya Gökalp intihar girişimini kişisel felsefesindeki bir bunalımın eseri olarak görmeyi yeğlemiştir. Lisedeki Batıcı öğretmenlerinin getirdiği akılcı yaklaşımlarla, İslâmî

<sup>21</sup> M. Orhan Okay, “Ziya Gökalp”, D.İ.A., y. 1996, c. 14, s. 124.

<sup>22</sup> Ziya Gökalp, **Türk Medeniyet Tarihi**, haz.: Ali Durmaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2015, s. 19.

<sup>23</sup> Aytekin Ersal, “Türkiye’de Ulus – Devlet ve Ziya Gökalp – Mümtaz Turhan – Erol Güngör”, Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Anabilim Dalı Doktora Tezi, Ankara, 2011, s. 115, 116. Ayrıca Bkz. Ziya Gökalp, **Makaleler VII**, Haz.: M. Haluk Çay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1982, s. 96 – 97.

<sup>24</sup> Alp Eren Topal, Against Influence: Ziya Gökalp in Context and Tradition, **Journal of Islamic Studies**, C. 28, S. 3, 1 Eylül 2017, s. 283–310, s. 284.

eğilimli aile büyüklerinden edindiği mistik düşünceler arasında bir parçalanmaya maruz kaldığını yazmaktadır. Ziya Gökalp, Durkheim'ın intihar üzerine yapıtını okuduktan sonra, yaşadığı olayı “anomik intihar” olarak nitelemiştir<sup>25</sup>.

M. K. Atatürk de “*Bedenimin babası Ali Rıza Efendi, hislerimin Namık Kemal, fikirlerimin Ziya Gökalp'tır*” demiştir<sup>26</sup>. Bu sözler Ziya Gökalp ve Namık Kemal'in Türkiye Cumhuriyeti'nin temellerine “fikir babalığı” yapmış olduklarını gösterir. Bu sebeple devrin kavramları incelerken bu iki münevverimize daha fazla ağırlık verdik.

“Kavram nedir?” sorusuna gelecek olursak:

Öncelikle *kavram* kelimesinin tanımlamasıyla başlayalım. Kavram kelimesi Türk Dil Kurumu'na göre şöyle tanımlanmaktadır:

1. “*Nesnelerin ya da olayların ortak özelliklerini kaplayan ve bir ortak ad altında toplayan genel tasarım; tek bir nesnenin (bireysel kavram) ya da bir nesnelere sınıfının (genel kavram) özünü belirleyen, birbirleriyle bağlantılı niteliklerin ya da özel belirtilerin (özelliklerin) bir sözcükte düşünülmüş olan birleşimi*”<sup>27</sup>.

2. (Klasik mantıkta) “*Yargı ile çıkarımın sonradan üzerinde kurulacağı en yalın, en temel öge. (Gerçekte ise kavram düşüncenin bir başlangıç noktası olmayıp, düşüncenin kendisini topladığı, yoğunlaştığı bir noktadır; düşüncenin bir bütüne, bir birleşime, bir birliğe dönüşmüş biçimidir.) Klasik mantık için kavramlar çoğunlukla nesne kavramlarıdır ama bunun yanında ilişki ve görev kavramlarından da söz edilebilir (de, üzerine, eğer, ancak vb.). Nesne kavramları: Bir nesnenin özünü, kurucu özelliklerini düşünce ile belirtip kavramaya çalışan kavramlar. Nesne kavramları bireysel olup tek bir nesneyi (Kızılırmak) göz önünde bulundurabilirler, o zaman bireysel kavramlar adını alırlar. Bir nesne öbeğinin ortak özellikleriyle ilintili olduklarında, bunlara tür kavramları denir (dere, çay, ırmak). Ortak özellikleri olan*

<sup>25</sup> Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, 6. bs, Deniz Yayınları, İstanbul, 2009, s. 39, 40.

<sup>26</sup> Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, haz: Salim Çonoğlu, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 13.

<sup>27</sup> Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu yay., Ankara, 1975, [www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bilimsanat&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b11413f9a3d00.72139503](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bilimsanat&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b11413f9a3d00.72139503), alıntılama tarihi 07.03.2018.

*tür kavramlarından cins kavramı kurulur; her cins kavramı yeniden daha yukarı bir cins kavramının tür kavramı olabilir ve bu, böylece oluşan kavram piramidinin en yukarıdaki en son cins kavramına kadar gider. Bu piramit bir kavramlar dizgesidir. Bu dizgede boyuna daha yukarı, daha genel cins kavramına doğru yükselir. En son cins kavramında kavramlar dizgesi doruğuna ulaşır ve bundan kavram çözümlenmesiyle (Lat. divisio) tersine olarak daha aşağı cinslere, türlere inilir ve sonunda artık bölünemeyen bireylere ulaşılır”<sup>28</sup>.*

“Kavram” ifadesinin, kendi Yunan öncüleri *eidos* (görülebilirlik, biçim, öz), *horos* (sınır, tanım) ve de *ogos* (söz, akıl, kavram) bağlamında çok açık bir şekilde felsefi ve teknik terim olduğu gerçeği, Platon ve Aritoteles'ten beri kavramlara dilin anlamaları ve kullanım tarzlarına ilişkin düşünce sayesinde oluşan *kavram* mantığında aranabilir. Dil filozofu Stekeler–Weithofer'in tanımlama çabalarına bakılacak olursa kavram, Latince *conceptus* kelimesinin doğrudan çevirisi olup, tıpkı Yunanca “horos” kelimesinin temel anlamına göre, ayrıcalıklı bir alana veya kapsama (complexus) atıfta bulunmakla birlikte aynı zamanda bir kavramın, başka bir deyişle bir sınıflandırma kelimesinin, ortak kullanımının yeteneklice yakalanması, tutulması, ele geçirilmesi ve nihayet kavranmasının (concupere) çağrıştırdığı imasından başka bir şey değildir. Yine Latince *notio*<sup>29</sup> tabiri, genel sınırlandırma ve sınıflandırma kriterlerine bireysel hükmetmeyi kendi içinde barındırırken, Descartes ve Locke ile kullanılagelen ve yabancı bir türemiş kelime olan “idea” ise, Platoncu idealar öğretisi karşısında muğlak bir anlama sahiptir<sup>30</sup>.

Kavram kelimesinin Osmanlı Türkçesindeki karşılığı ise “*mefhum*”dur. Mefhum kelimesinin kökü ise *fehîm*dir. Fehîm Arapça kökenli bir sözcük olup, ‘anlama, kavrama’ anlamına gelir<sup>31</sup>. Babanzâde Ahmet Naim Bey, Mefhum kelimesini

<sup>28</sup> Kavram kelimesinin diğer dillerde karşılıkları: Lat.: *conceptus*, *notia* İng.: *conception*, *notion*, Fr.: *concept*, *notion*, Alm.: *Begriff* Yun.: *logos*, *énnoia*, *horos*, *noema*. Akarsu, Bedia, a.g.e. www.tdk.gov.tr, alıntılama tarihi 07.03.2018.

<sup>29</sup> *Noscere* (tanımak, bilmek) fiilinden türemiş olup bilgi ve kavram anlamına gelir.

<sup>30</sup> Mesut Keskin, **Kavramlar Tarihi Nedir?**, Avesta yay., İstanbul, 2016, s. 15 – 16.

<sup>31</sup> Güncel Türkçe Sözlük, T.D.K., www.tdk.gov.tr, alıntılama tarihi 07.05.2018.

Fransızca *idée* kelimesinin Türkçeye tercümesi olarak kullanmıştır. Lakin bu kelimenin tercümesi üzerinde farklı görüşlere ve alternatiflere de yer vermiştir<sup>32</sup>.

Kavram, “sosyal bilimlerin, toplumsal fenomenleri analiz etmek, gözlemlenen dünyanın nesnelere sınıflandırmak, bu fenomenleri açıklayarak bir anlam yüklemek ve bu gözlemler temelinde üst düzey önermeler formüle etmek amacıyla başvurdukları terminolojik araçlara denir”<sup>33</sup>. Gülten Ülgen’in “Kavram Geliştirme” adlı eserinde: “İnsan zihninde anlamlara farklı obje ve olguların değişebilen ortak özelliklerini temsil eden bir bilgi yapısı” olarak tanımlar<sup>34</sup>. Başka bir tanıma göre kavram: “Bir şeyin bir nesnenin zihindeki ve zihne ait tasarımı... soyutlama yoluyla elde edilen zihinsel bir tasavvurdur”<sup>35</sup>.

Şüphe yok ki kavramlarla düşünüyoruz. *Kavram* tanımlanmış, çerçeveleri belirlenmiş düşüncelerin ifadesidir. Her yeni düşünce, kendisini açıklayabilmek için kendi kavramlarını da beraberinde getirir. Devrin düşünürleri bu yeni kavramları açıklamaya, onları belirli kalıpların içine yerleştirmeye çalışırlar. Daha önce kullanılmış benzer kavramlar varsa yeni düşüncenin farklılıklarını belirtirler. Böylece “sıradan” bir kelime yeni düşünce ve fikir inşası çabalarıyla *kavrama* evrilmiştir<sup>36</sup>.

Ziya Gökalp *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* adlı eserinde şöyle söyler: “Yeni mefhumlar asrın, istilahlar ümmetin, lügatler milletin natıkasıdır”<sup>37</sup>.

Fakat kavramlar da eskir. İlk kullanıldığında çarpıcı, pek çok şeyi açıklayıcı nitelikte olan bir kavram giderek farklı alanlarda ve farklı kişilerce kullanılmaya başlar. Gündelik dilde kullanıldıkça kavramın çerçevesi bulanıklaşmaya başlar. Yaşanan değişimlere ve dış etkilere rağmen kavram sınırları keskin, tanımlanmış bir

---

<sup>32</sup> İsmail Kara, **Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi**, Dergah yay., İstanbul, Mart 2012, s. 239.

<sup>33</sup> Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat yay., Ankara, 2009, s. 395.

<sup>34</sup> Gülten Ülgen, **Kavram Geliştirme: Kuramlar ve Uygulamalar**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2004, s. 107.

<sup>35</sup> Erol Çiydem – Yavuz Özdemir, “Kavrama Dayalı Tarihi Dönem Anlatımına Yönelik Bir Çalışma (Tanzimat Dönemi Örneği)”, **Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama**, c. 6, S. 12, Güz 2015, 81 – 100, s. 82.

<sup>36</sup> Özdenören, a.g.e., s. 15.

<sup>37</sup> Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, haz.: Mustafa Özseri Ötügen yay., 4. bs., İstanbul, 2014, s. 24.

anlamı ifade ediyormuş gibi kullanılmaya devam eder<sup>38</sup>. Kavramların da bir tarihi vardır. Ancak, Osmanlı tarihini yazarken hâlâ “XV. yüzyılın XIX. yüzyıl kavramlarıyla değerlendirilmesi” büyük bir sorundur<sup>39</sup>.

Osmanlı dili<sup>40</sup> işlenmiş bir kültür ve medeniyet dili olduğundan, kavramlarla uğraşmak demek aynı zamanda Osmanlı dilini çözmek anlamına geliyor. Meselâ “vatan” kavramını ele aldığımızda “Vatan sevgisi imandandır.” cümlesindeki anlamını ancak Niyazi Mısri okuyarak anlayabileceğimizi yahut da Namık Kemal’in kullandığı “vatan” kavramını anlayabilmek için Fransız İhtilâli ile ilişkilendirmemiz gerekir. Benjamin Franklin’in “Time is money” sözünü, Osmanlılar’ın “Vakit nakittir” şeklinde tercüme ettiğini, Protestan sözü olduğu halde “vakit” ve “nakit” kavramları Osmanlıca olduğundan, bunun ecdat sözü gibi telâkki edilebilir. Bu yüzden Osmanlıcada kullanılan her kelimenin ve özellikle de XIX. yüzyılda kullanılanların hepsinin orijininin Osmanlıca olmadığını bilmek gerekir<sup>41</sup>.

*Kavram* diyebileceğimiz daha felsefî tabirler olduğu gibi *istilah* diyebileceğimiz daha teknik terimler de olabilir, askerî tarih çalışırken karşılaştığımız bir top çeşidi bile bir kavramın içine sokulabilir. Burada da *semantik (anlam bilimi)* dediği devreye girer<sup>42</sup>.

Peki semantik (anlam bilimi) nedir?

Semantik (T.: ilm-i meani İng.: semantics Fr.: sémantique Alm.: Semantik, Bedeutungslehre) sözcüklerin anlam bakımından çeşitli yönlerde gelişmesini

---

<sup>38</sup> Özdenören, a.g.e., s. 15.

<sup>39</sup> Yıldız, Gültekin, “Kavramlar Tarihi Yuvarlak Masa Toplantıları – 1”, Aktaran: Ayşe Kılıç, s. 5.

<sup>40</sup> Osmanlı Devleti zamanında kullanılan konuşulan dile birçok isim verilmiştir. Bu dile sadece *Türkçe* denmesi gerektiğini söyleyenlerin yanı sıra *Osmanlıca*, *Eski Türkçe*, *Eski Türkiye Türkçesi* vb. çeşitli ifadeler kullananlarda mevcuttur. Biz ise tezimizde genel olarak *Osmanlı dili* veya *Osmanlıca* ifadesini tercih ettik.

<sup>41</sup> Yıldız, Gültekin, a.g.ç., s. 3.

<sup>42</sup> Yıldız, Gültekin, a.g.ç., s. 3.



inceleyen bilim dalıdır<sup>43</sup>. Semantik Türkçede karşılığı *anlam bilimi*, *anlam bilimseldir*<sup>44</sup>.

Bazı yazarlar, semantik kelimesini genel şekliyle *dil felsefesi* anlamında kullanmaktadır. Arka planda ise *sema* (işaret, gösterge) veya *semânein* (göstermek, işaret etmek, mânâ vermek<sup>45</sup>, kasdetmek mânâlarındadır<sup>46</sup>), semantikos (göstermek, işaret etmek) *semantics*, *sémantique*, *semantica*, *semantik* biçiminde oluşmuş semantik kelimesi Türkçede “anlambilim” olarak da kullanılmaktadır<sup>47</sup>.

Semantik, anlam çalışmalarında kullanılan teknik bir terimdir. Bu yüzden “anlam dilin bir parçası ise, semantik dilbilimin bir parçasıdır” diyebiliriz.<sup>48</sup>

*Semantik*, bugünkü kullanımıyla öncelikle ve genellikle *dilsel mânâyla* uğraşan dilbilimin bir dalı olarak yine mânâyla uğraşan felsefe, psikoloji veya edebiyat bilimden farklı yöntemleri kullanır ki mânâ kavramı<sup>49</sup>, gündelik hayattan bilimsel söyleme, her alanda araştırmaların temelinde yatan en parlak kavramlardan biri

<sup>43</sup> Vecihe Hatiboğlu, **Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu yay., Ankara, 1972, www.tdk.gov.tr, alıntılama tarihi 01.03.2018.

<sup>44</sup> Akarsu, Bedia, a.g.e., www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b1143826a11c8.89935111, alıntılama tarihi 07.02.2018.

<sup>45</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, “Kurani Anlamda Semantik Yöntem”, **Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 2, 2013, s. 107.

<sup>46</sup> Hüseyin Atay, “Semantik: Bir Araştırma”, **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 7, 1996, s. 111.

<sup>47</sup> Mesut Keskin, **Tarihsel Semantik Nedir?**, Avesta yay., İstanbul, 2016, s. 33.

<sup>48</sup> Mehmet Soyaldı, “Toshihiko Izutsu ve Semantik Anlayışı”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. 19, S. 1, s. 61– 75, s. 65. Ayrıca bkz.: Frank R. Palmer, *Semantics*, Cambridge University Press, Second Edition, Cambridge, 1991, s. 1.

<sup>49</sup> Mânâ ise kısaca, bir ilişkidir: Göstergeler arasında gösterge ile nesne arasında; gösterge ile nesne üzerine düşünce arasında, gösterge ile insanların eylemi arasında, göstergelerin yardımıyla anlaşılan insanlar arasında ilişki olarak mânâyı bakıldığında semantik teorilerine göre mânânın bir bilinç meselesi olduğu tezi sıklıkla işlenir ki, mânâ bir *kullanım koşuludur* ve dilsel göstergelerin iletişimde kullanılır. Mânâ sadece, *nesnelere bir niteliği* değildir, aynı zamanda *düşüncenin ideal bir nesnesidir* ve *aslî bir niteliği*dir. Sonuç olarak yaygın literatürde mânânın ne olduğuna ilişkin iki eğilim mevcuttur ki, çağrışımcılık ve karşıtlarının eğilimi söz konusudur ve mânâyı dilsel tasavvurun dildışı olanla çağrışımı olarak bakılır. Mesut Keskin, *Tarihsel Semantik Nedir?*, s. 26.

olduğundan, aynı zamanda disiplinlerarası düzlemde önemli bir konuma sahiptir<sup>50</sup>. Arapça’da bu kavramın karşılığı “İlumu’l -Meni”dir<sup>51</sup>.

Semantik bir çalışma bir dilin anahtar terimleri üzerindeki analitik bir çalışma olmanın ötesindedir. Kavramları, kelimeleri konuşma aracı olarak değil, bunun daha ötesinde değerlendirir. Kavramları kuşatan dünya ile ilgili anlayış ve düşüncelerinin de aracı olarak o dili kullanan insanları yaşamla ilgili fikir dünyaları anlamak için yapılır<sup>52</sup>. Yani aslında anlamı etkileyen hemen her şey anlam biliminin yani semantiğin kapsamı içerisine girebilir<sup>53</sup>.

Doğan Aksan semantik kavramını ilk olarak Alman dil bilimcisi Christian Karl Reisig’in kullandığı söyler. C. K. Reisig ilk olarak 1826 ve 1827 yıllarında *Latin Dilbilimi Üzerine Dersler* adlı kitabını hazırlarken, anlama ilişkin sorun ve konulara *Semasiologie* başlığı kullandığını görüyoruz. C. K. Reisig’in 1839’da yayınlanan *Voelesungen über lateinische Sprachwissenschaft* isimli kitabında *semansiologie* terimini Yunanca “*semansia*” sözcüğünden türeterek ilk kez kullandığını görüyoruz<sup>54</sup>.

Reisig'in oluşturduğu temellerin yetmiş yıl sonrasında, Fransa'da Michel Bréal tarafından sağlamaştırılarak Fransızca *sémantique* terimiyle dilbilimde yeni bir ihtisas alanını şekillendirmiştir<sup>55</sup>. Tabii elbette sistemleşme sürecini bir kenara bırakıp, semantik bilimini yazının icadıyla da başlatabilir.

XIX. yüzyılın ortalarına doğru bilim dünyasında beliren ve yüzyılın sonlarında gelişen anlambilim, dilin, o zamana kadarki çalışmalarda önemsenmeyen bir yanını ele alıyordu. Yani dilin doğrudan doğruya anlam yönünü inceliyordu. Şayet kabaca bir

---

<sup>50</sup> Keskin, Mesut, Tarihsel Semantik Nedir?, s. 31.

<sup>51</sup> Mehmet Sosyaldı, “Kur’anı Doğru Anlamda Semantik Metodun önemi, Bir Araştırma”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, **Kur’an ve Dil – Dilbilimi ve Hermenötik Sempozyumu**, Ankara 2012, s. 32.

<sup>52</sup> Birjan Duygu Şimşek – Gizem Yunt, “Modern Türkiye Türkçesinde Söz Dizimsel ve Anlam Bilimsel Bir Yaklaşım”, **2. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi**, c. 2, C.M Matbaacılık, İstanbul 2009, s. 20.

<sup>53</sup> Mehmet Hazar, “Türkiye Türkçesinde Anlam Bilimi Bibliyografyası”, **Türk Dili, Edebiyatı ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi**, 2013, y. 1, S. 2, s. 173.

<sup>54</sup> Doğan Aksan, **Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi**, Bilgi Yayınevi, Ankara, Ocak 2016, s. 23.

<sup>55</sup> Aksan, Anlambilim, s. 23.

ayrım yaparsak; bugün de sesbilim dilin dış yönüne, dil seslerine yöneldiğini, anlambilimin ise dilin düşünce yanıyla, sesle düşünce arasındaki ilişkilerle ilgilendiğini söyleyebiliriz. Ancak, yüzyılımızda gelişen dil çalışmalarının yanı sıra, bu dalda da büyük gelişmeler kaydedilmiş, bir yandan dilbilim alanındaki ilerlemeler, bir yandan da felsefede, mantıkta ve ruhbilimdeki gelişmeler anlambilim çerçevesini genişlettiği gibi, öteki alanlarla ilgisini ve önemini de arttırmıştır<sup>56</sup>.

*“Birçok şey vardır ki, sözlerle açıklanamaz ama eylemle pekâlâ açıklık kazandırılabilir. Tersine, bazı şeyler de söz olarak mümkündür ama bu sözlerden de işi hal yoluna koyacak bir eylem çıkmaz.”*<sup>57</sup> Herodot

Her dil müthiş bir soyutlama başarısıdır. John Stuart Mill'in *Use and Abuse of Political Terms*'de (Politik Kavramların Kullanımı ve İstismarı) dediği gibi: *“İnsanlığın pek çok fikri, ancak söyleyeceği pek az sözü vardır”*. Sözcüklerin sayısı sınırlıdır; bu sözcüklerle dile getirilebilecek olaylar, fikirler, düşünceler, nesnelere, olasılıklar ve gerçekliklerse potansiyel olarak sınırsızdır. Sözdizimi (sentaks) ve anlambilimi (semantik) de sınırlı kalmaktadır; uzun süreli istikrara sahip olmaları bundandır<sup>58</sup>.

Ünlü düşünür John Locke da kelimelerin kullanımında farklılıklar olduğunu söyler<sup>59</sup>: *“İlki ‘günlük’ kullanımdır; toplumda ilişki ve iletişim kurarken bundan faydalanırız. İkincisi, ‘felsefi’ kullanımdır ve insanın gerçeklik arayışında nesnelere dair fikirleri kesin bir şekilde aktarmasına, genelçer doğruları ifade etmesine yarar. Bu iki kullanım birbirinden oldukça farklıdır; birisi diğerine göre daha kesindir.”*

Johann Gottfried Herder, 1774'te “ideal bir felsefe sözlüğü” üzerinde durur. Böyle bir sözlük, “kavramların doğru içerik ve kökenleri”ni tarihsel ve etimolojik bir araştırmayla, özellikle etimoloji ağırlıklı sözcük incelemeleriyle desteklenerek ortaya

<sup>56</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil – Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu yay., 6. bs., Ankara, 2015, s. 30.

<sup>57</sup> Koselleck, a.g.e., s. 36, sözün asıl kaynağı: *Histories apodexis* 3, 72.

<sup>58</sup> Koselleck, a.g.e., s.41.

<sup>59</sup> John Locke, *Kelimelerin Suistimali*, çev.: Büşra Erdurucan, 2. baskı, Tefrika Yayınları, İstanbul, 2018, s. 80.

koyulmalıdır. Bunun için, felsefe kavramlarının kullanımının da onlara kaynaklık eden sözcüklerin de değişik kültür alanlarındaki değişik kullanımları incelenmelidir<sup>60</sup>.

Alman filozof Christian August Brandis, felsefe tarihçiliğinin görevini, “felsefe kavramlarının sürekli değişen anlamlarını açık kılmak ve bunların başta bilim, sanat ve eğitim olmak üzere kültür içindeki gelişimlerini, içinde yaşanılan kültürün bu kavramların ortaya çıkışındaki etkileri kadar bu kavramların sonradan aynı kültürü etkileme tarzlarını ortaya koymak” olarak belirliyor, felsefe tarihçiliğinin kültür tarihçiliği ile koşutluğunun altını çiziyordu<sup>61</sup>.

Wilhelm Dilthey ve Erich Rothacker, kavram tarihi çalışmalarında geisteswissenschaft(tinbilimsel) yöntemlere müracatının gerekliliği üzerinde durmuşlar ve bu konudaki düşünceleriye XX. yüzyılda kavram tarihçiliğinin en önemli ismi olan Hans-Georg Gadamer’i etkilemişlerdir<sup>62</sup>.

Semantik incelemelerde kullanılan metotlardan en önemlileri şunlardır<sup>63</sup>:

1. Tarihsel/Artzamanlı Metot: Herhangi bir dildeki kelimelerin anlamlarını; tarihin merhaleleri içerisinde artzamanlı bir inceleme ile anlamda oluşan değişimleri ve bunların nedenlerini incelemeyen metottur.

2. Tavsifi/Eşzamanlı Metot: Herhangi bir dildeki kelimelerin anlamlarını belirli, sınırlanmış bir alanda; belirli bir zaman dilimi çerçevesinde inceleyen metottur. Dr. Temam Hassan bu iki türe şu şekilde işaret eder: Art zamanlı semantik, anlamda meydana gelen değişikliği asırdan asra incelerken; eşzamanlı semantik ise, dilin tarihi merhaleleri içerisinde belirli bir dönemi esas alarak inceler. Birincisine De Saussure’ün deyimiyle “diachronic” diğeri de “synchronic” denir. Birincisi anlamla ilgili değişiklikler üzerinde dururken, ikincisi anlamın alakalı olduğu şeyler üzerinde durur. Başka bir ifadeyle, birincisi değişen anlamla, ikincisi ise sabit anlamla ilgilenir.

---

<sup>60</sup> Özlem, Kavramlar ve Tarihleri I, s. 39 – 40.

<sup>61</sup> Özlem, Kavramlar ve Tarihleri I, s. 43.

<sup>62</sup> Özlem, Kavramlar ve Tarihleri I, s. 41.

<sup>63</sup> Mücahid, Abdülkerim, a.g.m., s. 264 – 265.

3. Karşılaştırmalı Metot: Aynı dil ailesi içindeki iki dil arasında yapılan anlam incelemesidir. Bu metotla bir dilden diğerine geçmiş olan kelimenin anlamını inceleriz; kelimenin hali hazırdaki anlamı geldiği dildeki anlamı mıdır? Yoksa başka bir dilden midir? Ya da hedef dile yani yeni girdiği dile mi aittir? Anlamda meydana gelen daralmayı ya da tahsisi, anlam kayması ve değişikliğini veya ait olduğu asli dildeki anlamı koruyup korumadığını araştırırız.

“Kavram tarihçiliği nedir?” sorusuna gelecek olursak:

Bir birleşik kelime olarak kavramlar tarihi tabirinde bizzat tarihiyle uğraşılan kavramın ne olduğu veya bir felsefi kavramın tarihinden söz edildiğinde tam olarak neyin kastedildiği sorusu kendi başına bir muammadır. Neyin tarihi olduğu söylenebilen tarih kavramında bile hatırı sayılır birçok anlamlılık hakimdir. Kavramların dönüşümü ve bu dönüşümün olgu olarak anlaşıldığı hep varsayıldığı gerçeğine bakılırsa, kavramlar tarihi felsefi vokabülerin (söz varlığı) anlam değişiminin incelenmesinden daha fazla bir şeydir<sup>64</sup>.

Immanuel Kant der ki: *Kavram olmadan tecrübe olmaz ve tecrübe olmadan kavram olamaz*<sup>65</sup>. Tabii *tecrübe* dediğimiz tarihsel bir süreçtir.

Bizim burada yaptığımız işi ise “iştikakçılık” olarak tanımlayabiliriz. Peki nedir bu iştikakçı? İştikakçı: “Aralarında anlam ilişkisi bulunan iki kelimedenden birinin diğerinden türetilmesi ve bu alanda yazılmış eser türü, bir cinas nevi.” Sözlükte “bir şeyin yarısını almak” anlamına gelen iştikāk kelimesi, terim olarak “aralarında mâna ilişkisi bulunan iki kelimedenden birinin diğerinden alınması ve türetilmesi” demektir.

---

<sup>64</sup> Keskin, Mesut, *Kavramlar Tarihi Nedir?*, s. 69.

<sup>65</sup> Koselleck, a.g.e., s. 58.

“Kendisinden türetilen asıl (kök) kelimeye müştâk (me’hûz) minh, ondan türeyen fer‘î (tâli) kelimeye de müştâk (me’hûz) veya iştikak”<sup>66</sup> adı verilir<sup>67</sup>.

*Etiymological mânâsında, iştikak ilmi için Ş. Sâmi, Kâmûs-i Türkî adlı lügatinde şöyle bir tarif yapıyor: “Bir asıldan ayrılan kelimelerin birbirleriyle ve asıllarıyla olan münasebetleri ve suret-i teşekkülleri; ilm-i iştikak: bundan bahseden ilim ki ilm-i sarf (şekil bilgisi, morfoloji) ve ilm-i lügatle (kelime bilgisi, leksikoloji) münâsebeti vardır*<sup>68</sup>.

“Kavram tarihi” sözcüğünü ilk kullanan filozof Hegel olmuştur<sup>69</sup>. Hegel, felsefe tarihçiliğinde de böyle özel bir tarih yazıcılığı dalına ihtiyaç olduğunu söyleyen ilk filozoftur. Hegel’e göre, felsefe sistemlerinin anlaşılması, bu sistemlerin öğeleri durumundaki kavramların sistem içerisindeki yerlerinin anlaşılmasını gerekir ve farklı sistemler içinde aynı kavramların maruz kaldıkları anlam değişmelerinin gözlemlenmesi gerektirir. En önemlisi, kavramlar tarihsel süreç içinde her dönemde anlam değişmelerine uğrarlar. Yani hiçbir kavram, ilk tanımlanışında kendine yükletilmiş olan anlamı sanki sabit ve değişmez bir anlammışçasına koruyamaz. Dolayısıyla “hakiki” bir felsefe tarihçiliği, kavramların felsefe tarihi içinde uğradıkları anlam değişmelerini, kavramların serüvenlerini izlemek zorundadır. Bu durum, kavramların eleştirel irdelenişi kadar onların tarihlerini izlemeyi, bu tarihi bilmeyi gerekli kılar ve işte bu gerekliliği yerine getirecek bir felsefi inceleme tarzına ihtiyaç vardır<sup>70</sup>.

---

<sup>66</sup> Şinasi Tekin bu kelimeyi şöyle açıklıyor: “*Yarma, yırtma, kırma, paralama*” mânâlarına gelen ve aslının Arapça olduğu söylenen şakka isminden şakka diye bir filli gelmiş, bu fiilden de iştikak ismi yapılmış; gene “*yırtma, paralama*” mânâsına olup Türkçe +çi ekiyle “*yırtıcı, paralayıcı*” gibi oldukça ürkütücü bir mânâ çıkmış. Burada “*yırtmak ve paralamak*”in altındaki mânâ, kelimeleri yırtıp parçalamaktır. Yani iştikakçının işi öyleyse kelimeleri biçip doğramaktır. Ve ben bu yazılarda iştikak kelimesini bu mânâda kullandım: “*etimoloji*” ama daha çok “*iştikak ilmi*” şeklinde. Yazar bu kelime için ayrıca şöyle bir not düşmekte: “*Aslında iştikacı diye bir kelime yok, bunu ben uydurdum. Hüseyin Kâzım Kadri Türk Dilleri Lügati adlı eserinin alt başlığından iştikaki kelimesini kullanıyor.*” Şinasi Tekin, ***İştikakçının Köşesi: Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler***, Dergâh yay., İstanbul, 2015, s. 13.

<sup>67</sup> Hulusi Kılıç, “İştikak”, D.İ.A., y. 2001, c. 23, s. 439.

<sup>68</sup> Tekin, Şinasi, a.g.e., s. 13.

<sup>69</sup> Doğan Özlem, ***Kavramlar ve Tarihleri I***, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 2002, s. 37.

<sup>70</sup> Özlem, ***Kavramlar ve Tarihleri I***, s. 38 – 39.

Diğer bir görüşte; aslında kavramların “tarihsellik”lerine ilk dikkati çeken, Hegel’den de önce Johann Georg Walch olduğudur. Walch 1726’da, felsefe kavramlarının sadece ait oldukları felsefe sistemleri içindeki anlamları ve işlevleri yönünden tanımlanmasını “dogmatik” bulmuş, bu kavramların anlamlarının “tarihsel” bir incelemeyle ortaya konulmasını talep etmiştir<sup>71</sup>.

Kavramlar tarihi, bilimlerin kesişme noktasında bir bileşendir; var olan ve var olmayan her şeye sinme iddiasındaki iki temel alan olarak felsefe ve tarihin öncülüğünde bilimlerin birleşmesinin ve ayrılmasının eksenidir. Hem kendi başına ele alınırsa hem de birleşiminde bir kavram oluşturacak en az iki halkadan veya yapıdan oluşan bir ifade olarak tanımlanırsa kavramlar tarihi, *tarih felsefesi* birleşik kavramlardan biridir<sup>72</sup>.

İlkin, tarihsel semantik Almanya’da *Kavramlar tarihi (Begriffsgechichte)* olarak, Anglosakson dünyada ise *kavramsal tarih (Conceptual history)* Fransa’da ise, ağırlıklı olarak *söylem analizi (Analyse du discours)* şeklinde gelişti<sup>73</sup>.

Kavramlar tarihi çalışması bize söylem analizi yapma imkânını da verir. Belgeyi okurken neyin gerçekten olmuş olana, neyin olması istenilene karşılık geldiğini de görebiliriz, meselâ, “adalet” kelimesini belgede gördüğümüz zaman, Kur’ân-ı Kerim’deki “adalet” ile Osmanlı’daki “adalet”in başka şeyler olduğunu. Kur’ân-ı Kerim’deki ontolojik bir şey çağrıştırdıkça, Osmanlı’daki ise pragmatik bir şeyi çağrıştırmakta ve bunların ikisini bünyesinde karıştırmış versiyonu ise “adalet” kelimesinin günümüzdeki kullanımına tekabül etmekte. Dolayısıyla kavram tarihiyle uğraşınca modern Türkiye’nin dilinden biraz uzaklaşacağız. Bir anlamda *alt bir akademik dil* oluşturulacak<sup>74</sup>.

“Dil, bir taraftan kendisinin dışında neler olup bittiğini kaydeden ve aynı zamanda kendisi dilsel olmaksızın ona nüfuz edeni, yani dünyanın dil öncesi ve dil

---

<sup>71</sup> Özlem, Kavramlar ve Tarihleri I, s. 39.

<sup>72</sup> Keskin, Mesut, Kavramlar Tarihi Nedir?, s. 23.

<sup>73</sup> Keskin, Mesut, Tarihsel Semantik Nedir?, s. 69.

<sup>74</sup> Yıldız, Gültekin, a.g.ç., s. 7.

dışı durumunu tespit edendir. Diğer taraftan dil aktif olarak tüm dil dışı konuları ve durumları dönüştürür. Dil dışı tecrübe edilmesi, tanınması ve anlaşılması gereken şey, kendi kavramına oturtulmak, kavramsallaştırılmak zorundadır”<sup>75</sup>. Kavram olmadan tecrübeden, tecrübe olmadan da kavramın oluşumundan bahsetmek doğru olmaz. Kant’a atıf yaparsak olursak, kavram olmadan tecrübenin olamayacağını ve tecrübe olmadan da kavram oluşamayacaktır<sup>76</sup>.

Kavramlar hafızanın dilini kurma görevini üstlenirler; bu kavramsal dil ile geçmiş kavranılır. Bu yolla şimdinin ve geleceğin kavram haritası oluşmaya başlar. Ancak sosyal tarih ile kavramlar tarihinin farklı değişim hızlarına sahip olduğu yadsınamaz bir hakikattir ve bu tarih alanı farklı tekrar yapılarına dayanır. Bu nedenle sosyal tarih yazımının bilimsel terminolojisi, dilsel olarak kaydedilmiş tecrübelerden emin olmak için kavramların tarihine ihtiyaç duyar. Bundan ötürü kavramlar tarihi, gerçeklik ile bu gerçekliğin dilsel tanıklıkları arasında sözüm ona bir kimliğe dönüştürülemez bir farkı gözden kaçırmamak için, sosyal tarihin sonuçlarına bağımlı kalması kaçınılmaz olacaktır<sup>77</sup>.

Kavram tarihçiliğinin XIX. yüzyıldaki önemli adlarından biri, teolog ve din filozofu Gustav Teichmüller’dir. Gustav Teichmüller’in benzetmesiyle, “*İrmağın akışını izlemek ilginç olsa da önemli olan, kaynağın kendisini görmektir*”. Buna göre kavram tarihçiliği, kavramların tarih içindeki akışını izleme görevini yerine getirirken, anlam değişmelerini kaynağa, Grek felsefesinde yer alan temel kavramlara yükletilmiş olan anlamlara göre değerlendirecektir<sup>78</sup>.

Kavram tarihçiliği XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın ilk çeyreğinde, önce Yeni Kantçı olarak tanımlan Wilhelm Windelband daha sonra XX. yüzyılda “yeni ontoloji”nin kurucusu olarak kabul edilen Nicolai Hartmann’ın gayretleriyle, “problem tarihçiliği” olarak adlandırılan bir felsefe tarihçiliği tarzıyla bütünleştirilmek istenmiştir. Problem tarihçiliği, bilhassa Hegelci felsefe tarihçiliği ile Hegelci kavram tarihçiliğine bir tepki olarak da ortaya çıkmıştır. Problem tarihçiliğine göre, felsefe

---

<sup>75</sup> Koselleck, a.g.e., s. 61.

<sup>76</sup> Erol, a.g.m., s. 273. Ayrıca Bkz.: Koselleck, a.g.e., s. 58.

<sup>77</sup> Erol, a.g.m., s. 273 – 274. Ayrıca Bkz.: Koselleck, a.g.e., s. 29.

<sup>78</sup> Özlem, Kavramlar ve Tarihleri I, s. 43 – 45.



sistemleri, teoriler ve bunlar içinde ifade edilen kavramlar arasındaki sürekliliği garanti eden tek şey bizzat bunların kendileri değil, bu sistem, teori ve kavramların haklarında geliştirilmiş oldukları problemlerdir. Felsefe tarihinin ana gövdesini felsefe sistemleri, teoriler ve temel kavramlar değil, felsefe problemleri oluşturur. Öyle ki, sistemler, teoriler ve kavramlar, bu ana gövdeden çıkan veya bu gövde etrafında dolanan dal ve yapraklar gibidirler. Sistemler, teoriler, kavramlar sürekli değişirler; yani dal ve yapraklar kurur, solar ve yerlerine yeni dallar ve yapraklar ortaya çıkar; fakat gövde, yani felsefe problemleri aynı kalır<sup>79</sup>.

Toplum ve dil yoksunluğunda tarih yazımı imkansızdır. Sosyal tarihi (toplu yaşam nizamının ortaya koyduğu pratikler üzerinden biriktirdiği içtimaî hafıza/tecrübeleri), yok olmaktan alıkoyan, ortak bir ortayolu oluşturan şeyin dil olduğu gayet açıktır. Dil ise kavramlar/kavramsallaştırmalar üzerinden ortak bir hafıza oluşturabilir. Kavramın belleği ise diyakronik ya da dikey ve senkronik veya yatay zamana uzanan ve yayılan anlam derinliklerini kendisinde biriktirerek yol alır. Tüm bu izleri sürmek, sapma, kırılma, daralma, genişleme değişim ve dönüşümleri incelemek istediğiniz zaman kavram tarihçiliği gerçekten yapmaya başlamışsınızdır<sup>80</sup>.

Koselleck'le beraber 1960 yıllarından beridir kavramlar tarihi, toplumsal gerçekliğin dönüşümünün, toplumsal siyasi dünyanın belirli başat kavramlarında açığa çıktığını ve bu anlamda özellikle anlam dolu kavramların veya temel kavramların gelişimini inceler<sup>81</sup>.

Koselleck, kavram tarihçisinin görevinin, öncelikle ne zaman, nerede, kimin tarafından ve kim için, nasıl bir gayeyle ve hangi durumda nasıl kavrandığını sorgulamak olduğunu dile getirir<sup>82</sup>. Hadiselerden kavramlara, kavramsallaştırmadan hadiselere bakan çift yönlü bir ilişki mevcudiyeti söz konusudur<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> Özlem, Kavramlar ve Tarihleri I, s. 45 – 46.

<sup>80</sup> Halil İbrahim Erol, “Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar”, **Türk Tarihi Eğitim Dergisi, Turkish History Education Journal (TUDEH)**, 2015 4(2), s. 272 – 280, s. 274. www.tudeh.org, alıntılama tarihi 03.03.2016.

<sup>81</sup> Keskin, Mesut, Kavramlar Tarihi Nedir?, s. 75.

<sup>82</sup> Koselleck, a.g.e., s. 102.

<sup>83</sup> Erol, a.g.m., Ayrıca Bkz.: Koselleck, a.g.e., s. 11.

Kavram tarihçiliğinin sınırları toplumun sınırlarıyla çizilmiştir. Dolayısıyla sosyal/toplumsallık zemininden hareketle kavram tarihçiliği yaparken disiplinlerarası iş birliğine gitmesi zorunludur. Örneğin; iktisat tarihi, diplomasi tarihi gibi içerik/kapsam, zaman ve mekân açısından izole alanlara sahip olanların aksine sosyal tarihte veya kavramlar tarihinde durum oldukça farklıdır. “*Her iki tarih de kendileriyle ilgili teorik temellendirmelerinden yola çıkarak, tüm özel tarihleri kapsayan ve tümüne uygulanabilen genel bir hak iddiasında bulunurlar. Çünkü bütün tarihlerin insanlar arası ilişkilerle, her türden sosyalleşmeyle veya toplumsal katmanlaşmayla ilgisi vardır*”<sup>84</sup>.

Heiner Schultz ve Koselleck kavramlar ve karşılık geldikleri gerçekliklerin dört mantıksal olasılık dâhilinde etkileşim içinde olduklarını söylerler<sup>85</sup>:

1.si, bir sözcüğün anlamı ve kavradığı içerik senkron (eş zamanlı) ve diyakron (art zamanlı) olarak birbiriyle aynıdır. Birinci ihtimale değişim kavramını örnek olarak verebiliriz<sup>86</sup>.

2.si, bir sözcüğün anlamı aynı kalırken kavradığı içerik değişebilir. Yani geçmiş anlamından uzaklaşabilir. Bu yüzden değişen gerçekliğin dilsel olarak yeniden oluşturulması, yeniden kavramsallaştırılması icap eder<sup>87</sup>.

3.sü, sözcüğün anlamı değişebilir, ancak değişmeden önce kavradığı gerçeklik aynı kalır. Yani değişen semantiğin realiteye denk düşmesi için dilsel olarak yeni bir ifade biçimine bürünmesine ihtiyaç duyulur<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> Koselleck, a.g.e., s. 9. Somutlaştırırsak şayet, “emancipation - ēx manus capere” kavramını kavram tarihçiliği açısından araştırmaya başladığımızda hukuk, din, siyaset, sosyoloji, felsefe gibi bilimlerine değinmeden bu kavramı gerçek mânâda incelemiş ve kavramış olmayız. Erol, a.g.m. s. 274 – 275.

<sup>85</sup> Koselleck, a.g.e., s. 62.

<sup>86</sup> Erol, a.g.m., s. 276.

<sup>87</sup> Erol, a.g.m., s. 275. “İkinci ihtimali şehitlik kavramı üzerinden somutlaştırabiliriz. Dini ve inancı uğruna o yolda ölen/öldürülen kişiye şehit denmesine rağmen XX. yüzyıl başlarından itibaren kavradığı içerik/gerçeklik değişmiş ve genişletilmiştir. Hürriyet şehidi, vazife şehidi, basın şehidi ve devrim şehidi gibi dini vurgu ve kapsamdan tamamen bağımsız, laik mecradaki ölüm/öldürmeler de şehitlik kavramsallaştırmasına dâhil edilmiştir.” Erol, a.g.m., s. 276.

<sup>88</sup> Erol, a.g.m., s. 276. “Üçüncü ihtimalde kavramın değişebileceği ancak kendisiyle teşhis edilen hadiselerin aynı şekilde devam etmesine örnek olarak devrim kavramı verilebilir. Aydınlanma ve

4.sü gerçeklikler ve sözcüklerin anlamları birbirilerinden tamamen bağımsız bir şekilde değişir ve bunun üzerine eski karşılık ilişkisi artık kurulamaz hale gelir. Yani hangi gerçekliğin hangi kavramla karşılanmış olduğu ancak kavramlar tarihi yöntemleriyle çözümlenebilir<sup>89</sup>.

Koselleck'in de ifade ettiği gibi toplum ile toplumun değişimi ve değişimin dilsel açılımı ve işlenmesi arasındaki gerilimin kendisini hep yeniden üretmesi, tarihsel zamanın bir özelliğidir<sup>90</sup>. Hiçbir tarihin konuşma olmadan gerçekleşmeyeceği gibi hiçbir zaman da konuşmayla özdeşleştirilemeyeceği ve salt konuşmaya indirgenemeyeceği bir gerçektir. İnsanın kişisel anlayışının ötesinde meydana gelen olayları konuşma<sup>91</sup> ya da yazma yoluyla öğrenebilmektir<sup>92</sup>. “*Çünkü fiilen vuku bulmakta olan, sadece dilsel tasvir aracı içinde gerçektir. Dil, vuku bulmakta olan*

---

*Fransız İhtilali sürecinde devrim kavramı olumlu bir şekilde tanımlanmaya başlanmıştır. Hâlbuki vakıada devrim; şiddet, ihanet, öfke cinayet, kargaşa ve hatta kanlı iç savaş gibi olumsuz icra tarzı ve neticelerini kendi bünyesinde barındırmaya devam etmiş olmasına rağmen kavramın muhtevası yeni bir anlamla doldurulmuştur. Koselleck'in ifadesiyle, asi olmak olumsuz iken devrimcilik olumlu bir anlam taşımaya başlamıştır. Üstelik contre- révolutionnaire (karşı devrimci) tam da bu sebeple 1800 senesinde devlet düşmanı olarak tercüme edilmiştir.” Erol, a.g.m., s. 276, (Catels Lexikon zur Revolutionssprache) Koselleck, a.g.e., s. 251.*

<sup>89</sup> Erol, a.g.m., s. 276. Dördüncü ilişki ihtimaline ise Türklük kavramını örnek olarak verebiliriz: “*Martin Luther'in yazı ve konuşmalarında kullandığı Türk kavramının muhtevası Müslüman olarak Osmanlı Devleti çatısı altında bulunan tüm fertleri kapsamakta idi. Zira “Türk”lerden daha çok farklı etnik kökenden gelenlerin baskın çoğunluğu oluşturdukları bir devlet/toplum teşekkülü mevcuttu. Kısacası Türk dendiğinde etnik köken kastedilmeksizin Müslüman olan kişi anlaşılmaktaydı. Milliyetçilik hareketleri ve modernleşme ile Türk kavramı geçmişteki muhtevasından tamamen kopmuş bir tanımlamadır artık. Diğer taraftan milliyetçilik hareketlerinin ulus devletler inşasıyla neticelenmeye devam etmesi, Arap, Arnavut, Boşnak, Bulgar vs. Müslümanları Türk eşittir Müslüman kavramının dışına itmiş, dolayısıyla hem gerçeklik hem de kavramsallaştırma farklı yönlere evirilerek değişim ve dönüşüm geçirmişlerdir. Üstelik ulus vurgusuyla imparatorluk bakiyesi Anadolu coğrafyasındaki (etnik köken anlamıyla) Türklerin dışındaki tüm etnik unsurlar (Kürt, Rum, Yahudi, Hristiyan, Arap vs.) Türk kabul edilmesi söz konusu olmuştur. Dahası bugün kendisi Türk olup laik bir hayat felsefesini tercih eden ve Müslüman eşittir Türk denkleminin dışında kalan bir kitlenin mevcudiyeti de malumdur. Ayrıca İsmet Özel'in “kalın Türk” kavramsallaştırması da tedavülde olan bir diğer kavramsal boyutu temsil etmektedir. Kısaca, kavram ve gerçeklik farklı yönlerden değişerek eski mütakabiliyetini kaybetmiştir.” Erol, a.g.m., s. 276 – 277.*

<sup>90</sup> Koselleck, a.g.e., s. 14.

<sup>91</sup> Koselleck'in konuşma olarak ifade etmeye çalıştığı şeyi insanın kendi dışında hafıza ve tecrübe biriktiren herhangi bir şeyle ilişkisi biçiminde tanımlamak daha doğru olacaktır. Görsellik çağında yaşadığımız, akla getirildiğinde pasif bir diyalogla veya monologla bilgi edinmenin had safhada olduğu hatırlanacaktır. (Erol, a.g.m., s. 278).

<sup>92</sup> Koselleck, a.g.e., s. 15.

*tarihin eyleyen konuşmasının aksine, onu hep dil ve eylem arasındaki ilişki hakkında bir şeyler söylemeye zorlayan bilgi teorisine ait bir öncelik kazanır*<sup>93</sup>.

Sonuç olarak dil canlı bir organizma gibi yaşayan, değişen bir olgudur. Dile hayat kazandıran da dilin toplumsal olmasıdır. Kavramsallaştırma ve kavramların hayat bulduğu tarihsel akıştaki değişimdir. Bu salt bir ilerleme değildir. İyi veya kötü bir değişimdir. Tarihi olaylar gibi kavramlar da yeniden kavranmaya ihtiyaç duyabilirler. Nasıl ki tarihi olaylar, ancak o zamana dek inanılır olan gerekçelendirici bağlamı inanılabilirliğini yitirdiğinde, kırılanlaştığında farklı bir biçimde yeniden yazılırlar<sup>94</sup>. Kavramlar değişen gerçekliği anlamlandırmak adına tekrardan yeni bir içerik kazandırılma ihtiyacı hissedebilirler. Vuku bulmakta olan, tarihte bir kez gerçekleşen bir şey, ancak varsayılan imkanların uzun süreli bir düzen içinde kendilerini tekrarlamaları sayesinde mümkün hale gelir<sup>95</sup>. Dönüşen her kavramsal değişiklik, eskiyi farklı ve yeniye anlaşılır kılan semantik yenilenme dahilinde zuhur eder<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> Erol, a.g.m., s. 277, 278. Ayrıca Bkz.: Koselleck a.g.e., s. 19.

<sup>94</sup> Koselleck, a.g.e., s. 51.

<sup>95</sup> Koselleck, a.g.e., s. 28.

<sup>96</sup> Erol, a.g.m., s. 278 – 279. Ayrıca Bkz.: Koselleck, a.g.e., s. 29.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. XIX. YÜZYIL SİYASİ – SOSYAL KOŞULLARI

Devri iyi anlayabilmek adına bazı ön kabullerden sıyrılarak devri okumamız gerekir. Gültekin Yıldız bu ön kabulleri şu şekilde özetlemiştir:

*“Osmanlı Devleti’nin XVII. yüzyılın son veya XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren ‘duraklama/gerileme dönemi’ne girdiği, bu dönemde ‘ilerleyen Avrupa/Batı’ ve ‘gerileyen Osmanlı’nın birbirinden kopuk iki ayrı evren haline dönüştüğü ve ikincisinin ilkindeki gelişmelerden bî-haber olduğu için bu duruma düştüğü, ‘gelişme/ilerleme’ye karşı ‘muhafazakârlığı/gericiliği’ temsil eden bu tavrın Osmanlı Devleti’nin teokratik bir devlet olmasından ve ulemanın dindışı gördüğü teknolojik, sosyal gelişmelere muhalefetinden kaynaklandığı, XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren ‘islahatçı/reformcu’ padişah ya da sadrazamların Avrupa’dan getirttiği uzmanlarla Osmanlı tarihinde daha önce benzeri olmayan bir bilgi, teknoloji transferine gidildiği, ancak bu tür teşebbüslere Yeniçeri ya da ulema gibi ‘gerici/muhafazakâr’ zümre mensuplarının kendi şahsî ve grup menfaatleri için karşı çıkıp engellediği, başta II. Mahmud olmak üzere bu tür ‘reformcu’ padişahların Cumhuriyet Türkiye’sinde kalkışılan büyük dönüşümün öncüleri olarak kabul edilebileceği, Osmanlı/Türkiye tarihinde son iki asırda ‘modernleşme/çağdaşlaşma/ilerleme’nin devlet ricali eliyle orduda başlatıldığı ve dolayısıyla günümüz Türkiye’sinde geçerli olan bu durumun bu coğrafyaya özgü tarihî bir olgu ve hatta zorunluluk olduğu gibi önermeler, söz konusu bu peşin kabullerin en başta gelenleridir”<sup>1</sup>.*

Osmanlı İmparatorluğu’nun siyasi modernleşme sürecinde devletin güdümünde yaklaşık yirmişer senelik aralıklarla üç büyük aşamadan bahsetmek mümkündür: Tanzimat Fermanı olarak bilinen 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu, İslahat Fermanı adıyla bilinen 1856 Hatt-ı Hümayunu ve Kanun-ı Esasi adı verilen

<sup>1</sup> Gültekin Yıldız, “Osmanlı Kara Ordusunda Yeniden Yapılanma ve Sosyo-politik Etkileri (1826– 1839)”, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Tarih Bölümü, Türk Tarihi Anabilim Dalı, Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul, 2008, s. XIV.

1876 Anayasası. Bu üç önemli adım, giderek artan bir kurumsallaşma, olgunlaşma ve liberalleşme sürecini tanımlamaktadır<sup>2</sup>.

## 1.1. Fransız İhtilali

Fransız İhtilali sürecinde aslında simgesel olarak değerlendirebileceğimiz birçok olay yaşanmıştır; Kurucu Meclis 17 Haziran 1789'da açılmıştır, Kral XVI. Louis 21 Ocak 1793'de idam edilmiştir, Robespierre Anayasa'sı 24 Haziran 1793'de kabul edilmiştir. 14 Temmuz 1789 tarihi ise Fransız İhtilali'nin kırılma noktalarından biridir<sup>3</sup>.

Kurucu Meclis'te 28 Ağustos 1789'da, “İnsan ve Vatandaş Hakları Demeci” kabul edildi. Bu demekte, bütün vatandaşlar arasında eşitlik ilkesini kabul etmenin yanı sıra, kişilerin temel hak ve hürriyetlerini de belirliyordu. Birkaç maddesini belirtmek gerekirse<sup>4</sup>:

Madde 1: İnsanlar hakları bakımından eşit doğarlar ve öyle kalırlar.

Madde 2: Bu haklar, hürriyet, mülkiyet, güvenlik ve zulme karşı direnmedir.

Madde 3: Her türlü egemenlik esas olarak milletindir.

Madde 6: Kanun genel iradenin ifadesidir.

Madde 10: Kamu düzenine dokunulmadıkça, hiç kimse siyasal ve dini inançlarından dolayı kınanamaz.

Madde 11: Her vatandaş hür bir şekilde konuşabilir, yazabilir ve yayında bulunabilir.

---

<sup>2</sup> Edhem Eldem, “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Günümüze Adalet, Eşitlik, Hukuk ve Siyaset Üzerine”, **Toplumsal Tarih**, S. 288, Aralık, 2017, s. 24– 37, s. 28.

<sup>3</sup> Tuğba Topal Geçgin, “Rousseau'nun Toplum Sözleşmesinin Fransız İhtilali Üzerindeki Etkisi”, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2012, İstanbul, s. 72.

<sup>4</sup> Fahir Armaoğlu, **19. Yüzyıl Siyasî Tarihi 1789– 1914**, Timaş yay., 16. bs., 2016, İstanbul, s. 59.

Kurucu Meclis iki yıl faaliyetlerini sürdürdükten sonra bir anayasa hazırladı. Bu anayasa 14 Eylül 1791’de kral tarafından onaylanmasıyla yürürlüğe girmiş oldu. Bu olay Fransa’da Meşrutî Monarşi başlangıcıydı<sup>5</sup>.

Osmanlı Devleti içerisinde “genç” kelimesi daha çok Fransız İhtilali sonrası bütün Avrupa’da olduğu gibi yayılan bir akım olup, aydınların kendi mensubu oldukları millet önüne Yeni Avusturya, Yeni İtalyan gibi Yeni Osmanlılar adı verilen bir grup olarak kendini göstermiştir. Osmanlı fikir adamları XIX. yüzyılın başından beri, gittikçe şiddetli bir şekilde hissedilen Avrupa devletlerinin üstünlüğüne karşı çeşitli çalışmalara girmeleri gerektiğini fark ettiler ve bu amaç doğrultusunda faaliyetlere başladılar<sup>6</sup>.

Fransız İhtilali, Napolyon Bonapart iktidarı ile birlikte Avrupa’da yeni bir iç savaş dönemini başlatmıştır. Napolyon’un geliştirdiği “yurttaş- ordu” kavramı, bütün yurttaşların gönüllü olarak katıldığı yeni bir orduya dayanmıştır. Böylece imparatorların paralı askerleri ile gönüllü olarak ulusların özgürleşmesi için savaşan Fransız orduları arasındaki güç dengeleri Fransa lehine değişmişti. Ulus- Milli devletler kendi ordularını oluşturmuşlardı<sup>7</sup>. Bu orduları yaratma süreci millet, vatan, devlet gibi kavramların içeriğinde yaşanan değişiklikler de ciddi mânâda etkili olacaktır. Modern anlamda ulus ve millet kavramının, Fransız devrimiyle birlikte siyasi literatüre girdiği öne sürülür<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Armaoğlu, a.g.e., s. 60.

<sup>6</sup> Mehmet Ali Karaman, “Fransız İhtilali’nin Osmanlı İmparatorluğu’na Etkileri”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 44, Ağustos, 2018, s. 62-79, s. 71.

<sup>7</sup> Ümmet Erkan, “Türk Yurdu Dergisinde Milliyetçilik (1911- 1931)”, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul, 2014, s. 204.

<sup>8</sup> Rasim Bayraktar, Sosyolojik Açıdan Millet Kavramı, Giresun Üniversitesi, **Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi**, y. 6, S. 10, İlkbahar 2014, s. 205.

## 1.2. Sorunlara Çözüm Arayışları

XV. yüzyıl sonlarında Amerika'nın keşfi, Ümit Burnu'nun dolaşılması gibi birtakım yeni coğrafi keşifler nedeniyle, Ortadoğu'nun iktisadi ve ticari düzeni bozuldu. Ticaret yollarının yön değiştirmesi bölgenin ekonomik hayatını olumsuz yönde etkiledi<sup>9</sup>. Coğrafi keşifler belki de Osmanlı İmparatorluğu için bir kırılma noktasıydı. Devletin güçlü bir dönemine denk geldiği için olumsuz etkileri ilk zamanlar hissedilmemiş olabilir lakin coğrafi keşifler gerek dünya devletleri açısından gerek Osmanlı Devleti açısından bir dönüşümün başlangıç yeridir.

XIX. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Devleti siyasi, askeri ve ekonomik açıdan zor günler geçirmekteydi. Avrupalı devletlerin bu üç alanda da üstünlüğü ele geçirdikleri yadsınamaz bir gerçektir. Çok uluslu bir yapıya sahip olan Osmanlı İmparatorluğu, milliyetçi akımların güçlenmesinden büyük zarar görmüştü. Napolyon savaşlarının da etkilediği ayrılıkçı isyanlar Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılı milliyetçi ayaklanmalarla geçirmesine yol açmıştır. Sırp isyanı ile başlayan ayaklanmalar ilk başarıyı Avrupa devletlerinin de desteği ile Yunan isyanı ile yakalamıştır<sup>10</sup>.

XVIII. yüzyılda ilk ıslahat hareketlerine girişen devlet adamları, Batıyı yakalamanın ve hatta önüne geçmenin yolunu kanun-ı kadim anlayışında görmüşlerdi<sup>11</sup>. Onlara göre, Osmanlı Devleti'nin muktedir olduğu dönemdeki sistem tekrardan oluşturulabilir, işlevselliğini yitirmiş kurumlar ıslah edilebilir ve aksaklıklar giderilebilirse devlet tekrardan eski ihtişamına kavuşabilirdi. *Kânûn-ı kâdim*<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Cevdet Küçük, **Osmanlı İmparatorluğu'nda "Millet Sistemi" ve Tanzimat, Tanzimat – Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, haz.: Halil İnalçık – Mehmet Seyitdanoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür yay., 6. bs., İstanbul, 2017, s. 543.

<sup>10</sup> Ümmet Erkan, "Türk Yurdu Dergisinde Milliyetçilik (1911–1931)", Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul, 2014, s. 205.

<sup>11</sup> Çoşkun Yılmaz, "Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Kânûn-ı Kadîm", **XI. Milli Türkoloji Kongresi Bildirileri**, İstanbul, 11–13 Kasım 2014, s. 106, 107.

<sup>12</sup> Kânûn-ı kadîm'in ne olduğu sorusuna verilen, cevap, kanunname ile Şeyhülislam fetvasında aynıdır: "kânûn-ı kadîm, ol kânündürki ne zaman başladığını kimse bilmeye." Ancak, "Çatışmalar ve ihtilafların çözülmesi ile ilgili olarak verilen kararlarda XVI. ve XVIII. yüzyıllar boyunca kullanılan deyim ve ortaya konulan formül ise "kadimden olagelene aykırı iş yapılmamasıdır". Yılmaz, Çoşkun, a.g.m., s. 106.



anlayışını savunan devlet adamlarının yanında Batı'yı örnek alan ve yenilikçi ıslahatların yapılmasını savunan devlet adamları da vardı. Bu iki grup birbirleri ile çekişme halinde oldular. Değişen siyasi atmosfere göre bazı dönemler kanun-ı kadim fikrini savunanlar yönetimde etkili olurken, bazı dönemlerde de yenilikçi devlet adamları yönetimde söz sahibi oluyorlardı. Ancak kanun-ı kadim anlayışı ile devam edilemeyeceği anlaşılınca, Osmanlı devlet adamları Avrupa'yı ve kurumlarını örnek alarak yenilikçi çözüm arama yoluna gittiler<sup>13</sup>.

Sorunların çözümü için İbn Haldûn'un tavırlar teorisine uygun olarak asabiyet bağının çözülmesinin yan etkisi olarak ortadan kalkan şeriat, adâlet ve kânun-ı kadîmin tekrar ikamesi için "hüsn-ı tedbîr"e başvurmayı önerirler. İbn Haldûn'un bu şekilde gündeme getirilmesi ancak tavırlar teorisinin devletin bekası lehine yeniden yorumlanması, arayışın ilk ifadeleri olarak kabul edilebilir. Bu arayışa paralel olarak "ıslah" ve "tanzim" kavramlarıyla anılan kimi uygulamalar gerçekleşmesine rağmen somut başarılar elde edilememiştir. Bu gelişmelerin ardından Osmanlı tarihinin kırılma anları olarak görülen 1699 yılında Karlofça Antlaşması ve 1718'de Pasarofça Antlaşmaları imzalanmıştır. Bu anlaşmalardan sonra ıslahat konusunda şekil ve muhteva açısından köklü bir dönüşüm yaşanmış ve kânun-ı kadîme itibarla anlaşılan ıslah ve tanzim kavramları şeklini korumakla birlikte mahiyet olarak Avrupa'nın temsil ettiği "yeni"ye atıf içeren "reform" şeklinde bir anlama bürünmüştür. Böylece devlet düzeninin tanziminde ilk defa Avrupa bir model olarak denkleme dâhil olmuştur<sup>14</sup>.

Vurgulamakta fayda vardır ki; Osmanlı "modernleşmesi" Avrupalılar ile beklenmedik bir karşılaşmanın yarattığı bir şok elbette değildir. Osmanlı coğrafyası tarihi boyunca Avrupa coğrafyası ve tabii olarak devletleri ve milletleri ile siyasi, iktisadi ve kültürel yönden bir temas halindedir<sup>15</sup>. Şayet reform hareketlerini bir "Batılılaşma" olarak değerlendireceksek, ki bu tek yönlü bir okuma olması sebebiyle yanlış olur; Osmanlı Batılılaşması, Batı'yı hayranlıkla değil, zorunluluk nedeniyle

<sup>13</sup> Carter V. Findley, **Modern Türkiye Tarihi – İslam, Milliyetçilik ve Modernizm**, çev. Güneş Ayas, Timaş yay., İstanbul, Mart 2016, s. 23, 24.

<sup>14</sup> Sedat Doğan, "Tanzimat Dönemi Türk Düşüncesinde Hürriyet Anlayışı", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014, s. 7– 8.

<sup>15</sup> İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İletişim yay. 17. bs., İstanbul, 2004, s. 13.

tercih etmiştir<sup>16</sup>. Bu pragmatik tavrı özellikle askeri tarih üzerinden açık bir şekilde okuyabiliriz. Siyasi olarak da Batı siyaset terminolojisine ait kavramlarının, İslâmî terminolojide karşılıkları ya da kökleri olduğu iddia edilmiştir. Ayrıca bu kavramların kullanılmasına da özen gösterilmiştir. Bu amaç doğrultusunda *demokrasi, parlamento, kamuoyu ve seçim* gibi kavram ve kurumların dini orjinli olan *usul-ü meşveret, şura, ehli hall vel akd ve de biat* gibi kavramlarla karşılamaya çalışmıştır<sup>17</sup>.

İmparatorluğun yıkılmağa yüz tuttuğunu derinden hisseden bu devir münevverlerinde çok kuvvetli bir sosyal şuur, devleti kurtarma, cemiyeti değiştirme ve müesseseleri yenileştirme isteği vardır. Buna bağlı olarak birçok fikir ve öneri ortaya atılmıştır<sup>18</sup>.

Bu devleti kurtarma çabaları hakkında içeriden yapılan uyarılar, itirazlar ve öneriler olduğunu ve bu konudaki tartışmaların da meselenin özünü oluşturduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Bununla birlikte Osmanlı Devleti içinden olduğu gibi dışından da bu konuda bazı uyarı ve öneriler yapılmıştır. Bu uyarıların en önemlilerinden biri, Sadrazam Mustafa Reşit Paşa'nın Tanzimat'ın ilanından iki yıl sonra azledilmesinin ardından, Prens Metternich'in İstanbul'daki sefiri Appony Kontuna, Osmanlı reformları konusunda yazdığı mektuptur. O, mektubunda şöyle diyordu<sup>19</sup>;

*“...Hükümetinizi, yapıcınız ve varlık temelini olan dinsel kurumlarınızın saygınlığı üzerine kurun. Saygı, sultanla Müslüman tebaa arasında başta gelen bağlıdır. Zamana ayak uydurun ve getirdiği ihtiyaçları görmeye bakın. İdârî mekanizmanızı düzene sokun. Yeniden kurun. Fakat sakın yıkıp yerine size uymayan*

---

<sup>16</sup> Ortaylı, İlber, a.g.e., s. 24.

<sup>17</sup> Kenan Çağan, “Namık Kemal’de Devletin Niteliği ve Temel Dayanakları”, **Akademik İncelemeler Dergisi**, c. 7, S. 1, 2012, s. 266.

<sup>18</sup> Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, **Yeni Türk Edebiyatı Ontolojisi I**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 1874, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1974, s. XVI.

<sup>19</sup> Kâmil Özer, “Tanzimat Sonrası İslâm Düşüncesi ve Namık Kemal”, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İzmir, 2004, s. 14.

*şekiller vermeye kalkışmayın. Avrupa uygarlığından, sizin kurumlarla uyuşmayan kurumlar almayın; zira Batılı kurumlar, imparatorluğunuzun temelini meydana getiren çeşitli ilkelere farklı ilkelere dayanmaktadır. Türk olarak kalın ve Müslüman yasalara başvurun. ...Bu ıslahatın, prototipini Türk İmparatorluğu'nun şartları ile ortak hiçbir yöne sahip bulunmayan modellerde aramamasını, kanunlarında doğulu adetlere zıt düşen devletlerin kanunlarını taklide yönelmemesini salık veririz. Zira ithal malı reformlar, yaratıcı ve teşkilatçı güçten yoksun olduklarından, Müslüman ülkeler üzerinde ancak eritici bir etki uyandırır.<sup>20</sup>*

Islahatlar planlanırken ve uygulanırken hep devlet nezdinde sınırlı kalıyor, halk bu sürece dahil edilmiyordu. Gerek kanun-ı kadimi örnek alan ıslahatlar, gerekse Batı eksenli ıslahatlar her daim devletin üst kademesinde pragmatik amaçlarla uygulanıyordu. Osmanlı Devleti Avrupa eksenli ıslahatlar yürürlüğe koymakla hem kötü gidişatın önüne geçmeyi hem de her geçen gün iç işlerine burnunu daha da sokan Avrupalı devletlerin müdahalesini azaltmayı amaçlıyordu<sup>21</sup>.

Batı tarzı ıslahlar ilk olarak kendisini askeri alanda gösterdi. Çünkü Osmanlı Devleti'nin ıslahat yapmasının en önemli nedeni eskisi gibi savaş kazanamayan, hatta düşman orduları karşısında yenilgiye uğrayan orduyu tekrardan düzenlemektir<sup>22</sup>. Fakat bu ıslahatların askeri alanla sınırlı kalması mümkün olmadığından, yenilikler diğer alanlara da yayılmaya başladı. Her ne kadar Lale Devri bunun için bir başlangıç olarak düşünülebilirse de Batı eksenli ıslahatların her alana yayılmaya başladığı dönem olarak III. Selim'in yürürlüğe koyduğu Nizam-ı Cedid hareketi görülebilir<sup>23</sup>.

III. Selim'e göre devletin içinde bulunduğu güç durumun nedeni, geleneksel kurumların düzenli bir biçimde işlememesiydi<sup>24</sup>. Sultan, kapsamlı bir yenilik hareketi yapmak için yenilikleri yürütecek idari ekibin düzenlenmesi gerektiğinin farkındaydı.

<sup>20</sup> Özer, a.g.e., s. 14. Ayrıca Bkz.: Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, çev. Metin Kıratlı, Ankara, 1988, s. 59.

<sup>21</sup> Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, çev. Yasemin Gönen, İletişim yay., 28. bs., İstanbul, 2013, s. 49 – 50.

<sup>22</sup> Zürcher, a.g.e., s. 43, 44.

<sup>23</sup> Kemal Beydilli, “Nizâm-ı Cedîd”, D.İ.A., y. 2007, c. 33, s. 175– 178.

<sup>24</sup> Kemal Beydilli, “Selim III”, D.İ.A. y. 2009, c. 36, s. 420 – 421.

Bu nedenle Sultan, liyakat sahibi olmayan devlet adamlarını tasfiye ederek, yetkin devlet adamlarına gidişatın nasıl düzeltilebileceğine dair layihalar hazırlattı<sup>25</sup>.

III. Selim yenilikleri her ne kadar tüm alanlara taşımayı hedeflese de yenilikler daha ziyade ordu üzerinde yoğunlaştı<sup>26</sup>. Bazı devlet adamları eski askeri grupların yanında, Avrupa tarzı yeni bir ordunun kurulmasını savunurken, bazı devlet adamları da eski askeri kurumların artık ıslah edilemeyeceğini, dolayısıyla eski kurumları ortadan kaldırarak oluşturmanın gerekliliğini vurguluyordu. Eski kurumları birden kaldırmak isyana neden olabileceğinden dolayı riskli bir durumdu. Bu sebepten ötürü eski kurumların ortadan kaldırılmasına cesaret edilemedi ve eski ve yeni kurumlar yan yana yaşatılmaya çalışıldı. Bu ikilik sonraki yenilikçi sultanlar ve devlet adamları tarafından da devam ettirildi ve birçok sorunun, karışıklığın doğmasına neden oldu<sup>27</sup>.

III. Selim'in devlet yönetimine getirdiği en büyük yeniliklerden bir tanesi de Avrupa'da daimî elçiliklerin açılmış olmasıdır. Bu döneme kadar Avrupalı devletlerin Osmanlı bünyesinde birçok büyükelçilik açmış olmalarına rağmen, Osmanlı'nın Avrupa devletleri içerisinde daimî elçilikleri bulunmamaktaydı. Bu dönem ile beraber hem büyükelçilikler açılmaya başlanmış hem de Osmanlı modernleşmesinin en önemli itici güçlerinden biri olan 'sefaretnameler' yazılmaya başlanmıştır<sup>28</sup>.

Nizam-ı Cedid ıslahatları, Kabakçı Mustafa'nın isyanı ile sona ermiş ve kısa bir süre sonra da tahttan indirilmiş olan III. Selim katledilmiştir<sup>29</sup>. Nizam-ı Cedid hareketi kısa sürmüş ve faciayla bitmiş olsa da daha sonraki yenilikçi devlet adamlarının ve sultanların önünü açmıştır<sup>30</sup>. Öyle ki, Alemdar Mustafa Paşa'nın yardımıyla tahta geçen II. Mahmud doğru vakti kollayarak uygulamaya soktuğu ıslahatlarla Nizam-ı Cedid hareketinin bir takipçisi olduğunu göstermiştir<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> Ali Fuat Örenç, **Yakınçağ Tarihi Giriş**, Akademi Titiz yay., İstanbul, 2012 s. 69.

<sup>26</sup> Örenç, a.g.e. s. 65 – 66.

<sup>27</sup> Örenç, a.g.e., s. 70.

<sup>28</sup> Recep Bilgin, "Karşılaştırmalı olarak Türkiye'de Devlet ve Millet Modernleşmesi", **The Journal of Europe – Middle East Social Science Studies**, c. 1, S. 2, Ekim, 2015, s. 90– 128, s. 99.

<sup>29</sup> Beydilli, Selim III, s. 424.

<sup>30</sup> Kemal Beydilli, D. İ. A., "Nizâm- ı Cedid", y. 2007, c. 33, s. 175 – 177.

<sup>31</sup> Örenç, a.g.e., s. 82 – 83.

Sultan II. Mahmud, her ne kadar radikal değişiklikler yapmaktan kaçınmayan yenilikçi bir padişah olsa da yenilik karşıtı grupların tepkisini çekmemek ve III. Selim ile aynı kaderi yaşamamak için ıslahatlarını ağır adımlarla gerçekleştirdi. Sultan o zamana dek kaldırılmasına cesaret edilemeyen, yeniliklerin önünde bir engel olarak gördüğü Yeniçeri Ocağını doğru zamanı kollayarak ortadan kaldırdı. İstanbul'da 14 Haziran 1826'da başlayan Yeniçeri kıyımı, II. Mahmud'un yeni bir askerî teşkilata geçiş konusunda hem rakip görüp hem de kendine model aldığı Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın 1811 Mart'ında Kahire'de başlattığı tasfiye harekâtından çok daha sistematik, çok daha geniş çaplıydı<sup>32</sup>.

II. Mahmud, kaldırılan Yeniçeri Ocağı'nın yerine Hz. Muhammed'in ismine ithafen "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye" adı verilen teşkilatı kurmuştur<sup>33</sup>. Ayrıca zorunlu askerliği yürürlüğe koyan Sultan, potansiyel asker sayısını öğrenmek için sadece erkeklerin sayıldığı bir nüfus sayımı gerçekleştirmiştir<sup>34</sup>.

Ayrıca belirtmek gerekir ki askerî alanda Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sonrasında orduda yenileşme-modernleşme çabaları ülke ekonomisine ağır yükler bindirmiştir. Bütün bu çabalara rağmen sahada istenilen başarı tam olarak alınmamıştır. Ahmed Cevdet Paşa bu konuda şu yorumu yapar: "*Yeniçeri, Devlet-i Âliyye'nin kalbinde bir seretân illetine benzerdi. Strelitz askerî ise Rusya'nın omzunda bir ur idi.*" Yeniçeriliğin, "*Osmanlıların iliğine işlemiş*" olması nedeniyle ocağın kaldırılması sonucunda birçok kurum çökmüş ve "*ehl-i İslâm'ın kuvve-i asabiyyesine za'f*" gelmiştir. Yeniçeri Ocağının sonrasında oluşan boşluklar bir türlü kapatılamamıştır. Terakki için birçok "*ıslâhât-ı dâhiliyye icrâsı*" gerekiyordu. Strelitz Ordusu'nun kaldırılması ise yalnızca askerî mânâda reformları gerektirdiğinden I.

---

<sup>32</sup> Gültekin Yıldız, **Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1816– 1839)**, Kitapevi yay, İstanbul, 2009, s. 40.

<sup>33</sup> Abdülkadir Özcan, "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye", D.İ.A., y. 1991, c. 3, s. 457.

<sup>34</sup> Kemal Beydilli, "Mahmud II", D.İ.A., y. 2003, c. 27, s. 353–356.

Petro bunu başarmıştır. Bunun ardından gerçekleştirmek istediği diğer ıslahatları da başarıyla uygulamıştır<sup>35</sup>.

Osmanlı Devleti'nde dış bürokrasi giderek daha da önem kazanmakta olduğundan Sultan dış ilişkilerde etkili olabilecek, dil bilen ve ileride siyasete dahil olacak kişiler yetiştirmek üzere Bâb-ı Âli'de Tercüme Odası kurdurmuştur. Padişah, bağımsızlık girişimlerinde bulunmaya başlayan Rumları da böylelikle saf dışı bırakmayı ve yerlerine geçecek Müslümanlar yetiştirilmesini umuyordu<sup>36</sup>. Tercüme Odası'nın kurulmasında en etkili faktörlerin başında Rumların Fenerli Rumların isyanlara destek vermelerinin ortaya çıkmasıdır<sup>37</sup>. Tercüme Odası'nın ileride göstereceği faaliyetler kavram tarihi açısından oldukça önemlidir. Namık Kemal'de 8 Kasım 1857'de ilk memurluk görevine *Tercüme Odası*'nda başlamıştır<sup>38</sup>.

Ulemânın yeniçeri desteği ortadan kaldırıldıktan sonra meşruiyet dili hem Arapça anlamında şekli olarak hem de şer'i dil anlamında mahiyet olarak özellikle yüksek rütbeli ulemânın da dâhil olduğu bir süreçte dinî kisveden arınmaya başladı. Reformun ideolojik bir şekil aldığı bu süreçte yazılarıyla ve Şûra-yı Devlet'teki konuşmalarıyla reformları onaylayan yüksek rütbeli ulemâ, bu tutumlarını ya fikhî hükümler aracılığıyla ilk dönem İslâm tarihine ya da *akıl ve sağduyuya* dayandırarak savunuyorlardı<sup>39</sup>.

Sultan, kıyafet düzenlemesi gibi toplum hayatını doğrudan ilgilendiren kararlar almaktan da çekinmiyordu. 1829'da yapılan kıyafet düzenlemesiyle devlet memurlarına fes takma zorunluluğu getirildi. İlk zamanlar bu uygulamaya tepki gösterilse de zamanla devlet memuru olmayanlar da fes takmaya başladı<sup>40</sup>. Bu dönemde kültürel alanda da birçok yenilikler oldu. Bunlardan en önemlisi Tanzimat

<sup>35</sup> Murat Yılmaz, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Eserlerinde 17. – 19. Yüzyıl Avrupa Hükümdarları", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c. 7 S. 35, 317 – 328, s. 319. Ayrıca Bkz.: Cevdet Paşa, Tezâkir 40 – Tetimme, Yayınlayan: Cavid Baysun, TTK yay., Ankara, 1991, s. 219.

<sup>36</sup> Ali Akyıldız, "Tercüme Odası", D.İ.A, y. 2011, c. 40, s. 504.

<sup>37</sup> Sezai Balcı, "Osmanlı Devleti'nde Tercümanlık ve Babiali Tercüme Odası", Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 203 s., 2007 s. 82 – 83.

<sup>38</sup> Mithat Aydın, "Namık Kemal'de "Terakki" ve "Maarif" Düşüncesi", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih–Coğrafya Fakültesi Dergisi**, 53, 2 (2013) 451– 477, s. 452.

<sup>39</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 18.

<sup>40</sup> Beydilli, Mahmud II, 354 – 355.

döneminde muhalefetin aracı olacak olan gazeteciliğin başlangıcıdır. Sultan II. Mahmud 1831 yılında ilk resmî gazete olan *Takvim-i Vekayi*'yi yürürlüğe koymuş, ardından yarı resmi ve daha sonraları da özel gazeteler Türk basının doğmasına yol açmıştır<sup>41</sup>.

II. Mahmud döneminde merkezileşme yolunda da çok önemli gelişmeler yaşandı<sup>42</sup>. Sultan birçok ayanın gücünü türlü şekilde kırarak merkezden atanan valiler yoluyla bu bölgelerde merkezin etkisini artırdı. İltizam usulü yine bu dönemde kaldırılarak yerine doğrudan vergilendirme sistemi yürürlüğe konuldu. İlk posta güzergahı olan Üsküdar–İzmir posta güzergahı padişah tarafından açıldıktan sonra merkezin küçük idari birimlerle olan bağı artırıldı. Merkez–taşra iletişim ağının daha da geliştirilmesiyle birlikte taşra vilayetleri daha yakından izlenebilir hale geldi<sup>43</sup>. 1829 yılına geldiğinde II. Mahmud önce İstanbul'da daha sonra da eyaletlerdeki köy ve kasabalarda; semt, mahalle ve köylerin idaresi için buralarda ikâmet eden kişilerin arasından seçilmiş muhtarlar atamaya başladı. Muhtarlar zaman içerisinde devlet ile halk arasında temel aracı haline geldiler. Ayrıca muhtarlar bölgelerindeki dinî liderlerin aleyhine olacak bir şekilde etkinliklerini artırdılar. Böylece devlet en küçük yönetim birimlerine dahi ulaşmayı hedefleyen merkeziyetçi tavrını daha da genişletmekteydi<sup>44</sup>. II. Mahmud'un başlattığı ve önemli adımlar attığı bu merkezileşme anlayışı ilerleyen yıllarda da hız kesmeden devam etti.

### 1.3. Tanzimat Fermanı

Tanzimat kelimesi, Türkçede “düzenlemeler” anlamına gelir. *Tanzimat Dönemi* (1839 – 1878) ifadesi Türk tarihinin Osmanlı Devleti'nde Batı etkisinin iyiden

<sup>41</sup> Nesimi Yazıcı, “Takvîm-i Vekayi”, D.İ.A., y. 2010, c. 39, s. 490.

<sup>42</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, 22. bs., İstanbul Ocak 2016, s. 169.

<sup>43</sup> Örenç, a.g.e., s. 101 – 102.

<sup>44</sup> Beydilli, Mahmud II, s. 355.

iyiye hissedildiği ve modernleşme amacıyla birçok ıslahatı gerçekleştirildiği dönemi tanımlamak amacıyla kullanılır<sup>45</sup>.

Tanzimât-ı Hayriye (Hayırlı düzenlemeler), 3 Kasım 1839 (h. 26 Şaban 1255) tarihinde, Gülhâne Hatt-ı Hümayunu ilan edildi. 16 yaşındaki yeni padişah Sultan Abdülmecid'in bir hattı şerifi olan bu fermanı, Londra Büyükelçisi ve Hâriciye Nâzırı olan Mustafa Reşit Paşa ve Sadık Ri'fat Paşa hazırlamışlardı. Topkapı Sarayının Gülhâne Meydanında toplanan başta sadrîâzam ve nâzırlar, bütün yönetici ve yüksek kamu görevlileri, ulemâ, ordu komutanları, her cemaatin liderleri, yabancı sefirler hazırken Mustafa Reşit Paşa kürsüye çıkıp okudu. Padişah da küçük Gülhâne Köşkünden, kendi fermanını dinledi. Hatt-ı Hümayun'da başlıca dört alanda yeni düzenlemeler öngörülmekteydi:

a) Bütün tebaanın can, ırz ve malının güvenlik altına alınması ve tebaa eşitliğinin sağlanması

b) Hükümet ve devlet kurullarında (Mecâlis-i Devlet-i Âliye), yönetsel ve mali düzenlemeler ve denetimlerin yapılması

c) Adliye ve ilmiyede yenilikler gerçekleştirilmesi

d) Askerlik ve vergi yükümlülüklerinde eşitliğin gözetilmesi mülkiyet hakkı ve devlet güvencesinin tanınması

Tanzimât-ı Hayriye deyiminin seçilişindeki amaç ise kimi çevrelerin, "Bir Müslümanla bir gayri müslim nasıl eşit olur?" itirazlarını önlemek içindir ve bu maksatla fermana "Hayriye" (hayırlı) tanımı konulmuştur<sup>46</sup>.

Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşit Paşa'nın ıslahat önerilerine ikna olan Sultan Abdülmecid döneminde (1839–1861) ilan edilen *Gülhâne Hatt-ı Hümayunu*, genellikle charte (senet) türünde bir belge olarak görülür. Ferman'da yer alan "haklar",

<sup>45</sup> Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim yay., 12. bs., İstanbul, 2015.

<sup>46</sup> Sakaoğlu, a.g.e., s. 657.



“insanlık onuru”, “eşitlik”, “ulus” ve “vatandaşlık” fikirleri klasik siyasî düşüncelerden tam bir kopuşa değil, ikiliklere sebep olmuştur ki bunun temel nedeni fermanın maslahat icabı ilan edilmesi ve devletin bulunduğu şartların mecburi sonucu olmasıdır<sup>47</sup>.

“*Ya'ni emvâl-ü emlâkinden emniyet-i kâmilesi olduğu halde... kendüsüne gün be gün devlet-ü- millet gayreti ve vatan muhabbeti artup ona göre hüsn-i harekete çalışacağı şüpheden âzâdedir... Ehl-i İslâm ve millet-i sâire... bilâ-istisnâ mazhar olmak üzere can ve ırz-u nâmûs ve mal mâl maddelerinden hükm-i şer'i iktizâsınca... emniyet- i kâmile verilmiş... işbu kavânîn-i Şer'îyye mücerred din-ü-devlet ve mülk-ü milleti ihyâ için vaz' olunacak olduğundan...*”<sup>48</sup>

Haklar namına sayılan can güvenliği ile mal, ırz ve namusun (onur, honneur) korunması<sup>49</sup>, İslâm’ın vaat ettiği temel haklardan olmakla birlikte esasen *Fransız İnsan ve Vatandaşlık Hakları Beyannamesi*’nden mülhemdir. Eşitlik fikri, “millet sistemi” ve “hâkim millet” kavramlarını teorik olarak ortadan kaldırırken uygulamada bunların yerine yeni bir Osmanlı milleti ikame edememiştir<sup>50</sup>. Bununla irtibatlı olarak Fransız İhtiali’nden iktibas edilen, ancak onun ulusal bağımsızlıkları besleyen içeriğine karşı ırk değil de toprak bağına nispetle kullanılarak eşitlikçi bir Osmanlı milleti/vatandaşlığı oluşturmaya yönelik olan ulus fikri, millet terimiyle edilmiştir ki klasik sistemde bu kavram, yalnızca dinî cemaatlere atıfla kullanılıyordu. “Millet” kavramı fermanında hem “ulus” hem de “cemaat” anlamına gelecek şekilde kullanıldığı gibi köken veya ikâmeti anlatan “vatan(daşlık)” fikri de ilk defa bu fermanla siyasî ve duygusal bir içerik kazanmıştır. Ancak bütün bu fikrî dönüşümler, terimlerin kendi

<sup>47</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 20.

<sup>48</sup> “Gülhâne Hatt-ı Hûmayûnu”, İsmail Hami Danişmend, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi 4, Türkiye Yayınevi, 1972, s. 124 – 126. Alınan yer: Sedat Doğan, a.g.e., s. 20.

<sup>49</sup> ırz ve namusun korunması ile ilgili kısım, Osmanlı söz konusu olduğunda abes bir ifade olarak görülmektedir. Yavuz Abadan’a göre (burada kastedilen şey, yeniçağ Batı siyasî düşüncesinde şekillenen “insanlık onuru” anlamında) “şeref” kavramıdır ki fermanın Batı dillerindeki çevirilerinde de “ehre” veya “honneur” terimleri kullanılır. Ancak bu ifadenin neden ırz ve namus şeklinde kullanılmasına anlam veremeyenler lafza bağlı kalmışlardır. Sedat Doğan, a.g.e., s. 20.

<sup>50</sup> Benzer bir ikilik Mısır reformcularında da söz konusudur. Mesela ilk defa Fransız aydınlanmacılarını okurken ulus olma fikriyle tanışan Tahtavi, gayrimüslim Mısır vatandaşlarının varlığı gerekçesiyle iki katlı bir ümmet tanımı yaparak İslâm ümmetinin yanında bir de ulus anlamında Mısır ümmetinden söz eder. Sedat Doğan, a.g.e., s. 21.

içinde ikili kullanımları bir kenara bırakılsa bile kurumsal altyapı eksikliği, fikir düzeyinde yeniyi kuramadan eskiyi ortadan kaldırması, uygulama düzeyinde eskiyi ortadan kaldırmadan yeniyi ikame etmeye çalışması ve toplumsal kesimlerin muhalefeti nedeniyle yenileşme süreçlerinin en kritik dönemeci olmasına rağmen ancak ikilikleri derinleştirmiştir<sup>51</sup>.

Mustafa Reşit Paşa'nın gerçekleştirme arzusunda olduğu ıslahatların üzerinde, XIX. yüzyıl başı Avrupa devlet düşüncesiyle irtibatı ve liberalizm etkisi fark edilebilir. Mustafa Reşit Paşa'nın amacı “hükümdarın hareketlerini tahdit edecek bazı müesseselerin kurulması” şeklinde değerlendirilebilir. Bu ise XIX. yüzyıl başı liberalizminin ve ona en mühim özelliklerini sağlayan “Anayasacılık” akımının amaçlardan biridir<sup>52</sup>.

Osmanlı Devleti'nin dönüşümüne işaret eden en önemli olay, II. Mahmud'un emriyle hazırlandığı halde kendisinin göremediği Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ölümünden dört ay sonra, 3 Kasım 1839'da ilan edilmesidir<sup>53</sup>. Lakin bu dönemin temelleri hâlihazırda III. Selim döneminde atılmıştır. Tanzimat döneminin hâkim düşüncesi “halka doğru” anlayıştır. Bu anlayış yönetilen halka yakınlaşma isteğini getirmiştir. Batılılaşmanın artan tesiri dildeki değişikliği de kaçınılmaz olarak beraberinde getirmiştir. Osmanlı yönetimi tebaaya yaklaşma yolunun kullanılan dilin sadeleşmesinden geçtiğine inanmış ve bu yolda çeşitli adımlar atmıştır.

Islahat taraftarı olan II. Mahmud gazete dilinde sadeliğe büyük önem verdiğini, devrin yazışmalardan da görmek mümkündür. Gazetenin yöneticisi Vakanüvis Esat Efendi kendisinin gerçekleştirdiği bir gezinin notlarını gazetede basılmadan evvel II. Mahmud'a sunmuş ve hükümdardan şöyle bir cevap almıştır: “*Umuma neşr olunacak*

---

<sup>51</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 20 – 21.

<sup>52</sup> Alp Eren Topal, "From Decline to Progress: Ottoman Concepts of Reform 1600– 1976, The Department of Political Science And Public Administration", Ihsan Doğramacı Bilkent University, Doktora Tezi, Ankara, Haziran 2017, s. 103. Ayrıca bkz.: Şerif Mardin, “Tanzimat Fermanı'nın Mânâsı – Yeni Bir İzah Denemesi”, **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, s. 152.

<sup>53</sup> Abdulhamit Kırmızı, **Abdulhamid'in Valileri: Osmanlı Vilayet İdaresi 1895– 1908**, Klasik yay., İstanbul, Kasım 2016, s. 23.

*şeylerde yazılacak elfâz herkesin anlayabileceği surette olmak lazımdır. Öyle (çetrgerdüne) ve (tevsen) gibi şeylerin Türkçe olarak tashihi muktezadır*<sup>54</sup>.

Tanzimat dönemi ve sonrasında, eski ile yeni arasında çatışma ve ikilik olduğu düşüncesi en yaygın kanaattir<sup>55</sup>. Batılılaşmanın etkisiyle Türk toplumunda ortaya çıkan fikrî değişimin yeni bir dille topluma daha kolay bir yolla aktarılması gerekiyordu. Dilde sadelik arayışlarını daha eski tarihlere götürebilmek mümkündür lakin Tanzimat devrinde dilde sadelik arzusu daha belirgin ve biliçli bir şekilde ortaya çıkmıştır. Yazışmaların açık, sade ve anlaşılır olması, Türkçe kelimeler kullanılması yönünde 1847 yılının Ocak ayında bir mazbata çıkarılmıştır. Anlaşılacağı üzere Osmanlı tarihinde XIX. yüzyıl Türk dili açısından son derece önemlidir. İfadenin değil işin ve işlevin önem kazanması gibi nedenlerle bürokraside, edebiyatta ve gazetelerde dil sadeleşmiş, Batıdan gelen kavramların dile girmesiyle de farklı bir boyut kazanmıştır<sup>56</sup>.

Tanzimat devrinde, yine ıslahat fikrine bağlı olarak gelişen temayüllerden biri de, devlet adamları ve aydınlarda gittikçe kuvvetlenen bir memleket şuurunun uyanmasıdır<sup>57</sup>. Yeni gelişmelerin etkisiyle Tanzimat döneminde ilk defa kullanılan veya yeni içeriklerle kullanılmaya başlayan “insanîyet”, “halk”, “vatandaş”, “münevver” gibi birçok kavramla karşılaşırız<sup>58</sup>.

Ziya Gökalp Türk Medeniyet Tarihi adlı eserinde *Türk Harsının* tarihini dönemlerine ayırırken 3 ana başlık kullandığı söyler<sup>59</sup>:

1) *İslâmiyet'ten evvelki Türk harsı; “Aksâ-yı Şark Medeniyetinde yaşayan bir Türk harsı” idi.*

2) *İslâmiyet'le beraber devam eden Türk harsına, “İslâm medeniyetindeki Türk harsı” dendi.*

<sup>54</sup> Perihan Ölker – Tuğba Aktaş, “Tanzimat Fermanının Metindibilimsel Çözümlemesi”, **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, XIII/2 (Kış 2013), s. 210 – 211.

<sup>55</sup> Özer, a.g.m., s. 4

<sup>56</sup> Ölker, Perihan – Aktaş, Tuğba, a.g.m., s. 211.

<sup>57</sup> Kaplan, Mehmet, İnci Enginün, Birol Emil, Y.T.E.A. I, s. XX

<sup>58</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 133.

<sup>59</sup> Gökalp, Türk Medeniyet Tarihi, s. 20.

3) *Tanzimat'la başlayan Türk harsına da "Garp Medeniyetindeki Türk harsı" deniliyor.*

*Binaenaleyh, Türk medeniyeti tarihinin kurûn-ı ulâsında bunlardan birincisini, kurûn-ı vustâsında ikincisini, kur-ûnu cedidesinde üçüncüsünü göreceğiz.*

Buradan anlayabiliriz ki: Tanzimat devri Ziya Gökalp tarafından da Batı etkisinin açık bir şekilde hissedilmeye başlandığı bir dönem olarak değerlendirilmiştir. Lakin Tanzimat Fermanı, salt bir Batılılaşma olarak değil, aynı zamanda devlet hukukuyla şeriati birbirine uydurma çabası olarak algılanmalıdır. Fermanda çok açık bir şekilde şerî yasaların dili kullanılmıştır ve Ferman sonucu çıkarılacak yasalar şeriata aykırı düşmeyecekti. Fermanın dinî niteliği, yüksek rütbeli ulema ve bürokratların katılımıyla, Padişah'ın Hırka-i Şerif dairesinde Ferman üstüne yemin etmesiyle simgesel olarak de da teyit edilmiştir<sup>60</sup>.

#### **1.4. Islahat Fermanı**

Osmanlı Devleti'ndeki ıslahat uygulamalarının en yoğun ve en tutarlı uygulaması Tanzimat döneminde gerçekleşti. Bu dönemde iktidar, sultanın kendisinden bürokrasideki gruplara geçti. Bürokrasinin önem kazanması da doğal olarak Mustafa Reşit Paşa, Âli Paşa ve Fuat Paşa gibi bürokrasi kökenli isimleri ön plana çıkardı. Mustafa Reşit Paşa'nın başını çektiği grup Tanzimat Fermanı'nı, Âli ve Fuat Paşaların başını çektiği bürokrasi grubu ise Islahat Fermanı'nı ilan etti. Fermanların amacı tıpkı önceki ıslahatlar gibi mevcut gidişatı düzene sokma ve Avrupalı devletlerin Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışma bahanelerini de ortadan kaldırmaktı<sup>61</sup>.

Bürokraside etkili olan isimler eğitimlerini yabancı ülkelerde açılan Osmanlı büyükelçiliklerinde ya da birçok önemli ismi yetiştirmiş Tercüme Odalarında

<sup>60</sup> Hüseyin Özhazar, **Yakın Dönem Türkiye Tarihi**, Tirekitap, İstanbul, 2018, s. 149.

<sup>61</sup> Ufuk Gülsoy, "Islahat Fermanı", D.İ.A., y. 1999, c. 19, s. 185 – 186.

alıyorlardı. Gerek önerdikleri reformlar gerekse olaylara karşı tutumları geleneksel devlet adamlarından ayrıldığından dolayı zaman zaman tepki alabiliyorlardı<sup>62</sup>.

Eşitlik kavramını gerçek mânâda ilk defa gündeme getiren, 1856'da ilan edilen Islahat Fermanı'dır; fakat bunu söylerken bu metnin hangi şartlar altında oluşturulduğunu da unutmamak gerekir. Islahat Fermanı, Kırım Savaşı'nın nihayetinde İngiltere ve Fransa tarafından Osmanlı İmparatorluğu'na şart koşulmuş ve dayatılmıştır. Bu yüzdendir ki bu fermanın ele aldığı başlıca eşitlik, farklı dinlere mensup kişilerin devletin ve hukukun nezdinde eşitliğidir. Daha basit bir ifadeyle asıl mesele, Müslümanlar ile başta Hıristiyanlar olmak üzere diğer dinlere mensup topluluklar arasında bir eşitlik tesis etmek ve bir bakıma ilk defa dinden bağımsız olarak tanımlanabilen bir Osmanlı vatandaşlığı oluşturmaktır<sup>63</sup>.

Tanzimat dönemi ıslahatlarına her ne kadar halk müdahil edilmediyse de yeniliklere halkın belirli kesimlerinden ciddi itirazlar geldi. Bazı kesimler ıslahatlar ile yüz yıllardır kurulu düzenin değiştirilip, Batı'nın taklit edilmesini eleştirirken, bazı kesimler de değişen ilişki biçimlerinden ve eski konumlarını kaybetmekten şikâyetçiydi<sup>64</sup>.

## 1.5. Genç Osmanlılar

Tanzimat dönemi aynı zamanda muhalif grupların da ortaya çıkmaya başladığı bir dönem oldu. Avrupalı düşünürlerden etkilenen ve dayandıkları bilgi, kullandıkları metot ve araçlar bakımından daha önceki muhalif gruplardan oldukça farklı olan<sup>65</sup> Genç Osmanlılar, meşrutiyet sisteminin özelliklerini İslâmî kavramlarla bağdaştırarak meşrutiyet fikrini savunmaya başladılar.

---

<sup>62</sup> Ali Akyıldız, "Tercüme Odası", D.İ.A., y. 2011, c. 40, s. 504 – 505.

<sup>63</sup> Eldem, a.g.m., s. 28.

<sup>64</sup> Ahmet Oğuz, **Birinci Meşrutiyet Kanun-ı Esasi ve Meclis-i Mebusan**, Grafiker yay., Ankara, Eylül 2010, s. 39.

<sup>65</sup> Özer, a.g.e., s. 48.

Mısırlı Mustafa Fazıl Paşa'nın bazı politik hedefler ve niyetlerle desteklediği hareketin içinde Ebüzziya Tevfik, Nuri ve Reşat Bey, Agâh Efendi, Ziya Paşa, Ayetullah, gazeteci Refik, Namık Kemal ve Ali Suavi gibi isimler vardı<sup>66</sup>. Bu kişilerden bazıları Tanzimat siyasetinin yüzeyselliğini ve giderek daha da otoriter bir yapıya bürünmesini eleştiriyor, daha demokratik bir yönetim biçimi, parlamento ve bir anayasa talep ediyorlardı. Onlara göre İslâm devleti, özünde demokratik ve meşruti bir kurumdu fakat daha sonraki yöneticiler, özellikle de Tanzimat yöneticileri, İslâm devletinin bu düzenini değiştirerek, İslam devletinin otoriter bir yapıya dönüşmesine neden olmuştu. Genç Osmanlılar özellikle yönetimi gasp ettiklerini düşündükleri Âli ve Fuat Paşalara karşı etkili bir muhalefet yürüttüler. Muhalefet araçları dönemin yeni ve etkili gücü olan gazetelerdi<sup>67</sup>.

Genç Osmanlılar yürüttükleri muhalefetten ötürü siyasilerle karşı karşıya geldiler ve muhalefetlerine yurtdışına çıkarak orada devam ettiler. Aynı dönemde Padişah ile Mısır Hidivi İsmail Paşa'nın arasındaki bir anlaşmayla Mısır'daki meşru varisliğini kaybeden Mustafa Fazıl Paşa da padişaha karşı bir tepki olarak bu muhalif harekete katıldı ve finansal açıdan muhalefete büyük destek verdi<sup>68</sup>. Mustafa Fazıl Paşa, Paris'e giderek oradan padişaha devletin içinde bulunduğu kötü durumu bildiren bir açık mektup yayımladı. Yurtiçinde bu mektubu çoğaltıp dağıtan bazı Genç Osmanlılar da hükümet tarafından Anadolu'ya sürülseler de onlar Anadolu'ya gitmek yerine yurtdışındaki muhalefet hareketine katılmayı tercih ettiler.

Birkaç yıl etkili bir muhalefet hareketi oluşturmalarına rağmen Genç Osmanlılar çözülmeye başladı. Hükümetin teklifine ilk boyun eğen Mustafa Fazıl Paşa oldu. Mustafa Fazıl Paşa konumunu tekrardan sağlama alana kadar bir süre daha maddi açıdan muhalefete destek olsa da<sup>69</sup>, muhalefetin dili sertleştikçe desteğini geri çekmeye başladı. Zamanla da Genç Osmanlılar'ın kendileri arasında anlaşmazlıklar baş göstermeye başladı ve farklı tarihlerde bütün üyeleri yurda geri döndü<sup>70</sup>. Genç Osmanlılar başarısız bir muhalefet hareketi gibi gözükse de aslında etkileri uzun yıllar

---

<sup>66</sup> Çağan, a.g.m., s. 259

<sup>67</sup> Kemal Beydilli, "Yeni Osmanlılar Cemiyeti", D.İ.A., y. 2013, c. 43, s. 431.

<sup>68</sup> Beydilli, Yeni Osmanlılar Cemiyeti, s. 431.

<sup>69</sup> Ş. Tufan Buzpınar, "Mustafa Fâzıl Paşa", D.İ.A., y. 2006, c. 31, s. 300 – 301.

<sup>70</sup> Beydilli, Yeni Osmanlılar Cemiyeti, s. 432.

hissedildi. Meşrutiyet fikrinin yayılmasında ve meşruti rejime geçilmesinde büyük emekleri vardı.

## 1.6. I. Meşrutiyet

Nihayet meşrutiyeti savunan ve başını Midhat Paşa'nın çektiği grup Abdülaziz'i ve V. Murad'ı hal edip meşrutiyet ilân etmesi şartıyla II. Abdülhamid'i tahta çıkarttı<sup>71</sup>. 23 Aralık 1876 tarihinde meşrutiyet ilan edildi<sup>72</sup>. Böylece Genç Osmanlılarla başlayan meşrutiyet tartışmaları bir sonuç vermiş gibi gözüküyordu. Her ne kadar meşrutiyet ilan edilip, görece özgürlük havası oluşsa da parlamentonun ve anayasanın ömrü beklenenden daha kısa oldu. II. Abdülhamid, 93 Harbi'nin ardından birtakım gerekçeler öne sürerek parlamentoyu süresiz tatil etti<sup>73</sup> anayasayı askıya aldı ve 1908'e kadar ülkeyi tek başına idare etti.

II. Abdülhamid'in saltanat yılları Osmanlı Devleti'nin en sancılı dönemlerinden biriydi. Kırım Harbi'nden itibaren alınmaya başlayan dış borçlar her geçen gün artmış ve bunun bir sonucu olarak Osmanlı ekonomisi Sultan Abdülaziz döneminde iflas etmişti. Osmanlı ekonomisinin iflasının ardından Avrupalı devletlerce II. Abdülhamid döneminde Düyûn- ı Umûmiyye kuruldu<sup>74</sup>. Ekonominin dibe vurmuş olmasının yanında siyasi açıdan da durum yürek burkucuydu. Balkanlarda bağımsızlık ülküsü güden birçok millet uzun süredir isyan halindeydi ve gerek Rusya gerekse Avrupalı devletler bu isyanları destekliyorlardı. Buna bağlı olarak farklı zamanlarda Osmanlı topraklarından birçok yeni devlet ortaya çıktı ve büyük toprak kayıpları yaşandı. Ayrıca Avrupalı devletlerin Osmanlı topraklarına ideal sömürge gözüyle bakmaları ve hem Osmanlı Devleti ile hem de kendi aralarında mücadele etmeleri Osmanlı Devleti'ni her geçen gün daha da köşeye sıkıştırıyordu.

<sup>71</sup> Küçük, Abdülhamid II, s. 217.

<sup>72</sup> Yılmaz Kızıltan, "I. Meşrutiyetin İlânı ve İlk Osmanlı Meclis-i Mebusan'ı", **Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi**, c. 26, S. 1, y. 2006, s. 251 – 272, s. 251.

<sup>73</sup> Küçük, Abdülhamid II, s. 218.

<sup>74</sup> Cevdet Küçük – Ertüzün, Tevfik, "Düyûn- ı Umûmiyye", D. İ. A., y. 1994, c. 10, s. 58 – 62.

Her ne kadar II. Abdülhamid'in idare tarzı istibdat kelimesi ile açıklansa da onun dönemi birçok açıdan Tanzimat döneminin bir devamı niteliğindedir<sup>75</sup>. Gerek bayındırlık işlerinde gerekse eğitim işlerinde Sultan, Tanzimat döneminden aldığı bayrağı daha da ileriye taşıdı. Ancak Sultan, Tanzimat döneminde ülke yönetiminde etkin olan bürokrasinin gücünü kırarak, iktidarı adım adım eline geçirdi. Sultan'ın meşrutiyeti 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi) sonrası<sup>76</sup> ortadan kaldırarak yönetimi tekeline alması ve muhalif kesimlere göz açtırmaması sonucu birçok kez tahttan indirilme girişimlerine maruz kalmasına neden oldu<sup>77</sup>.

II. Abdülhamid'e karşı muhalefet, yönetimde meşrutî sistemi askıya almasından kısa bir süre sonra başladı. Daha ilk yıllarında birkaç kez tahttan indirilme tehlikesi atlatması<sup>78</sup> Sultan'ın kişiliği üzerinde önemli izler bıraktı. Genç Osmanlılar'ın ve daha sonra birçok siyasetçinin yürüttüğü muhalefet ve baskı sonucu ilan edilen meşrutiyetin yürürlükten kalkması, tüm emeklerin boşa gitmesi anlamına geliyordu.

Her ne kadar Genç Osmanlılar ve meşrutiyet yanlısı devlet adamları başarısız olmuş gibi gözüксе de surda önemli bir gedik açmışlardı. Genç Osmanlılar'ın fikirlerini destekleyen kişiler modern eğitim kurumlarında öğretmenlik yapıyor, yeni kuşak öğrenciler üzerinde etkili oluyorlardı<sup>79</sup>. Bu nedenle okul yönetimi zaman zaman öğretmenleri görevden alıyor, bu fikirlerden etkilenmiş öğrencileri okuldan uzaklaştırıyordu. Fakat öğrenciler arasında anayasa, meşrutî sistem ve vatanseverlik gibi düşüncelerin yayılmasında tek etken bu öğretmenler değildi. Dünya değişiyor, monarşi yönetimi sorgulanıyor ve birçok ülkede de olduğu gibi okumuş insanlar yönetime katılmak istiyordu.

Meşrutiyetin askıya alınmasının üzerinden on yıldan biraz geçmişti ki, Osmanlı Devleti'nin son dönemine kadar damgasını vuracak bir muhalefet hareketi kuruldu. Bu muhalefet 1889'da Gülhane'de dört Tıbbiye-yi Askeriye talebesinin *İttihat-ı Osmanî*

<sup>75</sup> Findley, a.g.e., s.150.

<sup>76</sup> Mahir Aydın, "Doksanüç Harbi", D.İ.A., y. 1994, c. 9, s. 498– 499, s. 498.

<sup>77</sup> Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", D. İ. A., y. 1988, c.1, s. 222 – 223

<sup>78</sup> Cevdet Küçük, "Murad V", D.İ.A., y. 2006, c. 31, s. 185.

<sup>79</sup> Kemal Beydilli, "Yeni Osmanlılar Cemiyeti", D. İ. A., y. 2013, c. 43, s. 431 – 432.



*Cemiyeti*'ni kurmasıyla gün yüzüne çıktı. Cemiyet daha sonraları İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne dönüşecekti. Amaçları tekrardan anayasayı ve parlamentoyu hayata geçirmek olan bu dört öğrencinin kimler olduğu hakkında tartışmalar olsa da muhtemelen bu grubu İbrahim Temo, İshak Sükûti, Abdullah Cevdet ve Çerkez Mehmet Reşit kurmuştu<sup>80</sup>.

Tıbbiye öğrencilerinin kurduğu İttihat-ı Osmani Cemiyeti kısa süre sonra deşifre oldu. Cemiyetin bazı üyeleri yakalanırken bazı üyeleri de yurtdışına kaçtı. Örgütlenmenin başına Ahmet Rıza'nın geçmesiyle birlikte örgütün adı İttihat ve Terakki Cemiyeti oldu. Prens Sebahattin'in de muhalefet hareketine katılması sonucunda cemiyet içinde görüş ayrılıkları daha da arttı ve 1902'de yapılan kongre sonucu cemiyet, Prens Sebahattin ve Ahmet Rıza kanadı olarak ikiye ayrıldı. Ahmet Rıza kanadı bu tarihten sonra ismini Terakki ve İttihat Cemiyeti olarak değiştirdi ve muhalefete bu isim altında devam etti<sup>81</sup>.

## 1.7. İttihat ve Terakki

1906 yılında Makedonya'nın elden çıkmasını engellemek adına Selanik'te Osmanlı Hürriyet Cemiyeti kuruldu<sup>82</sup>. Bu cemiyetin mensupları arasında daha sonraları isimlerini çok duyuracak olan Talat Bey (Paşa) ve Binbaşı Enver (Paşa) de vardı. Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin ne Jön Türklerle ne de İttihat ve Terakki Cemiyeti ile organik bağı vardı. Gerek kuruluş amaçları gerekse faaliyetleri farklılık arz ediyordu. Ancak 1908'e gelindiğinde Osmanlı Hürriyet Cemiyeti, Ahmet Rıza'nın başını çektiği Terakki ve İttihat Cemiyeti ile birleşerek, bu cemiyetin ismini kullanmaya başladı<sup>83</sup>. Her ne kadar kendi isimlerinden vazgeçerek Terakki ve İttihat Cemiyeti ismini kullansalar da Osmanlı Hürriyet Cemiyeti üyeleri, Terakki ve İttihat Cemiyeti'nin içindeki en önemli güç haline geldiler.

<sup>80</sup> M. Şükrü Hanioğlu, "İttihat ve Terakkî Cemiyeti", D.İ.A., y. 2001, c. 23, s. 476.

<sup>81</sup> Hanioğlu, İttihat ve Terakkî Cemiyeti, 477 – 478.

<sup>82</sup> Siddik Yıldız, "Çıkışından Bastırılmasına Kadar 31 Mart İsyanı", Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 313 s., Ankara, 2006, s. 8.

<sup>83</sup> Hanioğlu, İttihat ve Terakkî Cemiyeti, s. 479.

Yasadışı bir yapılanma olarak Türk fikir ve siyaset hayatına giren Jön Türk cereyanı her ne kadar sonraları yasal bir zemine otursa da devletin bunlara karşı sonuna kadar direnç gösterdiği açıktır. Jön Türklerden ya da İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden bahsederken Sultan Abdülhamid devrinin tamamında bunlar için “Cemiyet-i Fesadiye” tabirinin kullanılması bakış açısının çok net bir göstergesidir<sup>84</sup>.

Terakki ve İttihat Cemiyeti devrimin silahla yapılacağına inanıyordu. Bu nedenle askerler arasında yayılmaya çalışıyor bunda da önemli başarılar elde ediyorlardı. Reval Görüşmelerinden sonra Makedonya'nın elden çıkacağına inanan cemiyet üyeleri derhal harekete geçme kararı aldılar. Makedonya'yı kontrolü altına alan cemiyet dağlara çıkarak Kanun-ı Esasi'nin tekrardan yürürlüğe girmesi için hükümete muhtıra verdiler. Cemiyet, Kanun-ı Esasi'nin ilan edilmemesi durumunda İstanbul'a yürüyeceklerini söylüyordu. II. Abdülhamid, durumun daha da ciddi bir hâl almasından çekinerek 23 Temmuz'da<sup>85</sup> meşrutî sistemin yeniden getirildiğini ve en yakın zamanda seçimlerin yapılacağını duyurdu. Böylece Osmanlı Devleti bir kez daha rejim değiştirmiş oldu. Meşrutiyetin yeniden ilan edilmesinin ardından Terakki ve İttihat Cemiyeti ismini tekrardan İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne çevirdi.

İttihat ve Terakki Cemiyeti gerek 1889'dan Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar uzanan uzun tarihiyle gerekse kendi içinde bölünmesi, isim değiştirmesi ve çok sonraları başka amaçlarla kurulmuş olan cemiyetlerle birleşmesi nedeniyle anlaşılması güç bir tarihe sahiptir<sup>86</sup>. Cemiyetin anlaşılmasının önündeki başka bir engel de cemiyetin üyelerinin homojen bir yapıya sahip olmayıp, birbirinden çok farklı fikir hayatlarına ve ideallere sahip olmasıdır. Bu çeşitlilikten ötürü Cumhuriyet sonrası her kesim kendi çıkarına göre cemiyetin içindeki küçük bir gruptan yola çıkarak tüm cemiyeti tanımlamaya çalışmış, bu zaten anlaşılması zor olan cemiyetin tarihini içinden çıkılmaz bir hale sokmuştur. Ayrıca üyelerinin bazıları Jön Türklükle bağlantılı olmasından dolayı tüm cemiyet mensupları Jön Türk sanılmış, yine bazıları mason localarına kayıtlı olmasından dolayı tüm cemiyet mensupları mason ve hatta

---

<sup>84</sup> Karaman, a.g.m., s. 72

<sup>85</sup> Mehmet Okur, “II. Meşrutiyet Dönemi Siyasi Partileri”, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, c. 0, S. 11, y. 1999 s. 225– 238, s. 226.

<sup>86</sup> Hanioglu, Şükrü, İttihat ve Terakkî, s. 476.

Siyonist damgası yemiş, bazı üyelerinin Türkçü, İslâmcı veya Batıcı olması çeşitliliğe bakılmaksızın cemiyeti hedef haline getirmiştir. Kimileri cemiyeti Kemalizmin bir prototipi olarak görürken, kimileri de cemiyetin bizzat Kemalistler tarafından ortadan kaldırıldığını savunmuştur. Yine cemiyet bazı kesimlerce Alman hayranı, siyasetten bihaber, vatan haini olarak yansıtılırken, bazı kesimlerce de Milli Mücadeleyi planlayan ve tatbik eden, emperyalizme ve sömürgeciliğe karşı canla başla karşı koyan vatansever bir oluşum olarak görülmüştür.

Ziya Gökalp ise Meşrutiyet'in ilânından sonra, 22 Ekim 1908'de İttihat ve Terakki Fırkası'nın Diyarbakır şubesini kurdu ve aynı yıl fırkanın bölge müfettişi oldu. 18 Eylül 1909'da ise Selanik şehrinde gerçekleşen kongreye Diyarbakır delegesi olarak katıldı ve merkez heyeti üyeliğine seçildi<sup>87</sup>.

## **1.8. II. Meşrutiyet ve Sultan II. Abdülhamid'in Tahtan İndirilmesi**

Meşrutiyetin tekrar ilan edilmesiyle birlikte II. Abdülhamid eski gücünü kaybetti ve ülkede kısa süreli bir özgürlük havası hüküm sürdü. Sürgün olanlar ülkeye geri döndü ve yayın hayatı daha da canlandı. Fakat bu görece özgürlük havası pek de uzun soluklu olmadı. Dahilî ve haricî birçok sorun gün yüzüne çıktı<sup>88</sup>. Cemiyetin partiler üstü bir statüde kalarak siyasete dahil olması, birçok üst rütbeliyi ve memuru tasfiye etmesi, basın üzerindeki baskısı, hükümetleri istifaya zorlaması ve kadrolaşmaya gitmesi büyük tepkilere neden oldu.

Cemiyete karşı oluşan tepkiler büyük bir isyana dönüşmek için bir kıvılcım bekliyordu. Bu kıvılcım *Serbesti Gazetesi* başyazarı Hasan Fehmi'nin bir suikast sonucu öldürülmesinin ardından ateşlendi<sup>89</sup>. Muhalefetin büyük çoğunluğu bu suikasttan cemiyeti sorumlu tuttu. 12 Nisan gecesi cemiyetin kendi güvenliği için Rumeli'den getirdiği ve devrimden sonra da Rumeli'ye geri dönmelerini istediği Avcı

<sup>87</sup> M. Orhan Okay, "Ziya Gökalp", D.İ.A., y. 1996, c. 14, s. 124.

<sup>88</sup> Küçük, Cevdet, Abdülhamid II, s. 222.

<sup>89</sup> Azmi Özcan, "Otuzbir Mart Vak'ası", D.İ.A., y. 2007, c. 34, s. 10.

Taburları'nın Meclis-i Mebusan'ı kuşatmasıyla 12-13 Nisan gecesi (31 Mart 1325) tarihe “31 Mart Vakası” olarak geçen karşı devrim hareketi başlamış oldu<sup>90</sup>.

Avcı Taburları<sup>91</sup> farklı alaylardan birçok askeri de kendi saflarına katarak isyanı Beyazıt ve Sultanahmet'e taşıdılar. Askerlere ek olarak İttihat ve Terakki'nin uygulamalarından şikâyetçi olan birçok kişinin de onlara katılmasıyla isyan daha da büyüdü. Hiç şüphesiz isyanın büyümesinde ve geniş kitlelere duyurulmasında basın da önemli rolü vardı. Özellikle *Volkan* gazetesi, halkı cemiyete karşı kışkırtmada önemli rol oynamıştı<sup>92</sup>. İsyancılar, hükümetten bazı kişilerin görevlerinden alınarak, kendi istedikleri kişilerin göreve getirilmesini, şeriatın tam olarak uygulanmasını, harp okullarından mezun subayların işten atılıp yerlerine alaylıların getirilmesini istiyordu. Ayrıca Padişah'ın kendilerini cezalandırmayacağına söz vermesi gerekiyordu<sup>93</sup>.

İsyanda İttihad-ı Muhammedî olarak bilinen grup, dinî muhalefetin başını çekiyordu. Hukuk Fakültesi öğrencileri de Mülkiye Mektebi talebeleri ile birleşerek Hasan Fehmi'nin katillerinin bulunmasını talep ediyorlardı<sup>94</sup>. Hükümet her ne kadar bu cinayeti soruşturarak ihmali olduğunu düşündüğü polis memurlarını görevden alsa da, öğrenciler bunu yeterli bulmadığından geri adım atmamaya taleplerinde ısrarcı oldular. Hükümet'in isyan karşısında ne yapması gerektiğine ivedilikle karar verememesi, Sultan'ın olayları önlemek adına önemli girişimlerde bulunmaması, belirsizliğin artmasına ve olayların büyümesine neden oldu. İsyan esnasında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden birçok kişi suikasta kurban gitti. İsyancılar, aralarında bakan, mebus ve mektepli subayların bulunduğu birçok kişiyi öldürdü<sup>95</sup>.

Birçok cemiyet mensubu kaos ortamından uzaklaşmak için Selanik'e gitti. Dönemin hükümeti ise olayları yatıştırmak adına istifa etti ve Tevfik Paşa başkanlığında yeni bir hükümet kuruldu<sup>96</sup>. II. Abdülhamid, olayları sakinleştirmek için

<sup>90</sup> Küçük, Cevdet, Abdülhamid II, s. 222.

<sup>91</sup> Cemiyet, meşrutiyeti ilan etmede büyük destek gördüğü Avcı Taburları'na Nigehban-ı Hürriyet (Hürriyet Bekçileri) ismini vermişti. Özhazar, a.g.e., s. 266.

<sup>92</sup> M. Ertuğrul Düzdağ, “Volkan”, D.İ.A., y. 2013, c. 43, s. 125.

<sup>93</sup> Özcan, Azmi, Otuzbir Mart Vak'ası, s. 10.

<sup>94</sup> Necdet Aysal, “Örgütlenmeden Eyleme Geçiş: 31 Mart Olayı”, **Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi**, S. 37 – 38, Mayıs– Kasım 2006, s. 23 – 26.

<sup>95</sup> Özcan, Azmi, Otuzbir Mart Vak'ası, s. 10 – 11.

<sup>96</sup> Özcan, Azmi, Otuzbir Mart Vak'ası, s. 10.

isyana karışanların affedildiğini ve şeriata daha fazla ilgi gösterileceğinin sözünü verdi. Ancak İttihat ve Terakki Cemiyeti, Sultan'ın isyancılarla böyle bir anlaşmaya varmasına büyük tepki gösterdi.

Cemiyet, dinmeyen isyan karşısında harekete geçme kararı aldı. İlk olarak Selanik'te halkın geniş katılımının olduğu bir miting tertip edildi. Mitingde isyan, meşruti rejimi ortadan kaldırmayı amaçlayan bir irtica hareketi olarak nitelendirildi. Cemiyet meşrutiyeti ilan etmek adına Balkanlar'da büyük çaba göstermiş olduğundan, buradaki halkın cemiyete karşı sempatisi büyüktü. Selanik'in yanında Manastır, Kosova, Makedonya ve Balkanlar'ın birçok yerinde de isyana karşı tepkiler oluştu<sup>97</sup>.

Cemiyet kısa sürede isyanı önlemek isteyen, aralarında askerlerin yanında çok sayıda gönüllülerin de bulunduğu bir ordu oluşturmak için çalışmalarına başladı. Oluşturulan bu orduya Hareket Ordusu ismi verildi<sup>98</sup>. Ordu içinde Arnavutlar çoğunlukta olduğu gibi Müslüman olmayan gönüllüler de vardı. İsyanı bastırması ve düzenin tekrar inşası için 3. Ordu Kumandanı ve Rumeli Umum Müfettişi Ferik Mahmud Şevket Paşa görevlendirildi. Hareket Ordusu 15 Nisan'da Binbaşı Muhtar Bey kumandasında Selanik'ten hareket etti. Hareket Ordusu'nun bu sıradaki sayısı nizamî kuvvetler olarak 40.000 ila 50.000, gönüllüler olarak 25.000 ila 30.000 civarındaydı<sup>99</sup>.

Hareket Ordusu birlikleri 22 Nisan gecesi Dâvud Paşa Kışlası'nı işgal etti ve Mahmud Şevket Paşa'nın emriyle ordu İstanbul'a girdi. Beyazıt'ta Harbiye Nezâreti binası ele geçirildi. Kuşatılan Yıldız Sarayı direniş göstermeden 24 Nisan'da teslim oldu<sup>100</sup>. Sonuç olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne karşı girişilen karşı devrim hareketi başarısızlıkla sonuçlanmış oldu.

---

<sup>97</sup> Taner Aslan, "31 Mart Hadisesi Üzerine Vilayetlerde Çıkan Olaylar Karşısında Alınan Tedbirlere ve Askerî Faaliyetlere Dair Yazışmalar", **Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, c. 28, S. 28, s. 1– 26, s. 12.

<sup>98</sup> Özcan, Azmi, Otuzbir Mart Vak'ası, s. 10.

<sup>99</sup> Zekeriya Türkmen, "Hareket Ordusu", D.İ.A., y. 1997, c. 16, s. 125 – 127, s. 126.

<sup>100</sup> Türkmen, Zekeriya, Hareket Ordusu, s. 126.

Hareket Ordusu isyanı bastırdıktan hemen sonra sıkıyönetim ilan etti ve Divan-ı Harb-i Örfî kurularak suçlu olduğu düşünülen kişiler yargılanmaya başlandı. Yapılan yargılamalar sonucunda 70 kişi idam edilirken<sup>101</sup>, 420 kişi de hapis cezasına çarptırıldı.

Bu isyan aynı zamanda II. Abdülhamid için de bir son oldu. Her ne kadar Mahmud Şevket Paşa, ordunun amacının Sultan'ı devirmek olmadığını söylese de meclisteki tartışmalar neticesinde II. Abdülhamid tahttan indirilerek yerine Mehmed Reşad getirildi<sup>102</sup>. II. Abdülhamid, azlinin ardından Çırağan Sarayı'nda ikamet etmeyi talep etse de Sultan Selanik'teki Alatini Köşkü'ne sürgüne gönderildi. Böylece Osmanlı Devleti'nin son dönemine damga vurmuş, son muktedir sultanı olan II. Abdülhamid'in iktidarı sona ermiş oldu<sup>103</sup>.

31 Mart Vakası'nın kimin tarafından tertip edildiği ise uzun süre tartışılmıştır. O dönem de birçok kişi bu isyanın bizzat II. Abdülhamid tarafından tertip edildiğini düşünüyor, bazıları da bunu Sultan'ı saf dışı bırakmak için önemli bir fırsat olarak görüyordu. Nitekim bunda da başarılı olundu. II. Abdülhamid bu isyanın sorumlusu olarak ilan edildi<sup>104</sup>. Fakat günümüzde yapılan çalışmalar neticesinde, neredeyse tüm tarihçiler 31 Mart Vakası'nın II. Abdülhamid tarafından tertiplenmediği hususunda hemen hemen hemfikirdir.

Hareket Ordusu askerî olarak önemli yerleri ele geçirdikten sonra “Meclis-i Milli” 27 Nisan 1909'da toplandı ve Sultan II. Abdülhamid'i tahttan indirme kararını aldı<sup>105</sup>. Sultan Abdülhamid'in 27 Nisan'da tahtan indirilmesi<sup>106</sup> yeni bir dönemin de başlangıcı oldu. İktidar II. Abdülhamid'in elinden alınmıştı alınmasına ancak ileride kurulacak olan hükümetleri çok zor günler bekliyordu. Öyle ki, onlar Balkan Savaşları'yla, Balkanlar'daki, Kırım'daki ve Kafkaslar'daki katliamlardan Osmanlı

---

<sup>101</sup> Soner Tursun, “II. Meşrutiyet'in İlanı ve 31 Mart Olayı”, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Edirne, 2013, 110 s., s. 76.

<sup>102</sup> Cevdet Küçük, “Mehmed V”, D.İ.A., y. 2003, c. 28, s. 418 – 422, s. 418.

<sup>103</sup> Küçük, Cevdet, Abdülhamid II, s. 223.

<sup>104</sup> Özcan, Azmi, Otuzbir Mart Vak'ası, s.11.

<sup>105</sup> Tursun, Soner, a.g.e., s. 73.

<sup>106</sup> Aysal a.g.m., s. 44.

topraklarına sığınan milyonlarca göçmenle, Cihan Harbi ve işgallerle mücadele etmek zorunda kalacaklardı<sup>107</sup>.

1908 devrimi ardından yaşanan bir dizi siyasî ve askerî olay (Avusturya-Macaristan'ın Bosna-Hersek'i işgali, Girit'in Yunanistan'la birleşmesi, Arnavutluk ve Yemen isyanları ve İtalya'nın Trablusgarb'ı işgale girişmesi) gerek Osmanlı siyasî elitini oluşturan kesimlerin gerekse daha geniş kamuoyunun korku ve kaygısını artırmış ve siyasî ortamın vatanseverlik ve milliyetçilik eksenli bir propaganda faaliyetine uygun bir biçim almasına yol açmıştır<sup>108</sup>.

Balkan Savaşlarının (1912–1913) Türk milliyetçiliğinin gelişimine büyük bir etkisi olmuştur. Osmanlı Devleti, I. Balkan Savaşı'nda İmparatorluğun Bursa'dan sonraki ilk başkenti Edirne'yi dahi kaybetmiştir<sup>109</sup>. Balkan Savaşları'yla birlikte Osmanlı eliti ilgi ve enerjisini vatanseverlik, milliyetçilik ve savaşla ilgili alanlara doğru yöneltmek durumunda kalmıştır<sup>110</sup>. Balkan Savaşları, bir milyona yakın Türk'ün mülteci durumuna düşmesine yol açmıştır. Katliamlardan kurtulan Türkler Anadolu yollarına düşmüştür. Bu savaş, İmparatorluğun daha homojen bir biçim kazanmasını da sağlamıştır. Ayrıca milli bilince sahip Bulgarlar, Sırlar, Yunanlıların Osmanlı ordularını mağlup etmesi, milli bilinç sağlanmadan, yani bir ulusa dayanmadan devletin ayakta kalmasının zor olduğunu da göstermiştir<sup>111</sup>.

---

<sup>107</sup> Örenç, a.g.e., s. 201.

<sup>108</sup> Nadir Özbek, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşrutiyet 1876–1914**, İletişim yay., 2016, İstanbul, s. 333.

<sup>109</sup> Erkan, a.g.e., s. 210.

<sup>110</sup> Özbek, a.g.e., s. 333.

<sup>111</sup> Erkan, a.g.e., s. 210.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. VATAN, MİLLET ve ÜMMET KAVRAMLARI

#### 2.1. Vatan

##### 2.1.1. Vatan Kavramının Genel Çerçevesi

Arapça kökenli olan vatan kavramı, lügatlerde şu şekilde yer almaktadır: Bir adamın doğup büyüdüğü veya yaşadığı memleket<sup>1</sup>. Vatan: Maskat-ı re's, İnsanın doğduğu yer, yurt<sup>2</sup>: (Hubbu vatan imandandır), (Vatan-ı sani) Sonradan tevattun olunan yer. Cem'i (avtan).<sup>3</sup> Kavram 1860'lardan itibaren, Fr *patrie* sözcüğünün anlam değişimine paralel olarak siyasi bir anlam kazanmıştır<sup>4</sup>.

Vatan kelimesi, edebiyatta, bir yeri vatan ittihâz etme<sup>5</sup> anlamında tavattun; yerli ve millî, vatana mensup<sup>6</sup> anlamında vatanî; mahal, yer, mekân, ikâmetgâh, vatan<sup>7</sup> anlamlarına gelen mavtın gibi türevleriyle geçer<sup>8</sup>. Aynı, yakın anlamda mevtn(mevâtın) da kullanılır. İnsanların herhangi bir amaçla yerleştiği yerin adı mevttir. İtân ve tavattun “bir yeri vatan edinmek” demektir. Arapçada beled ve dâr, Türkçede ülke, ülke ile ev, il kelimeleri de “vatan” anlamında kullanılır<sup>9</sup>.

Vatan, eski Türklerde bir kabilenin birbirine yakın ailelerinden oluşan çadırlarda yaşayan halkından oluşan bölümü ve bu ailelerin sahip oldukları toprak

<sup>1</sup> Şemseddin Sâmî, **Kâmûs-ı Türkî**, haz.: Şaban Kurt, Çağrı Yayınları, 2015, İstanbul, Dersaadet, Hicri 1317, s. 1495.

<sup>2</sup> İbrahim Cûdî Efendi, **Lügat-ı Cûdî**, haz.: İsmail Parlatır, Tezcan Aksu, Nicolai Tufar T.D.K., Ankara, 2006, s. 596.

<sup>3</sup> Mehmed Salahi Bey, **Kamus-i Osmanî**, c.4, s. 627.

<sup>4</sup> Sevan Nişanyan, Online Etimoloji Sözlüğü, Vatan Maddesi. [www.nisanyansozluk.com/?k=vatan](http://www.nisanyansozluk.com/?k=vatan) alıntılama tarihi 04.02.2018

<sup>5</sup> Şemseddin Sâmî, **Kâmûs-ı Türkî**, s. 452.

<sup>6</sup> Şemseddin Sâmî, **Kâmûs-ı Türkî**, s. 1493.

<sup>7</sup> Şemseddin Sâmî, **Kâmûs-ı Türkî**, s. 1470.

<sup>8</sup> Mehmet Sarı, “Divân Şiirinde Vatan”, **Hikmet–Akademik Edebiyat Dergisi**, y. 2016, c., S., 5, s. 210.

<sup>9</sup> Mustafa Çağrı, “Vatan”, **D.İ.A.**, y. 2012, c. 42, s. 563.



parçası olarak tanımlanmıştır<sup>10</sup>. Türkçede ilk anlamıyla "bir insanın doğduğu yer" olarak bilinen "yurt" kelimesinin de "vatan" kavramını gösterdiği anlaşılır. Eski Türklerde ülke, "ulus" ve "il" olarak da isimlendirilmiştir. Ayrıca eski Türklerde zaman zaman "yurt, il ve vatan" için "yer" kelimesi de kullanılmaktadır. Fransızların "la terre", Almanların "das Land" dedikleri "yer", ikinci anlam olarak arazi, toprak, bölge, diyar, memleket, kara demektir<sup>11</sup>.

Türk-İslam tarihinin çeşitli evrelerinde vatan yerine "yurt", "toprak", "mülk"<sup>12</sup>, "memalik-i mahrûsa"<sup>13</sup>, "memalik-i şâhâne" daha ziyade kullanılmaktadır<sup>14</sup>. Batı dillerinde "Home", "homeland", "country", "fatherland", "motherland", "die Heimat", "das Vaterland", "patrie" kelimeleri vatan karşılığı olarak kullanılmaktadır<sup>15</sup>.

Vatan kelimesinin hukuki anlamı: Vatan, bir devlete maledilmiş arazisi daha doğrusu ülkesidir. Ülke, bir devletin gayr-i menkûl malı olup, hâkimiyetinin câri olduğu bütün sahalardır<sup>16</sup>.

İnsanın doyduğu, doğduğu yeri sevmesi fırtan gelen bir eğilimdir. Vatan kavramı nisbeten yeni bir ifade olsa da insanlığın ilk zamanlarından beri, özellikle yerleşik hayata geçişle birlikte köy ve şehir sakinleri tarafından aitik hissi geliştirilmiş ve doğal bir anlam ve değer yüklenerek üzerinde yaşanan insanların *varlığını ve bekasını* temsil eden bir *yurt yüceltisi* zuhur etmiştir<sup>17</sup>. Yerleşme, yersiz/yurtsuzluktan

<sup>10</sup> Tefik Sütçü, "Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Vatan Temi", İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul 2004, s. 15.

<sup>11</sup> Sütçü, a.g.e., s. 15, 16.

<sup>12</sup> Kaynaklarımızda geçen "mülk" "bir hükümdarın emri altında ve tâbiyetinde bulunan memleket" demektir. Adı geçen kavram vatanın günümüzdeki anlamını karşılar durumdadır, yani hâkimiyetinin câri olduğu yer anlamına kullanılmaktadır. Keskin, Mustafa, a.g.m., s. 444.

<sup>13</sup> Kaynaklarımızda rastladığımız 'memâlik' kelimesi de "memleket" anlamındadır. Bu kelime genellikle "muhafaza olunan, gözetilen, emniyet ve asayışı temin olunmuş" anlamında olan "mahrûsa" ile birlikte kullanılmaktadır. Hatt-ı Hümayûnlarda ve antlaşmalarda vatan kelimesine müsavi olarak "memalik-i mahrûsa-i şâhâne", ayrıca "memalik-i Devlet-i Aliyye" ve "memalik-i şâhâne" kullanılmaktadır. Keskin, Mustafa, a.g.m., s. 444.

<sup>14</sup> Didem Ardalı Büyükarman, "Vatan Kavramının Türk Tiyatro Edebiyatındaki Seyri Üzerine Bir İnceleme", **A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, S. 37, Erzurum, 2008, s. 129.

<sup>15</sup> Mustafa Keskin, "Ziya Gökalp'te Vatan Kavramı", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 4, y. 1991, s. 443.

<sup>16</sup> Keskin, Mustafa, a.g.m., s. 443.

<sup>17</sup> Ahmet Özcan, **Teolojinin Jeopolitiği**, Yarın yay., İstanbul, 2016, s. 206 – 207.

daha iyidir. Göçebelik sürecinden sonra tarımı kullanarak sabit bir yerde yaşamının gurbette olma hissini unutturucu etkisini de keşfetmiştir<sup>18</sup>.

Ahmet Özcan vatan kavramının serüvenini kısaca şöyle açıklıyor: “*Modern zamanda vatan fikri, ‘uluslaşma’ sürecine paralel olarak yeniden formatlanmış, aslında ‘özüne yabancılaştırılarak’ tek bir ulusun ‘mülkü’ şeklinde sınırlar ve sınırlandırmalarla ifade edilmiştir. Yeni Osmanlıların bu modern vatan kavramını alarak eski ‘doğal’ mânâsıyla literatürümüze kazandırdığı bilinmektedir. Vatan, üzerinde yaşayan millet ve devletle anlam kazanan ve ortak tarihi, örfü ve inancı yani millet varlığının tüm aslı bileşenlerini ifade eden bir anlam kazanmıştır. (Belki de bu nedenle, silahlı kuvvetlerin kışlalarında önce devlet, ordu ya da millet yerine, önce vatan yazılır. Vatan, hepsini içeren temel bir mefhumdu.)*<sup>19</sup> Bizim toplumumuzda vatan kavramının sınırı yoktur. Daha doğrusu, ana vatan, yavru vatan gibi ek kullanımlarda gösterdiği gibi, vatan, üzerinde yaşayan milletin ‘varlığı’, ‘değerleri’ ve ‘ideaları’ ile belirlenen sınırlara sahiptir. Bunu en iyi ifade eden kavram, ‘Misak-ı milli’dir. Milli misak, ilk kullanıldığı hukuki metindeki anlamının çağrıştırdığı gibi, ‘ortak vatanda yaşama iradesi gösteren’ bütün insanların ve toplulukların ‘gönüllü iradesidir’. İşte bu irade nerede ve ne şekilde tecelli ederse, orası vatanın bir parçasıdır. Bir mânâda, milletin vatani, ya da aynı anlamda ‘Türkiye/Osmanlı milletin’in’ yurdu, milleti oluşturan ve Milli Misak’ı onaylayan ‘bütün etnik ve dini toplulukların’ yaşadığı yerdir.”<sup>20</sup>

Edebiyatımızda tanzimat dönemi ve sonrasında görüldüğü kadar etkili olmasa da Divan şiirinde de vatan temasına yer verilmiştir. Birçok divandan tespit edilen beyitler ve “vatan” redifli manzumeler divan şiirinde vatan temasının yer aldığını ve şairlerce kıymet verildiğini kanıtlar. Divan şairi Şehzade Cem Sultan’ın “*Can dimağına erüp bûy-i vatan/ Dil diler kim görüne rûy-i vatan*” matlalı gazeli; XIV. yüzyıl Divan şairlerimizden Germiyanlı Ahmedî’nin “*Dirîg bülbül ü tûtî ki ’der celâ-yı vatan/ Gurâb u bûma bedel olalı hümâ-yı vatan*” matlalı gazeli; XVIII. yüzyıl Divan

<sup>18</sup> Özcan, Ahmet, a.g.e., s. 207.

<sup>19</sup> Özcan, Ahmet, a.g.e., s. 207.

<sup>20</sup> Özcan, Ahmet, a.g.e., s. 207 – 208.

şairi Mehmed Haşmet'in "*Eyledi hasret-i gül – gönce-dehânân-ı vatan/ Didemi şîşe-i hûn- âbe-i hicrân-ı vatan*" matlahı gazeli vb. birçok örnek verilebilir<sup>21</sup>.

Vatan redifli gazeller, tarihî seyri içinde incelenip değerlendirildiğinde vatan, “insanın doğduğu yer”, “sevgilinin yaşadığı yer” anlamında kullanılmakla birlikte, Namık Kemal’i ve ondaki vatan anlayışını hazırlamaya başlangıç oluşturaca şekiller de görülür. Beşir Ayvazoğlu, “*Vatan redifli şiirler dikkatle incelendiğinde, bu kavramın yavaş yavaş bugünkü anlamını kazandığı görülür. Özellikle Kırım Harbi sırasında ve daha sonra yazılmış gazellerde, vatan anlayışı bakımından Namık Kemal’i hazırlayan duyuşlar vardır.*” der<sup>22</sup>.

Türk edebiyatında Tanzimat'a kadar olan dönemdeki eserlerde pek az olarak, o da "bir insanın doğduğu yer", "sıla" veya "sevgilinin bulunduğu muhit" anlamındaki basit ve dar telakkiye göre ele alınan vatan kavramı, klâsik edebiyatımızda daha çok vatandan ayrı bulunmanın verdiği gurbet duygusuyla Ahmedî, Cem Sultan, Fuzulî, Gedâî, Bağdatlı Rûhî vb. şairlerin eserlerine konu olmuştur. Türk Halk edebiyatında vatan, Usulî, Gevheri, Gazi Âşık Hasan, Zilâlî, Bayburtlu Zihni, Erzurumlu Emrah, Aşık Kerem, Dertli, Karacaoğlan, Seyrânî ve Sümmanî şiirlerinde daha çok gurbet duygusuyla konu edilirken, bu adı geçen şairlerden bazılarının şiirlerinde bazı vatan parçalarımızın elden çıkması sebebiyle de dile getirilmiştir. Bununla birlikte, vatan konusunu dile getiren bu ve benzeri şair ve yazarlarımızın, Tanzimat sonrasında, eserlerinde vatan tezini ele alıp işleyen yazar ve şairlerimize öncelik itibarıyla kaynaklık etmiş olabileceğini söylemek zordur. Çünkü bizim burada Tanzimat sonrasında izini sürdürdüğümüz vatan kavramının, daha çok Batılı düşünce hareketleriyle başlayarak dönemin ediplerince vurgulanan siyasi özellikli bir vatan anlayışı olduğunu söylememiz gerekir<sup>23</sup>.

Geleneksel Osmanlı anlayışında vatan, doğum yeri ile oturulan yer anlamına gelir ve ne vatan ne de memleket, hiçbir şekilde ulusal içeriğe sahip değildir. Osmanlılar vatan yerine daha çok ‘mülk’, ‘memleket’ ve ‘memalik’ kelimelerini

---

<sup>21</sup> Sarı, a.g.m., s. 212 – 213.

<sup>22</sup> Sarı, a.g.m., s. 212.

<sup>23</sup> Sütçü, a.g.e., s. 7 – 8.

kullanmışlardır. Osmanlı için bütün topraklar mülktür ve bu kelime de vatanla aynı anlama gelmektedir. Bir fütuhat devleti olan Osmanlı için ülkenin her tarafı ‘Mukaddes Vatan’dır. Osmanlı İmparatorluğu’nun toprak hacmi açısından en geniş döneminde İslam’ın kutsal mekânlarını da kapsayan geniş yüzölçümü, Osmanlı Türkü için toprakların ‘memalik-i İslam’ olarak da algılanmasına neden olur. Bu terim, XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar Osmanlı’da siyasî / askerî egemenlik alanını ifade etmek için vatana göre daha kapsamlı bir kavram olarak kullanılır<sup>24</sup>.

Vatan kavramının Türk kültüründe ‘kişinin doğduğu yer, ata yurdu’ anlamı dışında, Batı kültüründe gelişen fikir hareketlerinin etkisi ile “belli bir ulusun, ortak bir hüküm yetki alanıyla belirlenmiş bir toprağın işgal edilişi” şeklindeki tanımı Tanzimat Fermanı’nın ilanı ile yerleşmiştir. Ancak şu da bilinen bir gerçektir ki hem İslam öncesi hem de İslam sonrası Türk kültüründe üzerinde yaşanan toprağa değer verilmiş, yurt kabul edilmiş ve gerektiğinde her türlü fedakârlık gösterilerek korunması için elden gelen yapılmıştır<sup>25</sup>.

### 2.1.2. İslâmî Literatürde Vatan Kavramı

Kur’an-ı Kerim’de “vatan” kelimesi geçmemektedir. Kur’an’da Tevbe Sûresi, 120. ayette “yer” mânâsında “mavtın” kullanılmıştır. Lakin adı geçen ayette ve bazı hadislerde yer alan “mavtın” ve “vatan” kelimelerinin günümüzde kullandığımız siyasi bir anlam kazanmış vatan kavramından farklıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de geçen mevâtın Bedir’de, Huneyn’de ve bu ikisi arasında meydana gelen savaşlarda Müslüman ordularının karargâhını ve savaş alanlarını ifade etmekte kullanılır. Hadislerde vatan ve mevâtın kelimeleri uzun veya kısa süreyle yerleşilen mekânı, bir kişinin veya topluluğun doğup büyüdüğü veya uzun süre ikâmet etmek için yerleştiği, yaşadığı yer anlamlarında kullanılır<sup>26</sup>. Aynı kökten türeyen fiiller “bir yere yerleşmek, karar

<sup>24</sup> Büyükarman, a.g.m., s. 219.

<sup>25</sup> Didem Ardalı Büyükarman, “Türk Tiyatro Edebiyatında Vatan Kavramı (1860–1940)”, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul, 2007, s. III.

<sup>26</sup> Hızır Murat Köse, “Siyaset”, D.İ.A., y. 2009, c. 37, s. 294.

kılmak; bir amacı, bir niyeti içine yerleştirmek, kafasına koymak, bir davranışı karakter haline getirmek” anlamlarında kullanılır<sup>27</sup>.

Sahih olarak kabul edilen hadis kitaplarında yer almayan ve uydurma(mevzu) hadisler arasında gösterilen “*Hubbü 'l-vatan mine 'l-îmân*” sözünü bazı hadis bilginleri "Allah yolunda niye savaşmıyorsunuz? Oysa biz yurtlarımızdan ve oğullarımız arasından çıkarılıp sürüldük" (Bakara Sûresi, 246. ayet) mealindeki ayete dayanarak anlamında doğruluğunu savunurlar". "*Vatan sevgisi imandandır*" anlamına gelen bu sözü halk, Abdülhak Hamid Tarhan'ın "*Halk için 'hubbu'l-vatan' îmandan/ Sence şer'i mi değil mi 'hubb-ı vatan'*" beytinde söylediği gibi şer'i olup olmadığına bakmadan benimsemiş ve kullanmıştır<sup>28</sup>.

### 2.1.3. Tanzimat Sonrası Vatan Kavramı

Modern zamanlarda İslâm'ın siyasal sözcük dağarcığına yeni bir sözcük olan *vatan* giriyor ve hemen hemen bütün İslâm ülkelerinde küçük fonetik değişikliklerle de olsa kullanılır oluyor. Vatan hasreti, insanın yitirdiği gençliğine duyduğu özlemle ilintileniyor. *Vatan* sözcüğü “kişinin doğduğu ya da evinin bulunduğu yer” anlamına geliyor. Çoğunlukla da duygusallık ve nostalji boyutu da olan bir sözcük oluyor. *Vatan* sözcüğünün siyasal bir yan anlamı yoktu; bir siyasal yapının dayanağı olma ya da bir özdeşleşme, bir kimliğin esası olma gibi bir olasılığı bulunmamaktadır<sup>29</sup>.

*Vatan* sözcüğünün böyle yeni boyutlarıyla anlam kazanması XVIII. yüzyıl sonlarında oluyor ve bunda dış etkilerden söz etmek de mümkündür. Sözcüğün bu siyasal anlamıyla, bilebildiğimiz kadarıyla ilk defa, Fransız İhtilali'nden sonra Paris'e gönderilen Türk Büyükelçisinin *vatan* sözcüğünü, o sıralar Paris'teki kullanışıyla

<sup>27</sup> Çağrı, a.g.e., s. 563.

<sup>28</sup> Sarı, a.g.m., s. 213 – 213.

<sup>29</sup> Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, Phonix yay., çev, Ünsal Oskay, 2. bs., Ankara 2011, s. 65 – 66.

bugünkü normal siyasal boyutunu da haiz *patrie* sözcüğünün aynı anlamlı karşılığı olarak, değişik değişik yerlerde kullanılmıştır<sup>30</sup>.

*Vatan* kavramı siyasasî litaretüre “Osmanlılık” döneminin bakiyesi olarak girmiş ve aynı zamanda bir idealin de adı olmuştur. Bu ideal, hangi din veya milletten olurlarsa olsunlar Osmanlı mülkünde bir arada olup vazifelerini yapan vatandaşların kardeşliği üzerine inşaa edilmiştir. Bu görüş, dine veya ırka dayalı bir birliğin mümkün olmadığı Osmanlı topraklarında devleti ve ortak toprağı esas almaktadır<sup>31</sup>.

XIX. yüzyıla gelindiğinde, *vatan* sözcüğünden türetilmiş *vatanperver* ve *vatanperverlik* terimleri ulusçuluğun terminolojisinde yer alıyor ve eski terimlerin birçoğuna yeni anlamlar yüklemeye başlıyor. Fransız İhtilali'nden sonra Avrupa'dan gelen ideolojik etkilemeler, cemaate sadakat ya da bir hanedana biat etme yoluyla oluşan geleneksel kimlik ya da özdeşleşme yerine, ülkeye ya da ulusa sadakat ve aidiyete dayanan yeni bir kimlik edinme biçiminin oluşumuna yol açıyor<sup>32</sup>. Osmanlı devletinin parçalanıp Müslüman topraklarının işgale uğramaya başladığı bu dönemlerde vatan, vatanseverlik, vatanın savunulması gibi kavramlar İslâm topluluklarının eğitim, edebiyat, siyaset, askerlik, ekonomi, din ve ahlâk gibi alanlarının literatüründe geniş bir yer tutmuştur<sup>33</sup>.

*Vatan* kavramı, Namık Kemal'in zamanındaki ve sonradan gelen nesilleri en derinden etkileyen kavramların başında gelmektedir. Özellikle Türkiye'de milliyetçiliğin yükselmesi ve ulus devletleşme sürecinde vatan, önemli ve dayanışmacı bir değer olarak benimsenmiştir. Hatta vatan sevgisi, İslâmî bir temele de dayandırılmıştır<sup>34</sup>. Bu durum dönemin şartları için oldukça önem arz etmektedir. Ahmed Cevdet Paşa'nın tespitiyle “*Vatanı, köyün orta yerindeki*

<sup>30</sup> Lewis, İslam'ın Siyasal Söylemi, s. 66.

<sup>31</sup> Özhazar, a.g.e., s. 313.

<sup>32</sup> Lewis, İslam'ın Siyasal Söylemi, s. 66.

<sup>33</sup> Çağrı, a.g.e., s. 563.

<sup>34</sup> Mahmut H. Akın, “Namık Kemal'in Siyasi Düşüncesinde Temel Kavramlar: İlerleme, Hürriyet ve Vatan”, **Namık Kemal**, der.: Hüseyin Su, Abdurrahim Karadeniz, Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 147 – 155, s. 154.

*meydandan ibaret sayan bir Müslüman köylü çocuğundan vatan için savaşması ve ölmesi istenebilir miydi?”<sup>35</sup>.*

Kuşkusuz, ülkeler de uluslar da çok eski zamanlardan beri vardılar ve duygusal bir aidiyet, etnik bir gurur İslâm halklarının edebiyatında çok eski zamanlardan beri hep olagelmişti. Fakat bu var olagelen ülkeler ya da uluslar İslâm insanı için ortaklaşa bir kimlik oluşturmuyor, siyasal otoritenin meşruiyetine bunlar temel alınmıyordu. Bu yepyeni bir kavramdı. XX. yüzyılla birlikte İslâm dünyasında bu kavramın genel bir kabul görmesi bu ülkelerdeki siyasal hayatı değişime uğratmış; dahası İslâm dünyasının siyasal haritasını değiştirmiştir. Türk sultanlarının evrensel İslâm monarşisi yıkılmış, Pers şahlarının monarşisi değişikliklere uğramış; bunların hükümran olduğu coğrafyalarda yamalı bohça gibi kendinden– menkul ulus devletleri ortaya çıkmıştır. Bunların birkaçı bir yana, çoğunun kimlikleri, sınırları yeni icat şeylerdir. Avrupa’da hiçbir yerde göremeyeceğiniz, ancak Amerika haritalarında görebileceğimiz geometrik dümdüz hatlar şeklinde sınırları olan bu yeni ulus–devletlerin isimleri bile çoktandır unutulmuş uzak tarihlerden alınmış ya da Batı’dan aktarılmış isimlerdir<sup>36</sup>.

Bu yeni icat devletler ya da ithal malı siyasal yapılar için yeni bir sözcük dağarcığı gerektiği için toprak, yer anlamına gelen; gözle görünen bir yer olmanın ötesinde anlam çağrıştırmayan ülke sözcüğü de yine bu değişimle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu değişikliklerden sonra ise *vatan* sözcüğü Batı dillerindeki *patrie*, *vaterland*, *rodina* gibi, *baba ocağı* gibi duygusallık ve ideolojik çağrışımları yüklü bir sözcüğe dönüşmüş ve o zamandan beri bu anlamlarını korumuştur<sup>37</sup>.

XVIII. yüzyıldan itibaren eski gücünü ve ihtişamını yavaş yavaş yitirmeye başlayan Osmanlı Devleti’i toprak kayıpları yaşama başlamış, yüzyıllardır yaşanan vatanlaştırılmış coğrafyaların kaybedilme tehlikesi ile karşı karşıya kalınmıştır. Osmanlı–Rus Savaşları, Balkan devletleri ile yapılan savaşlar ve I. Dünya Savaşı (Harb-i Umûm) ile Osmanlı Devleti taarruz halinde olan, “vatan açan ve açtığı

<sup>35</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, haz. ve çev.: Güneş Ayas, Timaş yay., 6. bs. İstanbul, 2017, s. 23.

<sup>36</sup> Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, s. 61 – 62.

<sup>37</sup> Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, s. 67.

vatanları iskân ve imar eden” bir konumdan toprak kaybeden, sürekli müdafaa halinde bulunan bir devlet konumuna gelmiştir. Maalesef Geniş Osmanlı coğrafyasından Anadolu’ya çekilmek zorunda kalan, Anadolu’yu bile kaybetme safhasına gelen bir konuma gelmiştir. Bu travmatik duruma Osmanlı münevverlerin sadece seyirci kalması elbette beklenemezdi. Bu çerçevede devrin yazarları tarafından milleti heyecan ve gayrete getirecek, onları mücadeleye çağırarak, teşvik edecek yazıların kaleme alındığını görüyoruz<sup>38</sup>.

1839 yılında Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nun ilanına kadar Osmanlı İmparatorluğu’nda din ideolojisi hâkimken ve bu ideoloji de ancak Müslüman tebaa için birleştirici bir anlam taşıyorken ‘vatan’ kelimesi henüz siyasî bir değer içermemektedir ve halk için ancak mahalli bir değere sahiptir. Yani vatan herkese doğduğu yeri hatırlatır. Hatt-ı hümayunlarda ve muahedelerde, vatan kelimesine muadil olarak ‘Memalik-i Mahrusa’, ‘Memalik-i Şahane’ tabirleri geçmektedir. Bizzat Osmanlı Devleti’nin resmî sıfatlarından birisi olan ‘Memalik-i Mahrusa-i Şahane’ ‘iyi korunmuş topraklar’ mânâsına gelir. Tanzimat’ın ilanından sonra Fransız İhtilali’nin yarattığı yeni fikir hareketlerinin Osmanlı İmparatorluğu’nda tanınmasıyla vatan kavramı siyasi bir anlam da üstlenir. Bernard Lewis, XIX. yüzyıl boyunca Fransız ‘patrie’ kavramının İslamî ‘vatan’ kelimesini etkilediğini belirtir<sup>39</sup>. Bernard Lewis, kelimenin “vatan” kelimesiyle beraber 1839 Gülhane Hattı’nda eski İslami bağlılıkla yenisi arasındaki fikir karışıklığını ve eksik benimsenmiş vatancılığı dikkati çekici bir şekilde belli eder tarzda kullanıldığını belirtir. Zira metinde “devlet ve millet gayreti ve vatan muhabbeti” gibi dinine bakılmaksızın bütün Osmanlı tebaasına atıfta bulunan yeni kullanımı yanında “ahali-i İslam ve milel-i saire”den söz edilir<sup>40</sup>.

Tanzimat Fermanı, askerliği “vatanın korunması” olarak tarif etmektedir. Bu durum, *vatan* sözcüğünün daha o zamanlar mânâsal zeminde genişlemeye başladığını

---

<sup>38</sup> Ali Kurt, “Tanzimat’tan Günümüzde Türk Şiirinde Vatan Temi”, **Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları**, S. 1, 2016, s. 111.

<sup>39</sup> Büyükarman, a.g.m., s. 130.

<sup>40</sup> Mehmet Sümer, “Millî Kimliğin İnşasında Edebiyatın Rolü (1911– 1920)”, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul, 2015, s. 6.



gösteriyor. Zamanla “yerli muhit” anlamından “anayurt” anlamına dönüştüğünü göreceğiz<sup>41</sup>.

Tanzimat sonrasında kaleme alınan eserlerde, özellikle çeşitli düşman ve komşu devletlerle savaşların yapıldığı muhataralı devrelerde yoğun bir şekilde dile getirildiği veya bu dönemdeki iç ve dış tehditlerin tesiriyle kaleme alınarak yayımlanan eserlerin vatan temi eksenini etrafında meydana geldiği görülür. Tanzimat devri, Türk–Osmanlı tarihinin ve edebiyatının oldukça önemli bir dönüm noktasıdır. Bu dönem içinde hemen her sahada büyük değişimler gözlenir. Devrin aydın, yazar ve şairleri, "Batılılaşma" şeklinde ortaya çıkan değişiklikleri yaymak adına geniş çaplı bir faaliyet sahasında etkin rol oynarlar<sup>42</sup>.

1859 yılında Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin kurucusu Münif Paşa; Fontenelle, Fénelon ve Voltaire'den topladığı bazı diyaloglardan oluşturduğu Muhaverat-ı Hikemiye adlı çalışmasını yayımlar. Bu kitapta “vatan sevgisi” o zamana kadar Osmanlı fikir ve görüş tarzından farklı bir şekilde, Batı kültürünün algılayış şekliyle ele alınır. Tanpınar, Hamid'in hatta Namık Kemal'in piyeslerinde, bu fikirlerin aşağı yukarı aynı çerçeveler içinde, yeni Türk muharrirlerinin kalemiyle tekrar ortaya konduğunu ve aşağı yukarı bütün bir neslin bu fikirlerle kımıldanacağını belirtir. Tanzimat aydınlarında sınırları belirlenmiş ve kanunlarla yönetilen Avrupa benzeri vatan anlayışının gelişmeye başlaması yine ilk kez bu dönemde görülür<sup>43</sup>.

Yeni Osmanlılar'ın Londra'da sürgün yıllarında çıkardıkları Hürriyet gazetesinin ilk sayısında basılan “Hubbü'l-Vatan Mine'l İman” başlıklı imzasız yazıda vatan kavramı ele alınır. Bu yazı için Mehmet Kaplan, “vatan mefhumu ve vatan kelimesi üzerinde ısrar ediş onun Kemal'e ait olduğunu farz ettiriyor” yorumunu yapar<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Findley, a.g.e., s. 45.

<sup>42</sup> Sütçü, a.g.e., s. 8.

<sup>43</sup> Büyükarman, a.g.m., s. 130, 131. Ayrıca Bkz.: Nişanyan, Nişanyan Sözlük – Çağdaş Türkçenin Etimolojisi (Online), Hürriyet maddesinde vatan kavramında değişimin başlangıcı olarak 1860'lara işaret eder.

<sup>44</sup> Büyükarman, a.g.m., s. 131.

Tanzimat döneminin temel düşüncesi, ‘İttihad-ı Anâsır’ yani Osmanlı toprakları üstündeki tüm unsurların bir olduğu fikridir. Bu anlayış, vatani kurtarma noktasında, aydınların aradığı çarelerden Osmanlılık çözümünde dile gelir. Vatan, üzerinde yaşayan Müslüman ve gayrimüslimlerin ortak toprağıdır. Burada özellikle Müslümanlar ile gayrimüslimlerin kardeş olduğu vurgulanır<sup>45</sup>.

Tanzimat döneminde M. Said Halim Paşa’nın, “Bir Müslüman’ın vatani, İslam’ın hüküm sürdüğü yerdir” diyerek başlattığı vatani bakış serüveni, II. Meşrutiyet sonrası gelişen “Türkçülük” akımının etkisiyle ve giderek küçülmeye başlayan coğrafyayı yeniden genişletmek hayali ile Turan’a dönüşürken giderek daha kutsal hale gelir. Artan toprak kayıplarıyla kuzey Afrika’nın, Ortadoğu’nun ve Balkanların elden çıkması, son olarak Anadolu’nun da işgal edilmesiyle sürekli değişen ‘Türklerin vatani neresidir?’ sorusu, önce Misâk-ı Millî, sonrasında da ulusal sınırları çizilmiş Türkiye Cumhuriyeti ile yanıtlanacaktır<sup>46</sup>.

Ahmed Cevdet Paşa gibi münevverler, “*Bizim kültürümüzde vatan kavramının dar kapsamlı olup bütün ülkeyi kuşatmadığını, bu kavramın askerleri savaşa teşvikte yetersiz kalacağını, bunun yerine gayret-i dîniyenin daha etkili olacağını*” öne sürmüşlerse de başta Namık Kemal olmak üzere Osmanlı münevverlerinin ekseriyetine göre vatan kavramı giderek daha fazla anlam kazanan bir teşfik kaynağıdır. Bilhassa ilk zamanlarda, “*Vatan sevgisi imandandır*” hadisinin (zayıf-mevzu bir hadis olduğu genel kabul görmesine rağmen) Müslüman toplumlarında vatandaşlık duygusu ve milliyetçilik fikrinin güç kazanması amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Okul müfredatına: *ma ‘lûmât-ı vataniyye*( vatandaşlık/yurttaşlık) bilgisi gibi isimlerle dersler konulduğu; Ahmed Cevad’ın “*Müsâhabât-ı Ahlâkiyye: Sıhhiyye – Medeniyye – Vataniyye – İnsâniyye*”, Orhan Fuad’ın “*Musâhabât-ı Ahlâkiyye Ma ‘lûmât-ı Vataniyyem*”: İlk Mektep Dördüncü Sınıf, Mehmed Emin Erişirgil’in “*Ma ‘lûmât-ı Vataniyye*”, Lise ve Muallim Mektepleri İçin, Ali Kâmî Akyüz’ün “*Musâhabât-ı Ahlâkiyye*” ve “*Ma ‘lûmât-ı Vataniyye: İlk Mektep Dört*” adlı kitapları

<sup>45</sup> Büyükarman, a.g.m., s. 132.

<sup>46</sup> Büyükarman, a.g.m., s. 142.

gibi ve bunun gibi bir çok eserde vatan ve vatandaşlık bilgisinin öğretilmeye ve vatan sevgisinin güçlendirilmesine yönelik çalışıldığı gözlenmektedir<sup>47</sup>.

Tanzimat'a gelinceye değin vatan kelimesi henüz siyasî terim mânâsını taşııyordu. Her ne kadar bazı kanunnâmelerde bu kelimeye rastlanılmakta ise de halk için mahalli bir kıymet taşıyordu o kadar. Vatan, herkese doğduğu yeri hatırlatırdı<sup>48</sup>.

Türk kültür ve edebiyatında modern vatan ideali, milliyetçilik akımının Avrupa'daki gelişmesine paralel olarak Tanzimat'tan sonra doğar. Böyle bir vatan anlayışına göre, Batı ülkelerinde olduğu gibi Osmanlı topraklarının hepsi de "millî vatan" olarak görülür<sup>49</sup>.

3 Kasım 1839 tarihli Gülhane Hattı Hümayûnu'nda “vatan muhabbeti artıp ana göre...”, “eğerçi muhafaza-i vatan için asker vermek ahâlinin farize-i zimmeti ise de...” gibi ifadelerde vatan kavramına rastlıyoruz ama, daha sonraki fermanlarda buna pek rastlanılmamaktadır<sup>50</sup>.

Sultan Abdülaziz (1861– 1876) devrinde Genç Osmanlılar vatan ideolojisi meydana getirmek için vatan kelimesine siyasî ve hukukî bir anlam vermeye çalıştıkları görülür. Genç Osmanlılar, imparatorluk topraklarını maddî ve manevî ortak değer hâline getirmeğe çalıştılar. Vatan uğrunda çalışmayı, hatta gerekirse kendi hayatlarını vatan uğruna feda etmeyi halka bir ideal olarak öğretmeye çaba gösterdiler<sup>51</sup>.

1878 Berlin Antlaşması sonrası Bosna Osmanlı Devleti'nin elinden çıkmıştır. Bu durum haliyle bir göç dalgasına ve “vatan” ile ilgili tartışmalara sebep olmuştur. Vatan gazetesi yayınlandığı ilk haftalardan itibaren Bosna-Hersek'teki Müslümanların durumu ve göç konusunu, temel meselelerden biri olarak ele alıp işlemiştir. 4. sayıda yer alan “Vatan Muhabbeti” başlıklı yorumda insanın kendi evlat ve ailesini sevmesi

---

<sup>47</sup> Çağrı, a.g.e., s. 563 – 564

<sup>48</sup> Keskin, Mustafa, a.g.m., s. 445.

<sup>49</sup> Sütçü, a.g.e., s. 9.

<sup>50</sup> Keskin, Mustafa, a.g.m., s. 444.

<sup>51</sup> Keskin, Mustafa, a.g.m., s. 444.

gibi vatanını da sevmesi tavsiye edilmiş; “Vatan sevgisi imandandır.” hadisine vurgu yapılmış ve dünyanın neresine gidilirse gidilsin, öz vatanda nail olunan hürriyet, menfaat ve emniyete sahip olunamayacağı anlatılmıştı<sup>52</sup>.

Bu yıllarda darülharp/darüislam tartışmaları üzerinden vatan kavramı tartışılmıştır. Bosna-Hersek’te yaşanan göç hareketlerini engellemek adına buradaki insanların vatanlarının burası olduğuna, insanların vatan sevgisinin ne kadar önemli olduğuna, insanın vatanını bırakıp gitmesinin ne kadar aşağılık bir şey olduğuna dair yazılar yazılmış, göç edip gidenlerin ne gibi zorluklarla karşılaşmalarına dair yazılar yazılmıştır. Osmanlı Topraklarının “başkasının vatanı” olduğu vurgulanmıştır. Bošnjak gazetesinde çıkan yazılar buna örnek gösterilebilir<sup>53</sup>.

Vatan teması Tanzimat edebiyatı ve İkinci Meşrutiyet dönemi Türk edebiyatında daha çok işlendiği görülür. Bunun sebebi ise üç kıtada hüküm sürmüş olan Osmanlı Devleti artık eski ihtişamlı günlerini kaybediyor olmasıdır<sup>54</sup>.

Ali Haydar, yazısının “Yurt Terbiyesi” başlıklı kısmında “Vatan” kavramının dilimizde olmadığına dair Von der Goltz tarafından kaleme alınan bir Almanca kaynağı kanıt olarak kullanarak sunar. Bu Almanca kaynakta, her milletin kendisine ait, kendi dilinde bir *vatan* kavramının olduğunu belirtir. Türkçede ise bu sözün olmadığı, vatanperver duygularını belirtmek adına; “vatan”, “hamiyet”, “hürriyet” gibi kelimeleri Arapçadan aktardıklarını belirtir. Ali Haydar, bu konunun Türk dil bilimleri alanında çalışma yapanların konusu olduğunu belirtir ve Türkçede böyle bir kavramın bulunmamasından dolayı Türk milletinde vatan veya millet sevgisinin olmadığını öne sürülemeyeceğini söyler. Türklerde güçlü bir vatan, millet sevgisi vardır. Lakin içinde bulunulan zamanın şartları sebebiyle Türk milletinin millî mevzularda düşünsel ve duygusal dünyasının, ıslah edilmeye ve yönlendirilmeye ihtiyacı olduğunu belirtir<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> Gündüz, Tufan, **Alahimanet Bosna – Boşnakların Osmanlı Topraklarına Göçü**, 3. bs, Yeditepe yay., İstanbul, 2018, s. 57.

<sup>53</sup> Gündüz, a.g.e., s. 78, 82.

<sup>54</sup> Ülkü Gürsoy, “Türk Yurdu Dergisinde (1911– 1918) Vatan Temalı Edebî Metinler Üzerine Bir Değerlendirme ve Türk Yurdu Yazarlarında Vatan Kavramı”, **Türk Yurdu Dergisi**, 7. Devre, c. 31 (63) S. 282 (643) 100. Yıl, Basıldığı Tarih: 03.02.2011, s. 109.

<sup>55</sup> Gürsoy, a.g.m., s. 113, 114. Ayrıca Bkz.: Türk Yurdu, 1913, s. 123 – 124.

Tanzimat dönemi devlet adamları da bütün Osmanlı tebaasını bir arada tutabilmek için gönülden gelen bir vatanseverliğin gelişmesi için çalışıyorlardı. Bu, Osmanlı aydınlarının yeni siyasal kavramlar yayma ve eski terimleri yeniden tarif ederek bu yeni kavramları açıklama çabasının bir parçasını oluşturuyordu. Başlangıçta mahalli anlamlar ifade eden *vatan* sözcüğü, 1790'lara gelindiğinde “anayurt” anlamına gelecek şekilde kullanılmaya başlandı, böylelikle Fransızca “pays” sözcüğü ve diğer dillerdeki muadillerinin geçirdiği evrimi Osmanlı özelinde yenilemiş oldu. Örneğin Gülhane Fermanı askerlik vazifesini vatan savunmasıyla ilişkilendiriyordu. Yine 1850'de Kudüs mutasarrıfının yoksul ve ihtiyarlara yardım etmek konusunda gayrimüslimleri Müslümanlara katılmaya çağırmasının gerekçesi “bu vatandaki herkesin kardeş” (*ihvan fi'l vatan*) olmasıydı<sup>56</sup>.

#### 2.1.4. Namık Kemal'de Vatan Kavramı

Vatan kelimesinin günümüzdeki mânâda kullanımında Namık Kemal'in önemli bir etkisi vardır. Türkçe literatürde “ata yurdu” mânâsında vatan kelimesin ilk yaygın kullanımını Namık Kemal'e borçludur. Fransızca “patrie” kelimesinin Türkçe karşılığı olan “vatan” kelimesi, XIX. yüzyılın başında icat olunmuştu diyebiliriz. Lakin Namık Kemal sayesinde yaygın bir şekilde kullanılması ve popüler hale gelmesi mümkün olmuştur<sup>57</sup>.

Namık Kemal'in *vatan* kavramı, bugünkü vatan olmaktan çok, bir Osmanlı–İslâm vatanıdır. *Millet* kavramı da öyledir<sup>58</sup>. Namık Kemal'in vatan ve millet ile ilgili görüşlerini asıl kendi imzası ile *Hürriyet* gazetesinde yayımladığı “Hürriyet” makalesinden takip edebiliriz. Bu makalenin içinde Kemal, Fransızların millî marşı ‘La Marseillaise’den çevirdiği bölümleri de yayımlar. Namık Kemal'in vatan anlayışında Fransız İhtilali ve sonrasında tüm dünyada gelişen vatan fikrinin ve

<sup>56</sup> Findley, a.g.e., s. 101.

<sup>57</sup> Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 361.

<sup>58</sup> İlber Ortaylı, “Osmanlı İmparatorluğunda Milletçilik (En Kalıcı Miras)”, XIII. Türk Tarih Kongresi, II. Cilt, 04–08 Ekim 1999, Ankara, s. 23

vatanseverlik duygularının etkili olduğu açıkça görülür. Namık Kemal vatan düşüncesini, Osmanlılığın esası ve kavram olarak iki açıdan ele alır. Eğer bir Osmanlılık fikrinden söz edilecekse bu ancak vatan birlikteliğinin sağlanması ile olabilecektir<sup>59</sup>.

Tabii ki tek başına bir Fransız etkisinden söz etmek eksik olur. Bazı yazarlar Alman etkisinden de söz ederler: Alman idealistleri, özellikle romantizmin etkisindeki romancılar, asrın acısını, daha çok sonsuzluğa ulaşmanın engellerine karşı olan ıstırabı ifade etmekte kullanırlar. İşte bu “dünyanın ıstırabı” temasını bizde de Namık Kemal kullanır. Romantik edebiyatın etkisiyle Kemal, bu acıyı “vatan acısı”, “vatan ıstırabı”na dönüştürür. Onun bu tutumu en bariz şekilde “Vatan Yahut Silistre” piyesinde kendisini gösterir<sup>60</sup>.

Vatan kavramını Fransız İhtilali’nden sonra aldığı anlamlarla kullanan Namık Kemal’in 1873 (h. 1307) yılında yayımlanan *Vatan Yahut Silistre* piyesi<sup>61</sup>, Batı tesiriyle Tanzimat döneminde başlayan Türk tiyatro edebiyatının vatan temalı ilk oyunu olur. Vatanperver kişilerin ilk defa ele alındığı bu eser, vatan sevgisini gösteren cümlelerle doludur. Diğer taraftan yine 1873 yılında *İbret* gazetesinde yayımlanan “Vatan” makalesi, Namık Kemal’in *Vatan Yahut Silistre*’de İslam Bey karakteri çerçevesinde yeniden dile getireceği vatan fikrini, vatan sevgisini açıkça ortaya koyar<sup>62</sup>. Ayrıca Vatan Yahut Silistre Namık Kemal’in hayatta iken oynanan tek piyesidir<sup>63</sup>.

İslam’ın idealinde, vatan fedakârlık zemininde, “*dünyada vatan yoluna ölmeyi bin yıl yaşamaktan hayırlı bilir çocuklar*”dan meydana gelir. Eserde; uğrunda malını, canını feda edebileceği bir değerden, amaçtan eksik olan insan eksik ve bir bakıma mânâsız bir halde yaşayan biri şeklinde tasvir edilir. Vatanının yolunda savaşmaya

---

<sup>59</sup> Büyükarman, a.g.m., s. 131.

<sup>60</sup> Özer, a.g.e., s. 51.

<sup>61</sup> Namık Kemal, **Vatan Yahut Silistre** (Tıpkıbasım), Karbon Kitaplar, İstanbul, 2018.

<sup>62</sup> Büyükarman, a.g.m., s. 131 – 132.

<sup>63</sup> Tanpınar, a.g.e., s. 379.

giden İslam'ın bir başına bırakmak zorunda kaldığı Zekiye, “Onun vatanı var. Vatanına hizmet edecek” diye düşünür<sup>64</sup>.

Kemal'e göre vatan, cenk sahalarda kılıçla ya da bir masada kalemle çizilmiş sınırlardan daha farklı anlamlara sahiptir. Bir vatani vatan yapan öncelikle mukaddes bir fikirdir, bu da bir toplumu toplum yapan ahlakî ve içtimaî fikirlerin bütünüdür. Namık Kemal vatan sevgisi için “her dinde, her millette, her terbiyede, her medeniyette hubb-ı vatan en büyük faziletlerden, en mukaddes vazifelerdendir” der. Vatan fikrini, din ve ananeyle birleştirmesi bakımından Mehmet Kaplan, şairin “Vatan-ı Osmani” manzumesini örnek gösterir. Namık Kemal'e göre dünya üzerindeki bütün sınırları kaldırarak tek bir vatan vücuda getirmek düşüncesi ise imkânsızdır<sup>65</sup>.

Namık Kemal'in vatan anlayışı, sosyolojik bakımdan isabetli bir şekilde milliyet fikriyle birleşir. Bu anlayış, günümüzde vatan ve milliyet anlayışımızdan farklı değildir<sup>66</sup>. Tanzimat sonrası Türk şiirinde, *vatan* kavramının ilk ve en önemli temsilcisi Namık Kemal'di. Namık Kemal “Vatan Türküsü” adlı şiirinde<sup>67</sup>,

*İşte adû karşıda hâzır silâh,*

*Arş yiğitler, vatan imdâdına,*

*Arş ileri, arş bizimdir felâh,*

*Arş yiğitler vatan imdâdına.*

Sözleriyle yiğitleri vatanın yardımına, müdafaasına çağırır. Yine “Vatan Şarkısı” şiirinde<sup>68</sup>,

---

<sup>64</sup> Ertan Engin, “Namık Kemal'in Tiyatrolarında Kavramlar”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c. 7, S. 29, s. 356.

<sup>65</sup> Büyükarman, a.g.m., s. 132.

<sup>66</sup> Keskin, Mustafa, a.g.m., s. 444.

<sup>67</sup> Ali Kurt, s. 111, Ayrıca Bkz.: Türk Dili, “Türk Şiiri Özel Sayısı IV (Çağdaş Türk Şiiri)”, TDK yay., 1992, s. 114.

<sup>68</sup> Kurt, a.g.m., s. 111. Ayrıca Bkz.: Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II**, 2. bs., Marmara Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi yay., İstanbul, 1993, s. 177.

*Âmâlimiz efkârımız ikbâl-i vatandır,*

*Serhaddimize kal'a bizim hâk-i bedendir,*

*Osmanlılarınız ziynetimiz kanlı kefendir,*

*Gavgada şehâdetle bütün kâm alırsız biz,*

*Osmanlılarınız can veririz nâm alırsız biz*

Mısralarıyla bir vatanperverlik bilinci oluşturmak için Osmanlıların cengaverlikteki yeteneğini, vatan için neler yapabileceklerini destansı bir üslupla anlatmıştır<sup>69</sup>.

Namık Kemal'in kaleme aldığı eserlerde "vatan" teması oldukça önemli bir yere sahiptir. Vatan kavramını değerlendiren Namık Kemal, peş peşe tekrarladığı edebî ifadelerle "*İnsan vatanını sever, çünkü...*" süslediği yazılarında vatan sevgisini diğer bütün sevgilerden daha üstte tuttuğunu belirtir<sup>70</sup>:

*"Vatan, bize kılıcımızın ekmeğidir. Daima kendimize mahsus, kendimize münhasır biliriz. Daima nefsimizden ziyade sever, nefsimizi uğruna feda ederiz"*<sup>71</sup>.

*"İşte mademki hubb-ı vatan bir hiss-i vicdanidir ve mademki vicdâniyât bahs u tariz götürmez. Vatan hususunda hikmetten vukû bulacak muahezâtın reddi pek güç bir şey değildir"*<sup>72</sup>.

"Hürriyet Kaside" adlı eserinde geçen<sup>73</sup>:

*Vücûdun kim hamîr-i mâyesi hâk-i vatandandır*

*Ne gam râh-ı vatanda hâk olursa cevri ü mihnetten...*

<sup>69</sup> Kurt, a.g.m., s. 112.

<sup>70</sup> Gürsoy, a.g.m., s. 109 – 110.

<sup>71</sup> Namık Kemal, **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri I**, Hazırlayan: Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, Dergâh yay., İstanbul, 2005, s. 476.

<sup>72</sup> Namık Kemal, a.g.e., s. 476.

<sup>73</sup> Namık Kemal, Hürriyet Kasidesi, Y.T.E.A. II, s. 180– 181.



*Vatan bir bî vefâ nâzende-i tannâza dönmüş kim*

*Ayırmaz sâdikan-ı aşkını âlâm-ı gurbetten*

Mısraları Türk edebiyatında en büyük vatan şairi olma sıfatını taşıyan Namık Kemal'e aittir. Namık Kemal bu beytinde vücut mayasının ve hamurunun vatan toprağı olduğu ve dolayısıyla vatanının yolunda çekilecek her türlü sıkıntı sebebiyle toprak olmanın kendisine üzüntü vermeyeceğini söyler. Şairin bu üslubunun kendisinden sonraki dönem şairlerini de etkilediğini gözlemleriz<sup>74</sup>.

Namık Kemal'in "Vatan Mersiyesi" adlı eserinde de benzer duyguları gözlemleyebiliriz<sup>75</sup>:

*Âh yaktık şu mübârek vatanın her yerini*

*Saçtık eflâke kadar dûdunu âteşlerini*

*Kapadı gözde olanlar çıkacak gözlerini*

*Vatanın bağına düşman dayadı hançerini*

*Yoğmuş kurtaracak bahtı kara mâderini*

Yine aynı eserin devamında<sup>76</sup>:

*Bu vatandır dağıtan âleme ilm ü edebi*

*Bundadır Beyt-i Harem Mescid-i Aksâ-yı Nebi*

*Ne belâ çektik ise hep bu vatandır sebebi*

*Vatanın bağına düşman dayadı hançerini*

---

<sup>74</sup> Gürsoy, a.g.m., s.110.

<sup>75</sup> Namık Kemal, Vatan Mersiyesi, Y.T.E.A. II, s. 169

<sup>76</sup> Namık Kemal, Y.T.E.A. II, s. 170.

*Yoğimiş kurtaracak bahtı kara mâderini*

Yazar aynı eserde vatani, din ve hürriyetin yaşandığı yer olarak vurgulamakta<sup>77</sup>:

*İşte can verdi vatan dînine hürriyyetine*

*Buyurun kanlı musallâya Hudâ hürmetine*

*Hakk'a karşı duralım er kişi niyyetine*

*Vatanın bağına düşman dayadı hançerini*

*Yoğimiş kurtaracak bahtı kara mâderini*

İlber Ortaylı, Namık Kemal'in hürriyetçiliğinin ulusçu bir esasa dayanmadığını ve onun *vatanının* İslâmların vatanı olduğu yorumunu yapar<sup>78</sup>. Şerif Mardin de Kemal'in vatan ile ilgili fikirlerinin zaman zaman birbiriyle çeliştiği durumların gözlemlendiğine dikkati çeker. Bu fikirler, bir taraftan nesillerin hayatta kalmak için başarmak zorunda oldukları eski Osmanlıların yiğitliklerinin sürekli belirtilmesinden ve diğer taraftan birleşik bir devletin inşası, din veya ırka bakılmaksızın bir Osmanlı İmparatorluğu vatandaşlığı tesisi ile ilgili tavsiyelerden oluşur. Bu fikir farklılığı *Vatan Yahut Silistre*'de de kendini gösterir. Namık Kemal'in oyunda övgüyle bahsettiği tarih ve ecdat kanları, hep Müslüman Türklüğe işaret eder niteliktedir. Diğer taraftan Türk unsurun fazla öne çıkarılması imparatorluğun nüfusunu oluşturan ve Namık Kemal'in de hazırlayanları arasında bulunduğu anayasada hakları eşit düzeye çıkarılmış diğer unsurları 'Osmanlılık' fikri etrafında ikna etme güçlüğüne doğuracaktır. Şerif Mardin, halkın vatanseverlik duygusuna seslenen *Vatan* piyesinin seyirci tarafından coşkuyla

<sup>77</sup> Namık Kemal, Y.T.E.A. II, s. 172.

<sup>78</sup> “*Git vatan Kâbe’de siyaha bürün / Bir kolun Ravza- i Nebi’ye uzat*”, Mehmet Tahir Acet, “Ziya Gökalp'ta Milliyetçilik”, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2014, s. 34.

karşılanması sonucu Namık Kemal'in bir nevi apar topar sürgüne gönderilmesini bu çelişkili duruma bağlar. Şerif Mardin'e göre Namık Kemal'in oyunun birçok yerinde Osmanlılığa yaptığı vurgular, Türklüğün ve Müslüman Türk ordusu övgüsünün önüne geçebilecek değerde güçlü ve birleştirici değildir<sup>79</sup>.

Vatan yahut Silistre adlı eser Sultan Abdülaziz'in son yıllarında millet ve kavramları üzerinden büyük bir heyecana sebebiyet vermişti<sup>80</sup>. *Vatan yahut Silistre* kaleme alındığı zamanın durumu ve şartları göz önünde bulundurularak incelenmeli ve değerlendirilmelidir. Namık Kemal ile aynı zamanda yaşanan nesil ve Namık Kemal'den sonra gelen nesiller üç kıtada hüküm sürmüş bir devletin giderek küçülmesine şahitleri olmuşlardır. Vatana olan bağlılığın ve ona duyulan sevginin önemini idrak edememiş bir toplumun mensupları sonunda bağlılık ve sevgi duydukları diğer her şeyi kaybedebilirler. "İnsanların istediğine bağlanma ve istediğini sevmeye özgürlüğü, yalnızca özgür ve müstakil bir vatan ile mümkündür."<sup>81</sup>

Vatan Yahut Silistre adlı tiyatro oyununda da net bir biçimde görürüz ki, aşkın bir hiyerarşi olsaydı; en üstünde de Allah aşkı oldurdu ama ondan sonra şüphe yokki "vatan aşkı" yer alır. İslam Bey vatan aşkını Zekiye'ye duyduğu aşkın önüne koymuş ve sevdiğini geride bırakarak gönüllü olarak orduya katılmak için harekete geçmiştir. Namık Kemal'in vatan aşkını İslam Bey ve sevdiği Zekiye ile arasındaki aşk zeminini üzerinden oluşturması, bu iki aşk arasındaki derece farkına yapılmış keskin bir gönderme olarak okunabiliriz<sup>82</sup>.

Vatan konusundaki düşünceleriyle tüm Tanzimat sonrası dönemi etkileyen Namık Kemal, Vatan Yahut Silistre dışında Akif Bey (1873), Gülnihal (1875) ve Celâleddin Harzemşah (1876) piyeslerinde de vatan temini işlemeyi sürdürür<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> Büyükarman, a.g.m., s. 132 – 133.

<sup>80</sup> Tanpınar, a.g.e., s. 382.

<sup>81</sup> Alev Sınar Çılgın, "Vatan Yahut Silistre'de Vatan Kavramı", *Uludağ Üniversitesi Fen – Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 135 – 145, y. 6, S. 9, 2005/2, s. 144.

<sup>82</sup> İlkay Özküraplı, "Bir Desideratum Olarak Vatan Kavramının Tanzimat Dönemi Erkeklik Kavramı İnşasındaki Rolü," *Fe Dergi* 5, no. 1 (2013), s. 32 – 42, s. 37.

<sup>83</sup> Büyükarman, a.g.m., s. 133.

“Akif Bey” Namık Kemal’in gerek konu gerek karakterleri bakımından en dikkate değer piyesidir<sup>84</sup>. Vatanına oldukça önem veren Akif Bey, savaşa giderken kendinen emin ve gururludur<sup>85</sup>. Namık Kemal’in Cezmi adlı romanında olduğu gibi kahramanlığa ve vatan sevgine açıkça vurgu vardır. Bunu Şahin Bey ile yaptığı konuşmalarda görebiliyoruz<sup>86</sup>:

**Şahin Bey:** “...Ölümden korkuyorsan neden asker oldun? Yediğin nimeti kendine helâl etmek istemez misin? Ah, acaba bir kere buraları fetheden ecdadımız mezarlarından kalksalar de bizi bu halde görseler ne derlerdi?...”

**Akif Bey:** “...Hiç insan vatanının uğruna ölmekten çekinir mi? Hiç ben bugün için doğduğumu, bugün için asker olduğumu bilmez miyim? Hiç ben devletimden can mı sakınırım?... Ama buradan ayrılırken biraz mahsun oluyormuşum, ne yapayım? Vatanımı ne kadar seversem, haremimi de ona yakın seviyorum, ayıp mı? Haremimden ayrılırken kederle ayrılırım, yine devletim için ölürken meserretle ölürüm.”

Namık Kemal’in eserlerinde vatanı bir birleştirici unsur olarak kullandığı açıkça görülür: “Ey vatan kardeşleri, bu ne gaflet uykusu, bu ne gaflet karanlığı? Bu ne tapınırcasına uyuşukluk? Anlayıştan yoksun mu kaldık? Biz de bir fen öğrenmeye çalışalım, ellerimiz tutmaz mı oldu? Biz de yeni bir şey yapalım meydana çıkaralım.”<sup>87</sup>

Namık Kemal, siyasi mücadelenin merkezinde yer alan vatan düşüncesi<sup>88</sup> için “Vatan” makalesinde şunları söyler<sup>89</sup>: “Çünkü zannımızca hamiyetin en büyük muharriklerinden olan vatan fikrini gönüllerden kaldırmak, hıfz-ı hukukun en mü’essir esbâbından olan ateşli silâhı ellerinden almağa benzer. Bir millet vatan muhabbetinden tecrîd-i nefis eder ise, çok zemân geçmez elbette vatanını o muhabbetle me’lûl olanların râyet-i istîlâsı altında görür. Nitekim bir kavim ateşli silahtan keff-i

<sup>84</sup> Tanpınar, a.g.e., s. 383.

<sup>85</sup> Derya Kılıçkaya, “Albay Chabert ile Akif Bey’in Karşılaştırılması”, **Türklük Bilimi Araştırmaları**, S. 29, Ocak 2011, s. 201 – 212, s. 204.

<sup>86</sup> Namık Kemal, **Akif Bey**, haz.: Mustafa Nihat Özön, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1972, s. 30 – 31.

<sup>87</sup> Özer, a.g.e., s. 61. Ayrıca Bkz.: Namık Kemal, “Terakki”, İbret, S. 45, Kasım 1872.

<sup>88</sup> Önder Göçgün, **Namık Kemal**, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., Ankara, 1987, s. 126

<sup>89</sup> Namık Kemal, **Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye**, haz.: Erdoğan Kul, Birleşik Yayıncılık, Ankara, Kasım 2014, s. 254.

*yed eylerse pek az vakit içinde o silahı düşman eliyle kendi göğsüne çevrilmiş bulur.”* Namık Kemal, vatanın müdafasını, milletin istikbali için zaruri bir müdafa meselesi olarak değerlendirir<sup>90</sup>.

Namık Kemal vatanı kurtarmak için otuz yıldır her yerden yardım aradığını ama umutlarının hep boşa çıktığını söyler<sup>91</sup>: *Otuz senedir vatanımızı kurtarmak için şundan bundan imdat aradık, ümitlerimizin hiçbirinden istifade edemedik...*<sup>92</sup>

Kısacası, ülkenin içinde bulunduğu zor şartların da etkisiyle birçok eser ortaya koyan Namık Kemal, modern anlamda *vatan* kavramının ortaya çıkmasında ve şekillenmesinde oldukça önemli bir yerde bulunmaktadır. O, vatan kavramını bir birleştirici unsur olarak kullanmış ve vatan kavramı üzerine önemli ve öncü eserler vermiştir.

### **2.1.5. Ziya Gökalp'te Vatan Kavramı**

Ziya Gökalp'in vatan üzerine yazdıkları *vatan* kavramının değer kazanması ve anlamının genişlemesi açısından oldukça değerlidir. Ziya Gökalp'in kaleme aldığı eserlerde vatan kavramına verdiği değer ve önem açık bir şekilde görülebilir. Ziya Gökalp *il'*in oturduğu memleketin yurt ya da ülke olarak isimlendirildiğini belirtir. Ziya Gökalp, “Türkçülüğün Esasları” adlı eserinde *vatan* kavramının eski Türklerden beri kutsal bir değer olduğunu söyler. “Vatanî Ahlak” yazısında<sup>93</sup> her Türk'ün milleti için hayatını ve en sevdiği şeyleri hiç düşünmeden feda edeceğini dile getirir. Ziya Gökalp'e göre bir Türk nereye giderse gitsin atalarının mezarını, ana kucağını, baba ocağını ve çocukluk çağının geçtiği asıl yurdunu unutmaz<sup>94</sup>.

Ziya Gökalp'e göre Türkler en çok “vatanî ahlak”a değer vermelidirler. Bunun sebebi sosyal düzen içerisinde “millet” ve “vatan” tam ve bağımsız olarak sosyal

<sup>90</sup> Mithat Durmuş, “Şiirsel Tavrın Öncülüğünde İnsanı Yeniden Düşünmek: Namık Kemal ve Hürriyet Kasidesi”, **Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi**, S. 3/1 2014, s. 242.

<sup>91</sup> Namık Kemal, Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye, s. 14.

<sup>92</sup> Namık Kemal, “Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar – VI”, Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye, s. 188.

<sup>93</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 168.

<sup>94</sup> Gürsoy, a.g.m., s. 110.

bütünleşmeyi karşılayan kavramlardır. Aile, görevler ve meslekler bu bütünleşme içerisinde şekillenir<sup>95</sup>:

*“Bilhassa bizim gibi siyasî düşmanları çok bulunan milletler için, en büyük dayanak vatanî ahlak olabilir. Vatanî ahlakımız kuvvetli bulunmazsa ne istiklalimizi ne hürriyetimizi ne de vatanımızın bütünlüğünü koruyabiliriz. O hâlde Türkçülük, her şeyden çok, millet ve vatan mefkûrelerine kıymet vermelidir.”*<sup>96</sup>

*“Bugün herkes pekâlâ anlıyor ki unsurlar arasında müşterek olan “devlet ve vatan” fikirleri aşksız, vecdsiz, maneviyetsiz mefhumlardan ibarettir. Müşterek maşuka olamadığı gibi müşterek vatan ve yurt da olamaz.”*<sup>97</sup>

*“Müşterek bir vicdana istinat etmeyen bir devlet fertlerin me’keli olur.”*<sup>98</sup>

*“Devlet ve vatan müesseseleri millî mefkûreye istinat ederse hayatları ebedîdir. Fertlere istinat ettikleri takdirde inkıraza mahkûmdur.”*<sup>99</sup>

*“Devletler, mutlaka, millî mefkûrelere istinat etmeli ve her vatan behemehâl bir milliyetin vatanı olmalıdır ki yaşayabilsin...”*<sup>100</sup>

Ziya Gökalp “Türkçüğünün Esasları” adlı eserinin “Millî Tesânüdü Kuvvetlendirmek” adlı bölümünde vatan kavramının tanımını yapmış ve vatan sevgisinin milli birliği– dayanışmayı sağlamada önemini *vatanî ahlâk* kavramı altında vurgulamıştır:

*“Vatanî ahlakın yüksek olması, milli tesânüdün temelidir. Çünkü vatan, üstünde oturduğumuz toprak demek değildir. Vatan, millî hars dediğimiz şeydir ki, üstünde oturduğumuz toprak, onun ancak zarfından ibarettir. Ve ona zarf olduğu*

---

<sup>95</sup> Gürsoy, a.g.m., s. 110 – 111.

<sup>96</sup> Gürsoy, a.g.m., s. 110.

<sup>97</sup> Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, s. 75.

<sup>98</sup> Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, s. 75.

<sup>99</sup> Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, s. 75.

<sup>100</sup> Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, s. 75.

*içindir ki mukaddestir. O halde, vatanî ahlâk, millî mefkûrelerden, millî vazifelerinden mürekkep olan bir ahlâk demektir.”<sup>101</sup>*

Ziya Gökalp’e göre vatan milli değerlerin toplandığı ve muhafaza edildiği bir yerdir. Milli harsın yaşadığı ve korunduğu yerdir: “*‘Vatan millî harstır’ demiştik. Demek ki vatan; dinî, ahlâkî, bediî güzelliklerin bir müzesidir, bir sergisidir. Vatanımızı derunî bir aşkla sevmemiz bu samimi güzelliklerin mecmuû olduğu içindir. O halde, millî harsımızı bütün güzellikleriyle ne zaman meydana çıkarsak, vatanımızı en çok o zaman seveceğiz ve bu kadar şiddetle seveceğimiz o sevimli vatan uğruna şimdiye kadar yaptığımız gibi tehlikeli zamanlarında hayatımızı değil, sulh ve sükûn anlarında da bütün şahsî ve zümrevî ihtiraslarımızı feda edebileceğiz.*”<sup>102</sup>

Burada önemli bir noktayı hatırlatmak gerekir ki: Ziya Gökalp’e göre hars ve medeniyet farklı anlamlar ihtiva etmektedir. “*Bir medeniyet, müteaddit milletlerin müşterek malıdır. Çünkü her medeniyeti, sahipleri olan müteaddit milletler, müşterek bir hayat yaşayarak, vücuda getirmişlerdir. Bu sebeple, her medeniyet, mutlaka, beynelmileldir. Fakat bir medeniyetin, her millette aldığı hususî şekilleri vardır ki, bunlara hars adı verilir.*”<sup>103</sup>

Dikkate değerdir ki, bir zamanlar Turan şiirini yazan, gençliğe Turanı hedef gösteren Ziya Gökalp, sulh ve sükûn içinde yaşamamızı, tarihimize yaraşır yeni zaferler kazanmamızı, bunu işim, kültür, teknik sanayi ve icatlarla medeniyet alanında kazanmamız gerektiğini hiçbir harbe girmemeyi, harp mukadderse, bunu kuvvetlendiğimiz, dünya politikasında ağır basacak bir seviyeye geldiğimiz zamana bırakmayı bize hedef göstermeğe ilk teşebbüs eden fikir adamımız olmuştur<sup>104</sup>.

## **Turan**

*Nabızlarımda vuran duygular ki, tarihin*

*Birer derin sesidir, ben sahifelerde değil,*

<sup>101</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, 102

<sup>102</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 103

<sup>103</sup> Gökalp, Türk Medeniyet Tarihi, s. 19.

<sup>104</sup> Keskin, Mustafa, a.g.m., s. 449.

*Güzide, şanlı, necip ırkımın uzak ve yakın  
Bütün zaferlerini kalbimin tanîninde,  
Nabızlarımda okur, anlar, eylerim tebcîl  
Sahifelerde değil, çünkü Attila, Cengiz,  
Zaferle ırkımı tetvîc eden bu nâsiyeler  
O tozlu çerçevelerde, o iftira-âmiz  
Muhit içinde görünmekte kirli, şermende;  
Fakat şerefle nümâyân Sezar ve İskender!  
Nabızlarımda evet, çünkü ilm için müphem  
Kalan Oğuz Han'ı kalbim tanır tamamıyla,  
Damarlarımda yaşar şan ve ihtişamıyla  
Oğuz Han, işte budur gönlümü eden mülhem:  
Vatan ne Türkiye'dir Türklere, ne Türkistan;  
Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan...<sup>105</sup>*

1918'de “Yeni Hayat” kitabında yayınlandığı “Vatan” manzumesinde Ziya Gökalp, Türkiye sınırları dışındaki eski, yeni kaybedilmiş ülkeleri ve toprakları ve hepsi üzerindeki Türklerin bir araya gelmesiyle gerçekleşecek olan Turan mefkûresini bir tarafa bırakır. Yeni vatan, hudutları içerisinde dil, ülkü, din birliği ile birleşmiş, yekpare ve çalışmayı seven bir milletin huzurla yaşadığı, millî ve medenî hedefli, büyük sanayi ile meşgul olduğu yerdir<sup>106</sup>:

### **Vatan**

*Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur,  
Köylü anlar mânâsını namazdaki duanın*

<sup>105</sup> Ziya Gökalp, **Kızilema-Şiirler**, haz.: Halil İbrahim Şahin, Ötüken Neşriyat, 5. bs, İstanbul, 2018, s. 17.

<sup>106</sup> Keskin, Mustafa, a.g.m., s. 449 – 450.



*Bir lke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur,  
Kck büyük herkes bilir buyruğunu Huda'nın  
Ey Türk oğlu, iğte senin orasıdır vatanın  
Bir lke ki, toprağında bağka ilin gözü yok,  
Her ferdinde mefkre bir, lisan, adet, din birdir,  
Mebusnı temiz, orda boğaların sözü yok  
Huddunda evltları seve seve can verir,  
Ey Türk oğlu, iğte senin orasıdır vatanın  
Bir lke ki, aręısında dönen bütün sermaye,  
San'atına yol gösteren ilim ile fen Türk'ndr  
Hirfetleri birbirini dim eder himye,  
Tersneler, fabrikalar, vapur, tren Türk'ndr,  
Ey Türk oğlu, iğte senin orasıdır vatanın.*

Őiirde temas edilen çok önemli noktalardan biri, Gökalp'in millette din birliği isteyiŐidir. 1918 baŐlarında bile Türkiye'de gerçekleŐmesi pek de mümkün olmayan böyle bir birlik arzusunu hiç olmazsa Türk halkına yönelik olarak istemek o yılların havasında vardır. Bize Çanakkale zaferlerini, İstiklâl Harbi'ni kazandıran kuvvetlerin başında imn kuvvetinin bulunduğuna Gökalp'in dikkat etmemesi mümkün değildir<sup>107</sup>.

Son Osmanlı Meclis-i Mebusnı, gerçekleştirilmesi için üzerinde yemin ettiği “Misâk-ı Millî” kararlarını bütün dünya parlamentolarına iln ettikten çok kısa bir süre sonra İstanbul İtilaf devletlerince işgal edilir (16 Mart 1920). Birçok aydın yanında mebuslardan bazıları da tutuklanır ve Malta'ya sürgüne gönderilirler. Ziya Gökalp de sürgüne gönderilenler arasında bulunmaktadır. O tarihlerde başta İstanbul olmak üzere Adana, Antep, Urfa ve Maraş, Antalya ve Konya işgal altındadır. Turan Şöyle dursun, Anadolu da elden çıkma tehlikesi içindeydi. Ziya Gökalp, Malta'da iken yazdığı

<sup>107</sup> Keskin, Mustafa, a.g.m., s. 450.

üçüncü “Vatan” şiirinde (Çobanla Bülbül) artık vatanın bizzat adını söylüyordu. Artık sadece Anadolu'yu düşünüyor, yalnız Anadolu'yu kurtarmak istiyordu. Vatan Ziya Gökalp'te gerçek mânâsını ve yerini bulmuştur. Şiir, 1920 yılının Ocak ayında ve imzasız olarak İstanbul'da “Birinci Kitap”ta yayınlanır<sup>108</sup>:

*Çoban kaval çaldı, sordu bülbüle:*

*Sürülerin hani, ovan nerede?*

*Bülbül sordu, boynu bükük bir güle:*

*Şarkılarım hani, yuvam nerede?*

*Ağla çoban ağla ovan kalmadı.*

*Gözyaşı dök, bülbül, yuvan kalmadı,*

*Çoban dedi: Ülkeler hep gitse de*

*Kopmaz bende Anadolu ülkesi*

*Bülbül dedi: Düşman haset etse de*

*İstanbul'da şakıyacak Türk sesi,*

*Çalış çoban, kurtar öz yurdunu,*

*Şairlerden topla, bülbül bir ordu.*

*Çoban dedi: Edirne'den ta Van'a,*

*Erzurum'a kadar benim mülklerim,*

*Bülbül dedi: İzmir, Maraş, Adana,*

*İskenderun, Kerkük en saf Türklerin.*

*Sarı çoban, sarıl mülkü bırakma.*

*Yâd elinde, bülbül, Türk'ü bırakma.*

*Çoban dedi: Sürülerimin hep kaçsa,*

*Bir sözüm var, kaçmaz, adı Türk ili.*

---

<sup>108</sup> Keskin, Mustafa, a.g.m., s. 450 – 451.

*Bülbül dedi: Şarkı ölsün, yok tasa,*

*Türkülerim yaşar söyler halk dili.*

*Yalvar çoban, yalvar İlin kurtulsun.*

*Dile Hak'tan, bülbül, dilin kurtulsun.*

Ziya Gökalp Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak adlı eserinin Millet ve Vatan adlı bölümünde vatan kavramını ayrıntılı bir biçimde ele alır:

*“Şimdi de vatan mefhûmuna gelelim. Vatan, uğruna hayatlar feda olunan mukaddes bir ülke demektir. Nasıl oluyor da diğer bütün ülkeler gayr-i mukaddes iken, ‘vatan’ denilen ülke mukaddes tanılıyor ve bunu mukaddes tanıyanlar hayatlarını, ailelerini, en ziyade sevdikleri şeyleri bu ülkenin uğruna feda ediyorlar? Hiç şüphesiz bu ülke maddî tabiatı itibariyle bu kıymeti haiz değildir. Mutlaka bu kudsiyeti mukaddes bir mevcudiyetten alıyor. Bu mukaddes mevcudiyet ne olabilir? Devlet mi? Yukarıda gördük ki ‘devlet’ de kendi kendine kaim bir kudret değildir, bu da kuvvetini milletle ümmetten alıyor: Şerefü'l-mekân bi'l-mekân. O halde mukaddes mevcudiyet olarak yalnız bu iki şey var: Milletle ümmet.”<sup>109</sup>*

*“Mukaddes şeyiyetler iki olunca bunların, timsali yahut karargâhı olan vatan da iki olmak lâzım gelir: Ümmetin vatani, milletin vatani.*

*Filhakika bir İslâm vatani vardır ki, bütün Müslüman milletlerin sevgili yurdudur. Diğer millî vatandır ki Türkler kendilerinininkine Turan namını veriyorlar. Osmanlı ülkesi, İslâm vatanının müstakil kalan bir cüzüdür. Bundan bir kısmı Türk yurdudur ki, aynı zamanda buranın bir parçasıdır.*

*Türklerin Türk yurdunu veyahut Turan'ı hususî bir aşkla benimsemeleri ne küçük İslâm vatani olan Osmanlı ülkesini ne de büyük İslâm vatanını unutmalarını iktiza etmez.*

---

<sup>109</sup> Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, s. 69.

*Çünkü millet mefkûresi, devlet mefkûresi, ümmet mefkûresi başka başka şeylerdir ve her üçü de mukaddestir<sup>110</sup>.”*

Açıkça görüyoruz ki Ziya Gökalp'in metinlerinde vatan mefhumu vazgeçilmez bir yere sahiptir. Ziya Gökalp vatan kavramına bir değinip geçmemiş, ayrıntılı olarak ele almış, değerlendirmeler ve tanımlamalarda bulunmuştur.



---

<sup>110</sup> Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, s. 69.

## 2.2. Millet

### 2.2.1. Millet Kavramının Genel Çerçevesi

Arapça mille(t) الملة din, mezhep, dini topluluk, töre, bir din ve töreye bağlı cemaat anlamındadır. Cem'i yani çoğulu *mileldir*<sup>111</sup>. Türkçede XIX. yüzyıl sonuna dek bu anlamda kullanılmıştır. Fransızca *nation* kelimesine karşılık gelen modern anlamı ise Türkçede 1860'lardan itibaren ağırlık kazanmış ve 1920'den sonra var olan dini çağrışımını büyük oranda yitirmiştir<sup>112</sup>. Millet ümmet, kavim, cemaat anlamlarında da kullanılmıştır<sup>113</sup>.

Millet Başı: Köy veya mahallenin idari işlerine bakmak üzere muhtarla beraber seçilen ihtiyar heyetlerine verilen isim. Hıristiyan köylerin muhtarlarına kocabaşı, azalarına ise millet başı denirdi<sup>114</sup>. Millet-i beyzâ: İslâmlar, Müslümanlar<sup>115</sup>.

Hiç şüphesiz millet (*nation*) kelimesinin bugün anladığımız anlamda kullanımı modern çağın ürünüdür. Fakat gerek Doğu ve gerekse Batı dillerinde bugünkü anlamda olmasa bile çeşitli bağlarla birbirine bağlı insan topluluklarını ifade eden bazı kelimeler vardı ve millet (nation) kelimesi ve bugün Türkçede ona karşılık kullanılan diğer kelimeler de başka anlamlar ifade ediyordu<sup>116</sup>. Köken olarak Latince “nasci” (doğmak) fiilinden türetilmiştir. Terim, başlangıçta aynı coğrafi kökene sahip insanlar grubunu betimlemek için kullanılmıştır. Millet, aynı bölgeden veya aynı ülkeden gelen Ortaçağ üniversite öğrencilerini, mesleki birliği veya ticari loncanın mensuplarını ifade eden bir terimdi<sup>117</sup>.

<sup>111</sup> İbrahim Cûdî Efendi, **Lügat-ı Cûdî**, haz.: İsmail Parlatır, Tezcan Aksu, Nicolai Tufar T.D.K., Ankara, 2006, s. 324.

<sup>112</sup> Sevan Nişanyan, **Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü**, Adam yay., 2004, İstanbul, 560, s. 298.

<sup>113</sup> Ahmet Vefik Paşa, **Lehçe-i Osmanî**, haz.: Recep Toparlı, T.D.K. Ankara, 2000, s.730.

<sup>114</sup> Mehmet Ali Ünal, **Osmanlı Tarih Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Ekim 2011, s. 475.

<sup>115</sup> Ünal, a.g.e., s. 475.

<sup>116</sup> Sümer, a.g.e., s. 2.

<sup>117</sup> Erkan, “a.g.e., s. 23.

Guido Zernatto, *nation* kelimesinin tarihî gelişimini incelediği makalesinde, kelimelerin madenî paralar gibi değişik zamanlarda onu kullanan toplumun hayatındaki değişimlerle paralel olarak farklı değerler taşıdığını ve günün birinde de tedavülden kalktığını belirtir<sup>118</sup>. XVI. ve XVII. yüzyıllara kadar ve hatta bazı örneklerde daha erken, Latince terim “natio” pek çok Avrupa dilinde eşdeğerine sahipti. Fransızcadaki “nation” (veya nascion) kelimesi daha XII. yüzyılda ortaya çıkmıştı. Buna rağmen XVII. yüzyıla kadar kesin olarak tanımlanmamış ve Orta Latince olduğu gibi özellikle üniversite bölümleri veya yabancı tüccarlar için kullanılmaktaydı<sup>119</sup>.

Ortaçağ’ın hemen her Avrupa dilinde bir türevine sahip bu yaygın kavram giderek bugünkü kullanımına yakın bir anlama erişti. Erken modern dönem yeni doğan siyasî topluluklarla millet kavramının tanımlanmasına tanık oldu. Bu anlamda İngiltere sıklıkla “millet” teriminin egemenliğin ve siyasî dayanışmanın kaynağı olarak halk anlamını kazandığı ilk ve tek örnek olarak zikredilir. Erken XVII. yüzyıla kadar “millet”, bir ülkenin bütün insanlarını ifade ediyordu. Aynı zamanda ortak köken ve hatta kan dâhil olmak üzere diğer yorumlar da yaşadı<sup>120</sup>. Millet kavramı XIX. yüzyıldan önce siyasal bir anlam taşımamaktadır. Ortaçağ’da daha çok öğrenci gruplarını, aynı mesleği üstlenen lonca üyelerini veya belirli bir bölgede yaşayan insanları belirtmek için kullanılmıştır. Bu yönleriyle millet kavramının siyasî bir anlam kazanması XIX. ve XX. yüzyılda olmuştur<sup>121</sup>.

Türkçedeki biçimi olan *millet* sözcüğü ile daha yaygın olarak bildiğimiz *milla* sözcüğü Kur'an Arapçasında ve Aramca kökenli bir sözcük olup özgün olarak *bir sözcük* ya da *bir sözcüğe* ya da *kutsallık atfedilmiş bir kitaba* inanarak bir araya gelmiş olan insanların meydana getirdiği topluluk anlamına gelmektedir. Hıristiyan Aramcada *milla* sözcüğü Grekçe *logos* sözcüğünün çevirisi olarak kullanılmıştır<sup>122</sup>.

<sup>118</sup> Sümer, a.g.e., s. 2. Ayrıca Bkz.: Guido Zernatto, “Nation: The History of a Word”, The Review of Politics, Vol. 6, No. 3, Temmuz 1944, s. 351 – 352.

<sup>119</sup> Sümer, a.g.e., s. 4.

<sup>120</sup> Sümer, a.g.e., s. 5.

<sup>121</sup> Erkan, a.g.e., s. 24.

<sup>122</sup> Lewis, İslam'ın Siyasal Söylemi, s. 64.

Arapça sözlüklerin “babası” sayılan *Kamus* ile olan *Sihâh*, milleti “din” olarak tanımlıyorlar. Lane’in 8 ciltlik Arabic Lexicon’u “*a way of belief and practice in respect of religion*” yani “dini inanç ve pratik bakımından takip edilen usul” olarak tanımlamıştır. Türkçe kullanımında da bu tanımlamaya paralellik vardır. 1680 Meninski Sözlüğü: “*lex quam quis sequitur, religio*”. Yani “bir kimsenin bağlı olduğu yasa, din” olarak tanımlamıştır<sup>123</sup>.

*Millet*, Kur'an-ı Kerim'deki ve daha sonraki kullanımında *umma* (ümme) sözcüğüne oranla çok daha keskin dinsel mânâlar kazanmıştır. Osmanlı Devleti'nde *millet* sözcüğü teknik bir terim haline gelerek örgütlenmiş ve varlığı resmen tanınmıştır. Kendi liderlerinin yönetiminde belirli dereceye kadar bağımsız haklara sahip dinsel-siyasal cemaatleri tanımlamak adına kullanılmaya başlanmıştır<sup>124</sup>.

Osmanlı Devleti'nde kavramın etnik tarafı değil dini tarafı ön plandadır. Ermeniler ve Museviler için hem teknik hemde dinsel tarafı söz konusudur. Lakin Osmanlı Devleti'ndeki Müslüman olmayan milletlerin içerisinde en kalabalık olan Grek *milleti* dendiğinden temel sınıflandırma dinsel boyutta olmaktadır. Osmanlı Devleti'ndeki Grek *milleti* ifadesinden Ortodoks Kilisesi'nin cemaatine dahil olanlar anlaşılmaktaydı. Bunlar; Sırlar, Romenler, Bulgarlar ve Arnavutluk'takileri karşılamaktaydı. Aynı şekilde, Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman *millet* de birdi ve bu terim Türk, Arnavut, Arap, Kürt ya da Müslüman cemaati içinde yer alan başka etnik gruplar için, hiçbirini ayırt etmeden, hepsini birden kapsıyordu<sup>125</sup>.

Osmanlı Devleti'nde millet sistemi İslâm hukukundaki “Zımmî” kavramından yola çıkılarak temellendirilir. Millet sisteminde her bir millet büyük oranda dışa kapalı yani içine kapanık bir toplum organizasyonuna sahiptir. Her biri kendi sistemi etrafında örgütlü, bir toplum yapıya sahiptir. Lakin bu milletler devlet tarafından “tüzel kişilik” olarak tanınmış ve korunmuştur<sup>126</sup>.

<sup>123</sup> Sevan Nişanyan, **Kelimebaz – I**, Everest yay., İstanbul, Ekim 2009, s. 281 – 282.

<sup>124</sup> Lewis, İslam'ın Siyasal Söylemi, s. 65.

<sup>125</sup> Lewis, İslam'ın Siyasal Söylemi, s. 64.

<sup>126</sup> Uğur Kurtaran, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi”, **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 8, Sonbahar 2011, s. 57 – 71, s. 66.

Osmanlı Devleti'nde, İslâm milleti, Rum, Ermeni, Yahudi vs. milletleri vardır. Burada Rum ve Ermeni elbette etnik köken değil, din temelli bir adlandırmadır. Bu sisteme göre örneğin Bulgarlar ile Sırp Rum, Süryaniler de Ermeni sayılıyor, çünkü mezhepleri aşağı yukarı öyledir. Daha sonraki zamanlarda başka milletlerde ortaya çıkmıştır. Katolik milleti ile Protestan milleti bu duruma örnek verilebilir. 1870'lere geldiğimizde değişimleri görmeye başlıyoruz. Ahmet Vefik Paşa, Lehçe-i Osmani, millet maddesi şöyledir: “*Aslı din ve mezhep; ümmet, kavim, cemaat.*” Şemseddin Sâmî'nin Kâmûs-ı Türki adlı eserinde kelimeyi “*din, mezhep, bir din ve mezhepte bulunan cemaat*” diye tanımlıyor ve ekliyor: “*Lisanımızda bu kelime sehven ümmet ve ümmet kelimesi de millet yerine kullanılıp, mesela 'millet-i islamiye' ve 'Türk milleti' ve bilakis 'ümmet-i islamiye' diyenler vardır; halbuki doğrusu 'millet-i islamiye' ve 'Türk ümmeti' demektir... tashihan istimali elzemdir.*”<sup>127</sup>

Osmanlılar dış dünyayı bile ayrı bir gözle görüyorlardı. Sultanların Kraliçe I. Elizabeth'e gönderdiği ilk mektuplarda kullanılan hitap şekli “Saadetlû Hıristiyan Cemaatinin faziletli *leydisi*, İsa tarikinin muhterem koruyucusu, Nasıra İmamının halkının başı, ihtişam ve şanın timsali, İngiltere *vilayeti* Kraliçesi,” idi. Osmanlı İmparatorluğu'nun en yüksek düzeydeki yazışmalarında görevlendirilmiş kişiler için önemli olan Kraliçe Elizabeth'in bir Hıristiyan Kraliçesi oluşuydu. Birinci, ikinci ve üçüncü yöneltici hitaplar Elizabeth'in hep bu özelliğini ifade etmekte; İngiltere'nin kraliçesi oluşu dördüncü derecede gelmekte ve özelliği belirtirken de İngiltere'den küçümseyici bir biçimde *vilayet* olarak söz edilmektedir<sup>128</sup>.

XIX. yüzyılda Osmanlı ülkelerindeki Müslüman olmayan topluluklar. Rum milleti, Ermeni milleti, Bulgar Milleti... Türkler ve Müslümanlar içinse “ümmet” deyimini geçerliydi<sup>129</sup>.

İbrânice ile Ârâmîcede *melel* “konuşmak, söylemek”, *mille* ise “kelime, söz” anlamına gelir. Bununla bağlantılı olarak Arapçada “ezberden yazdırmak, dikte etmek” anlamındaki *imlâl* (imlâ) kökünden türeyen millet kelimesi okunan ve işitilen

<sup>127</sup> Nişanyan, a.g.e., s. 281 – 282.

<sup>128</sup> Lewis, İslam'ın Siyasal Söylemi, s. 64 – 65.

<sup>129</sup> Sakaoğlu, a.g.e., s. 489.



bir şeye dayanması veya dikte edilmesi sebebiyle “din” karşılığında kullanılmıştır. Ayrıca kelimeye “izlenen, gidilen yol” anlamı da verilmiştir<sup>130</sup>.

Osmanlı Devleti’ne ait XVI–XVIII. yüzyıllardaki belgelerde “papanın milleti, millet-i Ermeniyân, milel-i selâse” ifadeleri yer alır. XIX. yüzyıldan önce millet sözünün dinî bir topluluk için kullanıldığı, hatta sadece Osmanlı Devleti dahilindekiler değil, ‘dârülharp’ sayılan diğer toplumlara da hitap için kullanıldığı bilinmektedir. Osmanlı hükümdarları, Avusturya büyük dükaları ve Alman imparatoru gibi Hristiyan ülkelerin hükümdarlarına hitap ederken o hükümdarları milletin başı(reisi) şeklinde değerlendirmişlerdir<sup>131</sup>.

İlber Ortaylı kavramda anlam değişikliğinin başlangıcı olarak XIX. yüzyılı işaret eder<sup>132</sup>: “XIX. yüzyılda millet kelimesi müstakil olarak her gayri müslim topluluk için kullanılması ve dinî bir aidiyeti ifade etmesine rağmen yine XIX. yüzyıl Osmanlı siyasî terminolojisi Arapça milleti Fransızca–Latin menşeli ‘nation’ terimine karşılık olarak kullanmış, millet kelimesi bu anlamıyla Doğu ülkelerinde modern zamanlarda yaygınlaşmıştır. Son asırda terimin ikili anlamda da kullanılması dikkati çekmektedir.”

Etnik grupları ifade eden sözcükler Arapçada, Türkçede, Farsçada sayısız denilebilecek kadar çoktur. Fakat çok önemli olan nokta, bu sözcüklerin XX. yüzyılda ortaya çıkan ulusçuluk için gereken terminolojiyi oluşturmayışıdır. Bunun yerine Arapçada da Farsça ve Türkçede de eski terimler alınmış, dinsel anlam yüklü bu terimler yeni gereksinime cevap verecek biçimde yenilenmişlerdir. Farsça ve Türkçede *nation* ve *national* için, eski dinsel–siyasal topluluk anlamındaki *milla* ya da *millet* sözcüklerinden gelen *millet* ve *millî* kullanılmaya başlanmıştır. Bugün bile, laik

---

<sup>130</sup> Örneğin “el- milletü’l- İslâmiyye (el- milletü’l-Muhammediyye), el- milletü’l-Yehûdiyye, el- milletü’n-Nasrâniyye” veya “milletü’l-İslâm, milletü İbrâhîm, milletü’l-Mesîh (milletü’n-Nasrâniyye), milletü Yehûd (milletü’l-Yehûdiyye), milletü’l- Mecûs, milletü’s-Sâbie, milletü’l-hak, milletü’t-tevhîd, milletü’l-küfr” vs. gibi tamlamalarda çeşitli dinleri karşılamak için kullanılır. Recep Şentürk, “Millet”, D.İ.A., y. 2005, c. 30, s. 64.

<sup>131</sup> Örneğin Kanuni Sultan Süleyman’ın Kutsal Roma İmparatoru I. Ferdinand’a gönderdiği nâmesinin elkab bölümünde “milletü’l- mesîhiyye ve tâifetü’n- nasrâniyye” ifadeleri geçmektedir. Burada ‘millet’ ve ‘taife’ kelimeleri de yer almaktadır İlber Ortaylı, “Millet – Osmanlılar’da Millet Sistemi”, D.İ.A., y. 2005, c. 30, s. 66.

<sup>132</sup> Ortaylı, a.g.e., s. 66.

Türk Cumhuriyeti'nde *nation* için *millet*, *nationalism* için *milliyet* ve *nationalist* için *milliyetçi* sözcükleri kullanılmaktadır. Modern Arapça için *milla* ve *milli* sözcükleri görünüşte ortadan kalkmışsa da günümüzün Arapçasında tercih edilen Arap ulusu anlamında kullanılan sözcük *ummadır* ve bu terim de eş derecede dinsel bir anlam boyutuna sahiptir<sup>133</sup>.

Apaçık ki, bu tür sözcükler yeni değerler kazanırken eski anlamsal değerlerini hemen yitirmiyor. Eskisi ve yenisi bir alaşım oluşturuyor. Dinsel boyutu ile ulusal boyutu; yerine, zamanına, koşullara göre, kullanıştan kullanışa, değişik oransal ağırlıklarıyla, birlikte varlıklarını sürdürüyor. Kimi zaman, 1839 Gülhane Hattı-ı Hümayunu'nda, olduğu gibi, aynı metinde aynı terim, birbirine zıt anlamlar taşıyacak şekilde kullanılabilir. Hem hangi dinden olursa olsun bütün Osmanlı halklarını ifade edecek bir *milllet* terimi kullanılmış, hem de “İmparatorluk içinde İslâm halkı ile diğer *millletler*” arasında iyi ilişkilerin tesisi ihtiyacından söz edilebilmiştir<sup>134</sup>.

Kavram karışıklığına bir örnek vermek gerekirse; “milli” ve “ulusal” sözcüklerinin “eski” ve “yeni” Türkçede aynı kavramı ifade etmesi gerekirken farklı siyasal eğilimlerin tezahürü olması akla gelebilir. Bir adım ileri gidersek, Türkçe bilmeyen bir kişiye “milliyetçilik” ile “ulusalcılık” arasında farkı izah edebileceğimizi, daha da zoru bu iki kelimeyi başka dillere tercüme ederken nasıl iki farklı kelime bulamamız gerekebileceğidir<sup>135</sup>. Bu durumda olduğu gibi aynı anlama gelmesi gereken kelimeler farklı gruplar tarafından farklı zamanlarda sahiplenilmeye ve farklı anlamlandırılmaya maruz kalabilir.

Toparlayacak olursak, *millet* sözcüğünün türediği Arapça kök, yeni sözcüklerin oluşturulmasına kaynak oluşturmuştur. Osmanlıların bir dini cemaati ifade etmek amacıyla kullandığı *millet* sözcüğünün örnekleri bolca bulunmaktadır. Örneğin Rum Ortodok Kilisesi'ne bağlı olan herkesi içine alan *Rum milleti* veya “Ortodok millet”, sadece Rumları değil; ana dili Arapça, Bulgarca, Rumence, hatta Türkçe olan bütün Ortodokları kapsıyordu. Ne var ki siyasal kimlik dini kimliğe oranla daha önemli hale

<sup>133</sup> Lewis, İslam'ın Siyasal Söylemi, s. 67 – 68.

<sup>134</sup> Lewis, İslam'ın Siyasal Söylemi, s. 68.

<sup>135</sup> Edhem Eldem, “Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Adalet, Eşitlik, Hukuk ve Siyaset Üzerine”, **Toplumsal Tarih**, S. 288, Aralık, 2017, s. 24 – 37, s. 25

gelince, bazı Osmanlılar *millet* sözcüğünü Fransızca *nation* (ulus) sözcüğünün Türkçe karşılığı olarak kullanmaya başladılar. Kelime, kendisine yüklenen sosyal mânâların etkisinde Batı'daki “*nation*” kelimesinin karşılayacak bir biçimde Türkçe ve Farsçada siyasî bir anlam kazanmıştır<sup>136</sup>. Zamanla Osmanlılar, millet sözcüğüyle bağlantılı olarak, “ulusal” için *milli* “ulus” için *milliyet* karşılıklarını benimsediler. Yeni kavramlara açıklık getirmek amacıyla durmadan eski sözcükleri yeni anlamlara uyarlamak, anlamların üretilme ve aktarılma biçimlerinde yaşanan devrimci dönüşümlerin bir parçasını oluşturdu<sup>137</sup>.

### 2.2.2. İslâmî Literatürde Millet Kavramı

Türkçede kabile, kavim veya belirli bir topluluk anlamında kullanılan *millet* kavramı, yukarıda kısmen değindiğimiz gibi İslâm literatüründe farklı anlamlara gelebilmektedir. “Millet”, sözlüklerde, gidilen ve tutulan yol anlamına gelir. Elbette bu yol doğru da olabilir, eğri de. Bundan dolayı “din ve şeriat” kelimeleri yerine kullanılabilir. Kelimeni Arapça çoğulu “milet”dir<sup>138</sup>. Aslında şeriat, din ve millet kelimeleri birbirlerine yakın anlamlardadır ve benzer mânâlarda kullanılabilirler. “Millet” Allah'ın yeryüzündeki kullarına peygamberler vasıtasıyla bildirdiği şeriatın ismi olmuştur. Kullar Allah'ın şeriatına uyarlar ve ona yakınlaşmaya çabalarlar. Millet kelimesinin din kelimesi ile arasındaki fark ise millet kavramı peygamber ismi ile söylenir. Örneğin: “İbrahim milleti, Musa milleti”. Lakin “Allah'ın dini” ifadesi kullanılabilir ama “Allah'ın milleti” ifadesini kullanmak doğru olmaz. İtikat ve iman bakımından din kavramı amel ve uygulama bakımından şeriat kavramı, sosyal bakımdan ise millet kavramı kullanılır<sup>139</sup>.

Kur'ân-ı Kerim'e bakıldığında, 15 ayette “millet” kelimesinin yer adlığı görülmektedir<sup>140</sup>. Millet kelimesini din kelimesine karşılık geldiğini söyleyenler şu

<sup>136</sup> Şentürk, a.g.e., s. 64.

<sup>137</sup> Findley, a.g.e., s. 101 – 102.

<sup>138</sup> Hüseyin K. Ece, **İslâm'ın Temel Kavramları**, Beyan yay., İstanbul, Nisan 2017, s. 449.

<sup>139</sup> Ece, Hüseyin K., a.g.e., s. 449.

<sup>140</sup> Bakara Sûresi, 120, 130 ve 135. ayetler, Âl-i İmrân Sûresi, 95. ayet, Nisâ Sûresi 125. ayet, En'âm Sûresi 161. ayet, A'râf Sûresi, 88 ve 89. ayetler Yusuf Sûresi 37 ve 38. Ayetler, İbrahim Sûresi 13. ayet, Nahl Sûresi 123. ayet, Kehf Sûresi 20. ayet, Hac Sûresi 78. ayet, Sâd Sûresi 7. ayet. M. Macit Kenanoğlu, **Osmanlı Millet Sistemi – Mit ve Gerçek**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 55.

ayeti örnek gösterir<sup>141</sup>: “De ki: Allah’ı birleyici olarak İbrahim milletine (İbrahim dinine) uyun. O putlara tapanlardan değildi.”<sup>142</sup> Fârâbî, milleti “bir topluluğun baş yöneticisinin koyduğu şartlarla mukayyet görüş ve davranışlar” diye tanımlar. Bahsi geçen topluluk bir aşiret veya bir şehir halkı olabileceği gibi “ümme” vb. daha büyük bir insan topluluğu da olabilir. Bu tanıma göre inanç ve davranış ilkelerini ifade eden millet kavramı çeşitli boyutlarda siyâsî birimlerin ortak yasalar bütünü anlamlandırır. Böyle bir topluluğun başındaki yönetici ilke sahibi olursa onun yönetimi ve dolayısıyla koyduğu “millet” de yani inanç ve davranışlar bütünü erdemli hale gelir. Millet ve din millet kavramlarının hemen hemen aynı anlama geldiğini belirten Fârâbî “vahyedilmiş inanç” anlamında millet, din ve şeriat kavramlarının da aynı mânâyâ geldiğini söyler. “Erdemli millet” başlığı altında bir araya getirilen inanç ve davranışlar ‘nazarî’ ve ‘amelî’ olmak üzere ikiye ayrılır. Nazarî mevzular milletin inanç ve fikir, amelî kısım ise hukuk ve ahlâk kısımlarını vücuda getirir<sup>143</sup>.

Kur’ân-ı Kerîm’de “mille-i âhire” ifadesiyle (Sâd Sûresi 7. ayet) Hıristiyanlık veya Kureyş halkının atalarının dinine atıfta bulunulur. Bazı ayetlerde ise (Bakara Sûresi 120. ayet, A’râf Sûresi 88. ayet, 89, Yûsuf Sûresi 37. ayet, İbrâhîm Sûresi 13. Ayet, Kehf Sûresi 20. ayet) bâtil dinlere-inanışlara atıfta bulunulmaktadır<sup>144</sup>.

İslâmî literatürde millet kavramının, “Allah’ın kulları için kitaplarında ve peygamberlerinin diliyle koyduğu esaslar” şeklinde yer alan tanımıyla din ve şeriatla eş anlamlı olduğu belirtilmektedir. Lakin baktığımız yere bağlı olarak aralarında farkın olduğuna dikkat çekilmektedir. Allah’ın koyduğu kurallar bakımından millet, onları yerine getirenler bakımından din kelimesinin kullanıldığını görürüz. Ayrıca millet tabirinin Allah’a veya diğer insanlara değil sadece onu tebliğ eden peygambere nisbet edildiği ve dolayısıyla “Allah’ın dini, Zeyd’in dini” denildiği halde “Allah’ın milleti, benim milletim, Zeyd’in milleti” denilmeyeceği söyleyebiliriz. Millet ve şeriatın Allah’ın kullarından yapmalarını emrettiği, dinin ise Allah’ın emrinden dolayı kulların yaptığı şey olduğu belirtilir. Şeriata kendisine uyulması bakımından din, üzerinde

<sup>141</sup> Hasan Akay, **İslami Terimler Sözlüğü**, İşaret Yayınları, 3. bs., İstanbul, Ekim 2015, s. 308.

<sup>142</sup> Akay, a.g.e., s. 308, Kur’an-ı Kerim, Âl-i İmran 3/95

<sup>143</sup> Şentürk, a.g.e., s. 65.

<sup>144</sup> Şentürk, a.g.e., s. 64.

birlikteliğe varılması bakımından millet adı verildiği, Allah'ın koyduğu kuralların ve bunları Allah'ın adına bildiren kişi veya kişilere nisbetle millet ve bunlarla amel eden kişi ve kişilere nisbetle din diye tanımlandığı söylenmiştir<sup>145</sup>.

Hüseyin Kerim Ece bu durumu şöyle açıklar: *“İtikat edilen şeyler, genelde amel edilen şeylerdir. Amel edilen ve uygulanan şey ne ise üzerinde birlik sağlanan şey de odur. Buna göre ‘Millet’, bir toplumun etrafında toplandığı ve üzerinde yürüdüğü, kitlenin uyduğu ve bağlı olduğu ilkeler ve takip ettiği yoldur. Bu yolun hakk olanı olabilir batıl olanı olabilir. ‘Millet’, kabile veya kavim değildir. Daha çok din etrafında bir araya gelen insanlar topluluğunu anlatır. Toplumun adı olmaktan çok; toplumun üzerinde toplandığı inancı ifade etmektedir. ‘Ehl-i millet’ denildiği zaman, bir millete uyan kimseler anlatılmış olur ki, bu hiçbir zaman ‘nation’ anlamındaki kavim, ırk, kabile, ulus anlamına gelmez. Kur'an-ı Kerim, bu kelimeyi Peygamberlere gönderilen inanç ve başka insanların gittiği yol anlamında kullanmaktadır.”*<sup>146</sup>

Millet bir toplumun etrafında birleştiği ve üzerinde yürüdüğü, sosyal varlığının kendisine dayandığı temel esaslar ve izlenen yoldur. Buna göre toplumu meydana getiren fertlerin kendisine millet denmez; cemaat, kavim, ümmet veya ehl-i millet (ehl-i milleti'l- İslâm, ehl-i milleti'n- Nasrâniyye) adı verilir. Ancak millet kelimesi mecazen “ehl-i millet” anlamında da kullanılabilir ve bunla bir dine dahil kişiler kastedilir. Çeşitli İslâm kaynaklarında gayr-i müslimler, kendi özel isimler veya millet kavramıyla birliktelik oluşturarak anılmaları yanında “tâife” (topluluk, grup, cemaat) kavramlarıyla da birlikte anılırlar<sup>147</sup>.

Recep Şentürk bu konuda şunları da ekler: *“İlk dönemlerden itibaren Müslümanlar, kendi idareleri altında bulunan farklı dinlere mensup toplulukları tanımak için çeşitli araştırmalar yapmışlardır. Dinler tarihi alanındaki ‘milet’ literatürü bu çabanın ürünüdür. ‘İlmü’l- milel’ (dinler tarihi ilmi) terkihi terim haline gelmiş, bu literatürde millet kelimesi daha çok semavî dinler ve onları takip eden gruplar, ‘hevâ’ ise beşerî dinler ve felsefeler için kullanılmıştır. Bu konuda İbn Hazm*

<sup>145</sup> Şentürk, a.g.e., s. 64.

<sup>146</sup> Ece, Hüseyin K., a.g.e., s. 449.

<sup>147</sup> Şentürk, a.g.e., s. 65.

ve Şehristânî'nin çalışmaları en çok tanınmış olanlarıdır. Şehristânî, eserinin mukaddimesinde belirttiğine göre milletin kurucusu (Allah) tarafından görevlendirilen peygamber, iddiasının doğruluğunu mucizelerle kanıtlayan şahıstır. En büyük millet Hanîfiyye olarak da adlandırılan İbrahim milletidir (el- Hac Sûresi 78. ayet). Şeriat, millet, minhâc ve sünnetler Hz. Muhammed ile kemale ermiştir. (el- Mâide Sûresi 3. ayet)<sup>148</sup>

### 2.2.3. Tanzimat Dönemi ve Sonrası Millet Kavramı

Asırlar boyunca dünyayı dinler temelinde birbirinden ayıran Osmanlı aydını, Tanzimat'la birlikte millet kavramını siyasî birliklerle özdeş olarak kullanmaya başlamıştır. Daha sonra siyasî birliklerin de dağılmaya başlamasıyla kavram doğrudan etnik kültürler üzerine inşa edilecek modern toplumsal yapıları ifade eder hale gelir<sup>149</sup>.

Osmanlı kendi koşullarına göre bir “millet” anlamı yaratmıştır. Osmanlı, XIX. yüzyılda bu geleneksel millet terimini kendi tarihî içeriğini bir yana bırakarak, onun yerine Batı'dan gelen ve daha fazla toplumun dilini, tarihini, kültürünü esas alan bir millet tanımı kabul etme yolunu seçmiştir. Diğer bir deyişle milleti “*nation*” yapmak istemiştir<sup>150</sup>.

Batılı “*nation*” kavramına karşılık gelecek bir kelime bulmak, özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı–Türk kamuoyunda bir ihtiyaç hâline gelmiştir. Bu amaçla millet, ümmet, kavim, cins, ırk gibi çeşitli kelimeler kullanılmış fakat giderek millet kelimesi tercih edilir olmuştur. Millet kelimesi giderek dinî cemaat anlamından uzaklaşmış, önce Osmanlı milleti tabirinde olduğu gibi siyasi bir topluluğu, sonra da etnik ve dilsel bir topluluğu gösterecek şekilde bir anlam genişlemesi yaşamıştır<sup>151</sup>.

<sup>148</sup> Şentürk, a.g.e., s. 65.

<sup>149</sup> Sümer, Mehmet, a.g.e., s. VII.

<sup>150</sup> Kemal H. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik**, Timaş yay. İstanbul, 2015, s. 2.

<sup>151</sup> Mehmet Kaan Çalen, “Şemsettin Sami'den Ziya Gökalp'e Millet Kavramının Evrimi”, **Uluslararası İki Toplumun Aydını: Şemsettin Sami Sempozyumu**, 19–20 Mayıs 2016/Tiran, Bildiriler, ed: Yüksel Topaloğlu, Ayşe Nur Özdemir, Barış Berhem Acar, Trakya Üniversitesi, Edirne, Mart 2017, s. 253.

Osmanlı Devleti'nde millet kavramının tanımlamasının da din temelli yapıldığını belirtmiştik. Osmanlı Devleti'nde “millet sistemi” olarak anlandırılan sistem buna kanıt niteliğindedir. “*Millet-i Beyza*, Müslümanların hepsi; *millet-i hâkime*, *hâkim millet*; *millet-i İslam*, İslam dininde bulunanların hepsi; *millet-i mesihîye*, Hıristiyanların hepsi” anlamlarında kullanıldığını görüyoruz. Lakin bu tanımlamalar Tanzimat dönemiyle beraber değişmeye başladığını görüyoruz<sup>152</sup>. Millet sisteminde yaşanan değişimler şüphesiz ki bu durumda etkili olmuştur. Tanzimat Fermanı ve sonrasında gerçekleşen yenilikler neticesinde artık Osmanlı Devleti'ndeki “cemaatlerin her biri laik unsurların cemaat idaresine katılma talebiyle” birer nizamname çıkartmıştır. Patrik ve ruhanî kurulların yanında Millet meclislerinin oluşturulması aşamasına geçilmiştir. Böylece millet teşkilatı bir şahsiyet-i hükmiye kazanmış ve cemaatlerin vakıf, okul ve içtimâî tesislerinin yönetimi ve denetimi bu meclislerin yetki sınırlarına dahil olmuştur. Patrikhanelerin yetkileri azalmış, ruhban harici laik unsurların idarede etkisi artmıştır<sup>153</sup>.

Redhouse sözlüğünde (1890) “millet” karşılığında “inanç, din” ile beraber “milliyet”, “halk”, “özellikle ortak bir inançla birleşmiş halk, mezhep” anlamları verilmektedir. Bu da kelimenin 1890'da eski “din, şariat” anlamıyla beraber bugünkü anlamı da kazandığını göstermektedir<sup>154</sup>.

Şemseddin Sâmî; millet, ümmet, kavim, cins, ırk gibi meselenin terminolojik yönü üzerinde mesaide bulunmuş nadir isimlerden birisidir. Şemseddin Sâmî Bey “nation” kavramının millet kelimesi ile karşılanmasına karşı çıkmış, bu anlamda ümmet kelimesinin kullanılmasına taraftar olmuştur<sup>155</sup>.

Şemseddin Sâmî Kâmûs-i Türkî'nin “millet” ve “ümmet” maddeleri tartışmaların kaynağı hakkında bir fikir vermektedir. Şemseddin Sâmî'nin Kâmûs-ı Türkî'sinde kelime “din, mezhep, kiş (din, mezhep)” anlamlarıyla karşılanmıştır. Devamında “*din ve millet ikisi birdir*” diyen Şemseddin Sâmî, ayrıca “*bir din ve mezhebde bulunan cemaat*” anlamını da vermiştir. Bu karşılıklardan sonra parantez

<sup>152</sup> Çiydem, Erol – Özdemir, Yavuz, a.g.m., s. 88.

<sup>153</sup> Kurtaran, a.g.m., s. 67.

<sup>154</sup> Sümer, a.g.e., s. 6.

<sup>155</sup> Çalen, a.g.ç., s. 253.

içinde şöyle bir açıklama yapmıştır: “*Lisânımızda bu lügat sehven ümmet, ve ümmet lügatı millet yerine kullanılıp, meselâ ‘mîlel-i İslâmiye’ ve ‘Türk milleti’ ve bil‘akis ‘ümmet-i İslâmiye’ diyenler vardır; hâlbuki doğrusu ‘millet-i İslâmiye’ ve ‘ümem-i İslâmiye’ ve ‘Türk ümmeti’ demektir; Zîrâ millet-i İslâmiye bir, ümem-i İslâmiye yani din-i İslâm’a tâbi akvâm ise çoktur. Tashîhan isti ‘mâli elzemdir.*”<sup>156</sup>. Şemseddin Sâmî, Kâmûs-ı Türkî’nin söz konusu maddelerinin altına şerh düşerek, “bir lisânla mütekellim insanların mecmûu” mânâsındaki “ümmet” ile “bir din ve mezhepte bulunan cemâat” demek olan “millet” kelimelerinin “bir galat-ı meşhur” ve hatta “bir galat-ı fahiş olarak” yer değiştirmesinden şikâyetçi olmakta ve bu anlam kaymasının önüne geçmek istemektedir. “Millet-i İslâmiye”nin bir ve tek, “ümem-i İslâmiye” yani İslâm’a tabi olan akvamın ise çok ve çeşitli olduğunu belirten Şemseddin Sâmî, “mîlel-i İslâmiye” ve “ümmet-i İslâmiye” tabirleri yerine “ümem-i İslâmiye” ve “millet-i İslâmiye” tabirlerinin doğru olduğunu ifade etmekte ve benzer şekilde “millet-i Osmaniye” ve “Türk milleti” tabirleri yerine de “ümmet-i Osmaniye” ve “Türk ümmeti” tabirlerinin kullanılmasını teklif etmektedir<sup>157</sup>.

Şemseddin Sâmî “cemâat”i millet olarak tanımlar ve “millet-i İslâm” örneğiyle milleti görünür kılar. Resimli Kamus-i Fransevî’de “nation”ı “bir lisânla mütekellim ve bir nev ahlâk ve âdâatla mütehallik cemâat-i kesire” şeklinde tercüme ederek “millet, ümmet, kavim, tâife” kelimelerini muadilleri meyanında sayar<sup>158</sup>. Şemseddin Sâmî’nin terminolojisinde bugün “ümmet” kelimesiyle dile getirdiğimiz kavram “millet” kelimesiyle, “millet” ile ifade ettiğimiz olgu ise “ümmet” ile gösterilmektedir. O, bu iki kelime arasında karşılıklı anlam takasının olduğu bir dönemde bu değişimden şikâyetçi olmuş ve batılı “nation” kavramının “ümmet” ile karşılanmasına taraftar olmuştur. Ancak millî, milliyet gibi kavramların açıklanmasında ve millet, ümmet, kavim, milliyet, millî kavramlarının Fransızcaya tercümesinde “galat-ı meşhur” dediği fiilî durumun baskı altında olduğu da hissedilmektedir<sup>159</sup>.

<sup>156</sup> Sümer, a.g.e., s. 6.

<sup>157</sup> Şemseddin Sâmî, Kamus-i Türkî, s. 163.

<sup>158</sup> Çalen, a.g.m., s. 257.

<sup>159</sup> Çalen, a.g.m., s. 259 – 260.



Görüldüğü gibi mesele, “nation” mukabilinde hangi kelimenin kullanılacağı ile ilgilidir. Ancak “galat-ı meşhur” tabirinden de anlaşılmalıdır ki “millet” kelimesi bu vadide epey yol almıştır<sup>160</sup>. Şemseddin Sâmî, hemen bütün sözlük çalışmalarında aynı ikazı yapar ve “nation” mukabilinde “ümme”in kullanılmasını ister. Kendi yazılarında da bu çerçevenin dışına çıkmaz<sup>161</sup>.

Kelimenin belli bir dönem aynı anda dinî, siyasi ve etnik aidiyeti ifade edecek bir anlam çerçevesine sahip olması, meselenin sadece “nation” kavramına karşılık gelecek bir kelime bulmaktan ibaret olmadığını göstermektedir. Kavramın nasıl tanımlanacağı, toplumsal kimliğin inşasında hangi unsur ya da unsurlara başvurulacağı gibi daha karmaşık bir sorun söz konusudur. Millet kelimesinin Osmanlılar, İslamcılar ve Türkçüler tarafından farklı muhtevalarla doldurulması bu durumun tezahüründen başka bir şey değildir<sup>162</sup>.

Avrupa’da genel olarak “millet” kelimesi Fransızca “*nation*” kelimesinin karşılığı olarak “aynı soydan, aynı kökten” anlamında kullanıp paydaş değerleri olan insanlar topluluğunu ifade etmektedir. Fransız İhtilali sonrasında Osmanlı Devleti’nin yönetimi altındaki halklar adı geçen “millet (nation)” tanımı merkezinde kendilerini tanımlamaya başlamışlardır<sup>163</sup>.

İsmail Kara bu durumu şöyle açıklıyor: “*Türk kelimesini ittihad-ı İslâm ve milliyetçilik kavramları açısından ele aldığımızda ise XIX. asrın ikinci yarısından itibaren yeni gelişmeler istikametinde anlam daireleri sürekli değişen, farklılaşan ‘millet’, ‘kavim’, ‘cins’ ve nihayet ümmet kavramlarına dikkatle eğilmek gerekecektir. Millet din mezhep ekseninde, ‘kavim’ kabile, kan bağı, mahalli kültür ekseninde, cins ise ırk ekseninde tanımlanan kavramlardı. Millet kelimesi muhtevası ve istikameti itibarıyla giderek ‘nation’ karşılığında kavime doğru kayarken (eski) millet kelimesinin yerine giderek ‘ümme’ almaya başlayacak, buna bağlı olarak dinî vurguların giderek daha fazla ümmet üzerinden müşahede edilecektir. Fakat İslâm dünyasındaki milliyetçilik hareketleri, meşruiyet problemi ve kültürel kodlar itibarıyla*

---

<sup>160</sup> Çalen, a.g.m., s. 256.

<sup>161</sup> Çalen, a.g.m., s. 256.

<sup>162</sup> Çalen, a.g.m., s. 253.

<sup>163</sup> Çiydem, Erol – Özdemir, Yavuz, a.g.m., s. 88 – 89.

aynı zamanda bazı açılardan dini hareketler oldukları için daha 'laik' ve kuru anlamlara sahip olan kavim-kavmiyetçilik yerine daha 'dini' ve munis anlamlara sahip millî, millet, milliyet, milliyetçilik kelimelerinin kullanılmasında siyaseten ısrar edilecektir.”<sup>164</sup>

Bu sürecin en bariz göstergelerinden biri Babanzade Ahmet Naim Bey ile Ağaoğlu Ahmet Bey arasında gerçekleşen münakaşada görürüz: 1914 yılında Ahmet Naim Bey, milliyetçilik yani kavmiyetçilik hareketlerini dinen ve siyaseten tenkid ve red amacıyla kaleme adlıığı makale kavramlardaki kaymalar dikkate alındığında haklı olarak *İslam'da Dava-yı Kavmiyet* şeklinde koyarken *Türk Yurdu* mecmuası'nda ona cevap veren Ağaoğlu Ahmet Bey, İslâm'da "milliyet" in reddedilen bir şey olmadığını isbat amacıyla kaleme adlıığı yazısına *İslâm'da Dava-yı Milliyet* başlığını koymayı uygun görmüştür. Kesin olan bir şey varsa da Türk kelimesinin ırk (cins) mânâsında anlaşılmasının her zaman marjinal bir fikir seviyesinde kaldığıdır. Bunun da ana sebebi dinden yani İslâm'dan ayrılmış bir Türk tanımlamasının imkânı bir tarafa dursun, siyaseten doğru bulunmamasıdır<sup>165</sup>.

Değine Dünya düzeni sonrasında bir devletin millet esasına dayalı olması gerektiği fikri XIX. yüzyılda Batı'da hakimiyet kazanırken, XX. yüzyılda diğer ise ülkelerde ve Türkiye'de hâkim siyasî düşünce haline gelmiştir. Ancak milletin tanımı ve ölçütü konusunda her dönemde siyasî yaklaşımlar ışığında farklı düşünceler ön plana çıkmıştır. Müşterek tarih, din, dil, coğrafya veya vatandaşlık gibi unsurların tek başına veya birkaçı bir arada milliyetin ölçütü olması gerektiği konusunda tartışmalar gerçekleşmiştir. Bununla beraber modern dönemde “bir milletin bir devletle aynileşmesi” anlamında kullanılan milliyetçilik akımı, toplumları milliyet fikre ve duygusu etrafında bir araya getirip harekete geçmesini sağlayan en önemli unsurların başında geldiği kabul edilmiştir<sup>166</sup>.

Osmanlı'da İttihat ve Terakki ile başlayan Cumhuriyet'in ilk yıllarında da devam eden ve Cumhuriyet'i kuran fikri altyapının milliyetçilik olarak tanımlanması,

<sup>164</sup> İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında – Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergah yay., İstanbul, 2016, s. 14.

<sup>165</sup> Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 14 – 15.

<sup>166</sup> Şentürk, a.g.e., s. 66.

kafaları karıştırmaktadır. Ne *Kuvayı Milliye*, *Misak-ı Milli*, ne *hakimiyeti milliye* ne de bizatihi *Cumhuriyet* kavramları Batı’da karşılık geldiği anlamda etnikçi milliyetçiliğe karşılık gelmez. Lozan Barış Antlaşması'ndan sonra gelişen Türk milleti söylemi dahi, Mustafa Kemal'in “Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran Türkiye halkına Türk milleti denir” cümlesindeki gibi, aslında bilinen hiçbir milliyetçi söyleme sığdıramayacak denli farklı bir tanımlamadır. Buradan şu anlamı çıkarabiliriz; Kurtuluş Savaşı'na katılan ve ihanet etmeyen tüm halklar, Türkiye Cumhuriyeti'nin banisidir ve tek bir millettir. Bazılarına göre bu tanımlamadaki *Türk* ifadesi sebebiyle bu söylem, o tarihlerde tüm Avrupa’da moda akım olan milliyetçi söyleme benzemekle birlikte, bu tanımla asıl olarak Türk ve Türkiye, 1876 ve 1908 Anayasası'ndaki *Osmanlı* kavramı yerine kullanılmıştır. Yine, Rusya sömürgesi durumundaki Orta Asya–Doğu Türklüğü ile bağlarını koparmamak ve İran'daki Safevi kalıntısı Türklüğe karşı Batı Türklüğünün inisiyatifini korumak için de özellikle bu Türk kavramının seçildiği söylenebilir<sup>167</sup>.

Kısacası toplumumuzda millet teriminin çok eski ve derin bir tarihi, kültürel ve toplumsal kökenleri ve özel anlamları vardır. Fakat bugün millet ve milliyetçilik anlayışı XVIII. ve bilhassa XIX. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan modellerine uygundur. Modern Fransız milleti kimliği, merkezî devlet gücü ile tarif edilmiş ve topluma eğitim yolu ile kabul ettirilmiştir<sup>168</sup>. Millet kelimesi, modernleşmeyle beraber değişen dünyada dinin belirleyici olduğu bir değerler dünyasının gerilemesi ve geniş halk kitlelerinin merkeze kayması sonucu gerek Batı ve gerekse Doğu dillerinde eskiden farklı anlamlarda kullanılan kelimelerin köklü bir anlam değişimine uğramasıyla bugünkü anlamına kavuşmuştur<sup>169</sup>.

#### **2.2.4. Namık Kemal'de Millet Kavramı**

Namık Kemal, memlekete yeni değerler meydana getiren değerli bir münevverdir. Namık Kemal, çeşitli gazeteler ve yayın organlarında bunları açıklar. Namık Kemal, bu değerleri Fransız İhtilali’ni hazırlayan yazarlardan almış kabul edilse de onları milli kültürümüz ile kaynaştırmıştır. Bu değerlerin başında “millet”

<sup>167</sup> Ahmet Özcan, a.g.e., s. 208.

<sup>168</sup> Karpat, Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik, s. 2.

<sup>169</sup> Sümer, a.g.e., s. 7

kavramı gelir. Osmanlı münevverleri millet kavramına Batı'da olduğu gibi “ırk” anlamını vermemişlerdir. Bilhassa Namık Kemal, kaleme aldığı eserlerinde, “millet” ve “İslâm” kavramlarını daima beraber kullanmıştır. Namık Kemal'e göre, “bizim milletimiz” İslâm olduğu gibi, “millet-i İslâmiye”nin dairesi içerisine, Hazreti Peygamber'den bugüne kadar gelen bütün Müslümanlar dâhildir<sup>170</sup>.

Namık Kemal<sup>171</sup>:

*Felek her türlü esbâb-ı cefâsın toplansın gelsin*

*Dönersem kahbeyim millet yolunda bir azimetten*

Namık Kemal'in Hürriyet gazetesinde Me'mûrlara Dâ'ir adlı 17 Receb 1285 (3 Kasım 1868) tarihli yazısında; *ümme*t ve *millet* kelimelerini yanlış kullandıkları için devlet ricalini eleştirdiği bir yazısına dikkat çeker. Bu yazıda “Bâb-ı Alî hâlâ ıstılâhât-ı siyâsetden hiçbirinin doğruca tercemesine bile muktedir olamadı. Ümmele millet in farkını bilmiyor.” denilmektedir<sup>172</sup>. Namık Kemal'in tenkidinden “nation”ın bir sorun hâline geldiği ve sorunun bir parçası olarak “ümmele” ve “millet” in Osmanlı devlet ricali tarafından birbirine karıştırıldığı, yani “millet” in “nation” istikametinde ilerlemeye başladığı anlaşılmaktadır<sup>173</sup>.

### 2.2.5. Ziya Gökalp'te Millet Kavramı

II. Meşrutiyet yıllarında da Ziya Gökalp, meseleyi sosyolojik bir zeminde ele alarak söz konusu kavramları sistematik olarak tanımlamaya çalışmıştır<sup>174</sup>.

<sup>170</sup> Mehmet Ali Gündoğdu, “Namık Kemal'in Şiirlerinde “Millet”, “Şehitlik”, “Maksat” ve “Vatan” Kavramları”, **Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 11/20 Sonbahar 2016, s. 251.

<sup>171</sup> Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, İletişim Yayınları, 28. bs, İstanbul, 2017, s. 207.

<sup>172</sup> Ali Donbay, “Nâmık Kemâl'in Hürriyet Gazetesindeki Makaleleri”, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 1992, s. 158.

<sup>173</sup> Çalen, Mehmet Kaan, a.g.m., s. 256.

<sup>174</sup> Çalen, Mehmet Kaan, a.g.m., s. 253.

Ziya Gökalp'a göre milletin tanımlaması şöyledir: “*Millet, dilce, dince, zevkçe ve ahlâkça bir olan, yani aynı şartlar altında yetişmiş fertlerden mürekkep bir topluluktur. Şu hâlde Türküm diyen her ferdi Türk tanımaktan başka çare yoktur*”<sup>175</sup>.

Ziya Gökalp “Türkçülüğün Esasları” adlı kitabının “Türkçülük Nedir?” adlı bölümünde Türkçülere göre farklı şekillerde yapılmış millet tanımlarına yer vermiş bunlara eleştiriler getirmiştir:

1. “*İrkî (ırkı esas alan) Türkçülere göre millet ırk demektir*<sup>176</sup>. *İrk kelimesi esasen mevâşi fenninin istilahlarındanadır. Her hayvan nev’i teşrihî vasıfları itibariyle birtakım enmûzeçlere ayrılır. Bu enmûzeçlere ırk adı verilir. Mesela, at nev’inin Arap ırkı, İngiliz ırkı, Macar ırkı adlarını alan birtakım teşrihî enmûzeçleri vardır.*<sup>177</sup>”. Ziya Gökalp ilk olarak ırkın tanımını yapar. Daha sonra önceleri bu tanımlamayı insanlar üzerinde de kullanıldığı söyler. Lakin bu durumu eleştirir ve bu tanımın milleti karşılamayacağını söyler. “*Fakat birçok ilmî tenkitlerin ve bilhassa bizzat beşeriyâtçılar arasında en yüksek bir mevkiye bulunan Manouvrier isimdeki âlimin, teşrihî vasıfların içtimâi seciyeler üzerine hiçbir tesiri olmadığını ispat etmesi, bu eski iddiayı tamamıyla çürüttü. İrkin, bu sûretle, içtimâî hasletlerle hiçbir münasebeti kalmayınca, içtimâî seciyelerin mecmûu olan milliyetle de hiçbir münasebeti kalmaması lâzım gelir. O halde milleti başka bir sahada aramak iktizâ eder.*”<sup>178</sup>

2. “*Kavmî Türkçüler de milleti kavim zümresiyle karıştırırlar. Kavim, aynı anadan, aynı babadan üremiş; içine hiç yabancı karışmamış kandaş bir zümre demektir*<sup>179</sup>. Ziya Gökalp bu görüşe karşı çıkmaktadır. Zira eski çağlardan beri hiçbir topluluk kavmiyet olarak saf değildir. Ziya Gökalp görüşüne destek olarak Antoine Meillet ve Camille Julian’ı gösterir. *Bugünkü içtimâî merhalemizde ise içtimâî*

<sup>175</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 13

<sup>176</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 32

<sup>177</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 32

<sup>178</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 33

<sup>179</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 33

*tesânüd, harstaki iştirâke istinâd ediyor. Harsın intikal (aktarma) vasıtası terbiye olduğu için, kandaşlıkla hiçbir alâkası yoktur.”<sup>180</sup>*

Bugün aynı millet toplulukları içinde fertlerin renk, fizik olarak aynı özellikleri taşımadıkları görülmektedir. Ancak aynı fertler zevk ve vicdan gibi soyut kavramlarda aynı davranabilmekte ve birbirleri arasında bir bağın varlığını kanıtlamaktadırlar<sup>181</sup>.

3. “Coğrafi Türkçülere göre, millet, aynı ülkede oturan ahâlilerin mecmûu demektir.”<sup>182</sup> Ziya Gökalp bu görüşe katılmaz ve şöyle bir argümanla karşı çıkar: “Bazen bir ülkede müteaddit (birçok) milletler olduğu gibi, bazen de bir millet müteaddit ülkelere dağılmış bulunur. Meselâ, Oğuz Türkleri’ne bugün Türkiye’de, Azerbaycan’da, İran’da, Harezmi ülkesinde tesadüf ederiz. Bu zümrelerin (toplulukların) lisanları ve harsları müşterek olduğu hâlde, bunları ayrı milletler telâkki etmek (kabul etmek) doğru olabilir mi?”<sup>183</sup> Bu tanımlamaya günümüz ortamında bakarsak Kıbrıs’ta bir Kıbrıs milleti bulunması gerekir. Oysa tanımın gerçeksizliğini kanıtlar bir biçimde yıllarca süren tartışmalara rağmen bugün hâlâ bir Kıbrıs milletinden söz etmek mümkün değildir<sup>184</sup>.

4. “Osmanlılara nazaran millet, Osmanlı İmparatorluğu’nda bulunan bütün tebaaya şâmilidir<sup>185</sup>. Ziya Gökalp bu görüşe de karşı çıkar. Hâlbuki bir imparatorluğun bütün tebaasını bir tek millet telâkki etmek (kabul etmek) büyük bir hatadan ibaretti. Çünkü bu halitanın içinde müstakil harslara mâlik müteaddit milletler vardı.”<sup>186</sup>

5. “İslâm ittihâdcılara göre millet, bütün Müslümanların mecmûu demektir. Aynı dinde bulunan insanların mecmûuna ümmet adı verilir. O halde Müslümanların mecmûu da bir ümmettir. Yalnız lisan ve harsta müşterek olan millet zümresi ise bundan ayrı bir şeydir.”<sup>187</sup> Ziya Gökalp burada açıkça millet ile ümmet kavramların

<sup>180</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 34, 35

<sup>181</sup> Özdeniz, a.g.m., s. 35.

<sup>182</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 35

<sup>183</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 35

<sup>184</sup> Özdeniz, a.g.m., s. 35.

<sup>185</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 35

<sup>186</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 35

<sup>187</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 36

birbirine karıştırılmaması ve millet kavramının ümmet yerine kullanılmaması gerektiğini belirtiyor.

6. “Fertçilere göre millet, bir adamın kendisini mensup addettiği herhangi bir cemiyettir<sup>188</sup>. Ziya Gökalp bu görüşü de kabul etmez ve eleştirir. *O hâlde, bir ferdin, istediği zaman, milliyetini değiştirebilmesi kendi elinde değildir. Çünkü milliyet de hâricî bir şe’niyettir. İnsan, milliyetini cehaletle tanıyamamışken sonradan taharrî ve tahkik vasıtasıyla keşfedebilir. Fakat bir fırkaya girer gibi sırf iradesiyle şu yahut bu millete intisap edemez.*”<sup>189</sup>

Getirdiği eleştiriler sonrası Ziya Gökalp milleti şöyle açıklar: “*Bu ifadelerden anlaşıldı ki, millet ne ırkî, ne kavmî, ne coğrafi, ne siyasi, ne de iradî bir zümre değildir. Millet; lisanca, dince, ahlakça ve bediîyatça müşterek olan, yani aynı terbiye almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir. Türk köylüsü onu ‘Dili dilime uyan, dini dinime uyan.’”* diyerek tarif eder<sup>190</sup>.

“Ziya Gökalp, milleti hiçbir zaman ırk anlamında kullanmamıştır. O, her milletin kendisine özgü bir milli ruhu olduğunu, ancak bu ruhun ırdan değil, ‘milli bir hars’tan (kültürden) geldiğini, bu harsın da yeni nesillere irsi olarak geçmediğini, terbiye (eğitim) yoluyla geçtiğini belirtir. Yoğun bir şekilde kültür milliyetçiliği yapan Gökalp’ın ırkçılığa karşı oluşu düşünsel ve sosyal gerçekliğe sahip olmasındandır. Gökalp bu yargıyı toplumların ve de özellikle Osmanlı’nın yapısını ve sosyal gerçekliklerini göz önüne alarak yapmıştır<sup>191</sup>.”

Ziya Gökalp, milleti şöyle tanımlar: “*Millet, müşterek duygular, müşterek mefkureler, bilhassa müşterek misaklar etrafında toplanan mütesanit bir zümredir. Her fert kendi mihveri etrafında dönen ayrı bir alem olduğu halde, yirmi milyon ferdi*

<sup>188</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 36

<sup>189</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 36

<sup>190</sup> Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 37, 38

<sup>191</sup> Mehmet Tahir Acet, **Ziya Gökalp'ta Milliyetçilik**, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2014, s. 103.

*kendi etrafında döndürerek hepsinden bir tek manzume– i şemsiye vücuda getiren bu müşterek misak değil midir?”<sup>192</sup> diye sorar.*

Millet ayrıca sosyal toplulukların en gelişmişidir. Öte yandan millet harsta ortak olan toplumken, devlet, tabiiyette, ümmet ise dinde ortak olan kişilerin yekunudur<sup>193</sup>.

Ziya Gökalp, Milli Tettebular – “Milli Tettebular Mecmuası Yazıları” adlı eserinin “Bir Kavmin Tedkîkinde Takip Olunacak Usul” adlı bölümünde ilk olarak *kavim* ile *millet* arasındaki farkları ortaya koymuş, ardından *kavim* ile *milleti* farklı alt başlıklar ile incelemiş, sınıflandırmıştır.

Milleti nasıl incelediğine gelecek olursak ilk olarak kavimlerden milletlerin oluşumunu kısa şöyle açıklıyor<sup>194</sup>:

*“Milletlerde semiyeye ve aşiret gibi teşkilatlar zayıflayarak yahut büsbütün zail olarak Rabb-ı âmm, velâyet-i amme, hukuk-ı amme gibi umumî vicdanın teşekkül ettiğini gösteren millî duygular uyanmaya başlamıştır. Yazı, edebiyat, tarih müesseseleri teşekküle başlayarak kavim kendini bir vücud-ı vahit gibi hissediyor, aynı zamanda mihanikî bir surette taksim-i amal ve ihtisas hareketleri doğarak muhtelif içtimaî uzuvlar tarafından ifa ediliyor.”*

Ziya Gökalp daha sonra milletlerin 4 ana ve 4 alt başlığa ayırarak inceliyor<sup>195</sup>:

1. İmamî milletler (Nations théocratiques).
2. Teşriî milletler (Nations législatives).
3. Harsî milletler (Nations culturelles).
4. İstiklâlini kaybetmiş milletler.
  - 4.1. Aşirî–İmâmî milletler: Fas devleti gibi.
  - 4.2. İmamî–Teşriî milletler: Bugünkü Rusya gibi.
  - 4.3. Teşriî–Harsî milletler: Almanlar, İngilizler, Amerikalılar gibi.

---

<sup>192</sup> Acet, a.g.e., s. 103.

<sup>193</sup> Nuri Özdeniz, “Ziya Gökalp ve Türkleşmek Sosyoloji Konferansları”, 1976, S. 14, s. 28 – 29.

<sup>194</sup> Ziya Gökalp, **Milli Tettebular – Milli Tettebular Mecmuası Yazıları**, Ötüken Neşriyat, haz. Ali Duymaz, İstanbul, Kasım 2016, s. 21 – 22.

<sup>195</sup> Gökalp, Milli Tettebular, s. 22.



#### 4.4. Nim–müstakil milletler: Finlandiyalılar gibi.

Ziya Gökalp'ın millete bakışında bireyler fizik durumlarına göre milletlere ayrılmamıştır. Bir toprak bütünlüğü veya siyasi birlik sebebiyle de meydana gelmemişlerdir. Milleti tanımlamada bir ruh görünümü hissedilmektedir. Bireyler nerede yaşarsa yaşasınlar aynı kültürü paylaşıyorlarsa aynı millettendirler<sup>196</sup>. Yani Ziya Gökalp'e göre milleti meydana getiren tek öge günümüzde kültür diye isimlerdiğimiz *hars*'dir<sup>197</sup>. Hars kavramını Ziya Gökalp şöyle açıklamaktadır: “*Bir cemiyetin bütün fertlerini birbirine bağlayan yani aralarında dayanışma husule getiren müesseseler, kültür müesseseleridir.*”

Ziya Gökalp *hars*'ı meydana getiren müesseseleri; dil, din, ahlâk, estetik, akıl, hukuk, fen ve ekonomi olarak belirler. Açıklamalarında adı geçen müesseselerin milleti oluşturduğuna göre millî karakterde olacağını söyler. Ziya Gökalp bu müesseselerin millettten millete farklılık göstereceğini belirtir. Ayrıca Ziya Gökalp'e göre bu müesseseler suni değildir. Ancak duygulardan oluşurlar ve taklit yoluyla millettten millete geçmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla kültür ya da kendi tabiriyle *hars* toplumun vicdanında var olan değer yargılarının tümüne denir<sup>198</sup>.

Ziya Gökalp, millet kelimesinin mânâsını tayin edebilmek için kelimeyi ırk, kavim, ümmet, halk, devlet kelimelerinden ayırmak gerektiği lüzumuna dikkat çeker<sup>199</sup>. Irk (race), “fenn-i mevâşî”ye (zooloji) ait biyolojik bir terimdir ve anatomik tipleri tayin etmek için kullanılmaktadır (Mesela atlardaki İngiliz ırkı, Arap ırkı, Macar ırkı, vs.). Kelimenin insanların anatomik tiplerini belirlemek için kullanılmaya başlanmasıyla birlikte antropoloji ilmi doğmuştur. Ancak bir toplum içinde ve hatta aynı ailede bile olsa farklı ırki özelliklerin görülmesinden hareket eden Gökalp,

<sup>196</sup> Özdeniz, a.g.m. 36.

<sup>197</sup> Ziya Gökalp'e göre Fransızca " culture" sözcüğünün biri "hars" (ulusal kültür, halk– folk kültürü) diğeri "tehzib" (intelligentsia kültürü) olmak üzere iki anlamı vardır. Hars ile tehzeb arasında ise iki önemli fark vardır. Hars demokratik, tehzeb ise aristokratik bir niteliğe sahiptir. Ayrıca hars ulusal, tehzeb ise uluslararasıdır. Mahmut, Arslan “Ziya Gökalp'te Kültür ve Uygarlık Anlayışı”, **Sosyoloji Dergisi**, c. 3, S. 10, 11– 19, s. 16.

<sup>198</sup> Özdeniz, a.g.m., s. 36.

<sup>199</sup> Çalen, a.g.m., s. 264. Ayrıca Bkz.: Ziya Gökalp, **Makaleler VIII**, “Millet Nedir?”, haz. Ferit Rağıp Tuncor, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 1981, s. 151.

“içtimâî bir zümre olan millet” ile ırk arasında zaruri bir ilişki olmadığını da belirtir<sup>200</sup>. “Lisanda ve teamüllerde müşterek olan bir zümre” şeklinde tanımladığı kavim kelimesini, “etni” (éthne) karşılığında kullanır ve bu kavramın ırk kelimesi ile karıştırıldığını ifade eder. Fransızcada daha önce irki mânâsında “éthnique” sıfatının kullanıldığını, fakat Fransızların daha sonra etnografi ile antropolojiyi birbirinden ayırarak irki mânâsında “raciale” ve kavmî mânâsında da “éthnique” sıfatlarını kullandıklarını, İngilizlerin ise hâlâ antropoloji ile etnografiyi karıştırdıklarını belirtir<sup>201</sup>. Gökalp, “fikhî ve beynelmilel bir dine mensup fertlerin mecmûuna ümmet denir” demektedir<sup>202</sup>. Halk (*peuple*) kelimesinin bazen kavim, bazen bir devletin tebaası, bazen de millet mânâsında kullanıldığını ancak kelimeye ilmî bir şekil vermek için bunu güzideler (*élite*) dışında kalan millet kısmına tahsis etmenin uygun olacağını belirtir. Devleti ise “kendine mahsus bir hükümete, bir araziye ve bir ahaliye malik olan zümre” olarak tanımladıktan sonra devlet türlerini kavmî, sultani ve millî olarak üçe ayırmaktadır<sup>203</sup>. *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*'ta da devlet için “bir hükümetin idaresi altında bulunan fertlerin mecmuu” tanımını yapmaktadır<sup>204</sup>.

Ziya Gökalp'in *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* adlı eserinin *Millet ve Vatan* adlı başlığı altında girdiği kavram tartışması oldukça önemlidir<sup>205</sup>:

“Bir taraftan İslâmcılar diyorlar ki: millet kelimesi, sizin ümmet tâbirine tahsis ettiğiniz mânâyâ delalet eder. Hatta bu kelime Arapçada mezhep (Fr. Secte) mânâsınadır. Bu itiraza karşı denilebilir ki lisanın ekme liyyeti, her kelimenin tek bir mânâsı ve her mânânın bir tek kelimesi ve hususiyle her mânâyı ifade edecek kelimelerin bulunmasıyla kaimdir. Bunu siz yapmasanız da, lisan kendi kendine yapar, işte bunun içindir ki bir dinle mütedeyyin olan insanların mecmuuna ümmet ve bir lisanla konuşan insanların mecmuuna millet denilmeye başlamıştır. Mademki ekseriyet bu kelimeleri bu manalarda istimal ediyor, siz de bunu kabul ediniz. İstilah meselesinde müşkilât çıkarmak doğru bir hareket değildir.”

<sup>200</sup> Çalen, a.g.m., s. 264, Ayrıca Bkz.: Ziya Gökalp, a.g.m., s. 151.

<sup>201</sup> Ziya Gökalp, a.g.m., s. 151.

<sup>202</sup> Ziya Gökalp, a.g.m., s. 152.

<sup>203</sup> Ziya Gökalp, a.g.m., s. 152.

<sup>204</sup> Çalen, a.g.m., s. 265, Ayrıca Bkz.: Ziya Gökalp, a.g.m., s. 152.

<sup>205</sup> Gökalp, Ziya, a.g.e., s. 67.

*“Diğer taraftan Osmanlıcılar diyorlar ki; Devlet kelimesiyle millet kelimesi müteradiftir. Bir devletin tebaasının mecmuu bir millettir. İçtimaî şeniyete ehemmiyet vermeyerek yalnız bu mefhûmlar arasındaki münasebete bakarsak, bu kelime doğru olmak lâzım gelir.”*

*“Vâkıâ, bir devletin umum tebaasının aynı lisanla mütekellim olması, yahut aynı lisanla mütekellim olanların müstakil bir devlet teşkil etmesi tab'a daha muvafık, arzuya daha mülâyimdir. Fakat devletler şeniyette, nefsü'l'emrde böyle midirler? Şüphesiz ki değildirler. O halde, olanı görmeyerek olması lâzım gelen şeyi var zannetmek nasıl caiz olur?”*

Burada Ziya Gökalp bir kavramı değerlendirirken veya tanımlarken yapılan yanlışlardan bahsediyor ve millet kavramını örneklendiriyor. Bir kavramın sözlük anlamı ile halkta uyandırdığı anlam birbirinden farklı olabilir veya toplumun bir kesiminden başka bir kesimine veya zamandan zamana da değişiklik gösterebilir. Bu sebeple devrin kavramlarını değerlendirirken devrin şartlarını, kullanan kişiyi ve toplumda bıraktığı etkiyi göz önünde bulundurmalıyız.

Ziya Gökalp örneğine dönecek olursak:

*Türkçüler bu iki zümrenin müddeâlarını tenkit ettikten sonra şu iki neticeyi çıkarıyorlar:*

*1) Ümmet başka şey, millet başka şeydir.*

*2) Devlet başka şey, millet başka şeydir.*

*“Bu neticelere itiraz olunabilir, fakat yalnız içtimaî şeniyete mutabık olup olmadığını aramak noktayı nazarından! Yoksa ‘böyle olmalı mıydı?’ diyerek değil!”*

*“Biz mefhumlarımızı şeniyete uydurabiliriz. Fakat şeniyeti kendi mefhumlarımıza uyduramayız!”*

*“Mamañih ‘ümmet, devlet, millet’ mefhumlarının haricindeki şeniyetleri birbirinden büsbütün ayrı da değildir. Ümmetle millet arasındaki münasebet*

*‘umum’la ‘husus’ arasındaki münasebet gibidir. Ümmet bir dinle mütedeyyin olan milletlerin umumunu câmi büyük bir zümredir. Bundan başka, milleti teşkil eden fertler, bugün milletin lisanıyla mütekellim olanlar değildir. Yarın bu lisanla konuşacak olanlar da bu zümrenin içindedir.”*

*“Meselâ bugün Pomaklar Bulgarca, Girit'teki Müslümanlar Rumca konuştukları halde yarın Müslümanlığın tesiriyle Türkçeyi öğrenecekler ve bugünkü lisanlarını terk edeceklerdir. O halde bir milletin fertleri, yalnız lisanlarıyla değil, dinleriyle de taayyün ediyor.”*

*“Devletle millet arasında da bir dereceye kadar umum, husus münasebeti mevcuttur. Meselâ Osmanlı Devleti bir İslâm devletidir, yani Müslüman milletlere istinat eden bir devlettir. Osmanlılığa kemiyetiyle beraber irfan ve harsıyla istinatgâh teşkil eden iki büyük unsur Türk ve Arap milletleridir. O halde Osmanlı Devleti’ne “Türk – Arap” devletidir denilebilir.<sup>206</sup>”*

Burada yine görüyoruz ki müstakil olarak bir kavramı değerlendirmek veya devrin münevverlerinin bir kavram ile ilgili düşüncelerini cımbızlamak zor. Çünkü kavramlar birbiriyle bağlantılı. Birini açıklar iken diğerinden bahsetmemek neredeyse imkânsız. Vatan kavramını milletten millet kavramını ümmetten ayrı değerlendirmek pek mümkün değil. Bu sebeple bazı kavramların alt başlığında farklı kavramlardan bahsedilmiş, kimi zaman birlikte değerlendirme yapılmıştır. Bu sebeple bu bölümdeki alt başlıkları sadece müstakil olarak değerlendirmemek, birbirini destekleyen bir bütünün parçaları olarak da görmek gerekir.

## **2.3. Ümmet**

### **2.3.1. Ümmet Kavramının Genel Çerçevesi**

“Ümmet” sözlükte, cemaat, nesil veya topluluk demektir. “Ümmet”in çoğulu “ümem”dir. “ümmet” kelimesi bir çoğunluğu bir cemaati ifade ederken, “ümem”

---

<sup>206</sup> Gökalp, a.g.e., s. 68.

kelimesi çoğulunda çoğulu gibidir. “Ümmet”, kendi iradeleriyle veya zorunluk neticesinde aynı yerde, aynı zamanda veya aynı dine tâbî olmak münasebetiyle birlikte yaşam süren insan topluluğudur. Bu tanımlamadan yola çıkarak birçok Müslüman âlim, “ümme” kelimesiyle İslâm’a iman eden topluluklar<sup>207</sup> veya hak dine davet etmek için Allah tarafından kendilerine peygamber gönderilen topluluk<sup>208</sup> kastedildiği görüşündedirler<sup>209</sup>. Yani İbrahim Cûdi Efendi’nin tanımıyla “*Kendilerine taraf-ı bârîden peygamber ba’s olunan cemaat tayfa*”<sup>210</sup>. Ümmet kavim ve millet anlamında da kullanılmıştır<sup>211</sup>.

Sözlükte “yönelmek, kastetmek; öne geçmek, imam olmak” anlamlarındaki “emm” kökünden türeyen *ümme* “kendilerine peygamber gönderilmiş topluluk, kavim, her kabileden bir grup insan, her canlı cinsi, bütün iyilikleri şahsında toplamış kişi veya kendisine uyulan önder” gibi anlamlara gelir. Râgıb el-İsfahânî ümmeti “aynı dine inanma, aynı zamanda yaşama veya aynı mekânda bulunma gibi önemli bir unsurda toplanan gruplar” diye açıklamıştır. Birtakım şarkiyatçılar kavramın aslının İbranice, Aramice veya Akkadca olabileceğini iddia etmişlerse de bu mesnetsiz bulunmuştur<sup>212</sup>.

Kur’ân-ı Kerîm’de toplam 64 yerde geçen ümmet kelimesi yukarıda bahsettiğimiz mânâlarda kullanılmıştır. Bu anlamda insan topluluklarının yanı sıra hayvan ve cin topluluklarına (el-En’âm Sûresi 38. ayet; el-A’râf Sûresi 38. ayet), benzer inanç ve hayat tarzına sahip insan gruplarına da (el-Bakara Sûresi 213. ayet) ümmet denilmiştir. Kelime, “Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten sakındıran bir ümmet bulunsun” mealindeki ayette (Âl-i İmrân Sûresi 104. ayet) olduğu gibi büyük bir topluluk içindeki özel bir zümreyi de ifade etmektedir. Bazı ayetlerde ise ümmet “din, inanç sistemi, yol” anlamlarında kullanılır (el-Mü’minûn Sûresi 52. ayet). “İbrahim gerçekten Allah’a itaat eden, tevhid ehli, başlı başına bir

<sup>207</sup> Ece, a.g.e., s. 803.

<sup>208</sup> Hasan Akay, **İslami Terimler Sözlüğü**, İşaret yay., 3. bs., İstanbul, Ekim 2015, s. 485.

<sup>209</sup> Ece, a.g.e., s. 803.

<sup>210</sup> İbrahim Cûdi Efendi, a.g.e., s. 589.

<sup>211</sup> Ahmet Vefik Paşa, a.g.e., s. 869.

<sup>212</sup> Halil İbrahim Bulut, “Ümmet”, D.İ.A., y. 2012, c. 42, s. 308.

ümmetti” ayetinde (en-Nahl Sûresi 120. ayet) Hz. İbrahim’in hidayet önderi ve bütün iyiliklere sahip bir kimse vasfıyla tek başına bir ümmet sayıldığı belirtilmektedir. Kelime bazı ayetlerde “zaman, müddet ve devir” anlamına gelmektedir (Hûd Sûresi 8. ayet, Yûsuf Sûresi 45. ayet)<sup>213</sup>.

Ümmet Rağıb el-İsfahani'ye göre, belli bir din, düşünce, ideal yahut aynı zaman ve mekân gibi etkenlerin bir araya getirdiği insan topluluğu anlamına gelir. Daha dar anlamda ise, bir peygambere iman edip onun izinden giden müminler topluluğunu anlamına gelir. Bu bağlamda Ebu'l-Beka, bir peygambere inanan toplumun 'ümme-i icabet', nebevî davete muhatap olan toplumun da 'ümme-i davet' diye isimlendirildiğini söyler<sup>214</sup>.

Elmalılı Hamdi Yazır, Bakara Sûresi'nin 141. ayetin tefsirinde ümmet ile kökteş olan imam(önder) kelimesine de dikkat çekerek şöyle bir tanım yapmayı yeğler: *"Ümmet, imam maddesinden me'huz bir ism-i cemi'dir ki fırak-ı nasa metbu' ve müktedabih olan cemaat demektir. Yani bir İmam maiyetinde kavi bir ciheti vahdetle toplanup muntazam bir surette icrayı faaliyet eden ve bu suretle muhtelif sunuf ve fırakı insaniye üzerine hâkim bulunan hey'eti içtimaiyyedir. Tabiri aharle ümmet, İmame-i kübrayı haiz cemaattir. Cemaatlere nazaran ümmet, fertlere nazaran İmam gibidir. Demek ki ümmet bir millet-i hâkime eshabından müteşekkil olan hey'eti içtimaiyyedir."*<sup>215</sup>

Bernard Lewis ise genel kanının aksine ümmet kavramı için şöyle bir açıklamada bulunur: Kur'an'daki umma sözü *halk* ya da *cemaat* anlamına gelmekteydi ve Arapçadaki *umm*, *anne* sözcüğüyle ortak kökten türetilmiş gibi görünmekteydi. Fakat aslında, bu ortak kökten türetilmiş bir sözcük olmayıp İbranicedeki ya da Aramicedeki bir kavramın anlamsal çevirisi olarak türetilmiştir<sup>216</sup>.

<sup>213</sup> Bulut, a.g.e., s. 308.

<sup>214</sup> Mustafa Öztürk, “Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili”, **İslâmiyât** 8, y. 2005, S. 2, s. 11 – 23, s. 12.

<sup>215</sup> Öztürk, a.g.m., s. 12. Ayrıca Bkz.: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul 1979, c. I 508.

<sup>216</sup> Lewis, İslam'ın Siyasal Söylemi, s. 33.

### 2.3.2. İslâmî Literatürde Ümmet Kavramı

“Ümmet”, anne anlamında “Ümm” kelimesinden gelir. “Ümm”, bir şeyin meydana gelmesine, ıslahına, terbiyesine veya başlangıcına temel oluşturan köküne verilen isimdir. Kur'an-ı Kerim’de geçen “Ümmü'l kitap – Kitabın anası”, “Levh-i mafhuz” yerine kullanılmıştır. Bütün ilimlerin meydana gelişi ona nispet edilir, tüm ilimlerin menbağıdır. “*Ha. Mim. Apaçık olan Kitab’a andolsun. Gerçekten biz onu, belki aklınızı kullanırsanız diye Arapça bir Kur'an kıldık. Hiç şüphesiz o, bizim katımızda ümmü'l kitaptadır, çok yücedir, hüküm ve hikmet doludur.*” (Zuhuf Sûresi 1–4. ayetler)<sup>217</sup>.

“Ümmü'l kitap”, bütün peygamberlerle gönderilen mesajın kendisinden alındığı asıl “Kitap”tır. Bir ismi “Levh-i mafhuz”, diğer ismi de “Kitab-ı Mekkûn”dur. (Buruc Sûresi 22. ayet, Vakıa Sûresi, 78. ayet). O, saklanmış ve korunmuştur. Her türlü değişiklikten uzaktır. Onun “kitabın anası”, diye anılması, vahyin menbağının aynı yer olduğunu belirtmek amacıyla<sup>218</sup>.

Kur'an-ı Kerim’de geçen “ümmü'l kura–şehirlerin anası” sözü, birçok müfessire göre Mekke şehridir. “İşte Biz sana, böyle Arapça bir Kur'an vahyettik; şehirlerin anası (olan Mekke halkı)nı ve çevresinde olanları uyarıp– korkutman için...” (Şûra Sûresi 7. ayet). “Ümm” kelimesi Kur'an-ı Kerim’de kelime anlamıyla anne, temel, asıl, uygun karşılık anlamlarında kullanılır<sup>219</sup>.

Ümmet kelimesine yüklenen birçok mânâ büyük oranda Kur'an'da ve hadis kaynaklarında yer alır. İslâm âlimleri ümmet kelimesini temelde iki anlamda kullanmışlardır. Birincisi, son peygamberin gelişi ve İslâmiyet'in doğup Arap Yarımadası'nın dışında duyulmasından itibaren bundan haberdar olan bütün insanları kapsar. Bu insanlar “ümmet-i da'vet, ümmet-i belâğ” olarak tanımlanmıştır. Bu anlayış Kur'ân-ı Kerîm’de geçen, Resûlullah'ın bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı (Sebe' Sûresi, 28. ayet, El-A'râf Sûresi 158. ayet), âlemlere rahmet vesilesi (el-Enbiyâ Sûresi, 107. ayet) bir elçi olarak gönderildiği şeklindeki beyanlara dayandırılmıştır. İslâm

<sup>217</sup> Ece, a.g.e., s. 802.

<sup>218</sup> Ece, a.g.e., s. 802.

<sup>219</sup> Ece, a.g.e., s. 802.

Âlimlerin ümmet kelimesine yülediği ikinci mânâ, “Hz. Muhammed’e iman edip tâbi olan kitleler” yani “Ümmet-i Muhammed” şeklindedir. Ümmet kelimesinin genel kullanılışı da bu doğrultudadır. Bu topluluklara da “ümmet-i icâbet” denilir. Kur’an-ı Kerim’de geçen “mûtedil ümmet” (el-Bakara Sûresi 143. ayet) ve “en hayırlı ümmet” (Âl-i İmrân Sûresi 110. ayet) ifadeleri ve buna ek çok sayıda hadis rivayetinde geçen ümmet kelimesi Muhammed ümmetini belirtmektedir<sup>220</sup>.

Ümmet kavramı ile ilgili tartışmalara sebebiyet ver bir olay ise şöyledir: Hicretten sonra Hz. Muhammed’in Mekke müşriklerine karşı Medine halkının bağlılığını sağlamak için Ehl-i kitap dahil bu şehirdeki bütün gruplarla yaptığı tarihe Medine Vesikası olarak geçen antlaşmada Yahudi kabilelerinin müminlerle beraber “ümmet” diye telaffuz edilmesi. Bu olaydan dolayı William Montgomery Watt ümmetin Müslümanlardan ziyade müminlerle ilişkilendirildiğini ve Medine Yahudilerinin ümmet-i Muhammed içinde sayıldığını öne sürmüştür. Buna karşın birtakım başka görüşteki müellifler adı geçen antlaşmadaki ifadenin kabilevî bir beraberliğe delalet ettiğini söylemişlerdir<sup>221</sup>. Medine şehrini muhafaza etme, farklı gruplar arasındaki sulh ve huzuru tesis etme amaçlı Medine antlaşmasının dinî mahiyetten ziyade toplumsal bir mutabakat metni olduğu gayet açıktır. Bu yönden, Yahudilerin İbrâhimî gelenekten bir inanca mensup olmaları nedeniyle müminlerle bir arada anılıp antlaşmanın tarafı kabul edilmeleri doğaldır. İslâm’ın tebliğ süreci ilerlediğinde Müslüman toplumlar İbrâhimî dinlerin çatısı altında kalmakla beraber kendine has özellikleriyle müstakil bir ümmet olma özelliğini kazanmıştır<sup>222</sup>.

Kur’an-ı Kerim, “ümmet” kavramını sadece insanlar için kullanılmamaktadır. Örneğin; “*Yerde debelenen hiçbir canlı ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, sizin gibi ümmetler olmasın...*” (En’am Sûresi, 38. ayet) ayetinde olduğu gibi hayvanlar ve kuşlar da birer ümmettir. Peygamberimiz (s.a.v.), köpeğin ve karıncanın bile bir ümmet (topluluk) olduğunu belirtiyor. (Müslim, Selâm/38, Hadis no: 2241, 4/1759. İbn-i Mace, Sayd/2, Hadis no: 3205, 2/1069. Tirmizî, Nesâî)<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup> Bulut, a.g.e., s. 308.

<sup>221</sup> Bulut, a.g.e., s. 308.

<sup>222</sup> Bulut, a.g.e., s. 308.

<sup>223</sup> Ece, a.g.e., s. 803.



“Ümmet” kelimesinin birkaç ayette “topluluk” anlamında kullanıldığını görüyoruz. “Sizden, hayra çağıran, ma'rufu emreden, münkeri önleyen bir “ümme” olsun...” (Âl-i İmran Sûresi 104. ayet. Aynı kullanılış için: Âl-i İmran Sûresi 113–114. ayetler, Maide Sûresi 66. ayet, Araf Sûresi 159, 164, 181. Kasas Sûresi 23. ayet)<sup>224</sup>.

Ümmet kelimesinin, ilk bakışta az çok farklı anlamlarda kullanıldığı görülür. Mesela inanç birliği, küçük veya büyük birlik, kavim, akraba ve önderlik, din ve şariat gibi bir yol bu farklı özelliklerden bazılarıdır. Bunlar arasında ortak bir nokta arayan İbn Fâris'e göre ümmet bir “mensûbiyet” duygusudur. Buna göre ümmet “mensubiyet duygusu taşıyan her türlü birlik”tir<sup>225</sup>.

Ümmet kelimesi Kur'an'ın hiçbir ayetinde bugünkü yaygın anlamıyla kullanılmamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kelimenin “Ümmet-i Muhammed” mânâsındaki ilk kullanımı Hz. Peygamber'e aittir. Zira sahih kabul edilen birçok hadiste "benim ümmetim" (ummetî) şeklinde bir ifade mevcuttur. Bu ifade, varit olduğu an itibariyle tüm Müslümanları tek çatı altında toplamakta, dolayısıyla Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi diğer dinlere mensup olanları dışarıda bırakmaktadır<sup>226</sup>.

### 2.3.3. Tanzimat Dönemi ve Sonrası Ümmet Kavramı

Etnik ayrılık gözetmeden aynı peygambere inanan topluluk. Ümmet-i Osmaniye: Genç Osmanlıların ulus tanımı. Geniş kapsamlı Osmanlı ulusçuluğu. İslâm, Hıristiyan, Musevî, Türk, Arap, Laz, Gürcü, Çerkes, Toska, Pomak, Boşnak, Ermeni, Bulgar, Rum, vb. uyrukların tümünü kapsıyordu<sup>227</sup>.

XIX. yüzyılın sonuna kadar İslâm dünyasında “ümme”, dinî bir hukuk tarafından belirlenmiş bulunan, dolayısıyla ahlâkî uzanımlara sahip fiillerde içkin olan teslimiyetin bir araya getirdiği cemaati anlatıyordu. Bu nedenle dar anlamda İslâm ümmeti tabiri yalnızca Müslümanları içerirken, geniş anlamda İslâm ülkesinin

<sup>224</sup> Ece, a.g.e., s. 803.

<sup>225</sup> Nihat Uzun, “Kur'anda Ümmet Kavramı”, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2002, s. 11.

<sup>226</sup> Uzun, Nihat, a.g.e., s. 11.

<sup>227</sup> Sakaoğlu, a.g.e., s. 710.

adâletine teslim olmuş bütün cemaatleri kapsar. Klasik fikirler açısından hem dar hem de geniş anlamda ümmet fikri zorunlu olarak bir devlet fikrini gerektirmez; tersine devlet, ümmeti de teşkil eden hukukun bir sonucu olabilir. Doğrudan modern devlet fikriyle zorunlu bir ilişkisi bulunan millet (nation) ise hür ve eşit vatandaşların organik bir toplamından ibarettir.<sup>228</sup>

### 2.3.4. Ziya Gökalp'te Ümmet Kavramı

Ziya Gökalp'in ümmet kavramı üzerinden cevabını merak ettiği soru şudur: “Bir inanç sistemi içtimaî hayatta bilhassa ahlâken nasıl bir eğitim vasıtası olabilir?” Ziya Gökalp bunu sorunun cevabını Hz. Muhammed'in kurduğu bir dinî teşkilâtta yani “ümmet teşkilâtı”nda görür. Milliyetçiliğin hâkim paradigma olduğu bir devirde ümmet gerçeği ortadan kalkmış değil midir? Ziya Gökalp, vefatından iki sene evvel yazdığı “Dine Doğru” başlıklı yazısında ümmet gerçeğinin devam ettiğine dair düşüncelerini belirtiyordu. Bunun sebebi Türk toplumunun milliyetinin Türklük, her Türk'ün milletlerarası bağının da İslâmlık olduğunu düşünmesiydi. Buna göre “dinî bir efkâr-ı âmme râbitasıyla birleşerek dinî bir velâyete tâbi olan heyete ümmet denilir.” İptidaî toplumlarda yalnız ümmet hâkimdir, devlet ve millet yapısı onlarda ise zuhur etmemiştir. Gelişmiş bir toplulukta ise her üçü de ayrı ayrı mevcuttur. Yani ümmetten devlet, devletten de millet nücum etmiştir<sup>229</sup>.

Ziya Gökalp'nin fikir dünyasında kültür ve dil birlikteliğini temel alan milliyetler eskiden de mevcuttu. Lakin “dinî ve siyasî emperyalizmler onları... saltanat ve ümmet çemberleri arasında hapsedmişti”. Ziya Gökalp'in bu düşüncesi, ümmet birliğini tamamiyle reddettiği mânâsına gelmez. Ancak Ziya Gökalp, “Müslümanlarda ümmetin bir hükümet şeklinde değil bir üniversite biçiminde geliştiği” düşüncesindedir. Hıristiyanlık'ta dinî teşkilâta kilise denirken Müslümanlıkta medrese ismi verilmiştir. Böylece Ziya Gökalp ümmet kavramını, Müslümanların bilgi iletişimini ve bilgide gelişmelerini sağlayan bir müessese olarak tanımlar. Buna karşın Müslüman milletlerin millî vicdanını kuvvetlendirmekle bağımsızlıklarını kendi

<sup>228</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 124.

<sup>229</sup> Süleyman Hayri Bolay, “Ziya Gökalp (Din Anlayışı)”, D.İ.A., y. 1996, c. 14, s. 128 – 131, s. 130

ellerine alabileceğini, nitekim İslâm birliği mefkuresinin Müslüman milletleri sömürge olmaktan kurtaramadığını söyler<sup>230</sup>.



---

<sup>230</sup> Bolay, a.g.m., s. 131.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. HÜRRİYET, SİYASET, NİZAM VE TANZİMAT KAVRAMLARI

#### 3.1. Hürriyet

##### 3.1.1. Hürriyet Kavramının Genel Çerçevesi

Hürriyet kavramı insanlık tarihi boyunca en çok üzerinde durulan, sürekli tartışılan konulardan biridir. Cemil Meriç şöyle der: “*Çağdan çağa, ülkeden ülkeye, insandan insana değişen bir mefhum: Hürriyet. Konduğu çiçeğin rengini alan Hint kelebeği*”<sup>1</sup>. İnsanın dahil olduğu her alanda kendine yer bulan hürriyet kavramı, siyaset, hukuk, teoloji, bilim, ekonomi vb. birçok alanı kapsamına alınarak farklı mânâ ve tanımlamalara sahiptir. Bilhassa İslâm düşünce tarihinde beşerin özgürlüğü ve yaptığı işlerden sorumluluğu bağlamında çokça tartışmalara sebep olan, hürriyet kavramı, felsefe ve kelam alanlarında da mühim bir yere sahiptir<sup>2</sup>.

Hürriyet (حرية) kelimesi Arapçadır. İslâm kaynaklarında sosyal ve hukukî bir terim olarak köle olmamak anlamındadır. Ayrıca soylu olmak, şerefli olmak gibi mânâları da bulunan kavram, İslâm düşüncesinde genellikle bu anlamıyla kullanılmıştır<sup>3</sup>. Hürriyet birçok kaynakta insanın bedensel isteklerine karşı koyması; nihayetinde, kendi isteklerine ve Allah'ın dışında herhangi bir varlığa teslim olmama hali olarak tanımlanmıştır<sup>4</sup>. Siyasî ve sosyal bir kavram olan *hürriyet* günümüzde sahip olduğu mânâyı ise Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılında kazanmaya başlar<sup>5</sup>. Hürlik,

<sup>1</sup> Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, İletişim Yayınları, 28. bs, İstanbul, 2017, s. 196.

<sup>2</sup> Emine Yiğit, **Modernite Eleştirisi ve Namık Kemal'in Dini ve Siyasi Görüşleri**, Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Çorum, 2014, s. 38.

<sup>3</sup> İsa Akpınar, “Ziya Paşa'nın Şiirlerinde İnsan Hürriyeti”, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Edebiyatı Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2008, s. 4.

<sup>4</sup> Keskintaş, a.g.e., s. 22.

<sup>5</sup> Akpınar, a.g.e., s. 4.

serbestî<sup>6</sup>, azatlık, serbestiyet, âlicenaplık<sup>7</sup>. Hürriyet kelimesi özgürlük, soyluluk, nefsin arzularından sıyrılması gibi anlamlarda kullanılmasının yanı sıra bir kişi, kurum veya zümrenin kanunî haklarını kullanma ve koruma özgürlüğü gibi mânâlarda kullanılan geniş kapsamlı bir terimdir.<sup>8</sup>

Hürriyet bir kelime ve bir takıdan oluşur: *Hür* ve *yet*. Medeniyetin medeni olma hâlini göstermesi gibi *-yet* eki burada olma, oluş ve içinde bulunulan hâli gösterir<sup>9</sup>. Klasik Arapçadaki kullanımında *hür* sözcüğü ve Farsçadaki karşılığı olan *azad* sözcüğü öncelikle hukuk terimleriydi, ama belirli yerlerde ve belirli zamanlarda toplumsal bir bağlamda da kullanılmakta ve ayrıcalık ve bağımsızlığı olan toplum kesimlerinin durumları bu terimlerle ifade edilmekteydi. Nitekim Granada'da 1505 yılında yayınlanan Arapça–İspanyolca bir sözlükte *hür* sözcüğü *franco, previligiado (ayrıcalıklı)* olarak açıklanmıştır. Özgürlüğün siyasal yan anlamı yeni ve o zamana dek bilinmeyen bir şey olduğu halde XIX. yüzyılda bu sözcük hızla yaygın bir kullanım bulmaya başlamış; Arapça ve Türkçe de aralarında yer almak üzere birçok başka İslam ülkesi dilinde gündelik hayatta da bilinen, kullanılan bir sözcük durumuna gelmiştir<sup>10</sup>.

Hürriyet yabancı egemenliğinde, baskıcı güç, istibdat altında olmamak, özgürlük, ulus ve birey özgürlüğü demektir<sup>11</sup>. Lakin hürriyet kavramının farklı alt başlıkları (me'ânî-i muhtelifesi) vardır:

**Hürriyet-i tabiiye** (*Liberté naturelle*): Doğuştan var olan özgürlük hakkı<sup>12</sup>

“İnsanın fitraten hâiz olduğu hürriyet-i zâtiye olup şahsında ve efalinde giriftâ-ı kuyûd olmaması<sup>13</sup>”.

**Hürriyet-i medenîye** (*Liberté civile*): Ülke içinde ve yasaların koruculuğunda sahip olunan özgürlükler<sup>14</sup>, “hürriyet-i tabiiyesinin kanunen müeyyed olması<sup>15</sup>”.

<sup>6</sup> İbrahim Cûdî Efendi, **Lügat-ı Cûdî**, haz.: İsmail Parlatur, Tezcan Aksu, Nicolai Tufar, T.D.K., Ankara, 2006, s. 187.

<sup>7</sup> Ahmet Vefik Paşa, **Lehçe-i Osmanî**, haz.: Recep Toparlı, T.D.K. Ankara, 2000, s. 647.

<sup>8</sup> Mustafa Çağrırcı, “Hürriyet”, D.İ.A., y. 1998, c. 18, s. 502.

<sup>9</sup> A. Teyfur Erdoğan, **Özgürlükten Kurtulmak**, Rumuz Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 73.

<sup>10</sup> Lewis, İslam'ın Siyasal Söylemi, s. 166.

<sup>11</sup> Sakaoğlu, a.g.e., s. 328.

<sup>12</sup> Sakaoğlu, a.g.e., s. 328.

<sup>13</sup> Babanzade – İsmail Kara, a.g.e. (Bir Felsefe Dili Oluşturmak), s. 190.

<sup>14</sup> Sakaoğlu, a.g.e., s. 328.

<sup>15</sup> Babanzade – İsmail Kara, Bir Felsefe Dili Oluşturmak, s. 190.

**Hürriyet-i siyasiye** (*Liberté politique*): Vaz'-ı kavânine iştirak etmek hakkı<sup>16</sup>.

**Hürriyet-i ihtiyar** (*Liberté de choix*): “Liberté de choix mânasına olan hürriyete ale'l ekser *arbitre* derler ki bizde mukabili ihtiyardır”<sup>17</sup>.

Fransızca *liberté* ve İngilizcedeki, yine Fransızcadan geçen, *liberty* Latince kökenli olup *libertas*'tan, onun kökü de *liber*, yani *hür*'den gelmektedir. *Liber* sözcüğü Latince bir ev halkının özgür üyesi anlamında da kullanılır. Sözcüğün etimolojik incelemesi yapıldığında *liber* sözcüğünün kökleri *leudhos*'a dayanır. *Leudhos* ise yine Yunanca'da *hür* anlamına gelen *eleutheros* sözcüğünün Latince içinde dönüşümü ile ortaya çıkmıştır. Latince özgürlük kelimesine kaynaklık eden Antik Yunan'ın *eleutheria* kavramı köle–efendi karşıtlığı dışında siyasal ve toplumsal anlamda özgürlüğü ifade eden ilk kelimedir<sup>18</sup>.

Teyfur Erdoğan hürriyet kelimesinin tek kelime ile çevrilemeyeğini söyler<sup>19</sup>:  
“Hürriyet için *enslavement* kelimesi teklif olarak getirilebilirse de bu yeterli olmayacaktır. Çünkü *enslavement* kelimesinde kendi kendinin kölesi olmama (yani kendi uydurduğum *self-enslavement*) hâli anlatım dışı kalmaktadır. Bunun yanında hürriyeti *freedom* (*Freiheit*) ile çevirmek “*freedom*”ın ele aldığım çağrışımları yüzünden mümkün gözükmemektedir. Bu yüzden Batılı filozofların kavram olarak özgürlüğü mü hürriyeti kastetikleri ancak kullandığı kelime ne olursa olsun (*freedom*, *liberty* vs.) ona yüklediği anlama bakılarak bulunabilecektir. Bizler ise hürriyeti tek kelime ile anlatmak istiyorsak ecnebi bir dile çevirmeden olduğu gibi yazarak aktarmaktan başka şansımız yoktur.”

<sup>16</sup> Babanzade – İsmail Kara, Bir Felsefe Dili Oluşturmak, s. 190.

<sup>17</sup> Babanzade – İsmail Kara, Bir Felsefe Dili Oluşturmak, s. 191.

<sup>18</sup> Yıldray Oğur, “Osmanlı–Cumhuriyet Modernleşmesinde İki Özgürlük Kavramı”, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005, s. 14.

<sup>19</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 73, 74.

İslâm dünyasında siyasal hürriyet için kullanılan ilk deyim, sınır ya da kısıntı yokluğunu ifade eden ve Farsça asıllı bir Osmanlıca kelime olan “serbest” sözcüğünden Arap gramerine göre türetilen “serbesiyet” idi<sup>20</sup>.

Osmanlı’da hürriyet kavramı 1830’lardan itibaren yeni anlamda sıklıkla kullanılmış. Özellikle Namık Kemal’in çıkardığı Hürriyet gazetesiyle etkin bir siyasi kavrama dönüşmüştür. Türkçe özgür kelimesi ise 1930’larda icat edilen bir kelimedir. Orta Asya Türkçesinde “yiğit, soylu, güçlü” anlamına gelen gür’den “özü güçlü” gibi bir çağrışım yapıldığı tahmin ediliyor<sup>21</sup>.

*Klasik sözlüklerde hürriyet kavramı, soylu, şerefli, seçkin, azat edilmiş olmak anlamlarında açıklanmış, ayet ve hadislerde ise kölelik, adanma ve azat olma ile irtibatlı olarak kullanılmıştır. Bu anlamlar örfte ise cömertlik, kerem gibi erdemlerle irtibatlı olarak insanın cimrilik gibi soylu olmayan davranışlardan arınmış olmasını ifade eder. Ali b. Ahmed el- Vâhidî (ö. 1076), Râgıb el-İsfahanî (ö.1033), İbnü'l-Mulakkin (ö. 1401) gibi yazarlarda hürriyet kavramı köleliğin karşıtı olarak kullanılmaktadır. İsfehânî'nin hürriyet kavramını açıklarken başvurduğu ayetteki (Kıyas ile ilgili geçen ayette geçen) "hüre karşı hür" (el-Bakara, 2/178) kullanımı kölelikle irtibatlı hukukî bir anlam taşıırken hadisteki "Paranın kölesine yazıklar olsun" kullanımı dünyevî arzuların kölesi olmamayı ifade eden ahlâkî bir anlama sahiptir. İslâm düşüncesinde hürriyet kavramı hukukî olarak kölelik, hapis ve kul hakları; ahlâkî olarak dünyevî bağlardan arınma, hüsün ve kubuh; kelâm ve felsefede ihtiyâr, kader, irâde ve akıl; siyasî olarak ise genellikle adâlet ve zulüm fikirleriyle irtibatlı olarak ele alınmıştır<sup>22</sup>.*

Eski Arap edebiyatında hür kelimesinin “soylu, şerefli, seçkin, iyi” gibi anlamlarda kullanımı yaygındı. Örneğin Müslim b. Akîl b. Ebû Tâlib’in düşmana teslim olmayı reddederken söylediği, “*Yemin ederim ki öleceksem bile ancak hür olarak öleceğim; her ne kadar ölmeyi istemiyorsam da*” anlamındaki beytinde kullanılan hür kelimesi şerefli bir ölüm anlamında kullanılmıştır. Genel anlamıyla

<sup>20</sup> Abdullah Bay, “II. Meşrutiyet Dönemi Hürriyet Tartışmaları”, 1908 – 1911 Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi, y. 4 S. 7, s. 67– 83, Bahar 2008, s. 68.

<sup>21</sup> Nişanyan, a.g.e., s. 262.

<sup>22</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 38 – 39.

üstün bir kıymete sahip olan bir şeyi belirtmek için de hür kelimesi kullanılırdı. Örneğin bir yerin en güzel kısmına “hürri’l-dâr, hürri’l-arz”, meyvenin en iyisine “hürri’l-fâkihe”, bir fesahat değeri taşıyan söze “hürri’l-keâm” denirdi. İbnü’l-Esîr, Kâ’b b. Zühre’ın bir beytinde geçen “iki hürre”den iki kulağın kastedildiğini belirtirken, “Şair sanki kulaklarla hürriyet ve soyluluk arasında bir nisbet kurmuştur” der. Ayrıca hür kelimesi sosyal seviyede “seyyidi (efendi, köle olmayan)”, “hürre de seyeyideyi (hanım, câriye olmayan)” anlamında kullanılırdı. Ahlakî olarak yüksek davranışlarda bulunmayı, özellikle de cömert olmayı prensip olarak benimsemiş olan kişilere de hür denirdi<sup>23</sup>.

İleyen yıllarda hürriyet kelimesinin giderek ahlakî mânâyâ doğru meylettiği ve özellikle tasavvuf, ahlak ve felsefe kitaplarında daha sık kullanıldığı gözlenmektedir. Fârâbî, geleneği devam ettirerek “kerem” kelimesi ile aynı anlamda kabul ettiği hürriyet kavramını, alçalma ve kibirlenme şeklindeki iki aşırı ucun vasatında bulunan erdemi karşılayan ahlakî bir terim olarak belirtir. İbn Sînâ da kerem için söz konusu tarifi verdikten sonra onu ayrıca “nefsin, değeri yüksek ve faydası büyük olan işler hususunda yapılması gerekli harcamalardan hoşlanması” şeklinde tanımlar ve bunun aynı zamanda hürriyet diye anıldığını ifade eder. Gazzâlî, tasavvuf geleneğine uyarak hürriyeti daha çok “tutkuların esaretinden kurtuluş” anlamında kullanır; “Kanaatte hürriyet ve izzet vardır” ifadesinde de bunu kasteder.<sup>24</sup>

Siyasî anlamda hürriyet kelimesinin, ilk defa, Napolyon Bonapart’ın 1798 yılında İskenderiye şehrini zapt ettikten sonra neşrettiği ilânnâmenin Arapça metninde geçtiğini görüyoruz<sup>25</sup>. Bu ilânnâmede hürriyet kelimesinin, Fransız İhtilali’nden sonra yayılmaya başlayan “liberte” kavramının karşılık gelecek şekilde kullanıldığını görüyoruz. Osmanlı Devleti’nin, Fransa’ya savaş ilan etmek için neşrettiği beyânnâmesinde, bu metne de cevap niteliğinde ifadeler bulunur. Lakin, hürriyet

---

<sup>23</sup> Çağrı, a.g.e., s. 502.

<sup>24</sup> Çağrı, a.g.e., s. 502.

<sup>25</sup> Lewis, İslam’ın Siyasal Söylemi, s. 166.



yerine “serbestiyet” kullanılır<sup>26</sup>. Osmanlı'da Fransızca *liberté* kelimesinin karşılığı olan siyasî mânâsıyla Sadık Rıfat Paşa ile 1830'lu yıllarda popülerleştirilmiştir<sup>27</sup>.

Kader karşısında tevekkül üzerinden geliştirilen sorumluluk fikrinin ön koşulu olarak hürriyetin konumlandırılması, yalnızca hürriyetin değil, sorumluluğun da ahlâktan çok hukukla ilgili yeni bir fikir olduğunu gösterir. Yeni sorumluluk fikri beraberinde bir muhalefet fikri ve uygulamasını da getirmiştir. Klasik dönemde muhalefet, adâlet ve şariat üzerinde inşa ve ifade edilirken; şimdi hürriyet kavramı üzerinden ifade edilmeye başlanmıştır<sup>28</sup>.

Bazı kullanımlarda tevekkülün kaynağı olarak yer alan teslimiyet fikri de bizzat mutasavvıfların dâhil olduğu çalışmalarla hürriyetin klasik tanımlarından olan masîvadan azat olma ana fikrinin yeni bir yorumuyla sorumluluk fikrine dönüşecektir. Bu sorumluluk fikrine, Tanzimat döneminde medeniyet ve terakki kavramlarını içeren hemen her yerde aktivizm çerçevesinde gelişen ve yer yer Avrupa kastedilerek başkasına muhtaç olmaktan azat olma anlamında siyasî bağımsızlık (hürriyet) fikriyle karışık olarak rastlayabiliriz<sup>29</sup>.

### 3.1.2. İslâmî Literatürde Hürriyet Kavramı

Köle olmamak, hürlik, serbestlik, âzatlık. Birinin hâkimiyeti altında olmayan kişinin hâli, yasak ve haram olmayan her şeyi yapma, engellemeden hareket etme, kendi kendine karar verebilme yeteneği, kul ve Allah haklarının bilerek ona göre kendince davranabilme yetkisine sâhip olma anlamlarında da kullanılır<sup>30</sup>.

İslâm düşünce tarihinde insanın özgürlüğü meselesi, birbirine zıt anlayışların ortaya konulduğu ana sorunlardan biri olmuştur. Örneğin Cebriyeye göre, Tanrı insanın davranışlarını, ne olacağını önceden belirlemiştir. İnsan hareketlerinde özgür değildir, iyi ve kötüyü Tanrı'nın çizdiği kadere göre yapar. Kaderiye ise insanın özgür

<sup>26</sup> Akpınar, a.g.e., s. 4 – 5.

<sup>27</sup> Nişanyan, Nişanyan Sözlük – Çağdaş Türkçenin Etimolojisi, Hürriyet maddesi, [www.nisanyansozluk.com/?k=h%C3%BCriyet](http://www.nisanyansozluk.com/?k=h%C3%BCriyet), alıntılama tarihi: 28.03.2018.

<sup>28</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 78.

<sup>29</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 47.

<sup>30</sup> Hasan Akay, **İslami Terimler Sözlüğü**, İşaret Yayınları, 3. bs, İstanbul, Ekim 2015, s. 201.

iradesiyle davrandığını, bu nedenle de yapıp ettiklerinden sorumlu olacağını ileri sürer. Mutezileye gelince, ona göre insan evrensel akıl sahibi Tanrı'dan pay aldığı için, akla dayanarak eylemlerinde bulunur. Tanrı adildir, kötülüğü emretmez ve yapmaz. İyi ve kötünün sahibi insandır, insan özgür olduğu için yaptıklarından sorumlu tutulur. Yoksa cezanın ve ödüllendirmenin bir anlamı olmazdı. Oysa Eşariye doğru ve yanlışın, iyi ve kötünün ölçütünün insan aklı değil, tanrısal irade olduğunu savunur. Evrende Mutezilenin söylediği gibi nesnel şeyler, özgür ve kudret sahibi varlıklar yoktur. İnsanın özgürlüğü Tanrı'nın ona verdiği kadardır. Maturidiyye ise bu sorunu uzlaşmacı bir şekilde çözmek ister. Her şeyi Tanrı takdir etmiştir. Fakat kullarına da cüzi bir irade ve akıl vermiştir. İnsan bu yeteneklerle doğruyu, yanlış, iyiyi, kötüyü ayırabilir. Böylece insan yaptıklarından sorumlu tutulur<sup>31</sup>.

*Hür* kökünden yapma bir mastar olan hürriyet genellikle kölenin zıddı mânâsında kullanılır<sup>32</sup>. *Fıkıhta*, hürriyet kavramının doğrudan ve dolaylı olarak ilişkili olduğu iki tema kölelik ve haklardır. Türkçede kul, bende, esir, câriye gibi kelimelerle de karşılanan köle kavramı, hür olmayan insanı tanımlamak üzere kullanılır ve hukukî, toplumsal ve iktisadî haklardan mahrum olmayı ifade eder. Bu mahrumiyetin özel bir biçimi de farklı anlama gelse de esir kavramının çağrıştırdığı gibi hapsolme durumudur. Kölelik uygulaması nedeniyle modern dönem<sup>33</sup> de dâhil olmak üzere neredeyse bütün din ve kültürlerde hürriyetin kölelikle irtibatlı anlamı ortaktır. Kölelik ile ilgili Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinden ve Roma gibi büyük devletlerden farklı olarak İslâm'da hukukî olarak kölelikle ilgili geniş bir ahkâm oluşmuş ve tadrîcen kaldırılması öngörülen bu statüye dair haklar tayin edilmiştir<sup>34</sup>.

Hürriyet kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de geçmez. Bir ayette hür, “efendi” (kölenin karşıtı) mânâsında iki kez tekrar edilmiştir<sup>35</sup>. Buna ek olarak beş ayette “köleyi

<sup>31</sup> Özer, a.g.e., s. 90.

<sup>32</sup> Yusuf Kerimoğlu, **Kelimeler Kavramlar**, 20. bs., İnkilâb Yayınları, İstanbul, 2004, s. 182.

<sup>33</sup> Kölelik uygulaması fiilen çok daha geç sona ermekle birlikte hukukî olarak Fransa'da 1789 Devrimi'nden sonra, İngiltere'de 1807'de, Amerika'da 1860-1'de ve Osmanlı'da ise 1847'den başlayan ve II. Meşrutiyet sonuna kadar süren aşamalı bir şekilde kaldırılmıştır. Sedat Doğan, a.g.e., s. 39.

<sup>34</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 39.

<sup>35</sup> El- Bakara 2/178.

hürriyetine kavuşturma” mânâsında tahrîr kelimesi geçmektedir. Bir ayette ise<sup>36</sup> Hz. İmrân’ın eşinin hamile olduğu çocuğunu mâbede adaması “muharrer” kelimesiyle açıklanmıştır. Hadislerde ise kölenin zıttı olan “hür” kelimesiyle aynı mânâdaki türevleri sıkça geçmektedir. Bazı hadislerde ve rivayetlerde kölelikten azat edilmiş olanlar için muharrer kelimesi kullanılmıştır<sup>37</sup>.

### 3.1.3. Tanzimat Dönemi ve Sonrası Hürriyet Kavramı

Şüphesiz ki Tanzimat döneminin ve sonrasının en önemli kavramlarında birisi *hürriyet* kavramıdır. Dönemin en önemli gazetelerinden birine “Hürriyet” isminin verilmesi buna güzel bir örnektir<sup>38</sup>. Osmanlı fikir dünyasında, “hürriyet” serbestiyet, istiklâl gibi kelimelerle karşılandığını görmekteyiz. Elbette bu durum, hürriyetin hukukî terminolojide kölenin zıddı olma anlamını hâlâ kullanılıyor olmasıyla ilgilidir. Farsça “ser-best” kelimesinden türetilen “serbestiyet; başıboşluk, kayıtsızlık, istediği gibi hareket etme” mânâlarıyla Türkçede kullanılagelen bir kelimeydi. Kelime hem olumlu hem olumsuz anlama geliyordu. Hürriyet kavramı, Batılı anlamıyla ilk defa Sadık Rıfat Paşa tarafından kapsamlıca ele alınır. Lakin Yeni Osmanlıların ortaya çıkışına kadar hürriyet kavramı, Osmanlı münevverleri tarafından üzerinde tefekkür edilen bir mevzu olmamıştır<sup>39</sup>.

Klasik dönemde siyaset düşüncesindeki merkezî kavramın adâlet olduğunu, hürriyetin ise siyasî açıdan söz konusu edilmediğini veya en fazla devletin hürriyeti olarak anlaşıldığını görmüştük. Dolayısıyla siyasî alanda kurucu ilke düzeyindeki herhangi bir hürriyet fikrinin hangi terminoloji ile ifade edilirse edilsin klasik İslâm veya Batı düşüncesiyle temellendirilmesi imkânsızdır. Tanzimat düşünürlerinin ise bu tespitin aksine hürriyete ilişkin siyasî fikirlerini genellikle *adâlet*, *meşveret*, *biat*, *şura*, *ümmet*, *ehl-i hal ve ’l-akd* gibi klasik kavramlarla işlemekte ısrarcı görünmektedir<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Âl-i İmrân 3/35.

<sup>37</sup> Çağrı, a.g.e., s. 502.

<sup>38</sup> Hüseyin Çelik, *Hürriyet*, D.İ.A., y. 1998, c. 18, s. 505 – 507.

<sup>39</sup> Akpınar, a.g.e., s. 5.

<sup>40</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 82.

Hürriyet kavramının klasik anlamları aleyhine siyasî bir anlama dönüşmesinde en önemli etki XVIII. yüzyıldan itibaren reform süreçlerinde fiilen ortaya çıkan muhayyel fikirlerden gelmiştir. Fransa'dan gelen siyasî haberler ve Fransız Anayasası'nın çevirileri yine kavramla aşinalık sağlamaya yardım etmiştir<sup>41</sup>.

Bahsi geçen haricî fikirler ile kişisel bağıllık doktrini aleyhine kişisel statü hukukunun gelişmesi, klasik hakikat ve öğrenme kodlarının çözülmesi, eşitlik ve haklar fikrinin yaygınlaşması, sözleşme ve meşrutiyet fikirlerinin ortaya çıkması, hak arayışının bireyin uhdesindeki siyasî bir vazifeye dönüşmesi, kadercilik karşısında irâde hürriyeti ve aktivizmin yerleşmesi, uzmanlaşma ve özerkliliktir. Gerçekten de hürriyet kavramının henüz kölelikle ilgili hukukî anlamının (ve türevlerinin) hâkim olduğu XVIII. yüzyılda, “serbest” ve “serbestî” terimleri siyasî ve toplumsal anlamda “liberty” kavramının tam karşılığı olarak hem gündelik dilde hem de bazı resmî belgelerde yer almaya başlamıştır<sup>42</sup>. XIX. yüzyılda ise bu anlam, Tanzimat'ın fikir ve uygulamalarının sonucunda gelişen bazı operasyonlarla genişletilmiştir. Serbestî anlamındaki hürriyet fikrini desteklemek amacıyla klasik literatürden seçilen irâde, kader ve benzeri kavramların *tarihsel süreçte yanlış anlaşıldığı* argümanı ile gelişen yazma stratejileri sonucunda ideal ile gerçeklik arasında kurulan uçurumda, İslâm ile Müslüman arasında bir ayırım yapılmış, medeniyet ve terakki kavramlarıyla irtibatlı olarak bütün iyi (*hüsün*) şeylerle özdeş olan hürriyete ulaşmak üzere yeni bir insan tipinin nitelikleri yeniden tanımlanmıştır<sup>43</sup>.

Hürriyet, “istibdat” olarak adlandırılan Tanzimat reformlarıyla modernleşen ve güçlenen iktidar karşısında, yine bu modern iktidarın yarattığı yeni devlet ve toplum ilişkileri çerçevesinde (siyaseti olanaklı kılan bir kamusal alan olarak) “kamuoyu” içinden filizlenen siyasi bir muhalefet hareketi olan Yeni Osmanlılar tarafından Osmanlı siyasal kültürü ve dili içinden özgün bir anlam dünyasına atıfla ‘keşfedilmiş’ siyasal bir kavramdır. “İstibdat” karşısında verilen hürriyet mücadelesinin ana hedefleri Namık Kemal'in ifadeleriyle “hürriyet-i efkâr, hakimiyet-i ahali ve usul-u meşveret” gibi siyasi taleplerdir ve hürriyet bu siyasi talepleri ifade eder. Yeni

---

<sup>41</sup> Bay, a.g.m., s. 68.

<sup>42</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 45.

<sup>43</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 45 – 46.

Osmanlılar, hürriyet konusunda yazıp çizdiklerinde sadece hürriyet konusunu siyaset içinde tartışmakla kalmıyorlardı, aynı zamanda da “istibdadın” baskısı karşısında hem yazarak hem de eyleyerek özgürlük mücadelesi vermekte ve aktif siyaset yaparak özgürlüğü eylem içinde tecrübe etmekteydiler<sup>44</sup>.

Tanzimat düşünürleri hürriyet fikrini ifade etmek için hürriyet, serbestlik ve âzâdelik kavramlarını kullanmışlardır. Aksine hürriyeti hiç kullanmamasına rağmen Şinâsi, hürriyet fikrinin öncülüğünü farklı kavram ve fikirler üzerinden yapmıştır. İnsanın doğuştan hür olduğunu ifade eden “ezelde etti bizi her umûrda tahyîr” veya hürriyetin sınırlarını ifade eden “bildirir haddini Sultan’a senin kânunun” gibi mısraları buna örnektir. *İttihad Gazetesi*’nin birinci sayısında Yeni Osmanlılar’ın amaçlarını muhteva eden bir yazıda gazetenin doktrini olan dört ilke açıklanır. Birincisi Osmanlı’da hukuk, hürriyet ve eşitliği ilan etmek, ikincisi meşrûî idareyi tavsiye etmek, üçüncüsü vatanın içinde bulunduğu tehlikeleri ortaya koyup hal çareleri aramak, dördüncüsü ise Osmanlılık fikri çerçevesinde farklı milletlerin arasını bulmaktır<sup>45</sup>.

Münif Paşa, Hürriyet kavramına dair düzeni ve felsefî niteliği bakımında en güçlü fikirleri öne süren kişidir<sup>46</sup>. Ancak Münif Paşa’da bile *efrâdını câmi ağyârını mâni* bir tanımının bulunmaması, kavramın Tanzimat düşünürleri tarafından *kendinden menkul ve efsunlu* bir anlam çerçevesiyle kabul edildiğini gösterir. Münif Paşa, insanı cisim, ruh ve akıl yönleriyle hayvandan ayırır. İnsan bu yönlerinin gelişmesi için fiziksel ihtiyaçları kadar muhtaç olduğu *hürriyet*, akl-ı selim olarak kabul edilebilir hudutlar dahilinde insanın arzu ettiğini yapabilmesidir. Tanzimat düşüncesinde Ahmed Cevdet Paşa dışında ele alacağımız bütün düşünürlerde benzer tariflere rastlamak mümkündür. Ali Suâvi, hürriyet mânâsında kullandığı *serbestî* kavramını, insanın her istediğini söylemesi veya istediğini yapabilmesi gibi anlamının

---

<sup>44</sup> Yıldırım Oğur, “Osmanlı–Cumhuriyet Modernleşmesinde İki Özgürlük Kavramı”, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005, s. 8.

<sup>45</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 60.

<sup>46</sup> Sedat Doğan, “Tanzimat Düşüncesinde Hürriyet Fikri”, **Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi**, Kayseri, Ocak 2016 S. 5, s. 141.

yanlış olduğunu açıklar. Ali Suâvi'ye göre başıboşluk anlamındaki “serbâzlık”tan farklı olarak “serbestlik”, “başı bir şeye (kânuna) bağlı” demektir<sup>47</sup>.

Dönemin önemli simalarından olan Mustafa Fâzıl Paşa'nın Fransız İhtilali üzerinden yaptığı yorumlarda “hürriyet”, iki şeyin terakki etmesi için ön şarttır: Birincisi manevi olarak bir milletin ilkelikten medeniyete doğru ilerlemesi, ikincisi maddi olarak fakirlikten zenginliğe doğru ilerlemesi. Bu sebeple Osmanlı Devleti'nde bir süredir devam eden ıslahatların kamu ve hukuk görevleri sahasında eşitlik oluşturabilecek “*nizâmât-ı serbestâne*” ile tamamlanması gerekmektedir<sup>48</sup>.

Ahmed Midhat Efendi (1844–1912) “Hürriyet Mahiyeti” adlı makale dizisinde geniş bir şekilde şu mantık silsilesiyle ortaya koyar<sup>49</sup>:

– “*Hürriyet bir insanın kendisine sahip olmasıdır. Hürriyet kendine sahip olan insanın her mesele üzerinde istediği şekilde düşünmesidir.*”

– “*Hürriyet, kendisine sahip olup, her mesele üzerinde istediği gibi düşünen insanın bir mesele üzerinde düşünüp istediği gibi karar veren insanın o meseleyi istediği gibi icra etmesidir.*”

– “*Hürriyet, kendine sahip olup da her mesele üzerinde istediği gibi düşünerek ve bir meseleyi istediği gibi icra eden bir adamın, sonradan o yapmış olduğu işin iyi ve kötülüğünü de istediği gibi muhakeme etmesidir.*”

Ahmed Cevdet Paşa *Ma'rûzât*'ta hürriyet kavramına ve türevlerine yer vermeyen “serbest” kelimesini sıklıkla *kayıtsızlık* şeklinde kullanmıştır. Bazen de “*mukaddemâ, şehzadeler, kafes-nişîn-i mahcûriyyet iken, cennet-mekân Sultan Abdülmecid Han hazretleri anları serbest bıraktı*” ifadesinde olduğu gibi *fiziksel hürriyet* anlamında kullanmıştır<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 60 – 61.

<sup>48</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 61 – 62.

<sup>49</sup> Kemal Göz, “İslâm'da ve Milletlerarası Belgelerde Hürriyetler”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara, 2003, s. 10–11. Ayrıca Bkz.: Ahmet Mithat, “Hürriyet Mahiyeti”, *Dağarcık Dergisi*, S. 20, s. 88.

<sup>50</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 62.

Münif Paşa, yukarıdaki tanıma ek olarak hürriyet kavramına bir tarihsel dönemlendirme yapmış, *Hukuk-ı Hürriyet*'te hukukçuların yapmış olduğu üç ayırmadan söz etmiştir. Birincisi Romalılardan İstanbul'un fethine uzanan "*kurûn-ı vusta hürriyeti*" dönemidir. Bu dönemde hürriyetten kastedilen Hobbes'un da belirttiği gibi devletin hürriyeti olup, bireysel hürriyetler henüz söz konusu değildir. Kişisel statü hukukunun ve hürriyetin hükümetler tarafından baskı altında tutulduğu ve hükümetin her şeyin üstünde tutulduğu bu dönem, İstanbul'un fethinden sonra Batılıların Doğu ilim ve eğitimiyle karşılaşması, Amerika'nın keşfi ve çeşitli bilimsel gelişmelerle sona ermiş ikinci bir dönem başlamıştır. Paşa'nın "*nîm hürriyet*" dediği bu dönem, Rönesans'tan Fransız İhtilali'ne kadar felsefe, bilim ve teknikteki gelişmelerle birlikte devam etmiştir. Hala tedavülde bulunan üçüncü dönemde ise bireyler ve toplumlar kişisel ve ulusal statüleriyle ilgili hürriyetleri hakkında daha geniş bir anlayışa sahip oldukları için kölelikten kurtulup seçimlerini mutluluk ve ilerlemeleri için kendi irâdeleriyle sevk ve idare etmekte, fikir hürriyeti de aynı paralelde ilerlemektedir. Yani üçüncü dönem kabaca "*fikir hürriyeti*" çağıdır. Batı'nın özgül hikâyesinin sonucu olan bu dönemlendirmeye ek olarak tarihsel süreci hürriyetin gelişme süreci olarak değerlendiren Münif Paşa'ya göre hürriyetin hâlâ tam anlamıyla tehaddüs ettiği söylenemez<sup>51</sup>.

Hürriyetin eski zamanlarda hakkıyla kavranmadığından yakınan Münif Paşa, o dönemlerde hürriyetin yalnızca kişisel ve siyasî türlerinin bilindiğini ve halkı asıl maksat olan hükümetin gereklerinden biri derecesine indirgeyen anlayışın bir sonucu olarak hürriyetten kastedilenin hükümetin hakları olduğunu belirtmektedir. Hürriyetin ancak eğitim ve anlayış kabiliyetlerine göre gelişebileceğini belirten Münif Paşa, bu işi halk üzerinde müşfik bir baba olarak gördüğü hükümete devretmektedir. Paşa'nın "kişisel hürriyet" dediği türün klasik dönemde kölelik fikriyle sınırlı olduğunu, "siyasî hürriyet" in ise Hobbes'un da belirttiği gibi aslında devletin hürriyetine atfen kullanıldığını biliyoruz. Münif Paşa'nın hürriyet fikrinin bu ilkel biçimlerinden tatmin olmadığı açıktır<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 62 – 63.

<sup>52</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 85.

Sâdık Rifat Paşa, toplumsal yaşamın ağırlık merkezinin “insan”a kaymasıyla birlikte Fransız İhtilali’nden sonra yayılan yeni fikirlerle irtibatlı olarak gelişen hürriyet fikrini, bir “hak” olarak anlamaya eğilimlidir. Hak fikri, “muntazam ve mazbut bir kânun telakkisi ile yeni bir devlet teşkilatını kurmak fikrini kendiliğinden getirir.” Bu yeni devletin temel görevleri “halk hükûmetler için mahlûk”tur anlayışının aksine, milletin haklarının korunması ve vatanın imarıdır. Bu anlayış, Batı’da Stoacı doğal hukuk teorisiyle modern akıl anlayışını birleştiren Grotius’la başlayarak Locke ve Rousseau’da devam eden devlet fikrine dayanmaktadır ve görünen o ki Paşa bir biçimde bu teoriyle irtibatlı bulunan uygulamaları iyi analiz etmiştir<sup>53</sup>.

Hürriyet kavramı, Namık Kemal ve Ziyâ Paşa gibi münevverlerin de mensubu olduğu Yeni Osmanlılar cemiyeti tarafından ideolojik bir bakışla değerlendirilir ve müdefaa edilir. Londra’daki gazetelerine “Hürriyet” adını uygun görece kadar, hürriyet kavramı mühim bulan bu münevverler, Osmanlı’nın içinde bulunduğu durumdan ancak hürriyetin etkisi ile kurtulabileceğini fikrindedirler. Hürriyet kavramının bireysel tarafından ziyade toplumsal tarafı ile değerlendiren Yeni Osmanlılar; Tanzimat Fermanı’nın ilânı ile Osmanlı Devleti’ndeki dengelerinin ortadan kalktığını, yöneticilerin keyfi olarak hareket ettiklerini, adaletin doğru bir şekilde işlemediği yönündeki iddialarını dile getirerek bu sorunlara hürriyet temelinde bir idari sistem ile çözüm bulunabileceğini savunurlar<sup>54</sup>.

Yeni Osmanlılar’ın “*hürriyet-i efkar, hakimiyet-i ahali ve usul-u meşveret*” gibi siyasi talepler içinden tanımladıkları hürriyet kavramına karşı, Osmanlı Devleti’nin Batı karşısında ‘geri kalmışlığına’ çare bulma, ‘devletin nasıl kurtulabileceğine’ ilişkin reçeteler üretme konusunda yoğunlaşan entelektüel mesai içinde daha sonraki öncü aydın kuşağının ve devlet adamlarının ‘geri kalmışlığın nedeni’, “asıl sorun” olarak siyaset dışı alanlara, kültür ve kimlik sorunlarına doğru yönelen ilgileri ile hürriyete siyasi anlamlarını kazandıran siyaset tartışması gerilemeye başlamıştır<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 85 – 86.

<sup>54</sup> Akpınar, a.g.e., s. 5 – 6.

<sup>55</sup> Oğur, a.g.e., s. 8.



### 3.1.4. Namık Kemal'de Hürriyet Kavramı

Şerif Mardin hürriyet kavramının Namık Kemal'in buluşu olduğunu iddia eder<sup>56</sup>. Namık Kemal, düşünce sistemindeki en temel kavramlardan birisi olarak hürriyet problemine, teolojik ve ahlâki bir problem olduğundan dolayı büyük önem vermiştir. Çünkü insan hür olarak doğar ve tabii olarak o İlahî vergiden istifadeye mecburdur. Hürriyetine taarruz, ona hürriyeti veren uluhiyete taarruzdur<sup>57</sup>.

Namık Kemal için hürriyet, büyümlü bir kelime, bir tılsım, bir kara sevda<sup>58</sup>:

*Ne gam pür-âteş-i hevi olsa da gavgây-ı hürriyet*

*Kaçar mı merd olan bir can için meydân-ı gayretten!*

Namık Kemal Fransızca *liberté* sözcüğüne karşılık olarak hürriyeti kullanmıştır<sup>59</sup>. Namık Kemal hürriyeti tanımlarken; serbestiyet, istiklâl, istiklâl-i zâtiye, nefret-i esâret gibi kavram ve kelimeleri kullanır. Hürriyeti, insanın insaniyetinin, saadetinin sebebi, medeniyetin kaynağı, insanın vazgeçilmez bir ihtiyacı, "*her ferdin başkalarının hürriyetine zarar vermeden arzularını gerçekleştirmesi*" olarak tanımlamaktadır: "*Hürriyet bir ferdin her istediğini (diğer bir ferdin veya umumun hürriyetini ihlal etmemek şartıyla) icraya muktedir olmasına itlak olunur. Evet madem ki bir adama feyyâz-ı kudret vesait vermiştir kimseye zararı dokunmayacak arzularını icra etmesine kimse mâni olamaz.*"<sup>60</sup> Burada "feyyâz-ı kudret" olarak kastedilen Tanrı'dır. Başka bir makalesinde Kemal, hürriyeti insana ilahi kudret tarafından verilmiş bir "ihsan-ı İlahî" olarak yorumlar. Bu sebeple ona göre hiçbir kimsenin bir diğerinin hürriyeti üzerinde hak ve tasarrufu yoktur: "*Ümmet-i Osmaniye hürriyeti ister; fakat o cevherin bir atâ-yı İlahî olduğunu unuttur da şunun*

<sup>56</sup> Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 361.

<sup>57</sup> Özer, a.g.e., s. 91.

<sup>58</sup> Meriç .a.g.e., s. 206.

<sup>59</sup> Nişanyan, a.g.e. (Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü), s. 177.

<sup>60</sup> Namık Kemal, *Hürriyet*, alıntılama: Donbay, Ali, "Nâmık Kemâl'in Hürriyet Gazetesindeki Makaleleri", Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Edebiyatı, Bilim Dalı, 405 s., Konya, 1992, s. 289.

*bunun inayetinden isterse hem şanına muhill hem menfaatine muzır olur". Hak ve hürriyetin hükümetlerden bir ihsan olarak değil, ancak bir hak olarak talep edilebileceğini dile getirir<sup>61</sup>.*

Namık Kemal, hürriyeti en başta insan olmaktan kaynaklanan bir hak ve ihtiyaç olarak kabul etmiştir. Hatta bir ihtiyaç olmanın ötesinde hürriyet, uğrunda insanın mücadele etmesi gereken kutsal bir değerdir. Hürriyet ve adalete dayanan bir toplum ve devlet düzeninin sağlanması, insanları esaretten kurtaracağı için ilerlemenin, gelişmenin, dayanışmanın ve birliğin de yolunu açacaktır<sup>62</sup>. Namık Kemal'nin fikir dünyasında insanlar hür olarak doğmaktadır. Namık Kemal, Hürriyetin “ilahî bir vergi” olduğuna inanır. İnsanın hürriyetinden mahrum bırakılmasının ilahî adalete zıt olduğunu söyler. Namık Kemal “Ve Şâvirhûm fi'l-Emr” adlı yazısında hürriyetin öneminden bahsederken şöyle der:

Namık Kemal'e göre<sup>63</sup>: “*İnsan kudretten hürriyetle meftûrdur bittabi o atâ-yı ilâhiyyeden istifâdeye mecburdur. Hürriyet-i âmme, cemiyet içinde muhafaza olunur, çünkü ferdi ferdin taarruzundan emin edecek bir kuvve-i galibeyi cemiyet hâsıl edebilir.*” Yani: İnsan ki kudretten hürriyetle yaratılmıştır, doğal olarak Allah'ın verdiklerinden faydalanmaya mecburdur. Kamu hürriyeti toplum içinde korunur. Çünkü ferdi, ferdin saldırısından koruyacak güçlü bir üst kuvveti toplum oluşturabilir<sup>64</sup>.

Namık Kemal'e göre hürriyet, kaynağını ilahi hukukta bulur. Bu sebeple hiçbir insan veya kurum o hak üzerinde tasarrufa hak sahibi değildir. Namık Kemal, hürriyeti insanların bütün haklarının esasına yerleştirir. Hükümetler, insanların hak ve hürriyetlerini muhafaza amacıyla teşkil edilirler, kanunlar fertlerin birbirlerinin haklarına tecavüzü önlemek ve hükümetlerin fertler üzerinde keyfi hareketlerine engel olmak gayesiyle oluşturulurlar. Kemal'e göre, toplum sözleşmecisi filozoflarla benzer

---

<sup>61</sup> Nergiz Aydoğdu, “Namık Kemal’de Hürriyet Kavramı”, Namık Kemal, ed.: Turan Karataş, Orhan Kemal Tavukçu, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı yay., 2011, s. 459 – 460.

<sup>62</sup> Akın, a.g.m., s. 152.

<sup>63</sup> Namık Kemal, “Ve Şâvirhûm fi'l-Emr”, Makalât-ı Siyasiye ve Edebiyye, s. 152.

<sup>64</sup> Özer, a.g.e., s. 91.

bir ifadeyle, toplum içerisindeki bütün kurumların varlığı, insanın hak ve hürriyetlerini muhafaza gayesine yöneliktir. Siyasi otoritelerin ise bu hakkı bir ihsan suretinde vermeye, sınırlandırmaya (toplumun terakki ve bekâsı haricinde) ortadan kaldırmaya hakkı yoktur<sup>65</sup>.

Namık Kemal “toplum içinde hürriyet” ile “toplum halinde hürriyet” arasında kavramsal uzantıları ve içerik yönünden ayırım yapmıştır. “Kişisel-şahsî hürriyet”, toplumdaki bireylerin birbirilerine karşı haklarını muhafaza edilmesini ihtiva eder ve bu da “eşitlik ve adâlet” fikirlerini gerektirir. Namık Kemal için tabii olarak bu fikirlerin uygulaması ancak “meşveret usulü” ve “kuvvetler ayrımı”nın garantisini altında sağlayacağı “hukukun üstünlüğü ilkesi” ile mümkündür. Toplumsal hürriyet ise “istiklâl” kavramıyla anlatılan toplumdaki bütün insanların “birlik” olarak haricî tehlikelere karşı “vatan”ı muhafaza etmelerini içerir. Hürriyet kavramının uzantıları “vatandaşlık ve ödev” fikirleridir<sup>66</sup>.

Düşünür, hürriyeti aynı zamanda toplum içerisinde "ferdin bağımsızlığı" olarak tanımlar. Fertler toplum hayatında hak ve hürriyetlerini tabii olarak muhafaza eder. Fertlerin hak ve hürriyetlerini tayin eden şahıs hukuku, kamu hukukunun esasını teşkil ettiğinden şahıs hukukunu tanımayan bir hukuk sistemi kabul edilemez: *"Bir cemiyet içinde hukuk-ı müştereke vardır. Fakat ferde hiç taallûku olmaksızın yalnız içtima üzerine terettüp eder bir hakk-ı umumî aklen mevcut olamaz. Çünkü hukukun mazharı insandır, insan ise tabii infirad ve istiklâl halindedir. Umum namına o istiklâl taarruz etmekte hiçbir ferdin kat'ân hakkı olamaz. Her kimse kendi âleminin padişahıdır"*<sup>67</sup>. Namık Kemal "Medeniyet" başlıklı yazısında bu düşüncesini çok güçlü bir şekilde şöyle ifade eder: *"İnsanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil, hürriyetle yaşamaktır"*<sup>68</sup>. Bu amaç ise her insanın hürriyete inanması ve onu bir fikir olarak benimsemesi, "meslek" edinmesi ile mümkündür<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> Aydoğdu, Nergiz, a.g.m., s. 460.

<sup>66</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 61.

<sup>67</sup> Namık Kemal, *İfade- i Meram (İbret'in Tekrar Neşri)*, **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri I**, s. 124.

<sup>68</sup> Namık Kemal, *Medeniyet*, Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, **Bütün Makaleleri I**, Hazırlayan: Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, Dergâh yay., İstanbul, 2005, s. 360.

<sup>69</sup> Aydoğdu, Nergiz, a.g.m., s. 461.

*“Hürriyyet bir ferdin her istediğini (diğer bir ferdin veyâ ’umûmun hürriyyetini ihlâl etmemek şartıyla) icrâyâ muktedit olmasına itlâk olunur. Evet, mâdâmki bir adama feyyâz-ı kudret vesâ’it vermişdir, kimseye zararı dokunmayacak ârzûlarını icrâ etmesine kimse mâni’ olamaz, gerek hayr-ü şerrini müdrîk olsun, gerek olmasın. Hürriyyetin bu şümûlünden insânca liyâkat görmemek kudret-i fâtûraya ta’lim-i hikmet demektir”<sup>70</sup>.*

Namık Kemal'in *Hürriyet Kasidesinde* ise hürriyet, esareti ortadan kaldıran ve fakat halkı kendisine âşık eden bir sevgilidir<sup>71</sup>:

*Ne efsunkâr imişsin âh ey didâr-ı hürriyet*

*Esir-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esaretten,*

*Senindir şimdi cezb-i kalbe kuvvet setr-i hüsn etme*

*Cemalin ta ebed dâr olmasın enzâr-ı ümmetten*

Namık Kemal’e göre, insanın hak ve amacı sadece yaşamak değil hürriyetle yaşayabilmektir. O, bu derece medenî olan milletlere karşın medenî olmayanların hürriyetlerini korumaya güçlerinin yetmeyeceği gerçeğini de ortaya koyarak insanları uyarır. Ona göre, Osmanlı toplumu hürriyet ister, lakin o cevherin İlahî bir vergi olduğunu unuttur ve başkalarından medet umarsa hem şanına eksiklik hem de menfaatine zarar gelir. Kendisinin, hür doğmuşken aksini asla kabul edemeyeceğini; kendisini esir edenlerin meşruiyetini kabul ederek dolaylı olarak geri dönüşü (asla rücû) kabullenmeye razı olamayacağını ısrarla anlatır<sup>72</sup>. Bu fikirlerini Kemal "Hürriyet Kasidesi"nde şu şekilde noktayı koyar<sup>73</sup>:

*Ne mümkün zulm ile bîdâd ile imhâ-yı hürriyet*

*Çalış idrâki kaldır mukteditersen âdemiyetten.*

<sup>70</sup> Ali Donbay, a.g.e, s. 289.

<sup>71</sup> Namık Kemal, *Hürriyet Kasidesi*, Y.T.E.A. II, s. 181, Ayrıca Bkz.: Aydoğdu, Nergiz, a.g.m., s. 463.

<sup>72</sup> Özer, a.g.e., s. 93.

<sup>73</sup> Namık Kemal, *Hürriyet Kasidesi*, Y.T.E.A. II, s. 181

Mithat Durmuş Hürriyet Kasidesi üzerinden bir tez ortaya koyar: “*Hürriyet Kasidesi’nde söz konusu edilen romantik tarzın ve yüksek sesle söylenen belagatin millet olgusu yanında bir amacı da insanın özgürlük problemidir. Özgürlük, Hürriyet Kasidesi’nde insanın şartlarının iyileştirilmesi, kişiler arası eşitliğin sağlanması, adaletsizliğin önüne geçilmesi ve hürriyet fikrinin bir demokrasi kültürü çerçevesinde tesis edilmesini vurgular. Aydınlanma düşüncesini insanı merkeze alan eğilimi, elbette Batı kültürünü yakından tecrübe eden Namık Kemal için bir sentezi kaçınılmaz yapar. Fakat Namık Kemal, sanılanın aksine edebî münakaşaları ve politik eleştirileri bakımından aykırı bir uzlaşmazlığın ve aksiyonun portresini vermiş olsa da geleneksel düşünceyle bağı çok güçlüdür.*”<sup>74</sup>

Namık Kemal’de kişisel açıdan hürriyet meselesine bakışını özetlersek: İnsan hür olarak doğarlar. Hürriyet insan yaratılışının tabii icabıdır. Binaenaleyh doğuştan bir haktır. İnsanın var olma ve yaşama şartıdır. Bu hakkı ve şartı gasp eden her kuvvete, başta siyasi iktidar olmak üzere, karşı gelmek aynı derecede bir hak ve “ictimâî mukavele”ye göre bir görevdir. Yazara göre devrin iktidar sahipleri bu hakkı gasp etmeleri sebebiyle ona karşı kişisel hak ve hürriyetlerini, tıpkı cemiyet hakları gibi, savunmak lazımdır<sup>75</sup>.

İkinci olarak hürriyet, hür tefekkür, fikir hürriyeti ve serbest tenkit demektir. Esasen yaratılıştan hür olan düşünme melekesiyle doğmuştur. O halde düşünen, idrak sahibi olan insan daima hürriyeti isteyecektir. Düşünmek, soru sormak, hesap sormak, olaylar ve insanlar karşısında aktif bir tavır almaktır. Bu tenkit demektir. Hür tefekkür kendiliğinden serbest tenkide, sosyal ve siyasi planda fikir hürriyetine götürür. Ne hürriyet düşünmeksizin ne düşünme hürriyet olmaksızın mümkündür. Ve ne istibdat ne zulüm, hiçbir şey hürriyeti, binaenaleyh düşünmeyi yok etmez. Namık Kemal’in daima tekrarlanan:

*Ne mümkün zulm ile bîdâd ile imhâ-yı hürriyet*

<sup>74</sup> Durmuş, a.g.m., s. 247.

<sup>75</sup> Birol Emil, “Namık Kemal’in Eserlerinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram: Hürriyet–Medeniyet–İrade”, **Ölümünün 100 yılında Namık Kemal**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, s. 11– 24, İstanbul, 1988, s. 16.

*Çalış idraki kaldır muktedirsen âdemiyyeten*

Beytinin mânâsı budur<sup>76</sup>.

Namık Kemal'in hürriyeti yarının umudu olarak karşılaması, içinde istikbali inşaa etmek arzusunu barındıran yazarın hangi siyasasî kavramı insanlar için kullanabileceğini belirlemesiyle alakalıdır. Siyasî yenilgilerden sıyrılmak tek başına kurtuluş için yeterli olmayacaktır. Çünkü Namık Kemal toplum için istikbal endişesini, hürriyet düşünceyle güven altına almak istemektedir. Hürriyet fikri de Osmanlı münevverlerinin bu bakımdan gerçekleştirmek istediği, “aydınlanma” sebeplerinden birisidir. Lakin atlanmamalıdır; Namık Kemal, toplumsal bir sorumluluk düşüncesiyle hürriyet fikrini gündeme almak ister. “Hürriyet”in halkı doğrudan alakadar ediyor oluşu ve halkın içindeki şahısların şartlarını hedeflemesi, pratik etkenler göstermesi açısından hürriyet fikrinin pek çok Tanzimat entelektüelleri için olduğu gibi hürriyet kavramını Osmanlı toplumunda idealize edilmiş bir hayat beklentisine dönüştürmüştür<sup>77</sup>.

Namık Kemal'in hürriyet konusunda Avrupa'daki liberal siyaset felsefelerinden etkilendiği bir vakiadır. Ancak, sentezci anlayışı dolayısıyla kendi toplumuna özel şartları ve inancını göz önünde bulundurmıştır. Bu yüzden onun hürriyet düşüncesinde birey önemliyse de düşüncenin merkezinde yer almaz. Başka bir deyişle hürriyet, sadece bireylerin fikir ve beyan hürriyetleriyle sınırlı bir kavram olarak kabul edilemez. Hürriyet, bireylerin bir toplumda uyumlu yaşamasının bir şartıdır. Devlet ve toplum sisteminin karşılıklı uyumunu sağlamanın en önemli kaynağıdır<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Emil, a.g.e., s. 16 – 17.

<sup>77</sup> Durmuş, a.g.m., s. 248.

<sup>78</sup> Mahmut H. Akın, “Namık Kemal'in Siyasi Düşüncesinde Temel Kavramlar: İlerleme, Hürriyet ve Vatan”, **Namık Kemal**, Der.: Hüseyin Su, Abdurrahim Karadeniz, Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 147– 155, s. 152.

### 3.1.5. Ziya Gökalp'te Hürriyet Kavramı

Dikkate değer bir ayrıntıdır ki Ziya Gökalp kızlarından ikincisine Hürriyet adını koymuştur<sup>79</sup>.

*İrademizin hür olduğunu iki delil bize haber veriyor<sup>80</sup>:*

1) *Şu'urumuz*

2) *Vicdân-ı ahlâkîmiz*

*Fransızlar Şu'ûra ve vicdân-ı ahlâkîye “conscience” diyorlar. Biri “conscience psychologique” diğeri “conscience morale”.*

*Şu'ûr bir idrâktir ki, keyfiyeti temyîz eder.*

*Vicdân bir idrâktir ki, ef'âlimizin kıymetlerini, sîretimizin iyi ve fenâ olduğunu bildirir. Vicdânın hükümleri üç kısma ayrılıyor<sup>81</sup>:*

1) *Vazîfe fikirleri*

2) *Mes'ûliyyet fikirleri*

3) *Mü'eyyide ve cezâ fikirleri*

*Bütün bu fikirler, bizim hürriyetimiz yok ise, kâbil-i idrâk olamazlar. Hürriyet olmasa idi, evvelâ vazife ve hayır ve şer fikri ma'kûl ve mevcûd olmayacak idi... Hürriyet olmasa idi mes'ûliyyet de gayr-ı kâbil-i idrâk olacak idi. Bir adam yaptığı fi'linde hür olmaması iktizâ eder<sup>82</sup>.*

<sup>79</sup> Hülya Argunşah, Ziya Gökalp'ın Limni ve Malta Mektuplarında Aile, Kadın ve Çocuk Eğitimi Fikri, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 7, y. 1996.

<sup>80</sup> Ziya Gökalp, **Felsefe Dersleri**, haz.: Ali Utku, Erdoğan Erbay, Çizgi Yayınları, Konya, 2006, s. 131.

<sup>81</sup> Gökalp, Felsefe Dersleri, s. 133.

<sup>82</sup> Gökalp, Felsefe Dersleri, s. 133.

*Hürriyet olmasa, kuvve-i mü'eyyide, tatbîkât-ı ceza'iyeye de doğru olamazdı; liyâkat, adem-i liyâkat sahibi olmak doğru olmazdı*<sup>83</sup>.

Amiran Kurtkan bu konuda şöyle bir değerlendirmede bulunur: “Gökalp'a göre, hürriyetin diğer bir anlamı, sosyal gelişmenin devamlı olmasını temin edebilecek mücerrete (soyut'a) yönelme hürriyetidir. Bu anlamda vatan ve millet gibi kavramları zamanlı ve mekânlı olarak düşünmek Gökalp'a göre madde–mânâ ahenginin tam olarak tesis edilebilmesi hususundaki hürriyetimizi de kısıtlayabilir. Vatan'ın bir kısmının elden çıkması, milletin bazı gruplarının ihanet çemberleri içinde kısılmış kalabilmesi halinde, zamanlı ve mekânlı vatan ve millet kavramlarının şevk kırıcı özellikleri karşısında aktiviteyi kısıtlamayacak bir düşünce ve idrak hürriyetine sahip olan fertler, sosyal gelişmenin en önemli unsurunu yani, düşünce hürriyeti ve mücadele kudreti kısıtlanmamış beşerî unsuru oluştururlar. ‘Vatan ne Türkiye’dir Türklere ne Türkistan<sup>84</sup>’ derken Gökalp'ın ifade etmek istediği gerçek budur. Yoksa onun Turan fikrini, başka milletlerin hakkına tecavüz temayülü oluşturduğunu zannedenler, çok itinalı olan zekâsının mahsulü olarak öne sürdüğü mücerret düşünce hürriyetini anlayamayanlardır<sup>85</sup>”.

## 3.2. Siyaset

### 3.2.1. Siyaset Kavramının Genel Çerçevesi

Arapça سياسة siyāsa(t): 1. at bakım ve eğitimi (tumar)<sup>86</sup>, seyislik, 2. devlet yönetme, yönetim anlamlarındadır<sup>87</sup>. Hakimlik, idâre-i memleket, icrâ-yı hükûmet, politika, todurgu, Mücâzât-ı kânûniyye, katil<sup>88</sup>. Umûr-ı âmmeyi, mesâlih-i devleti

<sup>83</sup> Gökalp, Felsefe Dersleri, s. 134.

<sup>84</sup> Gökalp, **Kızilema – Şiirler**, s. 17.

<sup>85</sup> Amiran Kurtkan, “Hak ve Hürriyet Kavramlarının XX. Yüzyılda Taşdığı Mana ve Ziya Gökalp”, **Sosyoloji Konferansları**, y. 1976, c. 0, S. 14, s. 160 – 170, s. 169.

<sup>86</sup> Lewis, İslam'ın Siyasal Söylemi, s. 25.

<sup>87</sup> Sevan Nişanyan, **Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü**, s. 411, Ayrıca Bkz.: Nişanyan, Sevan, Nişanyan Sözlük – Çağdaş Türkçenin Etimolojisi, Siyaset maddesi, [www.nisanyansozluk.com/?k=siyaset](http://www.nisanyansozluk.com/?k=siyaset), alıntılama tarihi: 28.03.2018.

<sup>88</sup> Ahmet Vefik Paşa, a.g.e., s. 816.



hüsn-i idare suretiyle olan hâkimlik, mücrimîn üzerine terettüb eden cezâ-yı icrâ<sup>89</sup>. Ağır şekilde cezalandırma öldürme<sup>90</sup>.

İktidar sahiplerinin toplum sorunlarını çözmekte uyguladığı yöntemler. Sözcüğün at bakıcısı seyisten geldiğini ileri süren kaynaklara karşılık *Galatat Lügatı*'nda aslı Moğolca “se-ya-sa”dır (üç yasa) deniyor. Cengiz Han oğlunu Çin, Moğolistan ve İran'a hakan atadığında her birine o ülkelere uygun birer temel yasa önermiş. Dolayısıyla dünya bir uçtan ötekine üç yasayla yönetilebilirmiş. Seyasa zamanla siyâset olmuş. Osmanlılarda siyâset kavramı, XIX. yüzyılda yönetim kavramı olabilir. Özellikle de Tanzimat yöneticileri siyâseti, yönetimin temel ögesi saydılar<sup>91</sup>.

“Bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak; hayvanı ehlileştirmek, atı terbiye etmek” gibi mânâlarda kullanılan siyaset kelimesi, “toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi, insan topluluklarını yönetme sanatı” olarak tanımlanır<sup>92</sup>. Sözlüklerde çobanlık etmek anlamına gelen fakat genişleyerek her kademedeki devlet idareciliği için kullanılan “ri‘ayet” kelimesi siyaset kelimesi ile yakın anlamlıdır. Bu anlam yakınlığı, “er-ri‘âyetü’ş-şer‘iyye ve siyâsetü’r-ra‘î ve’r-ra‘iyye” gibi başlıklar altında yazılmış siyaset eserlerindeki kullanımlarında net bir biçimde görülmektedir<sup>93</sup>.

Siyaset kavramı siyasete dair birçok eserde tedbir kavramıyla açıklanmıştır. Bu kullanıma örnek olarak; “siyâsetü’ d-düvel”, “tedbîrü’ d-düvel” (ülkeleri idare etmek), “tedbîrü’ l-ceyş” ve “siyâsetü’ l-ceyş” (orduyu yönetmek) tamlamaları gösterilebilir. Siyaset ve tedbir kavramları, idare etmek, çekip çevirmek, yürütmek ve yönetmek mânâsında ve birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Bu kavramlar İslâm uleması tarafından sadece “devlet yönetimi için değil, her türlü ve seviyedeki yönetim” için kullanılmıştır<sup>94</sup>.

<sup>89</sup> İbrahim Cûdî Efendi, a.g.e., s. 483.

<sup>90</sup> Fehmi Yılmaz, **Osmanlı Tarih Sözlüğü**, Gökkuş yay., İstanbul, 2010, s. 589.

<sup>91</sup> Necdet Sakaoğlu, **Osmanlı Tarihi Sözlüğü**, Alfa yay., İstanbul, Ocak 2017, s. 615.

<sup>92</sup> Köse, a.g.e., s. 294.

<sup>93</sup> Barca, a.g.m., s. 37.

<sup>94</sup> İbrahim Barca, “Klasik İslâm Siyaset Kurumu ve Literatürüne Genel Bir Bakış”, **Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 2, S. 1, s. 37.

Siyaset kelimesi Osmanlı hukuk literatüründe iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi hâd cezalarının uygulanması doğrudan devlet başkanına ait olduğundan bu cezalara siyaset denilmektedir. Osmanlı kanunnâmelerinde geçen “siyaset olunmadığı takdirce” ifadesi nişancılar tarafından bu şekilde açıklanmaktadır. İkinci ise, “ta’zir cezası olarak takdir edilen sopa ve para cezası dışındaki cezalar” da siyaset cezası olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca ulül-emr tarafından tesbit edilen kanunlara da siyaset kanunları denmektedir. Siyaset kavramı ayrıca ağır şekilde cezalandırma, işkence, örf-i maruf anlamlarında da kullanılmıştır<sup>95</sup>.

Doğu Türk-İslâm devletlerinde, siyaset uzun süre “ceza” anlamına gelmiştir. Büyük Selçuk veziri Nizamülk’ün “Siyasetname” adlı eserinde hars emirinden, falaka ve değnek taşıyanlardan ve “siyaset sebeplerinden” söz edilmektedir. Osmanlı Devleti’nde ise “siyaset” sözcüğü, hükümdarın ülkenin idaresi ve politik sebeplerle verdiği cezaları, özellikle “idam cezasını” ifade etmek üzere kullanılmaktaydı<sup>96</sup>. Fakat günümüzde siyaset artık ceza ve idam cezası şeklinde kullanılmamaktadır. Günlük halk dilinde daha çok işbirliklik, kurnazlık, manevra kabiliyeti şeklinde anlaşılmaktadır. Siyasal bilim içerisinde siyaset kısaca “ülke, devlet, insan yönetimi” şeklinde tanımlanmaktadır<sup>97</sup>.

Siyaset kelimesinin Batı lisanlarındaki karşılığı olan “*politika*” kelimesi Yunanca “*polis, politeia, politica, politike*” gibi kelimelerde türemiştir. *Polis*; “site, kent, yöre; kenti oluşturan yurttaşların toplantısı demektir. *Politeia*; devlet, siyasal rejim cumhuriyet, yurttaşlık anlamına gelir. *Politica*; siyasal ve yurttaşlık hakkına ilişkin şeyleri içermektedir. *Politike* ise iyiye, güzele dayalı bir yapıt ortaya koyan politika sanatı anlamına gelmektedir.<sup>98</sup>” Politika kelimesi; Moerbeke’li William 1250’lerin başında *Politika*’nın ilk eksiksiz Latince tercümesini yayımladığında, Aristoteles’in I. Kitap’ın başında tartıştığı “en yüksek mertebeli topluma” siyasal

---

<sup>95</sup> Ünal, a.g.e., s. 621.

<sup>96</sup> Bilal Duman, “Ziya Gökalp’in Bilim ve Siyaset Anlayışı”, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 1998, s. 42.

<sup>97</sup> Duman, a.g.e., s. 42.

<sup>98</sup> Cengiz Çuhadar “Siyaset Kavramının Felsefi Kökenleri”, **Dinî Araştırmalar**, Eylül – Aralık 2007, c. 10, S. 30, s. 153 – 167, s. 156.

toplum anlamına gelen *communicatio politica* adını vermiş, bu şekilde “siyaset” (*politica*) kavramının ilk kez adını kullanmaya başlamasına katkıda bulunmuştu<sup>99</sup>.

Batı'da Dante'nin hocası Brunetto Latini'nin kendini bilinçli olarak siyaset bilimci saymış ilk yazar olduğu söylenebilir. 1260'larda tamamladığı Hazine Kitapları adlı eserinin başında tartışmasının “hükümdarların uyruklarını yönetirken kullanması gereken araçlara” dair bir çalışmasıyla sonlanacağını taahhüt eder ve “pratik felsefenin” bir veçhesi olarak gördüğü bu çalışmayı “siyaset” diye adlandırır. “Şehirlerin Yönetimi” başlıklı sonuç bölümünde “siyaset”i “yönetimle ilgilenen bilim” diye adlandırır<sup>100</sup>.

Kısacası insanların düzen içerisinde bir toplum oluşturma sürecinde siyaset kavramını açıklamak için birçok tanım ve açıklama yapılmıştır. Günümüze kadar yapılan tanımlamalar incelendiğinde fark edilmektedir ki bu tanımlardan her biri siyasetin farklı yönlerini ön plana çıkartmakta veya tanımı yapan kişi veya kurumların ideolojisini yansıtmaktadır. Siyaset kavramının tanımı üzerinde her kesimi ve herkesi tatmin edecek üzerinde gerçek mânâda mutabakatın şimdiye kadar sağlanamadı görülen gerçektir<sup>101</sup>.

### 3.2.2. İslâmî Literatürde Siyaset Kavramı

Siyaset kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de yer almaz. Çeşitli hadislerde ise hem “at terbiye etme” hem de “halkın işlerini yönetme” anlamlarında kullanıldığını görebiliriz. İslâm fıkıh literatüründe siyaset kelimesiyle kastedilmek istenilen çoğunlukla, kamu otoritesinin dinin temel prensiplerine ters olmayacak ıslahlar ve uygulamalar yapmasınıdır.<sup>102</sup>

Yöneticiler, yönetenler ve yönetim ile alakalı siyasî- idarî kapsamda birçok kavram Kur’ân-ı Kerim’de, rivayet edilen hadislerde ve İslâmî ilimler literatüründe

<sup>99</sup> Skinner, a.g.e., s. 540.

<sup>100</sup> Quentin Skinner, **Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri, c. II (Reform)**, çev: Eren Buğlalılar – Barış Yıldırım, Phoenix Yayınevi, 2016, Ankara, s. 540, 541.

<sup>101</sup> Çuhadar, a.g.m., s. 155.

<sup>102</sup> Köse, a.g.e., s. 294.

bulunmaktadır. Yöneticiler ilgili kavramlardan imâm (Arapça çoğulu *eimme*) bazı âyetlerde “toplumsal ve siyasal lider” mânâsına gelmekte<sup>103</sup>, hadislerde ise daha net bir biçimde aynı anlamda birçok kez geçmektedir<sup>104</sup>.

İslâm dininde siyasetin temel ilkesi, insanların ahiret ile dünya huzurunu kazanabilecekleri imkânların hazırlanması ve korunmasıdır. Siyaset yaygın kullanımıyla dünya ve din işlerinin düzeninin teminidir. Siyaset bir başka ifadeyle dünya işlerinin idare edilmesi ve dinin muhafazası olup bu amaç doğrultusunda hizmet edecek bir kişinin işin başına getirilmesi esas olandır<sup>105</sup>. Yani diyebiliriz ki; İslâm âlimleri siyaseti farklı perspektiflerden hareketle farklı biçimlerde ele almışlardır. Bazen idare ve çekip çevirme anlamı yükledikleri siyaset kavramını, “siyâset-i nefis (insanın kendi nefisini yönetmesi)”, “siyâset-i hâssa (insanın yakınlarını yönetmesi)”, “siyâset-i âmme (reayayı yönetmek)”, “siyâset-i emvâl (gelir giderleri yönetmek)” ve “siyâsetü’s-silm ve’l-harb (savaş ve barış siyaseti)” adları altında beş farklı başlığa ayırıp incelemişlerdir. Bazen ise siyaseti yönetecinin kim olduğun baz alarak, “siyâset-i nebevî” ve “siyâset-i mülûkî (nebevi ve saltanatvari yönetim)” diyerek iki kısma ayırıp<sup>106</sup> değerlendirmişlerdir<sup>107</sup>.

Siyaset Fıkıh ilminin ortaya çıkmasından itibaren başta hilâfet olmak üzere siyasî yetkinin oluşumu, kullanımı, devretmesi sona ermesi ile ilgili konular “velâ”, “biat”, “yemin”, “vekâlet” vb. kavramlar etrafında işlenmiştir<sup>108</sup>. Fârâbî’ye ve sonraki bütün Müslüman filozoflara göre insanın son amacı mutluluğa ulaşmaktır. Fârâbî bu ilmi “el-ilmü’l-medenî, el-felsefetü’l-medeniyye, el-ilmü’l-insânî (iradî fiil ve kanunlarla bunların kendilerinden kaynaklandığı meleke, huy, seciye ve mizaçları inceleyen bilim)” diye tanımlar. Fârâbî siyaseti incelerken amacı insanın nihaî gayesine yani mutluluğa ve buna nasıl varabileceğidir. Lakin insan kendi yeterli değildir ve hata yapmaya meyillidir. Dolayısıyla mutluluğa erişmek ve diğer insanlar

<sup>103</sup> Örneğin: Bakara Sûresi 124. ayet, İsrâ Sûresi 71. ayet, Enbiyâ Sûresi, 73. ayet.

<sup>104</sup> Köse, a.g.e., s. 249.

<sup>105</sup> Köse, a.g.e., s. 295.

<sup>106</sup> Örneğin Bkz.: İbn Haldûn, el-Mukaddime.

<sup>107</sup> Barca, a.g.m., s. 36 – 37.

<sup>108</sup> Köse, a.g.e., s. 296.

ie birlikte hayatını sürdürebileceği bir şehire ve yönetime yani “medine”ye ihtiyaç hisseder<sup>109</sup>.

İbn Haldûn, çeşitli filozofların ideal olarak tanımladığı siyaset şekline “es-siyâsetü’l-medeniyye” ki bu siyaset biçimi mükemmel olması hasebiyle hâkime ihtiyaç duymaz ve bu siyasetin uygulandığı topluma da “el-medînetü’l-fâzıla” ismini verdiklerini belirtip bu kavramlardan ne gibi anlamlar çıkardıkları kısaca açıklar. Daha sonra bu görüşleri gerçekçi bulmadığını söyler. İbn Haldûn, siyasal değişimi kendi dinamikleri içinde açıklamayabilmenin önemine vurgulayıp “umran ilmi” ismini koyduğu bir ilim dalı ortaya koymuştur. İbn Haldûn, “insan için topluluk halinde yaşamının zorunlu olduğunu belirterek toplumsal hayatın kuruluşunda esas olan kanun koyucuya göre siyasetin farklılaştığını söyler. Kaynağı vahiy olan siyaseti *şer’î*, kaynağı akıl olan siyaseti *aklî* diye nitelendirir.” Şer’î siyaset insanın dünyada mutlu olmasını sağlarken âhirette de mutluluğunu sağlar. Aklî siyasetin faydası ise yalnızca bu dünya ile sınırlıdır<sup>110</sup>.

### 3.2.3. Tanzimat Dönemi ve Sonrası Siyaset Kavramı

Tanzimat düşünürleri içinde siyasetin tanımlanmasına ilişkin bir çabayı Namık Kemal’de görebiliriz. Namık Kemal *Hukuk-ı Umumiye* makalesinde siyasetin, ‘dünya üzerinde herkesin hak ve ödevlerini gösteren bir disiplin’ olduğu için zaman ve mekânla sınırlı olduğunu söyleyerek *hukuk-ı umumiyenin* tanımlanmasına geçer.<sup>111</sup>

Bazı düşünürler, insan için hak olgusunun kişisel ve toplumsal şeklinde iki tavır göstermesine dayanarak *kişisel hukuk* ve *kamu hukuku* şeklinde bir ayırım yapmış, ikincisini de kendi içinde *uluslararası hukuk* (devlet–devlet ilişkisi), *siyasî hukuk* (birey–devlet ilişkisi) ve *idare hukuku* (birey–idari mekanizma ilişkisi) şeklinde kısımlara ayırmışlardır. Namık Kemal’e göre bu tip tanım ve ayrımların sağlıklı kabul edilebilmesinin ön koşulu devlete millettten, millete de kendisini oluşturan fertlerden ayrı bir varlık atfetmemektir. Dolayısıyla birey ile devlet arasındaki hukuku tayin eden *hukuk-ı siyasîyenin* konusu *halk hâkimiyeti, kuvvetler ayrılığı, memurların görevleri,*

<sup>109</sup> Köse, a.g.e., s. 297.

<sup>110</sup> Köse, a.g.e., s. 297 – 298.

<sup>111</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 82.

*kişisel hürriyet, eşitlik, düşünce hürriyeti, basın hürriyeti, toplanma hürriyeti* gibi külli kaidelerden ibarettir. Siyaset ilminin hukuka ilişkin tasnifine dair fikirlerinde bir *özerk birey* fikri, bu bireylerin toplamından ibaret bir *organik toplum* fikri ve toplumdaki fertlerin irâdesinin tezahürü olarak *halk hakimiyetine* dayanan bir devlet fikri bulunmaktadır ki üçünün de modern fikirler olduğu açıktır.<sup>112</sup>

Siyasetin belli belirsiz ikinci tarifini Mustafa Fâzıl Paşa'da bulabiliriz. Mektubunda Prusya'nın Avrupa'daki zaferinin iğneli tüfekten değil, ahaliye verilen serbestlikten kaynaklandığını hatırlatan Mustafa Fâzıl Paşa “velhasıl bulunduğumuz asırda hükümetlerin kuvveti ahâliye i'tâ-yı hürriyet tarîkiyle hâsıl olacağını iknâ' için irâd ettiğimiz deliller ve misâller kâfidir” diyerek meseleyi din-ilerleme ilişkisine bağlamaktadır<sup>113</sup>:

*“Padişahım Efendim, Zât-ı şâhâneniz benden daha ra'na bilirsiniz ki, din ve mezhep ruha hükmeder ve bize ni'am-i uhrevîye vaad eder; şu kadar ki milletlerin hukukunu tahdid ve tayin eden din ve mezhep değildir. Din hakâyık-ı ezeliye makamında durup kalmazsa, yani umûr-ı dünyevîyeye dahi müdâhele ederse, cümleyi itlâf eder, kendisi dahi telef olur. Şevketlü Efendim, Hristiyanın başka, Müslümanın başka politikası yoktur. Zira adâlet dünyada bir nev'idir. Politika dediğimiz de adâlet-i sahîhadır.”*<sup>114</sup>

Mustafa Fâzıl Paşa, din ile siyaset arasında (ön şartı din işleriyle dünya işlerinin özerkleşmesi olan) bir ayırım yapma konusunda çok açıktır. Burada nispeten analize ihtiyaç duyan şey, siyasetin “sahih adâlet” olarak evrensel bir bilim olduğu, din ve ahlâk gibi “yerel” unsurlardan bağımsız olarak dünya işlerine dair usul ve kuralları belirlediği fikridir<sup>115</sup>.

“Siyaset ilminin esası nedir?” şeklinde bir soru soran Ali Suâvi, bu soruya Platon ve diğer klasik dönem filozoflarının *adâlet*; Hobbes ve benzeri natüralistlerin *halkın yararı*; İslâm ulemâsının ise ilkesel olarak *adâlet* amaç olarak ise bir farziyet

<sup>112</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 82 – 83.

<sup>113</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 83.

<sup>114</sup> Mustafa Fâzıl Paşa, “Paris'ten Bir Mektup”, s. 10. Alıntılama yeri: Doğan, Sedat, a.g.e., s. 83.

<sup>115</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 83 – 84.

olarak bütün *cemaatin yararı* şeklinde cevap verdiğini belirterek ulemâ yanında saf tutmaktadır. Ancak ek olarak bir idarenin meşruiyetinin şartı olarak kendi toplumunun ihtiyaçlarına, ahlâkına ve yeteneklerine uyumlu olmasını sayar. Çünkü insan, doğası gereği medenîdir ve medeniyetin gereği olan adâlet ancak “kavânî-i külliye-yi esasiye” ile ayakta durabilir ki bu da cemaat arasında tam bir eşitliğe yer veren şeriattır.<sup>116</sup>



---

<sup>116</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 84.

### 3.3. Nizam ve Tanzim (Tanzimat)

#### 3.3.1. Nizam Kavramının Genel Çerçevesi

Dizmek, tertip etmek, dizi, tertip, kaide, düstur<sup>117</sup>. Belirli yöntem ve kurallara dayalı düzen. XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren, her yenilik bir nizâm gibi ele alındı. Tanzimât-ı Hayriye denen, “hayırlı düzenlemeler” anlamındaki deyim de “nizâm” (düzen) kavramıyla ilintilidir. **Nizâm-ı âlem**: Kamu düzeni, dirlik düzenlik. **Nizâm-ı umûr** Kamusal işlerin yasa ve kurallara uygunluğu<sup>118</sup>.

Nizam, kelime anlamı olarak kâinatta bilinçli bir tasarımın ve ahengin olduğunu ifade eder. İslâm düşünce geleneğinde genel olarak “âlem”deki düzeni ve ahengi açıklamak için “nizâmü'l-âlem” kullanılır. Antik Yunan felsefesinde “âlem” mânâsında olan “kosmos” kelimesi aynı anda “düzen” demektir. Pisagor(ölümü m.ö. 495)’a kadar uzanan bu kavramın bir düzen-ahenk olarak âlemi söyleyişi Empedokles’le netlik kazanmıştır<sup>119</sup>. Batı dillerindeki “kozmetik (cosmetic)” kelimesi de “kosmos” kökünden gelmektedir. Bu da bize kelimenin güzellik ve süs kavramlarıyla bağlantısı olduğunu göstermektedir. Arapça kaleme alınan bir eserde âlem kelimesine karşılık olarak kullanılan Grekçe kûs-mûs teriminin “nizam” ve “süs” anlamlarını da kapsadığı belirtilir. Bundan dolayı âlemin bir düzen-ahenk içerisinde yaratılmış olması vasıtasıyla estetik bir âhenk taşımasının aynı kavram içerisinde ifadesinin bulunduğu belirtmektedir.<sup>120</sup>

Fatih dönemi müelliflerinden Tursun Bey *Târih-i Ebü'l-Feth* adlı eserinde bu kavramı (nizâm-ı âlem) esasa yerleştirerek, devlet ve saltanatı nizâm-ı âlemin bekâsı için anlamlı bulur. Bu demektir ki nizâm-ı âlem siyâsî düzen olarak değil, siyâsî düzen onun için gerekli olan, nizâm-ı âlemin mühim bir unsuru olarak görülmektedir<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> İbrahim Cûdî Efendi, a.g.e., s. 422.

<sup>118</sup> Sakaoğlu, a.g.e., s. 528 – 529.

<sup>119</sup> İlhan Kutluer, “Nizam”, D.İ.A., y. 2007, c. 33, s. 173.

<sup>120</sup> Kutluer, a.g.e., s. 173.

<sup>121</sup> Tahsin Görgün, “Osmanlı'da Nizâm-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 13 S. 2, y. 2000, s. 182.



Tursun Bey'in kullandığı anlamda nizâm-ı alem, siyasi düzeni de ihtiva ve insanın ferdî ve toplumsal hayatının bütününe ihata eden bir kavramdır; Tursun Bey'in özellikle altını çizdiği husus, bu anlamıyla nizâmı-ı âlemin “*mütegayyirü'l-ahvâl, ilâ mâşâallah müteceddid ve mütebeddil*” olmakla birlikte, Yüce Allah'ın *saltanatında herhangi bir tebeddül ve tegayyirün* olmadığıdır<sup>122</sup>.

Fatih Sultan Mehmet (1432–1481) döneminde "nizâm-ı âlem" fikri ile irtibatlı “din ü devlet” ve “mülk ü millet” kavramları, sistemin dört bileşeni olan din, devlet, vatan ve millet esaslarını tanımlıyordu<sup>123</sup>. Görüyoruz ki bazı kavramlar eski devirlerden beri kullanılmakta ve önemini korumaktadır.

### 3.3.2. İslâmî Literatürde Nizam Kavramı

Nizam kelimesi doğrudan Kur'an-ı Kerim'de geçmez. Lakin kâinatın eksiksiz bir düzen içinde olduğu ve bu düzenin boş yere (oyun olsun diye) yaratılmadığı belirtilir. Bunların yanı sıra kâinatın bilhassa insan yaşamına uygun olacak bir şekilde düzen verildiği ve bu düzenin herşeyi gören ve bilen Allah tarafından tesis edildiği Kur'an-ı Kerim'in en temel mesaj-söylemlerinden birisini oluşturmaktadır<sup>124</sup>.

Osmanlı–Türk düşünce dünyasındaki “*kadîm ve kanun-ı kadîm*”in fizik ötesi yerini anlamak ve sosyal değerini kavrayabilmemiz için iki temel kavrama bakmamız gerekir: “*nizam*” veya “*nizam-ı âlem ve ebed müddet*”. Kadîmin karşısında yer alan ebed–müddet kavramı bir anlamda gönderme yaparken aynı anda kadîm gibi bir zamanötesi varoluş düşüncesini sağlamlaştırmaktadır. Nizam ise “kadîm–ebed” hattındaki istikrar, “düzen-ahenk” ve “üslub”un ismidir. Nizam da öncelikle Allah'ın âlemlere vazettiği ve özü itibariyle değişmeyen fiilî veya kelâmî “sistem”in bizatihi kendisidir<sup>125</sup>.

<sup>122</sup> Görgün, a.g.m., s. 182.

<sup>123</sup> Doğan, Sedat, a.g.e., s. 5.

<sup>124</sup> Kutluer, a.g.e. s. 173.

<sup>125</sup> Kara, Din ile Modernleşme Arasında, s. 14 – 15.

### 3.3.3. Tanzimat Dönemi ve Sonrası Nizam Kavramı

Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sorunlardan kurtulması, askerî, iktisadî vs. alanlarda mücadele halinde olduğu devletleri yakalayabilmesi için bir “atılıma” ihtiyaç duyuyordu. Bu atılımın adı “terakki” olmuştur. Terakkini nasıl sağlanacağı konusunda farklı fikirler olmasına rağmen, ortak görüş “yeni bir düzenin” sağlanması ile olabileceği yönündedir. Bu sebeple “nizam” ve “cedid” kavramları bu dönemin en çok kullanılan kavramları arasındadır. Nizam kavramını daha önce açıklamıştık. “Cedid” ise; “yeni, kullanılmamış, pek az zamandan beri bilinen veya mevcut olan” demektir. Nizam-ı cedid<sup>126</sup> kavramı Osmanlı devlet erkanı tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Bilhassa III. Selim dönemi, bu kavramın sık ve belirgin bir biçimde kullanıldığı bir dönemdir. Bu dönemde gerçekleştirilen tüm yenilikler “Nizam-ı Cedid” kavramı kapsamındadır<sup>127</sup>.

*Nizam* hem geleneksel anlamıyla hem de Tanzimat'ın merkezîyetçi–disiplendirici yan anlamıyla kullanılır. Tanzimat siyaseti için ilk akla gelen kavramlardan biri, *usul-ı cedide* olarak da ifade edilen *tanzimat* kavramının kendisidir. Islah kavram alanının da Tanzimat ile ilişkilendirilebileceği açıktır. Burada açık olan hedef, artık düzeni muhafaza etmek değil, *ıslah-ı efkâr* ya da *tadil-i efkâr* yoluyla kafalarda yer etmesini sağlamaktır. Geleneksel “koruyucu ve gözetici” anlayışı korunur ancak Tanzimat ışığında yeniden yorumlanır. “Tanzifat”, “ıslahat”, “tanzimat” gibi merkezi kavramların sadece siyasi terminolojide değil, şehir planlaması gibi farklı alanlarda da yer alması dikkate değerdir<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> “Nizam-ı cedîd kavramı ilk kez İbrahim Müteferrika tarafından Avrupa’da yeni askerlik kuruluşlarını, bu kuruluşların gerektirdiği silah değişikliklerini, taktik ve strateji yeniliklerini anlatma amacı ile kullanılmıştır.” Çiydem, Erol – Özdemir, Yavuz, a.g.m., s. 91

<sup>127</sup> Çiydem, Erol – Özdemir, Yavuz, a.g.m., s. 91 – 92.

<sup>128</sup> Reinkowski, a.g.e., s. 242.

### 3.3.4. Tanzimat Kavramı

Arapça tanzīm تنظيم düzenleme, düzene koyma anlamındadır<sup>129</sup>. Sözlükte “düzenlemek, nizama koymak, sıraya koymak, iş görme<sup>130</sup>, ıslah etmek” mânâsına gelen tanzīm kelimesinin çoğul hali olan tanzīmât kelimesi literatürde “mülkî idareyi ıslah ve yeniden organize etme” anlamında kullanılır. Tanzimat kelimesi bu düzenlemelerin gerçekleştiği dönemi tanımlamakta da kullanılır<sup>131</sup>. Tanzimat Dâiresi: Şûra-yı devlet dairelerinden birinin adı. 1871 tarihinde kurulan bu dâirenin vazifesi kanun ve nizamları tetkik ve icabında tesfir etmektir<sup>132</sup>.

Osmanlı Devleti’nde 1839-1876 yılları arasındaki dönemini tanımlayan “Tanzimat”, bir kavram olarak, idari, siyasi sosyal ve iktisadi hayatta topyekûn bir değişimi ve yeniden inşaayı karşılar. Kelime olarak Tanzimat, “düzenlemeler”, “nizamlama”, “yapılanma” ve “reorganizasyon” mânâsına gelmektedir<sup>133</sup>. Tanzimat kelimesinin kökenine indiğimizde karşılaştığımız kelime *nizam*dır. Nizam kavramı bir dönemi tanımlamada önemli bir yere sahiptir. XIX. yüzyılda gerek Avrupa gerek ise Osmanlı İmparatorluğu reformların yoğun olarak yaşandığı bir dönem olma özelliğini taşır. Bu dönemdeki reformların temel amacı döneme hâkim olan kaos ortamını yok etmektir. Bu dönemde ideal bir düzen arayışı hemen hemen her devletin gündemindedir<sup>134</sup>.

“Tanzimat” kavramı, Osmanlı’da devlet adamlarının zihninde ki ideal düzen arayışlarını yansıtmaktadır. “Tanzimat” ya da resmi ismiyle “Tanzimat-ı Hayriye” (hayırlı düzenlemeler) adıyla bilinen hareket, bazıları tarafından Osmanlı Devleti’nde Batı dünyasına uygun bir şekil vermek ve özellikle Fransız İhtilali ile ön plana çıkan

<sup>129</sup> Sevan Nişanyan, **Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü**, s. 411, Ayrıca Bkz.: Nişanyan, Sevan, Nişanyan Sözlük – Çağdaş Türkçenin Etimolojisi, Tanzim maddesi, [www.nisanyansozluk.com/?k=tanzim](http://www.nisanyansozluk.com/?k=tanzim), alıntılama tarihi: 28.03.2018.

<sup>130</sup> Ahmet Vefik Paşa, a.g.e., s. 839.

<sup>131</sup> Ali Akyıldız, “Tanzimat”, D.İ.A., y. 2011, c. 40, s.1. Ayrıca Bkz.: Çiydem, Erol – Özdemir, Yavuz, a.g.m., s. 87.

<sup>132</sup> Ünal, a.g.e., s. 667.

<sup>133</sup> Mehmet Aktel, “Tanzimat Fermanı'nın Toplumsal Yansıması”, **Süleyman Demirel Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, y. 1998, S. 3 (Güz), s. 178.

<sup>134</sup> Çiydem, Erol – Özdemir, Yavuz, a.g.m., s. 87.

insan hakları prensiplerini Osmanlı Devleti'nin hükmü altında yaşanan toplumlara da tanıtmak amacıyla girişilen bir devrim hareketi şeklinde tanımlanmıştır<sup>135</sup>.

İngiliz elçisi Canning, Tanzimat “devriminden” söz ediyor ama, Tanzimatçılar inkılapçı değildiler, reformcu bir dünya görüşüne sahiptiler. Sadece Türkiye'nin tarihinde değil, geleneksel yapısını terk ederek modernleşen her ülkenin tarihinde ilk anda onların benzeri adamlar vardır. Fermanın içeriğinde 150 yıldır süregelen bir gerilemeden bahsediliyordu. XIX. yüzyılın aydın-bürokrati artık bir restaratör olarak tanımlanamazdı, değişikliğin zorunluluğuna inanmıştı. Bu değişiklikleri “reform” mu, yoksa “revolutione” olarak mı tanımlamak daha doğrudu? Osmanlı Devleti'nde yöneticiler bu dönem için “inkılab” kelimesini kullanmıyordu. İnkılab kelimesi bu dönemi tanımlamak için bazı kişiler tarafından çok sonraki zamanlarda kullanılmıştır. Burada kullanılan söz “ıslahat”dır, lakin bu kelimde de pek sevilmmez. “Tanzimat” kelimesi “reorganizasyon”u karşılamak adına kullanılmıştır. Burada “Tanzimat” kelimesiyle hukuki sistemin ıslahı yani kanun ve düzen yerine getirilmesi kastediliyordu. Bu durumda “Tanzimat” deyimini o kadar benimsenmiştir ki; Osmanlı Devleti'nin bu dönemini inceleyen yabancılar bile Tanzimat kelimesine karşılık olarak “legislative” deyimini tercih etmişlerdir<sup>136</sup>.

Sonuç olarak diyebiliriz ki: İçeriği tam olarak açıklanamayan kavramlardan biri de *tanzimattır*. Tanzimat kimileri tarafından sadece Osmanlı Devleti'nin yönetimindeki “hâkim Müslüman kitle” ile “tabi Hıristiyan kavimler” arasındaki ilişkilerin bir aşaması olarak düşünülmektedir. Kimileri tarafından ise Osmanlı'nın yüzünü Batı'ya dönme aşaması olarak değerlendirmiştir. Tanzimat kavramı hiç şüphesiz bu iki ana yolu tamamiyle hudutları dahiline almaktadır. Ayrıca bu iki hareket arasında da pek yakın bir münasebet bulunmaktadır<sup>137</sup>.

<sup>135</sup> Çiydem, Erol – Özdemir, Yavuz, a.g.m., s. 87.

<sup>136</sup> Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, s. 111.

<sup>137</sup> Halil İnalçık, **Tanzimat Nedir?, Tanzimat – Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, haz.: Halil İnalçık – Mehmet Seyitdanoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür yay., 6. bs., İstanbul, 2017, s. 31.

## SONUÇ

Kavramlar dilin kendisi gibi değişmektedirler. Bu değişim zaman içerisinde ya da bir dilden başka bir dile aktarılırken gerçekleşebilir. Örneğin Arapçadan Türkçeye geçmiş bir kavram Arapçadaki muhtevastan farklılık arz edebilir. Aynı şekilde Fransızcadan dilimize gelmiş bir kavram için de bu durum geçerli olabilir. Osmanlı Devleti'nde de bu durum değişmemektir. Gerek edebi metinlerde gerek devrin münevverlerinin yazılarında gerekse sözlüklerde kavramların değişmekte olduğuna şahitlik ettik. Kavramların içerik değişiminin yanı sıra dile yeni kavramların da girdiğini gördük.

Örneğin millet kavramının Arapçada farklı anlama geldiğini, din, cemaat, gibi farklı anlamlarda kullanıldığı, zamanla *nation* kelimesine karşılık gelecek şekilde evrildiğini ve *nation* kelimesinin Batı dillerinde de anlam değişimleri geçirdiğini gördük. Aynı şekilde farklı zaman diliminde değil aynı zaman zarfında dahi farklı anlamlara gelebileceğini de gördük. Kavram karışıklığına 'millet' ifadesi üzerinden bir örnek vermek gerekirse; "milli" ve "ulusal" sözcüklerinin "eski" ve "yeni" Türkçede aynı kavramı ifade etmesi gerekirken farklı siyasal eğilimlerin tezahürü olması akla gelebilir. Bir adım ileri gidersek, Türkçe bilmeyen bir kişiye "milliyetçilik" ile "ulusalcılık" arasındaki farkı nasıl izah edebileceğimizi, daha da zoru bu iki kelimeyi başka dillere tercüme ederken nasıl iki farklı kelime bulamamız gerekebileceğidir. Bu durumda olduğu gibi aynı anlama gelmesi gereken kelimeler farklı gruplar tarafından farklı zamanlarda sahiplenilmeye ve farklı anlamlandırılmaya maruz kalabilir.

Yine vatan kelimesinin "yaşanılan yer" gibi daha basit anlama sahipken, yaşanan olaylar neticesinde üzerine büyük anlamlar yüklendiğini, uğruna can feda edilebilecek kutsal bir kavram haline geldiğini, hürriyetin "köle olmamak" gibi sade bir anlamı varken üzerine tartışmaların yapıldığına, mücadelelerin verildiğine, gazetelerin çıkarıldığına, Vatan ve Hürriyet Cemiyeti, Osmanlı Hürriyet Cemiyeti, Hürriyet ve İtilaf Fırkası, Nigenban-ı Hürriyet gibi birçok cemiyetenin isimlendirilmesinde kullanıldığına, Ziya Gökalp gibi münevverlerin kendi çocuklarına bu ismi verdiği, millet kelimesinin sahip olduğu birçok anlamla beraber

daha çok günümüzdeki ümmet kelimesine karşılık gelirken *nation* kelimesine doğru evrildiğine şahitlik ettik. Bütün bu değişimler elbette bir günde olmadı. Aynı şekilde sebepsiz yere veya tek bir sebepten olmadı. Dahili ve harici birçok değişimin sonucunda dünyanın dolayısıyla devletin, toplumun vs. birçok şeyin düzeni değişmiştir. Devletin tebaasına bakışı, tebaasında devlete bakışı değişti, karşılıklı görev ve sorumlulukları değişti. Bunları ekonomi, askeri vs. alanlarda meydana gelen yenilikler getirdi.

Bu değişimleri tek bir kişi veya kavram üzerinde okumaya çalıştığımız zaman eksik okumalara sebebiyet vereceğimize inandığımız için ele alınan kavramları ve kişileri çoğaltmaya çalıştık. Elbette eksiklerimiz oldu. Türkiye'de kavram tarihçiliğinde tarihçilerin daha çok yer alması bu alanın gelişmesinde ve sağlıklı bir biçimde işleminde kritik bir öneme sahiptir. Aynı şekilde tarihçilerin de başta semantik ve tarihsel semantik üzerine daha çok emek sarf etmesi tarihçilere de önemli katkılar sağlayacağına şüphe yoktur.

Coğrafi Keşifler, Fransız İhtilali, Napolyon Savaşları, Sanayi Devrimi gibi gelişmeler sonucu dünya artık eskisi gibi olamayacak bir şekilde değişti. Ulus-devletler ön plana çıktı, imparatorluklar gerilemeye, dağılmaya başladı. Elbette yüzyıllara yayılan bu sürece karşı direnişler oldu lakin er ya da geç her sistem değişimi bir şekliyle tattı. Bu değişimler insanların yaşayışlarını dolayısıyla devletleri, işleyişini etkiledi. Hukuk, askeriye, ekonomi gibi hemen her alanda önemli değişiklikler yaşandı. En temelde artık devlet-vatandaş ilişkisi farklı boyuta geldi. Halkın yöneticileri bakışı ve beklentisi, devletin halka bakışı ve halktan beklentisi değişti. Yeni kitle orduları (*Mass Army*) bu durumda oldukça etkili oldu. Yeni sistemler yeni değerler üretti veya yıllardır basit anlamlarda kullanılan gelen kelimelere büyük anlamlar yüklendi veya yeni kelimeler türetilti. Eşitlik, hürriyet, kardeşlik, adalet, vatan, terakki, iştirak, hars, millet gibi.

Osmanlı Devleti bu gelişmelere uzak değildi elbette. Avrupa ile ister istemez sürekli temas halinde idi. Değişen dünya, yeni kavramlarını Osmanlı Devleti'ne de taşıyordu. XIX. yüzyılının ikinci yarısında kurulan müesseseler ve bu müesseselerde gerek tercüme yoluyla gerek kendi ürettikleri yazılar Osmanlı-Türk düşüncesinde

yaşanan değişimlerde ciddi etkiler meydana getirdi. Devlete bağlı açılan müesseseler dışında özel teşvik ve girişimlerle hayata geçen dergi ve gazeteler de bu süreçte oldukça etkili oldu.

Namık Kemal ve Ziya Gökalp gibi önemli bazı isimler birçok kavramı derli-toplu bir biçimde incelemiş, yaptıkları kavram tanımlamaları ve eleştirileri ile hem içinde buldukları zamanı etkilenmiş hem de gelecek kuşaklara temel oluşturmuş, yol göstermişlerdir. Bu iki münevver gerek Osmanlı Devleti'nde gerek Türkiye Cumhuriyeti döneminde kullanılan birçok kavramın temelini oluşturmuştur. Bu sebeple XIX. ve XX. yüzyıl kavram tarihçiliği veya fikir araştırmaları yapacak kişilerin Namık Kemal ve Ziya Gökalp'in eserlerini kesinlikle çok iyi bir biçimde incelemeleri gerekir.

Reinhart Koselleck ve Quentin Skinner gibi kavram tarihçiliğinin önemli kişileri elbette tarihsel semantik çalışacak kişilere yol gösterecektir. Lakin değerlendirmemiz Osmanlı İmparatorluğu üzerinde yoğunlaşacak ise; Namık Kemal, Ziya Gökalp, İbrahim Şinasi, Ziya Paşa, Ahmed Cevdet Paşa gibi şahıslara kesinlikle başvurmak gerekmektedir. Devrin metinlerini incelerken muhakkak metin ve bağlam (*text and context*) ilişkisi üzerinden gidilmez.

Tarih ilminin, ek birçok farklı disipline dayanmak zorunda olan ve zaman ve eser kısıtlamalarından kaçınan çalışmaların zorluğunu bu çalışmada bir kez daha gördük. Lakin tarihçilikte bir adım öteye geçmek istiyorsak bunu yapmak zorundayız. Osmanlı siyasi tarihi birçok kaynaktan beslenmiştir. Çalışmamızda da ortaya koymaya gayret ettiğimiz üzere bir kavramın içeriği birçok farklı kaynaktan gelen etki ile şekillenmekte. Tek yönlü okumalar bizleri hataya düşürür. Özellikle çeşitli sebeplerden dolayı çokça düşülen bir hata olan sadece Batı merkezli okuma eksik ve yanlış olur. Aynı şekilde bir kavramı sadece Kur'an-ı Kerim'deki ya da klasik Arapça sözlüklerdeki anlamı ile değerlendirmek de eksik ve yanlış olur. Bu sebeple özellikle bir kavramın İslâmî literatürde, Batı literatüründe ve kelimenin kök olarak hangi dilden geliyorsa o dildeki karşılıklarını bir arada değerlendirmek gerekir.

Kavram tarihçelerini bekleyen en önemli sorunlardan biri, bu alanda ülkemizde yapılan çalışmaların kısıtlı olmasıdır. Özellikle asıl işi tarih ilmi olanların yaptığı çalışmalar ise yok denecek kadar azdır. Çalışmamızda incelediğimiz kavramların yanı sıra *medeniyet, terakkî, devlet, meşveret, istibdat, meşrutiyet* gibi devrin önemli birçok kavramı, üzerinde derinlemesine çalışma yapılmayı beklemektedir. Çalışmamızın bu yolda bir adım olmasını ve bu alana dikkat çekmesini temenni ederim.

Son olarak Ahmed Cevdet Paşa'nın belki bütün bu kavramsal değişimleri özetleyen sözünü tekrar ederek bitirmek isterim: “*Vatanı, köyün orta yerindeki meydandan ibaret sayan bir Müslüman köylü çocuğundan vatan için savaşması ve ölmesi istenebilir miydi?*”



## KAYNAKÇA

- Acet, Mehmet Tahir: **Ziya Gökalp'ta Milliyetçilik**, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2014.
- Ahmet Vefik Paşa: **Lehçe-i Osmanî**, haz.: Recep Toparlı, T.D.K. Ankara, 2000.
- Akarsu, Bedia: **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975.
- Akay, Hasan: **İslami Terimler Sözlüğü**, İşaret Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, Ekim 2015.
- Akın, Mahmut H.: “Namık Kemal'in Siyasi Düşüncesinde Temel Kavramlar: İlerleme, Hürriyet ve Vatan”, **Namık Kemal**, Der.: Hüseyin Su, Abdurrahim Karadeniz, Namık Kemal Üniversitesi Yayınları, Tekirdağ, 2012, s. 147–155.
- Akpınar, İsa: **Ziya Paşa'nın Şiirlerinde İnsan Hürriyeti**, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2008.
- Aksan, Doğan: **Anlambilim – Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi**, Bilgi Yayınevi, Ankara, Ocak 2016.
- Aksan, Doğan: **Her Yönüyle Dil – Ana Çizgileriyle Dilbilim**, Türk Dil Kurumu Yayınları, 6. Baskı, Ankara, 2015.
- Akşehirli, Soner, **Temel Anlambilim (Semantik) Kavramları Üzerine Bir İnceleme**, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İzmir, 2004.
- Akyıldız, Ali: “Tanzimat”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, yıl: 2011, cilt: 40, sayfa: 1– 10.

- Akyıldız, Ali: “Tercüme Odası”, TDV **İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, yıl: 2011, cilt: 40, sayfa: 504– 506.
- Aktel, Mehmet: “Tanzimat Fermanı'nın Toplumsal Yansıması”, Süleyman Demirel Üniversitesi, **İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, yıl 1998, Sayı 3 (Güz), s. 177 – 184.
- Anscombe, Frederick F.: **Osmanlı Dönemi Sonrası Ülkelerde Devlet, İnanç ve Millet**, Alfa Yayınları, çev. Ceren Can Aydın, İstanbul, 2017.
- Argunşah, Hülya: “Ziya Gökalp'ın Limni ve Malta Mektuplarında Aile, Kadın ve Çocuk Eğitimi Fikri”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 7, yıl: 1996.
- Armaoğlu, Fahir: **19. Yüzyıl Siyasî Tarihi 1789–1914**, Timaş Yayınları, 16. Bs., İstanbul, 2016.
- Arslan, Mahmut: “Ziya Gökalp'te Kültür ve Uygarlık Anlayışı”, **Sosyoloji Dergisi**, c. 3, S. 10, s. 11– 19.
- Aslan, Taner: “31 Mart Hadisesi Üzerine Vilayetlerde Çıkan Olaylar Karşısında Alınan Tedbirlere ve Askerî Faaliyetlere Dair Yazışmalar”, **Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM**, Cilt 28, Sayı 28, s. 1– 26.
- Aydın, Mehmet Âkif: “Kanûn-ı Esâsî”, TDV **İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, yıl: 2001, cilt: 24, sayfa: 328–330.
- Aydın, Mahir: “Doksanüç Harbi”, TDV **İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, yıl: 1994, cilt: 9, sayfa: 498–499.
- Aydın, Mithat: “Namık Kemal'de “Terakki” ve “Maarif” Düşüncesi”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih–Coğrafya Fakültesi Dergisi**, 53, 2 y. 2013, 451– 477.

- Aydoğdu, Nergiz: “Namık Kemal’de Hürriyet Kavramı”, **Namık Kemal**, editör: Turan Karataş, Orhan Kemal Tavukçu, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2011, s. 452–477.
- Aysal, Necdet: “Örgütlenmeden Eyleme Geçiş: 31 Mart Olayı”, **Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi**, S. 37–38, Mayıs–Kasım 2006, s. 15–53.
- Balcı, Sezai: **Osmanlı Devleti’nde Tercümanlık ve Babialı Tercüme Odası**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmış doktora tezi), Ankara, 2007.
- Barca, İbrahim: “Klasik İslâm Siyaset Kurumu ve Literatürüne Genel Bir Bakış”, **Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, s. 33–65.
- Bay, Abdullah: “II. Meşrutiyet Döneminde “Hürriyet” Tartışmaları 1908–1911”, **Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi**, Yıl 4, Sayı 7 (Bahar 2008), s. 67–83.
- Bayraktar, Rasim: “Sosyolojik Açıdan Millet Kavramı”, **Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi**, yıl 6, Sayı 10, s. 203–219, İlkbahar 2014.
- Berkes, Niyazi: **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, 22. baskı İstanbul Ocak 2016.
- Beydilli, Kemal: “Mahmud II”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 2003, c. 27, s. 352–357.
- Beydilli, Kemal: “Nizâm-ı Cedîd”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 2007, c. 33, s. 175–178.
- Beydilli, Kemal: “Selim III”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, yıl: 2009, c. 36, s. 420–425.
- Beydilli, Kemal: “Yeni Osmanlılar Cemiyeti”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 2013, c. 43, s. 430–433.

- Bolay, Süleyman Hayri: “Ziya Gökalp (Din Anlayışı)”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 1996, c., s. 128–131, s. 130.
- Bulut, Halil İbrahim: “Ümmet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 2012, c. 42, s. 308–309.
- Buzpınar, Ş. Tufan: “Mustafa Fâzıl Paşa”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 2006, c. 31, s. 300–301.
- Büyükarman, Didem Ardalı: **Türk Tiyatro Edebiyatında Vatan Kavramı (1860– 1940)**, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul, 2007.
- Büyükarman, Didem Ardalı: “Vatan Kavramının Türk Tiyatro Edebiyatındaki Seyri Üzerine Bir İnceleme”, **A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, Sayı 37, Erzurum, 2008.
- Cevherî – Vankulu Mehmet Efendi: **Vankulu Lügati**, Arapça– Osmanlıca, hazırlayanlar: Mustafa Koç – Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014–2015.
- Çağan, Kenan: “Namık Kemal’de Devletin Niteliği ve Temel Dayanakları”, **Akademik İncelemeler Dergisi**, c. 7, S. 1, 2012.
- Çağrııcı, Mustafa, “Hürriyet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 1998, c. 18, s. 502–505.
- Çağrııcı, Mustafa, “Vatan”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 2012, c. 42, s. 563–564.
- Çalen, Mehmet Kaan, “Şemsettin Sami’den Ziya Gökalp’e Millet Kavramının Evrimi”, **Uluslararası İki Toplumun Aydını: Şemsettin Sami Sempozyumu**, 19–20 Mayıs 2016/Tiran, Bildiriler, Editörler: Yüksel TOPALOĞLU, Ayşe Nur ÖZDEMİR, Barış Berhem ACAR, Trakya Üniversitesi, Edirne, Mart 2017, s. 253–271.

- Çalışkan, Adem: “Namık Kemal’in Hürriyet Kasidesi ve Tahlili”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c. 7, S. 31.
- Çelik, Hüseyin: “Hürriyet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 1998, c. 18, s. 505–507.
- Çiydem, Erol - Özdemir, Yavuz: “Kavrama Dayalı Tarihi Dönem Anlatımına Yönelik Bir Çalışma (Tanzimat Dönemi Örneği)”, **Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi**, c. 6, S.12 Güz 2015, s. 81–100.
- Çuhadar, Cengiz: “Siyaset Kavramının Felsefi Kökenleri”, **Dinî Araştırmalar Dergisi**, Eylül–Aralık 2007, c. 10, S. 30, s. 153–167.
- Doğan, Sedat: **Tanzimat Dönemi Türk Düşüncesinde Hürriyet Anlayışı**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2014.
- Doğan Sedat, “Tanzimat Düşüncesinde Hürriyet Fikri”, **Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi**, S. 5, Kayseri, Ocak 2016 s. 137–157.
- Donbay, Ali: Nâmık Kemâl'in Hürriyet Gazetesindeki Makaleleri, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Konya, 1992.
- Duman, Bilal: **Ziya Gökalp'in Bilim ve Siyaset Anlayışı**, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Isparta, 1998.
- Durmuş, Mithat: “Şiirsel Tavrın Öncülüğünde İnsanı Yeniden Düşünmek: Namık Kemal ve Hürriyet Kasidesi”, **Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi**, S. 3/1 2014, s. 240–250.
- Düzdağ, M. Ertuğrul: “Volkan”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 2013, c. 43, s. 123–125.

- Ece, Hüseyin K.: **İslâm'ın Temel Kavramları**, Beyan Yayınları, İstanbul, Nisan 2017.
- Eldem, Edhem: “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Günümüze Adalet, Eşitlik, Hukuk ve Siyaset Üzerine”, **Toplumsal Tarih**, S. 288, Aralık, 2017 s. 24–37.
- Engin, Ertan: “Namık Kemal'in Tiyatrolarında Kavramlar”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c. 7, S. 29.
- Emil, Birol: **Namık Kemal'in Eserlerinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram: Hürriyet– Medeniyet–İrade, Ölümünün 100 yılında Namık Kemal**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, s. 11–24, İstanbul, 1988.
- Erdoğan, A. Teyfur: **Özgürlükten Kurtulmak**, Rumuz Yayınevi, İstanbul, 2017.
- Eri, Syro: **Şemsettin Sami'nin Milliyetçilik Anlayışı**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2015.
- Erkan, Ümmet: **Türk Yurdu Dergisinde Milliyetçilik (1911–1931)**, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmış doktora tezi), İstanbul, 2014.
- Erol, Halil İbrahim: “Yayın Kritiği: Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiki Üzerine Araştırmalar”, **Türk Tarihi Eğitim Dergisi**, (TUDEH), 2015, s. 272 – 280.
- Ersal, Aytekin: **Türkiye'de Ulus–Devlet ve Ziya Gökalp - Mümtaz Turhan - Erol Güngör**, Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, (yayımlanmış doktora tezi), Ankara, 2011.
- Findley, Carter V.: **Modern Türkiye Tarihi, İslam, Milliyetçilik ve Modernizm**, çev. Güneş Ayas, Timaş Yayınları, İstanbul, Mart 2016.
- Finkel, Caroline: **Rüyandan İmparatorluğa Osmanlı – Osmanlı İmparatorluğu'nun Öyküsü 1300–1923**, Zülal Kılıç, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.
- Geçgin, Tuğba Topal: **Rousseau'nun Toplum Sözleşmesinin Fransız İhtilali Üzerindeki Etkisi**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2012.

- Göçgün, Önder: **Namık Kemal**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987.
- Gökalp, Ziya: **Makaleler VIII**, hazırlayan: Ferit Rağıp Tuncor, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.
- Gökalp, Ziya: **Felsefe Dersleri**, haz.: Ali Utku, Erdoğan Erbay, Çizgi Yayınları, Konya, 2006.
- Gökalp, Ziya: **Kızılema–Şiirler**, haz.: Halil İbrahim Şahin, Ötüken Neşriyat, 5. baskı, İstanbul, 2018.
- Gökalp, Ziya: **Türkçülüğün Esasları**, haz: Salim Çonoğlu, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017.
- Gökalp, Ziya: **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, haz.: Mustafa Özsarı, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014.
- Gökalp, Ziya: **Türk Medeniyet Tarihi**, haz.: Ali Durmaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2015.
- Gökalp, Ziya: **Milli Tetebbular – Milli Tetebbular Mecmuası Yazıları**, Ötüken Neşriyat, haz. Ali Duymaz, İstanbul, Kasım 2016.
- Görgün, Tahsin: “Osmanlı'da Nizâm-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. 13 S. 2, y. 2000.
- Göz, Kemal, **İslâm'da ve Milletlerarası Belgelerde Hürriyetler**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmış doktora tezi), Ankara, 2003.
- Gülsoy, Ufuk: “Islahat Fermanı”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları., y. 1999, c. 19, s. 185–190.
- Gündoğdu, Mehmet Ali: “Namık Kemal'in Şiirlerinde “Millet”, “Şehitlik”, “Maksat” ve “Vatan” Kavramları”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 11/20 Sonbahar 2016, s. 245–264.

- Gürsoy, Ülkü: “Türk Yurdu Dergisinde (1911–1918) Vatan Temalı Edebî Metinler Üzerine Bir Değerlendirme ve Türk Yurdu Yazarlarında Vatan Kavramı”, **Türk Yurdu Dergisi**, 7. Devre, cilt 31 (63) Sayı: 282 (643) 100. Yıl, Basıldığı Tarih: 03.02.2011.
- Gündüz, Tufan: **Alahimanet Bosna – Boşnakların Osmanlı Topraklarına Göçü**, 3. Baskı, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2018.
- Hamidullah, Muhammed: **İslâm Peygamberi – Hayatı ve Faaliyetleri – I**, çev.: Salih Tuğ, Yeni Şafak, Ankara, 2003.
- Hanioglu, M. Şükrü: “İttihat ve Terakkî Cemiyeti”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 2001, c. 23, s. 476–484.
- Hatiboğlu, Vecihe: **Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1972.
- Hazar, Mehmet: “Türkiye Türkçesinde Anlam Bilimi Bibliyografyası”, **TÜRÜK, Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi**, 2013, S. 2, s. 137–173.
- İbrahim Cûdî Efendi: **Lügat-ı Cûdî**, haz.: İsmail Parlatır, Tezcan Aksu, Nicolai Tufar T.D.K., Ankara, 2006.
- İnalçık, Halil – Seyitdanlıoğlu, Mehmet: **Tanzimat – Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 6. baskı, İstanbul, 2017.
- Kara, Ercan: **Namık Kemal'de Din ve Toplum**, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İzmir, 2011.
- Kara, İsmail: **Bir Felsefe Dili Kurmak, Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi**, Dergah Yayınları, İstanbul, Mart 2012.
- Kara, İsmail: **Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016.
- Karaman, Mehmet Ali: “Fransız İhtilali'nin Osmanlı İmparatorluğu'na Etkileri”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Fen–Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 44, Ağustos, Burdur, 2018, s. 62–79.



- Karpat, Kemal H.: **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik**, Timaş Yayınları İstanbul, 2015
- Karpat, Kemal H.: **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, haz. ve çev.: Güneş Ayas, Timaş Yayınları, 6. bs., İstanbul, 2017.
- Karpat, Kemal H.: **İslâm'ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti'nin son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması**, çev.: Şiar Yalçın, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017.
- Kaplan, Mehmet: **Namık Kemal, Hayatı Sanatı ve Eserleri**, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1948.
- Kaplan, Mehmet, İnci Enginün, Birol Emil: **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-I**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 1874, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1974.
- Kaplan, Mehmet, İnci Enginün, Birol Emil: **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-II**, 2. bs., Marmara Üniversitesi Yayın No: 521, Fen Edebiyat Fakültesi Yayın No: 30, İstanbul, 1993.
- Kenanoğlu, M. Macit: **Osmanlı Millet Sistemi – Mit ve Gerçek**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.
- Kerimoğlu, Yusuf: **Kelimeler Kavramlar**, 20. bs., İnkılâb Yayınları, İstanbul, 2004.
- Keskin, Mesut: **Kavramlar Tarihi Nedir?**, Avesta Basın Yayın, İstanbul, 2016.
- Keskin, Mesut: **Tarihsel Semantik Nedir?**, Avesta Basın Yayın, İstanbul, 2017.
- Keskin, Mustafa: “Ziya Gökalp'te Vatan Kavramı”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 4, 1991.
- Keskin, Orhan: **Adalet, Ahlâk ve Nizam – Osmanlı Siyasetnameleri**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- Kılıç, Ayşe (Değerlendiren), **Kavramlar Tarihi (Begriffsgeschichte) Yuvarlak Masa Toplantısı Değerlendirmesi**, Katılımcılar: Gültekin Yıldız,

Teyfur Erdoğan, Faruk Yaşlıçimen, Halil İbrahim Erol, 26 Mart 2015, Kaynak: [https://www.academia.edu/30715384/Kavramlar\\_Tarihi\\_Begriffsgeschichte\\_Yuvarlak\\_Masa\\_Toplant%C4%B1s%C4%B1\\_De%C4%9Ferlendirmesi](https://www.academia.edu/30715384/Kavramlar_Tarihi_Begriffsgeschichte_Yuvarlak_Masa_Toplant%C4%B1s%C4%B1_De%C4%9Ferlendirmesi).

- Kılıç, Hulusi: “İştikak”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 2001, c. 23, s. 439–440.
- Kılıçkaya, Derya: “Albay Chabert ile Akif Bey'in Karşılaştırılması”, **Türklük Bilimi Araştırmaları**, S. 29, y. Ocak 2011, s. 201–212.
- Kırmızı, Abdulhamit: **Abdülhamid'in Valileri Osmanlı Vilayet İdaresi 1895–1908**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016.
- Kızıldoğan, Hüsrev Sami: “Vatan ve Hürriyet – İttihat ve Terakki”, **Bellekten**, Cilt: I, Sayı 3-4, Türk Tarih Kurumu, Ankara, Temmuz 1937.
- Kızıltan, Yılmaz: “I. Meşrutiyetin İlanı ve İlk Osmanlı Meclis-i Mebusan'ı”, Gazi Üniversitesi, **Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi**, C. 26, S. 1, 2006, 251–272.
- Kollektif, Bilim ve Sanat Terimleri Ana Sözlüğü Çalışma Grubu: **Bilim ve Sanat Terimleri Ana Sözlüğü**, TDK.
- Koselleck, Reinhart: **Kavram Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Pragmatigi Üzerine Araştırmalar**, çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, 2. bs., İstanbul, 2013.
- Köse, Hızır Murat: “Siyaset”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 2009, c. 37, s. 294–299.
- Kurt, Ali: “Tanzimat'tan Günümüzde Türk Şiirinde Vatan Temi”, **Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, S. 1, 2016, s. 105–137.
- Kurtaran, Uğur: “Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi”, **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 8, Sonbahar 2011, s. 57–71.
- Kurtkan, Amiran: “Hak ve Hürriyet Kavramlarının XX. Yüzyılda Taşıdığı Mana ve Ziya Gökalp”, **Sosyoloji Konferansları**, y. 1976, c. 0, S. 14, s. 160 – 170.

- Kutluer, İlhan: “Nizam”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 2007, c. 33, s. 173–175.
- Küçük, Cevdet: “Abdülhamid II”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 1988, c. 1, s. 216–224.
- Küçük, Cevdet – Ertüzün, Tefik, “Düyûn-ı Umûmiyye”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 1994, c. 10, s. 58–62.
- Küçük, Cevdet, “Murad V”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, yıl: 2006, c. 31, s. 183–185.
- Küçük, Cevdet, Mehmed V, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 2003, c. 28, s. 418–422.
- Küçük, Cevdet, **Osmanlı İmparatorluğu'nda “Millet Sistemi” ve Tanzimat, Tanzimat – Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, haz.: Halil İncalcık – Mehmet Seyitdanoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür yay., 6. bs., İstanbul, 2017
- Lewis, Bernard: **İslam'ın Siyasal Söylemi**, Phonix Yayınları, çev, Ünsal Oskay, 2. bs., Ankara 2011.
- Lewis, Bernard: **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, çev. Metin Kıratlı, Ankara, 1988.
- Locke, John: **Kelimelerin Suistimali**, çev.: Büşra Erdurucan, 2. bs, Tefrika Yayınları, İstanbul, 2018.
- Mardin, Şerif: **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları, 12. bs., İstanbul, 2015.
- Mardin, Şerif: “Tanzimat Fermanı'nın Mânâsı – Yeni Bir İzah Denemesi”, s. 147–165, **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Halil İncalcık, Mehmet Seyithanoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 6. bs, Ocak 2017.

- Marshall, Gordon: **Sosyoloji Sözlüğü**, çev.: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009.
- Meriç, Cemil: **Mağaradakiler**, İletişim Yayınları, 28. bs., İstanbul, 2017.
- Muallim Nâcî: **Lugat-i Nâcî**, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009, (ilk yayın yılı 1894).
- Mücahid, Abdülkerîm: “Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni” (Dr. Abdulkerim Mucahid’e ait, **ed-Delâletu’l-Lugaviyye inde’l-Arab**, (Dâru’d-Dıya, t.y.) adlı eserin, “İlmü’d-delâle beyne’l-Arab ve’l-Garb” başlıklı giriş kısmının çevirisidir), çev. Celalettin Divlekci, **AÜİFD** 47, 2006, S. 2, s. 259–269.
- Namık Kemal: **Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye**, haz.: Erdoğan Kul, Birleşik Yayıncılık, Ankara, Kasım 2014.
- Namık Kemal: **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri–I**, Hazırlayan: Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005.
- Namık Kemal: **Cezmi** (Tam metin), ed.: Ebru Aydın, Rönesans Yayınları, İstanbul, Ağustos 2018.
- Namık Kemal: **Vatan Yahut Silsitre** (Tıpkıbasım), Karbon Kitaplar, İstanbul, 2018.
- Namık Kemal: **Akif Bey**, haz.: Mustafa Nihat Özön, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1972.
- Nişanyan, Sevan, **Kelimebaz – I**, Everest Yayınları, İstanbul, Ekim 2009.
- Nişanyan, Sevan, Sözlerin Soyağacı: **Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü**, Adam Yayınları, 2004, İstanbul.
- Oğur, Yıldray: **Osmanlı–Cumhuriyet Modernleşmesinde İki Özgürlük Kavramı**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2005.

- Oğuz, Ahmet, **Birinci Meşrutiyet Kanun-ı Esasi ve Meclis-i Mebusan**, Grafiker Yayınları, Ankara, Eylül 2010.
- Okay, M. Orhan, Ziya Gökalp, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 1996, c. 14, s. 124–128.
- Okur, Mehmet, II. Meşrutiyet Dönemi Siyasi Partileri, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, c. 0, S. 11, 1999 s. 225 – 238.
- Ortaylı, İlber: **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İletişim Yayınları, 17. bs., İstanbul, 2004.
- Ortaylı, İlber: “Millet (Osmanlılar’da Millet Sistemi)”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, c. 30, s. 66–70.
- Ortaylı, İlber: “Osmanlı İmparatorluğunda Milletçilik (En Kalıcı Miras)”, **XIII. Türk Tarih Kongresi**, c. II, 04–08 Ekim 1999, Ankara.
- Ölker, Perihan, Aktaş Tuğba: “Tanzimat Fermanının Metindilbilimsel Çözümlemesi”, **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, XIII, 2, Kış 2013, s. 209–230.
- Örenç, Ali Fuat: **Yakınçağ Tarihi Giriş**, Akademi Titiz Yayınları, İstanbul, 2012.
- Özbek, Nadir: **Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet – Siyaset, İktidar ve Meşrutiyet 1876– 1914**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- Özcan, Abdülkadir: “Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 1991, c. 3, s. 457–458.
- Özcan, Ahmet: **Teolojinin Jeopolitiği**, Yarı Yayınları, İstanbul, 2016.
- Özcan, Azmi: “Otuzbir Mart Vak'ası”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 2007, c. 34, s. 9–11.
- Özdeniz, Nuri: “Ziya Gökalp ve Türkleşmek” **Sosyoloji Konferansları**, 1976, s. 14, s. 25–46.

- Özdenören, Rasim: **Kafa Karıştıran Kelimeler**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1988.
- Özer, Kâmil: **Tanzimat Sonrası İslâm Düşüncesi ve Namık Kemal**, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış doktora tezi) İzmir, 2004.
- Özhazar, Hüseyin: **Yakın Dönem Türkiye Tarihi**, Tirekitap, İstanbul, 2018.
- Özküralpli, İlkay: “Bir Desideratum Olarak Vatan Kavramının Tanzimat Dönemi, Erkeklik Kavramı İnşasındaki Rolü,” **Fe Dergi** 5, no. 1, 2013, 32–42.
- Özlem, Doğan: **Kavramlar ve Tarihleri– I**, İnkilâp Kitapevi, İstanbul, 2002.
- Özlem, Doğan: **Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları– II, Kavramlar ve Tarihleri– II**, İnkilâp Kitapevi, İstanbul, 2006.
- Öztürk, Mustafa: “Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili”, **İslâmiyât** 8, 2005, S. 2, s. 11–23.
- Parla, Taha: **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, 6. bs, Deniz Yayınları, İstanbul 2009.
- Reinkowski, Maurus: **Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri – 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması**, çev: Çiğdem Canan Dikmen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.
- Sakaoğlu, Necdet: **Osmanlı Tarihi Sözlüğü**, Alfa Yayınları, Ocak 2017.
- Sarı, Mehmet: “Divân Şiirinde Vatan”, **Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi** (online), 2016, Sayı 5, s. 209 – 244.
- Selman, Vefa Cebbar: “Türkiye Türkçesinde Anlam Bilimi (Semantik)”, **Journal of the College of Languages Issue** (33).
- Sınar Çılğın, Alev: “Vatan Yahut Silistre'de Vatan Kavramı”, **Uludağ Üniversitesi Fen – Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, s. 135 – 145 y. 6, S. 9, 2005/2.

- Skinner, Quentin: **Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri, cilt I (Rönesans)**, çev: Eren Buğlalılar – Barış Yıldırım, Phoenix Yayınevi, 2014, Ankara.
- Skinner, Quentin: **Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri, cilt II (Reform)**, çev: Eren Buğlalılar – Barış Yıldırım, Phoenix Yayınevi, 2016, Ankara.
- Soyaldı, Mehmet: “Toshihiko Izutsu ve Semantik Anlayışı”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. 19, S. 1, s. 61–75
- Sümer, Mehmet: **Millî Kimliğin İnşasında Edebiyatın Rolü (1911– 1920)**, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul, 2015.
- Sütçü, Tevfik: **Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Vatan Temi**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2004.
- Şentürk, Recep: Millet, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 2005, c. 30, s. 64–66.
- Şemseddin Sâmî: **Kâmûs-ı Türkî**, haz.: Şaban Kurt, Çağrı Yayınları, 2015, İstanbul, Dersaadet, Hicri 1317.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi: **19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kitapevi, 8. bs, 1997, İstanbul.
- Tekin, Şinasi: **İştikakçının Köşesi, Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.
- Topal, Alp Eren: **From Decline to Progress: Ottoman Concepts of Reform 1600– 1976, The Department of Political Science And Public Administration**, İhsan Doğramacı Bilkent University, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara, Haziran 2017.
- Topal, Alp Eren: “Against Influence: Ziya Gökalp in Context and Tradition”, **Journal of Islamic Studies**, c. 28, S. 3, 1 Eylül 2017, s. 283–310.

- Tosun, Necdet: “Hz. Mevlânâ’nın Gözüyle Toplumda Birlik–Beraberlik”, **Altınoluk Dergisi**, 2010 Mart, S. 289.
- Tursun, Soner: **II. Meşrutiyet'in İlanı ve 31 Mart Olayı**, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Edirne, 2013.
- Türkmen, Zekeriya: Hareket Ordusu, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 1997, c. 16, s. 125–127.
- Uzun, Nihat: **Kur’ânda Ümmet Kavramı**, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Bursa, 2002.
- Ülgen, Gülten: **Kavram Geliştirme–Kuramlar ve Uygulamalar**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2004.
- Ünal, Mehmet Ali: **Osmanlı Tarih Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Ekim 2011.
- Williams, Raymond: **Anahtar Sözcükler**, çev. Savaş Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Yazıcı, Nesimi: “Takvîm-i Vekayi”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y. 2010, c. 39, s. 490–492.
- Yıldız, Gültekin: **Neferin Adı Yok – Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1816–1839)**, Kitapevi yay, İstanbul, 2009.
- Yıldız, Gültekin, **Osmanlı Kara Ordusunda Yeniden Yapılanma ve Sosyo–politik Etkileri (1826– 1839)**, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (yayımlanmış doktora tezi) İstanbul, 2008.
- Yıldız, Sıddık: **Çıkışından Bastırılmasına Kadar 31 Mart İsyanı**, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmış yüksek lisans tezi), Ankara, 2006.
- Yılmaz, Coşkun: “Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Kânûn-ı Kadîm”, **XI. Milli Türkoloji Kongresi Bildirileri**, İstanbul, 11–13 Kasım 2014.
- Yılmaz, Fehmi: **Osmanlı Tarih Sözlüğü**, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul, 2010.



- Yılmaz, Murat: “Ahmed Cevdet Paşa'nın Eserlerinde 17–19. Yüzyıl Avrupa Hükümdarları”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c. 7 S. 35, s. 317–328.
- Yiğit, Emine: **Modernite Eleştirisi ve Namık Kemal'in Dini ve Siyasi Görüşleri**, Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmış yüksek lisans tezi), Çorum, 2014.
- Zürcher, Erik Jan: **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, Çev. Yasemin Gönen, İletişim Yayınları, 28. bs, 2013, İstanbul.