

**T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

**OSMANLI KURULUŞ TARTIŞMALARINA ELEŞTİREL
BİR YAKLAŞIM**

AHMET DEMİRHAN

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
PROF. DR. ERTAN ÖZENSEL**

KONYA 2017



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Doktora Tezi Kabul Formu

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet DEMİRHAN		
	Numarası	144105001007		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora	<input checked="" type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ertan ÖZENSEL		
Tezin Adı	Osmanlı Kuruluş Tartışmalarına Eleştirel Bir Yaklaşım			

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan *Osmanlı Kuruluş Tartışmalarına Eleştirel Bir Yaklaşım* başlıklı bu çalışma 11/12/2017. tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı

Prof. Dr. Ertan ÖZENSEL

Prof. Dr. Abdullah TOPÇUOĞLU

Prof. Dr. Köksal ALVER

Prof. Dr. İsmail ÇOŞKUN (Üniv. Dışı)

Doç. Dr. Tuncay ÖNDER (Üniv. Dışı/ Alan Dışı)

Danışman ve Üyeler

Danışman

Üye

Üye

Üye

Üye

İmza

(Handwritten signatures of Prof. Dr. Ertan Özenel, Prof. Dr. Abdullah Topçuoğlu, Prof. Dr. Köksal Alver, Prof. Dr. İsmail Çoşkun, and Doç. Dr. Tuncay Önder)



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Adı Soyadı	Ahmet Demirhan
Numarası	144105001007
Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji / Sosyoloji
Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input checked="" type="checkbox"/>
Tezin Adı	Osmanlı Kuruluş Tartışmalarına Eleştirel Bir Yaklaşım

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin imzası
(İmza)



SELÇUK
ÜNİVERSİTESİ

T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Demirhan		
	Numarası	144105001007		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji Sosyoloji		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora	<input checked="" type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ertan Özensel		
	Tezin Adı	Osmanlı Kuruluş Tartışmalarına Eleştirel Bir Yaklaşım		

ÖZET

Osmanlı Kuruluş Tartışmalarına Eleştirel Bir Bakış, üç argüman üzerinden gelişmektedir. Birincisi, Osmanlı ‘kuruluş’ sorununun kendisinin sorun olduğunu iddia etmesidir. Bu argümanla, Osmanlı ‘kuruluş’una dair tartışmalarının ancak kendisine özgü bir tarih oluşturarak tarihsel ve toplumsal bir meseleyi anlamaya çalıştığı iddia edilmektedir. Ancak kendisine özgü bir tarihi olan bir alan olarak Osmanlı ‘kuruluş’u sorunu, kendi içinde bir sarmal da oluşturmuştur. Bu çerçevede Osmanlı ‘kuruluş’ sorununun ana gövdesini, Gibbons’un ırkçı ve kana dayalı açıklaması; Wittek’in gaza tezi ve onun yan unsurları olarak kendisine özgü bir çekirdek ve uç toplumu olma özelliği ve Köprülü’nün tarihsel ve toplumsal bir tekâmül ve terkibe ağırlık veren, ancak Cumhuriyet’in oluşturduğu Osmanlı imajıyla da uyumlu kılınmaya çalışılan oluşturmaktadır. Sonraki bütün ‘kuruluş’ varsayımları bu üç kurucu babanın görüşlerinin yeni bir kılık altında sunumundan ibarettir.

İkinci argüman, kurucu babaların Osmanlı’ya dair kendi özel bağlamları olduğuna dairdir. Gibbons’ın tezi, bir ‘Amerikan bilinci’ olarak tanımlanabilecek ve Wilsoncu bir uğrakta ortaya atılmış, evrimci bir hayatta kalmayı önplana çıkaran bir tezdur. Wittek’in tezi, kendi Alman geleneğinde izleri bulunan, ancak Osmanlı ile Avusturma-Macaristan’ın Birinci Dünya Savaşı öncesi oluşturduğu ittifakı da temel alan mesiyantik bir görüşü içerir. Köprülü’nün tezi ise, Osmanlı için önemi haiz alanları işaret etmesine rağmen, Cumhuriyet’in idealleri karşısında bunları savunamaz bir biçimde kurar.

Üçüncü argüman ise, hâkimiyet telakkisini dikkate almayan bir ‘kuruluş’ varsayımının Osmanlı’yı tarihsel mevcudiyeti ve toplumsallığı ile kuramayacağına ilişkindir. Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarında da, Osmanlı’nın sonraki dönemlerine dair de ortaya çıkan hâkimiyet telakkilerini eleştirel bir okumaya tabi tutan Osmanlı Kuruluş Tartışmalarına Eleştirel Bir Bakış, bu telakkilerin sıkıntılarını işaret ederek, bunların hangi bağlama yerleştirilmesi gerektiğini işaret etmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede Osmanlı Kuruluş Tartışmalarına Eleştirel Bir Bakış, bu konuda yapılan son çalışmalar ışığında, ‘kuruluş’a dair varsayımların oluşturduğu sorundan kurtulmadan Osmanlı hâkimiyet telakkilerinin incelenemeyeceğini ileri sürmektedir.



SELÇUK
ÜNİVERSİTESİ

T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Demirhan	
	Numarası	144105001007	
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji / Sosyoloji	
	Programı	Tezli Yüksek Lisans□	Doktor.■
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ertan Özensel	
	Tezin İngilizce Adı	A Critical Approach to the Ottoman 'Foundation' Debates	

SUMMARY

A Critical Approach to the Ottoman 'Foundation' Debates has three main arguments. First one is that the problem of Ottoman 'foundation' is in itself a problem. This argument implies that the debate on the 'foundation' of Ottoman Empire tries to construct the Ottoman history and society only if it has a unique history of its own. But this unique history, apart from disconnecting the Ottomans from the general historical approaches, has a spiral feature: it evolves around the three main assumptions developed by three founding fathers of Ottoman 'foundation' debates. One is Gibbons' racial assumption that depends on how early pagan Ottomans have formed a unique race by a mixture of blood with Byzantian Greek population, both converted to Islam at the same time. Second is Wittek's ghaza thesis with its emphasis on how Ottomans was a *uc* society evolved around a populist understanding of the Islamic culture which was its 'core', its 'nucleus'. Third is Köprülü's assumption that tries to explain Ottomans with an outlook of historical evolution and synthesis that emphasizes the principality of Turkic elements.

Second argument that is related to first one is this: the assumptions of the founding fathers of the Ottoman 'foundation' debates have their own contexts. Gibbons' thesis assumes a Wilsonian moment with its 'American consciousness': in a new world order that was about to appear an Ottoman race that was once fit to live is no more appropriate to has a life because of its 'blood' and Mohammedan elements. Wittek's assumption takes the alliance of the Ottomans and Habsburgs before the First World War into consideration as its starting points. Köprülü's assumption, although tries to show how an Ottoman history properly should be read, has some limits with respect to Republic's ideals that takes Ottomans its own counter-image.

Third argument is related to the question of how Ottoman understanding of sovereignty should be taken into consideration, especially with respect to 'foundation' debates. It is argued that Ottoman 'foundation' debates was and is still enveloped in such a way that they lack any proper notion of sovereignty. A Critical Approach to the Ottoman 'Foundation' Debates discusses the issue of how an Ottoman understanding of sovereignty can be argued with its political theological implications.

İÇİNDEKİLER

AÇIKLAMALAR

GİRİŞ

1. BÖLÜM: OSMANLI 'KURULUŞ' SARMALI

- i/ Münferid Bir Adada Osmanlı'yı Kurmak
- ii/ "Kara Delik" in Delikleri
- iii/ "Bütün Kabile Kızarı Bana"
- iv/ Serap Gören Osmanlı

2. BÖLÜM: 'POLİTİK HEMOTOLOJİ' OLARAK 'KURULUŞ'

- i/ "Wilsonyen Uğrak" ta Osmanlı'yı Kurmak
- ii/ Bir 'Şark Meselesi' Olarak 'Kuruluş'
- iii/ "İktidar Kan Vasıtasıyla Konuşur"
- iv. 'Kuruluş' Sarmalının Babası

3. BÖLÜM: 'POLİTİK TEOLOJİ' OLARAK 'KURULUŞ'

- i/ 'Çekirdek' Olarak 'Kuruluş'
- ii/ 'Uç' Olarak 'Kuruluş'
- iii/ 'Mesiyanik' Olarak 'Kuruluş'
- iv/ 'Wittekin Tezi' Olarak 'Kuruluş'
- v/ 'İtilaf'a Karşı İttifak Olarak 'Kuruluş'

4. BÖLÜM: 'POLİTİK NİHİLİZM' OLARAK 'KURULUŞ'

- i/ Bir 'Paradigma' Olarak 'Kuruluş'
- ii/ 'Milliyetçi Tarihyazımı' Olarak 'Kuruluş'
- iii/ Köprülü'nün 'Hayaletleri'
- iv/ Osmanlı'ya 'Nizam' Aramak
- v/ 'Siyaset Hakkı' Olarak 'Nizam'
- vi/ 'Toplumsal Yapı' Olarak Osmanlı

5. BÖLÜM: 'POLİTİK PERSONA' OLARAK 'KURULUŞ'

- i/ 'Deneysel Sentez' Olarak Osmanlı
- ii/ Bölgesel Hükümlerlikler 'Arasında' Osmanlı
- iii/ *Persona* Olarak Hükümdar

SONUÇ: BAZI YENİ VARSAYIMLAR

KAYNAKÇA

AÇIKLAMALAR

Yazımı neredeyse iki yıl sürse de konunun seçiminden gelişimine kadar oluşumu yıllar içinde şekillenen bir çalışmanın kendisini borçlu olduğu ortam ve şahısları tek tek sıralamak imkânsız bir işe girişmek gibi. Yine de Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde başlayan ve Konya Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde devam eden bir serüvende nihai halini alan bu çalışmanın en büyük desteği, Selçuk Üniversitesi Sosyoloji bölümü hocalarının sabrı, hoşgörüsü, yol göstericiliği ve güveninden geldi. Çalışmanın önerisini ilk sunduğumda onu sadece içeriği açısından değerlendirmediler; neden böyle bir içerik seçtiğimi yaşamı başını almış bir doktora öğrencisinin entelektüel geçmişiyle de kıyaslayarak çalışmayı benim için bir "Kızıl Elma" olarak adlandırdılar. Bu benim için basit bir adlandırmanın da ötesine geçti ve çalışmayı, kendi akademik geçmişimle paralel bir biçimde kurmamı da sağlayarak bana hayli faydalı bir çerçeve sundu. Bu nedenle başta Abdullah Topçuoğlu, Ertan Özensel, Köksal Alver, Mahmut Atay olmak üzere emekli olduklarından veya başka üniversitelere geçtiklerinden artık Konya Selçuk Üniversitesi'nde olmayan Ramazan Yelken, Mustafa Aydın ve Susran Erkan Eroğlu olmak üzere, Konya Selçuk Üniversitesi öğretim üyelerine teşekkür borçluyum. Aynı şekilde Yasin Aktay, henüz Selçuk Üniversitesi Sosyoloji bölümü üyesiiken beni yıllar sonra akademiye dönmeye ikna etmesiyle bu çalışmanın ortaya çıkmasında pay sahibidir. Kendisine teşekkür ederim. Danışmanım Ertan Özensel, titiz takipçiliğiyle ve çalışmanın ilk biçimlerine dair eleştirileriyle hem zamanı tasarruflu bir biçimde kullanmamı sağladı ve hem de Giriş bölümünde açıklanan nedenlerle farklı yerlere kayma ihtimali bulunan konuyu yerli yerine oturtmama yardımcı oldu. Bu tür destekleri yanında bana gösterdiği güven için de kendisine ne kadar teşekkür etsem az.

Her birisine ayrı ayrı teşekkür olduğum Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün seksenler ve doksanlardaki hocalarım, bazıları yurtdışındaki üniversitelerde akademik hayatını sürdüren aynı dönemden dostlarım ve 'Orta Kantin'i bir sınıfa dönüştüren arkadaşlarım adlarını burada sayamayacağım kadar çok. Ancak Hocalarım arasında özellikle ikisini anmak isterim. Birincisi Şerif Mardin. Kendisinden, ben öğrenciyken okulda bulunduğu süre zarfında benden yüksek sınıflara ders açtığından, hiçbir zaman kredili ders almadım. Ancak derslerini

‘kaçak’ izledim. Ne var ki Giriş’te de belirttiğim üzere, çalışmanın ilk nüveleri Mardin’in çalışmalarının satıraralarından çıktı. Türk sosyoloji tarihinin bu mümtaz ismine kendisini borçlu olmayan sosyolog yok gibidir. Lakin resmen olmasa da çalışmalarıyla bana hocalık yapan Mardin’i, çalışmanın hazırlık aşamasında hayata gözlerini yumduğu için entelektüel bir borcu ödemek adına, rahmetle yâd etmek istedim. İkincisi ise, Faruk Birtek. Sadece Mardin’in eserlerinin nasıl okunması gerektiğine dair çizdiği çerçeveye değil, Osmanlı’yı ‘toplumsal bir yapı’ olarak kavramaya yönelik dersleriyle çalışmanın arkaplanının oluşumunda katkısı çok olan Birtek’e ne kadar teşekkür etsem az. Boğaziçi’nde öğrencilik yaptığım yıllarda bana hocalık yapan Nilüfer Göle, Ayşe Öncü, Nükhet Sirman, 2015 yılında kaybettiğimiz rahmetli Ferhunde Özbay gibi hocalarımın adlarını ayrıca anmak isterim.

Akademi belirli bir prosedür içinde şekillenen, belirli kurallara ve ‘kürsü adabı’na dayalı olarak biçimlenen bir kurum olsa da, akademik tartışmalar zamana ve zeminle kayıtlanamayacak bir özelliğe sahip. Bu çerçevede bir masa etrafında yemek yerken veya çay ya da kahve içerken, tatillerde bir taraftan çocuklara göz kulak olurken gelişen sohbetler de bazen formel bir dersin veya tedrisat tekniklerinin açamayacağı ufuklar açabiliyor. Sanal ortamda mevcut sohbet kanalları da benzeri bir işlevi yüklenebiliyor. Çalışma böyle sohbet ve muhabbet ortamlarında yaşanan tartışmalara da çok şey borçlu. Bir dönem Âli Vural Ak’ın öncülüğünde artık dünyanın çeşitli yerlerine dağılmış eski arkadaşların bir araya geldiği yemekli toplantılardaki dört ismi özellikle anmak isterim. Cemil Aydın, sadece aslında çalışmamızın satır aralarında etkisi hissedilebilecek, uluslararası alanda da ses getiren çalışmalarıyla değil, ayrıca bu tür sohbet ortamlarında aktardığı küçük bir anekdotun veya ilginç bağlantıların daha geniş anlamlarını göstermesiyle de bana yeni açılımlar sağladı. Kendisine, ayrıca bize bu tür ortamlarda eşlik ederek sohbetlerimize renk katan eşi Julianna Hammer’a da teşekkür ederim. Hüseyin Yılmaz bence sadece henüz önemi tam anlaşılamamış doktora teziyle değil, kimi zaman elektronik haberleşme teknikleriyle yaptığımız sohbetler aracılığıyla da teze büyük katkı sağladı. Yılmaz ile modern öncesi dönemde mesihçi inançları daha yerli yerinde kavramamı sağlayan çalışmalarıyla sevgili arkadaşlarım Hayrettin Yücesoy ile Cengiz Şişman’a da teşekkür borçluyum.

Ayrıca ‘kim ısmarlıyor?’ sorusu eşliğinde çoğunlukla İstanbul’da bir masa etrafında toplanan ‘kuzu’cu ekip de, kimi zaman Osmanlıca veya Almanca bir kaynağın okunmasıyla, kimi zaman da sohbet esnasında konuşulan konuların geniş ufkuyla çalışmaya hayli katkıda bulundular; ayrıca çalışmanın sonlarına doğru ise, ‘tez bitene kadar cemiyet hayatı’na katılmama yasağıyla, disiplinli bir şekilde çalışmaya beni teşvik ettiler. Her birisine ayrı ayrı teşekkür ederim. Ayrıca aynı ekip içinde yer almak yanında ilgili yerlerde ayrıca teşekkür

ettim, ancak Osmanlıca bir pasajın okunmasındaki yardımları dolayısıyla İdris Mahfi Erenler'e; Almanca bir metinden bir bölümü çevirerek çalışmaya katkıda bulunan Abdülhamit Kırmızı'ya teşekkür borçluyum. Mehmet Demirhan ise çalışmanın ilk bölümlerinin ilk halini okuyarak henüz bir izleğe kavuşmamış bir tezdeki karışıklığı farketmemi sağladı. Kendisine de teşekkür ederim. Manevi olarak desteklerini eksik etmeyen Şerif Eskin ile Bekir Sinan Akboğa'nın isimlerini de burada şükranla anmak isterim.

Elbette ki böyle bir çalışmanın en büyük handikaplarından birisi kaynaklara ulaşma sorunu. Bu açıdan Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi ile TBMM Kütüphanesi ciddi anlamda imdadıma yetişti. Her iki kütüphane çalışanları ile özellikle TBMM Kütüphanesi'nde bulunan bazı kitaplara veya dergilere ulaşma konusunda yardımlarını anmadan edemeyeceğim Sadık Şanlı'ya da teşekkürü bir borç bilirim.

Elbette her bir ortamda adları anılanların yanında adlarını anmaya kalksam koskoca bir yekûn tutacak kabarık bir liste de ortaya çıkardı. Sözkonusu listede yer alan, ancak adlarını sayamadığım bir arkadaşına ve dostuna da, ayrı ayrı teşekkür ederim.

Son olarak tez yazım aşamasındayken bana sabreden, ayrıca sordukları sorulara veya herhangi bir taleplerine karşı aldıkları "Bakarız!" cevabını kendi aralarında bir "atasözü" haline getirerek kendilerince benimle eğlenen eşime ve çocuklarım Amina Zehra ile Fikret Cemal'e koskoca bir teşekkür borçluyum.

GİRİŞ

“Osmanlı ‘kuruluş’ sorununun bizatihi kendisi sorundur”. Birinci bölümünün başında yer alan bu cümle, çalışmanın ana tezini oluşturmaktadır ve ‘kurtuluş’un sosyolojik açıdan nasıl bir sorun teşkil ettiğini araştırmaya dönüktür. Dolayısıyla çalışma, daha çok tarih ve siyaset bilimi açısından gündeme gelen Osmanlı ‘kuruluş’ sorununun, tarihyazımsal ve siyasal uzantılarına da yaslanarak, herhangi bir ‘toplum’ tasavvuru oluşturmada neden başarısız kaldığını izah etmeye gayret etmektedir.

Lakin bu tezin ortaya çıkışının hikâyesi de kendi başına ilginçtir. Hemen belirtilmelidir ki çalışmanın orijinal tezi bu değildi. Çalışma, ilk önerildiğinde, Osmanlı’daki siyasal kültürün ana temalarından birisi olarak görülebilecek ‘nizam-ı âlem’ fikrinin nasıl bir toplumsallık ve siyasallık ürettiğine odaklanan bir çalışma olarak tasarlanmıştı. Dolayısıyla çalışmanın mevcut haliyle ortaya çıkmış olmasının hikâyesi, iki ayrı temanın buluşmasının ilginç bir hikâyesi olarak da okunabilir.

Bu temalardan ilki, ‘nizam-ı âlem’in neden mesele edinildiğiyle alakalı. ‘Nizam-ı âlem’, özellikle çağdaş literatürde, birisi olumlu ve diğeri de olumsuz bir içerikle karşımıza çıkan bir kavram. Ancak her iki bakış açısının buluştukları ortak bir nokta da var: olumsuz olanı onu bir “mutlak metin” biçiminde, olumlu olanı ise cihanşümul bir egemenlik formunun ‘ebet müddet’ anlayışı içinde, sanki saltık bir kavrammış gibi algılar. Her ikisinde de ‘nizam-ı âlem’, değişmez bir anlayışın sürekliliğini işaret eder. Ancak aralarındaki benzerlik, olumsuz olanın, onu Tanzimat’la başlayan süreçte içinden çıkılmaya başlanan ve bu çıkışla birlikte tarihe adım atılarak geçmişte kalmış, pre-modern bile değil, *tarih-öncesi bir ideoloji* olarak kurgularken, olumlu olanı da onu aynı süreç içinde ‘devlet’ hanesine ekleyerek hâlâ varlığını sürdüren bir inanç halinde sunar. Ne var ki her ikisinde de ‘nizam-ı âlem’ sanki içeriği boş, tarihle ve toplumla ilişkisine göre biçimlenmeyen bir kavram olarak karşımıza çıkar.

Olumsuz olanına örnek olarak, Jale Parla’nın *Babalar ve Oğullar*’da Tanzimat’la birlikte ortaya çıkan yeni bir epistemolojinin varlığından söz ederken ‘nizam-ı âlem’i kullanma biçimi gösterilebilir. Tipik bir Kemalist algı olarak değerlendirilebilecek bu

kullanımda, Tanzimat’la birlikte zuhur eden roman yazımının nasıl bir yeni düzen ortaya çıkardığı sergilenmeye çalışılırken, Tanzimat’ın sadece edebi yönü dikkate alınmaz. Roman, edebi bir tür olsa da, içinden çıktığı bir nizamın siyasal ve toplumsal unsurlarıyla ilişkili bir biçimde değerlendirilir. Böylece roman üzerinden bir Tanzimat tanzimini de gerçekleştiren Parla’ya göre sözkonusu dönem, sanıldığıının aksine, hemen hemen her alanda “o zamana kadar yalnızca yabancı ve kâfir değil, aynı zamanda kuşkulu bir düşman da sayılan bir kültür ve medeniyet alanı”¹ olarak Batı’ya yönelişin gerçekleştiği; geçmişin tamamen bir kenara atıldığı bir dönem değildir. Aksine, roman gibi Batı’dan gelen yeniliklerin temel epistemolojisini belirleyen bir “mutlak metin” vardır.² Ancak zaafa da düşmüş bir metindi bu. Ne var ki yeniliklerin arkasındaki saiki de kendisi belirliyordur. Dolayısıyla aynı zamanda “nizam”ın bozulduğu algısının yoğun olduğu bir dönem olarak da görülmelidir.

Ama bir “mutlak metin” olarak böylesi bir “nizam” neyi içeriyordu? Aslında özellikle Tanzimat döneminin Doğu-Batı gibi bir karşıtlık temelinde değerlendirilemeyeceğini; Tanzimat sözkonusu olunca böyle bir karşıtlığın var olduğunu söylemenin bir “klişe” halini aldığını; bu “klişe”den çıkılması gerektiğini iddia etmesine rağmen, “yabancı ve kâfir” ya da “kuşkulu bir düşman” gibi bir Batı algısının var olduğunu söyleyerek ve bunu da Doğulu bir nizamla karşıt kılarak, tam da yıkmaya çalıştığı “klişe”yi yeniden üreten Parla’ya göre, “nizam” temelde Batılı olmayan ne varsa onu temsil ediyordu:

Osmanlı zihniyeti geri çekilmeyi bir “nizam” bozulması, nizamdan bir sapma olarak görüyordu. İşlerin eskisi gibi yürümediğinin ilk kez farkedilmeye başlandığı andan itibaren, padişahlara ve ‘devletlülara’ verilen tezkere ve layihaların ana teması bozulmadır. Bozulma teriminin kullanılması ise, örtülü bir varsayımı, bozulmadan önceki durumun ideal bir hal olduğu varsayımını gerektirir. Bu da Osmanlı düşüncesinde “nizam-ı âlem” olarak ifade edilen durumdur. *Değişmez ve ideal olduğu kabul edilen bu düzen, Osmanlı düşüncesine İslam felsefesi kanalıyla aktarılan eski Yunan devlet ve tarih anlayışdır.*³

“Değişmez ve ideal olduğu kabul edilen bu düzen”, katı ikilikler ve karşıtlıklar yaratan Parla’nın gözünde nasıl hem “İslam felsefesi”nin ve hem de “eski Yunan devlet ve tarih anlayışı”nın bir uzantısı olarak sanki sentetik bir şeymiş gibi olabiliyor, bir muammadır, ancak tam da bu özelliği nedeniyle “mutlak”tır. Tanzimat, bir Batılılaşma hareketi olarak değil, “mutlak” olarak kavranan o değişmez ve ideal düzeni, “yitirilmiş bir altın çağa” dönebilmeyi hedefleyen bir harekettir; ancak aynı zamanda yine bu değişmezlikle ve ideal olanla nasıl bağdaştırıldığı bir muamma, ama “İbn Haldun’un çevrimsel tarih felsefesi”nin de “egemen”

¹ Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanziman Romanının Epistemolojik Temelleri*, (İletişim Yayınları, onuncu baskı, İstanbul: 2012), s. 10.

² Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 23-48.

³ Mehmet Âli Kılıçbay, “Tanzimat Neyi Tanzim Etti?”, *Agos*, no. 15, s. 58’den aktaran Parla, *Babalar ve Oğullar*, s.11. İtalik eklendi.

olduğu bir anlayışa da sahiptir. Böylece sanılanın aksine, Tanzimat, Parla'ya göre, tanzim edenler tarafından bir Batılılaşma hareketi olarak değil, Osmanlı'nın haşmetli yıllarına, yani nizam-ı âlem dönemine geri dönüşü içeren bir harekettir. Epistemolojisi de yenilik arayışlarının arkasında yatan Batılılaşmanın getirdiği epistemolojik anlayışa “taban tabana zıt”tır.⁴

Ama aynı zamanda “simgesel baba”dır “nizam-ı âlem”, “[m]utlakçı ve ataerkil bir sultanın otoritesine” eskisi kadar yaslanamasa da “mutlakçı” simgesel bir baba.⁵ Bu açıdan Parla'nın gözünde roman gibi Batılı edebi teknikleri kullananlar, bir yandan sözkonusu “baba”nın gücünü arkalarında hissetmek isterler, ama diğer yandan da artık bozulduğu, eskisi kadar “mutlakçı”lığını gösteremediği, “nizam-ı âlem” kaybolmaya yüz tuttuğu için, “baba otoritesinin” koruyuculuğundan yoksun” bir şekilde yola çıkmış olduklarını; “mutlak metin”im simgesel gücünü artık hissedemediklerini farkettileri için kendilerini “baba” yerine koyarak yola çıkarlar.⁶ Amaçları, olması gerektiği gibi, “babayı öldürmek değil, ölmekte olan babayı diriltmek”tir.⁷ Böylece Parla “mutlak metin” dediği bir başlık altında, aslında Kemalizmin Osmanlı'ya dair ne kadar hor gördüğü unsur varsa, bunları “nizam-ı âlem” olarak değerlendirir: Bu nizamda, “İslam düşüncesi”, “egemen”dir,⁸ sorgulamayı gerektirmeyen nakli bir gelenek bulunmaktadır;⁹ mantıkta ve psikolojinin sahası olan “nefs” alanında Aristo'nun görüşleri hâkimdir;¹⁰ iyi ile kötüye dair siyah ve beyaz kadar ayrı duran, “değer yargılarının sorgulanamaz bir mutlaklık taşıdığı bir dünya görüşü” barındırmaktadır¹¹ vesaire. Bunların kaybolmaya yüz tuttuğu bir ortamda da yapılması gereken, Batı'dan gelen teknikleri eskimeye yüz tutmuş bir kültürü diriltmek için terbiye edici ve ahlaki olarak yön gösterici bir şekilde kullanarak okuru aydınlatmaktır.

Anlaşılabacağı üzere, Parla iki ayrı epistemolojik anlayışın roman gibi bir edebi ürün üzerinde çakışmasından doğan gerilimin *nasıl “adil hükümdar” idealini yitirmiş ve kendilerini baba yerine koymak zorunda kalmış* oğullar ortaya çıkardığını çözümlenmeye girişir. “Mutlak metin” içinde altını çizmeye çalıştığı her şeye, örneğin hem Aristocu ve hem de tasavvuftan kaynaklı olduğunu belirttiği “nefs” anlayışına dair sanki sarıh bir bakış açısı varmış gibi

⁴ Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 13.

⁵ Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 15.

⁶ Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 15, 19.

⁷ Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 20.

⁸ Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 23.

⁹ Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 25.

¹⁰ Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 27.

¹¹ Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 49.

davranan¹² Parla'nın çözümlemesinde “nizam-ı âlem”, kısacası, modern öncesi her şeydir; donuktur; değişmezdir ve en önemlisi de mutlaktır.

Böyle bir “nizam-ı âlem” algısının en büyük sorunu, *sadece altı yüzyıllık bir Osmanlı geçmişi değil, Batılı teknikler gelmeden önceki bütün bir geçmiş tarihi tek bir “mutlak metin” içinde yok etmesidir*. Batılılaşma yolundaki ilk adımlarla ortaya çıkan *ilk modern nüvelerle birlikte sanki tarih sahnesine de çıkılmaya başlanmış; ondan önce ne varsa her şey tarih-öncesi olarak mutlaklaştırılmıştır*. Aslında Kemalizm'in bile öngörmediği kadar sert bir geçmiş algısı içeren bu bakış açısı, elbette ki Kemalizm'in bir çocuğudur ve Osmanlı'yı da onun nazarından yeniden üretir. Ama bu algının yaptığı en büyük kötülük, böylesi bir mutlaklık ve otoriter bir ataerkillik içinde eritilen geçmişin kavramlarını merakla etmeyi ve onları mesele edinmeyi zorlaştırmasıdır. Bir taraf mutlak ilan edilince diğer taraf da kendiliğinden mutlaklaşır ve iki mutlak için ancak çatışmaktan başka seçenek yoktur.

Aynı mutlaklığı bir süreklilik içinde kurmaya çalışan ve ona olumlu bir bakış açısı içeren ‘nizam-ı âlem’ düşüncesi de, farklı açılardan olsa da, benzer bir nitelikte karşımıza çıkar. Bunun bir örneğini Osman Turan'da buluruz. Özellikle Selçuklu dönemine dair çalışmalarıyla dikkat çeken bir isim olan Turan için “nizam-ı âlem”, *tarih boyunca mevcudiyetini sürdürmüş bir mefkûredir*. Daha hanlık ve hakanlık döneminden beri Türklerin Osmanlılarda en kâmil halini almış olan bir hâkimiyet anlayışıdır. İslam öncesi devirlerde bile kendi hakanlarını “ilahi irade ve hâkimiyetle teyid” olunan bir yönetici; kendilerini de “Tanrının himayesine mazhar ve mümtaz bir millet” olarak gören Türklerin, “milletin babası” saydıkları hanları ve hakanları ile cihana nizam verme arayışlarının tarih boyunca değişmez kalan bir mefkûresidir.¹³ İlginç olanı, Turan'ın da farklı bir vurguyla da olsa, ‘nizam-ı âlem’i Parla gibi bir ‘baba otoritesi’ biçiminde tasarlamasıdır: “[H]akanlar nasıl ilahi hâkimiyetlerini ve milletin saadeti için mücadele vazifesiyle mükellef olduklarını ifade ediyorlarsa Türk halkının da kendileri gibi ilahi menşeden geldiğini, devletin ve hükümdarları için çalışmayı öylece vazife saydığını” gösteren, böylece “Türk tarihinde devletin kudsiyeti ve hükümdarların babalık sıfatı”nı varsayan bir anlayıştır bu. Bu anlayışın dört unsuru vardır: “Osmanlı mefkuresi ve ‘Nizam-ı âlem’ davası ... *din ve devlet, mülk (vatan) ve millet* gibi dört

¹² Burada kastedilen, ister Aristo kaynaklı olsun isterse de tasavvuf kaynaklı, “nefs”in ne içerdiğini sunan bir çözümlemeye hiç girişilmeden, onu sadece Aristo veya tasavvuf kaynaklı diye nitelemekle yetinilmesidir. Böylece sıfat ismin yerini tutar ve onun başka herhangi bir nitelemeye ihtiyaç hissedilmeden her şeyi açıkladığı varsayılır. Bu elbette modernleşme yolunda ortaya çıkan (diyelim ki) ‘benlik’ algısının da ne olduğuna veya ne olacağına dair bir karışıklığın ortaya çıkmasına yol açar.

¹³ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, (Ötüken Neşriyat, yirmi dördüncü basım, İstanbul: 2015), s. 12.

mukaddes unsura dayanıyor ve devlet dinden sonra mevki alıyordu”.¹⁴ En kâmil halini Osmanlı’da bulan bu dava, oluşturduğu “şuur ve irade”yle, Osmanlı’ya “siyasi istikrar”, “içtimai adalet”, “bünyesinin sağlamlığı”, “çok yüksek ve ince idare makinesi”, “kudretli ordu”, “yüksek askeri teknik”, “geniş hukuki faaliyet ve nihayet edebiyat, sanat ve mimaride vücuda getirdiği ihtişamlı eserler” sağlayan bir mefkûredir.¹⁵

Bu konudaki eserini tıpkı Parla’nın Tanzimat romancılarında olduğunu iddia ettiği gibi, “ilmi olduğu kadar milli ve terbiyevi bir gaye”¹⁶ ile yazdığını belirten Turan için “cihan hâkimiyeti” ile eşdeğer olan “nizam-ı âlem” fikri, zannedildiği gibi bütün dünyayı fethetme amacına matuf bir mefkûre olarak değil, kendi mülkü olmayan alanlara da nizam verecek kadar yüksek bir hâkimiyet telakkisi içinde olmak anlamına alınması gerektiğinden, şimdi kullandığımız şekliyle bir ‘dünya düzeni’ telakkisi olarak da görülebilir olmasına rağmen, Türklerin tarihteki başarılarının tarihine ait ne varsa onları da içerir. Bu nedenle mefkûre, dava, şuur, irade gibi kavramlarla vasıflandırılmakla birlikte, din, devlet, mülk ve millet dörtlüsünün birlikteliğinden başka ne anlamlar taşıdığını görebilmek için bütün bir Türk tarihinin peşinden gitmeyi gerektirecek bir içerikle karşımıza çıkar. Tahsin Görgün’ün de belirttiği üzere, Osman Turan’ın kullandığı anlamda “nizam-ı âlem”in “ne ifade ettiğini tespit etmek, neredeyse mümkün değildir”: Kimi zaman bir “beşeriyet ideali” halini alır, kimi zaman siyasi bir oluşumun “vücudu hikmeti”, kimi zamansa “muhtelif toplumlar ve güçler arasında barışı sağlamayı hedefleyen evrensel ahlak esaslı ahlaki bir gayret”.¹⁷ Ancak bir şey aşikârdır: Osman Turan’da dinden sonra gelen devlet, “taksim edilemez mukaddes bir varlık” biçiminde tasarlanırken, bu devlet algısını besleyen her şey “nizam-ı âlem” mefkûresi içinde eritilmiştir.

Yine de örneğin bir Tursun Beğ tarihinde¹⁸ veya Hasan Kâfi el-Akhisari’nin *Usulü’l-Hikem Fi Nizami’l-Âlem’inde*¹⁹ ortaya çıkan “nizam-ı âlem” fikri ile Osman Turan’ın “nizam-ı âlem”i olabildiğince muğlak bırakarak mutlaklaştırması arasında farklar kadar, Parla ile Turan’ın farklı açılardan kavrama yaklaşan bakış açıları arasındaki benzerlikler de dikkat çekicidir. Her şeyden önce Tursun Beğ veya Akhisari’nin nasıl bir hiyerarşi içinde ortaya çıkarsa çıksın, “nizam-ı âlem”i siyasi bir düzlemde, denebilirse bir amme hukuku

¹⁴ Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, s. 14. İtalikler orijinalinde.

¹⁵ Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, s. 15.

¹⁶ Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, s. 17.

¹⁷ Tahsin Görgün, “Osmanlı’da Nizam-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 13, no. 2 (2000), s. 180.

¹⁸ Bkz., Tursun Beğ, *Tarih-i Ebü’l-Feth*, haz. Mertol Tulum, (İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul: 1974).

¹⁹ Bkz., Mehmet İpşirli, “Hasan Kafi el-Akhisari ve Devlet Düzenine Ait Eseri: *Usulü’l-Hikem Fi Nizami’l-Alem*”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, no. 10-11 (1979-1980), s. 247-278.

çerçevesinde oluşturdukları söylenebilirken, Turan'ın kavramı, olabildiğinde mutlak ve bir 'baba otoritesi' kadar semboliktir.

İşte çalışmanın orijinal hali, sadece "nizam-ı âlem" kavramını değil, bu kavram aracılığıyla Osmanlı'yı geçmişe olumlu veya olumsuz bir nazarla bakış arasındaki farklılara rağmen mutlaklaştıran bir modern dönem algısını sorgulamayı hedefliyordu. Sadece Tursun Beğ veya Akhisari'de değil, örneği her ne kadar doğrudan kavrama yer verilmese de böyle bir nizamı öngördüğü varsayılabilir Kınalızade'nin *Ahlak-i Âli*'sinde ya da Gülhane Hattı Hümayunu'nda kavramın izlerini arayacak; farklı dönemlerde ne anlama geldiğini araştırarak ve bunu bir yandan Batı'daki politik teoloji anlayışlarıyla ve diğer yandan da Cumhuriyet'le birlikte oluşan geçmiş algısının farklılıklara rağmen benzerlikleriyle kıyaslayacaktı.

Böyle bir çalışmayı özellikle Cumhuriyet dönemindeki geçmiş algısıyla tesis edebilecek bir sosyolojik arkaplan ise sadece Parla'nın veya Turan'ın çalışmalarında görülen biçimleriyle değil, Şerif Mardin'in üç ayrı dönemi diye adlandırılabilir bir çizginin tasnif edilmesiyle de hazırды. Zaten çalışmanın ilk nüvesi, Mardin'in üç ayrı dönemi olarak adlandırılabilir çizginin üçüncüsünde dikkat çektiği bir nokta itibarıyla ortaya çıkmıştı. Mardin, "Türk İslami İstisnacılığı" adını verdiği bir oluşumun arkaplanını kavramak için "nizam-ı âlem" düşüncesinin simgesel yapısını ve kazandırdığı dili işaret ediyordu. Ancak Mardin bu üçüncü evreye ulaşmak için iki ayrı evreden geçmiş ve her biri farklı kavramsal içerikleri haiz bu evrelerde, nihayet, muğlak da olsa toplumda var olan simgesel yapıları ve söylemsel biçimleri anlayabilmek için daha evvelden folk bir ideolojiye mahkûm ettiği bir anlayışın daha yüksek tezahürleri olabileceğini ima etmişti.

Mardin'in bu arayıştaki birinci evresi, meşhur "merkez-çevre ilişkileri"ne dair çözümlenmesinde ortaya çıkar. Bilindiği üzere, Mardin'in 'merkez-çevre paradigması' Osmanlı'nın son döneminden başlayarak 1960'lara uzanan bir toplumsal süreç için bir açıklama, hatta bir "anahtar" olarak kurgulanmıştır.²⁰ "Merkez"i modernliğin taşıyıcısı, "çevre"yi de buna direnen, ancak kendi toplumsal ve ekonomik rasyonalitesini de taşıyan iki ayrı blok olarak tasarlayan bu çalışmada, sözkonusu yapılar her şeyden önce birbirinden "kopuk" olarak tasarlanıyordu. Birbirlerine karşı sürekli kuşku besleyen bu iki ayrı blok, her ne kadar Mardin o şekilde ifade etmese de, Foucaultcu anlamıyla bir yönetsellik sorunu biçiminde ortaya çıkmıştı. Belki "merkez"in "çevre"de sembolik gücü vardı, ama iktidarı

²⁰ Bkz., Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", çev. Ş. Gören, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, der. M. Türköne-T. Önder, (İletişim Yayınları, İstanbul: 1990), s. 35-77.

yoktu. Modernleşmeyle birlikte bu kopukluklar farklı çehrelere bürünerek devam ederken, “merkez”in iktidarının “çevre”ye sızma çabaları iletişimsizlikle sonuçlanıyordu. Sonuçta örgütlü gücü olan “merkez”, kendi muhalefetini örgütleyebilmek amacıyla yeterince güçlü olmayan, ancak gevşekçe örgütlenmiş “çevre”ye ulaşmak için Osmanlı’dan kalan bir devlet anlayışıyla, “çevre”nin de temsilcisi olarak görülebilecek ayrı bir siyasal oluşumla buna mukabele etti. Böylece “bürokratik” bir “merkez” ile “demokratik” bir “çevre” yine ayrı birer blok olarak sürdürdükleri bir çekişmenin içinde buldular kendilerini. Ancak Mardin 1960’ların siyasal tablosunu ortaya koyan bu açıklama modeli, Osmanlı’dan başlayan bir “merkez” ve “çevre” anlayışının etkisiyle oluştuğundan, bir anlamda Osmanlı nizamına dair de bir kopukluk öngörüyordu. Böyle bir ikili yapı, ne Osmanlı’yı ne de Cumhuriyet’in ilk tecrübelerini anlaşılabilir bir siyasallık içinde kurgulamaya müsait değildi. Siyasallık her şeyden önce bir birliği işaret eder çünkü, kopukluğu değil. Öte yandan bu modelde Mardin’in toplumdaki dinsel yapıları folk olarak değerlendirdiği ideoloji konusundaki çalışmalarının derin izleri mevcuttu.

Lakin aynı Mardin, Said Nursi üzerine yaptığı çalışmayla toplumda var olan sembolik yapıları ve ‘dil’i izah etmek için başka bir açıklama modeli gerçekleştirdi. Her ne kadar bu sembolik yapılar veya Mardin’in Foucaultcu ‘söylem’ ile kıyasladığı ‘dil’, dini olanın da yeniden bir kalıba dökülmesine yol açarak toplum kesimlerinin ‘merkez’ ile ilişkilerinden ziyade modernlikle ilişkilerini gündeme getirirse de, ortaya bir problem çıkıyordu: yıllar sonra ‘mahalle baskısı’ tartışmalarının veya ‘cami’ ile ‘okul’ arasında ortaya çıkan etik çelişki biçimde biraz da içeriğine bakılmadan ve gündelik siyasi tartışmalara kurban edilerek yorumlanacak olan bu yeni model, Mardin doğrudan işaret etmese de, kendi içinde ‘merkez-çevre ilişkileri’ne dair çözümlerinin öngördüğünden ayrı bir ‘çevre’ taşıyordu. Bu açıdan aslında Mardin, belki de Türk toplumunu tarihi derinliğiyle ve sürekliliğiyle açıklayabilecek en analitik ve en kapsayıcı bir paradigma olan, bu nedenle bu paradigmayı benimsemeyenler tarafından dahi kullanılmak zorunda kalan ‘merkez-çevre ilişkileri’ çerçevesini, kendi eliyle yıkan bir sosyal bilimci olarak olmasa da, kendi eliyle revize eden bir sosyal bilimci hüviyetindeydi. Ama sorun şuydu: “çevre”nin eski paradigmada olduğu gibi nedret ve folk değil, sembolik bir evreni olduğunu kabullenmek, nasıl bir süreklilik içinde gerçekleşiyordu? Mardin, buna ikna edici bir cevap sunamıyordu.

Bunun nedeni, her ne kadar Said Nursi’yi temel almış olsa da ve bu nedenle özellikle bazı kesimler tarafından Mardin’in afroz edilmesine kadar varacak bir ortam ortaya çıksa da,

Mardin'in *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* adını da taşıyan çalışması²¹, "çevre"yi kendisine tevarüs etmiş olan ve modernleşmeci merkez politikalarından ayrı olarak gelişen ayrı bir sembolik evreni olarak kurarken, öncelikle hâlâ Aydınlanma ideallerine bağlı bir "merkez" öngörüyordu. İkinci olarak, Mardin'in, bu sembolik evren, önceden "çevre" olarak adlandırılan toplumsal kesimlere dil kazandıran daha geniş bir çerçevenin varlığını gösteriyordu. Ne var ki Aydınlanmacı bir modernlik ile ilişkili olarak kurgulanması bir yana, tıpkı 'merkez-çevre ilişkileri' paradigmasında var olan sorunun bir benzeri, sembolik evrenin kendisinde de mevcuttu: 'merkez' diye tabir edilen kümelenme de, ona paralel olarak ortaya çıkan sembolik evren de, gündelik politik çekişmelere ve şekillenmelere malzeme sağlayabilecek bir oluşum olarak anlamlı olabiliyordu, ancak gündelik siyasetten ayrı bir anlamı olan ve ancak sembolik evrenin anlam kazandırabileceği bir süreklilik içinde kurulursa anlaşılabilir olan bir 'siyasal'ı yakalayamıyordu. Zaten Mardin'in de böyle bir amacı yokmuş görünüyordu. Dolayısıyla belki biraz aşırı sembolleştirici bir ifade olacak ama 'çevre' kendisine şemsiye olarak 'merkez'i alabiliyordu; lakin hiçbir şemsiyesi olmayan bir 'merkez' ortaya çıkmış görünüyordu. Bu da toplumda var olan güçleri, 'siyasal' olan ancak bir egemenlik formu içinde, ulus-devletin kendi meşruiyeti için tesis ettiği ve prosedürel olarak uyguladığı egemenlikten ayrı bir sembolik egemenlik ile ilişkili olarak tanımlanacağından, herhangi sembolik egemenlik kavrayışından yoksun olan; hep bir "toplum yönetimi paradigması"²² olarak beliren bir toplumsal çözümleme tekniğinin ortaya çıkmasına yol açıyordu.

Ama zaten Mardin böyle bir tekniğin Osmanlı bir tarz olduğunu da sürekli vurgulamasıyla dikkat çeken bir sosyal bilimciydi. Toplum, birbirleriyle çelişki veya çatışma içinde, birbirlerinden kopuk, birbirleriyle karşı karşıya ya da birbirlerinden yabancılaşmış olan çeşitli unsurların idare edilebilme ya da edilememe sorunsalı içinde düşünülüyordu. Toplumsal unsurlar ancak 'merkez'le ilişkileriyle veya 'merkez'de temerküz edilebildikleri oranda çözümlemenin içine girebilme imkânını bulabiliyordu. Başka bir ifadeyle, gündelik siyasal gelişmelere ve toplumsal kimliklere ya da toplumsal hareketlere herhangi bir 'toplumsal' olan olmadan yaklaşılmaya da yol açan bu yaklaşımlar, alttan alta kendisini aşan bir 'toplumsal' tahayyülü ve 'siyasal' olana dair en azından sembolik bir arkaplanı ima ediyordu. Lakin bunun ne olabileceğine dair bir merak dahi yoktu.

²¹ Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, çev. M. Çulhaoğlu, (İletişim Yayınları, İstanbul:1992).

²² Fuat E. Keyman, "Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye", *Şerif Mardin'e Armağan* içinde, der. A. Öncü ve O. Tekelioğlu, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2005), s. 54.

Toplumsal olana ve onunla bağlantılı olarak siyasal olan dair daha şamil, daha kuşatıcı ve daha 'bir'leştirici bir anlayış yok muydu? Eğer yoksa, hem devlet ve hem de toplumsal alan kendisini sadece Cumhuriyet dönemi itibarıyla değil, çok daha evvelinden beri nasıl kurabilmiş ve ayakta tutabilmişti? Soruyu bu şekilde ortaya koymak, meselenin Cumhuriyet elitinin kafasındaki modernleşme anlayışının sorunlu doğasına dayalı olarak şekillenen bütün analizlerin ikinci plana itilmesi anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, sorun modernliğin içselleştirilememesi, ancak sanki içselleştirilmiş gibi davranılarak bir modern ulus inşa edilmesine girişilmesi sorunu değildir. Sorun, Şerif Mardin'in *bir şekilde tevarüs ettiğini ima ettiği, ancak nasıl tevarüs ettiğini çözümleyemediği sembolik yapının ve dilin* tarihsel bir tekâmül ve terkip içinde ve toplumsal olanla ilişkili olarak analiz edilmesinin önündeki engellerdir. Bu engelleri aşmak için, elbette öncelikle modernlik-merkezli okumaların eleştirisinin de yapılmasını gerektirir.

Ancak bu engellerin kolay aşılamayacağını da belirtmek önemlidir. *Türk toplumu, 'toplumsal'dan yoksun bir 'toplum' olarak tasavvur edilmektedir.* Elbette ortaya belirli toplumsal katmanlara ve tarihsel süreçlere dair tasvirler yapılmıştır ve bunların aralarında diyalektik bir ilişki kurulmaya da çalışılmaktadır. Ancak, kendi imkânlarını ya kendilerine saklayan (dolayısıyla bir ayrışmayı ya da kopukluğu, en çok da asli bir 'toplumsal' olarak kendisini gösteren Batılı türdeşleri karşısında hep bir 'eksikliği' ya da 'yokluğu' beraberinde getiren) veya bir türlü kullanamayan (dolayısıyla da bir türlü 'kavranamayan', 'kavram'da dahi bir araya getirilemeyen), belki aşırı bir benzetme olacak ama *bir panteonda panteistçe salınıp duran unsurlarmış gibi tasvir edilen bu toplum kesimleri*, Mardin'in külliyatındaki (ve genel olarak Türk toplum bilimindeki) "kayıp halka"nın bir göstergesi olarak okunabilir.²³ 'Siyasal' olan, Türk toplum bilimleri geleneğinde hep 'kayıp'tır ve kendisini hep bir 'eksiklik' ile ifade eder: Örneğin bizzat Mardin ("sivil toplum", "daemon", "aydın" gibi) çeşitli eksikliklere ya da yokluklara ek olarak Türk toplumunun, "iyi, doğru, güzel" etrafında birleşemediği için bir "kollektivite" olamadığından bahseder.²⁴ Ancak eksiklikler bir yana burada ifade edilen 'kollektivite', Aydınlanmacı bir modernliğin kollektivitesidir ve bizi, mesela Osmanlı tarihine değil, Batı tarihinin dehlizlerine dikkat etmeye çağırır: Onlar nasıl "iyi, doğru, güzel"de anlaşarak nasıl bir "kollektivite" oldular?

²³ Yasin Aktay, "Türk Siyasi Düşüncesinde Kayıp Halka: Siyasal", *Türk Sosyoloji Tarihine Eleştirel Bir Katkı* içinde, (Küre Yayınları, İstanbul: 2010), s. 43-71.

²⁴ Şerif Mardin, "Mahalle Baskısı, Ne Demek İstedim?", *Mahalle Baskısı: Prof. Dr. Şerif Mardin'in Tezlerinden Hareketle Türkiye'de İslam, Cumhuriyet, Laiklik ve Demokrasi* içinde, hz. Ruşen Çakır, (Doğan Yayınları, İstanbul: 2008), s. 101.

Dolayısıyla aslında ‘siyasal’ ve sembolik bir şemsiyeden yoksun görünen ‘merkez’, ağırlıklı olarak ancak modernleş(tir)meci yönleriyle çözümlenen, ama toplumla birlikte kendi bütünlüğünü kendi aynasında görebileceği bir “siyasal”dan mahrum olarak tasavvur edilen bir oluşum olurken, “çevre” de farklı bir sembolik evren ve dil anlayışı olan, lakin kendi toplumsal imkânları bulunmayan, idare edilmesi gereken bir yığın olarak görülür. “Merkez” bir tekniktir; “çevre” ise asabiye. Böylece “*merkez’in kendisini kendi aynasında görebileceği bir şemsiye olarak “siyasal” olanın yokluğunda, toplum da kendisini kendi aynasında göreceği bir “toplumsal”dan yoksun halde tasavvur edilir.* Burada ayna elbette sadece basit bir metafor değildir; bir toplumun kendine dair hikâyesinin de metaforudur.

Ne var ki bu kopukluğa dair en azından teorik bir açılım sağlayabilecek hamle, “merkez-çevre ilişkileri” ve toplumdaki sembolik yapılar ve söylemlere dair ilk iki evresini de sanki yeniden gözden geçiren bir çalışma olarak adlandırılacak bir eseriyle, yine Mardin’in kendisinden geldi. Mardin’in “Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı: Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa” adlı makalesi²⁵, yakın dönemde yaşanan ‘mahalle baskısı’ tartışmalarının popülerleştiriciliği altında kaybolup giden önemli bir noktayı işaret ediyordu. Bu makalede Said Nursi üzerine çalışmada ortaya çıkan sembolik evren ve ‘dil’ biraz daha vücut kazanmış bir hüviyette karşımıza çıkıyordu. Ortada bir “Türk İslami istisnacılığı” vardı ve bu artık bir “kod” olarak tanımlanıyordu. Gerçi Türkiye’de İslam’ın kazandığı şekiller bir şekilde Türk kimliği ile irtibatlı kılınan bir hüviyeti hep barındırmıştı ve ancak hem bunlar meseleyi oldukça dar bir çerçevede, ‘dini bir kimlik’ biçiminde kavrayarak işin ‘siyasal’ taraflarına ulaşamıyordu ve hem de Mardin’in özellikle vurguladığı bir sürekliliği siyasal alan içinde kuramıyordu. Bu makalede Mardin, “din”i artık ‘merkez-çevre ilişkileri’ paradigmasında olduğu gibi, ‘merkez’den kopuk bir ‘çevre’yi birleştiren, “folk”, “iptidai” veya “nedret” bir dinseliliğin unsuru olarak görmüyordu. Ne de tam anlamıyla modernleşmeci eğilimlerle birleşse de, tarif edilemez olarak kalan, dolayısıyla muğlak söylemsel bir alandı. Bu tarafları da olabilirdi elbette, ama artık mesele bu değildi. Artık ‘din’ ya da İslam, Osmanlı İmparatorluğu döneminde “dağınık hegemonya momentleri” yaşasa da, siyasi ve sosyal yapılarıyla birlikte düşünülmesi gereken bir “devlet” söyleminden ayrı tutulamayan bir unsurdu. Elbette “dağınık hegemonya momentleri” ifadesinin kendi içinde sorunları vardı ve buna kısaca aşağıda değineceğiz. Lakin Mardin’in Türk toplumuna dair birbiriyle irtibatlı olan,

²⁵ Şerif Mardin, “Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes”, *Turkish Studies*, c. 6, no. 2 (2005), s. 145-165.

ancak kendi içinde ciddi kırılmalar da taşıyan bu üçüncü modellemesinde asıl dikkat çekici husus, artık bir ‘ardalan’ın varlığıydı.

Elbette Mardin’in bu ‘ardalan’ın varlığına dair tasviri, seküler kesimlerin mevcudiyetini garanti altına alarak yapılır. Aslında sekülerleşmeye dair Batı’daki kimi tartışmalara gönderme yapsa da, bunların içerik yönünden değil şekil yönünden gündeme getirildiği bu göndermelerde, asıl dikkat çekici husus, aslında *sekülerleşme tartışmalarının tam da politik teolojik olanın göbeğinde gerçekleştiği hususu*, Mardin için sanki tali bir mesele imiş gibi geçiştirilir.²⁶ Mardin’e göre Osmanlı modernleşmesiyle birlikte ortaya çıkan seküler kesimlerden ayrı olarak, kendinde bir sembolik evreni ve ‘dil’i olan ‘dindar bir seçkinler’ grubu da vardır artık ve bunlar, aslında diğerleriyle aynı ardalanı paylaşırlar. Süreç içinde “operasyonel kod” olarak işlev gören bu ardalan, Cumhuriyet ile birlikte seküler-bürokratik dönüşüm geçirerek bir “süreklilik” göstermişse de, özellikle dindar ile seküler kesimler arasında bir “kırılma” pratiği içinde gelişmiş; her iki kesimin de “bir devlete sahip olma” pratiği içindeki diyalektik ilişkilerinde bir etkileşime girmiş; tarihsel süreç içinde siyaset alanına dönüşerek kendine kendisini “yeniden inşa” etmenin yollarını bulmuştur.

Mardin’e göre, Türkiye’de İslam’ı bir “Türk istisnacılığı” olarak tebarüz ettiren şey, bu bir devlete sahip olma pratiği içinde “seküler ve dindar otoriteler”in içinde akıntıya göre yüzdükleri bir “hayat tarzı” olarak kendini göstermesidir. Mardin, daha sonra, bir kez seküler nitelikte bürokratik bir alan oluşturulduktan ve Cumhuriyet kurulduktan sonra, taşra ileri gelenleri ve âlimleri ve İslam’ı daha reformcu bir biçimde yorumlayanlarla birlikte sekülerizm karşıtı bir Nakşibendilik çizgisinin de yönetimi paylaşmak istediğini²⁷; ancak Cumhuriyet tarafından bastırıldığını belirterek, kendine özgü bir “ağ”ı olan bu çizginin gelişimini çözümler. Mardin’e göre, bu çizginin gelişimi “bilişsel bir öğrenme” süreci içinde, Cumhuriyet’e meşruluk kazandıran, ancak onun cılız ahlaki mesajına karşı otonom bir güç

²⁶ Elbette bu konuda kaynak vermeye kalkışmak tartışmanın özetlenmesini de içerecek bir hüviyete sahiptir. Çeşitli ekoller arasında yaşanan tartışmaların içinden yürüyen sekülerleşme tartışması, daha modernlik kurgusunun kendisini zamanla ilişkili bir olgu olarak oluşturmasıyla başlar. Bu konuda politik teolojik tezleri de hedef alan bir çalışma için bkz., Hans Blumemberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. Robert M. Wallace, (The MIT Press, Massachusetts: 1985). Ne var ki tartışmayı asıl tetikleyen tezler, Carl Schmitt tarafından ileri sürülmüştür. Bkz., Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, çev. George Shwab, (University Of Chicago Press, Chicago: 2006). Her ne kadar zaman içinde politik teoloji tartışmaları sekülerleşme ile ayrı bir zeminde gelişerek ayrı bir alan oluşturmuşsa da, özellikle ‘egemen’in kimliği konusundaki tartışmalarda sekülerleşme varlığını hep hissettirmiştir. Sekülerleşmeyi Mardin’in de dikkate aldığı bir çerçevede politik teolojik bir bağlam dışında okuyan bir çalışma için ise bkz., Charles Taylor, *A Secular Age*, (The Belknap Press, Harvard: 2006). Konuyla ilgili başka kaynaklara ise aşağıda yeri geldiğinde değinilecektir.

²⁷ Mardin’in Nakşibendilik anlayışı ciddi sıkıntılar içerir. Bu konuda bir çalışma için bkz., Fatih M. Şeker, *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği*, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2007).

veren İslam'ın "ses"ini tarihsel bir süreç içindeki gelişimidir ve Ak Parti'ye kadar uzanır. Dolayısıyla simgesel yapı ve 'dil', artık 'ses'e dönüşür. Nihayette "Türk İslami istisnacılığı"nın bir göstergesi olan Ak Parti iktidarı, ardağını Osmanlı'nın din-siyaset diyalektiğinde bulan, ancak "modern" filizleri Kemalist ideolojiyle birlikte atılan Cumhuriyet'in bir "başarı"sı olarak sunulur. Ak Parti'ye kadar gelen süreç içinde bu çizgi, bir dönem yeraltında yaşamaya çalışan muhalif bir ahlaki otonom alandan partileşmeye, siyasi alan dışında entelektüel hayatta ve ticarete etkinlik alanları bulmaya, yerel ve genel idarelerde yönetimsel tecrübe edinmeye vesaire varıncaya kadar birçok öğrenme sürecinden geçmiş; ancak bunu hep seküler-bürokratik kesimlerle paylaştığı aynı "devlet" şemsiyesi altında yürütmüştür.

Mardin, bu noktada esas sorunun, "geleneksel" ve "modern" güçler arasındaki ("merkez-çevre ilişkileri"ndekinin aksine) bu çok katmanlı, karmaşık bir karşılaşma ortamı içinde, artık çoğullaşmış unsurların "tek" bir "meşrulaştırma"ya mı tabi olacağı ya da "çoğul modernlikler" gibi işgalara kapılmadan, "tek" bir "modernlik" içinde bu çoğulluğun kendini anlamlandırabilecek bir zemin mi bulacağı sorusu olduğunu belirtir. Bu soru aslında Âli Yaşar Sarıbay'ın da İslam'ı "postmodernite" ve "sivil toplum" ekseninde değerlendirdiği çalışmasında ortaya attığı bir sorunun yeniden ifadesidir: Sarıbay, "postmodernite"yi, kendisini toplumsal olanın akledilebilir ve dolayısıyla yönetilebilir bir "proje" olarak sunan "modernlik"in aksine, bir "parçalanmışlık" ve "çoğulluk" hali olarak tarif ederken, böylesi "postmodern" bir halde kendisini sivilleşiren bir İslam'ın, "tevhid" ilkesinden vazgeçerek "çoğulluğu" benimseyip benimsemeyeceğini sorununu ortaya atar.²⁸

Dikkat çekileceği üzere, hem Mardin'in "tek"i ve hem de Sarıbay'ın "tevhid"i, aslında aynı şeyi ifade eder ve buradaki anlamları *dini olmaktan ziyade artık "siyasal"dır: Çeşitli kimliklerin olduğu bir toplum, kendisini nasıl tevhid eder? Hangi siyasal kuruluşa göre, çoğul kimlikler tevhid edilebilir? Ne var ki Mardin'in sorunu hala çok modern olması ve geçmişe de modernliğin ufkundan bakmasıdır. Bu açıdan Mardin, bu soruya "modernlik"ten (ya da onun özellikle devletçi seçkinler katındaki anlamından) ayrılmadan cevap aramak ister. Böylece toplumla yeniden entegrasyonunu sağlamış bir "din"in bir göstergesi olarak artık sekülerle aynı alanı paylaşmaya başlayan geçmişin kendince otonom bir ağ kurmuş yapılarının arkasındaki "derin" tarihsel süreçleri işaret eder.*

²⁸ Âli Yaşar Sarıbay, Postmodernite, *Sivil Toplum ve İslam*, (İletişim Yayınları, İstanbul: 1994), s. 20.

İlk bakışta “merkez-çevre ilişkileri” paradigmasının revize edilmiş bir versiyonu gibi duran bu makale, yine de Mardin’in yukarıda altı çizilen “siyasal”a en fazla yaklaştığı, ancak onunla doğrudan bir ilişkiye girmekten kaçındığı bir nokta olması açısından dikkate değerdir. Çünkü tam da toplumda var olduğunu göstermeye çalıştığı bir çizginin, Osmanlı İmparatorluğu’nun “nizam-ı âlem”inden başlayan, “nizam-ı cedid”ten geçerek Cumhuriyet’e ve daha sonrasına kadar uzanan o ardalanın kendinden başkalarıyla paylaştığı bir hususiyet arzetmesi, aslında bu “toplum”un kendisiyle, imkânlarıyla, toplumdaki farklı kesim ve gruplarla, hatta çevresindeki (Birlik olarak ve bir “fikir” olarak) Avrupa’yla, Orta Doğu’yla, diğer uluslararası aktörler ve oluşumlarla ilişkilerinde, kendi kendisini nasıl tasvir edebileceğine dair potansiyelleri sunar. Toplumun ‘modernlik’le de, Tanzimat’ın ya da Cumhuriyet’in ‘modernleşme süreçleri’yle de, kendisine yönelik her türlü sosyal mühendislik projeleriyle de baştan beri sorunlu olmasının ana nedenleri, belki de onların bu “kendi kendini tasvir”deki sıkıntılarında ya da isteksizliklerinde yatmaktadır. Eğer ‘din’in toplumla yeniden bir entegrasyonu aranacaksa, bu noktalarda aranmalıdır. Ancak Mardin bu “siyasal”lığı, “aynı devlet”e sahip olma duygusunun koridorlarında kaybeder. Toplumun “devlet”e yönelik taleplerinin “ses”ini de. ‘Din’ ise hala bir blok olarak vardır; sekülerleşmiş biçimleri de olsa toplumsal olana nüfuz etmiş sembolik değerlere anlam katan, dahası Cumhuriyet öncesi toplumuna da siyasallığına da bir biçimde nüfuz ederek farklı diller ve çehreler kazanmış bir biçimde görülmez.

İşte bu tezin en azından bir fikir olarak oluşması, bu aşamada gerçekleşti. Mardin’in makalesinde yukarıda tasvir edilen bir tablo dışında, iki kategorik husus, dikkat çekiciydi. Birincisi, onun İslam’ın Osmanlı’da “dağınık hegemonya momentleri” yaşadığını iddia etmesiydi. Bunun elbette Cumhuriyet ikliminde de bir sürekliliği vardı; ama ne anlama geliyordu? “Dağınık hegemonya momentleri”, Osmanlı’yı tasvir ederken akademik Ottomanistlerin artık vazgeçilmez bir şablonu haline gelen örfi olan ile şeri olan arasındaki gel-gitler miydi? Yoksa ezelden beri Türk olana İslami bir şırınga kazandırmış bir siyasallığın başka türlü bir adlandırması mıydı? Mardin’in “Türk İslami istisnacılığı” adını verdiği bu durumda ilki geçerliyse Osmanlı’ya dair yerli ve uluslararası akademinin ürettiği bir şablon söz konusuydu, ikincisi geçerliyse Cumhuriyet’in Osmanlı’ya dair ürettiği ideoloji.

Öte yandan, bir “Türk İslam istisnacılığı” olarak ortaya çıkan bu sözkonusu “dağınık hegemonya momentleri”, hem Osmanlı’yı ve hem de onun bakiyesi olarak Türkiye’yi, “siyasal” olarak olmasa da, yönetme ya da idare etme açısından diğer İslam toplumlarından ayırdetmeye çalışıyordu. Ancak Osmanlı’da İslam’ın “dağınık hegemonya momentleri” yaşadığını söylemek, ‘din’i ‘araçsal’ bir hale getirdiği gibi, örneğin Papalık’tan kopmuş bir

Batı toplumunda, mesela kendisine has (“istisnai” mi demeli?) bir kilisesi olan İngiliz toplumunda Hristiyanlığın “dağınık hegemonya momentleri” yaşadığını ileri sürmekle eşdeğer hale gelirdi. Oysa böyle bir şeyi gündeme getirmek bile, kendi başına saçmaydı. Çünkü Ernst Hartwig Kantorowicz, sonradan ortaçağlar için neredeyse her siyasi iddia için model oluşturacak bir çalışmada, Britanya Kraliyeti’nin (ve ona paralel olarak kıtali kraliyetlerin) orta çağlarda kendisini kurma tarzlarından yola çıkarak, ortaçağa özgü bir politik teolojinin varlığından tam da bu bağlamda söz ediyordu²⁹. Osmanlı’da İslam’ın “dağınık hegemonya momentleri” yaşadığını iddia etmek, Kantorowicz’in tezini de çöpe atmak anlamına gelirdi. Bu bir anlamıyla Osmanlı üzerinden Avrupa tarihini yeniden yazmaya, Hristiyanlığın Avrupa’da ‘dağınık hegemonya momentleri’ yaşadığını iddia etmeye eşdeğer bir girişim halini de alırdı.

Ne var ki Mardin aslında bir Osmanlı politik teolojisinin nasıl oluştuğuna dair daha ilk çalışmalarından itibaren bir öneri sunmuş olsa da³⁰, özellikle “Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı” makalesinde kendisinin bile unuttuğu bu ilk siyasi teoloji yorumuna başka bir açılım getirir. Mardin, bu makalesinde, örneğin Tahsin Görgün’ün “Osmanlı’da Nizam-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar” adlı makalesine göndermede bulunur. Görgün, Osmanlı’nın “kendi kendisini tasvir ederken” başvurduğu “nizam-ı âlem” kavramının İbn Haldun’daki “umran” kavramına benzer olduğunu ifade ederken, onun, “sadece siyasi düzeni ifade etmeyip, bunun da ötesinde toplumsal hayatın bütün boyutlarını karşılamak için” kullanıldığını işaret eder.³¹ Görgün’e göre, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki modernleşme döneminde başlayan yeniliklere “nizam-ı cedid” denmesinin nedeni de Osmanlı’nın bu kendi kendisini tasviridir. Bu açıdan, Mardin, dolaylı yollarla da olsa, “nizam-ı âlem” fikrinin, Schmitt’in “politik teoloji” kavramıyla benzerliklerinin ve farklılıklarının kıyaslanacağı bir zemini işaret ediyordu.

Anlaşılacağı üzere, Parla’nın ve Turan’ın farklı açılardan mutlaklaştırarak muğlak bıraktıkları bir kavram olarak “nizam-ı âlem” düşüncesini daha sağlıklı bir zeminde ele alacak bir dayanak noktası Mardin’in üç ayrı evrede tanımlamaya çalıştığı bir Osmanlı-Cumhuriyet sürekliliği içinden kendiliğinden çıkmıştı. Geriye kalan bu çerçeveyi dolduracak bir Osmanlı

²⁹ Ernst H. Kantorowicz, *Kings Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, (Princeton University Press, Princeton: 1997).

³⁰ Aşağıda ayrıca ele alacağımız bu ilk teşebbüs için bkz., Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. M. Türk’üne, F. Unan, İ. Erdoğan, (İletişim Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2004), s. 95-109

³¹ Görgün, “Osmanlı’da Nizam-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, s. 180-188.

algısını oluşturarak hem “nizam-ı âlem”in Osmanlı’daki değişim ve dönüşümünü ve hem de Cumhuriyet’te nasıl algılandığını bu algı etrafında çözümlenmekte.

Lakin teorik düzeyde hayli anlamlı görülen tezin yazılmasına başlanır başlanmaz özellikle ilk yönüyle ilgili olarak çeşitli sorunlarla karşılaştım. *Tez nasıl bir Osmanlı algısı üzerine oturacaktı?* Popüler literatürdeki Osmanlı algısı bir yana, akademik literatürde de bir tane Osmanlı yoktu, sayısız Osmanlı vardı. Tezin “nizam” fikri etrafında kurulabilmesi için bu sayısız Osmanlı tasvirinin birleştirilmesi gerekiyordu. Bunun üzerine, tezin ana sorusu olan ‘Osmanlı’da nizam nasıl kavramlaştırılabilir?’ sorusuna ek bir sorunun en azından ana konuya bir giriş için gerekli olduğu sonucuna vardım. Eğer Osmanlı kendisini bir nizam olarak da tasavvur ediyorsa, Osmanlı nasıl kurulmuştu? Dolayısıyla Osmanlı’nın ‘kuruluş’una dair tartışmalarla başlayacak, bu tartışmalardaki benzerlikleri ve farklılıkları kıyaslayacak, neticede en azından yaslanabileceğim bir Osmanlı portresi elde edecektim.

Böylece modern Osmanlı tarihyazımında kaynak teşkil eden çalışmalara odaklanmaya başladım. Lakin burada da başka bir sorun ortaya çıktı. Her ne kadar 1916 yılında Herbert Adams Gibbons’ın *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu* adlı çalışmasıyla başlayan modern Osmanlı tarihyazımı kendi içinde birbirleriyle iletişim halinde gelişse de, her birisinin ‘kuruluş’ varsayımı farklı modellere göre biçimlenmişti. Başka bir ifadeyle, *akademik literatürdeki Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarını temel alarak Osmanlı’nın tarihsel mevcudiyeti üzerine herhangi bir şey bina etmek mümkün değildi.* ‘Kuruluş’ varsayımlarının çeşitliliği ve aslında birbirinin üzerine binerek ve bir diğerine rakip olarak gelişmiş olması, ilk bakışta, özellikle ilk dönem Osmanlı tarihi konusundaki anlatıların azlığına, zayıflığına ve dağınıklığına bağlandığından, anlamlı görünüyordu. Lakin mevcut bilgilerin yorumlanışlarında da sorun vardı. Böylece *bir portresine elde etmeye çalıştığım Osmanlı’ya dair ilk şaşkınlığımı yaşadım.* Bir sosyoloji öğrencisi iken uzun uzadıya tartıştığımız, anlamaya ve kavramaya çalıştığımız ‘Osmanlı toplumsal yapısı’ varsayımlarını ayakta tutabilecek herhangi bir tutamak yoktu.

Elbette bu tartışmalar Osmanlı toplumuna dair birçok yeni bilginin üretilmesine yol açmıştı; lakin *bunlar, kendinden başka bir yapıya eklenmeye çalışan bir yapının ancak uç noktalarında belirlediğinde anlamlı olabilecek bilgilerdi.* Özellikle Batı’ya, daha çok da kapitalizme eklenme olarak okunduğunda belirli bir değeri vardı bu bilgilerin; ama süreç sanki mukadder bir süreçmiş gibi değerlendiriliyordu ve kadir-i mutlak bir yapının tasallutu altında geliyordu. O zaman aynı şey Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımları için de geçerli olabilir miydi? Başka bir ifadeyle, Osmanlı ‘kuruluş’una dair varsayımlar, ancak başka bir tarihe,

kadir-i mutlak bir tarihe eklenme olacak bir şekilde kurgulanmış olabilir miydi? *Osmanlı'ya siyasal anlam hep dışarıdan yüklenmiş olabilir miydi?* En azından bir siyasallık göstergesi ve amme hukukuna çerçeve kazandıran bir kavram olarak “nizam-ı âlem”in altını doldurmak için gerekli olan siyasallık, hep Osmanlı'nın kendi içinde değil, dışarda bir yerlerde miydi?

Bu soruyla birlikte çalışmanın araştırma alanı da dönüştü. Önce Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarında var olan başka tarihlerin izlerini araştırıyordum ve akabinde de bu tarihlerin anlamlarına odaklanarak bunlarla etkileşim içinde gelişen bir Osmanlı tarihsel mevcudiyetinin nereye oturduğunu göstermeye çalışıyordum. Böylece aşağıdaki özellikle ilk dört bölümde uzun uzadıya ele aldığım bir ‘*Osmanlı kuruluş sarmalı*’ tezi ortaya çıktı. *Kendisine nizam üzerine bir araştırma alanı seçen çalışma, mecburen ‘Osmanlı kuruluş sorunu’na odaklanan bir çalışmaya dönüştü. Ne var ki ‘kuruluş’u sadece bir ortaya çıkış, beliriş, tarihte zuhur olarak değil; “tahayyül yetisi vasıtasıyla bir siyasal topluluğun oluşumu” anlamında alırsak, ilk amacımdan da çok fazla sapmadan çalışmayı yürütebileceğimi farkettim.* Belki çok teknik bir açıklama olarak görülecek, ancak burada yapmaya çalıştığım ayrım, on sekizinci yüzyıl Fransız yazarı Emmanuel-Joseph Sieyès’in Fransız Devrimi’nde ‘üçüncü sınıf’ın (third estate) rolünü meşrulaştırmak için kullandığı bir ayrımdaya dayanıyor. Sonradan özellikle politik teolojik argümanların nasıl konumlandırıldığını göstermek amacıyla da sıklıkla kullanılacak bu ayrımın göre, “yeni bir siyasal düzen oluşturan güç” anlamına gelen “oluşturucu güç” ile “zaten kurulmuş bir gücü muhafaza etme”yi amaçlayan “oluşturulmuş güç” arasında bir ayrım vardır.³² Osmanlı, özellikle ilk döneme dair elimizde mevcut olan kaynaklara, bu kaynaklardaki “tahayyül”e bir politik toplum oluşumu açısından bakılmadan yorumlanan bir ‘kuruluş’ varsayımlar dizisine sahiptir. Ancak bu ‘kuruluş’, zaten kurulmuş olanı muhafaza etmek adına Osmanlı’yı kurmaya çalışmaktadır. *Eğer Osmanlı'nın ‘kuruluş’ varsayımlarında zımnî olarak içerilen ‘kuruculuk’ unsurlarını deşifre edebilirsek, Osmanlı nizamına dair, özellikle de onun hâkimiyet telakkilerine dair daha sağlıklı bir zemini elde edebiliriz. İşte çalışma zaten kurulmuş bir Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlar sarmalının içindeki kurucu öğeleri birlikte okuyarak değerlendirmeye, bu amaçla girişmiştir.*

Böylece birinci bölümde, Osmanlı “kuruluş” sorununun nasıl siyasal olarak bir sorun da teşkil ettiğini ele almaya giriştim. Bu bölümde Osmanlı ‘kuruluş’u için ortaya atılan

³² Bu konuyu ve onun politik teolojik anlamlarını olabildiğince muhtasar bir biçimde özetleyen bir çalışma için bkz., Graham Hammill, *The Mosaic Constitution: Political Theology and Imagination From Machiavelli to Milton*, (Chicago University Press, Chicago: 2012), s. 4-11.

varsayımların sayısal olarak çokluğuna atıfla, her birisi başka bir oluşum anlatan bu varsayımların nitelik olarak da sorunlu olduğu gösterilmeye çalışılıyor. Başka hiçbir ‘kuruluş’ anlatısında olmayacak kadar Osmanlı ‘kuruluş’una dair mevcut verilerin sorunsallaştırıldığına işaret edildiği bu bölümde, sanki birbirleriyle iletişim içinde gelişmiş gibi görünmelerine rağmen, her bir varsayımın kendi gündemi olduğu vurgulanıyor. Bu anlamda, ilk Osmanlı kaynaklarının herhangi bir tarihi veri sunamayacak kadar popüler efsanelerle ve mitlerle örülü olduğuna dair ‘kuruluş’ anlatıları, olası efsaneler ve mitlerde aşikâr olan siyasal ve toplumsal anlamı yorumlamak yerine, bunları efsane ve mit olarak kullanılmaz kabul etmekte ve Osmanlı tarihine ilişkin mevcut bilgilere dayalı olarak yapılabilecek her bir yorumu, baştan boşa çıkarmaya çalışmaktadır.

Oysa sadece Osmanlı ‘kuruluş’u değil, her ‘kuruluş’ benzeri mit ve efsanelerle örülüdür. Yapılması gereken bu mit ve efsanelerin neden o şekilde üretilmiş olduklarını göstermeye çalışarak kurulan siyasal ve toplumsal oluşumun niteliğini sergilemeye çalışmaktır. Bölümde ikinci olarak belirtilen husus, *bütün bir tarihi ve mit ve efsane olarak kabul ederek kullanılmazlığını kabul etmenin bizatihi kendisinin siyasal ve toplumsal uzantılarının olduğu*; çözümsüz olduğu iddia edilen Osmanlı ‘kuruluş’una dair zımni çözümler üretildiğidir. Osmanlı bağlamında öne sürülen bu zımni çözüm, daha çok Osmanlı’nın ‘kuruluş’unu siyasal anlamından yoksun bırakarak ona dışarıdan bir siyasallık yüklemek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, Osmanlı’nın ‘kuruluş’ sorununun, ilk Osmanlı kaynaklarının niteliğine ve değerine bakarak, çözümsüz olduğunu iddia etmek, ona dışarıdan, kendisinde var olandan başka bir siyasal anlam yüklemek demektir. Böylece *Osmanlı, bir imparatorluk kültürü, siyasal bir varlığı ve anlamı, toplumsal bir derinliği var olan bir Bizans’ın kıyısında, böyle bir kültürden, anlamdan ve derinlikten yoksun olarak oluşmuş; popüler mit ve efsanelerle örülü bir oluşum olarak değerlendirilmekte ve ortaya çıkan tablo, ancak dışardan, Bizans tarihyazımı üzerinden veya günümüzde bu tarihyazımının uzantılarının oluşturduğu bir anlayış üzerinden anlamlandırılmaya çalışılmaktadır*. Bu girişimi teşhis edebilmek için ‘kuruluş’ varsayımlarının gösterdiği noktaya değil, bu varsayımların marjinlerinde dolaşan unsurlara dikkat etmek gerekmektedir.

İkinci olarak, bir hanedanlık oluşumu olarak Osmanlı da benzeri bir efsane ve mitin örtüsü altında değerlendirilmektedir. Osmanlı’yı sanki kendi hanedanlığının meşruiyeti için sürekli efsane üretmiş bir oluşum olarak göstermeye çalışan bu yaklaşımın en büyük handikapı, aslında bütün hanedanlık kuruluşlarının benzeri mit ve efsanelerle oluştuğunu gözlerden kaçırması ve hanedanın kendisini kurma biçimlerinden ziyade, onun etrafındaki aslında siyasal olarak deşifre edilmesi gereken mitlerle ve efsanelerle hanedanlık iddiasını

sorgulamaya yeltenmesidir. Oysa bu bölümde yeterince vurgulandığı üzere, *hanedanın kendi meşruiyet için üretilmiş olduğu söylenen, bu meşruiyeti destekleyebilecek siyasi ve dini düşünsel altyapısı da bulunan, en önemlisi de devletin varlığı için zorunlu görünen bir şey, efsane olsa ne olur, efsane olmasa ne olur?* Altı yüzyıl boyunca ayakta kalmış bir hanedanlığı, kendi gözünde bir meşruiyetini sorgulatır bir biçimde kurgulanan bu sorun, böylece hanedanlık iddiasının siyasal boyutlarının gözden kaçırılmasına vesile olmaktadır. Çünkü eğer ortada tebaanın gözünde meşruiyet sağlamaya, bu meşruiyeti ayakta tutabilecek siyasi ve dini düşünceye yaslanmaya ve devletin varlığı için zorunlu olmaya aday bir şey varsa, bu şey öncelikle efsanevi değil, artık siyasaldır. Böylece bu bölümde, ilk Osmanlı dönemine ilişkin olarak, Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarının, *zaten siyasal olanın efsaneleştirme çabalarına girdiği* iddia edilmektedir. Dolayısıyla sorun, ilk Osmanlı’nın hangi siyasal bakışla efsaneleştirilmeye çalışıldığını tespit etmeye yöneldiğini çözümlene sorunu haline gelir.

Birinci bölümde gösterilmeye çalışılan bir başka husus ise, Osmanlı’nın efsane ve mitlerle örülü bir ‘kuruluş’a sahip olduğunu kabul etmekle birlikte ortaya siyasal bir mevcudiyetin de çıktığını iddia edenlere ilişkindir. Burada da Osmanlı’nın ‘kuruluş’ varsayımlarının niye teorik olarak zayıf olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Osmanlı’yı kandaş anlamında değil kapsayıcı ve siyasal bir ‘kabile’ üzerinden kurmaya çalışan girişimlere değinilen bu bölüm, aslından ilk bakışta analitik olarak sağlam görülen bazı ‘kuruluş’ varsayımlarının nasıl efsane ve mitlerle örülü bir ‘kuruluş’ anlatısının varsayımlarının cazibesine kapılıverdiği göstermeye çalışır. Öncelikle yine başka yerlerde var olan kabile oluşumlarının nasıl daha siyasal ve devlet örgütlemesine kadar giden bir gelişim çizgisi çizdiklerinden bağımsız olarak, bu varsayımlarda sadece “Osmanlı kabilesi”nin kuruluşu anlatılır. Bu kabile, eğer başka diyarlardaki benzeri kabile örgütlenmeleriyle kıyaslanacaksa, ancak bozkır örgütlenmeleriyle kıyaslanabilir ve asıl hedefleri bir şefin etrafında birleşerek “yağma” yapmaktır. Osmanlı da böyle bir girişim olarak kurulmuştur ve yağma için gerekli esnekliği göstermeye başlamaları, onları sadece göçebelere değil yerleşik olanlara da açmıştır. Yerleşikliğe geçişle ve kurumsallaşmayla birlikte halen göçebe olarak kalanlarla da gerilimler ortaya çıkmaya başlamıştır. Böylece Osmanlı, daha sonra heterodoks-ortadoks ikiliği diye adlandırılacak bir göçebe-yerleşik ikiliği içinde kurulan bir “Osmanlı kabilesi”nin başarılı bir girişimi olarak adlandırılır.

Bunun bir nedeni, aslında kabile varsayımının Osmanlı’ya dair başka bir varsayıma alternatif olarak üretilmesi ise, diğer bir nedeni de Osmanlı’ya dair ilk modern tarihyazımının yeniden üretiminden başka bir işlevi olmamasıdır. İlk bakışta hayli vadedici görünen ve başka diyarlardaki tarihlerle de kıyaslanabilir bir anlatı sunan gibi davranan kabileye dayalı siyasal

bir oluşum olarak Osmanlı, böylece bir kez daha kendi siyasallığı içinde değil, ona dışarıdan yüklenen bir siyasallık ile tanımlanmaya çalışılır. Burada bir kez daha hanedanlık üzerinden ortaya çıkan hâkimiyet telakkilerinin muğlaklığına da değinilirken, bu muğlaklığın ana nedeninin Osmanlı'yı sürekli münhasırlaştırma çabalarında yattığı gösterilir. Ancak kabile üzerine yapılan tartışmalar üzerinden, yine zımnî olarak Osmanlı'nın zuhuru öncesi Anadolu'da zaten hâkimiyet telakkileri açısından değerlendirilmeye alınabilecek yeterince verinin bulunduğu da gösterilir. Ne var ki bu imkân, kendisine özgü bir tarihi olan Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının oluşturduğu "sarmal"ın arasında kaybolup gitmiştir.

İkinci bölüm, kendine özgü bir Osmanlı tarihyazımı üretilmesi anlamına da gelecek bir şekilde kullandığımız, bu anlamda Osmanlı tarihyazımı için yeni olan olan 'Osmanlı kuruluş sarmalı'nın ilk kurucu babası, Herbert Adam Gibbons üzerinden tartışmayı yeni bir düzeye çıkarır. Osmanlı'ya dışardan yüklenen siyasal anlamı kavramsal olarak tespit etmeye ve sözkonusu kavramların soykütüğünü çıkarmaya çalışır. Gibbons'ın Osmanlı'nın 'kuruluş'u için ortaya attığı "ırk" kavramının peşine işte bu çerçevede düşüldü. Bilindiği üzere Gibbons'ın Osmanlı tezi, iki ayrı etnik unsurun, Türkler ile Rumların oluşturduğu yeni bir "ırk"ın tarih sahnesine çıkmasıyla başlar. Bu ırkı oluşturan ilk unsur olan Türkler, atılganlıklarına nazaran herhangi medeniyet algısından ve kültür oluşumundan habersiz, yoldam bilmez bir grubu oluşturur. Rumlar ise medeniyet sahibi, kültürlü ve ilk Osmanlı'ya başarılarını kazandıracak bilgi ve beceri sahibi gruptur.

Elbette Gibbons'ın tezi ırkçı bulunmuş olmasına rağmen, ilk Osmanlılar için ortaya attığı her ikisi de aynı anda İslam'a giren birisi pagan, diğeri de Hristiyan iki unsurun birlikteliğinden oluşan bir 'Osmanlı' kimliği modern Osmanlı tarihyazımında hep karşımıza çıkacak bir hüviyet de kazanmıştır. Osmanlı'nın çeşitli milletleri ve dilleri barındıran bir imparatorluk oluşu, bu kadar kapsamlı bir ilk birlikteliğin sonraki yıllardaki bir tezahürü olarak görülmüştür. Lakin kendisine Mehmet Fuat Köprülü başta olmak üzere sert eleştiriler yöneltilen *Gibbons'ın neden "ırk" kavramını tercih ettiği şimdiye kadar hiç sorulmamıştır*. Bu bölümde işte Gibbons'ın bu kavramı kullanmasını tercih etmesi, geniş bir bağlama oturtulmaya çalışılmaktadır. Öncelikle ilk Osmanlı'yı oluşturacak Türkleri ırk temelinde nasıl bir sömürgeci mantık çerçevesine oturtarak, onları "cehalet", "tembel", "ahlaksız", kadınlara karşı saygısız, iradesiz, bencil olarak tasvir ettiğine değinilen bu bölümde, eğer ek bir unsur olmazsa böyle bir halkın zeval bulmaya mahkûm olduğunun iddia edildiği işaret edilir. Böylece Gibbons'ın Osmanlı'yı bir ırk temelinde kurmasının ilk nedeni sergilenmeye çalışılır: Gibbons, arkasına aldığı ırkçı ve bütün bir "Muhammedi halk"ın medeniyet karşısında zeval bulmaya mukadder bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır Osmanlı'ya.

Ne var ki “Muhammedi bir halk” olarak Osmanlı’nın zeval bulmak yerine büyük bir imparatorluk kurması da açıklanmak zorundadır. Gibbons, bunu, bu kez *döneminin Darvinci toplum görüşünü arkasına alarak* yapar: Dönemin karmakarışık Anadolu’sunda ayakta kalmayı hak edebilecek tek unsur Osmanlılardır. Kendi kaderlerine terkedilen, “din ve kan kardeşleri” tarafından yardımlarına koşulmayan Rumlar ise, selameti ayakta kalmaya mukadder tek unsur olan Osmanlı halkıyla kaynaşmakta bulmuş ve böylece iki ayrı unsurun kaynaşmasından bir “Osmanlı ırkı” vücuda gelmiştir. Ortaya çıkan bu “ırk”, Gibbons’ı sonradan kullanacak modern Osmanlı uzmanlarının iddia ettikleri gibi siyasal bir birlik değil, teolojik bir birliktir. Dolayısıyla bu bölüm, Gibbons’taki bu teolojik unsurların nasıl ortaya çıktığını da araştırır.

Gibbons’ın Osmanlı “ırk”ının Balkanlar’da gerçekleştirdiği ilerlemeyi, döneminin koşullarından ziyade, kitabını yayınladığı 1916 yılı için taze olan Balkan savaşları ekseninde açıkladığının da gösterildiği bu bölümde, aslında Gibbons’ın Osmanlı’sının bir “Şark Meselesi” olarak kurulduğuna da işaret edilir. Gibbons Osmanlı’nın Balkanlar’da sağladığı ilerlemeyi de “ırk”a bağlayacak ve Osmanlı başarısını “kan zenginliği” ile açıklayacak bir bakış açısına da sahiptir. Böylece bu bölümde, “kan”ın “ırk”tan daha ırkçı bir şey olduğu ve “ırk”tan çok daha fazlasını içerdiği vurgulanarak “kan”da dayalı bu açıklamanın Avrupa’daki entelektüel gelişimi Michael Foucault’nun çalışmaları eşliğinde gösterilerek Gibbons’ın yöntemi Avrupalı bir bağlama yerleştirilir. Dolayısıyla *Gibbons’ın Osmanlı’ya dair varsayımlarının, Osmanlı üzerine bir çalışma olmaktan çok “Avrupa bilinci”yle “kan” yoluyla bağlı bir “Amerikan bilinci”nin eseri olarak okunması gerektiği ileri sürülür*. Bu bölüm son olarak Gibbons’ın ‘Osmanlı kuruluş sarmalı’ adını verdiğimiz sarmala katkısını, onu eleştirenleri de göz önüne alarak ortaya konmaya çalışır.

Üçüncü Bölüm, Osmanlı’yı neredeyse “dört yüz çadırlık bir aşiret”ten doğduğu iddiasına benzer bir iddianın, ilk Osmanlı’nın bir “çekirdek” etrafında kurulduğuna dair iddianın eleştirisiyle başlıyor. Paul Wittek’in “çekirdek” metaforuna dayalı olarak gelişen bu varsayım, sadece onunla kalmamış, başka Osmanlı uzmanlarına da sirayet etmiştir. Ancak “çekirdek” metaforu etrafında herhangi bir siyasal iddiayı kurabilmek de mümkün değildir. Öncelikle ‘kuruluş’u bu çerçevede değerlendiren varsayımlar, Osmanlı’nın Batılı tarihyazımında neden hep uç’ta kalan bir toplumsallık ve siyasallık olarak tasavvur edildiği sorununa cevap teşkil eder. Wittek’in ‘uç’ varsayımına dayalı olarak yapılan bu okumada, Osmanlı’nın sadece Avrupa’nın kıyısında değil, yüksel bir kültürü bulunan bir İslam medeniyetinin de kıyısında kurulduğunun iddia edildiği de gösterilirken, sözkonusu ‘uç toplumu’ tasavvuru, Osmanlı’yı ancak göçebe bir geleneğe bağlayacak bir siyasallık içerecek

şekilde kurmaya yarar. Uç toplumunun ve kültürünün Rumi karakterini abarttığı söylenebilecek bu tasavvur, Osmanlı'yı mümtaz bir ortamda kendisine münhasır bir tarzda kurmaya çalışır. Böylece Osmanlı olabildiğince heterodoks bir kültür ortamı içinde doğduğu öne sürülebilir.

Ne var ki böylesi bir uç toplumunda Osmanlı'nın ortaya çıkışını Hristiyanlarla giriştikleri mücadeleden başka bir nedene bağlayamayan bu tasvirin en büyük sorunu, siyasal olanı ancak sürekli bir mücadele içinden kurmaya çalışmasıdır. Bu da Hristiyanlarla mücadele olarak ortaya çıkan siyasal anlamın, nihayetinde Avrupalı tarihyazımı açısından bakıldığında, oldukça teolojik yargılarla yüklü olması anlamına gelir. Öte yandan uç toplumuna özgü göçebe kültür ile devletleşme geleneğinin gerektireceği yerleşiklik arasındaki gerilimi izah edemeyecek bir tarafı da vardır bu görüşün. Bu nedenle Osmanlı'nın kuruluşunu gazilik ruhuyla açıklamaya çalışan ve kurucu babası Wittek olan ilk Osmanlı'nın gaziler tarafından kurulduğu görüşü, hâkimiyet telakkilerine ve dolayısıyla siyasal olana hep mesihanik bir unsur da eklemek zorunda kalmıştır.

Üçüncü bölüm, bu nedenle, özellikle İstanbul'un alınması etrafında gelişen efsaneler üzerinden Osmanlı hâkimiyet telakkilerinin nasıl bir mesihçi yorumlamaya tabi tutulduğunu da çözümlenmeye çalışır. Böylece ileride karşımıza sık sık çıkacak fatih, sahip-kıran ya da halife ve benzeri hâkimiyet unvanlarının gazilik ruhuyla uyumlu bir biçimde nasıl anlam kaybına uğratıldığını gösterir. Çünkü Osmanlı'nın giriştiği fetihlerin ve özellikle de İstanbul'un fethedilmesinin içerdiği siyasal anlam, Wittek'in arkasına yaslandığı şarkiyatçı bir külliyat göz önüne alınmadan, doğrudan Osmanlı'ya hamledilerek değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu bölümde şarkiyatçı külliyata dayalı olarak gelişen mesihçi bir hükümlanlık iddiasının arkaplanı da sunulmaya çalışılmaktadır. Bu imge bir yandan Osmanlı'daki hâkimiyet unvanlarının ve özellikle de hâkimiyet telakkilerinin altını oymakla kalmaz, gazaya dayalı mesihanik bir ruhu içermesi hasebiyle aslında özellikle Osmanlı ile Habsburgların ittifaka giriştikleri Birinci Dünya Savaşı arifesinde sömürge imparatorluklarında doğan 'Müslüman ayaklanması'ndan duyulan korkuyu da yansıtır. Dolayısıyla bu bölümde Osmanlı'nın ve ondan önceki halifeliklerin ve sultanlıkların hâkimiyet telakkilerinin nasıl bastırıldığı ve bir Osmanlı politik teolojisi geliştirilmesinin önüne engeller konulmaya çalışıldığı gösterilirken, bu bastırmaya eşlik eden ve sömürge imparatorluklarında hâkim olan 'cihad korkusu'nun Osmanlı tasavvuruna nasıl yansıtıldığı da çözümlenmektedir. Bu tavır başka bir açıdan bir "Osmanlı ırkı" icat edilmesiyle de uyumludur; çünkü böylece Osmanlı'nın mevcudiyeti, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan bir "Muhammedi ırk" ekseninde icat edilen İslam dünyası tasavvuruyla da uyumlu kılınmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde

gaza tezinin bir yandan nasıl Osmanlı'yı günümüzün 'cihadcı teröristleri'yle benzeştiren kıyaslamaların ortaya çıkmasına yol açtığı ele alınırken, diğer yandan da bu tür cüretkârlıkların Osmanlı'nın 'kuruluş'u ile alakalı olmaktan ziyade sömürge politikalarıyla ve uluslararası ilişkilerdeki denge arayışlarıyla uyumlu bir Osmanlı tasavvuru icat etmeye dönük olduğu vurgulanmaktadır. Neticede bölüm, gaza tezi üzerinden kurulan ve daha çok Batılı bir politik teolojinin unsurlarını taşıyan bir Osmanlı tasavvurunun niye kendi kaynakları itibarıyla politik teolojik Osmanlı kuramayacağı da işaret eder.

Dördüncü bölüm Osmanlı 'kuruluş'unun nasıl bir 'ulus-devlet' bağlamına yerleştirerek değerlendirilmesi gerektiğini gösteren bir tartışmayla başlar. Böyle bir tartışmanın amacı, Osmanlı 'kuruluş' varsayımına dair görüşlerine yukarıda bölümlerde değişik vesilelerle değindiğimiz Mehmet Fuat Köprülü'nün Osmanlı'yı modern Türk milliyetçiliğinin taleplerine uygun bir tarzda kurduğu iddialarını sınamaktır. Diğer Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında da tespit ettiğimiz bir Avrupa veya Amerikan bilincinden ayrı tutulmaması gerektiğini ileri sürdüğümüz Köprülü'nün milliyetçi olduğuna dair iddiaları dengelenmeye ihtiyaç duyar. Öncelikle Köprülü bağlamında dile getirilen ve neredeyse bir paradigma halini alan 'heterodoksi' ve 'ortodoksi' ikiliği, aslında Cumhuriyet'in kültür politikalarının bir ürünüdür ve ulus-devlet açısından sorunsallaştırılması gereken bir özelliği haizdir. Dolayısıyla bu ikilik öncelikle bu çerçevede değerlendirilmiştir. İkinci olarak, Köprülü'nün de katkıda bulunduğu 'Osmanlı kuruluş sarmalı'yla irtibatlı olan milliyetçilik iddiaları, Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında hiç eksik değildir ve 'kuruluş sarmalı'nın diğer babaları olan Gibbons ve Wittek için de ayrı ayrı geçerli olduğu gösterilebilir. Başka bir ifadeyle, sorun yükünü sadece Köprülü'nün çekmesi gereken bir sorun değildir; onun da parçası olduğu 'Osmanlı kuruluş sarmalı'nın sorunudur.

Dolayısıyla bölümde, Köprülü'nün modern Türk tarihyazımındaki yeri sorunsallaştırılmaya çalışılırken bu durum ayrıntılı bir şekilde gösterilmeye çalışılmaktadır. *Köprülü bir yandan Cumhuriyet'in Osmanlı'ya bakışına özen gösteren, dolayısıyla Cumhuriyet'in idealleriyle hayli uyumlu kılınmaya çalışılan bir Osmanlı tasavvuru geliştirmeye çalışmış bir isimdir; ama diğer yandan da özellikle şarkiyatçı çevrelerde ortaya çıkan Osmanlı algısıyla olabildiğince mücadele etmeye de çalışan bir Osmanlı uzmanı olmuştur.* Bu birbirleriyle uyumlu olmayan iki tavrın nedenleri üzerinde durulan bölümde, Köprülü'nün bir yandan döneminin evrensel tarihyazımı açısından daha tutarlı bir Osmanlı 'kuruluş'u oluşturmaya çalışırken ve bunu özellikle de hâkimiyet telakkilerine dikkat çeken bir anlayışla yaparken, diğer yandan neden bu çabalarını sonuna kadar götüremediğine dikkat çekilmektedir. Köprülü, Cumhuriyet'in ideallerine göre biçimlenmiş bir siyasallık açısından

Osmanlı'ya baktığından onu olabildiğince modern Türk tarihyazımıyla uyumlu kılmaya çalışmış; lakin tam da şarkiyatçı çevreler sözkonusu olunca da onlara nazaran Osmanlı'ya belirli bir hâkimiyet telakkisi yüklemeye gayret etmiştir. Ancak bu hâkimiyet telakkisi olabildiğince Cumhuriyet'in varlık nedenini ortaya koymakla sınırlıdır ve Osmanlı'ya hâkimiyet telakkileri açısından nasıl bakılması gerektiğine dair işaretler içerse de bu işaretlerin gösterdiği yolu sonuna kadar götüremez. Bölümde, Köprülü, bu çerçevede, kendinden sonra gelen Ömer Lütfi Barkan ve Halil İnalçık gibi Osmanlı uzmanlarıyla da Türk tarihyazımındaki değişik temayülleri göstermesi açısından kıyaslanmıştır.

Bölümün belki de en ilginç yönü, özellikle Köprülü'den sonra gelişen Türk tarihyazımında ortaya çıkan daha Batılı tarihyazımı geleneklerine uygun olarak şekillenen Osmanlı tasavvurlarının bir yandan ve özellikle İnalçık üzerinden Weberci bir patrimonyal otoriteye doğru seyrederken, diğer yandan da özellikle feodalite üzerine yaşanan tartışmalarda ilginç bir şekilde bir 'Osmanlı nizamı' tasavvuru taşıdığını da göstermesidir. 'Nizam-ı âlem'e dair arayışımızı daha somut bir düzeyde görmemizi sağlayacak bu tartışmalar, her ne kadar meselenin Batı'da da şekillendiği hukuki bir tanım olarak feodalite ve bir üretim tarzı olarak feodalizm ikiliği üzerinden yürüse de, Osmanlı'nın toprak düzenini ve bu düzeni oluşturan hukuki yapının öngördüğü bir "nizam" fikrini ister istemez tartışmak zorunda kalmıştır. İlginç olan husus, bu tartışmaların, Osmanlı'yı kendinden önce var olan İslam toplumlarıyla da bir biçimde ilişkili olarak tasarlamak zorunda kalmasıdır. Böylece her ne kadar ekonomik bir temelde ortaya çıksa da, bir 'Osmanlı nizamı' fikrinin oluştuğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda 'Osmanlı toplumsal yapısı' tartışmalarına da yer verilen bölümde, ortaya çıkan bu "nizam" fikrinin neden bir yandan Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde ortaya çıkan Osmanlı algısını tamir ederken diğer yandan da Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında mevcut olan kendine özgü bir Osmanlı tasavvurunu üretmek durumunda kaldığı işaret edilerek, mevcut haliyle 'Osmanlı nizamı' fikrinin bütün siyasallığıyla ve toplumsallığıyla yetersiz kalacağı gösterilmeye çalışılmıştır. Aşikârdır ki ilginç bir biçimde bir 'Osmanlı nizamı' tasavvuru da içermek zorunda kalan bu çalışmalar, yukarıda sözünü ettiğimiz olumsuz bir "nizam-ı âlem" fikrinin mutlaklığına yaslanmaktadır.

Beşinci Bölüm, Köprülü'nün işaret ettiği bir ayrımla başlar ve hâkimiyet telakkilerini bu ayrım temelinde yeniden üretmeye çalışır. Bölümün amacı, özellikle değişik hükümdarlık iddialarının Osmanlı bağlamında telif edilip edilemeyeceğine odaklanarak, birbirleriyle irtibatlı bir hâkimiyet anlayışının süreç içindeki değişimleri ve yeni terkipleri de gösterecek bir şekilde tasvir edilmesini meselesini tartışmaya açmaktır. Bu amaçla öncelikle Köprülü'nün Batı'daki politik teolojik ortaçağ hükümlerine benzer bir şekilde kurduğu *manevi*

hilafet-cismani sultanlık anlayışının önemi işaret edilmiştir. Ernst Kantorowicz'in orta çağlara ilişkin politik teolojik bir hükümlanlık anlayışıyla kıyaslanan bu anlayış, Osmanlı sözkonusu olduğunda başka türlü değerdendirmelere tabi tutulmuştur. Bunun arkasında ise İslam'a dair bütüncül Batılı algının onu yekpare bir monoteist din olarak telakki etmesi yatmaktadır.

Bu başka türlü değerdendirmelerden ilki, daha önceden de sözkonusu ettiğimiz Osmanlı hükümlanlık telakkisinin mesiyamik bir çehreye büründürülmesidir. İlk bölümde özellikle İstanbul'un fethi bağlamında ortaya çıkan bir fikir, özellikle Kanuni döneminde yürürlükte olan hâkimiyet anlayışlarını bir "tecrübi" bir sentez çabası olarak göz ardı eder. Hâkimiyet anlayışından ziyade 'Osmanlı kuruluş sarmalı' var olan unsurların hâkimiyet telakkisi bağlamında yeniden üretildiği bu çözümleme tarzında, Wittke'in ortaya attığı 'Rum sultanlığı' tezi belirleyicidir. Bu açıdan Osmanlı hâkimiyet telakkisi, farklı bir iklimde mesiyamik bir içerikte oluşturulmaya çalışılan başarısız bir girişim olarak değerdendirilmiştir. Ne var ki bu çaba dahi, Osmanlı için hâkimiyet telakkisini teşekkül ettirebilecek bazı kavramları gündeme getirmektedir.

Beşinci Bölüm'de ayrıca ilk kez Osmanlı'yı politik teolojik bir bağlamda okumaya çalışan ve dolayısıyla hâkimiyet telakkilerini de tartışan, ancak bunu bir yandan Safevi ve diğer yandan da Habsburg devletleri bağlamında yapan kıyaslamaların çıkmazları ele alınıyor. Politik teolojiyi içkin bir oluşum olarak değil devletlerarası bir ilişki biçimiymiş gibi değerdendiren bu eğilim, meseleyi farklı inançların arasındaki rekabet ilişkisine indirgediği için politik teolojiden söz ettiğinde dahi herhangi politik teolojik varsayım ortaya koyamaz. Aslında bu anlayış da 'Osmanlı kuruluş sarmalı'nın oluşturduğu uç'ta bir toplum olarak Osmanlı tasavvuruyla alakalıdır. Bu yaklaşımın başka bir çıkmazı ise, Osmanlı'da politik teoloji denince onu ayrıca tartışılması gereken Sünnileşme politikalarının bir uzantısı olarak kavramasıdır. Oysa Osmanlı'nın Sünnileştiği iddiası hem daha baştan öyle değilmış gibi kurgulandığı için ve hem de Sünnileştiği söylenen dönemde Osmanlı hâkimiyet telakkilerinin tasavvuftan (heterodoksluk başlığı altına sokulmaya çalışılan bir tasavvuftan) olabildiğince etkilenmiş bir şekilde kendini kurduğu için tartışmalı bir meseledir.

Bölüm, şimdiye kadar görebildiğimiz en dikkate değer bir politik teolojik arayışla tamamlanıyor. Timurlu İmparatorluğu bağlamında kurulmaya çalışılan bu politik teolojik anlayış, sadece hükümdarı değil, onunla ilişkili bir enformel entelektüel ağı da tartışmaya açtığı için dikkate değerdir. Sadece Timurlu'ları değil, Memlûkluları ve Osmanlılar'ı da ilgilendiren sözkonusu enformel entelektüel ağın çözümlenişi açısından bazı sıkıntıları olsa da, tek bir hükümdara örneğin Fatih'e veya Kanuni'ye özgü bir takım tecrübi arayışlardan söz

etmek yerine, bunu daha geniş bir entelektüel bağlama oturtmaya çalıştığı için ilgiyi hak etmektedir. Osmanlı ‘kuruluş’u bağlamında sık sık gündeme getirilen ve uydurma oldukları için bir tarafa atılması gereken şeyler olarak değerlendirilen şecerelerin ve Kayı boyu iddialarının da nasıl siyasal bir bağlamda yeniden kurulabileceğini gösterircesine, şecerelerin politik teolojik anlamları üzerinde duran Ilker Evrim Binbaş’ın *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dīn ‘Āli Yazdi and the Islamicate Republic of Letters* adlı çalışması ekseninde gelişen bu bölümde, bir yandan şecerelerde ve diğer yandan hükümrânın *persona*’sında ortaya çıkan ikili, birisi kutsal ve diğeri de cismani hükümrânlık anlayışının anlamı sorgulanmaktadır. Burada ayrıca son zamanlarda Batılı literatürde çokça yer bulan A. Azfar Moin’in *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam* adlı çalışması da eleştiriye tabi tutularak sadece Osmanlı için değil benzeri Müslüman devletler için kurulabilecek bir hâkimiyet telakkisinin imkânı aranmaktadır.

Anlaşılacağı üzere, Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarından hâkimiyet telakkilerinin ele alınış tarzlarına kadar uzanan bir alanı sözkonusu edinen çalışma, bir yanıyla post-kolonyal çalışmalarda ortaya çıkan bir eleştirel okuma yöntemine yaslanırken diğer yandan da bu yöntemin sınırlarını da göstermeye çalışıyor. Bir literatür okuması olarak değerlendirilebilecek çalışma, özellikle Osmanlı ‘kuruluş’ tartışmalarının nasıl farklı kurgular içerdiğini göstererek bu kurguların düşünsel kaynaklarına odaklanıyor. ‘Kuruluş’ tartışmalarından çıkarak hâkimiyet telakkilerine yöneldiği yerlerde ise, literatürde var olan tezlerle iletişime girerek onların sınırlarını gösteriyor. Doğaldır ki böyle bir etkileşim içinde gelişmeden, sanki böyle bir literatür yokmuşçasına davranılarak kurulacak bir Osmanlı tasavvuru, var olduğunu göstermeye çalıştığımız sıkıntılara yenilerini eklemekten başka bir özelliği haiz olmazdı. Bu nedenle bu çalışma, bir yandan Osmanlı çalışmalarının yol açtığı sıkıntıları işaret ederken diğer yandan da bu sıkıntıların aşılması için Osmanlı’ya dair yeni ve tarihsel mevcudiyetine daha uygun bir tasavvurun nasıl oluşturulabileceğine dair imkânları sorguluyor. Ancak çalışmanın hikâyesi, böyle bir arayışın meşakkatlerini sergilemesi açısından da öğreticidir ve bir arayışın niye başka bir arayışla neticelenmek durumunda kaldığını gösterir. Çünkü *Osmanlı ‘kuruluş’ sorununun bizatihi kendisi sorundur.*

1. BÖLÜM

OSMANLI 'KURULUŞ' SARMALI

Osmanlı 'kuruluş' sorununun bizatihi kendisi sorundur. Başka bir ifadeyle, Osmanlı 'kuruluş' sorununu çözmek için ortaya atılan varsayımların kendisi, sadece sorunu ortaya koyuşları itibarıyla değil, sorunu ortaya koyarken sergiledikleri toplumsal, siyasal ve tarihsel bir tahayyül açısından da sorunludur. Bu tahayyülün yansımaları üzerinde düşündüğümüzde karşımıza çıkan manzara, herhangi bir toplumsal ve siyasal oluşum içeremeyen bir tarihsellik üzerinde yükselmektedir. Osmanlı 'kuruluş' sorununun bizatihi sorunlu olması, Osmanlı 'kuruluş'una dair varsayımlardan yola çıkıldığında ortada herhangi bir toplum tasavvur edilememesi nedeniyledir.

'Kuruluş'unun bizatihi kendisinin sorun olması, ilk bakışta, 2000'li yılların başında Osmanlı 'kuruluş'una dair yeni tezleri ve tartışmaları derleyen hacimli bir kitabın Giriş'inde belirtildiği üzere, Osmanlı 'kuruluş'una dair varsayımların, “[z]aman içinde adeta *kendi özel tarihini yaratan* büyük bir tartışma”³³ içinden gelişmiş olması gibi görülebilir. Elbette tarihsel bir hadiseye çözüm sunmayı amaçlayan bir tartışmanın kendisini tarihten ayırıştırarak denli kendi özel tarihini oluşturmuş bulunması, meselenin artık tarihsellikten, dolayısıyla siyasallıktan ve toplumsallıktan çıktığını ve başka bir şeye dönüştüğünü görmek için başlı başına yeterli bir sebeptir. Lakin tarihin içindeki bir meselenin, bütün tarihselliğine, siyasallığına ve toplumsallığına rağmen, kendisine ait özel bir tarihinin *oluşmasının*, sadece tarihçiler nazarında değil, siyasal ve toplum bilimcileri nazarında da, cezbedici bir mevzu olarak sunulması, 'kuruluş'un sorunlu doğasını normalleştirir. Böylece, Osmanlı 'kuruluş' sorunu, tarihin nasıl yazılması veya yazılmaması gerektiğine dair düşünmek için arayıp da bulunamayacak bir mesele olarak görülür. Hatta kimi zaman sadece sosyal bilimlerin tarihle yakından bağlı alanlarıyla kalmayarak iktisatçılar için bile bir “tutku” haline gelir. Dolayısıyla,

³³ Oktay Özel ve Mehmet Öz, “Giriş”, *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 17. İtalik eklendi.

Osmanlı ‘kuruluş’ sorunu *tarihsel olarak çözülememiş bir mesele* olarak kalır; kendi özel tarihine sahip olması da bu çözülememişlik dolayısıyla meşru olarak kabul edilir.

Öncelikle belirtilmesi gereken husus, *Osmanlı ‘kuruluş’una dair sayısız varsayım olduğudur*. Popüler tarih ya da edebiyat alanına giren çalışmaları bir kenara bıraktığımızda dahi, Osmanlı ‘kuruluş’una dair varsayımları tek tek sıralamaya ve her birini tek bir cümleyle tasvir etmeye yeltensek, karşımıza çıkacak tablonun büyüklüğü ürkütücü niteliktedir. Örneğin “Osmanlı Beyliğinin kuruluş öyküsünü anlatmak, anlatılanları dinlemek, dinlenenleri yorumlamak ve yorumlayanları tekrar anlatmak Osmanlı tarihiyle uğraşan bütün tarihçilerle bazı sosyal bilimciler... için her vakit vazgeçilmez bir *tutku* olmuştur” diyen Sencer Divitçioğlu, kendisinin bile iki ayrı girişimle, birisi Asya Üretim Tarzı çerçevesinde 1960’ların sonunda, ikincisi de daha antropolojik bir çerçevede 1990’ların ortasında ‘kuruluş’u anlamaya çalıştığı girişiminin ikincisinde, uzun bir dipnotta³⁴, sadece tarihçiler olarak, Herbert Adam Gibbons, Friedrich Giese, George G. Arkanis, Paul Wittek, Fuad Köprülü, Ömer Lütfi Barkan, Mustafa Akdağ, Ernst Werner, Halil İnalçık, Paul Rudi Lindner, Beldiceanu³⁵, Ferudun Emecen ve Cemal Kafadar isimlerini sayar. Cemal Kafadar’ın *İki Cihan Aresinde*’ye³⁶ baktığımızda, Divitçioğlu’nun listesine, Zeki Velidi Togan, Speros Vryonis, Ronald C. Jennings, Gyula Kaldy-Nagy, İrene Melikoff, Ahmet Yaşar Ocak, Colin Imber, Colin Heywood, V. L. Menage gibi isimlerin eklenmesi gerektiğini görürüz. Oktay Özel ile Mehmet Öz’ün *Söğüt’ten İstanbul’a* adlı “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar”ı derledikleri kitaplarında³⁷, bu isimlere, kendileri yanında, Elizabeth A. Zachariadou, Gümeç Karamuk, J. A. B. Palmer, Robert P. Blake ve William L. Langer gibi isimlerin de eklenmesi gerektiğini anlarız. Bu yayınlardan sonra “kuruluş” tartışmalarına katılan Heath W. Lowry’nin de eklenmesi gereken liste, aslında bir biçimde göz ardı edilen Taner Timur, Halil Berktaş, Ümit Hassan gibi isimleri de içerir. Osmanlı ‘kuruluş’una dair herhangi bir çalışmanın kaynakçası ile bu listeyi daha da uzatmak mümkündür. Ayrıca daha gerilere doğru, mesela Köprülü’nün Osmanlı ‘kuruluş’una dair yazılarına doğru gidildiğinde, bugün artık isimleri Osmanlı ‘kuruluş’ anlatılarında yer almayan veya çok ağırlıklı olarak yer almayan W.

³⁴ Sencer Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 21-22. İtalik eklendi.

³⁵ *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, özensiz bir edisyonla yayımlandığından Divitçioğlu’nun burada Osmanlı tarihçisi iki Beldiceanu’dan hangisini kastettiğini anlamak güçtür. Divitçioğlu Beldiceanu ismi yanına “(1985)” kaydını düşer. Lakin kitabın kaynakçasında, her ikisi de aynı mesele üzerinde çalışan Nicoara Beldiceanu’ya da Irene Beldiceanu-Steinherr’e de ait 1985 tarihli bir kaynak göremeyiz. Muhtemelen Divitçioğlu Nicoara Beldiceanu’yu kastetmektedir. Lakin diğer Beldiceanu’yu da listeye eklemek gerekmektedir.

³⁶ Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. Ceren Çıkın, (Birleşik Yayınevi, Ankara: 2010).

³⁷ Oktay Özel ve Mehmet Öz (der.), *Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*.

Barthold, Rudolf Tschudi, W. L. Langer, R. P. Blake, J. H. Kramer, F. Babinger, J. Marquart gibi isimlerin de listeye eklenmesi gerektiğini görürüz. Gibbons'ın eleştiriye tabi tuttuğu ilk 'modern' Osmanlı tarihçisi Joseph von Hammer-Purgstall veya İsmail Hakkı Uzunçarşılı ise alanın genelde 'unutulanlar' listesinde yer alır.

Elbette listede yer alan isimlerin her birisinin kendisine özgü bir 'kuruluş' varsayımı olduğu iddia edilemez. Kimilerinin katkıları küçük olmuş, sadece belirli meselelere odaklanmıştır; lakin bunlarda dahi her bir meselenin, kendinden daha büyük bir sorunun parçası olduğunu görürüz. 'Kuruluş'u kendine özgü bir varsayımla ve bütüncül bir anlatıyla anlatmaya yeltenenlerde ise, anlatının kendisi ile anlatının yaslandığı varsayım arasında, iddia edilen bütüncüllüğü taşıyamayacak kadar gevşek bağlar olduğunu, daha küçük meselelere odaklananların çalışmaları aracılığıyla yakalarız.

Bu nedenle, kimi isimleri belirli bir varsayım ekseninde aynı öbekte toplamamız mümkün görünse de, hem bir öbekteki isimlerin bazı iddialarının diğer öbekte de kesişebilir oluşu nedeniyle ve hem de aslında öbeklemeye kalksak bile ortaya çıkacak öbek sayısının dahi herhangi bir 'kuruluş' anlatısının kaldırabileceğinden fazla olması nedeniyle, bu konuda da çeşitli sıkıntılarla karşılaşılması mümkündür. Başka bir ifadeyle, *'kuruluş'a benzeri bir nazarla bakanların arasındaki farklar, farklı bakanların arasındaki farklardan daha küçük değildir. Aksi de mümkündür: 'kuruluş'a farklı bir nazarla bakanların arasındaki benzerlikler, aynı nazarla bakanların arasındaki benzerliklerden daha yakın da olabilmektedir.*

Ayrıca 'kuruluş' tartışmalarını, mesela Kafadar'ın yapmaya çalıştığı gibi, kronolojik olarak, birinci kuşak, ikinci kuşak ve kısmen de üçüncü kuşak diye öbeklemeye yeltendiğimizde, Lindner'in farklı bir bağlamda belirttiği üzere, son kuşaklara yaklaştıkça Osmanlı 'kuruluş'u hakkında bilinenlerde "giderek bir azalma"³⁸ olacağını kabul etmek ve bunun nedenleri üzerinde odaklanmak gerekebilir. Dolayısıyla sorun, 'kuruluş' tartışmasına şöyle ya da böyle katkıda bulunanları varsayımlarına göre tasnif ederek bunları birkaç ayrı öbekte toplamakla da halledilebilecek bir sorun değildir. Sorun, öbekler arasında olası geçişkenliklere rağmen, bir öbeğin varsayımlarının diğer bir öbeğin varsayımlarıyla karşı kılınarak *çeşitli Osmanlı tasavvurları inşa edilmeye çalışılması*ndadır. Osmanlı çalışmalarının herhangi bir *disiplini* yoktur;³⁹ bu da Osmanlı üzerine çalışanların belirli modelleri veya

³⁸ Rudi Paul Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, çev. Ayda Arel, (Kitap Yayınevi, İstanbul: 2008), s. 21.

³⁹ Osmanlı çalışmalarında 'defteroloji' üzerinde yürüyen ve lehte ve aleyhte tezlerde mündemiç tartışmaların bir disiplin oluşturmadığını böylece kabul etmiş oluyoruz. Özellikle ilk dönemlere ait kaynakların, arşiv kayıtlarının veya antropolojik-etnografik verilerin yokluğundan veya kıtlığından şikâyet eden yorumlar, şöyle ya da böyle var olan kanakların, kayıtların veya verilen disiplinsizliği neticesi Osmanlı 'kuruluş' sorununa yol açmaktadır.

varsayımları, diğerlerine nazaran bir disiplin olarak varsaymalarını, dolayısıyla disiplin çeşitlenmelerini, kısaca disiplinsizliği doğurmaktadır.

Demek ki sorun, yukarıda sıraladığımız bir kısmı literatürde çok fazla dikkat çekmeyen, sadece belirli meselelerde iddiaları olan isimler olsa da, akademik dünyadaki 'kuruluş' tartışmalarının çeşitli hususiyetlerinde yatmaktadır. Ancak Osmanlı 'kuruluş' tartışmasının Divitçioğlu'nun deyimiyle hem tarihçileri ve hem de sosyal bilimcileri kendisine "tutku" ile bağlamış çözülememiş bir mesele olmayı halen sürdürmeye devam etmesi, tartışmaların *niceliğinden* çok *niteliğiyle* alakalıdır. Ne var ki bu nitel ve nicel ikiliğine herhangi bir öncelik ve sonralık atfedemeyeceğimiz bir boyutunun da var olduğu unutulmamalıdır. Başka bir ifadeyle, Osmanlı 'kuruluş' anlatıları nicel olarak kabarık olduğundan dolayı bir nitelik kazanamamış veya nitelik olarak ister alanın kendisinden isterse de alan hakkındaki çalışmaların hususiyetlerinden dolayı eksiklikleri çok olmasından dolayı nicel olarak kabarmış değildir. *Tarih içre* bir meselenin elbette ki toplumsal, kültürel, dini, ekonomik, hatta Osmanlı gibi bir mesele varsa ortada medeni uzantıları olacaktır ve meselenin kendisi, nicel bir kabarıklığa yol açabilir. Lakin *tarih içre* bir mesele hakkında nicel olarak bunca çalışmanın, kendi nitelikleri bir yana, çalışılan alanın kendi özel tarihini oluşturacak denli niteliksel bir boyut kazanmış olması, elbette ki, bir sorundur. En önemlisi de, *bu sorunun kendi başına bir sorun teşkil ettiğinin şimdiye kadar üzerinde hiç durulmamış, nedenleri araştırılmamış olmasıdır.*

Bu açıdan, *sorun, Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının toplamına bakılarak değerlendirilmelidir.* Hem de bu toplamın, birbirleriyle kesişen yönleri olan varsayımlar bulunsa dahi, niceliksel olarak birbirleriyle telif edilmesi güç çok sayıda varsayım içermesine rağmen. Başka bir ifadeyle, birbirleriyle kesişmesi mümkün olmayan 'kuruluş' varsayımlarını bile, niceliğine bakmadan, aynı toplam içinde değerlendirebilmenin bir yolunu bulabilmeliyiz. Aksi takdirde hem niteliksel olarak ve hem de niceliksel olarak farklı veçheleriyle karşımıza çıkan Osmanlı 'kuruluş' sorununun bizatihi niye sorun teşkil ettiğini anlamamız güçleşir. Ancak bu bakış açısını kabul ettiğimizde, 'kuruluş' varsayımlarının neyi ifa etmeye çalıştığına dair bir tespite ulaşabiliriz: Eğer tarih içre bir mesele, kendi özel tarihini *oluşturacak* denli *çözülememiş* bir mesele olarak kalmışsa, *bizatihi 'kuruluş' sorunu, 'kuruluş'un kendisini ikame eden* bir mesele haline gelmiştir. *Osmanlı 'kuruluş' anlatılarında sorun, çözümün yerini almış gibidir.* Osmanlı 'kuruluş' sorunu, 'bir "kara delik"tir ve kendi kendini yutar görünür.

i/ Münferid Bir Adada Osmanlı'yı Kurmak

“Kara delik” ifadesi elbette ki Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarından sadece birisinin mahiyetiyle ilgilidir. Fuat Köprülü, yıllarca önce, Osmanlı ‘kuruluş’ meselesinin sanki “büyük Okyanus ortasında münferid bir ada”da⁴⁰ vuku bulmuş gibi ele alındığından şikâyet etmemiş gibi, Colin Imber, aradan yarım yüzyıldan fazla bir zaman geçmesine rağmen, tam da Köprülü’nün şikâyet ettiği meseleyi yeniden üreterek, Osmanlı ‘kuruluş’unun bir “kara delik” oluşturduğundan bahseder.⁴¹ Bu, elbette ki Osmanlı ‘kuruluş’ meselesi konusunda şu ya da bu şekilde bir varsayım geliştirenlerin kendi aralarındaki iletişimsizliği veya bir iletişim varsa sadece belirli tercihlerle oluşmuş, bunun dışında var olan varsayımlara aldırmaz görünen bir bütünlüğü işaret etmez sadece. Böyle bir iletişimsizlik elbette ki mevcuttur ve kimi zaman *iradidir*. Ancak iletişimsizliği besleyen şey, bizzat Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarının doğasında ve toplamında yatmaktadır.

Öyleyse Osmanlı ‘kuruluş’ sorununun kendisinde bir sorun teşkil ettiğini göstermeye, Imber’in “kara delik” varsayımı iyi bir başlangıç noktası olabilir. Ne var ki, bu, “kara delik” varsayımının ‘kuruluş’un sorunsallaştırılmasının *doğasına* ve *toplamına* dair bazı ipuçları elde edebilmek ve çözümsüz kalmasının, hatta çözümsüzlüğüne rağmen kendi özel tarihini oluşturmuş olmasının nedenlerini araştırmak için, başka varsayımlardan belirli nedenlerden dolayı daha avantajlı bir konumda olduğu anlamına gelmez. ‘Kuruluş’ sorununun toplamındaki *niteliksel sorunu* tespit edebilmek, herhangi başka bir varsayımla yola çıkmakla da mümkündür. Böyle bir durum bile, kendi içinde, ‘kuruluş’ varsayımlarının toplamının niye sorun teşkil ettiğini göstermeye yeter.

Öte yandan, Imber’in “kara delik” varsayımı, bizatihi kendisi “kara delik” halini alan “kuruluş” sorununa *en kötümser yaklaşımlardan birisi* olmasına rağmen, *hangi açılardan zımni çözümler* ürettiğini görmemizi sağlayacak bir mahiyete *de* sahiptir. Başka bir ifadeyle, eğer ‘kuruluş’ sorununa en kötümser bir varsayımda dahi bir takım zımni çözümler yakalayabiliyorsak, sorunun gerçekten çözülebilir olduğunu, lakin sahanın kendi hususiyetlerinden dolayı henüz tamamıyla benimsenebilir bir çözüm üretilemeyeceğini savunan iyimserlerin çözüm veya çözümsüzlük için öne sürdüğü varsayımları sınayabileceğimiz bir zemin⁴² yakalamış oluruz.

⁴⁰ Mehmet Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, haz. Orhan Köprülü, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 70.

⁴¹ Colin Imber, “Osman Gazi Efsanesi”, *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, der. Elizabeth A. Zachariadou, çev. G. Ç. Güven, İ. Yerguz, T. Altunova, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Baskı, İstanbul: 2000), s. 77.

⁴² Burada “zemin” ifadesinin “özcü” bir anlamda kullanılmadığını; zaten belirli bir “zemin”in varlığına veya yokluğuna odaklanan varsayımların kendi içinden türemiş bir kaldıraç anlamına geldiğini; böyle bir “zemin”in

Colin Imber'in "kara delik" varsayımının hedefi, Osmanlıların kendi tarihlerine ilişkin Anonim Vakayinameler, Oruç veya Aşıkpaşazade gibi ilk Osmanlı kaynaklardır ya da öyle görünür. Imber, bu kaynaklardan yola çıkarak önce Osman Gazi'yi ve etrafında bulunan alp, 'tahta kılıçlı' derviş⁴³, şeyh gibi maiyetini sorunsallaştırır. Ardından aynı sorunsallaştırmayı Osmanlı hanedanının "köken"ine yayar.⁴⁴ Ve son olarak da ilk Osmanlı tarihinin tamamına teşmil kılar.⁴⁵

Öncelikle, Imber'e göre, Osman Gazi'nin etrafında yer aldığı belirtilen Köse Mihal, Alaeddin Paşa, Hasan Alp, Turgut Alp, Konur Alp, Akça Koca ve Kara Mürsel gibi şahsiyetler ya yüceltilmiş tarihi şahsiyetler veya tarihsel kişilikleri olmayan "folk-etimolojik" ürünlerdir. Olağan bir Osmanlı 'kuruluş' anlatısı, Imber'in bu iddiasına bakarak, sözkonusu isimlerin gerçekten yaşamış tarihsel şahsiyetler olup olmadıklarına araştırmaya ve ister yazılı isterse de antropolojik kaynaklarla sözkonusu isimlerin varlığını veya yokluğunu araştırmaya yönelir. Ne var ki bizim için, burada, hayali veya uydurma oldukları söylenen isimlerden ziyade, "folk-etimoloji" yönteminin kullanılmış olması daha ilginçtir. Çünkü sözkonusu isimlerin hayali veya yüceltilmiş olduklarını, Imber *bu yöntemle* göstermeye çalışır. Lingüistiğin kendisine özgü bir alanı olan "folk-etimoloji", öncelikle, kelimelerin hem biçimlerinin ve hem de anlamlarının popüler kullanımla veya yanlış kullanımla geçirdikleri bozulmayı inceleyerek yola çıkmış bir analiz yöntemidir. Kelimelerin, ister kökenleri açısından doğan yanlış bir fikir nedeniyle, isterse de başka kelimelerle ilişkileri açısından kurulan hatalı bir kıyas nedeniyle uğradıkları tahribatı konu edinir.⁴⁶

Lakin "folk etimoloji"nin ondokuzuncu yüzyıla özgü olan ve daha çok kelimelerin etimolojik kökenlerindeki belirsizlikleri çözmeyi hedefleyen ilk tanımı, zaman içinde zenginleştirilmiş ve farklı farklı alanlarda da kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin "folk etimoloji", mitolojik isimlerin kökenlerinin araştırılmasında veya herhangi bir dildeki bir kelimenin en geriye doğru izinin sürülmesi sırasında 'gerçek' etimoloji ile 'sonradan

sözkonusu çalışmaların kendilerinde mündemiç olduğunu belirtmeye bile gerek yok. Aksini iddia etmek, bizi, belki modern Osmanlı tarihçileri için tali bir mesele olarak görülebilecektir, ancak 'Osmanlı varlığı' gibi veya 'varlık' tartışmalarını Osmanlı'da somutlaştırmaya çalışmak gibi, bu satırların yazarının asla kabul edemeyeceği farklı bir mecraya sürükler. Dahası 'Osmanlı', belki modern ve akademik Osmanlı tarihçileri için öyle görüntüyü olabilir, ancak asla bir 'ilk tarih' değildir ki onda bir "zemin" aranabilsin.

⁴³ Imber, "Osmanlı Hanedan Efsanesi", s. 246.

⁴⁴ Imber, "Osmanlı Hanedan Efsanesi", s. 243-270.

⁴⁵ Colin Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde Düstur ve Düzmece", *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 271-300; daha genel bir değerlendirme için ise bkz., Colin Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları", *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 39-71.

⁴⁶ Bkz., Abram Smythe Palmer, *Folk-Etymology: A Dictionary of Verbal Corruptions or Words Perverted in Form or Meaning, by False Derivation or Mistaken Analogy*, (George Bell and Sons, Londra: 1882), s. vii.

yakıştırılmış’ etimoloji arasındaki ayrımları göstererek, hem dil ailelerinin ve hem de belirli dillerdeki akrabalıkların nasıl incelenmesi gerektiğine dair tartışmaların odağı olmuştur.⁴⁷

Sözkonusu yöntemin araştırma alanını “özel bir isimlendirme” tarzı olarak kabul eden başka bir yaklaşım ise, “folk etimoloji” tanımını, “bir biçimde köylüce/kaba saba/hoyratça” (rustic) anlamlarına gelecek bir şekilde alınılan “folk” ifadesi nedeniyle, çok daraltıcı bulur. Alanı genişletmeye çalışarak onun, sadece folklorik üretimde değil bireysel üretimde de yararlanılabilecek bir yöntem olduğunu savunur. Bu yaklaşımda, “folk etimoloji”, “aşına olunmayan terimlerin aşına kılınması” süreci olarak benimsenir ve içeriğindeki “folk” ifadesine rağmen, onun, seçkin sanat ürünlerinde veya bilimsel üretimde de kullanılmış olduğunun gösterilebileceğini iddia eder. Örneğin, “folk etimoloji”nin, aslında Freud gibi psikanalizin kurucusu bir isimde, şiirde bir nükte üretmeye çalışan Morgenstern and Lettvin gibi şairlerde veya Mısır mitolojisi ile Tekvin’den ilham alarak kendi şiir dilini kurmaya çalışan Wallace Stevens’ta, yani kaba, köylü veya niteliksiz kültür ürünlerinde değil, “incelikli yaratıcı düşünce”de de ortaya çıkabileceği iddia edilir.⁴⁸

Ancak “folk etimoloji”nin daha yaygın kullanımı, onun “tikel yapılandırmalar”a dayandırılarak algılanmasına karşı çıkan ve daha “sistematik üretim süreçleri”nin bir neticesi olduğunu iddia eden kullanımdır. “Folk etimoloji”nin, sadece dilin bir işlevi olarak değil, dil ile dili konuşan hatırı sayılır oranda bir kitlenin bir “bileşimi” içinde, daha “kolektif bir dil gerçekliği” içinde düşünülmesi gerektiğini iddia eden bu yaklaşım, “folk etimoloji”ler aracılığıyla “yabancı terimleri ya da (eğitilmiş bilim adamları da dâhil) bireylerin muğlak yaratımlarını evcilleştirmenin bir yolu”nun nasıl bulunduğu gösterilebileceğini iddia eder. Böylece “folk etimolojiler”in, “onları yaratan insanların kültürünü anlamaya çalışan tarihçiler ve antropologlar için hayli yararlı” olabileceği savunulur.⁴⁹

İlk bakışta Imber’in “folk etimoloji”yi bu sonuncu anlamına daha yakın bir şekilde kavradığı söylenebilir. Imber’e göre “folk etimoloji”, Osmanlı ‘kuruluş’ anlatısı bağlamında, bir yörenin isminin Türkçeleştirilmesi esnasında uygulanan ‘yakıştırma’dır. Ancak Imber, hem “folk etimoloji”nin alanını hayli genişleterek ve hem de sözkonusu ‘yakıştırma’ların nasıl türetildiklerine dair *analitik herhangi bir veri sunmayarak*, onu kendine özgü bir biçimde

⁴⁷ Bunun bir örneği için bkz., Gregory Nagy, “The Name of Achilles: Questions of Etymology and ‘Folk-Etymology’”, *Illinois Classical Studies*, c. 19 (1994), s. 3-9.

⁴⁸ Bkz., Samuel Jay Keyser ve Alan Prince, “Folk Etymology in Sigmund Freud, Christian Morgenstern, and Wallace Stevens”, *Critical Inquiry*, c. 6, no. 1 (1979), s. 66, 78.

⁴⁹ Gabriella Rundblada ve David B. Kronenfeldb, “The Inevitability of Folk Etymology: A Case of Collective Reality and Invisible Hands”, *Journal of Pragmatics*, no. 35 (2003), s. 119-138. Bu makale, “folk etimoloji” konusunda yararlanılabilecek başka kaynaklar açısından da zengindir.

kullanır. Ona göre, bir yöre ismi Türkçeleştirilirken, o yöreye, mevcut isimle benzeşen, ancak hayli keyfi olan Türkçe bir isim verilmiş; bu isim zaman içinde hayali bir şahsa bağlanmış; daha sonra da bu hayali şahıs o yörenin ‘fatih’i olarak tarihsel bir şahıs gibi algılanmaya başlamıştır. İşte ilk Osmanlı kaynaklarında Osman Gazi’nin maiyeti, böyle bir “folk etimoloji”nin ürünüdür ve tarihsel olarak gerçek şahıslardan kurulu bir maiyet gibi değerlendirilemez. Bunlar uydurmadır. Örneğin, ilk Osmanlı kaynaklarında, Uludağ civarındaki “Dagotthenoi” ismi, Türkçeye yakıştırılarak “Turguteli” yapılmış; ‘Turgut’un ili’ veya ‘memleketi’ anlamına gelen bu isimden daha sonra Turgut diye hayali bir şahıs üretilmiş; akabinde de bu hayali şahıstan Turguteli’ni fetheden Turgut Alp diye bir ‘kahraman’ icat edilmiştir. Böylece bu hayali ve icat edilmiş şahıs, Osman Gazi’nin maiyetindeki bir kimse olarak görülmeye başlanmıştır: “Benzer folk-etimolojiler Kocaeli’nin fatihi Akça Koca’yu; Karamürsel kasabasının fatihi Kara Mürsel’i; Konurpa’nın fatihi Konur Alp’i yaratmıştır. Tıpkı Turgut ve Hasan gibi, Konur da bölgenin yer isimlerinde sıkça yer alır ve eski Bizans *eklesyastikal* eyaleti olan Honorias isminin korunmuş biçimi olması da mümkündür”.⁵⁰

Imber bunu ilk Osmanlı kaynaklarına dayanarak iddia eder. İster Anonim Tarihler, ister Oruç tarihi, isterse de Aşıkpaşazade’nin tarihi olsun, bütün ilk Osmanlı kaynaklarında, “folk etimoloji”ye bir şekilde konu olabilecek bir üretimin gerçekleştirilmiş olması, kendi başına, ilginç bir husustur elbette. Eğer ilk Osmanlı kaynaklarında adları geçen şahıslar, öncelikle bir yörenin eski isminin Türkçeye en yakın gelecek bir yakıştırma ile dönüştürülmüş, denebilirse tesadüfi bir üretimin ilk haline dayanılarak icat edilmiş hayali şahıslarsa, bu hayali şahıslara sonradan tarihi bir hüviyet kazandırılmaya çalışılmışsa, buradan, doğal olarak, ortaya *sanki bütün bir ilk Osmanlı tarihi, “folk etimoloji”nin konusu imiş gibi bir sonuç çıkar*. Başka bir ifadeyle, neredeyse bütün ilk kaynaklarda ortak olan şahıs adları, bu kaynakların yazarları tarafından uydurulmamış; böyle bir uydurmaya müsait bir kültür ortamının ürünleri olarak aynen benimsenmiştir.

Ancak bir an Imber’in “folk etimoloji” yöntemini, sadece Osmanlı’nın ortaya çıkışına değil, başka benzeri zuhurlara da uyguladığımızı düşünelim, karşımıza nasıl bir tablo çıkar? Neden “Anglo-Saxonlar”ın böyle adlandırıldığını, Imber “folk etimoloji”yle bu şekilde izah edebilir mi? İleride Magna Carta diye anılacak bir ahitleşmenin gerçekleştiği çayırın adının neden ‘Runnymede’ diye adlandırıldığından hareketle, velev ki “folk etimoloji” yöntemi kullanılmış olsun, Magna Carta’nın içeriği açıklanabilir mi? Tarihe Imber’in baktığı biçimiyle bakmak, mesela İsviçre’ye bir zamanlar (ve aslında halen de) Helvetia denmesinden veya

⁵⁰ Bkz., Imber, “Osman Gazi Efsanesi”, s. 73.

eskiden Batı Avrupa'nın büyük bölümünün Galya olarak adlandırılmasından yola çıkarak Avrupa Birliği'nin 'kuruluş'unu anlamaya benzer. Veya Alpler'in İsviçre'ye bakan dağlık bölgelerinde 100 yıl kadar egemen olan ve geriye halen "Sarrazin" adıyla anılan bir yöre ile İsviçre ve Fransa'da aynı adla anılan bir soy bırakan "tuhaf bir İslam Devleti"nin *ribat*larından yola çıkılarak Avrupa tarihini yeniden yazmaya yeltenmeye çalışmak gibidir.⁵¹ Ancak *başka 'kuruluş'lar için olağan addedilmesi mümkün olmayan bir şey, ilk Osmanlı kaynaklarını tarihsel, kültürel, filolojik, "folk-etimolojik" ve benzeri bir takım çözümleme teknikleri adına, Osmanlı için olağan kabul edilir olmuştur.* Hem de sanki örneğin aslı "Kim okursa Farisi, gider deynin yarısı" ifadesinin "Kim okursa Farisi, gider dinin yarısı" ifadesine dönüşmesine eşdeğer bir şeymiş gibi, *bütün bir ilk Osmanlı tarihini "folk etimoloji"nin konusu yaparak.*

Başka bir ifadeyle, Imber'in yöntemi, eğer kendisine özgü bir tarih yaratmış Osmanlı bağlamından çıkarak başka bir tarihe uygulanmaya kalkılırsa, daha baştan çökmeye mahkûmdur. Oysa Osmanlı 'kuruluş' sorununda mesele, birisinin bir şekilde ortaya attığı bir varsayımın neden ortaya atıldığına bakılmadan, varsayımın analitik uzantılarına odaklanılmadan, Imber'in uydurma olduğu belirtilen isimlerin uydurma olmadığını kanıtlamaya çalışmak şeklini alacaktır. Örneğin yaşamadığı söylenen, uydurma bir isim olduğu iddia edilen Turgut Alp'in gerçekten yaşadığını kanıtlama arayışına dönüşecektir. Oysa *Imber'in varsayımının sadece içeriği değil, bizatihi kendisi abestir* ve Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında, bu tür abesliklerle iştilmek ziyadesiyle fazladır.

Demek ki *daha şimdiden* Imber'in "kara delik" varsayımının çok da "kara delik" olmadığı; Osmanlı 'kuruluş'una, "folk etimoloji" yönetimiyle ulaşılabilecek bir *zemin* ürettiği görülür. Elbette ki "folk etimoloji"nin nasıl kullanıldığını sorgulamak baki kalmak şartıyla. Ne var ki daha "folk etimoloji"yi hangi anlamıyla kullandığını; bütün ilk Osmanlı kaynaklarının şöyle ya da böyle bir yöre adının aynı şekilde adlandırma konusunda nasıl hemfikir olabildiğini; ilk Türkçe yöre isimlerinin herhangi bir ilk dönem Osmanlı kaynağının yazarının kendi bireysel yaratıcılığının bir sonucu olarak mı, yoksa aynı dili konuşan belli bir kolektivitenin ortak üretiminin neticesi olarak mı o şekli aldığını ve benzeri soru ya da sorunları, Imber'in kendi metninden çıkarsamaya çalışmak, tıpkı ilk Osmanlı kaynaklarında var olduğunu iddia ettiği sorunları çözmeye benzer. *Imber'in kendi metni bu konuda bir "kara delik" halini alır.*

⁵¹ Bu "tuhaf İslam Devleti"ne dair kısa bir bilgi için bkz., Warwick Ball, *Arabistan'dan Öteye: Fenikeliler, Araplar ve Avrupa'nın Keşfi*, çev. A. Aybars Çağlayan, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2014), s. 216-220.

Yine de, bütün olarak bakıldığında, başka herhangi bir ‘kuruluş’ varsayımı bir yana bir ‘kuruluş’ *efsanesinde* bile görülemeyecek bir yaklaşımdır bu (Roma İmparatorluğu’nun ‘kuruluş’unu, Romulus ve Remus adlarının “folk etimoloji”sine dayanarak açıklamaya çalıştığımızı düşünelim mesela) ve sadece Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarının hem kendine özel bir tarihinin oluşmasıyla, hem de ilk Osmanlı kaynaklarının olası sorunlu nitelikleriyle açıklanamaz. Imber, literatürde çeşitli kullanım tarzlarına kısaca değindiğimiz ve aslında daha da çeşitlendirebileceğimiz “folk etimoloji”nin sadece *terimsel varlığına yaslanarak*, dolayısıyla onu nasıl kullandığına dair herhangi bir açıklamada bulunmadan, ilk Osmanlı kaynaklarındaki isimleri sorunsallaştırmaya çalışmaktadır. Üstelik tespit ettiği yakıştırmaların nasıl türetildiklerine dair herhangi *analitik* bir açıklamada da bulunmadan. Demek ki sorun, sözkonusu isimlerin tarihi kişiler olup olmadıkları, uydurulmuş, icat edilmiş, hayali kişiler olup olmadıkları sorunu değildir. *Sorun, velev ki sözkonusu yöre isimleri ve şahıslar, uydurulmuş, icat edilmiş yöreler veya kişiler olsunlar, bu durumun nasıl bir yöntemle gösterilmeye çalışıldığı sorunudur.* Imber, yöntemi, önerdiği çözümün yerine koymakta ve onunla kendinden daha büyük bir sorunu çözmeye çalışmaktadır.

Oysa Osmanlı ‘kuruluş’ sorununa dair çeşitli varsayımları derledikleri *Söğüt’ten İstanbul’a* adlı eserin başına bir “Giriş” yazan Oktay Özel ile Mehmet Öz’e göre, Imber’in analitik sorunları ve metnin cevaplandırmaya çalıştığı sorulardan ziyade sorular barındırması dikkate değer bile bulunmaz. Onlara göre Imber, ilk “kaynaklardaki gerçek-dışı, efsanevi hikâyeler, abartılı menkıbevi dil ve ifade biçimleri arasındaki ince patikalardan geçerek Osmanlı’nın kuruluş döneminin ‘gerçek’lerine ulaşmanın sabrı zorlayan güçlükleri”ne şahit olmamızı sağlamaktadır.⁵² Bir efsanenin veya mitin neden, hangi amaçla, neyi murat ederek üretildiğini dikkate bile almayan, onların arkasında gerçekten bir ‘gerçek’ yattığına, meselenin bu ‘gerçek’ olana ulaşmak olduğuna kani bu mantık, bir tarihi mevcudiyetin zaten kendine özgü bir tarihi olduğunu kabul etmeye baştan hazırdır.

Tuhaf olanı, Imber’in makalesine sanki bu tür yakıştırmaların ilk Osmanlı kaynaklarının yazarlarının kendi yaratıcı zekâlarının ürünüymiş gibi olduğunu ima ederek başlamasıdır. Dolayısıyla Imber, bu yakıştırmaların sanki sonradan icat edilmiş hayali şahıslar için bir *zemin* oluşturduğunu daha baştan kabul ederek yola çıkar. “Kara delik”, kendine bir *zemin* bulmuştur: İlk kaynaklardaki malzemenin “tarihsellikle uzaktan yakından ilgisi” olmadığını göstermek için Osman Gazi’nin maiyeti arasında yer aldığı belirtilen Köse Mihal hakkında bir okuma yapar örneğin. “Popüler İslami motifler”le örülü bu kaynaklardan Oruç’un, Köse Mihal gibi

⁵² Özel ve Öz, “Giriş”, s. 20.

Osmanlı'nın maiyetinde bulunan, Hristiyan iken Müslüman olmayı seçerek Osmanlı'ya katılan bir figürü anlatısına dâhil etmesini, kendisinin Edirneli olmasına; tarihini yazdığı on beşinci yüzyıl sonlarında Edirne'de Mihailoğulları diye bir ailenin bulunmasına ve bu aileye anlatısında “seçkin” bir yer vermek istemesine *bağlar*. Eğer varsa böyle bir bağ, bundan, herhalde, ilk kaynakların tamamıyla uydurulmuş şahsiyetlere yer verdiği gibi bir sonuç çıkmaz, başka bir (sürü) sonuç çıkar. Örneğin, bütün eleştirilebilir yönleri bir tarafa, Halil İnalçık'ın *Şair ve Patron*'da geliştirdiği “kültür patronajı” çerçevesiyle kıyaslanabilecek bir iddiadır bu.⁵³

Ancak bu tür meselelerle ilgilenmemeyi seçen Imber'e göre, “Köse Mihal'i inandırıcı bir kişilik olarak betimleme” işi, Oruç'un tarihinden ziyade, Aşıkpaşazade'ye düşmüştür. Benzeri popüler motiflerle örülü olduğunu belirttiği ve “büyük ölçüde akıncı dostlarını eğlendirmek amacıyla Rumeli'de bulunduğu sırada” yazılmış olduğunu iddia ettiği *Aşıkpaşazade Tarihi*'nin, Harmankaya tekfurunu olduğu belirttiği Köse Mihal gibi bir uydurma figürü anlatıya dâhil etmesini, “16. yüzyıl başlarında tutulan bir arazi tahrir defteri”nde “Mihailoğlu ailesinin bir üyesi olan, Mihailoğlu Âli'nin” Harmankaya'yı satın almış olmasına *bağlar*. Aşıkpaşazade'nin muhtemelen şahsen tanıdığını iddia ettiği Mihailoğlu Âli'nin Harmankaya'yı satın almasını, ona kurmaca bir “ata” tayin ederek anlatısına dâhil etmekle onurlandırmak istediğini ileri sürer.⁵⁴ Yazarın bir anlatısında yer verdiği bir malzmeden yazarın niyetine uzanan bu okuma, belki yazarı yaratıcı zekâsı kuvvetli birisi yapabilir, hatta belki ‘tarihçi’ için olağan bir çözümlenme gibi görünebilir. Lakin metin analizinden eleştirel okuma tekniklerine, popüler mitler ve efsanelerin yorumlanma biçimlerinden bir metnin alımlanma tarzlarına kadar uzanan birçok alanda var olan *teorik birikimi* sanki yokmuş gibi kabul ettiğinden, belli bir “cüret”⁵⁵ de içerir. Sanki tamamıyla “folk etimoloji”nin konusu

⁵³ Bkz., Halil İnalçık, *Şâir ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, (Doğu Batı, Ankara: 2003).

⁵⁴ Imber, “Osman Gazi Efsanesi”, s. 69-71.

⁵⁵ Aslında sadece Osmanlı ‘kuruluş’uyla alakalı değil, genel olarak Osmanlı tarihiyle ilgili böyle genel bir “cüret”, bizzat Imber'in kendi ifadesiyle de kanıtlanabilir. Imber, Osmanlı tarihi yazmanın “meşrulaştırmaya ihtiyaç duyan cüretkâr (foolhardy) bir girişim” olduğunu belirtir. Her ne kadar meseleyi “konunun bütün yönlerini kapsayan kitap ve makalelerin katı bir temeli”ne sahip olan, konuya “biçim ve yön” kazandıran “bir tartışma geleneği”nin bulunan “Batı Avrupa tarihçileri” ile ne böyle bir temel ve ne de biçim ve yönün olmadığı Osmanlı tarihçiliği arasındaki fark dolayısıyla Osmanlı tarihini yazmanın bizzat kendisine dönük olarak sunulmuş olsa da, yani bir kıyaslamayla ve böyle bir temel, biçim ve yön olmadan Osmanlı tarihi çalışmak güncel bazı gelişmeler (mesela Imber'in şimdi ele aldığımız satırları yazdığı tarih itibarıyla Balkanlar'da ortaya çıkan gelişmeler nedeniyle) nedeniyle tekrar gündeme gelse de, hem Osmanlı tarihi “tecrit edilmiş” bir haldedir ve hem de zaten bir avuç araştırmacı tarafından yapılan herhangi bir araştırmanın “genel bir yön” olmaması hasebesiyle “temel sorular”a cevap bulmak şöyle dursun, bunların sorulmamış olduğuyla bile karşılaşılmaktadır. Dolayısıyla, Imber'e göre, böyle bir ortamda Osmanlı tarihi çalışmak “cüretkâr bir girişim”dir. Lakin Imber'in unuttuğu şey, velev ki Osmanlı tarihi böyle bir *tarihsellik* içinde olsun, bunun, onun, ona dair, kendisinde de bolca görülen “cüretkâr” varsayımları meşrulaştıramayacağıdır. Bkz. Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power*, (Palgrave Macmillan, New York: 2002), s. xiii. Bu tür “cüretkârlık” örneklerine aşağıda sık sık değineceğiz.

haline dönüşen Osmanlı ‘kuruluş’u, bu kez, *ilk Osmanlı tarih kaynakları ile arşiv belgeleri arasında kurulan veya kurulamayan bir denge meselesi haline* getirilir. Ne var ki Imber’in Köse Mihal ile bir tahrir defterinde görülen Mihailoğlu Âli arasında kurduğu bağlantı, eski bir kaynağın nasıl okunacağı gibi teorik bir meseleyi arşivle desteklenip desteklenmediği meselesine getirip indirgeyiverir. Osmanlı tarihyazımında ‘defteroloji’ adı verilen kendine özgü bir alanın var olduğuna bakılarak, arşiv meselesinin nasıl dallanıp budaklandığı anlamak ise gayet kolaydır.

Imber’in “cüret”ini daha iyi gösterebilmek için, yine kıyaslama yoluna gidelim ve burada uyguladığı, aslında herhangi teorik bir temeli olmayan yöntemi, *bir anlığına*, bırakınız Britanya ‘hanedanlığı’nın kuruluşuna, sadece bu kuruluşta şöyle ya da böyle bir yeri olduğu için değil, aynı zamanda ‘evrensel bir kullanımı’ da olduğu için Magna Carta’nın oluşumuna uyguladığımızı tasavvur edelim. Mesele sadece Magna Carta hakkında kılı kırk yaran yığınlarca çalışmanın olmasıyla, Osmanlı çalışmalarının ise şu ya da bu nedenle “etrafi kuşatılmış bir kabile”nin mensuplarının yaptığı bir faaliyet olmasıyla da açıklanamaz.⁵⁶ Osmanlı’nın ‘kuruluş’u hakkında Magna Carta hakkındaki çalışmalar kadar çalışma olduğu gerçeği bir yana, ‘Magna Carta’ isminin kökeni konusunda bile sonradan kabul edilmiş *resmi* versiyon haricinde bir yığın tartışmaya açık mesele vardır. Ne aslında bugünkü bildiğimiz anlamda bir ‘kral’ mı yoksa bir kabile reisi mi olduğu ayrıca tartışılabilir olan, 1109’da tahta, “veraset hakkı [hereditary right], ilahi bahş [divine mercy] ve din adamları ile halkın ittifakla rızası ve desteği”yle oturduğunu ilan eden Kral John ve ne de *sonradan* Magna Carta’nın “*nihai metni[ni]n* sahih olduğuna dair bir ruhsat yayımlayan İngiliz piskoposları”, çeşitli versiyonları bulunan ve 1215’te ilan edildiği iddia edilen “tüzük”e (charter) “Magna Carta” demişler; ilk başlarda “orman tüzüğü” veya bugün dahi köpek gezdirenlerin yürüyüşe çıktıkları bir tarla veya çayırılık⁵⁷ halinde bulunan küçük bir yerin adından mülhem “Runnymede tüzüğü” diye adlandırılan, aslında daha sonra farklı versiyonları da çeşitli krallar

⁵⁶ Burada Colin Heywood’un Osmanlı çalışmalarının sıkıntısına dair bir gözlemine; Osmanlı çalışmalarında alanın bir avuç gönüllü akademisyenin, hem Osmanlı’nın, geçmişte kalmış bir mevcudiyet olduğundan, “hayeletleri”nin çokluğuyla ve hem de genel tarih açısından Osmanlı’nın artık “zayıf ilişki”ye sahip olmasıyla malul bir alanda sanki el yordamıyla ilerlemek zorunda kalan uzmanlar olduklarına dair yaptığı çıkarsamaya göndermede bulunuyorum. Elbette bütün yükü tarihçilere yüklemek haksızlık olur; ancak tarihçilerin neyi niye yaptıkları hiç sorgulamadan, “hayalet” üretimine katkılarını bakmadan alanın kendisini sorunsallaştırmak da Osmanlı’nın ‘hayali’ mevcudiyetine haksızlık olacaktır. Bkz., Colin Heywood, “Spectrality, ‘Presence’ and the Ottoman Past: Paul Wittek’s *Rumtürkische Studien* and other Ghosts in the Machine”, *Osmanlı’nın İzinde: Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı Cilt II* içinde, der. Feridun M. Emecen, İshak Keskin and Ahmet Alibeyoğlu, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 57-78.

⁵⁷ Bkz., Tanya Gupta, “Magna Carta: Runnymede, the meadow where history was made”, *BBC News*, 15 Haziran 2015 (<http://www.bbc.com/news/uk-england-surrey-32828251>; son erişim tarihi: 11.05.2017). Doğrusu, her yıl, Runnymede çayırında Magna Carta için yapılan kutlamalar ile Söğüt’te Osmanlı’yı anmak amacıyla yapılan şenliklerin bir kıyaslanması, ilginç bir çalışmal olurdu.

tarafından ayrıca kabul edilen met(i)n(ler)e bu ismin verilmesi, “bir katibin *sonradan aklına gelmesi* neticesi”nde oluşmuştur.⁵⁸

Mesele, günümüz siyasi kültüründe belli bir yeri olan, hatta ürettiği krallık Osmanlı’ya nazaran hala ayakta kalabilen Magna Carta’yı sorunsallaştırma veya en azından bir hayvan derisine kayıtlı bulunan nüshasının “değerden yoksun” olduğunu belirterek önemsizleştirme meselesi değildir. Elbette Magna Carta’nın nasıl bugüne taşındığı; taşınırken nasıl efsaneler ve mitlerle örülü bir şekilde taşındığı; dönemin krallarının gerçekten kral mı yoksa dini, ekonomik ve siyasi bir kargaşa döneminde ‘baş’ (chief) olmayı hak ederek belirli bir ‘kabile asabiyeti’ni aşmayı becerebilmiş, bunu yaparken de başka ‘kabile’lere ‘üleş’ dağıtmış kimseler olup olmadığı; hatta metnin paydaşlardan neredeyse kimsenin bilmediği bir dille, Latince olarak yazılmış olmasının anlamı ve vesaire gibi birçok husus araştırılmalıdır. Ancak bunlar, en azından burada Magna Carta’dan bahsedişimiz bağlamında, mesele değildir. Mesele, Imber’in yönteminin Osmanlı ‘kuruluş’undan başka herhangi bir benzeri siyasi oluşuma uygulanamazlığıdır.

Nihayette kimi zaman “folk- etimoloji”ye, kimi zaman da Osmanlı arşiv belgelerine başvurma gereği duyan Imber’e göre netice, ilk Osmanlı kaynaklarının, “değerden yoksun” olmasıdır. Nihayette “Osmanlıların kökenleri hakkındaki eski ya da çağdaş kuramların hiçbiri kesinlikle kanıtlanamaz. Osman Gazi hakkındaki geleneksel hikâyelerin neredeyse tümü hayal ürünüdür. Çağdaş bir tarihinin yapabileceği en iyi şey, *Osmanlı tarihinin başlangıcının bir kara delikten ibaret olduğunu* kabul etmek olacaktır. Bu deliği doldurmak yönündeki her girişim, yalnızca *yaratılan masalların sayısını arttırmakla* sonuçlanacaktır.”⁵⁹ Tıpkı “etrafı kuşatılmış bir kabile” haline gelen Osmanlı ‘kuruluş’ uzmanlarından birisi olan kendisinin Osmanlı ‘kuruluş’una dair anlattısının, Osmanlı tarihinin başlangıcıyla ilgili masallara bir yenisini eklemesi gibi. Demek ki Imber’e göre, Osmanlı ‘kuruluş’ tarihçileri, kendilerinin de ilk Osmanlı tarihçileri gibi, popüler efsane üretici olduklarını daha baştan kabul ederek yola çıkmalıdır.

Elbette ki burada sıkıntı şudur: Imber, ilk Osmanlı kaynaklarının kullanılamaz, ilk Osmanlı tarihinin de “bir kara delik” olduğunu iddia etme yolunda, yöre isimlerinin nasıl değiştirildiğinden ilk Osmanlı tarihçilerinin tanınmış bir aileyi veya tanıdığı bir kimsenin yaptığı bir ticareti övmek için nasıl taktikler geliştirdiğine dair, her biri sınanmaya kalkılırsa

⁵⁸ Magna Carta hakkındaki kısa bilgileri, metni yorumlayarak yayınlayan John Carpenter’den aldım. Bkz. John Carpenter, *Magna Carta*, (Penguin, Londra: 2015).

⁵⁹ Imber, “Osman Gazi Efsanesi”, s. 74, 77. İtalikler eklendi.

ayrı bir ‘kuruluş’ anlatısı oluşturacak birtakım tezler *zaten* üretmiştir. Osmanlı ‘kuruluş’ sorununun çözümsüz olduğunu baştan kabul etmekte; lakin tam da bu çözümsüzlüğün kendisini ‘kuruluş’un yerine koyan bir tavırla, ‘kuruluş’ hakkında *olumsuz da olsa varsayımlarda* bulunmaktadır ve demek ki ‘kuruluş’ meselesinin çözümsüz olması, ilk bakışta, bizatihi ‘kuruluş’ sorununun yerine geçmektedir. Ancak, altını çizerek vurgulayalım ki *ilk bakışta*.

Ancak Imber’in metinlerine *ikinci bir bakış*, ‘kuruluş’ varsayımlarının çeşitli sıkıntılarını gösterecek kadar bariz bazı hususları açığa çıkarmamıza yarayacaktır. Osmanlı tarihinin ilk dönemini bütünüyle “folk etimoloji”nin serbestçe kullanımının bir konusuymuş gibi değerlendirmesine veya herhangi bir iddiasının mesela Köse Mihâl ile Mikailoğulları ailesi arasındaki ilişkiyi göstermesinin kendi metninde dahi bir “kara delik” halinde olmasına dair sıkıntılara zaten yukarıda değindik. Ancak başka sıkıntılar da vardır Imber’in metninde. Örneğin, ‘kuruluş’ anlatılarının temel sorunlarından birisi, herhangi bir Osmanlı ‘kurtuluş’ varsayımının iddialarının başka benzeri varsayımlardaki iddialarla kıyaslamak veya en azından sınamaya tabi tutmakla da ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, mesela Aşıkpaşazade’nin *Tarih*’ini ne zaman, nerede ve nasıl yazdığına dair herhangi bir araştırmaya girerek Imber’in bu metnin ‘dostlarını eğlendirmek’, arada da ‘bazı tanıdıklarını yüceltmek’ için yazdığına dair iddiasını sınamak veya Aşıkpaşazade’deki anlatıyı yorumlama biçimini başka yorumlama biçimleriyle kıyaslamak, gereksizdir. Ya da Halil İnalçık’ın⁶⁰, Rudi Paul Lindner’in⁶¹, Cemal Kafadar’ın⁶², hatta modern anlamda ‘kuruluş’ sorunuyla ilgilenen ilk kişi olan Herbert Adams Gibbons’ın⁶³ veya yine ilk dönem Osmanlı ‘kuruluş’cularından olan Paul Wittek’in⁶⁴ sadece Aşıkpaşazade’nin *Tarih*’ini değil, mevcut ilk Osmanlı tarih kaynaklarının nasıl okunması gerektiğine dair tezleri arasında dolaşarak, bunların her birini diğerleriyle kıyaslayarak bir neticeye ulaşmak da. Bu modern kaynaklar, Imber’in Osmanlı ‘kuruluş’u için ortaya attığı varsayımda, kendinden önce üretilen hiçbir bilgiye itibar etmediğini de gösterir.

⁶⁰ Bkz., Halil İnalçık, “Aşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?”, Özel ve Öz (der.), *Söğüt’ten İstanbul’a* içinde, s. 119-145.

⁶¹ Bkz., Rudi Paul Lindner, *Ortaçağ Anadolu’sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, çev. Müfit Günay, (İmge Kitabevi, Ankara: 2000), s. 56-57; Rudi Paul Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*. Bu eser, ilk Osmanlı kaynakları da dahil benzeri kaynaklardan Osmanlı’nın ilk dönemine dair başka kaynaklardan da yararlanarak bunların “cila”sı “altında nelerin” yattığını göstermeye çalışır.

⁶² Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, özellikle “Kaynaklar” başlıklı ikinci bölüm, s. 97-202.

⁶³ Herbert Adams Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire: A History of The Ottomans up to the Death of Bayezid I (1300-1403)*, (The Century Co., New York: 1916).

⁶⁴ Özellikle bkz., Paul Wittek, “The Taking of Aydos Castle: A Gazi Legend and its Transformation”, *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* içinde, der. G. Makdisi, (Harvard University Press, Cambridge: 1965), s. 662-672.

ii/ “Kara Delik”in Delikleri

Yine de kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, örneğin İncalcık, Aşıkpaşazade'nin kendisiyle veya tarihinde yer alan bazı hususlarla ilgili çeşitli arşiv kayıtlarında yer alan bilgileri sınamaya girişirken ve dolayısıyla hem şahsının ve hem de tarihindeki bilgilerin sıhhatini göstermeye çalışırken, onun Vefai olmasından hareketle Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının koskoca bir altbaşlığı olabilecek bir 'heterodoksi' bahsini de gündeme getirir ve konuyu “Vefai şeyhlerinin” Osmanlı hanedanının ilk temsilcileri üzerindeki “nüfuzu”na bağlar.⁶⁵ Elbette hem İncalcık'ın ve hem de kaynak olarak yararlandığı Ahmet Yaşar Ocak'ın, hatta bu meselenin ortaya çıkmasına yol açan Köprülü'nün 'heterodoksluk' iddiaları, aşağıda, ilgili yerlerde yeterince üzerinde duracağımız üzere, hayli tartışmaya açıktır. Dolayısıyla İncalcık'ın Aşıkpaşazade'nin nasıl okunmasına dair öne sürdüğü varsayımların bağlamı, zaten başka bir tartışmalı meselenin bir uzantısıdır.

Lindner ise, daha çok Imber'in “kara delik” varsayımı etkisinde geliştirdiği ve ilk Osmanlı kaynaklarında Osmanlı tarihinin ilk dönemlerine ilişkin en azından bir “kovuk”⁶⁶ bulunabileceğini ileri sürdüğü, tıpkı Dıvıçioğlu'nda gördüğümüz üzere 'kuruluş'a dair iki ayrı yaklaşım geliştirdiği varsayımlarının ilkinde, Aşıkpaşazade'nin *Tarih*'inin diğerlerine nazaran “soğanın cücüğü”ne daha yakın olduğunu belirterek Aşıkpaşazade'yi tercih edilir bulmaktadır. Lakin Lindner'de de 'heterodoksi'ye verilen ağırlıktan başka, bir 'Osmanlı kabilesi' icat etmeye hevesli bir okuma çabası vardır ve antropolojiden destek alan bu okuma çabasının kendi içinde başka sıkıntıları vardır. Bu nedenle Lindner'de kandaş olmayan, kozmopolit bir katılıma açık bir 'kabile yapısı' meselesi ortaya çıkar. Elbette bu, aşağıda döneceğimiz üzere, Gibbons'ın etkisinde gelişmiş bir varsayımdır ve ilk Osmanlı kaynaklarının nasıl okunması gerektiğinden yola çıkan bir tartışmada, karşımıza 'kuruluş'a dair başka sorunlar çıkarır.

Kafadar ise Lindner'in *Aşıkpaşazade Tarihi*'ne öncelik veren, “kabile”yi önplana çıkararak ve onu “soğanın cücüğü”ne benzeten okumasına “sarımsak” metaforuyla karşı çıkar. İlk Osmanlı tarihinin bu şekilde katmanlaştırılmayacak kadar zengin olduğunu; ancak (niyeyse) “Conrad’ın *Karanlığın Yüreği* (Heart of Darkness) adlı kitabındaki Marlow”a benzettiği, yine de Marlow'un “hissettiği can sıkıntısını hiç hissetme”diğini⁶⁷ belirttiği Aşıkpaşazade'nin, tarihini (yaşadığı ve) yazdığı bağlamın, örneğin Neşri'nin kendi tarihini yazdığı bağlamdan farklı olduğunu, dolayısıyla birini diğerine tercih etmek yerine her iki

⁶⁵ İncalcık, “Aşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?”, s. 144.

⁶⁶ Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 37.

⁶⁷ Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 157.

bağlamı da dikkate alan bir ‘kuruluş’ anlatısı oluşturmak gerektiğini düşünen Kafadar, tek bir merkeze doğru toplanan “soğanın cücüğü” yerine her bir katmanın kendince katkıda bulunduğu bir “kuruluş” anlatısı için “sarımsak” metaforunun daha yerinde olduğunu iddia eder. Bu açıdan, *Aşıkpaşazade Tarihi* de, Osmanlı ‘kuruluş’ anlatısında, benzeri başka kaynaklar, örneğin Neşri’nin kaynağı kadar *bir çeşnidir*. Ama neyin çeşni? Yine aşağıda ilgili yerlerde yeterince vurgulayacağımız üzere, Kafadar, ‘kuruluş’u, neredeyse, siyasal herhangi bir içeriği olmayan *bir kültür teşekkülüne* bağlar.

Aslında Kafadar’ın *Aşıkpaşazade Tarihi*’nin nasıl okunması gerektiğine dair görüşü, Wittek’ten etkilenmiş gibidir. Wittek sadece küçük bir olayı, Aydos Kalesi’nin nasıl fethedildiğini, hem *Aşıkpaşazade*’deki ve hem de Neşri’deki versiyonları kıyaslayarak değerlendirdiği bir okumasında, her iki metinde de nelerin ortak, nelerin ise bir diğerine göre eksik olduğunu göstererek ortaya çıkan farklılıkların nedenleri üzerinde duran bir bakış açısı geliştirmiştir. Neşri’de sanki bir aşk hikâyesi imiş gibi anlatılan Aydos Kalesi’nin fethi, *Aşıkpaşazade*’de daha bir ‘gaza’ geleneğine uygun bir şekilde anlatılmıştır. Dolayısıyla Wittek de *Aşıkpaşazade*’yi kendi ‘kuruluş’ varsayımına uygun bir bağlama oturtarak okur. Lindner’in “kovuk” metaforuyla anlatmaya çalıştığı “kabile”, Wittek’te “gaza”ya dönüşmüştür veya tersi: kronolojik olarak daha önce ortaya atılan ‘gaza’ tezi, daha sonra ‘kovuk’tan ortaya çıkan bir ‘kabile’ fikriyle rekabet halindedir. Ancak aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağımız bu farklılıkların Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımına etkilerini sadece buradaki bağlamımıza uygun bir şekilde ifade edersek, bir *Aşıkpaşazade Tarihi*’nin nasıl okunması gerektiği konusu bile, ‘kuruluş’ anlatılarının kendi aralarındaki rekabetine dönüşmektedir. *Neticede, bir Aşıkpaşazade üzerinde bile heterodoksiden kabileye, ‘gaza’dan kültürel bir çeşniye varıncaya kadar aslında kendi başına birer başlık olan ve neredeyse birbirlerine hiç değmezmiş gibi görünen çeşitli meseleler çıkabilmektedir.*

Bu açıdan, Imber bahsine geri dönerek tekrar vurgulayalım ki *Aşıkpaşazade*’nin *Tarih*’ini ne zaman, nerede ve nasıl yazdığına dair herhangi bir araştırmaya girerek Imber’in bu metnin ‘dostlarını eğlendirmek’, arada da ‘bazı tanıdıklarını yüceltmek’ için yazdığına dair iddiasını sınamak veya *Aşıkpaşazade*’deki anlatıyı yorumlama biçimini başka yorumlama biçimleriyle kıyaslamak, gereksizdir. Burada aslında oldukça dar bir çerçevede tuttuğumuz *Aşıkpaşazade*’nin *Tarih*’inin nasıl okunması gerektiğine dair tartışmalar da göstermektedir ki *mesele Osmanlı’nın tarihsel mevcudiyetinden hayli uzakta seyretmektedir ve kimi zaman hayli keyfi bir hal almaktadır*. Imber’in Osmanlı ilk kaynaklarında var olan her şeye, kolayca ve fakat herhangi bir tarihsel zemini olduğunu bile gösterilmeye çalışmadan, olabildiğince keyfi görünen bir izah getirme tarzına başka bir tarzla mukabele etmek, Imber’in (ya da diğer

'kuruluş' varsayımlarının toptan değil, teker teker ve birbirlerinden olabildiğince ayrı) yöntemini benimsemek anlamına gelir. İlk Osmanlı kaynaklarında var olabilecek efsanevi veya mitik unsurlar, popüler kültüre ait yansımalar, olası icat etmeler, hatta sözel tarihi veya bize ulaşmamış başka kaynakları edite etmeler gibi daha da sıralanabilecek sıkıntılar elbette ki göz ardı edilmemelidir. Lakin bunların Imber'in yöntemiyle tespit edilmeye çalışmasının sıkıntısı, Imber'deki zımnî çözümleri 'kuruluş' sorununa eklemek anlamına gelir.

Nedir bu zımnî çözümler? Örneğin Imber, sadece Köse Mihal'ın kurmaca olduğunu göstermeye dönük olarak yaptığı birkaç sayfalık değerlendirmesinde, ilk Osmanlı kaynaklarının değersiz ve kullanışsız olduğunu göstermek isterken, Mihailoğulları ailesini, *zımnî olarak*, Oruç'un anlatısını yanlışlarken yaptığı üzere, Rumeli'nden Balkanların içlerine fetihlere çıkan, Aşıkpaşazade'nin anlatısını yanlışlarken de Harmankaya'yı satın alabilecek kadar Bitinya'nın işlerine kadar uzanabilen, hayli geniş, her yerde eli ayağı olan bir aile haline getirmektedir. Basit bir sorun gibi görülebilir bu. Ancak aşağıda göreceğiz, *Osman ve çevresini neredeyse elinde saban çift süren, davar peşinde koşan bir "köylü" olarak kurgulama peşinde koşan bir metinde*, hiç de önemsenmeyecek bir durum da değildir. Yine de Imber'in metninin içinden istemeden de olsa çıkıveren bu durumu, Osmanlı 'kuruluş' sorununa yeni halkalar eklemek için kullanmamak, örneğin 'Mihailoğulları gerçekten Osmanoğullarından daha önemli bir aile miydi' (?) diye tartışmaya açmamak da önemlidir. Bu basit bir uyarı gibi görülebilir; ne var ki Osmanlı 'kuruluş' anlatıları böylesi meselelerle olabildiğince yüklüdür. Ayrıca, Imber'in kendi metninde ima ettiği, oysa tarihsel olarak tartışılmaya bile değer bulanmayacak böyle bir husus⁶⁸, burada *olası bir hayali 'kurtuluş' anlatısı* tartışması bağlamında göstermeye çalıştığımızdan daha ciddi uzantıları olan bir meseledir. Çünkü *Osmanlı 'kuruluş' sorununun kendisinin sorun olmasının bir nedeni, bu soruna dair varsayımlarda bulunanlarda var olan bu tür tutarsızlıkları göstermeye çalışmanın da aynı sorunun yeniden üretilmesine yol açmasıdır*. Imber'in özensiz, ama iddiaları açısından hayli cesur varsayımında görüldüğü üzere, *Osmanlı 'kuruluş' sorunu, kendi sorununu kendi içinde taşıyan varsayımların ister eleştirel isterse de sadece ana fikre odaklı seçici bir alımlanmasıyla beslenmekte ve kendi çözümsüzlüğünü de üretecek kendi özel tarihini bu şekilde kurmaktadır*. Demek ki Imber'in öne sürdüğü 'kuruluş' varsayımının bizatihi kendi değerinin değil, metninde görülen bu tür zımnî çıkıntıların başka bir işlevi haiz olduğu gösterilebilirse bir anlamı olduğu görülebilecektir.

⁶⁸ Yine tarihe kayıt düşme adına belirtelim ki Kafadar, özellikle Aşıkpaşazade ile Mihailoğulları arasındaki ilişkiyi daha 'kültürel' bir bağlamda gösterir. Bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 157.

Böyle bir işlevi, Imber'deki *daha önemli zımnî bir çözümün*, onun ilk Osmanlı kaynaklarını okuma tarzını kendi metnine uygulamaya kalktığımızda ortaya çıktığını fark ettiğimizde yakalayabiliriz ancak. Örneğin, “eski Bizans *eklesyastikal* eyaleti olan Honorias”dan ve bunun, ses benzerliği açısından Türkçe’ye “Konur” diye aktarılmış olmasından bahseder. Elbette “Honorias”ın ses benzerliğine dayalı olarak “Konur” haline getirilmesi ihtimal dâhilindedir ve bu yakıştırmadan dolayı, daha sonraları Osman Gazi’nin maiyetinde olan bir Konur Alp icat etmek de mümkün olmuş olabilir. Lakin mesele bu kadar basit bir açıklamayla çözülemeyecek kadar karmaşık da olabilir. Mesele, böyle bir şeyin mümkün olup olmaması değil, Imber’in Honorias’ı takdim etme biçimidir.

Burada sadece “Honorias” isminin de “folk-etimolojik” bir okumaya tabi tutulabilir olma ihtimalinden bahsetmiyoruz. Bitinya ile Paflagonya arasında yer alan son dönem Roma eyaletlerinden olan, idari olarak Pontus Piskoposluğu altında yer verilen Honorias da bir şahsı isminden, I. Theodosius’un oğlu Honorius’tan mülhem olarak Honoria diye adlandırılmıştır veya öyle olduğu iddia edilir. Elbette Imber’inki kadar geniş bir “folk etimolojik” okuma, bizi başka mecralara da sürükleyebilir. Ancak mesele burada değildir. Kısa bir araştırmayla, Roma döneminde küçük bir posta idaresi olarak yer edindiğini gördüğümüz *bu yerleşim yerinin neden “eklesiyastikal” olarak adlandırıldığını anlamak da bir meseledir* ve bizi Roma İmparatorluğu tarihinin dehlizlerine sürükler.⁶⁹ Ancak mitle efsanenin, dinler tarihi ile Roma ve Bizans tarihinin iç içe geçtiği kısacık bir ifadeyle *Imber, aslında koskoca başka bir tarihi arkasına almış ve Osmanlı’ya o tarihin penceresinden bakmış görünmektedir*. Imber, fethedenin, o dönemlerde çokça görüldüğü Ortaçağ Batı tarihindeki şekillenmelerde de gösterilebilecek fethetme hakkını ve dolayısıyla kendi egemenlik iddiasını, *fethedilen egemenlik iddiası lehine yok saymaktadır*. Çünkü Imber, ilk Osmanlı kaynaklarının bizatihi kendilerini ve hem de bu kaynaklarda aktarılan bilgilerin sıhhatini “Osman hakkındaki efsanelerin biçimlendirdiği çevreyi” aksettirdiği iddia ederken, yani *aslında ortada sadece popüler kültürel bir çevre olduğunu, bundan daha fazla bir şey aramamak gerektiğini* belirtirken, aslında Osman’a ve maiyetine “göçebe bir kabile”yi bile çok görmektedir.⁷⁰ “Osman ve babası köylü”dür ve ilk Osmanlı kaynaklarında “köylü” geleneğinden ‘kabile’ geleneğine doğru bir uyarlama yapıldığı” da görülebilmektedir.⁷¹ Elbette ki bu da cüretkâr bir iddiadır ve Osman’ı bir “kabile”ye mensup kılmakla onun “köylü” olduğunu kabul etmek

⁶⁹ Bu tarihin dehlizlerinde Honoria’nın ‘önem’ini görmek için örneğin bkz., Stephen Williams ve Gerard Friell, *Theodosius: The Empire at Bay*, (Routledge, Londra: 2015).

⁷⁰ Imber, “Osman Gazi Efsanesi”, s. 75.

⁷¹ Imber, “Osman Gazi Efsanesi”, s. 77.

arasında ciddi *siyasal* farklar bulunmaktadır. Ancak, asıl sorulması gereken soru, şudur: hani Imber'e göre Osmanlı ilk tarihi "kara delik"ti? Mihailoğullarını koskoca bir aile haline getirmek, Osman ve maiyetinin "*eklesyastikal*" bir ortamda, ama bu ortamla *uyumsuz* "efsaneler" biçimlendiren bir kültürel çevrede ortaya çıktığını belirtmek ve dahası Osman ve ailesini "kabile"den bile mahrum bir "köylü" yapmak, "kara delik" olduğu söylenen 'kuruluş' sorunu için çözümler, hatta *siyasal içerikleri haiz çözümler öne sürmek* anlamına gelmez de başka ne anlama gelir?

Demek ki 'kuruluş' sorununa dair tezlerinin içeriğine değil bu içeriğin ortaya çıkış yöntemine ve beraberinde taşıdığı zımnî çözümlere baktığımızda, aslında Imber, *metnin marjînlerinde dolaşan, metnin kendisine dâhil edilmekten kaçınılan siyasal çözümler* öne sürmektedir. Aslında aşağıda 'kuruluş' varsayımlarının sürekli etrafında gezindiği bir mesele olduğunu çeşitli örnekleriyle sık sık göstereceğimiz bu durum sadece Imber'e de özgü değildir. 'Kuruluş' sorununun kendisini sorun kılan ana etkenlerden birisidir ve ancak 'kuruluş' varsayımlarına katkıda bulunanların iddialarını kendilerine döndürdüğümüzde çerçeveleyebileceğimiz bir özelliği haizdir: *Osmanlı 'kuruluş'una zımnî siyasal bir bakışla bakılmakta, lakin Osmanlı'nın kendisi siyasal bir anlamdan yoksun kılınmaktadır. Osmanlı ancak başka bir siyasallık yedeğe alınarak okunmakta, lakin bu siyasallık Osmanlı'ya dışsal olarak kurulmakta veya zaten kurulmuş bulunmaktadır.*

Elbette ki Osmanlı'ya dışsal olarak kurulan ya da zaten kurulmuş bulunan siyasallıkla bakmak, illa ki örneğin Wittek'in aşağıda daha ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız Osmanlı'ya dair tezlerini "romantik Avusturya-Germen milliyetçiliği" bağlamına yerleştirerek okuyan, dolayısıyla Wittek'i kendi yetiştirdiği siyasal çerçeveye yerleştiren Imber'in, metnini, hangi ulusun bir vatandaşı veya hangi krallığın bir tebaası olarak ördüğünü araştırmak anlamına gelmez *sadece*. Eğer Wittek'in Osmanlı'ya dair çalışmaları kendi Germen milliyetçiliğinden etkilenmişse, Imber'in çalışmalarının da kendi yetiştirdiği siyasal çevreden etkilendiğini iddia etmeye çalışmak, tek başına bir anlam taşımaz. Bunu Imber'in Osman Gazi "efsane"si çerçevesinde ilk Osmanlı tarihi "kara delik" haline getirdikten sonra, bu kez "Osmanlı hanedanı"nın "efsane"leştirilmesi esnasında yakalayabiliriz.

Sadece 'kuruluş' varsayımlarının bir örneği olarak okuduğumuz, *yerine herhangi bir başkasını da rahatlıkla yerleştirmemiz mümkün olan* Imber'in 'kuruluş' sorununa yaklaşımının ikinci aşaması, "Osman Gazi efsanesi"yle Osman Gazi'yi ve maiyetini sorunsallaştırdıktan sonra, "Osmanlı Hanedan Efsanesi" adlı makalesiyle de "hanedan"ı

sorunsallaştırmaya gireriz.⁷² Bu makalede de Imber, Osmanlı hanedanı hakkında üretilen *efsaneler* ile *tarihi gerçekleri* ayırmak hedefiyle yola çıkar: “Onaltıncı yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı hanedanı, idarelerini kendi tebasının gözünde *meşru kılan* ve hem Hristiyan hem de Müslüman komşu hükümdarlara karşı savaşlarını haklı gösteren ayrıntılı bir *efsane*ye sahip oldu... [B]u efsane, hanedanın talihini, *Ortodoks İslam’ın siyasi ve dini düşünceleri* ile tasvir etmiştir. Sultanların manevi otoritelerinin kaynağını oluşturan bu efsanenin yaygın hale gelmesi *devletin varlığı için de zorunluydu*...[Ancak], tarihçiler, yirminci yüzyılda bile bu efsanenin unsurlarını *tarihi olgular kılığında* bize sunar hale geldiler.”⁷³

Doğrusu efsanenin kendisinin ne olduğuyla, gerçekten efsane mi yoksa bir şekilde tarihsel olgu halini almış bir takım gelişmelerle mi karşı karşıya olduğumuzla çok fazla ilgilenmemizi gerektirmeyecek bazı ipuçlarını Imber’in zaten sunduğunu gördüğümüz bu ‘hanedanlık’ çözümlemesi, aslında *tipik bir Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımı* olarak değerlendirilebilir ve sadece Imber’e özgü değildir, *geneldir*. Ortada *hanedanın kendi meşruiyet için üretilmiş olduğu söylenen, bu meşruiyeti destekleyebilecek siyasi ve dini düşünsel altyapısı da bulunan, en önemlisi de devletin varlığı için zorunlu görünen bir şey, efsane olsa ne olur, efsane olmasa ne olur?* Artık tarihin sayfaları arasında kaybolup gitmiş binlerce veya hala varlıklarını sürdüren üç-beş hanedan sanki kendi hanedanlık meşruiyetini daha *en baştan*, tarih bile başlamadan önce, *tarihöncesinden* veya sanki *pirüpak* “kan”larından dolayı kazanmış da *sadece Osmanlı hanedanı, kendi hanedanlık kökenleri konusunda tarihsel olgularla uyuşmayan bir sürü efsane üretmiş, hatta bu efsaneler “yirminci yüzyılda” bile sanki tarihsel olmuşmuş gibi kabul edilebilir bulunmuş gibi?* Bir yandan bizi “beyaz mitolojiler”i⁷⁴, ama aşağıda sık sık döneceğimiz “kan” meselesinden dolayı “kırmızı mitolojiler”i⁷⁵ de araştırmaya sevkeden bu soru, tamamıyla *siyasal* bir sorudur. Eğer ortada

⁷² Burada Colin Imber’in makalelerini yayın tarihleri açısından, kronolojik bir düzen içinde değil, tematik olarak ele aldığımızı belirtmek gerek. Imber’in “Osman Gazi Efsanesi”, ilk kez 1991 tarihinde düzenlenen bir sempozyumda sunulmuş; sempozyum metinleri ise 1993 yılında basılmıştır. Bkz., Colin Imber, “The Legend of Osman Gazi”, Elizabeth Zachariadou (der.), *The Ottoman Emirate (1300-1389)* içinde, (Crete University Press, Rethymnon: 1993), s. 67-75. Oysa “Osmanlı hanedanı Efsanesi” makalesi, Türkçede ilk kez 2000 yılında yayınlanan Özel ile Öz’ün derlediği Söğüt’ten İstanbul’a içinde yer alsın da, ilk kez 1987 yılında *Turcica*’da yayınlanmıştır. Bkz., Colin Imber, “The Ottoman Dynastic Myth”, *Turcica*, c. 19 (1987), s. 7-27; Colin Imber, “Osmanlı Hanedanı Efsanesi”, *Söğüt’ten İstanbul’a* içinde, çev. Fatma Acuns. 243-270.

⁷³ Imber, “Osmanlı Hanedanı Efsanesi”, s. 243-244. İtalikler eklendi.

⁷⁴ Basit bir polemik gibi görünebilecek bu itiraz, alttan alta, (siyasi veya askeri bir) ‘aristokrasi’nin ilk oluşumunu, dolayısıyla hem hükümdarla ve hem de daha sonra ortaya çıkan ‘şehirliler’le kimi zaman ittifak kuran, kimi zaman da çatışan bir ‘kültür’ün varlığını ima ediyor gibi *de* görünebilir. Ancak, eğer böyleyse, *dönüp dolaşp nihayetle ‘kabile’ye varacağımız* hususunu da göz ardı etmeden. Tarihyazımı, her zaman bir ‘ilk tarih yazımı’ni varsayar çünkü ve çünkü ‘ilk tarih’i olmayan bir tarihyazımı, ne kadar modern görünse de, daha doğrusu modern görünümü altında *da*, ‘eksik’ kalacağından, modern veya beyaz efsaneler ya da mitolojiler üretir. Bkz., Robert J.C. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, (Routledge, ikinci baskı, Londra: 2004).

⁷⁵ “Kırmızı mitolojiler” ifadesini Anidjar’dan aldım. Bkz., Gil Anidjar, *The Blood: A Critique of Christianity*, (Columbia University Press, 2014).

tebaanın gözünde meşruiyet sağlamaya, bu meşruiyeti ayakta tutabilecek siyasi ve dini düşünceye yaslanmaya ve devletin varlığı için zorunlu olmaya aday bir şey varsa, bu şey öncelikle efsanevi değil, artık siyasaldır ve Imber de “[s]ultanların manevi otoritesi” derken, silik de olsa, bir hâkimiyet telakkisinin varlığından ister istemez bahsetmektedir. Elbette bu siyasallığın nasıl kurulduğu tartışılabilir; ancak siyasal olanı bile efsaneleştirmeye çalışan bir okuma, sadece ilk Osmanlı kaynaklarını değil, kendisi de dâhil, Osmanlı hakkındaki modern çalışmaların tamamını da efsaneleştirir ve bizi, siyasallığın öncelikle bu efsaneleştirmeler üzerinden nasıl üretildiğini araştırmaya yönlendirir. Başka bir ifadeyle, Imber’in *zaten siyasal olanı efsaneleştirmesi, kendi siyasallığının bir ürünüdür ve Osmanlı’yı değil, kendisine, kendi siyasallığına yönelmemizi gerektirir*. Demek ki sorun, Osmanlı üzerine çalışan bir araştırmacının kendi yetiştiği ortam veya çevre değildir; bu ortamın veya evrenin siyasallığını, Osmanlı’ya giydirmeye çalışma sorunudur.

Nedir bu siyasallık? Osmanlı’ya bakarken *belirli bir* teorik bir genişliği olmayan, olmaması bir kusur olarak görülmesi bile başka hanedanlıkların kendi meşruiyetlerini nasıl kurguladıklarını bile aklına getirmeyen, dolayısıyla yine ilk Osmanlı kaynaklarının *olası* çeşitli zaafiyetlerinden kendi tarihçiliği için meşruiyet devşiren Imber, sadece Osmanlı ‘kuruluş’unu değil, Osmanlı siyasallığını ve meşruiyetini de bir “kara delik” haline getirmek için, zaten Osmanlı ‘kuruluş’ anlatılarında kendinden önce de çokça değinilmiş olan çeşitli hususları bir kez daha sözkonusu ilk Osmanlı kaynakları üzerinden tekrarlayarak, belli başlı dört meseleyi tartışmaya açar: ‘Din savaşçısı (Gazi) olarak sultan’; ‘Selçukluların varisi olarak sultan’; ‘soylu bir şecere sahibi olarak sultan’ ve ‘ilahi takdis ürünü olarak sultan’. ‘Gazi olarak sultan’ hariç (o da elbette ki bizatihi niteliği itibarıyla değil, artık kendi özel tarihini olan Osmanlı ‘kuruluş’ sorununun ayrılmaz bir parçası haline getirildiği için hariç) diğer üç hususun, başka hanedanlıkların *da* kendi meşruiyetleri için *olmazsa olmaz* hususlar olduğunu, Magna Carta’yı tüzükleştiren Kral John’un kendi meşruiyetini, “hanedanlık hakkı, ilahi bahş ve din adamları ile halkın ittifakla rızası ve desteği”yle kurduğunu da hatırladığımızda, ayrıca kanıtlamaya girişmek bile anlamsızdır. Bunun için örneğin Georges Dumezil’in Hint-Avrupalı efsanelerde bulduğu üçlü işlevin nasıl daha sonra Avrupa hanedanlıklarına yansıdığını⁷⁶ veya Emile Benveniste’nin Hint-Avrupa kavramlarından yola çıkarak bu kavramların nasıl bir toplum öngördüğünü⁷⁷ ya da Truva efsanesinin nasıl Roma sonrası

⁷⁶ Georges Dumezil, *Mit ve Destan I: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi*, çev. Âli Berktaş, (YKY, İstanbul: 2012).

⁷⁷ Emile Benveniste, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, çev. Elizabeth Palmer, (HAU Books, Chicago: 2016).

krallıkların hanedanlık iddiaları için tarihyazımsal bir strateji olarak kullanıldığını⁷⁸ yahut Kantorowicz'in kralın iki bedenine dair teorisini araştırmaya bile girişmeye kalkışmak, saçmadır. Elbette ki böylesi karşılaştırmalı bir çalışma yapılsaydı iyi olurdu. Lakin sorun daha böyle bir çalışmaya bile *gerek duyulmadan önce* başlar. Imber, Osmanlı'ya, biralakım bir "amme hukuku"nun muhtevasını, herhangi bir hanedanlık efsanesi, miti, destanı veya kurgusu olmadan bakmaya zaten hazırdır. Imber'in Osman ve ailesine bir 'kabile' sahibi bile olmayı çok gördüğünü, onu "eklesyastikal bir eyalet"te, *tarihsel değil popüler bir efsane* üretmeye teşne bir kültürel ortamda yaşayan basit bir 'köylü' aile halinde tasavvur ettiğini hatırlarsak, aslında, yine, kendimizi, *Osmanlı'nın 'kuruluş'u sanki bir 'ilk tarih'miş gibi*, kendine özgü özel bir tarihi olan bir meselenin ortasında buluverdiğimizi farkedebiliriz. Imber, bu sınıflandırmaları, Osmanlı 'kuruluş'u ancak kendine özgü bir tarihi olan bir alan olarak tasavvur edilirse, başka bir ifadeyle *Osmanlı tarihi tarih içre bir tarih olarak kavranmazsa* meşru olarak yapabilir. Aksi takdirde, zaten *hanedan olmanın analitiğine içkin olan hususları* sanki efsaneymiş gibi sunamaz. Böyle bir durumda yapabilecek *tek şey*, hanedanlığı ve meşruiyet kaynaklarını tarihselleştirmek, bu tarihsellik içindeki gelişmeleri ve dönüşümleri, varsa açmazlarıyla birlikte göstermek ve *belki* artık tarih olmuş bir hanedanlığın *zevalinden* yola çıkarak *hanedanlığın analitiğini sorgulamaktır*.⁷⁹ Başka türlü, sanki tarih içre *mevcut* bir Osmanlı ve hanedanlığı gibi *tarihsel bir olguyu hiç yaşanmamış* kabul etmektir. Oysa Imber, tam da analitik olarak yapılamayacak olanı yapmaya yeltenir. İster efsane olsun isterse de olabildiğince geniş anlamıyla ideoloji, bir hanedanlığın meşruiyeti için sunulan hususları, *sanki bir Osmanlı tarihçi değil de Osmanlı hanedanlığıyla rekabet halinde olan başka bir hanedan mensubuymuş gibi*, sorunsallaştırmaya çalışır.

Dolayısıyla, Imber'in dört başlık altında sunduğu; bu çalışmalarından neredeyse on beş yıl sonra yayımlanan, "İktidarın yapısı" gibi iddialı, hatta "cüretkâr" bir başlığı bulunan genel Osmanlı tarihinde ise⁸⁰ bunlara yeni herhangi bir katkı sunmadığı, hatta *daha kötüsü* Osmanlı hanedanının aile yapısının Hanefi fikhından türemiş olduğunu belirtmesine rağmen meseleyi anlatmaya Harem'den başladığı, sultanların genelde köle kadınlardan doğmuş çocuklarının hanedanlık silsilesinin sürekliliğini sağlamasına indirgeyerek betimlemeye çalıştığı, dolayısıyla herhangi bir veraset geleneği olmadan, sanki öylesine ortaya çıkıvermiş ve

⁷⁸ Michel Foucault, "Society Must Be Defended": Lectures At The College de France, 1976-77, ed. M. Bertani ve A. Fontana, çev. David Macey, (Picador, New York: 2003); Michel Foucault, *Toplumu Savunma Gerek*, çev. Şehsuvar Aktaş, (YKY, altıncı baskı, İstanbul: 2013).

⁷⁹ Burada Imber'in kendisine, hanedanlık analitiğinden yola çıkan bir ödev yüklemiyoruz. Bu ödevi zaten hanedanlık analitiğinin kendisi ya da Osmanlı çalışmaları disiplininin kendisi yüklemiş olmalıydı.

⁸⁰ Bkz. Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, s. 87-126.

nedenlerine dair herhangi bir izaha gerek duyulmayacak bir konuymuş gibi değerlendirdiği, örneğin bu konuda her ne kadar dağınık olsa da belirli bir gelenekten bahseden Halil İnalçık'ın “Osmanlılar’ da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi”⁸¹ başta olmak üzere, literatürdeki benzeri tartışmalara hiç yer vermediği hanedanlık varsayımlarındaki her bir madde üzerinde ayrı ayrı durmak gereksizdir. Aynı şey, Osmanlı’da “hükümet”, “idare” ve “hukuk”u ele aldığı; lakin bu kavramların kendisine dair hiçbir şey söylemeden, dahası Machiavelli’nin Osmanlı hakkındaki “ideal” tasvirinin arkasına yaslanmaktan başka sadece belirli hadiseleri betimlemeci bir şekilde sıraladığı ve dolayısıyla bu kavramlara dayalı kurumsal yapıların kimi gelişmeler karşısındaki *işlevlerini* sunmakla yetindiği “Hükümet, İdare ve Hukuk” makalesi için de geçerlidir: bu makalede de, tarihsel bir takım hadiseler sıralanmakta, olmuş olanlardan bahsedilmekte, bir takım işlevlerden bahsedilmekte; lakin bu yapıların kendisi hakkında herhangi bir analitik kavrayış çıkarmak mümkün olmamaktadır.⁸² Tekrar belirtelim: bunlara, Imber’in tezleriyle çok doğrudan iletişim halinde olarak olmasa da, aşağıda ilgili yerlerde zaten döneceğiz. Bu noktada bizim için önemli olan husus şudur: Imber’in Osmanlı hanedanlığının ‘kuruluş’una bakışı problemlidir ve bu sadece Imber’e de özgü değil, *geneldir*.

Yine de Imber’in hem Osmanlı tarihine ilişkin belli bir şeklin ve yönün olmamasına ve hem de konuyla ilgili tartışmaların temel cevaplar bir yana temel soruları bile sormamış olmasından şikâyet etmesine rağmen, tartışılabilir olmaları bir yana, kendisinden önce verilmiş bazı cevaplara hiç aldırmadan, sanki Osmanlı ‘kuruluş’ tarihi bir ‘ilk tarih’miş gibi yola çıktığına dair, Osmanlı ‘kuruluş’ literatürünün nasıl bir ‘körler sağırlar’ meselesi olduğunu da gösterecek birkaç örnek vermek yerinde olacaktır. Çünkü aslında Imber’in ilk Osmanlı kaynaklarından yola çıkan bu *genel meşruiyet tartışmasına* katılmasında sözkonusu ettiği meselelerin her birisinin de kendi özel tarihi oluşmuş bulunan Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımları açısından bir yeri vardır ve bunlar, bizatihi bu yerin niteliği sorgulanmayı hak edecek kadar ‘kurtuluş’ tartışmalarında *nüfuz* sahibidir. Örneğin Imber, ‘bir din savaşçısı (Gazi) olarak sultan’ başlığı altında, meşruiyeti, gazi ekseninde Osmanlı tarihiyle bütünleştirecek bir okuma yapar. Ancak bu okuma *da*, ‘kuruluş’ varsayımlarında hep olduğu üzere, başka bazı meseleleri de beraberinde getirir. Öncelikle ‘gaza’nın “Osmanlılardan çok daha eski” olan ve “şeriattan kaynaklanan” ‘cihad’ olduğunu; “İslam hukuku, yani şeriat”ın

⁸¹ Bkz., Halil İnalçık, “Osmanlılar’ da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. 14, no. 1 (1959), s. 64-94.

⁸² Bkz., Colin Imber, “Hükümet, İdare ve Hukuk”, *Türkiye Tarihi, Cilt 2: Bir Dünya Gücü Olarak Osmanlı İmparatorluğu, 1453-1603* içinde, ed. S. N. Faroqhi-K. Fleet, çev. B. Üçpınar, (Kitap Yayınevi, İstanbul: 2016), s. 261-302.

“gayrimüslimlere cihad’ı İslam toplumuna mecburi” kıldığını belirtir. Bu nedenle, “Hristiyanlar üzerine savaş açmakla” ilk Osmanlı sultanları, “Tanrı’nın şeriatla açıklanan emrini yerine getiriyorlardı. Bu düşünce onların idarelerine meşruiyet kazandırdı ve devletin varlık nedenlerinden birisi olarak algılandı” fikrini serdeder.

Elbette ki Imber’in böyle bir bahis altında da olsa geçmişe, daha eskiye dönmeyi ve efsane olduğunu belirttiği bir fikrin arkaplanını sunmayı akıl erdirebilmiş olması göz yaşartıcıdır. Lakin meselenin tam böyle olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Çünkü Imber, ilk sultanların maiyetlerinin “gazi sultanlarını ve gaza geleneğini bu *hukuki manada* gördüklerini ve anladıklarını söylemek zordur” diye ekleyiverir. Imber’in hep etrafında dönüp durduğu ilk Osmanlı kaynaklarına bakılırsa, tarihyazıcılığından ziyade “popüler menkabeler” olan bu kaynaklardaki “hikâyeler”, “ilk Osmanlı gazilerinin gerçek din mücahidleri olduklarını, fakat dinlerinin, Ortodoks İslam şeriatı yerine, sıradan insanların popüler coşkusunu yansıttığını göstermektedir”.⁸³ Saul’un Şam yolunda gördüğü bir ‘görü’yle ve ‘görü’nün kendisine ‘ses’lenmesiyle Paul haline geldiğine inanıp inanmadığını bilmediğimiz, lakin böyle bir ‘görü’yle koskoca bir Batı Hristiyanlığının sadece dinsel ya da teolojik anlamıyla değil, her türlü meşrulaştırıcı gücüyle de kurulduğunu en azından tarihsel anlamıyla reddemeyeceğini varsaydığımız Imber, örneğin, yine kendinden elli yıl kadar önce sanki Köprülü rüya motifi ile *hâkimiyet* arasındaki ilişkilere dair hem genel gözlemlerde bulunmamış ve hem de bunun “[d]aha Herodot’tan başlayarak İlk Zaman ve Orta Zaman kronikçilerinde” sıkça rastlanabildiğine, dolayısıyla Gaznelilerde ve Selçuklularda olduğu gibi Osmanlılarda da böyle bir ilişkinin mevcut olduğuna hiç değinmemiş gibi⁸⁴, hatta yine bir o kadar zaman önce sanki Wittek iki farklı ilk Osmanlı kaynağında rüyanın nasıl farklılaştığına ve dolayısıyla kaynaklardaki bu gibi hususların farklı anlatı katmanlarını nasıl işaret ettiğini hiç çözümlenmemiş gibi⁸⁵, meseleyi tamamıyla “popüler coşku”ya, başka bir ifadeyle “eklesyastikal” bir hâkimiyet ortamında üretilen popülist bir kültür çerçevesine bağlayıvermektedir. Sonuç? Sonuç, böyle bir popüler kültür üretiminde, (ayrıca sorgulanması, dolayısıyla meselenin bu şekilde sunulmasının ciddi sıkıntılar barındırdığına özenle değinmemiz gereken) İslam hukukunda cihadın ne ve nasıl olup olmadığına aldırmanın gazilerin “rüya ve hayaller”le örülü bir gaza anlayışlarının bulunmuş olmasıdır. Yine, elbette, hatırlatılmalıdır ki Wittek’in Osmanlı ‘kuruluş’ anlatılarının özellikle uluslararası alımlanışında neredeyse paradigma halini alan “gaza etiği tezi”nin, kendisinden neredeyse elli

⁸³ Imber, “Osmanlı Hanedanı Efsanesi”, s. 244-245. İtalik eklendi.

⁸⁴ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 55-57.

⁸⁵ Wittek, “The Taking of Aydos Castle”.

yıl önce, kendisinin buradaki sunuşundan hem daha derinlikli ve hem de daha geniş kapsamlı olarak, zaten ortaya atılmış olduğunu dikkate bile almayarak.

Elbette ki Köprülü'nün de Witttek'in de 'kuruluş' varsayımlarının kendi sıkıntıları vardır ve elbette ki mesela Köprülü, rüya motifi ile hâkimiyet telakkileri arasındaki ilişkiyi öne sürerken, Imber gibi ve Imber'den çok önce, ilk Osmanlı kaynaklarının güvenilmez olduğunu da göstermeye çalışmaktadır. Lakin Imber bağlamında, bunları bile unutmamızı sağlayacak bir varsayım sözkonusudur. Çünkü Imber, "okuma-yazma bilmeyen savaşçılar arasında" ortaya çıkan hem İslam hukukundaki algılanışıyla uyumsuz ve hem de popüler coşkuyu yansıtan "gaza geleneği"nin, on beşinci yüzyılın sonuna doğru, "popüler kültürde hala önemli bir unsur" olarak kalmasına rağmen, "artık hanedanın ideali" olmaktan çıktığını da belirtir.⁸⁶ Çünkü Imber'e göre, ilk Osmanlı popüler kültür çerçevesini oluşturan gazilerin yanında dervişlerin de kahramanlıklarının anlatıldığı bu "destanlar", "Osmanlı hanedanının sadece ilk 'tarih'i ile bütünleşmiştir. Dolayısıyla, zımni olarak vurgulanır ki, daha sonra başka bir ideale dayanacak kadar gelişmiş olan Osmanlı hanedanlığının ilk örnekleri, aynı popüler çevrenin ürünüdür: *Osmanlı ilk tarihi, herhangi hanedanlık iddiasını taşıyamayacak kadar popüler, köylü, efsanevi bir ortamın tarihidir.* Ancak daha popüler ve destansı olan bu anlayışa sonradan eklenen ortodoks ulemanın artan nüfuzuyla "gaza geleneği", "*şeriat ile Ortodoks İslam'ın dünya görüşleriyle uyuşması gereği kaçınılmaz hale gelmiştir*"; çünkü "Osmanlı sultanlarının idaresi"ni "meşru" kılmaktaydı "çünkü Tanrı'nın şeriat yoluyla emrettiği gibi, topraklarını kâfirlerden almışlardı".⁸⁷ Ortaçağlar'daki cari uluslararası hukuka göre zaten doğal olarak kabul edilmesi gerekeni, şeriat üzerinden ayrıca meşrulaştırmaya çalışması, Imber'in meseleyi nasıl sorunsallaştırdığını görmek bakımından dikkate değer bir husustur. Demek ki Imber'de Osmanlı'ya dışardan yüklenen siyasallık, meşruiyetini, *sadece* sanki Osmanlı hanedanlığına rakip başka bir hanedanın mensubuymuş gibi bakmaktan kaynaklanmaz; buna bir de, ulemadan gelen ve artık *hukuki* anlamı da olan başka bir meşruiyet de eklenir: ulema eliyle şeriatın verdiği meşruiyet.

Ancak diyelim ki başlangıçtaki bir ideal tarihi bir süreç içinde başka bir idealle yer değiştirmiş olsun: ama nasıl? Dönüşerek mi, sıçrayarak mı, unutturularak mı, zor ve baskı mekanizmaları vasıtasıyla mı, yoksa Machiaveli'de öngörüldüğü gibi keyfe keder mi? Ya da Imber'in ima ettiği gibi, sanki Osmanlı tarihin aktörleri bir lego oyununun bir parçasıymış, bir el 'çoşkun', popüler ve (eklemeliyiz ki) ilkel gaza ideali parçasını almış da onun yerine

⁸⁶ Imber, "Osmanlı Hanedanı Efsanesi", s.247.

⁸⁷ Imber, "Osmanlı Hanedanı Efsanesi", s. 248, 250.

daha şeriatı uygun bir parçayı koymuş gibi mi? Sanki Osmanlı'ya dair tartışmalarda, doğru ya da yanlış, şeri olan ile örfi olan arasındaki ilişkiye dair yığınlarca tez yokmuş; sanki örf veya şeriat gökten zembille inivermiş gibi? Imber sanki bu sonuncu fikre daha yatkındır yatkın olmasına da elinde Osmanlı için belirli bir hanedan analitiği olmadığı için, Machiavellici keyfe keder seçeneği de göz ardı edilmemelidir: zaten köylü olan ilk Osmanlı hanedan mensupları, etkiye de çok açık olduklarından, önce zaten uydurma olan maiyetlerinin coşkulu seline kapılmışlar, ancak daha sonra maiyetlerine nasıl katıldıkları meçhul, ama daha oturaklı ulemanın etkisiyle, keyfe keder bir şekilde “ideal” değişikliğine gidivermişlerdir.

Doğrusu Imber'deki popüler kültürün coşkusunu yansıtan bir algılayıştan şeriatın ideali olduğu söylenen bir gaza anlayışına doğru bu evrilmeye dair çizdiği tabloyu ve bunun, Osmanlı hanedanını nasıl meşrulaştırdığına dair anlatısını da, burada daha ayrıntılı olarak ele almaya gerek yok. Bunun nedeni, bu bahsin hem Wittek bağlamında önemli bir başlık olduğu için aşağıda ayrıca ele alınacak olmasından ve hem de Imber'in sanki ilk Osmanlı kaynaklarının inandırıcılığını konu ediniyormuş gibi ele aldığı konusunu, olabildiğince efsaneleştirmesinden dolayıdır. Çünkü aslında siyasal anlamlarıyla değerlendirilmesi gereken meşruiyet meselesi, Imber eliyle, ilk Osmanlı kaynaklarının “imparatorluğun kuruluşu ve hanedanın kökeni ile ilgili esasen tutarsız sözlü geleneğe dayanan bir hikâye” üretmesinden hâsıl olarak, “Osmanlı egemenliğini meşrulaştırmaya yönelik efsane” haline getirilmektedir.⁸⁸ Başka bir ifadeyle, tıpkı Osman Gazi “efsanesi” gibi “hanedanlık” meşruiyeti de bir “efsane”den ibarettir. Ancak altı çizilerek bir kez daha vurgulanmalıdır ki Imber, sadece ilk Osmanlı kaynaklarını değil, bütün bir modern ‘kuruluş’ varsayımlar toplamını da tartışılmaya değermez, *tarihsel değil popüler*, efsane gibi görmektedir. Ama bu durum, sadece Imber'e özgü değildir, *geneldir*.

Imber'in ilk Osmanlı kaynaklarını sorgulama adına bütün bir Osmanlı ve aslında bütün bir Al-i Osman'ı sorunsallaştırmasının üçüncü aşaması, Osmanlı tarihinin kendisini sorunsallaştırmadan oluşur. Örneğin “İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları” makalesi, ilk bakışta, hem ilk Osmanlı kaynaklarının, hem de Osmanlıların ilk dönemine ait Bizans veya Slav ya da Batı Avrupalı kaynakların, niteliklerinden dolayı, tarihsel açıdan elverişli olmadıklarını göstermeye çalışır.⁸⁹ Makalenin sonunda sözkonusu ettiği kaynaklara dair uzun bir liste de sunan Imber'in amacı, dönemin “Batı Avrupa tarihiyle kıyaslandığında, ilk dönem Osmanlı tarihinin sağlam bir kronolojisi”nin “mevcut” olmadığını kanıtlamaktır. İlk dönem

⁸⁸ Imber, “Osmanlı Hanedanı Efsanesi”, s. 268.

⁸⁹ Colin Imber, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları”, çev. O. Özel, Öz ve Özel (der.), *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 39-71.

Osmanlı kaynaklarının zaten “değersiz” oluşuna başka makalelerinde yeterince vurgu yaptığını gördüğümüz Imber, bunların “yetersizliği”ne nazaran “Osmanlı tarihinin ilk devirlerinin hikâyesi anlatılacaksa, bunun *büyük ölçüde*, on dördüncü yüzyıl için ise *nerdeyse tamamen* Türkçe olmayan malzemeye dayanılarak yapılması”nın “kaçınılmaz” olduğundan bahseder.⁹⁰ Ne var ki Bizans kökenli olanların da Slav kaynaklarının da büyük bir kısmı “parlak belagat örnekleri” olması veya “içerdiği dinsel önyargılar” nedeniyle dikkatli kullanılmalıdır. “Batı Avrupa edebi kroniklerinde” ise, “Osmanlılara dair *kesinlikle* çok daha fazla bilgi” bulunmaktadır.⁹¹ Ne var ki ilk Osmanlı kaynaklarının “değersiz” oluşu, bu kaynaklara nazaran Bizans ve çevresindeki kaynakların ilk dönem için “büyük ölçüde”, sonraki dönem için ise “nerdeyse tamamen” daha kullanışlı bulunması karşısında “kesinlikle” daha fazla bilgi bulunan Batı Avrupa kaynakları, “kıyamet beklentisi içindeki yazarları”nın veya “Türkleri Hristiyan tarihinin içinde değerlendirme girişim”lerinin ve benzeri sıkıntılarının bulunması sebebiyle, “bütünsel” bir görüş sunmakta yetersiz kalır.⁹²

Netice? Aslında 2002 yılındaki genel Osmanlı tarihi çalışmasına Osmanlı tarihine dair kronolojik bir bölüm⁹³ ekleyerek başlayan Imber’e göre netice, aslında “bunlardan ve benzeri arşiv belgesi niteliği olmayan diğer kaynaklardan” yola çıkılarak bir “Osmanlı tarihi” yazmanın “birçok güçlüğü”nün bulunması, hatta kronolojisinin bile çıkarılamayacak olmasıdır.⁹⁴ Mesele, “yirminci yüzyıl”da bu yüzyılın “ideolojilerini on dördüncü ve on beşinci yüzyıla taşıyarak meseleyi daha da karmaşık hale” getiren “ilk Türk milliyetçisi” olan “modern Türk tarihçileri” eliyle olsun, “güneydoğu Avrupa ve Arap dünyasındaki modern devlet milliyetçilikleri”nin eliyle olsun, daha da içinden çıkılmaz bir hal almış; lakin “ilk dönem Osmanlı tarihinin modern yorumları üzerinde en büyük etkiyi Paul Wittek’in çalışmaları yapmıştır”. Çünkü onun “formülasyonu”nun “büyük başarısı”, “muhtemelen herkese hitap edişi”nden doğmaktadır.⁹⁵ Ancak Wittek’in teorisinin arkaplanını da “romantik Avusturya-Germen milliyetçiliği”ne bağlayan Imber, tıpkı adını vermeden “Türk milliyetçisi” ilan ediverdiği Köprülü (ve ekolü) gibi Wittek’i “ideolojik” bir bağlama yerleştirmekte; bütün bir Osmanlı tarihini ise, işe Marksist teorilerin yaklaşımını da dâhil ederek, ideolojilerin bir çekişme sahası olan bir “cadı kazanı”na benzetmektedir. Osmanlı tarihine *kendisine*

⁹⁰ Imber, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları”, s. 45-46. İtalikler eklendi.

⁹¹ Imber, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları”, s. 53. İtalik eklendi.

⁹² Imber, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları”, s. 53, 56.

⁹³ Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650*, s. 1-86.

⁹⁴ Imber, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları”, s. 56.

⁹⁵ Imber, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları”, s. 58-59.

gelindiğine, zaten onun “ilk dönemleri yalnızca sıradan okuyucuların değil konunun uzmanlarının da kafasını karıştırmaktadır”.⁹⁶

İyi de örneğin ilk Osmanlı tarihi sözkonusu olunca “kesinlikle” daha güvenilir olduğunu söylediği, lakin “kıyamet beklentisi” içine girivermiş, “Türkleri Hristiyan tarihinin içinde” değerlendiren yazarlarca yazılmış olduğunu belirttiği Batı Avrupa kaynakları, sanki *kendiliğinden, durup dururken, ortada hiçbir sebep yokken* mi “kıyamet beklentisi” içine girivermiştir? Eğer “bütünsel” bir görüş elde edilecekse, Osmanlı’nın Batı Avrupa’da kendi varlığını hissettirmeye başlamasıyla Avrupa’daki “kıyamet beklentisi” arasındaki ilişkiyi ilişkin de bir şeyler söylemek gerekmez mi? Bu konuda elbette ki sayısız kaynak sunulabilir. Lakin Roma sonrasının dağınık ve ortada bir “nizam”ı kalmamış bir dönemde “kan” dökmeyi bütün insanlığa karşı işlenmiş bir suç, hatta meşru olarak savaşta dökülen “kan”ın bile daha sonra tövbe edilmesi gereken bir suç teşkil ettiğini öne sürerek Batı Avrupa’ya “nizam” verecek bir barış havarisi kesilen, dolayısıyla dağınık bir siyasi ortamda kendisini siyasi bir aktör olarak devreye sokarak buna ‘eklesiyastikal’ bir hava veren Kilise’nin, Osmanlı’nın Avrupa’da varlığının hissedilmeye başlamasından sonra, nasıl savaşmanın kutsal bir görev ve kâfir (‘Türk’) kanı dökmenin de ilahi bir emir olduğunu vazederek, yine, yeni bir “siyasal nizam” kurduğunu derinliğine araştıran Tomaz Mastnak’ın çalışması, türünün en iyi örneklerinden birisidir. Osmanlı’nın, komşusu kâfirlere karşı kutsal savaş ederek kurulduğu gibi bir tezi, sanki kendi başına ve kendi içinde, sadece Osmanlı böyle bir saikle kurulmuşçasına sunanlara karşı, Mastnak’ın çalışmasında, yeterince başka veriler de bulunabilir.⁹⁷ Lakin tarihyazımının merkezinin zaten hep Batı’da olduğunu ima eden, ama bir yandan Batı’daki tarihyazımının da kendine özgü sorunları varmış gibi bir görünüme bürünen, diğer yandan da sözde merkezin tarihi ile sözde çevrenin tarihinin aynı “bütünsellik” içinde değerlendirilemeyeceğini iddia ederek çevreyi bir kez daha kendine özgü bir tarihi olmaya mahkûm eden Imber’in sözkonusu bakış tarzı, *sadece diyelim ki postkolonyal okumalarla mahkûm etmeye kalkmak de yeterli değildir; bu tavır aynı zamanda kendi bağlamı içinde de mahkûm edilmelidir*. Osmanlı ‘kuruluş’ sorununu, tek tek temsilcileriyle değil, bütün olarak sorun addetmek gerektiğini söylerken kastettiğimiz de budur.

Doğrusu Imber’in Osmanlı ‘kuruluş’unun hem ilk kaynaklar itibarıyla ve hem de modern araştırmalar itibarıyla ancak bir “kara delik” oluşturduğunu; bu nedenle Osmanlı’nın ‘kuruluş’una dair yapılabilecek en iyi şeyin onun bu durumunu kabullenmek olduğunu ileri

⁹⁶ Imber, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları”, s. 60.

⁹⁷ Bkz., Tomaz Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, (University of California Press, Berkeley: 2002).

süren, lakin bunu yaparken burada yaptığımızdan daha derinlikli bir çalışmayla tespit edebildiklerimize başkalarının da eklenmesi mümkün olan zımnî çözümler veya analitik sapmalar içerdiği görülen varsayımlarının *alınlanması meselesi de başlı başına bir sorun teşkil eder*. Birkaç örnek vermek gerekirse, Oktay Özel ile Mehmet Öz'ün, Osmanlı 'kuruluş'una dair çeşitli varsayımları biraraya getirdikleri, ancak bütününe bakıldığında neredeyse Imber'in "kara delik" varsayımını *zımnî destekler* görüldüğü söylenebilecek *Söğüt'ten İstanbul'a* ait derlemesine yazdıkları "Giriş"te, sorunu, ilk Osmanlı kaynaklarının Osmanlı tarihi için kullanışlı olup olmadıklarına bağlarlar ve mesela derlemede yer alan Elizabeth A. Zachariadou'nun "İlk Osmanlılara Dair Tarih ve Efsaneler" adlı makalesinin⁹⁸, Imber'e cevap teşkil ettiğini iddia ederler.⁹⁹ Eğer sorun Imber'in sadece ilk Osmanlı kaynaklarının kullanılıp kullanılmayacağı meselesine yöneldiği gibi basit bir sorun olsaydı, Imber'e eleştirisi onun soruna "[t]amamen farklı bir bakış açısı"yla baktığını belirtmekle sınırlı kalan, Osmanlı 'kuruluşu'nun bütününe dair yaklaşımını eleştirmek şöyle dursun, yöntemine ve zımnî çözümlerine dair herhangi bir eleştiri yöneltmeyen Zachariadou'nun, makalesini, Imber'e bir cevap olarak yazdığını kabul edebilirdik. Lakin sorun başka yerdedir. Imber, sadece ilk Osmanlı kaynaklarını sorunsallaştırmakla kalmamakta, bunu yaparken hem başka tarihsel alanlarda uygulanamayacak yöntemleri Osmanlı için uygulanabilir görmekte, hem Mihailoğulları örneğindeki gibi anlatısından taşan ve onu sanki Osmanlı 'kuruluşu' için iddia ettiği efsaneleştirmeye yakın bir şekilde efsaneleştiren çıkıntılarla bezeyen bir anlatı haline sokarak bunu ilk Osmanlı anlatılarına hamletmekte, hem Osmanlı'nın kökenini efsane üretmeye uygun pastoral ve dahası "köylü" bir ortama bağlamakta ve hem de analitik olarak ciddi sorunlar içeren bir kavramsal çerçeve içinden yürümektedir. İlk Osmanlı kaynaklarını "değersiz", aynı dönemde yazılmış ve onları betimlemesine bakıldığında en az Osmanlı kaynakları kadar belagat, önyargı, ideolojik öncelikler ve benzeri kusurlar taşıdığı söylenebilecek Bizans ya da Slav kaynaklarını, ilk Osmanlı kaynaklarından daha muteber, aynı özelliklerle örülü oldukları söylenebilecek Batı Avrupa kaynaklarını ise "kesinlikle" daha kullanışlı bulması; dolayısıyla kaynaklar açısından, *meşruiyetini nereden aldığı sorgulanabilecek bir tasnife gitmesi* de, sorun değildir. Sorun, Imber'in "kara delik" iddiasının ancak böylesi bir *hiyerarşik zincir* içinden anlamlı olabilecek bir iddia olması; dolayısıyla 'kuruluş'a bakışının, Köprülü'nün çokça uğraşmak zorunda kaldığını göreceğimiz şarkiyatçı ya da Türkiyatçıların bakışıyla, aradan geçen neredeyse yarım yüzyıla rağmen, aynı *zemine*

⁹⁸ Elizabeth A. Zachariadou, "İlk Osmanlılara Dair Tarih ve Efsaneler", *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 341-394.

⁹⁹ Özel ve Öz, "Giriş", s. 29.

oturtulabilecek olmasıdır. Imber, bir kez daha tekrarlamayalım ki, *Osmanlı 'kuruluş'una zımnî siyasal bir bakışla bakmakta, lakin Osmanlı'nın dışından kurulmuş bu siyasal bakış, Osmanlı'nın kendisi siyasal bir anlamdan yoksun kılmaktadır*. Dolayısıyla yapılması gereken şey, *sözkonusu zımnî bakış açısının kendisini deşifre etmektir* ve bu, sadece Imber'e de özgü değildir, Osmanlı 'kuruluş'a dair varsayım geliştirenler için *geneldir*.

Belki Osmanlı 'kuruluş' sorununda var olan iletişimsizliğin başka bir örneği olarak gösterilebilecek Kafadar'ın *İki Cihan Aresinde*'de Imber'i herhangi bir şekilde değinmemesi, değindiği nadir yerlerden birinde de onu sanki on beşinci yüzyılın sonunda Osmanlı'yı kuranların gaziler olduğuna dair inancın "saray tarihçileri"ne ısmarlanarak oluşturulmuş bir fikre sahipmiş gibi göstermesi, bu açıdan Imber'in Gibbons, Arnakis, Kaldy-Nagy, Jennings ve büyük ölçüde Lindner'le bir öbekte toplanabilecek bir görüşte olduğunu iddia etmesi¹⁰⁰ gibi *teorik olarak* Osmanlı 'kuruluş'u sorununun niye zayıf olduğunu gösterecek örnekler bir yana bırakılırsa, Imber'i kendi 'kuruluş' tartışmalarına dâhil eden en önemli örnek Rudi Paul Lindner'dir.

iii/ "Bütün Kabile Kızarı Bana"¹⁰¹

Lindner, ilk yayını 1983 tarihli olduğundan, Osmanlı ilk kaynaklarını sorunsallaştıran makaleleri 1990'lar civarında çıkan Imber'e, 'kuruluş'a dair ayrı bir başlık altında ele alınması gereken bir varsayım, kana dayalı bir oluşum olarak değil, siyasal bir oluşum olarak kabile¹⁰² varsayımını öne sürdüğü *Göçebeler ve Osmanlılar*'da değinmesi, elbette ki ve aslında göreceğiz aşağıda, iyi ki, mümkün değildi. Lakin Imber, sanki ortada Lindner'in Osmanlılar'ın kandaş olmayan bir "kabile" etrafında kümelenen "yararlı bir siyasal kurum"dan hareketle kurulmuş¹⁰³ bulunduğunu iddia etmemiş gibi, Osmanlı ilk kaynaklarını efsaneleştirmesine dair okumalarında Lindner'le herhangi bir eleştirel iletişime girmemesini, Osman Gazi'nin kökeninin bir "kabile"ye bağlayan çalışmaları olduğuna şöyle bir değinerek geçmesini, sadece Osmanlı'nın 'kuruluş' sorununun niye *teorik olarak zayıf* olduğunu açıklamak için kullanacağımız *başka* bir örnek olarak şimdilik kaydedelim. Ancak Lindner, sanki Osmanlı 'kuruluş'u bir *ilk tarihmiş* de onun kendine özgü bir *tarihöncesi* varmış gibi, tarihsel 'sahne'yi

¹⁰⁰ Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 153 ve 196, not. 111.

¹⁰¹ MFÖ'nün "Sanatçının Ölümü" şarkısından alındı.

¹⁰² Lindner'in *Göçebeler ve Osmanlılar*'ının Türkçe çevirisinde "tribe", "kabile" diye çevrilmiş. Lakin hem kelimenin bu günkü anlamının çağrıştırdıklarını ve hem de literatürde göçebelerle var olan antropolojik bağıni gözetme adına, Türkçe çeviriden yararlandığımız yerlerde dahi, "kabile" kelimesini "kabile"yle değiştirdik.

¹⁰³ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 79.

altüst ederek kurguladığı ve ilk kez 2007’de yayınlanan *Osmanlı Tarihöncesi*’ndeki ‘sahne’de, Imber’i birkaç açıdan kullanır. Hem de “kabile”ye dair analitik olarak Imber’in varsayımından daha sağlam bir varsayımdan vazgeçme pahasına. Dolayısıyla, Lindner de, örneğin Divitçioğlu gibi, aslında Osmanlı ‘kuruluş’u için bir değil, iki ayrı varsayım öne sürmüş görünmektedir.

Öyleyse, önce Lindner’in ilk varsayımında geliştirdiği kabile tezinin neyi içerdiğine ve nasıl alımlandığına bakmak, onun, ikinci ‘kuruluş’ varsayımını geliştirdiği *Osmanlı Tarihöncesi*’ndeki ‘sahne’de Imber’le yakınlığını tespit edebilmek adına gereklidir. Yirminci yüzyılın ilk yarısında Herbert Adam Gibbons, Mehmet Fuad Köprülü ve Paul Wittek tarafından Osmanlı ‘kuruluş’una dair getirilen ve her birisini aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağımız varsayımlardan sonra uzun bir süre bu varsayımların gölgesinde seyreden Osmanlı ‘kuruluş’ tartışmalarına, yirminci yüzyılın sonlarına doğru yeni bir ivme kazandıran Lindner’in *Göçebeler ve Osmanlılar*’ı, aşağıda Ümit Hassan’ın Lindner eleştirisinde daha ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, aslında, sözkonusu tartışmaların uluslararası akademik camiada en fazla yer bulan bir tezini, Wittek’in ‘gaza etiği’ tezini hedef alır. Osmanlıların ‘düşman’ addettiği gayr-i Müslimlere karşı yürüttükleri mücadelenin etrafında oluşan bir saikle kurulduğunu iddia eden, aktörlerine de bu mücadele dolayısıyla ‘gazi’ adı verilen, geçmişte göçebe bir kabile olsalar da bu ‘gaza’ ruhu nedeniyle kabile bağlarından bir müddet önce kopmuş oldukları söylenebilen Osman Gazi ve etrafındaki diğer gazilerce kurulduğunu öne süren Wittek’in tezini, “bir göçebe kabileden kallavi bürokratik düzenlemelerin yer aldığı, yerleşik bir oluşum”u¹⁰⁴ anlamak için yetersiz bulan Lindner, öncelikle gaza gibi dışlayıcı görülen bir saikin ilk dönem Osmanlı’yı anlatamayacağını belirtir. Elbette ilk Osmanlılar, Wittek’in de öngördüğü gibi, göçebeliğe dayalı bir kabile tanımını artık arkalarında bırakmışlardır; ancak gaza gibi dışlayıcı bir saik adına değil, daha geniş, daha kapsayıcı ve analitik ve siyasal olarak daha tutarlı başka bir kabile oluşumu adına.

Bu açıdan, Lindner, artık “titiz kronolojik çalışmalarla ele alınmış” olduğu görülebilecek bu döneme dair “daha analitik bir gözlem” yapmanın gerekli olduğuna inanmaktadır.¹⁰⁵ Ayrıca kronolojinin ötesine geçerek bu kronolojinin ortaya çıkmasına neden olan gelişmelerin “siyasi önemi”nin de gösterilebilmesi gerekmektedir.¹⁰⁶ Tekrar belirtelim: Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*’da, ilk dönem Osmanlı’ya dair yeterince kronolojik veri bulunduğuna inanmaktadır; yapılması gereken, bu verileri hem *analitik* ve hem de *siyasal*

¹⁰⁴ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 17.

¹⁰⁵ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 18.

¹⁰⁶ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 18.

olarak kavrayabileceğimiz bir biçime büründürmektir. Bu, Osmanlı'ya ilişkin bir kronoloji çıkararak, ancak herhangi bir kronolojinin çıkarılamayacağını da öne süren Imber'in yaklaşımından ayrı bir yaklaşımla, sadece kronoloji açısından değil, meseleye analitik bakma açısından da farklı bir bakış açısıyla karşı karşıya olduğumuz izlenimini verir öncelikle. Ancak *ilk bakışta*.

Demek ki Lindner'e göre, antropolojideki son dönem yapılan çalışmalarda ortaya çıkan ve 'kabile'yi sadece kan bağıyla bağlı kimselerin biraradılığı olarak değil, insan kaynağı da dâhil mevcut kaynakları amaçları uğruna seferber edebilme esnekliğine sahip olan, kapsayıcı, başkalarının katılımına açık olarak sunan yeni anlayışlarına da dayanarak¹⁰⁷ ele alırsak, *siyasal bir birim olarak analitik bir kabile tanımı*, ilk dönem Osmanlı'nın gelişimini anlamak için daha uygun olacaktır. Kabile, "mensubiyetin ortak çıkarlarla (ve ortaçağ Avrasya'sında bir şef'e boyun eğmekle) tanımlandığı siyasal bir organizmadır". Osmanlı'nın ortaya çıktığı "13. Yüzyıl Bitinya'sında, bir kabilenin biçimlenebileceği havuz, bütün gerçekleştirilebilir amaçlarıyla ele alındığında, Türkleri ve Bizanslıları, Yunanca konuşan Hristiyanları ve Türkçe konuşan göçebeleri içeriyordu".¹⁰⁸ Dolayısıyla, Lindner'in yaklaşımında ilk dikkatini çeken husus, kabilenin, siyasal bir "havuz" oluşturacak denli geniş bir tanımı olmasıdır:

Kabile mensuplarını birbirlerine bağlayan tutkal, çıkarlarıydı: otlak, yağma, hayatta kalma ihtiyacı, yayılma arzusu. Bu tutkalın gücü, kabilenin büyüüp büyüyemeyeceğini belirledi ve her iki süreç de hızla gerçekleşti- hem de dörtlü. Kabileler, nihayetinde, bir grubun, harici dünyadaki şartlara rağmen varlığını garanti etmenin siyasal amacına hizmet etti. Dolayısıyla harici baskının kabile oluşumunu ivedi hale getirmesi şaşırtıcı değildi. Kabileler boşlukta var olmadı; varlıkları, bir biçimde tehdit edici olan, başka bir toplumun varlığını öngerektirdi. Bu simgesel olarak ilişkili varlıklar arasında dayanak noktası, bey (chief) bulunurdu. Kuşku toplulukları arasında bir aracı olarak, becerilerini savaşa ve müzakereye uygulardı. Eğer kandaşlık kabile tarihinde bir rol oynadıysa, çocukların harici olarak öngörülebilir olan ebeveynlerinin zekasını taşıyabilme yeteneksizliğinde, kabilelerin nesiller boyu kurumsal istikrar meydana getirmede başarısız oluşunu açıklayan bir yeteneksizlikte yatar.¹⁰⁹

Dolayısıyla Lindner'in aslında daha çok göçebe Hunlar ile göçebe Osmanlılar örneğinden hareketle geliştirilmiş olan kabileyi daha analitik ve siyasal okuması, daha baştan bozkır aşiretlerinin varlığıyla sınırlıdır. Sanki kabilenin, örneğin Hint-Avrupalı varyasyonları, kandaş veya değil, başka kabile oluşumlarından farklı bir analitiğe ve siyasallığa sahipmiş gibi, sanki Lindner diyelim ki kabileyeye dair çalışmaları literatürde bir anlamda kurucu bir işleve sahip olan Lewis Henry Morgan'ın kandaşlık ve kabileyeye dair çalışmasını¹¹⁰ bozkır kandaşlığı veya kabile oluşumları konusunda çaresiz bulmuş veya başka bir anlatının konusu olarak değerlendirmiş gibi, onları bir 'aile romans'ının içine hapseder: başarılı bir kabile reisi,

¹⁰⁷ Paul Rudi Lindner, "What Was a Nomadic Tribe", *Comparative Studies in Society and History*, c. 24, no. 4, (1982), s. 689-711.

¹⁰⁸ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 19.

¹⁰⁹ Lindner, "What Was a Nomadic Tribe", s. 710.

¹¹⁰ Henry Lewis Morgan, *Eski Toplum*, çev. Ünsal Oskay, (İnkilap Yayınevi, İstanbul: 2015).

savaşa da müzakerede de maiyetine yeni otlaklar, yağmalar veya harici şartlar karşısında hayatta kalacak ortamlar (“otlak, av, ve güvenlik”¹¹¹ ortamları) sağlayabilmiş; lakin beceriksiz çocukları, bu başarıları, kurumsal bir yapı ortaya çıkaracak bir süreklilik içine sokamamıştır. Bu nedenle, bozkır kabileleri, “dörtmala” ortaya çıkmış ve “dörtmala” yıkılmıştır. Başarılı örnekler ise marifetlerini başka şeylere, başka kurumsal yapılara uyum sağlayabilme becerilerine borçludur. Tıpkı Osmanlılar gibi. Zaten “Yakın doğu ve iç Asya’da Türk kabileleri, başarılı bir şefin etrafında toplanmış çoğu kez geçici, pragmatik siyasal gruplaşmaları”¹¹².

Bu açıdan, Lindner’in “havuz”u, göçebe şartlarında başka, yerleşik hayata geçince başka şartlardan müteşekkildir ve aslında *iddia edildiği kadar analitik ve siyasal değildir*. Göçebe iken var olan gruplaşmanın siyasal mantığı ile yerleşik olarak gruplaşmanın siyasal mantığını birbirleriyle örtüştürmek, aralarında bir illiyet bağı kurmak, hatta bunları değişerek dönüşmüş bir sürekliliğin neticesi olarak kavrayabilmek mümkün değildir. Eğer ortada bir başarı varsa, bu şefin, beyin, kabile reisinin başarısıdır.

Dolayısıyla, Osmanlı da, daha göçebe iken, sadece kandaş unsurlardan değil, kabile reislerini başarılı bulan başka unsurlardan da örülü olarak Bitinya’ya gelmişlerdir. Böyle bir iddiayla Lindner, Osmanlı ‘kuruluş’u bağlamında ortaya atılan çeşitli hususları da bu kabile anlayışı etrafında yeniden tanımlar. Örneğin çokça tartışılan Osmanlı’nın Kayı boyundan gelip gelmediği meselesini, soyağaçlarının, göçebe kabilelerin zorlu hayat şartları karşısında göstermek zorunda oldukları esnekliğe dayalı olarak göz ardı edilebileceği ve dışardan gelenlere açık olabileceği bir şekilde, yeniden anlamlandırır: soyağaçları, kan bağı iddiaları içermesine rağmen, aslında “bir çeşitli zorunlu imge, siyasal bir sözleşme”dir ve illa ki ortada bir kan bağı bulunmasını gerektirmez.¹¹³ Dolayısıyla ilk kaynaklarda görülen soyağacı tutarsızlıklarını, sonradan uydurmaların bir neticesi olarak değil, siyasal bir organizma olarak kabilenin kapsayıcı doğasının bir sonucu olarak görmek gerekir: “Kabile ideolojisi söylemi akrabalık ilişkilerine dayanır, ama kabile gerçeği, ortak çıkar, yarar ve çalışmayla biçimlendirilmiştir”.¹¹⁴ Ya da bu şekilde oluşan bir kabilenin, sadece dışarıklı gördükleri yerlere değil, av, otlak ya da güvenlik için hemcinslerine de saldırılabildiklerini iddia eder ve böylece Wittek’in Osmanlıların ortak bir boydan geldikleri iddiasını reddetmesinin yerinde

¹¹¹ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 81.

¹¹² Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 31. İtalik eklendi.

¹¹³ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 32.

¹¹⁴ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 78.

olduğunu; lakin bu durumun gaza gibi dışlayıcı bir saikle değil, kabilenin kapsayıcılığına bağlanması gerektiğini öne sürer.¹¹⁵

Yine, Imber'in sonradan iddia edeceği gibi eli saban tutan bir "çiftçi" olmayan¹¹⁶ Osman'ın Bitinya ortamında "bey" olmasını sağlayan unsurlar, ne arkasında bırakmasının gerekli olduğunu gördüğü "göçebe kalabalığı"¹¹⁷ ve ne de göçebe hayatın bir gerekliliği olan, ancak 'gaza' idealiyle de örtüşmeyecek denli hayati bir zorunluluk olarak görülmesi gereken "yağma"ydır. Zaten "yağma" da, göçebelerin yerleşikliği geçme teşebbüsü olarak görülmesi gereken bir unsurdur.¹¹⁸ Dolayısıyla, başarılı bir girişimci olan Osman'ın elinde "kabile"den başka bir şey, siyasal olarak kendisini var edebileceği dayanak yoktur.¹¹⁹ Ancak kabile her ne kadar ilk dönem tecrübesi itibarıyla "Türklerin eski konar-göçer toplumlarının siyasal mirasından başka bir şey" değilse de, yerleşikliğe adım atmak isteyen "Osman Bey, çok dilli, çok dinli bir grubun içinden yükselen başarılı bir Bitinyalı" ve "Osmanlı kabilesi"¹²⁰ kurucusu olarak, kabilesini hayli geniş tutabilme becerisine de sahiptir: "Ortak siyasal çıkarlar adına Osman Bey'in yönetiminde birleşen insanlar için, soy, din, meslek ikinci planda" kalır. Bunun nedeni, "Türklerin konar-göçer toplumlarının siyasal mirası" olarak gelen kabile anlayışının, Osman Bey liderliğinde başarılar geldikçe, "kabile yapısını değişime" zorlamasıdır:

Osman Bey, yanındaki göçebelerden bir kabile [tribe], yani Osmanlıları kurdu. Bu kabile oluşumunu destekleyen siyasi program olan düzenli yağmacılık, sınırlı olak ve insan gücüne sahip Bitinya göçebelerine taşıyabileceklerinden daha fazla yük getiriyordu. Osman Bey de, Orhan Bey de bu nedenle kabileyi ve girişimi başkalarına da, özellikle diğer Türklerin rekabetinden ve Bizans şiddetinden perişan olmuş eski-çiftçi ve eski-göçebelere de açtılar. Kabile bu yeni katılımlarla büyüdü ama artık bir göçebe kabilesi değildi. Başarılar doğrudan kabile yapısını değişime zorladı. Birliğe gönüllü katılımlar [gönüllü teşekküller; voluntary association], Balkan seferleri için gerekli desteği sağlayacak ve askeri toplayacak ölçüde yeterli olmuyordu. Osman ve Orhan beylerin halefleri, göçebe iktidar ve yaptırımlarından [tribal powers and obligations; kabilevi iktidar ve mecburiyetlerden] tamamen soyutlandı. Onlar artık kabile [mensuplarının; tribesmen] reisleri değildi. Onlar hem göçebe ve hem de yerleşik tebaanın hükümdarı [lord; efendisi, hâkimi] idiler.¹²¹

Böylece ilk Osmanlılar, başarıların, büyümenin ve yerleşikliğe geçmenin zorlamasıyla, "kabilevi iktidar ve mecburiyetlerinden tamamen soyutlanma" süreci içine girer. Lindner, Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında sürekli tartışılan meseleleri, analitik ve siyasal olarak kabile kavrayışı içine o kadar yerleştirmeye çalışır ki ilk Osmanlı kaynaklarında yer alan Osman'ın göğsünden yükselen 'çınar'ı dahi bu çerçevede yorumlar: "Kuvvetli kökleri ve

¹¹⁵ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 22-23.

¹¹⁶ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 75.

¹¹⁷ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 76.

¹¹⁸ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 72-74.

¹¹⁹ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 77.

¹²⁰ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 77.

¹²¹ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 83. İtalikler eklendi. Çevirideki köşeli parantez içindeki düzeltmeler için bkz., Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, (Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University, Bloomington: 1983), s. 36.

dalları ile kaynakları ve bahçeleri koruyan ağaç imgesi Osmanlı girişiminin muradını yansıtıyordu. Osmanlılar, rüyada açığa çıkan göçebe vaadinde olduğu gibi, yerleşik tarım için huzur ve bolluğu temsil ettiler. *Osmanlı rüyası çiftçiler ve tüccarlar içindi, göçebeler için değil*.¹²²

Ancak kabilesini genişleyerek yerleşik bir hayata geçen Osmanlar için, daha kapsayıcı ve siyasal olarak belirli bir yönelime giren yerleşiklik, içinden çıktığı göçebeliği de bir sorun olarak görmeye başlar: “Osmanlı oluşumunun yaratılmasına ortaklık etmiş *göçebeler şimdi bu oluşumun arzulanmayan ve istenilmeyen tebaası*” oldu. Sonunda Osman’ın “rüya”sından başka bir rüyaya, artık sultan olmuş bir liderden başka bir lidere yöneldiler ve onun karşısına “şah”larını diktiler. Böylece Anadolu’daki “Osmanlı imgelemi”, bir “Safevi kabusu”na dönüştü.¹²³

Lakin ortada “ortak çıkar ve yarar”dan ve dahası becerikli bir kabile reisinin başarılarından başka ne tür bir siyasallık olduğunu sormaya kalktığımızda, Lindner’in verebileceği bir cevabı yoktur. Zaten bu tür kabileler, siyasal bir kurum bir yana, herhangi bir kurum ortaya çıkarabilecek bir beceriden de yoksundur. Bu nedenle Lindner’in Osmanlı’sı, *kabileden sonrasını, ancak tekrar kabile üzerinden tanımlayabilir*. Dolayısıyla yerleşikler ile göçebeler arasında, aslında daha Abbasi dönemlerinden itibaren başlayan gerilimi, sanki Osmanlı’ya özgüymüş; sanki örneğin Selçuklular da aynı sıkıntıyla karşılaşmamış gibi değerlendirir. Osmanlı, para basmaya, vergi toplamaya, kanun koymaya, bürokratik bir yapı oluşturmaya, askeri bir düzen kurmaya; kısacası *bir iktidar için gerekli olan bütün mecburiyetleri yürürlüğe sokmaya başladığında*, lego oyunu tekrar karşımıza çıkar: Elbette 14. yüzyıldan itibaren “yakın bir beyin uzaktaki sultana doğru dönüşüm süreci” başlamıştır; ancak bu sürecin hangi saiklerle, neye dayanarak ve nasıl gerçekleştiğine dair herhangi anlaşılabilir ve makul bir açıklama bulamayız. Osmanlı kanunları için ansiklopedik bir bilgiyi aşamayacak, (*ad hoc* oldukları; İslam şeriatına uygun olduğuna dair bir “masal” üretildiği; kökenlerinin Moğol geleneğine ve kabile uygulamalarına dayandığı; Moğol geleneğinde de “Cengiz Han’ın başarısı”nın yattığı; “hanedan yasası”nın “göçebe kurultaylarının esintisini” taşıdığı; “Osmanlı kanunu”nun “gücü”nün “onu ilan edenin, sultanın iktidarı”ndan geldiği gibi) kısa, kökenleri itibarıyla karmaşık, dolayısıyla birbirleriyle nasıl telif edileceği meçhul bir özetten ve hem merkezi ve hem de vilayet idaresinin nasıl teşkilatlandırıldığına dair yine kısa, ancak hayli betimleyici olmaktan öte bir anlamı olmayan bir değerlendirmeden sonra, kurulu

¹²² Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 86. İtalik eklendi.

¹²³ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 86. İtalik eklendi.

iktidarın göçebelerle nasıl mücadele ettiğine dair, arşivlerden alınma verilerle dolu uzun bir çözümlemeyle *Göçebeler ve Osmanlılar* biter.

Bu uzun bölüm, Sonuç bölümünde “[b]ir zamanlar değerli bir savaşçı olan göçebe”nin, “potansiyel düşman”a dönüştüğü¹²⁴ yargısının kanıtlanmasına dönük olan, herhangi bir (dayanacak bir destek anlamında) mesnedi olmayan tipik bir Osmanlı tasvirinden başka bir özelliğe sahip değildir. Sanki Osmanlı *kanunu* ve *iktidarı*, hem kaynakları itibarıyla ve hem de uygulanması itibarıyla, Lindner’in anlatısına mesnet teşkil eden “kabile”den bile çıkarsanamayacak, keyfi ve yapılandırma bir kanun ve iktidar halini alır. Bu açıdan, aslında Lindner’de “*kabile*”, *bütün o analitik olma ve siyasallığı vurgulama iddialarına rağmen, Imber’de “folk-etimoloji” nasıl bir işleve sahipse, o kadarlık bir işleve sahiptir* ve asıl gücünü, Wittek tezine karşı kurulmasından alır: Lindner, Wittek’in gaza tezine karşı başka bir teze karşı çıkmış; lakin kabile kavramını da, analitiğini de, siyasallığını da, Ümit Hassan’ın dikkat çekici bir şekilde gösterdiği üzere, bu karşı çıktığı tezin yapısı çerçevesinde örmüştür.

Kısacası, Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*’da, göçebe bir hayattan yerleşikliğe geçiş anlatısı çerçevesinde, ilk Osmanlıların çok dilli, çok dinli, her türlü meslek erbabının yer aldığı, ancak “kendisini yaratan bir insan” olan Osman Bey etrafında birleşerek siyasal bir organizma oluşturmuş olan bir “Osmanlı kabilesi”nin doğuşunu ele alır. Artık imparatorluktan umudunu kesen “Bizanslıların bazıları”nın da, “gelecek vaad eden bir lider olarak gördükleri Osman Bey’in yandaşı” olarak “kabile”ye katıldıkları ve “Osmanlı”¹²⁵ oldukları bu kabile tanımı, *ilk bakışta*, hayli vaat kardır. Lindner’e göre, her ne kadar ilk dönem Osmanlı kronikleri Osman ile maiyetinin ve sonraki nesil hanedan mensuplarının ‘gazi’ olduklarını vurgulamaya çalışmış olsalar da, bundan Wittek’in öne sürdüğü gibi bir ‘gaza’ tezi çıkmaz ortaya; ‘gaza’yı, Osmanlı’nın ‘kuruluş’undaki ‘itici güç’ veya saik olarak değil, daha sonradan Osmanlı girişimine ilk dönem Osmanlı tarihçilerinin yüklediği bir ‘meşrulaştırma’ tarzı olarak görmek gerekir; “ilk dönem Osmanlı tarihine bakmanın en uygun yolu”, “kabile merkezli bakış açısı”dır.¹²⁶ Ama *ilk bakışta*.

Bu açıdan, önce Halil Berktaş’ın üzerinde durduğu, daha sonra Peter B. Golden’in dikkat çektiği, son olarak Ümit Hassan’ın daha ayrıntılı olarak işlediği Lindner’in kabile ve siyasallık arasında kurduğu ilişkinin ‘kuruluş’ta oynadığı role verilen önemin, aslında ‘kuruluş’u teorik olarak daha kayda değer bir zeminde çözümleme potansiyeline dikkat çekme

¹²⁴ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 161.

¹²⁵ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 62.

¹²⁶ Bkz., Paul Rudi Lindner, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici güç ve Meşruiyet”, çev. P. Emiralioğlu, *Söğüt’ten İstanbul’a* içinde, s. 424.

çabası olarak görmek gerekmektedir. Lindner'in *Göçebeler ve Osmanlılar*'ı böyle bir potansiyele gerçekten sahiptir. Ama *ilk bakışta*.

Berktaş, 'kuruluş'a ilişkin varsayımlar arasından neden 'kabile' (veya 'kabile'ye) dayalı varsayımın aslında diğer varsayımları da bir biçimde içerecek denli geniş bir kapsama alanı bulunduğunu gösteren ve dahası *sadece Osmanlı tarihine değil, bütün bir tarihe daha teorik bir zaviyeden bakan* okumasında, Lindner'in kabile tezini, kandaş kabilelerden kopanların bir beyin etrafında bir maiyet oluşturması ve böylece kabileye, sadece kan bağına dayalı değil, başkalarını da kapsayıcı siyasal bir anlam vermesi açısından yaklaşır. Bunun, *sadece Osmanlı bağlamında değil, genel tarihin seyri içinde*, daha evvelden yapılmış yorumları "tekrarlar gibi olduğu"ndan bahseder ve böyle bir bakış açısının önemine değinir.¹²⁷ Lindner'in *Göçebeler ve Osmanlılar*'ın ilk yayın tarihi 1983 olduğu hatırlatılırsa, Berktaş'ın 1987'de yaptığı ve hem Lindner'in bu kitabında giriştiği meseleyi önemseyen ve hem de onu daha geniş ve en önemlisi teorik bir bağlama yerleştiren okumasının, bırakınız diğer Osmanlı 'kuruluş' varsayımçıları tarafından, Lindner'in kendisi tarafından dikkate alınmamış olması, aslında Imber'in "kara delik" varsayımının neden sonraki 'kuruluş' varsayımçıları için daha cazip hale geldiğini izah etmek için bir *zemin* sağlayabilir: eleştirilmesi gereken yönleri olmasına rağmen, Berktaş'ın okuması, *Osmanlı'yı kendi özel tarihi olan bir mevcudiyet olarak görmez; onu, genel tarih içine sokmaya çalışır*. Bu, aslında, özellikle uluslararası akademik camiada var olan Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının tam da *kaçınmaya çalıştıkları* bir durumdur. O kadar ki Lindner, örneğin Köprülü'nün Osmanlı 'kuruluş'unu analiz etme tarzını, "Köprülü'nün Türkiye'nin tarihine, Avrupalı meslektaşlarının kendi Ortaçağ tarihlerine baktıkları gibi bakmayı seçmesini *yurtseverlikten kaynaklanan bir eğilim sayabilir*"¹²⁸ diye eleştirmeye bile yeltenir. Yani, *Osmanlı tarihi, kendine özgü bir tarihyazımı olan kendine özgü bir tarih olarak kalmalıdır*. Aksi takdirde "yurtseverlikten kaynaklanan bir eğilim"ın yansımalarına dönüşebilir.

Witteck'in tezine daha yakın durduğu, hatta bu tezi Osmanlı haricinde özellikle uçlarda başka 'gaza devletleri' de olabilecek denli genişlettiği görünen Golden ise, Lindner'in kabile tezini, bütün o kapsayıcılık iddialarına rağmen, yeterince kapsayıcı olamadığı için eleştirir. Gaziyi, Lindner'in yaptığı gibi göçebe kabileler içinde belirli bir yeri olan alplerin (göçebe savaşçıların veya yağmaya meyilli grupların) yerleşik hayata geçince gazilere dönüştükleri

¹²⁷ Halil Berktaş, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", Sina Akşin (der.), *Türkiye Tarihi 1: Osmanlı Devletine Kadar Türkler* içinde, (Cem Yayınevi, İstanbul: 1987), s. 80. Berktaş'ın "daha önceki yorumlar"dan kastettiği, Markist bir tarih okumasına dayalı olarak geliştirilen, Lewis Henry Morgan'ın Friedrich Engels tarafından yorumlanma tarzıdır.

¹²⁸ Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 18-19.

biçiminde kavramak yetersizdir; çünkü ona göre, gaziler, sadece yağmacı veya savaşçı unsurları kapsamaz. Özellikle Osmanlı örneğinde “mutasavvıflarla ahilerin rolü büsbütün” gözardı edilmemelidir.¹²⁹ Dahası, ilk Osmanlıların, hayli heterodoks inançlara bağlı olduklarını öne süren Lindner’in aksine, hetedoksinin “hiçbir şekilde bir dini davaya adanmayı azaltma” dığını vurgular:¹³⁰

Orta ve Doğu Anadolu’nun Bizans tarihine kadar giden bir sapkınlık [hererodoksi] tarihi vardır. Aslında bugün bile kırsal Anadolu’nun popüler İslam’ında (ve İran Azerbaycan’ında) aykırı bir dini karakter [hererodoks bir karakter] vardır. Bir bütün olarak *gazi* devletlerin kuruluşunda böylesi önemli olan bu dönemin tarikatlarının çoğu, avam Şiiliğinden [popüler Şiilikten] derinden etkilenmiştir. 14. yy’da Osmanlı yeniçeri birlikleriyle yakından ilgili hale gelen ve Balkanlar’daki İslam’da çok önemli bir rol oynayan Bektaşiler (kökeni belli olmayan Hacı Bektaş tarafından kurulmuştur), Kızılbaşlar için temeli atan aynı Babai sapkınlığından [heterodoksilerinden] türemişlerdir. Âli inancına [kültüne] ilaveten bu topluluklar *tecelli* (Tanrı’nın insan biçiminde görünümü) ve *tenasüh* (ruhların bedenden bedene göçü; böylece kutsallık [ilahî olan] kendisini Şii imamlarında gösterir) kavramlarıyla birleşen, Âli’de kutsallığın [ilahiliğinin] varlığı hakkındaki eski ve gizli Şii öğretilerini de kabul etmişlerdir.¹³¹

Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımları sözkonusu olunca, muhatabını eleştirirken ortaya atılan bir fikrin nasıl başka sorunlara yol açtığını göstermesi açısından hayli öğretici olan bu pasaj, Lindner’e bir itiraz olarak alındığı müddetçe, elbette ki belirli bir anlam taşır. Lakin sufi geleneği altüst eden bir manzara sunması, heterodoksluğu sadece dini bir mahiyet alan bir anlam kümesi içine sığdırması ve en önemlisi de, belki bir dönem başat bir çalışma konusu olarak değerlendirilebilecek popüler İslam-yüksel İslam gibi bir ikiliğe aşırı bağlı olması nedeniyle, başka sorunlar ortaya çıkarır. Yine Osmanlı sözkonusu olunca, ilk dönem Osmanlıların hayli heterodoks olduklarını, daha sonraları ortodoksiyi benimsediklerini ileri süren tezlerin bir tekrar olan bu görüş, Golden’da Osmanlı’nın II. Murad’ın askeri başarılarından sonra “bir gazi, bir uç beyliğinden, geleneksel İslami devlet yapısına” dönüşmesiyle gerçekleştiği şeklinde kendisini gösterir.¹³² Ancak bu görüş, sanılanın aksine, aslında Lindner’in kabile teziyle de yakından bağı vardır: siyasal olan, kabile bağlarından yabancılaşmayla, kendi göçebe (ve heterodoks) geçmişini, yerleşik (ve ortodoks) bir düzen ve “geleneksel İslami devlet yapısı” adına aşmayla ulaşılan bir durumdur. Ancak ne sözkonusu “devlet yapısı”nın “geleneksek” olmaktan başka bir özelliğini belirtilir ve ne de bunu aşamamış, hala göçebe kalmaya devam etmiş unsurların, artık melezleşmiş bir kimliğe ve hatta etnisiteye yaslanan siyasallık ve düzen adına problem olmayı sürdürmelerinin, sözkonusu

¹²⁹ Peter B. Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş: Ortaçağ ve Erken Yeniçağ’da Avrasya ve Ortadoğu’da Etnik Yapı ve Devlet Oluşumu*, çev. Osman Karatay, (Ötüken Neşriyat, altıncı basım, İstanbul: 2016), s. 368.

¹³⁰ Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 366, not. 44.

¹³¹ Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 368-369. İtalik orijinalinde. Köşeli parantez içindeki ilaveler ise metnin orijinaline bakarak yaptığımız düzeltmeleri içeriyor. Bkz., Peter B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, (Otto Harrassowitz, Wiesbaden: 1992), s. 359.

¹³² Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 373.

devlet kurmayla bağı sonuna kadar götürür. Sanki bu tür her bir unsur, kendi göçebeliğinden sıyrılıp bir sıçrama gerçekleştirebilirse, devlet kurmaya namzet bir aday olarak ortaya çıkabilirmiş gibi!

Golden'ın Osmanlı tasavvuru da bundan beri değildir: “Selçuklularda olduğu gibi, Yakın Doğu krallığının bütün tuzaklarını edinerek hızla yerleşikleşen bir hanedanın *kendi göçebe taraftarlarına yabancılaşması, Osmanlı tarihinde erken gelmiştir*. Bunun Osmanlı siyasi yapısına az zarar vermesi, yatıştırıcı dini-siyasi sebeplerden [dini-ideolojik etkenlerden] dolayı olmuş olabilir. Ancak, gerçekten can sıkıcı boy [kabile] unsurlarının hoşnutsuzluklarını ifade için bir araçları vardı ve bu da güçlü bir dini renklendirmeye sahipti: *Sünniliğin hamisi haline gelen Osmanlı düzenine karşı, aykırı akımlar [heterodoksi]*.”¹³³ İlginç olan, Golden'ın, ortodosluğun hamisi olmaya başlayan bir devlet yapısıyla birlikte “Türk geçmişi”nin de yeniden hatırlanmaya başladığını iddia etmesidir. I. Murat'ın askeri başarılarıyla geleneksel İslam devleti yapısına bürünen Osmanlı'da, “Oğuz asılları [kökenleri] hakkında yükselmiş bir şuurun var olduğu” görülür.¹³⁴ Golden, bunun, Anadolu'daki diğer Türk kabilelerinin üstünlük iddialarına bir cevap olarak gelişmiş olabileceğini belirtse de, meselenin Fatih'in hem “Kayı yönetici hanesinin hanlık kökenini”, hem “İslam ve Roma İmparatorluk geleneklerinin mirasçısı” olarak, kendisini “han, gazi ve kayzer/ βασιλεύς [Basileus]”¹³⁵ ilan etmesiyle bir çözüme kavuştuğunu iddia eder. Dolayısıyla kabile geçmişi geride bırakan, yerleşikleşirken melezeleşen bir oluşum, bir yandan da kabileye dair bir şuurunu yeniden hatırlayan ve diriltlen bir hanedanlık iddiası ile hem gaziliği ve hem de *basilius*'luğu aynı anda yüklenen başka bir hanedanlık iddiası, melez bir şekilde, bir araya getiriliverir. *Osmanlı 'kuruluş' anlatıları, nihayetinde, ancak melez bir anlatıya yaslanarak kendi özel tarihine ve özel tarihyazımına ait kılınabilmektedir* ve bu tarihin ve tarihyazımının *hâkimiyet telakkisi de olabildiğince melezdir*. Dolayısıyla Golden'ın Lindner'in kabile tezini aşar görünen tezi, aslında bir noktada onunla buluşur: Farklı doğrultulara doğru yönelseler de, her iki tez de, ‘kuruluş’u ancak dışardan katılanların niteliğine göre biçimlenen bir anlatı haline getirir. Elbette ki burada melezliği bir sorun olarak sunmuyoruz. *Sorun, bu melezliğin unsurlarının siyasal bir yapıyı nasıl yan yana durarak taşıyabildiğini kavrayabilmenin güçlüğünde yatar*.

Böyle bir anlatının hayli dikkat çekici bir eleştirisini, Ümit Hassan'ın hem Golden'a ve hem de Lindner'e yönelttiği eleştirilerde görebiliriz. Hassan, Lindner'in *Göçebeler ve*

¹³³ Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 369; Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, s. 360.

¹³⁴ Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 373.

¹³⁵ Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 374.

Osmanlılar'daki "kabile"ye dayalı 'kuruluş' varsayımının potansiyellerinden ziyade, çıkmazlarına odaklanır. Öncelikle Lindner'in 'kabile' temelli tezinin antropolojik bir 'kabile'yi değil, daha ziyade kendisinden önce Osmanlı bağlamında özellikle Köprülü ve Wittek tarafından tartışılmış bulunan 'kabile' fikrini temel aldığı; ilk tartışmalardaki 'kabile' fikrini genişletir gibi olsa bile, bunu daha çok Wittek'in gaza tezini eleştirmek için kurguladığını öne sürer.¹³⁶ İşin ilginç yanı, Hassan'ın Lindner'in 'kabile' tezinin "teorisizlik duvarına" çarpmış olduğuna işaret etmesi yanında, bu teoriye bir ad da koymasındır: "[D]evlet teorisi noksanlığı, ... bazı hallerde tek tek kayda değer işaretler içerse de, bütünsel bir kavrayış karşısında lineer bir mantığı sergilemekten kurtulamıyor ve teorik bir bütünsellikten nasiplenemiyor": Lindner'de "devlet, akla geldiği zaman bile, arızı bir biçimde yer alıyor".¹³⁷ Burada Hassan'ın kullandığı 'devlet teorisi noksanlığı' ifadesini, 'amme hukuku'na dayalı bir iktidar ve düzenlemeleri noksanlığı olarak genişletirsek, Lindner'de aşiretten kanuna sıçramanın açmazlarını da Hassan'ın Lindner'i bazen fazla ciddiye almasının nedenlerini de daha daha iyi kavrayabiliriz: Lindner'de siyasallık kabile mantığı bittiğinde bitmekte ve kabile sonrası için *herhangi bir iktidar mekanizması* öngörülmemektedir. Hassan ise, Lindner'in göçebelikten yerleşikliğe geçişi, bu geçiş esnasında (inançlardan kurumsallaşmaya kadar uzanan değişik unsurlarda) yaşanan dönüşümü, kabile toplumuna uygun bir örgütsellikten tarım toplumuna uygun bir örgütselliğe geçişi işaret etmesi anlamında önemsemekte; dahası, aşağıda Lindner'in tezinin *aslında bütün iddiasına rağmen* niye bir kabile analitiği ve siyasallığı içeremediğini, onun *Osmanlı Tarihöncesi*'ndeki yaklaşımını ele alırken daha *Göçebeler ve Osmanlılar*'da var olduğunu göstereceğimiz başka ve gerçekte Lindner için kabile tezinden daha başat başka bir tez için öne sürüldüğü görülebilecek iddialarının geçerliliğini kabul etmektedir. Kısacası Hassan için de iktidar ancak bir tarım toplumunda olduğu kadarıyla bir iktidardır ve eksikliğini hissettirdiğinden bahsettiği devlet teorisi de, Lindner ve Golden'da *olduğu kadar* kendi mekanizmalarından, ideolojisinden, örgütselliğinden ve hatta inanç kümelerinden beri olmasa da, 'üstyapısız'dır.

Hassan, Lindner'in çalışmasını eleştirdiği eseri, ilk kez 2001 yılında yayınlamıştı. Dolayısıyla Lindner, ilk kez 2007 yılında yayınlanan, 2008'de de Türkçeye çevrilen *Osmanlı Tarihöncesi*'ni yazmadan önce, bu eleştiriyi görebilirdi. Hassan'ın ise, eleştirisini, *Osmanlı Tarihöncesi* yayınlanmadan önce yazdığından, Lindner'in ilk eserindeki bazı unsurları fazla ciddiye almasaydı farkedebilecek olmasına rağmen, onun kabile tezinden nasıl geri çekildiğini

¹³⁶ Bkz., Ümit Hassan, *Osmanlı: Örgüt-Inanç-Davranış'tan Hukuk İdeolojisi'ne*, (İletişim, sekizinci baskı, İstanbul: 2015), s. 139.

¹³⁷ Hassan, *Osmanlı*, s. 142.

görebilmesi mümkün değildi. Lakin yine, Osmanlı ‘kuruluş’ anlatıları sözkonusu olunca, meselenin nasıl bir iletişimsizlik içinde geliştiğini gösterir bu örnek de bizim için o kadar belirleyici değildir. Belirleyici olan, Berktaş olmasa da, Golden’ın Lindner üzerinden Wittek’in gaza tezine bir geri dönüş yaptığı; Hassan’ın ise Lindner’in kabile tezini olduğundan daha fazla büyüttüğüdür. Bununla Lindner’in *Göçebeler ve Osmanlılar*’ında var olan teorik yaklaşımın dahi “teorisizlik duvarı”na çarptığı ve onda (hatta kitabının altbaşlığı ‘devlet oluşumları’ üzerine olmasına karşın, Golden’da da) bir devlet teorisi eksikliği bulunduğu yönündeki eleştirileri kastetmiyoruz. Lindner’in tezini özellikle Wittek’e karşı geliştirmiş olduğunu iddia etmesini de. Bunlar elbette ki yerinde tespitlerdir. Lakin Lindner’deki “kabile”nin kaynağı, Hassan’ın beklentilerini karşılamayacak denli ‘kuruluş’un kendi özel tarihine bağlıdır ve Hassan, Lindner’e biraz da Osmanlı ‘kuruluş’ tarihinin o kendine özgü tarihselliği içinden bakarak yaklaşabilseydi, aslında Lindner’in tezinin neye tekabül ettiğini kolayca yakalayabilirdi: Berktaş’ın da, Hassan’ın da, (hatta Golden’ın da) farkedebilecek olmalarına rağmen, göremedikleri şey, her ne kadar analitik ve siyasal bir tanım üzerinden geliştirilen bir varsayım olarak görülse de, *Lindner’in kabile tezinin, aslında Herbert Adam Gibbons’ın Osmanlı ‘kuruluş’una dair “ırk” anlatısının yeniden ifadesinden başka bir şey olmadığı*; dolayısıyla *kabile kavrayışının da Gibbons’ın tezinin cazibesine orantılı olarak anlamlı olduğudur*. Lindner, kabile tezini, Gibbons’ın tezinin çekim alanından çıktığı ve başka bir şeye dönüşmeye başladığı anda, kolayca vazgeçebilecek bir şekilde örmüştür. Bu nedenle, Lindner’in *Göçebeler ve Osmanlılar*’da geliştirdiği kabile tezi, tıpkı Golden’ın Lindner’in kabile tezini eleştirmesinin, Wittek’in gaza tezine bir geri dönüş anlamı taşıması gibi, Wittek’in gaza tezine karşı, Gibbons’ın “ırk” tezinin yumuşatılmış bir geri dönüşten başka bir şey değildir. Bunu, Lindner’in *Osmanlı Tarihöncesi*’nde kurduğu “sahne”de görebiliriz.

Osmanlı Tarihöncesi’nde Osmanlı’nın ‘kuruluş’unu bir “oyun”a benzeten, bu ‘oyun’un “[p]erdesinin açılışında sahne”nin “puslu”, “donanım”ın “eksik”, “orquestra”nın “akortsuz” olduğunu belirten ve böyle bir “sahne”yi tasvir etmek için önce “[d]ekoru anlatmakla başlayacağı”nı, “sonra senaryodan sorumlu olanlara” geçeceğini “ve en sonunda da programın içeriğine kısaca değineceği”ni ilan eden Lindner, bu eserinde kurduğu “sahne”yi, sanki Imber’e borçlu görünür. Çünkü “dekor”u anlatmaya, Imber’in “değersiz” olduğunu belirttiği ilk Osmanlı kaynaklarına nazaran daha muteber bulduğu üç Bizans anlatısına yer vererek başlar. Onların “daha sonraki Osmanlı tarihlerine göre daha az yanıltıcı” olduklarını ve

“olaylara çok daha yakın” durduklarını, “*Osmanlı tarihi hakkında yazdıkları özlü ve kesin*” olduğunu, Imber’e de atıfta bulunarak, ifade eder.¹³⁸

Tuhaf olanı, Lindner’in, karşımıza sanki *Göçebeler ve Osmanlılar*’ı yazmamış bir yazar gibi çıkmasıdır. Öyle ki *Osmanlı Tarihöncesi*’nde, ilk Osmanlı ‘sahne’sini “puslu” bir hale getirmeye; dahası, “Osmanlı tarihinin kökenini araştırmak biraz da pamukhelva yemeye benzer: Tüy gibi iştah kabartıcı bir dış görünüş ve sonunda bazen ağızda mukavva tadı”¹³⁹ gibi, ilk eserindeki yaklaşımı sanki artık benimsemediğini gösterir metaforik olarak güçlü, lakin içerik itibarıyla zayıf ifadeler kullandığı görülür. Gerçi sanki *Göçebeler ve Osmanlılar*’daki bakış açısı ile *Osmanlı Tarihöncesi*’ndeki bakış açısının değişmediğini, her ne kadar ilk çalışmasında ilk Osmanlı tarihlerinin devletin veya hanedanın daha sonraki ihtiyaçlarına göre “türdeşleştirilmiş”, ama Osmanlı tarihçisi için de “işe yarar malzeme içerdiklerini” hala düşündüğünü belirtse de, *Imber etkisine bağlayabileceğimiz* ciddi bir bakış açısı değişikliği de vardır: ilk Osmanlı kaynakları, çeşitli nedenlerle “türdeşleştirilmiş” olsalar da, bu süreç “yer yer tamamlanmamıştır ya da baştan savma yapılmıştır”.

Bu, ilk Osmanlı kaynaklarının “yazarların”ın “zihninde bir belirsizlik olduğunu gösterir veriler” bulunduğu anlamına gelir. Bu belirsizlikler, sözkonusu verilerle gözden geçirilmelidir. Netice? Netice, Lindner’e göre, “erken Osmanlı tarihini inceledikçe –zemin araştırmaları ve arşiv malzemeleriyle ilgili yayınlar artana kadar- *bildiklerimizde bir azalma olacağı*”nı kabul etmek;¹⁴⁰ bize göre ise, Lindner’in aslında hayli dikkate değer ve teorik olarak sağlam zeminleri bulunan, antropolojinin desteğini de yanına alan ‘kabile’ temelli bir açıklama modelinin, Imber’in “kara delik” yaklaşımına yenik düştüğünü görmektir. Dahası, Lindner, ilk Osmanlı kaynaklarının, Osmanlı tarihinin ilk dönemine dair saikleri ya da “itici güç”ü değil, bir meşrulaştırma biçimini ortaya koyduğuna dair literatürde sıkça anılan “İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici güç ve Meşruiyet” makalesindeki görüşünden¹⁴¹ de vazgeçmiş görünmektedir.

Yine de çeşitli bağlamlarda göstermeye çalıştığımız bir hususu, bu kez altını özenle çizerek belirtmek gerekirse; *Lindner’in kabileyeye dayalı tezini fazla abartmamak gerekir*.

¹³⁸ Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 9-10. İtalik eklendi.

¹³⁹ Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 24.

¹⁴⁰ Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 21. İtalik eklendi. Gerçi bu ifadenin bir benzerini *Göçebeler ve Osmanlılar*’da da buluruz: “Ne yazık ki 14. Yüzyılın sonraki tarihi pek bilinmiyor. Araştırmalar ilerledikçe, bizim bir zamanlar sandığımızdan daha az bilgi sahibi olduğumuz anlaşılıyor”. Bkz., Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 88. Lakin burada sözkonusu ettiği kurumsallaşmanın ve iktidar mekanizmalarının nasıl başladığına dair bir “bilgi” eksikliğidir ki Lindner zaten bunu elindeki kabile analitiği ile yapamazdı.

¹⁴¹ Bkz., Lindner, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici güç ve Meşruiyet”, *Söğüt’ten İstanbul’a* içinde, s. 407-427.

Öncelikle daha bu tezi ortaya attığı *Göçebeler ve Osmanlılar*'da dahi Lindner, Imber'de karşımıza çıkan popüler ortamın daha sert bir portresini sunar. Örneğin, ilk Osmanlıların, hem kendi aralarındaki heterodoksiye ve hem de Bitinya'da Hristiyan bir kadı bulunduracak denli diğer inançlara gösterdikleri 'hoşgörü'ye; 14. Yüzyılda dahi Osmanlılar arasında "insan kurban etme ve mumyalama ritüellerinin varlığı"na; tek yönlü ve dışa kapalı değil, senkretizme ve dışa açık bir uyum eğilimi içinde olmalarına; hatta "İslamdan çok Şamanizmin savaşçıları olarak" görülmelerine; İslam'ı temsil edecek birileri varsa bunların dervişler ve ulema olduklarına işaret etmesi, Imber'de gördüğümüz popüler coşkuyu katbekat aşan bir yaklaşımdır¹⁴² (ki Hassan'ın Lindner'i olduğundan fazla ciddiye almasından bahsederken, onun, bu hususlarda Lindner'le hemfikir olduğunu beyan etmesini işaret ediyoruz¹⁴³).

Öte yandan, kabileyi ister dar, kandaş birliktelikler olarak ele alalım, isterse de geniş, siyasal bir teşekkül olarak, belirli bir kabile eleştirisinin zaten Köprülü tarafından yapılmış olduğu gözardı edilemez. Köprülü, her ne kadar Osmanlı'nın "ilk etnik çekirdeği"ni "umumiyetle kabul olunan Kayı"¹⁴⁴ kabilesini teşkil ettiğini ileri sürmüş olsa da, "devletin kuruluşunda, bunun hemen hiçbir tesiri olmamış ve *Osmanlı Beyliği*'nin siyasi tekâmülünde, hatta ilk safhalarında bile, hiçbir *tribal tesir* kendisini göstermemiştir" görüşünü zaten ileri sürmüştü.¹⁴⁵ Öyleyse Lindner'in kabile tanımının Köprülü'deki tanımla kıyaslanarak değerlendirilmesi de gerekmektedir.

iv/ Serap Gören Osmanlı

Dolayısıyla, her ne kadar kabileden yola çıksa da, Lindner de, tıpkı Imber'deki gibi, sadece ilk Osmanlı kaynaklarından yola çıkan *Osmanlı Tarihöncesi* de, tam da Imber'in işaret ettiği meseleler etrafında döner. Imber'in tezlerine itiraz ediyormuş gibi davrandığı kimi yerler olmasına rağmen, nihayette kendi ilk teorik konumunu bir tarafa bırakarak Imber'in yaklaşımını benimsemiş görünür. Daha kötüsü, Imber'den bile bir adım ileri gider:

[Y]ığınla metni taradım, amacım *artık kimsenin ilgilenmediği*, üstelik *hor gördüğü* için çok geçmeden unutulup gidecek kanıtlar bulmaktı. Bu ihmale [Osmanlı'ya dair ilk kaynakların önemsiz addedilerek bir kenara konulmasına] yol açan ne olabilir? *Metinleri denetlemek, tarihlendirmek ve onları belirli bir yer ve kişi adlarıyla ilişkilendirmek, ya da okuru içeriklerinin doğruluğuna, yazarlarının da hilesizliğine inandırmak konusunda çok az destek alabildim*. Sözkonusu metinleri gözden geçirmiş olanların yazdıkları ise, anlatılan öykülerin çarpıtılmış ya da uydurulmuş olduğunu ima ediyordu. Bu denli eski bir geçmişin olaylarına ve bu olaylara yol açan nedenlerine ulaşılamayacağı sonucuna direnmenin ne anlamı vardı? İki dünya savaşı arasındaki sürede

¹⁴² Bkz., Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 23-27.

¹⁴³ Hassan, *Osmanlı*, s. 139-140. Oysa bu iddialar, Lindner'i tam da Gibbons'a yaklaştıran unsurlar içerir.

¹⁴⁴ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 216.

¹⁴⁵ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 254.

hakkında bunca yayın yapılmış olan erken Osmanlı tarihi [yani ‘kuruluş’], işte bu yüzden bir araştırma amacı olarak hem *çekiciliğini* ve hem de *taliplerini* yitiriverdi: *Serapları ve zehirli kuyuları olan bu çölde kim dolaşmaya cesaret ederdi?*¹⁴⁶

Osmanlı ‘kuruluş’unu “kara delik” olmak şöyle dursun, serabı bol, var olan kuyularının da zehirli olduğu bir çöle benzeten bu satırlar, Imber’in tezini daha da ileri taşır: “Bize ulaşan kaynaklara karşı saygılı olunması gerektiğini inanıyorum. Bu sıradan genellemeyle kastettiğim şudur: Daha sonraki tarihçilerin buluşu ya da uydurması olan kısımlarda bile, yazdıklarının gerisinde nelerin bulunduğu bakmamız gerekir. Başka türlü söylemek gerekirse, bu kitaptaki [*Osmanlı Tarihöncesi*’ndeki] irdemeler sırasında *ağaçtaki süse* değil onu taşıyan *dala*, akantus *yaprağı motifine* değil, bu *motifin işlendiği sütuna* bakmaya çalış[tım]”. Peki, ama Kafadar’la karşı karşıya kaldığı “soğanın cücüğü” mü yoksa “sarımsak” mı türündeki tartışmada da görüleceği üzere bütün bir Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarında da bol bol örneği bulunabilecek, “sahne”, “dekor”, “perde”, “oyun”, “program”, “çöl”, “serap”, “zehirli kuyu”, ağaçtaki süs”, “dal”, “akantus yaprağı motifi”, “motifin içindeki sütun” gibi haddinden fazla metaforun kullanıldığı *Osmanlı Tarihöncesi*’ndeki “sütun” nedir? Lindner, bu soruyu, daha evvelden kabile üzerinden şöyle ya da böyle bir cevabı olan bir soruyu, neredeyse yirmi beş yıl önce yazdığı başka bir kitaptaki cevaba nazaran, boş bırakmıştır, ama zımnî bir cevabı da vardır: *Osmanlı tarihi, artık çekiciliğini de taliplerini de yitirmiş, çözülmesi imkânsız bir tarihtir*. Lindner, Imber’le böylece buluşur. Ancak bir sonraki başlıkta ayrıntılı olarak ele alacağımız Gibbons’ın Osmanlıların ilk başlarda ‘pagan’ (ya da ‘müşrik; Lindner’de ise şamanist) göçebe bir grup oldukları; Bitinya’da konar-göçer bir halde iken (Şeyh Edebali eliyle; Lindner’de ulemanın şamanist/heterodoks inançlara yaptığı aşyla) ihtida ettikleri (Lindner’de ortodokslaştıkları); böylece öncelikle reislerinin adıyla ‘Osmanlı’ denilen (hem Gibbons’ta ve hem de Lindner’de ortak bir tema olarak) bir ‘kabile’ oluşturdukları; bu kabilenin (yine Gibbons’ta ve Lindner’de ortak bir tema olarak) “kendi kendini yaratmış” reisleri olan Osman’ın becerikli ve başarılı oluşu üzerine, daha yerleşik ve kurumsallaşmaya açık bir hale geldikleri; akabinde ise kendilerinden daha becerikli Bizanslılarla kaynaşarak bir “ırk” (race) haline geldikleri; Rumeli’ye adım attıktan sonra ise bir “ulus” (nation) vücuda getirdikleri teziyle de, olabildiğince buluşur. Lindner, Imber’in “kara delik” varsayımıyla ve Gibbons’ın daha yumuşatılmış bir şekilde de olsa “ırk” teziyle buluştuğu oranda, analitik ve siyasal bir vurgusu bulunan kabile varsayımını kolayca bir kenara koyabilmektedir.

Lakin Lindner’in belirli bir potansiyel taşıyan, ancak bu potansiyeli taşıırken dahi olabildiğince kendine özgü bir tarihyazımı kurgusu içine sıkıştırıldığından kendi kendisini

¹⁴⁶

Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 131. İtalikler eklendi.

nesh eden unsurları içinde barındıran kabile tezinin Cemal Kafadar tarafından yapılan eleştirisinin de gösterdiği gibi, Osmanlı ‘kuruluş’ anlatılarının yirminci yüzyılın son çeyreğinde yeniden ele alınmaya başlamasındaki saikler, sadece aynı yüzyılın ikinci çeyreğinde ortaya atılan Gibbons’ın ‘ırk’ veya Wittek’in ‘gaza etiği’ tezlerinin açıklayıcı güçlerini yitirmeye başlaması ve yeniden ele alınmaları gereği oluşmaz. Bu iki isim arasında anılması gereken üçüncü bir isim daha vardır: Mehmet Fuad Köprülü. Kafadar, her ne kadar Lindner’in kabile tezinin, Wittek’in ‘gaza tezinin en sistematik ve en çok kabul gören eleştirisini yaptığını; hatta ona “alternatif bir kuram” geliştirdiğini iddia etse de, Lindner’i eleştirirken sadece Wittek’in gaza tezinin daha yumuşatılmış bir biçimini sunmakla kalmaz, Köprülü’yü de işin içine katma gereği duyar: Köprülü ile Wittek, her ne kadar “Anadolu-Türk arka planında her zaman aynı şeyleri görmüyorlardı”ysa da, “[a]ynı fikirde oldukları tek nokta vardı: Osmanlı Devleti’nin doğuşu, savaşlar, kültürel dönüşüm, kültürel etkileşim ve Müslümanların ve Türklerin Orta Çağ Anadolusuna yerleşmeleri ile geçen yüzyıllar zemininde çalışılmak zorundaydı.”

Bu bağlamda açık bir biçimde Osmanlı’yı kültürel bir zeminde açıkladığını ifade eden Kafadar, Lindner’in ve benzerlerinin, ilk Osmanlıların heterodoks, hatta şamanist olduklarına dair iddialarını, Şarkiyatçı literatürde bolca örneği bulunabilecek bir durumun dahi ötesine giden bir yaklaşım olarak değerlendirir. Biraz geniş tutulmuş bir alıntıyla:

Yaklaşık olarak yarım yüzyıldır hâkimiyetini sürdüren bir kuramın [Wittek’in gaza tezinin] yeniden tartışmaya açılması kesinlikle memnuniyet verici ise de, gaza tezine karşı öne sürülen bu muhakeme tarzı [gazanın dışlayıcı, ilk Osmanlıların ise içerici olduğuna dair muhakeme] pek çok kusuru içermektedir. En önemlisi, bu muhakemenin, Wittek’i eleştirenlerin daha önceki Şarkiyatçılardan bile daha katı bir şekilde, “hakiki gaziler”in standartlarına uymalarının beklendiği bir “hakiki İslam”ın varolduğunu farz etmelerine yol açan bir özcülüğe dayandırılmasıdır. Bu bakış açısında, gazilerin kâfirlere karşı amansızca savaşıp onları zorla ihtida ettiren, dini bir şevkle harekete geçirilen *ortodoks* Müslümanlar olması beklenmektedir. Bu yüzden de, ... kitabı esaslara [kanonik olana; canonical] gerçekten İslami olma ayrıcalığını veren ve kitabi olandan [kanonik olandan] farklılaşan her şeyi şüpheli kabul eden İslam hakkındaki şarkiyatçı algılamalar bu yazarların hepsinin içlerine iyiden iyiye işlemiştir. Gerçekten de bunlar, sadece herhangi bir tarihi bağlama atıfta bulunmaksızın tanımlanacak bir “hakiki gaza ruhu” diye bir şeyin olması gerektiğini varsaymada değil, fakat aynı zamanda kitabi esaslara uygun düşmeyen [kanonik olmayan] uygulamalarla uğraşanları Müslüman *ümme*’lerinden dışına çıkarmakta da daha evvelki Şarkiyatçılardan ileri giderler. Wittek ile Köprülü hiç olmazsa, içine Müslüman Türk kabilelerinin ve Ortaçağda Anadolu’nun uçlarında bulunan savaşçıların kitabi esaslara aykırı [kanonik olana aykırı] olduklarına inandıkları uygulamalarını yerleştirdikleri bir heterodoks İslam ara kategorisini kabul etmişlerdi. Buna karşılık, gaza tezinin eleştirmenleri ise, daha sorgulayıcı roller üstlenmeye ve ilk Osmanlıların yeterince Müslüman olmadıkları hakkında cümleler veya ahlaki hükümler kurmaya hazırdırlar.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 76-77; ayrıca bkz., Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, (University of California Press, Berkeley: 1995), s. 52. İtalikler orijinalinde.

Elbette ki Köprülü, özellikle Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımları bağlamında sürekli gündeme getirilen bir ‘heterodoksi’ görüşünün *de* sahibi olarak addedilebilir. Ne var ki Kafadar’ın sorunu da, Müslümanlara “hakiki İslam’ı” öğretecek denli baskın olduğunu iddia ettiği bir anlayı da yansıtacak bir şekilde Şarkiyatçılıkta var olduğunu ileri sürdüğü bir anlayışı haklı olarak eleştirirken ve dolayısıyla kanona dayalı İslam ile kanona dayanmayan, daha serbest yorumlanan İslam arasında var olduğunu iddia ettiği bir *ikiliğin* aşılması gerektiğini iddia ederken, ortaya attığı “metadoksi” kavramsallaştırmasının yeni sorunlar üretmesidir. Kafadar, dönemin aktörlerinin, “belirgin sınırları olan... bir ortodoksi” içine yerleştirilmemesi gerektiğini; bu yüzden “onbirinci yüzyıldan onbeşinci yüzyıla kadar uzanan dönemde sınır bölgelerinde yaşayan Anadolu ve Balkan Müslümanlarının dini tarihi[nin] kısmen, doktrinsiz olmakla [doxy-naive] doktrin meraklısı [doxy-minded] olmamanın ve de ayrıntılı bir ortodoksi tanımı yapıp kendi tanımladığı haliyle ortodoksiyi sert bir şekilde uygulamaya çalışmakla ilgilenen bir devletin yokluğunun bir bileşimi, bir doktrinler ötesinde olma durumu, bir ‘metadoksi’ olarak”¹⁴⁸ anlaşılması gerektiğini ileri sürerken, tam da Wittek tezinin eleştirmenlerinin kullandığı bir ortamı, “kara delik” olmasa da, *popüler kültür üreten bir ortamı* benimsemiş görünür. *Ortodoksiyi, bir iktidar uygulaması biçiminde kavrayan; onu “devlet” olmakla özdeşleştiren; “bir devletin yokluğunda” var olan inanç ve örgüt kümesini ise heterodoks olmasa da metadoks olarak adlandıran, böylece Şarkiyatçılıkta mevcut olduğunu iddia ettiği bir ikiliği aşmaya çalışan bu bakış açısı, Wittek’i (ve kısmen de Köprülü’yü) önplana çıkarırken dahi, aslında heterodoksiyi metodoksi adı altında yeniden üretir. Ortodoksi ise bir devletin oluşumunun etkisiyle gelişen ve ulemanın bürokratik bir kurum haline dönüşmesiyle oluşan bir şırınga biçiminde sunulur. Sorunun kaynağı ise, Kafadar’ın Wittek’in gaza tezini yumuşatırken Imber’deki kültürel ortamı da yumuşatarak benimsemiş görünmesi değildir sadece; Köprülü’yü eleştirel de olsa daha dikkatli bir şekilde anlatısına dâhil edememesi; Hassan’ın Lindner eleştirisini Kafadar için de uygulamak gerekirse, *bir devlet teşekkülünün nasıl olabileceğine dair herhangi bir yaklaşımı, modeli veya teorisi olmamasıdır.**

Oysa bunun farkında olduğunu gösterir değerlendirmeleri de vardır. Örneğin Kafadar, Köprülü’nün ‘kuruluş’a bakışını “Osmanlı Devleti’nin kurumlarının münferit bir Bitinya fenomeniymiş gibi ele alınamayacağını ve tarihçilerin, birbiriyle ilgisiz siyasi-askeri olaylar üzerinde değil, genelde Anadolu Türklerinin özelde onüçüncü yüzyıl sonlarında sınır bölgelerinin sosyal morfolojisi, kültürel gelenekleri ve kurumsal yapıları üzerinde

¹⁴⁸ Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 120;

yoğunlaşması gerektiğini” ile süren bir bakış olduğunu; “dönemin Anadolu Türk toplumunun maddi ve kültürel dinamiklerinin, Osmanlılarınki gibi bir devletin gelişimini beslemeye yetecek kadar geliştiği” vurguladığını; “Osmanlı Devleti[nin], iki yüzyıldan daha fazla bir süre boyunca Anadolu Türk toplumunda geliştirilmiş veya bu topluma ithal edilmiş belli dinamiklerin, becerilerin ve örgütlenme ilkelerinin bir sonucu” olduğunu ileri sürdüğünü; kısacası, “Köprülü[‘nün] açıkça, Osmanlı Devleti’nin kuruluşunu Anadolu Türk toplumunun mortolojisi ve bu toplumun yaşadığı siyasi ve askeri olaylardan çok, dini, hukuki, ekonomik ve sanatsal kurumlarının evrimi temelinde incelemeyi amaçladığını”¹⁴⁹ belirtir. Lakin tıpkı Gibbons ve Lindner gibi Osman Bey’i “kendi kendini yaratan” becerikli bir bey olarak gördüğünden olacak, Köprülü’yü, Osman Bey’i sadece “doğru zamanda doğru yerde” bulunan bir bey olarak gördüğü, dolayısıyla Osman’ın kendisini nasıl yarattığını anlatan bir çözümleme yapmadığı; ilk Osmanlıların ortaya çıkışı için yeterince “itici güç”ten yoksun bir anlatı sunduğu ve en çok da, tezlerinin “kolaylıkla milliyetçi bir propaganda olarak”¹⁵⁰ görülebileceği açısından eleştirmekten de geri kalmaz. Dolayısıyla Kafadar’da, heteredoksi dışında, Köprülü’yü, dikkatli bir biçimde tartışan satırlara rastlamak zordur. Köprülü bahsinde ele alınması gereken “amme hukuku” veya “hâkimiyet telakkisi” gibi *belirli bir tarihsel terkip içinden* geliştiği belirtilen birçok husus, “kolaylıkla milliyetçi bir propaganda” olarak zaten devre dışı bırakılmıştır.

Oysa Köprülü, her ne kadar eleştirel olarak yaklaşılması gereken yerleri olsa da, tam da Kafadar’ın eksikliği hissedilen bir “devlet”in yokluğunda ortaya çıktığını söylediği “metadoksi” kavramsallaştırmasına bile gerek duyulmayacak bir “amme hukuku”nun gelişimine ve daha “hâkimiyet telakkileri”nin terkip ve tekâmülüne odaklanan bir bakış açısına da sahiptir ve Kafadar’ın eksikliğinden bahsettiği meselenin nasıl teşekkül etmiş olabileceğini, eleştirel olarak alımlanması kaydıyla, zaten göstermiştir. Bu açıdan, her ne kadar Kafadar, Wittek’in gaza tezini eleştirenleri Müslümanlara “hakiki İslam’ı” öğretmeye kalkışacak kadar ileri giden bir gaza tasavvuruna sahip oldukları için eleştirirken, *zemin* itibarıyla, onların mevcut olduklarını söyledikleri bütün o kültürel, mitik ve popüler unsurlarla örülü ortamına yaslanmaktan da kendisini kurtaramaz. Dahası, Kafadar’da gördüğümüz şekliyle ortaya çıkan Köprülü’nün “milliyetçi” diye ‘kuruluş’ anlatılarının dışında tutulmaya çalışılması, neredeyse bütün ‘kuruluş’ anlatılarının da bir hususiyetidir ve bu bakımdan ‘kuruluş’ anlatıları için *geneldir*. Bu bakımdan, Wittek’in Köprülü’yü değerlendirmesi de dâhil, Berktaş-Hassan çizgisi hariç, ‘kuruluş’ anlatılarına eğilenler için Köprülü, heterodoksiliği üreten bir isim

¹⁴⁹ Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 54-55.

¹⁵⁰ Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 59.

olarak vurgulanması ve Osmanlıların etnik menşei konusundaki görüşleri dışında, ‘kuruluş’ anlatılarının içinden değil, dışından meseleye dâhil olan bir figür olarak dikkat çeker. Bu *Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarında ‘devlet’in teşekkülünün nasıl oluştuğunu görebileceğimiz bir terkinin devre dışı bırakılması* anlamına da gelir. *Osmanlı ‘kuruluş’ anlatıları sözkonusu olunca, devlet fikriyatı, ya olabildiğince aşırı ‘ebed müddet’ bir kadir-i mutlaklığa terkedilerek onun karikatür hallerinden medet umar veya sanki kültürel bir oluşummuş gibi, ne kadar melez unsur varsa, onun şıngaladığı bir mekanizma halini alır.* Osmanlı ‘kuruluş’ anlatılarında, Foucaultcu anlamıyla, bir iktidarın teşekkülünü bulamayız. Bunun yerine, iktidar tesisi de kültür üzerinden yürütülmeye çalışılır. *Osmanlı ‘kuruluş’ anlatılarında iktidar, kültürdür.* Elbette ki bu, iktidarsız da bir kültürdür ve aynı zamanda popülist olduğundan, kültürsüz de bir iktidardır. Dolayısıyla *Osmanlı ‘kuruluş’ anlatıları, disiplinsiz olduğu kadar, her türlü harici (şıngalanmış) iktidar uygulamalarına açık bir ‘kuruluş’ anlatısıdır.*

Bu açıdan, Osmanlı ‘kuruluş’ anlatılarının tamamını gözönüne alan bir eleştirinin yapılması zorunludur. Zaten Osmanlı ‘kuruluş’ anlatılarının sorunlu doğasının, kendi içinde, kendi tarihselliğini oluşturan bir tartışma biçiminde, kendi özel tarihi olan bir oluşum olarak görülmesi, böyle bir eleştirinin yapılabilmesinin *zeminini* de kendiliğinden hazırlamış vaziyettedir. Osmanlı ‘kuruluş’ anlatıları, ister “kara delik” üzerinden yapılan, ancak zımni cevapları olan bir anlatı olsun, ister dar veya geniş anlamıyla bir kabile biçiminden türetilsin, isterse de bir iktidar üretemeyecek melez bir kültür ürünü olarak telakki edilsin, kendi tarihselliğini oluşturan unsurların etrafında örülen çeşitli varsayımlar olarak görülebilir.

Her ne kadar nicel olarak kabarık bir anlatı kümesiyle karşı karşıya olduğumuz görülebilse de, *Osmanlı ‘kuruluş’ anlatılarını, bunlara modern dönemlerde ‘babalık’ etmiş olan üç ismin etrafında gelişen tartışmaların oluşturduğu kendi özgü bir tarihsellik biçiminde görmek mümkündür: Gibbons, Köprülü ve Wittek.* Bu üç ismin Osmanlı ‘kuruluş’una dair ortaya attığı varsayımlar, *kendine özgü bir sarmal* oluşturmuş ve Osmanlı ‘kuruluş’ anlatılarının tarihselliği bu sarmalın kimi zaman helezonik kimi zaman da lineer alımlanmalarıyla kendi problematik doğasını yaratmıştır. Sarmal, Osmanlı’ya dair bütün ‘kuruluş’ tezleri, şu ya da bu şekilde Gibbons’ın, Wittek’in veya Köprülü’nün tezlerinin değiştirilerek yeniden üretilmesinden oluşur. *Ne kadar Osmanlı ‘kuruluş’ anlatısı varsa, şu ya da bu şekilde böyle bir sarmalın ya içinden geçmekte veya onun bir uzantısı olarak şekillenmektedir.* Sarmalın asıl sorunu ise, Osmanlı ‘kuruluş’unun ya kendine özgü sıkıntıları olan bir özel tarihmiş gibi ele alınmasına yol açması veya Osmanlı’yı vücuda getiren aktörlerin ve fikirlerin tarihin ana gövdesini teşkil eden bir iklimin kıyısında şekillenmiş bir popülist ortamın ürünü imiş gibi konumlandırılmasına gayret edilmesidir. Dolayısıyla Osmanlı

'kuruluş' anlatılarının sorunlu doğasını, hem bu sarmalın nasıl oluştuğunu ve hem de bu sarmaldan nasıl çıkılabileceğini bu üç isim üzerinden göstererek aşmak gerekmektedir.

Aşağıda bunu yaparken, 'kuruluş' sarmalını oluşturan 'kurucu baba'ların kendi tezlerini kendilerine döndürerek okumaya çalışacağız. Amacımız, her bir tezin aslında Osmanlı'dan ziyade *başka bir tarihin başatlığını* öne çıkarmaya çalıştığını göstermek olacak. Osmanlı 'kuruluş' sarmalını oluşturan unsurlar, Osmanlı'ya özgü değildir; her biri kendi tarihsel ve toplumsal zeminini başka bir yerde oluşturmuş, Osmanlı'nın 'kuruluş'unu da bu zemine çağırarak tarihsel izlere sahiptir.



2. BÖLÜM

“POLİTİK HEMOTOLOJİ” OLARAK ‘KURULUŞ’

Osmanlı ‘kuruluş’ sorununun kendisinde bir sorun vardır ve bu sorun, Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarının modern dönemler için başlangıcını ve kuruculuğunu üstlenen Herbert Adams Gibbons’un 1916 yılında, yani daha henüz Osmanlı yıkılmadan önce yayınlanmış olan *The Foundation of Ottoman Empire*¹⁵¹ adlı eserine kadar geriye dayandırılabilir. Gibbons, daha ilk cümlesinde, Osmanlı İmparatorluğu’nun *çöküşünün* en feci yılları sırasında, İstanbul’da geçirdiği dört yılın, kendisini, onun *kökenini* araştırmaya ittiğini belirtir ve böylece Osmanlı’nın kökeni meselesi *çöküşüyle* bağlantılı kılınır: “Osmanlı ülkesinde bilhassa İstanbul’da ve inhitatının en felaketli devrinde geçirdiğim dört sene beni bu imparatorluğun menşe’lerini araştırmaya sevketti”.¹⁵² Bu, şöyle ya da böyle, varlığını sürdürerek, özellikle ilk nesil Osmanlı ‘kuruluşcuları’ için Osmanlı’nın ‘kuruluş’unun, *mevcudiyetinin anlamından ziyade, çöküşüne gösterilen açık ya da zımnî tepkilerin ışığında* da görülecek bir köken meselesine atılmış ilk düğüm olacaktır. Bu açıdan, köken meselesi, Fuad Köprülü’nün de vurguladığı üzere, sanki Osmanlı’nın ortaya çıkışı “büyük Okyanus ortasında münferid bir ada”da gerçekleşmiş gibi Osmanlı’ya özgü bir ‘ilk tarih’in, denebilirse bir *genesis*’in aranıp bulunması meselesi gibi addedilecektir.¹⁵³ Neticede, Osmanlı’nın atası Osman’ın da, Âl-i Osman’ın altı yüzyılı bulan hükümdarlığı da, aşağıda döneceğimiz üzere, kendi kendisini yaratmış ve kendi kendini *çökertmiş* bir mevcudiyetmiş gibi sunulacaktır. Ne var ki Gibbons’ın ‘kuruluş’ sorununu *çöküşe* bağlaması, varsayımlarının başka yönleri tarafından da gölgelenir.

¹⁵¹ Herbert Adams Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire: A History of The Ottamanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403)*. Türkçesi için bkz., Herbert Adams Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, çev. Ragıp Hulusi (Özdem), (21. Yüzyıl Yayınları, Ankara: 1998). Bu yayın Ragıp Hulusi’nin 1928 yılında Osmanlıca olarak yayınlanan, ancak dil devrimi olunca unutulmaya yüz tutan metnin Latin alfabesine aktarılmış biçimidir.

¹⁵² Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 5; bkz., Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 5.

¹⁵³ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 70.

i/ “Wilsonyen Uğrak”ta Osmanlı’yı Kurmak

Aslında Gibbons’ın ‘kuruluş’ varsayımı, ilk bakışta hayli basit görünür: Osmanlı’yla birlikte tarihte “yeni bir ırk” ortaya çıkmıştır.¹⁵⁴ Bu yeni ırkın, oluşmasının ilk saiki, “sekizinci yüzyıldan onüçüncü yüzyıla kadar Küçük Asya’ya” gelmiş bulunan “bir dizi yeni etnik unsurlar”dır. Ancak yeni ırk sadece bu kavimlerden teşekkül etmez. Bunların gelişi, öncelikle, Toroslar ile Ege Denizi’ne dökülen ırmakların vadileri haricinde, “Rum unsur”unu, ya da Gibbons’ın özellikle vurguladığı üzere, “emperyal kurumlara sahip Helenik örgütlenme”yi “sahil kentlerine doğru geri iter”.¹⁵⁵ Böylece İmber’in “eklesiyastik” bir ortamda ortaya çıkmaya başlayan bir popüler kültür ortamının ilk nüvesini, Gibbons’ta, onun “emperyal kurumlara sahip Helenik örgütlenme”sinde buluruz.

Gibbons’ın kurgusunda, “bir dizi yeni etnik unsur”, Müslüman Türklerden de oluşmaz: Anadolu’nun müslümanlarca fethi, öncelikle, önlere kattığı “*hayli fanatik ve militan Ermeniler ve Suriye Hristiyanları*”yla, “kısmen Suriyeli, kısmen Arap, inanç açısından birbirinden farklı hatırı sayılır bir göçmen” kitlesini sürükler.¹⁵⁶ Türkler ise, İran üzerinden, “büyük Selçuklu hareketi”ne mensup olarak Anadolu’ya gelirler ve “ismen Müslüman” olarak, Selçuklular kendilerine nereyi gösterdilerse oraya yerleşerek hemen yerleştikleri yerlerle kaynaşırlar. Hatta o kadar kaynaşırlar ki, “iskân ettikleri yerler Haçlılar’ın ve İznik Bizanslıları’nın eline düştüğü zaman bile yerlerinden kıpırdamayı akıllarından geçirmezler”. Böylece Osmanlılar Bursa ve İznik’i fethettiklerinde, bu bölgelerde, üç kuşaktan beri yerleşmiş olan, “*kıt akıllı, başkalarına karşı hoşgörülü, örgütlü bir toplumun imtiyazlarından da yükümlülüklerinden de habersiz*” olan, “gelişlerinden itibaren Küçük Asya’nın sık sık duçar olduğu *siyasal değişmelere ne yardım etmiş ve ne de muhalefet etmiş bulunan ilk göçlerden kalma Türkler*” bulmuşlardır.¹⁵⁷

Dolayısıyla Gibbons’ın “yeni ırk”ı, varlıkları ile yoklukları belli olmayan bu “kıt akıllı” Türklerden de teşekkül etmez. Onun döneme dair oluşturduğu Anadolu tablosunda, toplumun

¹⁵⁴ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 11; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 10.

¹⁵⁵ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 15; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 13.

¹⁵⁶ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 15; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 13.

¹⁵⁷ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 14-15; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 13: “Osmanlılar Bursa ve İznik’i aldıkları zapdettikleri zaman orada üç kuşaktan beri iskan etmekte olan müslümanları bulmuşlardı. Zihniyetleri basit [simple-minded], başkalarına karşı tesamuhkar, teşkilatlı bir cemiyetin imtiyaz ve mükellefiyetlerinden tamamen gafil olan bu ilk muhaceret devrine mensup Türkler Anadolu’ya gelişlerinden beri bu kıtanın sık sık duçar olduğu siyasi değişikliklere ne yardım etmiş ne de muarız bulunmuşlardır”.

yükümlülüklerinden de imtiyazlarından da haberdar olan, emperyal kurumlarıyla bir örgütlenme içine giren, ancak farklı etnik ve dini gruplardan oluşan göç dalgalarıyla birlikte geriye, kıyılara doğru çekilen Helenik bir örgütlenme dışında başka bir örgütlenme biçimi de yok görünmektedir. Bizans geri çekilmiştir. Latinler de yardıma değil talan etmeye gelmektedir ve geldiklerinde de zaten karışık olan Bizans'ın işlerini daha da içinden çıkılmaz bir hale sokmaktadır. Bizans ile uzun yıllar savaşan Müslüman Araplar da yoktur ortada. Sadece Konya'da sıkışıp kalmış Rum Selçukluları ile onları baskı altında tutan, *metnin iki yerinde vurgulandığından demek ki kendisi için ehemmiyetli bir husus addedilmesi gereken, Hristiyanlaştırma çabaları başarısızlıkla sonuçlanan Moğollar*, herhangi bir düzen kurmadan Anadolu'da at koşturmaktadır.¹⁵⁸ Böylece eski Bizans imparatorluğu, bir yandan Büyük Selçuklu zamanından beri Anadolu'ya girmeye başlayan Türkler ile diğer yandan bu tür tazyikler nedeniyle oradan oraya dolaşan başka etnik gruplar ve kıyılara çekilmeye başlamış Rumların ortasında, kendisini bir karmaşa içinde bulmuştur. Bir yandan Latinlerin ve diğer yandan da Moğolların arasında sıkışmış olmanın yol açtığı bu karmaşada, özellikle Rum ahali "iktisadi" ve "manevi" (moral) sebeplerle kendilerini bu karmaşadan kurtaracak bir kurtarıcı bekler hale gelmişti.¹⁵⁹

Yine de Gibbons'ın kısaca resmetmeye çalıştığımız geniş Anadolu tablosu ile Osmanlı sözkonusu olunca resmettiği Bitinya tablosunu birbiriyle örtüştürmek de zordur. Örneğin, Türklerin hem bir yandan Büyük Selçuklu zamanında yaşanan ilk göç dalgasından sonra özellikle "onüçüncü yüzyılın ilk çeyreği"nde gelen başka bir Türk göçünden bahseder ve hem de bunların baştan savılacak kadar bir dağınıklık içinde olduklarını işaret eder. Bunları, yapısına, örgütlenmesine, toplumsallaşmasına dair tek bir gözlemde dahi bulunmadığı Konya Selçuklu sultanı Alaeddin Keykubat sevk ve idare etmektedir. O kadar ki aslında ordusuna asker olarak yazılmak isteyen bu Türkleri, Keykubat, başlarındaki beylerine sınır boylarındaki "fiyef bölgeleri"ni (fiefs district) vererek, *yani aslında bir örgütlenme tarzını içeren bir birime yönlendirerek*, başından savar. Böylece, aslında *Kitab-ı Mukaddes'e dair sayısız göndermesi üzerinde ayrıca çalışılması gereken* Gibbons'a göre, Keykubat'ın başından savdığı bu Türkler,

¹⁵⁸ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 26, 37; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 22, 30: "Din hususunda gerek Türklerin ve gerek Tatar ve Moğolların tesamuhkarlığını [tractability; uysallığını, kolay işlenebilirliğini] bütün seyyahlar kaydetmişti. Ve bu Garbi Avrupaca o kadar maluk olmuştu ki Cengiz Han'dan Gazan Han'a gelinceye kadar muhtelif zamanlarda bu Asyalı taifeleri [horde; ilkel ve göçer kabile sürülerini] Hristiyanlık havzasına [fold; sürüsüne] idhal için ciddi gayretler sar edilmişti. *Müttehid [united; birleşik] bir Hristiyanlık, hatta müttehid bir Roma bu misyonerlik işini muvaffakiyetle tetevvüc [crowned; taçlandırılmış] görmek isterdi*" ve "XIV. asrın ilk on senesi zarfında *hristiyanlarla müslümanlar arasında Moğolları kazanmak için yapılan uzun mücadele*, [en azından muvakkaten], hanların İslam olmalarıyla neticelendi". İtalikler eklendi.

¹⁵⁹ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 56-57; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 48.

sınır boylarında kendilerine temin edilen “temlikler”de, başıbozukluğun üstesinden gelmek amacıyla, “*tıpkı Kenan diyarının Yahudileri gibi*, kendilerine verilen pay için, İznik’in Bizans imparatorlarıyla mücadele içine girerek kendi *selamet*lerini kendileri bulmak zorunda” kalacaklardır.¹⁶⁰ Kısacası, Gibbons, hem karmaşa ortasında kalmış Rumları ve hem de başıbozukluk içinde oradan oraya sevkedilmek durumunda kalan göçmen Türkleri, *bir kurtarıcı veya selamet bekleyen gruplar* olarak tasvir eder. Bu elbette ki Gibbons’ın kendi *teolojik bakış açısının* Osmanlı ‘kuruluş’una nasıl yansıdığını araştırmak için dikkat çekilmesi gereken bir noktadır.

Elbette ki burada Keykubat’ın dirlik dağıtacak kadar yönetici bir aklı ve yönetebileceği bir diyarı olması ortada o kadar da boş bir ortamın olmadığını gösterir. Lakin “selamet” ifadesi bundan daha ilginçtir ve her ne kadar Gibbons, bunu sanki olabildiğince retoriksel bir ifade imiş gibi kullanmış görünse de, “ister Alaeddin Keykubat’ın yönlendirmesiyle ve izniyle olsun, isterse de Konya Selçuklularından bağımsız olarak olsun, Bitinya sınırına yerleşen” ve “Osmanlıların babası da olan ilk tarihsel beyleri Osman” adıyla maruf “Türk kabilesi”nin¹⁶¹, Lindner’in de kabilesi olacak bir kabilenin, ilk başlarda hayli pasif, barışçıl ve aslında “müşrik” (pagan)¹⁶² olduğunu belirtmesiyle sadece bir retorik olarak kalmaz. Çünkü Şeyh Edebalı’yle birlikte “selamet”i bulacak olan bu basit ve küçük “pastoral” kabile, birden, “zararsız ve uyşuk” halinden çıkarak, “cengâver, saldırgan ve savaşçı bir halk”a dönüşecektir.¹⁶³ *İlk Osmanlı ulu bir ermişin eliyle selamet bulan müşrik Türklerin ihtidasiyla oluşmuştur ve aynı selameti bu kez de bir kurtarıcı bekleyen Rumlara aşılacaklardır.*

Gibbons, burada amacımız “yeni bir ırk”ın ortaya çıkışını ve nasıl teşekkül ettiğini değerlendirmek olduğundan, aşağıda farklı bir bağlamda yeniden döneceğimiz Osman’la ilgili anlatılan iki rüya sahnesine yer verir. Şeyh Edebalı, bu rüyaları “Tanrı’dan bir işaret” olarak yorumlayarak bu müşrik kabileye “selamet”i sunmuş ve onları müslümanlaştırmakla kalmamış, ayrıca cengâver bir kabile haline de getirmiştir. Böylece Gibbons artık şunu ifade edebilir:

İşte *Osmanlı halkını* [people] meydana getiren, Osman ve kabilesinin ihtidasıydı; çünkü bu, Küçük Asya’nın kuzeybatısında yaşayan *çeşitli unsurları bir ırk* halinde kaynaştırmıştı. Yeni inanç onlara *raison d’etre* sunmuştu. Konya Selçukluların yok oluşu değil, bu ihtida, Osman’ın, 1290’dan sonra,

¹⁶⁰ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 17; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 15. İtalik eklendi.

¹⁶¹ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 17; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 15.

¹⁶² Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 25; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 21.

¹⁶³ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 23; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 19.

Söğüt'teki daha önceki elli yıllık basit, uyuşuk bir varoluşla (existence) keskin bir tezat içindeki faaliyetinin açıklamasıdır.¹⁶⁴

Ancak evvelden müşrik olan Osman'ın ve kabilesinin ihtidası, henüz bir "ırk"ın değil, bir "halk"ın ortaya çıkışını açıklar. Tıpkı Mısır'daki İsrail oğullarını "selamet"e erdirerek onlardan Kenan diyarında yeni bir "halk" oluşturan Musa gibi, Edebali de müşrik Osman ve kabilesini ihtidaya sevk ederek bir "halk" yaratmış ve onlara bir "varlık nedeni", bir "*raison d'être*", bir "illet-i vücud"¹⁶⁵ sunmuştur. Bu, "yeni bir ırk"ın ortaya çıkışına neden olacak bir hamlenin ilk ayağıdır. Çünkü aslında kendilerine Osmanlı diyen bu yeni "halk", bu şekilde bir adlandırmayı seçerek, kendilerini diğer "Türk"lerden de ayırmaya başlamışlardır.¹⁶⁶ Elbette ki Gibbons'ın bu tür ayırma dayalı mantığının arkasında Aziz Pavlus'un Kitab-ı Mukaddes'in hükümlerini nesh ederek yeni hükümler ortaya koyduğu mektuplarındaki mantığın ne derecede etkili olduğunun ayrıca araştırılması gerekir. Pavlus, özellikle bazı çağdaş yorumcularına kulak verirse, etnik, siyasal ve dinsel bölünmeleri yeniden tanzim eden "yeni bir halk" yaratarak eski bölünmeleri aşan yeni bir bölünme vücuda getirmiştir.¹⁶⁷ Böyle bir bölünmeyle kendi kandaş ve soydaşlarından kendilerini ayıran Osmanlı halkı, kendilerince bilinir olmaya başladıklarından sonra Avrupalıların onlara "Türk" demesine rağmen, kendilerine "Türk" dememişler, 1789'dan itibaren gelişen milliyetçilik akımıyla Hristiyan "ırklara" mensup olanlardaki "milliyetçi duygular"ın uyanmasına birlikte Osmanlı olmaktan çıkarak yeniden "Türk" adını benimsemeye başlamışlardır.¹⁶⁸ Burada bu tasvirin de sonraki modern Osmanlı tarihyazımında sık sık kullanılacak bir tasvir olduğunu hatırlatmak gerekir.

Lakin Gibbons, Osmanlı'yı sadece diğer Türklerden ayırmakla da kalmaz; Araplardan da ayırır: "Yüzeysel olarak tersi bir sonucu işaret eden yığınla kanıtla rağmen, Osmanlı, hiçbir zaman *Arap müslümanı gibi dinsel fanatik değildir ve hiç olmamıştır. Doğası itibarıyla bağnaz ya da coşkun olmadığı gibi, doğası itibarıyla zalim de değildir.* Halim, uysal, nazik, hülasa

¹⁶⁴ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 27-28. Latince ifade hariç, italikler eklendi. Ayrıca bkz., Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 23.

¹⁶⁵ Ragıp Hulusi, Gibbons'ın "*raison d'être*"sini "illet-i vücud" diye tercüme eder. Bkz., Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 23.

¹⁶⁶ Gibbons bu yargısını birçok yerde tekrar eder. Örneğin: "Osmanlılara Türk denilmesi ve bunların Avrupa toprağına müstevli bir unsur olarak gösterilmesi, tarihi bir hatadır. Bu hata o kadar uzun zaman devam etmiştir ki Osmanlılar bile bu hataya düşmüşlerdir. Bunlar daima kendilerini Türklerden ayırdetmişlerdir". Bkz., Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 80; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 67.

¹⁶⁷ Bu tür yorumların en dikkat çekenini Jakob Taubes'in Pavlus okumasıdır. Bkz., Jakob Taubes, *The Political Theology of Paul*, çev. Dana Hollander, (Stanford University Press, California: 2004). Pavlus üzerine Taubes'inki de dahil çağdaş okumaları değerlendiren bir çalışma için bkz., Ahmet Demirhan, "Evrensel ve Komşu: İnsan Hakları Üzerinden bir Politik Sosyoloji Okuması", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: 2012).

¹⁶⁸ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 29; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 25.

sevimidir –Osmanlı İmparatorluğu’nun, popüler olarak Türk denilen Müslüman nüfusa ait kısmını tanıma fırsatı bulmuş seyyahlarının hükmü budur”.¹⁶⁹

Yine de birbirlerinden ayırdıklarını tek bir kümede toplamadan da edemez: Hoşgörülü bu Osmanlı’da “Hristiyandan nefretten ziyade başka tesirler” vardır ki bunlar, onu, “dünyanın medeni halkları arasında bir yer kazanmasına ve yer tutmasına” engel olmaktadır. Bunlar, “Kur’an ve Müslüman ahkâmının [teaching] umumi heyeti için *mücerred teoride* ne iddia edilebilirse edilsin, onun *pratik müşahhas sonuçları*”ndan kaynaklanan şeylerdir: “cehalet, tembellik, ahlaksızlık, kadınlığın itaatkâr kılınışı, iradenin felç edilmesi, diğergamlığa müşevvik yokluğu”. Elbette ki Gibbons’ın sıraladığı unsurların her birisi, o kadar “pratik müşahhas sonuçlar” hanesinde değerlendirilecek, “mücerred teori”den ayrı tutulacak unsurlar değildir. Hem mücerred ve hem de müşahhas başka unsurların da eklenmesiyle oluşacak yekûnu ile birlikte değerlendirildiğinde, bunlar, *kolonyal arzuyu* besleyen unsurlar olarak tespit edilmelidir.¹⁷⁰ Ne var ki Gibbons, *Osmanlı üzerine kurduğu söylemle, herhangi bir post-kolonyal çözümlenmeye girişmeye degecek kadar incelikli bir figür de değildir*. Örneğin “mücerred teori” ile “pratik müşahhas sonuçlar”ı birbirinden ayırmaya çalışması, tam anlamıyla tutarsızdır: “fanatik” Arap, “hoşgörülü, halim, uysal, sevimli” Türk ve “pozitif olmaktan ziyade *negatif olarak kötü*” olan, kendisinde “*içkin olarak fena bir şey*” olmayan Osmanlı arasında *sanki mizaçlarına hamledilebilecek* ayrımlar yapmasına karşın, onları medeni dünya karşısında bir küme halinde tasnif etmesini sağlayan şey, tamamıyla İslam ahkâmına dair kafasında *bir biçimde* şekillenmiş bulunan “mücerred teori”dir. Tıpkı “fanatik” Arap ve “sevimli” Türk gibi, Osmanlı da dinlerinin mücerred tarafından kendilerine sağlayan niteliklerden dolayı zeval bulmaya mahkûmdur:

Osmanlı İmparatorluğu’nun hükümeti ve yönetici sınıfları, pozitif olmaktan ziyade negatif olarak *kötüdür*. Osmanlı’da içkin olarak fena bir şey yoktur. Atıldır ve dolayısıyla *medeniyetin ilerlemesiyle kurulan standartlara ulaşmada başarısız kalmıştır*. İdeallerden yoksundur ve dolayısıyla *modern dünyanın aydınlanmış vicdanını sarsar. En uygun olanın hayatta kalması kanunu gereği, bir kenara fırlatılmıştır*.¹⁷¹

¹⁶⁹ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 74-75; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 62. İtalikler eklendi.

¹⁷⁰ “Kolonyal arzu” için bkz. Robert J.C.Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, (Routledge, Londra: 1995).

¹⁷¹ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 75; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 62-63. İtalik eklendi. Ragıp Hulusi’nin çevirisi hayli ilginç olduğundan, sözkonusu pasajı ondan aynen aktarıyorum: “Osmanlı imparatorluğu hükümetinin ve hakim sınıflarının fenalığı (evil) icabi (positively) olmaktan ziyade selbi (negatively) mahiyettedir. Osmanlıda fitratından gelen hiçbir fenalık (bad) yoktur. Yalnız atıldır. Ve bundan dolayıdır ki medeniyetin terakkisiyle hasil olan kemal derecesine yetişememiştir. Hiçbir gayesi (ideals) yoktur. Bunun içindir ki cihanın münevver vicdanını (the enlightened conscience of the modern world) rencide etmektedir (shock). Binnetice ‘Beka-yı aslah’ kanunu (law of the survival of the fittest) icabınca bir kenarda kalmağa mahkum olmuştur”. Hulusi’nin determiniz karşılığı kullanılan ‘icabiye’yi, ‘menfi hale getirme’ anlamındaki ‘selbi’yi kullanması; ‘evil’in teolojik, felsefi ve daha çok da teodisideki anlamlarını kaçırması;

Lakin eğer varsa bir teorisi, onun nazarında sergilediği bütün bu tutarsızlığa rağmen, arzusu nettir: teoride ne şekilde değerlendirilirse değerlendirilsinler, sadece Osmanlı'nın değil, müslüman toplumların “pratik müşahhas sonuçlar”a bakıldığında, medeniyetin ilerlemesi karşısında görülecektir ki “*her Muhammedi imparatorluğun, her Muhammedi halkın çaresiz çöküşü*” gerçekleşecektir.¹⁷²

Temelde sorun, Arapları, Türkleri ve Osmanlıları birbirinden ayıran unsurlardan ziyade, onları benzeştiren ve dahası “medeni dünyanın halkları” arasına sokmaya mani olacak denli belirleyici olan unsurların mensup oldukları ortak dinin özelliklerinden kaynaklanması gibi sunulması olarak da görülmemelidir. Hatta sorun, yirminci yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuracak felsefi bir tartışmanın, ‘öteki’ veya ‘başkası’ (other) tartışmasının, “diğergamlık” (altruism) üzerinden Gibbons’ta aldığı ilk şeklin, aslında Batı tarihinde oldukça geç bir dönemde ortaya çıkan bir mezhebin ne kadar ukdesinde gelişmiş olarak kavranması gerektiği sorunu da değildir.¹⁷³ Gibbons’ın teorik yetersizliği, “yeni bir halk”ın doğuşunu müjdeleyen Pavluscu bölünme mantığıyla, tarihyazımına kadar kadar sızmış ‘başka’sına karşı “pozitif” (icabi) olarak ‘iyi’ bir itikadi nazara sahip olduğuna dair fantazmasıyla ve hatta Darvinci evrimi sadece toplumların zevaline kadar götürmesi açısından değil, bir medeniyet gereği olarak benimsemiş olmasıyla, ziyadesiyle kapatılmış durumdadır. *Sorun, Gibbons’ın Osmanlı tasvirinin, bütün bunlar arasında nereye oturduğunun tespitiye yönelik bir çözümleme düşüncesinin, Köprülü’den Wittek’e, hatta son dönemde çalışmaları dikkate değer bulunmasıyla tebarüz eden Kafadar’a kadar, Osmanlı ‘kuruluş’u üzerinde çalışanların hiçbirisininin aklına gelmemiş olmasıdır.*

İşte Gibbons’ın önce bir “halk”, sonra da bir “ırk” yaratan Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımı, tamda böylesi bölünmelerin, Darvinci bir toplumsal gelişme anlayışının ve dahası kendinden menkul bir Protestan ‘diğergamlığı’nın arasından ortaya çıkar. Çünkü ancak böyle bir bakış açısıyla birlikte değerlendirildiğinde kendisinde “içkin olarak fena bir şey” olmayan Osmanlı, ilk dönemlerinde, kendi idealini yaratabilmiştir: “İlk Osmanlıları Bizanslılarla ve Balkan yarımadasındaki diğer unsurlarla kıyasladığımızda, [hayatta kalmaya] en uygun olan olarak

medeniyete bir kamillik makamı ihdas etmesi, herhalde sadece dönemin etkisine bağlanamaz. Hulusi’nin bakış açısını, Hersekli Arif Hikmet’in bir beytiyle, özellikle “icabi” ve “selbi” tercihlerinin oturmamışlığı açısından da, Gibbons’taki “beka-yı aslah” kanununa ne derecede güvenilebileceği açısından da kıyaslarsak, nereye varırdık: “Bilenler âlem-i kevn ü fesâdın selb ü icâbın / Zevâl-i devlet-i dünyâ ile endüh-gîn olmaz”?

¹⁷² Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 75; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 62. İtalikler eklendi.

¹⁷³ Batıda’daki ‘öteki’ ya da ‘başkası’ tartışmalarının, denebilirse, bir soykütüğünü çıkaran Samuel Moyn, kavramın kökeninde Protestant düşüncesinin yattığını ileri sürer. Bkz., Samuel Moyn, *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, (Cornell University Press, New York: 2005).

beyan edilmesi gereken unsur, Osmanlılardır. Tazeydiler, heyecanlıydılar, bozulmamıştılar, enerjiktiler. *Bir idealleri, bir amaçları vardı.* Birey için olduğu gibi millet için de durum aynıdır. Varlık mücadelesi bittiğinde çözülme de başlar”.¹⁷⁴

Böylece Gibbons, Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarını, kendinden öncesi olmayan, tarih sahnesine yeni çıkan ve zevaliyle birlikte ortaya çıkardığı halkı da zevale uğrayan, kendi tarihi de kendi tarihselliği de kendi tarih yazımı da kendisine özgü olan bir çizgiye yerleştiren ilk kişi olarak dikkat çeker. Ayrıca Osmanlı kurgusu, başka benzeri oluşumlarla kıyas kabul etmez derecede kendisine özgüdür. Lakin *sonraki ‘kuruluş’ varsayımlarında Gibbons’taki en hafif idadeyle teolojik tınların, ama en çok da ırk ve kanın silinmesini,* ama çizdiği çerçevenin aynen baki kalmasını, ona büyük bir haksızlık olarak addetmek gerekir. Çünkü bu Gibbons’taki ‘Amerikan bilinci’ni de hafifsemek anlamına gelecektir.

Gibbons’a göre, Osmanlı “halkı”nın oluşmasından sonra “yeni bir ırk”ın ortaya çıkışını sağlayan diğer etmen, aslında Bizans’ın hem çevresindeki ve hem de kendi içindeki çekişmelerden dolayı, Bizans nüfusunu oluşturan Rumların, tarih sahnesine yeni çıkan bu Osmanlı “halkı”yla ittifaka girmesi ve ihtidaya yönelmesi olmuştur. Çünkü “*kıt akıllı, başkalarına karşı hoşgörülü, örgütlü bir toplumun imtiyazlarından da yükümlülüklerinden de habersiz*” olan bir kültüre sahip bir gelenekten gelen Osmanlı halkının aksine, Osmanlı “ırk”ını oluşturan diğer unsur, “*Allah ve vatan muhabbeti uğruna* merdane, mücadele ve mücadele” etmeye hazır, “*dini gayret ve vatanperverlikleri*”nden kuşku duyulamayacak bir unsur olarak, “*kendi kan ve din kardeşleri tarafından terk edildiklerini hissettikleri*” zaman kendilerini Osmanlı “halkı”na teslim etmiştir.¹⁷⁵ Osmanlı “halkı”nın ilk yayılması da, ufak çaplı savaşlar olsa da, savaşarak alınmış kalelerden ya da kentlerden değil, bu terkedilmişlik duygusundaki “Tanrı’yi” ve “ülkeleri”ni seven, “vatansever” olan, ama ekonomik imkânlarını da kaybetmek istemeyen Rumların Osmanlı “halkı”nı tercih etmesinden oluşmuştur. Böylece *ihtida eden Rumlar ile Osmanlı “halkı” kaynaşarak “yeni bir ırk” oluşturmuş;* hatta Osmanlıların kendilerinden söz edilmeye başlamasına neden olan Rumeli’nin alınması dahi,

¹⁷⁴ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 75; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 63. İtalik eklendi.

¹⁷⁵ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 57; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 49: “Eğer içinde yaşadıkları tahammül olunmaz iktisadi şerait altından kurtuluş ümidi mevcut olsaydı İznikliler ve İzmitliler ilanihaye mukavemet edebileceklerdi. *Allah ve vatan* (country) *muhabbeti uğruna* merdane, mücadele ve mücadelede devam edeceklerdi. Filhakika birçok ağır senelerce devam eden muvaffikiyetsiz mukavemetleri bunların *dini gayret ve vatanperverlikleri* (patriotism) hakkında dikkate şayan bir vesikadır. Bunlar ancak *kendi kan ve din kardeşleri* (brothers of blood and religion) *tarafından* tamamen terk edildiklerini his ettiklerinden sonradır ki nihayet mukavemetten vazgeçmişlerdir. Osmanlılar bunlara harben galip gelmemiştir. Hisarları hücumu maruz kalmamıştır. Kendileri de katliğa uğramamışlardır. Bizanslılar tarafından terk edilmişlerdir ve bu suretle Osmanlı olmuşlardır”. İtalikler eklendi.

ihida etmiş Rumların Rumeli için sefere çıkmada Osmanlı “halkı”na yardım etmesi neticesinde gerçekleşmiştir.

Dolayısıyla, Gibbons’ın kuruluş anlatısını kabaca iki unsur oluşturur: Birincisi, *müşrik ya da pagan iken kendilerini “selamet”e erdiren dini bir figürün yardımıyla müslümanlaşarak ayrı bir “halk” haline gelmiş, dolayısıyla kendi benzerlerinden ayırmış Osmanlı unsuru ile kendi “kan ve din kardeşleri” tarafından terkedildiklerinden Osmanlı “halkı” ile kaynaşmayı ve “yeni bir ırk” oluşturmayı tercih eden Bizans Rumları*. Başka bir ifadeyle, Gibbons, sadece Osmanlı “halkı”nı değil, Osmanlı “ırkı”nı oluşturacak Rumları da, Bizans’tan ayırıştırır. Bizans, “kendi din ve kan kardeşlerini” Osmanlı “halkı”na terkedecek kadar basiretsiz olan ve dönemin medeni dünyasının örgütlü bir toplumunun imtiyazlarını da, yükümlülüklerini de bilmekle kalmayan, ancak “dini gayret ve vatanperverlikleri”nden kuşku duyulamayacak olan, ülkeleri yanında Tanrı’yı da seven Rumları kendi kaderlerine terketmiştir.

Ancak Gibbons’ın anlatısında, daha sonra Lindner’in, bir biçimde Kafadar’ın ve aşağı yukarı aynı betimlemeyle Sencer Divitçioğlu’nun da tekrar edeceği üzere, ataları anılmaya değer olmayan, ancak kendisi “Amerikalıların diyebileceği gibi ‘kendi kendini yaratan’”¹⁷⁶ bir kişi olan Osman, “*yeni bir halkın babası* olmak şerefi”ne sahipse, “milleti tesis etmenin [founding] daha büyük şerefi de Orhan’a izafe edilmek icap eder”. Hayatına “meçhul bir kabileye mensup bir köy genci” olarak başlayan, ancak öldüğünde “Bizans İmparatoru’nun kayınbiraderi, Ceneviz hükümetinin dostu ve müttefiki, Trakya’nın bilkuvve hâkimi” olan Orhan¹⁷⁷, yalnızca babasından devraldığı yeni halkı genişletmekle kalmamış, “yeni devleti için kanunlar vaz’ına” da girişmiştir.¹⁷⁸

Bitinya’nın Orhan tarafından fethinin tamamlanmasından itibaren Osmanlılar, milli bir bilince ve yayılma arzusuna sahip *ayrı bir ırk olarak* adlandırılabilir. Küçük Asya’nın beyliklerinin Türklerinden de Bizanslılardan da ayırıştırılabilirler. *Ne Türk Rum’u (Greek) zaptetmiştir ne de Rum Türk’ü*. Her ikisi de *yeni bir din* benimsemişti ve Türk dili kabullenilmişse de, asırlardır İslam’ın itibarıyla zaten gelişmiş bulunan, Türk ve Bizans geleneklerinin her ikisi üzerine de faik olan *Arapların etkisine kadar hâkim olan, daha ziyade Bizans örfleri (custom) ve kanunlarıydı*.¹⁷⁹

“Kanun” konusunda da Gibbons’ın yaklaşımı tutarsızdır: Orhan’ı kanun vazeder göstermek ile Bizans kanunlarını benimsemek arasında kalın bir hat vardır ve Gibbons’ın bu

¹⁷⁶ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 267; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 222.

¹⁷⁷ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 108-109; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 90. İtalik eklendi.

¹⁷⁸ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 64; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 55.

¹⁷⁹ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 80; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 66. İtalikler eklendi.

iki hattı birleştirmek konusunda pek bir çabaya giriştiği de söylenemez. Orhan, bir “halk” (ya da Lindner’de bir kabile) yaratan Osman’dan “fethedilmemiş bir İznik ve İzmit’in mirasını, kanunları, sikkesi ve kati sınırları olmayan *bir devleti, milli bilinci* uyanmaya başlamış *bir halkı* ve kendisinden çok daha güçlü düşman komşularını” devralmıştı.¹⁸⁰ Elbette Gibbons gibi bir amatör tarihçinin eline terkedilemeyecek kadar yüklü olan “kanun”, “devlet”, “milli bilinç”, “halk”, “ırk”, hatta “millet” gibi kavramların bu iki hattın birleşmemesinde etkin olduğunu belirtmek gereklidir. Lakin ‘kuruluş’u yeni bir “halk”, yeni bir “ırk”, yeni bir “millet”, hatta yeni bir “din” ile açıklamaya kalkışmanın bütün anakronik özelliği bir yana, Gibbons’ın bu tür kavramlarla ortaya çıkan yeni bir oluşuma dair bütün fikriyatı, aslında Osmanlı’yı tarihsel bir mevcudiyet olmaktan tamamıyla çıkarır.

Birkaç istisna dışında sonraki Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarında sık sık karşımıza çıkacak bu tablo, bir Osmanlı ‘kuruluş’ anlatısı olmaktan ziyade “Wilsonyen uğrak”¹⁸¹ için bir işaret mi, yoksa izleri Gibbons’ın Prebisteryen ailede yetişmiş Prebisteryen bir papaz olmasında aranacak bir meselenin ürünü mü, elbette ki cevaplandırılması güç. *Gibbons üzerine* ciddi çalışmalar olmamasından dolayı ancak kendi metinleri üzerinden, o da ancak el yordamıyla elde edebildiğimiz verilerle ilerleyebildiğimiz için, onun, nasıl olur da Osman’ın ortaya çıkışını ve Orhan’ın ondan aldığı mirası geliştirmesini kapsayan “o otuz beş yıl boyunca *kendi ırklarının* heterojen bir maceraperver zümreden *bir millete evrimini*” anlatabilecek “Osmanlı tarihçileri”nin¹⁸² olmayışından şikâyet edebildiğini kavrayabilmek de neredeyse imkânsız. “İrk” için neyse de “millet” için gerekli gerekli “bilinç”, bu bilinci oluşturabilecek unsurların yokluğunda teşekkül etmiş gibidir ve bu durum, Orhan zamanında uygulamaya konulan “kanun”lar için de geçerlidir. Kanunlar “millet”in kanunudur; Orhan “milletine şekil vermek için”¹⁸³ de uğralmıştır; lakin hem ekonomik nedenlerle ve hem de kendi kandaşları ve dindaşları tarafından terk edilmiş olmanın getirdiği “manevi” (moral) nedenlerle kendi geleceklerini Osmanlı’yla kaynaşmakta bulan Bitinyalıların da buna rıza göstermelerleriyle. Bu tablodan, elbette, Gibbons’ın anlatısında her türlü ‘ırkçı’ done bulunmasına rağmen, onun dönemin çeşitli etnik ve dini geçmişe sahip olanların yeni bir siyasi topluluk oluşturduklarını gayet yerinde bir şekilde gösterdiği gibi bir sonuç ortaya çıkmaz. Gibbons’ın anlatısı,

¹⁸⁰ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 54; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 46. İtalikler eklendi.

¹⁸¹ Bkz., Erez Manela, *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, (Oxford University Press, New York: 2007).

¹⁸² Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 55; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 47. İtalikler eklendi.

¹⁸³ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 55; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 47.

“kanun”ların vazı, dolayısıyla siyasal bir topluluğun ortaya çıkışı konusunda, ilk dönem Osmanlı tarihyazımını Kitab-ı Mukaddes’e dayalı bir patriyarkal geçmişe bağlarken, Bizans boyutunu da imparatorluk olmanın bir gereği olarak sunan bir yönü haizdir. Eğer ortada siyasi bir topluluk varsa, bu, zaten var oldandan, Bizans ve kurumsallaşmaya dayalı bir örgütlenmesinden başka bir şey değildir ona göre ve zaten olması da mümkün değildir.

Orhan’ın “kanun” vaz edişini, sadrazamlık ve ordunun kuruluşu üzerinden, kardeşi Alaaddin’le bağlantılı olarak değerlendiren ilk Osmanlı kaynaklarının “imkânsız” olan bir anlatı sunduklarını belirten Gibbons, böylece, önce Orhan ile Alaaddin arasındaki ilişkinin ilk Osmanlı kaynaklarında sunulmuş şeklini teolojik bir boyuta indirger ve ardından da Bizans ve kurumsallaşmasının da zaten başka türlü bir teolojik boyutta teşekkül etmiş olduğunu göstermeye girişir: Orhan ile Alaaddin’in ilişkisine dair anlatılanların, ancak “pederşahi (patriarchal) günlerin bir hatırası” olarak değerlendirilebileceğini belirtir. Alaaddin’in ilk Osmanlı kanunlarını Orhan’ın talebiyle oluşturmuş olup olmadığı meselesinden daha dikkati çeken bu tasvir, böylece İlk Osmanlı anlatılarını teolojik-mitik bir çerçeveye yerleştirir. Lakin bu çerçeve iki yönlüdür: Birincisi, Tekvin’deki “Yakub ve merdiveni” bahsine kadar geriye götürülebilir: “Orhan ile Alaaddin arasındaki müşfik ilişki ve görevlerin kendileri tarafından taksimi hikâyesi, *patriarkal günlerin bir hatırası*, Ertuğrul’un Kur’an okuduktan sonra *vaad almasının hikâyesi* gibidir. Vaadi olan bir rüya, *Yakub ve merdivenine kadar geri gider*”.¹⁸⁴ Elbette aşağıda farklı bir bağlamda yeniden döneceğimiz Osman’ın “rüya”sı bahsinde onu Şeyh Ebevali eliyle ihtida eden pagan bir göçebe olarak sunması ile burada “rüya”yı Ertuğrul’a bağlayarak Kitab-ı Mukaddes’e dayalı bir çerçeveye yerleştirmesi arasında ciddi bir uyumsuzluk vardır; lakin Gibbons’ın Osman ve maiyetini de Bitinya’da kendi “selamet”lerini kendileri bulmak zorunda olan bir zümre olarak sunduğunu, dolayısıyla “rüya”yla vadedilen bir gelecek fikrini, *siyasi bir topluluk için değil, “yeni bir din” benimsemiş bir topluluk için geçerli bir vaadmiş gibi* değerlendirdiğini görmemek imkânsızdır. Sanki Gibbons, “Wilsonyen

¹⁸⁴ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 71; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 59. “Yakub ve merdiveni”, Tekvin’de şöyle anlatılır: “Ve Yakub Beer-şebadan çıktı, ve Harana doğru gitti. Ve bir yere erişip orada geceledi, çünkü güneş batmıştı; ve o yerin taşlarından birini alıp başı altına koydu, ve o yerde yattı. Ve rüya gördü, ve işte, yer üzerine bir merdiven dikilmiş ve başı göklere ermişti; ve işte, onda Allahın melekleri çıkmakta ve inmekte idiler. Ve işte, RAB onun üzerinde durup dedi: Baban İbrahimin Allahı ve İshakın Allahı RAB ben im; üzerinde yatmakta olduğun diyarı sana ve senin zürriyetine vereceğim; ve senin zürriyetin yerin tozu gibi olacak, ve garba, ve şarka, ve şimale, ve cenuba yayılacaksın; ve yerin bütün kabileleri sende ve zürriyetinde mubarek kılınacaktır. Ve işte, ben seninle beraberim, ve gireceğin her yerde seni tutacağım, ve seni bu diyara geri getireceğim; çünkü sana söylediğimi yapıncıya kadar seni bırakmayacağım. Ve Yakub uykusundan uyanıp dedi: Gerçek RAB bu yerdedir; ve ben onu bilmedim. Ve korkup dedi: Bu yer ne heybetli! Bu başka bir şey değil, ancak Allahın evidir, ve bu, göklerin kapısıdır”; Tekvin, 28:10-18 (Kitab-ı Mukaddes Şirketi’nin eski çevirisi kullanılmıştır.)

uğrak”ta, Osmanlı geçmişlerinde unuttuları etnik kimliklerini yeniden hatırlayan Türklere *de* bir vaadin olduğunu böylece hatırlatmış *gibidir*.

Orhan ile Alaaddin arasındaki ilişkinin ikinci yönü, bu ilişkiyi, Musa ile Harun arasındaki ilişki üzerinden, ama bu kez Kur’an’a dayalı olarak yeniden üretir: İlk Osmanlı kaynakları, Orhan ile Alaaddin arasındaki ilişkiyi, Taha suresinde yer alan Musa’nın duası bağlamında yeniden kurmuşlardır. Burada Musa, kardeşi Harun’u kendisine “vezir” kılması için de dua eder.¹⁸⁵ Elbette bir “patriyark” olarak Yakub’a edilen vaad ile İsrail oğullarını Mısır’dan çıkarıp vadedilen topraklarda bir “halk”ın kurucusu olarak gören *teolojik boyut*, Gibbons’ın *anlatısında*, neredeyse yok denecek kadar bir yer kaplayan *siyasal boyuttan çok daha önplandadır*.

Ne var ki burada iki ciddiye alınması gereken müdahalede bulunur: İlki Orhan ile Alaaddin arasındaki “idilistik hikâye”¹⁸⁶ ile Kosova Meydan Muharebesi’nde I. Murad’ın aldığı yaralarla vefat etmesi üzerine Yıldırım Beyazıd’ın kardeşi Yakub’u boğdurması ve böylece babasının yerine geçmesi arasında bir kıyaslama yapar ve “tezat” a işaret eder. Elbette Osmanlı tarihinde çokça tartışılan ‘kardeş katli’ meselesinin nedenleri ve etkileri ayrıca tartışılmaya muhtaçtır; lakin burada önemli olan, Gibbons’ın *ilk Osmanlı tarihini*, teolojik bir boyutta değerlendirerek “idilistik” bir çerçeveye, daha sonra Imber’in tekrarlayacağı popüler bir kültür ortamına eş bir çerçeve içine sokmasıdır.

İkinci müdahale, “vezirliği” daha açık bir şekilde, siyasi bir bağlamda çıkarıp teolojik bağlama sokar. Gibbons, burada, neden Alaaddin’in Orhan’a “vezir” olmasının imkânsız olduğunu değerlendirirken, “İslam devletinin bütün bir şeması”na dair bazı gözlemlere yer verir ve daha önce kendinden menkul bir biçimde yaptığı “mücerred teori” ile “pratik müşahhas sonuçlar” arasındaki ayrıma, bu kez “mücerred teori” lehine geri döner. İslam’da “siyasi kanun” yoktur: “İslam devletinin bütün bir şeması, teokratiktir. Kanunları, örfleri, doğrudan Kur’an’a ve Kur’an’ın Muhammedizmin ilk ‘babaları’ tarafından yorumlanmasına dayalıdır. Dini [ecclesiastical; kiliseye ait] kanundan ayrı medeni [civil] kanun yoktur. Hâkimler [judge] ve avukatlar [lawyer], din adamları sınıfına [clergy] aittir”.¹⁸⁷ Gibbons’ın

¹⁸⁵ “Musa: ‘Rabbim! Göğsümü genişlet, işimi kolaylaştır, dilimin düğümünü çöz ki sözümü iyi anlasınlar. Ailemden kardeşim Harun’u bana vezir yap, beni onunla destekle, onu görevimde ortak kıl ki Seni daha çok tesbih edelim ve çokça analım. Şüphesiz Sen bizi görmektesin’ dedi”. Taha, 25-35. (Diyanet İşleri Başkanlığı’nın eski çevirisi kullanılmıştır.)

¹⁸⁶ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 71; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 60.

¹⁸⁷ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 72; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 60. Ragıp Hulusi’nin “babalar” ifadesini, “imamlar”; “dini” demek zorunda kaldığımız “ecclesiastical” ifadesini

burada düştüğü dipnot ise daha aşıkâr bir biçimde İslam’da “siyasal bir kanun”un olamayacağını kitabında sık sık eleştiriye tuttuğu Hammer’e bir kez daha karşı çıkarak ifade eder:

Hammer’in, ... *Kanunname*’nin dini [ecclesiastical] olmaktan ziyade siyasal kanun olarak ele alınması gerektiğini söylediğinde neyi kastettiğini anlamıyorum. Bu ikisi İslam’da ayrıştırılmaz. Ya da belki de siyasal kanun olmadığını söylemek daha doğrudur. Asıl kanun kelimesi, Yunanlardan alınmıştır, onlar tarafından dini [ecclesiastical] kanun olarak kullanılmıştır ve Osmanlılar tarafından (Orhan’dan daha geç bir dönemde) benimsenmesi, Kilise kanunundan başka kavranabilir bir kanun türü olmadığı gerçeğini vurgulamaya yarar. *Kanon* kelimesinin elbette başka anlamları da vardır; lakin bu kolektif kanuni anlamıyla kiliseye ait [ecclesiastical] veya dini olan şeylere müteallik kaide ya da kanunlar anlamlarına karşılık gelmiş görünmektedir”.¹⁸⁸

Osmanlı “kanun”larının ilk nüvelerini Orhan ile Alaaddin arasındaki görev taksimine bağlayan anlatıları önce teolojik bir zemine yerleştiren, sonra bu teolojik zemini teokratik bir bağlamda yeniden tanzim eden Gibbons, böylece sadece Orhan’ın değil, ister “Türk mühtediler [convert] isterse de Rum mürtedler [renegade] olsunlar, [bütün ilk] Osmanlılar”ın, “bir müslüman devlet inşa sanatı konusunda tamamıyla cehalet içinde bulunmaları açısından ortak bir zeminde” buldukları iddia eder. Bu döneme dair kayıtlar olmadığından Osmanlı’nın ilk kanunlaştırma çabaları konusunda herhangi bir şey söylenemeyeceğini belirtmekle birlikte, onların, Kur’an’la mutabık bir kanunlar külliyatı vücuda getirmiş olmalarının “muhtemel” olamayacağını beyan eder. Neticede, “şeriat (kutsal kanun) anlaşıldığı ve yerel şartlara uygulanabilir olduğu oranda doğal olarak kullanıldı. Lakin, kutsal müslüman kanunuyla yan yana, eski Bizans kodu [code] da mevcuttu”.¹⁸⁹ Osmanlılar, İstanbul’u fethedip artık Bizans imparatorluğunun mirası üzerine oturana kadar “bütün bir müslüman kanonik kanun sistemi”ni benimsemeyeceklerdir.

Anlaşılacağı üzere, Gibbons’ın yeni bir “halk” ve yeni bir “din” temelinde kurulan yeni “ırk”ı, Lindner veya Kafadar gibi Osmanlı ‘kuruluş’ anlatıcılarının daha sonra yumuşatma girişimlerine rağmen, aslında siyasi değil *teolojiktir*. Eğer sonradan Osmanlı olan Türkler kendi yanlarında “kanun” veya “örf” getirmemişlerse, getirmiş olsalar bile müşrikken müslüman olduklarından dolayı artık yeni bir “halk” oluşturken bunları “selamet”leri adına geride bırakmak durumunda kalmışlarsa, İslam’dan anlayabildikleri ve yerel düzeyde kullanabildikleri ölçüde yararlanabilmişlerse, Bizans’tan gelen kodlar ise Hammer’e itiraz

“şer’i”; “hakimler” ve “avukatlar” demek zorunda kaldığımız ifadeleri, “hakimler ve müdafiler” ve “din adamları sınıfı” demek zorunda kaldığımız “clergy”yi de “ilmiye sınıfı” diye çevirmeye zorlandığını hatırlatalım.

¹⁸⁸ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 72-73, n.3; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluğu*, s. 60-61, n. 48.

¹⁸⁹ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 73; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluğu*, s. 61.

ettiği dipnottan da aşıkâr bir biçimde anlaşılacağı üzere zaten eklesiyastik bir niteliği haiz ise, yeni bir “din” temelinde ortaya çıkan yeni “ırk”ın ve yeni “millet”in siyasi olmak için hiçbir şansı yoktur. O dönemde tek kurumsal ve örgütlü yapı olan Bizans’ın bile sivil değil eklesiyastik bir örgütlenme içinde değerlendirildiği bir ortamda, başka türlü de olamazdı zaten. Böylece Bizans’ı da teolojik bir hüviyet içinde sunan Gibbons için, *kanunların kaynağının değil niteliğinin* daha önemli olduğu görülür.

Ancak zaten yeni “ırk”, her iki unsuru da eski dinlerini terketmiş zümrelere oluşmuştur ve ortada yeni “din”e dair bir cehalet de vardır. Yeni “ırk”, yeni “din”in hükümlerine tabi olmaya meyillidir. Lakin Türk “mühtedi”lerden ve Rum “mürted”lerden oluşan yeni “din”in yeni “ırk”ı, “mücerred teori” ile “pratik müşahhas sonuçlar” arasındaki sarkaçta, bir kez daha “pratik müşahhas sonuçlar” lehine dönerek, Osmanlı’nın zaten mizacen “kötü” olmayan tabiyatının da etkisiyle, Arap taassubu devir alınana kadar “hoşgörülü” bir İslam portresine sahip olmak durumunda kalacaktır. Bu açıdan, *Gibbons’ın ilk Osmanlı portresi, daha sonradan ortaya çıkacak olan “heterodoksi” tartışmalarının kapsayamayacağı kadar kendinden menkuldür* ve Gibbons’ı daha sonra Lindner veya Kafadar gibi isimler tarafından yumuşatma girişimlerine rağmen böyledir. Elbette izaha muhtaç bu yargıyı, Gibbons’ın Osmanlı “ırk”ını ve “millet”ini hangi bağlamda değerlendirdiğine dair aşağıda yapacağımız tartışmada, işin içine başka boyutlar da ekleyerek, biraz daha açmak icap edecektir.

ii/ Bir ‘Şark Meselesi’ Olarak ‘Kuruluş’

Gibbons, Osman’a bir “ırk”, Orhan’a bir “devlet” kurdurduktan sonra “imparatorluğu” kurmayı da Murad’a bahşeder: “Osman etrafına bir ırk toplamıştır. Orhan bir devlet yaratmıştır. Fakat imparatorluğu kuran Murad olmuştur”.¹⁹⁰ Ancak imparatorluğun kuruluş hamlesi, Gibbons’ın Osmanlı “millet”ine dâhil olan bir unsur için yaptığı nitelendirmeyi tekrar edecek olursak, “kendi *kan* ve *din* kardeşleri tarafından terkedilen”¹⁹¹ Rumların aksine, yeni bir “ırk” oluşturmak için kendi “kan kardeşi” olan Anadolu’daki Türklerden kendilerini kendi iradeleriyle koparan Osmanlı’nın Anadolu’dan kopuk genişlemesi esnasında Rumeli’de elde ettikleri imkânlardan gelir. Ne var ki hem Osman ve hem de Orhan “*farkedilmeden* ve *herhangi bir engelle karşılaşmadan* bir ırk ve millet” oluşturmalarına, Bitinya’nın Bizans tarafından terk edilmiş olması yanında, Rumların uzun yıllardır Anadolu’da bulunmaya başlayan Türkleri artık tanımış olması kolaylaştırmıştır. Ancak Rumeli öyle değildir. Bu

¹⁹⁰ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 179; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 148.

¹⁹¹ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 57; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 49. İtalik eklendi.

nedenle ortaya çıkışları konusunda henüz kimsenin bir şey bilmediği, farkedilebildiği kadarıyla da ehemmiyet vermediği yeni “ırk”ın Osman ve Orhan zamanındaki halinin tersine, Murad, kendisini “derhal harekete geçmek” zorunda hissetmiştir.¹⁹²

Elbette ki Murad’ın Rumeli’ndeki başarısındaki en büyük etken ‘Balkanizasyon’dur¹⁹³: “Murad’ın yerli Balkan unsurlarının ittihadından endişelenecek çok az şeyi vardı. Rumlar, Sırlar ve Bulgarlar, Osmanlı’dan nefret ettiklerinden çok daha kötü bir biçimde birbirlerinden nefret ediyordu. *Tarihin* 1913 yılının hadiseleri tarafından da hayli kuvvetli bir biçimde ispat edilen *bu gerçeği*, Osmanlı fatihler tarafından da biliniyor ve bütün değeriyle takdir ediliyordu”.¹⁹⁴ Gibbons’ın gözünde Balkanizasyonu tarihin reddedilemez bir gerçeği olarak gösteren bu satırlar, bu kadarla da kalmaz. Örneğin, Murad’ın Bizans imparatoruna karşı “bazı Bizans hainleri” ile birlikte bir suikast düzenlenmesi için hazırlanan bir teşebbüse dâhil olmayı imparatorluğunun fethini tamamlamak için aklından geçirmesine rağmen, teşebbüsün başarısızlıkla neticelenmesini, kendisi için hayırlı olarak değerlendirir ve bunu “1912’da Bulgar kuvvetlerinin Çatalca Osmanlı hatlarını delememiş olması”yla kıyaslar. Her iki girişimin başarısız olması “hayırlı”dır, çünkü “özümsememiş kitlelerin çok yaygın ve çok hızlı zapdedilmesi, ne kadar ani olursa o kadar da telafisi imkânsızdır. İstikrarlı bir imparatorluk oluşturma, tecanüs [homogeneity] kaidesiyle idare edilir”.¹⁹⁵

Aslında Osmanlı’nın çok küçük bir ilerleme kaydedilen Orhan döneminin tersine Murad zamanında Rumeli’nde başarılı bir ilerleme tekniği izlemesinin nedenlerini izah etmek için dile getirilmiş gibi görünen bu satırlar, ancak Balkanizasyon mantığı kabul edilirse anlamlı olur. Elbette Osmanlı’nın feodal olup olmadığı tartışmalarında da kendisini gösterdiğinden belirli bir önemi haiz Balkanizasyonu, milli kimliklerin oluşumundaki etkileri¹⁹⁶ veya Osmanlı sözkonusu olunca özellikle “imparatorluk mirası”¹⁹⁷ bağlamında tartışmak ayrı, Balkan Savaşları bağlamında ortaya çıkan basit gözlemlerle birlikte Osmanlı ‘kuruluş’una bağlamında

¹⁹² Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 111; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 93. İtalik eklendi.

¹⁹³ Batı’nın kendisini algısında “Balkan hayaleti”nin nasıl oluşturucu bir güç oluşturduğunu, “Osmanlı mirası”nı da dikkate alarak inceleyen ve dolayısıyla Balkanizasyonun bölgenin tarihinde nasıl bir işlevi olduğunu gösteren bir çalışma için bkz., Maria Todorova, *Balkanlar’ı Tahayyül Etmek*, çev. Dilek Şendil, (İletişim Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2015).

¹⁹⁴ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 111; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 93. İtalik eklendi.

¹⁹⁵ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 115; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 95. Ragıp Hulusi, “unassimilated” kelimesini çevirisi boyunca “temsil edilemez” diye çevirmiştir.

¹⁹⁶ Bkz., Maria Todorova (der.), *Balkan Identities: Nation and Memory*, (New York University Press, New York: 2004).

¹⁹⁷ Bkz., L. Carl Brown, *İmparatorluk Mirası: Balkanlar’da ve Ortadoğu’da Osmanlı Damgası*, çev. Gül Çağalı Güven, (İletişim Yayınları, altıncı baskı, İstanbul: 2013).

tartışmak ayırır. Ancak Gibbons'ın bu mantığı, ona başka bir imkân da verir: Osmanlı'nın yeni bir "ırk" ve "millet" olduğunu, Rumeli'deki ilerlemeleriyle de kanıtlamak.

Osmanlı hala sınırlı sayıda ve bir millet olarak varlıklarının başlangıcında olan bir ırktı. Söğüt köyünü terkettiğinde Osman tarafından başlatılan fethedilen topraklardaki ırk unsurlarını özümseme süreci, varlığı devamlılığına bağlı Osmanlı devleti için sona erdirilemezdi. Bitinya Rumları iki yüzyıldır Türk ve müslümanla yaşıyordu ve onları iyi komşu olarak bulmuşlardı. Muhammed'in dinine karşı üstesinden gelinmesi gereken ne ırki bir nefret ve ne de tiksinti vardı. Fethedilen tarafında nefret ve korku, fetheden tarafında da kibir yoktu. Anadolu Rumları, nesillerdir, nihayetle çoğunluğunun talihlerini Osmanlıların yükselen yıldızına rapdetmesine neden olan ekonomik ve siyasal şartlara alışmıştı. / Balkan yarımadasının bütün nüfusunu oluşturan Hristiyanları özümseme sorunu, yeni bir sorundu... Murad ve danışmanları özümseme sorununu esirlerin köleliğe tenzili müeyyidesiyle ve yeniçeri birliklerini oluşturarak çözdü.¹⁹⁸

Dolayısıyla Gibbons için çözüm, "ırk"ların asimile olmasını sağlayacak yöntemlerle bulunmuştur. Yine "mücerred teori"den destek alan Gibbons, savaş esirlerinin köle kabul edilmesini, İslam hukukuyla açıklar. Ancak bu kez "pratik müşahhas sonuçlar" da işin içindedir: esirler ganimet olarak kabul edilmekte, ev veya çiftlik işlerinde çalıştırılmakta; pazarda alınıp satılabilmektedir. Esirlerin köle olarak hürriyetlerini kazanmalarının tek yolu vardır: müslüman olmak. Böylece Balkan nüfusunu asimile etmenin de bir yolunu bulan Osmanlı, "pratikte kendi kadınları" olmadığından, "karı ve cariye" sağlama yolunda da etkili bu yöntemle, "ölmüşlerin dulları ve Rum, Sırp ve Bulgarların kızları" ile "*Osmanlı ırkını arttırmanın aracı*"nı bulmuş olurlar.¹⁹⁹ İşte Gibbons'ın "ırk"a dair en ilginç müdahalelerinden birisi, burada gerçekleşir: "I. Murad'dan II. Mehmed'e kadarki yüzyıl zarfında Osmanlılar *kan itibarıyla* [antik] Yunanlılar ve Romalılar zamanından beri dünyanın bildiği en kozmopolit ve en zinde [vigorous; kuvvetli, kudretli] ırk oldular. Rum, Türk, Sırp, Bulgar, Arnavut, Ermeni, Eflak, Macar, Alman, İtalyan, Rus, Tatar, Moğol, Kafkas, Gücü, Pers, Suriyeli ve Arap; bunlar, Muhteşem Süleyman döneminde, bütün dünyayı titreten Osmanlı'nın ecdadıydı. *Kan zenginliği* itibarıyla modern dönemlerde Osmanlı'nın tek benzeri, Birleşik Devletler'in ve Kanada'nın hâlihazırdaki nüfusudur".²⁰⁰ Elbette ki aşağıda ayrıca üzerinde duracağımız üzere "*kan*", "*ırk*"tan daha ırkçı bir şeydir ve "*ırk*"tan çok daha fazlasını içerir. Ancak Gibbons'ın Osmanlı'nın nüfusunu artırmak için kullandığını vurguladığı bir teknik olarak "*kan zenginliği*", burada, "*ırk*"ın gelişimi için bir "araç" hükmündedir. Osmanlı, "*kan zenginliği*" ile "*ırk*"ını genişletmiş ve yüceltmıştır. Elbette ki bunu da, Anadolu'daki Türklerle hiç kaynaşmadan yapmıştır. Çünkü bu "*kan zenginliği*"nin sağladığı imkânlar, Murad için ya

¹⁹⁸ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 115-116; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 95-96.

¹⁹⁹ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 116-117; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 96-97.

²⁰⁰ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 117; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 97. İtalikler eklendi.

“Asyalı bir emir olarak kalma” veya “Avrupalı bir egemen olma”, “otoritesini önce diğer emirler üzerine kabul ettirmeye çalışma” veya “Balkan yarımadasını fethetme” konusunda yapacağı seçimde yol gösterici olacaktır:

Murad imparatorluğunu Balkan yarımadasında kurmaya karar verdi. Küçük Asya'nın dağlarına ve vadilerine göz dikmemiş değildi. Hırsı Toroslar'a kadar uzanmıyor değildi. Lakin *Osmanlı ırkının, Küçük Asya'daki Türk unsurları, sadece bu unsurların tedrici özümsemesiyle hâkimiyeti altına alamayacağını farkedecek kadar feraset sahibiydi. Irk*, başladığı gibi, Avrupa'yla karşı karşıya gelmenin ve Bizans İmparatorluğu'nu miras almanın getirdiği sorunlarla uğraşmak için gerekli *yegâne beceri, yönetim bilgisi ve örgütlenme yeteneği sahibi çeşitli Hristiyan unsurların ortaklaşılıyla büyüme zorundaydı. Avrupa'dan Küçük Asya ve daha fazlası fethedilebilirdi: Asya'dan ise Avrupa'nın hiçbir parçası fethedilemezdi.*²⁰¹

Gibbons'ın ırkçı bir tez öne sürdüğünü, lakin tezinin bu ırkçılıktan soyutlandığında Osmanlı'nın 'kuruluş'u için uygun zemini yakaladığını öne sürenlerin veya Gibbons'ı yeni bir kabile tanımı içinde yumuşatmaya çalışanların onu haklı çıkarma çabalarından daha fazlası vardır elbette burada. Mesele ne örneğin Kafadar'ın varsaydığı kadar kültürel ve ne de Lindner'in düşündüğü kadar antropolojiktir. Mesele, “kan”ın ve onun “zenginliği”nin beceri, yönetim bilgisi ve örgütlenme yeteneği sağlayabilmesinin düşünülmüş olmasıdır. “*Irk*” bile değil, “*kan*”, Gibbons'ta örgütleyici unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

Böylece Gibbons'ın Murad zamanına dair anlatısında, başka kaynaklarda, mesela Halil İnancık'ın ilk Osmanlı sultanlarına dair eserinde görebileceğimiz dönemin hadiselerine dair şöyle ya da böyle bir dökümün arasından tebarüz eden, Balkanlar'da Osmanlı idaresi altına giren Hristiyanların ya köle olma veya hür bir Osmanlı olmayı seçme ve kadını kıt Osmanlı ırkının kendisine öncelikle Balkanlar'dan kadın edinme unsuru dışındaki ikinci önemli unsuru olan yeniçerilerin devşirme olmasının nedeni yakalamış oluruz: Murad, aslında egemenliği altına alma konusunda bir hırs beslese de bunu Anadolu'daki diğer Türk unsurlarla kaynaşarak yapamazdı. Bunlar beceri, yönetim bilgisi ve örgütlenme yeteneği konusunda kendisine yardımcı olamazdı. Anadolu'yu da fethedecek bir “kan zenginliği” elde edilmeliydi. Yeniçeri ordusunun kuruluşu, devşirme olsa da, becerikli bir “kan zenginliği” sunan bir uygulama olarak, hem Avrupa'ya ve hem de Anadolu'ya yönelimi sağlayacak zenginliği kullanmaya yönelik bir feraseti gösteriyordu: “[Osmanlılar] Asya'da ne başarmışlarsa, bu, Avrupa'daki muazzam başarıların dolaylı sonucuuydu. Başlangıçtan sona kadar *Osmanlı egemenliğinin* müslüman Asya üzerindeki yayılımı, *damarlarında* Yunan ve Rum [Greek and Roman], Got

²⁰¹ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 125; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 103. İtalik eklendi.

ve Macar, Arnavut ve Slav *kanı dolaşan*, bizatihi Hristiyan olan veya Hristiyan atadan gelen bir askeriye vasıtasıyla oldu.”²⁰²

“Kan” “ırk”tan daha fazla bir şeydir; çünkü *sadece damarlarla dolaşmakla, hatta bir insanın eskiden veya halen Hristiyan olup olmadığını belirlemekle kalmaz, egemenin egemenliğini de mümkün kılar*. İşte Gibbons’ın “kan”a dayalı açıklaması bu egemenin özelliğini sergiler: önce “kan” oluşumu gerçekleşir; bu oluşumun kendisini bir mekânda, Balkanlar’da, kurduğu ve sonra oradan kalkarak başka mekânlara, mesela Anadolu’ya egemen olduğu böylece iddia edilir. “*Kan*” bir egemenlik simgesidir ve egemenden önce gelir. Osmanlı, artık anlaşılacağı üzere, bir kan oluşumudur ve Gibbons’ın bir kez daha belirtir ki, “[b]ütün Hristiyanlar *Balkan özgürlüğü davasına* sadık değildi. Balkan yarımadasını fethetmelerinde, Osmanlılar’ın, Müslüman boyunduruğu altına koydukları kimselerin *inanç ve kanından* müttefiklerin yardımı olmaksızın herhangi bir savaşa girişmemiş olmaları dikkate şayandır”.²⁰³

Elbette ki Gibbons’ın “Balkan özgürlüğü davası” derken neyi kastettiğini anlamak güçtür. Bu “inanç ve kan” birliği mi, tıpkı Osmanlı gibi ayrı bir “ırk” yaratıp bu “ırk” etrafında kaynaşmak mı, yoksa artık örgütü ve kurumsallaşması kalmamış bir coğrafyanın “tıpkı Selçuklu Sultanı Alaaddin’in Türk göçebe beylerine sözde ‘imtiyazları’ gibi” imtiyazlarla donatılmış “Şark hükümeti”ni, “boş ve anlamsız bir bahş”²⁰⁴ olmaktan çıkaracak daha anlamlı bir birlik mi, belli değildir. Lakin kimi zaman örneğin Bizans’a yardıma gelen Latinlerin yerli unsurlara yardımdan çok zarar verdiklerini işaret etmesine ve bunun da en azından Hristiyanı birliği tahrip ettiğine göndermeler yapar görünmesine rağmen, özellikle Balkanlar’da siyasi hırsları siyasi becerilerinden büyük etnik unsurların liderlerinin kendi aralarındaki çekişmelerine ve bu çekişmelerde Avrupalı unsurların kararsız ittifaklarına dair çok sayıda örnek sıralar. Ancak asıl sorunu ortaya koyuş şekli hayli ‘Avrupa-merkezci’dir. Örneğin, I. Murad zamanında Osmanlıların Rumeli’ndeki ilerlemelerini, “haçlıların tek bir amaçla kararlı bir bünye” oluşturamamasına ve Doğu ile Batı’nın, Rum ile Katolik Kiliseleri’nin yerleşmiş düşmanlığı’na bağlar.²⁰⁵ O dönem Papa olan Urban’ın Osmanlı’nın Edirne ve Filipe’yi almasını bir uyarı olarak görmek yerine eski düşmanlığı alt edecek bir fırsat olarak gördüğünü

²⁰² Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 126; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 104. İtalikler eklendi.

²⁰³ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 173; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 143. İtalikler eklendi.

²⁰⁴ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 38; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 31.

²⁰⁵ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 128; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 105-106.

söyler. Urban, bu durumu, “Müslümanları Avrupa’dan atarak ve dindaşı olan Hristiyanları iktidardan, kölelikten ve ölümden kurtararak *Hristiyan âleminin dayanışmasını gösterecek muhteşem bir fırsat*” olarak değil, “hizipçi Rumları Roma cemaatine dönmeye zorlayacak bir vesile” olarak görmüştür. Dolayısıyla, “kendisini *İsa’nın ve uygarlığın kıymetli bir destekçisi olarak* kanıtlama şansını” kaybetmiştir ve “Hristiyan âlemi için Roma Kilisesi’nden büyük ve onun dışında ortak bir çıkar” olduğunu görememiştir.²⁰⁶ Ancak bu hata, ona göre, şahsi bir hata değil, “dönemin ruhu”nun bir sonucudur. Çünkü:

Öndördüncü yüzyılda, Batı ticaretini, adetlerini, kanunlarını ve dinini Doğu üzerine empoze etmeye çalışmaya zaten başlamıştı. [O zaman] Garp ile Şark arasında sempatik bir ‘uzlaşma’ olmadı ve o zamandan beri de olmamıştır. *Bir darphanede, bir para damgalandığında kalıba uymuyorsa, ıskartaya çıkarılır. Benzer şekilde Batı, her doğulu halk üzerine kalıbını yerleştirmeye çalıştığında ve tam bir karşılık bulamadığında, ıskartaya çıkarılır.* Dolayısıyla, bir tarafta ‘senden daha iyiyim’ şeklindeki tepeden bakma ve diğer tarafta yalnızca korku ve aşağılanmışlık inancından değil aynı zamanda yanlış düzeltilmediğine ve hiç düzeltilemeyeceğine dair bir bilgidен dolayı hayati olan bir adaletsizlik duygusundan doğan bir nefret vardı.²⁰⁷

Demek ki sorun, sapkın da olsa Hristiyanı bir nüfusu olan Şark’ın Batı tarafından kendi kalıbına sokulmasına rıza göstermemesi ve Şark’ı “ıskartaya çıkarması”dır. Bu elbette ki bir Garplı’nın damarlarında dolaşan “kan” Hristiyan “kan”ı olsa da Şark’a bakışı içerir. Öyleyse Gibbons’a göre Garp nedir? Döneceğiz aşağıda, damarlarında dolaşan manevi, ama karışmamış saf “kan”dır. Ama sorun Garp değil, Şark’tır. Çünkü öncelikle ortada bir “şark meselesi” olduğu aşikârdır. O kadar ki eğer Şarkiyatçılık, Osmanlı’yı unutan ya da yutan bir şekilde, genel anlamıyla Şark hakkında bir bilgi ve güç iradesi elde etme çabası ise²⁰⁸, “Şark Sorunu” daha çok geopolitik bir meseledir ve en çok da bir Osmanlı meselesidir. Eğer Gibbons’ın Osmanlı’nın ‘kuruluş’unu yayınladıktan bir yıl sonra yayınlanan ve Gibbons’a da atıflarda bulunan John Arthur Ransome Marriot’un *The Eastern Question*’ının daha ilk cümlesine inanacak olursak, ‘ebed müddet’ bir anlayışla tarih yazılamaz ama yine de, “Avrupa, ta ezelden beri, bir ‘Şark Meselesi’ ile karşı karşıya kalmıştır”: Bu mesele, “[ö]zünde hiç değişmez. Güneydoğu Avrupa topraklarındaki Batı’nın adetleri, fikirleri ve kanaatleri ile Doğu’nunkiler arasındaki çatışmadan doğmuştur”. Antik dönemlerde Grekler ile Persler, Romalılar ile büyük Helenistik monarşiler arasındaki çekişme, Orta Çağlar’da da Hristiyan

²⁰⁶ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 131; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 108. İtalikler eklendi.

²⁰⁷ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 132; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 109. İtalikler eklendi.

²⁰⁸ Burada Edward Said’in çerçevesini çizdiği Şarkiyatçılığa gönderme yapıyoruz: Said Şark konusundaki bilginin ürettiği iktidardan bahsetse de, onda Şark hiç yer almaz ya da aldığı Şark’ın temsiline yol açabilecek kadarıyla, Şarkiyatçılık üretimi sağladığı oranda yer alır. Osmanlı ise *Şarkiyatçılık*’ta hiç yoktur. Bkz., Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, çev. B. Ülner, (Metis Yayınları, İstanbul: 1999). *Şarkiyatçılık*’ta Osmanlı’nın yeri konusunda bkz., Bkz., Derek Bryce, “The Absence of Ottoman, Islamic Europe in Edward W. Said’s *Orientalism*”, *Theory, Culture & Society*, c. 30, no: 1 (2013), s. 99-121.

güçleri ile İslam güçleri, Haç ile Hilal arasındaki mücadele; “her Hristiyanın İsa’nın yeryüzündeki hayatıyla özdeşleştirmesiyle kutsanmış topraklara sahip olmak için Haçlılar ile Kâfirler arasındaki mücadele” olarak görülmüştür.²⁰⁹ Lakin Mariott, meselenin daha özgül doğasına bir vurgu yapar: aslında Şark Sorunu’ndaki “asli ve en temel etken”, “Avrupa tarihinde Osmanlı Türklerinin ondördüncü yüzyılın ortalarında Çanakkale Boğazı’nı (Hellespont) ilk kez geçtiklerinden beri oynadıkları” rolle, “*Avrupa’nın canlı bedeninde (living flesh), bir yabancı madde (substance)*” olarak “varlığı”dır.²¹⁰ Bu varlık, öncelikli ayağıyla Balkan ülkelerinin durumunu, sonraki ayağıyla Karadeniz üzerinden Boğazlar ve Konstantinopolis’in durumunu, daha sonra ayağıyla Rusya’nın konumunu, beşinci ayağıyla Habsburglar’ın konumunu ve son olarak da “Avrupalı Güçler”in bütün bunlara tavrını içerdiğinden, mesele, aslında jeopolitik bir meseledir.²¹¹ Marriott’un, meseleyi “diplomatik” bir mesele olarak tanımlaması bu açıdan anlamlıdır. Bir yanı sıra Osmanlı’nın, özellikle Avrupa’daki varlığının siyasal, askeri ve ekonomik bir güç olarak geriletilmeye başlanmasından itibaren, Osmanlı İmparatorluğu’nun bölgesel gücünü konu edinen ve diğer yanı sıra da Avrupa’nın sınırlarını çizerek “bir fikir olarak Avrupa”²¹² meselesiyle doğrudan bağları olan²¹³ bu meselenin, Gibbons’ta, Osmanlı’nın Rumeli’de var olmaya başladığı dönemdeki anlatımı da hayli “diplomatik”tir: Osmanlı’ya karşı ittifak çabaları, Osmanlı’yla ittifaklar, diğer unsurların birbirleriyle mücadelesi ve siyasi hedefleri, hep bir “diplomasi” meselesi gibi değerlendirilir.

Ne var ki sanki bir “Şark meselesi” olarak Osmanlı’nın ‘kuruluş’unu anlatan bu bölümler ile Osmanlı’yı bir “ırk”a ve bir “millet’e dönüştüren “kan zenginliği”ne dair çözümlenmeleri arasında ciddi bir çatlak da ortaya çıkar. Eğer Bitinya, Rumeli ve genel olarak Balkanlar’da Osmanlı’nın genişlemesi Hristiyan “kan”ının Osmanlı “ırk”ına dâhil olmasıyla gerçekleştirilmişse, Garp’ın kendi kalıbına sokmaya çalıştığı Şark’ın direncini sağlayan

²⁰⁹ J. A. R. Marriott, *The Eastern Question: A Study in European Diplomacy*, (Oxford University Press, Londra: 1917), s. 1.

²¹⁰ Marriott, *The Eastern Question*, s. 3. İtalik eklendi.

²¹¹ Marriott, *The Eastern Question*, s. 2-17.

²¹² “Bir fikir olarak Avrupa”, Avrupa’yı sadece coğrafi sınırlarıyla veya kendisini tarih içinde değişen coğrafi sınırlamalarıyla değil, evrensel bir vaadi olan bir teşekkül olarak da inceleyen bir Avrupa geleneğidir. Bu konuda bkz., Rodolphe Gasché, *Europe, or The Infinite Task: A Study of a Philosophical Concept*, (Stanford University Press, Stanford: 2009). Ancak “bir fikir olarak Avrupa”nın nasıl “diplomatik” Şark Meselesi’ndeki gibi, nasıl bölünmelerle ve dışta bırakmalarla kurulduğunu, öyle yekpare ve evrensel bir vaadi olan bir “fikir” olmadığını gösteren iyi bir çalışma için bkz., Denis Guénoun, *About Europe: Philosophical Hypotheses*, çev. C. Irizarry, (Stanford University Press, Stanford: 2013).

²¹³ Bkz., Leslie Rogne Schumacher, “The Eastern Question as a Europe Question: Viewing the Ascent of ‘Europe’ through the Lens of Ottoman Decline”, *Journal of European Studies*, c. 44, no: 1 (2014), s. 64-80.

kiliseler arası bölünmeyi “diplomatik” yönleri de olan bir “Şark meselesi” olarak nasıl adlandırabiliriz?

iii/ “İktidar Kan Vasıtasıyla Konuşur”

Bunu mümkün kılan elbette ki yine “kan”dır. “*Kan*”ın yirminci yüzyılın ilk çeyreği gibi geç bir dönemde bu kadar belirleyici bir konumda bulunması şaşırtıcı gelebilir. Örneğin Foucault, onu, Batı’da ilk krallıkların ortaya çıkışı dönemiyle ilişkili olarak, geçmişte kalmış “unsur” olarak görür:

Kan ilişkileri, uzun süre, iktidarın mekanizmalarında, tezahürlerinde, ritüellerinde önemli bir unsur olarak kaldı. İttifak sistemlerinin, egemenin siyasal formunun, tarikatlarda [order] ve kastlarda farklılaşmanın, soy kütüklerinin değerinin hâkim olduğu bir toplumda; açlığın, salgın hastalıklarının ve şiddetin ölümü yakın kıldığı bir toplumda, kan, en temel unsurlardan birisini oluşturdu. Kan yüksek değerini aynı zamanda araçsal rolüne (kan dökebilmeye), işaretler düzeninde işlev sahibi olma tarzına (belirli bir kana sahip olmak, aynı kandan olmak, kendi kanını tehlikeye atmaya hazır olmak) ve ayrıca muğlaklığına (kolayca dökülebilmesine, kesilmesine, kolayca karışabilmesine, çabucak çürüyebilmesine) borçluydu. Bir kan –neredeyse ‘kan kırmızılığı’ [sanguinity] diyeyazdım- toplumuydu bu ki iktidar kan vasıtasıyla konuştu: savaş onuru, açlık korkusu, ölümün zaferi, kılıcıyla egemen, cellatlar ve işkencelerle; kan, *simgesel bir işlevi haiz bir gerçektir*.²¹⁴

Ancak geçmiş bir toplumdur bu. Eğer olabildiğince sadeleştirerek okursak, Foucault’ya göre “kan” bir egemenlik formunun ortaya çıkışını sağlamış; çok sonradan ulus ile özdeşleşecek bir kitlenin de o egemenlik formunun altında buluşmasına yol açmıştır. Kan bir simge ve nişandır ve egemenin nizamının düzenlenmesini sağlar: “yasanın, ölümün, ihlalin, simgeselin ve egemenliğin yanında kandan çok başka bir şey yoktur”²¹⁵. Machiavelli’nin, Hobbes’un, filozofların, hukukçuların, hatta Carl Schmitt’in öldürerek (karar vererek) yaşam hakkını muhafaza eden eli kılıçlı ‘egemen’idir bu. Sanki Foucault, soy, fratri ve kabile birlikteliklerini “kan” ortaklığı üzerinden krallığa bağlayan daha kapsayıcı ve daha toprağa dayalı bir hükümlanlık anlayışının, ondokuzuncu yüzyıl evrimci antropolojik çalışmalarında öne sürüldüğü gibi “kan”ı arkasında bırakmadığını; aksine, hükümdarın bütün iktidar mekanizmasının “kan” vasıtasıyla kurulduğunu iddia etmektedir.

Osmanlı’yı Kayı boyuna, onu da Oğuz Han’a, hatta Nuh’a ve Âdem’e kadar bağlayan seçerelerin yerini Batı’da “kan” ve simgeledikleri almış gibidir. Başka bir ifadeyle, eğer Osmanlı için seçerelerin sonradan uydurma, kendisini geçmişteki daha soylu olduğu söylenen bir geleneğe bağlama ve böylece kendisini meşrulaştırma işlevi gördüğü şeklindeki modern

²¹⁴ Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, çev. Robert Hurley, (Pantheon Books, New York: 1978), s. 147; Türk.e çevirisi için bkz., Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, (Ayrıntı Yayınları, yedinci baskı, İstanbul: 2016), s. 105. Burada her ne kadar İngilizce çeviriden yararlanacak olsam da Türkçe çeviriye de referans vereceğim.

²¹⁵ Foucault, *The History of Sexuality, Volume I*, s. 148; Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 105.

tarihyazımında ortaya çıkan iddialar daha sağlıklı bir zeminde değerlendirilecekse, bu, hanedanlık iddialarının neden Batı'daki gibi bir "kan" simgeseli üzerinden gerçekleşmediği sorusu eşliğinde yapılmalıdır. Foucault'dan ayrı olarak Tomaz Mastnak'ın da özellikle Roma'ya dayalı bir egemenlik formunun gücünü yitirdikten sonra ortaya çıkan dağınık egemenlik iddialarının nasıl "kan" üzerinden kurulduğuna yukarıda değinmiştik. Foucault'dan ayrı olarak Mastnak, "kan"ın sadece güce dayalı bir egemenlik oluşturmadığını; aynı zamanda Roma Kilisesi'nin manevi gücünü kurmak için "kan" üzerinden bir iktidar arayışına girdiğini iddia eder. Kilise, eski Roma etki alanında ortaya çıkan dağınık egemenlik iddialarını "kan" dökmeyi memnu kılan bir manevi güç iddia ederek kendi ukdesinde toplamaya çalışır.

Ne var ki Mastnak da bir anlamda Foucault'yu doğrular: Roma'nın cihanşümul hükümranlığı yıkıldıktan sonra, ondaki egemenlik formlarından ayrı, bölgesel ve en çok da kendi meşruyetini "kan" üzerinden kuran küçük egemenlik birimleri ortaya çıkmıştır. Foucault'nun gösterdiği başka bir şey de "kan" üzerinden ortaya çıkan bu birimlerin arasındaki kan davalarının, farklı "ırk"ların ortaya çıkışını da sağlamış olmasıdır. Egemenin bir simgeseli olarak "kan", geçmişe ve daha kadim dönemlere bağlarken, aynı zamanda toprağa da bağlayacak ve toprak üzerinde yaşıyan kitleler, birbirleriyle bir "ırklar savaşı"na girerek sonradan tek bir "ırk" haline geleceklerdir. Örneğin kendisini Truva efsanesi üzerinden Roma'ya bağlamaya alışan Cermenik Frenkler, işgal ettikleri Galya'daki daha Romalı Galyalılarla giriştikleri "ırklar savaşı" neticesinde Fransız "ırk"ını oluşturacaklardır. "Irk", "kan"a dayalı bir hükümrانlık iddiasının toprak üzerindeki hâkimiyet çekişmesinin neticesidir.

Bu açından *Gibbons'ın Osmanlı'yi bir "ırk" olarak tasavvuru, Batı'daki gelişmelerle paralellikler arzeder.* Ne var ki "Osmanlı ırkı"ını oluşturan "kan"ın bir iktidar oluşturucu gücünü de tıpkı Roma dağıldıktan sonra kutsal iddiasını "kan" üzerinden gerçekleştirmeye alışan Kilise gibi "kan" üzerinden Batı'ya bağladığı Bizanslı Rumlar vasıtasıyla eklesiyastik kılmaya çalışırken, diğer yandan da onları da daha Şarklı bir Kilise'nin artık tavsamaya yüz tutmuş eklesiyası vasıtasıyla "Şark Meselesi"nin bir uzantısı olarak görür. Bu yine Foucault'da "ırklar savaşı" neticesinde ortaya çıkan bir "Avrupa bilinci"nin bir yansımasıdır:

Avrupa bilinci, daha evvelden Roma'nın büyük birliğine, büyük gücüne, büyük meşruluğuna ve büyük, şaşırtıcı kuvvetine temelde zarar vermemiş olan küçük vakalardan daha fazla bir şey olmamış hadiseleri farketmeye başlar. Avrupa'nın gerçek başlangıcını, *kanlı başlangıcı*ni oluşturacak hadiseleri farketmeye başlar. Bu, fetihle, Frenk işgaliyle ve Norman işgaliyle başladı. "Orta Çağlar" diye özgül olarak ayrı tutulacak bir şey başlar (ve tarihsel bilincin bu olguyu feodalizm diye tecrit etmesi erken onsekizinci yüzyılda gerçekleşecektir). *Yeni karakterler* ortaya çıkar. Frenkler, Galyalılar, Keltler; Kuzey halkları ve Güney halkları diye daha genelleştirilmiş karakterler görünmeye başlar; yöneticiler ve tebası, muzafferler ve mağluplar görünmeye başlar.

Tarihsel söylemin sahnesine şimdi girenler ve onun asli referansını artık oluşturanlar onlardır. Avrupa daha önce hiç yazılmamış soykütükleri olan atalarla ve hafızalarla dolup taşar.²¹⁶

Demek ki Avrupa’da ortaya çıkan Frenkler, Galyalılar, Keltler, Kuzey hakları ve Güney hakları, birbirleriyle giriştikleri “ırklar savaşı” neticesinde hem bir yandan daha önce yazılmamış soykütükleri ve atalar icat ederken ve böylece bir hafıza oluşturlarken, diğer yandan da bu soykütükleri ve hafızalar vasıtasıyla her birini hepsine bağlayan bir bilinç de geliştirmişlerdir. Bu bilinç sayesinde kendileri ayrı ayrı “ırk”lar olarak ortak bir toprak parçası üzerinden birleşirken “ırkçılık”, yine “kan” üzerinden dışarıya, kendinden olmayana dair bakış açılarının bir yansıması olacaktır.²¹⁷ Yine de Foucault’da “ırklar savaşı”nın uzantıları da o kadar net değildir. Örneğin Dennis Guénoun, Britanya adasındaki gelişmeleri dışta tuttuğu okumasında, kıta Avrupasında neden Fransa’nın bir devlet olarak oluşurken Almanya’nın prenslikler halinde kaldığını “siyasal-teolojik” zeminini de göstererek çözümler. Ona göre, Fransa, Roma imparatorluğunun yıkıntılarından bir krallık olarak doğarken, kendisini bir imparatorluk-sonrası krallık olarak tasarlamış ve Roma’nın eklesiyastik iktidarını hala bünyesinde taşıyan Kilise ile herhangi bir rekabete girişmemiştir. Başka bir ifadeyle, Kilise’nin Aşai Rabbani ayininde simgesini bulan manevi “kan”ıyla özdeşleşmeyi kendisine yeterli bulmuştur. Roma’nın siyasal mirasını devralmış, ama teolojik mirasına dokunmamıştır. Bu ona krallık hakkı olan topraklarda, özellikle Reformasyon’un ortaya çıkmasıyla birlikte,

²¹⁶ Foucault, *Society Must Defended*, s. 75-76; Foucault, *Toplumu Savunma Gerek*, s. 87. İtalik eklendi.

²¹⁷ Foucault’nun analizinde “ırkçılık” olgusunun ortaya çıkmasının ‘egemen’den ayrı bir mantıkla, söylemsel pratikler üzerinden gelişen iktidar teknikleriyle de alakası vardır. Uzatmamak adına, ırkçılığın öncelikle “ırklar savaşı”nın bir ürünü olarak ‘içerde’ gerçekleştiğini; daha sonradan ‘dışarı’ya ve Yahudiler gibi içerde olsa da dışarda değerlendirilen kitlelere uygulandığını belirtmek gerek. Bu anlamda, *örneğin Magna Carta sadece bir sözleşme metni değil, aynı zamanda bir “sürgün” metnidir de*. Foucault, Magna Carta’yla bazı Normanlar yanında Poitouuların ve Anjouuların sürüldüğüne değinir. Bkz., Foucault, *Society Must Defended*, s. 101; Foucault, *Toplumu Savunma Gerek*, s. 110. Ne var ki tuhaf bir biçimde post-kolonyal çalışmaların bolca yararlandığı Foucault’da sömürgeciliğin “Avrupa bilinci”nin oluşumuyla alakasını sağlıklı bir biçimde değerlendirebileceğimiz bir zemin yoktur. İlginç bir şekilde, Ann Laura Stoler, Foucault’nun dahili sömürgeleştirmeyi ikincil kılarak yazmaya çalıştığı bir ırkçılık ve sömürgecilik anlatısının bile, 1976’da verdiği derslerin de, bu derslere dayanılarak Fransa’da ilk kez 1997’de yayınlanan *Toplumu Savunmak Gerek*’in de çok iyi karşılanmadığına değinir. Dersler de kitap da “rahatsız edici” ve “şaşırtıcı” bulunmuştur. Foucault da ölümüne yakın yayınladığı altı cilt olarak tasarlanmasına ve bir cildinin özel olarak ırkçılığa ayrılmış olduğunun iddia edilmesine rağmen ancak üç cildi yayınlanabilen *Cinselliğin Tarihi*’ne kadar ırkçılık meselesine çok fazla girmemiştir. Foucault’nun böyle bir sessizliğe girmesinde ırkçılığın kapitalizmin bir ürünü olduğunu iddia eden yaklaşımların yanında, sadece Fransa’da değil Amerika da dâhil diğer Batı ülkelerinde ırkçılık uygulamalarının geçmişi ya ABD’deki gibi kölelik biçiminde veya Britanya’daki gibi tarih-dışı bir “ırk ilişkileri” bağlamında ele alan yaklaşımların yol açtığı ortamın da etkisi olabileceğini belirten Stoler, derslerin iyi karşılanmaması yanında, Foucault’nun ırkçılık konusunda “kördüğüm”e de girmiş olabileceğini; lakin Le Pen’in Milliyetçi Çephe hareketinin siyasal olarak kendisini kanıtlamaya başlamasından sonra Fransa’da ırkçılık tartışmalarının artmaya başladığına değinir. Sanki Foucault analizini yapmaya çalıştığı iktidar söylemlerine ve uygulamalarına maruz kalmış gibidir. Bkz., Stoler, “A Colonial Reading of Foucault”, s. 147-150. Şunu da eklemek gerekir ki Stoler burada daha evvelden Foucault’nun sömürgele bir anlamda unutuşuna dair eleştirel yaklaşımı biraz yumuşatmış da görünmektedir. Bkz., Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, (Duke University Press, Durham: 1995). Irkçılığı kapitalist bir bağlamda okuyan bir Amerikalı ve bir de Fransız’ın tartışmalarından oluşan bir eser için bkz., Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, (Metis Yayınları, beşinci basım, İstanbul: 2013).

Protestanlığı bastırma imkânı vermiştir. Ancak bir farkla: Roma'nın yıkıntularından doğan diğer krallıklardan güney (İspanya ya da zaten Kilise'nin mekânı olan İtalya) Katolik olmayı, kuzey de Protestan olmayı seçince, Fransa arada kalmışlığını, Katolik tarafı seçerek, Protestanlaşan soylularını ve nüfusu, ya Aziz Bartholomew Katliamları'nda olduğu gibi katlederek veya Protestan Kalvinist Huguenotları sürerek, yani "ırklar savaşı"ını alabildiğince sürdürerek aşmaya çalışmıştır. Bunun yanında, Romalılaşmış Galyalılar ile Germenik Frenkler arasında ırklar savaşına neden olan nüfusu oluşturan avamı da, kral ve soylularla birlikte, "Üçüncü Tabaka" (Third Estate; mülk, hal, durum) olarak kastlaştırarak kendisine özgü bir devlet mekanizmasının ilk nüvelerini sergilemiştir. Ancak Katolik eklesiyaya paralel olarak sanki ayrı bir 'cemaat'miş gibi oluşturulan bu "Üçüncü Tabaka", devrimle, kendi egemenliğini ele geçirmiştir.

Bu yöntemler, bir devletleşme ve uluslaşma aşamaları olarak görülmelidir. Üçüncü Tabaka, böylece, tıpkı Protestanlıktaki 'herkesin papazı kendisi' ilkesindeki gibi bir hakla, hem bastırılanı geri getirmiş, egemenliği protestanlaştırmış ve hem de Katolik Kilisesi ile Katolik kalarak bir kopuşu gerçekleştirmiştir. Fransa, imparatorluğun siyasal mirasını devralarak çıktığı yolda, teolojik mirasını da böylece devralmış bir 'devlet' olarak oluşabilmiştir. Oysa Almanya, Roma'nın yıkıntularından doğarken onun siyasal iddiasından çok imparatorluk iddiasına sahip çıkmış ve dahası Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu gibi oluşumlarla teolojik olana öncelik vermiştir. Bu siyasal olanın geri planda kaldığı, nüfusun tıpkı Katolik eklesiyastik bir cemaat gibi teolojik bir zeminde tasarlandığı; lakin prensliklerin siyasal haklarının sanki Yunan şehir devletleri gibi kabul gördüğü (Protestanlığın etkisiyle oluşan 'her prenslik, prensinin dini üzerindedir' ilkesini hatırlayalım) bir siyasal-teolojik oluşuma yol açmıştır. Germenlerin kendilerini Roma üzerinden değil antik Yunan üzerinden yeniden kurmayı seçmelerinin ve Roma'ya mesafe koymalarının nedeni bir anlamda burada yatar. Bu teolojik ulus algısı, Fransız devriminden tam da teolojik oluşu nedeniyle endişe duyacak ve Almanya dil ve kültür üzerinden bir ulus oluşturmaya yönelecektir. Elbette ki Guénoun'un okumasının, özellikle Protestan uluslarda krallıkların niye baki kaldığını açıklayamadığını hatırlatmakta da fayda var. Guénoun'da Fransa merkezde yer alır ve Avrupa Fransa'daki hadiselerin etkisi ve tepkisiyle izah edilir. Bu anlamda Foucault'yla Guénoun arasında bu anlamda bir anlaşma da vardır: Galli bir kralın bir yeğenini İtalya'ya, diğer bir yeğenini de Almanya'ya göndermesini Foucault, "bir tür yayılma ve sömürgeleştirmenin

başlangıcı” olarak görür ve böylece “Fransız ulusu Avrupa’nın halklarının (hatta Avrupa dışındaki halkların) rahimi olur”.²¹⁸

Elbette böyle bir bilince ve tarihe Osmanlı’nın eklenmesi sorunlu olacaktır. Belki ayrıca ele alınmalıdır, ancak “ırk”ı bilmeyen, ancak “millet” anlayışı temelinde kendisini kuran bir Osmanlı’nın Gibbons üzerinden bu tarihe bağlanma çabasına da dikkat çekmek gerekmektedir. “İrk” bağlamında bunun nasıl gerçekleştiğine değindik; lakin Gibbons sözkonusu olunca sanki tali bir meseleymiş gibi değerlendirilen “ırkçılık” meselesinin de benzeri bir bağlamda yeniden değerlendirilmesi ve o kadar tali olmadığı tespit edilmesi gereklidir. Foucault, ırkçılığı, tıpkı “kan” gibi bir egemenlik simgeseli olarak da görür. Nazi ırkçılığı bunun en bariz ve tehlikeli örneğidir. Lakin sömürgecilik üzerinden gelişen ırkçılık, Foucault’a çok fazla oluşturuş bir hususmuş gibi görülmez. Örneğin, Avrupalı halkların yeni keşfedilen Amerika’daki davranış tarzlarının, Normanların Britanya’yı fethettiklerindeki davranışlarına benzer olduğuna dair fikirlerin ortaya çıktığına değinen Foucault, özlü ifadesini, “Bizler Amerika’da Normanların İngiltere’deki haklarıyla aynı haklarla bulunuyoruz, yani sömürgeleştirme hakkıyla” cümlelerinde bulan sömürgeleştirmenin Avrupa’ya geri dönüşünden bahseder:

[S]ömürgeleştirme, tekniğiyle ve siyasal ve hukuki silahlarıyla, açık bir biçimde Avrupa modellerini başka kıtalara taşıırken, Batı’daki iktidar mekanizmalarına ve iktidarın aygıtlarına, kurumlarına ve tekniklerine hatırı sayılır bumerang etkisini de unutmamak gerek. Sömürgeci modellerden bütün bir seri, Batı’ya geri getirilmiştir ve sonuç, Batı’nın, kendi üzerine, sömürgeleştirmeyi andıran bir şey veya dâhili bir sömürgeleştirme uygulayabilmesi olmuştur.²¹⁹

Sorun, Foucault’nun alıntıladığı özlü cümlede olduğu gibi, zaten sömürgeleştirmenin *önce* Avrupa topraklarında mı başladığı, yoksa başka kıtalarda başlayıp da Avrupa’ya *daha sonra* mı getirildiği meselesidir. Sanki *önce* Avrupa’nın kendi içinde bir sömürgeleştirmeyi ima eden bir tarafı bulunmasına rağmen, Foucault, dâhili sömürgeleştirmeyi, “Avrupa bilinci”nin ortaya çıkışının bir şartı olarak görerek onu *daha sonra* ortaya çıkan uygulamalara bağlar. Yine de buradan “ırklar savaşı”nın dışarıya taşınmış olduğu sonucunu çıkarmak da mümkündür. Çünkü “ırkçılık” ile “kan” a dayalı olan, ama eskide kalmış olduğu söylenen egemen ve simgeseli, ondokuzuncu yüzyıl itibarıyla geri dönmeye başlamıştır. İşte Gibbons’ın ırkçılığı bu bağlamda yer bulur. Sadece Gibbons değil, ona bilinç kazandıran siyasal, toplumsal ve hatta teolojik zemin ırkçılıdır.²²⁰

²¹⁸ Guénoun, *About Europe*, s. 57-118; Foucault, *Society Must Defended*, s. 122; Foucault, *Toplumu Savunma Gerek*, s. 132.

²¹⁹ Foucault, *Society Must Defended*, s. 103; Foucault, *Toplumu Savunma Gerek*, s. 112.

²²⁰ Burada belki Cemil Aydın’ın yakınlarında çıkan *The Idea of the Muslim World* adlı çalışmasında ileri sürülen tezlerden birisi olan, “İslam dünyası” ifadesinin sömürgeci düzenle birlikte oluşan Batı’daki

Bunu en çok Gibbons’ın Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımında ortaya çıkan zemini, onun başka çalışmalarında da izlerini olup olmadığını sınyarak konumlandırabiliriz. Başka bir ifadeyle, Gibbons’ın I. Dünya Savaşı esnasında ve akabinde Avrupa’daki, Asya’daki ve Afrika’daki gelişmelere, dünya politikasının seyrine, Fransa ve Britanya ile Amerika arasındaki ilişkilere, Polonya’nın yeniden kurulmasına, Mısır’da Britanya varlığının sonuçlarına, Venizelos ve Osmanlı’da Ermeni meselesine, hatta Lüksemburg’un çocuklarından Riviere kentlerine ve Paris’in “sivil psikolojisi”ne kadar yazdığı kitaplar üzerine ciddi bir okuma yapmadan Gibbons’ta “ırkçılık” meselesinin tali bir mesele olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Zaten var olan bir “ırkçı” zeminden ayrı olarak Gibbons’ın çalışmaları da bu konuda masum değildir.

Kendi başına bir “kan zenginliği”ne dayalı bir “ırk”ın ortaya çıkışını anlattığı ve “kan”ın aslında egemenin tanımından onun başarılarına kadar anlatısının damarlarında dolaştığını gördüğümüz Gibbons’ın *The Foundation of Ottoman Empire*’ı külliyatındaki diğer eserleriyle kıyaslandığında, “kan”ın bu eserde retoriğe daya bir ifade veya metaforik bir tasarı olarak ortaya çıkmadığı görülür. Örneğin, 1924 yılında yayınlanan *America’s Place in the World* adlı eserinde Gibbons Amerika ile Avrupa arasındaki ilişkileri değerlendirirken, Amerika’yı “kan” açısından Avrupa’ya bağlayan bir bağlamda okur:

Kuzey ve Güney Amerika ülkeleri, Avrupalılar tarafından *kurulmuştur*; Avrupa’dan *kesintisiz yeni kan akışıyla* da beslenmiş ve geliştirilmiştir. Yerli unsurlar Kuzey Amerika’nın büyük bölümünde beyaz adam tarafından bütünüyle mülksüzleştirilmiştir (dispossessed; tahliye edilmiştir). Yeni Dünya’nın geri kalan kısmında kan karışması Avrupalı işgalcilerin uygarlığının aborijinal sakinlerin uygarlığıyla kaynaşması anlamına gelmedi. Asya Kuzey ve Güney Amerika’nın yerleşiminde ve gelişiminde hiçbir rol oynamadı. Afrikalılar çok sayıda geldiler, ama kendi inisiyatifleriyle değil; onlar, aşağı (inferior) ve özümsememiş bir unsur olarak kaldılar, Avrupalılarla eşitlik açısından bakıldığında işbirliği fırsatları tanınmadı.²²¹

Meksika ve Peru gibi yüksek uygarlığı bulunan yerlerde bile bu şekilde, “kesintisiz kan akışı”yla Amerika’ya gelen Avrupalılar, kendi uygarlıklarından getirdikleri kültür, din, kurumlar ve adetlerle başkasına ihtiyaç duymadan ve herhangi bir ödünç almaya gitmeden, kendilerini Amerika’da “evlerinde”, yurtlarında, vatanlarında, kendi diyarlarında hissetmişlerdir:

Asya’da Avrupa’ya hiçbir şey borçlu olmayan, Avrupalı üstün uygarlık iddialarına direngen yüz milyonlar vardır. Afrika’da Avrupa, kıtanın büyük kısmını Kafkas [beyaz] ırkı (Caucasian) için barınmaz ve çorak alanlar kılan çöllerle, vahşi ormanlarla ve iklim şartlarıyla karşılaşır. Lakin *Amerika’da Avrupa evindedir; çünkü Amerika, dokusu nakledilmiş (transplanted) Avrupa’dır*;

“Muhammedi ırk” kavrayışının da etkisiyle şekillendiğine dair tezini hatırlatmak gerek. Yine de Gibbons’ın varsayımlarını Aydın’ın tezleri ile sınamaya çalışmak, ayrı bir çalışmanın konusu olabilir. Bkz., Cemil Aydın, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts: 2017).

²²¹ Herbert Adams Gibbons, *America’s Place in the World*, (The Century Co., New York: 1924), s. 3.

Avrupalılar ile Amerikalılar da, her ikisinin de Asyatikler ve Afrikalılara oldukları kadar yabancı (alien) değildir.²²²

Bu yabancı olmayışı sağlayan mesafe de değildir; Amerika, Avrupa'ya, arada bir okyanus bulunmasına rağmen, "Fas ve Küçük Asya"dan, yani Anadolu'dan daha yakındır. Hatta Avustralya ve Yeni Zelanda bile Avrupa'ya daha yakındır, çünkü "Kafkas ırkından halkların yerleştiği ve kontrol ettiği ülkeler, Avrupalı göçmenler tarafından sürekli beslenen ve Avrupalı sermaye tarafından geliştirilen ülkeler, kendilerini hiçbir biçimde Avrupa'dan ayrı veya bağımsız olarak düşünemez".²²³ Bu satırlar, aralarında sadece on yıl bulunan, ancak meseleyi bir ırka ve kana ait olmakla değil, "Avrupa maneviyatı"yla, Foucault'nun "ırklar savaşı" esnasında ortaya çıktığını söylediği bir "Avrupa bilinci"ne manevi bir anlam yükleyen bir Avrupalılıkla izaha yeltenen, hayli *trajik* başka satırlarla hayli benzerdir. Edmund Husserl, 1935'te, Viyana'da verdiği bir konferansta, her ne kadar "Avrupa insanlığı"nın bir krizinden bahsetse de, "Avrupa maneviyatı"na uygun bir felsefi anlayışla bu krizin üstesinden gelinebileceğini belirtirken, "Avrupa"ya, "coğrafi olarak, harita üzerindeki gibi anlaşılma"ması gereken bir mesele olarak bakar.

Avrupa'ya, coğrafi olarak, harita üzerinde olduğu gibi anlaşılan, dolayısıyla sanki bu kıtada birlikte yaşayan insanlar grubu olarak işaret etmiyoruz. Manevi anlamıyla İngiliz Devletler Topluluğu (English Dominions), Birleşik Devletler ve benzerleri aşikâr bir biçimde Avrupa'ya aittir; oysa fuarlarda garabet olarak sunulan Eskimolar veya Avrupa'da sürekli olarak gezinen Çingeneler Avrupa'ya ait değildir. Burada 'Avrupa' unvanı, aşikâr bir biçimde, bütün amaçları, çıkarları, ilgileri ve çabalarıyla, amaçlı bir faaliyetin, kurumların, örgütlerin ürünleriyle, manevi bir hayatın, faaliyetin, yaratımın birliğini işaret eder. Burada bireysel insanlar, birçok toplumda farklı düzeylerde eylemde bulunur: ailelerde, kabilelerde, uluslarda, hepsi içsel olarak, manevi olarak birbirine bağlanmış olarak ve dediğim gibi, manevi bir biçimin birliği içinde.²²⁴

Her ne kadar Husserl'in bu cümleleri sarfetmesinden birkaç yıl sonra Naziler, kendisi gibi Yahudiler yanında Çingeneleri de Avrupalı saymadıklarından toplama kamplarında soykırıma uğratmasına ve dolayısıyla bu cümleler netice itibarıyla en azından trajik olmasına rağmen, Gibbons'la Husserl, sadece Amerika'nın değil, Avustralya ve Yeni Zelanda'nın da Avrupalı olduğu konusunda hemfikirdir. Lakin Husserl bunu "maneviyat"la izah ederken, Gibbons "kan" yoluyla açıklar:

Amerika'nın dünyadaki yerini tartışırken, Avrupalı arkaplanımızı gözönüne alarak başlamalıyız. Bir bütün olarak ele alındığında, *Amerikalılar Avrupalı kanındandır*. Avrupalı olmayan unsurlar, aborijin ve Afrikalı soyundan olanlar dahi, Avrupalı dilleri konuşur ve Avrupalı dinlere inanır. Birkaç istisna kaideyi bozmaz; Amerika'daki Asyatikler ise, nüfusun yüzde 1'inden hatırı sayılır

²²² Gibbons, *America's Place in the World*, s. 4. İtalik eklendi.

²²³ Gibbons, *America's Place in the World*, s. 5.

²²⁴ Bkz. Edmund Husserl, "Philosophy and the Crisis of European Humanity", *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* içinde, çev. David Carr, (Northwestern University Press, Evanston: 1970), s. 273.

oranda az olarak, yabancılar olarak değerlendirilir. Amerika kıtasında hiçbir yerde ayırddici bir Asyatik yerleşimi yoktur; Afrika'dan gelen *yeni kan* da bulunmaz.²²⁵

Ayrıca Amerika'ya Avrupa'dan sadece "kesintisiz kan akışı" yoktur; aynı zamanda "sermaye akışı" da vardır: "yeni Dünya'da Avrupalı sömürgeleşmenin başlangıcından itibaren, Avrupa ve Amerika arasında mali ve ekonomik bağ *kesintisiz* olmuştur. Yakın zamanlara kadar Avrupa Amerika'dan bağımsız yaşayabilmişti. Ancak hiçbir zaman Avrupalı sermaye, Yeni Dünya'nın inşasında Avrupalı göçünden daha az *hayati* olmamıştır".²²⁶ Elbette buradaki ifadeye bakarak "kan"ın sanki metaforik bir şekilde göçün bir figürü gibi değerlendirilebileceği iddia edilebilir; ne var ki "kesintisiz" akış onları birbirine bağlar: sermaye de kan gibi akışkandır ve bir bünyenin "hayati" unsurudur. Ne var ki Foucault'da veya Husserl'de gördüğümüz, dahası aslında Kant'tan başlayarak modern felsefenin kendini kuruşunda bir şekilde var olduğunu da görebileceğimiz "Avrupa bilinci" veya "Avrupa maneviyatı", hem "kan"ın ve hem de "sermaye"nin akışıyla Amerika'yla bir bağ kurmuş olmasına rağmen, Gibbons bir 'Amerikan bilinci'nin oluşmaya başlamasına dair işaretler de sunar: Sözkonusu ettiği "bağlar, Amerika'nın Avrupalı arkaplanından doğmuştur ve bunlar, (*Birleşik Devletler hariç*) Yeni Dünya ülkelerinin *taze Avrupalı kanı ve sermayesi* için ve Avrupalı alıcıların da Yeni Dünya ürünleri için *hiç bitmeyen ihtiyacıyla çözülemez bir biçimde* kurulmuştur".²²⁷ Elbette burada Foucault'nun "Avrupa'nın bilinci"nin ortaya çıkışı sırasında var olduğundan bahsettiği "kan simgesi"nden farklı bir "kan simgesi" vardır artık. Artık aristokrasinin idaresinde olan ve egemenin kılıcıyla kurduğu iktidarında gördüğümüz bir "kan" değildir bu. Dahası "ırklar mücadelesi"nde, kabile şeflerinin kaptıkları mekânı kendilerinin kılmasını sağlayacak bir efsane üretimiyle ya kral veya aristokrat olmasını sağlayacak bir "kan" hiç değildir. Gibbons'ın çizdiği tablodaki "kan" ile kıyaslandığında, Foucault'nun anlatısı, Gibbons'tan neredeyse bir asır önce, Amerika'daki yerlilerin toplumsal yapısını gözlemleyerek oluşturduğu tarih kurgusuyla, ama en çok da "kan"ın ve kandaşlığın böyle bir kurgudaki kurucu gücüyle bir "kan bağı (consanguinity) sistemi" oluşturan Henry Lewis Morgan'tan başlayarak zaten "Avrupalı bilinç"ten kopmaya başlamış bir anlayışın gözünde, hayli "antik" görülecektir.²²⁸ Mark ve Engels'in antik toplum ve hatta feodal toplum kavrayışlarını izah ederken kullandıkları bir sistem de sunduğundan olacak, tuhaf bir biçimde Marksist tarih kurgusuyla birlikte anılan, ancak modern anlamıyla kandaşlık (kinship) çalışmalarının da mucidi olan Morgan'ın filolojiyle etnolojiyi birleştiren çalışmalarının

²²⁵ Gibbons, *America's Place in the World*, s. 5. İtalikler eklendi.

²²⁶ Gibbons, *America's Place in the World*, s. 6. İtalik eklendi.

²²⁷ Gibbons, *America's Place in the World*, s. 8. İtalik eklendi.

²²⁸ Bkz., Lewis Henry Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, (The Smithsonian Institution, Washington: 1871).

insanlık tarihini ilkellik, barbarlık ve uygarlık diye bölümlendirmesi ve her bir bölümlendirmede ailenin, soyun, fratrinin ve kabilenin aldığı biçimlerin etkili olması, öyle bir “kan bağı sistemi” oluşturur ki ortaya birer “kan cemaati” çıkar.²²⁹ Bu cemaatlerde belirleyici olan “simgesellik”, tamamıyla “akış”a ve “dolaşım”a dayanır. Sistemdeki “farklı aileler”in “her biri, kandaşlığın betimlenmesi ve sınıflandırılması için bir plan içerir... Bunlar, bir türeme zinciriyle, tanımlanmış ve katılaştırmış olarak, yayılmasının başlatıldığı uzak bir geçmişe kadar iner. Organik biçimler olarak bir aileyi diğerinden ayıran hatları birleştirmeye ve böyle ailelerin etnik bağının kanıtını sağlamaya muktedir olup olmadıkları, belirsiz bir zaman dilimi boyunca *kanın akışlarında* bu formların ve kendini sürdürme güçlerinin istikrarına dayalı olacaktır”.²³⁰ Morgan’la başlayan “kan”ın simgeselliğinin bu yeniden, ama farklı bir şekilde keşfi, tamamıyla “saf bir dolaşım mantığı”na dayalıdır²³¹ ve Gibbons’ta da aynı şekilde yer alır: *kan ve sermaye dolaşır ve bu yeni bir ‘bilinç’, ‘Amerikan bilinci’ni oluşturur*. Gibbons da bundan bağımsız değildir:

Arkaplanımıza baktığımızda, Amerika [kıtası] ülkelerinin, ortak çıkarlara, birçok durumda Avrupalı çıkarlarla çatışan çıkarlara sahip olduğunu farketmek zorundaysak da, Amerika [kıtası] ülkelerinin ayrı ayrı kendilerini Avrupa ülkelerine ve bir bütün olarak Avrupa’ya bağlayan kuvvetli bağları; *kan, dil, kültür, kurum, gelenek, din ve ticaret bağlantıları* bağları olduğu ihmal edilmemelidir.²³²

Burada “kan” elbette sadece akrabalık, etnik köken birliği, aynı soydan gelme anlamında kullanmaz; ancak bunlara dayalı olarak kurulan bir geleneği de devralır. “Kan”, Morgan’daki gibi, dili, kültürü, kurumları, geleneği, din ve ticaret bağlarını birbirlerine bağlayan bir dolaşım sistemiyle, sanki eklesiyastik bir nişane ya da Hegelci *geist*’in uçuculuğu gibi bir arz oluşturmuş gibi görünür. *Elbette Morgan’ın Sivil Savaş sonrası Amerika’sının dağılan toplumsal dokusunu yerlilerin devlet öncesi konfederasyon yapısına dayalı olarak, ancak mülkiyet ilişkilerini de odağa alan bir şekilde kurtaracak bir model arayışında olduğu; daha çok klanlığa ve ağalığa dayalı bir tarıma yönelik plantasyonlardaki ekonominin çöküşünü daha federatif bir sistemle çözmeye çalıştığı*²³³, Gibbons’ın ise Amerika’nın dünya siyasetine olanca ağırlığıyla giriş yapmaya çalıştığı bir dönemde yaşadığı göz önüne alınmalıdır. Ancak Gibbons’ın ‘Amerikan bilinci’nin en büyük özelliği, Foucault’nun “ırklar savaşı” diye adlandırdığı dönemi, Avrupa’daki milletlerin, “milliyetçiliğin bir çekirdeği”

²²⁹ Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, s. 10.

²³⁰ Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, s. vi.

²³¹ Bkz., John Lardas Modern, *Secularism in Antebellum America*, (University of Chicago Press, Chicago: 2011), s. 226.

²³² Gibbons, *America’s Place in the World*, s. 7. İtalik eklendi.

²³³ Bkz., Vincet P. Pecora, “Political Theology and the Case of Otto Brunner”, *Race and Political Theology* içinde, der. Vincet W. Lloyd, (Stanford University Press, Stanford: 2012), s. 35.

etrafında oluşan ve bu oluşum sürecini “en uygun olanın hayatta” kaldığı uzun bir “siyasal ve toplumsal evrim” süreci içinde izah ederken, Amerika’nın bir “asimilasyon” süreci içinde bir “ulus” olduğunu ileri sürmesidir: “Din ile siyasal ve toplumsal görenekleri farklı olan Avrupa’nın değişik ırkları, Amerikan *toprağında* asimilasyon potasında harika bir şekilde erimemiş midir?”²³⁴ Gibbons için Amerika bağlamında kan sözkonusu olunca bunun bir nişaneye, toprak sözkonusu olunca ise bir “pota”ya, bir *jus soli*’ye dönüşmesi elbette dikkatlerden kaçmayacaktır; lakin asıl mesele, 1914’te yayınlandığını da aklımızda tutarak, Gibbons’ın, “onsekizinci yüzyıla kadar kuşkusuz ki... ‘en uygun’ unsur” olan Osmanlı’nın artık hayatta kalmaya en uygun unsur olmaktan çıktığı belirtmesidir. Gerçi Osmanlı ırkına bir itirazı yok gibidir; asıl kurucu unsurunun “Türk” kalmasına itirazı vardır: Osmanlı ırkı içinde “Türkler yönetici ırk olarak” kalsalar da, son iki yüzyıl boyunca yaşananlara bakınca sormadan da edemez: “Ama o [Türk] hala [hayatta kalmaya] en uygun olan mıdır?” Bunun özellikle yirminci yüzyılın ilk çeyreği sözkonusu olunca, nasıl bir Osmanlı veya nasıl bir Türk “ırk”ı tasarladığı ayrıca sorgulanmalıdır.

Gibbons’ın “Osmanlı ırkı” oluştururken bu “ırk”ı, önce yol ve yordam bilmeyen, neredeyse bir asır boyunca meskûn oldukları topraklarda yaşanan siyasal ve toplumsal gelişmelere en ufak bir etkide dahi bulunmayan Türklerden ayırdığını; bunları “kıt akıllı, başkalarına karşı hoşgörülü, örgütlü bir toplumun imtiyazlarından da yükümlülüklerinden de habersiz” diye nitelendirdiğini hatırlayalım. Ancak aynı şeyin döneminin Türkleri için de geçerli olduğunu belirterek: “Bu, *günümüzün Anadolu Türkleri için de geçerlidir ve cahil* (illiterate) ve *bilgisiz* (uninstructed) kaldıkları sürece *uzun yıllar böyle olacaktır*”.²³⁵ Elbette Gibbons Wilsonyen bir uğrakta yazmaktadır; lakin bu uğrak, “kan”ın simgesel bir değer taşıdığı, ırkın ise evrimci bir hayatta kalma meselesi haline döndüğü bir güç teşekkülünü de yansıtır. Söylemini oluşturan bu unsurlardan ırkçılık, Foucault’daki gibi *biyolojik bir bakış açısıyla* değil, uluslararası ilişkilerde ırkların taşıdığı değere göre, *diplomatik bir bakış açısıyla* örülüdür. Ulusların kendi kaderlerini kendilerini tayin hakkı, önce onların ulus olup olmamaya değer olup olmadıklarına göre belirlenmekte; bu belirlemeyi ise “kan” ve “ırk” yapmaktadır. Ve Osmanlı, eğer diğer Türklerden ayrılmış bir “ırk” ise, bunun nedeni, “vahşi Asyalı kan”da değildir, “kan zenginliği”ndedir: “Osman dünyanın bildiği en büyük imparatorluklardan birisinin, vahşi Asyalı kanını *eski olduğu kadar en yeni Avrupalı soyla kaynaştırarak* tarihte

²³⁴ Herbert Adams Gibbons, *The New Map of Europe (1911-1914): The Story of the Recent European Diplomatic Crises and Wars and of Europe's Present Catastrophe*, (The New Century Co., New York: 1914), s. 198-199. İtalik eklendi.

²³⁵ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s.15; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 13. İtalikler eklendi.

biricik olan bir halkın, altıyüz yıllık kesintisiz erkek silsilesinin imtiyazına sahip çıkan bir hanedan ailenin kurucusuydu”.²³⁶ Elbette Gibbons’ın onyedinci yüzyılda Osmanlı’ya dair gözlemlerini yazan, “çok okunmuş” İngiliz diplomat Paul Ricaut’un “[h]alihazırda Türklerin kanı, her türlü dillerin ve milletlerinkiyle o kadar karışmıştır ki onlardan hiç birisi, soykütüğünü antik Sarakanların antik kanından çıkaramaz” sözlerini alıntılarken²³⁷, bunu, dönemin Avrupa’ında veya Britanya’ında “kan”ın nasıl bir simgesellik içerdiğini göz önüne alarak alıntılama; sanki Foucault’daki dönemselleştirmeye yol açan gelişmeler hiç yokmuş gibi, “kan”ın hala bir simgesellik taşıdığını belirtircesine alıntılar. Böylece aslında sadece hanedan değil, Osmanlı da “kan karışıklığı” ve “kan zenginliği” içinde var olan; Asyalı kanın Avrupa’nın eski ve yeni kanlarıyla karışmasının bir ürünü olur.

Elbette bu, Osmanlı’yı oluşturan “eski ve yeni Avrupalı” kanın, Asyalı vahşi kandan ayrı bir diplomatik düzene göre biçimlendirilmesini de öngörür. Gibbons, birçok yerde, Balkanlar’daki milletlerin Osmanlı sonrası nasıl şekillenebileceklerine dair gözlemlerde bulunur.²³⁸ Lakin her ne kadar onların bütün olarak Hristiyanlık içinde ele alınması gerektiğini belirtse de, Hristiyanlık değil sanki Morgan’ın evrimci kandaşlık anlatıları burada daha belirleyici gibidir. Bizans sonrası dağılmış bir siyasal birliği, diplomatik ve evrimci bir ırkçılıkla yeniden kurmaya girişirken, bu dağılımın arkaplanı devreye sokulur: “Bizans İmparatorluğu’nun siyasal birliği, içerden ve dışardan düşmanlarla tahrip edilmiştir. Halk üzerine standartlarını empoze eden ve hayatlarının her evresine hakim olan ortak bir dinin tek bağıyla temin edilen toplumsal birlik, ortadan kalkmıştır. Çünkü Doğu Kilisesi manevi hayatını kaybedince, entelektüel gelişmede Batı’nın asırlarca önünde olan Levanten Hristiyanlığının üzerindeki hâkimiyetini kaybetmiştir. Onun reforma edilmesini zamanı bir Savonarola, bir Luther ya da bir Calvin olmadan geçip gitmiştir. Eski inanç için mücadele edecek bir Loyola da yoktur. Kilise, ilkel Latin Hristiyanlığının yaptığı gibi, direnilemez ahlaki üstünlüğüyle, pagan işgalcileri özümseyememiştir. İslam’ın çekiciliği Hristiyanlıktan daha büyük olmuştur”.²³⁹

Dolayısıyla, özellikle Balkan coğrafyasında ne Osmanlı ırkına karışmış ve ne de ahlaki üstünlükleri için önlerinde bir numune kalmış Hristiyanlar, diplomatik bakış açısıyla

²³⁶ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 53; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 42.

²³⁷ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 78-79; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 65.

²³⁸ Örneğin bkz., Herbert Adams Gibbons, *The Reconstruction of Poland and the Near East: Problems of Peace*, (The Century Co., New York: 2017), s. 54-100.

²³⁹ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 49-50; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 41.

bakıldığında hayatta kalmaya uygun bir nitelik arzetsede, Batı'daki reformcu geleneğe yabancı olduklarından, onların da yeni kurulmakta olan düzen içinde farklı değerlendirilmeleri gerekmektedir. Gibbons, bu açıdan, döneminin güncel gelişmelerine yer verdiği çalışmalarında, sık sık büyük devletlerin, kendi çıkarları için bu tür bölgeleri kendi hâkimiyetlerine alma veya birbirlerine bırakma yarışı içine girdiklerinden şikâyet eder. Oysa ona göre ilkeli bir diplomatik düzen kurulmalıdır. İlkeli diplomatik düzen ise, “[k]işinin akidesinin doğru akide olduğu ve kişinin tapınma biçiminin hakiki biçim olduğu varsayımı, münhasır vahiy neticesini taşır. Lakin bütün dinlerde, gerçekliğe ayarlanma, yeni şartları benimseme süreci, başka hiçbir dönemde, bizim neslimizde olduğundan daha hızlı bir şekilde gerçekleşmemiştir. Geniş toplumsal sözleşmelerle, aynı siyasal örgütlenmeye üyelikle, aynı amaçlara bağlılıkla kaçınılmaz değişimler meydana gelmiştir”²⁴⁰ derken kastettiği ‘yeni uluslararası bir düzen’dir. Bu oldukça protestan düzenin sahibi ise bellidir: “*Beyaz adamın dünya üzerindeki egemenliğinin (sovereignty) yayılması, dini güdülerden ilham almış, lakin beyaz adamın yönetiminin (government) kurallarıyla ve uluslararası münasebetin (intercourse) letafetleriyle uyumlu olmayan (amenity) ‘pagan uygulamalar’ının sonunu getiriyor*”.²⁴¹

Bu açıdan, Gibbons’ın ‘Amerikan bilinci’ni ören hususları olabildiğince tasnife açık bir biçimde yeniden okumak pek mümkün değildir. Örneğin “kan” ya da “ırk” gibi belirleyici hususlar vardır; lakin bunlar, Foucault’da gördüğümüz gibi “Avrupa bilinci”nin oluşmasına neden olan hususlarla kimi zaman kesişse de onları yeni baştan kurar. Avrupa’da biyolojik olarak kurulan bir “ırkçılık”, Gibbons’ta uluslararası düzeni yeniden biçimlendirecek diplomatik bir ırkçılığa, ancak biçimlenişi evrimci bir hayatta kalmaya uygunluk meselesi haline gelmiş bir ırkçılığa dönüşür. Dolayısıyla, eğer Gibbons’ın Osmanlı ‘kuruluş’una dair varsayımları geneli itibarıyla eleştirilecekse, onun külliyyatının özellikle ‘Amerikan bilinci’nin şekillenmesiyle ilişkisi daha derinlikli olarak sorgulanmalı ve Gibbons hakkında eksik olan biyografik çalışmaların yapılması beklenmelidir. Ne var ki burada özellikle “kan” ve diplomatik meseleler çerçevesinde, Foucault’yu bir kaldıraç olarak kullandığımız okumamızın da gösterdiği gibi, Gibbons’ın Osmanlı ‘kuruluş’una dair okuması, Osmanlı’nın onüçüncü yüzyılın sonlarında ve ondördüncü yüzyıldaki şekillenmesinden ziyade, bir ‘Amerikan bilinci’nin oluşmasıyla ve yirminci yüzyılda yaşanan siyasal ve diplomatik meselelerle daha yakından bağlıdır ve Osmanlı’nın ‘kuruluş’uyla ilişkisi neredeyse yok

²⁴⁰ Herbert Adams Gibbons, *Wider Horizons: The New Map of the World*, (The Century Co., New York: 1930), s. 274.

²⁴¹ Gibbons, *Wider Horizons*, s. 275. İtalik eklendi.

denecek kadar azdır. Gibbons'ın ilk Osmanlıları sonradan müslüman olmuş müşrikler gibi göstermesi ile onun İslam hakkındaki görüşlerinin²⁴² kıyaslamasına *bile* gerek duymadan rahatlıkla şunu söyleyebiliriz: Gibbons'ta “kan” konuşmaktadır ve “kan” da “iktidar”ın konuşma vasıtasıdır. Gibbons'ta ‘Amerikan bilinci’yle kaynaşmış, kanı karışmamış, saf, manevi bir değeri olan beyaz adamın egemenliği konuşmaktadır. *Gibbons, ırkçıdan da öte bir şeydir ve “kan” ırkçılıktan bile daha ırkçı bir şeydir.* “Kan”, sakramental bir şeydir: “İsa yemek sırasında eline ekme aldı, şükredip ekmeği böldü ve, ‘Alın, bu benim bedenimdir’ diyerek öğrencilerine verdi. Sonra bir kâse alıp şükretti ve bunu öğrencilerine verdi. Hepsı bundan içti. ‘Bu benim kanım’ dedi İsa, ‘Birçokları uğruna akıtılan antlaşma kanıdır. Size doğrusunu söyleyeyim, Tanrı’nın Egemenliği’nde tazesini içeceğim o güne dek, asmanın ürününden bir daha içmeyeceğim”.²⁴³

iv. ‘Kuruluş’ Sarmalının Babası

Maalesef, hem Gibbons’ı ve hem de külliyyatı içinden bakıldığında oldukça istisnai bir yerde durduğu görülebilecek *The Foundation*’ı, daha geniş bir bağlamda eleştirel bir değerlendirilmeye tabi tutmadan, daha çok Mehmet Fuat Köprülü’nün 1930’larda kendisine karşı geliştirdiği başka bir Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımıyla; Köprülü’nün varsayımı da ondan birkaç yıl sonra yine kısmen ona karşı tezler ileri sürerek bir Osmanlı ‘kuruluş’ tezi geliştiren Paul Wittek’in varsayımıyla *sarmallanmış* olarak değerlendirmek gelenek haline gelmiştir. Bugüne kadar uzanan Osmanlı ‘kuruluş’ sorunu sarmalını, bir yanda Gibbons ve ondan çeşitli biçimlerde esinlenen tarihçilerin ve diğer yanda da Köprülü-Wittek çizgisinin yer aldığı iki kümeye ayıran Cemal Kafadar gibi Osmanlı ‘kuruluş’çuları bile vardır: “Erken dönem Osmanlı tarihine yönelik iki farklı yaklaşım biçimini açıkça tanımlayabiliriz: Gibbons ve Arnakis’in yaklaşım biçimi ve Köprülü ve Wirtek’in yaklaşım biçimi”.²⁴⁴

Kısacası, Gibbons’un kitabı, sanki biraz şahsi bir meraktan doğmuş gibi değerlendirilmiş olsa da, kimi zaman ıkcı olduğuna dair eleştiriler yöneltile de, (ister itici güç densin, isterse de meşrulaştırıcı güç, farketmez²⁴⁵) arkasındaki saiklere bakılmadan, bizzat

²⁴² Bkz., Herbert Adams Gibbons, “Europe and Islam”, *The Reconstruction of Poland and the Near East: Problems of Peace* içinde, s. 101-153.

²⁴³ Matta, 14:22-25. İtalikler eklendi.

²⁴⁴ Bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 65.

²⁴⁵ Burada Lindner’in Wittek’in Osmanlı kuruluşuna dair tezlerine getirdiği eleştiriye gönderme yapıyorum. Bkz., Lindner, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici güç ve Meşruiyet”, *Söğüt’ten İstanbul’a* içinde, s. 407-427.

(kültürüyle, siyasetiyle, toplumuyla, daha geniş bir anlama gelecek şekilde anlaşılması gereken) *Osmanlı tarihiyle* kaynaştırılmış bir *Osmanlı tarihyazını* olarak okunmuş²⁴⁶ ve aslında en şiddetli itiraz yöneltenler için bile hep öyle kalmıştır.

Yine de Gibbons'ın sabırlı bir çalışmanın ürünü olduğu aşikâr *The Foundation*'ın satır aralarında, külliyatındaki diğer eserlerdeki Batı-merkezli, hatta insanın “kan”ının saf olup olmadığını araştırmaya yönelecek denli meraklı bir bakışa sahip ve aslında dünyanın başka ırkları karşısında Avrupalı ırkları yüceltici eserlerine bakılmadan da farkedilebilecek unsurlar *mevcuttu* ve bunların basitçe “ırkçı” nitelendirilmesiyle geçiştirilmiş olması, Osmanlı tarihyazımının kaderini etkileyecek denli belirleyici olmuştur. Bunda elbette Köprülü'nün *The Foundation*'a karşı eleştirel okumasında geliştirdiği yöntemin, Gibbons'ın eserini, hem metodolojisi, hem kaynakları kullanımı ve hem de varsayımının doğruluğu veya yanlışlığı açısından değerlendirmeyi olağan hale getirmesinin etkisi ihmal edilemez. Ne var ki aynı Köprülü, aşağıda göreceğimiz üzere, kendisine dönük bir okumayla alımlanmasına rağmen, *Gibbons'ın 'kuruluş' anlatısını kendisine çeviren bir okumaya şimdiye kadar hiç yeltenilmemiş olması, Osmanlı 'kuruluş' anlatıcılarının affedilemez bir kusurudur.*

Bu açıdan, bu kusur, Gibbons'taki ırkçı donelere kimi zaman işaret edilerek veya bunlar, aslında Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında şöyle ya da böyle görülebilecek kadı kızındaki kusurlar gibi algılanarak hafifledilemez. Örneğin Kafadar, 1990'ların ortası gibi geç bir tarihte yazılmış Osmanlı 'kuruluş' anlatısında, Gibbons'ın *The Foundation*'ını, “[ö]zgül iddiaları ne denli zayıf olursa olsun ve *abartmalarına ve konuyu ırksallaştırmasına rağmen*, çeşitli etnik ve dinsel geçmişten gelen halkların oluşturduğu *yeni bir siyasi topluluğun ortaya çıkışının* altını çizirken *tamamıyla yanılıyor değildi*” diye betimlemesi, sözkonusu siyasal topluluğun kurucu olarak “kan”ı görememektedir.²⁴⁷ Böylece Kafadar'ın siyasal topluluk anlayışı da, tam da aksini iddia eder görünmesine rağmen, Gibbons'ın 'Amerikan bilinci'yle örülmüş kandaş bir siyasal topluluk anlayışıyla örtüşüvermektedir.

Bu açıdan, Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının oluşturduğu *sarmal*, denebilirse Gibbons'ın eserinin zaaflarından destek alan bir cüretkârlığı da şöyle ya da böyle hep barındırmaktadır. Osmanlı 'kuruluş' anlatıları, aslında hayli cüretkâr bir anlatıyla başlamış ve genelde bu cüretkârlığı hep sürdürmüştür. Elbette ki Gibbons'ın *The Foundation*'da gösterdiği

246 Burada Gabriel Piterberg'in *Osmanlı Trajedisi*'ndeki tezini, yani Osmanlı tarihyazımının tarihiyle Osmanlı Devleti'nin tarihinin, “ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmemiş olsalar da, birbirleriyle yakın ilişki içinde oldukları” yönündeki tezinden de esinleniyorum. Bkz., Gabriel Piterberg, *Osmanlı Trajedisi: Tarih-Yazımın Tarihle Oyunu*, çev. U. Abacı, (Literatür Yayıncılık, İstanbul: 2005), s. 61.

247 Örneğin bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 52.

cüretkârlık, Osmanlı'nın Asyalılar (Asya "kanı") tarafından değil, Asyalılarla kaynaşarak *yeni bir "ırk" oluşturan Bizans artığı Avrupalılar (Avrupa "kanı") tarafından kurulduğu* şeklindeki iddiasında saklıdır. Oysa daha derinlemesine bir analiz, Gibbons'ın bu cüretkârlığının, aslında Amerika'nın 'yeni ulus'unun da aynı tarzda kurulduğunu varsayan bir *püriten milliyetçi ulus* olduğuna dair Amerikancı milliyetçiliğin etkisinde gelişmiş olma ihtimalini çok kolayca gösterebilirdi. Ancak sonraki eleştirmenlerinin veya kendisini eleştirmeden ondan bağımsız varsayımlarda bulunanların etnik ve dini olarak kaynaşmış, dışlayıcı olmaktan ziyade içerici, ortodoks olmaktan ziyade heterodoks bir 'kuruluş' gerçekleştirildiği yönündeki iddialar Gibbons'ı bir yandan tesviye ederken diğer yandan da onunla aynı hat üzerinde ilerlemeyi tercih eder. *İlk Osmanlı'yı heterodoks kılma gayretleri, işi, Gibbons gibi ırkçı bir püritenin varsayımlarını benimsemeye kadar vardırırmıştır.*

Burada belki cüretkârlık ifadesi fazla sert, hatta fazla cüretkâr bulunabilir. Lakin hem bu iddia, farklı bir vurguyla da olsa, önce Friedrich Giese'nin, sonra da ondan mülhem Köprülü'nün de fikridir²⁴⁸ ve burada, Gibbons'ın bütün bir 'kuruluş' varsayımını içerecek denli genişletilmiştir; hem de Birinci Bölüm'de başka örneklerine değinildiği üzere, sonraki 'kuruluş' varsayımlarında da sıklıkla karşılaşılabilen bir durumdur. Benzeri başka bir cüretkârlığı, "kan" gibi anlatısının damarlarında dolaşan bir unsuru hafifsemesine rağmen, başka bir saflaştırma biçimini eleştiren Kafadar'da görürüz. Köprülü'nün "karşı çıktığı tarihçilerden daha güçlü bir şekilde özcü bir milliyet fikrine bağlı" olduğu kanıtlamaya çalışan Kafadar, Köprülü'nün, "Osmanlı devletinin XIV. asırda, hatta XV. asrın ilk yarısında şöhret kazanan büyük adamları arasında mesela Köse Mihal ailesi gibi Hristiyan dönmeler çok azdır; Selçuklu ve İlhanlı an'aneleri üzerine kurulmuş bürokrasi, tamamıyla Türk unsurlardan olduğu gibi, idare ve ordunun başında bulunanlar da, umumiyetle, Türklerdi. Eldeki vesikalar bunu kati olarak göstermektedir"²⁴⁹ cümleleri, "cinsiyet-esaslı", yani saflaştırıcı bir okuma olarak eleştirir. Kafadar'a göre, "Köprülü, bu büyük adamlardan bazılarının, I. Murad'ın annesi Nilüfer Hatun gibi, doğuştan Türk olmayan bazı büyük kadınlardan dünyaya getirildiğini belirtmemiştir" diyerek Köprülü'yü sadece "özcü milliyet fikrine" değil, cinsiyet ayrımcılığına da muhatap kılmıştır.²⁵⁰ Oysa Köprülü'yü "*doğuştan Türk olmayan*", yani

248 Bkz., Bkz., Friedrich Giese, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi", çev. Z. Aksu Yılmaz, *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 154. Giese, Gibbons'ın sadece ilk Osmanlı kaynaklarında yer alan rüya anlatılarına dayalı olarak ilk Osmanlıların sonradan müslüman olmuş müşrikler olduğunu iddia etmesini "haddi zatında cüret isteyen bir iş" olarak nitelendirir. Ayrıca bkz., Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 54: "Gibbons'u tenkit eden F. Giese'nin de haklı olarak söylediği gibi, bu menkıbelerden 'Osman'ın ihtidasi' neticesini çıkarmak çok cüretli bir teşebbüstür; bunlarda, olsa olsa, "Osmanlı sülalesine Küçük Asya'daki diğer Türk kabileleri üzerinde hegemonyasını kurmak için ilahi bir meşruiyet vermek arzusu" görülebilir.

249 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 59-60.

250 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 60.

“kan”ı itibarıyla Türk olmayan, “bazı büyük kadınlar”ın da Osmanlı’nın kuruluşuna katkıda bulunduğunu belirterek cinsiyetçi diye eleştiren Kafadar, Osmanlı kimliği konusunda olduğu gibi, belki bile isteye olmasa da, cinsiyet ayrımcılığına karşı çıkma saikiyle olsa da, Gibbons’ın “kan”a dayalı varsayımının çok da uzağına düşmemektedir. Çünkü o da “kan”ı konuşmaktadır.

Peki, ama ya diğerleri? Kafadar’ın ilk Osmanlıları sanki yeterince İslam’ın ilkelerine bağlı olmadıkları için suçluyorlar diye haklı olarak eleştirdikleri arasında yer alabilecek Imber’in, satır aralarında görülebilecek, ilk Osmanlıların gazayı şer’i anlamıyla anlamadıklarını iddia ederken, onlara hiçbir şer’i ya da mer’i hukuku yakıştıramaması?²⁵¹ Ancak en ilginç, Gibbons’tan başlayarak “Selçuklular sahneyi terkederken, Osmanlılara tek veda sözü etmemişlerdir”²⁵² türünden bir bakış açısının hâkimiyetidir ve elbette bu bakış açısının babası, Gibbons’tır. Gibbons, Osmanlı tarihini Osman’la başlatır ve dolayısıyla tuhaf bir Osmanlı “tarihöncesi”nin de yaratıcısıdır.

Bu nedenle sadece ana hatlarını vurgulayarak Gibbons’ın kendisinden sonra nasıl alımlandığına değinmek, Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalına katkısını belirlemek adına önem arzedecektir. Bu anlamda Gibbons’ı ilk eleştirenlerden birisi Friedrich Giese’dir ve Giese’nin eleştirisi, Gibbons’ın Köprülü tarafından alımlanmasını da etkileyecektir. Giese, Gibbons’ın *The Foundation*’ını, “usta bir kompozisyonu” olsa da “bir sürü yeni görüşle göz boyayan son derece yüzeysel bir çalışma” olarak eleştirir.²⁵³ Ayrıca Giese de, Gibbons’ın ilk Osmanlı’yı sonradan müslüman olmuş müşrik kılmasına karşı çıkar. Ancak mevcut toplumsallığı ve kurumsallaşmayı, örneğin ordunun kuruluşunu, Gibbons’ın neredeyse Kitab-ı Mukaddes’teki patriarkal ilişkiler çerçevesinde açıkladığı Orhan’ın Alaaddin’le ilişkisini, heterodoksinin ilk Osmanlı’daki varlığını hiç dönüştürmeden olduğu gibi bırakarak, ahiliği herşeyin odağına koyar: Bunların hepsi, ahiliğin yol arkadaşlığı çerçevesinde oluşmuş, manevi yönleri olan ve toplumsallığa damgasını vuran ahilik çerçevesinde gelişmiştir ve Alaaddin Orhan’ın öz kardeşi değil, yol kardeşi olabilir. Ayrıca Gibbons’ın Rumların varlığını abarttığını düşünür ve ilk Osmanlı’nın “belkemiği”nin “yalnızca Müslüman Türkler”den oluştuğunu belirtir. Genelde Sünniliğin hâkim olduğu bu ortama, daha sonradan “Sünni olmayan başka bir dizi unsur” da karışmış olabilir. Ne var ki ilk Osmanlı’nın temel unsuru, “Ahi teşkilatları sayesinde belirli bir disipline ve kendilerini bir ideale adama tutkusuna sahip... ve Anadolu’da nicedir

²⁵¹ Bkz., Imber, “Osmanlı Hanedan Efsanesi”, s. 243-270.

²⁵² Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 14.

²⁵³ Bkz., Giese, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu Meselesi”, s. 150.

yerleşik Türkler”dir.²⁵⁴ Bu elbette ki sadece Gibbons’a itirazları yöneltmeyen, aynı zamanda kendi ‘kuruluş’ varsayımını da geliştiren bir bakış açıdır ve *ahilik temelli bu varsayım*, bütünüyle olmasa bile kısmen sonraki ‘kuruluş’ varsayımlarında kendisine yer bulacaktır. Ne var ki Birinci Bölüm’de başka örneklerini sunduğumuz, kimisi önemli, ancak genelde tali bir takım meseleler etrafında ‘kuruluş’u tartışmanın başka bir örneği olarak da dikkate alınması gereken bir yönü de haizdir: *bir meseleyi düzeltmeye yeltenirken, tartışılacak başka meseleler ortaya çıkarmak*.

Mehmet Fuad Köprülü ise, 1935’te önce Fransızca olarak yayınlanan *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*’nda Gibbons’un *The Foundation*’ını neredeyse Giese’yi yankılayacak bir nazarla değerlendirmeye alır. Giese’nin Gibbons’ın varsayımlarını hem “Avrupa merkez”ci ve hem de “Türkler”i “dış kenarda” bırakan bir anlatı sunduğu için eleştirir ve Osmanlı’ya “Şark tarihinin merkezinden” bakan bir tarihyazımıyla bakılması gerektiğini öne sürmesini odağa alır.²⁵⁵ Böylece sadece Gibbons’ı değil, Giese’nin ‘kuruluş’u ahilik ekseninde takdim etmesini de aşmaya çalışan bir bakış açısı geliştirir. Köprülü’nün ‘kuruluş’u, başka benzeri varsayımları da hem yöntem ve hem de kapsam bakımından eleştiren bir ‘kuruluş’ varsayımı sunar. Yine de Köprülü’nün Gibbons eleştirisinin genel çerçevesi o kadar Giese’yi yankılar ki onun, “esas tezi, en basit tarihe dayanamayacak kadar çürük”²⁵⁶ olan Gibbons’ın ilk Osmanlı’nın önce Rumeli’de hâkimiyet kurduğunu, oradan Anadolu’ya yöneldiğini işaret etmesinin yerinde olduğunu bile tekrar eder. Gibbons’a eleştiri yöneltmesinin nedenini ise, Türkologlar çevresinde değil, “genel tarihçiler muhiti”nde çok rağbet gören bir görüş tarzına sahip olması olarak açıklar.

Böylece Köprülü, kendisini, Osmanlı tarihyazımında soykütüğü açısından, Şarkiyatçılığın aksine, Anglo-Saxon olmaktan ziyade, kıta Avrupasına, onun da daha çok Alman ekolüne dayalı bir Türkoloji geleneğine kayıtlar. Bu, daha sonraları, mesela Cemal Kafadar’ın yaptığı gibi, Köprülü’nün, yine Alman ekolü içinden bir ‘kuruluş’ anlatısı sunan, ancak benzerliklerinden ziyade farklılıklarıyla dikkat çeken Paul Wittek’le aynı çizgiye yerleştirilmesinin bir nedeni olarak görülebilir. *Anglo-Saxon geleneği, ‘kuruluş’u olabildiğince melez, kuruluş sonrasını ise donuk bir Şeri geleneğin etkisine girmiş bir teşebbüs ve teşekkül olarak kurarken, Alman geleneği onda Türk ve İslam unsurlar arar*. Elbette ki bu da, genel olarak ifade edilirse, ‘kuruluş’a ‘Şark meselesi’ ekseninde bakıldığının başka bir

²⁵⁴ Giese, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu Meselesi”, s. 172.

²⁵⁵ Giese, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu Meselesi”, s. 150.

²⁵⁶ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 51.

nişanesi olarak değerlendirilebilir. Tıpkı Rus Oryantalizminin ‘kuruluş’tan ziyade Türkik teşekküllere daha fazla ağırlık vermesinde de olduğu gibi.

Yine de kendi varsayımını ayrıca ele alacağımız Köprülü’nün Gibbons’ı Giese’yi yankılayan, ama onun yaptığından daha geniş bir bağlama oturtarak eleştirmesi, Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalının oluşması açısından dikkate değerdir. Köprülü, Gibbons’ı eleştirirken Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalını oluşturacak neredeyse bütün unsurlara dokunur. Tuhaf olanı, bunların kendi varsayımından ayrı bir zeminde kurmuş olmasıdır.

Köprülü Gibbons’ın varsayımını dört ana başlık altında toplar: Birincisi, Gibbons’ın “Osmanlı Devleti’ne adını veren Osman’ın babası Ertuğrul”un, Moğol istilası önünden kaçıp Selçuklu Anadolu’suna gelmiş ve Söğüt’e yerleşmiş “*küçük bir aşiretin reisi*” olduğunu iddia ettiğini ileri sürer. Gibbons’ın satır aralarında böyle bir iddiayı destekleyecek unsurlar bulunmasına rağmen, Köprülü’nün Gibbons’ta çok da tali gibi duran bir meseleyi bu şekilde öne çıkarmış olması, ‘Osmanlı’nın etnik menşei’ sorununa yol açacak bir tartışmanın doğmasına neden olacak; dahası Gibbons’ın ‘halk’ ve ‘ırk’ eksenli varsayımını, dahası “vahşi Asyalı kanı”nı bağlamından koparacaktır. Oysa Giese bile Gibbons’ın “halk” ve “ırk”a dayalı varsayımını, Köprülü’den daha duyarlı bir şekilde eleştirecektir: “Gibbons’ın yorumu şöyle özetlenebilir: Osman evvelce müşrikti; ancak Müslüman olduktan sonra hem Türkler ve hem de İslamiyet’i kabul etmiş Rumlar, kendisine katıldılar. Bu şekilde oluşan yeni toplum başından beri saf Türk değil, Türk ve Rum unsurlardan oluşan karma bir toplumdur ve bu toplumda, konuşulan dil Türkçe olmasına rağmen, bir devleti kurmaya göçebe Türk unsurundan daha elverişli olan Rum unsur başrol oynuyordu”.²⁵⁷ Bundan neredeyse bir asır sonra yayınlanan Cemal Kafadar’ın *Kendine Ait Bir Roma*’da, Türk unsura neredeyse sadece dil bağlamında yer veren bir Osmanlı ve Rumi kimliği kurgulamasına bakılarak²⁵⁸ Gibbons’ın varsayımlarının ne kadar sirayet edici olduğu dikkate alınır, Köprülü’nün, kısmen de Giese’nin haklı olarak edebi bir retorik olarak değerlendirdiği ‘dört yüz çadır’ meselesine tepki koyduğunu göstermek amacıyla vurgulamaya çalıştığı bu husus, Gibbons’ın varsayımını bağlamında koparacak ve Osmanlı’nın menşei problemini, ister istemez ve belki de Köprülü’nün amacıyla tezat oluşturacak şekilde, gündeme getirecektir.

İkincisi, Köprülü, Gibbons’ın ‘halk’ ve ‘ırk’ varsayımını şu şekilde özetler: “Osman ve onun aşireti, çobanlıkla geçinen *müşrik Türkler*” iken yerleştikleri çevreye intibak sağlayarak

²⁵⁷ Giese, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu Meselesi”, s. 151-151.

²⁵⁸ Cemal Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma*, (Metis Yayınları, İstanbul: 2017). Bu kitaba dair bir eleştiri için bkz. Ahmet Demirhan, “Cemal Kafadar’ın ‘Roma Cihan Hakimiyeti Mefkuresi’”, *Dergah*, no. 331 (Eylül 2017).

müslümanlaştılar ve daha önce birlikte “sakin, atıl, sulhcü bir hayat” yaşadıkları Hristiyan Rumları müslümanlaştırarak “*yeni bir ırk, Osmanlı ırkı*”nı, “*halis bir ırkı değil, doğduğu yerde mevcut unsurların birbirleriyle kaynaşmasından teşekkül eden karışık ve yeni bir ırk*”ı, [m]üşrik Türkler ve Hristiyan Rumlar”dan oluşan, müslümanlaşmış bir “ırk”ı oluşturdular.²⁵⁹ Her ne kadar Köprülü, Gibbons’ın bu varsayımıyla ‘kuruluş’u “yalnız dini amil”le açıkladığını, oysa “tarihi realitenin karışıklığı (*complexite*) karşısında” tek cepheli açıklamaların yetersiz kalacağını belirtse de, dahası Gibbons’ın “ırk (*la race*) tabirini de kavim (*le peuple*) ile karıştırarak büyük bir vuzuhsuzluğa sebebiyet” verdiğini söylese de, aslında Osmanlı konusunda, muhtemelen döneminin Osmanlı’ya cephe almış bir siyasal anlayışa sahip olmasından, zemin itibarıyla Gibbons’tan pek farklı bir tasnife gitmez: “Gibbons, Türk ve Osmanlı medlullerinin, birbirlerinden tamamıyla ayrı karakterlere malik iki ırkın veya kavmin adı olduğunu ispat için –çünkü bu, onun esas tezlerinden birini teşkil ediyor- Osmanlı kaynaklarından da bir takım deliller getirmeğe kalkışmışsa da, bütün bunlar, bir yanlış anlama neticesinden başka bir şey değildir: *Etnik* değil, sadece politik bir tabir olan *Osmanlı* kelimesi eski vakanüvislerde daima ‘devlet hizmetinde bulunan ve devlet bütçesinden geçinen hâkim ve müdir sınıf’ manasını ifade eder”.²⁶⁰ Elbette ‘Osmanlı’yı etnik değil, politik bir tabir olarak değerlendirmek dikkate değerdir; lakin politik bir oluşumu sadece ‘devlet’le eşitlemesi, onu da hizmet ve maaşa bağlı olarak kurgulaması bir yana, Köprülü’nün aslında ne kadar şikâyet ettiği mesele varsa onları arka kapıdan geri içeri sokar: sanki devlete hizmet eden ve ondan maaş olan bu “hâkim ve müdir sınıf”ın uyguladığı siyaset teknikleri, iktidar mekanizmaları, inanç veya ideolojileri, hatta bir iddiası veya hayali yokmuş gibi. Osmanlı konusunda ciddi bir sorun olduğuna çeşitli vesilelerle değindiğimiz ve hep değineceğimiz bu husus, ayrıca, hanedanlığın kökeni ve meşruiyeti meselesinden böyle bir hanedanlığın ortaya çıkışı esnasındaki saiklere ve meşruluk araçlarına kadar birçok meseleye kapı aralar ve neticede ortada Imber’in popüler kültür ortamında ortaya çıkan efsanelerinden mütevellit “kara delik”inden veya Lindner’in perdenin açılışında puslu sahnesine, eksik donanımına, akortsuz orkestrasına sahip “oyun”undan başka bir şey kalmaz.

Oysa kendi ‘kuruluş’ varsayımına değinirken sürekli üzerinde duracağız, Köprülü’nün tarihsel tekâmül ve terkibe dayalı çözümlenmeleri ile Osmanlı tabirine ilişkin açıklaması arasında ciddi sorunlar vardır. Dolayısıyla bu izahat, hem Köprülü’nün kendi yaklaşımıyla örtüşmez, hem tam da Köprülü’nün şikâyet ettiği sorunlara kapı aralar ve hem de zaten

²⁵⁹ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 51-52. İtalikler eklendi.

²⁶⁰ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 53.

Köprülü, bu meseleyi Gibbons'ın sonradan müslüman olmuş müşrik Osmanlı'ya dair varsayımını önplana çıkararak daha sonra dönmek üzere ötelir.²⁶¹ Ne var ki eğer Osmanlı'yı, hatta “Türklerin etnik teşkilatı Anadolu'ya yerleşme şekilleri hakkında hiçbir fikri olmayan Gibbons, ‘Selçuklu’ tabirinin –tıpkı Osmanlı gibi- etnik bir ad değil, hanedan müessesinin isminde alınma siyasi bir tabir olduğunu düşünmüyor”²⁶² cümleleriyle Selçuklu yanında benzeri hanedanlıkları da Türklüğün tarihsel tekâmül ve terkibi içinde eritmemişse –ki, bir istisna haricinde, aşağıda döneceğimiz üzere, aristokrasi konusundaki tavrı haricinde, öyle görünmektedir-, bu meseleye bir kez daha dönmez. Dolayısıyla bu noktada da Köprülü'nün Gibbons'a itirazları, açıklamaya çalıştığı meselelerden daha başka sorunlara yol açar.

Üçüncüsü, daha tuhaf bir ‘kuruluş’ problemini başlatıcısı olur. Köprülü, Gibbons'ın zaten karma yeni “ırk”ının özellikle Rumeli'den kazandığı “kan zenginliği”yle güçlendiğine dair varsayımını, Osmanlı nüfusunun nasıl arttığı şekline dönüştürür. Gibbon'ın, Osmanlı'nın kısa zamanda büyük bir nüfusa ve topraklara sahip olduysa da, bunun nedeninin, “Şarktan gelen göçebelerin iltihakı” değil, “en büyük kısmı Rumlardan mürekkep olan yeni unsurların karışımıyla” gerçekleştiğini iddia ettiğini varsayar. Elbette ki bu Gibbons'ı büyük oranda yanlış anlamaya dayanır. Gibbons, “kan zenginliği”nden yola çıkan ve bunun dönemin hayatta kalmaya en uygun bir unsuru, Osmanlı ırkını ortaya çıkardığını ileri süren yaklaşımı bir nüfus problemine dönüşünce, Köprülü'nün açtığı bu yoldan ‘kuruluş’ varsayımlarına çeşitli nüfus problemleri eşlik etmeye başlayacaktır. Örneğin Halil İnalçık, “eski Selçuklu uç bölgesinde”, Moğol baskısından kaçanlardan oluşan “büyük bir demografik potansiyele ve bir Kutsal Savaş ideolojisine sahip yeni bir Türkiye doğmaktaydı” diye yazabilecektir.²⁶³ Bu aslında Köprülü'nün ‘kuruluş’ varsayımına rakip başka bir varsayımla, Wittek'in ‘gaza etiği’ varsayımıyla Köprülü'den mülhem ortaya çıkan nüfus problemi varsayımının kaynaştırılmasından ibaret bir iddiadır ve sadece İnalçık'ta değil benzeri başka birçok isimde de tekerrür eder.

Dördüncüsü, Gibbons'ın temelde kurumsallaşma ve kanunların kökeni meselesini yine “kan zenginliği”yle, hatta teolojik ve partiyarkal tınıları ziyadesiyle fazla kıyaslamalarla açıklamasını, hayli sadeleştirilmiş bir çerçeveye yerleştirir. Köprülü'ye göre Gibbons, yeni ırkın başında bulunanları becerikli ve “kudretli şahsiyetler” olarak düşünmüş, ama becerilerini

²⁶¹ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 53: “İleride daha etraflı bir şekilde bu mesele üzerine avdet edeceğimiz cihetle, şimdi, Osman'ın ve aşiretinin sonradan Müslüman oldukları iddiasının ne gibi delillere dayandığını tahlil edelim”.

²⁶² Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 57.

²⁶³ Bkz., Halil İnalçık, “Osmanlı Devleti'nin Doğuşu Meselesi”, çev. Mehmet Öz, *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 230.

ve kudretlerini, “Bizans’ın, Balkan devletlerinin ve Garp âleminin o sıradaki vaziyetleri”nin de yardımıyla, Balkan yarımadasına geçerek daha evvelden müslümanlarla birlikte yaşamamış bir nüfusu müslümanlaştıracak teknikler icat ederek göstermişlerdir. Bu tekniklerle de “Anadolu beyliklerinin uzağında kendi egemenliklerini” kurmayı becerebilmişlerdir.²⁶⁴ Bunlar harp esirlerinin müslüman olurlarsa serbest bırakılması ve Yeniçeri ocağının temelini oluşturan devşirme yöntemiyle, devşirme vermek istemeyen ailelerin müslümanlığı kabul etmesinin sağlanmasıdır. Köprülü, Gibbons’ın bu şekilde özetlediği varsayımına karşı herhangi bir tez öne sürmez. Ne var ki Gibbons’ı bu şekilde, aslında hayli sadeleştirilmiş ve ondaki ciddi sorunları gözden kaçırmış bir şekilde dört başlık altında sunduğu bir tez sahibiymiş gibi gösterdikten sonra, kendi varsayımları açısından önemli bulduğu daha genel meselelere de değinir. Aslında Köprülü’nün ‘kuruluş’ varsayımını da belirleyecek sözkonusu genel meseleleri iki başlık altında toplamak mümkündür. İlki kaynaklar sorunudur ve ikincisi de yöntemle ilgilidir.

Köprülü, kaynaklar sorununu, Gibbons’ın ilk Osmanlı kaynaklarında yer verilen rüya anlatılarına dayalı olarak ilk Osmanlı Türklerinin müşrik olduğunu iddia etmesi çerçevesinde kurar. Gerçekten de Gibbons, Osman ve maiyetinin sonradan müslümanlaşmış müşrik Türklerden teşekkül ettiğini kanıtlamak için, çeşitli versiyonları bulunan iki rüya anlatısını delil olarak kullanır.²⁶⁵ Bunlardan birincisi, Osman’ın bir gece misafir kaldığı bir dindarın evinde rafta bulunan Kur’an nedeniyle ona saygıdan sabaha kadar uyuyamamasına; sabaha karşı bir ara daldığında ise kendisine müjde veren bir rüya görmesine dair anlatıdır. İkincisi, Osman’ın Şey Edebalı’nın kızını istemesi; Şeyh’in de vermeye yanaşmaması bağlamında, bir gece Şeyh’in evinde iken gördüğü göğsünden çıkan çınarla ilgili rüya anlatısıdır. Hatırlanacağı üzere, Giese Gibbons’ın sadece bu iki anlatıya dayanarak ilk Osmanlı’nın sonradan müslüman olmuş müşrikler olduğunu iddia etmenin “cüretkâr” bir girişim olduğundan bahsetmiş; ayrıca bu tür rüya anlatılarının hanedanlığı bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılabilceğine değinmişti. Köprülü de, Giese’yle aynı mihtvalde ilerler; ancak meseleyi daha da genişleterek. Öncelikle bu tür kaynakların “dahili tenkit”inin ihmal edilmemesi gerektiğini belirtir; ardından benzeri rüya anlatılarının sadece Osmanlı’ya has olmadığını, hem Şark’ta ve hem de Herodot’un da adını andığından Garp’ta prototip olan bir motif olduğunu vurgular; ama en önemlisi, ilk Osmanlı kaynaklarının bu tür menkıbelere (ya da “lejang”lara) ve hatta “kendi

²⁶⁴ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 51-52. İtalikler eklendi.

²⁶⁵ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 23-24; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 19-20.

teolojik zihniyetine uygun olarak, bu [tür] mucize mahiyetindeki hadise”lere²⁶⁶ dayalı olarak kurulduğundan, onların “büyük ihtiyatla”²⁶⁷ kullanılması gerektiğine değinir. Köprülü’nün bu uyarısı, “rüya lejandı”nın aslında genel bir prototip olduğunu kanıtlamak üzere benzeri bir çok kaynağa atıfta bulunması; lakin ilk Osmanlı kaynaklarına gelince onların ihtiyatla kullanılması gerektiğinden bahsetmesi, hatta onları “şifahi halk ananelerine veya mahsus uydurulmuş masallara istinat eden ve böylece eski halk destancılığının bir nevi istिताlesi”²⁶⁸ olan kaynaklar olarak değerlendirmesi, elbette büyük bir çelişkidir ve sonraki ‘kuruluş’ varsayımlarında ilk Osmanlı kaynaklarına dair genel bakış açısının özeti gibi görülebilir. Lakin bu kaynakların “teolojik” karakteri ile Gibbons’ın Osmanlı ‘kuruluş’una dair varsayımını “dini amil”e dayalı olduğundan hareketle eleştirmesi arasındaki uyumsuzluk da dikkatlerden kaçmamalıdır. Ne var ki asıl mesele, Gibbons’ın bu kaynaklardan *neyi* çıkardığı değil, *neyi nasıl* çıkardığıdır. Çünkü Gibbons’ın her iki rüya anlatısını yorumlayış tarzı da hayli teolojiktir. Gibbons, Neşri’den şunu aktarır:

Osman dindar bir Müslümanın evinde bir gece geçirir. Uyuyacağı zaman ev sahibi odaya girer ve bir rafa bir *kitap* yerleştirir; Osman *kitabın adını* sorar. Ev sahibi “*Kur’an*” der. Osman “neden bahsediyor? (what is its object)” diye sorar. “*Kur’an*” diye cevap verir ev sahibi, “Peygamberi Muhammed vasıtasıyla dünyaya gönderilmiş, Allah’ın Kelamıdır”. *Osman kitabı alır ve okumaya başlar*. Gece boyu ayakta kalır ve okur. Sabaha doğru yorgunluktan uyuşakalır. Ona bir *melek* görünür ve “benim ebedi kelamını hayli saygılı bir şekilde okuduğun için çocukların ve çocuklarının çocukları nesilden nesile onurlandırılacak” der.²⁶⁹

Gibbons’ın hayli serbest bir şekilde aktardığı metin Neşri’de şöyledir:

Rivayet olunur ki, bir gece bir köyde imam evinde Osman Gazi konuk olub oturırdı. Ardında bir pencere vardı. Meğer anda bir *Mushaf-ı Şerif* komışlardı. Sahib-i hane, Osman Gazi’ ye eytdi: “küstahlık olmasun. Keremünden, eğil, ardında *nesne var*, alayum” didi. Osman Gazi eytdi: “*ne nesne var?*”. Sahib-i hane eytdi: “nehimüz, Ahir zaman peygamberi Muhammed resul’ullah sall’allahu aleyhi ve selleme inen Kelamullah var” didi. Osman Gazi dahi hiç tınmadı. Ta sahib-i hane uykuya varınca ebsem oldı. Sonra turub gusl idüb arı abdest alıb *Mushafdan yana* müteveccih olub huşu ve huzula ta sabahadek el kavşurub uruturdu. Ev ıssı uyanacak vakit olunca, “benüm bu halime muttali olmasun” deyü uyur gibi oldı. Yine *Mushafdan yana* müteveccih idi. Bu aralıkda uyhu göze galib gelüb imızgandı. *Âlem-i rüyada* gördi ki, Hak celle ve Ala kıbelinden buna dinildi ki: “Ey Osman, çün sen benüm kelimama hürmet ü taz’im idüb izzet ü ikram eyledin, ben-dahi seni ve senün evladını ve etbacını, eşya’ını Âlemde ebedi muazzez ü mükerrerem ü muhterem kıldum.²⁷⁰

İlk dikkatimizi çeken, Gibbons’ın metini aktarırken üç yerde ciddi tahrifat yaptığıdır. Bunlardan birincisi, Osman’ı Kur’an nedir bilmez birisi yapmaya çalışmasıdır. Neşri’de, ev

²⁶⁶ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 58.

²⁶⁷ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 55.

²⁶⁸ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 69.

²⁶⁹ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 23; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 19. İtalikler eklendi.

²⁷⁰ Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihan-Nüma: Neşri Tarihi*, c. 1, haz. Faik Reşit Unat-Mehmed A. Köymen, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara: 1949), s. 73-75. İtalikler eklendi.

sahibinin Mushaf'ı koyduğu yerden almaya uzandığında onun ne olduğunu söylemediği, “ardundan nesne var, alayum” dediği belirtilir. Osman da “ne nesnesi?” diye sorar. Buradan Osman'ın Kur'an'ın ne olduğunu bilmeyen birisi olduğu sonucu çıkarılmak çok güçtür. İkinci tahrifat ise, Osman'ın ev sahibi ayrıldıktan sonra Kur'an'ı alıp okumaya başladığı ile ilgili kısımdır. Neşri'de Osman Kur'an'a karşı saygısından el kavuşturup durur. Oysa Gibbons, Kur'an'la sanki ilk kez karşılaşmış gibi göstermeye çalıştığı Osman'a onu okutturur. Bu sanki müşrik Osman'ı sonradan müslümanlaştıracığına dair iddiasını desteklemek için *uydurulmuş* bir sahne gibi durmaktadır.²⁷¹ Üçüncüsü ise, Osman'ın rüyasında kendisine seslenilme tarzını dönüştürmesiyle ilgilidir. Osman'ın rüyasında ne “nesne” gördüğünü Neşri belirtmez; sadece Allah tarafından kendisine bir müjde verildiği aktarılır. Yani rüyanın içeriğini bilmeyiz. Oysa Gibbons Osman'a rüyasında bir “melek” görüldüğünü iddia eder. Dahası, yukarıda Orhan ile Alaaddin arasındaki ilişkiye dair yorumlarıyla birleştirilince ve bu bağlamda Yakub'un rüyasında göğe yükselen bir merdiven gördüğüne değindiği hatırlanınca, Amerikan püriten milliyetçiliğinin Kitab-ı Mukaddes'ten nasıl istifade ettiğinin mükemmel bir örnek olarak okunması gereken rüyada melek görme meselesi, Neşri'deki halinden de ilk Osmanlı dönemine ilişkin bir kaynak olarak kullanılıp kullanılmayacağından da çıkar ve başka bir şeye dönüşür. Bu, yine, Osmanlı'yla çok doğrudan bir bağı olmayan, ‘Amerikan bilinci’nin oluşumu ilgili olarak kullanılması gereken bir meseledir ve Gibbons’ın Osman’ın rüyasından neyi çıkardığıyla ilgili değil, nasıl anladığıyla ilgilidir.

Bu açıdan Köprülü'nün “Osmanlı sülalesinin medhiyeciliğini yapan eski Osmanlı tarihçileri”nin, “bir hükümdarlık soyundan gelmedikleri muhakkak olan Osmanlı padişahları için tamamıyla muhayyel silsilenameler uydurdıkları gibi, bu devletin kuruluşu hadisesini de –tamamıyla bir mucize halinde göstermek maksadiyle- lejand silsilelerinden mürekkep tabiatüstü sebeplerle izaha” çalışmalarını değerlendirişi ile Gibbons’ın bir “ırk” olarak

²⁷¹ Gibbons’ın Osman’a Kur’an’ı okutması ile I. Murad’ı anlattığı bölümlerde “tuğra”nın ortaya çıkışını anlattığı yerlerdeki değerlendirmeleri kıyaslanmayı hak eder: “Murat yazamazdı. İmzalaması için Ragusa’yla anlaşma getirildiğinde, elini mürekkebe batırdı ve parmaklarının izini kâğıt üzerine geçirdi. Bu, o günden sonra Al-i Osman’ın resmi imzası olmuş olan tuğranın kökenidir”. Burada akla gelebilecek tek şey, Gibbons’ın Osmanlı’nın kökenini de tıpkı tuğranın kökeni gibi görüp görmediğidir. Bkz., Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 127. Lakin Osman’ın ya da ilk Osmanlı sultanlarının okuma yazma bilip bilmedikleri de ‘kuruluş’a dair meselelerden birisini oluşturacak ve örneğin Kafadar, “Osman’ın durumunda hiç de inanılmaz olmamakla birlikte, okuma yazma bilmeme özelliği, aynı zamanda, kutsal bir savaşçının yapıp ettiklerindeki ilahi ilhamın rolünün altını çizmek için kullanılan bir tema olarak da okunabilir” diyerek aşırı bir yorumda bulunmasına yol açacaktır. Bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 181, n. 2. Ne var ki Kafadar’ın bu meseleyi gündeme getirmesi, Osman zamanından yazılı bir belgenin olmamasını, yani genel bir durumu işaret etmek içindir. Bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 97. Osmanlı’da “tuğra”nın doğuşu konusunda ise, onu kadim Oğuz mitolojisinden doğru evrilen ve Selçuklu ve Memluklu ile de kıyaslayarak, nasıl bir ‘kut/kudret ve giderek mutlakiyet’i içeren bir sembol”, bir “meşruiyet zemini” olduğunu, mitolojik başlangıcından Osmanlı’ya kadar “nice birikim-unutma-birikim-zıplama”lar boyunca, “kudret tekelleşmesinin soyutlanmış tasvirini”ni oluşturduğunu gösteren bir çalışma için bkz., Ümit Hassan, *Osmanlı*, s. 29-42. Hassan, konu hakkında hayli kaynak da sunar.

kurduğu Osmanlı kimliği arasında aslında yöntem farkı dışında benzerlikler de dikkat çekicidir. Köprülü de Osmanlı'yı ayrı bir oluşum olarak görür; itirazı buna ırk ya da kavim denmesidir. Bu nedenle Osmanlı'nın oluşumunu, döneminin genel eğilimine paralel bir şekilde, "XIII-XIV. asırlardaki Anadolu Türk cemiyeti"nin içinden açıklamaya yönelecek bir yöntem geliştirtirmeye çalışır: "[B]u cemiyeti terkip eden muhtelif anasırın *stratificasyonunu*, müteakabil vaziyetlerini, kuvvet ve zaaf amillerini, aralarındaki *zıddiyet* ve *tenasüd* sebeplerini, yani dâhili hayatındaki değişiklikleri araştırmak; daha kısa bir tabir ile bu cemiyetin siyasi ve askeri hadiselerinden ziyade morfolojisini ve dini, hukuki, iktisadi, bedii müesseselerinin tekâmülünü tespitte çalışarak bir *terkip* vücuda getirmek" gerekmektedir. Ancak "böyle bir *synthése*, bize Osmanlı Devletinin kuruluşu probleminin tarihi realiteye en yakın izahını verebilir".²⁷² *İtiraf etmek gerekir ki, bu yaklaşım, Osmanlı 'kuruluş' varsayımları arasında en dikkate değer yaklaşımdır.* Burada konumuz Köprülü olmadığından bu yaklaşımın "kuvvet ve zaaf amilleri"ni ele almayı şimdilik erteleyeceğiz; şunu da belirtmek gerekir ki Osmanlı'yı devletli kılması, ilk kaynakları halk destanleri mertebesinde görmesi, dönemi anlarken teolojik eğilimleri dışta bırakmaya çalışması, "bir hükümdarlık soyundan gelmedikleri muhakkak olan" Osmanlı hanedanlığına karşın Kayı boyu menşesinde direktmesi ve asıl önemlisi, tekâmül ve terkibe dayalı 'kuruluş' varsayımında, Selçuklu ve İlhanlı geleneğiyle oluşan bir bürokrasiye ve dahası bir "Türk aristokrasi"sine ağırlık vermesi, sadece döneminin milliyetçi eğilimleriyle açıklamamaz. Köprülü, köklü bir Osmanlı ailesinden gelmektedir ve aristokrat soyunu, kökleri soylu olmadığını iddia ettiği Osmanlı karşısında daha ağırlıklı bir konuma yerleştirecek bir tekâmül ve terkip de geliştirmiştir.

Dolayısıyla, her ne kadar Köprülü, Osmanlı 'kuruluş'unun sanki okyanusta münferit bir adada gerçekleşmiş gibi ele alındığından şikâyet etse de, kendisi de, aşağıda ilgili bölümde daha ayrıntılı olarak göstereceğimiz üzere, küçük adacıkların oluşmasına katkıda bulunmuştur. Elbette bunda Suraiya Faroqhi'nin dikkat çektiği, Avrupalı tarihçilerin "*Batı'nın eşsizliği'ne dair bir yönelimde olurken Osmanlı tarihçilerinin de "Osmanlı'nın kıyaslanamazlığı'na dair bir yönelim içinde olmalarının payı inkâr edilemez*"²⁷³; ne var ki kıyaslanamazlığı doğuranın da eşsizlik iddiası olduğu unutulmamalıdır. Bu açıdan Köprülü, Gibbons'ın 'kuruluş' varsayımını çürük, hatta fantazi diye nitelendirirken dahi, eşsizliği ören unsurlara, örneğin "ırk"a, "kan"a, hatta en uygun olanın hayatta kaldığı bir uluslar düzenine yönelemeden, aynı gelenek içinde kendisine bulduğu müttefiklerle, mesela Giese ile iletişime girerek eşsizliği

²⁷² Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 73.

²⁷³ Suraiya Faroqhi, *Devletle Başa Çıkmak: Osmanlı İmparatorluğu'nda Siyasal Çatışmalar ve Suç, 1550-1720*, çev. Hamide Koyukan Bejsovec, (Alfa, İstanbul, 2016), s. 19.

kendi içinde yeniden üreten bir eğilim ile kıyaslanamazlık arasında salınan adacıklar oluşturmak durumunda kalmıştır.

Anlaşılabileceği üzere, Gibbons'a dair en kapsamlı eleştiriyi yönelttiği söylenebilecek Köprülü'de dahi kimi zımnî benzerlikler vardır. Köprülü bunları Gibbons'ın 'kuruluş' varsayımına eleştiri yaparken kurar. Denebilirse Gibbons'ı Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarına katkıda bulunanlar arasında bu kadar kapsamlı olarak eleştiren istisnai bir isimdir. Lakin burada da bir ayrıma gitmek gerekmektedir. Örneğin Giese gibi Alman geleneğinden gelen Paul Wittek, *The Foundation*'a değindiği bir-iki cümlelik değerlendirmesinde, eserin, "ilk Osmanlı tarihinin ortaya çıkardığı sayısız soruna işaret ettiği için büyük değeri" olduğunu söylemesine rağmen, hem anlatısını tam da İmparatorluğun ortaya çıktığı anda kestiği için ve hem de "şarkiyatçı olmayan birisi tarafından yazılmış" olmasından dolayı, "Şarkiyatçıların çalışmalarından naşı ayrıntılı incelemeleri ve neticeleri ihmal" ettiği gerekçesiyle eleştirir.²⁷⁴

Ancak Gibbons'ın asıl alımlanması, 1980'lerden sonra, denebilirse, ikinci büyük 'kuruluş' tartışmalarının ortasında ortaya çıkacaktır. Gibbons, elbette "kan" ve "ırk" gibi unsurlarla örülü olsa da, nihayetinde *kendi kendini doğuran bir Osmanlı 'kuruluş' anlatısı* kurmuştur; anlatısını kaderi de, kendisine benzer. Tıpkı 'kuruluş' anlatısının kendi kendini doğurması gibi, özellikle 1980'lerden sonraki 'kuruluş' anlatılarında kendisini sık sık üretir. Dolayısıyla *The Foundation*, tuhaf bir biçimde, *modern 'kuruluş' varsayımlarının neredeyse bütün unsurlarına babalık yapmıştır*. Gibbons'ın kurguladığı Osman karakterinde bunun bir hayli izini buluruz. Örneğin yeterli kaynak olmadığı için Osman'ın ancak başardıkları ile değerlendirilebileceğini söylemesi, evrimci bir en uygun olanın hayatta kaldığı bir düzen anlayışına sahip Gibbons için olağan karşılanabilir. Lakin önce büyük bir imparatorluğa yol açacak ve büyük bir geleceği olacak bir oluşum nazarından tekrar Osman'a dönmesi ve böyle bir imparatorluğun kurucusu olarak onun şahsiyetinin de büyük olması gerektiğinden bahsetmesi, bu evrimci anlayışa yeni unsurlar ekler: Bir prensin oğlu değildir; kendi döneminde küçük bir alanın yöneticisinden başka bir şey değildir; üç büyük imparatorluğa başkentlik yapmış bir kenti bile alamamıştır; savaş alanında büyük başarılar kazandığı söylenemez; kendi parasına sahip olacak kadar dış dünyayla temas etmemiştir; ancak kurduğu imparatorluğun uzun ömürlü ve geleceğinin büyük olmasının nedeni, kurucusunun büyüklüğüdür. Böylece Osman'ın, bir "karakteri ve saik bileşimi"nden mürekkep olduğundan

²⁷⁴ Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth–Fifteenth Centuries* içinde, der. C. Heywood, çev. C. Heywood, R. P. Lindner ve O. Welsh, (Routledge, Londra: 2012), s. 36; ayrıca bkz, Paul Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, çev. Fatmagül Berktaş, (Pencere Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2013), s. 13.

bahseder. Bu, ‘kuruluş’ anlatıları için hayli semptomatiktir ve üzerinde biraz daha durulmayı hakeder. Örneğin Gibbons, Osman’ı “karakter ve saik bileşimi” açısından III. William’la kıyaslar: “Bu neticeleri [vahşi Asyalı *kanını* eski olduğu kadar en yeni Avrupalı soyla kaynaştırarak kurulan büyük bir imparatorluğu] üzerinde çalıştığı sınırlı alana karşı yerleştirirsek ve Osman’ın hayatında bu neticelerin izah edilebileceği hiçbir göze çarpıcı faaliyetin olmadığını açıklarsak, kendimizi, bize, Orange’ın ve İngiltere’nin William’ını hatırlatan bir karakter ve saik bileşiminin huzurunda buluruz”.²⁷⁵

Hollanda ve Britanya kaynakları farklı farklı portreler sunduğundan²⁷⁶ nasıl bir ‘karakter’e sahip olduğunu kavramakta güçlük çekeceğimiz III. William’ı, “karakter ve saik bileşimi” açısından Osman’la benzeştiren hususlar neler olabilir? Hollanda’da bir vekilharç iken evlilik yoluyla bağlı olduğu Britanya tahtına, ülkeyi işgal ederek oturan ve tahtın Katolikler eline geçmesine engel olan, böylece –o dönem için ve hayli ihtilafli bir şekilde elde edilen- basit bir vekilharç unvanına sahip olmak yanında Britanya Kralı unvanına da sahip olan III. William, kendinden üçyüz yıl kadar önce yaşamış ilk Osmanlı sultanına hangi açılardan benzeyebilir? Britanya tahtına “İhtişamlı (Glorious) Devrim” adı verilen bir şekilde, evlilik (dışardan bir “kan”ın içerden bir “kan”la kaynaşması) yoluyla ve dolayısıyla taht silsilesini bozarak oturması açısından mı? Tahta oturduktan sonra, saray çevrelerinin (kroniklerinin mi deseydik?) propagandası için büyük uğraşlar verdiği Katoliklerle masraflı, ama direngen uzun savaşları nedeniyle mi? Bunun doğurduğu hükümranlığını meşrulaştırma gayretleri açısından mı? Kendisi de protestan olmasına rağmen, kendisine destek verenler kadar sadık bir Anglikan olmaması, dolayısıyla hükmettiği topraklar ile arasında ‘din’ olmasa da ‘inanç’ farkı bulunması açısından mı?²⁷⁷ Ya da aslında o “İhtişamlı Devrim”in avam ve soylu Britanyalılar arasında ortaya çıkardığı karışıklığı çözmek için ortaya atılan, III. William’ın Protestan dinini korumak ve yenilemek için Tanrı tarafından gönderilmiş takdir-i ilahi mahsulü bir kral olduğu şeklindeki ‘ideolojik’ (ve aslında ‘dini’) meşrulaştırma yöntemleri açısından mı?²⁷⁸

²⁷⁵ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 51-52; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 42.

²⁷⁶ Esther Mijers ve David Onnekink, “Introduction”, *Redefining William III: The Impact of the King-Stadholder in International Context* içinde, der. E. Mijers ve D. Onnekink, (Ashgate, Londra: 2007), s. 3.

²⁷⁷ William A. Speck, “William III and the Three Kingdoms”, *Redefining William III* içinde, s. 46.

²⁷⁸ III. William’ın bu en dikkati çekici değerlendirme tarzı için bkz., Tony Claydon, “Protestantism, Universal Monarchy and Christendom in William’s War Propaganda, 1689–1697”, *Redefining William III* içinde, s. 125-142. Ayrıca bkz., Tony Claydon, *William III and the Godly Revolution*, (Cambridge University Press, Cambridge: 1996).

Aklımızda Osmanlı'nın 'kuruluş' sorununa dair, Osmanlı sultanlarının kendi soyağaçlarını sonradan uydurduğu, aslında 'başlarına devlet kuşu konmuş' göçebeler olduğu, cahil, kıt- akıllı, toplum nedir bilmez, girdikleri dinin icaplarından bile habersiz heterodoks köylüler oldukları gibi çokça karşılaştığımız yargılar eşliğinde sorduğumuz bu ve aslında benzeri şekilde çoğaltılabilecek soruların Gibbons'ın aklından geçip geçmediğini bilmek imkânsız. Kıyası kıyas kabul etmeyecek derecede kendinden menkuldür çünkü. Lakin "karakter ve saik bileşimi"yle Osman'ı nitelendirmesi, gayet açıktır: "Kurucuyu kuru(lu)şundan tanırız". Aslında Gibbons'ın ifadesi Türkçeye çevirmek güçtür: "We know the founder by his foundation." Osman'ın kuran ve hem de kurulan bir şekilde sunan bu cümle, Türkçeye hayli yumuşamış bir şekilde aktarılabilmektedir. İngilizcede bile anlam, sanki *Osman'ın bir devlet değil de bir vakıf ya da girişim kurduğu* anlamına gelebilir. 'Amerikan bilinci'nin başka bir nişanesi olarak değerlendirilebilecek bu husus nedeniyle, burada "foundation" ifadesini, "kuru(lu)ş" diye durumunda kaldık. Ragıp Hulusi ise cümleyi çevirmemiş, sanki yorumlamış: "Biz baniyi binasından tanırız".²⁷⁹

1980 sonrasında başlayan 'kuruluş'a dair yeni tartışmalarda, ilk bakışta, Gibbons'ın Osman'a dair bu değerlendirmeleri ağırlıklı olarak tekrarlanmış gibi görünür. Örneğin Lindner, "Osman Bey, çok dilli, çok dinli bir grubun içinden yükselen *başarılı* bir Bitinyalı idi" der.²⁸⁰ Hatta Gibbons'ın Osman'ı "*Amerikalıların* diyebileceği gibi, *kendi kendisini yaratan bir adam* olması, tamamıyla *muhtemeldir*" diye tarif etmesini²⁸¹, aynen kullanır: "Osman, kendi kendisini yaratan bir insandı."²⁸² Lakin Lindner, Osman'ın kendisiyle birlikte dışlayıcı değil içerici bir kabile de kurduğunu iddia ettiği için, Gibbons'ın "kan"ı devre dışı bırakır: "Kabile, Osmanlılar olarak anıldığı için, bu kabilenin başarılarını da biz Osman'ın kendisi nedeniyle biliyoruz. Sadece *kendi kanının neslinden olanlar* değil, Köse Mihal ve Evrenos'un aileleri ve onlardan gelenler de Osmanlı oldular."²⁸³ Bu yıllar sonra bir Amerikalı'nın başka bir Amerikalı tarafından tashih edilmesidir. Ancak, Lindner'in tashihi bu kadarla kalır: Daha önce de vurguladığımız üzere, Lindner'in 1980'lerde sanki yeni bir 'kuruluş' varsayımı geliştirmiş gibi karşılanan ve takdir edilen kabileye dayalı Osmanlı 'kuruluş' anlatısı, çokca iddia edildiği gibi, Wittek'in 'gaza etiği' tezine karşı geliştirilmiş ve

²⁷⁹ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 52; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 43.

²⁸⁰ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 77. İtalik eklendi.

²⁸¹ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 267.

²⁸² Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 87. Türkçe çeviride Osman'dan sonra sürekli "Bey" ifadesi kullanılmış. Oysa orijinalinde böyle bir ifadeye yer verilmez. Bkz., Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, (Indiana University Press, Bloomington: 1983), s. 51. Hem Gibbons'ın ve hem de Lindner'in ifadesi, aynen, şu: "a self-made man".

²⁸³ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 80. Çeviri değiştirildi. Bkz., Lindner, *Nomads and Ottomans*, s. 34.

kendi zembereğine kendisi sahip bir varsayım değil, *Gibbons'ın "kan"ı boşaltılmış bir tekrarı*ndan başka bir şey değildir.

Lindner'in bütün bir tarihyazımsal ve hatta teorik yaklaşımının Gibbons'ın kansız bir tekrarı olmasına değil de, Gibbons'taki müşriklığın şamanizme²⁸⁴ dönüşmesi gibi bazı tikel meseleler konusunda kayda değer gözlemleri olan Kafadar'da da, Osman'ın "kendi kendisini yaratmış" bir adam olması fikri, ilginç bir şekilde, yeniden ortaya çıkar: "Osman'ı 'kendi kendisini yaratmış bir adam' olarak görmek, ilk Osmanlıların olası *mütevazı* kökenlerine ve *girişimci* doğalarına, küçük de olsa bir ışık tutabilir". Burada "girişimci" (enterprising) kelimesi, uzaktan da olsa Gibbons'ın "foundation"ını yankılar. Lakin bu "girişim"ın önemi, "çeşitli etnik ve dinsel geçmişten gelen halkların oluşturduğu yeni bir siyasi topluluğun ortaya çıkışı"nda yatmaktadır.²⁸⁵ Bu açıdan Kafadar da sadece "kan"ı boşaltılmış bir Gibbons tekrarı değil, bir girişimin siyasi bir topluluk kurabileceği zannında da Lindner'i izler. Ne var ki Lindner ile Kafadar arasında bazı farklılıklar da vardır. Lindner, kabileye dair tezini kurarken bütün altyapısı Gibbons'a dayalı olmasına rağmen, Gibbons'tan aynen aldığı cümlelerde dahi ona atıfta bulunmaz. Bu 'ihmal'ini, daha sonra, *The Foundation*'u "amatörce bir heyecanın en iyi örneklerinden biri"²⁸⁶ diye değerlendirdiği *Osmanlı Tarihöncesi*'nde giderecek ve Osman'ın "kendi kendini yaratan" biri olduğuna dair ifadeyi Gibbons'a iade edecektir.²⁸⁷

Daha tuhafı ise, Lindner'in, 'girişim'i öyle çok fazla dolaylı olarak değil, doğrudan Gibbons'tan alması, ama yine ona atıfta bulunmamasıdır: "[Ç]alışmalarımı... okuyanlar bu çalışmalarda eski Osmanlılar için, bir kural olarak 'devlet'in kullanılmadığının farkındadır. 'Devlet' ve daha sonraları 'imparatorluk' kavramlarını Osmanlıların büyük ve uzun ömürlü başarıları olarak uyarlayanlar son dönem araştırmacılarıdır. Erken dönem kronikleri bu başlıkları arasına taşımaktadır. 'Tevarih-i Âli Osman"daki 'Âl', 'devlet'ten çok daha farklı bir anlama gelmektedir. Osmanlıların kurdukları şeyi nitelerken, en azından ilk iki nesil için güvenilir olma umuduyla daha nötr ve ispatlanmasını gerektirmediğini sarsaydığım *'teşebbüs'* (*enterprise*) terimini seçmiştim. *Osmanlı devleti olduğuna hiç şüphe bulunmamaktadır*, ama sadece ne zaman devlet olarak isimlendirildiği *kesin ve açık bir biçimde kurulmayı beklemektedir*".²⁸⁸ Oysa burada bir Batılı'nın kendinden başkasının bir şey kuramayacağına;

284 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 212.

285 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 52. Çeviri değiştirildi. Bkz., Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 34.

286 Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 27.

287 Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 24.

288 Rudi Paul Lindner, "Selçuklular, Moğollar ve Osmanlılar Arasında", *Osmanlı, c. 1* içinde, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 1999), s.150-151. İtalikler eklendi.

kurduğu bir şeyin dahi kurulmuş sayılamayacağına dair, zımni bile değil, aşikâr bir inancından başka bir şey yoktur. Onların nazarında göçebelik ve kabile diyalektiği bakidir.

Kafadar ise, Osman'ı başarılı bir girişimci olarak²⁸⁹ sunmasına ek olarak ve Lindner'in adını vermeden Gibbons'ı bir altyapı gibi kullanması istisna kabul edilirse, belki de Köprülü'den sonra Gibbons hakkında en kapsamlı duran ikinci isimdir. Gibbons'ın Osmanlı gibi "başarılı bir girişim"in "Asyalılar" tarafından kurulamayacağını; onların "İç Asyalı bir geçmişe sahip olarak pagan göçebeler" olduklarını; hem kendilerinin sonradan müslüman olduğunu ve hem de Bitinya'daki Hristiyanları müslümanlaştırmaya çalıştıklarını; ancak bu mühtedilerin büyük çoğunluk olarak onlara "bir yönetim kurmak için gerekli yetenek ve deneyimi" sağladıklarını iddia ettiğini belirtir. Lakin meselenin adını koymaktan da çekinir:

Milliyetçiliğin, bugün olduğundan daha açık bir şekilde ırkçılıkla ilişkilendirildiği yirminci yüzyıl başlarının patlamaya hazır (charged) ortamında bu iddialar açıkça yüklüydü (loaded). Cumhuriyet döneminin... doğmakta olan Türk milliyetçiliği, dünya tarihinde Türklerin oynadığı rolü yeniden tanımlamakla fazlasıyla meşguldü ve Cumhuriyet'in yerini aldığı Osmanlı İmparatorluğunun son ve "çürümüş" evresine karşı pek de sempatik değildi; lakin, aynı milliyetçiler, bölgede Türk varlığı ile kurulmuş, en başarılı örnek olarak Osmanlılar tarafından temsil edilen işgaller, yerleşmeler ve devlet kurmayı içeren önceki tarihi gururla alımlamaktan başka bir şey yapamazlardı.²⁹⁰

Kafadar'ın bu cümleleri, önce yirminci yüzyıl başları için genel bir milliyetçilik ve ırkçılık birlikteliği tasarlar; sonra Cumhuriyet kurucularının Osmanlı'nın özellikle son dönemine mesafeli olduklarını, lakin içinde Osmanlı'nın da yer aldığı bir Türk varlığının ilk dönemlerini gururla benimsediklerini dile getirir. Elbette ki bu ifadeler genel olarak doğrudur. Ancak milliyetçiliğin ırkçılıkla neredeyse özdeşleştiğini (ne zaman özdeşleşmemiştir ki?) söylediği yirminci yüzyıl başlarının bu patlamaya hazır genel ortamı, Gibbons'a hiç dokunmaz. Sanki Gibbons, Osmanlı'yı bir ırk haline getiren, damarlarında dolaşan "vahşi Asyalı kan"ı da Avrupalı "kan" ile zenginleştirerek becerilerinin ve başarılarının meydana gelmesini sağlayan varsayımlarının kendisinde değil de, böyle bir tezin Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki milliyetçi gururda açabileceği yara onun için daha önemli gibidir. Bu nedenle bu cümlelerin hemen akabinde, Köprülü'nün bu yaralanmışlığın ve alınganlığın etkisiyle, Osmanlı'nın tamamen Türkler tarafından, onların tarihsel, toplumsal, siyasal birikimlerinin

²⁸⁹ Burada kısaca Sencer Divitçioğlu'nun da Gibbons'taki "kendi kendini yaratan" Osman imajını nasıl ürettiğine bakmakta fayda var. Sanki Osmanlı'yı aşağıda ayrıca ele alacağımız Asya Üretim Tarzı bağlamında değerlendiren 1969 tarihli *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu* kitabını tashih etmek amacıyla yazılmış gibi duran 1996 tarihli *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*'nda Divitçioğlu, "kendi kendini yaratan adam" anlayışını, antropolojiden aldığı "big man" [büyük adam] pradiğması çerçevesine sokar. "Big Man'ın siyasal erki, onun geçmişe dayanmayan bileğinin gücünden ve zekâsının parlaklığından doğar". Osman da "siyasal erki tek başına elde eden ve elinde tutan biricik otorite" olarak bir "big man"dir. "Zira devletsiz, hatta başkansız bir sistem olan kesili toplumun", "başkanlı ve devletli bir hale" getirmeyi başarmıştır. İl tutar, üleş dağıtır, Türkmen boylarının ve Rum köylülerin "monark"ı haline gelir. Divitçioğlu'nun sanki mozayici andıran bu eserinde "big man"ın başka özellikleri için bkz., Sencer Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 53-80.

²⁹⁰ Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 13. Çeviri değiştirildi. Bkz., Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 11.

ürünü olarak kurulduğunu öne süren bir tezle, coşkuyla karşılanan ve hala “Türk milli tarih yazımının yapıtaşı” olan bir tezle, Gibbons’a karşı çıktığına değinir. Gerçi Gibbons, ileride, özgül iddiaları zayıf, abartmaları fazla ve “konuyu ırkçılaştırma”ya yönelmiş birisi olarak takdim edilecektir²⁹¹; lakin hem burada ve hem de ileride (ırkçılışın *konunun*, Osmanlı ‘kuruluş’ sorunu olduğuna dikkat edelim) Gibbons, ne milliyetçilikle neredeyse özdeşleşmiş bir ırkçılıktan nasiplenmiştir ve ne de bu ırkçılığa zengin bir malzeme sağlayan bir geçmişi haiz bir ‘Avrupa bilinci’ veya oluşmakta olan bir ‘Amerikan bilinci’ *konuyu* bakışta belirleyici olarak ortaya çıkar. Tuhaf olanı, sanki Kafadar, ırkçılığın olmasa da, milliyetçiliğin bütün yükünü Köprülü’nün üzerine atar: “[T]arihçiliğinin derinliği ne olursa olsun, Köprülü, karşı çıktığı tarihçilerden çok daha güçlü bir şekilde özcü bir milliyet fikrine sahipti”.²⁹² Elbette Köprülü’nün milliyetçiliği yadsınamaz; hatta Osmanlı’yı Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki hâkim yönelime uygun olarak tasvir etmek için kimi zaman zorlandığı görülse de, böyle bir yönelim olmasaydı dahi, Osmanlı’ya bakışında kesinlikle hayli Türkleştirici bir yönelimin mevcut olacağını gösterir emareler vardır. Lakin yöntemi tamamıyla ırkçı, satır aralarında teolojik tınılar çınlayan, “kan” a dayalı bir siyasal oluşum ve toplumsallık öngören Gibbons’ın *siyasal hemotolojisinden* çok daha *evrensel* bir tarih yazımı yöntemi olduğu da inkâr edilemez. Kafadar, terazinin bir kefesini sabitlerken diğer kefesini de özgül iddiaları olmayan, abartmaları fazla ve konuyu milliyetçileştiren ya da yerelleştiren iddialarla olabildiğince yüklü bir hale getirmektedir.²⁹³ Bunun arkasında ise, her ne kadar yeni araştırmalarla ve çalışmalarla zenginleştirilmeye, dönemine özgü bakış açıları ve değerlendirmeleri eleştirel bir gözle incelenmeye ihtiyaç duysa da Köprülü tarzı bir *tarihsel tekâmül ve terkip* (tekâmüldeki evrimci damar da teşhis edilmeye ihtiyaç duyarak elbette) yerine, Gibbons’ın tamamıyla ırkçı, hatta hayatta kalmayı bile evrimci bir zeminde açıklayan *hemotolojik sentezini* yeğlemiş olmasıdır: Gibbons, Osmanlı’nın, “çeşitli etnik ve dinsel geçmişten gelen halkların oluşturduğu yeni bir siyasi topluluğun ortaya çıkışının altını çizirken tamamıyla yanılıyor değildi”.²⁹⁴ Wittek bölümünde ayrıca ele alacağız, ancak geneli itibarıyla Wittekçi ‘gaza tezi’nin daha yumuşatılmış bir versiyonunu *da* sunan Kafadar’da Gibbons, hiç de eksik değildir.

Eğer Köprülü’nün Gibbons eleştirisi olmasaydı, Köprülü Gibbons’ı eleştirirken okyanusta münferit bir adada gerçekleşmediğini iddia ettiği ‘kuruluş’ a dair kendi adacıklarını

²⁹¹ Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 52; Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 34.

²⁹² Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 60; Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 40.

²⁹³ Bu yargı aslında Türk modernliğinin de ciddi bir sıkıntısını işaret eder ve Kafadar’a özgü değildir, *geneldir*.

²⁹⁴ Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 52; Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 34.

oluşturmasaydı, Gibbons'ın yine de mâkes bulacağı aşikârdır. *Gibbons, bakış açısını ören unsurlar hep saklanmaya çalışılarak alımlanmaktadır*: Osmanlı aslında, herhangi bir öntarihi olmayan, olduğu varsayıldığında da göçebe ve kandaş bir kabilenin Asyalı özelliklerini aşamayan; kendi tarihini Bitinya'da mevcut ve Anadolu'nun başka yerlerinden kopuk olarak yaratmış bir sentezin ürünüdür. Bu aslında Gibbons'ın da aşan Avrupa-merkezli bir tarihyazımının Osmanlı'ya dair genel yargısıdır. Köprülü ve bir bakıma onu takip eden başka isimler ile kısmen Alman ekolü hariç, bu bakış açısı, sadece Anadolu'ya yerleşmiş Türklerin tarihini değil, koskoca bir İslam tarihini de statik bir zemine sıkıştıran bir görüşü de içerir ve genelde Anglo-Saxon bir 'bilinç' taşır. Bu açıdan, Osmanlı'ya daha sonra şırınga edildiği iddia edilen İslami unsurlar da tamamıyla statiktir ve gerileticidir; dahası Osmanlı üzerinden bastırılmış bir İslam imajını da yeniden üretir. Gibbons'ta kurumsallaşmanın oluşum aşamasında kendisini yeniden üreten bu bakış açısı, örneğin Imber'de İslam hukukuna dair mülahazalarda veya Lindner'in Osmanlı'ya insan kurban ettiren şamanizminde²⁹⁵ tekerrür eder durur.²⁹⁶

Belki de en güzide örneğini Taner Timur'un Gibbons'a dair yaklaşımında bulacağımız bu durum, tuhaf bir biçimde Türklerin Malazgirt sonrası Anadolu'yu istilasını, "Norman istilasında çöken Frank imparatorluğunda, Germen istilasında çöken Roma topraklarında ortaya çıkan duruma benzer koşullar"²⁹⁷ olarak sunmasına rağmen (Norman istilasına ve çöken Frank imparatorluğuna dair karışıklık bir yana elbette), yani sanki daha genel bir tarihsel perspektiften bakıyormuş itibai vermesine rağmen, Gibbons'ın tezinin "ırkçı olmayan bir tez şeklinde yorumlanabi"leceğini belirtmesinde kendisini gösterir. Çünkü "nihayet çağdaş ulusların çoğu bu gibi karışımlardan doğmuştur. Bunun en tipik örneğini bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde görüyoruz".²⁹⁸ İşin ilginç yanı, aslında Foucault'ya dair okumamızda da ve kısa bir gezinti yaptığımız Gibbons'ın külliyyatında da gördüğümüz üzere, meselenin

²⁹⁵ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 26.

²⁹⁶ Gibbons ve daha sonra onu takip eden ekolün bu özelliğini, idealizm ve materyalizm ekseninde sunduğu çeşitli bakış açılarını aşabilecek bir "dünya-merkezli" bakış açısı çerçevesinde geliştirdiği ilginç bir 'kuruluş' anlatısında Barış Ünlü, kısaca şöyle özetler: Gibbons'a göre, "[s]onuçta, büyük ölçüde eski Hristiyanlardan oluşan bir 'Osmanlı ırkı' ortaya çıktı, ki bu Yunan ve Romalılarından sonra tarihin gördüğü en kozmopolit ırktı. Özetle, Osmanlı başarısı, Osman, Orhan ve I. Murat gibi yetenekli liderler ve bunların Bizans uygarlığına sahip çıkmasıyla mümkün olabilmiştir. İmparatorluğun nihai çöküşü ise, daha sonraki yüzyıllarda İslam'ın cahillik, durgunluk, kayıtsızlık ve ahlaksızlık gibi etkilerinin artmasıyla alakalıdır. Böylece Gibbons'la birlikte tartışmanın iki parametresinden diğeri [ilki, Wittek üzerine gelişen tartışmalardan ortaya çıkan "toteranslı, pragmatik ve kapsayıcı", "kan bağı değil ortak çıkar"a önem veren bir Osmanlı parametresi] de ortaya konmuş oldu: BHu başarı kimin? İslam'ın mı, Hristiyanların mı? Türklerin mi, Bizanslıların mı? Veya, en iyi ihtimalle, ikisi birden mi?". Bkz. Barış Ünlü, *Osmanlı: Bir Dünya-İmparatorluğu'nun Soykütüğü*, (Dipnot Yayınları, ikinci baskı, Ankara: 2016), s. 22.

²⁹⁷ Taner Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, (İmge Yayınları, beşinci baskı, Ankara: 2010), s. 101.

²⁹⁸ Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, s. 103.

Timur'un sunduğu kadar sade ve basit olmaması bir yana, Timur'un hemen akabidende düştüğü bir dipnotta, 'kuruluş'a dair Anglo-Saxon ekolü ile Alman ekolünü "Gibbons'ın kitabının yayınlandığı yıllarda İngiltere'de basılan başka bir kitap" üzerinden kıyaslayarak teşhis etme tarzıdır: "M. A. Czaplika tarafından yazılan "The Turks of Central Asia (Londra, 1918) isimli bu eser, Alman emperyalistlerinin kışkırttığı Turancılık akımını çürütmekte ve Anadolu Türkleri ile Orta Asya Türkleri arasında hiçbir ırk bağı bulunmadığını savunmaktadır... Alman Türkçiyatçıları ülkelerinin yayılma politikalarının bir aracı olarak Turancılığı 'bilimsel' olarak da desteklemişlerdir".²⁹⁹ Emperyalizme bu kadar duyarlı olmak iyi bir şeydir elbette; lakin *ya siyasal hemotolojinin yol açtığı emperyalizm?* Bütün ulus oluşumları tipik bir örnek olarak Amerika Birleşik Devletleri'ne göre biçimlendiren, ancak bu ulusun hala 'tek damla' kuralı çerçevesinde insanların ('yerliler'in ve 'siyahlar'ın) "kan"larını ölçen mekanizmasına³⁰⁰ bakmaya bile erinen bu kolaycı tasnifin yol açtığı sıkıntılar? Elbette Taner Timur'da Norman istilasının mahiyetinde veya Nakşiliği Osman döneminde kurması³⁰¹ ya da Şeyh Bedreddin'i İranlı yapmasında³⁰² olduğu gibi olgusal yanlışlarla sık sık karşılaşabiliriz; ancak asıl önemlisi, Osmanlı 'kuruluş' sorununda ve genelde de *Osmanlı tarihyazımında ekoller arası mücadele olarak görebilecek bir hususun sadece bir yanından tutması, diğer yanını ise serbest bırakmasıdır* ve bu sadece tamamıyla Gibbons'ın çerçevesini yumuşatarak güncelleyen Lindner'e, onun ürettiği bir popüler kültür ortamına yaslanan Imber'e, yumuşatılmış Gibbonscu bir sentezi benimseyen Kafadar'a ya da Osmanlı'ya Marksist bir nazarla baksa da Amerika'ya bakamayan Timur'a özgü değildir, *geneldir. Osmanlı 'kuruluş' anlatıları, Osmanlı'yı ya da 'kuruluş'unu anlatmaz; onu bugün, kimin ne ihtiyacı varsa ona göre, yeniden inşa eder.*

Dolayısıyla, Herbert Adams Gibbos, Osmanlı'ya siyasal bir hemotolojinin bakış açısıyla yazdığı *The Foundation of Ottoman Empire: A History of The Ottamanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403)* adlı eseriyle Osmanlı 'kuruluş'una dair probleme

²⁹⁹ Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, s. 103, not. 8.

³⁰⁰ Gil Anidjar, *Blood*'ta Amerika'da "kanın gücü"nü gösteren "tek damla kuralı"nın tarihinin henüz yazılmadığından şikayet eder ve bu kuralın gücünü nereden aldığına dair bazı gözlemlerde bulunur. Bkz., Anidjar, *Blood*, s. 107-118. Doğrusu, bu konuda ciddi kaynak konusunda sıkıntı vardır. Her ne kadar "beyaz adam" anlayışının oluşumunda "kan"ın gücüne ve etkisine dair çeşitli kaynaklar bulunabilirse de, "tek damla kuralı" ile ilgili başlı başına bir kaynak konusunda ciddi bir eksiklik de vardır. Yine de Anidjar'ın eserinden başka, şu kaynaklara müracaat edilebilir: Frank W. Sweet, *Legal History of the Color Line: The Rise and Triumph of the One-Drop Rule*, (Backintyme, Florida: 2005); Circe Sturm, *Blood Politics: Race, Culture, and Identity in the Cherokee Nation of Oklahoma*, (University of California Press, Berkeley: 2002) ve Amerikan ırk anlayışının Nazi ırk düşüncesini nasıl etkilediğine dair biraz kışkırtıcı bir eser olarak, James Q. Whitman, *Hitler's American Model: The United States and the Making of Nazi Race Law*, (Princeton University Press, Princeton: 2017).

³⁰¹ Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, s. 110.

³⁰² Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, s. 120.

olabildiğince sirayet etmiş; kendisine karşı eleştirel okumalarda bile belirleyici olmuş, dolayısıyla kendi başına problem teşkil eden Osmanlı ‘kuruluş’ sorununun kurucu babalarından birisi olarak Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalına ilk düğümü atmıştır. Ne var ki Gibbons haklıdır: “Kurucuyu kuru(lu)şundan tanırız”. Tıpkı Gibbons’ı *siyasal hemotolojisinden* tanıdığımız gibi.



3. BÖLÜM

'POLİTİK TEOLOJİ' OLARAK 'KURULUŞ'

Osmanlı 'kuruluş' sorununun kendisinde bir sorun vardır ve bu sorun, daha baştan Osmanlı'yı ikiye böler. Bunun en bariz örneğini Halil İnalçık'ta buluruz: "Osmanlı Devleti'nin *doğuşu* sorunu ile Osmanlı İmparatorluğunun *kuruluşu* sorunu birbirlerine karıştırılmamalıdır". İnalçık'a göre, önce 'doğuş' vardır ve 'kuruluş', sonraya, hatta çok sonraya *ertelenmiştir*: "Osmanlı İmparatorluğu tarihi, Osmanlı Devleti'nin Anadolu'da ve Balkanlarda nasıl ve hangi koşullar altında *üstün siyasi bir güç* durumuna geldiğini inceler. Osmanlı Devleti'nin doğuşu sorunu ise, Selçuklu-Bizans 'Uc' (serhad) bölgesinde Osman Gazi'nin liderliği altında *ilk siyasi çekirdeğin* nasıl ortaya çıktığını açıklamakla ilgilidir".³⁰³

İlk bakışta, ilkinin, 'doğuş'u, sanki *tabii* bir süreç ve şartların bir mahsulü ve ikincisini, 'kuruluş'u da bu süreci, şartları ve mahsulü *iradi* bir kararla şekillendirme ve yönlendirme gibi bir dönemlendirmeye dayandığı ileri sürülebilecek bu ayrım, *iktidara* ilişkin ciddi bir *siyasi* sorunu işaret eder. 'Doğuş', çekirdektendir; ancak 'kuruluş', çekirdekle ilintili olsa da, ondan ayrı da gelişebilir. Başka bir ifadeyle, "ilk siyasî çekirdek" ile "siyasî bir güç" arasında, daha baştan, bir ikilik vardır. İlkindeki "siyasî" vurgusu ile ikincisindeki "siyasî" vurgusu birbirleriyle örtüşmez. Kendisini devlet veya beylik ile imparatorluk arasındaki ayrıma yaslanmış bir ayrım gibi sunan bu varsayımın, ilk olarak Gibbons'ta ima edilen, daha sonra Lindner tarafından daha bariz bir şekilde ortaya konan 'kuruluş'u 'teşebbüs'le kaynaştıran görüşten farklı bir noktadan hareket ettiği gayet aşikârdır. Burada, her ne kadar İnalçık, "*ilk çekirdeğin ortaya çıkışı* Osman zamanındadır; Osmanlı devletinin gerçek kurucusu Osman

³⁰³ Halil İnalçık, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Problemi", *Doğu Batı: Makaleler I* içinde, (Doğu Batı Yayınları, 3. Baskı, Ankara: 2006), s. 126-127. İtalikler eklendi.

Gazi'dir"³⁰⁴ dese de, henüz ortada 'kuruluş' olmadığından, 'kuruluş' ileriye bir tarihe ertelendiğinden, Gibbons'ta gördüğümüz "kurucuyu kuru(lu)şundan tanırız" türünden bir yargıya mahal vermeyecek; hem kurucu anlamında ve hem de kurucuyu kuran anlamında bir *iradeyi*, belki de daha iyi bir ifadeyle bir *kararı* içermeyecek bir tabloyla karşı karşıya kalırız. Bu açıdan İnalçık'ın ayırımında içkin olan dönemselleştirme de Gibbons örneğinde gördüğümüzden farklı bir mantıkla işler. Daha çok kronolojik bir sıralama vardır ortada; olayları anlatış seyrine göre biçim alabilen; ancak sanki olabildiğince doğalmış gibi, anlatının kendisine kendisinden ritim kazandıran bir sıralama.

Dahası, bizzat İnalçık 'doğuş' ile 'kuruluş' arasında oluşturduğu farkı ve ilişkiyi kendisi de takip etmez. 'Doğuş'un birden 'kuruluş'a dönüşüverdiği yerler vardır. Gerçi bunun nedeni İnalçık'ın "devletin doğuşu problemi üzerindeki çalışmalar" diye nitelendirdiği çeşitli 'kuruluş' varsayımlarını 'doğuş' problemi altında sıralaması yatar, ancak bu farkın açıklayıcı olduğu konusunda da gayet nettir: 'doğuş', Osmanlı'nın ortaya çıkışı döneminde Anadolu'nun özellikle değişen *siyasal, toplumsal, kültürel, ekonomik, demokratik, dini ve benzeri unsurların iklimi içinde* bir beyliğin giderek hâkimiyet kazanmasını ve devletleşmesini işaret ederken, 'kuruluş' ise giderek büyüyen *bir devletin imparatorluğa dönüşüm süreci içinde* kendisini kurma tarzını gösterir:

Bir yanda Osmanlı devletinin (beyliğinin) oluşumu [formation] ve ilk siyasal çekirdeğin doğuşu [rise] ile diğer yanda Osmanlı İmparatorluğu'nun oluşumunu iki ayrı tarihsel süreç olarak ayırdedilmelidir... Osmanlı beyliğinin doğuşunu, 13. yüzyılın ikinci kısmında Anadolu'daki gelişmeler ile Batı Anadolu'daki Bizans topraklarında *gazi* Türk devletlerinin [beyliklerinin] teessüsü [establishment] bağlamında analiz etmek gereklidir. Bu süreci üç ana neden belirlemiştir: öncelikle demografik bir dönüşüm [revolution], yani Oğuz kabilelerinin, yani Türkmenlerin Anadolu'ya sürekli ve yoğun göçü; ikincisi, Türk-İslami gaza (kutsal savaş) hareketinin evrimi; ve üçüncüsü, Denizli, Antalya, Ayasuluk ve Bursa'nın Türkiye'yi dünya ticaret yollarının kesişiminde önemli bir nokta kılarak uluslararası pazarlar olarak ortaya çıkışı.³⁰⁵

İnalçık, imparatorluğun 'doğuş'undan zirve noktaya ulaşmasına kadarki süreci ve dolayısıyla 'kuruluş'u ise klasik çağ diye adlandıracaktır ve böylece doğuş ile kuruluş birbirlerine eklemelenecektir.³⁰⁶

³⁰⁴ İnalçık, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Problemi", s. 127. İtalik eklendi.

³⁰⁵ Halil İnalçık, "Foundation of Ottoman State", *The Turks, vol. 3: Ottomans* içinde, der. H. C. Güzel, C. C. Oğuz ve O. Karatay, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 2002), s. 46. İtalik eklendi.

³⁰⁶ Bkz., Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. R. Sezer, (Yapı Kredi Yayınları, 21. Baskı, İstanbul: 2016). Makaleleri değişik yerlerde ve değişik dillerde, değişik kişilerce ve yayımlarca derlendiği için, İnalçık'ın özellikle doğuş veya kuruluş konusundaki yazılarının arasında kaybolmadan dolaşmak imkânsız. Yine de burada olabildiğince sade bir biçimde bakış açısını yansıttığını düşündüğümüz kaynaklardan istifade etmeye çalıştığımızı belirtelim.

i/ 'Çekirdek' Olarak 'Kuruluş'

Ancak İnalçık'ın bu tür çözümlenmeler yapmasına imkân veren mekanizmanın *kurucusu*, aslında Paul Wittek'tir. Wittek'in, 'gaza tezi' diye özetlenen, ancak gazayı bir *ethos* olarak da aldığından 'gaza' terimine *savaş veya mücadeleden anlamından daha geniş, kültürel, toplumsal, ahlaki, hatta duygusal bir karakter* de kazandırdığı, kimi yerlerde 'gaza'dan mı yoksa aslında tezine daha uygun bir anlamı haiz 'fütüvvet'ten mi bahsettiği konusunda kendimizi ciddi karmaşa içinde bulabileceğimiz, lakin her ikisini de birbirine bağladığından bu ayrı anlamlara gelen terimleri birbirine karıştırdığını göreceğimiz varsayımı, bir 'çekirdek'le, bir 'çekirdek' sayesinde kurulur:

...Osmanlı tarihine daha yakından bir bakış, [Osmanlı'nın] İslam dünyasında kurduğu... hegemonyanın, bizzat imparatorluk için ikinci önemi haiz olduğunu gösterir. İmparatorluğun mülkü altına giren... eski Müslüman ülkeleri, yalnızca daha *eski bir çekirdeğe (nucleus) eklenmiş harici bir bölgeyi* temsil eder. Daha sonra gelişeceği Müslüman dünya-impatorluğundan daha küçük bir alanı haiz olsa da, *bu eski çekirdek, zaten, cihanşümullük [veya 'cihan hâkimiyeti']; universal realm] fikrinin hâkim olduğu bir imparatorluktu.*³⁰⁷

Wittek'e göre bu "çekirdek" o kadar belirleyicidir ki neredeyse İnalçık'ın "doğuş" ile "kuruluş"a böldüğü Osmanlı tablosuna benzer bir tabloyla karşı karşıya kalırız: Sanki Osman'ın rüyasında gördüğü, Şeyh Edebali'nin göğsünden bir hilal olarak çıkıp büyüyerek dolunay haline geldikten sonra kendi göğsüne girerek bir çınar haline gelen neyse onun yerini tutar gibi görünen bu "çekirdek", daha önce Anadolu'da ve Balkanlar'da "Bizantium"un hâkim olduğu bölgelerde büyüyecek ve "nihayetinde, bu bölgenin doğal merkezi olan Konstantinople'ü" alacak, "böylece, bin yıldan daha imparatorluk geleneklerinin merkezi olmuş bir başkent" elde edecektir. Lakin tıpkı daha sonra İslam topraklarını kendi bünyesine katmasında olduğu gibi, burada da "çekirdek", büyümesine rağmen kendine özgü karakterini koruyacaktır: İlk "çekirdek", aslında bir "Rum Sultanlığı"dır:

Bizzat Osmanlıların, içerdikleri 'Rhomæan' –yani, Bizans- topraklarına dayanarak kendilerine uyguladıkları bir ad olarak 'Rum Sultanlığı' diyebileceğimiz bu daha eski Osmanlı İmparatorluğu, daha sonraki daha geniş Müslüman imparatorluğunda hiçbir zaman tamamıyla özümsemedi; *bütünün hayati çekirdeği olarak* konumunu belirgin bir biçimde muhafaza etti ve bu imparatorluğa *kendine özgü [peculiar; tuhaf, olağandışı, garip] siyasal geleneğinin sürmesini* kabul ettirdi.³⁰⁸

İlk bakışta hem 'Rum Sultanlığı' ifadesini ve hem de sözkonusu siyasal geleneğin kurucu unsuru olarak sunulacak meseleyi bir anlığına unutursak, Cumhuriyet dönemine şeklini veren, ancak geçmişi Tanzimat sonrasına kadar uzanan bir Türk milliyetçiliğinin de bir

³⁰⁷ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 34. Ayrıca bkz., Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 10.

³⁰⁸ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 34-35; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, 11. İtalikler eklendi.

biçimde benimsediği bir görüşü, Osmanlı'nın her ne kadar teokratik ve patrimoniyal bir imparatorluğa dönüşse de, nüvesinde hep bir Türk unsurunu barındırdığı görüşünü, Osmanlı sözkonusu olunca hep bir örf-şeriat ikiliği üretilmesine yol açacak ve kendi milliyetçiliğine dayanak oluşturacak bir görüşü tekrar eder gibi görünen bu ifadeler, *aslında “çekirdek” konusunu iki kayıt altına alır: Birincisi, “çekirdek”, “Rum Sultanlığı” olarak doğmuştur ve aslında Osmanlı tarihyazımında Tanzimat'tan sonra başlayan eğilimleri milliyetçi olarak addetmek bu doğru ekseninde de gerçekleşir.*³⁰⁹ Ne var ki aynı “Rum Sultanlığı”, bir yandan Osmanlı'yı kendisiyle kıyaslanabilecek göçebe imparatorluklarından *pozitif olarak* ayırtırken, onu *negatif olarak da* kayıtlar: Osmanlı'nın fetret devri olarak adlandırılan “Ankara bozgunu”ndan sonra kendisini yeniden teşekkül ettirebilmesi, “sınırlı lakin el değmemiş (intact; “düşman eli erişmemiş”; “dokunulmamış”) bir özden (core; “çekirdekten) kendi özünde olan geleneklere dayanarak kendisini yeniden kurabilmesi, bu devletin, onun genellikle gruplandırıldığı göçebe imparatorluklardan tamamıyla farklı bir siyasal oluşumlar kategorisine ait olduğunu göstermesi için yeterlidir”.³¹⁰ Lakin aynı kategori altında sınıflandırılan göçebe imparatorluklara kıyasla Osmanlı'nın bu pozitif özelliği, kendisine “çekirdek”ten, “kendi özünden” siyasal bir tanım verse de, bu tanımın ancak göçebe imparatorluklara kıyasla olduğunu hatırlatmak da önemlidir. Çünkü Osmanlı, aynı zamanda,

³⁰⁹ Bu yargı elbette Tanzimat sonrası oluşan genel iklimde de tarihyazımında da milliyetçi unsurlar bulunmadığı anlamına gelmez. Elbette milliyetçilik konusundaki teorilere yansıdığı şekliyle yer bulan hayali cemaatler veya icat edilmiş gelenekler gibi görüşlerin bir değeri vardır. Lakin Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışında Osmanlılar en azından coğrafi bir adlandırma olarak Rum ismini baki kılan bir tercihte bulunurken, Avrupalı kamuoyunda Osmanlı'nın hâkim olduğu toprakların Türk ile özdeşleşen bir adlandırmaya tabi tutulmasının ve bunun bir zamanlar Hristiyanlara ait toprakların Türklerin eline geçmesiyle eklesiyastik anlamını yitirerek başka bir şeye, Türkiye'ye dönüştüğünün kabul edilmiş olmasının yanında Balkan Savaşları sonrası yaşanan katliam ve tehcirlerin Osmanlı kamuoyunda oluşturduğu etki de göz ardı edilemez. Kısacası hem dışa ve hem de içe dönük iki kategorik ayırım, bu noktada önemli görünüyor. Dışta, Osmanlı hâkim olduğu topraklara Rum ismini de taşıyan adlar vermekte çekinmezken, Avrupa nazarında bu toprakların eklesiyastik anlamından sıyrılıp artık Türkiye olması; içte ise etnik temelden ziyade siyasi bir tercih olarak ortaya çıkan bir Türk kimliğinin, Osmanlılık ve İslamcılıkla hem kaynaşarak ve hem de rekabet ederek biçimlenmesi gözönüne alınmadan, en azından Türk Tarih Tezi ortaya atılana kadar var olan milliyetçiliği kavramak zor olacaktır. Türk milliyetçiliğinin oluşumunda sözkonusu iç ve dış etkenlerin mevcudiyetini, tuhaf bir biçimde, Wittek'ten, onun Osmanlı kendi hâkim olduğu topraklara en azından coğrafi bir adlandırma olarak Rum ismini verdiği, lakin Avrupa nazarında bu toprakların hem Türk algısı ve hem de Katolik ve Ortodoks kiliseleri arasındaki rekabet nedeniyle gelecekte tekrar ele geçirilecek kaybedilmiş eklesiyastik bir alan olmasına dikkat çeken yorumlarından esinlenerek oluşturduğum. Bkz., Paul Wittek, “Sultan of Rum”, *The Rise of the Ottoman Empire* içinde, s. 73-96. Hem Balkan savaşlarının Türk milliyetçiliğindeki etkisini ve hem de Osmanlılık ve İslamcılıkla bir yandan kaynaşarak, diğer yandan ise rekabet ederek gelişen bir Türkçülük konusunda yakın zamanlarda yayınlanan iki çalışmaya da dikkat çekmek gerek. Bkz., Yahya Kemal Taştan, *Balkan Savaşları ve Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2017) ve Mehmet Kaan Çalen, *Osmanlılık ve İslamcılık Karşısında Türkçülük*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2017).

³¹⁰ Paul Wittek, “From the Defeat at Ankara to the Conquest of Constantinople, (A Half-century of Ottoman History)”, *The Rise of the Ottoman Empire* içinde, s. 137. Bu makalenin Türkçe iki ayrı çevirisi mevcuttur; bkz., Wittek, “Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına 1402-1455”, çev. Halil İnalçık, *Bellekten*, c. VI, no: 27 (1943), s. 558 ve Paul Wittek, “Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine Kadar (Osmanlı Tarihinden Yarım Asır)”, çeviren belirtilmemiş, Ahmet Ateş ve diğerleri, *Fetihten Önce Fetihten Sonra* içinde, derleyen belirtilmemiş, (Gelenek Yayıncılık, İstanbul: 2003), s. 13. Parantez içinde verdiğimiz ifadelerden ilki İnalçık'ın Fransızdan çevirisinden, ikincisi ise *Fetihten Önce*'deki çeviriden alınmıştır.

Witteck'in deyişiyile "iki temayülü", lakin aşağıda bununla bağlantılı olarak göstereceğimiz üzere, iki ayrı üçlemeyi de içinde barındıran özelliği nedeniyle siyasal olanı teolojik olanla bastıran bir özelliği de haizdir: "Müslüman temayülü" ve "gazilik temayülü".³¹¹ İlki siyasi olanı belirlerken, ikincisi bir yandan onu göçebe imparatorluklara yakınlaştırırken, diğer yandan da onlardan farklı teolojik bir varoluş nedeni sunduğundan onlardan uzaklaştırır. Bu niteliğin negatif olmasının nedeni, daha çok Osmanlı'ya hâkimiyet ve hükümranlık açısından ancak göçebelere özgü bir özellik vermesidir.

Bu son yargıyla bağlantılı da olan *ikincisi*, her ne kadar Osmanlı bir İslam imparatorluğu olarak görülse de, kendine özgü bir oluşumdur. Bunun yukarıda belirtilen hususlar haricinde Osmanlı'nın *uçta* kurulmasıyla da bir ilişkisi vardır. Wittek'in Osmanlı'yı nasıl *uçta* oluşan ve hep *uçta* kalan bir oluşum olarak kurduğuna ayrıca döneceğiz, ancak sözkonusu 'siyasal gelenek' konusundaki tavrı nettir:

Osmanlıların ilk ortaya çıkışlarından itibaren bu siyasal gelenekteki ilkesel unsur, Hristiyan komşularına karşı mücadeleydi (struggle) ve bu mücadele, Osmanlı İmparatorluğu için *hayati* önemini hiç yitirmedi. İslam dünyasında önemli fetihlere giriştiklerinde dahi, Osmanlılar, aynı zamanda Avrupa'daki *sınır hatlarını* [serhat boylarını; uc'u] daha ileri götürmek için çabalarını hiç azaltmadı.³¹²

Hem "çekirdek" ve hem de ondan neşet eden siyasi geleneğin önemi "hayati" olunca, Wittek'te bir "köken" takıntısı olduğuna dair iddiaları³¹³ yeniden gözden geçirmek için geçerli sebepler olduğu görülür. Çünkü Wittek'te "köken", "halkların ya da hanedanların kökenleri"ne dönük değildir. Wittek, doğrudan Osmanlı ya da Habsburg, hatta bir hayatının son dönemlerini yaşadığı Londra'nın egemeni Britanya krallık hanedanının geçmişi veya Türklerin, Almanların ya da Anglo-Saksonların kökenine değil, Osmanlı "çekirdeği"nin anlaşılmasına ve adlandırılmasına yönelmektedir. "Köken" derken de kastettiği bu münhasır "çekirdek"le özdeşleşmiş bir 'köken'dir. Bu açıdan, Wittek'te eğer varsa bir "köken" takıntısı, bu 'köken'in Osmanlı'ya özgü olan; etnik, ırksal, hatta dinsel olmayan, öncelikle *varoluşsal* bir "köken"dir.

[D]ikkatimizi kökenlere çevirmeliyiz. Araştırmayı, bu ilk başlangıçların çalışılmasına yöneltmek naif bir merak değildir; daha ziyade, Osmanlı devletinin tarihinin, bütün tuhaflıklarıyla [peculiarities; olağandışlıklarıyla, gariplikleriyle, kendine özgümlükleriyle], ancak onun kökenleri dikkate alındığında kavranılabilir olacağına dair kanaattir. *Her devletin varlığını onu yaratan nedenlere borçlu olduğuna dair meşhur cümle*, Osmanlı devleti için bütün kapsamıyla geçerlidir

³¹¹ Wittek, "From the Defeat at Ankara to the Conquest of Constantinople", s. 138; Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına 1402-1455", s. 560; Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine Kadar", s. 15.

³¹² Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 35; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, 11. İtalikler eklendi.

³¹³ Örneğin bkz., İlker Evrim Binbaş, "Paul Wittek: A Man in Dark Times", Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* içinde, der. C. Heywood, s. xi.

ve bugün, kökenlerine dair aşikâr bir kavrayış kazandıktan sonra, Osmanlı tarihinin sonraki ve hatta daha yakın dönemlerini daha iyi anlayabileceğimizi söyleyebilirim.³¹⁴

Colin Heywood, nafile yere Wittek'in sözünü ettiği “[h]er devletin varlığını onu yaratan nedenlere borçlu olduğuna dair meşhur cümle”nin “kökenleri”ni araştırdı.³¹⁵ Ancak sorun o cümlenin gerçekten meşhur ve her devlete uygulanabilir olup olmaması değildir; sorun, zaten Wittek'in Osmanlı'yı kendine özgü, tuhaf, garip *bir varoluş nedenine* bağlamış olmasıdır. Osmanlı devleti kendine özgüdür; kendine özgülük daha ilk “çekirdek”ten itibaren öyledir ve Osmanlı bir İslam imparatorluğu olarak tebarüz etse de, siyasal geleneği hep o ilk “çekirdek”ten neşet ettiği için hep kendisine özgü olarak kalmıştır. Bu da, Osmanlı açısından hem “çekirdek”in ve hem de bu çekirdeğin oluşturduğu önemin “hayati” olmasını doğurmuş ve aslında devletlerine kendisine özgü bir “*raison d'etre*'si” sunmuştur:

Onyedinci yüzyıla kadar Osmanlılar, [Avrupa'daki] bu uc'ta hala saldırıdaydı. 1669'da Girit'i Venediklilerden, 1672'de Podolya'yı Polonyalılardan aldılar, 1683'te Viyana'yı kuşattılar. 1699'da Karlofça barışına kadar, sadece gerçekte Avrupa'daki mülkleriyle ilgili olsa da, “Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması” denilen, yavaş, tedrici çözüme süreci başlamamıştı. Lakin yekûnunun çapıyla kıyaslandığında harita üzerinde ne kadar görünebilir olursa olsun, Avrupa'da katlanılan kayıpların, bütün üzerinde derin izler bıraktığı ve Avrupa'da aldığı yaraların gerileme ve çöküşü takip ettiği haklı olarak ifade edilmiştir. Ne var ki bu çöküş hızlı bir çöküş değildi. Ondokuzuncu yüzyıla kadar hızlanmamıştır ve yirminci yüzyılın başında sona ermiştir. Nihai yıkılışın gerçekleşişinin Balkan Savaşları'ndaki yenilgi neticesinde neredeyse bütün Avrupalı mülklerin kaybedilmesini yakından takip etmiş olması, hayli karakteristiktir. Bu yenilgi Osmanlıları *Hristiyan ülkelerini yönetme hırsından* kesinlikle ve ebediyen vazgeçmeye zorlamıştır ve hâkim fikirlerinden, devletlerinin *raison d'etre*'sinden feragat etmelerinden başka bir anlama gelmiyordu. Dolayısıyla Balkan Savaşları, Osmanlı İmparatorluğu'nun kalbine bir darbeydi ve birkaç yıl sonra Büyük Savaşla çözüme, sadece zorunlu bir sonuçtu. Bu feragat, kendisine, Büyük Savaş sırasında Osmanlıları *ezeli düşmanı*yla, *Habsburg monarşisi*yle birleştiren bir ittifaktan daha açık bir ifade bulamazdı. Bu ittifakla Avusturya ve Türk imparatorluklarının her ikisi de en *temel geleneklerini* bozmuşlar ve dolayısıyla ömürlerinin bittiğini göstermişlerdir. Her iki imparatorluğun da Büyük savaş sınavından geçememesi ve edebiyen ortadan kalkması şaşırtıcı değildir.³¹⁶

Önce genel olarak Hristiyanları, sonra da Habsburgları “ezeli düşman” ilan eden bu satırların, elbette Avrupa içinde de belirli bir geleneği vardır. Burada sadece bir yandan Germen göçebelerin istilasıyla ve diğer yandan da Akdeniz'de İslam'ın hâkimiyetiyle çöken bir Latin Akdeniz uygarlığının içe kapanışında İslam'ın etkisinden bahseden Henri Pirenne'den veya Avrupa'yı felsefi bir şekilde kurarken, kendisini İslam'ı başkallığı üzerinden oluşturan bir Avrupa'dan bahseden Dennis Guenoun'dan ya da Hristiyanlığın Roma'nın ‘uçlar’ındaki pagan Avrupalı oluşumlara yayma mücadelesi *için de* ‘bir Avrupa cihadi’ olan Haçlı seferlerinin nasıl hem bir Hristiyanlaştırma ve hem de düşmana karşı seferberlik şeklinde

³¹⁴ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 37; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, 14-15. İtalik eklendi.

³¹⁵ Colin Heywood, “A Subterranean History: Paul Wittek (1894–1978) and the Ottoman State”, *Die Welt des Islams*, c. 38, no. 3 (1998), s. 396.

³¹⁶ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 35; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 11-12. İtalikler, “*raison d'etre*” haricinde, eklendi.

örgütlendiğinden bahseden Tomaz Mastnak'tan bahsetmediğimiz aşikâr.³¹⁷ Hatta Osmanlı gibi, Avrupa'nın, henüz kendisini Avrupa olarak bilmeyen ve Foucault'a nasıl doğduğunu gördüğümüz bir "Avrupa bilinci"nin tam da içine dalarak oluşmuş bir devlet olan Endülüs de, burada, en azınan bir kıyaslama vasıtası olarak sözkonusu dahi değildir.

Witteck'in dili artık bütün bu ve benzeri tezleri *soyutlayarak* oluşmuş bulunan bir Avrupalılık geleneğinin içinden konuşmaktadır ve bu durum o kadar sarihtir ki, herhangi başka bir kanıt ihtiyacı duymayacak denli siyasal olduğu kadar teolojiktir: örneğin "Bizans (ki bizim için her zaman *kıymetli* olacaktır, çünkü son nefesine kadar *en soylu geleneklerin muhafızı* olmuştur)" ya da "onbirinci, onikinci ve onüçüncü yüzyıl haçlı seferlerimiz" gibi cümleleri artık böyle bir geleneğinin ister istemez sirayet ettiği bir yerden anlamak ancak mümkün olabilir. Bu açıdan Wittek, kendi 'yer'ini daha baştan temin eder bir şekilde bulmuştur kendisini, ister muhayyel olsun isterse de icat edilmiş, bir geleneğe ait olarak konuşmaktadır ve ondan sonra, "bir de İslam tarafından meseleye bakalım" diyerek bir çözümlenmeye girişmektedir; buna tipik bir şarkıyatçı tavrıyla "bilimsel bir çaba" adını da vererek elbette.³¹⁸

Dolayısıyla Wittek'in Osmanlı'sı, münhasırlaştırılmak için çok fazla bir çabaya ihtiyaç duymayacak bir Osmanlı'dır ve böyle bir Osmanlı tasviri için önünde her şey zaten mevcuttur; bu açıdan, "Osmanlıların ilk ortaya çıkışlarından itibaren, bu siyasal gelenekteki ilkesel etken, Hristiyan komşularına karşı mücadeleydi; bu mücadele, Osmanlı İmparatorluğu için canalıcı önemini hiç yitirmedi" yargısı, sadece Osmanlı'yı, o da varoluşsal olarak nitelendirmeye yarayacak, asimetrik bir bakış açısını, tek yönlü olarak işleyecek bir mekanizmayı *kendiliğinden* içerir. Elbette Osmanlı konusundaki varsayımlarının başarısızlığında, bu tek yönlü ve kıyas kabul etmez bakış açısının ağırlığı büyüktür. Bu açıdan, Wittek'in tezi, ne kadar iyi niyetli olarak yeniden yorumlama çabaları içine girilirse girilsin, bu kendiliğinden işleyen mekanizma sayesinde, her zaman hep bir fazlalıkla, Osmanlı'yı hem siyasal ve hem de teolojik olanın *ucuna* yerleştirmenin yol açacağı bir Avrupalı 'artık'la malüldür. Osmanlı Avrupa'da hep Avrupalı olmayan bir 'bakiye' olarak kalacaktır. Wittek'in Osmanlı'sı, hem İslam uygarlığı ile kadim Bizans'ın 'ara'sında, bir *uç* bölgede kurulduğu için, hem de tam da bu özelliğinden dolayı, siyasal ile teolojik olanın marjinde bulunduğu için kendisine özgü bir hayatıyet içinde, bir "*rasion d'etre*" sahibi olarak kurulmuştur.

³¹⁷ Bkz., Henri Pirenne, Hz. Muhammed ve Charlemagne, çev. M. Âli Kılıçbay, (İmge Kitabevi, ikinci baskı, Ankara: 2006); Guenoun, *About Europe*; Mastnak, *Crusading Peace*.

³¹⁸ Paul Wittek, "Two Chapters in the History of Rum", *The Rise of the Ottoman Empire* içinde, s.101. İtalikler eklendi.

Witteck'in Osmanlı için icat ettiği bu tuhaf kendine özgülük, Gibbons'taki "*raison d'etre*"ya sanıldığından da yakındır. Hatırlayacağımız üzere, Gibbons da bir "*raison d'etre*"dan bahsetmiş ve bunu "Osmanlı halkını meydana getiren, Osman ve kabilesinin ihtidasıydı; çünkü bu, Küçük Asya'nın kuzeybatısında yaşayan çeşitli unsurları bir ırk halinde kaynaştırmıştı. Yeni inanç onlara *raison d'etre* sunmuştu"³¹⁹ şeklinde ifade etmişti. Bu açıdan, Wittek'in "*raison d'etre*"sının da tıpkı Gibbons'taki gibi bir inanç bağlamında ortaya çıktığı, dolayısıyla sanki birbirlerine zıt yönleri işaret eder gibi görünen bu iki *raison d'etre*'nin aslında Köprülü'nün diyebileceği gibi 'kuruluş'u "yalnız dini amil"³²⁰ açıkladığını işaret etmek gerekir. Mahiyetleri farklı olsa da, her ikisi için de, *temelde Osmanlı'nın ortaya çıkışını sağlayan şey, din, hatta dinin Bitinya'nın koşulları altında kendisini üretiliş tarzıdır*. Ne var ki Wittek'in "*raison d'etre*"sı, Gibbons'inkine nazaran, daha varoluşsaldır. Lakin her ikisinde de teolojik olanı kendi şartları içinde belirleyen, dahası teolojik olan hakkında kendi şartları içinde karar veren belirli bir siyasal mekanizma ortaktır. Birisi "yeni bir ırk" üzerinden, diğeri de "Rum Sultanlığı"yla, farklı unsurları önepalana çıkarsalar da, aynı şeyi söyler: *Osmanlı, arkasında tevariüs edeceği herhangi bir gelenek olmadan, kendi şartlarına malik olarak, teolojik bir biçimlenmeyle doğmuştur*. Onda varsa siyasal bir anlam, talidir ve bu teolojik olanın içinde erir.

Öte yandan Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında, Wittek'teki "çekirdek"e ve onun Osmanlı için bu denli belirleyici ve hayati olmasına, hatta zevalini de bu hayati unsurun zeval bulmasına bağlandığına bakıldığında, bunun, Imber'in "kara delik"le veya Lindner'in Gibbons'ı yeniden üreten kabile teziyle sınanması elbette mümkündür. Hem Imber ve hem de Lindner, en azından "köken"de, böyle bir unsurun çok belirleyici olmadığını iddia ederek Wittek'in "*raison d'etre*"sına saldırır. Imber tamamıyla popüler bir kültür ortamını; Lindner de ilk Osmanlıların bir şeyin savaşçısı iseler ancak şamanizmin savaşçıları olabilecekleri bir kurguyu ortaya atar. Birisi "kara delik"le ve diğeri de "puslu sahne"yle olmak üzere, her ikisi de, ortada bir "*raison d'etre*" bırakmaz veya daha sonra, ancak durağan bir din anlayışını temsil eden ulemanın şırıngasıyla bir "*raison d'etre*" sunmaya çalışır. Ancak (Wittecki anlamıyla) en tuhafı, Wittek üzerine dikkati çeken okumalar yapmış olan Heywood'un "çekirdek" yorumudur ve bu yorum, Imber ve Lindner'den olabildiğince beslenir. Bu açıdan, Gibbons'la Wittek arasında ortak olan teolojik olanı dahi belirleyecek karar vericilik, Osmanlı

³¹⁹ Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 27-28.

³²⁰ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 53.

'kuruluş'uyla uğraşan ve 1980'lerde ortaya çıkan ikinci kuşak tarihçilerde teolojik olanı da ortadan kaldırmaya yönelir.

Colin Heywood'un kendi 'kuruluş' varsayımı diyebileceğimiz ve her şeyiyle Imber'in "kara delik" iddiasına dayanan, ancak Lindner'den de destek alan varsayımı, *ilk bakışta*, Hewyood'un "kara deliği doldurmak" için yola çıkar *görünür*. Imber'in popüler kültür ortamını, başka benzeri iddialarla desteklemeye çalışarak, ilk Osmanlı tarihinin "büyünün ya da gizemin ortasında" olmaklığıyla muğlaşlaştığını iddia eden Heywood, retoriği en ince ayrıntısına kadar kullandığı makalesinde, "mitten, gizemden ya da mucize"den kurtulmak için³²¹, Osmanlı'nın "ne" olduğundan ziyade "nasıl" olduğunu anlamaya çalışmak gerektiğini ileri sürer ve *olabildiğince zorlama bir tarihsel zaman ve mekân yaratarak* önce bir "çekirdek" oluşturur. Ona göre bu "çekirdek", *Osmanlı'nın Moğol kökenli bir oluşum* olduğunu gösterir: "bozkır geleneği"ne uygun bir anlayışla örülü bu "çekirdek"ten "ataman" diye bilinen bir varlık vücuda gelmiştir. Belirli bir "ataman"dan bahseden, ancak bunun özel bir isim mi yoksa "bahşedilmiş bir rütbe" mi olduğuna dair duyarsız kalan Bizans kaynaklarına dayanan Heywood, *bu geleneğin tarihsel akışı da, post-Malazgirt şeklinde değil, daha kuzeyden, Pontus üzerinden gerçekleştiğinden, post-Pontik olarak kurar*.

Ona göre, en azından başlangıcında, bu oluşum, Ukrayna-Dobruca hattında gelişen bir Moğol geleneğinin ürünüdür ve Osmanlı devletinin oluşumunu olmasa da, "tarihin o anında Bitinya'da Pontik steplerinden bir grup göçmenin ortaya çıkışı"ni açıklayabilir:

*Imber'in 'kara delik'ini doldurmak için, -şüphesiz Anadolu'lu olan ve daha sonra kendisini bu çevreye bağlamak için gelenekler ve efsaneler kazanan/icat eden- Osmanlı devleti ile -ona devlet demeden önce, Pontik, Anadolu'lu olmayan, Müslüman olmayan bir kökenin önerilebileceği bir Osmanlı 'çekirdeği' arasında bir ayırım yapmanın faydalı olduğu önerisi ortaya atılabilir. Anadolu geleneği sözkonusu olunca, gerçekten geçerli olan Colin Imber'in 'kara delik' kavramı, Osmanlıların kökeni için çok daha radikal bir teoriyle... izah edilebilir. Osmanlı 'çekirdeği'nin veya ön-devletin aldığı kesin biçiminin, hala müslüman olmayan Altın Ordu ile müslüman İlhanlılar (1296-1304) arasındaki... kısa açık savaş döneminde, nihai ve kısa süreli Moğol 'evrensel barış'ının sonunu önceleyen bir onyıl kadarki dönemde oluştuğu kesinlikle doğrudur.*³²²

Elbette burası Wittek'in "köken" takıntısı içinde olduğunu söyleyen Heywood'un niye illa ki bir "köken" icat etmeye çalıştığını; niye bu kökeni en azından kısmi olarak illa ki Müslüman olmayan bir şekilde nitelendirdiğini; hatta niye böyle bir varsayım için "çok daha

³²¹ Hewyood'un ancak paralel bir bilim-kurgusal tarih evreninde geçerli olabilecek sözkonusu tezi için bkz., Colin Heywood, "Filling The Black Hole: The Emergence of the Bithynian Atamanates", *Ottomanica and Meta-Ottomanica: Studies in and Around Ottoman History, 13th-18th Centuries* içinde, (The ISIS Press, İstanbul: 2013), s. 92. Heywood'un metninin başlığı değiştirilmiş bir Türkçe çevirisi için bkz., Colin Heywood, "Osmanlı Devletinin Kuruluşu Problemi: Yeni Hipotez Hakkında Bazı Düşünceler", *Osmanlı, cilt 1*, der. Güler Eren, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 1999), s. 137-145.

³²² Heywood, "Filling The Black Hole", s. 104.

radikal bir teori” adını verdiğini tartışmak için uygun bir yer değil. Heywood’un Wittek’teki “çekirdek”i, hayati ve varoluşsal olduğu söylenen bir ilk nüveyi yerinden etmek için kendi “çekirdek” varsayımını ortaya atmış olması, bizim için daha önemli. Çünkü *her bir adımında başka başka sarmallarıyla karşı karşı kaldığımız Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarının niteliğini kanıtlamak için bundan daha güzel bir örnek olamaz*. Tam da Osmanlı’nın ‘kuruluş’unu sarmallayan bir şekilde Heywood, kendi Osmanlı “çekirdeği”ni, Moğolların kendi aralarındaki rekabet esnasında ortaya çıkan bir nüve olmaktan başka unsurlarla da örer:

Kuzey-batı Anadolu’da *takriben* 1299 yılında Osmanlı ‘çekirdeği’nin ortaya çıkmasının nihai önemi, onun, birbirine rakip Altın Ordu ve İlhanlılar arasında üç karşılıklı yüzleşmenin en kritiği sırasında, kendi aralarındaki ve kendi içlerindeki bir açık savaş döneminde meydana gelmesidir. Bu Moğol hanedanlık rekabeti bağlamında, bütün bir tarihçiler nesline göre ilk Osmanlı tarihi için hayli belirleyici bir etken olan Bizantium ile onun ideolojik teşekküllerinin, sadece küçük bir önemi haiz olduğu görülebilir. Kafkaslar yoluyla Boğazlardan Harezm’e uzanan bir topraklar yayı üzerinde oynanmış olan büyük İlhanlı-Altın Ordu dramında, Bizantium ile Karasi ve –*Bitinyalı Attamanlar* [olan]... - Osmanlıların ön-emirlikleri, tesadüfi oyuncularından biraz daha fazla bir şey olabilirler.³²³

Dolayısıyla Heywood’un, kendi içinde birçok tutarsızlık barındıran “kara delik” tezinin açtığı boşluğu doldurmak için sahnelediği bu “büyük dram”, iki şey birden yapar. Bir yandan Osmanlı’nın ortaya çıkışını, bir ‘Moğol evrensel barışı’ icat etmesi ayrıca tartışılmalıdır ama bunun üzerinden kurduğu sanki daha geniş bir tarihsel ve coğrafi eksen üzerinden anlamaya çalışmış gibi görünürken, diğer yandan da Osman’ın açıkcası Imber’in “folk etimoloji”sinin *doğru uygulanmasıyla* kolayca açıklanabilecek adının kimi Bizans kaynaklarında ‘Ataman’ şeklinde yer almasına da dayalı olarak, Osmanlı’yı Moğollaşmış bir “atamanlar” grubu haline getirir.³²⁴ Ancak Hewyood’un “Kara Deliği Doldurmak: Bitinyalı Attamanlığın Ortaya Çıkışı” olan makalesinin başlığının da gösterdiği üzere, tamamıyla Wittekçi bir ilk “çekirdek” görüşüne de yaslanarak “çekirdek” ile “devlet” arasında bir ayırım yapmış olsa da, Osmanlı’yı Anadolu’daki İslamlaşmış Türk geleneği içinden okuyan öncelikle Köprülü ve bir parça da Wittek’in tezlerini hedef alır ve onu Moğollaşmış bir ortamın ürünü kılar. Moğol istilasının ve bu istilanın eseri olan hâkimiyet değiş-tokuşlarının Osmanlı’nın kurulduğu siyasi iklimi belirlemediğini iddia edecek değiliz; lakin böyle bir iklimin doğasını muğlaklaştırarak oraya

³²³ Heywood, “Filling The Black Hole”, s. 103-104.

³²⁴ Bu meselenin kökeninde elbette Osman’ın adı etrafındaki spekülasyonlar yatar. Öyle ki Osman isminin Otman veya Tuman olabileceğini iddia edenler bile vardır. Örneğin bkz., H. Adnan Erzi, “Osmanlı Devletinin Kurucusunun İsmi Meselesi”, *Türkiyat Mecmuası*, c. 7-8 (1940-1942), s. 326. Kafadar, bu meseleyi tartışırken başka kaynaklara da değinir. Bkz., Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 124-125 ve 185-186, not 13; Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 212 ve 252, not 13. Lakin hem meselenin sorunsallaştırılmasının kökenleri, örneğin Kafadar’ın ilgili sayfalarda sözünü ettiği ilk Osmanlılardan bir “milli takım” meselesi yaratma gayretleri, yani Cumhuriyet Türkçülüğünün böyle bir meseleyi kendisine mal ediş şekli ve hem de yine Kafadar’ın aynı yerlerde bahsettiği Gibbons’ın ilk Osmanlıların müşrik olduğuna dair iddiasının bu meselenin oluşmasındaki rolü unutulmamalıdır. Yine de tekrar vurgulayalım ki eğer Osman’ın Utman veya Atman gibi yazan birkaç kaynak varsa da bunlar, Imber’in “folk etimoloji”sinin doğru kullanımıyla kolayca izah edilebilir.

attığı “çekirdek” fikriyle Heywood, aşağıda çokca üzerinde duracağımız Köprülü’nün “hâkimiyet telakkileri”nin ve “amme hukuku”nun tarihsel süreç içindeki tekâmül ve terkinin oluşturduğu tarihselliği, bunlara değinme ihtiyacı bile hissetmeden, bir kalemde bir kenara attığı gibi, Wittek’in de varoluşsal “çekirdeği”ni yerinden etmeye çalışmaktan başka bir şey yapmaz. Yani bütün mantık, Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalı adını verdiğimiz o kendinden menkul ve kendine özgü alanın içinde gelişir. Bu açıdan, asıl dikkat çekilmesi gereken nokta, tıpkı Imber’in “kara delik” varsayımının, kendi içindeki tutarsızlıklar bir yana, “çok daha radikal bir teori” adına böylesi *kurgusal ‘paralel tarihler’ icat etmek için* kullanışlı olması gibi, Wittek’in “çekirdek” fikri de, İncalcık’ta daha yumuşatılmış bir versiyonunu gördüğümüz, daha sert ve “Bitinyalı Atamanlar” icat etmeye vardırca kadar (Wittekeçi anlamda) tuhaf bile diyemeyeceğimiz versiyonlara yol açmasıdır. Heywood, bunu yapmak için, Wittek’in “çekirdek” fikri üzerinde oynar. Demek ki *Witteke’in sözkonusu “çekirdek” fikri, herhalükarda onun gaza tezinden bile daha belirleyici olmuştur* ve ‘kuruluş’ varsayımlarına yeni sorunlar eklerken, Wittek’teki teolojik olanı, Avrupa geleneği içinden bakıldığında ancak tanımlanabilir olacak bir teolojik boyutu da ortadan kaldırmayı hedefleyen Heywood’un teziyle başka bir düzeye sıçrar.

Öte yandan, tıpkı Imber ve Lindner’de olduğu gibi, Heywood’un bir anlamda sessizlikle geçiştirilen kendi ‘kuruluş’ varsayımının gösterdiği başka bir nokta daha vardır: “Çekirdek” üzerindeki polemikler³²⁵ bir anlamda Heywood’un adlandırmasıyla “Anadolu geleneği”nin reddedilmesi üzerinden gerçekleştirilmektedir. Bu Osmanlı tarihyazımını olduğu kadar Cumhuriyet tarihyazımının milliyetçi doğasını da hedefler. Heywood, “Anadolu geleneği” sözkonusu olunca Imber’in “kara delik” iddiasının doğru olduğunu belirtir. Lakin Lindner’in hem ilk Osmanlılarda ve hem de Köprülü gibi çağdaş tarihçilerde bir “*horror Tartarorum*”³²⁶ bulunduğunu, bu nedenle Malazgirt üzerinden gelişen bir Anadolu geleneği icat edildiğini ileri süren aslında olabildiğince dağınık varsayımını da arkasına alarak³²⁷ sözkonusu deliğin başka

³²⁵ Buna tarihyazımsal farklılıklar veya tarihe farklı bakışlar demeyi doğru bulmuyoruz. Ortada ciddi anlamda polemik var çünkü.

³²⁶ Paul Rudi Lindner, “How Mongol were the Early Ottomans”, R. Amitai-Preiss ve D. O. Morgan, *The Mongol Empire and its Legacy* içinde, (Brill, Leiden: 1999), s. 282.

³²⁷ Dağınıktır, çünkü öncelikle Lindner’in makalesinin başlığı ile makalede ileri sürdüğü tez örtüşmez. Makalenin başlığı ilk Osmanlıların Moğol olduğunu ima eder; lakin makaleyi okuyup bitirdiğinizde Osmanlıların Selçuklulardan değil Moğollardan ‘el aldığı’ni iddia ettiği görülür. Ayrıca Lindner bu makede de Gibbons’a olabildiğince sadıktır. Gibbons’ın ‘keşke Moğolları Hristiyanlaştırma çabaları mümkün olabilseydi’ türünden hayıflanmalarına onda rastlamayız, lakin genel anlamda onun ilk Osmanlıların değil sadece Anadolu’daki Türklerin Moğol vassalı olup olmadıkları sorusunun peşine düşmüş gibidir. Osmanlı’nın atalarının Malazgirt sonrası mı yoksa Moğol sürülerinin önüden kaçanlardan mı olduğuna dair soruşturması da Gibbons’ın varsayımlarının bir tekrardır. Gibbons’ın ilk Osmanlıları pagan olduğunu iddia etmesine yol açan bu iddiayı, onları şaman kılarak zaten sürdürdüğüne değindiğimiz Lindner, özellikle Köprülü’yle ve Wittek’in gaza teziyle kısa bir polemikten sonra, uzun uzun o dönemde basıla gümüş paraların niteliği üzerinde durur ve bunların Moğolların dönemin

türlü doldurulabileceğini de iddia eder. Bu delik, ancak Moğol bir “ataman” geleneğiyle doldurulabilecek bir deliktir. Böylece Heywood, post-Pontik bir gelenek icat eder. Dolayısıyla “çekirdek”i adlandırmak, işin nirengi noktası halini alır. Nihayetinde, Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalı, farklı veçheleriyle önpalana çıkan farklı varsayımların hep baki kalacak bir uç kültürü içinde tanımlanan bir “çekirdek” üzerine örülür. *Gibbons’la başlayan modern Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarının ilk döneminde görülen teolojik bir tanımlamanın 1980’lerle başlayan ikinci döneminde silikleşerek yerini daha popüler bir kültür ortamında evrilen bir Osmanlı imajına bırakmış olması, bu açıdan, dikkate değerdir ve Osmanlı tarihyazımının gelişim seyrini nitelendirmek için incelikli bir şekilde tetkik edilmesi gereken bir husus olarak görülmelidir.*

Bu açıdan, adı hep gaza ile anıldığından Wittek’te uç kültürünün nasıl tasavvur edildiği, böyle bir tetkik için önemi haizdir. Çünkü Wittek, hemen hemen bütün ‘kuruluş’ varsayımlarında ortak olan kendine özgü bir Osmanlı anlatısını, ancak böyle bir uç tasavvuruyla kurmuştur. ‘Çekirdek’ varsayımı, bu uç tasavvuru da besleyen bir varsayımdır. Kendinde sonraki Osmanlı tarihçilerine miras bırakacağı “çekirdek” fikriyle, neredeyse *Gibbons’taki “ırk” gibi olan ve benzeri bir işlevi haiz bulunan bir “çekirdek” fikriyle* Wittek, ancak uç’ta, bir uç toplumunda, uç da olan bir toplumda filizlenecek bir Osmanlı tasavvuru kurmuştur.

ii/ ‘Uç’ Olarak ‘Kuruluş’

Wittek’in gaza tezi neyi anlatır? Bu soruya, Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalını belirleyen bir tez olduğundan dolayı, o sarmalın neredeyse her cephesinde izi bulunması hasebiyle, açık bir cevap vermek zordur. Yine de bu sarmalda mevcut unsurların dışında fazla çıkmayan, ancak özellikle böyle bir dışına çıkışın imkânlarını da içinde taşıdığını gösteren bir okuma yapmak gerekirse; Wittek’in gaza tezi, basittir: Osmanlılar, Hristiyanlara karşı gaza ruhunu canlı tutabildikleri oranda devletleşebilmişlerdir. Osmanlıların “devletlerinin *raison d’etre*’si” ve “siyasal gelenek”lerindeki “*ilkesel unsur*”, “*Hristiyan komşularına karşı mücadele*”dir.

Gerçekten eğer Osmanlı, ilk “çekirdeği”nden itibaren bir bünye oluşturmuşsa, bu bünyenin önce yara alması ve daha sonra da çöküşü, Wittek’e göre, ilk “çekirdeği” oluşturan

Anadolu’unda egemenliklerini kurduğunu gösterdiğini ileri sürer. Makalesi, Osmanlı’nın “Selçuklulardan bağımsızlaşarak değil, Moğol egemenliğini (overlordship) benimseme”yle ortaya çıktığını belirttiği bir “varsayım”la (tuhaf ama kendi ifadesi budur: hypothesis) bitirir. Doğrusu “hâkimiyet telakkileri”ne dayalı olarak geliştirilmemiş bu tür iddiaların Osmanlı’nın siyasal geleneğini kuruş tarzlarıyla nasıl bağdaştırılabileceğini hiç sorgulamadan ortaya atılmış olması, Osmanlı tarihçiliği için hayıflanmaktan öte bir durumu gösterir.

“*raison d’être*”nin, Ragıp Hulusi’nin ifadesiyle, bir “illet-i vücud”un artık feragat edilecek bir hale gelmesi yoluyla gerçekleşmiştir: Osmanlı teolojik varlık nedeninden feragat ettiği an, çökmüştür. Ancak Wittek’in gaza tezinde sorun burada başlar: Eğer *artık gazanın bir ideal olmaktan çıkması aynı zamanda dost-düşman ayrımının ortadan kalması değilse başka nedir?* Osmanlı, varlık nedeni olan siyasal düşmanı Habsburglarla ittifaka girdiği an artık ömrünü tamamladığını ilan etmişse, ‘gaza tezi’, Carl Schmitt’in üzerinde çokça tartışılan ve değişik tarzlarda yorumlanan, “siyasal” kavramının da nirengi noktası olan bir “dost” ve “düşman” tanımını, *Osmanlı üzerinden ve Osmanlı’ya hamlederek*, yeniden üretmemekte değil midir?

Düşman salt herhangi bir rakip veya genelde bir çatışmanın herhangi bir paydaşı değildir. Kişinin nefret ettiği hususi hasmı da değildir. Bir düşman, en azından potansiyel olarak, *savaşan bir halk kolektivesi benzeri bir kolektivite ile karşıya geldiği zaman mevcut olur*. Düşman tamamıyla *kamusal düşmandır*, çünkü böyle bir insanlar kolektivesiyle, özellikle de bütün bir ulusla ilişkili olan herşey, böylesi bir ilişki nedeniyle kamusal olur. Düşman, *hostis*’tir, geniş anlamıyla *inimicus* değil; *polemos*’tur, *ekthros* değil. Almanca diğer diller hususi ve kamusal düşman arasında ayırım yapmadığından, yanlış kavramsallaştırmalar ve yanlışlamalar mümkündür. Sıklıkla zikredilen “Düşmanımı sev” (Matta, 5:44; Luka, 6:27) “diligite inimicos vestros” der, ... “*diligite hastes vestras*” değil. Burada kamusal düşmandan bahsedilmez. *Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki bin yıllık savaşta, bir Hristiyan, Sarakanlara veya Türklere karşı sevgisinden dolayı Avrupa’yı savunmak yerine teslim etmeyi düşünmemiştir*. Siyasal anlamıyla düşman, şahsen nefret edilmek zorunda değildir ve yalnızca hususi alanda kişinin düşmanını, yani hasmını sevmesi anlamlıdır.³²⁸

Wittek’in ‘gaza tezi’nin tuhaflığı bu noktada bir kez daha ortaya çıkar: Osmanlı’nın kendi kökenine dair anlatılarının, hatta “resmi Türk tarih yazımı geleneğinin” uydurma olduğunu göstermek için, uzun ve çeşitli ilk Osmanlı kaynakları arasında dolaşan bir okuma yapar. Okuması, hem Oğuz geleneğine ve hem de bu gelenek içinde Kayı boyu rivayetlerine dönüktür ve kimi yerlerde, icat edilmiş olsa dahi böyle bir icadın hâkimiyet telakkisi açısından yapılmış olabileceğini ima da etse, hatta yıllar sonra Lindner’in Wittek’teki varoluşsal boyutu tamamıyla gözden kaçırarak, yani gaza tezi ile soykütüğü kurgulama arasındaki farkı silercesine kendisini eleştirirken dile getireceği itici güç ile meşrulaştırma çabalarını birbirine karıştırdığına dair iddiasını geçerli kılarcasına³²⁹, ağırlığı tamamıyla geriye dönük bir

³²⁸ Bkz., Carl Schmitt, *The Concept of Political*, çev. G. Schwab, (The University of Chicago Press, Expanded Edition, Chicago: 2007), s. 28-29. Yunanca veya Latince ibareler dışındaki italikler eklendi. Schmitt’in eserinin ilk baskısının 1922 yılında yayınlandığını, dolayısıyla Wittek’in böyle bir eserden haberdar olmasının mümkün olduğunu hatırlatalım.

³²⁹ Lindner, Wittek’teki “itici gücü” veya “saik”i tanımlarken, aslında ‘siyasal’ tanımıyla oynamakta ve onu Osmanlı’nın ‘kuruluş’u aşamasındaki Türklerin ‘gaza’yı bir itici güç olarak mı yoksa bir meşruiyet arayışı olarak mı kullandıkları şeklinde yeniden kurmaktadır. Oysa sorun, kendisinde Wittek’i “iki savaş arası dönemde *Geistesgeschichte*’ye inananlar, yani tarihin pozitivist ve materyalist felsefelerine, fikirlerin ve yüce duyguların etkilerine aşırı ağırlık vererek karşı çıkan bilim adamları arasına yerleştirme hakkı” gören Lindner’in, bu hak için ‘itici güç’ü nereden aldığını dönüp bakmamasıdır. Sorun bilimsel yöntemlerde seçilen tercih sorunu değildir ki öyle olsaydı, bugün bütün bir Weber sosyolojisini *Geistesgeschichte*’ye yakınlığı dolayısıyla çöpe atmamız gerekecekti; sorun, böyle bir tercihin de işlevsel olduğu daha geniş ‘siyasal’ bir çerçevedir ve normatif içerikleriyle, Lindner gibi, Wittek gibi, Weber de bundan muaf değildir. Bkz., Lindner, “Stimulus and Justification in Early Ottoman

soykütüğü arayışına verecek de olsa, yine eleştirdiği aynı kaynaklardan yola çıkarak, “Osmanlıların tarih geleneğinde”, yani tam da Osmanlıların hâkimiyet anlayışlarının uydurma olduğunu gösterdiklerini söylediği bir gelenekte, “ilk siyasal hayatlarının... temelini ayırdetmemiz için yeterli bulgular” bulunabileceğinden bahsetmesi, okumasını ilginç bir hale getirir. İlk Osmanlıların kendileri hakkındaki soykütüğü iddiaları uydurmadır; ancak aynı kaynaklarda dile getirdikleri ve ilk nüvenin ya da özün varoluşsal temelini gösteren “bulgular”, geçerlidir. Elbette burada sonradan çokça yapılacağı gibi, Wittek’in ilk Osmanlı kaynaklarından sadece Ahmedi’ye, onun manzum bir eserine dayalı olarak bir tez geliştirip geliştirmediği önemli değildir.³³⁰ Böyle bir tartışmanın kendisi, ne Wittek’in tezini etkiler ve ne de Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalının niteliğini göstermekten başka bir işlevi haiz olabilir. Wittek’e göre, “Osmanlıların *kendilerine –ve devletlerine-* dair ne hissettikleri hakkındaki *hayli tam bir fikir*, kendilerinin bir gaziler (Ghâzîs), İslam dininin şampiyonları cemiyeti; komşuluklarındaki kâfirlerle mücadeleye adanmış *müslüman bir sınır-savaşçıları [march-warriors; uç-savaşçıları] cemiyeti* olduğudur”.³³¹

Özellikle 1980’lerde yeniden alevlenen Osmanlı ‘kuruluş’ tartışmalarında, genelde Wittek’in gaza tezi eleştirilirken, burada *kurduğu üçleme*, “*kendileri*”, “*devletleri*” ve *cemiyet*” *üçlemesi dikkate bile alınmaz*. 1980’lerdeki Osmanlı uzmanları, Osmanlıları, bizatihi gazi olan bir *bünye* olarak tasavvur eder ve bu büneyi olabildiğince muğlaklaştırarak ve popüler bir kültür ortamına hapsederek “kendileri”ni olmasa bile, “devletleri”ni ve “cemiyetleri”ni siler. Ancak bu silmede Wittek’in de payı vardır. Çünkü Wittek, neredeyse 1980’lerde gelişmeye başlayan popüler bir kültürde filizlenen Osmanlı imajını meşrulaştıracak bir *uç* da tasavvur etmiştir. Osmanlı’nın hem kendileri, hem devletleri ve hem de cemiyetleri, bir ‘uç’tadır, bir ‘uç’ ya da savaş bölgesi anlamıyla alındığından genelde öyle çevrildiğinden bir ‘serhad’ toplumu ve bu toplum üzerine bina olunmuş bir devlettir. Kısacası, bu üçleme, hem Wittek’in Osmanlıları için ve hem de onun gaza tezinin mahiyeti için, Wittekçi bir ifadeyle, *hayatidir* ve Wittek’in bu üçlemeyi tesis ettikten sonra, “Osmanlılara Kadar Türk Küçük Asyası” adlı bir bölümle hem devleti, hem cemiyeti ve hem de Osmanlıların kendisini konumlandırmaya çalışması, boşuna değildir.

History”, s. 209; Lindner, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici güç ve Meşruiyet”, *Söğüt’ten İstanbul’a* içinde, s. 410. Weber için bkz., Bryan S. Turner, *Weber ve İslam*, çev. Y. Aktay, (Vadi Yayınları, Ankara: 1991).

³³⁰ Wittek’in bu özelliğini hayli yakın bir zamanda yayınlandığından, kendinden önceki tartışmaları de sunacak bir şekilde eleştiren ve dolayısıyla bu konudaki tartışmalara ilişkin iyi bir kaynakçaya da sahip bir çalışma için bkz., Health W. Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti’nin Yapısı*, çev. Kıvanç Tanrıyar, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ikinci baskı, İstanbul: 2010). Lowry’nin çalışmasının orijinali, 2003 yılında yayınlanmıştır.

³³¹ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 43-44; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğuşu*, s. 26. İtalik eklendi

Bu bölümde Wittek, önce, kendi Bizans'ıyla, kendisi için kıymetli olan Bizans'la İslam'ın ortaya çıkışından itibaren önce Araplar ve daha sonra da Selçuklular üzerinden oluşmuş ve ilk nüvesi *Menteşe Beyliği* çalışmasında da görülebilen bir 'uç' tanımına girişir. Sözkonusu bölümün Osmanlılar'a gelene kadarki oldukça muhtasar bir tarihsel okuma olarak değerlendirilebilecek kısmında iki şey birden yapar: Araplar sözkonusu olduğunda, Malazgirt'e kadar Küçük Asya sınırında bir anlamda kesinleşen Arap-Bizans sınırının, Malazgirt'ten sonra gittikçe Bizans içlerine doğru gerilemeye başladığını belirterek bir 'diplomasi' tarihi oluşturur. Buna göre, "Türkistan'dan İslam dünyasına Oğuz göçü"nü eseri olan Büyük Selçuklu da, daha sonra Anadolu'da onun devamı olan Rum Selçukluları da "ortodoks İslam"ın temsilcileri ve Abbasi Hilafeti'nin politikalarının yürütücüsü olarak "İran-İslam modeli"ne göre kurulmuş birer devlet olduklarından, Abbasilerle uyum bir siyaset içinde hedef olarak da Mısır ve Suriye'deki Abbasi-karşıtı ve ortodoks olmayan Şii Fatımi oluşumlara yönelttiklerinden, Bizans'la "kesinlikle barış içinde" olmak istemekteydi.³³² Lakin bizzat Selçukluların işi olan Malazgirt savaşı, Selçukluların iş olmayan, Weberci anlamıyla "amaçlanmamış bir sonuç"a yol açmış ve Anadolu'ya Malazgirt sonrasında bir Türk göç akınının gerçekleşmesini sağlamıştır. Türk akını, aralarındaki barışı muhafaza etmek isteyen Bizans cephesinde de Selçuklu cephesinde de, yeni gelenleri dizginlemek için "askeri sınır birlikleri"nin oluşmasına yol açar.

Bu açıdan Wittek'in sınır ya da uç cemiyetine dair ilk değerlendirmeleri, sadece Selçuklu tarafını değil Bizans tarafını da tartışmaya dâhil eder. Daha *Menteşe Beyliği* adlı çalışmasında ortaya çıkan bu yaklaşım tarzı³³³, Büyük Selçuklu döneminde de, daha sonraki Rum Selçukluları döneminde de ve Bizans cephesinde de, "Bizans ile İslam" arasında, 'merkezi idare'nin tamamıyla kontrolünde olmayan kendine özgü "uç koşulları" ortaya çıkarır.³³⁴ İslam cephesinde giderek ağırlığını Türklerin oluşturmaya başladığı, Bizans cephesinde ise "akritai"lerden oluşan bu uç birlikleri, giderek birbirlerine benzeşir ve birbirlerini dönüştürür. Temelde uç bölgeleri ile iç bölgeler arasında hem kültür ve hem de siyasal ve dinsel farklılıklar ve hatta gerilimler başgösterir. Her iki tarafta da yönetimleri tarafından benimsenmeyen siyasal ve heterodoks şekillenmeler ortaya çıkar:

Dünyanın en uzak kısımlarından biraraya getirilmiş savaşçı unsurların artışı, sınırın her iki tarafında da milliyetlerin ve dillerin tuhaf bir karışımına, iç bölgelerden oldukça ayrı bir nüfusa yol açar. Üstelik, sınır birlikleri ile iç bölge arasında güçlü siyasal ve dinsel gerilimler de vardır. Sürekli sınır savaşları, beylerine inançla bağlı ve mümkün olan en yüksek bağımsızlık arzusunda olan,

³³² Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 45; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, 30.

³³³ Paul Wittek, *Menteşe Beyliği: 13-15'inci Asırda Garbi Küçük Asya Tarihine Ait Bir Tetkik*, çev. O. Ş. Gökay, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1955), s. 9-13.

³³⁴ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 46; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, 31.

hükümetle ilişkilerinde kendi önemlerinin tamamıyla bilincinde olan, savaşçı klanlar yaratmıştır. Bütün idari müdahaleye, özellikle de iğrenç vergilendirmeye direnme eğilimindedirler; aksine, hükümetten şeref payesi, ödeme ve askeri yardım beklemektedirler. Dini meselelerde de benzeri bir direniş vardır. Devlet-Kilise tarafından takibat altına alınan dini sapkınlıklar (heresy), burada, emin bir sığınacak yer, çoğunlukla coşkulu bir kabullenme bulur.³³⁵

Hem İslam ve hem de Bizans cephesi için ortak olan bu durum, rakip cepheleri sürekli birbirlerine saldırgan da yapmaz. Aynı hayat şartlarının ürünü olduklarından birbirleriyle sürekli etkileşim halindedirler ve kimi zaman tutsak, saf değiştirenler ve kadın değiş tokuşu yaparlar. Böylece aslında merkezi ve barışçıl iç bölgelerden uzak yaşayan bu uç birlikleri, bir yandan birbirlerine benzerlerken diğer yandan da merkezi idarelerinden uzaklaşırlar.

Ne var ki Wittek, kendine özgü bir kültür ortamı oluşturan bu karşılıklı uç ikliminin sonradan çeşitli biçimlerde tartışılacak Bizanslı “akretai” kısmına, örneğin Bizans Kilisesi’nin Ermeni Kilisesi’ni sapkın bulması ve Ermeniler üzerine ağır vergilerle çeşitli yükler yükleyerek kendisine yabancılaştırması gibi bazı dokunuşlar dışındaki kısa değişimler haricinde fazla durmaz; İslam cephesini oluşturacak ve gaziler diyeceği kısmını ise ayrıntılı olarak okumaya tabi tutar. Köprülü’nün “ribat” makalesinde altını çizdiği³³⁶ ya da sonradan Şinasi Tekin’in ayrıntılı bir gelişimini çizdiği hususlara³³⁷ hiç girmeden, meseleyi doğrudan Anadolu’ya getirip bağlayarak, kısa bir “gazi” tarihi çıkarır:

Dokuzuncu yüzyılda İslam sınır birliklerinde Türk unsurlar zaten hâkim hale gelmişti. Türkler o zamanda askeri sınıfın ana temsilcileriydi. Sadece düzenli ordularda değil, aynı zamanda ilk önce Doğu’da, Horasan ve Maverâünnehir’de ortaya çıkan yaygın popüler gaziler hareketinde hâkimdiler. Bu gaziler –yani inanç savaşçıları- hareketi, kâfirlerle ve sapkınlarla mücadele için işsiz ve durumundan memnun olmayan savaşçı unsurları kendi sancağı altında topluyordu. Elbette bu sürüleri bir araya getiren öncelikle yağma umuduydu.³³⁸

Analitik olarak bakıldığında bir yandan işsiz güçsüz ve durumundan hoşnutsuz olan, dolayısıyla yağmayı hedefleyen birilerinin diğer yandan nasıl “inanç savaşçısı” olan gazi diye adlandırılabilceği büyük bir meseledir elbette ve aşağıda döneceğimiz üzere Colin Heywood’un tam da böylesi bir gaza fikri çerçevesinde Osmanlı’yı döneminin teöristlerine benzetmesine de destek sağlar; ancak Wittek ileride, mesele Osmanlı’nın kuruluşuna gelince, bunlara bir “geleneğe” de atfedecektir: Fütüvvet geleneği:

Kâfirlere karşı ortak savaş çağrısına ve sınır boylarının kendine özgü toplumsal ve kültürel bireyselliğine ek olarak, gazilerin, kendilerini diğer cemiyetlerden ayrı olduklarını hissetmelerini

³³⁵ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 46-47; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğuşu*, s. 32.

³³⁶ M. Fuad Köprülü, “Vakfa Dair Tarihi İstilahlar: Ribat”, *Vakıflar Dergisi*, no: 2 (1942; tıpkıbasım, 2006), s. 267-278.

³³⁷ Şinasi Tekin, “Türk Dünyasında Gaza ve Cihad Kavramları Üzerine Düşünceler (Başlangıcından Osmanlı Fetret Devrine Kadar)”, *İştikakçının Köşesi: Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler* içinde, (Dergâh Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul: 2015), s. 140, 145.

³³⁸ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 46; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğuşu*, 31-32. İtalikler eklendi.

sağlayabilecek ve örgütlenmelerine dâhili istikrarı verebilecek ve bir Gazi devleti kurmada önemi haiz olabilecek özgül kurumlar ve düzenlemeler ile nitelendirildiğiyle karşılaşır mıyız? Gazilerin *fütüvvet*'i kabullendiklerini biliyoruz. *Fütüvvet*, kısa bir açıklama vermek gerekirse, mistik eğilimleriyle birlikte İslam'ın anladığı anlamda erdemli bir hayatın yaşanabileceği kurallar kanonudur. Çeşitli İslami teşekküller, ahlaki rehberleri olarak aldıkları fütüvvet'e dayanırdı. Örneğin, gazilere ek olarak, zanaatkâr ve tüccarlardan oluşan bir kardeşlik olan, Ahiler adı verilen bir *fütüvvet* teşekkülü (corporation) olduğunu görürüz. Bu fütüvvet teşekkülleri, 1200 dolaylarında Halife en-Nasır tarafından yeniden örgütlenmişti. Bu son büyük Abbasi halifesi, *bütün enerjisini, hilafetin seküler gücünü onarmaya ve İslam'ı Haçlı saldırılarına karşı örgütlemeye adanmıştı*. Onun fütüvvet düzenlemesi, muhtemelen, aynı amaçlara hizmet etti ve askeri önemi haiz bütün güçleri seferber etmeyi ve onları halifenin şahsına bağlamayı amaçladı.³³⁹

Elbette ilkin Horasan'da ve Maveratünnehir'da ortaya çıkan işsiz, hoşnutsuz ve yağma peşindeki inanç savaşçıları ile bir *uç* cemiyeti olarak teşekkül etmiş bir iklimde ortaya çıkan "gazi geleneği" arasında farklar kadar bu farklarla, sözkonusu geleneğin bir Abbasi halifesi tarafından Haçlılar'a karşı özel bir örgütlenmeyi amaçlayarak kurulması arasında da farklar vardır ve bunlar kolay kolay telif edilecek farklar değildir. Eğer işsiz, hoşnutsuz, yağmacı bir gürühtan aynı zamanda bir "inanç savaşçısı" yaratmayı planlayan, Abbasi halifesi değilse? Ama eğer öyleyse, o zaman Wittek'in *uç cemiyeti* tasavvurunu da, *gazi devleti* tasavvurunu da çöpe atmamız gerekecektir. Çünkü böyle bir oluşum bizzat halifenin girişimiyle gerçekleşmiş bir oluşum olacaktır. Lakin Wittek'in gaza devleti ve bir *fütüvvet* hareketi olarak 'gazi etiği' tezi, tam da bu *farklı bir oluşum olarak gaziliği* amaçlar.

Osmanlı öncesi oluşan bu gazi geleneğinden önce, Wittek uzun uzadıya İslam ile Bizans sınırında neredeyse "sahipsiz bir kuşak" (no-man's-land)³⁴⁰ ya da "ara bölge"³⁴¹ oluşturmuş ve kendisine özgü bir kültürel, dini ve siyasal iklim yaratmış uç toplumlarının yine kendine özgü şekillenmesinden bahseder. Selçukluların, Bizans'la barış içinde yaşamak arzusunda olduklarından, kendi iradeleri dışında gelişen Türk göçlerini kısmen kendilerine bağlamayı başarsa da, ortada hiçbir yere bağlanamamış gruplar olduğuna değinir. Bunları yönlendirenler, herhangi devletli bir oluşum değil, "sahipsiz bir kuşak"ta kendilerine bir vazife edinen gazilerdir. Çünkü İslam ile Bizans arasında teşekkül eden bu karşılıklı, ama birbirlerine benzemeye başlamış, merkezi yönetimlerin de kendi amaçları açısından sıkıntılı bulunduğu *uç*

³³⁹ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 60; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 55. Fütüvvet kelimesi hariç, italikler eklendi.

³⁴⁰ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 50; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 38. İtalik eklendi.

³⁴¹ Bkz. Dimitri Kitsikis, *Türk-Yunan İmparatorluğu: Arabölge Gerçeği Işığında Osmanlı Tarihine Bakış*, çev. Volkan Aytar, (İletişim Yayınları, ikinci baskı, İstanbul: 1996). Kitsikis'in "ara bölge"si, Wittek'in "uç" ve "sınır" algısıyla kıyaslanması ilginç sonuçlar üretecek olsa da, Wittek'in tasvirinden çok daha geniş bir kapsamı ve içeriği haizdir. Lakin Osmanlı 'kuruluş' sarmalıyla ilişkisi hayli zayıf olan bu eser, bu çalışmada göz önüne alınmayacaktır.

cemiyetlerinde sevk ve idareyi artık gaziler ve onlar aracılığıyla oluşmuş *oluşumlar* eline almaya başlamıştır:

Bizans topraklarına saldıran gazilerin hayli güçlenmesi özellikle onbirinci yüzyılın başlarında oldu. Selçuklular tarafından yönlendirilen büyük Oğuz hareketi sırasında göç etmiş Türk unsurların büyük bir kısmının, *fiyefler bahşedilmiş askeri bir sınıf olarak* yeni Selçuklu devletiyle [Rum ya da Anadolu Selçuklularıyla] bütünleştiği doğrudur. Ama bu sistemin dışında hatırı sayılır bir az ya da çok özerk savaşçı grupları yanında İslam ülkelerinin ortasında göçebe hayatlarını sürdüren bağımsız kabileler vardı. Bu savaşçı gruplar ve göçebe kabileler hanedanla gevşek bağlara sahipti ve çoğunlukla sıkıntı yaratıyordu.³⁴²

Bir yanda Doğu Romalı veya Abbasi-İran geleneklerine dayalı birer hükümet etme biçiminin diğer yanda ise bu hükümet etmeyle merkezkaç bir ilişki içinde olan bir ara bölgedeki dağınık, ırk, din ve milliyet olarak karmaşık ve her iki tarafla da savaşan veya her iki tarafla da ittifak etmeye hazır oluşumların oluşturduğu böyle bir iklimde hem Bizans ve hem de Anadolu Türkleri tarafında ikili bir cemiyet oluşumu öngören bu bakış açısında, gazilerin tebarüz etmeye başlamasının başlıca nedeni, halen devam eden göçlerin neticesi olarak yeni gelenlerle birlikte oluşturdukları sayıca üstünlükten öte, gazilerin coğrafi olarak giderek büyüyen bu 'ara bölge'nin kültürüne ve hayat tarzına en uygun aktörler olmasıdır. Bu durumun, Gibbons'ın "Osmanlı ırkı"nın evrimci hayatta kalmaya en uygun bir girişim olarak değerlendirmesiyle benzerlikleri olup olmadığı ayrıca tartışılmalıdır. Lakin Anadolu Selçuklularının *kendi örgütlenme mekanizmalarına tumar vererek bir biçimde katmaya çalıştığı kesimlerin dışında kalan gaziler*, bir yandan dağınık ve karmaşık bir kitleye önderlik yapabildikleri gibi, her iki cephenin de kültürüne aşına olarak, Anadolu'daki hâkim kültürde çok büyük bir değişikliğe ihtiyaç duyulmadan yaşanan bir değişimi de gerçekleştirebilecek bir liderliği elde edebilmişlerdi. Saray adabıyla, edebi diliyle, dini kültürüyle ve siyaset teknikleriyle "Yüksel İslam"ın³⁴³ veya "Ankara bozguna"na dair makalesinin iki ayrı Türkçe çevirisinde yer alan ifadelerle, "yukarı devir İslamiyeti"nin³⁴⁴ ya da "evail-i İslam"ın³⁴⁵, "kadim şark medeniyetleri toprağında geliştiği şekliyle İslam medeniyeti"nin³⁴⁶ her türlü temsiline hazır bir Selçuklu ve daha sonra Anadolu Selçuklu yönetimlerinin aksine, gazi kültürü, "Anadolu'daki kültür geleneklerinde tam bir kopuştan kaçınmıştır".³⁴⁷ Başka bir ifadeyle, *uç gazi kültürü*, arkasına yaslanacağı herhangi büyük bir gelenek olmadan, Anadolu'da o anda var olan kültürle etkileşime girerek oluşmuştur. Elbette gazilerin de bir

³⁴² Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 47; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 33.

³⁴³ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 60; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 66.

³⁴⁴ Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına 1402-1455", s. 559, not. 3.

³⁴⁵ Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine Kadar", s. 13, not. 3. Bu çeviride "evail-i İslam", "ilk devir İslamlığı" diye de karşılanır.

³⁴⁶ Wittek, "From the Defeat at Ankara to the Conquest of Constantinople", s. 137, not. 3.

³⁴⁷ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 48; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 34.

“hayat tarzı” vardır; lakin bu karma ve dağınık kültür ortamında gazilerin oluşturduğu iklimle ortadan kalkan şey, sadece, “daha sonra yerini İslam cilasına bırakan Bizans cilası”dır.³⁴⁸

Ancak Osmanlı, ilk gazi devleti oluşturma girişimi de değildir. Özellikle Anadolu Selçuklularının Konya merkezli bir yönetim kurmasıyla birlikte onların “yüksek” kültür adına biraz mesafeli baktıkları ve kendi yönetsellik anlayışlarına uygun olarak olabildiğince özümsemeye çalıştıkları göçebe kitlelerden başka, gazi ruhundan ödün veremeyen Danişmendlerle de uğraşmak zorunda kalmışlardır: “Danişmendliler gazi idiler ve öyle kaldılar; kendilerini böyle adlandırmaktan gurur duydular ve biricik görevlerinin fetihlerin sürdürülmesi olduğunu düşündüklerinden, *kendi topraklarının gerçek bir siyasal örgütlenmesini hiçbir zaman gerçekleştiremediler*. Yıldızları yükseldiği hızla söndü.”³⁴⁹ Bu ifadeler, yüksek İslam kültürü ile uç gazi toplumu arasında bir gerilim kurmaya yarar. Osmanlı’nın nasıl bir gazi devleti olduğunu açıklamak için (Witteki bir dille ifade edersek) hayati önemi haiz bu izah, Wittek’i elbette sıkıntıya sokacak bir izahdır. Lakin Wittek bunu Rum Selçuklularını ve Danişmendlileri iki eski geleneğe bağlayarak aşmaya çalışır. Danişmendiler gaza ruhu geleneğini sürdürmeye ve denebilirse ‘diplomatik’ ilişkileri önemsemeyen bir yönelimi benimsemeye eğilimliken, Rum Selçukluları “Bağdat, Suriye ve İran beyleriyle [lords] ilişkileri”ne özen göstermiş; Konya’yı “gerçek bir İslam prensliği” haline getirmek isteyerek, “sadece siyasal ve askeri güç açısından değil, *nizam, idare, refah ve kültür* açısından da ... *Kadim [Old] İslam uygarlığının hayatını ve geleneklerini*” yaşatmayı amaçlamıştır.³⁵⁰ Gerçi her ikisi de nihayetinde aynı kültür ortamında hâkimiyet arayışındadır, ancak sadece tek bir amaca, gazilik amacına sahip Danişmendliler, bu amacın mantığına uygun olarak, iç karışıklığa ve kendi aralarında mücadeleye de sürüklenerek çok fazla ayakta kalamamışlardır. Öyleyse Osmanlı nasıl ayakta kalmıştır?

Osmanlı devletine varlık nedenini verecek gazi anlayışının altını çizmek için Wittek’in burada yaptığı ayrıma da hakkını vermek gerekmektedir. Bu *ara bölgede iki türlü arayış* vardır: Birincisi İslam imparatorlukları geleneğini sürdürerek *bir nizam, bir idare ve bir kültür kurma arayışı* ve diğeri de gazi ruhunu sürdürerek *daha fazla fetih arayışı*, başka bir ifadeyle “müslüman temayülü” ile “gaza temayülü”. Elbette ki hâkim olan anlayış ilki olmuştur ve “onbirinci yüzyılın büyük yöneticilerinden gelen meşhur soyundan olmakla” Danişmendlilere

³⁴⁸ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 48; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğuşu*, s. 35.

³⁴⁹ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 49; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğuşu*, s. 36. İtalik eklendi.

³⁵⁰ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 49; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğuşu*, s. 37. İtalik eklendi.

nazaran, “İslam dünyasında büyük bir itibara”³⁵¹ da sahip Rum Selçuklularının, “Müslüman temayülü”nün temsilcileri olarak, “gaza temayülü”nü alt ederek daha başarılı oldukları görülmüştür. Hatta bu başarılarını gazilerle bir anlaşmaya varmak ve onları kendi yönetimlerine dâhil etmekle de bir derece daha geliştirmişlerdir ve Moğol istilası olmasaydı, bu yönetime belki de devam edebilecek bir nitelik haline getirmişlerdir. Ancak Moğol istilası hem Rum Selçuklularına içte muhalefeti artırmış ve hem de ortaya çıkan karışıklık, Babailer isyanı gibi isyanların patlak vermesine yol açmıştır. Bu gelişmeler, gazileri de yeni bir yönelimi içine sokmuştur. Gaziler, Moğol istilasıyla birlikte daha *uç* ve Bizans’a yakın yerlere yönelmişler ve burada aralarında Moğollardan kaçan saraylı erkân ile ulema ile birlikte, başları Selçuklu yönetimiyle hoş olmamış “kutsal kişiler” olan şeyh ve dervişlerin de hâkim olduğu *yeni bir uç kültürü* oluşturmuşlardır. Zaten mevcut *uç* kültüründen, bir devlet geleneğine ve siyasi bir otoriteye sahip bir iklimde ondan farklılaşarak evrilmiş bir *uç* kültüründen farklı mıdır bu ikinci, yeni *uç* kültürü, Wittek buna dair herhangi bir izahatta bulunmaz. Ancak gelişmeler çok sayıda beyliğin ortaya çıktığı; “yüksel İslam”ın temsilcilerinin de Moğol istilasıyla artık gerilediği başka bir iklimin doğmasına yol açar.

Anlaşılabacağı üzere, Wittek’in Osmanlı öncesi iklimi tasviri, Osmanlı ve Türk tarihyazımındaki anlatılara hayli yakındır. Lakin daha yakından bir bakış, bu yakınlığın o kadar da canalcı olmadığını gösterir. Bunu en bariz biçimde tam da her biri de aslında birer gazi beyliği olan çeşitli beyliklerin ortaya çıkışını tasvir ederken görürüz. Burada tekrar “çekirdek” meselesine geri dönen ve “aralarında, daha sonra Osmanlı İmparatorluğu’nun geliyeceği çekirdeğin de bulunduğu”³⁵² beyliklerin hem birbirleriyle ortak ve hem de birbirlerinden ayrışan yönlerini çizen Wittek, her birinin gaziler olmaktan başka artık bir kabile asabiyetine tabi olmadıklarını, *uç* kültürünün karmaşasının *eski kabile birliklerini çözererek yerini köy topluluklarına terk etmeye başladığını*³⁵³ da belirtir. Bu, bir yandan Osmanlı’yı aynı kategori içinde değerlendirildiği göçebe imparatorluklardan ayrıştıran bir özellik ise de, aşağıda gördüğümüz gibi, Lindner’in de Wittek’teki gaza tezine karşı, Gibbonscı doneleri yumuşaratak ileri sürdüğü bir varsayıma da açık olduğundan göçebeliği tam anlamıyla dışarda da bırakmaz. Lakin Wittek Lindner’in sanki tecrit halinde bir kabile oluşumu imişcesine sunduğu bir varsayımı, daha geniş bir bağlama yerleştirerek neden diğerlerine nazaran Osmanlı “çekirdeği”nin başarılı olduğunu araştırmaya yönelir.

³⁵¹ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 53; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğuşu*, s. 43.

³⁵² Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 57; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğuşu*, s. 51.

³⁵³ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 57; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğuşu*, s. 45.

Germiyan ve Karaman beylikleri gibi kendisini doğrudan Selçuklu geleneğine bağlayan ve dolayısıyla gaziliği ikinci derecede rol oynayan beylikler bir kenarda tutulursa, Wittek'in buradaki anlatısı, sadece Bizans'ın, Bizans'ın uç kültürünün değil, bizzat Bizans İmparatorluğu'nun Osmanlı'ya gösterdiği direncin onu diğer beyliklere nazaran öne çıkaran ve başarısının sırrı olarak sunan bir tablo oluşturur. Elbette artık derviş birlikleriyle ve fütüvvetle kaynaşmış ahilik gibi teşekküllerle bir gazi geleneğinin hâkim olduğu, dolayısıyla Wittek doğrudan belirtmese de kültürü “Yüksek İslam” kültürünün aksine heterodoks bir bağlamda okuduğunu rahatlıkla söyleyebileceğimiz bir niteliğin de belirgin olduğu böylesi bir iklimde, Osmanlı'nın sırrı Bizans'ın tavrında yatmaktadır:

Bir gazi devleti askeri fethi amaçlayan bir büneydi. Bey, ganimet elde etme anlamına gelen, geçim araçlarını sağlama mecburiyeti karşılığında takipçilerinin sadakatine sahipti. Kuruluşu sırasında bir gazi devleti, o kadar bütünüyle savaşçı unsurlardan oluşurdu ki ilk başlarda, din adamı, köylü, zanaatkar, tüccar gibi fethedilen toprakların örgütlenmesi ve kullanımı için gerekli olan unsurlardan yoksundu. Fetih sırasında çok sıkıntıya maruz kalmış ülke, hızla kaynaklarını kuruturdu ve yeni fetihler veya en azından akınlar hemen zorunlu olurdu. Fatihlerin ülkelerini yeniden yapılandırma ve örgütleme göreviyle yüz yüze kalmaları, sözkonusu fetihler veya akınlar durduğunda ve fatihler kendi kaynaklarına dayanmaya zorlandığı zaman ortaya çıkardı. Kendileri bu amaç için gerekli unsurlar olmadıklarından, topraklarına bu unsurları çekmeye zorlanırlardı. *Bu sorunu çözebikme başarısı gösteren tek gazi devleti, Osmanlıların devletiydi.* Geri kalanı, kısa sürfeli bir refahtan, başarılı akınları döneminden sonra, önemsizliğe ve zayıflığa düştüler ve bu çöküş, onikinci yüzyılda Danişmendilere düşer olmuş aynı yazgıyla, iç çekişmelere eşlik etmiş ve bu çekişmeleri hızlandırmıştır.

Bir yandan diğer gazi beyliklerinin aslında ulaşabilecekleri harici sınırlara, dağ ya da deniz sınırlarına veya kendi aralarındaki yapay sınırlara ulaştıkları ve bu sınırı aşabilecek bir çıkış bulamadıklarına dair zımni bir ‘sınır’ (frontier) hattı çizen *bu tasvir*, diğer yandan da *sadece gazi oluşumlarının değil bütün fetih ya da istila hareketlerinin, diyelim ki Frenklerin Galya'yı, Normanların Britanya'yı ya da Germenlerin bütün bir Avrupa'yı istila ya da fetih girişimleri için geçerli kabul edilebilir bir tasvir olup olmadığına dair bir soruyu da ortaya çıkarır.* Lakin Wittek'in o kadar kıyaslanabilir bir tasvir yapmadığına yukarıda değindik. Elbette *sınır, uç olmuştur*; uça kendisine göre bir kültür alanı yaratmıştır ve gazi ruhu da bu kültürden olabildiğince istifade etmiştir, lakin Wittek'in zihninde belirli bir Avrupalı bakış açısı olduğundan, böyle bir oluşumun ancak herhangi bir başka örnekle kıyası kabil değildir.³⁵⁴

³⁵⁴ Bu açıdan Wittek'in duruşunu İspanya'nın fethinin ve orada kurulmuş Endülüs İslam uygarlığının niteliğinin, çok kültürlü, hoşgörülü, kapsayıcı ve melez bir kültür oluşturduğu şeklindeki hâkim görüşleri yıkmak için “cihad” anlayışını kullanan Darío Fernández-Morera'nın duruşuyla kıyaslamak ilginç olurdu. Fernández-Morera, “Endülüs miti” dediği bu hâkim anlayışı yerinden etmek için “cihad”ın, Maliki fıkhının ve benzeri unsurların nasıl Hristiyan kültürünü baskıladığını gösterir bir anlatı oluşturur. Wittek'in gaza tezi ile Fernández-Morera'nın, denebilirse, ‘cihad tezi’ arasında ciddi farklar vardır elbette; lakin her ikisinin de zihninde bir ‘Hristiyan âlemi’ tasavvuru bulunduğu kolaylıkla gösterilebilir. Fernández-Morera'nın bu ilginç çalışması için bkz., Darío Fernández-Morera, *The Myth of the Andalusian Paradise: Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain*, (ISI Books, Wilmington: 2016). Bu kitaba dikkatimi çeken Hüsnü Kural'a teşekkür borçluyum.

Belirli bir sınıra ulaşmış diğer gazi beyliklerinin aksine Osmanlılarda böyle bir çıkış imkânını sağlayan, bizzat Bizans'ın kendisi olmuştur: *kendi gaza ruhlarını devam ettirebilecekleri ve doğal sınırlarına ulaşmasına engel olabilecekleri bu imkân, onlara Hristiyan âleminin bir temsilcisi de olan bir alan sunar*. İslam ve Bizans'ın cepheleşmesinin doğal sonucu olarak Bizans'ın direnişidir bu alanı açan: “Osmanlı'yı aynı kaderi paylaşmaktan koruyan neydi? Cevabı hemen vereyim: *herşeyden önce, Bizanslıların onlara karşı gösterdiği inatçı direniş, başkentlerinin yakın komşuluğunu tehdit eden bir düşmana karşı mecburi olan bir direniş*”.³⁵⁵ Bizans, zaten doğal sınırlarına da ulaşmış olan diğer komşu beylikleri dizginleyebilme başarısı göstermiş; lakin diğer beyliklerin atılganlıkları sırasında ılımlı bir görüntü çizen Osmanlı beyliği, Bizans için tehdit olmayı sürdürmüştür. Bizans'ın “düşman”ına bu “direniş”i, tabii sınırlarına ulaşmış diğer beyliklerden sadece savaşı çekmekle kalmamış, diğer fütüvet unsurlarının yanısıra ulemanın da onlara katılmasını teşvik etmiştir. Başka bir ifadeyle, dönemin geçerli olan anlayışıyla kavranması gereken “sınır” hatları³⁵⁶ ile kendisine özgü bir kültürün yeşerdiği uç, Bizans'ın Osmanlı'ya direnişiyile birleşmiştir.

Malazgirt sonrasının karmaşık yapısında bir ara bölge olarak ortaya çıkan uç, ‘diplomatik’ ilişkiler açısından *en azından amacı bakımından Bizans'la barışçı bir yönelim izleyen daha kadim İslam geleneğinin hilafına, Bizans'la çizdiği sınırı, kendi sınırı yapmıştır*. Osmanlı'nın başarısının nedeni, işte budur: *Uç kültürünü, ara bölgeyi, “sahipsiz kuşağı” da ortadan kaldırarak, bir sınır hattı teşkil etmek*. Wittek'in Bizans'ın direncini romantikleştirip romantikleştirmedeği, hatta *yeni bir Bizans icat edip etmediği*, Bizans ile Osmanlı arasındaki ilişkiyi olduğundan daha fazla kalın hatlarla çizip çizmediği elbette ki tartışılabilir. Ancak tartışılmayacak bir mesele varsa o da, Wittek'in tasvirinin, *ait olduğu Avrupalı gelenek ve sahip olduğu ‘Avrupalı bilinç’ nedeniyle zaten Osmanlı ile Bizans arasına bir hat çizmiş olduğudur*. Bu hat, tekrar etmek gerekirse, öncelikle *teolojik bir hat*tır.

Bu noktayı altını çizerek vurgulamamızın nedeni, Wittek için (ve elbette Wittek'in Osmanlı'sı için) hayati olan varoluş nedeninin, tam da bu iki unsurun, sınır hattı ile uç kültürünün bir ve aynı olmasından neşet etmiş olmasıdır. Osmanlı bu direniş sayesinde hem diğer gazi devletlerin başaramadığı kendini düzenleme ve örgütleme işini başarabilecek

³⁵⁵ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 62; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 58. İtalik eklendi.

³⁵⁶ “Sınır hatları”nın değişen doğasını Orta Avrupa'yı odağına alsın da dikkat çekici bir şekilde değerlendiren bir çalışma için bkz., R. J. W. Evans, “Essay and Reflection: Frontier and the National Identities in Central Europe”, *The International History Review*, c. 14, no. 3 (1992), s. 480-502.

gerekli unsurları kendi bünyelerine katabilmiş ve hem de gaza ruhunu sürdürebilecekleri bir hedef belirleyebilmişlerdir. Selçuklu kültürüne görece olarak yakın olması da kent kültürünün kendileriyle kaynaşmasını kolaylaştırmıştır.

Bu açıdan kent kültürünün sürdürücüsü ahiler yanında, bir yandan “idari bir sistemi geliştirmeye muktedir güçleri temsil eden” ve diğer yandan da “hoşgörü” karşılığında gayr-i Müslimlerden alınan cizyeye dayalı mali sistemleriyle bağlantılı olan “Hristiyanlara ve Yahudilere karşı hoşgörü ilkesini”, o “Kadim İslam yönetim gelenekleri”ni getiren ulema da Osmanlı gazilerine katılmaya başlamıştır. “Müslüman temayül”ün bir temsilcisi olan ulema, “bir İslam devletinde, hele bir gazi devletinde, idareyi örgütlemek ve onu yürütmek için yegâne” grup olarak, “Yüksek İslam’ın idari ilkelerini genç Osmanlı devleti”ne getirenler olmuştur.³⁵⁷ Bu daha yerleşik ve sistemli yönelimlere rağmen gazileri yeni fetihler için kıskırtanlar ise, “fanatik dervişler” olacaktı.³⁵⁸ Bu aslında *Anglo-Sakson geleneğinin bir anlamda statik İslam algısı dâhilindeki ulemaya atfettiği rolün yerinden edilmesi ve dahası, sürekli, günümüze kadar da ulaşabilecek bir gaza ruhu tetikleyicisi icat edilmesi anlamına* da gelir. Ayrıca sömürgecilğe karşı direnişte Sudan’daki Mehdi veya Mağrip’teki Sunisi hareketleri gibi hareketlerin yerleşik kurumsal yapıdan daha fazla önplanda olmasının, hatta Şeyh Bedreddin üzerinde tarihsel malumata dayalı olmaktan ziyade yaratılan *çağdaş efsanelerin*, Wittek’in böyle bir görüşe sahip olmasında etkili olup olmadığı teferruatıyla araştırılmaya muhtaçtır. Ne var ki şurası açıktır: ulema Wittek’te yerleşik, yüksek ve kadim İslam’ın bir takım idari, mali ve toplumsal mekanizmalar öğütleyen bir temsilcisi halini alır.

Dolayısıyla Wittek’te *gerilim, ilk Osmanlı “çekirdeği”ni oluşturan gaza ruhu ile yerleşik ve yüksel İslam kültürünü hâkim olmaya başladığı daha kentli bir yönelim arasında* gerçekleşir. Tuhaf bir biçimde aslında Linder’in Gibbons’ın ırkçı ve “kan” kokan tezlerini yeniden tedavüle sokmakla sonuçlanan kabileye dayalı varsayımının antropolojik olarak daha evrensel açılımlarıyla, mesela Morgancı ve Engelsci uzanımlarıyla neredeyse paralellikler bulabileceğimiz bu gerilim, Osmanlı’nın yerleşikliğe rağmen *uç* kültürüne sadakat göstermesine yol açan nedenleri de sunar. Wittek, Timur’un Anadolu’ya yönelmesini sağlayan ve Bayezid’in Ankara Savaşı’nda yenilmesiyle sonuçlanan savaşın bu gerilimden neşet ettiğini iddia ettiği gibi, Osmanlı’ların gaza ruhunu sürdürmek için başkentlerini ulema kenti Bursa’dan gaza kenti Edirne’ye taşımak zorunda kalmalarını da aynı gerilimle açıklar.

³⁵⁷ Wittek, “From the Defeat at Ankara to the Conquest of Constantinople”, s. 138; Wittek, “Ankara Bozgunundan İstanbul’un Zaptına 1402-1455”, s. 560; Wittek, “Ankara Bozgunundan İstanbul’un Fethine Kadar”, s. 14.

³⁵⁸ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 63; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğuşu*, s. 60-61.

Birincisinde, “Gazi hareketi ile Kadim İslam dünyası arasında, Hristiyan ülkelerini fethetmek ile Müslüman Doğu’ya yönelmek arasında o zamana kadar var olan talihli uyum, Bayezid yönetiminde kaybedildi. Onun hem iç ve hem de dış politikası, Gazi geleneklerini terketti ve İslam’a doğru tek yönlü bir eğilim gösterdi. Sayıca çok ve çok güçlü olan ulema, Yüksek İslam’ın ince adet, zevk ve sanatlarını sultana kabul ettirmekte başarılı olmakla kalmamış, ayrıca devletin örgütlenmesine dair görüşlerini de ona kabul ettirmişti”.³⁵⁹ Bu, ona göre, Bayezid’e yenilgiyi getirdiği gibi Timur’un da Anadolu’ya yerleşmeyi düşünmeden eski gazi beyliklerini diriltmekle yetinmesine yol açan saiktir. Timur, ait olduğu geleneği terkettiği ve yerleşik bir düzene geçmeye heves ettiği için Yıldırım’ı cezalandırmak istemiştir.

İkincisinde ise, fetret devrini aşan Osmanlı, Edirne’yi başkent yaparak yeniden gazi ruhunu benimsemiş ve böylece “Kadim İslam dünyasıyla bağlarını sürdüren” Anadolu’yu gözden çıkarmadan, Balkanlar’a, gaza ruhunu canlı tutacağı Avrupa içlerine doğru yönelmesini sağlamıştır. Buralardan elde ettiği topraklarda *uyguladığı devşirme usulüyle oluşturduğu bir idari sınıfla da ulemayı dengeleyecek bir güce kavuşmasına* yol açmıştır. Artık devşirme usulüyle yeni fethedilen topraklardaki yerli Hristiyan nüfus, Osmanlı için idari bir kurumun yapısını oluşturarak “devletin en inançlı ve en adanmış kulları” olmaya başlamıştır. Bu da *gazi ruhuna uygun bir kurumsallaşmadır*, çünkü bu yolla “gazi hareketinin iki temel eğilimi, İslam’a döndürme ve yerli unsurların özümsemesi kesin olarak bir devlet kurumu” halini almıştı.³⁶⁰ *Osmanlı’nın kendisine Türklerin geçmişinden bir soykütüğü icat eden ve kendisini göçebe savaşçı bir geleneğe bağlayan “romantik” bir tarihyazımının, resmi Osmanlı tarihinin vazgeçilmezi olacak bir tarihyazımının ortaya çıkması da bu dönemde gerçekleşir.* Böylece Wittek’te *Osmanlı’nın kendisine, cemiyetlerine ve devletlerine dayalı üçlemesine benzer bir üçleme daha ortaya çıkar*: Kadim İslam geleneklerinin sözcülüğünü yapan, daha yerleşik bir yönelimi haiz unsurların temsilcisi olan ve kendince bir kurumsallaşmış bir alanın temsilcisi olan ulema, gaza ruhunu kurumsallaştıracak denli bir etkinliğe sahip gaziler ve kendisine Türklerin geçmişinden bir soykütüğü icat ederek oluşmaya başlayan bir resmi vakanüvist gelenek. Bu ikinci üçlemenin önemi, “müslüman temayül” ile “gaza temayülü” arasındaki gerilimi sunması kadar onun nasıl çözüldüğüne dair de bir reçete sunmasında yatar. Lakin tekrar hatırlatmak gerekir ki bütün bunlar, “Rum Sultanlığı1 olarak adlandırdığı bir oluşumun içinde gerçekleşir.

³⁵⁹ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 66; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğuşu*, s. 66.

³⁶⁰ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 68; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğuşu*, s. 68-69.

Demek ki kendileri gazi olan, cemiyetleri bir uçta teşekkül etmiş ve devlet gelenekleri de gaziliğe göre biçimlenmiş bir üçleme yanında, devlet geleneği içinde ortaya çıkan bu ikinci üçleme, onun gerilimlerini ve yapısını da belirleyecektir. Ne var ki Wittek'in daha sonraki yorumcuları tarafından hep ihmal edilen *bu iki üçlemesi, bir yanıyla hem Osmanlı toplum yapısına ve hem de devlet geleneğine dair çok fazla işlenmemiş unsurları bir araya getirir ve diğer yanıyla da Wittek'in gaza tezinin kendi iç gerilimlerini içinde taşır*. Eğer üçlü bir eğilim, yerleşik Kadim İslam geleneklerinin temsilcisi ulema, kendisini icat edilmiş bir geçmişin ruhuyla donatmış bürokratik oluşum olarak kalemiye ve gaza ruhunu sonuna kadar sürdürme amacında olan bir seyfiye varsa ortada ve bunlar Wittek'in ima ettiği gibi, kendi içlerinde bir denge oluştururcasına kurumsallaşmışlarsa, *gaza tezinin baştan çökmesi gerek*. Lakin “Ankara bozgunu” öncesi için yaptığı açıklamada Osmanlı temayülünün giderek Balkanlar'ın garplılaşmış latin prenslerine benzediğinden bir de “garplılaşma temayülü” olarak zımnen ima ettiği başka bir temayülün de işin içine sokulması gereken bu gerilimlerle örülü iki farklı üçlemeyi, *Wittek tek bir hamleyle birleştirecek bir mekanizma da oluşturur: İstanbul'un fethine yüklenen anlam*.

Gaza ruhunu taçlandırarak hamle, Muaviye döneminde beri çeşitli kez girişilen, ancak başarısız olduğundan, alınması “dünyanın sonunda [Ahir zamanda] ortaya çıkacak Mehdi'ye” bırakıldığını söylediği İstanbul'un fethiyle gelir. Aşağıda döneceğimiz üzere, *Wittek'in Osmanlı 'kuruluş' varsayımının belki de “hayati” noktalarından birisi işte burada gerçekleşir*. Yerleşik kültür ile gaza ruhu arasındaki gerilimle birlikte yürüyen Osmanlı varoluşu nedeni, İstanbul'un fethiyle gazi ruhunun zirve noktasına taşır. Tuhaf olanı, Osmanlı 'kuruluş' sarmalında Wittek'in gaza tezinin eleştirilmesiyle neredeyse paralel bir şekilde ortaya çıkan *İstanbul'un fethini mesihçi bir gözle okumasının neredeyse hiç dikkat çekmiş olmasıdır*. Colin Heywood, Kaya Şahin ya da İlker Evrim Binbaş gibi istisnalar dışında böylesi bir paralellik gözden kaçtığı gibi, Wittek'in İstanbul'un fethini mesihçi bir gözle okuduğunu işaret edenler de, onu bağlamından tamamıyla kopararak kimi haklı gerekçeleri olsa da Wittek'in kendi hayat akışına taşırlar.

Oysa tıpkı gaza tezinin kanıtlanmasında Wittek'in delillerinin Ahmedî'nin manzum bir hikâyesi ile Bursa'da bulunan 1337 tarihli bir caminin kitabesi olması gibi, mesihçilik iddiasının delili de bir yandan aşağıda kendisine daha ayrıntılı olarak döneceğimiz C. Snouck Hurgronje'nin bir makalesi ile Tursun Bey'in *Tarih-i Ebu'l-Feth*'inde geçen bir cümledir. Ne var ki Wittek, ayrı bir başlık altında ele alacağımız mesihçilik meselesini, bu iki kaynağa dayanarak ortaya atar ve nihayetinde şu yargıya varır: alındıktan sonra başkent yapılan İstanbul, “bu devletin temel özelliği olacak şeyin *gerçek imgesini*” yansıtmaktadır. Bu imge,

...eski Bizans yörüngesinin yerli kültürel geleneklerin, hatta daha şimdiden garplı etkilerin Kadim İslam'ın gelenekleriyle birlikte kullanılması[yla oluştu]. 'Rum Sultanlığı', [böylece] kemalini buldu. Kuşkusuz bu, artık, yerli geleneklerin Kadim ve Türk İslam'la giderek daha çok karıştığı topraklarında sağlamca kurulmuş bir imparatorluktu: kendi belirlenen ve belirleyici nitelikleriyle, sınırlarının daha ileri yayılmasına hiçbir limit tanımayan bir imparatorluk.³⁶¹

Bu satırlar, aslında uç kültürünü ve toplumunu yeniden tanımlar. Artık iki yönetim tarzı arasında kalmış ara bölge değil, yerel kültürel gelenekler ile garplı etkiler arasında kalmış uç toplumu ve kültürü vardır. Ama aynı zamanda Kadim İslam ve Türk gelenekleriyle de kendisini kaynaştıracaktır. Ne var ki Wittek'in Habsburglarla ittifakıyla kendi varoluş nedenini kaybettiğinden tarih sahnesinden çekilecek bu imparatorluğu, Avrupa'ya kendi daimi siyasallığını kazandıracak bir hüviyette olsa da ve her ne kadar ilk çekirdekten itibaren siyasal bir nüve olsa da, tamamıyla teolojik bir içeriği haiz gaza ruhundan başka bir siyasallık tanımaz. Eğer Habsburglarla ittifak bitişin ana nedeni ise, siyasallık da bitmiştir ve eğer varoluş kaygısı devam edecekse yeni bir gaza ruhuna ihtiyaç vardır. Wittek'in "çekirdeği", siyasallığı gaza ile kurar ve gazanın kendi sınırına dayandığı noktada da bitirir. Bu nedenle, Wittek'in önce Osmanlı ile Bizans, sonra da Osmanlı ile Habsburg arasında çizdiği hata dayalı okuması, Schmittçi bir siyasallıkla benzerlikler taşısa da, ondan farklı bir eğilimi içerir. Denebilirse Wittek, Schmitt'in siyasal teolojisini ikiye bölmüş, siyasallığı Avrupalı bilince atfederken teolojik olanı da Osmanlı'ya hasretmiştir.

Ne var ki sorun, eğer Kadim İslam gelenekleri ile gaza devletleri arasındaki gerilimi dikkate alırsak, böyle bir siyasallığın ancak bir "uç" toplumu öngörmüş olmasıdır. Osmanlı, kendisini daha kadim geleneklerin temsilcisi olan bir siyasallığın kendisine yüklediği gerilimi de içinde barındıran bir "uç" toplumu olarak var oldukça var olabilmıştır. Bütün tarihsel mevcudiyetiyle Osmanlı bir "uç"tur, kadim İslam ile Garp arasında, her ikisi tarafından da belirlenen ve her ikisini de belirlemiş bir "uç". Böyle olmasını sağlayan nedeni yitirdiğinde, geri çekilmiş ve uç koşullarına geri dönen bir devletle; Wittek'in "Türkiye" değil de "Rum Sultanlığı" adının da çağrıştırdığı ve "uç"un bütün unsurlarını taşıyabilecek bir şekilde, "Rum Türkleri" gibi bir adın verilmesini tavsiye ettiği bir cumhuriyetle kendi uç özelliğine geri dönmüştür. Türkiye, Wittek'in gaza tezine uygun bir şekilde Gazi unvanı verilmiş Mustafa Kemal liderliğinde yürüttüğü bağımsızlık savaşını kazanmakla kalmamış, kendisini Cumhuriyet'e dönüştürecek bir seferberliği Osmanlı kuruluşundakine benzer bir gaza ruhuyla yürütmüştür. Wittek'in, 1937'de Londra'da daha sonra Osmanlı 'kuruluş'una dair tezinin ana damarı olarak ele alınacak 'gaza tezi'ni de içeren ve *The Rise of the Ottoman Empire* adıyla

³⁶¹ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 68-69; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 80-71. İtalikler eklendi.

1938’de yine aynı kentte yayınlanacak konferanslarını vermeden, 1936’da Leiden’da verdiği iki konferanstan ikinci olan ve “The Warriors for the Faith in the Ottoman State” (“Osmanlı Devleti’nde İnanç Savaşçıları”) adını taşıyan bir konferansın sonunda kurduğu şu cümlelerin onun *gaza tezi ile Cumhuriyet arasında kurduğu ilişkiyi* nasıl açıkladığını gösterir:

Osmanlı İmparatorluğu, 600 yıllık bir süreden sonra, {Birinci} Dünya Savaşı’nda çökünce, her ne kadar tipik bir *akritai* tavrı olarak³⁶², Halife düşmanla aynı tarafta olsa da, ‘Hilafetin Haklarını Savunmak’ için popüler sınıflar (*die populare Schichten*) ortaya çıktı. Bu mücadelede lider (*der Fuhrer*) [Mustafa Kemâl Paşa], zaferin bir ödülü olarak, gazi unvanıyla ödüllendirildi! Ne var ki daha önemlisi, yeni devletin başlarında Gazi’nin olduğu birçok önde gelen adamının, -başkentini ve liman kentlerinin Levantenlerinden (*das Levantinertum*) çok daha derinden- yüzyıllardır *Avrupa kültürünün şuasıyla (europaischen Ausstrahlungen . . . empfangen hatte)*, birçok vasıtayla toplanmış olan şuaıyla aydınlanmış olan *antik Osmanlı sınır bölgesinin yerlisi* olmasıdır. Atatürk’ün *Türk cumhuriyetinde sınır bölgesi ruhu* -ve bunun bir parçası olarak ölçüsüz (*übersteigerte*) ve dolayısıyla sığ bir milliyetçilik-, şüphe götürmez bir şekilde hâkimdir. Bu nedenle hayli aşikâr bir biçimde rasyonel ve vasıfsız olarak temsil edilen Türk devletinin bu yeniden inşası dahi, *kutsal savaş (Glaubenskampfertum) ruhuyla uzun bir ön-tarihten övünen manevi (seelischen) ve toplumsal bir temele dayanır.*³⁶³

Dikkat çekeceği üzere aslında Wittek’in Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımına gerlimini kazandıran iki üçlemesi de burada silinir. ‘Kuruluş’ta hâkim ruh geri gelmiştir, lakin bu sadece ‘uç’a özgü bir ruhtur; “sahipsiz bir alan” veya “ara bölge” olarak ‘uç’, yine Şark ile Garp’ın ortak unsurlarını kendi içinde taşısa da ve romantik tarihyazımı geleneğini tevarüs etmişcesine kendisine “sığ milliyetçilik”le örülü bir geçmiş oluşturmaya çalışsa da, henüz niteliğini kazanamamıştır. Bu nedenle Wittek’in hem Osmanlı’nın son dönemlerinde ve hem de Cumhuriyet’in ilk yıllarında Türkiye’de geçirdiği yıllara dair gözlemlerini yazamamış olması büyük bir eksikliktir. Eğer yazmış olsaydı, bu ruhu nasıl bir gerilim içinde tasarlayacağı kendi gaza tezini sınamak için de önemi inkâr edilemez bir veri olurdu.

Ne var ki Wittek’in bütün tezini fanatik gazilerin fetih aşkına indirgeyen yorumlar, Wittek’teki bu ikili üçlemeyi de, gaza tezini kendi içinde gerilimli kılan diğer benzeri unsurları da siler. Gerçekten Wittek’te böyle bir silmeyi geçerli kılacak unsurların varlığı inkâr edilemese de, örneğin Colin Heywood’un, Wittek’in İnönü Savaşı’ndaki ‘ruh’u Aşıkpaşazade’deki ‘ruh’la benzeştirdiğinden bahsederken yaptığı gibi bir indirgemeciliği meşrulaştıracak bir durum da yoktur ortada: “Milli bir lider ve gazi olarak Atatürk figürü, birkaç düzeyde Wittek’e hitap etmesi beklenebilecek bir bir figürdü; eski Avusturya’nın

³⁶² Wittek özellikle Menteşe Beyliği’ne ilişkin çalışmasında, ama diğer çalışmalarında da kısaca da olsa, Bizans uç birlikleri olan ve neredeyse beyliklerin savaşçı karakterine benzer özellikler sergilediğini belirttiği “akritai”lerin kimi zaman “düşman”la işbirliği yaptığını iddia eder ve menşe devletleri olan Anadolu Selçuklu ve Bizans’a nazaran birbirlerine benzemeye başladıkları kendi özgül kültürlerini yarattıklarını iddia eder. Bkz. Wittek, *Menteşe Beyliği*, özellikle s. 9-13.

³⁶³ Paul Wittek, “The Warriors for the Faith in the Ottoman State”, *The Rise of Ottoman Empire* içinde, s. 133. İlaveler ve italikler İngilizce çevirisinden olduğu gibi alınmıştır.

kaybına ve savaş-sonrası Almanya ile Avusturya'nın tutarlı bir milli bir liderlikten yoksunluğuna yas tutarken, *Türk milliyetçilerinde ve özellikle Atatürk'te idealleştirdiği ortaçağ gazilerinin romantik son dönem örneklerini bulmaya çalışma*. Bu paralellik arayışı, onu, zaman zaman, *aşikâr saçmalıklara* itti –örneğin, onbeşinci yüzyıl Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazade ile İnönü savaşında Mustafa Kemal'in askerlerini benzeştirmeye-; ama Batı'da Mustafa Kemal'in bir kurtarıcı-figür olarak görülmesinde Wittek'in yalnız olmadığı da söylenmelidir”.³⁶⁴

Doğrusu Wittek'in bir uç geleneğine dayalı olarak ortaya çıktığını söylediği yeni cumhuriyetin kuruluşu ile Wittek'i bir 'baba' arayışında olan romantik bir Avusturyalı olarak resmetme arasında hemen bir ilişki kurmak için Heywood kadar acele etmemek gerek. Aşağıda ayrıca duracağımız ve Heywood'un hemen hemen herşeyi Wittek'in kendi entelekül ve şahsi tarihine bağlama çabası, onun hem gaza tezi ve hem de Türkiye'ye dair gözlemlerini gölgelememelidir. Wittek, *Avrupa geleneğine sadık bir Osmanlı uzmanı olarak*, Osmanlı'nın Avrupa'daki varlığını, hem Avrupa geleneklerinden ve hem de Kadim İslam geleneklerinden etkilense de, bunlardan bağımsızlaşmış olmasa da ayrılmış bir gelişme olarak ele almış ve bunu da gaza tezi üzerinden ortaya koymuştur. Osmanlı'nın ilk “çekirdeği” bir “uç”ta ortaya çıkmış ve “uç”ta, bu kez Kadim İslam gelenekleriyle değil, “*Avrupa kültürünün şuasıyla*” donanmış olarak kendilerini gazi ruhuyla özdeşleştiren ve “*antik Osmanlı sınır bölgesinin yerlisi*” olan, dolayısıyla “*sınır bölgesi ruhu*”nu taşıyan “önde gelen”ler eliyle, yeni bir devletle nihayete ermiştir.

Bu açıdan *Wittek'in gaza tezini hem Osmanlı öncesinin uç koşullarını ve hem de Türkiye'nin bir “uç” toplumu olarak ortaya çıkışını dikkate almadan*, kâfirlere karşı cihadı baştacı eden bir Osmanlı portresi çizdiği için eleştirenlerin eleştirileri de, Wittek'in gaza tezinin kısmen geçerli olduğunu ileri süren İncalcık veya Kafadar gibi Ottomanistlerin tezleri de, sanki Wittek'in çözümlerinin seçmeci bir gözle okunduğunu gösterir. Wittek, Osmanlı'nın kendisine, cemiyetlerine ve devletlerine dayalı üçlemesiyle ve ayrıca gerilim içindeki bir denge üzerinde yürüten bir üçlü kurumsallaşma öngören bir başka üçlemesiyle, kendisine münhasır bir Osmanlı, ‘uç’ olarak Osmanlı inşa etmiştir. Bu uç toplumu, göçebe imparatorlukları kategorisi altında değerlendirilse de, bazı nitelikleriyle onlardan farklı özellikleri de taşımaktadır.

³⁶⁴ Colin Heywood, “Introduction: A Critical Essay”, *The Rise of Ottoman Empire* içinde, s. 21. İngilizce çevirisinde yer alan Almanca ifadeler haricindeki italikler eklendi.

Ne var ki aynı Wittek, denebilirse, bir tür ‘cihad korkusu’na, Lindner’in *horror Tartarorum*’undan ilham alan bir neologizme başvurursak, bir *horror Jihadium*’a da yol açmıştır ve bunun Wittek’in gaza ruhuyla kendi bağımsızlığını ilan ettiğini söylediği yeni bir ‘uç’ olarak Türkiye’nin kendi varlık sebebini oluşturmasıyla bir ilişkisi vardır. Kısacası, Heywood’un “aşikâr saçmalıklar” dediği mesele, Türkiye’nin bağımsızlığını kazandığı dönemde, o kadar da “saçmalık” değildi. Örneğin *The New York Times Magazine*’in 17 Aralık 1922 tarihli nüshasında “Kemal as He Looks to the Modahhmedan World” başlığıyla bir haber yayınlayan Habeeb G. Istfan, Osmanlı’nın son dönemlerinde Türklere sırtını dönen, hatta onları lanetleyen ve kurtuluşlarını Türklerin hâkimiyetinden uzakta arayan Orta Doğulu kesimlerde, İstiklal Savaşı’nın kazanılmasından sonra oluşmaya başlayan yeni bir Türk imajının ortaya çıkışından bahseder. Osmanlı’nın son dönemlerindeki Pan-İslamik veya pan-Turanik arayışlarla kıyas kabul etmeyecek bu imaj, bağımsızlık arayışındaki bölgelerin İstiklal Savaşı’nı kazanmış *Türkleri*, “gazi” olarak tasvir eder. Artık “Kemal Paşa sadece Türkiye’nin Özgürleştiricisi değildir. O, Gazi’dir, İslam’ın kahramanıdır ve zaferi, Doğu’nun Batı’ya ve – eklemeliyiz ki- Muhammedanizmin Hristiyanlığa- verdiği ilk darbedir”. Dolayısıyla, Habeeb G. Istfan’ın da belirttiği gibi, Türkiye’nin bağımsızlığı sonrası oluşan ‘gazi’ imajının oluşturduğu ortamda “Avrupalı güçlere ve Batı uygarlığına... bir uyarı” vardır.³⁶⁵

Ama gerçekten Wittek, her ne kadar bir ‘uç’ toplumu olarak tasarlasa da ve dolayısıyla bu özelliğiyle Kadim İslam unsurlarını tam içinde barındırmasa da, hem Osmanlı ve hem de Türkiye’nin aynı ruhla kurulduğunu iddia ederken, bu ruhun Batı için oluşturacağı “uyarı”ları hiç düşünmemiş midir? “Gaza ruhu”na dayalı bir ‘kuruluş’ varsayımı, gerçekten Avrupa geleneğinin içinden konuştuğundan şüphe duyulamayacak Wittek’in, bu geleneğin çıkarlarını ve hedeflerini göz ardı ederek ortaya attığı bir varsayım mıdır? Heywood’un iddia ettiği gibi, Wittek, gaza ruhuyla gerçekten “aşırı saçmalıklar” içeren bir varsayım mı ortaya atmıştır? Eğer öyleyse, neden? Ancak, bir *horror Jihadium* yaratıcısı olarak Wittek’ figürüne dönmeden önce, bizzat Wittek’in kendisinde gazanın böyle bir geçişgenliği sağlayıp sağlamadığına bakmak gerekmektedir.

³⁶⁵ Habeeb G. Istfan, “Kemal as He Looks to the Modahhmedan World”, *The New York Times Magazine*, 17 Aralık 1922. İtalikler eklendi. Bu metni twitter’da paylaşarak görmemi sağlayan Işıl Acehan’a teşekkür ederim.

iii/ 'Mesiyanik' Olarak 'Kuruluş'

Wittek'te iki ayrı gaza yorumu olduğu iddia edilebilir. Birincisi, tamamıyla gaza'nın nasıl "raison d'tre" olduğuyla ilgilidir. Gaza tezini geliştirirken *Osmanlıların kendi dünyaya bakışları ekseninde* bir tez geliştirmekle sonraki yıllarda sert eleştiriler alacak olan Wittek, bu konuda, nettir: Yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi, Osmanlı, kendisine, devletlerine ve cemiyetlerine dayanak oluşturan bir 'uç' kültüründen kurulmuştur ve bu kültürün zembereğini de gaza oluşturur: "Osmanlıların kendileri –ve devletleri- hakkında hissettikleri şey, onların bir gaziler, İslam dininin savunucuları topluluğu; çevrelerindeki kâfirlerle mücadeleye adanmış, Müslüman uç-savaşçıları topluluğu olduğudur".³⁶⁶ Wittek'in gaza tezine kanıt olarak öne sürdüğü Ahmedi'nin *İskendername*'sinin veya üzerinde çokça tartışılan 1337 tarihli olduğunu iddia ettiği Bursa'daki kitabenin³⁶⁷ bu tezi yeterince destekleyip desteklemediği ya da Osmanlılar'ın Timur'a ilk başlarda kendilerine ve devletlerine anlam kazandıran gaza etiğinden vazgeçtikleri, Rumeli'nin Latin hayranı aristokratlarının geleneğine yakınlaştıkları için kaybettikleri, Timur sonrası ortaya çıkan dağımıklığı ancak ilk başlardaki ruha sahip I. Mehmed'in etrafında yeniden birleşerek aştıkları ve eski güçlerine kavuştukları şeklindeki³⁶⁸ iddiasının gerçerli olup olmadığı, çokça tartışılmıştır ve hala da tartışılmaya devam etmektedir. Lakin bu tartışma, Osmanlı 'kuruluş' sarmalının sorunsallığı dâhilinde değerlendirilmesi gereken bir meseledir³⁶⁹ ve bizi burada çok fazla ve çok doğrudan ilgilendirmiyor. Bizi burada ilgilendiren Wittek'in gaza etiğini Osmanlıların "reason d'etre"si yaparken aslında *ne yaptığıdır*. Wittek, Ahmedi'den şu dizelere gönderme yapar:

Bir gazâvet nâme düzeyim sana
İşid illâ i'tirâz idüb bana
Gaziler sonra nişe anıldı dime
Anlar aşığa niçün geldi dime
Sonra gelen ön gelenden yağ olur
Fikri olan bunı kim direm bilir
Virdi Hak insana feyz itdükde cüd
Kudret ü akl u hayat u hem vücud
Akl ol üçden yigrekiydi bî günân
Lâcerem sonra oldu onlardan ayan
Sonra geldi enbiyâdan ol resul
Hatem oldu vü kamudan eşref ol

³⁶⁶ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 43-44.

³⁶⁷ Bu konuda bakz., Paul Wittek, "Two Chapters in the History of Rum", *The Rise of the Ottoman Empire* içinde, s. 113.

³⁶⁸ Bkz., Wittek, "From the Defeat at Ankara to the Conquest of Constantinople' (A Half-century of Ottoman History)"; Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına 1402-1455"; Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine Kadar (Osmanlı Tarihinden Yarım Asır)".

³⁶⁹ Bu tezlere dair eleştiriler, o kadar çoktur ki burada bir listesini çıkartmaya kalktığımızda Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarına dair bir bibliyografya vermiş kadar oluruz. Yine de Kafadar'ın *İki Cihan* Aresinde'si ve kaynakçası bu konuda gerekli bakış açısını sunmak için yeterli görülebilir. Kafadar'ın kitabından sonra yayınlanan şu eser ise hem Wittek'i eleştiren ilk kaynaklara ve hem de Kafadar'dan sonraki kaynaklara yer veren Lowry'nin *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı* ise, 2003'e kadarki tartışmaları içerir.

Dört kitabun sonı Kur'andır gelen
Fazl ile oldur anlara nâsîh olan
Kamudan çün sonra geldi âdemi
Fazl ile oldı kamunun hâtemi
Padişah aşağı yukarı 'âlem
Ol 'âlemden Pâdişâh olurmu kem
Dürr-i meknun bahr ka'rında olur
Hâr u has hâşâk yuharu kalur³⁷⁰

Burada Wittek'in dikkatini çeken, "Sonra gelen ön gelenden yig olur" ifadesidir. Denebilirse, devletlerinin "reason d'etre"si olarak gazilik Osmanlılar için "çekirdek" ise, bu ifadeler de meyvesidir. Wittek burada, metni şöyle özetler: "Nasıl ki hatem olan peygamber Muhammed diğer peygamberlerden sonra geldiyse, nasıl ki Kur'an semadan Tevrat, mezmurlar ve İncillerden sonra geldiyse, *gaziler de dünyada son olarak ortaya çıktılar*". Wittek, buraya, "o gaziler ki hükümlerlikleri, Osmanlıların hükümlerliğidir" diye de bir eklemede bulunur.³⁷¹ Lakin "sonra gelen"e dair bu yorumuyla, dahası *hatem*'i sonra gelen diye tanımlamasıyla, İstanbul'un fethedilmesine dair yorumunda karşımıza çıkan mesiyantik boyut kendisine başka bir dayanak daha bulur. Gerçi burada *ciddi* bir atlama yapmış ve gazinin, Peygamber'in *hatem* oluşu, Kur'an'ın diğer üç kitaptan *sonra* gelişi ve kudret, akıl, hayat ve vücut diye andığı unsurlardan aklın da diğer üçlüye göre 'yeğ' oluşunu dikkate bile almaz. Kısacası, Ahmedî'nin arkasında bir 'entelektüel gelenek', dahası kendisini bir *uç* toplumunda yaşasa da Yüksek İslam kültürüyle birleştiren ve ileride İlker Evrim Binbaş'ın sınırları da aşan 'entelektüel bir ağ' dediği bir geleneğe bağlayabilecek bir hususu, göz ardı eder. Ayrıca "padişah"a dair "Padişah aşağı yukarı 'âlem/Ol 'âlemden Pâdişâh olurmu kem" ifadelerinin *nasıl bir hükümlerlik öngördüğüne* dikkat bile etmez.

Oysa '*horror jihadium*'ları nedeniyle kendisini eleştirenlerce aynı çevrenin içinden yetiştiklerine işaret edilecek, kendisi gibi Birinci Dünya Savaşı'ndaki Habsburg-Osmanlı ittifakı sırasında Türkiye'de bulunarak Habsburgların Osmanlı'daki bir danışmanı olarak yer alacak ve doktora çalışmasını ortaçağ İslam ekonomisi üzerinde yapacak Ernst Kantorowicz, böyle bir ifadeden yola çıkarak ve dönemin tarihyazımsal ve edebi kaynakları arasında dolaşarak, belki de *Political Theology of Ottomans* başlığını da taşıyan bir çalışma yayınlatabilirdi.³⁷² Çünkü burada, başka şeyler yanında, *bir hükümlerlik tasavvuru* da vardır. Bu atlamalar, özellikle de herhangi bir hükümlerlik telakkisini hiç düşünmeyişi, varsa Wittek'te bir başarısızlık, bunun göstergeleri olarak elbette önemlidir; lakin gazilerin son

³⁷⁰ Nihad Sami Banarlı, "Ahmedi ve Dasitan-ı Tevarih-i Mülûk-i Âl-i Osman", *Türkiyat Mecmuası*, c. 6 (1939), s. 112-113.

³⁷¹ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 44.

³⁷² Kantorowicz'in Wittek'le ilişkine aşağıda döneceğiz. Ancak burada onun "kralın iki bedeni"ne dair çalışmasına göndermede bulunuyoruz: Kantorowicz, *Kings Two Bodies*.

gelenlerden olduğunu belirten, böylece onları mesiyani ve binyılcı bir çerçeveye yerleştiren Wittek Ahmedî'deki şu dizelerden yola çıkarak bir gaza tasavvuru oluşturur:

Gazi olan Hak dîninündür âleti
Lâ-cirem hış olasıdır hâleti
Gazi olan Tanrının ferrâşı dur
Şirk çirkinden bu yiri arudur
Gazi olan hak kılıcıdır yakîn
Gazi odur püştü ü penahı ehl-i dîn
Anı k'ola Tanrı yolunda şehid
Öldi sanma kim diridür ol sa'îd
Hak katinde rızık içindedür olar
Ölmediler bil ki zindedür olar
Pes heves itdi k'ide ol bir cihad
Ola kim gazi uralar ana âd³⁷³

Bu dizeleri de “[g]azi, Allah’ın dininin aracıdır, yeryüzünü şirkin çirkinliklerinden arandıran Allah’ın kuludur; Gazi, Allah’ın kılıcıdır, müminlerin koruyucusu ve sığınağıdır. Eğer Allah yolunda şehit olursa, onu ölü sanma – o Allah’la saadet içinde yaşar; edebi hayata sahiptir” diye çevirir.³⁷⁴ Ancak çevirirken, “şirkin çirkinlikleri” kısmına, “İslam’ın Hristiyanların Teslis’ini şirk olarak gördüğünü hatırlayın” diye bir parantez içi not düşer. Ulemayı en azından alınan cizye karşılığı ehl-i kitab’a karşı hoşgörülü olan bir geleneğin temsilcisi olarak gösteren Wittek’te Hristiyanlığın İslam için şirk oluşturduğuna dair düşüncesini bir tezat olarak değerlendiremeyiz: çünkü Osmanlı’nın amacının en azından “kesinlikle ve ebediyen vaz” geçtikleri Balkan savaşlarına kadar “Hristiyan ülkelerini yönetme hırsı”yla tanımlaması, İslam içi bir tavır olarak görülebilecek neyin şirk oluşturup oluşturmadığına dair bir tartışmayı geçersiz kılar.

Yine de bu not ciddiye alınması gereken bir nottur; çünkü denebilirse, Schmitt’teki ‘siyasal düşman’ı ‘teolojik düşman’ haline de getirmesinin başka bir izini de burada buluruz: gaza, herhalükarda kâfirlere karşı bir mücadeledir ve kâfirler üzerinde hâkimiyet tesis etmeyi öngörür. Bu hâkimiyetin niteliği, ulemanın bu hâkimiyetin neye göre örgütleneceğine dair görüşleri veya padişahın nasıl bir hükümlanlık içinde tasvir edildiği, Wittek için talidir. Avrupa bilinci ile İslam arasına çizdiği hat, bu tür meseleleri ancak teolojik bir tavrın arkasında kalmış meseleler olarak konumlandırır.

Bu nedenle zaten *bir uç toplumuna kuruculuğunu sunan nedeni, tamamıyla teolojik bir düzeye aktarmıştır*. Tekrar belirtmek gerekirse, gazisi, belki Avrupa geleneğine olabildiğince sadık Wittek için Avrupa’da siyasal bir kurucu figür olarak hizmet etmiş olabilir; lakin kendi içinde bütün *kurucu gücünü, siyasal olandan değil teolojik olandan alır*. Bu açıdan, en bariz

³⁷³ Banarlı, “Ahmedî ve Dasitan-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman”, 113.

³⁷⁴ Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 44.

örneklerini Linder’de ve Kafadar’da bulduğumuz, Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalındaki ‘Osmanlı içerici olduğu için gazacı olamaz’ tezinin yığınlarca versiyonu, bu noktada, daha baştan boşa çıkar. Wittek’in bir ‘uç’ toplumu öngördüğünü ve bu ‘uç’ toplumunun kendi içinde zaten ayrı bir toplumsallık içerdiğini atlayarak sadece gazaya verilen anlama odaklanan bu tür yorumlar, Wittek’teki teolojik olanın neyi içerdiğini sorgulamayı daha baştan kapatır ve 1980’lerde ortaya çıkan popüler bir toplumsallık öngören Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarına dayanak teşkil eder.³⁷⁵

Yine de burada bizim için Wittek’in gaziyi tanımlamasının ilk Osmanlı davranışıyla uyumlu olup olmadığı; eğer Osmanlılar gazi olsalardı o kadar kapsayıcı, denebilirse cihanşümul bir toplum oluşturup oluşturamadıkları yönündeki tartışmalar *da* önemli değildir. Önemli olan ‘Wittek tezi’ nin, metodolojisine ya da içeriğine dair bir tartışmaya girmeden, bir gaza ve gazi tanımını içermesi ve bu tanımın, Osmanlı’ya bir “raison d’etre” verecek kadar da net olmasıdır: *Osmanlıların çekirdeği gazilerdir ve gazi ideallerdir; bunlar da Hristiyanlığa karşı mücadele şevkiyle hareket ederler*. Tanım, bir daha vurgulayalım ki, *tamamıyla teolojiktir; aşikârdır ve nettir*.

Ne var ki böyle bir tanımın hem Osmanlı’nın kendisine, devletlerine ve cemiyetlerine dair oluşturucu etkisinin ve hem de böyle bir oluşumda gazilere dair kurumsallaşmanın yanında ulemaya ve vakanüvistliği, nişancılığı ve benzeri diğer bürokratik oluşumları teşkil eden ve sonradan kalemiye denilecek bir mekanizmaya zemin teşkil etmesinin oluşturduğu gerilimleri aşmak için Wittek’in İstanbul’un fethine gaza ruhuna da uygun mesiyani bir anlam verdiğini de gördük. İstanbul’un fethi ve sonrasında başkent yapılması, oluşan “bu [gazi] devletin temel özelliği olacak şeyin *gerçek imgesini*” yansıttığını ileri sürdüğüne değindik. Lakin Wittek’in Muaviye zamanından beri göz dikilen, ancak kaç kere kuşatıldıysa

³⁷⁵ Bunlardan birisi olan Colin Imber’in aşağıda ele aldığımız tezlerinin de devamı olan, lakin meseleyi İstanbul’un alınmasına ve daha sonrasına da bağlayan varsayımına kısaca da olsa değinmekte fayda var: Imber, gaza gibi bir eğilimin olsa da, bunun ilk başlarda popüler kültür ortamına da uygun olacak bir “akın” olarak alınması gerektiğini; o dönemde gazayı önplana çıkaran dinsel unsurların “popüler Türk edebiyatı”nda ifadesini bulan ve asıl amacı “eğlendirmek” olan destansı bir karakterde ortaya çıktığını; “İslamın savaşçı yönünü ısrarla vurgulayan bu destan ve menkıbeler”in, “eğlence yoluyla, belli ki, popüler gazi ideolojisinin yayılmasına hizmet “ettiğini; lakin bunların “hanedanın tarihine dair kaynak olarak fazla önemi” olmadığını belirten Imber, 15. yüzyıl sonlarında bu popüler gaza anlayışının şeriatın gaza anlayışını yansıtan görüşlerle yer değiştirmeye başladığını iddia eder. Bunu sağlayan da “ulemanın ve medrese eğitimi görmüş bürokratların imparatorluğun emtelektüel hayatına egemen olmaya başlamaları”dır. Bu eğilim Kanuni devrinde zirve noktasına ulaşacak ve “nizam-ı alemin savunucusu” olan ve hükümler hakkını Tanrı’dan alan bir figüre dönüşecektir. Imber’in popüler kültür ortamını bir kez daha vurgulayarak ulemeden gelen bürokrasiyi bir hanedan imajı oluşturucusu olan şeriatın temsilcisi yapan, dolayısıyla varsaydığı bir hükümler görüşünü önce popüler kültür ortamında, sonra da bizzat İslam’ın bütüncül bünyesinde erittiği, ayrıca Wittek’in Ahmedî’den aldığı dizeleri kendince bir kez daha yorumladığı bu görüşleri için bkz., Colin Imber, “Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet”, *Kanuni ve Çağı: Yeni Çağ Osmanlı Dünyası*, der. Metin Kunt ve Christine Woodhead, çev. Sermet Yalçın, (ALFA, İstanbul: 2015), s. 175-195. Kabul edilmelidir ki Wittek’in yorumlayış tarzı Imber’inkinden daha dikkate değerdir.

hep başarısızlıkla sonuçlandığından fethedilmesi “Ahir Zaman”a bırakılan İstanbul tasavvurunda ciddi sıkıntılar vardır. Bu tasavvur da teolojiktir ve bu kez gazanın ruhuna değil, *İstanbul’un imgesine dair Avrupalı kavrayışa dönük bir teolojik meseledir* bu.

Wittek fethedilmesi Ahir Zaman’da gelecek Mehdi’ye bıraktığını söylediği İstanbul imgesini, iki kaynağa dayandırır. Birincisi, Muaviye döneminde beri çeşitli kez girişilen İstanbul’un fethinin “dünyanın sonunda [Ahir zamanda] ortaya çıkacak Mehdi’ye” bırakıldığını söyleyerek, Fatih’in bu kenti almasını gaza ruhunu taçlandıran bir girişim olarak değerlendirirken, Sudan’da sömürgeci güçlere karşı direnen Mehdi hareketinin ortaya çıkması üzerine Hollandalı C. Snouck Hurgronje’nin “Muhammedi Mehdi beklentisi” (muhammedanischen Mahdierwartungen) konusunda hayli şarkiyatçı (Batı sömürgeciliğinin apolojetiği olarak okuyun) unsurlarla örülü, 1885 tarihli “Der Mahdi” makalesinde yer alan bir iddiayı kendisine dayanak kılar:

[K]afirlerin yenilmesi her zaman ideal halifenin görevleri arasındaydı. Önemsiz güçleri yenmek kolay sayıldığı için, talihli zamanlarda bu daha az dile getirilmiştir; ne zaman ki önemli zorluklarla karşılaşıldı, bunların nihai yenilgisi Mehdi’ye ve onun muştularına havale edilmekteydi. Böylece Haçlı Seferleri sırasında, Franklardan, Rumlardan, Ermenilerden vs. [mürekkep] büyük bir ordunun ‘Araplar tarafından’ yenileceği ya da bir Rum ordusunun Kufe’den çıkacak Süfyan İbn Harb tarafından yok edileceği kehaneti ortaya çıktı. *O kadar çok Muhammedî prens tarafından boşuna uğraşılan Konstantinople’un fethi de Mehdi’nin ödevi sayıldı*; bunu daha sonra bütün yeryüzünün boyun eğmesi takip edecekti, ‘ta ki İslam’ı kabul etmemiş ya da (Yahudi ve Hristiyanlar için hükmedilen) cizyeyi ödemeyen kimse kalmayncaya kadar’. Bütün dikkatler artık bu -daha evvel pek kâle alınmayan- *son halifenin imansızlara karşı savaşı [fikrine] çevirilmiştir* ve böylece *bütün Muhammedî dünya için Mehdi-beklentisi yeni bir siyasi anlam ve fanatize eden taze bir güç kazanmıştır*.³⁷⁶

Gerçekten daha çok seminer veya konferans şeklinde ortaya çıktığından çoğunlukla kaynak göstermesi açısından birçoğu zayıf, bizzat kaynak göstererek yazdığı makalelerinin sayısı da çok az olan Wittek’in kaynaklarını nasıl kullandığını merak etmemizi sağlayacak kadar dikkat çekici olan Hurgronje’den yararlanma biçimi, herşeyden önce, İstanbul imgesine dair ahir zamancı, binyılcı ve mesiyantik algıları tersyüz eder. Ne var ki Hurgronje’nin cümleleri de, Wittek’in bunu kullanım biçimi de, meselenin teolojik olduğunu bir kez daha ortaya koyar. İslam apokalipsisi içinde İstanbul’un fethinin de yer aldığına dair iddianın

³⁷⁶ Bkz., C. Snouck Hurgronje, “Der Mahdi”, *Verspreide Geschriften I*, (Kurt Schroeder, Born ve Leipzig:1923), s. 145-181. Wittek, makalenin 169-170. Sayfasında, Doğrusu İslam tarihinde mesihçi eğilimler kimi zaman ana akım siyasal yönelimlere de sirayet etmiş ve ister sahih olsun isterse de uydurma, rivayetlerden de hayli beslenmişlerdir. Lakin Hurgronje’nin mehdicilikle hilafeti birleştiren bu görüşlerinin herhangi bir yansımasının İslam tarihinde var olup olmadığını iyice araştırmak gerek. Bu satırlar, aşağıda ayrıca duracağımız üzere, *sanki hilafet ile mehdi beklentilerinin sömürgeci güçlere çıkardıkları güçlere dikkat çekmek için yazılmış gibi duruyor* çünkü. İslam dünyasındaki mehdici eğilimleri Abbasi dönemi üzerinden değerlendiren ve bu eğilimlerin hilafet ile ilişkisini gösteren bir çalışma için bkz., Hayrettin Yücesoy, *Ortaçağ İslam’ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilafeti*, çev. Ahmet Demirhan, (Klasik Yayınları, İstanbul: 2016). Hurgronje’nin orijinali Almanca olan cümlesinin çeviri için Abdülhamit Kırmızı’ya teşekkür borçluyum.

kaynağı elbette merakı mucip. Çünkü özellikle Osmanlı kaynaklarında İstanbul'un fethine dair endişelerin ve beklentilerin nasıl hikâyeleştirildiği konusunda ciddi çalışmaları bulunan Stefanos Yerasimos, fethine dair Türk metinlerinde *iki hususun belirgin bir biçimde kendisini gösterdiğini* belirtir. *Birincisi*, imparatorluk kavrayışına ilişkindir: İstanbul'un fethiyle bir imparatorluk mirasına da konan ve "imparator unvanını kendi inhisarların da tutarak Roma-Bizans imparatorlarının varisleri olduklarını iddia eden" Osmanlılar, "siyasi ufuklarını, kendilerinden önceki imparatorlukları kuran ve yaşatan ideolojik temellere, özellikle Dünya İmparatorluğu [Cihan Hâkimiyeti] kavramına dayandırmak istediler". Ancak Osmanlı'nın imparatorluk hayali önünde iki engel vardı:

Osmanlıların fethettikleri topraklarda İmparatorluk düşüncesi, özellikle Konstantin'den itibaren Hıristiyanlıkla özdeşleşmişti ve Charlemagne'dan beri Batı da bu düşünceye sahip çıkmaya çalışıyordu. Türklerin evrensel devlet kurma geleneği ya da İslamın Müslüman cemaatini dünyaya yayma kararlılığı ne olursa olsun, Türk padişahının imparatora has ergüvan sandalları ayağına geçirmesi cezasız kalmazdı. Böylece Batılılar imparatorluğun Hıristiyan olmayanlarca gaspedilmesine şiddetle karşı çıktıkları için hem dıştan, hem de Müslümanlığın cemaat idealiyle imparatorluk projesi birbirine uymadığı için içten gelen bir çatışmayla karşı karşıya kaldı.³⁷⁷

Yerasimos'un Osmanlıların hâkimiyet telakkilerine hem Hristiyan Batı'dan ve hem de kendi içlerinden gelen tepkileri konumlandırış tarzı gerçekten dikkate değerdir. Lakin bu iki husus da kendi içinde tashihler gerektirir. Öncelikle Batı'da Osmanlıların hâkimiyet anlayışlarına karşı tepkileri, belki belirli bir "Avrupalı bilinç" çerçevesinde yekpare bir bünye olarak tanımlamak mümkündür; ancak Avrupa'da da Romalı bir imparatorluk fikrinin yeniden diriltilmesine karşı oluşan özellikle iki ana küme, Batı'da da imparatorluğu Hristiyanlıkla özdeşleştiren anlayışın sorgulanmasını gerektirir. Avrupa'nın da kendi içinde ikiye ayrılmasına yol açan bu kümelenmeyi Foucault'nun "ırklar savaşı" dediği dönemde, birincisi Frenk krallarının ve diğeri de Roma Cermen arayışlarının farklılaşması üzerinden gerçekleştiğini daha önce görmüştük. Frenkler, Roma imparatorluk fikrini, krallığa dönüştürerek devletleşirken, Germanler de imparatorluk fikrine sadık kalan bir çizgiyle prensler üzerinde gelişen bir imparatorluk arayışıyla tevarüs etmişlerdi. Birincisi teolojik mirası Katolik Kilisesi'nin eline terkederek Roma'nın siyasal mirasını kendisinin kılarken, ikincisi Roma'nın teolojik mirası üzerinden bir imparatorluk kurma hedefine yönelmişti. Böylece Avrupa'yı giderek devletleşen, devletleştikçe de Katolik Kilisesi'nin teolojik ağırlığından da kurtulan bir Fransa örneği ile Katolik; Roma'nın imparatorluk fikrini tevarüs etmesine ve dolayısıyla Katolik Kilisesi'nin rolünü de üstlenen bir hâkimiyet anlayışıyla gelişmesine rağmen, siyasal olarak bütünleşemeyen prenslikler halinde kalan, ancak

³⁷⁷ Stefanos Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Şirin Tekeli, (İletişim Yayınları, altıncı baskı, İstanbul: 2014), s. 10. İtalik eklendi.

prenslüklerini de Roma üzerinden değil Antik Yunan üzerinden meşrulaştıran bir yönelime giren bir Germen geleneğiyle Protestan olarak ikiye bölünecek olan bu ayrımın, her iki kesimin de Osmanlı'ya karşı tavrı farklı olmuştur. Dolayısıyla İstanbul'un fethine Katolik kesim papalık üzerinden, giderek protestanlaşacak kesim ise imparatorluk fikri üzerinden tepki gösterecektir. Sömürgeciliğin başlamasına kadar Haçlı seferleri arayışları veya Osmanlı'nın Germenik etki alanındaki bölgelere seferleri üzerinden belirlenecek bu iki farklı tepki, "Batılılar imparatorluğun Hıristiyan olmayanlarca gaspedilmesine şiddetle karşı çıktıkları" açısından ortak bir noktada buluşsa da, nihayetinde "Avrupalı bir bilinç" dışında çok fazla ortaklık göstermez. Bu nedenle zaten Wittek'in Osmanlı tezi, bir imparatorluk geleneğine sahip bir kültüre ait olduğundan tamamıyla teolojik unsurlarla örülü bir tez olarak kalacak ve her iki tarafı da, giderek modernleşen ve sömürgelemlerle etkisini arttırmaya çalışan bir dünyada giderek soyutlaşarak anakronikleşen bir cihan hâkimiyeti fikriyle birbirine bağlayacaktır. *Wittek, bu anlamda, hala, cihan hâkimiyetine dayalı bir imparatorluğun içinden bir Osmanlı tasavvuru geliştirmiştir.* Osmanlı ile Habsburgların birbirlerine düşman olmasına rağmen Birinci Dünya Savaşı'nda ittifaka yönelmiş olmalarını da böyle bir zeminde daha anlamlı bir yerde konumlandırabiliriz.

Yerasimos'un izahında tashih edilmesi gereken ikinci mesele, "Müslümanlığın cemaat ideali" ile "imparatorluk projesi"ni aşırı özelleştirmesidir. İstanbul'un alınmasına dair Türk metinlerinde "hiçbir zaman gün ışığına" çıkmadığından bahsettiği bu "cemaatle imparatorluk arasında"ki "çatışma", Osmanlıların hâkimiyet telakkileriyle veya daha ihtiyalı bir dil kullanılması istenirse, hâkimiyet telakkisi arayışlarıyla ne tamamen örtüşür ve ne de Osmanlı'da var saltanat telakkilerinde ortaya çıktığı haliyle bir İslami "cemaat" ve cihan hâkimiyetine dayalı bir "imparatorluk" arasında olarak tasavvur edilebilir. Elbette Habsburglar'la Orta Avrupa'nın içlerine uzanan mücadelelerde veya Safavilerle girişilen rekabette saltanat telakkilerinin zaman zaman cihan hâkimiyeti ekseninde kullanıldığı dönemler olmuştur; lakin bunlar, aşağıda daha ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, *Osmanlı hâkimiyet telakkilerinin kurucu unsur olmaktan ziyade kullanım biçimleriyle alakalıdır.* Osmanlı hâkimiyet telakkisinin kurucu gerilimi ise, Wittek'in Selçuklu veya Anadolu Selçuklu dönemlerinde var olduğuna değindiği, hatta Ankara Savaşı gibi belirli tarihsel momentlerde kendisini gösterdiğine işaret ettiği, fakat Osmanlı'yı bir **uç** toplumu olarak kurmaya çabaladığından farklı bir şekilde ifadelendirilmesi gereken bir gerilimdir: Aşağıda ayrı bir bölüm altında inceleyeceğimiz üzere, *bu gerilim Osmanlı'ya da özgü değildir ve bütün hanedanlıklar için analitik bir tanım olarak kabul edilebilir: eşitler arasında birincinin "erguvan sandallar" giyerek, kalkan üzerine çıkartılarak veya omuzlara alınarak kabul edilen*

meşruiyetinin, her zaman eşitler arasında bu meşruiyeti sağlayacak dayanak bulamaması. Osmanlı'nın iktidar tekniği kendisini uzun süre ayakta tutacak mekanizmaları elbette sunmuştur; ancak aynı tekniğin kuruluşu, gerilimlerden de uzak kalamamıştır. Bu açıdan, özsel bir Müslüman “cemaat”i tanımlayarak bunun “imparatorluk” fikriyle uyuşmadığını iddia etmek, bir yandan İslam tarihini taşıyamayacağı bir “cemaat” fikri içine tıktırırken, “imparatorluk” fikrini de artık ortadan kalkmış bir Bizans'ın hala ukdesinde olan mesiyanik bir fikri haline getirir: Müslümanlar cemaat olarak yaşarken gelecekte imparator(luk) geri gelecektir.

Ne var ki Yerasimos'un Türk metinlerinde görüldüğü şekliyle İstanbul'un alınmasının hikâyeleştirilme biçimlerinde kendisini gösterdiğine değindiği iki husustan *ikincisi*, her ne kadar Türk metinlerinde, Fatih Sultan Mehmed “Kostantiniye feth etduktan sonra nice acayib binalar temaşa edüp mütehayyir kaldı... Rumdan, Frengistandan, ruhbanlardan batriklerden, tevarih bilenlerden cem etdüdü diledi kim İstanbul'un binasını kimler bina etdiler, kimler gelüb gittiler, kimler padişah oldular hükm etdiler anı bilmek istedi. Tevarih bilenler Rum taifesinden batriklerden ve keşişlerden ve ruhbanlardan cem'olup sual etdi kim bu bina kimlerden kaldı ve şu şehire kimler hüküm eyledi. Anlar dahi bildüklerinden ve kitablarından Sultan Mehmed'e haber verdiler her taifeler nicesi geldilerse ustad kavlince ravi naklince beyan eylediler”³⁷⁸ türünden bölümler olsa da ve bunlar sanki Osmanlıların İstanbul'un tarihini onu iyi bilenlerden öğrenerek kendi tarihlerini yazıklarını ima etse de, aslında Türklerin İstanbul'un tarihine dair anlatıları, bu şehrin tarihini yeni baştan, kendi efsanelerini de uydurarak yazmış olmalarıdır: “Türkler yeni başşehirlerinin tarihini öğrenmeye çalışmak yerine, onu kendileri yaratmışlardır.”³⁷⁹ Ancak Yerasimos, bunu, yine ilk hususa, imparatorluk ile cemaat arasındaki gerilimde imparatorluk fikrine karşı çıkanların hanesi yazar. İmparatorluk fikrine karşı çıkanlar, kentin kuruluşunu, Süleyman Peygamber'den başlayarak efsaneleştiren bir anlatıyla, İstanbul'un alınmasının doğuracağı felaketlere dikkat çekmeye çalışmışlardır. Ne var ki “1530 ile 1560 arasında, yani Kanuni Sultan Süleyman ve V. Karl arasındaki dolaysız çatışma Osmanlıların imparatorluk iddialarını ön plana çıkardığı” ve “bu iddiaları doğrularcasına Kanuni Süleyman'ın başlattığı anıtsal inşaatlar imparatorluğun en büyük anıtı olan Ayasofya'ya rakip anıtlar olarak algılandığı” bir zamanda, “dışarda imparatorluk projesinin Batı tepkisi karşısında başarısızlığa uğraması, içerde de dinin devlet aygıtı üzerinde daha etkin bir denetim kurması sonucu” sönecek olmasına rağmen, bu kez

³⁷⁸ Yerasimos, *Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, s. 15.

³⁷⁹ Yerasimos, *Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, s. 11.

Bizans kaynaklarından da doğrudan yararlanılan ve imparatorluk fikrini önplana çıkaran başka İstanbul tarihleri yazılır.³⁸⁰ Bu açıdan Yerasimos, ilk dönemlerinde yazılan İstanbul efsanelerinin yeni baştan yaratılmış olması, bizzat Osmanlılar tarafından oluşturulmuş bulunması ile daha sonra Bizans kaynaklarından yararlanılarak benzeri başka efsaneler teşkil edilmesini, *yine, baki kalan bir Bizans imparatorluk fikriyle açıklamaya çalışır*. Eğer Osmanlılar imparatorluk olacaksa, başarısızla sonuçlanacak olsa da, Bizans geleneğini tevarüs etmekten başka bir ihtimal yoktur. İmparatorluk, çökse de, hala Bizans'ındır.

Yine de Yerasimos'un çalışması, Osmanlı kaynaklarının nasıl okunabileceğini, bu kaynaklarda anlatılan hikâyelerin efsanevi boyutlarını tarihsel gelişmelerle nasıl sınırlanabileceğini ve efsaneler uydurmanın arkasında yatan gerekçeleri göstermesi açısından yol gösterici bir çalışmadır ve hakikaten Osmanlı 'kuruluş' sarmalında ilk Osmanlı kaynaklarına dair yapılan yorumların ne kadar kendine özgü olduğunu gösterir bir tarafı da vardır. Kendine özgü gibi görünen bir ifadenin, bir hikâyenin veya bir metnin arkasındaki anlamın peşine düşen Yerasimos, onun nasıl kendinden daha geniş bir anlamın bir parçası olabileceğini, hatta kırılmalar ve dönüşmelerle birlikte, *daha geniş bir tarih diliminde nasıl yer edinmiş olabileceğini*, İstanbul ve Ayasosfya efsaneleri vasıtasıyla işaret eder. Lakin buradaki amacımızla irtibatlı boyutuyla belirtmek gerekirse, *imparatorluğu çökmüş bir Bizans'a sürekli geri döndürmeye çalışmasından ve Osmanlılarda imparatorluk ile İslami bir cemaat fikri arasındaki gerilime aşırı bir anlam yüklemesinden ayrı olarak*, fetihle ilgili Türk anlatılarının kendi İstanbul tarihlerini efsanelerle örülü bir biçimde üretmiş olmasını çok dar bir çerçeveye de yerleştirdiğini vurgulamak gerek. Örneğin, Bizans veya benzeri başka kaynaklardan beslenmek yerine, Osmanlıların, *hayali şahıslar ve hadiseler tertip ederek bir İstanbul tarihi oluşturmaları, fethedilen bir kenti, kendi tarihlerine ait kılarak sahiplenme ve kendinin kılma çabası olarak da görülebilir*. Ancak böyle bir varsayımı sınamak için öncelikle imparatorluk fikrinin sabitlenmesinden, onun Bizans'a temellük kılınmasından vazgeçilmesi gerekir. *Bizans'ın veya Roma'nın imparatorluk fikri, hâkimiyet telakkileri arasında bir telakkidir ve onun tevarüs edilme biçimleri olduğu kadar alternatifleri de olabilir*. Osmanlıların İstanbul hakkındaki anlatılarında Süleyman Peygamber'den veya İskender'den bahsedilmesi, hatta Divan şiirinde kendilerine bol bol atıflar yapılan Süleyman ve İskender'den başka, Keyhüsrev, Cemşid, Hülagü, Efrasiyab, Dahhak, Feridun, Rüstem gibi şahısların hükümdarlıklarına tarihsel veya muhayyel anlamlar yüklenmesi, böylesi alternatifler bağlamında incelenmeyi hak eden bir husustur. Bunlar *Bizans'ın veya Kutsal*

380

Yerasimos, *Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, s. 12.

Roma Germen imparatorlarının ya da papalığın dünyevi iddialarının karşısına dikilen figürler değildir. Bizatihi hükümlerlik tarzları olan figürlerdir. Hayali olmaları, edebi yönleri bulunması ya da ya da mitolojik değerlerle yüklüymüş gibi değerlendirilmeleri o kadar önemli değildir. Hemen hemen her divanda yer alan methiye kısımlarında övgüsü yapılan şahsa bu figürlerden örülü bir değer biçilmesi, ancak belirli bir hükümlerlik anlayışının anlam kümesi içinde mümkün olabilir. Ancak bundan sonra, böyle bir hükümlerlik telakkisi dairesi içinde, eğer varsa, metinlerdeki gerilimler bir anlam taşıyacaktır. Yerasimos'un İstanbul'un fethine dair Osmanlı efsanelerinde var olduğunu gösterdiği mesihçi, binyılcı ve ahir zaman beklentisi taşıyan unsurlar, ancak bir hükümlerlik telakkisi varsa anlamlı olabilir. Yoksa zımnî olarak da olsa iddia edildiği gibi, bu tür unsurlarla birlikte bir imparatorluk fikrinin de benimsenmeye çalışıldığı anlayışı, *Roma'yı veya ondan arta kalanların iddialarını, ebed müddet imparatorluk kılmaktan başka bir anlamı olamaz.* Dolayısıyla Yerasimos'un İstanbul'un fethinden önce ve sonra yaygınlık kazandığını söylediği felaket beklentisini, ahir zamana dair kehanetleri, mehdici yönleri, sanki dondurulmuş ve sabitlenmiş bir Bizans imparatorluk fikriyle bağlantılı olarak ortaya çıkmış gibi, Osmanlı'daki "imparatorluk karşıtları"nın ve İslam "cemaat" fikrine sadık olanların bir ürünü imiş gibi sunması, ciddi tashihe muhtaçtır.

Bu anlamda Cornell Fleischer'in Kanuni döneminde ortaya çıktığını iddia ettiği bir "emperyal ideoloji"nin mehdici ve binyılcı unsurlarına dair çözümlemeleri bize bir çıkış sağlayabilir. Fleischer, Yerasimos'un İstanbul efsaneleriyle bağlantılı olarak dile getirdiği bir imparatorluk iddiasına sahip Kanuni döneminin iki farklı eğilimi içinde barındırdığını iddia ederek, birbirlerine tezat görünen bu iki eğilimin nasıl açıklanabileceğini araştırır. Ona göre bir yanda, "uyumlu bir sistem ya da düzenli bir süreç" olarak görülen "[e]vrenselleşmiş bir hanedanlık hukukunun kaidelendirilmesi, merkezi ve vilayet bürokratik yapılarının kurumsallaşması ve standardizasyonu, görünürde liyakata dayalı (meritokratik) elit çevrelerinin sorumlulukları ve beklentilerinin istikrara kavuşması, yeni ortaya çıkan korporatist elitler tarafından paylaşılan ayrıcalıklı bir imparatorluk kültürünün ortaya çıkması ve hem hanedanlığın şanının hem de aynı zamanda imparatorluğun meşru düzen ve adalet prensiplerinin savunusunu işleyen görsel ve yazıtsal bir imparatorluk tasvir sanatının oluşması" vardır ve diğer yanda da dönemin "esasında milenyum [binyılcı ahir zaman beklentisi içindeki dünyasın sonu] olduğunu", Kanuni'nin de böyle bir dönemde "adaletsizliklerle dolu bir dünyayı adaletle dolu bir hale getiren mehdi yönetici olduğunu

gösterme”ye dönük bir eğilim de vardır.³⁸¹ Bir yandan kanun ve nizam öngören, “hukukun üstünlüğü anlayışı”nı öne süren bir eğilim ile diğer yandan binyılcı bir gelenek içinde ahir zaman tasavvuru içeren bu iki eğilimi açıklamak için Fleischer, Kanuni’ye bu iki eğilime de uygun olan bir hükümlerlik ideolojisi yapılandırıldığını ileri sürer. Kanuni hem “[b]iri dünyevi (*sahib-kıran*) ve diğeri ruhani (*sahib-zaman*)” bir yönetici olarak, eskatolojik bir şekilde tasavvur edilmiş ve hem de bu tasavvura dayalı olarak kanun ve nizam sağlamak için müeyyideler koymaya mükellef bir yönetici olarak görülmüştür. Bunlar birbirlerini nesh etmeyen bir vazife olarak tellaki edilmiştir.

Fleischer, bu eğilimleri, bir yandan “batıda Kutsal Roma İmparatoru V. Charles ile, doğuda ise ‘heterodoks’ Şii Safavileri”nin³⁸² de bulunduğu bir ortamı da dikkate alarak, bir anlamıyla baştan beri Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalının en önemli hususlarından biri olarak dile getirdiğimiz bir kendine özgüleme eleştirel bir mesafeden bakarak ve “Osmanlı tarihinin, genellikle yapıldığının aksine, daha az kendine özgü (sui generis) bir yöntemle ele alındığı bir anlayış”³⁸³ ile yapılması gerektiğini öne sürerek, ancak bu tür eğilimler sanki sadece Kanuni’nin şahsıyla ve siyasi hırslarıyla ilgiliymiş gibi bir çözümlemeye de başvurarak, yani yine kendine özgüleştirerek, birleştirir: “Tarihsel olarak bakıldığında, bu oluşum [“evrensel bir hanedanlık hukukunun kaidelendirilmesi” ve benzeri diğer hükümlerlik oluşumları], *hanedanlık geleneğinin genişlemesinin bir sonucu olmaktan daha çok, bir yandan Süleyman’ın otoritesini monopolleştirmesinin ve bu monopolü ideolojik olarak meşrulaştırmaya yönelik izlediği genel politikada (geçici bir süre de olsa) başarılı olmasının, diğer yandan da rakip ve çatışan entelektüel, sosyal ve siyasi kanatların olgunlaşma, kaynaşma ve görünür bir şekilde uzlaşmasının bir sonucudur*”.³⁸⁴

Dolayısıyla Fleischer Osmanlı’yı kendine özgü olarak ele almaya yönelik girişimlere eleştirisine yeterince mesafeli olamaz ve kendi iddiasını kendi eliyle nesheder: Kanuni’ye mesihçi bir “sahib-kıran” ve “sahib-zaman” lakaplarının verilmesi, nihayetinde, kendine özgü bir şekilde Kanuni’nin iktidarı monopolleştirilmesinin bir ürünüdür, bunlar hanedanlığının ilk yıllarında çoğalan “çok yönlü, maceracı, mahşeri felaket (apokaliptik) tarih yazımını”³⁸⁵ frenlemiş veya azaltmıştır; neticede giderek “bir lakap olarak değil”, “dünyevi gücüne bir katkı olması amacıyla olağanüstü manevi otorite gücü yükleme eğilimi” gösteren bir “teknik

³⁸¹ Cornell Fleischer, “Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisi’nin Gelişimi”, *Osmanlı, Cilt 7* içinde, der. Güler Eren, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 1999), s. 149 ve 153.

³⁸² Fleischer, “Mehdi ve Binyıl”, s. 149-150.

³⁸³ Fleischer, “Mehdi ve Binyıl”, s. 159.

³⁸⁴ Fleischer, “Mehdi ve Binyıl”, s. 149. İtalik eklendi.

³⁸⁵ Fleischer, “Mehdi ve Binyıl”, s. 157.

içeriğın bir ünvanı olarak kabul edilmeli”dir.³⁸⁶ Ne var ki Fleischer, Kanuni’nin “en azından yaşamının son yıllarına kadar kendisinin mehdi bir kimliğe sahip olduğuna çok büyük ihtimalle inanıyor” olduğundan da bahseder.³⁸⁷ Elbette sözkonusu mesihçi ünvanların “teknik içeriği” ile bu ünvanlara en azından hayatının son yıllarına kadar inanma arasında ciddi farklar vardır ve Fleischer’in şikâyet etmesine rağmen Osmanlı’yı kendine özgü bir zemine yerleştirmemesi de bu noktada gerçekleşir: Gücü monopolleştirmek için her türlü hükümlerlik tekniğini kullanma hırslarında olan Süleyman, aslında başarısız olmuştur; çünkü kendisi gibi cihan hâkimiyeti iddiasına sahip Kutsal Roma Cermen imparatorluk fikri ile yine kendisi gibi mesihçi bir hükümlerlik iddiasında olan Safaviler karşısında gücünü sınırlandırılmış olarak kaldığını kabul etmek zorunda kalmıştır.³⁸⁸ Kısacası bir yandan kanuni ve diğer yandan mesihçi unsurlar taşıyan bu iki eğilim, sözkonusu başarısızlık karşısında gerilemiş ve Kanuni sonrası hem “Osmanlı ve hem de Avrupalı yorumcular”ın”mükemmel ve normatif bir düzenin ‘düşüşünü’ konuşmaya başla”malarına zemin hazırlamıştır. Eğer Süleyman’a verilen mesihçi lakapların bir anlamı varsa, o da onun Hristiyan ve Şii düşmanlarına karşı “dinin koruyucusu” olmasının teknik bir içeriği halini almıştır.³⁸⁹

Elbette ki Yerasimos’un Fatih dönemi ve Fleischer’in de Kanuni dönemi için yaptığı okumalardaki hükümlerlik veya imparatorluk fikirlerini, *hükümlerlik veya imparatorluk fikirleri üzerinden değil, döneme hâkim olan bir takım temaların benzeyen ve farklılaşan yönleri üzerinden* kıyaslayabiliriz ancak. Her iki uzmanın da amaçlamamasına rağmen, böyle bir tematik ortaklıktan yola çıkılarak yapılabilecek en iyi yorum, *İstanbul’un alınmasıyla birlikte ortaya çıkan felaket ve ahir zaman beklentilerinin, Kanuni’nin düzen sağlayıcı ve sahip-kıran bir hükümlerlik olarak ortaya çıkışıyla sükûta erecek bir hale bürünmüş olmasıdır*. Fatih döneminde ortaya çıkan mehdi beklentisi, Kanuni’nin gelişiyi karşılığını bulmuş ve mehdiyet fikri farklı bir evreye geçmiş gibidir.

Kendisi de İstanbul’un alınmasıyla ilgili felaket beklentileri üzerine yazan, ancak Kanuni dönemini de belirli bir politik teoloji anlayışını da işin içine katarak okumaya çabalayan Kaya Şahin’in hükmü de bunu doğrular. Bir anlamda Fleischer’in çözümlerlerini bir adım daha ileri götürdüğü söylenebilecek Şahin, “Fatih Sultan Mehmed döneminde kıyametçi siyasi temalar zuhur etmeye başladı. Süleyman zamanında ise Osmanlı padişahının

386 Fleischer, “Mehdi ve Binyıl”, s. 155.

387 Fleischer, “Mehdi ve Binyıl”, s. 157.

388 Fleischer, “Mehdi ve Binyıl”, s. 157.

389 Bu nokta aslında Fleischer ile Imber’i bir anlamda birbiriyle buluşturur. Ne var ki nihayetinde ortaya çıkan sonuçta dönük bu buluşma, her ikisinin de farklı yerlerden yola çıktığını ve farklı unsurlarla örülü bir varsayım ortaya koyduğunu gözden kaçırmamalıdır.

tasvir ve takdimi meselesi yeni bir döneme girdi. *Cihanşumül siyasi teolojiler döneminin* belli başlı meseleleriyle uyumlu bir biçimde, Osmanlı padişahını evrensel bir tarih içerisinde, şer odaklarıyla savaştan ve hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar üzerinde egemenlik iddia eden bir lider olarak ortaya koydu. Süleyman'ın saltanatının ilk yarısında kıyametçi hava dindikten sonra, kıyamet savaşlarına yapılan vurgu yerini adalet ve nizam hakkında daha uysal, kültürel ve dini bakımdan daha muhafazakâr bir söyleme bıraktı” şeklinde aslında Fleischer'in de söylemek istediklerini özetleyiverir.³⁹⁰ Tıpkı Fleischer'in Gelibolulu Mustafa Âli üzerinden bir dönemi okuması yapmasına benzer bir şekilde³⁹¹ Celalzade Mustafa üzerinden bir dönem okuması yapan Şahin, böylece, aslında *Witteck'in üçlemesinde romantik bir tarihyazımının başlangıcına yerleştirdiği vakanüvist bir geleneğin oluşmasının neredeyse uç aşamasını teşkil eden nişancılık bakış açısından*, bir hükümlanlık ve iktidar tablosu ortaya koymaya çalışır.

Ne var ki bu çerçeve tam da Wittek'in Hurgronje'nin mehdiye dair söylediklerine dayalı olarak geliştirdiği Fatih ve fetih imajıyla bir yanıyla uyumludur. Ortada kendi içkinliğinde anlamlı olabilecek bir hükümlan, mehdi, fatih ve benzeri kavramlar yoktur; *başarının getirdiği sıçralamalar ve gerilimler vardır*. Başarı nihayete erdiğinde bunlar da herhangi bir iz bırakmadan tarihten silinir gider. Oysa gaza fikrini 'kuruluş'tan İstiklal Savaşı'na kadar yayan Wittek, bazı unsurların o kadar da silinmediğini de ortaya koymuş olmuyor muydu? Demek ki sorun tarihsel sürekliliği kurabilecek unsurlar olarak seçilen kavrayışların veya fikirlerin, böyle bir sürekliliği taşıyıp taşıyamamasındadır.

Öyle ki Şahin'den aktardığımız satırlarda altını çizerek önemini göstermeye çalıştığımız “politik teoloji” algısı bile, bundan nasiplenir. Şahin'in “politik teoloji”si Wittek'in *uç'u* gibidir: sınırda, belirli bir rekabet ortamında ortaya çıkar. Bu elbette Osmanlı'nın Batı'da Habsburglar, Doğu'da ise Safaviler'le mücadele içinde bir hükümlanlık tasviri yapılmasının bir neticesidir; ortada bir hükümlanlık fikrinin kendisine yönelik teorik bir yönelim olarak bir politik teoloji yoktur. Var olan sadece “[e]rken modern Avrasya'daki *ideolojik* mesele ve arayışlara cevaben *yeni bir 'siyasi teoloji'* meydana” getirmekten ibarettir.³⁹² Politik teolojinin yeni olması yanında ideolojik olarak adlandırılması, ciddi anlamda sorunludur. Yeni ise elbette eskisi vardır, ancak o nasıl teşekkül etmiş, belli değildir. Öte yandan Habsburgların ve Safavilerin iddalarına karşı ortaya çıkan ve ancak bu iddialar bünyesinde anlamlı olan bir

³⁹⁰ Kaya Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*, çev. Ahmet Tunç Şen, (YKY, İstanbul: 2014), s. 216. İtalik eklendi.

³⁹¹ Bkz., Cornell Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati, (1541-1600)*, çev. Ayla Ortaç, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2008).

³⁹² Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 68. İtalikler eklendi.

politik teoloji, elbette ki ideoloji olabilir; ancak buna politik teoloji denebilir mi, tartışmaya açık bir meseledir bu. Sanki siyasal olanı ve teolojik olanı sözkonusu dönemdeki daha asli meselelerin tali birer unsuru imişcesine sunan bu tavır, örneğin ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkacak ve daha sonra Marksist varyasyonları geliştirilecek Morgancı bir antropolojik şema ya da böyle bir antropolojik şemaya Hegelci *geist* içinde yer verecek yirminci yüzyıldaki daha liberal başka bir şema gibi, herhangi genel bir tarihsel gelişim şemasına değil, Osmanlı'nın kendinden menkul ve kendine özgü addedilen tarihine göre biçimlenir ve dolayısıyla isteyenin istediği şekilde doldurabileceği açık bir alan, hatta “sahipsiz bir kuşak” ya da “ara bölge” halini alır. Elbette ki her iki şemanın da Batı merkezli unsurlarla bezeli olduğu; ırkçı olduğu kadar ortaya atanın kendi siyasal ve teolojik tercihlerini yansıttığı, ırkçı olmadığı, liberal olduğu durumlarda da en azından bir Judeo-Hristiyan oluşuma ağırlık vererek konuştuğu ayrıca tartışılmalıdır. Lakin böylesi handikaplara Osmanlı sözkonusu olunca ikinci düzeyde başka handikaplar da eklenir ve bir açık alanda, sanki Okyanus ortasında münferit bir adada teşekkül etmiş gibi değerlendirilen Osmanlı'da siyasal olan da, teolojik olan da, bunlarla bağlantılı kavramsal yapılar da, uzmanların kendi eğilimlerine göre doldurabildikleri unsurlar oluverir. Alanı Osmanlı belirlemez, uzmanın kendi tercihleri belirler. Bu da sözkonusu tercihlerin nasıl belirlendiğinin araştırılmasını gerektireceğinden, Osmanlı hakkında konuşurken dahi Osmanlı'dan başka şeylerden konuşulmasına yol açar. Gibbons'ta bunun nasıl ırkçılıkla, “kan”la ve kanın Avrupalı bir bilincin damarlarında nasıl dolaştığıyla alakalı olarak ortaya çıktığını gösterirken yapmaya çalıştığımız da, Wittek'te gaza fikrinin aşağıda göreceğimiz başka unsurlar yanında nasıl bir *uç* olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin de belirleyicisi olduğu düşüncesiyle karşılaştığımızda bunu vurgularken dikkat çektiğimiz de, bu başka şeyleri işaret etmek içindir. Osmanlı'yı tartışırken politik teolojiyi kullanan nadir isimlerden olan Kaya'nın politik teolojisi de böyle bir çerçeveden muaf değildir.

Oysa Schmittçi anlamıyla gitmesek, Schmitt'e karşı hayli sert eleştiriler yönelten ve Hegelci şemaya olabildiğince sadık kalan Habermas'ın “politik teoloji”yi, “siyasal toplulukların otoritesi kutsal güçle meşrulaştırılan yöneticilerin ayna imgesindeki kolektif kendine dayalı temsillerinin siyasal düzeni” olarak kabul etsek ve bu anlamıyla onun, hayli Hegelci olduğunu farkedeceğimiz bir şekilde, “kendiliğinden toplumsal bütünleşme formundan ziyade bilince refleksif bir dönüş vasıtasıyla kabile toplumlarından farklılaşan bir topluluğun simgesel temsili ve kolektif kendini anlaması”³⁹³ olarak kabile toplumlarından

³⁹³ Bkz., Jürgen Habermas, “The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology”, *The Power of Religion in the Public Sphere* içinde, der. Eduardo Mendieta ve Jonathan VanAntwerpen, (Columbia University Press, New York: 2011), s. 18.

federatif veya konferatif yapılanmalarda ve dahası imparatorluklara giden yolda farklı bir toplumsal evreyi, kabilelik sonrası, ama modern öncesi bir evreyi, “toplumsal bütünleşmenin kandaş yapıdan hiyerarşik kraliyet bürokrasinin formuna kısmen tranfer edildiği”³⁹⁴ bir evreyi temsil eden bir anlayış olduğunu benimsesek dahi, “politik teoloji”nin bir siyasal toplumun öncelikle kendisine dönük bir anlama ve temsil ilişkisi barındırdığı görürüz. Bu açıdan, eğer Osmanlı bağlamında bir politik teolojiden bahsedeceksek, *Habsburglarla ve Safavilerle mücadelelerinden ve kendileri ile yönettikleri toplumları bu mücadele bağlamında yeniden tanımlamalarından önce*, bir Osmanlı politik teolojisi tarif etmek zorunludur.

Ne var ki Osmanlı sözkonusu olunca, tam da Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarının niteliği nedeniyle, *bir Osmanlı politik teolojisi, kendisiyle ve kendisini anlamasıyla ilişki içinde değil, rakip imparatorluklarla rekabeti bağlamında, yani sınırda, uç’ta, serhad hatlarında sözkonusu edilebilmektedir*. Yine Habermas’ın ifadesiyle, Schmittçi anlamıyla olmasa bile, “hukuk ile monarkın yasal gücünün, kutsal halesini, yönetici hanedanları ilahi olanla bağlantılandıran mistik anlatılara borçlu olduğu” *böyle bir “politik teoloji”, nihayette bütün hanedanlıkların da bir biçimde kendini meşrulaştırma yöntemi olmuştur ve halen de olmaktadır*. Ancak Osmanlı’yı uç’ta kurmanın maliyeti kendisini burada da gösterir. Kaya Şahin’in tanımlamadan bıraktığı, lakin Wittek’ten Yerasimos’a ve Fleischer’e kadar uzanan bir çizgide zaten gelişmiş bulanık bir anlayışa yaslanan “politik teoloji”, hanedanın rolünü yeniden biçimlendirir; ancak öncelikle *hadiselerin akışına göre* ve ikinci olarak da, *öncesinde ve sonrasında ne olduğuna dair herhangi bir tablo sunmadan*.

Burada belki de başka bir zeminde tartışılması daha uygun olacağından, bir Osmanlı politik teolojisinin varlığını ve ne gibi unsurlarla örülü olduğunu elbette ki tartışmaya çalışmıyoruz. Amacımız, Wittek’in gaza tezini anlamlandırmaya çalışmak; bunu yaparken de, Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarında onun izlerini aramak ve özellikle de İstanbul’un fethine verdiği anlamın arkaplanını araştırmak. Elbette ki *Fatih’i bir ahir zaman mehdisi olarak sunmanın ya da Kanuni’yi bu mehdiet iddialarını yatıştıran bir figür kılmanın politik teolojik bir mahiyeti de vardır*. Lakin Osmanlı sözkonusu sözkonusu olunca, bunun siyasal boyutundan ayrılmış bir teolojik boyutta tezahür ettiğini, bunun Osmanlı’ya ancak dışardan politik bir bakışla mümkün olduğunu yeterince gösterdik. Osmanlı hâkimiyet telakkilerini uçta kurmaya çalışan bu eğilim, politik teolojiden bahsedildiği anda dahi onu uçta tasarlar ve hanedanlık tasavvurlarındaki dönüşümleri yakalayamaz.

³⁹⁴ Habermas, “The Political”, s. 17.

Oysa Örneğin Hüseyin Yılmaz, geniş bir Osmanlı külliyyatına dayanarak, genelde varsayılanın aksine, Kanuni döneminde ideal yöneticiyi tanımlamak için sufilerin dilinin ağırlık kazanmaya başladığından ve önceki dönemlerin aksine “yönetici merkezli” bir anlayıştan, sultanın geri plana çekildiği “sadrızam merkezli” bir anlayışa da geçildiğini belirterek, bunun kanunu merkeze alan bir yönelim de içerdiğini işaret eder. Yılmaz’ın çalışmasının konumuz açısından önemi, bir yandan bir Osmanlı siyasal düşüncesinin teşekkülünü hem kendinden önceki külliyyatla birlikte ele alması ve hem de özellikle Wittek’in asli “çekirdeğe” sonradan eklendiğini idda ettiği Müslüman toprakların mevcut haldeki siyasal birikimi içselleştirme çabalarını göstermesi, diğer yandan da Osmanlı hanedanlık algısındaki değişim ve dönüşümleri izleyebileceğimiz bir imge de sunmasıdır.³⁹⁵ Gerçi örneğin aşağıda döneceğimiz Köprülü’nün şeması gibi bir şemanın eksikliği hissedilse de, Yılmaz’ın çalışması doğrudan hükümdar imgesine yöneliktir. Aynı şekilde Özkan Öztürk, Osmanlı siyasal düşüncesinde sufiliğin tezahürlerini incelediği çalışmasında, bu literatürde tarih sahnesine çıktığından beri nasıl bir devlet nizamı öngörüldüğünü geniş bir külliyyatı ve hayli geniş bir kavramsal çeşitliliği de göz önüne de alarak ortaya koyar.³⁹⁶ İhsan Fazlıoğlu, efsanevi diye geçiştirilen şecerelerin siyasi ve dini anlamlarının önemini bağlamını vurgular.³⁹⁷ İlker Evrim Binbaş, genelde İslam tarihyazımında ve özelde de Timur hanedanlığı çerçevesinde şecerelerin nasıl cihanşümül bir siyasallık içerdiğini ve ikili bir hükümdar, tıpkı Kantorowicz’in iki bünyeli krala dair çalışmasında olduğu gibi, şecerelere dayalı bir hükümdar imgesinin oluşmasına katkı sağladığını araştırır.³⁹⁸ Bu ve benzeri çalışmalarda ortaya konulan bir yönetici imajıyla kıyasladığımızda, hem Wittek’in mesihçi bir yönetici imgesi ve hem de imparatorluğu *sadece* cihan hâkimiyeti rekabetinde *uçta* ortaya çıkan bir iddia olarak gören anlayışların elbette ki ciddi anlamda sorgulanması da gerekmektedir.

Öyleyse, gerçekten İstanbul’un fethi öncesi ve sonrası bir felaket, kıyamet ve ahir zaman beklentisi yok mudur? Aslında sözkonusu dönem haricinde de herhangi bir doğal afet olduğunda bunu ahir zamana bağlayan sayısız anlatıyla karşılaşmak bizi şaşırtmayacaktır. Lakin İstanbul fethiyle bağlantılı ahir zaman beklentilerine ayrı bir önem vermeyi gerektirecek bir zemin de mevcuttur. Yine de Wittek’in ifadesiyle belirtmek gerekirse, Yüksel İslam’ın,

³⁹⁵ Bkz., Hüseyin Yılmaz, “The Sultan and The Sultanate: Envisioning Rulership in the Age of Süleyman the Laegiver (1520-1566)”, yayınlanmamış doktora tezi, Harvard University, (Ocak 2005).

³⁹⁶ Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2015).

³⁹⁷ İhsan Fazlıoğlu, “Şecereler Ne İşe Yarar?”, *Dergâh*, c. XV, no. 175 (Eylül 2004), s. 4-6.

³⁹⁸ Bkz., İlker Evrim Binbaş, “Structure and Function of the Genealogical Tree in Islamic Historiography (1200-1500)”, *Horizons of the World: Festschrift for İsenbike Togan* içinde, der. İlker Evrim Binbaş ve Nurten Kılıç-Schubel, (İthaki, İstanbul: 2011), s. 465-544 ve İlker Evrim Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dîn ‘Alî Yazdî and the Islamic Republic of Letters*, (Cambridge University Press, Cambridge: 2016).

İslam medeniyetinin ilk devirlerinin ortaya çıkışı sırasında, fethedilen veya fethedilmesi amaçlanan diyarlara dair çeşitli kehanetler ve buna bağlı rivayetler olabildiğince yaygındı. Bizans ve İstanbul da bundan bağımsız değildi: “Hem *salih ve hem de muktedir cihanşumül bir yönetim arayışındaki böyle mesihçi umutlar*, Roma ve Konstantiniyye’nin fethine odaklanan bol sayıda rivayette görülebilir. İslam dünya sahnesine çıktığında, Konstantiniyye, Hristiyan ve Yahudi ahir zaman düşüncesinde eskatolojik bir kent, Mesih’in hükmedeceği bir Yeni Kudüs olarak zaten nam sahibiydi. İslam’ın ortaya çıkışından hemen sonra bu şehir, Müslümanlar arasındaki ahir zamana dair tahayyülde de, benzeri bir yer edildi.”³⁹⁹ Müslümanların Bizans’la sınır olmaya başlamasıyla, bu tür beklentiler, Bizans’a karşı bir *melhame* beklentisine de dönüştü. Ancak bunlar “cihanşumul emelleri yansıtır ve antik ahir zaman kenanetlerinin ifasında Müslümanlara verilen yeni rolü yansıtarak Kitab-ı Mukaddes’in ahir zamana dair malzemesinin yeniden biçimlendirilmesinden oluşur.”⁴⁰⁰ Tıpkı Sasani İmparatorluğu’nun ortadan kaldırılması gibi Bizans İmparatorluğu’nun da ortadan kaldırılacağını vadeden bu kehanetlerde elbette ki bir apokaliptisin neredeyse bütün unsurları mevcuttur. Lakin bu tür anlatıların oluşturduğu beklenti yanında hem içte ve hem dışta bir düzen vadediciliği ve siyaset tanzimi ile birlikte geliştiğini de, ama en önemlisi, cihanşumul bir iddiayı tabiatları icabı taşıdıklarını da eklemek gerek.⁴⁰¹

Bu bağlamda elbette ki İstanbul’un alınma öncesinde ve sonrasında Osmanlılar arasında var olan apokaliptik ve mesihçi unsurları, “kendine özgü bir Osmanlı apokaliptisizminin varlığı” olarak sunmak yine Osmanlı’yı kendine özgüleştirmekten başka bir anlam taşımaz.⁴⁰² Daha tuhafı, Kaya Şahin’in, Yerasimos’u izleyerek, fetih ile özellikle Kanuni dönemi sırasında yaygın olduğunu belirttiği apokaliptisizmin özellikle ikincisinin, tam da Osmanlı’da politik teoloji bulduğu bir yerde, Osmanlı-Habsburg ve Osmanlı-Safevi ilişkilerinde “özellikle anlamlı” olduğunu belirtmesidir. Bunun politik teolojinin, bütün unsurlarıyla, zaten mesihçi mi olduğunu ileri sürdüğü, yoksa yine sadece Osmanlı’ya özgü olarak icat edilen ve politik teoloji literatüründen kopuk olarak değerlendirilen kendinden menkul bir politik teoloji için mi geçerli olduğunu elbette ki sorgulamak gerekmektedir. Lakin Şahin’in çalışması, bunun

³⁹⁹ Yücesoy, *Ortaçağ İslam’ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, s. 87.

⁴⁰⁰ Yücesoy, *Ortaçağ İslam’ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, s. 87-88.

⁴⁰¹ Hayrettin Yücesoy, özellikle Abbasi siyaseti bağlamında mesihçi hareketlerin ortaya çıkmış nedenlerini, yöneticilerin bu hareketlerle nasıl mücadele ettiklerini ve nasıl ortaya çıkan rivayetlerle de uğraşarak bir düzen ve ıslah siyaseti güttüklerini göstermesi açısından olduğu kadar bu konudaki literatürü işaret etmesi açısından da iyi bir kaynaktır. Ancak özellikle Müslüman-Bizans bağlamında Araplar arasında oluşan kehanetlere dair dikkat çekici bir çalışma için bkz., Suliman Bashear, “Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic Sources”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, c. 1, no. 2 (Temmuz 1991), s. 173-207.

⁴⁰² Kaya Şahin, “Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour”, *Journal of Early Modern History*, c. 14, no. 4 (2010), s. 318.

sanki “bütün İbrahimi dinlerin apokaliptik literatürlerinde gözlemlenen” yaygın bir “entelektüel dinamizmin ve senkretizmin iyi bir örneği”ni sergilediğini göstermeye dönüktür.⁴⁰³ Bu elbette çok geniş bir alanı işaret eder ve “kendine özgü bir Osmanlı apokaliptisizminin varlığı” iddiasıyla da çelişir. Ancak neredeyse Osmanlı çalışmalarında sanki bir ‘dibace’ halini alan muhafazakâr ya da ‘dini’ Osmanlı algısını yerinden etmek veya milliyetçi tarihyazımının tahayyüllerini boşa çıkarmak gibi bir hedefi de gözettiğinden⁴⁰⁴ ve bunlar çalışmaya şaşırtıcı dönüşlere sevkettiğinden, Şahin’in “kendine özgü bir Osmanlı apokaliptisizminin varlığı” dediği şey de böyle bir dönüş içinde yerini bulur: Şahin, Osmanlı’daki ahir zamancı eğilimleri, cihanşümul bir iddiası olan bir yönetici veya hükümler açısından değil, *mezhep farklılıkları* üzerinden açıklamaya girişir. Ona göre, kendisini Sunni addeden bir kesim içinde böylesi mesihanik ve ahir zamancı eğilimlerin görülmesi, meselenin en dikkat çekici özelliğidir. Bu açıdan, her ne kadar apokaliptik eğilimlerin “yeni bir siyasal ideolojiyi”, tuhaf bir biçimde politik teoloji diye de tanımlanan yeni bir ideolojiyi “meşrulaştırma”ya meylettiğine değinse de, nihayetinde bu ideolojinin Osmanlı’nın “gelecekteki savaşta önemli bir rol” oynayacağına dair vurgusu, Wittek’in gaza tezinin de, Fatih’e dair algısının da bir tekrarı haline gelir. Elbette ki sorun, hükümlerlik imgelerinde ve telakkilerinde mesihanik unsurların ne kadar yer alabildiğini, mezhepler arası geçişkenliklerle ve farklılıklarla birlikte ve bunlara rağmen, bir hükümlerlik iddiasının ya da Wittek’in Ahmedî’den bir gaza tezi çıkarırken dikkate dahi almadığı cümleyi tekrar edersek, “Padişah aşağı yukarı ‘âlem / Ol ‘âlemden Pâdişâh olurmu kem” düşüncesinin nasıl bir hükümlerlik tasvir ettiğini gözardı etmektir.

Oysa örneğin Yerasimos, ağaç ve Kızıl Elma kavrayışları üzerinden giderek, aynı temanın, farklı din ya da inançlardaki hâkim unsurlara göre nasıl belirlendiğini, bir sınır hattı oluştururken nasıl kendi imgelemlerindeki sınırları aşmadığını gösterirken ve bu temaların tarihselliğini belirli bir soykütüğü şeklinde ortaya koyarken, sadece aynı temanın farklı din ya da inançlarda geçişgenliğini ve senkretizmini değil, nasıl sınırlandırıldığını ve kendine mal edildiğini de işaret eder.⁴⁰⁵ Tuhaf olanı, bu soykütüğü içinde Kızıl Elma’nın Osmanlı’da milliyetçiliğin ortaya çıktığı yıllarda, örneğin Ziya Gökalp’te, bir sınır hedeften çıkarak ahlaki bir ülkü halini almasıdır ve bu, Şahin’in ve benzerlerinin Osmanlı’ya dair çalışmalara

⁴⁰³ Şahin, “Constantinople and the End Time”, s. 350.

⁴⁰⁴ Bkz., Şahin, “Constantinople and the End Time”, s. 319.

⁴⁰⁵ Bkz., Stefanos Yerasimos, “Ağaçtan Elmaya: Apokaliptik Bir Temanın Soyağacı”, çev. Emel Ergun, *Cogito*, no 17 (1999), s. 291-332. Bu bağlamda şu cümleyi de alıntılanmak yerinde olacaktır: “Efsaneler arasındaki akrabalıklar araştırmasında önemli olan, birçok yerde ortaya çıkan ve genel olarak iktidarı simgeleyen elmanın kendisi değil, sınır kavramı ile bağlantısıdır” (s. 309).

düşükleri ‘dibace’lerde tarihsel anlamından ziyade özelleştirilmiş bir milliyetçi veya muhafazakâr tarih algısını hedef almalarını da anlamsız hale getirir. Daha garibi, milliyetçi tarih yazımındaki bu tür dönüşümlere rağmen neredeyse *uçta* anlamlandırılan bir politik teolojinin diğer yüzünün, Batı’daki görünümünün, ne kadar ve hala mesiyaniğin olup olmadığını araştırmanın, bakış açısından silinmesidir⁴⁰⁶.

Öyleyse Wittek’in İstanbul’un çeşitli kereler kuşatılmasına rağmen alınamamasının başarısızlığı üzerine fethinin gelecekte gelecek bir mehdiye bırakılmış olduğuna dair müslümanların çeşitli tarihyazımlarında⁴⁰⁷ da bulunan bir unsura dayalı olarak özellikle Ankara bozgunundan sonra Osmanlı’yı yeniden toparlayan bir ruh olarak gaza ruhunun İstanbul’un fethiyle zirve noktasına ulaştığına dair düşüncesi, bir yandan mesihçi beklentiler ile hükümlerlik telakkileri ve imgeleri arasındaki ilişkiyi gözardı ederken bu fikrine dayanak gösterdiği Hurgronje’nin “[b]ütün dikkatler artık bu -daha evvel pek kâle alınmayan- son

⁴⁰⁶ Günümüzdeki uluslararası siyasal şartlara bakıldığında bu yargının kıymeti daha iyi anlaşılacaktır. İslam dünyasında özellikle sömürgecilere karşı mücadele esnasında ortaya çıkan bazı hareketler mehdilik üzerinden kendisini meşrulaştırmaya çalışmışlarsa da, günümüzde böylesi bir *siyasal mehdiciliği İslam dünyasından ziyade, Batı siyasal düşüncesinde kimi zaman izlerine, ancak genelde de sirayet etmişliğine şahit olduğumuz ‘mesihçi’ damarda yakalarız.* Hurgronje’nin, tipik bir protestan tavrıyla, sanki kendi dünyaya bakışı tamamıyla dünyeviymiş gibi sunduğu ve bütün teolojik yatırımı bu dünyevilik dışındaki arayışların üzerine yaptığı mehdiyet çözümü, elbette daha İsa’nın zamanında başlayan ve daha çok Yahudiler ile Hristiyanları kapsayan *teolojik bir mücadeleyle*, Hristiyanlığın içine sinmiştir. Bizatihi Hristiyanlık, adını, ‘İsa Mesih’in ‘Mesih’inden alır ve eğer bu adı Türkçe olarak kullanmış olsaydık ona Hristiyanlık yerine ‘Mesihilik’ diyecektik. Bu teolojik adlandırma boyutunu, Osmanlı sultanlarının Avrupalı muhataplarına hitaplarında kullandıkları lakaplarda geçen “millet-i mesihîyye” ifadelerinde de görürüz. Örneğin Erdal kralına “İftiharü’l-ümerai’l-izami’l-İseviyye, muhtarü’l- küberai’l-fiham fi milleti’l-Mesihîyye, muslih-i mesalih-i cemahiri’t-taifeti’n-Nasraniyye, sahib-i ezyali’l-Şaḥmeti ve’l-vekar, sahib-i dareyni’l-mecdi ve’l-iftihar Erdel kralı” lakabıyla hitap edilmiştir. Aynı şekilde Eflak voyvodalarına da “İftiharü’l-ümerai’l-milleti’l-Mesihîyye, muhtarü’l-küberai’t-taifeti’n-Nasraniyye Eflak/Boğdan voyvodası” şeklinde hitap edilmiştir. Aynı şekilde, Avusturya imparatorlarına “Kıdvetu’l-ümerai’l- İseviyye, üsvetu küberai’l-fiham fi milleti’l-Mesihîyye, muslih-i mesalih-i cemahiri’t-taifeti’n-Nasraniyye, sahibü ezyali’l-Şaḥmeti ve’l-vekar, sahibü delaili’l-mecdi ve’l-iftihar”, İngiltere kraliçesine ise “İftiharü’l-muhadderati’l-İseviyye, muhtarü’l-muvakkirati’l-Mesihîyye, maslahatü mesalihi’t- taifeti’n-Nasraniyye, sahibetu ezyali’l-Şaḥmeti ve’l-vekar, sahibetu delaili’l-mecdi ve’l-iftihar vilayet-i İngiltere kraliçesi” diye hitap edilmiştir. Bkz., Mübahat S. Kütikoğlu, “Elkab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c11/c110025.pdf>). İsevi ve Nasrani sıfatlarıyla birlikte anılan “mesihîyye”nin genelde “millet” ifadesiyle birlikte kullanılması, ayrıca araştırılmayı gerektirir. Elbette ki bu teolojik boyuttan başka, günümüz siyasal teorilerinde “mesih”in yerini göstermek için Walter Benjamin, Jacques Derrida, Giorgio Agamben gibi düşünürlerin eserlerine ve onlar üzerine gelişen literatüre bakmak kâfidir. O kadar ki Agamben, Katolik Kilisesi’ne, bürokratik bir örgütlenme olmak yerine, asli görevi olan “mesiyaniğin” ödevini hatırlatmaya bile gerek duymuştur. Bkz., Giorgio Agamben, *The Church and the Kingdom*, çev. Leland de la Durantaye, (Seagull Books, Londra: 2012). “Seküler mesihçilik” de denilen ve liberal yönleri ziyadesiyle fazla “protestan mesihçiliği” için ise, bkz. Anthony E. Mansueto, *The Death of Secular Messianism: Religion and Politics in an Age of Civilizational Crisis*, (Cascade Books, Oregon: 2010). Bu konuda, başka kaynaklara da yönlendirmeyi sağlayan bir tartışmaya yer veren bir çalışma için bkz., Arthur Bradley ve Paul Fletcher (der.), *The Politics to Come: Power, Modernity and the Messianic*, (Continuum, Londra: 2010). Batı tarihinde mesihçiliğin ve kıyamet beklentisinin uzantılarını ele alan bir çalışma için bkz., Sarah Hutton (seri editörü), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture, I-IV*, (Brill, Leiden: 2001). Kısacası, *siyasal olarak, Batı geleneği, politik teolojik geleneğini yitirmiş hâlihazırda İslam dünyasındaki olası benzeri hareketlerden çok daha ‘mesiyaniğin’dir.* Lahey’deki Kraliyet Müzesi’nde araştırma yaptığı sırada, Osmanlı’nın Flemenk krallarına gönderdikleri fermanları bana gösteren ve ilk defa karşılaştığım “millet-i Mesihîyye” ifadesinin anlamına dikkatimi çeken İsmail Hakkı Kadı’ya teşekkür borçluyum.

⁴⁰⁷ Bu konuda yukarıda belirtilen kaynaklar yanında ayrıca bkz., Feridun M. Emecen, *Fetih ve Kıyamet, 1453: İstanbul’un Fethi ve Kıyamet Senaryoları*, (Timaş Yayınları, dokuzuncu baskı, İstanbul: 2016).

halifenin imansızlara karşı savaşı [fikrine] çevirilmiştir ve böylece bütün Muhammedî dünya için Mehdi-beklentisi yeni bir siyasi anlam ve fanatize eden taze bir güç kazanmıştır” şeklindeki cümleleri ile gaza tezi arasında bir ilişki kurulmasını zorunlu hale getirir, diğer yandan ise özellikle sömürgeci güçlere karşı mücadelenin devlet oluşumları dışında, Sudan’daki Mehdilik veya Mağrip’teki Senusilik gibi akımların öncülüğüyle gerçekleştiği bir dönemde kendisini de “kuyu”ya atar. Wittek’in tezi, Gibbons’ın “Wilsonyen bir uğrak” için hayli uygun görünen tezine nazaran, uluslararası ‘diplomasi’ açısından, Türkiye’nin bağımsızlığının gaziler eliyle gerçekleştiğine dair imgenin giderek yayılmasını da hatırlarsak, *tehlikeli yönler* taşır.

iv/ ‘Wittek Tezi’ Olarak ‘Kuruluş’

Ne var ki Wittek, Osmanlı ‘kuruluş’unun asıl aktörleri olarak kurguladığı gazilere dair 1937 tarihli bu ilk okumasına, yıllar sonra, 1965’te yayınlanan başka bir metinle geri döner ve bu, *Wittek’teki gaza tezinin ikinci versiyonu* olarak değerlendirilebilir. “The Taking of Aydos Castle” adlı bu metinde, Wittek, gaza ruhunun nasıl bir ‘ruh’ içerdiğini göstermek amacıyla, ilk Osmanlı kaynaklarında Orhan zamanında gerçekleştiği söylenen Aydos Kalesi’nin alınmasına dair iki ayrı kaynaktaki anlatıları birbirleriyle kıyaslar. Bunlardan ilki olan Aşıkpaşazade’nin *Tevarih-i Âli Osman*’ında yer verdiği şu hikâyeye başlar:

Meğer tekfürinün bir kızı var-ıdı. Nâgâh bir gice Hazret-i Resûl’i aleyhisselâmı ol kız vâkı’asında görmüş. Ne görmüş? Görür kim kendüyi bir derin çukura düşmüş. Bu hâlde-y-iken nâgâh bir hûb sûretlü ve latif sîretlü kişi gelir bu kızı çukurdan çıkarur. Bunun geydüğü libâsların dahi eğninden çıkarur, yabana atar. Bunun endâmını yur, dahi harîr geyecekler getirüp geydürür. Bundan sonra kız belinleyü uyanur, fikr ider. Bu gördüğü düşe ‘acâyibe kalır ve illâ bu gördüğü düşündeki kişinin hayâli kızun ‘aklını alır. Gice ve gündüz hayâli gözinden ve gönünden gitmez, tahayyürde kalur.⁴⁰⁸

Aydos Kalesi’nin nasıl anlatıldığını aktaran bu hikâyedeki kız kalenin tekfurunun kızıdır ve kendisini çukurdan çıkaranın kim olduğunu merak edip dururken kalenin Türkler tarafından kuşatıldığını görür. Kendisi de askerlerine yardım etmek için kalenin burcuna çıktığında kendisini çukurdan çıkaran kişinin Türklerin “serveri ve ulusu” olduğunu farkeder. Hemen gidip Rumca bir mektupta rüyasında gördüklerini yazar. Mektuba Türklerin kuşatmayı bırakmasını, tayin ettikleri bir gece güvenilen adamları kaleye göndermelerini, o gece kaleyi kendisinin Türklerle alıvereceğini de ekler. Mektubu bir taşa bağlayıp askerlere fırlatır. Taş rüyasında gördüğü Gazi Rahman’ın önüne düşer. Gazi Rahman mektubu Akça Koca’ya

⁴⁰⁸ Aşıkpaşazade, *Osmanoğulları’nın Tarihi*, haz. K. Yavuz-M. A. Y. Saraç, (K Kitaplığı, İstanbul: 2003), s. 356.

götürür. Mektubu çevirdiklerinde yazılanlara inanırlar ve kuşatmayı kaldırdıkları yanılsamasını vererek tayin edilen geceyi beklerler. O gece kaleye vardıklarında kız beline bağladığı bir ipi aşağıya sarkıtır. Gazi Rahman da kendini ipe bağlayarak kaleye çıkar. Sonra da kale kapısını açar. Türklerin kuşatmayı kaldırdığını düşünerek kutlama yapan tekfur ve askerleri sarhoş olduğundan kale kolayca fethedilir. Gazi Rahman, tekfuru ve kızını Orhan Gazi'ye götürür. Orhan Gazi, kız ile gaminetten yüklü bir miktar malı Gazi Rahman'a verir.

Wittek, Aşıkpaşazade'de geçen bu hikâyeyi Neşri'nin *Cihannüma*'sında geçen versiyonuyla kıyaslar ve her iki versiyonun da neredeyse aynı olduğunu; ancak Neşri'de ufak değişiklikler bulunduğunu ileri sürer.⁴⁰⁹ Gerçekten de Neşri'de Aydos'un fethi neredeyse Aşıkpaşazade'yi birebir takip eden bir dille aktarılmıştır:

Aydos tekfurunun bir mahbube kızı varidi. Bir gece düşünde görür ki bir çukura düşmüş, çıkamaz. Karşidan bir hub suretli yiğit gelir. Çukurdan kendiyi çıkarır. Dahi kendinin evvelki libasını soyup, bedenini yuyup, harir libaslar geyürür. Kız heman belünleyü uyanup, ta'accüb eder. Amma bu düşünde gördüğü yiğidin hayali gözünden gitmez, dayim bu fikirde olur.⁴¹⁰

Wittek, makalesinde, bu iki versiyon arasında benzerliklerden ziyade farklılıklara dikkat eden bir analiz yapar. Öncelikle Aşıkpaşazade'de tekfurun kızının rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğü kısım Neşri'de yoktur ve bu, Aşıkpaşazade'de var olan "dinsel anlam"ı Neşri'de dindışı bir hale büründürür. Böylece Neşri'de hikâye "güçlü erotik bir çeşni"ye dönüştürülmüştür. Wittek'e göre, Neşri'nin hikâyeyi dindışı bir hale büründürerek bir aşk hikâyesine çevirmesi, kızın rüyada gördüğü gencin ismiyle de devam eder. Aşıkpaşazade'de Gazi Rahman olan gencin adı, Neşri'de Abdurrahman Gazi olmuştur. Wittek'e göre, bu, Aşıkpaşazade'de Allah'ın isimlerinden birisi olarak anılan, dolayısıyla *kendisine 'kutsiyet' yüklenen* bir gencin, Neşri'de daha dindarca bir tonla da olsa "Rahman olan Allah'ın kulu Gazi" biçimini almasını, dolayısıyla sekülerleşmesini doğurur. Başka bir ifadeyle, Aşıkpaşazade'de, denebilirse (tabii ki yukarıda işaret ettiğimiz üzere, yanlış yerde, bir hükümrân imgesinde değil de bizzat gazi figüründe) Kantorowicz'in 'kralın iki bedeni' fikrine benzer *bir 'kutsal savaçtı' figürü* bulan Wittek, Neşri'de bunun neden bir 'aşk hikâyesi'ne dönüşerek yerinden edildiğini araştırır. Ona göre, Aşıkpaşazade'nin metninde, "kızın rüyasına –ve liderlerinde rüyanın *kutsal adamını* tanımalarına- referansı, Gazilerin ona ve planlarına güvenmesine yol açmıştır; kızın gördüğünün Peygamberleri olduğunu hep birden

⁴⁰⁹ Paul Wittek, "The Taking of Aydos Castle".

⁴¹⁰ Mehmed Neşri, *Cihannüma*, haz. N. Öztürk, (Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul: 2014), s. 61. Krş. Mehmed Neşri, *Aşiretten İmparatorluğa Osmanlı Tarihi (1288-1485)*, sadeleştiren N. Öztürk, (Timaş Yayınları, İstanbul: 2011), s. 72. Bu sadeleştirilmiş basımın sadeleştirme yöntemi kadar isminin de tuhaf olduğunu belirtelim.

biliyorlardı”.⁴¹¹ Dolayısıyla yazıldığı dönemde Aşıkpaşazade’nin tarihini dinleyenler de. Oysa Neşri’nin metni, “kızı, merakından, saldırganları görmek için sipere gitmeye, burada birden – kentli bir kızın yapabileceği gibi, zarifçe- sevdalı olduğu gence mesajını bırakmaya cüret eden kara sevdalı bir bakire gibi sunar”.⁴¹² Wittek hikâyenin tarihsel bir gerçeklikten ziyade bir efsane olduğunu kabul etse de, Aşıkpaşazade’deki versiyonun “ilk Osmanlı dönemlerinin gerçek bir belgesi” olduğunu; “ilk dönemlerin hayatını ve ruhunu” yansıttığını ileri sürer. Oysa Neşri’deki versiyon, bu ruhu tam bir masalsı bir efsaneye dönüştürür. Dolayısıyla Wittek, “Neşri, muhtemelen hikâyede görünmesini şok edici bulduğundan ve Peygamber’in Gazilerin başında nasıl görülebildiğini hiç anlayamadığından, Peygamber’i [hikâyeden] çıkarmalıydı” hükmünü verir.⁴¹³

Lakin Wittek’ten neden her iki metnin farklılaştığını ve bunun kendi gaza tezine ne tür bir katkısı olduğunu izah etmesini beklerken, metin ne beklenebileceği gibi gaza ruhuna daha yakın görünen Aşıkpaşazade’nin ve ulemaya daha yakın Neşri’nin temsil ettikleri kesimlerin aralarındaki gerilime dair bir yoruma ve ne de böyle bir farkın ortaya çıkaracağı sonuçlara dair gözlemlere yer verir. Elbette ister Osmanlı isterse de daha geniş bir bağlamda İslami bir politik teoloji açısından Wittek’in kutsallık kurgusunun önemi büyüktür; lakin bunu herhangi bir hâkimiyet telakkisi hüviyetinde değil, Imberci amlamıyla popüler bir kültür ortamında var olduğu söylenebilecek bir *taife* üzerinden, benzeri başka taifeler yanında sadece bir taife üzerinden yapmış olmasının kendisine maliyeti büyüktür. Wittek’teki iki ayrı üçlemeyi hatırladığımızda, belki gaza ruhu ilk üçleme, Osmanlı’nın kendisine, (gazi devleti gibi tabileri sadece kendisi değil kendisinden sonraki Osmanlı uzmanları da artık olağan bir adlandırmamış gibi rahatlıkla kullanacaklarından) devletlerine ve cemiyetlerine dönük bir üçleme için anlamlı olabilir; ancak ikinci üçleme, ulema, kalemiye ve seyfiye diye özetlemeye çalıştığımız başka bir üçleme açısından Aşıkpaşazade ile Neşri arasındaki fark, ilk üçlemenin de ikincisine dayalı olarak biçimlendiğini gösterir: Aşıkpaşazade gaza ruhunu temsilen seyfiyeye yakinken Neşri ulemaya yakındır ve gaza anlayışları da bu açıdan elbette ki farklılık arzedecektir. Çünkü Neşri’nin tarihini artık Aşıkpaşazade’nin yakın olduğunu belirttiği gazi ruhunun çok uzağında bir yerde, Bursa’da yazmış olmasına; gaza devam ettiği, “ilk dönemlerin hayatının ve ruhunun devam ettiği uzak sınırlar”dan uzakta bir yerde bulunmasına; sonraki Osmanlı tarihçilerinin de Aydos Kalesi’nin alınmasını hikâyeye ederken Neşri versiyonunu tercih ettiklerine; hatta onlatıncı yüzyılın sonlarında tarihini yazan Saadetin’in

411 Wittek, “The Taking of Aydos Castle”, s. 670.

412 Wittek, “The Taking of Aydos Castle”, s. 670.

413 Wittek, “The Taking of Aydos Castle”, s. 672.

kızın yazdığı mektubun, artık Doğu Türkçesinin aksine Osmanlıca'nın yerini tutan "rumca" yerine "frenkçe" yazdığını belirttiğine değinmesine rağmen, bunlardan da kayde değer bir sonuç çıkarmaz. Bunun yerine, Wittek'in Aydos kalesi'nin alınmasına dair metni, kendi hayat hikâyesine dair anekdotla biter:

Aydos hikâyesi, burada, bu armağan eserde, bu çalışmanın adandığı saygın bilimadamı ve dostun gözünden kaçmayacak olsa da, okuyucuya ifşa etmem gereken başka bir anlamı da varsayar: hayatının riskli bir aralığında, gerçekliğin rüya, rüyanın da gerçeklik olduğu bir zamanda, dostça bir yardımcı olarak gelen ve beni büyük bir sıkıntıya düşüren kuyudan çıkartan, o [dost]'tu- bu, zihnimden hiçbir zaman çıkmadı.⁴¹⁴

Bu satırların Hamilton A. R. Gibb'e armağan olarak hazırlanan bir yayında yayınlandığı hatırlattığımızda, Aydos Kalesi'nin alınmasına dair farklı versiyonları konu edinen bu metnin Wittek için anlamını kavramamız zor olmayacaktır. İstanbul'da bir Alman kuruluşunda çalışırken Nazilerin iktidara gelmesi üzerine istifa edip Brüksel'e yerleşen, Naziler Brüksel'i işgal etmek üzereyken buradan kayıkla Londra'ya kaçan ve düşman bir milliyete mensup olarak bir müddet gözaltında tutulduktan sonra Hamilton A. R. Gibb'in desteğiyle serbest kalmak yanında aynı destekle Londra Üniversitesi'nde uzun yıllar çalışacağı bir pozisyon elde eden Wittek, tıpkı rüyasında kuyuya düşmüş tekfurun kızı gibi düştüğü kuyudan kendisini kurtan Gibb'e borcunu bu metinle ifade etmek istemiştir. Ayrıca Wittek Brüksel'de sürgün iken, Osmanlı'nın 'kuruluş'una dair varsayımını sunduğu ve daha sonra *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu* adıyla yayınlanacak derslerine destek de Gibb'ten gelmiştir. Dolayısıyla Gibb, Wittek'e birçok zor durumda yardım eli uzatmıştır. Bu açıdan Wittek'in Aydos Kalesi'nin alınmasına dair metni, "gerçekliğin rüya, rüyanın da gerçeklik olduğu bir zamanda" kendisine yardım eden Gibb'e teşekkür borcunu ifa etmek üzere kaleme alınmıştır. Ancak işin Wittek'in hayatını ilgilendiren bu boyutundan başka bir tarafı da yok mudur?

Wittek'in Osmanlı'ya dair çalışmalarının derlendiği *The Rise of Ottoman Empire*'ına İlker Evrim Binbaş'ın yazdığı Giriş'te tam da bu konuya odaklanır. Binbaş'a göre hem orijinal anlatılarda ve hem de Wittek'in metninde kurduğu, ama açıklamadan bıraktığı bağlantılarda muğlaklıklar vardır: "Örneğin, Peygamber ile kızın Türk askerleri arasında gördüğü gazi lideri arasındaki ilişki, hayli müphem bırakılmıştır ve Wittek de onu açıklanamaz olarak bırakır. Belki de orijinal metne 'kutsal adam' figürünü ekleme riskine bu nedenle girmiştir".⁴¹⁵ Lakin işin başka bir boyutu da vardır: Wittek, Gibb'in de yardımıyla sunduğu derslerde, "İslam âlemi ile Bizans Devleti'nin sınırlarında var olan kutsal savaş (*gaza*) etiği [ethos] ile ilk Osmanlı

⁴¹⁴ Wittek, "The Taking of Aydos Castle", s. 672.

⁴¹⁵ Binbaş, "Paul Wittek: A Man in Dark Times", s. xi.

siyasetinin oluşumuna yol açan kahramanvari kutsal savaşçı (*gazi figürü*)’ne dair tezini ortaya atmıştır:

Bu göreceli olarak basit formülasyonla Wittek kutsal savaş fikri ile Osmanlı Devleti’nin oluşumu arasında bir ‘nedensel ekonomi’ tahayyül etmiştir. Tıpkı yoldaşı Stefan George tilmizi Kantorowicz tarafından ortaya konan kralın bedenindeki gibi, bu ‘nedensel ekonomi’ de eylem ile düşünce ya da pratik ile inanç arasındaki ilişkiyi açıklar.⁴¹⁶

Elbette Binbaş’ın bu formülasyonunda *ciddi olarak* düzeltilmesi gereken birkaç husus var. Bunların bir kısmı bir yönüyle Wittek’in varsayımlarının Binbaş tarafından formüle edilmesiyle ilgiliyse, en önemli kısmı ise Kantorowicz’in Binbaş tarafından alımlanmasıyla ilgilidir. Kantorowicz ile ilgili olan hususlar bir sonraki aşamaya erteleyerek Binbaş’ın Wittek’in varsayımını formüle etmesine bakacak olursak, iki husus göze çarpar. Birincisi, Binbaş ‘gaza’yı bir ‘ethos’ olarak sunar: Wittek’in formülasyonunda gaza, ona göre, *uç* toplumunda, fikir ile eylem, inanç ile pratik arasında nedensel bir tasarruf ilişkisi öngören bir etikdir. İkincisi, Binbaş, etiği, aslında böyle bir etik düşüncesinin kabul edemeyeceği bir figüre bağlar: gaza etiği çerçevesinde ortaya çıkan *gazi figürü*, Osmanlı’nun oluşumuna yol açan kahramanvari bir figür olarak sözkonusu etiğin taşıyıcısıdır.

Aşağıda ele alacağımız üzere, Binbaş’ın Wittek’i Kantorowicz ile kıyaslaması ne kadar yerinde ise Wittek’teki gaza “hayatını ve ruhunu” bir etik ve bunun taşıyıcısı bir figür etrafında formüle etmesi de bir o kadar tartışmaya açıktır. Elbette Wittek, Aydos Kalesi’nin alınmasına dair iki farklı versiyondan özellikle Aşıkpaşazade’nin versiyonunun “ilk dönemlerin hayatını ve ruhunu” yansıttığını bizzat kendisi ifade etmiştir. Gerçi sözkonusu gaza “hayat”ı ve “ruh”u, Neşri zamanında da vardır; lakin Neşri’nin metnini yazdığı, artık bir ulema kentine dönüşmüş Bursa’nın çok uzağında “sınırlar”da devam eden bir “hayat” ve “ruh”tur. Demek ki Wittek’in Neşri ile Aşıkpaşazade arasında kurduğu ilişkide, Binbaş’ın düşünce ile eylem, inanç ile pratik arasında öngördüğü nedensel tasarruf ilişkisinde var olmayan bir asimetri göze çarpar. Öyleyse neden Binbaş, ‘gaza’yı bir etiğe, ‘gazi’yi de bir figüre dönüştürmüştür?

Bu dönüşümün tarihi, Wittek’in gaza tezinin 1980’lerle birlikte başlayan eleştirilerinden bağımsız olarak tespit edilemez. Bu eleştirilerde, aslında çok tali ve nedeni fazla açıklanmadan bırakılmış olmasına rağmen, *Wittek’in gaza tezi*, *Weber’in protestan etiği tezine benzetilmiştir*. Lindner, böyle olası bir benzerliği ilk kuran kişidir. Gibbons’ın ‘ırk’ ve ‘kan’ ekseninde gelişen Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımının güncellenmiş bir versiyonu olarak kan bağına dayalı

⁴¹⁶ Binbaş, “Paul Wittek”, s. xiii. ‘Etik’ ve ‘figür’ kelimelerindeki italikler eklendi.

olmayan, kapsayıcı olan, ama müşrik ilk Osmanlıları şaman ilk Osmanlılar algısıyla da dönüştüren bir kabile tezinin sahibi olduğunu daha önce gördüğümüz Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*'da, Wittek'in gaza tezini eleştirirken, onu "Weimar zamanının Alman entelektüel yaşamı"nın "içerisi"ne konumlandırır. Dolayısıyla Wittek'in tezi, "savaş arası yıllar boyunca yaygın belli fikirlerle uyum içinde" gelişmiş bir tezdi. Bu yıllarda Alman geleneğinde hâkim olan anlayış iki fikri öne çıkarmıştı:

[İ]lki, fikirlerin kendi özel yaşamları vardır, ve ikincisi, fikirler doğrudan eyleme geçirir ve eylemi ateşler. Wittek'in tarih yazımına ilişkin bu varsayımları onun *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu*'na olan borcunu açığa çıkarır. İktidar boşluğu döneminde Weber'in bilim çevrelerine etkisi büyük oldu ve o yıllarda ortaya çıkan *Geistesgeschichte* de Witte çapında bir bilimadamı ve metin çözümleyicisine fazlasıyla yakın gelmiş olmalı.⁴¹⁷

Bizde de Sabri Ülgener'in en önemli temsilcisi olduğu *zihniyete* dayalı bir çözümleme anlayışını karşısına alan bu satırların en önemli handikapı, Lindner'in Weber'i bilip bilmediğini tartışmaya açacak olmasıdır. Gerçekten Wittek'in, gaza teziyle Weber'e, hem de *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu*'nda ortaya koyduğu fikirleriyle Weber'e gerçekten borçlu olduğu söylenebilir mi? Aslında bunu sınamak için Weber'in *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu*'nda nasıl bir tez ortaya koyduğunu, bu tezin nasıl bir *sosyal bilimler mantığına* dayalı olarak geliştiğini, böyle bir *sosyal bilimler mantığı*nın kendi içinde ne tür sorunlar taşıdığını ve metodolojik olarak daha sonraları neye dönüştüğünü uzun uzadıya ele almaya gerek bile yoktur. Lindner ciddi olarak Weber'i okuyup okumadığını sorgulamamıza yol açacak unsurları zaten yeterince açık bir biçimde ortaya koyar. Ona göre Weber'in genelde bütün bir sosyal bilimler metodolojisi ve özelde de *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu*, aslında "fikirlerin kendi özel yaşamları" olduğunu ve bunların eyleme yol açtığını, eylemi tetiklediğini öngören bir metodolojidir. Wittek de Alman geleneğinde hâkim olan bu *Geistesgeschichte* eğiliminin etkisinde olarak, ilk Osmanlı'yı tasarlarken fikirleri önplana çıkaran bir tez ortaya atmıştır. Oysa "Wittek'in fikirler ve *propaganda* iddiaları hakkındaki vurgulamalarına karşıt olarak, ilk dönem Osmanlıların davranışları (behavior)" incelenmelidir.⁴¹⁸ Demek ki *zihniyete* karşı *davranış* ikilemiyle karşı karşıya bırakmaktadır Lindner bizi. Elbette burası ne Lindner'in antropolojik bir kabile anlayışına dayalı bir tez ortaya koymaya çalıştığına dair iddialarını da göz önüne alırsak, *Amerikan davranışçılığı ile antropolojinin ilişkisini* sorgulamak ve ne de bizzat Lindner'de davranışçılığın ne kadar etkili olduğunu araştırmak için uygun bir yer değildir. Zaten Lindner'in Wittek'te "propaganda iddiaları" olduğundan bahsettiğine dikkat ettiğimizde ve bir adım sonra ilk Osmanlı

⁴¹⁷ Bkz., Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 21.

⁴¹⁸ Bkz., Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 21-22. Çeviri değiştirildi. Bkz., Lindner, *Nomads and Ottomans*, s. 4. İtalik eklendi.

yazarlarının ne kadar gazadan bahsederlerse etsinler, ilk Osmanlıların öncelikle komşu müslümanlarla savaşa tutuştuğunu iddia ettiğini gördüğümüzde⁴¹⁹, hem sosyal bilimler mantığının ve hem de böyle bir mantık içinde tarihyazımının yerinin ne olabileceğinin önemi kalmamaktadır. Ayrıca hâkimiyet telakkileri ve hükümlerlik imgeleri açısından müslümanlarla da savaşın nasıl bir bağlamı olabileceği Lindner’de tartışmaya bile kapalı bir çerçevede yer aldığına da dikkat çekmeye bile gerek yoktur. Zaten Lindner’in ‘davranış’a bakarak oluşturduğunu varsaydığımız önemli tezlerine önceden yeterince değindik ve bunların, antropolojik bir kabile anlayışını bile taşıyamayacak derecede Gibbons’ın “Wilsoniyen uğrak”taki bir Osmanlı algısının yeniden tedavüle sokulmasından başka bir değer taşımadığını yeterince vurguladık. Öyleyse?

Öyleyse Lindner’in Wittek ile Weber arasında kurduğu ilişki havada kalmaktadır ve aslında zorlama bir ilişkidir. Ne var ki Colin Heywood, Lindner’in böyle bir ilişkiye dair iddiasını bir adım daha ileri götürür. Lindner’in Weber ile Wittek arasında kurduğu ilişkiye atıfta bulunan Heywood, Wittek’in Osmanlıların gaza ruhuyla hareket ettiklerine dair tezini ortaya ilk attığı “Londra derslerinin ‘Gazi Etiği ve Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğuşu’ olarak yeniden adlandırılabilirliği”ni iddia eder: “Bu anlamda, Wittek’in gazi fikrini tanrısallaştırması, Weberci bir Ethos’un ders kitabı örneğidir” ve “Ethos” da, “Weber tarafından ‘yalnızca başka rasyonel meşruluklarının yokluğuyla sıkıntıya düşmeyen şeylerin varlığına anlam verebilecek bir görüş’” olarak tanımlanır.⁴²⁰ Elbette bu tanım Weber’in değildir; Weber’i yorumlayan Gianfranco Poggi’dan alınmadır.⁴²¹ Ancak ne Poggi’nin Weber’i kendine özgü bir şekilde, hatta Marx’a yakın bir şekilde yorumlamasının (örneğin, püriten ahlakın zannedildiği gibi sosyal aktörlerin öznel davranışlarına verdikleri anlamların toplumsal olanı oluşturduğu tezine karşı çıkararak, onun, belirli bir sınıfın, burjuva sınıfının kolektif eylemlerine anlam veren nesnel bir toplumsal olgu olduğuna, böyle bir ethos’un kolektif bir aktör olarak burjuva ethos’u olarak değerlendirilebileceğine dair yorumlarının⁴²²) uzantılarına ve dolayısıyla bu anlayışın Lindner’den aldığı fikirlerin eylemi tetiklediğine dair yorumu yerinden edebileceğine dikkat eder ve ne de Weberci ethos’un nasıl Wittekçi bir bağlamda yeniden üretilebileceğine dair herhangi bir açıklamada bulunur. Bu açıdan,

⁴¹⁹ Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 22.

⁴²⁰ Bkz., Heywood, “Wittek and the Austrian Tradition”, 21.

⁴²¹ Heywood bunu düştüğü dipnotta belirtir. Bkz., Gianfranco Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber’s Protestant Ethic*, (The Macmillan Press, Londra: 1983), s. 47.

⁴²² Bu konuda özellikle bkz., Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit*, s. 37-39.

Wittek'in gaza tezinin niye Weberci bir ethos fikrinin ders kitabı örneği olabildiği açık değildir.

Ne var ki bir sosyoloğun veya genel anlamıyla sosyal bilimler mantığına hâkim bir beşeri bilimler öğrencisinin Heywood'ta da bulabileceği metodolojik sıkıntıları daha baştan bir kenara bırakmamızı gerektirecek bir yaklaşım tarzı zaten kendisini gösterir. Heywood, "Wittek'in gazi fikrini tanrılaşdırması"ndan (apoteosis) bahseder. Bu tamamıyla Weber'le uyuşmayacak bir etos tarifidir. Weber, etos'un püritenlik altında aldığı biçimin nasıl tanrısal bir figür oluşturduğundan değil, bu dünyalı bir eyleme dönük olarak bir ruh yaratarak nasıl rasyonel olarak başka türlü bir meşruiyete gerek duyulamayacak denli bir servet birikimine yol açarak kapitalist eylemi biçimlendirmeye başladığından bahseder. Bu açıdan Weber ile Wittek arasında kurulan ilişki de kendi içinde hayli sorunludur. Wittek'in gaza tezi başından sonuna teolojiktir ve her ne kadar başıboş, işsiz-güçsüz grupların da gazi olabildiklerine ve dolayısıyla kendilerine bir amaç belirlediklerine değinse de, gazayı bir etos haline getirebilecek bir unsur olarak fütüvvet Wittek'te Hristiyan komşularına dini gerekçelerle saldırma amacından başka bir amacı daha baştan siler. Gaza, eğer bir ahlak ya da ruh veya ethos olarak tanımlanabilecekse, ancak bir *uç* ahlakı, ruhu veya ethos'udur ve hep öyle kalmıştır. 'Bu dünyalı' olmaya da kapalıdır.

Öte yandan, Heywood'un Wittek'i aralarında Weber'in de bulunduğu bir geleneğe yerleştirme çabaları hayli karşıktır. Wittek'in gaza tezinin Weberci bir ethos'la yakınlığına değinirken ortaya çıkan "kahramanvari", hatta 'tanrılaşmış' bir figürün kaynağını sadece Weber'e bağlamaz; sözkonusu 'kahraman' (veya *alp*) etrafında oluşan bir akıncı ruhunu işaret ederken, aşağıda ayrıca üzerinde duracağımız *9/11'de İkiz Kuleler'in yıkılmasını da gündeme getirecek kadar skandal yorumlara da ulaşan Heywood'a göre Wittek, aslında, Alman romantik geleneğinden beslenerek, "idealleştirilmiş ve kahramanvari bir lider figür"ü etrafında gelişen "tarihsel bir etik" peşindedir; bu etik:*

... en eski Osmanlı tarihsel kaynaklarda canlandırılan idealleştirilmiş kolektif gazi idealinde vücut bulan *devatio islamica*'ya çok uyar. Kahraman lider kültü... Wittek örneğinde, Osmanlı sultanı II. Mehmet'i değerlendirmesinde çok aşikâr bir biçimde görülebilir. Wittek, Kostantiniyye fatihiyle özellikle tarihsel bir figür olarak ilgilenmiş görünmektedir ve onun hükümrânlığı, bütün pratik nedenler dolayısıyla, Wittek'in Osmanlı tarihi konusundaki yazıları için bir *terminus ad quem* oluşturur. Bu şaşırtıcı gelmemeli: Fatih'in hükümrânlığı, sadece Osmanlı tarihinin romantik dönemi diye adlandırabileceğimiz bir dönemin sonunu işaret etmez. Ayrıca, tarihinin, neredeyse tamamıyla edebi bir doğaya sahip tarihsel kaynaklara dayandığı bir dönemi de kapatır... Böylece bir 'süper-gazi' olarak II. Mehmet'e dair Wittekçi görüş, tamamıyla, Kostantiniyye fatihi olarak Mehmet'in en yüce anındaki binyılcı unsurlarla muntazam bir biçimde kaynaşır. Bu açıdan,

Wittek'in II. Mehmet'i, erken dönem İslam geleneği ışığında, bir tür islami bir "Ahir Zaman İmparatoru" olarak görünerek, Kantorowicz'in II. Frederick portresine yaklaşıyor.⁴²³

Bu pasaj burada üzerinde duramayacağımız kadar çok şey ima eder aslında ve Heywood'un Batı'daki mesiyani eğilimler de dâhil birçok eğilimi sanki çok dar bir çevreye aitmiş gibi sunduğunu gösterir; lakin şimdilik Heywood için Wittek'teki bu 'gaza ruhu'nun çeşitli vechelerini sunan hususlara işaret etmek yeterli olacaktır: Heywood, Wittek'in gaza tezinin, kendisinin de şöyle ya da böyle içinde bulunduğu Stefan George çevresinden⁴²⁴ de esinlenmiş olabileceğini ileri sürer. Buna göre, örneğin Wittek, bu çevreden olan Theodor Menzel'den de esinlenmiş bir görüş ortaya koymuştur. Tam olarak 'gaza ruhu'nu olmasa da ona zemin hazırlayacak bir görüşü ortaya atan, Alman bir Türkolog olan Menzel, daha 1925'lerde, Fars ve Bizans etkisiyle bir saray kültürü oluşturan Anadolu Selçukluları döneminde bölgede "gerçek bir Türk kahramanlık çağı" yaşandığını belirtir. Bu "kahramanlık çağı"nın toplumu, tamamıyla *milli, hatta folk bir biçime* sahiptir ve ne kadar "ilkel" olsa da, "güçlü ve içsel olarak birleşmiş milli bir hayat"ın tezahürüdür. Bu çağı oluşturan insan unsuru da, Orta Asya'dan Anadolu'ya yaşanan büyük göçler ile daha sonra Moğol baskısı dolayısıyla görülen göç hareketidir. Bu göç dalgaları, "sayısız mistik ve ulemanın hayli güçlü manevi (*geistige*) unsuru"nu da barındırır. Böylece Anadolu'da, Selçuklular arasında yaşanan çekişmelere rağmen, "dayanıklı bir Türk devlet sistemi" oluşmuştur.⁴²⁵ Ne var ki Alman Şarkiyatçı geleneğinin bir örneği olarak değerlendirilebilecek bu okuma, Wittek'teki 'uç' toplumu anlayışının bir ilk örneği olması yanında, bizi Osmanlı'nın 'kuruluş' varsayımlarındaki heterodoks bir damar arayışından Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan "folk İslam" çalışmalarına kadar geniş bir alana sorgusuz sualsiz taşımaktan başka bir işlevi haiz değildir.

Yine de meseleyi Heywood'un yaptığı gibi daha da karıştırmamak adına kısaca belirtmek gerekirse Wittek'in teziyle Menzel'in aslında 'kuruluş' varsayımlarında çokça karşılaştığımız unsurları "kahramanvari bir çağ" olarak birleştirerek sunması birbirleriyle tam örtüşmez. Herşeyden önce Menzel denebilirse hayli 'milli' bir karakter üzerinden giderken,

⁴²³ Colin Heywood, "'Boundless Dreams of the Levant': Paul Wittek, the George-'Kreis', and the Writing of Ottoman History", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 1 (1989), s. 41.

⁴²⁴ Stefan George çevresi hakkında geniş bir literatür mevcuttur. Yine de şu kaynaklara bakılabilir: Robert E. Norton, *Secret Germany: Stefan George and His Circle*, (Cornell University Press, New York: 2002); Melissa S. Lane ve Martin A. Ruehl, *A Poet's Reich: Politics and Culture in the George Circle*, (Camden House, New York: 2011); Carsten Strathausen, "'Geheimes Deutschland': George's Biopoetics", *Telos*, no. 176 (2016), s. 51-76; Kantorowicz ile çevrenin bağlantıları için bkz. Paul Fleming, "Secret Germany / Crooked Germany: Ernst H. Kantorowicz", *Telos*, no. 176 (2016), s. 102-120. Wittek ile sözkonusu çevrenin arasındaki ilişki ise Heywood'un andığımız makalelerinde yeterince ele alınmıştır.

⁴²⁵ Colin Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 1 (1989), s. 16.

Wittek buna ‘dini’, hatta teolojik bir veçhe kazandırmaya çalışmıştır. Yine de Heywood, bu tür farklılıklara aldırmadan, Wittek’in gazileri idealleştirmesinin Menzel’le benzerlikler taşıdığını iddia eder. Ona göre, Wittek için “Anadolu’nun sınır boylarının idealleştirilmiş ve arketipik ‘*heroischritterlich*’ [kahraman şövalyevari] İslami gezgin savaşçı figürü”, dahası “sadece etrafında oluşmakta olan Osmanlı devletinin kristalleşeceği toplumsal unsur değil, aynı zamanda ethos’u Osmanlı devletinin daha sonraki bütün tarihine nüfuz edecek ideal bir figür” olan gazi⁴²⁶, onun benzeri tezler geliştiren bir geleneğin içinden gelerek ürettiği fikirlerle mümkün olmuştur. Dolayısıyla Heywood, Wittek’teki bu ‘idealleştirme’nin daha Menteşe Beyliği üzerine çalışmasıyla başladığını belirtir ve bu eserden şunu alıntılar:

Hudutlarda manevi [*geistige*] durum ve hayat görüşü, hükümet merkezlerinin ahlakına göre tanzim edilmiş, teolojik, edebi, hukuki ve ticari olarak vaz’edilmiş olanın taban tabana zıddına kahramanca, şövaleresk, romantik [*heroisch, ritterlich, romantisch*] ve bununla mukayese edilince katiyetle iptidaidir.⁴²⁷

Böylece Heywood, şunu ekler: “‘*Heroisch*’, ‘*ritterlich*’, ‘*romantisch*’: bunlar, Wittekçi tarihsel oluşum tarzına dair açık bir kavrayışa ulaşmanın anahtar kelimeleridir.”⁴²⁸ Wittek bu anahtar kelimeler etrafında, “tarihsel bir misyon” a sahip bir Anadolu, daha sonra da Osmanlı tarihi yazmaya çalışmıştır. Hatta kimi zaman bu tarihyazımını, “yüksek romantizm” yanında “tarihsel kadercilik (predestinarianism)” olarak nitelendirir.⁴²⁹ Böylece Wittek, Osmanlı tarihinin bazı unsurlarını değil bütün unsurlarını açıklamasını sağlayabilecek “bir *Ideenschema*” olarak Osmanlı geçmişini yeniden kurgulamaya yarayacak bir “ideoloji” olarak kurgulamıştır. Bu kurgu, “Osmanlı tarihi bir *Weltanschauung*, bütüncül bir dünya-görüşü olarak (yeniden) yazılmıştır”. Gaza tezi, bir ideolojidir; çünkü bizzat Osmanlılar tarafından hem “bir itici güç ve meşrulaştırma” ve hem de “kendilerine dünyada mukadder gördükleri yerlerini kazanma itkisi” olarak kullanılmıştır; devlet aygılları, bu çerçevede kurulmuştur. Ama aynı zamanda bir *Weltanschauung*’tur; çünkü Wittek onu, sadece Osmanlı tarihinin yeniden yorumlanmasının ideolojik bir temeli olarak değil, ama aynı zamanda Osmanlı’nın ‘kuruluş’undan yıkılışına kadar tek açıklama modeli olarak görmektedir.

Heywood’a göre bu, “geriye dönük bir rasyonelleştirme” içerir ve sabit bir ideolojik bakış açısından tarihin yeniden yazılması anlamını taşır. Bu anlamda, ister sağdan ister soldan olsun, isterse de “nesnel” bilimsel çabalarda olsun, tarihin sabit bir ideolojik bakış açısından yeniden yazılmasının çabaları çoktur ve bunun en güzide örneği de, Weber’in protestan etiği

426 Heywood, “Wittek and the Austrian Tradition”, 15.

427 Paul Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 6. Çeviriden alıntıya, Heywood’un dikkat çektiği kelimeleri, köşeli parantez içinde ekledim.

428 Colin Heywood, “Introduction: A Critical Essay”, s. 13.

429 Heywood, “Wittek and the Austrian Tradition”, s. 25.

tezidir. Wittek'i yeniden Weber'e bağlayan bu çaba, protestan etiğini bu kez bir ideoloji ve *Weltanschauung* olarak da konumlandırır. Sosyal bilimler geleneğindeki Weber yorumlarıyla örtüştürülmesi hayli zor olan bu bakış açısı, bir yandan Wittek'in gaza tezini Alman geleneği içine yerleştirmeyi hedeflerken diğer yandan da Wittek'in tezini milli bir ruh ve kahramanvari çağ olarak yeniden yazar. Ne var ki Heywood, yukarıda da belirtildiği üzere, bu iki tez arasında kurduğu benzerliği, "ideolojik bir sabit fikir" açısından benzerlikleri dışında, *analitik olarak* açıklayamaz. Bunun yerine, bir tarihçiden bekleneceği üzere, arşivleri karıştırarak Weber ile Wittek arasındaki kesişmeler üzerinde durur. Weber de, Wittek gibi, Stefan George'un karizmatik şahsiyet fikrine ve mistik dizelerine, belirli bir oranda, kendisini kaptırmıştır. Bunun dışında, Wittek, Osmanlı tarihi üzerine olmasa da, Türk ve İslam tarihi üzerine iki uzun makalesini, 1925 ve 1928 yıllarında, Weber'in kurduğu *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* adlı dergide yayınlamıştır. Böylece Weber ile Wittek birbirlerine yakın olarak konumlandırılır.

Doğrusu Heywood'un Wittek konusundaki yazıları arasında dolaşmak Osmanlı 'kuruluş' varsayımları arasında dolaşmaya benzer. *Arşivler karıştırıldıkça, Wittek'in yeni bağlantıları çıkar ve bunlar daha öncekiler üzerine eklene eklene, bazen de başka bir bağlantının yanında ayrı bir bağlantı olarak, katmanlaşarak büyür, sarmallaşır.* Bu açıdan, örneğin, Wittek'teki idealleştirilmiş bir kahraman figürünün kaynağı, mesiyani ve apokaliptik doneleriyle Kantorowicz'in II. Frederick hakkındaki çalışmasıyla benzeştirilirken, göç etmek durumunda kalmış primitif bir halkın idealleri olarak Menzel'le benzeştirilir. Hatta aynı konuda, burada üzerinde duramadığımız, "muhafazakâr, daha sonra da Nazi tarihçi" Kurt Hildebrandt'ın, devlet oluşumunu "kahramanların rüyaları devlette fiiliyata dönüşür" şeklinde özetlenebilen bir kahramanın eseri olarak yorumlayan tezlerinin de, en azından Aydos kalesi hakkındaki makalesiyle Wittek üzerinde etkili olduğuna değinilir.⁴³⁰ Hatta Wittek'in Nazi Almanyasından kaçıp sığındığı Belçika'da o sıralarda *Hız. Muhammed ve Charlemagne*'sinde⁴³¹ Akdeniz Birliğini dağıtarak Akdeniz'i "iki karşıt ve birbirlerine düşman sektörler"e bölen Henri Pirenne'den etkilenerek "Hristiyanlık âlemi ve İslam" arasında bir sınır çizmeye çalıştığını iddia eder. Sadece Pirenne bu sınırı, ortaya çıktığı dönemde ele alırken Wittek ise Malazgirt-sonrası tezahürlerine değinmektedir.⁴³² Bunun dışında, aslında sadece

⁴³⁰ Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", s. 18.

⁴³¹ Bkz., Pirenne, *Hız. Muhammed ve Charlemagne*, s. 18.

⁴³² Heywood, "Introduction: A Critical Essay", 19.

Wittek'in gaza tezi değil, Osmanlı 'kuruluş'una dair ne kadar mesele varsa, neredeyse hepsi, Wittek üzerinden gündeme getirilir.

Ne var ki Wittek'in gaza etiği tezinin sıkıntısı ve sorunları, Heywood'un araştırdığı şekliyle hangi düşünce ekolünün etkisinde geliştiğini, arşiv kaynakları arasında gezinerek, araştırarak tespit etme yöntemiyle de, Lindner'in açtığı çizgide Wittek'in kaynaklarının zayıf, hem gaza ideolojisinin itkisi ve hem de bu ideolojiden doğan bir dünya görüşünün meşrulaştırıcı gücü olamayacak denli monolitik olduğu şeklindeki düşüncesiyle⁴³³ de ya da Wittek'in 1980'lerde ortaya çıkan diğer eleştirmenlerinin yaptıkları gibi gaza tezin, "parçalara ayırarak" eleştirmeye yeltenmekle⁴³⁴ halledilemeyecek sıkıntı ve sorunlardır. Wittek'in gaza ruhu teziyle başlattığı ve Birinci Dünya Savaşı'nda bu ruha rağmen karşısındaki en büyük düşmanı Habsburglarla ittifaka girerek sadece kendi varlık sebebini ortadan kaldırmakla kalmadığı, her iki imparatorluğun da sonuna yol açan bir birliktelik oluşturduğu ve böylece her iki geleneğin de tarih sahnesinden silindiği şeklindeki uzun erimli bir Osmanlı okuması, ilk kez Köprülü tarafından "tek cepheli" ve "unilateral" olarak eleştirildiğini hatırlatmak gerek.⁴³⁵ Ne var ki Köprülü de sonradan onu takip ederek Wittek'i sadece 'kuruluş' ekseninde yorumlayanlar da burada iki yönlü okumanın farkına varamamıştır.

Her ne kadar Heywood, Wittek'in Osmanlı 'kuruluş' sorunu üzerindeki çalışmaları bu iki yönlülüğü açığa çıkarmak gibi bir işlev görse de, o da ulaştığı neticeleri son noktasına kadar götürmemiştir. Burada sorulması gereken soru, Osmanlı'yla birlikte Habsburgların kaybettiği geleneğin ne olduğu sorusudur: Neden Osmanlı ile Habsburgların yaptığı ittifak, her ikisinin de aslında sona ermesine yol açmıştır? Neden iki *düşmanın ittifakını* Wittek, bu iki imparatorluğun *savaştan bile önce* kendi yenilgilerini hazırladığına inanmaktadır? Elbette ki soruların karşılığı, her ne kadar Wittek'te böyle bir eğilimin var olduğu dikkatlerden kaçmayacaksa da ve Wittek'in 'gaza tezi'ni Osmanlı'nın 'kuruluş'una dair bir tez olmaktan

⁴³³ Lindner, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici güç ve Meşruiyet".

⁴³⁴ Wittek eleştirmenlerinin, aslında daha 1947'de yayınlanmış, lakin Yunanca olduğundan ancak ikincil kaynaklarla dolaşıma sokulmuş George G. Arnakis'in "Gibbons'tan beri Osmanlıların temelleri sorunu üzerinde çalışan tüm araştırmacıların, ilk Osmanlıların öncelikle İslami [Wittek tezi] veya esasen Türk [Köprülü tezi] niteliklerini vurgulamakla yollarını şaşdırdıkları; doğru bir tasvire ulaşabilmek için Bitinya'daki yerel koşulların dikkatlice incelenmesi gerektiğini" ileri süren *Hoi protoi othomanoi* adlı eseriyle başladığını belirtmek gerek. Bu dipnottaki turnak içindeki ifade, Arnakis'in eserini inceleyen Robert Lee Wolff'un değerlendirmesinden alıntılanan Kafadar'ın *İki Cihan Aresinde*'sinden; bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 64. Kafadar'ın Wittek tezinin eleştirmenlerini incelediği bölümler ise, bu konudaki hem literatürü ve hem de tezlerin niteliğini sunması anlamında, dikkat çekici; bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 66-86. Metindeki "parçalara ayırmak" ifadesi ise Kafadar'ın, Wittek eleştirmenlerinin tutumunu gösteren genel bir ifadesi; bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s.66.

⁴³⁵ Mehmet Fuat Köprülü, "Osmanlı İmparatorluğunun Etnik Menşei Meseleleri", *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* içinde, haz. Orhan Köprülü, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 238.

çıkarak onu bir 'Wittek tezi'ne dönüştüren bazı önemli noktaları işaret etse de⁴³⁶, Heywood'un sürekli altını çizdiği 'heroisch', 'ritterlich', 'romantisch' olamaz. Eğer Wittek, Kantorowicz ve diğerleri gibi, Habsburg geçmişine romantik ve mitik bir şekilde bakan küçük bir çevrenin etkisi ile bu tezleri geliştirmişse, Habsburgları da romantik ve mitik yapan unsurların da ortaya konulması gerekirdi.

Bu arayış bizi yeniden Binbaş'ın Wittek'i değerlendirmesine götürür. Binbaş, Lindner ve özellikle de Heywood'un Wittek üzerine çalışmalarını eleştirel bir gözle değerlendirmeden, gaza'yı bir etos ve gaziye de kahramanvari bir figür olarak kabul etmiştir. Ne var ki Wittek konusunda doğru soruyu soran yine Binbaş olmuştur: "niye Wittek Kantorowicz'in *Kralın İki Bedeni* gibi bir kitap yazamadı".⁴³⁷Binbaş, bu soruya, Wittek'i de Aydos kalesine dair çözümlenmesinde ele aldığı tekfurun kızı gibi bir "kuyu"ya yerleştirerek cevap vermeye çalışır. Bu "kuyu" aslında iki yönlüdür: Birinci yön, Wittek'in, kendisi gibi Nazilerin iktidara gelmesinden sonra sürgün olarak yaşamak zorunda kalan Ernst Kantorowicz, Erwin Panofsky, Erich Auerbach, Gershom Scholem, Leo Spitzer, Hannah Arendt, Leo Strauss, Gustav E. Von Grünebaum, Andreas Tietze gibi isimlerle benzerliği ve benzemezliği üzerine kuruludur. Wittek, sürgün bir bilimadamı olarak onlara benzer; lakin onlara eşdeğer bir yer de edinmemiş, mesela Kantorowicz'in *Kralın İki Bedeni* gibi bir eser meydana getirememiştir. 'Gaza tezi', tek yönlüdür; Osmanlı'nın ortaya çıkışını, 600 yıl ayakta kalmasını ve nihayetle ortadan kalkmasını bir "çekirdek" veya nüve olarak 'kuruluş'una neden olan 'gaza tezi'ne ve onun artık Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra zeval bulmasına bağlaması, uzun bir tarih dilimini tek bir neden üzerinden açıklamaya çalışarak onu başarısızlığa sürüklemiştir. Wittek bu anlamda "kuyu"dadır; ancak Wittek'in Nazilerden kaçarken önce Brüksel'e, Nazilerin Belçika'yı da işgal etmesi üzerine sonra da Londra'ya sığınmasıyla burada çalışmalarını yürüttüğü "Şark ve Afrika Çalışmaları Okulu'nun Wittek'e uygun bir ofis sağlayamaması nedeniyle" mi, yoksa "Londra'da Viyana'nın entelektüel canlılığını bulamaması nedeniyle" mi, örneğin, "Wittek ile Kantorowicz arasında, savaş sonrası bilimsel üretim açısından görülen aşikâr farklılık" ortaya çıkmıştır? Ya da Wittek, "*Kralın İki Bedeni* statüsünde bir eser ortaya koymak için Osmanlı çalışmaları sahasında çok daha fazla altyapısal çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu" mu hissetmiştir? Dahası "Viyana ve İstanbul'da iki imparatorluk idealinin çöküşüne şahip olduktan ve bunların yasını tuttuktan sonra, Londra'da, bir üçüncüsünün, Britanya İmparatorluğu'nun ortadan kalkışına katlanmak zorunda kalacağını" mı

436 Bkz. Heywood, "Spectrality, 'Presence' and the Ottoman Past", s. 63.

437 Binbaş, "Paul Wittek: A Man in Dark Times", s. xvi.

hissetmiştir?⁴³⁸ Binbaş, bu sorulara cevap verilemeyeceğini belirtir. Ancak sorularını ortaya koyduğu bağlam gerçekten ilginçtir ve *güncel*dir. Imber'in çok sonraları ifade edeceği Osmanlı'nın "kara delik"ini çok önceden mi farketmiştir Wittek? Osmanlı üzerine çalışmalarının onu "kuyu"ya attığını mı hissetmiştir?

Yine de bu "kuyu"nun ikinci yönü, bir 'kurtuluş umudu'nu da içerir: Wittek, Benjamin'in 1940'larda farkettiği "Mesih sadece kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir. Düşman kazanacak olursa, *ölüler bile* payını alacak bundan. Ancak bu endişeyi içinde duyan tarihçi, geçmişteki umut kıvılcımlarını alevlendirme yetisine sahiptir"⁴³⁹ düşüncesini, ondan çok önce, 1930'larda, o "kara günler"de farketmiş; geçmişten umut kıvılcımları devşirmeye aday endişeli bir tarihçi gibi bir his içinde, bulunduğu "kuyu"dan kurtulmanın ancak "Mesih veya süper-gazi" ile mümkün olabileceğini görmüştür. Dolayısıyla Wittek'in Osmanlı çalışmaları çok da Osmanlı üzerine değil, *Wittek'in mensubu bulunduğu bir imparatorluğun, Habsburgların yıkılmasıyla içine düştüğü umutsuzluğa bir çare arayışı, mesihçi bir umut beklentisidir*. Wittek'in gazi figürünü de, Osmanlı'yı Imber'in iddia ettiği gibi "sağcı Alman milliyetçi geleneklerinden" etkilenmiş bir biçimde okuması olduğuna dair sert iddiası kadar olmasa da⁴⁴⁰ belirli bir mesihçilik içeren "Sonra gelen ön gelenden yiğ olur" anlayışıyla yorumlama çabası da bu umudun bir göstergesidir. Binbaş, Wittek'in bu beklentisine bir ad verir: "Wittek'in politik teolojisi".⁴⁴¹

Gerçekten Wittek'in ilk Osmanlı kaynaklarında Aydos kalesinin alınmasına iki farklı anlatıyı, Aşıkpaşazade ile Neşri anlatılarını kıyaslayan makalesinde görülen bir rüyadaki "kuyu"dan Wittek'in kendi "kuyu"suna uzanan ilginç bir makaledir Binbaş'ın makalesi. Lakin çok fazla Wittek üzerinedir ve bazı problemleri vardır. Herşeyden önce, Wittek'te bir politik teoloji keşfetmek ile *Wittek'in, zihninde bir arayış olarak ister var olsun isterse de olmasın, 'bir Osmanlı politik teolojisi nasıl kurulabilir?' türünden bir sorunun peşinden giden, ancak başarısız çabası aynı şey değildir*. Politik teolojinin, hükümlerlik telakkilerinde ve imgelerinde değil, bir figür olarak gazide aranmasıyla zaten baştan başarısızlığa mahkûm olmuş bir arayıştır Wittek'inki.

Öte yandan Binbaş, Wittek ile Kantorowicz arasındaki ilişkiyi daha dorğu bir bağlama yerleştirerek de dikkat çeker. Örneğin Heywood'un Kantorowicz'i, Stefan George çevresinde

⁴³⁸ Binbaş, "Paul Wittek: A Man in Dark Times", s. xvi.

⁴³⁹ Walter Benjamin, "Tarih Üzerine Tezler", çev. N. Gürbilek, *Son Bakışta Aşk* içinde, haz. N. Gürbilek, (Metis Yayınları, İstanbul, 1993), s. 42.

⁴⁴⁰ Bkz., Colin Imber, "Paul Wittek's 'De la défaite d'Ankara a la prise de Constantinople'", s. 69.

⁴⁴¹ Binbaş, "Paul Wittek: A Man in Dark Times", s. xvi.

takılıp kalmış, II. Frederick üzerine eseriyle mitik ve kahramanvari bir geçmiş yaratmış sürgün öncesinin Kantowowicz’idir. Heywood, Kantorowicz’in *King’s Two Bodies*’i ile ortaçağa dair hala tartışılmaya devam eden bir politik teoloji oluşturduğu dönemi sözkonusu bile etmez. Bu gerçekten üzerinde durmayı hak eden bir ihmaldir. Neden Wittek’i Alman geleneğindeki neredeyse her türlü eğilimle anan Heywood, Osmanlı’yı politik teolojik bir çerçeveye de yerleştirecek bir tartışmayı silmiştir? Bu sorunun cevabı biraz da Wittek’te, onun gaza tezinin, kendisini eleştirenler tarafından sürekli ihmal edildiğini gördüğümüz bir ‘uç’ toplumu kurgulamasında ve bu ‘uç’ toplumunu kurgularken birisi Osmanlıların kendisine dönük bir üçleme ve diğeri de bu toplumsallaşmanın niteliğini ve gerilimlerini sergileyecek başka bir üçleme oluşturmasında yatar. *Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalına katkıda bulunan hemen hemen herkes, Wittek gibi, Osmanlı’nın bir göçebe imparatorluğundan bir parça daha fazla bir şey olduğunu kabul etmiş; sadece bu ‘bir parça daha fazla’nın anlamlı olduğu bir Osmanlı tasavvuru geliştirmeye çalışmıştır.* Gibbons’ın “kan” ve “ırk”ı ile Wittek’in “uç”u ve gazisi, bu anlamda birleşir.

Lakin sömürgeciliğin ve ırkçılığın hâkim olduğu sömürgeci bir ‘diplomatik’ düzende, Wittek’in tezi, bir *horror Jihadium* oluşturacak denli de ‘fazla’lık içerir. Wittek’in tezinin bütün eleştirisi, Binbaş gibi meseleyi biraz daha yörüngesinde tartışmaya çalışanlar istisna, ne gaza tezinin gerçekten niye başarısız olduğunu mesele edinmiştir ve ne de Osmanlı ‘kuruluş’u için meselenin nasıl çözümlenmesi gerekeceğine dair gerçekten izlenmesi gereken bir usul ve yol açmıştır. Daha tuhafı, meselenin Wittek’in kendi hayatına gelip dayandırılması bir yana, uluslararası literatürde 1980’lerde ortaya çıkmaya başlayan ve Wittek’in gaza etiğini idealleştirmesini sorgulayan çalışmalarının “Vietnam Savaşı’nı görmüş, ‘bir ideal için savaşıma’nın ya da ‘insanların kendi ‘üstün’ değerlerini yayması’nın, ‘aslında’ bayağı nedenlerin körüklediği eylemleri meşrulaştırmak üzere ideologlar tarafından uydurulmuş belagattan daha öte bir şey olabileceğini kabul etmeyen bir akademisyenler neslinin bıyık usanmışlığı”na bağlanmasıdır.⁴⁴² Oysa mesele daha derindir.

v/ ‘İtilaf’a Karşı İttifak Olarak ‘Kuruluş’

Her ne kadar Kafadar Wittek’in gaza tezine dair eleştirilerin Vietnam savaşındaki bakan tarihçilerin bir arayışına bağlasa da, Heywood’un gaza tezini 11 Eylül’e kadar bağlayacak bir bağlamda okuduğuna değinmiştik. Elbette gazayı 11 Eylül’e bağlamak ile Vietnam savaşının

⁴⁴²

Bkz., Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 50; Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 73-74.

ideolojik propagandasından sıkılmış tarihçilerin bıkmışlığına bağlamak arasında ciddi farklar vardır. İlki Wittek'in "*raison d'être*"sının bugün ne anlama gelebileceğini işaret eder ve neologizmime geri dönecek olursak, bir *horror Jihadium* içinde olduğu söylenebilecek Heywood bu konuda olabildiğince sarihtir. İkincisi ise bu sarahatin ne anlama gelebileceğini, gerçekten Heywood'un kurduğu bir bağlantı gibi bir şeyin kurulup kurulamayacağını, dahası niye böyle bir bağlantı kurulduğunu düşünmeye bile gerek duymadan, meseleyi 'çiçek çocuklar' arasından çıkan tarihçilerin savaş bıkkınlığına bağlayıverir.

Heywood, gaza tezinin bugüne etkilerini birkaç yerde birden gündeme getirir. Örneğin, 2013'te yayınlanan bir makalesinde, "yirmi birinci yüzyılın ikinci onyılında, Osmanlı tarihi, kısmen 9/11'in hissedilen uzantılarına bir tepkiyle ateşlenmiş olarak, özellikle Kuzey Amerika'da, *uzantılarıyla*, ana bir uzmanlık alanı olmuştur" der.⁴⁴³ Söz konusu "uzantılar"ın ne olduğunu ise, 2012'de Wittek'in *The Rise of Ottoman Empire*'inin genişletilmiş baskına yazdığı eleştirel girişte sarıh bir biçimde ortaya koyar. Wittek'in Osmanlı tarihini yorumlamasını "hem mistik ve hem de Machiavelci anlamıyla, amoral" diye betimler. Bu Wittek'in Alman tarihselci geleneğinin Birinci Dünya Savaşı sonunda girdiği krizi dikkate almadığının bir göstergesidir. Her ne kadar Binbaş Wittek'in gaza teziyle kendisini bir "kuyu"da bulduğunu; buna rağmen Anglo-Saxon şarkıyatçıların da yardımıyla Londra'da kendisine bir kürsü edinebildiğini işaret etse de, Wittek gaza tezinden geri adım atmamış ve Alman tarih geleneğinin krizinden etkilenmemiş gibi davranmıştır. Heywood, Wittek'in "tarihi 'kozmetik evrimin bir uzanımı'" olarak gören Alman romantik geleneğinin hulasasını nihayette Nazi mitinde bulunduğunu öne sürer. Ama Wittek bir anti-Nazi olsa da, Osmanlı'yı "kendi dünya görüşü", *Weltanschauung*'u içinde kavramaya çalışarak oluşturduğu idealleştirilmiş bir gazi devleti kurgusu, aynı Alman tarihselci geleneğin bir ürünüdür. Heywood'un Alman Şarkıyatçı geleneğini gündeme getirmeden, dolayısıyla Şarkıyatçılığı tamamıyla silerek Wittek'i bir Alman tarihselci geleneği içine yerleştirilmesi ve hatta bu geleneğin Birinci Dünya Savaşı sonrasında yaşadığı krizi sanki yokmuş gibi değerlendirerek bir Osmanlı tarihi anlatısı ortaya koyduğundan bahsetmesi, onun, Osmanlı tarihi söz konusu olunca ortaya atılan cüretkâr yorumları bir adım daha ileri götürmesine neden olur:

Dolayısıyla iddia edilebilir ki Wittek tarafından kullanılan (Ahmedi gibi) ilk edebi kaynaklardan çıkarsadığımız biçimde, Osmanlıların kendilerine dair bakış açısı, bir eylem diyalektiği içeriyordu: *teleolojik ve mesiyanikti* (tıpkı bin Ladin'ininde olduğu gibi) –örneğin, çağın İkiz Kuleleri olan Konstantiniyye'nin gelecekte fethedileceğine dair (düzmece) peygamberi geleneklere [prophetic

443

Heywood, "Spectrality, 'Presence' and the Ottoman Past", s. 59. İtalik eklendi.

traditions] (*hadis*'lere) bkz. Kesinlikle Hegelian *Zeitgeist*'in gelişimi ('Das Gang Gottes in die Welt'), Osmanlı'nın (Tanrı'nın rehberi olduğu) "ebediyen muzaffer Uc" a inancına yakındır.⁴⁴⁴

Heywood'un uydurma olduğunu söylediği Konstantiniyye'nin fetholunacağına dair hadislerin aslında nasıl bir imparatorluk imajı içerdiğine yukarıda yeterince değindik. Düştüğü bir dipnotta, *Latince "pomum rubrum" olan adını da vererek hem de, "Türk folklorunun mitolojik Kızıl Elma"sı diye bahsettiği "Türk-Müslüman fatihlerin nihai amacı olan efsanevi kent"ın alınacağına dair efsanelerden bahsettikten sonra, New York'a "Büyük Elma" (Big Apple) dendğine de gönderme yaparak, "[g]ünümüz terörist eskatolojisinin etiyojisi düşünüldüğünde Kızıl Elma'dan Büyük Elma'ya atılacak adım belki de çok uzak değildir"*⁴⁴⁵ yorumunda bulunur. Osmanlı'nın Kızıl Elma'sı New York'un Büyük Elma'sına dönüştürülmüştür. Ancak, örneğin Yerasimos'un soykütüğünü incelediği bir fikri bir tarihçiye yakışmayacak bir şekilde bugüne bağlayarak. *Meselenin aslında Osmanlı'yı anlamaktan nasıl çıkıverdiğine* şaşırılmamak için, "Osmanlıların kendilerine dair bakış açısı, bir eylem diyalektiği içeriyordu: *teleolojik ve mesiyanikti* (tıpkı bin Ladin'ininde olduğu gibi)" ifadesi bile kendi başına yeterlidir. Bunlar, Heywood'un Wittek'te bulduğu "*aşıkâr saçmalıklar*"ı kat kat aşan saçmalıklar elbette. Ancak Heywood hızını alamaz ve şunu da ekleyiverir:

Yetmiş yıl önce Wittek'in 'gaza tezi' kendi içinde 1930'ların *seküler mesiyанизmi* bağlamında sadece akademik bir ilgi olarak değerlendirilebilirdi. Şimdi, pre-modern tavrıların yeniden ortaya çıktığı yeni bir küresel kriz çağında, Wittek'in fikirlerinin bir biçimde ziyadesiyle presentist eleştirisine yeni bir alaka kurabiliriz. *Bitinya'nın ve Trakya'nın ondördüncü yüzyıl gazilerini tanırlaştırırken çağının teröristlerini romantikleştiriyor muydu Wittek?* Hem karadaki ve hem de denizdeki ekonomik açığı düşünölmeye ihtiyaç duyar: gazilerin Rumeli'deki köleleştirici akınları yanında Ege'nin deniz gazilerinin 'korsanlığı' da, bütün korsanlık gibi, meşru ekonomik faaliyet kadar şeyleştirilmiş bir ideoloji olarak da düşünölebilir. Bir kez daha, bir çeyrek yüzyıl önce Rudi Lindner tarafından iyi bir biçimde ifade edilen ve tanımlanan itici güç ile meşrulaştırma düğümüne geri dönüyoruz. Hava korsanlığı aşıkâr bir biçimde karlı değildir, hakikaten, zarar vericidir: ele geçirilmiş gemiler/köleler/malların tersine, çarpılan uçak ya da harap olmuş bina satışı sunulamaz –lakin ya "içerden bilgilenme" -9/11'den hemen önce ve sonra içerden bilgi dâhilinde gerçekleşen hisse alım satımına dair ithamlar? *İlk Osmanlılar, Cenevizli tüccarlarla ve tekellerin çiftçiliğindeki bağlantılarıyla, gaziler olmak yanında kurnaz işadamlarıydı da;* tıpkı İbn Ladin ailesinin, aşıkâr bir küresel terörün planlayıcısı olmak yanında başarılı kapitalistler üretmiş olduğunun görülmesi gibi.⁴⁴⁶

Osmanlıları günümüzün küresel teröristlerine benzeten bu satırlar, elbette ki, Heywood'un ne sadece cüretkârlığına ve ne de saçmalama hakkına bağlanabilir. Heywood, Wittek'in gaza tezinden rahatsızdır ve bu rahatsızlık, gaza tezini özetlerken kullandığı kelimeleri seçme biçiminde kendisini gösterir: gaza tezi, "bir İslami siyasetti, Wittek'e göre,

⁴⁴⁴ Heywood, "Introduction: A Critical Essay", s. 23.

⁴⁴⁵ Heywood, "Introduction: A Critical Essay", s. 23, not. 78.

⁴⁴⁶ Heywood, "Introduction: A Critical Essay", s. 23-24. İtalik eklendi.

İslam inancı için Kâfirlerle savaş yürütmek olan tek *raison d'etre*'ydi".⁴⁴⁷ Elbette burada, hatta en az Heywood kadar gaza tezinden rahatsız olan Lindner'de de, Kafadar'ın iddia ettiği Vietnam savaşının yarattığı ortamdan rahatsız olmuş tarihçilerin savaşa dair bıkkınlığından daha fazlası vardır. Wittek'in tezinin Osmanlı 'kuruluş' sarmalı diye adlandırdığımız ve bizatihi problemlili addettiğimiz bir uğraşının bir parçası olduğunu düşündüğümüzü bir kez daha hatırlatarak, gaza tezinin Heywood tarafından algılanmasının Wittek'i bağlamından kopardığını bile eklemeye yoktur. Elbette Wittek 'gaza'nın Osmanlı devletinin varlık nedeni olduğunu iddia ederken bunu Avrupa Hristiyanlığı ile karşıtlık bağlamında kuruyordu; elbette gazanın kâfirlere karşı yürütüldüğünü defeaatle ifade ediyordu. Lakin eğer Wittek'in böyle bir tezi geliştirdiği kendi dönemindeki bağlama yerli yerine oturtacaksa, Heywood'un yaptığı Osman Gazi ile bin Ladin, Osmanlılar ile günümüz teröristleri arasındaki cüretkâr ve hatta "aşikâr saçmalıklar" içeren *ad hoc* kıyaslamalarından değil, tarihsel seyri içinde anlamlı olan bir yerden meseleye bakabilmeliyiz.

Heywood'un Wittek'in Stefan George çevresinden Weber'e, Alman Şarkiyatçılarından Pirenne'ye kadar uzanan bir silsile içinde etkilenmiş olabileceği kaynakları araştırması, her şeyi göz önüne alır, ama bir meseleyi hiç gündeme getirmmez: neden Wittek Osmanlı'nın *raison d'etre*'sının Habsburglarla Birinci Dünya Savaşı'nda ittifak kurmasıyla bittiğini düşünmektedir? Gerçekten Heywood, daha 1915'de yayınladığı *Holy War "Made in Germany"* adlı eseriyle⁴⁴⁸, Osmanlı'nın Habsburgların yanında Birinci Dünya Savaşı'na katılmasının nedenlerini araştıran ve bu ittifakın "kutsal savaş" ilanı ile gerçekleştirilmesinin arkaplanını sorgulayan Hollandalı Şarkiyatçı C. Snouck Hurgronje'nin tezlerinden itibaren, "kutsal savaş" ilanında Habsburgların nasıl bir katkısı olduğunu ve bu katkının nasıl bir propagandayı hedeflediğini araştıran çalışmalardan habersiz olabilir mi? En azından mehdiliğe dair aşırı genelleme içeren iddiasını Hurgronje'ye dayandırdığını gördüğümüz Wittek'in onun 'Alman yapımı kutsal savaş' tezinden haberdar olduğunu gösterir. Öyleyse, bu haliyle "kutsal savaş" ilanı ve onun kullanılma alanı, Birinci Dünya Savaşı'nda şekillenen İtilaf devletleri ve İttifak devletleri arasında ne tür bir ilişkiyi ve dahası savaşı öngörüyordu? Wittek'in gaza tezi

⁴⁴⁷ Heywood, "Introduction: A Critical Essay", s. 2.

⁴⁴⁸ Bkz., C. Snouck Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, (The Knickerbocker Press, New York: 1915). Bu kitap Hurgronje'nin metninin Hollanda'da yayınlanmasının hemen akabinde yazarından izin alınmadan Siyonist olmakla tanınan Richard Gottheil'in gayretleriyle çevrilerek yayımlanmıştır. İngilizce çeviride metnin başlığı da değiştirilmiş, dolayısıyla sonraki tartışmaları etkileyecek bir sonuç ortaya çıkmıştır. Hurgronje'nin Hollandaca metninin başlığı "Duitschland en de Heilige Oorlog" ("Almanya Ve Kutsal Savaş") şeklindedir. Bkz., C. Snouck Hurgronje, "Duitschland en de Heilige Oorlog", *Nederland en de Islam* içinde, (Brill, ikinci baskı, Leiden: 1915), s. 102-138. Ancak Hurgronje makalelerinin toplamının ikinci cildine aynen aldığı gözetilirse çeviriyi onaylamış görünmektedir. Bkz., C. Snouck Hurgronje, "*Holy War 'Made in Germany'*", *Verspreide Geschriften, Deel II* içinde, (Kurt Schroeder, Born: 1923), s. 257-284.

böylesi bir ortamdan da etkilenerek ortaya konulmuş olabilir mi? Osmanlı'nın Şeyhülislam'ın "kutsal savaş"a izin veren fetvasının şatafatlı bir biçimde sahnelenmesiyle Habsburglar'la müttefik olarak savaşa katılması, nasıl bir politikanın ürünüydü ve Wittek böyle bir politikada taraf mıydı?

Bu sorular bir yanıyla elbette ki bizi, önceki bölümün sonunda Osmanlı 'kuruluş' meselesinde var olduğunu teşhis ettiğimiz ve 'kuruluş'tan ziyade günün sorunlarına cevaplar arayan, *Osmanlı tarihyazımını da ekoller arası mücadele olarak gören* bakış açısına geri götürmekle kalmaz; ayrıca İttifak ve İtilaf güçleri arasındaki ilişki bağlamında, Heywood'un akıllara zıyan açıklamalarının aksine, daha *tarihsel bir bağlamda* cevaplar aramaya da sevkeder.

Wittek'in aşına olduğundan kuşku duyamayacağımız *Holy War "Made in Germany"*'si yazarı Hurgronje, sadece Şarkiyatçı çevrelerde değil genel uluslararası literatürde bir hümanist ve kozmopolitan olarak tanıtılır. Hatta Heywood'un artık geçmişte kalmış olduğunu belirttiği liberal bir "seküler mesiyанизm" in bir temsilcisi olarak bile addedilebilir. Ancak Hurgronje, Hollanda'nın Uzak Asya'daki sömürgelerindeki işleyişin 'sağlıklı' olabilmesi adına Hollanda hükümetine sömürge konularında danışmanlık da yapmıştır; sanki müslümanmış gibi davranarak Müslüman olmayanların girmesi yasak olan Mekke'ye Hollanda hükümetinden aldığı izinle ve Cidde'deki Hollanda Konsolosluğu'nun da desteğiyle gizlice girerek Mekke hakkında ve Hollanda sömürgesi Endonezyalı Hacıların davranışları konusunda bilgi toplamaya da çalışmıştır.⁴⁴⁹ Tuhaf olanı, bu saygısızlığı neticesinde elde ettiği bilgilerin hala sanki antropologun "saha çalışması"nda elde ettiği bilgilermiş gibi sunulabilmesidir.⁴⁵⁰ Ancak Hurgronje'nin kurnazlıkları bununla da kalmaz; neredeyse 60 yaşındayken kendisinden çok genç bir Hollandalı kadınla yaptığı resmi evliliğinden doğan kızı, çok sonraları babasının bir Hollanda sömürge yönetimi danışmanı olarak bulunduğu Batı Java'da, iki müslüman kadından doğma beş çocuğu olduğunu öğrenir.⁴⁵¹ Muhtemelen Hurgronje, özellikle Açe'de Müslümanların Hollanda sömürge yönetimine direnişini soykırıma varacak tekniklerle kırmaya yardım ettiği sıralarda, kendisini yine müslüman olarak tanıtarak müslümanlar arasında yasak olan, müslüman bir kadının gayr-i müslim bir erkekle evlilik yasağını kırmıştır.

⁴⁴⁹ Léon Buskens, "Christiaan Snouck Hurgronje, 'Holy War' and Colonial Concerns", Erik-Jan Zürcher (der), *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Hurgronje's "Holy War Made in Germany"* içinde, (Leiden University Press, Leiden: 2016), s. 42-43, 29.

⁴⁵⁰ Buskens, "Christiaan Snouck Hurgronje", s. 29.

⁴⁵¹ Buskens, "Christiaan Snouck Hurgronje", s. 30.

Bu tür kurnazlıkları elbette Hurgronje'nin sömürgelelere karşı sömürgeci duyarlılığının da altını çizen bir içeriği haizdir ve *Holy War "Made in Germany"* de bu içerik ziyadesiyle mevcuttur. Bir protestan papazının oğlu olan *Hurgronje eğer kozmopolitse, o zaman kozmopolitliğin tanımını, sömürgelelerin baki kalması ve sömürgecilerin sömürgeleleri uygarlık yolunda eğitmesi girişimini içerecek kadar genişletmek gerekecektir*. Çünkü Hurgronje'nin *Holy War "Made in Germany"* de bütün iddiası, bu kanaatine dayanır. Alman Oryantalist Martin Hartman'ın, muhtemelen Wittek'in de katılacağı, "Savaşın ilke olarak 'kâfirler' olan farklı inanç sahiplerine karşı savaşla sınırlandırıldığı İslam'ın aksine, Hristiyan dünyada hiç kimse aynı inancın taraftarlarına karşı savaşı istisnai almaz ve burada Sevgi kilisesinin kulları İncil'i ileri sürme, yani inkâr etme, bağınazlığına nadir olarak başvurur; bu kullar vatansever tavrı emretmeye koşullanmıştır ki bu durumda bu, diğer buyruklar bir yana, beşinci buyruğun ihlali demektir: Komşunu kendin gibi seveceksin" sözlerini aktardıktan sonra, Hurgronje şunu ekler:

Gerçekten İslam'da, ilahi kanunun mutlak buyruğu olarak, mutlak dünya barışını temin etmek için, aynı topluluğun üyeleriyle sınırlı olan siyasal varoluşu kamile erdirmeye ve topluluk fikrini bütün dünyayı kucaklayacak bir [topluluğa] yayma hakkının ortaça ait tahdit edilmesini ortadan kaldırmak gereklidir. Tebaları, himayeleri veya müttefikleri olarak Muhammedilere sahip modern devletler için, latif ödev, ... yüksek beşeri toplum kavrayışı için aynı zamanda hem onları ve hem de kendilerini eğitmekle sınırlıdır; onları, kendi bencil çıkarları için, arkada bırakmak üzere oldukları ortaçağa ait dinsel nefretin yollarına geri yönlendirmek değildir.⁴⁵²

Her ne kadar Hurgronje'nin savaş sözkonusu olduğunda en azından "pasifist" olduğunu iddia edilse de⁴⁵³, hem onun ve hem de Hartman'ın yukarıdaki ifadelerini birlikte okuduğumuzda, burada, Foucault'nın ırklar savaşı dediği şeyin hem nedenini hem de nasıl aşılacağına dair öneriyeye yer verildiğini görürüz. Hurgronje, ısrarla, her ne kadar kutsal savaş fikri ortaçağa ait bir fikir olsa da, Müslümanların kendi dinlerinden olanlara karşı kutsal savaş açmalarının hayranlık duyulacak bir ilke olduğundan bahseder. Bu ilke, "yüksek toplumsal uygarlık için mükemmel bir temel ve modern dünya için daha ziyade küçük düşürücü" bir şeydir.⁴⁵⁴ Ne var ki 'biz ırklar olarak bizbirlerimizle savaşırken, onlar birbirleriyle savaşmayı yasaklamışlar!' türünden bir şikâyeti barındıran ve "komşunu kendin gibi seveceksin" buyruğunu hatırlatan bu taktik, "komşu"nun kim olduğunu tanımlamaya gelince, bütün politik teolojik yükünü boşaltır ve ortaçağa ait olduğu söylenen bir ilkenin modern Batılı bir

⁴⁵² Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 81-82.

⁴⁵³ Örneğin onu "ütopik bir pasifist" olarak sunan bir görüş için bkz. Buskens, "Christiaan Snouck Hurgronje", s. 36. Erik-Jan Zürcher ise, bu kadar net olmasa da onun özellikle Birinci Dünya Savaşı öncesi "nötr" olan Hollanda'nın bir vatandaşı olduğunu ileri sürer. Bkz., Erik-Jan Zürcher, "Introduction: The Ottoman Jihad, the German Jihad and the Sacralization of War", Erik-Jan Zürcher (der), *Jihad and Islam in World War I* içinde, s. 15.

⁴⁵⁴ Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 80.

versiyonunu üretmeyi hedefler.⁴⁵⁵ Ancak bu, Hurgronje'ye göre, *hem insanlık ailesinin ve hem de geri kalmış, eğitimsiz, yol-yordam bilmez sömürgelerin hayrına*, onları savaşa teşvik etmekle değil; onları eğitmekle ve modern olmayı öğretmekle gerçekleştirilebilir. Bunun kendi bireysel hayatında gördüğümüz kurnazlıklar gibi bir kurnazlık içerip içermediği Hurgronje'nin metinleri arasında dolaşan bir okumayla, Edward Said'in *Şarkiyatçılık*'ta birkaç göndermeyle sınırlı tuttuğu⁴⁵⁶ onun gibi Şarkiyatçıların sadece söylemsel analiziyle sınırlı olmayan, *siyasal tavırlarının içeriklerini de değerlendiren*, ama burada girişemeyeceğimiz bir okumayla teşhis edebiliriz.

Hurgronje'nin *Holy War "Made in Germany"*'sine dönersek, temel tezi, kimisi şahsi dostu da olan Alman Şarkiyatçıların, Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'na İttifak güçlerinin safında yer alarak katılırken bunun Fatih Camii'nde düzenlenen bir törende okunan fetvayla yapılmasında ve savaşa katılımı bir "kutsal savaş" olarak takdim edilmesinde planlayıcı olduklarını iddia etmesidir.⁴⁵⁷ "Kutsal savaş", İstanbul'da ilan edilse de, Almanya'da "yapılmış"tır. Hurgronje, bu tezini kuvvetlendirmek için, *Holy War "Made in Germany"*'nin hemen girişinde, "on yıl kadar önce dinsel fanatizm ve onun siyasal şartlara etkisi konusunda hayli entelektüel bir tipe sahip bir Türk ile konuşması"ndan bahseder. Sözkonusu Türk'ün, kendisine, "modern dünyanın sakinleri"nin geçmişte "ahiretin sırları hakkında anlaşmazlıklar için birbirlerini tahrip" etmiş olduklarından; "Allah'a şükür, insanlık bu barbar âdetin üstesinden geldi ve herkes istediği gibi inanmakta özgürleşti" dediğinden; lakin "ekonomik ve siyasal çıkarlar adına savaşlar ilan edilmeye devam ettiği sürece bunun bize ne faydası var?" diye yakındığından söz eder.⁴⁵⁸ Hedefi Alman Şarkiyatçıların İstanbul'da ilan edilen "kutsal

⁴⁵⁵ "Komşu"nun kim olduğu konusunda son zamanlarda artan bir literatür vardır. Hem meselenin ortaya konuş şeklini ve hem de diğer ilgili literatüre dair kaynakları sunabilecek bir eser için bkz., Eric Santner, Kenneth Reinhard, and Slavoj Žižek, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, (University of Chicago Press, Chicago: 2005). "Komşu" meselesinin nasıl Pavluscu bir bölerek birleş(tir)me taktiği içerdiğini ele alan bir çalışma için ise bkz., Demirhan, "Evrensel ve Komşu: İnsan Hakları Üzerinden bir Politik Sosyoloji Okuması".

⁴⁵⁶ Said'in Hurgronje'ye fazla yer verememesi Alman Oryantalist geleneğine de çok fazla değinmemesine yol açan Hollandaca ve Almanca kaynaklardan yararlanmamasına bağlanmıştır: "Christiaan Snouck Hurgronje, Edward Said, belki de Almanca veya Hollandaca okuyamaması nedeniyle, *Şarkiyatçılık*'ta ona çok fazla ilgi göstermese de, bilim adamlığı, siyasal aktivizm ve şahsi ilgiyi kaynaştırması nedeniyle birçokları için baş şarkiyatçı olarak görünür". Bkz., Buskens, "Christiaan Snouck Hurgronje", s. 42. Ancak mesele sadece dil bilmemekle ilgili değildir. Said'in *Şarkiyatçılık*'ı, "siyasal aktivizm" ve "şahsi ilgi" kısımlarına çok fazla eğilmez. Örneğin Said, Hurgronje'nin ya da Massignon'un İslam hakkındaki çalışmalarını hükümetlerinin sömürge politikalarının yararına kullandıklarına değinse de, bu politikaların içeriklerine girmemesi, Hurgronje'nin İslam'da savaş hukukundan ve ulemeden bir ortaçağ kalıntısı olarak bahsetmesinde, İslam hakkındaki soyut söylemsel bilgisinin değil, Açe'de bu ikilinin Hollandalılara ciddi sorunlar çıkarmasıyla alakasının olup olmadığını araştırmaması veya Mansignon'un Çanakkale savaşında gönüllü olmasının veya Skyes-Picot anlaşmasında masada bulunmasının arkaplanına yer vermemesi, ciddi eksikliğidir. Bkz. Said, *Şarkiyatçılık*, s. 209-210, 255-257, 263.

⁴⁵⁷ Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'na katılırken düzenlenen törenlere dair bkz., Gottfried Hagen, "German Heralds of Holy War: Orientalists and Applied Oriental Studies", *Comperative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, c. 24, no. 2 (2004), s. 145-146.

⁴⁵⁸ Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 3-4.

savaş”a katkıları olduğundan, böyle bir girişin elbette ki bir takım taktiksel yönleri mevcuttur: Öncelikle, artık en azından bazı Türklerin, Wittek’in hala bir *uç* toplumu olarak sunduğu bir ortamın ürünü olan bir bazı Türklerin bile dini fanatizmden uzaklaştıkları ve modern dünyanın gereği olan özgürlüğü istedikleri bir ortamda, genel olarak Almanya’nın ve özel olarak Alman Şarkiyatçıların ortaçağa ait “kutsal savaş”ı yeniden canlandırmalarının modern dünya için oluşturacağı riskleri işaret etmeye ve hem de kendi savaş karşıtı bir konumda bulunduğu tahkim etmeye yaramaktadır. Lakin Endonezya’da dini özel hayatıyla sınırlandırmayan, onu politik bir araç olarak kullanmaya kalkan gruplara “tam bir askeri baskı”yla mukabele edilmesi gerektiğini⁴⁵⁹ öğütleyen birisi olan Hurgronje, İslam hukukunda yer alan cihad emrinin kapsayıcılığına rağmen modern ve hoşgörülü bir tavır içine girmesini belirttiği Türk’ü de Alman Şarkiyatçılara karşı bir silah olarak kullanır. Şarkiyatçı bir tavırla İslam’da ‘cihad’ın ancak “halife”nin emriyle ilan edilebileceğini; ayrıca ortaçağa ait bu uygulamanın, sadece İslam topraklarının değil bütün bir dünyanın “bir kişinin liderliği” altına girmesini öngördüğünü ileri sürer.⁴⁶⁰

Bu elbette sadece Osmanlı için değil genel anlamıyla müslüman toplumları için mevcut hâkimiyet telakkilerinin ve hükümlerlik imgelerinin bir çırpıda siliniverdiği bir tablo ortaya koyar. Lakin Hurgronje için olduğu kadar genel anlamıyla Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalı için de böylesi telakkilerin ve imgelerin yeri yoktur. Var olan bir kişiye bağlılıktır ve bu kişi de, aslında halifelik şartlarını yerine getirememesine rağmen kendisini halife ilan eden, İslam dünyanın büyük bir kısmı “Muhammedi hükümetlerin etkisizliği ve çürümüşlüğü” nedeniyle “Avrupa etkisi” altına girmiş olmasına rağmen, “onun vesayeti için rekabet eden büyük güçler arasındaki dengelemeyi belirli bir maharetle sadece görünüşte muhafaza eden Türkiye”nin bağımsızlığının ürünü olarak⁴⁶¹, İstanbul’daki “Sultan-Halife”dir. Oysa “Muhammediler bu dünyada *siyasal ve toplumsal olarak aşağı* (inferior) hale gelmiştir”.⁴⁶² Ayrıca Avrupa’nın sömürgesi olan topraklarda yaşayan Müslümanlar, “yeterli tarihsel hafıza”ya sahip olmadıkları için, sömürge yönetimlerinin kendileri için “bir gelişme” olduğunu kavrayamamakta, tarihlerini “efsane örtüsü” altında değerlendirdiklerinden otorite olarak kabul ettikleri kimselerin cahilliklerine hemen kanıvermektedirler.⁴⁶³ 1909’da tebası tarafından alaşağı edilen ve sürgüne gönderilen Sultan da, kendisini ideal bir halife olarak

⁴⁵⁹ Dietrich Jung, “The ‘Ottoman-German Jihad’: Lessons for the Contemporary ‘Area Studies’ Controversy”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, c. 41, no. 3 (2014), s. 12.

⁴⁶⁰ Hurgronje, *Holy War “Made in Germany”*, s. 7.

⁴⁶¹ Hurgronje, *Holy War “Made in Germany”*, s. 12-13.

⁴⁶² Hurgronje, *Holy War “Made in Germany”*, s. 15. İtalik eklendi.

⁴⁶³ Hurgronje, *Holy War “Made in Germany”*, s. 24.

sunarak başarısız “Pan-İslamik entrikalar” a vermiştir; ama Pan-İslamizm oyunları tutmamıştır ve “İslamî’in *duyarlı mensupları üzerinde*” etkisi olmamıştır; lakin “bütün *kâfirlere* karşı savaş fikriyle *hala baştan çıkarılabilecek aptal kalabalıklar arasında*, sadece karışıklığa ve huzursuzluğa yol açabilir. [Ancak] bu olsa olsa yerel tahribatlara yol açabilir; ama hiçbir biçimde *yapıcı bir etkiye* sahip olamaz”.⁴⁶⁴

Aslında Hurgronje’nin Pan-İslamik siyasetin ortaya çıkış koşullarını ve etkilerini küçümsediği düşünülemez.⁴⁶⁵ Sömürgeci güçlerin bu politikanın gelişimindeki dahlinin ve kendi amaçları için kullanmaya çalışmasının farkındadır. Örneğin bir dönem Britanya’nın Rusya karşısında Osmanlı’nın yanında yer alırken bu politikayı kullandığına değinir: “Bu [politika], Britanyalı-Hind Müslümanların, Britanya Hükümeti’nin, *kiliselerinin başıyla* derin bir dostluk içinde olduğuna inanmalarını sağlamak için yararlı bir şey olarak düşünülmüştü”. Ancak “kiliselerinin başı” ifadesinde de görüleceği üzere, Hurgronje, “[m]uhtemelen amaçlamaksızın, bazı Avrupa devlet adamları ve yazarları, mutlak bir yanlış anlaşılmaya dayalı olarak, Halifeliği, bir tür Muhammedi papalık olarak düşünmeleri nedeniyle, Pan-İslamik fikre belirli bir destek vermişlerdir”⁴⁶⁶ diyerek, Britanya ile Osmanlı arasındaki ilişkiyi, sadece teolojik bir yanlış anlaşılma meselesi haline getirir. Belki de ‘*Britanya cihadı*’ denilebilecek bir hamleyle Britanya’nın özellikle Orta Doğu’da bazı grupları ve bölgeleri nüfuzu altına aldıktan sonra Osmanlı’ya karşı kullanırken vazgeçtiği bu politikasının fiili ve tarihsel uzanımlarını böylelikle ortadan kaldırır. Neticede “bu yanlış akıllıca” kullananlar, ona göre, Türk devlet adamları olmuştur. Ne var ki “Pan-İslam örgütlenemese de, yine de Avrupa yönetimi altındaki bazı Muhammedi ülkelerde *yöneten ile yönetilen arasındaki karşılıklı arzu edilebilir ilişkinin normal gelişimine* sıklıkla karşı çıkacaktır”⁴⁶⁷ derken meselenin kendi sömürgeleri için nasıl kullanışlı bir hale getirileceğinin de işaretini verir. Sömürgelerdeki yönetimler, *normal şartlar altında*, sömürülenler için de iyidir. Lakin öncelikle onların özellikle cahil kalabalıkları peşinden sürükleyen ortaçağ kalıntılarından kurtarılması gerekir.

Ama bu yolda zaten Osmanlı da 1908 ile belirli bir adım atmıştır: Jön Türkler, “din ile siyasetin ortaçağa ait karışımına son vermek” istemişlerdir. Lakin bu umut da fazla sürmemiş; yönetimi devralan İttihat ve Terakki Cemiyeti, “kendisini, bir yandan despotizmin nefret uyandırıcı iktidar yöntemlerine yeniden başvurmak, diğer yandan kendi programının zararına,

⁴⁶⁴ Hurgronje, *Holy War “Made in Germany”*, s. 27.

⁴⁶⁵ Pan-Asyacılık’la mukayeseli bir şekilde bu politikanın ortaya çıkışı, gelişimi ve dönüşümü, etkileri ve yan tesirleri konusunda bkz., Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, (Colombia University Press, New York: 2007).

⁴⁶⁶ Hurgronje, *Holy War “Made in Germany”*, s. 27-28.

⁴⁶⁷ Hurgronje, *Holy War “Made in Germany”*, s. 29.

hatta müslüman ortodoksiye ve kalabalığın inanç ve hurafelerine tavizler vermeye zorlanmış” hissetmiştir.⁴⁶⁸ İttihat ve Terakki’ye, bu zorlanmışlık karşısında, kalabalığın ortodoksisi ve hurafelerine karşı, Hollanda hükümetine Endonezya’daki din ve siyaseti kaynaştıran kitleleri askeri yöntemlerle bastırmayı önermesi gibi bir öneri mi sunduğu ayrıca tartışılabilir. Hurgronje, neticede, bunun aksine, “[h]ilafet fetişi”nin “geçici olarak depolandığı antikalar müzesinden yeniden çıkarılmak durumunda kaldı”ğundan; bununla bağlantılı olan cihada gelince, “Avrupalı güçler”in “onun unutulmamasına özen gösterdiği”nden bahseder: “Türkiye sürekli olarak *cihada* zorlanmaktadır”.⁴⁶⁹ Ama zaman, Avrupa’yla ilişkileri zarar görmesinler diye kimi zaman açıkça kullanmaktan çekinseler de, Türklerin yaptığı her savaş, “cihad”dır.

İşte Hurgronje, bu kez, Osmanlı’nın Habsburgların yanında Birinci Dünya Savaşı’na katılırken, şatafatlı bir törenle ve Şeyhülislam’da alınan fetvayla ilan ettikleri “kutsal savaş”ın, Almanya yapımı olduğunu bu fikirleri etrafında ileri sürer. Türkler, bu kez Almanlar’ın kendi siyasal çıkarları adına, ama kendileri için de kullanışlı buldukları için, “kutsal savaş” ilan etmeye zorlanmışlardır. Böylece Almanlar, modern dünya için zararlı neticeleri olacak bir meseleyi, ortaçağda kalması gereken bir uygulamayı diriltmişlerdir. Dolayısıyla Hurgronje’nin metninin bundan sonraki bölümleri Alman Şarkiyatçılarla polemige dönüşür. Bu polemikte, kimisi şahsi dostu olan Alman Şarkiyatçıların, geçmişteki çalışmalarının hilafına hareket ettiklerini, dolayısıyla bilim adamı tavrı ile devletlerinin çıkarı arasındaki sınırı yok saydıklarını, devletlerinin hizmetine girerek uzmanlıklarına ihanet ettiklerini iddia eder. Elbette polemğin kendisi ve daha sonra devam eden tartışmalarda Hurgronje’nin Alman meslektaşlarına bazı eleştirilerinden, özellikle de kendisi kadar yerli dilleri bilmedikleri ile Almanya’nın çıkarı için mesleklerini geri plana ittikleri eleştirisinden geri adım atmak zorunda kalır.⁴⁷⁰ Tuhaf olanı, Hurgronje ile evinde misafir edecek kadar yakın dostu olan Alman Şarkiyatçı Carl-Heinrich Becker’in sert başlayan, ancak giderek yumuşayan tartışmalarının sonlarında Hurgronje’nin Becker’e insanın kendi nefsiyle mücadele etmesi anlamında “cihad-ı ekber” tavsiye etmesi kadar, her iki tarafın da uzmanlıklarını devletlerinin çıkarına kullandıklarını aşikâr bir biçimde beyan etmesidir. Aslında “kutsal savaş” ilanı ile Hurgronje Endonezya’daki sömürgelerinin hareketleneceğinden ve sadece Hollanda’nın değil, Britanya ve Fransa ve Rusya’nın sömürgesi olan müslüman halkların da bundan etkileneceğinden endişelenirken, Becker de Hurgronje’nin Hollanda’nın çıkarlarını da gözeterek İtilaf

⁴⁶⁸ Hurgronje, *Holy War “Made in Germany”*, s. 31.

⁴⁶⁹ Hurgronje, *Holy War “Made in Germany”*, s. 32.

⁴⁷⁰ Tartışmanın seyri için bkz., Buskens, “Christiaan Snouck Hurgronje”, özellikle s. 32-42 ve Jung, “The ‘Ottoman-German Jihad’”, özellikle s. 5-11.

Devletleri'nin Türk-Alman ittifakına karşı iftiralarnı hiç eleştirmeden tekrarlamakla suçlar. Becker'e göre, İtilaf Devletleri'nin tutumlarına bakıldığında Türklerin ve Almanların "kutsal" da olsa "savaş" ilan etmeleri meşrudur. Ayrıca, muhtemelen ironik göndermelerde de bulunarak, son zamanlarda Hurgronje'nin de dahliyle Hollanda sömürgelerinde sömürülenlere reva görülen sert şartların yumuşamış olmasının Hollanda içindeki dini gruplar arasında yarattığı rahatsızlığı da hatırlatarak, aynı şeyin bütün sömürgeler için geçerli olması için çalışmak gerektiğini belirtir.

Meselenin konumuzla ilgili en ilginç kısmı ise, Hurgronje'nin tezinde Wittek'in Osmanlılar ile Habsburgların ittifaka girmesiyle Osmanlı devletinin varlık nedenini yitirdiğine dair iddiasının neredeyse ortak bir noktasının bulunmasıdır. Hurgronje, müslümanların kendi aralarında ilan edilmesi yasak olan cihadın, ancak ülkelerine saldıranlara karşı ilan edilebileceğini belirterek, Almanya'nın girişiyle Osmanlı'nın yürüttüğü cihadının kime karşı olabileceğini sorgular. Sadece cihada dair kavrayışı değil, aşağıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere İslam'a dair kavrayışının da bütün boyutlarıyla eleştirel bir şekilde gözden geçirilmesi ayrıca zorunlu olan Hurgronje, şunu belirtir:

[B]ütün Muhammedilerin Rabbi, İslam ülkelerini yağmalayan ve meskûnlarını katleden veya onları köleleştiren İslam düşmanlarına karşı kutsal savaş ilan ettiğinde, canlarıyla ve mallarıyla bu savaşta yer almaları bütün Muhammedilerin ödevidir; yani özellikle Fransa'nın, Rusya'nın ve İngiltere'nin tebası da buna katılmaya mecburdur; bu ödevi ihmal edenler ve mücadeleden kaçınanlar Tanrı'nın gazabına uğrar; lakin sözkonusu güçlerin veya müttefiklerinin idaresi altında yaşayan ve onlara Türkiye'nin destekçileri olan Almanya ve Avusturya'ya karşı savaş ilan edilmesinde yardım eden Muhammediler kesinlikle Tanrı'nın gazabına neden olacaklardır. ... Allah'ın inayeti ve Peygamber'in desteği, Almanya ve Avusturya'nın desteğiyle, İslam düşmanlarına karşı mücadeleyi zafere çevirecektir.⁴⁷¹

Wittek'in ki kadar incelikli olmasa da Hurgronje'nin buradaki akıl yürütmesi, hayli basit bir temelde gelişir: 'cihad, kâfirlere karşı ilan edilir. Ancak Birinci Dünya Savaşı'na girerken Almanya'da "yapılmış" ve Osmanlı'nın ilan ettiği cihad, bazı kâfirlere karşı başka bazı kâfirlerin desteğiyle ilan edilmektedir. Bunun neresi cihaddır?' "Almanya ve Avusturya kendilerini bir cihad ilan etmede Türkiye'nin hizmetine sokmuşlardır; tabiatıyla bu üçlüden sadece Türkiye bir cihada girişebilir. Kâfirler arasındaki bir savaşa cihad demek, iyi bir Muhammedi için ya zındıklık ya da gülünçtür".⁴⁷²

Gerçi Hurgornje bu mantığı Habsburgların neredeyse kaybolmaya yüz tutmuş, tabiatı itibarıyla da ortaçağa ait olan bir "Muhammedi fanatizm"i uykusundan uyandırmaya yardım ettiklerini, bu yardımda sadece Alman ve Avusturyalı devlet adamlarının değil, kendilerini

⁴⁷¹ Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 45-47.

⁴⁷² Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 50.

devletlerinin hizmetine sunan aksi takdirde İslam konusunda kıymetli eserler vermiş Alman şarkiyatçıların da katkıda bulunduğunu göstermek için yürütür; lakin Wittek'in Osmanlı'nın *raison d'etre*'sı olarak sunduğu gaza etiğinin artık sona erdiğini işaret eden düşmanıyla ittifak kurma ile Hurgornje'nin İtilaf güçleri lehine işleyen mantığı aynı yerde buluşur: ikisi de böyle bir *raison d'etre*'nin gününün geçtiğini işaret etmektedir.

Hurgornje'nin Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'na girişinde ilan edilen cihadın Alman "yapımı" olduğuna dair tezi halen tartışmalara konu olmaktadır; Arap Baharı'ndan sonra Batılı Orta Doğu uzmanlarının böyle bir hareketin ortaya çıkabileceğini niye öngöremediği tartışılırken bile Hurgornje ile Alman şarkiyatçıları arasındaki polemik gündeme getirilerek Orta Doğu'ya ilişkin sağlıklı bir "saha bilgisi"nin nasıl elde edilebileceğine dair dersler çıkarılmaya çalışılmıştır.⁴⁷³ Doğrusu IŞİD terörüne yol açan cihadçılıkla Hurgornje'nin şarkiyatçılığa özgü cihad anlayışı arasındaki benzerlikleri gündeme getirilerek IŞİD terörünü "Hurgornje Yapımı Kutsal Savaş" olarak değerlendirebilecek donelerin ziyadesiyle olmasına rağmen, bu tür bir kıyaslamaya girişilmemesi bir eksiklik; oysa böyle bir çalışma, Afganistan'ın Sovyetler'i işgalinden sonra başlayan 'Amerikan yapımı cihad' fikrini de işin işine katarak, onun cihad algısının halen devam ettiğini göstermesi açısından yararlı olurdu.

Lakin dönemin *realpolitik*'ini sadece kendi sömürgeci çıkarları açısından yorumlayan Hurgornje'nin "Alman yapımı kutsal savaş" iddiası çeşitli açılardan da eleştiriye tutulmuştur. Örneğin Zürcher hem Habsburgların kendilerini Tanrı tarafından seçilmiş bir halk olan Almanların oluşturduğu bir 'Tanrı krallığı' şeklindeki algılayışlarının etkilerinden bahseder⁴⁷⁴ ve hem de Birinci Dünya Savaşı'nda sadece İttifak güçlerinin değil, İtilaf güçlerinin de savaşı kutsallaştıracak propaganlara başvurduğuna değinir.⁴⁷⁵ Ayrıca Hurgornje'nin tezinin geçerli

⁴⁷³ Bu bağlamda gelişen tartışmaların bağlamını ve Hurgornje ile Becker arasındaki tartışmanın konuya nasıl katkı sağlayabileceğini ele alan bir makale için bkz., Jung, "The 'Ottoman-German Jihad'".

⁴⁷⁴ Zürcher, "Introduction", s. 16.

⁴⁷⁵ Zürcher, "Introduction", s. 15. Örneğin Zürcher Philip Jenkins'in *The Great and Holy War*'undan bahseder. Bkz., Philip Jenkins, *The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade*, (HarperOne, New York: 2014). Lakin bu eser daha çok popülist tarihi ilgilendiren yönleri olan bir çalışmadır ve "armagedon"dan "eskatoloji"ye, "mesihçilik"ten "kıyamet"e kadar uzanan birçok alanda tarihsel olarak dikkati çeken doneler sunsa da bunların kullanıldığı bağlam okuyucuda abartı duygusu uyandırır. Dolayısıyla Birinci Dünya Savaşı'nda Fransa ve Britanya'nın savaşı kutsallaştırma biçimlerini olabildiğince yarar. Üstelik Zürcher'in "Dolayısıyla Osmanlı cihadı devletlerin yurt içindeki ve yurtdışındaki dindaşlarına, savaş çabalarında destek olmak için başvurduğu geniş bir örüntüye uyar; lakin savaşta tek müslüman güç ve tek bağımsız İslami devlet olarak Osmanlıların konumu, aynı zamanda biriciktir ve Osmanlıların savaşlarını kutsallaştırma gayretleri, kendi açısından incelenmeyi de hak eder" (s. 17) sözleriyle meşrulaştırmaya çalıştığı Osmanlı'yı müstesnalaştırmasına popülist tarih açısından sunduğu bir bakış açısıyla destek sağlar. Oysa Fransa ve Britanya'nın savaşı nasıl kutsallaştırdığını gösteren ciddi çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmalara dair bkz., Mehmet Beşikçi, "Domestic Aspects of Ottoman Jihad: The Role of Religious Motifs and Religious Agents in the Mobilization of the Ottoman Army", Zürcher (der), *Jihad and Islam in World War I* içinde, s. 109, not. 2.

olmadığını, Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı öncesindeki siyasal durumunu daha geniş bir bağlamda okuyarak göstermeye çalışan çalışmalar da mevcuttur.⁴⁷⁶ Öte yandan cihad ilanı Habsburgların katkısıyla gerçekleşse de başarısız olduğunu ileri sürenler kadar başarılı olduğunu belirtenler de vardır. Hatta Kalvinist bir geleneğe ait Hurgronje ile “kültürel Protestant” bir geleneğin takipçisi Alman meslektaşı Becker arasındaki polemiklerin sonraki yıllarda her ikisinin de tezlerini yanlışlayacak gelişmelerle geçersizleştiği ve her ikisinin de aslında başarısız olduğu da iddia edilmektedir.⁴⁷⁷ Öte yandan Hurgronje'de, toplumların gelişimini neredeyse Gibbons kadar evrimci bir nazarla değerlendiren yönler bulmak da mümkündür.⁴⁷⁸

Ancak burada meselemiz Hurgronje değil; öncelikle Heywood'un Wittek'in gaza tezi bağlamında ilk Osmanlıları günümüzün teröristleriyle kıyaslama cüretini gösterecek bir ‘tarih okuması’na bir arkaplan bulup bulamayacağımız meselesidir. Elbette Wittek'in gaza tezini eleştirenlerin meseleye Osmanlı bağlamında mı baktıklarını sorgulamak da hakkımızdır. Öyleyse aslında günümüzde hala tartışılan ve Heywood ile diğerlerinin tezleri arasında nedense hiç yer bulamamış Hurgrenje'nin *Holy War “Made in Germany”*’inde iddia edilen ‘kutsal savaş’ın Alman “yapımı” olduğu iddiasında yer alan ‘kutsal savaş’ nosyonu ile Wittek'in ‘gaza etiği’ tezini birbirine bağlayabilir miyiz? Gerçekten Wittek, Avusturya doğumlu da olsa ve Avusturyalıların Birinci Dünya Savaşı’nda ilan edilen ‘cihad’a Almanlara nazaran daha mesafeli baktıkları⁴⁷⁹ göz önüne alınacak da olsa, Birinci Dünya Savaşı’nda Habsburglar ile Osmanlılar arasındaki ittifak nedeniyle zaten her iki taraf tarafından da bol bol

⁴⁷⁶ Örneğin bkz., Mustafa Aksakal, *The Ottoman Road to War in 1914: The Ottoman Empire and the First World War*, (Cambridge University Press, New York: 2008). Aksakal, ayrıca doğrudan Hurgronje'nin iddialarını inceleyen bir makale de yayınlamıştır; bkz., Mustafa Aksakal, “‘Holy War Made in Germany’? Ottoman Origins of the 1914 Jihad”, *War in History*, c. 18, no. 1 (2011), s. 184-199. Cemil Aydın Osmanlı'nın Birinci Savaşı'na girişini daha geniş ve küresel bir bağlamda okur. Bkz. Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia*, özellikle “The Impact of WWI on Pan-Islamic and Pan-Asianist Visions of World Order” başlıklı 5. Bölüm. Şükrü Hanioglu Hurgronje'nin iddialarını, Tanzimat'tan sonra neredeyse unutulmuş cihadın Birinci Dünya Savaşı'ndaki ilan edilmesiyle Şii Arap nüfusu bile nasıl harekete geçirerek “başarılı” sonuçlar ürettiğini gösterir ve Osmanlı'nın kendi gündeminin de cihad ilanında nasıl etkili olduğunu ele alır. Bkz., M. Şükrü Hanioglu, “Ottoman Jihad or Jihad: The Ottoman Shi'i Jihad, the Successful One”, *Zürcher (der), Jihad and Islam in World War I* içinde, s. 117-134.

⁴⁷⁷ Jung, “The ‘Ottoman-German Jihad’”, s. 16-17.

⁴⁷⁸ Örneğin bkz., C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth, and Its Present State*, (G. P. Putnam's Sons, New York: 1916), s. 128. “Ortaçağa ait İslam ve gelenekleri, “yavaş yavaş ve tedirici olarak” ortadan kalkacaktır. “Bu, ne Peygamber'in sünneti ve ne de İslam'ın il asırlarının yanılmaz icma-ı ümmet'i nedeniyle değil, fakat ilahi kökenli olanlar da dahil kanunlara karşı acımasız olan ve zamanı geldiğinde onları, ebedi malzemeler hazinesinden antik eserler müzesine aktaracak beşeri toplumun evriminin gücü nedeniyle gerçekleşecektir”.

⁴⁷⁹ Hagen, “German Heralds of Holy War”, s. 146. Bunu Hurgronje de metninde belirtir; bkz., Hurgronje, *Holy War “Made in Germany”*, s. 50.

propagandası yapılan bir ‘kutsal savaş’ nosyonuna dayalı olarak mı Osmanlı’ya dair ‘kuruluş’ varsayımını ortaya atmıştır?

Witteck’in Viyana Üniversitesi’nde tarih ve filoloji okurken Birinci Dünya Savaşı’nın patlaması üzerine önce yaralandığı Rus cephesinde ve tedavisinden sonra da cephe gerisinde görevlendirilmek üzere Osmanlı Erkan-ı Harbiye’sinde danışmanlık yapacağı orduya katıldığını biliyoruz. Hatta savaşın sonlarına doğru Cemal Paşa’nın başında olduğu Filistin cephesinde çarpışmalara katıldığını da. Savaşın bitmesi üzerine eğitimini kaldığı yerden tamamladığını ve bu sırada Stefan George çevresiyle ilişkide bulunduğunu; ama 1924’te Alman Arkeoloji Enstitüsü’nde çalışmak üzere 1934’e kadar İstanbul’a döndüğünü de. Gaza tezinin ilk nüvelerini bulabileceğimiz Menteşe Beyliği konusundaki çalışmasının da ilk olarak 1934’te yayınlandığı göz önüne alınırsa⁴⁸⁰, Wittek’in gaza tezinin etkileri sürse de bitmiş bir dünya savaşı sırasında Almanya’nın da etkin olarak katıldığı bir propagandanın dolaylı da olsa bir parçası olarak ortaya çıktığını ileri sürmek pek mantıklı görünmeyecektir. Naziler iktidara geldiğinde tepki olarak Brüksel’e göç eden, ancak Hitler bu ülkeyi de işgal edince kayıkla İngiltere’ye kaçan ve düşman bir ülkenin vatandaşı olarak tutuklanmak durumunda kalan Wittek, Hamilton Alexander R. Gibb ve E. Denison Ross gibi şarkiyatçıların desteğiyle serbest bırakıldığı gibi çalışmalarını yürüteceği Londra Üniversitesi’nde açılan Türkiyat bölümünde bir kürsü sahibi olacaktır. *Eğer gaza tezi, Osmanlı ‘kuruluş’u konusundaki iki ayrı modelden Alman şarkiyatçı geleneğine uygun bir tez ise, Wittek’in Londra’daki çalışmaları sırasında Anglo-Saxon ekolüyle çalışmakta zorlanmış olsa gerektir.*

Ne var ki Wittek’in gaza tezinin “çekirdeği”ni tespit edebilmek kolay değildir. Heywood, onun ortaya çıkış tarihinin, Wittek’in bir imparatorluk olarak bıraktığı toprakları altı yıl sonra bu kez bir Cumhuriyet’e dönüşmüş olarak bulduğu 1924’te geri dönmesinden daha geç bir döneme götürülemeyeceğini iddia eder.⁴⁸¹ İlk bakışta bu tarihin tutarlı bir tarafı olduğu da görülebilir. Lakin tıpkı ilk Osmanlı toplumu gibi bir “uç” toplumu olarak tasarladığını gördüğümüz Türkiye de, Wittek’e göre, bağımsızlığını aynı gaza ruhuyla kazanmıştır.

Eğer Heywood’un gaza tezinin 1924’ten daha erken bir dönemde şekillendiğini iddia etmesini doğru olarak kabul edersek, hem Wittek’i ve hem de sadece gaza tezini değil Osmanlı’nın ortaya çıkışını da günümüzün teröristlerine benzeten Heywood’un

480 Wittek’in entelektüel gelişimini de özetleyen bir makale için bkz., Colin Heywood, “Paul Wittek”, *Ottomanica and Meta-Ottomanica: Studies in and Around Ottoman History, 13th-18th Centuries* içinde, (The ISIS Press, İstanbul: 2013), s. 9-17. Ayrıca bkz., Heywood, “Witteck and the Austrian Tradition”, özellikle s. 9-13.

481 Heywood, “Witteck and the Austrian Tradition”, s. 15.

saçmalamalarını daha sağlıklı bir şekilde değerlendirebileceğimiz bir zemin bulabiliriz. Heywood aşikâr bir biçimde Wittek'in ilk Osmanlı kaynaklarına dair yaptığı okumaların aşırı bir anlam arayışı olduğunu iddia eder ve onun "ilk Osmanlı kaynaklarına filolojik olarak aydınlatıcı yaklaşımı"nın Osmanlı "toplumu"nun "entelektüel olarak tatmin edici bir anlayışına ulaşmak için tamamıyla yeterli olmadığı"nı belirtir: "Başka bir ifadeyle, *Urtext* için filolojik olarak yeterli bir arayış, başarılı olsa bile, diyelim ki XIV. yüzyıl Osmanlı toplumunun tarihsel olarak yeterli bir anlayışı için temel sağlamaz. Tersine, eğer ilk tarihsel kaynaklara, *Quellenkritik*'e şöyle ya da böyle hassas, 'sert' verilerin depoları olarak değil, *mentalite*'lerin tezahürleri, -varoluşsal olarak ilkel bir toplumun bilinçdışı formatif tavırları- olarak yaklaşırsak, kuralcı metodoloji tarafından çok fazla ketlenmemiş bir tarihçi için çok daha değerli 'yumuşak' görüşler sağlayabilir".⁴⁸² Heywood, Gustave E. von Grunebaum'dan da destek alarak, ilk Osmanlı toplumundan bahsederken, sadece "pre-modern" bir toplumla değil, bir "İslam toplumu"yla karşı karşıya olduğumuzu; bu toplumun "coğrafi olarak uzak ve muhtemelen ilk başta toplumsal olarak geri, temelde kırsal bir çevre"de⁴⁸³ oluştuğunu hatırlatır. Bu elbette ki Gibbons'ta, Imber'de Lindner'de gördüğümüz bir toplum tasavvurunun bir tekrarıdır. Buradan ve elbette "Anglo-Saxon gözlerle"⁴⁸⁴ bakınca, ister bir tarihçi olsun isterse de tarih yazan bir şarkiyatçı, Wittek'in tarihe yaklaşımı, "tehlikeleri olan" bir yaklaşımdır: "Wittek'in romantik ve estetik Osmanlı görüşünün *siyasal naifliği*, Almanya'da yazan ve ana akım tarihsel araştırma alanlarında tarihsici (historicist) bir gelenek içinde çalışan çoğu çağdaş tarihçi tarafından paylaşılan bir tarihe yaklaşımdır"⁴⁸⁵. Heywood, hakkında yazdığı makalelerde sürekli olarak Stefan George çevresinden Weber'e, Alman Şarkiyatçılarından Pirenne'ye kadar uzanan bir silsile içine yerleştirmeye çalışsa da, aslında *Wittek'i Anglo-Sakson tarih geleneğine aykırı daha geniş bir Alman geleneği içinde görmektedir*. Wittek üzerine tezleri de, Osmanlı tarihçiliğinden çok Osmanlı'yı bir yandan popülist ve ilkel, kırsal bir çevrede halbelkader bir güç olarak ortaya çıkmış bir İslam toplumu ve diğer yandan İslam'ı da katı kuralları olan, durağan ve teokratik bir oluşum olarak sunan bir tarihçiliğin izlerini taşımaktadır.

Bu çerçevede, hakkında en azından ulaşabileceğimiz bir veri olmadığı için, Wittek'in Hurgronje'nin iddia ettiği "Alman yapımı kutsal savaş" yaklaşımından ne derecede etkilenecek gaza tezini ortaya koyduğunu araştırmak, şu aşamada, pek mümkün görünmemektedir. Lakin

482 Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", s. 19.

483 Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", s. 20.

484 Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", s. 22, 25.

485 Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", s. 23.

Wittek'in gaza tezini 11 Eylül'le kıyaslan ve ilk Osmanlıları döneminin teröristlerine benzeten Heywood'un (ve elbette ki diğer Anglo-Sakson Osmanlı tarihçilerinin) Hurgronje ile arasındaki mesafenin sanıldığından çok kısa olduğu iddia edilebilir. Sanki Osmanlı 'kuruluş' sorunu, İttifak ile İtilaf arasında sıkışmış bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı, Saidvari bir Şarkıyatçılık çözümlenemeleriyle üstesinden gelinemeyecek çeşitli geleneklerin kendi aralarındaki polemiksel bir 'savaş'ın da konusu olmuştur. Osmanlı 'kuruluş' varsayımları, Osmanlı'nın tarihsel mevcudiyetini aşan meselelerle örülüdür ve bunlar 'kuruluş' sarmalından kurtulmadan aşılabilir.



4. BÖLÜM 'POLİTİK NİHİLİZM' OLARAK 'KURULUŞ'

Osmanlı 'kuruluş' sorununun kendisinde bir sorun vardır ve bu sorun, Osmanlı'yı ve 'kuruluş' unu, muhayyel bir 'ulus-devlet' fikrinin, belirli bir 'ulus-devlet'i değil, '*ulus-devlet*' kavramının kendisinin, milliyetçilik, ama her türlü milliyetçilik, ister dini-muhafazakâr, ister seküler, ister etnik, isterse de kozmopolit bir iştiyakın normalleştiriciliği altında iş gören liberal-sol milliyetçilik⁴⁸⁶ tasavvurlarının açık pazarına dönüştürür. Bu anlamıyla 'kuruluş' sorunu, sadece tarihsel (tarihyazımsal) bir merakın olabildiğince sade bir şekilde 'kanıt' veya tarihsel 'veri' ile konusunu araştırdığı durumlarda dahi, örneğin sadece 'belge'ye dayalı izahların ve çözümlenmelerin yapıldığı durumlarda dahi, bu 'açık pazar'ın hem bir bileşeni ve hem de daha sonra ortaya çıkabilecek başka bileşenlerinin kurucu bir unsuru olmak durumunda kalmaktadır. Başka türlü ifade etmek gerekirse, Osmanlı'nın 'kuruluş' sorunu, sadece Türkiye Cumhuriyeti'nin aldığı (veya alacak olduğu) 'ulus-devlet' formunun değil ya da sadece Osmanlı 'miras'ı içinde değerlendirilen topraklardaki 'ulus-devlet'lerin kendilerini algılama ve kurma tarzlarının değil, bir 'ulus-devlet formu'nu ilgilendirir bir şekilde kurulur. 'Ulus-devlet formu' derken kastedilen, evrensel bir biçimde kurulmuş bir 'ulus-devlet' modelinin oluşturduğu somut hiyerarşi içindeki dağılıma⁴⁸⁷; kendi geçmişini bir biçimde

⁴⁸⁶ Kozmopolit bir bakış açısının veya bunun türevi olan liberal ya da sol ideolojilerin "milliyetçilik" iddialarına karşı tavrı her zaman olumsuzlama şeklinde gelişse de, her türlü formal olumsuzlamanın içeriğinde, rekabet ettiği ideolojilerle mücadelesini ortaya koyarken sergilediği bir tür milliyetçilik tasavvuru olduğunu unutmamalıyız. Bu nedenle örneğin Türkiye'deki somut milliyetçi eğilimlerin eleştirisinde, her zaman kozmopolit bir eğilime eşlik eden, içeriğini saklayan bir kabuk vardır. Bu kabuk, geçmişte Mavi Anadolu ya da Anadolu hümanizmi gibi örneklerde veya günümüzde 'halklar' veya 'seküler etnik kimlikler' iddialarında olduğu gibi, kimi zaman kolayca yarılabılır olsa da, genelde ideolojisinin 'açık pazar'daki birikmiş gücüne dayanarak, kendi milliyetçiliğini unutturabilmeyi de becerebilmektedir.

⁴⁸⁷ Çokça benzeri bulunabilecek ve burada Gibbons ile Wittek açısından da başka bir bağlama yerleştirerek göstermeye çalıştığımız böyle bir hiyerarşik dağılım modeli örneği için bkz., Kemal Karpat, "Türkçe Çeviriye Önsöz", *İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılanması* içinde, çev. Şiar Yalçın, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, dördüncü baskı, İstanbul: 2010), s. xii: "Devlet ve toplum arasındaki ilişkiler durmadan değişir. İnsan topluluklarının yapıları, kültürleri ve dayanışma

aşarak muhafaza eden bir takım ‘ulus-devlet’ oluşumlarının, bu hiyerarşinin alt kademelerini de belirlediği fikrine; kısacası bir tür Avrupa-merkezcilik veya Batı-merkezcilik eleştirisine yol açacak bir duruma işaret edilmiyor elbette burada sadece. Böyle bir hiyerarşinin bizzat üst modellerin inşasını sorunsallaştırdığına da⁴⁸⁸. ‘Ulus-devlet formu’yla, bir ‘ulus-devlet’in hiyerarşide yer aldığı konumdan bağımsız olarak, bizzat hiyerarşinin inşa ediliş tarzını ve her bir inşada görülebilecek farklılıkların arkasında yatan tarihsel, kültürel, dinsel, hatta etnik nedenlerin inşa edilme ve meşrulaştırılma biçimleri kastediliyor.

Bu oldukça soyut görünen gözlemleri, Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalının üç büyük kurucusundan birisi üzerinden; tarihsel sıralamaya bakıldığında, Gibbons ile Wittek arasında bir yerde bulunması gereken, lakin ancak bu iki isimde de var olan Osmanlı’yı *inşa tarzlarını* çözümledikten sonra ele almanın daha yerinde olacağına inandığımız Mehmet Fuad Köprülü üzerinden açmaya çalışacağız bu bölümde. Köprülü’nün diğer iki isimden sonra ele alınması, bir anlamda bir gereklilikti; çünkü Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalında Gibbons, külliyatında var olabilecek *genel bir bakış açısına* bakılmadan, *tek bir eseri*, Osmanlı’ya dair bir eseri üzerinden alımlanırken, genelde Şarkiyatçı literatürünün içinde yer alması imkânsız görünecek bir ‘kuruluş’ anlatısı kurması yönünden eleştirilmiş, buna rağmen kimi ırkçı görüşler ileri sürse de haklı olabileceği yerlerin bulunduğu iddia edilmiş; ancak hiçbir zaman *kendisine dönük eleştirel okumaya muhatap kılınmamıştır*. Wittek ise Şarkiyatçı literatür içinde yer alabilecek bir tezle ‘kuruluş’ sarmalına katkıda bulunmasına rağmen, hem tek nedene dayalı bir anlatı kurması ve hem de kullandığı belgelerin sıhhati açısından eleştiriyor

kuralları değiştikçe devlet ile olan eski ilişkilerinin de değişeceği aşikârdır. Devletin dayandığı topluluğun yani idare edilenler teşkilatının *son ana şekli millet* (ulus)’tir. *Siyasi milletin ana modeli Amerikan Devrimi (1778) ve Fransız İhtilali (1789) ile oluşan iki topluluktan ibarettir*. (İtalikler eklendi.) Her ulusun “siyasi” olduğuna dair dikkat çekici vurgusuna rağmen bu ulus formuna bir “ana model” arama ve bulma, kendiliğinden bir ‘ulus devletler formu’ hiyerarşisi yaratır ve böylece hiyerarşinin en üstünde yer alan bu ana modelleri, her türlü tarihsellikten soyutlar. Örneğin Amerikan ulusu için hala belirleyici olan “uç” (frontier) kavramı da, Mayflower’a biçilen ‘mitik’ kuruculuk da artık böyle bir modelde belirleyici olmaktan çıkıverir ve Amerikan ulusu protestan-püriten kuruculuktan muaf hale gelir; ama Osmanlı ve devamı olan uluslar için “uç”un anlamı hala baki kaldığı gibi bu “uç” hiçbir yere bağlanamaz, sanki hep asılı kalır. Aynı şekilde “Fransız İhtilali” de, Avrupa içindeki belirli şekillenmelere, örneğin hızlı bir şekilde etkili olmaya başlayan Protestanlaşmaya bir Latin tepkisi olmaktan çıkarılarak ortodoks-heterodoks çekişmelerinden muaf bir ‘ulus-devlet’ olmak yanında bir ‘devrim’ modeli olarak da kutsanır. (Burada ortodoks-heterodoks çekişmeyle, birbirlerine karşı tutumlarıyla Katolikliği ve Protestanlığı kastettiğimiz anlaşılmalıdır umarım.) Mayflower ve ‘uç’ın Amerikan toplumu için siyasal belirleyiciliği için bkz., Hannah Arendt, *On Revolution*, (Penguin Books, Londra: 1990), s. 93 (‘uç’ için), 167 (Mayflower sözleşmesinin önemi için). Fransız Devrimi’nin Avrupa’daki bir Latin-Germen bölünmesinin bir etkisi olduğuna dair için ise bkz., Denis Guénoun, *About Europe*, s. 57vd. ‘Uç’ algısının Amerikan dini milliyetçiliğinin oluşumundaki etkisini inceleyen dikkat çekici bir çalışma için ise bkz., Sam Haselby, *The Origins of American Religious Nationalism*, (Oxford University Press, New York, 2015). Dahası Karpal’ın yaptığı gibi bir modelleme, Batı dışı toplumları için belirli bir Weberci anlayışın hala sürdüğünün bir göstergesi olarak da okunabilir. Buna aşağına İnalçık bağlamında döneceğiz.

⁴⁸⁸ Böyle bir sorunsallaştırma daha çok ‘post-kolonyal’ çalışmalarda kendini göstermektedir. Lakin post-kolonyal çalışmaların sorunsallaştırmaya çalıştıkları üst modelleri, melez bir şekilde olsa da, yeniden ürettiklerini de unutmamak gerek. Bu konuda örneğin bkz., Homi Bhabha (der), *Nation and Narration*, (Routledge, Londra: 1990).

tabi tutulmuş; bunun yanında, hem bir anlamda her türlü ‘kuruluş’ anlatısı için en azından göz ardı edilemeyecek bir isim olarak değerlendirilmiş ve hem Osmanlı ‘kuruluş’ sorununa katkısının arkasındaki saiklerin araştırılmasına girişilerek tezi Alman tarih anlayışında dar bir ‘Avusturya geleneği’ne hapsedilmiştir. Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, bu tür algılamaların etkisiyle, Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalını kuran kurucu babaların çabaları, beraberinde getirdiği hem teorik ve hem de güncel ciddi sorunlara rağmen, hatta Anglo-Sakson ve Alman ekolleri arasındaki ciddi rekabete ve çekişmeye rağmen, sanki Osmanlı’ya dair, onun tarihsel mevcudiyetibe dair bir çaba olarak değerlendirilmiştir.

Sadece kendi dünyaya bakışının, kendi *Weltanschauung*’unun teorik unsurlarını deşifre etmemize değil, bu *Weltanschauung*’un nasıl bir dünya düzeni öngördüğünü kavramamıza yarayan bu çabalardan, kendisi de Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalının kurucu babalardan birisi olsa da, Köprülü’nün farkı, ‘kuruluş’ için ortaya attığı varsayımlardan ziyade, bu varsayımları niye ortaya attığına dönük bir okumaya tabi tutulmuş olmasıdır. Başka bir ifadeyle, burada yapmaya çalıştığımız ve bir yanıyla sadece geniş bir teorik bağlama oturtmaya çalışmakla yetinmeden, onları daha geniş bir teorik bağlama yerleştiren politik hemotoloji ve politik teoloji açısından değerlendirmekle kalmayan, bu teorik bağlamaların çağdaş ve güncel bir tabloda nereye oturduğunu da göstermeye çalışan okumamız, tuhaf bir şekilde, zaten Köprülü akla gelince yapılan ilk şey olmuştur.

Dolayısıyla Köprülü, hem kendi biyografisiyle ve hem de sadece ‘kuruluş’ sarmalına katkısı açısından değil, bütün bir külliyyatı açısından, *bir ‘ulus-devlet’in, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş tarihiyle neredeyse özdeş bir okumaya tabi tutulmuş; ‘kuruluş’ sarmalına katkısı, Türkiye Cumhuriyeti’nin kendisini bir ‘ulus-devlet’ olarak kurma çabalarının bir unsuru olarak değerlendirilmiştir.* Bu anlamda, Köprülü, hem hakkındaki literatürün çeşitliliği ve bolluğu açısından ve hem de Türkiye Cumhuriyeti’nin ortaya çıkmasına dair ne kadar tarihsel, kültürel, dini, etnik, edebi, soykütüksel, hatta medeni ve benzeri unsur varsa, bütün *bu unsurların içinden* geçen bir okumaya tabi tutulması açısından, diğer iki kurucu isme nazaran hayli *yüklü* bir isimdir. Kısacası, Köprülü’nün ‘kuruluş’ varsayımlarına dair üzerine eleştirel bir çözümleme, Köprülü’nün *kendisine dair eleştirel bir okuma olmanın çok ötesinde* anlamlar içerir. Zaten bu durum bile, kendi başına, Osmanlı ‘kuruluş’ sorununun kendisinde bir sorun olduğunu göstermeye yeter.

Bu açıdan, Köprülü’yü *kendine dönük bir eleştirel okumaya* tabi tutmak, Osmanlı’nın ‘kuruluş’ sorununun bir sarmal oluşturduğunu, Köprülü’nün de bu sarmalın kurucularından birisi olduğunu kabul eden bir tez için bir takım riskler taşır. *Öncelikle* bu sarmalın ‘siyasal’ yükünü yalnızca ve tamamıyla Köprülü’nün ‘kuruluş’ sorununu ele almışına indirgeme

problemiye karşı karşıya kalabiliriz. Başka bir ifadeyle, Heywood'un Osmanlı'yı teöristlere benzeten skandal yorumlarına rağmen, hatta özellikle Anglo-Sakson ekolünde böylesi skandal yorumlara varabilecek verilen varlığının daha *ortaya çıkış koşullarında* zaten mevcut olduğu daha incelikli çözümlerle gösterilebilecek olmasına, Alman ekolünde ise politik bir düşmanın teolojik olarak tanımlanmasına dönük çabaların onu sürekli kararsız bir uça yerleştirilmesine çalışılmasına rağmen, 'kuruluş'u sorununun 'siyasal' bir mesele olduğundan özenle kaçınmak için Köprülü'nün Osmanlı 'kuruluş' varsayımları, bir manivela gibi kullanılır. Bu durum, sadece 'kuruluş' sarmalını belirleyen 'siyasal' sorununu yerinden etmekle, dahası Osmanlı'yı sanki kültürel, etnik veya dinsel bir unsurların kararsız bir teşekkülüne indirgemekle kalmaz, Köprülü dışındaki diğer 'kuruluş' anlatılarını sağ, salim ve bağışık bir alana sahip anlatılara dönüştürür. Ancak bir daha vurgulayalım ki '*kuruluş' anlatıları, istisnasız, siyasal bir sorunu sarmalayan anlatılardır* ve burada *siyasal vurgusu*, denebilirse, "özgül siyasal kategorilerin keşfi ve saptanması"⁴⁸⁹ açısından *kategorik bir üst-belirleyendir*. Dolayısıyla Köprülü konusunda öncelikli olarak yapılması gereken, önce onu, diğer 'kurucu babalar' olarak Gibbons ve Wittek kadar bağışık bir alanda konumlandırmak; sonra da bu alanın da tıpkı Gibbons ve Wittek'in kendilerine dönük okumalarımızda gösterdiğimiz gibi, o kadar da bağışık olmadığını göstermektir.

Köprülü'yü *kendine dönük bir eleştirel okumaya* tabi tutmanın taşıyabileceği *ikinci* risk, Türkiye Cumhuriyeti'nin kendisini bir 'ulus-devlet' olarak oluştururken meylettiği tarihyazımsal öncelikleri Köprülü üzerinden 'kuruluş' sarmalından azade kılma çabalarının taşıdığı risktir. Başka bir ifadeyle, 'kuruluş' anlatılarının oluşturduğu sarmaldaki sorunlarda içkin olan 'ulus-devlet form'unun hem Köprülü'nün tarihyazımsal önceliklerine bağlanmasıyla ve hem de bu yolla Türkiye Cumhuriyeti'nin özgüllüğüne has kılınmasıyla, meselenin bir "ulus-devlet formu" meselesi değil, sanki istisnasi bir durummuş gibi ele alınmaya gayret edilmesidir. Oysa 'kuruluş'u bir sarmal haline getiren kurucu babalar da, bu sarmalın bir yanına tutunup diğer bir yanına eleştirel bir takım tutumlar geliştiren sonraki nesillerin mensupları da, ister 'kuruluş' anlatılarını kurarken olsun, isterse de rakip anlatıları

⁴⁸⁹ Bkz., Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. E. Göztepe, (Metis Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2014), s. 56. Burada "üst-belirleyen" ifadesinin Althusserci bir anlamda kullanılmadığımızı; Schmitt'teki "siyasal" kavramının Kantçı bir "saf kategori" olduğu yönündeki iddialara pek sıcak bakmadığımızı göstermek açısından kullanılmak durumunda kaldığımız genel bir ifade olduğunu hatırlatalım. Bu konudaki tartışmaların özetleyen bir çalışma için bkz., Aykut Çelebi, "Sunuş", Schmitt, *Siyasal Kavramı* içinde, s. 14. Çünkü her ne kadar Schmitt, *Siyasal Kavramı*'nın 2. bölümünde, "siyasal"ın ahlaktaki iyi ve güzel ya da ekonomideki yararlı ve yarasız gibi kategorilere benzer olduğunu söylese de, onu hem bunlardan bağımsız ve özerk olarak değerlendirir ve hem de "somut ve varoluşsal" olarak biçimlendirir. Gibbons'ın ve Wittek'in "raison d'être"lerinin böyle bir "somut ve varoluşsal" bir yerden kurulduğunu yeterince gösterdiğimizi umuyoruz. Bkz., Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 56-58.

eleştirirken olsun, şöyle ya da böyle bir ‘ulus-devlet’ tasarımından ve bu tasarımın siyasal anlamlarından, istisnasız olarak, hiçbir zaman bağışık değildir.⁴⁹⁰

Üçüncü risk ise, kurucu babalardan Gibbons’ın Osmanlı ‘kuruluş’ anlatısının *acemi bir görüş*; Wittek’in anlatısının bir *tez* ve Köprülü’nün anlatısının da bir *paradigma* hüviyetine kavuşmuş bir şekilde alınmasıdır. Gibbons Şarkiyatçılığın içinden üretilmemiş ama gayretli bir kimsenin bir ürünü olarak değerlendirilen, en sert eleştiriye muhatap olduğunda bile (ister dışarıdan, eserin dışında kaynaklansın, isterse de eserin görüşlerinin yeniden gözden geçirilmesiyle oluşturulan) etkisini sürdüren bir görüş ortaya koymuş bir isim olarak anılmaktadır hala. Wittek, hala, ne kadar arzu edilirse edilsin, etkisi kendisini yerinden edebilecek kadar güçlü bir başka tezle yer değiştiremediğinden alt edilememiş bir ‘kuruluş’ anlatısının müellifi olmaya devam etmektedir. Oysa Köprülü’nün tezleri, sadece ‘kuruluş’u değil, hatta sadece Orta Asya’dan Anadolu’ya geniş bir coğrafyayı ve tarih öncesinden ‘kuruluş’a ve sonrasına, Osmanlı’ya kadar uzanan uzun bir tarihsel dilimi değil, Cumhuriyet sonrasını da açıklayabilecek bir paradigma hüviyeti kazanmıştır. Sözkonusu paradigma, yalnızca tarihsel değil, edebi, kültürel, dinsel ve hatta sosyolojik bir hüviyeti de haizdir.

Öyleyse, Köprülü’yü *kendine dönük bir eleştirel okumaya* tabi tutmadan önce, bu paradigmanın ne ifade ettiğini ortaya koymak gerekmektedir. Neden bir ‘Köprülü paradigma’sından bahsedilmektedir ve neden bu paradigma, sadece ‘kuruluş’u değil, ortodoksiden heterodoksiye, halk kültüründen yüksek kültüre, dinin değişen görünümünden milliyetçilikle bağına kadar bir çok alanı da içerebilecek bir biçimde kurulmaktadır? Bu sorular bizi, diğer ‘kuruluş’ anlatılarını, ‘siyasal’ ve ‘ulus-devlet formu’ sorunsallarından bağışık kılan özelliklerin teşhis edilmesine yöneltecek ve dolayısıyla Köprülü’yü de böyle bir konuma yerleştirmemizi sağlayacaktır.

i/ Bir ‘Paradigma’ Olarak ‘Kuruluş’

Aslında bir ‘Köprülü paradigma’sından bahsedilmesinde elbette Köprülü’nün edebiyattan dine, tarihten kültüre, hatta yöntemden bilim algısına kadar uzanan geniş bir sahadaki ürünlerinde sergilediği performansın etkisini yabana atmamakla birlikte, bunları da kat edecek bir ortak paydanın, ‘milliyetçilik’ ortak paydasının önemli bir rol oynadığını

⁴⁹⁰ Son zamanlarda giderek gündeme gelmeye başlayan “bağlantılı tarihler” (connected histories) çalışmalarının, özellikle “ulus-devlet formu”nu olduğu kadar liberal bir kozmopolit tarihyazımı iddialarını da sorunsallaştırdığını bu bağlamda hatırlatmak gerek. Lakin bu türden çalışmaların, çeşitlendikçe, örneğin Osmanlı’yı da benzer bir “bağlantılı tarihler” çerçevesi içinde okumaya çalıştıkça, bir tür Wallersteinci bir “dünya sistemi” benzeri bir çözümlenmeye dönüşme ihtimali olduğuna da dikkat çekmek gerek. “Bağlantılı tarihler” için özellikle bkz., Sanjay Subrahmanyam, “Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia”, *Modern Asian Studies*, c. 31, no. 3 (1997), s.735-762. “Dünya sistemi” için bkz., Immanuel Wallestein, *Modern Dünya Sistemi I-II*, çev. L. Boyacı, (Yarın, dördüncü baskı, İstanbul: 2012).

belirtmek gerek. Örneğin, Cemal Kafadar, Köprülü'nün 'kuruluş' anlatısını, "özcü milliyet (nationhood) fikrine" sahip olmakla eleştirir.⁴⁹¹ Köprülü'de böyle bir iddiayı haklı kılacak unsurlar elbette ki ziyadesiyle vardır. Lakin mesele, burada "milliyet" üzerinde değil "özcü" ifadesindedir. Kafadar, "milliyet" in neredeyse 'cinsiyet' (gender) tartışmalarında itiraz edilen özcülükler gibi bir niteliği olduğunu gösterircesine, aynı Köprülü'yü, 'cinsiyetçilik' yapmakla da suçlayacaktır. Kafadar'a göre, sözkonusu "özcü"lük, Köprülü'nün "Osmanlı Devleti"ni "Türklerin bir yarattısı", yaratıcılarını da, "yeni Tükleşenler"den değil "Türklüğün aslından" olduğunu iddia etmesinde kendisini gösterir. Çünkü Köprülü, "Osmanlı devletinin XIV. Asırda, hatta X V. asrın ilk yarısında şöhret kazanan büyük adamları arasında mesela Köse Mihal ailesi gibi Hıristiyan dönemleri çok azdır; Selçuklu ve İlhanlı an'aneleri üzerine kurulmuş olan bürokrasi, tamamıyla Türk unsurundan mürekkep olduğu gibi, idare ve ordunun başında bulunanlar da hemen umumiyetle, Türkler'dir. Eldeki bütün tarihi vesikalar bunu kat'i olarak göstermektedir"⁴⁹² cümlelerini, elbette ki haklı olarak "On dördüncü yüzyıl bürokratlarının 'tamamıyla' Türk oldukları nasıl kanıtlanabilir? Bunlardan çok azı birey olarak tanınmakta ve tanınanların çoğu da tarihsel kayıtlarda ilk defa görünmektedir" diye eleştirmekle yetinseydi, belki kendi "milliyet" anlayışının Köprülü'nünkü "özcü" olduğunu iddia etmemiz saçma olabilirdi. Lakin bunun yanında Köprülü'yü, "araştırma konusunun cinsiyet-esaslı tanımlanmasına da dikkat etmeliyiz: 'Osmanlı Devleti'nin büyük adamları'. Etnik kökenleri ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, Köprülü, bu büyük adamlardan bazılarının, I. Murad'ın annesi Nilüfer Hatun gibi, doğuştan Türk olmayan bazı büyük kadınlar tarafından dünyaya getirildiğini belirtmemiştir"⁴⁹³ diye eleştirmeye başlayınca işin ciyeti değişir. Gibbons'ın "ırk"ını ve "kan"ını unutarak okuyabilir miyiz bu cümleleri? Hatta Foucault'nın "ırklar savaşı"ını ve böyle bir savaşın mevcudiyetini "cinsiyet" in tarihini yazarken kurguladığını?

Açıkcası Kafadar, Gibbons'ın ilk Osmanlıların aynı zamanda ihtida eden Rumlarla birlikte İslam'a girmiş müşrikler olduğuna dair iddiasını "[m]illiyetçiliğin, bugün olduğundan daha açık bir şekilde ırkçılıkla ilişkilendirildiği yirminci yüzyıl başlarının patlamaya hazır ortamında bu iddia açıkça önyargılıydı"⁴⁹⁴ diyerek konumlandırırken, meseleyi basit bir önyargı düzeyine indirgemekle, bunun Gibbons'un ırk ve kana dayalı bir milliyet, hatta bir Amerikan milliyeti tasarımının bir parçası olduğunu göz önüne almamakla kalmaz; ayrıca, bu tür özellikleri haiz çözümlenmelerine dayalı olarak Türklerin akli kıt ve yol-yordam bilmez

491 Kafadar, *Between Two World*, s. 40; Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 60.

492 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 59-60.

493 Kafadar, *Between Two World*, s. 40; Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 60.

494 Kafadar, *Between Two World*, s. 40; Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 60.

olduklarını, yönetim adına ne edindilerse bunları mühtedi Rumlar vasıtasıyla edindiklerini iddia eden Gibbons'ın önyargılarını, “‘yerliler’e (native) karşı halinden memnun duyarsızlığı, evhamlı bir ihtiyatlılıktan azade olmasına ve böylesi iddialar öne sürmesine izin veriyordu” diye de tanımlar. Daha tuhafı, Gibbons'ın genel varsayımını, “[ö]zgül iddiaları ne denli zayıf olursa olsun ve abartmalarına ve konuyu ırksallaştırmasına rağmen, çeşitli etnik ve dinsel geçmişten gelen halkların oluşturduğu yeni bir siyasi topluluğun ortaya çıkışının altını çizirken tamamıyla yanılıyor değildi”⁴⁹⁵ diyerek onaylar. Belki Gibbons burnu büyüktür, “‘yerliler’e (ama hangisine? Amerikan yerlilerine mi, Anadolu yerlilerine mi?) karşı önyargılıdır, hatta bunlara karşı kendinden hoşnut bir duyarsızlık bile sergilemektedir; lakin ırka ve kana dayalı çözümlenmesinde tamamıyla yanılıyor da değildir.

Bu açıdan *Köprülü*'yü “‘milliyetçi” diye tanımlarken acele etmemeliyiz. Milliyetçiliğini reddetmesek de, hatta Kafadar'ın Gibbons'ın milliyetçiliğini zımni olarak onaylamasında olduğu gibi onaylamasak da, bu milliyetçiliği hem Gibbons gibilerinin milliyetçilikleriyle kıyaslayabilmeliyiz ve hem de böyle bir milliyetçiliği ortaya çıkış koşullarıyla birlikte değerlendirebilmeliyiz. Ne var ki Köprülü sözkonusu olunca milliyetçilik varsayımlarının bile önüne geçmiştir ve hayli yaygın bir kabul halini almıştır. Öyle ki, örneğin, Yesevilik çalışmaları ile tanınan Devin DeWeese, *Köprülü'nün Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ının İngilizce baskısına yazdığı ‘Mukaddime’de, sözkonusu “‘eserde sıkça [rastlanan] milliyetçi (nationalist) tondan dolayı Köprülü'yü kusurlu bulma”nın pek de bir gereği olmadığını; eserin bundan ziyade *içerdiği yöntemsel sorunlar açısından* değerlendirilmesi gerektiğini; bunların hem kaynakların kullanımından ve hem de Orta Asya'daki bir harekete Anadolu'nun merceğinden bakmaktan neşet eden bir takım sıkıntılar olduğunu hatırlatma gereği duyar.⁴⁹⁶ “‘Milliyetçilik” iddialarını da yedeğine alan esas sorun, ona göre, bu eserin “‘bilimsel olarak ulaşılamaz bir ikon seviyesine yükseltilmesi”nde yatmaktadır. Dolayısıyla Köprülü'deki “‘milliyetçilik” meselesinin bir de ikinci ayağı vardır ve bu, Köprülü'yü müstesna bir yere yerleştirmekle sonuçlanır. DeWeese'in, bu durumun eserin eleştirel olarak değerlendirilmesini ve konu hakkında alternatif yaklaşımlar geliştirilmesini engellediğini işaret etmesini bir veri olarak kabul edersek, Köprülü'nün özellikle yurt içinde bir yandan “‘milliyetçi” tonları hayli ağır basan bir şekilde alımlanmasını ve diğer yandan aynı tonlar nedeniyle eleştirilmesini, genelde yurtdışında Şarkiyatçı ve Türkiyatçı çevrelerde kazandığı popülerliğin etkisine bağlamak yerinde olacaktır. Başka bir

⁴⁹⁵ Kafadar, *Between Two World*, s. 34; Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 52.

⁴⁹⁶ Bkz., Devin DeWeese, “Foreword”, Mehmed Fuad Köprülü, *Early Mystics in Turkish Literature* içinde, çev. Gary Leiser ve Robert Dankoff, (Routledge, Londra: 2005), s. viii- xxvii.

ifadeyle, Köprülü'ye yöneltilen “milliyetçilik” suçlamaları, onun çalışmalarının Şarkiyatçı ve Türkiyatçı çevrelerde kazandığı değerden bağımsız ele alınamaz. Bu, zaten kurulu bir Şarkiyatçılığın bir alt dalı işlevini haiz Türkiyatçılığın ortaya çıkışının soykütütsel anlamıyla ayrıca değerlendirilmesi ve Köprülü'nün çalışmalarının böyle bir Türkiyatçılığın ortaya çıkışıyla bağlantısının ayrıca çözümlenmesi anlamına da gelir. Dahası bir yandan “milliyetçilik” suçlamaları ve diğer yandan da Türkiyatçılığın ortaya çıkışına katkısı anlamında Köprülü'nün çalışmalarının değerli bulunması, birbirlerini destekleyen unsurlardır. O kadar birbirlerini destekler ki bunlar, “milliyetçilik” ayağına bakarken, örneğin Ahmet Yaşar Ocak'ın Köprülü'yü sadece bir “büyük otorite” değil, aynı zamanda “kült bir tarihçi” addetmesiyle⁴⁹⁷ veya Fatih M. Şeker'in Köprülü'nün neredeyse hem coğrafi hem de zamansal olarak çizdiği bir çizgiyi onun tezlerinin dışında bir nazarla değerlendiren görüşler ileri sürmesine rağmen, Köprülü'yü “hususî ve müstesna”, hatta “kıymet”li olarak⁴⁹⁸ değerlendirmesiyle; Şarkiyatçı ve Türkiyatçı uluslararası camia arasındaki alımlanması ayağına bakarken ise, örneğin Markus Dressler'in bu alımlamayı özetlerken ifade ettiği şekliyle “Batılı Şarkiyatçılar”ın onu “hem Garbiyat hem Şarkiyat alanındaki derin bilgisi ve özellikle de Batı'nın metodolojik standartlarını tatbikini saygıyla ve beğeniyle karşılamıştır”⁴⁹⁹ diyerek tanımlamasıyla şekillenen bir tablo ortaya çıkar. “Kült” ya da “müstesna” olmak eleştirel bir Köprülü okuması önünde bir engeldir elbette ve bunu doğuran da kısmen, Köprülü'nün, kendi külliyatını oluştururken Orta Asya'dan Anadolu'ya süreklilik kurma arzusunun arkasında yatan saiklerdir; ancak aynı “milliyetçi” damarda “Batı'nın metodolojik standartlarını tatbiki”nin de bir rolü olabileceği meselesi, hiç sorgulanmamış; yerel bir Şarkiyatçı akım olarak Türkiyatçılık, bu açıdan hiç mesele edinilmemiştir. Kısacası, nasıl, nelerden ve niye oluştuğuna bakılmadan Köprülü'yü “özcü milliyetçi” diye tanımlamak, Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalındaki diğer kurucu babalara hak etmedikleri bir meşruiyet kazandırır ve neticede kendimizi bırakınız Gibbons'ın “kan” ve “ırk”a dayalı çözümlemesini,

⁴⁹⁷ Bkz., Ahmet Yaşar Ocak, “‘Postmortem’ Eleştirilerin Odağında ‘Kült’ bir Tarihçi: Fuat Köprülü”, *Mehmet Fuat Köprülü* içinde, der. Y. K. Taştan, (T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara: 2012), s. 329-344.

⁴⁹⁸ Mehmet Fatih Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ikinci baskı, Ankara: 2012), s. 67-68. Aslında M. Fatih Şeker'in Köprülü'deki heterodoks-ortodoks şeklindeki ayrımı, “kitabi”, “şifahi” ve “mistik” diye farklı bir kategorileştirmeye tabi tuttuğunu; ancak Köprülü'nün “halk” İslamını yüceltici “milliyetçi” vurgusunu da bir hayli dönüştürdüğünü hatırlatmak gerek.

⁴⁹⁹ Dressler'in verdiği örnekler sadece Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar ile sınırlıdır. Lakin bu eseri, “‘Türk’ kültürünün özelliklerinin tarihsel özelleştirilmesine (essentialization), başka bir ifadeyle, bir Türk öznesinin tarihselleştirilmesine bir katkı” olarak sunduğunu; dolayısıyla aslında, olabilirse böyle bir şey tabii ki, bir “Türk özne”si yarattığını iddia ettiğini hatırlatmakta fayda var. Bkz., Markus Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*, çev. Defne Orhun, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2016), s. 194. Dressler'in kitabının orjinalinin ismi farklıdır ve “Din Yazımı: Türk Alevi İslamının Oluşumu” diye çevrilebilir. Bkz., Marcus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, (Oxford University Press, New York: 2013), s. 195.

Heywood'un Osman'ı bin Ladin'le, Osmanlı'yı da günümüzün teröristleriyle kıyaslayan "aşırı saçmalık"larını *gereksiz yere* tartışırken bulabiliriz.

Öyleyse 'Köprülü paradigması'nın ne olduğunu anlamamıza yardım edecek bir "milliyetçilik" suçlamasının bu birbirlerini destekleyen iki ayağının, hem Orta Asya'dan Anadolu'ya bir süreklilik kurma arzusunun arkasındaki saiklerin ve hem de bunu yaparken Batılı bir metodolojiyi benimsediği için aşırı bir şekilde övülmesinin arkasında yatan saiklerin, biraz daha daha açılması gerekmektedir. Burada bunu yaparken Dressler'in kullandığı çerçeveyi tercih edeceğiz. Bunun bir nedeni, Dressler'in tercih ettiği yöntemin çalışmamızdaki yöneme hayli yakın olması ise diğer nedeni de, onda Köprülü hakkında daha derli toplu bir bakışı sunabilecek yakın zamanlara ait nümune bir hülasyı bulabilmemizdir. Dressler için Köprülü'nün tarihyazımı, "yeni yeni filizlenmekte olan Türk milliyetçiliği paradigmasına dayanması" açısından dikkat çekicidir.⁵⁰⁰

Köprülü, *davasına inanmış bir milliyetçiydi* ve devletin desteklediği resmi tarihe her daim paralel düşünmemekle birlikte, eserleri, *Türk ulusuna dair bilimsel referanslara dayandığı iddia edilebilecek milliyetçi bir tarih anlatısı kurulması bakımından önemli köşetaşları yaratarak milliyetçi projeye* esaslı katkılar sunmuş ve ulus-devletin hem içerde ve hem de –onun zamanında daha da önemli olan- dışarıda *meşruiyet* kazanmasına yardımcı olmuştur.⁵⁰¹

Köprülü'nün biyografisini tarihyazımıyla bu kadar özdeşleştiren ve bir düşünüre bu kadar güç vehmeden bu yorum, Dressler'in çalışmalarını değerlendirirken, onun örneğin (metaforik olarak kullandığımızı özellikle vurgulamamız gereken) 'kilise vergisi' verip vermediğini gündeme getirmek kadar saçmadır elbette. Buna rağmen, şurası da açıktır: demek ki Dressler'in çizdiği portrede Köprülü, yeni kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne, milliyetçi bir projeye dayalı olarak hem içerde ve hem de dışarda "meşruiyet" kazandırmakta "yardımcı" olmuş bir figürdür. Bu bir bakıma Köprülü'yü "kült" bir konuma yerleştirmekle neredeyse eşdeğer iddia, özellikle genelde "dışarda meşruiyet" in hangi araçlarla kazandırılabilceği meselesini, özelde de diyelim ki Türkiyatçılığın ortaya çıkışı meselesini hiç dikkate almaz. Daha çok "içerde"ki "meşruiyet" in kuruluş biçimlerine yönelir. Gerçi Dressler için, "Köprülü gibi bir âlimin çok yönlü, karmaşık fikri formasyonunu anlayabilmek için Garp ve Şark araştırmaları arasında bir karşıtlık varsayımından hareket etmek hiç de faydalı değildir", çünkü "Köprülü'nün çalışmaları, Avrupa'dan doğan ve din (dünya dini) söylemlerinin yeni yerlere ve bu örnekte Türk İslam topraklarına doğru genişlemesine dair iyi bir emsal oluşturmaktadır"⁵⁰² görüşünü de dikkatle belirtir. Başka bir ifadeyle, bu, Dressler'in, adına kısaca 'post-seküler' denilen ve dinin modernliğin öngördüğü şekliyle kamusal hayattan

⁵⁰⁰ Dressler, *Writing Religion*, s. 19; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 19.

⁵⁰¹ Dressler, *Writing Religion*, s. 19; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 20. İtalikler eklendi.

⁵⁰² Dressler, *Writing Religion*, s. 179; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 179.

çekilmediği gibi, toplumu ve tarihi anlamada seküler kategoriler kadar belirleyici olduğunu iddia eden çalışmalara dayalı bir çalışma yaptığını da gösteren bir ifadedir. Lakin Dressler'in çalışmasının bu yönüne dair eleştirileri erteleyerek onun Köprülü'yü nasıl konumlandığına ve nasıl bir 'Köprülü paradigması' öngördüğüne eğilmekte fayda vardır.

Aşağıda tam da yanlandığı yöntemi sonuna kadar götürmemekle, "Avrupa'dan doğan ve din (dünya dini) söylemlerinin yeni yerlere ve bu örnekte Türk İslam topraklarına doğru genişlemesine" dayalı bir çözümlene çabasının eksiklerle malül olduğuna değineceğimiz Dressler, Köprülü'nün aslında milliyetçilik ithamlarıyla pek de uyumsuz olması gereken, uyduğu iddia edilecekse eğer, Dressler'in de kendi milletiyle bağlarının eserlerine nasıl yansıdığına ayrıca araştırılmasını gerektiren bu yöntemle Köprülü'yü milliyetçi bir bağlama yerleştirebilmek için, onu, bir yandan Ziya Gökalp tarzı bir sekülerlik anlayışından beslenen, ama bu anlayışın yönünü daha liberal bir sekülerliğe doğru çeviren bir figür olarak göstermeye ve diğer yandan da bu sekülerliği, yine bir milliyetçi bağlama yerleştirerek onu "seküler milliyetçilik" diye tanımlamaya çalışır. Bu haliyle "seküler milliyetçilik", Köprülü bağlamında, Eisendadt tarzı bir "çoklu modernlikler" perspektifine yakın bir milli proje olarak anlaşılmalıdır: "Köprülü'nün seküler milliyetçiliği, 'çoklu moderniteler' perspektifi içinde" Avrupa'da gelişen milliyetçi ve dini söylemlerin "*kendine has Türk modernleşme projesine* yaratıcı bir biçimde uyarlanması olarak anlaşılmalıdır".⁵⁰³ Lakin Dressler'de ne bu "çoklu modernlik" fikrini örneğin Türkiye'ye uygulayan Nilüfer Göle'nink gibi bir bağlama oturtulduğunu ve ne de Köprülü üzerinden "çoklu modernlik" tanımının hem Avrupa nazarından ve hem de Türkiye nazarından ne anlama gelebileceğine dair bir değerlendirme yapıldığını görebiliriz. "Çoklu modernlik", Dressler'de, daha çok "kendine has Türk modernleşme projesi"nin başka bir adı olarak, Türk milliyetçiliğini yekpare ve istisnai bir yerde konumlandırmak için kullanılan bir araçtan başka bir şey değildir.⁵⁰⁴

Kısacası Dressler'e göre Köprülü "dışarda" Türk ulus-devletine meşruiyet kazandırma girişimini uyguladığı metodolojisiyle göstermeye çalışan bir uzmandır. İçerde ise, bunu,

⁵⁰³ Dressler, *Writing Religion*, s. 179; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 179. İtalik eklendi.

⁵⁰⁴ Dressler'de bu tür sapmaların "çoklu modernlikler" fikri dışında başka fikirlerle de desteklenebileceğini hatırlatmakta fayda var. Örneğin, ama sadece örneğin, Köprülü ile İbn Haldun arasındaki ilişkileri incelediği sayfalarda da birden Köprülü ile İbn Haldun'un "köy kültüründen [bedevi kültürden] yana bir romantizm'e sahip olduğu yargısıyla karşı karşıya kalırız. Ne var ki aynı Köprülü, İbn Haldun'un aksine, "merkez ile çevrenin daha statik bir şekilde karşı karşıya konumlandırıldığı" bir görüşe de sahiptir. Dressler, böyle bir statikliği, Köprülü'yü, 'merkezi' din algısının, kendisini sekülerleştirse de, bir ortodoksi olarak hükmünü icra etmeye devam ettiği şeklindeki bir görüşe sahip birisi sunmak için kullanacaktır. Lakin sorun bu durumda bedevi kültüre romantik bakışın ne anlam ifade ettiği sorusunu sorduğumuzda çıkar. Dressler'de bu sorunun cevabı muğlaktır. Çünkü Köprülü'nün halk ve heterodoks İslamı, yüksek ve kentli İslam'dan daha aşağı gördüğünü de iddia etmektedir. Doğrusu, bu bakış açısını benimserseniz, bütün romantik (dahası Alman milliyetçi) geleneği, bir *volk*'u hem yüceltmek ve hem de yüksek bir kültür karşısında aşağı görmek anlamına gelebilir. Bkz., Dressler, *Writing Religion*, s. 201-202; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 200-201.

özellikle halk katmanlarının “din”ini, “milli bilinci ve ülkelerin bir aracı” olarak yorumlayarak yapan; böylece “milli Türklük duygusunun çağlar boyu sürekliliği tezini” ileri sürebilen bir “anlatı” oluşturan bir tarihçidir:

Bu anlatıda ‘heterodoks’, ‘senkretik’ ve ‘halk’ İslami hareketlerinin, kökleri Orta Asya’ya kadar geri dayandırılan Türk geleneklerinin ve duygusunun [sentiment] ana taşıyıcıları görevini icra ettikleri sonucuna varılır. ... Köprülü..., Osmanlı-Türk kamusunun [public] ve İslami söylemin çeperinden [periphery] belli grupları –bugün Alevi olarak tanıdığımız grupları- Türklerin milli ve dini evrimine dair anlatının merkezine [center] yerleştirmiştir.⁵⁰⁵

Dressler’in Köprülü’yü ‘halk İslamı’ altında bir takım grupların milli duygu ve gelenekler açısından tarihte mevcut olduğu “çeper”den “merkez”e alan bir anlatı oluşturmuş gibi sunduğu bu portre, özellikle Köprülü’nün ‘kuruluş’ anlatısını ve bununla bağlantılı meseleleri ıskalar. Ayrıca, hem bir bilim adamı olarak Köprülü’yü ve hem de bütün bir Köprülü külliyyatını, Cumhuriyet’in içerde ve dışarda meşruiyet kazanması için çabalayan birer araca indirger. Oysa Köprülü’nün “kuruluş” anlatısı, aşağıda ayrıca duracağımız üzere, öncelikle, burada resmedilenden çok farklı ve sürekliliği başka özelliklerle sergileyen bir anlatıdır; ikincisi, Dressler’in Köprülü’deki “halk” kesimlerine dair vurguyu sadece belirli kesimlere has kılan indirgemeciliği, resmettiği tabloyu, neredeyse *ırkçı yanları heterodokslukla değiştirilmiş Gibbons’in tezleriyle yakınlaştırır*. Dahası, Köprülü’nün bu kesimlere dair romantik bir bakış açısına sahip olduğu, ancak tercihinin bunların heterodoks İslamı yerine yüksek İslam’dan yana koyduğu şeklindeki kitabının çeşitli yerlerinden bol bol örnekleri gösterilebilecek düşüncesiyle de örtüşmez. Bu indirgemeciliğin arkasında yatan neden ise, eserinde konu edindiği “İslam içi farklılıkları”n nasıl bir milli ve dini tarihyazımına tabi tutulduğunu göstermeye çalışan Dressler’in, *tarihyazımı açısından ‘Cumhuriyet içi farklılıkları’ Köprülü üzerinden sanki yekpare bir anlatı şeklinde sunmaya çalışmasıdır: Türk modernliğine has bir şeyler vardır ve bu yekparedir*. Oysa önceki bölümlerde gördük, neredeyse Köprülü’nün döneminden altıyüz yıl önce yazan ve neredeyse birbirinin tekrarı olacak denli birbirlerine yakın bir Aşıkpaşazade’nin tarihi ile Neşri’nin tarihi arasında bile ciddi nüanslar vardır.

⁵⁰⁵ Dressler, *Writing Religion*, s. 20; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 20. Çeviriyi orijinaliyle kıyaslayarak özellikle değiştirdim. Türkçe çeviride, “heterodoks”, ‘senkretik’ ve ‘halk’ İslami hareketleri” ifadesi, “heterodoks”, ‘senkretik’ ve ‘halk’ İslam(ı)” haline getirilirken, “kamu” ifadesi de “toplum” haline getirilmiştir. Ayrıca, Dressler’in nasıl bir “merkez-çevre paradigması” çerçevesinde hareket ettiğini göstermek babından, “periphery” ve “center” kelimelerine özellikle yer verdim. Bu meselenin Dressler’in çalışmasının eleştirilmesi açısından önemli olduğunu düşünüyorum. Ancak özellikle modern Türk toplumuna dair çokça dile getirilen, Şerif Mardin’in “merkez-çevre” ilişkilerine dair çalışmasıyla neredeyse paradigma halini almış bu meselenin, buradaki konumuzla ilişkisi çok dolaylı olduğundan, ayrıca çalışılması gerektiğini belirtmeden geçmeyelim. Mardinci paradigmanın hep dikkatlerden kaçan kendi içindeki dönüşümünü de gösteren bir eleştirisi için bkz., Ahmet Demirhan, “Siyasal’ın ve ‘Toplumsal’ın Eşiğinde 2000’li Yıllarda Türkiye’de Toplum”, *2000’li Yıllarda Türkiye Toplumunu* içinde, der. Ahmet Demirhan, (Meydan Yayıncılık, İstanbul: 2010), s. 7-24.

Çok uzatmamak adına, başka unsurlarla da desteklenebilecek bu iddiayı, *bir yandan Köprülü'nün Osmanlı-Türk kamusunun "çeper"inde var olan belirli grupları "merkez"e taşıdığını ve diğer yandan da aynı grupları Cumhuriyet tarihinin milliyetçi tarihinin içine dâhil ederken yine bir anlamda "çeper"de tuttuğunu ileri sürdüğü görülebilecek* Dressler'in, Köprülü'nün milliyetçiliği konusundaki anlatısını kurarken oluşturduğu çerçeveyi nasıl şekillendirdiğine bakmakta fayda var. Dressler'in bu konudaki ana çerçevesini, "yeni yeni filizlenmekte olan Türk milliyetçiliği paradigması"nı sistematik bir inceleme konusu yaptığını, hatta bu alanda Köprülü'nün tarihyazımına dair kimi ufak değinmelerle karşılaşılmasına rağmen, "Köprülü'ye dair bugüne dek ortaya konmuş *en ince ayarlı analiz*" olması açısından "*tek bir istisna*" olarak göze çarptığını iddia ettiği Büşra Ersanlı'nın *Tarih ve İktidar*'ı oluşturur.⁵⁰⁶ İlginç olanı, Ersanlı'nın Ziya Gökalp yanında Köprülü'yü de "siyasi tarihçi" diye nitelendirmesini ve bununla, "yeni bir aktöre, yani ulus-inşa süreçlerinde kilit rol oynayan tarihçiler"e işaret etmesini de benimsemesidir. İlginçtir bu, çünkü daha çok *söylemsel* bir değeri varmış gibi sunulan milliyetçilik vurgusu, bu bağlamda, "siyasi" bir anlama dönüştürülmüştür.

Elbette Ersanlı'nın "Türkiye'de 'Resmî Tarih' Tezinin Oluşumu" adlı altbaşlığını da taşıyan *İktidar ve Tarih*'i, özellikle Türk Tarih Tezi'nin nasıl bir iklimde oluştuğunu, hangi saiklerle ortaya atıldığını, kimlerin ve nasıl bu teze katkı sağladığını, bu arada Köprülü gibi bazı isimlerin nasıl bu teze karşı "çekişen uyarılar"⁵⁰⁷ yaptığını göstermesi; kısacası Türk Tarih Tezi'ni, öncesiyle sonrasıyla, ayrıca ilgili belge ve bilgileriyle, derli toplu bir şekilde sunması açısından değerli bir çalışmadır. Lakin Ersanlı, Türk Tarih Tezi'nin oluşumuna değinmeden önce, çalışmasına çerçeve kazandıran *tarih kavramını çözümlemesi*, eserinde sık sık göndermede bulunduğu Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yazılmış ders kitapları kadar *seçmeci ve dağınıktır*. Osmanlı modernleşmesi sürecinde oluşmaya başlayan tarih fikrinin, bir yandan Avrupa'daki tarih algılarının, daha çok da romantik, pozitivist ve tarihselci tarih algılarının etkisiyle geliştiğine ve diğer yandan da klasik Osmanlı tarihyazımının özellikle "üslup ve tarz" açısından sürekliliği içinde şekillendiğine dair çözümlemeler yaptığı ve Türk tarih düşüncesinin "düşünsel kökenleri"ni araştırdığı ilk bölümler, hem Avrupa'da yaşanan tarih bilincinin gelişimini Fransa ve Almanya örnekleriyle sınırlandırır ve hem de Osmanlı modernleşme sürecini neredeyse bir Şerif Mardin-Niyazi Berkes çizgisinden edinilmiş birkaç ufak unsur içine tıktırır. Dolayısıyla Avrupa'da ortaya çıkan tarih bilincinin mahiyeti de,

⁵⁰⁶ Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 19 ve ayrıca not 27. İtalik eklendi.

⁵⁰⁷ Bkz., Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de 'Resmî Tarih' Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, (AFA Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul: 1996), s. 129. Elimdeki baskı, Büşra Ersanlı Behar ismiyle yayınlanmasına rağmen, yazarın şimdilerde kullandığı adı gözeterek, kaynakçada bu eserden Büşra Ersanlı olarak bahsedeceğim.

Osmanlı tarihyazımındaki süreklilikleri sadece “üslup ve tarz” olarak göstermeye çalışırken tarihçileri sultanın kulundan Cumhuriyet devletinin hizmetçisine dönüşmüş siyasi figürler olarak sunmasında sergilenen acelecilikler de, ayrıca sorgulanmayı gerektiren unsurlar barındıracak kadar keyfi ve dağınıktır.⁵⁰⁸ Bunun dışında, tarihyazımına dair “Avrupa’da tarihçiler, yeni emellerinin kaynaklarını bulabilmek amacıyla geçmişlerini anlamak ve açıklamak isterken, Osmanlılar, toplumlarında her alanda mevcut duraklamayı ve tıkanmayı çözümlenebilmek amacını taşıyordu”⁵⁰⁹ şeklinde özetlenebilecek görüşü de, çalışmasının diğer kısımlarını etkiler, Avrupalı tarihçileri Osmanlı tarihçilere nazaran bağışık bir alana yerleştirir ve Osmanlı’nın olduğu kadar Türk tarihyazımının da savunmacı bir çizgiden başka bir anlamı olamayacağını peşinen kabullenmiş bir bakış açısını yansıtır. Dahası, Ersanlı, çalışmasını, tarihyazımı açısından ‘Cumhuriyet içi farklılıkları’ işaret edercesine, *örneğin Halil Berktaş tarzı tarihçilerin çalışmalarına karşı da konumlandırmıştır*: “Bazı tarihçiler çağdaş tarih araştırmalarının Türkiye Cumhuriyetiyle, daha doğru bir deyişle ‘Burjuva Demokratik Devrimi’yle başladığını öne sürebilmişlerdir” derken kastettiği Berktaş ve benzerlerinin yaptığı tarih(çi) okumalarıdır.⁵¹⁰

Oysa örneğin Dressler gibi Türk tarihyazımının bir soykütüğünün çıkarılması ekseninde bir Köprülü okuması yapan birisi için, dönemin Marxist tarihyazımından kaynaklı unsurlarından soyutlandığında, Berktaş ve benzerlerinin yaptığı okumalar, dönemin Köprülü gibi isimlerinin çalışmalarını konumlandırmak açısından daha verimli sonuçlar doğurabilirdi. Ayrıca Dressler, bir Köprülü paradigmasından bahsederken ya da aşağıda göreceğimiz daha önce kurulmuş böyle bir paradigmayı biraz dönüştürerek ondan yararlanırken, belki de ondaki çok fazla kategorize edilmeyen, sanki sadece betimlemeci bir ifade imiş gibi duran ‘iktidar’la tarihyazımı ilişkisine fazlasıyla yaslandığı için, aslında Köprülü’ye Ersanlı’da hiç olmayacak kadar bir milliyetçi tarihyazım yükü yükler. Köprülü’yü, milliyetçi bir tarihyazımına düşer olmuş bir tarihçi ile Türk Tarih Tezi’ni destekleyen bir tarihçi arasındaki sınırları silen bir konuma yerleştirir. *Köprülü elbette milliyetçi tarihyazımından beri değildir. Lakin somut ürünleriyle kıyaslandığında Türk Tarih Tezi’nin tarihçisi de değildir. Ancak, bu yolla Dressler, ‘Köprülü paradigması’nı, bir ayağını özelleştirmese de sabit tutarak bu ayağıyla diğer ayağını inşa etmiş kılan bir paradigma olarak kurgulayabilmiştir* ve bu durum, sadece

⁵⁰⁸ Böyle bir sorgulama için Osmanlı’nın modernleşmeye başladığı dönemden itibaren oluşturulmuş kurumsal yapılarla birlikte bir değerlendirme sunan, tarihyazımındaki değişimleri ve dönüşümleri İkinci Meşrutiyet döneminde kurulan Tarih-i Osmani Encümeni’den Cumhuriyet devrinde kurulan Türk Tarih Kurumu’na kadar oluşan kurumsal yapılar eşliğinde yapan şu çalışma yararlı olabilir: Hasan Albayrak, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Tarih Yazımı: Millet’in Tarihinden Ulusun Tarihine*, (Kitabevi, ikinci baskı, İstanbul: 2012).

⁵⁰⁹ Ersanlı, *İktidar ve Tarih*, s. 51.

⁵¹⁰ Ersanlı, *İktidar ve Tarih*, s. 13.

Dressler'e has değildir; Köprülü konusundaki çözümlerinin çoğunluğunda şu ya da bu şekilde izleri görülebilecek *genel* bir durumdur.

Öyleyse burada kısaca Ersanlı'nın Köprülü'süne değinmek, akabinde alternatif okumalara da dayanarak özellikle "Cumhuriyet ideolojisi" bağlamında bir Köprülü okuması yapan Halil Berktaş'ın, sadece Köprülü'nün milliyetçiliğini değil 'kuruluş'u da değerlendirmek için bize ışık tutacağını döneceğimiz değerlendirmelerine bakmak faydalı olacaktır. Tuhaftır, Ersanlı Köprülü'yü "siyasi tarihçiler" sınıflamasına dâhil etse de ve bunu o dönemde "tüm siyasal, sosyal ve bilimsel faaliyetler" in "aktif siyaset içinde" yoğrulduğunu, dönemin tarihçilerinden "hiçbiri" nin de "ulusçu inançlarını ve ideallerini şekillendiren siyasal akımlardan kaçmayı başaramaz" bir durumda bulunduğunu ifade ederek her birisinin bir "parti üyesi" olduğunu belirterek izah etse de⁵¹¹, "ulusçu" olmak ile "milliyetçi" olmak arasında derin farklara hiç girmez. Oysa bu fark, dönemin tek partisi olan Cumhuriyet Halk Fırkası'nın iktidarının bir mahsülü olan ve en uç haliyle Güneş-Dil Teorisi diye de adlandırılan Türk Tarih Tezi ile Köprülü'nün aktif siyasete katıldığı Demokrat Parti arasındaki fark kadar büyüktür. Ne var ki Köprülü, Ersanlı'nın gözünde, o kadar da Türk ulusçuluğunu oluşturan "kaynaklar" dan da değildir. Sanki Ersanlı Köprülü konusunda kararsız gibidir; "ulusçu" dur "ulusçu" olmasına, ancak kariyeri uğruna ne kadar olabilirse o kadar. Asıl "kaynak" lar, öncelikle Ziya Gökalp, Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu ile onlarla paralel bazı görüşler ile süren bazı başka tarihçiler, hatta tarihçi bile olmayan kimselerdir. Yine de Köprülü, Ersanlı'da, tarihçiliği "tek-parti dönemi tarih çalışmaları atılımına borçlu" olmayan; tek-partinin tarihyazımı çalışmalarına, tarihyazımının daha "bilimsel" yazılması gerektiğini düşündüğünden, çekingen de olsa itiraz etmeye çalışan; ne var ki "egemen olan görüşleri savunanlara karşı güçlü bir muhalefet" yürütemeyen, biraz kariyerini gözetten bir isim olarak ortaya çıkar. Dahası Ersanlı, Köprülü ile birlikte Zeki Velidi Togan'ın Türk Tarih Tezi'nin tartışıldığı Birinci Tarih Kongresi'nde serdettiği görüşler nedeniyle "1930'ların aktif politikasından uzak düş" tüklerini de belirtir.⁵¹²

Öte yandan, Ersanlı'nın en vahim iddiası, "Türk tarih yazıcılığı ile Osmanlı ve İslam tarih yazıcılığının kaynakları" nı kıyaslarken, Türk Tarih Tezi'nin ana damarını oluşturduğu çağdaş Türk yazıcılığının, "Osmanlı İslam geleneğine damgasını vuran 'Asr-ı Saadet' görüşüne yatkın çevrimsel (cyclical) tarih anlayışını hatırlatan özellikler" taşıdığını iddia etmesi; böylece "ulusçu" damarı 'dinsel' bir haleyle de bürünmüş göstermesidir.⁵¹³ Böyle bir

⁵¹¹ Ersanlı, *İktidar ve Tarih*, s. 94.

⁵¹² Ersanlı, *İktidar ve Tarih*, s. 198.

⁵¹³ Ersanlı, *İktidar ve Tarih*, s. 196.

varsayımı destekleyebilecek “üslup ve tarz” benzerlikleri dışında, ortaya koyabildiği herhangi bir dayanak da yoktur. Bu iddia, dönemin Avrupasının giderek nasyonalist sosyalistleşen bir ortamında Türk Tarih Tezi’nin tekabül ettiği yeri ıskalamak yanında, Ersanlı’nın “iktidar” tanımını da Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti ekseninde belirli bir süreklilik içine yerleştirmesine imkân tanıyarak olabildiğince yayar ve değersizleştirir. Oysa süreklilikleri yanında pratikte işlerken yaşadığı kopmalar ve kırılmaları göstermeden bir “iktidar” tanımlaması yapmak, Cumhuriyet’in ilk dönemlerindeki Türk Tarih Tezi’ne eleştirel yaklaşırken bile ona içkin bir ‘din’ eleştirisini içselleştirmekten öte bir anlam taşımadığı gibi odağına böyle bir yaklaşımı benimseyerek yola çıkan Dressler’i de, çalışmalarında amaçladığı din yazımının söylemselliğini daha baştan ıskalayan bir noktaya doğru sürükler.

Ancak ‘Köprülü paradigması’nın milliyetçi damarını izlerken Köprülü hakkındaki başka çalışmalarla kıyasla Ersanlı’nın çalışmasını “istisna” makamına yerleştiren Dressler, *İktidar ve Tarih*’in bu türden sıkıntılarının farkına varamamış olabilir mi? Her ne kadar Dressler’in *Türk Aleviliğinin İnşası*, “yakın tarihli postkolonyal ve post-seküler çalışmalarda din üzerine verilen eserlerde, özellikle de antropolog Talal Asad’ın ve onun seküler ile liberal modernlik paradigmalarına ve bu paradigmaların modern kavramlar ve öznellikler üzerine normatif etkisine yönelik eleştirisini devam ettiren çalışmalardan”⁵¹⁴ esinlendiğini iddia etse de, bir paradigmaya, kendisini eleştirel bir okumaya tabi tutacağı bir paradigmaya ihtiyaç duyduğundan, Asadçı bir okumayı sadece tek bir boyutuyla sürdürebilecek bir Köprülü paradigması üretmek zorunda kalmıştır.

Ancak öncelikle şunu belirtmek önemlidir: ‘Köprülü paradigması’ elbette ki, Dressler’in kendi ürünü değildir. ‘Köprülü paradigması’, ilk kez, Ayfer Karakaya-Stump tarafından kullanılmıştır. Karakaya-Stump, bu ifadeyi, Anadolu’da “heterodoks” addedilen kesimlerin, Orta Asya’daki Türklerin ilk ve ilkel dinlerini İslamlaşma sürecinde İslam cilası altında devam ettiren göçmen Türkler ve yerleşik hayata geçildiğinde de aynı ilkel ve daha çok şamanik inançların bir biçimde dönüşmüş olarak sürdüren halk kesimleri olduğunu iddia eden Köprülü ile onun izinden giden Ahmet Yaşar Ocak ve Irene Melikoff gibi isimlerin tezlerini işaret etmek için kullanmaktadır. Köprülü’nün Alevi ve Bektaşî kesimlerin, Orta Asya’dan, özellikle de Yesevilik’ten etkilenen “heterodoks” Türkler olduğu tezinin, sonraki destekçileriyle birlikte bir paradigma oluşturduğunu; ancak bu paradigmanın tarihsel ve düşünsel temellerinin son zamanlarda giderek sorgulanmaya başlandığını işaret eden Karakaya-Stump, özellikle Orta Doğu kaynaklı Vefailiğin Alevi ve Bektaşî çevrelerle

⁵¹⁴

Dressler, *Writing Religion*, s. 10; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 10.

ilişkinini kanıtlayan ampirik delillerle Köprülü paradigmasının bir eleştirisine ihtiyaç duyulduğunu ileri sürmektedir.⁵¹⁵

Elbette Dressler'in kullandığı anlamıyla 'Köprülü paradigması', Karakaya-Stump'ın daha çok 'heterodoks' kesimleri tarihyazımsal olarak Orta Asya'ya bağlayan tezlerinin biraz genişletilmiş; işin içine hem Asad'tan ve onu takip edenlerden alınma bir söylemselliğe öncelik vererek oluşturduğu bir din inşası çözümlemesi ve hem de Alevi ve Bektaşî heterodoksünün oluşumunu Osmanlı'daki milliyetçiliklerin hem uluslararası ve hem de Osmanlı içi şekillenmeleri bağlamına oturtan bir okuma da dâhil ederek genişletilmiş bir halini işaret eder. Ne var ki her iki Köprülü paradigması arasında ciddi farklar da vardır. Karakaya-Stump'un paradigmayı kullanması, Aleviliğe ilişkin tarihyazımını sadece bir 'ortodoks' gözün bakış açısı itibarıyla sorunsallaştırmaz; ayrıca Alevilik içi kaynaklarıyla itibarıyla da sorunsallaştırır. Dahası, Osmanlı açısından ifade etmek gerekirse, Aleviliği, Osmanlı'nın Safevîlikle mücadelesi bağlamında Safevî taraftarlığına *siyaseten* daha yatkın grupların inançlar bütünü olarak değil, Osmanlı çatısı altında da çeşitli içermeler ve dışlamalar sergileyen bir tekke veya ocak temelli *batını gruplar* olarak değerlendirir. Son olarak, İslam içi söylemsel şekillenmelerde de *ortodoks-heterodoks ayrımının yerine müteşerri ve batını ayrımının* daha açıklayıcı olacağını ileri sürer.⁵¹⁶ Elbette Karakaya-Stump'un örneğin Alevilik veya Bektaşîlik bağlamında kullandığı 'batını' ifadesi ile bu ifadenin İslam içi farklı, genellikle de sufi akımlar arasındaki kullanımı arasında ciddi farklar vardır; lakin buradaki amacımız açısından, Karakaya-Stump'ın nazarında Aleviliğin veya Bektaşîliğin kendi batınılığını oluştururken, diğer sufi gruplardan *filiyatta* çok da farklı olmayan bir takım ayinler, silsileler, hilafetnameler, icazetnameler ve benzerleri üretmiş olmasına ve bunların belli tekkeler veya ocaklar eliyle üretiliyor olmasına dikkat çekmesi, bu grupları, hem tarihyazımı ve hem de din-yazımı perspektifinden 'Köprülü paradigması'nı Dressler'inkinden çok daha farklı bir zemine taşır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Aleviliğin veya Bektaşîliğin tarihi, hem İslam ve hem de *kısmen* Osmanlı açısından, bir Orta Asya geleneğinin ya kendiliğinden veya Safevîliğin siyasi sancağı altında kendi asli ve zaten heterodoks özüne

⁵¹⁵ Ayfer Karakaya-Stump, "Vefailik, Bektaşîlik ve Anadolu'da 'Heterodoks' İslam'ın Kökenleri Meselesi: Köprülü Paradigmasını Yeniden Düşünmek", *Vefailik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek* içinde, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2016), s. 185-206. Makaleler toplamından oluşan bu kaynak yayınlanmadan önce, eserdeki diğer bazı makalelerle birlikte, bu makalenin de İngilizcesini gönderme inceliğini gösteren, dolayısıyla bu çalışmanın yazım aşamasında yayınlanan Türkçesinden önce makalelerini okuyarak onlara aşina olmamı çok önceden sağlayan Ayfer Karakaya-Stump'a teşekkür ederim. Makalenin orijinali için bkz., Ayfer Karakaya-Stump, "The Wafa'iyya, the Bektashiyye and Genealogies of 'Heterodox' Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigma", *Turcica*, no. 44 (2012-2013), s. 279-300.

⁵¹⁶ Özellikle bkz., Ayfer Karakaya-Stump, "Giriş: Alevi-Bektaşî Tarihyazımı: Sorunlar, Mitler, Alternatif Okumalar", *Vefailik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık* içinde, s. 1-16.

sadık kalarak, Safevilik sonrasında da Osmanlı'yla mesafeli bir ilişkiye giren ve onun ortodoklaşmasına direnen bir takım grupların tarihi olarak görülemez. Alevilik ve Bektaşilik *tarihi, özellikle Osmanlı bağlamında, aralarındaki farklılıkları da işaret ederek, bir Halvetiliğin, bir Bayramiliğin veya Melamiliğin, bir Kadiriğin, bir Rûfaiğin, bir Nakşiliğin, bir Vefailiğin ve Kalenderlik gibi benzerlerinin, kendi tarihine ve toplumla, siyasetle, kültürle, ekonomiyle girdikleri ilişkilerin tarihine benzer bir konumlandırmaya oturtularak okunması zorunlu bir tarihtir.* Bu tür bir bakışı ıskalayan bir tarihyazımı ve din yazımı, *söylemsel düzlemde*, kolonyal ve Batı merkezli tarihyazımının ve din yazımının, eleştirel bir niyetle de olsa, yeniden üretilmesinden başka bir anlama gelmez.⁵¹⁷

Sadece Köprülü'ye has olmayan, ancak eğer bir paradigmadan bahsedilecekse daha çok Melikoff ve A. Yaşar Ocak gibi onu bu açıdan takip edenlerin emeklerine hamledilmesi gereken 'Köprülü paradigması'nın sorunu, Aleviliği ve Bektaşiliği, diğerlerine nazaran sanki *istisnasi bir tarihe* sahipmiş gibi bir değerlendirmeye tabi tutması, dahası sanki başka benzeri tarihlerden bağımsız kendi tarihine sahip bir oluşuma indirgemesidir. Bunun, Orta Asya'dan Anadolu'ya bir süreklilik arayışını Anadolu üzerinden Orta Asya'ya bakarak kurmayı amaçlayan Köprülü'nün çabasını da, şamanist geleneklerin bir sürekliliği biçimine dönüştürdüğünü de ayrıca eklemek gerek. Öte yandan, 'Köprülü paradigması'nın, Alevilik ve Bektaşilik üzerinden kurulan bu istisnailikle, *milliyetçi bir tarihyazımının yararına, bütün bir sufi geleneği bir derdest etme biçimini işaret edip etmediği ayrıca sorgulanması gereken bir husustur.* Başka bir ifadeyle, bu istisnailiğin hangi saiklerle ve ne maksatla kurulduğu, 'Köprülü paradigması'nı yerli yerine oturtabilmek için daha anlamlı olacaktır.

Dressler, bunun, öncelikle, İslam içi rekabeti ve farklılıkları düalist bir sistem içinde anlamı kılacak bir çerçeve oluşturmak ve akabinde de bu çerçeveyi milliyetçi tarihyazımının hizmetine sunmak gayesiyle yapıldığını belirtir. Ancak sorun, böylesi bir düalizmin, hem Köprülü'deki yerinin ıskalanmasına ve hem de daha baştan tanımlanmış, söylemsel değeri daha baştan verili olan bir düalizmi, Köprülü üzerinden yeniden üretilmesine yol açmasıdır. Dolayısıyla ortodoks-heterodoks ikiliğine dayalı çerçeveyi dağıtmak, onun, ulus-inşasında kullanılma biçimlerini de açığa çıkaracaktır. Dressler, sanki bu dağıtmayı yapmaya çalışır görünmesine rağmen, onu başka araçlarla yeniden üretmekten başka bir sonuca

⁵¹⁷ Zekeriya Işık'ın Osmanlı devletiyle tarikatlerin el ele geliştiğini ve bu gelişim çizgisini gözetken bir değişim ve dönüşüm içinde birbirleriyle kimi zaman problemlili olsa da etkileştiğini ileri süren tezi bu açıdan anlamlıdır. Işık'ın "devlet"i daha baştan "seküler" diye tanımlamak gibi bir takım eleştirilmesi gereken yönleri de bulunan dikkat çekici çalışması için bkz., Zekeriya Işık, *Şeyhler ve Şahlar: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*, (Çizgi Kitabevi, Konya: 2015); ayrıca bkz., Zekeriya Işık, *Devlet ve Tarikat: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat ilişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*, (Çizgi Kitabevi, Konya: 2016).

ulaşamamaktadır. Oysa *bu düalizmi sorunsallaştırmak, hem hegomonik bir ulus-devlet söyleminin dağıtıp parçaladığı özellikle 'heterodoks' kesimlerin, ama aynı zamanda 'ortodoks' kesimlerin, milliyetçi insanın iddia ettiği kökenlerden farklı kökenlere sahip olduklarını ve hem de ulus inşasına vücut kazandıran 'ortodoks' bünyenin teşhir edilmesine yol açacak yeni bir kavramsallaştırmaya ulaşılabildiğini gerekli kılar.*⁵¹⁸ Dressler böyle bir şeye girişmek yerine, aslında Alevilik ve Bektaşilik üzerinden, Türkiye’de aldığı haliyle ‘ulus-devlet’ formunu, sanki başka ‘ulus-devlet form’larından farklıymış, sanki Cumhuriyet’le birlikte müstesna bir ‘ulus-devlet’ oluşturulmuş ve bu istisnanın da kendi başına konu edinilmesi gerekmiş gibi davranır. ‘*Köprülü paradigması*’ onun için bu müstesna ‘ulus-devlet formu’nun paradigması haline gelir. Örneğin Köprülü’yü, bir anda, dönemin İslamcılığıyla da akraba ilan ediverir. Köprülü’yü İslam Kara’nın tarif ettiği biçimiyle “modernizmin bir ürünü olan İslamcılığın” sanki bir üyesiymiş gibi okuyarak, *buradan “Sünniliği normalleştiren”, ancak bu normalleşmeyi “seküler deliller”le yapan bir tarihçiye indirilmesi*⁵¹⁹, ancak ‘skandal’ olarak değerlendirilebilecek yorumdur yorum olmasına da bu yorum, hem öncesiyle ve sonrasıyla Cumhuriyet döneminde bir “ortodoksi” olarak Sünniliğin, bir yandan milliyetçileşme akımlarıyla birlikte ve diğer yandan da ‘ulus-devlet formu’ altında geçirdiği dönüşümleri ıskalar. Kısacası, aslında, *varsa Cumhuriyet’e karakterini kazandırdığı haliyle ortodoksi-heterodoksi ikiliği, ancak birinin diğeri üzerinden tanımlanabileceği bir ikilik içinde, her ikisinin de, farklı yollarla da olsa dönüşümünü ve normalleştirilmesini içermektedir.* Karakaya-Stump’un ‘Köprülü paradigması’nda, en azından dolaylı yollarla da olsa, sufi veya batını geleneklerin nasıl bir “milliyetçi” normalleştirmeye maruz kaldıklarını görebiliriz; oysa Dressler’in ‘Köprülü paradigması’, *ikiliğin bir ayağını sabitleştirirken o sabit ayağın diğer ayağı inşa ettiği bir ‘ulus-devlet’ paradigmasına dönüşür.* Oysa aslında, aslında *Köprülü paradigması, yalnızca bir ‘heterodoksi’ değil, bir ‘ortodoksi’ icat ve hatta inşa*

⁵¹⁸ Dressler’in hem Talal Asad’ın antropolojik bir çerçeveye yerleştirdiği, ancak Foucaultcu tonlar taşıyan “söyleme” dayalı tezlerinden yararlanma tarzlarının ve hem de İslam içi rekabeti ve farklılıkları sadece Alevilik ve Bektaşilik üzerinden anlamlandırma çabasının yalnızca Şarkiyatçı literatür açısından değil, aynı zamanda post-seküler ve post-koloniyal söylemler açısından da ne tür handikaplar taşıdığına ayrıca tartışılması gerek. Örneğin Asad’ın Gellner veya Gertz’in Kuzey Afrika ya da Endonezya örneklerinden yola çıkarak kurduğu heterodoks-ortodoks düalizmine dair eleştirilerini göz ardı ederek ‘Köprülü paradigması’ münhasırlaştırması, Türkiye’deki dini söylemlere dair okumasını denebilirse bağlamsız bir okumaya dönüştürmektedir. Bkz., Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, (George Town University, Washington: 1986). Asad’ın her ne kadar heterodoksi ve ortodoksi bağlamında değil “heresy” (sapkınlık) bağlamında din yazımının nasıl işlediğini gösteren başka bir çalışması için ise bkz., Talal Asad, “Medieval Heresy: An Anthropological View”, *Social History*, c. 11, no. 3 (1986), s. 345-362.

⁵¹⁹ Dressler, *Writing Religion*, s. 218; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 217-218.

etmesiyle de málúldür ve bu sorun, Köprülü'nün kurucularından birisi olduğu Osmanlı 'kuruluş' sarmalından da ayrı tutulamaz.⁵²⁰

Ancak Köprülü'nün Cumhuriyet öncesinde şekillenmeye başlayan, ne var ki özellikle Cumhuriyet döneminde Türk Tarih Tezi'yle zirve noktasına ulaşan "ulusçuluk" akımlarında nerede durduğu, bu "ulusçuluk" içinden farklı bir kanala yönelirken nasıl bir "milliyetçilik" anlayışıyla hareket ettiği daha farklı bir gözle incelenirse, sonuç Dressler'in tezlerindeki kadar farklı olacaktır. Bu tür farklı bir okumayı, Dressler'in "Köprülü'nün çalışmalarını modern Türk tarihyazımının gelişimi içerisinde eleştirel bir bakışla konumlandıran bir kitapçık" hazırladığını söylemesine rağmen, Ersanlı'nın sınırlı ve aslında dağınık Türk tarihyazımına dair tezlerini tercih ettiğinden olsa gerek, eserinde kullanmadığı Halil Bertay'ın çalışmalarında bulabiliriz.

ii/ 'Milliyetçi Tarihyazımı' Olarak 'Kuruluş'

Öncelikle kimi zaman Marksist tarihyazımının uygulanmasından doğan sıkıntılara ve kimi zaman da *farklı bir milliyetçi tona* sahip olmasıyla ayrıca eleştirilmesi gereken Halil Bertay'ın Cumhuriyet dönemi Türk tarihyazımına dair bakışının⁵²¹, Ersanlı'nın yaptığından

⁵²⁰ Bu anlamıyla Kafadar'ın "metadoksi" tezine de bu bağlamda yer vermek gerekir. Kafadar "metadoksi" ile, ortodoks-hererodoks düalizminin dışına çıkan, ancak bu düalizmi de nihayetinde bir "devlet" in varlığına bağlayan, ancak Sunni-Şii ekseninde de kuran bir çözümleme yapar. Ona göre, "On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Anadolu'nun dini manzarası, basit bir Sünni-Şii ayrımının imkân tanıyacağı katıksız sınıflandırmalardan çok daha karmaşık görünmektedir"; çünkü o dönemdeki heterodoksilik ne Şii ağırlıklıdır ve ne de "kitabî bir ortodoksi" nin sınırları içinde hareket eden ortodoks kesimler vardır. Neticede, "Belki de, on birinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar uzanan dönemde sınır bölgelerinde yaşayan Anadolu ve Balkan Müslümanlarının dini tarihi kısmen, doktrinsiz olmakla doktrin meraklısı olmamanın ve de ayrıntılı bir ortodoksi tanımı yapıp kendi tanımladığı haliyle ortodoksiyi sert bir şekilde uygulamaya çalışmakla ilgilenen bir devletin yokluğunun bir bileşimi, bir doktrinler ötesinde olma durumu, bir 'metadoksi' olarak kavramsallaştırılmalıdır". Buna rağmen, "Dindarlığın 'doğru' şekliyle ilgili olarak nerede durmuş olurlarsa olsunlar, [aralarında Osmanlıların da yer aldığı] Bitinya'ya komşu olan beyliklerin savaşı liderleri, yer aldıkları taraf konusunda kendilerinden şüphe etmiyorlardı. Bu emirliklerden kalan epigraflık ve unvanlarla ilgili kanıtlara yüzeysel bir bakış, onların İslam inancının savunuculuğunu ve gaza gibi bu inançla ilgili ilkeleri gönülden kabul etmiş olduklarını ortaya koyar". Aslında bu tez, Kafadar'ın da "Osmanlı bilginleri ve devlet adamları arasında, atalarının bazı uygulamalarının dinen doğruluğu ile ilgili bir tartışmanın ortaya çıkması çok daha sonradır" şeklindeki ifadelerinde görüleceği üzere, Osmanlı'nın daha sonra, çok daha sonra ortodoklaştığını ileri süren dolayısıyla Osmanlı'yı bir anlamıyla ikiye bölen bir anlayışın başka bir yansımasıdır. İkinci olarak, örneğin birakalım Germenlerin ya da Normanların göçlerle veya işgallerle mevcut bir yapıyı dönüştürmesi meselesiyle kıyaslamayı, Amerika'ya göç eden pilgrimlerin oradaki 'uç'lardaki iştiağı ve gayretkeşliği ile kıyaslandığında, Osmanlı'yı bir kez daha istisnai bir hale büründürür. Dahası, belli belirsiz de olsa 'metadoksi' olarak tarif edilen anlayış tarzının içinde 'hererodoks' olarak beliren bir 'proto-ortodoksi' veya 'ortodoks' olarak beliren bir 'proto-heterodoksi' gizil olarak bulunacağından söz konusu ortodoks-heterodoks düalizmini aşmak yerine, onu Sünni-Şii düalizmi olarak, kendi dışında bir yerlerde de olsa, yeniden üretir. Hem önemlisi de, böyle bir düalizmi "devlet"le özdeşleştirmesidir. Bu, başka birçok şey yanında, Karakaya-Stump'ın ayrımına başvuracak olursak, Osmanlı'da örneği çokça bulunabilecek şeri anlamda Sünni, ama batını anlamıyla 'Alivi' sufi gelenekleri bir kalemde siler atar. En önemlisi ise, Osmanlı üzerinden bir 'ulus-devlet formu'na uygun bir tarihyazımının başka bir örneği olarak görülebilecek olmasıdır. Bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 119-120.

⁵²¹ Örneğin Bertay'ın Şarkiyatçılığın Türklerin tarihini sömürgeleştirmeye dair değerlendirmeleri, bugünden bakıldığında, tıpkı Dressler'in misyonerlerin Anadolu'nun özellikle Doğu bölgelerinde Alevileri keşfetmesi tarihini Türk milliyetçiliğini savunmacı bir çizgiye ittiğini ve onlarınkinden farklı bir tarih icat

daha fazla bir “iktidar” analizi de içerdiğini belirtmek önemlidir. O kadar ki Berktaş’ın okuması, Köprülü’yü, heterodoks-ortodoks ikiliğini dağıtacak eleştirel bir zemin sunmasına rağmen, bir yandan bu ikiliği başka bir mecrada, örf-şeriat mecrasında yeniden üretirken, diğer yandan da Yusuf Akçura’nın da etkisiyle, “eski Türk geleneklerinin Osmanlı kurumları üzerindeki etkisi”ni⁵²² inceleyerek dönemin çalkantılı yıllarında her türlü ‘iktidar’la, Şarkiyatçı bilginin oluşturduğu ‘iktidar’la da, Cumhuriyet’in kuruluşundaki ‘iktidar’la da ilişkili bir figüre dönüştür. Başka bir ifadeyle, Berktaş için Köprülü’nün Orta Asya’dan beri süregelen bir süreklilik arayışı da, bu arayışı gerçekleştirirken izlediği yol da, hem Şarkiyatçılığın ürettiği bilginin mahiyetinden, hem dönemin genel karakteristiği olarak geç ulus-devletlerin kendi milliyetçiliklerini kurgulamak zorunda kalışlarının arkasındaki saiklerden ve hem de milliyetçiliğin Osmanlı’dan itibaren geçirdiği dönüşümlerden bağımsız olarak incelenemez. Dolayısıyla tıpkı Dressler’in örneğin ‘kilise vergisi’ verip vermemesinin çalışmaları açısından önemsiz olması gibi, Köprülü’nün Dressler’in iddia ettiği gibi “davasına inanmış bir milliyetçi” olması, çok daha tali hale gelir. Böylece Berktaş, öncelikle Osmanlı’nın son dönemi ile Cumhuriyet’in ilk yıllarında tarihyazımına dair genel bir tablo ortaya koyar; sonra bu tarihyazımının ideolojik gerekçelerini araştırır ve nihayetinde de Köprülü’yü bu arkaplana oturtmaya çalışır. Tarihyazımına dair gözlemleri milliyetçilik akımının kendi içinde geçirdiği dönüşümler yanında bir ulus-devletin duyduğu ihtiyaçlara göre nasıl şekillendiğini anlamlandırmaya yöneliktir. Bu tarihyazımının ideolojik gerekçelerinin araştırmasına, bu şekillenmenin nasıl ve hangi saiklerle kurumsallaştığının konumlandırılmasına yönelik bir çabadır. Köprülü’nün bu çerçevedeki konumu ise, hem milliyetçiliği ve hem de sözkonusu ideolojiyi içselleştirmesi bakımından tarihyazımının nasıl bir yönelime girdiğini göstermeye dönüktür.

Bu açıdan, Berktaş’ın öncelikle nasıl bir Köprülü portresi çizdiğine değineceğiz. Akabinde bu tür yaklaşımın ışığında Köprülü’nün kendisine dönük başka bir okumanın yapılmasının imkânını araştırmaya çalışacağız. Anlaşılacağı üzere, Berktaş’ın portresinde heterodoks-ortodoks ikiliği hayli talidir. Berktaş, daha çok bir ‘ulus-devlet formu’nun ihtiyaç duyduğu milliyetçiliği ve bu milliyetçiliği üretirken yöneldiği tarihyazımsal ihtiyaçları önceler. Bu anlamda bu tür bir milliyetçiliği hem dinden ve hem de geçmişin her türlü dinle bağlantılı oluşumlarından soyutlayacak özelliklerini önplana çıkaran, dinden veya dinle bağlantılı oluşumları da bu soyutlamaya göre yeniden tanımlayan ve dolayısıyla onları daha

etmesine vesile kıldığını göstererek Köprülü’deki heterodoks unsurları olduğundan daha kalın hatlarla çizmek için kullanması gibi, Köprülü’deki milliyetçi eğilimleri olduğundan fazla mazur göstermeye yarayıp yaramadığı tartışılabilir.

⁵²² Halil Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, (Kaynak Yayınları, İstanbul: 1983), s. 35.

bir tali konuma yerleştiren bir okumayı tercih eder. Böylece aslında Köprülü'nün, Dressler'in önplana çıkardığı şekliyle *bir din yazımı değil, denebilirse, bir 'milliyetçilik yazımı' gerçekleştirilmeyi hedeflediğini göstermeye çalışır*. Aşikârdır ki böyle bir 'milliyetçilik yazımı', sadece belirli türden, diyelim ki hererodoks öğeleri değil, başka şeyler yanında, her türlü dinsel öğeyi de kendisiyle birlikte dönüştürmeye de çalışacaktır.

Berktaş, öncelikle Ersanlı'da hayli dağınık ve kimi zaman da modern Osmanlı-Türk tarihyazımında "Asr-ı Saadet" arayışlarına değinecek kadar desteksiz iddialarının aksine, modern dönem Türk tarihyazımını Osmanlı dönemindeki tarihyazımından ayıran belli başlı hususları teşhis etmeye gayret eder. Yine de eğer Köprülü hakkında değil kendisi hakkında bir bölüm yazıyor olsaydık, bu kıyaslamasında ortaya koymaya çalıştığı bir Osmanlı toplumu modeli ile Orta Asya'dan başlayan bir bir kabileler federasyonu-konfederasyonu çizgisinden devletleşmeye giden evrimdeki süreklilikleri ve sıçramaları ele alırken çizdiği Osmanlı toplumu modeli arasında ciddi farklılıklar bulabileceğimiz Berktaş, Osmanlı'daki tarihyazımını "hâkim sınıf"ın aydın tipinin bir ideolojik izdüşümüne indirger. Burada İlber Ortaylı'dan da destek alarak⁵²³, "Osmanlı tarihyazıncıları, ... 'daha durağan ve daha katı bir düşüncenin, daha doğrusu bir *akide*'nin etkisinde" idiler; 'Osmanlı vakanüvisinin akidesi (dogma) devlet ve nizam-ı âlem'. Hele, özgül koşulların nispeten güçlü bir mezkeziyete yol açtığı bir Ortaçağ toplumunda bu sınıf tutumu, her olaya yalnızca devlet açısından bakmakta ve aslında tarihin bütününe hanedanın yüceliğinin ve meşruiyetinin öyküsüne, 'Dasitan-ı Tarih-i Al-i Osman'a indirgemekteydi'⁵²⁴ diyerek Osmanlı tarih yazımını "teokratik" olarak nitelendirir. Elbette akide ile dogmanın aynı şey olmadığını; hatta "devlet" ile "nizam-ı âlem" in hiçbir biçimde eşitlenemeyeceğini düşündüğümüzde, Berktaş'ın "çağdaş ideolojilere kıyasla" yaptığı bu betimlemeye şüpheyle yaklaşılması gerektiğini belirtmeye gerek yoktur. Ne var ki aslında Berktaş için de tarihyazımının bu yönlerinin çok da fazla önemi haiz değildir. Berktaş'a göre, Osmanlı tarihyazımının bu özelliği, bir yandan "artı-ürünün piyasadışı zor yoluyla ele geçirilmesini içeren üretim ilişkilerinin ve onların hukuki çerçevesinin kutsanmasında" ve diğer yandan da "tarihi akışın sebep ve sonuçlarını ilahi kudrete atfetmenin" bir niteliği olarak "çok-kavimli İmparatorluğun... dikey ve yatay yapıstırıcısı" olan "İslami ideoloji"nin toplumu entegre etmesinde ortaya çıkmaktadır. Bu tarihyazımı, elbette ki Türklerin İslamiyet öncesi geçmişini, Asyatik kökenlerini ve göçlerini unutan, kolektif hafızadan silen bir özelliğe de sahiptir. İkincisi, bu tarihyazımı, menkıbecidir ve İslam

⁵²³ Bkz., İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, (Hil Yayın, İstanbul: 1982), s. 70.

⁵²⁴ Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 24.

tarihiyle kaynaştığından Osmanlı sülalesinin apolojisini sunmaktan başka bir işlevi yoktur.⁵²⁵ Bu noktalarla kıyaslandığında Berktaş'a göre *Köprülü, bilimsel anlamda bu tür bir tarihyazımının dışına çıkarak bir süreklilik kurabilmiş bir isimdir.*

Bu anlamıyla Berktaş, Ersanlı'da, onun aracılığıyla da Dressler'de görüleceği üzere, Köprülü'ye daha dışardan, dönemin kimi hayli aşırı ve dahası bilimsel açıdan saçma olan başat özelliklerini ona da hamlederek bakmak yerine, ona daha içerden bakmayı; dönemin hayli aşırı ve bilimsel olarak savunulamayacak başat özelliklerini de bu içerden bakışla bir sınamaya tabi tutmayı daha değerli bulur. Sanki Köprülü'nün tarihyazımına bakışının hülasasını daha materyalist bir yerden yeniden konumlandırmaya önceleyen bu tavır, Berktaş'ın veya Ümit Hassan'ın kullanmaktan hoşlandığı bir ifadeyle, bir bakıma, bu tarihyazımını, ileri bir aşamaya sıçratmayı da hedeflemektedir: çok kavimli bir Ortaçağ toplumunun tarihyazımsal niteliğini bir ulus-devletin 'milli bir burjuva' toplumuna uygun bir tarihyazımsal niteliğine sıçratmayı. İşte Berktaş'ın, Akçura'nın milliyetçiliği altında sezilebilen daha materyalist ve ekonomik şartlara daha fazla vurgu yapan tarzının yanında⁵²⁶, Köprülü'ye de belirli bir değer vermesinin arkasında, onda, böyle bir niteliği haiz bir tarihyazımının en iyi numunesi olabilecek bir yan bulması yatmaktadır: Köprülü'nün tarihyazımı, Osmanlı'nın son döneminde başlayan, ancak devletçi özelliğinden sıyrılamayan bir milliyetçiliğe⁵²⁷, Cumhuriyet'in ortaya çıkardığı şartlar altında, Orta Asya'dan başlayarak devam eden bir süreklilik içinde, dönemin adamı olmasına bağışlanabilecek bazı kusurlarına rağmen, 'ulus-devlet formu'na uygun bir tarihyazımının en başarılı örneğini teşkil etmektedir. Bir bakıma Berktaş için de Köprülü tarzı bakış açısı bir 'paradigma'dır; ancak Dressler'den çok farklı nedenlerle.

Öncelikle Berktaş, Köprülü'nün Cumhuriyet öncesi yıllarda "ikincil eğilim" olarak kalsa da, hala hâkim olan geçmişin tarihçiliğinin gerisinde kalsa da, "bilimsel tarihçiliğimiz için sadece bir başlangıç" oluşturan çizginin genel bir çerçevesi içinde yer aldığına vurgu yapar. Gökalp ve Akçura'nın da dâhil olduğu bu çizgi, "modern tarihçilik fidanı"ı oluşturan

⁵²⁵ Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 24-25.

⁵²⁶ Berktaş Akçura'yı "Türk tarihine materyalist-sosyolojik bir yaklaşım" getirmekle tanımlar. Bkz., Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 35-47.

⁵²⁷ Aslında Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında ortaya çıkan milliyetçiliğin geçirdiği evreler bugün Türkiye'deki kozmopolitik altındaki negatif sol milliyetçiliklere kadar varan bir milliyetçilikler yelpazesini anlamak için ayrıca sözkonusu edilmesi gereken nitelikleri haizdir. Her ne kadar sadece elitler içindeki çeşitlilikleriyle ve elitlerin karakteristiğine göre biçimlenmesiyle ele alsın da, dolayısıyla geniş halk kitlelerinin milliyetçiliği içselleştirme tarzlarını sözkonusu ettiği yerler olsa da bunu elitler içi farklılıklar altında kaybetse de, François Georgeon'un bu konudaki çabaları, böyle bir değerlendirme için başlangıç oluşturabilir. Örneğin bkz., François Georgeon, "Bir Kimlik Arayışı: Türk Milliyetçiliği", *Osmanlı Türk Modernleşmesi 1900-1930* içinde, çev. A. Berktaş, (YKY Yayınları, dördüncü baskı, İstanbul: 2016), s. 1-22. Georgeon, Osmanlı'da milliyetçilik akımının ortaya çıkışından çeyrek asır sonra kendisine has bir ulus-devlete kavuştuğunu; ulus-devletlerde görülen mitikleştirmeler ve romantikleştirmelerden muaf olmadığını, lakin Osmanlı İmparatorluğu içinde en son gelişen bir akım olarak kendisini devletle özdeşleştirmek durumunda kaldığını iddia eder.

çizgi, “ikincil eğilim” olmaktan kurtulmak için, “çiçek açması için Kemalist Devrimin eskinin çürümüş yanlarına o zamana kadar görülmedik derecede sert bir tırpan vurması”na kadar beklemek durumunda kalacaktır.⁵²⁸ Köprülü, döneminin adamıdır; ancak dönemi de öyle Kafadar’ın ileri sürdüğü gibi “özel” bir mahiyet sergilemez, belirli bir tarihin ürünüdür.

İkinci olarak, Berktaş, Cumhuriyet’in ilk döneminde ortaya çıkan resmi Türk Tarih Tezi’ni, içeriğinden ziyade, dönemin uluslararası ve ulusal eğilimleri içinde oturduğu yeri itibarıyla değerlendirir. Berktaş “burjuva toplumu” diye nitelendirdiği için belli ihtiyat payıyla kullanarak denebilirse bir ‘ulus-devlet formu’ dâhilinde diyebileceğimiz bir ortamı dikkate alır. Uluslararası arenada Türk Tarih Tezi’ne benzer aşırı tarihyazımları, Fransız Devrimi de dâhil ve dahası ondan itibaren, çeşitli ulus oluşumlarında, benzeri sertlikler ve aşırılıklar sergileyerek kendi geçmişlerinin sertliklerini ve aşırılıklarını törpüleme yoluna giden bir anlayış içinde gelişmiş bir yönelime denk gelir. Bu açıdan Berktaş, Güneş-Dil teorisinin de bir yansıması olduğu Türk Tarih Tezi’ni, bütün saçmalıklarına ve aşırılıklarına karşın, “hayli olumlu” yönleri olduğunu iddia eder.⁵²⁹ Çünkü imparatorluktan cumhuriyete geçiş “gibi dönemler, yerleşmesini sağladıkları yeni düzenin olağan, istikrarlı işleyişini törpüleyeceği pek çok sivriliği ve katılığı ister istemez beraberinde getirirler”: “geçmişin pisliğini süpürme işleminin zorunlu bir parçası” olarak.⁵³⁰ Berktaş kadar sert ve aşırı ifadelerle olmasa da Türk Tarih Tezi’nin bu tür bir işlevinin yabana atılmaması gereken bir fikir olduğunu kabul etmek gerekir. Berktaş’a göre, *Köprülü, geçmişin sertliklerini temizlemek için kendi sertliğine başvuran Cumhuriyet’in resmi tarihyazımının sözkonusu kendi sertliklerini, Cumhuriyet’in ‘ulus-devlet formu’na uygun amaçlarını da benimseyen bir bakış açısıyla, törpülemeye çalışmaktadır.*

Üçüncü olarak Berktaş, Cumhuriyet’in, tarihyazımının “monolitikleşmesine yol açacak” bir yöne girmediğini, aksine “ilmi, idari ve mali özerkliğe, dolayısıyla ilke olarak siyasi iktidardan bağımsız davranma kapasitesine sahip araştırma kurumları”⁵³¹ oluşturduğunu iddia eder. Bu tür adımların eskiden ayağını kesmek amacına matuf olsa da çok siyasal iktidardan bağımsız olmadığını, Berktaş’ın bu cümleleri müteakip sayfalarından görmek mümkün elbette. Ancak Berktaş’ın daha sonraki gelişmelere bakıldığında bu

⁵²⁸ Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 46-47.

⁵²⁹ Bu tez, Georgeon’un Türk milliyetçiliğinin gelişiminde aşırı bir akım olan Pan-Türkizmin oynadığı rolle kıyaslanabilecek bir tezdır. Georgeon, bütün aşırılıklarına rağmen, Pantürkizmin, başka şeyler yanında, Türk milliyetçiliğini, Pancermenizm veya Panslavizm gibi benzeri mitik ve romantik milliyetçiliklere nazaran daha “ilerici” bir konuma ittiğini; Türk milliyetçiliğine “burjuva liberal” bir boyut kattığını; “ekonomik ve toplumsal ilerleme”yi önceleyen bir içerik kazandırdığını belirtir. En aşırı biçimiyle İslami geçmişin atlanarak İslam öncesi yönleriyle kendisine özgü bir Türk tarihi geliştirilmesinin adımları da Pantürkizm ile atılmıştır. Bkz. Georgeon, “Bir Kimlik Arayışı”, s. 7.

⁵³⁰ Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 55.

⁵³¹ Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 57.

değerlendirmesinin de, en azından bir “iktidar” çözümlenmesine girişmek için, dikkate alınması gereken yanları bulunduğunu da görmek gerekmektedir. Ayrıca Köprülü’nün o dönemdeki tavrını sadece bireysel bir tavır, iktidara boyun eğen tavizkar bir tavır olarak değerlendiren yorumların geçersizliğini göstermesi bakımından da önemli bir tarafı vardır bunun. *Köprülü, aşırılıklarına ve saçmalıklarına rağmen Türk Tarih Tezi’nin içeriğini olmasa bile hedefini benimsemiş bir figürdür* ve bunu, bu yeni kurumlarla çalışarak göstermektedir. Bu anlamda Berktaş’ın oluşturulan Cumhuriyet kurumlarının da yardımıyla Köprülü’nün daha “bilimsel” bir çizgiyi sürdürmeye devam etmesi fikrinin, onu “kült” tarihçi olarak görenlerin de, onun çizgisini Orta Asya’dan beri süregelen sünni, ama daha çok Nakşibendi bir geleneğin ana hatlarını sunan bir çizgi gibi değerlendirenlerin⁵³² de karşısında, daha dikkate alınması gerek bir fikir olduğu açıktır. *Köprülü, Cumhuriyet döneminde “olgunlaşan tarihçiliği” ile, “Cumhuriyet ideolojisinin resmi tezleri”ni “daha sağlıklı” bir biçimde sahiplenerek onların “gerçek izdüşümünü” sunan bir figürdür.*⁵³³

Son olarak, Berktaş, böyle bir iklime sahip bir ortamda Köprülü’nün dönemin diğer tarihçilerine nazaran daha “bilimsel” olan tarihçiliğini, onun tarihi evrimsel bütünlüğü içinde ilk kavrayan ve bu yönde eserler veren bir isim olması açısından belirli bir okumaya tabi tutar. Cumhuriyet’in ilk dönemindeki gibi milli bir kimlik yaratmak uğraşındaki bir ‘iktidar’ tarzının, dönemin uluslararası arenasında da çeşitli başka örnekleri görülebilecek bir tarzda, eskinin kendisine aşırı, sert ve kendisine sığmaz görünen özelliklerini aynı derecede aşırı, sert ve dahası kendisine sığmaz bir şekilde ortaya attığı tezlerle törpülemeye çalışmasını daha sağlıklı ve onun “gerçek izdüşümümü” verecek bir şekilde sahiplenen *Köprülü’nün geçmişi hem bir “tarihi tekâmül” ve hem de bir “tarihi terkip” gayesiyle yeniden yazması*, Berktaş’a göre, aynı zamanda “XX. yüzyıl başlarının Oryantalist paradigmasını, bilim dünyasını ikna edici bir tarzda yıkıp, yerine bütüncül bir kavrayış getiren” bir anlayışının da ürünüdür.⁵³⁴ Dolayısıyla *Köprülü, iki işlevi, bir yandan Şarkiyatçı önyarguları ve diğer yandan da “ulus-devlet formu” kazanmış bir yapının kendisi için icat ettiği aşırı ve sağlam olmayan bir tarih tezinin dönem için gerekli, ancak bilimsel olmayan yanlarını törpüleme işlevlerini yerine getiren “bütüncül bir kavrayış” geliştirmiştir.* Bunu yaparken İslamiyet öncesi Türklerin çeşitli terkip ve tekâmüllerle iç içe geçerek Cumhuriyet’e kadar uzanan bir tarihini, “Orta Asya

⁵³² Bununla Fatih M. Şeker’in Köprülü yorumunu kastettiğimizi belirtmek gerek. Şeker, aslında Köprülü’de var olan bir süreklilik fikrini, Nakşibendi geleneğe ağırlık vererek yeniden yazmaya çalışmaktadır. Bu konuda yukarıda sunulan kaynaktan ayrı olarak Şeker’in diğer eserlerine bakılabilir. Örneğin bkz., Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2011), özellikle 51-80. Şeker’in Nakşiliği odağa aldığını gösterir okumasına örnek olarak bkz., Fatih M. Şeker, *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2011).

⁵³³ Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 62.

⁵³⁴ Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 62.

Türkleri ile Anadolu Türk uygarlığı arasındaki devamlılığı, en çok Türk göçebe kabile düzeninin büyük coğrafi yer değiştirmeler boyunca uzanan *iç evrimi* ve *sosyal farklılaşmalarında*” arayacak bir biçimde inşa etmiştir.⁵³⁵ Burada “iç evrimi” vurgusu kadar “sosyal farklılaşma” vurgusu da önemlidir; çünkü bu “tarihi tekâmül” boyunca, çeşitli toplumsal katmanlar arasında, bu arada heterodoks ve ortodoks denilen zümreler arasında da, ancak ikinci bir gözle, örneğin çeşitli mezhep ve tarikatların toplumsal ve kültürel özelliklerinin daha ekonomik yanlarıyla tasnif edildiğini ve onları inanç boyutları açısından değil, toplumsal tabakalaşmadaki yerlerine göre kategorileştirildiğini değerlendiren bir gözle bakıldığında farkedilebilecek bir tasnif vardır. Bu açıdan, *Köprülü’nün heterodoks-ortodoks ikiliğiyle birlikte ve hatta bu ikiliğe rağmen, aynı meseleye toplumsal tabakalaşma açısından da getirdiği bir yaklaşım* vardır. Örneğin bu tür bir ‘milliyetçi tarihyazımı’na uygun bir şekilde, şehirli tarikatler, Cumhuriyet’in ilk yıllarında yasaklanan sufi karakterleriyle değil, daha toplumsal ve ekonomik nitelikleriyle tasnif edilir:

Osmanlı Devleti’nin kuruluşu sırasında Anadolu şehirlerindeki en mühim tarikatler, *Mevleviye, Rûfâ’iye, Halvetiye* tarikatleri idi. Mevleviye tarikatı, ... [e]n yüksek aristokrasiden en fakir halk tabakalarına kadar, hatta Hristiyanlar, Museviler de dâhil olmak üzere, etrafına birçok müritler toplaya[ırak] ... daha ilk zamanlardan beri, Heterodoxe zümrelere aleyhtar olmuş, mevcut içtimai ve siyasi nizamın muhafazasına çalışmıştır... Rifâiye –veya Ahmediye- tarikatı, Moğol istilasından sonra, o aralık kuvvetle mütemerkiz bulunduğu Irak sahasında Türk-Moğol şamanlığının tesirinde kalmış popüler bir tarikat [olarak] ... daha ziyade şehirlerin fakir sınıflarına mensup[tu]... Halvetiye tarikatı de, Mevleviye ve Rifâiye gibi, sünni şeklini muhafaza eden bir burjuva tarikatı [olarak] ... şehirlerdeki işçi sınıfını kazanmaya çalışmış[ır].⁵³⁶

Köprülü bu tabloya “XIV. Asır başında Anadolu şehir takikatlarının bu umumi tablosunu tamamlamak için, meşhur İran mutasavvıfı Ebu İshak Kazeruni’ye nispetle, Kazeruniya veya İshakiye veya Mürşidiye isimleriyle zikrolunan en eski İslam tarikatlerinden birisi”ni de ekler ve bunun da “[k]üçük burjuvaziye ve işçi sınıfına istinat” edildiğini ve “az çok diğer şehir tarikatleri gibi, Sünni bir şekil altında” olduğunu belirtir.⁵³⁷

Elbette Berktaş’ın hayli dikkate alınması gereken Köprülü okumasının sınırı da bu noktada ortaya çıkar. Dikkatli bir gözle incelendiğinde, Berktaş’ın Köprülü’yü yerleştirdiği çizginin de eleştirisinin bir örneğini sunması açısından, iki husus dikkatlerden kaçmayacaktır. Birincisi, Selçuklu döneminde varlık kazanmaya başlayan, ancak daha çok Osmanlı’nın tevarüs olarak kendi düzeniyle insicamlı kılmaya çalıştığı çeşitli tarikat oluşumlarını “yüksek aristokrasi”, “fakir sınıflar”, “burjuva” kesimleri, “işçi sınıfı” gibi en azından anakronik oldukları söylenebilen ifadelerle betimlemek, Türk Tarih Tezi’nin aşırılıkları ve sertlikler

⁵³⁵ Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 67. İtalik eklendi.

⁵³⁶ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 147-148.

⁵³⁷ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 148.

kadar aşırı ve serttir. Ayrıca tarihsel sürekliliğe özen gösterdiği söylenen Köprülü'ye dahi uzun erimli olarak sürdürülebilir bir analiz imkânı vermez. Daha çok betimlemeci bir şekilde duran bu toplumsal tabakalaşma nüveleri, Berktaş'ın yaptığı gibi, ikincil bir okumaya, Cumhuriyet sonrası oluşmaya başlayan tarihyazımsal önceliklerin dikkate aldığı bir okumaya binaen anlamlı olabilir ancak. Osmanlı için ise Köprülü'nün inşa etmeye çalıştığı biçimiyle 'kuruluş' sorununa ve Osmanlı'ya eleştirel olarak yaklaşılarak bir tabloya yerleştirilebilir. Bu anlamıyla bu tür tanımlamalar, gerçekten bırakınız bir sınıf analizini, toplumsal tabakalaşma açısından bile zayıf kalır ve Cumhuriyet'in tarihyazımına uygun bir şekilde, *sufî geleneği, içeriğinden soyutlanmış birer kültür unsuruna* dönüştürür.⁵³⁸ Başka bir ifadeyle, Köprülü, tam da Cumhuriyet'in ilk yıllarının aşırılıklarını törpülemek amacıyla Cumhuriyet'in idealleriyle olmasa da hedefleriyle daha uyumlu bir tarih görüşü ortaya koyarken, geçmişe de hayli törpülenmiş bir yaklaşımla bakmış ve böylece Cumhuriyet'in sert ve aşırı tutumları nazarında daha 'liberal' bir tavrı benimsemiştir. Onda törpülenmiş geçmiş, Cumhuriyet nazarında törpülenmiş bir bugün de anlamına gelecek şekilde kurulmuştur.

Dolaylı olarak birinci hususla bağlantılı olan ikinci husus ise, Köprülü'nün hep dikkatlerden kaçan bir özelliğini öne çıkarır: Köprülü'nün, hem örneğin Rufai tarikatını "Türk-Moğol şamanlığının tesirinde kalmış", yani neredeyse "eski Türklerin eski putperest ananeleriyle müfrit Şiiliğin –haricen tasavvuf rengine boyanmış- basit ve popüler bir şeklinin ve bazı mahalli bakiyyelerin imtizacından hâsil olmuş bir *Syncretisme*"⁵³⁹ gibi sunduğu; buradaki senkterizmi Şiilik yerine Sünni bir "boya", hatta "Sünni bir şekil altında" tezahür ettiğini düşündüğü ve dolayısıyla *meselenin çok da ortodoks-heterodoks bir din yazımına münhasır addedilmemesi gerektiği* ve hem de *bütün bir sufî geleneği, bir tür senkterizm gibi gördüğü* gösterilebilir. "Bu esnada [Hicri V. Ve VI. asırlarda] İslam âleminin muhtelif yerlerinde en çok göze çarpan şeylerden biri, tasavvufun umumileşmesi ve mutasavvıfların çokluğu'du. İslamiyetin ilk asırlarında hiç mevcut değilken sonraları İran, Hint, Yunan fikirlerinin ve kısmen Hıristiyanlığın tesiriyle -unsurlarından en fazlasını da İslamiyetten almak şartıyla- teşekkül eden tasavvuf mesleği, az zamanda bütün İslam memleketlerini kaplamıştı"⁵⁴⁰ şeklindeki düşüncelerinin, genel olarak tasavvufa yaklaşımını sergilediği, bunun da *tasavvufu zaten senkterik bir şey olarak gördüğünü* gösterdiği ileri sürülebilir. Ayrıca çalışılması gereken bu meselede, Köprülü'nün başka eserlerinde de dağınık olarak bulunsa bile, özellikle *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'da, ama aynı zamanda *Anadolu'da*

⁵³⁸ Bu konuda dikkati çeken bir uyarı için bkz., Karpat, "Türkçe Çeviriye Önsöz", s. xix.

⁵³⁹ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 149.

⁵⁴⁰ Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Alfa, İstanbul: 2014), s. 63.

İslamiyet'te⁵⁴¹ Şarkiyatçılar tarafından getirilen gerçekten mesnetsiz eleştirilere karşı tasavvufi akımları daha bir yerli yerine oturtmaya çalıştığı; ancak bunu yaparken, Tanzimat'la birlikte başlayan modernleşmenin neticesi olan Cumhuriyet'in tasavvufa karşı tavrını da muhafaza ederek bu akımları olabildiğince panteist ve senkretik olarak değerlendirdiği öne sürülebilir. Dolayısıyla eğer Dressler'in savunduğu gibi "heterodoksi kavramı senkretizm teorisiyle sıkı bir bağ içinde"⁵⁴² ise, buna *Köprülü bağlamında bütün tasavvufi akımlar kolayca dâhil edilebilir*. Eğer François Georgeon'un Türk milliyetçiliğinin evrimini ele alırken vurguladığı Tanzimat'tan sonra gelişmeye başlayan Türk milliyetçiliğinin, Berktaş'ın bir müddet "ikincil eğilim" olarak kaldığını belirttiği bir akımın, "Osmanlı İslam"ına karşı laik bir tavır sergileme ihtiyacı içine girdiği yönündeki tezini dikkate alırsak⁵⁴³, Köprülü'yü bu açıdan daha rahat bir konuma yerleştirebileceğimiz söylenebilir. *Köprülü aşında Osmanlı İslamı denilen şeyi, Osmanlı'dan sert bir kopuşu gerçekleştirmeyi amaçlayan Cumhuriyet Türkiyesinin ilk yıllarının ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlamakta ve yazmaktadır*.

İşte tam bu nokta, Köprülü'ye, 'kuruluş' sarmalını icat eden Gibbons ve onun başka bir ayağının kurucusu olan Wittek kadar bağışık olacağı bir alan kazandırması gereken bir alandır: Berktaş'ın belirttiği gibi "Kemalizmin evladı" olmayan, ancak Ersanlı'nın iddia ettiğinin aksine "kesintisiz evrimciliğinde herhangi bir 'altın çağ' bulunmayan", "liberal-milliyetçi"⁵⁴⁴ Köprülü, Kemal Karpat'ın iddia ettiği gibi "Türk milliyetçiliğinin babaları"ndan birisi değildir.⁵⁴⁵ Elbette milliyetçidir; lakin ne Karpat'ın "babalar" olarak sıraladığı Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset*'i ne de Ziya Gökalp'in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*'ı gibi bir 'siyasi' projesi vardır Köprülü'nün ve ne de Akçura'da ya da Gökalp'te olduğu gibi inişli-çıkışlı bir entelektüel seyri vardır. Köprülü, tıpkı tarihyazımında inandığı ve bütün aşırı yorumlarından ve tarihsel materyalizme dayalı çeşitli takıntılarından soyutlandığında daha yerli-yerinde bir portresini sunduğu görülebilecek Berktaş'ın da dikkat çektiği üzere "tarihi tekamül"e benzer bir şahsi "tarihi tekamül"ü olan bir tarihtir. Eğer Köprülü'ye bundan daha fazla bir yük yüklenmeye ve Türkiye'deki tarihyazımının, hatta İslam ve Türk tarihi sanki dünya tarihinden farklı bir gelişime sahipmişcesine, Şarkiyatçı bir nazarla geliştirilen Türkoloji'nin bir takım sorunları ve sıkıntıları da, Osmanlı 'kuruluş' sorununa dair Şarkiyatçı ilginin oluşturduğu ve artık kendisine özgü bir tarihi olduğu söylenebilen öncesi ve

⁵⁴¹ Bk., [Mehmet] Fuat Köprülü, "Türk İstilasından Sonra Anadolu Tarih-i Dinisine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları", F. Babinger-F. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet* içinde, haz. Mehmet Kanar, (İnsan Yayınları, İstanbul: 1996), s. 41-122.

⁵⁴² Markus Dressler, "Fuad Köprülü'nün Çalışmalarında Heterodoks İslam", *Mehmet Fuat Köprülü* içinde, s. 347.

⁵⁴³ Georgeon, "Bir Kimlik Arayışı", s. 12.

⁵⁴⁴ Halil Berktaş, "Dört Tarihinin Sosyal Portresi", *Toplum ve Bilim*, no. 54-55 (1991), s. 36, 38, 39.

⁵⁴⁵ Bkz. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, s. 691.

sonrasıyla Osmanlı tarihinin sorunları da Köprülü üzerinden çözülmeye çalışılırsa, başka şeyler yanında, iki türlü problem ortaya çıkar. Konumuz bağlamında ifade edersek⁵⁴⁶, birincisi, Köprülü, ‘kuruluş’ sarmalını oluşturan diğer iki isim olan Gibbons ve Wittek’in ortaya çıkardığı sorunlardan *bağımsızmış gibi* değerlendirilir. İkincisi, örneğin Köprülü’nün heterodoksi-ortodoksi ikiliğinin Gibbons’ın ırkçı tezlerine karşı geliştirildiği ya da Wittek’in aslında başka bir şeye dönüştürmek için çabaladığı ‘gaza tezi’ne dair fikirlerine nazaran bir Orta Asya-Anadolu sürekliliği kurmaya çalıştığı; kısacası, sadece ‘kuruluş’ sarmalı içinde kalarak ifade edersek, *‘kuruluş’la ilgili mevcut tezlerle bir etkileşim içinde bir “tarihi tekâmül”* gösterdiği gözden kaçırılır. Köprülü’nün milliyetçiliği, eğer Gibbons’ın ırkçılıktan ve ‘kan bağı’na takıntısından bağışık olarak bir Osmanlı ‘kuruluş’ anlatısı kurduğuna inanılıyorsa veya eğer Wittek’in mevcut bir politik teoloji içinden geçmişe mitik ve romantik bir nazarla baktığı iddia edilmesine rağmen bunlardan bağışık bir Osmanlı ‘kuruluş’ tezi ortaya attığı düşünülüyorsa, en az onlarınki kadar Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalında bağışık addedilmelidir. Çünkü ancak bu bağışıklığı kavradığımızda Köprülü’nün ‘kuruluş’ anlatısının ve bu anlatısıyla ‘kuruluş’ sarmalına katkısının sorunları kavranabilecektir. Bu bağışıklık hakkını teslim ettikten sonra ancak, Köprülü’yü de ‘kuruluş’ bağlamında *kendisine dönük olarak* okumaya başlayabiliriz ve bunu da Köprülü’yü Dressler gibi veya Ersanlı’daki gibi “‘iktidar” ve “‘tarih” çözümlenmesi eşliğinde değil, bütün aşırılıklarına karşın, Berktaş’ın yaptığı bir Cumhuriyet “‘ideoloji”si bağlamında yaparsak görebiliriz. *Köprülü, bir ‘ulus-devlet’ formunun gerektirdiği kadar milliyetçidir ve bu anlamda diğer Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalına dâhil olmuş tarihçilerin hiçbirinden herhangi bir farkı yoktur.* Sorun, Köprülü’nün şahsında veya külliyatında görülebilecek bir takım tali unsurların aşırı vurgulanmasında değildir; sorun, *genel olarak* Osmanlı ‘kuruluş’unda ve bizzat Osmanlı mevcudiyetine bakışta, Berktaş’ın bir ifadesini ödünç alırsak, “en ufak bir perspektif”in dahi olmayışındadır. Dolayısıyla ‘kuruluş’ varsayımlarının oluşturduğu sarmalda, Köprülü’yü ayrı bir yere koymanın; onu Türk milliyetçiliğinin ihtiyaçlarına uygun bir Osmanlı oluşturduğu için eleştirmenin hiçbir âlemi yoktur. Elbette Köprülü’de var olan bu özellik, *Köprülü’yü Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımının kurucu babalarından ayırıştırmaz; aksine onlara yaklaştırır.* Ancak bu özelliği farkettilikten sonra Köprülü, tıpkı Gibbons ve Wittek için yaptığımızı benzer bir şekilde, kendisine dönük olarak okunabilir.

⁵⁴⁶ Konumuz bağlamında kalıyoruz, çünkü Köprülü’nün örneğin Babinger veya Barthold’a karşı geliştirdiği tezleri hariç tutmaya özen gösteriyoruz. Babinger için bkz., F. Babinger-F. Köprülü, *Anadolu’da İslamiyet*; Barthold için bkz., W.Barthold-M. Fuad Köprülü, *İslam Medeniyet Tarihi*, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, altıncı basım, Ankara: 1984).

iii/ Köprülü'nün 'Hayaletleri'

Colin Heywood, Wittek'in 'gaza tezi'ni hem daha geniş bir bağlama oturtacağı ve hem de bazı eleştirilere karşılık vereceği *Rumtürkische Studien* diye bir eserine göndermede bulunduğunu; lakin ileride yayımlanacağı belirtilmesine rağmen, böyle bir eserin hiç yayınlanmadığını, Wittek'ten geriye kalanlar arasında da böyle bir esere dair herhangi bir izin görülmediğini belirtir. Böyle bir eserin ilan edilmesine rağmen ne Wittek'in sağlığında ve ne de daha sonra yayınlanmaması, 'gaza tezi'ndeki olduğu kadar bütün bir "Osmanlı tarihi makinasındaki hayaletler" nedeniyledir.⁵⁴⁷ O kadar çoktur ki bu "hayaletler", hem Osmanlı tarihçilerine Osmanlı'nın bir 'bütün' oluşturduğu zehabını verir ve hem de aslında Osmanlı tarihiyle ilgili disiplinin, bugün, küçük bir disiplin olduğunu; Osmanlı tarihçilerinin meşgul olduğu "alanın tarihsel küçüklüğü"nü gösterir. Başka alanlarda, örneğin İngiliz tarihi alanında küçük bir konu ile ilgili aşırı üretim "alanın epistemolojik sorunları"yla çok fazla endişe etmeden yapılabilmekteyken, Osmanlı tarihiyle ilgili "alan" hem tarihsel küçüklüğü nedeniyle ve hem de Osmanlı tarihiyle uğraşan tarihçilerin, uğraştıkları alan ne kadar küçük olursa olsun Osmanlı tarihini bilinçsiz olarak da olsa "bir bütün olarak" tasarımları nedeniyle, hayli sorun çıkaran bir "alan"dır. Böylece, başka şeyler yanında, Wittek'in vadedilen ancak yayınlanmayan eserinin 'gaza tezi'nin hem sürekli eleştiriye tabi tutulmasında ve hem de bu sürekli eleştiriye rağmen hala ayakta kalmasında olduğu gibi, "Osmanlı tarih yazımı, kendi geçmiş tarihiyle ilgili, kendi geçmişinin devamlılığı ya da hayatta kalması (survival; varlığını sürdürebilmesi, sağ kalması, daim olması) sorununa hitap etmede başarısız kalmıştır". Neticede "Osmanlı tarihinde mevcut hiçbir 'mevcut' (present) yoktur"; var olan, sadece, "geçmişin muğlak ama sıklıkla problematik mevcudiyeti (presence)" denebilecek bir şeyi, çok canlı, bütünüyle hayaletimsi olmayan bir farketmektir. Başka bir ifadeyle, Osmanlı tarih yazımına dair epistemolojik ya da benzeri dayanakların yokluğunda, Osmanlı tarihi, Walter Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine"deki tezlerin IX'uncusunda dile getirilen, Klee'nin bir tablosundan yola çıkılarak yapılan bir yorumlamadaki *Angelus Novus* gibidir⁵⁴⁸: cennetten kopuk gelen bir fırtınaya tutulmuş kanatlarıyla, tarihin yıkıntılarına bakan

⁵⁴⁷ Heywood, "Spectrality, 'Presence' and the Ottoman Past", s. 66.

⁵⁴⁸ Bkz., Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 43-44: "Klee'nin 'Angelus Novus' adlı bir tablosu var. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği tasvir ediyor: Gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleğinin görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş. Bize bir olaylar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felaket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek... Ama Cennet'ten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, bu fırtınadır".

gözleriyle, yüzü geçmişe çevrili bir meleğin dehşetinde⁵⁴⁹, belki de ancak tehlike anında parlayan ‘hafıza’ya sahip olunarak uğraşılabilir bir şeydir.

Aslında bu, Heywood’un, Osmanlı ‘kuruluş’unun nasıl bir sarmal oluşturduğunu ve bu sarmalın oluşumunun kendi tarihi olduğunu görememesiyle ilgili bir problemdir. Çünkü daha yazısının başında, daha meleğinden bahsetmeden çok önce, ‘hayaletimsilik’ kavramını, bu kavramı icat eden Derrida’dan daha çok⁵⁵⁰ Benjamin üzerinden tanımlayarak onu bir “metodoloji”, hem de Benjamin tarafından önerilen” bir “metodoloji” diye anarak, “tarihi tarihsel olarak eklemek, bir tehlike anında parıldayan hafızaya sahip olmaktır” sözünü de kendisine dayanak yaparak, “Osmanlı tarihi, işin doğası gereği, kendi ‘tehlike anlarına’ sahiptir” cümlesi eşliğinde, özellikle iki “tehlike”den bahseder: Birincisi, Osmanlı’nın kendi tarihindeki tehlikedir ve ikincisi de Osmanlı tarihyazımındaki tehlikedir. Osmanlı tarihi açısından tehlike, onun geçmiş gitmiş tarihi olması; bir “Osmanlı şimdi”sinin olmaması; lakin “bürokratik ya da siyasal tavır alışlar, mimari anıtlar, arşiv dokümanları, kalemliklerden seferberlik çadırlarına eserler” gibi kalıntılar yanında “‘resmi’ hafıza veya kolektif halk-hafızası”, hatta “yazılı tarihsel söylem” olarak “canlı” kalmayı da sürdürmesidir.⁵⁵¹ Tıpkı Weber ile Wittek arasında kurulan ilişkide olduğu gibi, aslında Wittek’i bir bağlama oturtmaya çalışırken bütün bir sosyal bilimler metodolojisi tartışmalarını bir kenara atarak kendinden menkul bir bakış açısı geliştirmeye çalışmasında olduğu gibi, aslında ‘hayaletimsilikler’e dair tartışmayı da yerinden ettiği kolayca gösterilebilecek Heywood, ikinci tehlikeyi ise daha ilginç bir şekilde sunar:

Osmanlı İmparatorluğu, siyasal varlığının temel ‘verileri’, dinsel olarak eklenmiş bir devletti: siyaset dinsel bir renk taşıyordu; din, siyasal söylemin biçimlerine rengini veriyor ve onları ifade ediyordu (inform). Tarihi bu durumla nasıl uğraşacaktı? Denilmek zorundadır ki, ekseriyetle, Osmanlı tarihiyle uğraşmak, ya onu gözardı etmek (Osmanlı tarihini *etnik*, ulusal -yani Türk- tarihi olarak yazmak) ya da onun unsurlarını, bütüne bir renk veren veya ‘fetişizm’ denebilecek bir şekilde, tarihsel dogma mertebesine yükseltmek (örneğin, en dikkat çekici şekilde, Wittek’in ‘gazi tezi’ndeki gibi) olmuştur.⁵⁵²

Bu iki sorundan, artık bir “Osmanlı şimdi”sinin olmaması, ancak ondan ister tarihsel kalıntılar veya söylemler, hatta ‘hafıza’⁵⁵³ olarak bir şeylerin kalmış olması ile Osmanlı tarihyazımının ya etnik indirgemecilikle veya tarihsel dogmalarla yapılıyor olması sorunlarından bir “tehlike” diye bahsetmesi, Heywood’un Benjamin’e (kısmen yanlış bir

⁵⁴⁹ Heywood, “Spectrality, ‘Presence’ and the Ottoman Past”, s. 75-76.

⁵⁵⁰ Bkz., Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, (Routledge, Londra: 1994).

⁵⁵¹ Heywood, “Spectrality, ‘Presence’ and the Ottoman Past”, s. 59-60.

⁵⁵² Heywood, “Spectrality, ‘Presence’ and the Ottoman Past”, s. 60

⁵⁵³ Heywood’un ‘hafıza’yı ‘resmi’ ve ‘halk’ diye ikiye ayırmasına dikkat çekilmesi gerektiğini not edelim. Aslında böyle bir ayırım yapan bir Osmanlı tarihçisinin kendi “alan”ının bir İngiliz tarihi “alan”ına dönüşmemesinden şikâyet etme hakkının meşru olup olmadığının da sorgulanması gerektiğini ekleyerek.

şekilde) atıf yapmaya ihtiyaç hissetmesini göstermekten başka bir anlam taşımaz. Bu nedenle aslında Osmanlı tarihyazımının nasıl olmaması gerektiğini gösteren güzide bir örnek olmasından başka bir anlamı yoktur bunun. Lakin şurası da önemlidir: aslında Heywood, Osmanlı tarihinin ve Osmanlı tarihyazımının ‘şimdi’sinin sorunlarının da farkındadır: Osmanlı’ya mevcut olduğu haliyle bir mevcudiyet vermemekteki ısrar.⁵⁵⁴ Bu ısrarın onu, işi Osmanlı’yı günümüzün teröristlerine benzetmeye kadar vardırıldığını gördük. Ancak bunu bir anlığına bir kenara bırakarak sorarsak: eğer Osmanlı bir yandan geçmişte kalmış, ama ‘şimdi’ye de taşınan bir mevcudiyetse ve diğer yandan bu mevcudiyete anlamını veren şey “dinsel bir renk” ise, yapılması gereken şey bellidir: Bu rengin tayflarını, hayaletimsiliğin bir şeyi ‘yaşayan ölü’ haline getirmesine müsaade etmeden, Heywood’un yaptığı gibi Osmanlı’yı (günümüzün teröristlerinde) ‘yaşayan bir ölü’ olarak sunmadan, ortaya sermek.⁵⁵⁵

Köprülü’nün Wittek’in yazılmamış *Rumtürkische Studien* gibi olan, ancak hiç dikkati bile çekmeyen, muhtemelen Osmanlı tarihçilerinin dönüp bakmaya bile tenezzül etmedikleri benzeri gerçekleşmemiş vaatleri vardır ve bu vaatler, en azından mevcut haliyle (Wittek’in ‘gaza tezi’nin Osmanlı tarihyazımı konusundaki ağırlığından bile daha fazla ifadeye kavuşmuş haliyle) Heywood’un hayaletini kovabileceği, sözkonusu ettiğimiz tayfı da bize gösterebileceği iddia edilebilir. Köprülü, her zamanki gibi, bugün birçoğunun artık adlarını bile unuttuğumuz, ama dönemin Şarkiyatçı üretiminde bir şekilde belirleyici olduğu anlaşılabilir

⁵⁵⁴ Halil Berktaş kısa bir dipnotta Heywood’un Osmanlı tarihçiliğinin yapı-sökümünü yapmış gibi görünürken aslında Osmanlı tarihinin “genel belirlenimler”i, “dönemlendirmeler”i veya “ideolojik kodlamalar”ı konusunda “en küçük bir perspektifi olmadığı için” Osmanlı tarihçiliğine dair gözlemlerinin de “hiçbir yere” oturmadığını belirtir. Berktaş bununla daha genel bir sorunu, Osmanlı tarihçiliğinde gözlemlenebilen genel bir eğilimi işaret eder. Ona göre, ilkin, Osmanlı tarihçiliği, Osmanlı için modern bir tarihyazımın Osmanlı tarihi içinden bir başlangıç tespiti yapıyor. Modern ve Batı ölçütlerine uygun bu Osmanlı’ya içrek tarihyazımının kendiliğinden böldüğü bir modern-premodern ayrımı, premodern Osmanlı tarihçilerinde sürekli bir “ideolojik boyut” (ya da Heywood’un ifadesiyle, “mit”) aranmasına yol açıyor. “İdeolojik boyut” veya “mit” ile tarihte gerçekte olan arasındaki fark ise, Osmanlı tarihçilerini, hem bir Osmanlı’ya özgü, ama Batılı bir tarihsel yöntem arayışına ve hem de Osmanlı arşivlerinden yeni “bulgu”ların aranmasına sürüklüyor. Berktaş’a göre, geleneksel vakanüvisin yönetici elit ilişkisi ile onlardan görelî bir özerkliğe sahip modern *intelligentsia*’nın ideolojik aidiyeti, nihayetinde, birincisini tespit etmek daha kolay, ikincisini ayırtmak daha zor olsa da, kıyaslanabilir bir özelliğe sahip. Bu özelliğin gözardı edilmesi, Osmanlı tarihçiliğini, Osmanlı’nın “sosyal tarihi”nin yazılmamasına doğru sürüklüyor. Heywood’ta görülen sıkıntı, onda bunun en güzide örneğini görebilmemiz. Burada amacımız Berktaş’ın “sosyal tarih” üzerine vurgusunun, aslında Osmanlı’nın ‘siyasi tarihi’ni yazabilecek kavramsal araçlar olmadan mümkün olamayacağını da göstermeye çalışmak. Lakin onun Heywood’a dair eleştirisinin önemli olduğunu da hatırlatmak gerek. Bkz., Berktaş, “Dört Tarihçinin Sosyal Portresi”, s. 21 ve aynı sayfadaki dipnot 4. Berktaş’ın eleştirdiği Heywood makalesi için bkz., Colin Heywood, “Between Historical Myth and ‘Mythohistory’: The Limits of Ottoman History”, *Byzantine and Modern Greek Studies*, cit. 12, no. 1 (1988), s. 314-346. Burada Berktaş’ın Heywood eleştirisinin kısaca değineceğimiz “Spectrality” makalesi için de geçerli olduğunu hatırlatmaya gerek yok. Bkz. Heywood, “Spectrality, ‘Presence’ and the Ottoman Past”.

⁵⁵⁵ Burada Heywood’un kullandığı “spectrality” kelimesi üzerinden bir kelime oyunu yaptığımızı hatırlatmamız gerek. Ancak böyle bir kelime oyunuyla geçitirdiğimiz meseleyi, eğer yerimiz olsaydı, ‘yaşayan ölü’ (veya zombi) konusunu da gündeme getirerek, Derrida’nın Orta Doğu’ya ve Afrika’ya bakışını eleştirilmek için kullanan Christopher Wise’a başvurarak da daha ayrıntılı olarak açıklayabilirdik. Elbette Heywood’un ve benzerlerinin Osmanlı’yı bir ‘yaşayan ölü’ (veya zombi) haline nasıl getirdiğine de, Osmanlı tarihçilerinin nasıl kendi “alan”larını kendi elleriyle “tarihin küçültülmüş alanı” olarak kurduklarına da değinerek. Bkz., Christopher Wise, *Derrida, Africa, and the Middle East*, (Palgrave Macmillan, Basingstoke: 2009).

bir takım isimlerin tezlerine kısaca değinerek, dolayısıyla çeşitli Şarkiyatçılarla polemik içinde, İslam “amme hukuku”ndan ayrı bir “Türk amme hukuku” olup olmadığını araştırdığı bir makalesinde, “Türklerde Hâkimiyet (Souveraineté) Telakkisinin Tekamülü” adlı bir eserine göndermede bulunur.⁵⁵⁶ Lakin bu eser hiçbir zaman yayınlanmamıştır. Dolayısıyla Wittek’in hiç yayınlanmamış, ancak yayınlanmamasına binaen Heywood’un Osmanlı çalışmalarına ve dahası “Osmanlı tarihi makinesi”ne bir ‘hayaletimsilik’ yüklemeye çalıştığı *Rumtürkische Studien* gibi bir özelliği haizdir; ancak görünüşte. Görünüşte, çünkü elimizde “Köprülü’de Türk Hâkimiyet Telakkisinin Tekâmülü” gibi bir çalışma yapmaya yeterli derecede kaynak mevcuttur. Hatta Köprülü’nün halen dağılmış olarak bulunan birçok makalesi bir yana, “İslam Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?” makalesinin de içinde yer aldığı *İslam ve Türk Hukuk Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri* adlı eseri bile, kendi başına, eksiğiyle fazlasıyla, böyle bir çalışmanın yapılmasına yeterlidir.⁵⁵⁷ Ne var ki Halil Berktaş istisna tutulursa, Köprülü’nün bu makalesi ve benzeri çalışmaları dikkatlerden kaçmış ve ‘Köprülü paradigması’, aslında Köprülü’nün açtığı yolları tek bir yola, heterodoksi yoluna bağlayarak, diğer ihtimallerin önünü de tıkamıştır.

Berktaş ise, Köprülü’nün bu yöndeki çalışmalarının Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalının dışına çıkabilecek bir yönü işaret ettiğini gösteren, en azından böyle bir ihtimalin mevcut olduğunu işaret eden nadir isimlerden birisi olarak kalmıştır. Berktaş’a göre, Köprülü’nün “Osmanlı devletinin kuruluşuna ilişkin yeni açıklamasının inşası”, “iki hata veya boşluğun eleştirisiyle iç içe” yürümektedir. Bu iki hatadan birincisini, Berktaş’ın dilinden çıkıp kendi ifadelerimizle açıklarsak, Orta Asya’dan Anadolu’ya sürekliliği sadece bir *etnik* süreklilik arayışı, içinin ya İslam’ın soyut ilkeleriyle veya Bizans gibi tesirlerle doldurulduğu, kimi zaman şamanizm gibi bazı ‘ufak’ donelerin de eklendiği boş bir süreklilik arayışı oluşturur. İkincisi ise, Osmanlı öncesi Anadolu’sunun Selçuklu ayağının da artık yerleşik hayata geçmiş göçmenlerin kentli karakterler sergilemeye başlamalarıyla, dolayısıyla göçebe özelliklerini yitirmelerine neden olan tesirlerin altına girmeleriyle birlikte, *kendinden başka herşey olmuş bir Türklerin tarihi* olarak kabullenilmesi hatasından oluşmaktadır. Bu anlamda Köprülü, birinci hatanın eleştirisini, o soyut boşluğu, “Müslüman-Türk devletlerinin –sosyo-ekonomik

⁵⁵⁶ Mehmet Fuad Köprülü, “İslam Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?”, *İslam ve Türk Hukuk Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri* içinde, s. 17, 28. Ayrıca bkz., Mehmet Fuad Köprülü, “Orta zaman Türk Devletlerinde Hukuki Sembollerdeki Motifler”, *İslam ve Türk Hukuk Araştırmaları* içinde, s. 54: “İleride *Hâkimiyet Sembolleri* hakkındaki tetkiklerimizde bu mesele bütün teferruatıyla izah edilecektir”. *Hâkimiyet Telakkisi ile Türklerde Hâkimiyet (Souveraineté) Telakkisinin Tekamülü*’nün aynı eser olduklarını varsayabiliriz. Yine de Köprülü, bu son makalesinde, bu çalışmanın bazı başlıklarını incelediğini belirtir; bkz., s. 53.

⁵⁵⁷ Umarım ileride böyle bir çalışma yapmaya yeterli zaman bulabiliriz. Lakin burada böyle bir çalışmanın yapılabilmesi için yeterli kaynakların bulunduğundan bahsetmemiz, bunu bizden daha iyi yapabilecek Köprülü uzmanlarının olduğuna dair inancımızı da vurgulamak içindir.

bünyelerinin tüm hukuki-kurumsal şekil ve idarelerini, vergi sistemlerini, teşkilatlarını, devlet yapılarını, vb. kapsayan- amme hukuku”nun, “sırf değişmez farz edilen İslam amme hukukuna” dayanmadığını ve “onun basit bir tekrardan ibaret” olmadığını göstererek aşmaya çalışmıştır. Çünkü “[b]ir kere, İslamiyetin kendi bünyesinde de sürekli bir hukuki ve kurumsal evrim vardır”. Ve ikincisi, “Türklerin de İslamiyet dışında, kendi uygarlığa geçiş ve devletleşme süreçleri vardır” ve bu süreç, Köprülü’ye, “Orta Asya Türkleri ile Anadolu Türk uygarlığı arasındaki devamlılığı, en çok Türk göçebe kabile düzeninin büyük coğrafi yer değiştirmeler boyunca uzanan iç evrimi ve sosyal farklılaşmasında” arama imkânı vermiştir.⁵⁵⁸ *Bu gerçekten Köprülü’nün yapmaya çalıştığı şeye dair olağanüstü bir özettir. Ancak bu haliyle de kalmıştır. Çünkü Berktaş’ın dikkat çektiği bu önemli hususu, ‘Osmanlı’da örf mü, şeriat mı önce gelir’ gibi bir tartışmaya veya örf-şeriat ikiliğine sığdırılmaya çalışılan bir bağlamda tartışmak adet haline gelmiştir. Lakin bu husus özellikle simgesel düzeyde süreklilikleri ve kopuşları, hatta ileri bir aşamaya geçişleri ve bunların arkasında yatan saikleri araştırmadan, örf-şeriat ikiliğine sıkıştırılmayacak; dahası, “örf mü şeriat mı” gibi aslında tarih üstü bir açıklama modeliyle izah edilemeyecek bir husustur.*

Peki, ama Köprülü vadetmesine rağmen “Türklerde Hâkimiyet (Souveraineté) Telakkisinin Tekâmülü” gibi bir eseri niye yayınlamamış olabilir? Buna kabaca iki neden gösterebiliriz. Birinci neden, Köprülü’nün “İslam Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?” makalesinin final cümleleri, aslında Köprülü’nün arayışının birden nasıl yön değiştirmek zorunda kaldığını da gösterir cümlelerdir:

Ortazaman Türkleri’nin... devlet kuruculuk sıfatlarının atalardan gelen bir kaabiliyet olduğunu protoistorik delillerle te’yitten sonra, sözümü bitirmek için bunun ortazamandan bugüne kadar nasıl devam ettiğini de en kat’î bir delil ile göstermek isterim; bu suretle hâli mâzi ile izah eden *genetique* metot gibi mâziyi hâl ile izah eden *retrospectif* metodun da doğruluğu anlaşılacaktır. İşte Türk’ün devlet kuruculuk seciyesinin en büyük mümessili olan Atatürk, işte onun kurduğu yeni Türkiye Cumhuriyeti! Bu *Büyük Yaratıcı*’nın ve yarattığı *Büyük Eser*’in karşısında, her Türk ve her insan gibi, sonsuz bir sevgi ve saygı ile eğilirim.⁵⁵⁹

Elbette burada eğer ortada Atatürk gibi “Büyük Yaratıcı” ve onun “Büyük Eseri” varsa, bir “hâkimiyet” (souveraineté; sovereignty) telakkisinden, hatta onun tekâmülünden bahsetmenin anlamsızlığına değinecek değiliz. Değirmek istediğimiz husus, neden Köprülü’nün “İslam amme hukuku”ndan bağımsız bir “Türk amme hukuku”nun olup olmadığını araştıran makalesinin birden Türklerin “devlet kuruculuk sıfatı”na doğru

⁵⁵⁸ Bkz., Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 64-67. Berktaş’ın dikkat çektiği ikinci hatanın önemine ise aşağıda döneceğiz.

⁵⁵⁹ Köprülü, “İslam Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?”, s. 35.

“tekâmül” ediverdiğiidir.⁵⁶⁰ Doğrusu bunun sözkonusu etmek istediğimiz ikinci nedenle alakası olduğu söylenebilir. Bu neden, Köprülü’nün sahiden bir “hâkimiyet telakkisi”nin unsurları olabilecek simgelerden (“memuriyetlerin sağ ve sol diye ayrılığı”; “Çifte Hükümdar müessesesi”; “cülusu ilan etmek” için uygulanan yöntemler⁵⁶¹) veya unvanlardan bahsetmesi; sonra Müslüman Türk Devletlerinde “amme hukuku”ndan bahsederken “fıkıh”ın gelişimi üzerinde durması ve bu açıdan “fıkıh”ın da soyut ilkeler çerçevesinde değil Emevi ve Abbasi dönemlerinde dahi çeşitli zaruretlere binaen oluştuğuna değinmesi⁵⁶²; Türklerin Abbasilerden

⁵⁶⁰ Köprülü’deki bu kayma, onun çeşitli yorumcularını da etkileyecek ve makalenin, içeriğinden bağımsız bir şekilde ele alınmasına yol açacaktır. İki uç örnek vermek gerekirse, örneğin Nevzat Kösoğlu, onu tamamıyla “devlet” parantezine alarak yorumlayacak, ancak “amme hukuku” meselesini örf-şeriat bağlamına yerleştirirken, bunun bir zıtlık olmadığını, her ikisinin de “oluşum süreçlerinin farklılığı” açısından ele alınması gerektiğini belirtecektir. Bkz., Nevzat Köseoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler’de, İslam’da ve Osmanlı’da Devlet*, (Ötüken, İstanbul:1997). Doğan Gürpınar’ın yorumu ise daha ilginçtir. Gürpınar, “modern Türk tarihsel muhayyilesini ve tarih yazımını” çeşitli “temalar”ın muhayyel kurgulanışları açısından ele alan, ancak geneli itibarıyla bakıldığında hayli seçmeci ve en ciddi meseleleri bile “popüler kültür”ün alanı içinde sözkonusu eden eserinde Köprülü’nün değinilen makalenin, “amme hukuku”nun “(Marxist jargonla ifade edilirse üstyapı gibi okumabilecek) toplumsal formasyonların bir yansıması” gibi değerlendirilebilecek bir “Türk sonderweg”ini işaret ettiğini; böylece Köprülü’nün “anti-legalizm”ini gösterdiğini iddia edecektir. Bkz., Doğan Gürpınar, *Ottoman/Turkish Visions of the Nation, 1860-1950*, (Palgrave Macmillan, Hampshire: 2013), s. 95. Gürpınar’ın Köprülü’de Marxist jargon”la ifade edilebilecek bir “toplumsal formasyon” bulması ve buna “sonderweg” adını vermesi, Türk akademisindeki dönüşümleri göstermesi açısından gerçekten dikkate değerdir. Ne var ki sadece iki örneğine değindiğimiz sözkonusu makalenin alınması, daha çok “devlet parantezinde ve örf-şeriat ikiliğine sıkıştırılmış bir şekilde olacaktır.

⁵⁶¹ Köprülü, “İslam Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?”, s. 17.

⁵⁶² Köprülü, “İslam Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?”, s. 20-25. Köprülü’nün “fıkıh”a dair mülâhazaları ile özellikle Ziya Gökalp etkisiyle başlayan, ancak daha sonra birden kesiliveren “fıkıh”ın modern bir şekilde yorumlanması çabaları arasındaki benzerlikler ve farklılıklara da işaret etmek gerek. Köprülü, “fıkıh”ın öncelikle “teolojik bir spekülasyon” ile başladığını ve “müspet hukuk” olmasının “teokratik bir ruh ile mücehhez olan Abbasi devrinde” gerçekleştiğini iddia eder. İlginç olan Köprülü’nün şeri-örfi ayrımının daha Abbasi devrinde başladığını göstermeye çalışmasıdır: “İçtimai ve iktisadi zaruretlere, iki türlü juridiction’un teşekkülünü icap ettirmiştir: İslam hukukunu tabiki ile mükellef ve devletçe mansup kadıların şer’i kaza (jurisdiction ecclésiastique ou religieuse)’sından başka, yine devletçe mansup selahiyetler memurların örfi kaza (jurisdiction laiques)sı vardı ki, devletin yüksek otoritesinden çıkıyordu. Ortazaman Müslüman devletlerinde biri cismani diğeri ruhani mahiyette olan bu juridiction’ların selahiyet sahaları, birbirleriyle münasebetleri, bunları tatbika memur teşkilatların mahiyetleri, muhtelif zaman ve mekânlarda türlü türlü şekiller almıştır... İslam memleketlerinde XIX. asırda –birbirlerinden farklı amiller tesiriyle- Avrupa hukuku tesiri başlamadan evvel de bu iki cins kaza’nın birbirleri yanında devam ettiğini görürüz”. Böylece Köprülü aslında bir yandan “Avrupa hukuku tesiri başlamadan evvel” de bu iki farklı kaza biçimini Avrupalı bir gözle onlara “jurisdiction ecclésiastique” ve “jurisdiction laiques” diyerek Avrupalı bir anlam yüklerken, diğer yandan da Emeviler ve Abbasiler devrinde bile Türklerin kendi örflerini “İslami bir cila altında” sürdürmelerine imkân tanıyacak bir yapıyı, bunların fethettikleri toprakların adet ve ananelerini de kendi sistemlerine dâhil ederek benimsediklerini göstererek, daha önceden, kurar. Belki öncekilerde İslami yapı daha hâkimken ikincisinde örfi yapının daha hâkim olduğunu zımnen benimseyen bir hiyerarşik tersyüz içinde olsa da. Osmanlıya gelince bu yapı, bu hiyerarşi, “Avrupa’nın ilk mutlakiyetçi devlet tipi” içinde başka bir şeye dönüşmüş olacaktır. Gökalp ise, “fıkıh”ı “ameli” tarafından değerlendirir ve insanın amellerinin “hüsnü kubh” tarafından tetkik edilmesine “İslam âleminde” fıkıh denildiğini belirtir. Fıkıhın kaynağının “nass” ve “örf” şeklinde ikiye ayrıldığını belirten Gökalp, “nass”ın değişmez şeriat, “örf”ün ise “daima bir sayruret” halinde olan bir şeriat olduğunu belirtir. Her ikisini de “içtimaiyat” parantezinde birleştiren Gökalp, “kavimlerin ve ümmetlerin içtimai vicdanları, ahlaki adetleri, hukuki teamülleri, siyasi efkar-u umumiyeleri ferdi iradelerden müstakil ve onlara hakim olan tabii kanunlara tabi” olduğundan ve “bu sünnetleri tesnin ve bu kanunları taknin eden kudret” de “meşiyet-i ezeliye”den başka bir şey olamayacağından, “örf”ün de “nass gibi hakiki ve sarih bir surette değil, ama zimni, mecazi bir iribarla ilahi bir mahiyeti haiz” olduğundan bahseder. Yine de “içtimaiyat” ile “fıkıh”ı bu şekilde birleştiren Gökalp, “içtimai usul-ü fıkıh”ın, “fıkıhın içtimai memurlarını tetkik etmekle beraber hiçbir zaman fıkıhın yerine tutmak iddiasında” bulunamayacağını belirtir. Neticede, sosyolojik bir “fıkıh” anlayışı ortaya da çıkarmıştır ve bu anlayışın alanı “örf”tür. O kadar ki bu “içtimai fıkıh”ın konusu olan “örf”, “cemaatte zahir olan fiillerde değil, içtimai bir iman ile inanılan, içtimai bir aşk ile sevilen kaidelerde” aranmalıdır.

tevarüs ettikleri İslam hukukunu ve amme müesseselerini, neredeyse sadece Sunniliğin tevarüs edilmesine indirgemesi; buna rağmen ilk Müslüman Türk devletlerinde “İslami bir cila altında, eski hukuki an’anelerin devam edip gitmesi”ne değinmesi; Selçuklularla birlikte “Şark saraylarının karışık ve debdeneli saray protokolları”nın benimsenmesiyle birlikte “Sasani-Bizans tipinde bir İslam imparatorluğu mahiyeti”nin belirmeye başlamasından bahsetmesi; ancak bir yandan da Cengiz “yasa”sının ve Timur “tüzüğü”nün de devam ettiğini göstermesi; nihayette Osmanlılar’a gelince bir “devlet”ten bahsetmeye başlaması, aslında Köprülü’nün elindeki malzemeyi nasıl kurgulayacağı konusunda kararsız olduğunu gösterir. Bunlar elbette öncesiyle sonrasıyla ‘kuruluş’ sarmalının da bolca tüketeceği meseleler olacaktır. Lakin Köprülü’nün kararsızlığı bunlarla, bunlardan bir “hâkimiyet telakkisi” çıkıp çıkmayacağı meselesiyle alakalı değildir. Köprülü kararsızdır; çünkü bu “hâkimiyet telakkisi”ni, Osmanlı devleti üzerinden gelip dayandığı son halka olan Cumhuriyet’e nasıl bağlayabileceği konusunda elinde kala kala “devlet” kalmıştır ve “devlet”i örneğin kendinden sonrakilerin, mesela bir Ömer Lütfi Barkan’ın, Berkay tarafından, haklı olarak, ama burada çizmeye çalıştığımız süreklilikten farklı bir bağlamda, “devletçi bir tarihçi” olarak nitelendirilmesinin de yolunu açmıştır.⁵⁶³ Bu ‘devletçi’ tavrın en keskin örnekleri ise, örneğin Bahaeddin Ögel’de

Gökalp’in külliyatında çok tali gibi duran, ancak düşünsel gelişimi açısından hayli önemli görülmesi gereken bu husus, onu ciddi manada Köprülü’den ayırır. Köprülü’de ayrı bir bağlamda ele alınması gereken böyle “içtimaiyat” fikrini, Gökalp’te ise böyle bir fikrin devamlılığını bulamayız. Köprülü “içtimaiyat”tan özellikle hâkimiyet telakkilerinin simgesel boyutlarını gösterirken bunların hukuki bir durumu işaret etmek yanında içtimai bir mevkiyi de gösterdiğini belirtmek için yararlanır. Ancak “fıkıh” açısından Köprülü hayli şematik kalırken Gökalp de dönemin “içtimaiyat” fikrine, sonradan pek fazla itibar etmeyeceği delil arayışındadır. Gökalp’in sözkonusu görüşlerinin yer aldığı makaleleri için bkz. Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İçtimaiyat”, “İçtimai Usul-i Fıkıh” ve “Örf Nedir?”, *Makaleler VIII* içinde, haz. F. G. Tuncor, (Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara: 1981), s. 16-20; 21-24; 28-33. Gökalp’in makalelerinin bağlamını daha iyi resmedecek bir çalışma için ise bkz., Rıdvan Özdiç, *Akal İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi*, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2013). Köprülü’nün “fıkıh” hakkındaki görüşlerini ele alırken, İslam Ansiklopedisi’ne yazdığı, önce Şarkiyatçılığın “fıkıh”ı Roma ve Musevi düşüncesinin bir türevi olduğuna, kendisinde özgün bir şey olmadığına, “[i]ptidai içtimai bir halden çıkarak, kadim bir medeniyete sahip memlekete girmek”te olan “kültürsüz insanlar”ın bu medeniyetlerden etkilenerek oluşturulmuş, ne var ki “müsbet hukuk” seviyesine çıkamamış bir girişim olduğuna dair görüşleri eleştirdiği; sonra da “fıkıh”ı “nazari” ve “örfi” diye iki ayırdığı, kısmen “müsbet hukuk” seviyesine ulaşmış, “ideal” olması hasebiyle değişime kapalı ve Türkiye gibi “radikal bir inkılap”la bağını kestiği “insanlık tarihinin büyük hukuk sistemlerinden biri” olarak değerlendirdiği makalesine de bakmak gerekmektedir. Bkz. Mehmet Fuad Köprülü, “Fıkıh”, *İslam Ansiklopedisi*, (MEB, İstanbul: 1940), s. 608-622.

⁵⁶³ Bkz., Berkay, “Dört Tarihçinin Sosyal Portresi”, s. 34-41. Berkay, Barkan’ın devletçiliğini, “1930’ların başında yeni bir formatif (şekillendirici) eşiğe”, Türk Tarih Tezi’nin bütün o aşırılıklarının ve sertliklerinin yeniden tanzim edileceği bir eşiğe, 1929 Buhranı, Sovyetler’in devlet eliyle planlamacı bir sanayileşmeye girişi ve daha önemlisi Nazi etkisi gibi uluslararası ortamın da etkiye bulunduğu yeni bir eşiğe, “devlet”in “artık radikal bir dönüşümcülüğü sürdürmekten yana olmadığı bir noktaya”; “geçmişindeki ancien régime ile zihinsel ittifakını yeniden” kuracağı bir eşiğe geçmeye bağlar. Böylece “ne Osmanlı düşmanı, ne de Osmanlı yüceltmecisi” olan Köprülü gibi tarihçiler, yerlerini, “doğrudan doğruya konjonktürün, yani bir tek parti diktatörlüğünün paternalist, yer yer faşizan politikalarının apolojisini” geçmiş, özellikle de Osmanlı “devlet” nizamını yücelterek sunan tarihçilere, bunların da en önemli temsilcisi olan Barkan’a bırakacaklardır. Çünkü Barkan, Osmanlı devletinin “herkesin devlet için ve devletin de herkes için çalıştığı bir nizam”ın mükemmel bir örneğini sunduğunu savunmaktadır. Doğrusu Berkay’ın Köprülü’nün Atatürk’e dair yukarıda alıntıladığımız cümlelerine benzer bir takım görüşler dışında, tarihsel tekâmülü içinde belirli bir ‘devletçilik’e yer vermek zorunda kalmış olmasının nedenlerini, en başta da “hâkimiyet telakkileri”nin sürekliliğini göstermede sergilediği kararsızlığı görememiş olması dikkate değer. Lakin zaten Marxist tonları da bulunan milliyetçi duruşu, yönetimi gereği, bunu görmesine

bulunacaktır.⁵⁶⁴ Bu anlayışın karşı kutbu ise bir o kadar ilginçtir: örneğin *Halil İnalçık, Köprülü’de var olan “hâkimiyet telakki”lerini talileştirecek bir Weberci patrimonyal modeli, kimi zaman ondan bariz ama biraz farklılaşan çözümlenmeleri olsa da, hâkim bir biçimde kullanan bir yönelime girecektir.*⁵⁶⁵

Köprülü, çözümlemesinin gelip ‘devlet’e dayanmasını, Osmanlı devletinin “hâkimiyet telakkisi”ni olabildiğince bütün içeriğiyle araştırmak veya ileride benzeri bir araştırma için en azından bazı doneler tespit etmek şeklinde değil de, ilginç bir şekilde, Osmanlı’yı “XV. asırda Avrupa’nın ilk mutlakiyetçi devlet tipi” diye ilan ederek yapar: Osmanlı, “Avrupa’nın ilk mutlakiyetçi devlet tipi”yle, “yeni zaman tarihinin siyasi tekâmül bakımından bir farikasını teşkil eden bu rejimin [mutlakiyetçi monarşinin] ilk örneği olmuştur”.⁵⁶⁶ Bu elbette “amme hukuku”ndan bahseden ve bunun “hâkimiyet telakkisi”yle ilişkisini dikkat çekici bir şekilde beyan eden Köprülü için, büyük bir başarısızlıktır. Lakin etkisi bugün bile süren bir yönelime yol açmıştır.

Burada elbette uzun uzadıya Köprülü’deki “hâkimiyet telakki”sinin ne anlama geldiği üzerinde duracak değiliz. Sadece şunu belirtmekle yetinelim: Köprülü, her ne kadar bir “Türk amme hukuku”nun kendi içinde bir “tekâmül”ü olduğuna, bu “tekâmül”ün de belirli bir “hâkimiyet telakkisi” içerdiğine inansa da, “*iktibaslar ve taklitler* hususi hukuktan ziyade amme hukukunda daha fazla göze çarpar” cümlesinde de görüleceği üzere⁵⁶⁷, yine bir “tarihi terkip” arayışı içinde yapar. “*İktibaslar ve taklitler*” elbette geniş bir konudur ve örneğin Foucault’nun Normanlar, Anglo-Saxonlar, Germenler gibi etnik karşılaşmalar üzerinden bir “hâkimiyet” telakkisinin ve akabinde de bir “iktidar” uygulamasının oluşmasını incelerken gösterdiği üzere, çok da öyle ayrıca vurgulanması gereken bir mesele değildir.⁵⁶⁸ Mesele,

de engeldi. Öte yandan Berktaş, Barkan’ın, Cumhuriyet’le birlikte kurulan çeşitli kurumların bir ürünü olduğunu meselesini ıskalar. Köprülü’nün tarihyazımı için değerli bulduğu, bugün de hayatlarını bir şekilde devam ettiren “tarih kurumu” gibi çeşitli tarihsel ve kültürel kurumlar açısından Barkan’ın önce “bir ‘kamu görevlisi’” olduğunu; sonra örneğin Osmanlı’daki “sipahileri ‘memur’ veya ‘kamu görevlisi’ olarak” resmettiğine değinir. Bu Berktaş’ın çözümlemesi için ciddi bir handikaptır ve Köprülü ile Barkan arasındaki farkı açısından hayli seçmecedir.

⁵⁶⁴ Bkz., Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, (Ötüken, İstanbul:2016). Ögel, Köprülü’nün özenle kaçındığı, kullansa bile özellikle hukuki anlamına yoğunlaştığı mitolojik unsurları, olabildiğince serbestçe kullanan; Türklerin “devlet” anlayışını bir yandan ilahi olarak bahşesildiğini söylediği antik Çin kültüründeki hükümdar anlayışından ve diğer yandan da *nomos* ve *polis*’e dayalı Batılı devlet anlayışından farklı, Germenik anlayışa ise benzer bir anlayışa yakınlaştıran bir nazarla inceler. İlginç olanı, bu olabildiğince ‘özcü’ ve romantik devlet anlayışının her daim “atlı”, yani “göçebe” olmasıdır.

⁵⁶⁵ Bunun en bariz örneği için bkz., Halil İnalçık, “‘Sultanizm’ Üzerine Yorumlar: Max Weber’in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi”, *Osmanlı ve Avrupa: Osmanlı Devleti’nin Avrupa Tarihindeki Yeri*, (Kronik, İstanbul: 2017), s. 92.

⁵⁶⁶ Köprülü, “İslam Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?”, s. 34.

⁵⁶⁷ Köprülü, “İslam Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?”, s. 18. İtalikler orijinalinde.

⁵⁶⁸ Bu konuda özellikle bkz., Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerek*.

Foucault'nun 'hâkimiyet' ve 'iktidar' denkleminde iş gören 'siyasal teknikler' gösterdiği bir bağlamda, *Köprülü'nün (veya benzerlerinin) sürekli bir tesir ve terkip ikileminde 'siyasal' olandan sürekli kaçınmaya çalışmış olmasıdır*. Başka bir ifadeyle, Köprülü, Hassan'ın da dikkat çektiği üzere, “‘hâkimiyet’i sırf ‘telakki düzeyinde ele alan ve zaman dışına taşıyan’”⁵⁶⁹ bir isim olması hasebiyle, tesir ve terkipten bahsettiği zaman dahi, hâkimiyet tarzlarının örgütlenmesini ve tekniğini 'siyasal' olana taşıyamamaktadır. Dolayısıyla bu durum, Köprülü'nün “hâkimiyet telakkileri” konusundaki başka bir kararsızlığını; medeniyet değişimi içinde olan bir ulusun böyle telakkiler karşısındaki muğlaklığını gösterir bir işaret olarak okunabilir.

Demek ki Köprülü, hem “hâkimiyet telakkileri”yle ve hem de bu telakkileri oluşturan çok çeşitli simgelerden çok çeşitli unvana kadar ele aldığı biçimlerle ne yapacağına karar verememiş görünmektedir. Köprülü'nün adı ister *Türklerde Hâkimiyet (Souveraineté) Telakkisinin Tekâmülü* olsun isterse de *Hâkimiyet Sembolleri* olsun, vadetmesine rağmen bir türlü yayınlamadığı eserinin başına gelen şey, Heywood'un Wittek bağlamında iddia ettiği ve bütün bir Osmanlı tarihine, hatta tarihyazımına şamil kılmaya çalıştığı “hayaletimsilik” değil, aslında bütün bu kararsızlıktan kaynaklanmış görünmektedir. Bu kararsızlık Köprülü'nün “kuruluş” sarmalına katkısını da etkileyecek, dahası Osmanlı uzun bir “tarihi terkip”in sadece küçük bir parçası kılınmaya çalışılacaktır. Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının, şimdiye kadar değindiklerimiz arasında *belki de en dikkate alınması gereken ve ciddi sorunu da burada ortaya çıkar: Osmanlı 'kuruluş' anlatıları, kararsızdır*. Osmanlı 'kuruluş' sarmalının sonraki kuşaklarının Köprülü'nün içinde Osmanlı 'kuruluş'unun yer almadığı bir 'kuruluş' anlatısı kurduğundan şikâyet etmesinin de arkasında bu hususun yattığı ileri sürülebilir. Ne var ki Köprülü'nün bu teşebbüsüyle gösterdiği ve 'kuruluş' sarmalının da en büyük handikapı olan mesele, *herhangi bir 'hâkimiyet telakkisi' olmadan, Osmanlı 'kuruluş' anlatısı bir yana, herhangi bir 'kuruluş' anlatısının oluşturulamayacağıdır*.

Köprülü, bu açıdan, Gibbons'la başlayan 'kuruluş' sarmalının birçok açıdan kurucusu olsa da, aynı zamanda onun *çıkmasını da gösteren bir isimdir*. Osmanlı'nın 'kuruluş'unu anlatır; ama anlatısı ne Gibbons'ın eserinin adının altında yatan, bir müesseseseleşmeyi ima eden, bir temel ve esas tesis eden bir anlatıdır ve ne de Wittek'in anlatısının altında yatan bir doğuş, ortaya çıkış, bir yükseliş anlatısıdır. Köprülü, Osmanlı'nın kökenlerine dönük bir anlatı

⁵⁶⁹ Bkz. Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler*, (Doğu Batı Yayınları, Ankara: 2015), s. 218, not 71.

kurar.⁵⁷⁰ Ne var ki kökenleri ister mitik isterse de tarihsel olarak tespit etmek, bunların tarihsel seyir içindeki tekâmül ve terkipini resmetmek bir anlamda kolaydır; lakin bu hâkimiyet telakkilerini ancak kökenleriyle tespit edebilmeye yarar; dolayısıyla çoğu zaman tespit edilmiş telakkilerle ne yapılacağına, nasıl bir tekâmül ve terkip içinde seyrettiklerine karar verilemez. Aynı şekilde Köprülü'nün *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*'ndaki anlatısı da kaynaklarla, etnik amillerle, içtimai ve iktisadi tarihle, halk ve dini unsurlarla, askeri, dini mesleki teşekküllerle doludur; ne var ki bunların bir tekâmül ve terkip içinde seyrettiği belirtilmesine rağmen, ortaya nasıl bir terkipin çıktığına hiç değinilmez. Köprülü'nün yaptığı, bir yandan *döneminin Şarkiyatçı ve Türkiyatçı literatüründe açık bir biçimde var olan önyargılarla uğraşmak*⁵⁷¹ ve diğer yandan da *bu uğraşı sırasında herhangi bir terkip sergilemeyen, ancak bir terkip oluşmuş olduğunu sürekli vurgulayan bir anlatı kurmak* olmuştur. Bu açıdan Köprülü'de 'siyasal', *ancak hep geçmişe, daha kökensel olana doğru geriye giden sürekli ertelemelerle tezahür eder*. Onda 'siyasal' tesirden muaf olmayan bir terkiptir. Ancak terkiye tarihsel bir 'form' nazarıyla bakılmaz. Muhtemelen Şarkiyatçı ve Türkiyatçı önyargılarla mücadele etmek adına, Köprülü, onlarda bastırılanı gün yüzüne çıkarmaya çalışır. Lakin bunu yaparken, sürekli bir kökene doğru giden hamleler geliştirmek zorunda kalması nedeniyle, 'siyasal' ve onun 'form'u, ancak geçmişe doğru, daha kökünde olana kurulur. Böylece 'siyasal', ancak bir olumsuzlamayla, olumlanması ancak geçmişte gerçekleşmiş bir olumsuzlamayla var olur. *Köprülü*, bu anlamıyla, 'siyasal' bir 'nihilist'tir. Bugünde var olanı gelecekte var olacak olan adına reddeden anlamında bir 'siyasal nihilist' değil, *bugünü oluşturan terkiplerin arkasındaki tesirler yoluyla bugünü geçmişte olan adına reddeden anlamında bir 'siyasal nihilist'*.

⁵⁷⁰ Burada basitçe sorunlu Osmanlı 'kuruluş' anlatısı oluşturan her üç kurucu babanın da eserlerinin isimleri üzerinde bir oynama yaptığımız zannedilmesin. Doğrudur, Gibbons'ın anlatısı *The Foundation of Ottoman Empire* adıyla, Wittek'inki *The Rise of Ottoman Empire* adıyla ve Köprülü'nün daha sonra Türkçeye Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu olarak aktardığı eseri de ilk olarak *Les Origines de l'Empire Ottoman* adıyla adlandırılmışlardır. Lakin bu adlandırmaların her birisi de kendi özgül yönelimlerini içerir. Örneğin Gibbons'ın Amerika'nın kuruluşu ile irtibatlandırabileceğimiz bir adlandırma içerir. Amerika "yeni bir halk" olarak temellendirmiştir, müesseses kılınmıştır; Gibbons'ın "yeni bir ırk"ın kuruluşuna dayalı anlatısı da bu geleneği sürdürür. Avrupa'da ise böyle müesses kılınmış bir ulus fikri yerine ortaya çıkmış, doğmuş, yükselmiş uluslar veya imparatorluklar vardır. Köprülü'nün anlatısında ise Osmanlı, uzak geçmişteki kökenlere sahip olarak kurulur. Amerika'nın kuruluşu için bkz. Arendt, *On Revolution*; Jacques Derrida, "Declarations of Independence", *New Political Science*, c. 7, no. 1 (1986), s. 7-15; Boni Honig, "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic", *The American Political Science Review*, c. 85, no.1 (1991), s. 97-113. Avrupa geleneğini gösterir en güzide örnek, Edward Gibbon'ın meşhur *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*'dir.

⁵⁷¹ Aslında Köprülü'ye dair milliyetçilik suçlamalarında, onun bir yandan "kült" bir tarihçi ve diğer yandan da Batılı yöntemleri kullanan bir Şarklı tarihçi ikileminde sunulmuşluğu yanında, Şarkiyatçı ve Türkiyatçı literatürdeki *apaçık önyargılarla uğraşmasının* da bir etkisi olup olmadığı ayrıca sorgulanması gereken bir husustur.

Bu nedenle, ister İslamlaşma yolunda edinilmiş anlayış ve müesseselerin, ister Bizans tesirinde geliştiği söylenen müesseseseleşmelerin, ister bir “amme hukuku” oluşturmaya çalışırken ele aldığı “hâkimiyet telakkileri”nin, ister “bazı tarihi vakaların –kolektif bozulmuş- akisleri”nin⁵⁷², ister Selçuklu’yu askeri bir aristokrasi gibi sunarak onda daha kökene doğru gidebilecek bir takım nüveler, mesela bir ‘alplik’ müessesesi arayışının⁵⁷³ ve benzeri birçok şeyin “köklerini bazen *en uzak bir geçmişte* aramak icap ettiğini”⁵⁷⁴, doğru konumlandırmak gerekmektedir. Köprülü’nün, hep iddia edildiği gibi, Annales Okulu’nun *longue duree*’sini, biraz da kendiliğinden, Türk-Osmanlı tarihi içinden keşfetmiş gibi sunulması onu yanlış bir bağlama yerleştirmek olur. Köprülü, bugünü geleceğe taşıyabilecek bir tekâmül ve terkinin ‘siyasal’ anlamları konusunda kararsız kaldığı, bu anlamıyla yüzü geçmişe doğru dönük siyasal bir nihilist olduğu için “en uzak geçmiş”e sığınan bir çözümleme yapmaya mecbur kalmış bir figürdür. Bu anlamıyla ‘siyasal nihilizm’in, Türk tarihçiliğinde ve modern Osmanlı tarihyazımında başat bir husus olduğunu hatırlatmaya bile gerek yok.

iv/ Osmanlı’ya ‘Nizam’ Aramak

Köprülü’nün ‘siyasal nihilizm’i bulaşıcıdır. Çalışmanın ana vurgusunu bu bağlamda da yinelemek gerekirse, Osmanlı ‘kuruluş’ sorununun kendisinde bir sorun vardır ve bu sorun ‘hâkimiyet’ telakkilerinden ve bunların örgütlenme tarzlarından ve tekniklerinden bahsedildiği zaman dahi, ‘kuruluş’u *tarih öncesine taşımak zorunda kalır*. Dolayısıyla siyasal olan kendi sürekliliği içinde değerlendirilmeye çalışıldığı zaman dahi, kendisini hep bir adım önceden başlayarak tarih öncesine kadar yayar. Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalında ayrı bir yerde durduğu kabul edilmesi gereken Ümit Hassan, bunun en bariz örneğidir. Hassan, Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalının sıkıntılarını farkedebilmiş nadir isimlerden birisi, belki de istisnai tek isimdir. En önemlisi de, “Osmanlı’nın ilk ideolojik ve giderek hukuki belirişi, muhakkak ki, devletleşmesi’nden soyutlanamaz, *ama*, bu etkileşim, hiçbir halde, Doğu ve devletleşme’nin –adeta- kendisi yerine geçirilemez”⁵⁷⁵ derken, bir yanda Köprülü’nün Osmanlı ‘kuruluş’ anlatısında birden bire ortaya çıkıveren, ama daha çok Cumhuriyet’in ikinci kuşak tarihçileri tarafından benimsenen bir düşünceyi, Osmanlı’yı kendiliğinden doğmuş bir devlet olarak

⁵⁷² Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 54.

⁵⁷³ Örneğin bkz., Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 344.

⁵⁷⁴ Mehmet Fuat Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, (Alfa, İstanbul: 2014), s. 39.

⁵⁷⁵ Hassan, *Osmanlı*, s. 69.

göstermeye çalışan bir düşünceyi eleştirirken diğer yandan da aslında ‘kuruluş’ anlatılarının oluşturduğu sorunu sanki tek bir cümleyle özetler görünür.

Açıktır ki Köprülü’de “devlet”, mutlakiyetçi biçimiyle, belki de Avrupa’daki örneklerinden bile önce, hatta onlara numune teşkil edecek bir biçimde, ama hayli sakil bir hüviyette girer devreye. *Devlet sonra gelir*, hatta Osmanlı’da ilk ciddi kurumsallaşmanın, dolayısıyla beylikten devlete geçişin Fatih devriyle başladığını söyleyenlerin aksine, *çok sonra gelir*. Ancak ondan önce ne vardır? *Devlet neye dayanarak ortaya çıkmıştır?* Bu ilk mutlakiyetçi devletin ortaya çıkmasına neden olan, “Anadolu Selçuklu saltanatının idari an’anelerine varis olarak İlhanlılar ve Memlûklular İmparatorlukları müesseselerinin de tesirleri altında” ortaya çıkan “*muntaẓam bir hükümet makinesi*”ni Osmanlılar, neye dayanarak vücuda getirmişlerdir? Köprülü burada ilginç, aslında tuhaf bir müdahalede bulunur: Osmanlı’nın “yeni zaman tarihinin [yani, modern tarihin] siyasi tekâmül bakımından bir farikasını teşkil eden bu rejimi”, sadece “Avrupa’da ilk örnek” olmakla kalmamaktadır; ayrıca bu “mutlakiyetçi devlet rejiminin ilk örneğini, Paleologlar devrinde tamamıyla *feodal bir mahiyet almış ve merkezîyetçiliğini kaybetmiş* XIV-XV. asır Bizans İmparatorluğunda aramaktan elbette daha mantıklı” ve “tarihi realiteye uygun” olarak ortaya çıkmıştır. Avrupa’da ortaya çıkan ‘devlet’ten bile önce ortaya çıkan bu ‘devlet’, feodal eğilimleri bünyesinde eritmiş; merkezi bir “hükümet makinesi” meydana getirebilmiş bir ‘devlet’tir. “Orta Zaman Türklerinin”, “yeni zaman Avrupa’sına”, “mutlakiyetçi devlet rejiminin ilk örneğini vermeleri”nin arkasında da Köprülü, onlara, “amme hukukunun ve siyasi kültürlerinin inkişafını göstermek itibarıyla çok bariz bir üstünlük” kazandıran çeşitli hususiyetlerin yattığını ileri sürer.⁵⁷⁶

Burada ve elbette Köprülü’nün benzeri başka gözlemlerinde dikkat çeken iki husus vardır: Birincisi, Osmanlı, çeşitli benzeri Türk imparatorluklarından da tevarüs ettiği geleneklerle, son hanedanı Paleologos hanedanı devrinde merkezîyetçiliğini kaybetmiş ve feodal bir karakter arz etmeye başlamış Bizans’a son verdiğini ifade eder. Böylece *Osmanlı Bizans’ın yerini almamış; aslında onu yıkmış; kurduğu “hükümet makinesi” ile böyle bir feodalitenin sonunu getirmiştir*. İkincisi, bunu, kendi “*amme hukuku*”na dayalı olarak inkişaf etmiş “*siyasi kültür*”leri ile yapmışlardır. Peki, ama hem ortaçağlara ait olan bir feodaliteye son veren ve hem de modern zamanlardaki devlet tarzının ilk örneğini teşkil eden bu “amme hukuku”nun niteliği nedir?

⁵⁷⁶ Köprülü, “İslam Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?”, s. 34-35. İtalikler eklendi.

Türklerin, ortazaman İslam dini dairesine girdikten sonra bile dini İslam hukukunun devlet otoritesine serbest bir faaliyet alanı tanımayan dar ve geri nazariyelerine rağmen, böyle ileri bir siyasi tekâmül derecesine yükselmelerini, hayretle karşılamamak icap eder; çünkü çok realist olan bu devlet kurucuları, ... samimi Müslüman olmakla beraber, devlet otoritesi yani ammenin menfaati mevzuu bahseldüğü zaman, *İslam hukukçularının hayali sistemlerine asla kıymet vermemişler ve çok eski hukuki an'anelerine göre, serbest bir legislation faaliyeti göstererek aşağı ortazamanın en büyük imparatorluklarını kurmuşlardır.* Ortazaman Türklerinin bu devlet kuruculuk sıfatları... atalardan gelen kaabiliyet bir olduğu... protoistorik *delillerle* teyit [edilebilir].⁵⁷⁷

Eğer Köprülü'deki milliyetçi özelliklere aşırı önem vererek bu cümlelerin arkasında yatan iddiayı gözden kaçırırsak hata ederiz. Çünkü burada “protoistorik”, *Türklerin hala göçebe olduğu, kandaş topluluklar halinde dolaştığı, kabile federasyonları veya konfederasyonları halinde örgütlendikleri, ama henüz kendilerini yazılı kültüre geçiremedikleri, ancak haklarında başka kültürlerin yazılı kaynaklarından bilgi edinebildiği, arzın herhangi bir yüzeyinde yazının keşfedilmediği tarih öncesi ile artık her şeyin yazılı kaynaklardan elde edilebildiği tarih arasındaki bir öntarih aşamasında buldukları bir dönemi işaret eder.* Yani Köprülü bir yandan ‘evrensel’ tarihyazımının içinden konuşmaktadır; ancak diğer yandan onu başka türlü bir yazıma da tabi tutmaktadır. Öyleyse Türklerin “amme hukuk”larında içkin olan ve tarihin ileri bir aşamasında, ortaçağ Avrupasından yeniçağ Avrupasına geçişi sağlayabilecek bir zaman diliminde başkalarına da örnek teşkil edebilecek bir “hükümet makinesi” teşkil edebilmeleri, tarihin bilindik şemasında bir takım atlamalarla, sıçramalarla, bazı evreleri yaşamadan bir sonraki evreye geçerek mi gerçekleşmiştir? Daha açık bir ifadeyle, aslında Köprülü'nün Türkleri için bir feodal dönemden bahsetmek mümkün müdür? Yoksa Türklerin kurduğu “hükümet makinesi”, zaten feodal olmuş veya feodalleşme temayüllerine açık bir coğrafyayı feodalleşmekten kurtaran bir eğilim mi taşımıştır?

Hassan'ın aslında bir yandan Köprülü'nün ‘kuruluş’ sarmalındaki yerini belirleyen bir anlatıyı sanki Köprülü'nün tavrını bir cümleyle özetlercesine tekrar etmesini, ama diğer yandan da ‘kuruluş’ sarmalından bir çıkış, bu sarmala eleştirel bir bakış imkânı veren bir tavra da sahip olmasını, ancak bu soruya vereceğimiz cevapla yerli yerine oturabiliriz. *Beşeri tarih açısından ‘kadim zaman-orta zaman-yeni zaman’ şeklinde gelişen bir tarih anlatısını*

⁵⁷⁷ Köprülü, “İslam Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?”, s. 35. Köprülü'deki bu tür pasajları, Kafadar'da olduğu gibi, “özcü milliyetçi” diye bir kenara atmak elbette ki çok kolay. Lakin tarihyazımsal olarak bakıldığında, hiç de o kadar kolay değil; çünkü bu, bir anlamda, Türkiye'nin tarihyazımsal oluşumunu, örneğin Kafadar'da sanki hiç yokmuş gibi görünmesine rağmen, ona bir ‘kimlik’ verme kaygısı da güden tarihyazımsal çabasından daha fazla ve daha tarih içi bir şekilde çizen bir geleneği haiz. Kafadar, tam da Hassan'ın bahsettiği anlamda ‘kuruluş’a, ondan asırlar sonra bir ‘genesis’ bahsetmeye yelteniyor çünkü. Oysa İslam'ın rolünü talileştirmesine ve bariz bir tarihsel üstünlük vurgusuna rağmen, Köprülü, ‘kuruluş’u, tarih-öncesine olmasa da, ön-tarihe kadar geri atıyor çünkü ve çünkü bu tavrıyla, her ‘genesis’in mitik bir yanı olduğunu, zımmen, kabul etmiş görünüyor.

kendisine dayanak olarak alan Köprülü'nün anlatısı, elbette ki, *Türklerin tarihi* sözkonusu olunca 'devletçi' özellikleri de haiz farklı bir şekilde bürünmektedir. Lakin bu şekil, çok amorf ve aslında cevap vermekten çok soru sormaya ve böylece her bir cevabı, tarihsel olarak daha geride bir noktada kurmaya hazır bir şekildir.

Maalesef Türk toplumbilimler geleneğinde feodalitenin kuruluş ve kullanılış tarzlarının bir tarihi elimizde mevcut değildir.⁵⁷⁸ Eğer böyle bir tarihe sahip olmuş olsaydık, Köprülü'yü sınamak için bir dayanağımız olurdu ve bu Köprülü'nün bir 'Köprülü paradigması' adı altında heretodoks-ortodoks ikilem içinde ister 'kült' bir tarihçi isterse de 'heterodoksi'yi icat eden tarihçi şeklinde olsun, hayli afaki kaçan bir yere oturtmaktan daha sağlıklı bir bakış açısına sahip olmamızı sağlardı. Çünkü eğer Köprülü Türklerin "amme hukuku"nun varlığından bahsederken "protoistorik deliller"den bahsediyorsa, onu 'hererodoksiliği icat eden tarihçi' diye sunanların gözden kaçırdığı bir noktayı da, zımni olarak, açığa çıkarmış görünmektedir: *Yeni zamanların beşeri tarihyazımsal kabullerine göre, tarih-öncesi her topluluk, ister istemez şamanisttir* ve bu, ister coğrafi anlamıyla olsun isterse de kültürel, Avrupalı topluluklar için olduğu kadar Orta Asyalı topluluklar için de geçerlidir. Başka bir ifadeyle, milliyetçi diye tezleri bir kenara atılan Köprülü, tarihi döneminin antropolojik evrensel tarih anlayışına bir Gibbons'tan veya Wittek'ten, hatta uğraştığı ne kadar şarkiyatçı varsa her birisinden çok daha yakındır. Bu nedenle, tarihin ileri bir aşamasında şamanistik unsurların varlığından hala bahsetmek, ilkel kabile bağlarının varlığından bahsetmenin başka bir yoludur ve meselenin bu tarafı, beşeri bilimlerde çok farklı bir bağlamda gelişen ortodoks-hererodok (ya da metadoks) tartışmalarını tali kılar. Bu anlamıyla, ister Avrupalı topluluklar için olsun isterse de Orta Asyalı topluluklar, *bugün şamanist kalıntılardan söz etmek, onların tarih-öncesindeki kandaş yapılarının henüz çözülmemiş hususiyetlerinden söz etmektir*. Heterodoks-ortodoks ayrımı, daha ziyade, siyasal bir zeminde anlamlı olabilir; aksi takdirde siyasal olanı kültürel olana indirgeme riski taşır. Ki, Köprülü, hususiyetle, artık belirli bir örgütlenme aşamasına geçerek kandaş yapılarını çözmüş ve siyaset teknikleri geliştirmiş Türklerin, henüz kandaş yapıları çözülmemiş kandaşlarına nasıl bir siyaset uyguladıklarını da, daha Anadolu öncesi teknikleriyle göstermeye çalışır. Bu açıdan,

⁵⁷⁸ Bunun bir istisnası Halil Berktaş'ın yayınlanmamış doktora tezidir. Lakin Berktaş'ın çalışması bu alanda tek ve çok değerli olmasına, feodalizm konusunda konuyla ilgili tartışmaları değerlendirmesine rağmen, 'tezli' bir tezdır ve Türk tarihyazımında, feodalizmin varlığının nasıl yok kabul edildiği meselesine dönüktür. Berktaş'da feodalizm tartışmasız bir dogma gibidir ve nasıl kullanıldığına dair, Köprülü'de gördüğü "göreceli doğrular"a benzer "göreceli doğrular" ileri sürse de, feodalizmi bakış açısının odağına yerleştirir. Bkz., Halil Berktaş, "The 'Other' Feudalism: A Critique of 20th Century Turkish Historiography and its Particularisation of Ottoman Society", Yayınlanmamış Doktora Tezi, (University of Birmingham, 1990). Ayrıntısına aşağıda döneceğimiz Berktaş'ın tezinin özellikle Köprülü, Berkan ve İnalçık ile ilgili kısımlarını, kısaltılmış halleriyle de olsa, diğer çalışmalarında da bulabiliriz.

Köprülü, “hâkimiyet telakkileri” ve “amme hukuku” gibi meselelerdeki tavrı bir kenara bırakılarak, ne mesela bir Yesevi geleneğinin Orta Asya’dan Anadolu’ya sürekliliğini çizen bir tarihçi gibi okunabilir, ne heterodoks zümreleri ortodoks bir nazarla tarif ve tasnif eden bir tarihçi gibi görülebilir ve ne de Türkiye Cumhuriyeti’ne içerde ve dışarda meşruiyet kazandırmaya çalışan kadir-i mutlak bir tarihçi gibi kültleştirilebilir. Osmanlı da hala o kandaş yapının çözülme-çözümleme gerilimini yaşamaktadır ve öyle görünüyor ki Fatih Sultan Mehmet’le devletleşmenin başladığını iddia edenlerin aksine, Köprülü, kandaş kabile yapılarındaki “amme hukuku”na içkin bir devlet formunun varlığını zımni olarak kabul eder görünmesine rağmen, mutlakiyetçi bir devlet formunun ancak çok sonraları geliştiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla Türk sosyal bilimlerinde feodalite ya da feodalizm tartışmalarının henüz bir tarihinin yazılmamış olması, ‘devlet’in aldığı formlarının kavranmasını güç hale getiren bir tarafı haizdir.

Ancak Türk sosyalbilimler geleneğinde *feodalitenin* ve onun ideolojik biçimi *feodalizmin* nasıl kullanıldığına dair bir tarihin henüz yazılmamış olmasının başka bir handikapı daha vardır: bu kez feodalitenin varlığının veya yokluğunun, dolayısıyla feodalizmin tarihsel bir kategori olarak egemen bir karar verici biçimine sokulmuş olmasının kültleştirilmesi. *Feodalizm karar veren konumuna yükselince, artık herşey onun karar vericiliğine mahkûm hale gelir* ve feodalite ya da feodalizm, tıpkı ortodoks-hererodoks tartışmalarında olduğu gibi, daha ziyade *kültürel bir toplum algısının* odağına yerleştiriliverir. Dolayısıyla, kendi bağlamımızı ortaya koyabilecek bir şekilde, Türk sosyal bilimlerinde feodalitenin/feodalizmin nasıl kullanıldığına ilişkin olabildiğince kısa tutulmuş bir tarihçe çıkarılması zorunludur. Çünkü Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki ve halen o yılların ideallerine olabildiğince sadık olmaya çalışanlardaki Osmanlı karşıtlığı, bir Osmanlı feodalitesinden veya Osmanlı’da feodalitenin yokluğundan hareketle, kendi konumunu, feodalizmin varlığına veya yokluğuna göre, *kendi karşıtıni yaratarak* var kılabilmektedir. Feodalizm, Türkiye sosyalbilimlerinde de kendi geçmişinden oluşturduğu bir figürün karşıt kılınmasına bir vesile olmaktadır. İkincisi, ancak böyle bir tartışma üzerinden modern tarihyazımında Osmanlı’nın ‘siyasal’ anlamına dair bir takım iddiaların serdedildiği görülebilmektedir. Başka bir ifadeyle, bir ‘Osmanlı nizamı’ olduğu fikri, *istinasi bazı soyut iddialar haricinde, Osmanlı’ya dair modern tarihyazımında, ancak onun toprak (ya da mülk) idaresinin nasıl olduğunu da gündeme getirmek durumunda kalan feodalite/feodalizm tartışmalarında kendisini göstermeye başlamıştır.* Bu elbette kendi başına ilginç bir durum oluşturur. Bu açıdan, burada, Osmanlı’nın feodal olup olmadığına dair tartışmaları, bu tartışmaların böyle bir ‘nizam’ fikrini, ister aşikar bir biçimde, isterse de nominal bir düzeyde, çok fazla anlamını

sorgulamadan kabul etmek durumunda kalmasını da dikkate alarak, kısaca özetlemeye çalışacağız.

Modern dönemde feodalite bahsini ilk ortaya atanlardan Yusuf Akçura, İslamlaşma döneminde, bir hilafet sistemine sahip Abbasilere nazaran, “âlem-i İslam”ın “müteaddid Türk devletlerine munkasım” olduğundan bahisle “bir nevi *İslam-Türk feodalitesi* tekevvün etmiş” olduğundan söz eder. Akçura, “garpta da o esnalarda hristiyan-Cermen feodalitesi”nin olduğuna dikkat çekmesine rağmen, “bir nevi *Türk İslam feodalitesi*”ni, “gayet nizamperver” ve “fesad ve iğtişâşa düşman” olan Türklerin, “Abbasiler devrinde âlem-i İslam’ın intizam ve asayışı”ni, “ibtida halifenin asker ve memurları sıfatıyla, muahharan Arap ve Acemlerin devlet tanzim ve idaresindeki âdem-i isti’dad ve âdem-i iktidarlarını gördükten sonra, doğrudan doğruya kendi nam ve hesaplarına –Halifeyi metbu tanımaya devam ederek–” tanzim etmeye çalışmalarının doğurduğu bir netice olarak tanımlar.⁵⁷⁹ Aslında bu tanım, daha çok, muhayyel bir “âlem-i İslam” fikrinin ve Hilafet makamının tek otorite oluşunun, bir âdem-i merkezîyetçi yapıya bölünüşünü ifade eden; İslam tarihindeki otorite fikrinin gelişimini talileştiren Türkleri de İslam tarihine *kendileri olarak* eklemlediklerini vurgulayan bir tanımdır ve bir feodalizm tanımı içermez. Sanki ‘hilafet’e dayalı bir otoritenin altında, o otoritenin de onayıyla, kendi hukuklarını tesis ettirecek bir şekilde parçalı bir idare tarzı uyguladıklarını; bunu yaparken de âdem-i merkezîyetçi eğilimleri, kendilerine has olan bir istidat ve kabiliyetle (veya Köprülü’deki gibi “amme hukuk”larından güç alarak) bertaraf ettiklerini dile getirir. Ne var ki Wittek bölümünde dikkat çektiğimiz İlker Evrim Binbaş’ın geliştirmeye çalıştığı bir politik teoloji arayışına da zemin sağlayabilecek bir yanı vardır bunun.

Lakin Berktaş’ın da özellikle Türkçeye maalesef çevrilmemiş tezinde bir-iki cümleyle de olsa gösterdiği gibi, Akçura’nın “gayet nizamperver” ve “fesad ve iğtişâşa düşman” olan Türklerin feodalite karşısındaki tavrı, son Osmanlı vakanüvisti Abdurrahman Şeref’in Osmanlı tarihinde “Avrupa’daki” ve “bizdeki” feodaliteler arasındaki çizdiği sınırın dışına çıkmamış gibidir. Abdurrahman Şeref de, *Tarih-i Devlet-i Osmaniye*’de, “Feodalite ve Suret-i İdare-i Arazi” diye açtığı bir bölüm altında, “Avrupa-yı garbî’de kurûn-ı vustâ ibtidâlarında zuhur ve tesis eden feodalite usûlünün menşe’i bizde dahî mevcûd idi” der. “Lâkin Frenk umerâsının ulu’l-emr’e itâat husûsundaki *takayyudât-ı kânûnileri* ol vakitler *pek kavî*” *değildir*; ayrıca “usûl ve âdetlerince *serkeşi-i teferrüdi* levâzım-ı merdângiden” olduğundan, hem “hükûmet-i merkezîyyeye karşı” bir “*harekât-ı istiklâl*”e kalkışmışlar ve hem de kendi aralarında “sernümâ-yı zuhûr olan *nifâk-ı dâimi*”ye düşar olmuşlardır. Böylece “imtiyâzât-ı

⁵⁷⁹ Yusuf Akçura, *Şark Meselesine Dair*, (Ötüken Neşriyat, ikinci baskı, İstanbul: 2017), s. 31-33, dipnot. 10. İtalik orijinalinde.

zâime ‘Droits féodaux’ nâmıyla taht-ı hükümlerinde bulunan elviye ve memâlik ahâlisi hakkında gösterdikleri tazyikât”le dikkat çekmişlerdir. Oysa “kurûn-ı vustâda Avrupa-yı garbî hükümetleri *dûcâr-ı zaaf* ve *inkisâr u muharreb-i memleket* ve *mahall-i adâlet* ve *mâni’-i imâret* sayılan bu *usûl-i müstehcene*”, orada “tûl müddet berkarâr olmuş” olsa da, bizde “[i]mtiyâzın âdâb-ı mahsûsası ve vâz’-ı kânunlarımızın tedâbir-i dûr-endişânesi hasebiyle saltanat-ı seniyyede teşekkül eden feodalite, bâlâda beyân olunan muhâzirin hiçbirini hâvî olma”mıştır.⁵⁸⁰

Gerçi Akçura’nın külliyyatında Batı tarihyazımından feodalizmin nasıl kavranıldığının dönemindeki birçok kişiden daha fazla nüfuz edici bir şekilde farkında olduğunu gösteren yerler mevcuttur⁵⁸¹; lakin Akçura’da Türklerin tarihi açısından bu, feodalite olarak kalır,

⁵⁸⁰ Abdurrahman Şeref’in “feodalite” konusuna değindiğini Berkta’yın “The ‘Other’ Feudalism”inde gördüm. Berkta’y, aşağıda ele alacağımız Barkan’ın “devleti yüceltmesi”nin Ahmet Cevdet Paşa’nın tavrına benzediğini, lakin aynı dönemde Osmanlı’nın son resmi tarihçisi eliyle, “zayıf” bir tanım şeklinde de olsa, “daha 1890’larda, askeri bir aristokrasinin üyelerine bir fief dağıtımı olarak Osmanlı *umar* sisteminin feodalizmin bir alt-varyantını oluşturduğu fikrinin, Türk tarihyazımına girdiğini” belirtir. Ancak Ahmet Cevdet Paşa’nın devletçiliği dediği şey ile Abdurrahman Şeref’in tavrı arasındaki benzerliği de silerek. Bkz., “The ‘Other’ Feudalism”, s. 56. Berkta’y, İlber Ortaylı’nın metni kendisine translitere etmesi vasıtasıyla Abdurrahman Şeref’in değerlendirmelerini farketmiştir. Bkz., Abdurrahman Şeref, *Tarih-i Devlet-i Osmaniye*, (Karabet Matbaası, İstanbul, 1310). Berkta’y, Abdurrahman Şeref’in tarihinin 314-16. ve 322. sayfalarını referans verir. Lakin bendeki metinde “Feodalite ve Suret-i İdare-i Arazi” bölümü 306. sayfadan başlar ve önce Osmanlı’daki ve Avrupa Ortaçağı’nın başlarındaki “feodal” eğilimler arasındaki farklara değindikten sonra uzun uzadıya tımar sistemini klasik literatürdekiinden pek farklı olmayan bir şekilde anlatarak devam eder. Ayrıca 307. sayfada yer alan bir dipnotta da, “bizim feodalite ile Avrupa feodalitesi beynindeki fark-ı azım şundan mütevellid idi ki” diye başlayan, her iki coğrafya arasındaki farklara dair bir not düşer. Abdurrahman Şeref’in görüşü şudur: “Feth ü istilâ ile kişver-küşâ olan akvâmda hükümdârânın maiyetinde fedâkârâne hizmet eden ümerâ ve erbâb-ı seyfe mükâfât olarak sancaklar tevcih olduğu ve bu vechile *memâlik-i meftûhenin intikâ’-ı maddiyesine onlar dahî teşrik edildiği vâki’* ve *emsâlîyle sâbit olmağla*, Avrupa-yı garbî’de kurûn-ı vustâ ibtidâlarında zuhur ve tesis eden *feodalite usulünün menş’i bizde dahî mevcûd idi*. Binâenaleyh zuhûr ve teşkiliyle berâber *Devlet-i Aliyye’de dahî bir nevi’ feodalite hâdis oldu*. Lâkin *Frenk umerâsının ulu’-emr’e itâat husûsundaki takayyudât-ı kânûnileri ol vakitlerde pek kavî olmadığı* gibi, usûl ve âdetlerince *serkeşî-i teferrûdî levâzım-ı merdângiden addoluna geldiğinden bunların hükümet-i merkeziyyeye karşı olan harekât-ı istiklâl-cüyânelerinden ve bittabii beynlerinde sernümâ-yı zuhûr olan nîfâk-ı dâimiden ve en ziyâde imtiyâzât-ı zâime “Droits féodaux” nâmıyla taht-ı hükümlerinde bulunan elviye ve memâlik ahâlisi hakkında gösterdikleri tazyikâtan nâsî*, bütün kurûn-ı vustâda Avrupa-yı garbî hükümetleri *dûcâr-ı zaaf* ve *inkisâr u muharreb-i memleket* ve *mahall-i adâlet* ve *mâni’-i imâret* sayılan bu *usûl-i müstehcene* tûl müddet berkarâr olmuştur. İmtiyâzın âdâb-ı mahsûsası ve vâz’-ı kânunlarımızın tedâbir-i dûr-endişânesi hasebiyle *saltanat-ı seniyyede teşekkül eden feodalite, bâlâda beyân olunan muhâzirin hiçbirini hâvî olmadıktan başka*, mülk ve devletçe muhassenât-ı azîmeyi câmi’ olduğundan sûret-i idâresini ber-vech-i âtî muhtasar beyân edelim”. Böylece tımar sistemini özetlemeye girişir. Dipnotta ise, “Bizim feodalite ile Avrupa feodalitesi beynindeki fark-ı azım şundan mütevellid idi ki, bizde en büyük dirlikler olan Hâslar *mansıb ile* kâim olduğu hâlde, Avrupa’da *evlâdiyye şartıyla* umerâya verilmiş idi. Bir de bizde Dirliklerin kâffe-i merâtibi *Berât-ı Hümâyûn ile taraf-ı pâdişâhiden itâ ve tevcih* olduğu hâlde Avrupa’da Hâs sahipleri zeâmetleri ve zuamâ tımarları *bilâ istizân istediklerine tevcih* ederler idi. Fazla olarak Avrupa’da Hâs sahipleri *sikke darbetmek ve hükkâmı azl u nasb ile kendi nâmlarına icrâ-yı hüküm ve adâlet eylemek müsâadât-ı muzırrasına mâlik idiler*. Binâenaleyhi zalik mürûr-ı zaman ile işe süstimâlât girince, Avrupa’da muzır feodalitenin kuvvet ve rasânet bulmasını ve bizdeki usûl-i hasenenin derhâl giriftâr-ı zaaf ve inhilâl olmasını müeddî oldu” der. Dolayısıyla resmi tarihyazımına “feodalite”, araya bir hayli mesafe koyarak ve Osmanlı sistemi karşısında Ortaçağ Avrupasındaki sistemi belirli bir tasnife tutarak girer. Berkta’y meselenin bu boyutunu kaçırır. Berkta’yın verdiği sayfa numaralarının elimdeki metnin sayfa numaraları ile uyuşmaması nedeniyle *Tarih-i Devlet-i Osmaniye*’nin sayfaları arasında kaybolmuşken imdadıma yetişen ve hem “feodalite” bölümünü bulmama yardım eden ve hem de kit Osmanlıca tam çözemediğim metni bana sunan İdris Mahfi Erenler’e teşekkür ederim. İtalikler eklendi.

⁵⁸¹ Örneğin bkz., Yusuf Akçura, *Tarih-i Siyasi: 1927-1928 Ders Notları*, haz. Erol Kılınc, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2016), s. 364-368. Akçura’nın, “zaim-i tarzı idare” ddediğine ve parantez içinde bunun “feodalite” olduğunu belirttiğine bakılırsa, feodalite ile feodalizmi aynı anlamda kullandığı anlaşılabilir. Çünkü

feodalizme geçemez. Akçura'nın feodaliteyi Cumhuriyet'ten sonra yeni kurulmuş Türkiye Cumhuriyeti'nin bir engeli olarak gördüğü bir konuşması da vardır gerçi. Ancak bu görüşün de Abdurrahman Şeref'de gördüğümüz ve kendisinin de Türklerde var olduğunu söylediği "gayet nizamperver" ve "fesad ve iğtişaşa düşman" olmaları görüşünden pek farklı olduğu söylenemez. Çünkü Akçura, Şeyh Sait isyanından sonra yaptığı ve bu isyanın tetiklediği 'tehlike'ye dikkat çekerek başladığı sözkonusu konuşmasında, Batı'da "zaim-i tarzı idare"yi (regime feodal'i) alt ederek ortaya çıkan çağdaş devletin düşmanlarını sıralarken bu idare tarzını da yer verir ve onu, Cumhuriyet'in ilk yıllarında var olan kendi halkını muasırlaştırmanın, hem de Batı'da yüzyıllar süren bir süreci on yıl gibi kısa bir süreye sıkıştırılması girişiminin bir tetikleyeni olarak görür. Böylece hilafet ve saltanat ile bunlara Cumhuriyet ilk döneminde dahi sahip çıktığını söylediği belli kesimlerin tutumları yanında, Cumhuriyet'in artık arkasında bıraktığı bir dönemi temsil eden "hukuki, toplumsal, iktisadi, geleneksel" ve benzeri ne kadar değer varsa, onları da "zaim-i tarzı idare" altında birleştirir. Bunun hem "nizamperver"lik ve hem de "fesad ve iğtişaşa düşman" olmakla alakalı taraflarının, sistemli bir "zaim-i tarzı idare"nin varlığına inanmaktan daha fazla ön planda olduğu söylenebilir.⁵⁸² Bu *Cumhuriyet'in ilk yıllarının muhayyel bir 'feodalite' geçmişi üreterek 'asri devlet' olma çabalarının önünde görülen engellerle uğraşma biçimleriyle de örtüşen* bir tavrıdır. Aksi takdirde, Akçura'nın Abdurrahman Şeref'in feodalite görüşünden farklı bir görüşe sahip olduğunu gösterir herhangi bir işaret yoktur. Akçura'nın gözünde, *feodalizmden kapitalizme geçiş gibi bir evre değil, imparatorluktan "nizamperver" bir milliyetçi cumhuriyete geçiş daha önemli* görünmektedir.

Meseleyi feodalizm biçiminde ele alan, görebildiğimiz ilk isim, yine, yeni Cumhuriyet'in 'siyasi' anlamına Akçura kadar iman etmiş görünmeyen, lakin çözümlenmelerini bu anlamın baskısı altında *da* kalarak yapan Köprülü'dür. Aslında *Ortazaman Türk-İslam Feodalizmi* diye bir kitabın mukaddimesi olarak sunulan, ancak tıpkı "hâkimiyet telakkileri"nde olduğu gibi bu vaadini de gerçekleştiremeyen Köprülü'nün,

bunu bir 'idare tarzı' olarak anlamaktadır. "İktisadi inkılabın neden olduğunu ve suret-i husulünü" anlattığı bu bölümde Akçura, bunları, toprağa bağlı ve "beğin toprağında oturan 'serf'"in, topraksızlaşarak "ekin ekecek arazisi, işleyecek vesaiti" bulamamaktan dolayı, "proleter" denilen yersiz, yurtsuz, aletsiz bir sınıfa dönüşmesi; eski esnaf teşkilatının bozulması ve çeşit çeşit "makinelere icadı ve istihsale tatbik edilerek istimal olunması" olarak açıklar.

⁵⁸² Akçura'nın bu konuşmasını oldukça ihtiyatlı bir şekilde kullandığını belirteyim. Bunun nedeni, konuşmanın ancak sadeleştirilmiş bir biçimini görmüş olmam. Sadeleştirmede "zeam-ı tarzı idare" ifadesinin ve "zeametten türettiği çeşitli kelimeler"in "yerine göre kâh feodalizm, kâh feodal, kâh feodaller, kâh toprak ağası ve toprak ağalığı terimleriyle" karşılandığına dair bir uyarı var gerçi; ancak Akçura'nın bunları sistemli bir idare tarzı anlamında mı kullandığını, yoksa Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki muhalefetin kurulu "nizam"a karşı bir "fesad" ve "iğtişaş" içinde olduklarını mı ifade etmeye çalıştığını tespit edebilmek için, metnin orijinalinin yayınlanmasını beklemek gerekmektedir. Bkz., Yusuf Akçura, "Çağdaş Türk devleti ve Aydınlara Düşen Vazife", *Aydınlara Düşen Vazife: Birkaç Hitap ve Makale* içinde, der. Mehmet Ulusoy, (Kaynak Yayınları, İstanbul: 2012), s. 11-27.

1938’de Zürih’te toplanan “Tarihi İlimler Kongresi”nde sunduğu Fransızca bildirisinin Türkçesi olan “Ortazaman Türk-İslam Feodalizmi” makalesi, feodalizmin nasıl kullanıldığına dair çok erken tarihlerde dikkat çekici bir tespitle başlar:

XIX. asır esnasında İslam tetkiklerinin Avrupa’da mazhar olduğu inkişaf ortazaman İslam dünyasının siyasi ve içtimai bünyesini az çok aydınlatacak tetkiklerin meydana gelmesini intaç etti. *Yalnız ilmi gayeler değil, büyük Avrupa devletlerinin mümtemleke idarelerinin ameli ihtiyaçları* da buna müessir olmuştur. İşte bu saiklerle, *toprak mülkiyeti* meselesinin tarihi ve hukuki bakımlardan oryantalistler için mühim bir araştırma sahası teşkil ettiğini, ... yalnız Osmanlı İmparatorluğuna değil, umumiyetle İslam sahasına dair olmak üzere bu meseleye ait muhtelif monografilerin meydana geldiğini görüyoruz”.⁵⁸³

Demek ki feodalizm meselesinin sadece “ilmi” bir tarafı bulunmamaktadır; ayrıca *sömürgeci yönetimlerin sömürgelerindeki “ameli ihtiyaçları”nı karşılamak gibi işlevi* de vardır⁵⁸⁴ ve bu tespit dikkate alınmadan Köprülü hakkındaki birçok iddia çok afaki kalacaktır. Köprülü, feodalite veya feodalizm tartışmalarının sömürge tarihi içindeki yerini gösterir bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır meseleye. Köprülü’nün bu tespiti, Berktaý’ın istisnai bir şekilde, hem özellikle Balkan tarihçileri arasında ve hem de Cumhuriyet’le birlikte giderek kendine has bir tarihi olmaya başlayarak Cumhuriyet sonrası tarihçileri ve elbette *ideologları* arasında gelişen Osmanlı feodalitesi tartışmalarına dair uzunca ve Türkçede yayınlanmaması büyük eksiklik olan bölümlerinde, bir ‘alt metin’ olarak kendisini hep gösterecektir.⁵⁸⁵ İkinci ilginç

⁵⁸³ Köprülü, “Orta Zaman Türk-İslam Feodalizmi”, s. 37. Metinde “saiklerde” diye geçen geçen ifade “saiklerle” diye değiştirildi. “Toprak mülkiyeti” kısmı hariç, italikler de eklendi.

⁵⁸⁴ Ayrıca bkz.: “Bir taraftan Hıristiyanlık tedkiklerinin ve misyonerlik faaliyetinin icabettirdiği *semitik filoloji* ve *İslam Tarihi* çalışmaları, diğer taraftan, milyonlarca İslam tebaaya malik büyük küçük müstemlekeci devletlerin siyasi ve idari ihtiyaçları, nihayet, İslam memleketleriyle kuvvetli iktisadi munasebetlerde bulunan *büyük sanayi* memleketlerinin müşterilerini tanımak mecburiyeti, bilhassa XIX. asrın ikinci yarısından başlayarak 1914 harbine kadar, Avrupa’da *İslam tedkikleri*’nin inkişafına sebep olmuştur. İçtimâi ilimlerin ve umûmî tarih telâkkisinin inkişafı neticesi olarak, ‘İlkzaman tarihini Ortazaman tarihine bağlayan’ büyük merhalelerden birini öğrenmek gibi derin bir ilmî zarûretin de bu ameli ihtiyaçlarla birleşmesi, bu tedkiklerin daha ehemmiyet kazanmasını ve her memleketteki yüksek münevver sınıfın bununla alâkalanmasını icabettirdi. İşte *İslâmoloji* (yâni İslâmiyet’e âit bilgiler) mütehassıslarının zaman zaman yazmak mecburiyetini duydukları toplu ve terkîbî eserler, bunun neticesidir. I. Cihan Harbi bittikten sonra, muhtelif İslâm memleketlerinde büsbütün inkişaf eden siyasi ve fikrî hareketler, *nasyonalizm* ve *modernizm* cereyanları, *Garp âlemi*’nin -siyasi ve ameli gayelerle- İslâm dünyası’na daha fazla bir alâka duymasını icabettirdi; diğer taraftan, ilmî zarûretler de İslâm kavimlerinin tarih ve medeniyetini daha iyi öğrenmek ihtiyacını günden güne artırıyordu. Umûmî tarih, artık eskisi gibi sade Hıristiyan Garb’ı değil, Müslüman Şark’ı ve semitik dinler haricindeki Uzak Şark’ı da ihtivâ eden beşerî bir terkip (synthese) şekline sokulmak isteniyordu: Avrupa’da son çıkan umûmî tarih serilerinin hepsinde, az çok, bu temayülü görüyoruz ki, henüz başlangıcında olmakla ve eski görenek (routine)den ayrılmamakla beraber, istikbâl için hakiki ve tam (integral) bir umûmî tarih telâkkısının galebesini müjdeleyen bir alâmettir”. Bir yandan Şarkiyatçılığın doğuşunun nedenlerini, özellikle de “milyonlarca İslam tebaaya malik büyük küçük müstemlekeci devletlerin siyasi ve idari ihtiyaçları, nihayet, İslam memleketleriyle kuvvetli iktisadi munasebetlerde bulunan *büyük sanayi* memleketlerinin müşterilerini tanımak mecburiyeti” hususiyetleri açısından çok önceden tespit eden, fakat diğer yandan böyle bir Şarkiyatçılığın doğuşunu daha umumi bir tarih anlayışının doğuşu açısından mazur gören bu satırlar, Köprülü’nün kendi saiklerini bir anlamda açığa çıkarır. Ama “İslâm filolojileriyle uğraşan Garp müstesırıkları arasında da -bugünkü mânasıyla- tarihçi zihniyetine mâlik adamların çok nâdir olduğunu da söylemekten çekinmiyelim” diyerek kendi konumunu “tarihçi zihniyetine malik”ler sınıfına yerleştirmeye gayret eder.” Mehmet Fuat Köprülü, “Başlangıç”, *İslam Medeniyeti Tarihi* içinde, s. xviii-xix, xvi.

⁵⁸⁵ Bkz., Berktaý, “The ‘Other’ Feudalism”, s. 30-76. Bu sayfalardaki bölümler, Berktaý’ın feodalite/feodalizm tartışmalarındaki kendi tercihinin aksine, hayli öğreticidir ve bir tartışmanın serencamını

nokta, aralarında Paul Wittek'in bir makalesinin de yer aldığı⁵⁸⁶ çeşitli Şarkiyatçıların özellikle toprak meselesine dair olarak oluşturmaya çalıştıkları bir İslam feodalizminin ve bunun Türk-İslam biçimlerinin, hatta müslüman olmadan önceki Türk veya Moğol idarelerinde görülebilecek biçimlerinin, kendi içinde, tek başına, yeterli olmayacağını ifade eden Köprülü'nün Türk ya da İslam idareleri altında toprak mülkiyeti açısından şu ya da bu oranda bir feodalite ortaya çıkmış olabileceğini kabullenmesine rağmen, bunun bir feodalizm biçimini almasına, yani rejimi belirleyecek derecede bir niteliği haiz olmasına, tıpkı Abdurrahman Şeref'te gördüğümüz bir tavırla, çok da yanaşmak istememesidir:

Feodalite kelimesinden anlaşılacak mefhumu göre, İslam, Türk, Moğol feodalitelerinden bahsetmek doğru ve yanlış olabilir! Tarih terminolojisinin bugünkü hazin vaziyetinde, neticesiz münakaşalara girişmemek için, iptida, kullandığımız herhangi bir ıstılahtan ne anladığımızı kat'iyetle tespit etmek icap eder. Feodalizmden anladığımız mana, Garp'taki Orta Çağ mütehassıslarının –yani, oldukça eskimiş bir tabir ile historien historisantların- anladıkları veçhile, Garp Ortazamanını karakterize eden içtimai ve siyasi rejime mi inhisar ediyor? Bu takdirde, bu tarihi ıstilah, başka hiçbir zaman ve mekana tatbik edilmemek icap eder ve mesela bir İslam feodalizminden, bir Japon feodalizminden bahsedildiği zaman, ...bunu 'analogie yoluyla kullanılan mecazi bir ifade' gibi telakki eylemek lazım gelir.⁵⁸⁷

Peki, ama meselenin feodalite açısından tartışılmasında bir sakınca görmeyen, ancak onun toptekün bir rejimi işaret edercesine kullanılmasını da ancak analogi düzeyinde razı olan, diğer yandan ise yine aynı meselenin hem toprak meselesi üzerinden daha çok da sömürgeci bir mantığa hizmet etmesi gayesi ile yürütüldüğüne dikkat çeken ve hem de, en "ilmi" olduğu zamanda dahi "askeri bir feodalite" olarak sunulduğunu işaret eden Köprülü'nün, bir İslam ve/ya Türk feodalitesi karşısındaki tavrını nasıl kavrayabiliriz?

Köprülü, burada da bir soruna çözüm önermekten çok cevabı eldeki mevcut malzemeyle net olamayacak bir hususa dair ilk müşahedelerini sunmuş gibi görünür. Buradaki tarzı da birçok meseledeki tarzıyla uyumludur. Öncelikle "Garp feodalizminde bile, fiyef'in, "bütün [bir] siyasi ve içtimai sistemin mümeyyiz alameti olacak denli hâkim bir karaktere malik" olmadığını söyler. İslam toplumlarına gelince, "hukuki, iktisadi ve içtimai bakımlardan" bir tetkik önerir: önce, "[ş]ehir hayatı ve şehir teşkilatı, şehir halkının, köylünün, göçebenin iktisadi ve hukuki şartları; yani, hukuki ve içtimai hiyerarşi meselesi, iktisadi faaliyetlerin

sunmayı hedeflemesine rağmen, Osmanlı feodalitesi tartışmalarına dair hem bir külliyyat sunar ve hem de bu külliyyat içindeki ana eğilimleri görmemizi sağlar.

⁵⁸⁶ Köprülü, "İslam feodal sisteminin mahiyeti ve tekâmülü hakkındaki umumi ve terkihi mahiyette tetkikleri" bulunan C. H. Becker'in görüşlerini Wittek'in "La Féodalite Musulmane" adlı bir makalesinde hulasa ettiğine değinir; lakin Wittek'in bu konuda ne görüşte olduğuna değinmez. Doğrudan Becker'i tetkik ederek mi yoksa Wittek'in özetlemesi üzerinden mi edindiğini çıkarsamamızın mümkün olmadığı Becker'in görüşlerini ise, "XI. Asırdan başlayarak İslam dünyasında göze çarpan askeri feodalizm sisteminin nasıl teşekkül ettiğini, ondan evvelki devirlerin –bilhassa Abbasi zamanının- içtimai, iktisadi ve siyasi şartlarıyla izaha" çalıştığını belirterek özetler. Bkz., Köprülü, "Orta Zaman Türk-İslam Feodalizmi", s. 38. Fransızca olarak kaleme alınan *Wittek'in makalesinin ise unutulup gitmesi ise, hem Wittek'in külliyyatı açısından hem de onun Osmanlı 'kuruluş'una dair anlatısının yorumlanması açısından büyük talihsizliktir.*

⁵⁸⁷ Köprülü, "Orta Zaman Türk-İslam Feodalizmi", s. 45-46.

muhtelif şekilleri, aynı iktisat ve para iktisadının karşılıklı nispetleri, vergi sistemi, devletin mahiyeti ve fonksiyonlarının şümüş sahası, istilalar ve iskânlar vesair gibi şimdiye kadar ihmal olunmuş birçok meseleler”i gündeme getirir. Sonra Selçuklu örneğine geçer ve “[m]esela, şimdiye kadar Selçuklu tarihinden pek çok bahsedilmiştir; hatta ‘Selçuklularda İslam feodalitesinde yeni bir devrin başladığı’ iddia olunmuştur” diyerek Akçuravari bir feodalite tanımını gündeme getirir. Eğer Selçuklu döneminde bir feodaliteden bahsedilecekse, “o devrin içtimai ve iktisadi tarihinden başka, Selçuklu devletinin amme müesseseleri ve Selçuklu devletinde hâkimiyet telakkisi gibi en esaslı hukuki meseleler”in hallolunması gerektiğine, aksi takdirde “Selçuklu feodalizminden bahse imkân” olmayacağına değinir. İşte bundan sonra, bir yandan cevaplar görünürken diğer yandan da kafada soru işaretleri doğuracak bir takım görüşler serdeder:

Eski kaynaklar... yeni görüş zaviyelerinden dikkatle ve sabırla tetkik olunca, Selçuklularda iptida kabile an’anelerinin çok kuvvetli olduğu görülür. Devlet, saltanat ailesinin müşterek malıdır; devletin başında büyük sultan bulunmakla beraber, memleket ailenin bütün efradı arasında taksim olunmuştur; henüz küçük yaştaki prensler bile, kendilerine ait vilayetlerde, kendi saraylarında yaşarlar; eski ve nüfuzlu emirlerden biri *atabey*, yani vasi, mürebbi sıfatıyla prensin namına hükümeti idare eder; bu prensler dâhili idarelerinde tamamıyla serbesttirler; asıl büyük sultanın, hepsi üzerinde *suzeraineté*’si bulunmakla beraber, diğer prensler gibi, doğrudan doğruya kendi idaresine tabi eyaletleri de vardır; ayrıca imparatorluğun hâkimiyetini tanımış bir takım büyük tabi devletler, küçük mahalli beylikler de vardır. Alp Arslan ve bilhassa Melihşah devrinde, Nizam’ül-Mülk –yani onun en mükemmel bir şekilde temsil ettiği İslam bürokrasisi- Sasanî-Müslüman hükümet an’anelerinin tesiri altında Selçuklu İmparatorluğunu mütemadi merkezileştirmeye çalışmakla beraber, bu *tribal mahiyetteki hâkimiyet telakkisini büsbütün yıkmaya muktedir olamamıştır*. XIV. yüzyılda Anadolu beyliklerine kadar birçok Türk devletlerinde devam eden bu telakkinin, bütün tefferuatını ve siyasi ve içtimai hayattaki tecellilerini... bilmeden Selçuklu İmparatorluğunun feodal mahiyetini anlamak kabil olmayacağı sarihdir.⁵⁸⁸

Yine de feodaliteyi bir şekilde hâkimiyet telakkisi içinde değerlendiren, dolayısıyla hâkimiyet telakkisine bakılmadan bu tür arayışların anlamsız olacağını vurgulayan Köprülü bütün bu hususların “Selçuklu İmparatorluğunun feodal mahiyetini” anlamak için yeterli bulmaz. Önemli gördüğü başka bir hususa daha değinir: “imparatorluk dâhilinde, coğrafi ve demokratik müsait şartlara malik sahalarda yaşayan göçebe Oğuz kabilelerinin hukuki ve içtimai vaziyetleri”ne. Bunlar aslında “irsi reisleri” olan “Selçuklu hükümdarları”nın “emir ve iradesi altında yaşayan ve devletin kuruluşunda *birinci derecede* rol oynayan” kabilelerdir. Hükümdarlar bunları, “küçük parçalara ayırarak ayrı ayrı sahalara iskân etmeye, hudutlara sevk ederek yeni fütuh için kullanmaya çalışmışlardır”. Yine de:

[K]endilerine tahsis edilen geniş sahalarda kesif kütleler halinde yaşayan Oğuz kabileleri vardı ki, hukuken az çok imtiyazlı bir mevkiye maliktirler. Bunların başındaki nüfuzlu reislerin, Selçuklu hükümetini ve onun memurlarını tanımayarak, doğrudan doğruya hükümdarın şahsına bağlı olduklarını gösteren deliller vardır. Esasen, Selçukluların büyük askeri kumandanları –ki, *Atabey* mevkiine yükselenler de bunlardır- iptidalarla eski kabile reislerinin, yani Selçuklu hanedanının eski silah arkadaşlarının çocuklarından mürekkeptir. Ve İslamiyetten evvelki bütün Türk devletleri

588

Köprülü, “Orta Zaman Türk-İslam Feodalizmi”, s. 47. Son italik hariç, italikler orijinalinde.

gibi, Selçuklu devleti de başlangıçta tamamıyla *askeri asalete istinat eden aristokratik bir teşekkül*dür. Muahharan Selçuklu merkezi devleti bu hali bozmaya çok çalışmışsa da mesela, Fars'taki Salgurlar devleti gibi Türk devletlerinin kabile reisleri tarafından kurulması, bu *kabile asabiyetinin* kuvvetini büsbütün kaybetmediğinin bir delili olabilir.⁵⁸⁹

Peki, ama Selçukluların kabile asabiyetlerini kıramayarak merkezileşmeyi sağlama çabalarının kendilerinden sonra, ancak Osmanlı'da gerçekleşebildiğini Osmanlı'nın mutlakiyetçi devlet formunun bir örneği olmasından anlayabildiğimiz bu ifadeler, başlangıçta sanki reddeder gibi görüldüğü askeri aristokrasi meselesini kabileyeye dayalı bir asabiyet etrafında tekrar kurmaktan başka, feodalite veya feodalizm bağlamında bize ne söyler? Selçuklularda feodaliteye meyyal eğilimler bulunmasına rağmen dönemin rejiminin feodalizm olup olmadığını tespit etmeye yarayacak kadar elimizde “ortazaman Türk ve Müslüman cemiyetlerini tarihi, hukuki, iktisadi, içtimai bakımlardan ciddi surette tetkik” edebilecek çalışma yoktur. Ancak böyle çalışmalar artıka “*İslam feodalizmi* meselesi yavaş yavaş aydınlatılabilir”. Ayrıca bu çalışmalar, hakiki ve sağlam çalışmanın manasını bilen “müdekkikler” tarafından yapılmalı; dahası, “*feodalizm* kelimesine” verilecek “hususî manaya göre” “*feodalitenin* ne gibi karakteristik müesseseleri varsa onların mümasilleri”, “muayyen zaman ve mekânlardaki Türk ve İslam cemiyetlerinde” aranmalıdır. Aksi takdirde, “İslam Türk feodalitesi meselesi gibi, birçok cepheleri olan tarihi bir kompleksi yalnız -esasi ehemmiyette olmayan- bir cephesinden tetkik ile anlamaya çalışmak” hem “muhayyilede”ki “fantazist konstrüksiyon” olacaktır ve hem de “edebiyen neticesiz” kalacaktır.⁵⁹⁰

Dolayısıyla Köprülü'nün sonuncusu buradaki amacımız açısından dikkat çekici olan üç noktaya eğildiğini söyleyebiliriz. Birincisi ve en önemlisi, İslam ve Türk tarihinde feodalite arayışı, sömürgecilerin sömürdükleri ülkelerdeki toprak rejimlerini yönetebilmek için inceledikleri bir husus olarak göze çarpmaktadır.⁵⁹¹ İkincisi, ortaçağda İslam ve Türk toplumlarında feodalite ve dahası feodalizm arayışını çok yönlü unsurlarıyla neticeye bağlayabilecek yeterli sayıda çalışma elimizde yoktur; bu tür çalışmalar olmadıkça bu konuda herhangi bir karara varmak, ancak “sathi mukayeseler yaparak” ulaşılmış “acele tamimler ve indi izahlar” olarak, “-oryantalist olmayan- tarihçileri ve komparatistleri şaşırtmaktan başka

⁵⁸⁹ Köprülü, “Orta Zaman Türk-İslam Feodalizmi”, s. 47-48. İtalikler, “askeri asalete istinat eden aristokratik bir teşekkül” kısmı hariç, orijinalinde.

⁵⁹⁰ Köprülü, “Orta Zaman Türk-İslam Feodalizmi”, s. 48.

⁵⁹¹ Köprülü'nün bir faraziye olarak ortaya attığı ve ileride lehinde ve aleyhinde çalışmalarla bir karara bağlanması gerektiğini düşündüğü Selçuklular'daki “ikta sistemi”nin “Gaznelilere, Gaznelilerden de “Gorlulara ve Hindistan'daki Türk Memluk Devleti”ne geçtiği, Hindistan'da tatbik olunan bu “ikta sistemi”nin “hindlilere ait topraklarda değil, imparatorluğun Müslüman memleketlerinde ve Müslüman mallarında yapıldığı” yönündeki iddiası, Marx'ın Hind toplumlarına dair gözlemleri ile birlikte değerlendirilirse, nasıl bir sonuç ortaya çıkar? Bu soruyu Ahmet Tabakoğlu dışında soran ve ciddiye alan bir değerlendirme görmedim. Bkz. Köprülü, “Gazneli Saray ve Ordularındaki Türk Kölelerinin Etnik Menşeleri ve Selçuklu İktâ Sisteminin Gaznelilere Geçişi”, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* içinde, s. 290-293.

hiçbir işe” yaramayacaktır.⁵⁹² Ve sonuncusu, özellikle o dönemde üzerinde çok durulan Selçuklu feodalitesi tartışmaları için belirli feodal eğilimler gözlemlenebilmekle birlikte, dikkati çeken mesele, Selçukluların henüz “*kabile asabiyetini*” tamamiyle aşamadıklarıdır.⁵⁹³ Bu henüz feodal döneme ulaşamamış oldukları anlamına da, Batı'nın Ortaçağlardaki feodal döneminden farklı bir tarihsel evreye tabi oldukları anlamına da gelebilir. *Osmanlı ise Selçuklu'nun bir adım önüne geçmiş, başlarda bu kabile asabiyetini de içeren bir tarihi tekâmül ve terkip içinde olmakla birlikte, mutlakiyetçi bir devlete dönüşmüştür.* Dolayısıyla Köprülü'nün bir türlü nihai kararını veremediği, mevcut literatür açısından sürekli bir ‘bir dahası daha var’ tavrıyla ancak erteleyebildiği ‘siyasal nihilist’ tavrının burada da sürdürüldüğünü görürüz. Lakin meseleyi hâkimiyet telakkisleri çerçevesinde kabile formasyonlarının sürekliliğini ve dönüşümünü de göstererek ele alması, Köprülü'nün Osmanlı'nın ‘kuruluş’una dair varsayımlarını belirleyen bir yönü haizdir.

v/ ‘Siyaset Hakkı’ Olarak ‘Nizam’

Bu konuda daha net tanımlar ve tavırlar Ömer Lütfi Barkan’dan gelir. Barkan’ın feodalite/feodalizm tartışmalarına katkısını, Köprülü’nün bu meselenin toprak mülkiyeti üzerine bir mesele olduğuna dair görüşleri ekseninde, *Türkiye'nin Toprak Meselesi*⁵⁹⁴ olarak kurduğunu hatırlatmak, öncelikle önemlidir. Ancak onun en büyük özelliği, Osmanlı çalışmalarında *defteroji* denilen bir akımın da öncüsü olmasıdır. Barkan, kendinden öncekilerin mahrum kaldığı Osmanlı arşivlerini Osmanlı çalışmalarına açan ilk önemli Cumhuriyet tarihçisidir.⁵⁹⁵ Bu anlamıyla Barkan için söylenebilecek ilk şey, onun Cumhuriyet’in ilk yıllarında oluşturulmaya çalışılan, hatta Berktaş’ın değindiği bir hususa bakacak olursak, 1930’larda lise ders kitaplarında “Ön Asya Ortaçağı ‘İslam Türk feodalitesi’,

592 Köprülü, “Orta Zaman Türk-İslam Feodalizmi”, s. 48.

593 Halil Berktaş’ın bu konularda Köprülü’nün “görelî doğrular” ardına sığınarak kaypak bir tavır geliştirdiğini söylemesi ilginçtir. Hatta o kadar ilginçtir ki Köprülü’yü Engels’le kıyaslar: Köprülü, “Orta-Ön Asya Türk toplumunun putperest, göçebe, uygarlık öncesi mahiyetinin nesnel anlatımları içine”, “amme hukuku” adı altında ezeli bir “devlet” fikrini serpiştirmiş; böylece “Türk kabile toplumunu betimlemiş, ama genel bir insanlık dönemi olarak teorikleştirememiştir. Oysa Engels, “kendisini duygusal bakımdan herhangi bir kavimle özdeşleştirmeyen bir bakış açısıyla” bunu yapabilmektedir. Köprülü, “ampirisist (sal olgucu, görgücü) tarihçiliğin teoriye karşı ilkesel kuşkuculuğundan” vazgeçememekte; bu nedenle de doğruları “Türkçülük” tarafından bulanıklaştırılmaktadır. Ama Marx’ın tarihsel materyalist teorik monistliğini ulaşılması gereken bir nihai evre olarak gören Berktaş’ın özellikle Cumhuriyet’in ilk dönemine dair yorumlarını Köprülü okusaydı, herhalde Türk Tarih Tezi’ne karşı gösterdiği politik nihilizmin aynısını ona da gösterirdi. Bu konuya aşağıda daha ayrıntılı olarak döneceğiz. Bkz. Halil Berktaş, “Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi, s. 54-55.

594 Bkz., Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'nin Toprak Meselesi*, haz. Abidin Nesim, Mustafa Şahin, Abdullah Özkan, (Gözlem Yayınları, İstanbul: 1980).

595 Arşivle çalışmanın hem sıkıntılına ve hem de oluşturduğu fırsatlara, sanki bir roman yazar gibi dikkat çeken

‘Selçuklu feodalitesi’ ve ‘Osmanlı feodalitesi’ gibi terimlerle” değerlendirildikten sonra, bunların “Avrupa feodalizminden farkları”nın işlendiği⁵⁹⁶ bir tarih algısının ürettiği Osmanlı imajını, bu farklar lehine yeniden değerlendirmek olmuştur. Barkan’ın Osmanlı’daki “idare-i arazi” konusundaki Osmanlı kayıtlarıyla da desteklenmiş görüşlerinin ayrıntılarına girmeden, kendimizi, ‘Osmanlı toplumsal yapısı’ adı altında yürütülen tartışmalarda tartışmayı yürütenlerin hem Osmanlı ve hem de o günün siyaseti açısından keskin hatlara bölündüğü bir dönemde, 1975’te yayınlanan ve 1980’de yazılarının toplamı olan *Türkiye’nin Toprak Meselesi*’ne de dâhil edilen “‘Feodal’ Düzen ve Osmanlı Tımarı”⁵⁹⁷ makalesindeki tutumuyla birlikte ‘kuruluş’ meselesindeki yaklaşımıyla sınırlandırırız; ilk söylenecek şey, Osmanlı’da feodal eğilimler olarak değerlendirilebilecek hususlar olmasına rağmen, feodalite olmadığına söylemesidir. Barkan’ın bu yorum çerçevesini çizen belli başlı bir takım meseleler de vardır ve bunlar daha 1939 tarihli “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri”⁵⁹⁸ adlı makalesinde ortaya konmuştur. Yani Barkan, bütün bilimsel çalışmalarında aslında hep aynı şeyi söylemiştir: Osmanlı ‘nizam’ı, kimi feodal eğilimler ve feodaliteye imkân tanıyan kimi bölgeler olmasına rağmen, *tam da bu ‘nizam’ nedeniyle, feodal değildi.*

Barkan’a göre, Osmanlı, daha ilk dönemlerinden ve hatta belki de kendisinden önceki tecrübelerin de yardımıyla, “*imparatoluk nizam ve teşkilatı’na ‘rakip’ olabilecek bir ‘soy ve toprak asiline karşı’ ciddi bir ‘mücadele’ye girişmiştir;* o kadar ki bu “nizam ve teşkilat”ı, “toprak meselelerinin bu mücadelede oynadığı rol” açısından tespit etmek bile mümkündür.⁵⁹⁹ Dolayısıyla, Barkan’ın tespitlerinde, *daha Selçuklular zamanından başlayan, sonra Osmanlılar’la da devam eden bir gerilim, bir yandan göçebe gruplarının iskânı ile diğer yandan iskân edilen bu göçebe gruplarının en üst merci kabul edilen Selçuklu veya Osmanlı yönetimine bağlanması arasında ortaya çıkan gerilim, teşkilatlanmanın ve bu teşkilatlanmayı idare eden siyasetin doğasını da belirleyecek bir nitelikte karşımıza çıkmaktadır.* Selçuklu ya da Osmanlı öncesi mevcut olan feodal eğilimler ise toprağın yeniden tanzimi ve hem yeni gelenleri iskân eden ve hem de eski meskûnları yeniden tanzim eden kolonizasyon teknikleri yoluyla kırılmıştır.

Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri”nde, daha “kuruluş” devrinden itibaren iki hususun Osmanlı’nın toprak rejimindeki tutumunu belirlediğini işaret eder. Bunlardan birincisi, “tavaifi mülk anarşisi içinde doğup onun zararına

⁵⁹⁶ Berktaş, “Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi”, s. 48.

⁵⁹⁷ Ömer Lütfi Barkan, “‘Feodal Düzen’ ve Osmanlı Tımarı”, *Türkiye’nin Toprak Meselesi* içinde, s. 873-895.

⁵⁹⁸ Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri”, *Türkiye’nin Toprak Meselesi* içinde, s. 281-290.

⁵⁹⁹ Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri”, s. 282.

büyüyen ve *yeni bir devlet telakki ve nizamının zaferini* temsil eden imparatorluğun *soy ve toprak* asaleti sınıflarına karşı açtığı uzun ve neticeleri itibariyle kati bir mücadele”dir.⁶⁰⁰ Belli ki, Barkan’a göre, bu mücadeleyi “nizam” kazanmıştır. O kadar ki “bu mücadelenin neticeleri siyasi olduğu kadar sosyal bakımdan da o kadar mühim olmuştur ki imparatorluğun *mukadderatına az çok uzun bir müddet iştirak etmiş* ve bu mukadderat iştirakinin vermiş olduğu bünye müşabehetini iktisap etmiş bulunan ekseri memleketlerde *asalet sınıfları ve asillerin toprak mülkleri* hakiki bir ‘mesele’ halinde bir daha meydana çıkamamıştır”.⁶⁰¹

İşte Barkan “imparatorluk nizam ve teşkilatının kendisine rakip bir prensip telakki ederek, soy ve toprak asaletine karşı giriştiği mücadelenin toprak meseleleri üzerindeki akislerini ve toprak meselelerinin bu mücadelelerde oynadığı rolü” tespit etmeye toprak meselelerinde “malikâne sisteminden sipahi tımarına doğru’ mevcudiyetini ileri sürdüğü” “bir inkişatın muhtelif merhalelerini” çözümlenmeye bu bakış açısıyla çalışır.⁶⁰² Kısaca özetlemek gerekirse, bu mücadelenin “nizam” tarafından kazanılmasının iki büyük nedeni, imparatorluk “nizam”ının çeşitli nedenlerle büyük toprak sahiplerinin ellerindeki mülkleri “miri” mülke çevirmeye ve böylece tımar sistemine dâhil etmeye çalışması ve ikincisi de, “mutlak ve merkeziyetçi bir devlet telakkisi yanında, İslam miras hukukunun asillerin mülklerini inhilal ettirici tesirleri”yle bundan kaçınmak için oluşturulmuş vakıf müesseselerinin siyaseten idaresidir.⁶⁰³ Bu hukuka dayalı miras sistemi, geniş toprakların zamanla mirascılar arasında bölünmesine ve dolayısıyla siyaseten idaresinin kolaylaşmasına yol açmış; bundan kaçınmak için oluşturulan, hayır işleri için kurulan özellikle devlet ricali haricindeki şahsi vakıf müesseseleri de, sürekli takibat altında tutularak tasfiyeye çalışılmıştır. Neticede, tımar sistemine dayanan bir arazi idaresindeki en önemli aktör olan “sipahi beyi tam manasıyla bir *derebeyi*, yahut *toprak beyi* değil”dir,⁶⁰⁴ asil gibi davranırsa da “asaleti bir memur ve asker asalet ve şerefinden ileri” gitmeyen bir sınıfın üyesi olmaktan kaynaklanır. Bu açıdan, Osmanlı, “ideal olan nizamını tahakkuk ettirmiş gözüktüğü devirlerde, bir taraftan mevcut mülk ve vakıf toprak sahiplerinin vaziyetini hoş görmeyerek, mütemadiyen onların tesir sahasını azaltmaya çalıştığı gibi, umumiyetle yeni bir toprak asaleti sınıfı halinde yerleşmeye namzet olan imparatorluğun *yeni asker ve vazife asaleti sınıflarını* da, daima kendi idealine uygun bir tabiiyet vaziyetinde bulundurmak için lazım gelen tedbirleri almış”tır.⁶⁰⁵

⁶⁰⁰ Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri”, s. 281. İlk italik eklendi.

⁶⁰¹ Barkan , “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri”, s. 281-282. İlk italik eklendi.

⁶⁰² Barkan , “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri”, s. 282.

⁶⁰³ Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri”, s. 284.

⁶⁰⁴ Barkan , “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri”, s. 288.

⁶⁰⁵ Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri”, s. 288.

Barkan'ın "kuruluş" devrinde toprak idaresi konusunda dikkat çektiği ikinci husus ise, "imparatorluğun kuruluşu hadisesinin büyük mikyasta nüfus kütlelerine yer ve mevki değiştirmiş olması"dır. "Osmanlıların imparatorluk kurma teşebbüsünü, büyük Türk tarihinin bir devamı, Türk akınlarının hazırladığı geniş iskân ve kolonizasyon hareketlerinin son tezahürlerinden birisi gibi telakki etmek zarurî" olduğundan, iskân işi, "miri toprakların statüsünün teşekkülünde büyük bir amil" olmuştur. "Miri topraklar" ise, "toprakların yüksek mülkiyet ve murakabe hakkının umumiyetle devletin elinde" alıkonulduğu; "bugün kullanılan bir tabirle nasyonalize edil"diği, "yani millete ve miriye mal edil"diği topraklardır. Bu topraklarda, "devlet", "şer'i miras hukukunun diğer menkul ve gayrimenkul mülklere ait mutlak şekildeki tasarruf ahkâmını" ortadan kaldırmış, bunun yerine örf hukuku uygulamıştır.⁶⁰⁶ Barkan, bunu biraz uzun bir alıntıyla şöyle özetler:

Türkiye'de mülkiyeti devlete ait topraklar rejimi, imparatorluğun teşekkülüne hâkim olan tarihi hadisat ve ictima-iktisadi şartlar dolayısıyla adeta kendiliğinden taammüm etmiş ve *kolonilerinden* sarfınazar, *ana memleketin* hemen bütün topraklarında hâkim bir toprak rejimi halini alabilmiştir. Filhakika, imparatorluğun kurulduğu sahalarda, gerek Türk-İslam devletlerinin enkazı üzerinde ve gerek Bizans'ta ve Balkanlar'da köylünün ekseriyeti, kendisine ait olmayan bir toprağı *irsi ve daimi bir kiracı* şeklinde işleyen ve aynı zamanda bir toprak kölesi (Serf) veya sadece *kolon* şeklinde toprağı, bağlı bulunan kütlelerdi. *Zamanın zirai ekonomisi ve sosyal muhiti, bu şekilde bir toprak münasebetleri nizamı doğurmuştu.* İmparatorluğun teşekkülü nevinden siyasi bir hadise ve tarihi vakayi de, bu toprak beylerinden bir kısmının ellerinden beyliğini veya sadece toprak mülkiyetini alınca, veya siyasi hercü merçler ve daimi harpler neticesinde bir kısım topraklar boş kalınca; devlet tabii olarak, büyük bir kısım toprakların sahibi vaziyatine girdi. Bu vaziyette, Hıristiyan memleketlerden kılıçla fethedilmiş olan veya sadece sahibi kalmayan ve boş bırakılan toprakların devletin olacağına ve bu sıfatla devletin (Beytülmalin) elinde kalabileceğine ait bazı şeriat hükümlerinin, bu toprakları yeni veya eski sahiplerine mülk olarak bırakmak imkânlarını da vermiş olan diğer şeriat hükümleri aleyhine, geniş mikyasta tatbik edilmek imkânını bulduğu görüldü.⁶⁰⁷

Yukarıda sıralanan iki husus neticesi oluşturulan "teşkilatlı bir devlet nizamına mahsus bir Kamu Hukuku müessesesi" sayesinde, şeri hükümleri "bertaraf" eden örfi bir hukukun hâkim olmasının da katkısıyla, Osmanlı'da "feodal" bir "nizam" kurulmamıştır. Gerçi kimi yerlerde "feodal" eğilimler görülmüş, hatta uzun bir müddet varlığını sürdürmüştür; lakin "ana memleket"teki "nizam", böyle eğilimleri sürekli bastıracak tekniklere sahip olmuştur. Neticede, "timar sistemini, yabancı ülkeleri istila ve işgal eden bir devletin insafsız bir sömürü için feodal müesseseler yaratması şeklinde izah etmek doğru değildir. Bu rejimde eski feodal ilişkilerin özelliklerini aksettiren bazı kurallar bir müddet yaşamaya devam etmiş olabilir. Fakat bu kurallar, hakiki mana ve muhtevaları arta kalmış şekiller olarak yaşamışlardır. *İmparatorluğun kendisine mahsus bir sosyal düzeni kuvvetle kurabildiği bölgelerde özel imtiyaz ve adetleri ve kendi aralarındaki örgütlenmeleriyle dışa karşı kapalı bir soylular*

⁶⁰⁶ Ömer Lütfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", *Türkiye'nin Toprak Meselesi* içinde, s. 295.

⁶⁰⁷ Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat", s. 296. İtalik orijinalinde.

sınıfının hukuk yönünden özerk ve tam olarak teşekkül edememiş olması bu durumun neticesidir.”⁶⁰⁸

Demek ki Barkan, “*nizam*”ı öncelikle hukuki bir çerçeveye oturtmaktadır ve bu, örfî hukukun da desteğini almış, şeri hukuku genelde bertaraf etmiş, Köprülü’nün “*amme hukuku*” diyebileceği bir hukuk sayesinde gelişmiş bir “*nizam*”dır. Sonraki Baran yorumcularının, başta da Berktaş’ın hayli devlet eksenli bir yorumlama tarzı olarak değerlendirdikleri bu çözümlenmede, aslında feodalitenin öncelikle “hukuki” bir çerçevede tanımlandığına genelde değinilmiştir. Lakin Barkan’ın meşhur “Tımar” makalesinde hukuk tekniklerinin nasıl yürütüldüğünü ele alırken dikkat çektiği, ancak sonraki Barkan yorumcularının muhtemelen ya bu “*nizam*”ı Avrupa-merkezci bir ‘despotizm’ ya da onun biraz daha yumuşak hali olan Weberci bir ‘patrimonyalizm’ şekline sokması veya Marxist bir gözle, ‘merkezleşmiş sömürücü bir sınıf’ halinde değerlendirmesi nedeniyle gözden kaçırdıkları bir husus, benzeri başka olası hususların yanında özelliği itibarıyla, öncelikle üzerinde durulmayı hak eden bir husustur.

Barkan, özellikle sipahilere dağıtılan tımarlardaki hak ve salahiyetleri betimlerken, bunların ne derece “idari ve mali muhtariyet”e tabi oldukları meselesini ele alır ve bunların devletin özellikle üst kademe yöneticilerine dağıtılan ve değerine nazaran toplamda çok da fazla yekûn tutmayan “has” ya da “serbest” tımarlardan farklı olarak, kendi tımarlarında işlenen suçların cezasının sadece tatbikiyle yükümlü olduklarını; kadı tarafından ceza yetkisine sahip olunan bu suçlara, kendi başlarına ceza verme yetkilerinin olmadığını belirtir. Ancak cezalandırma (ya da Osmanlı’daki adıyla “salb ve siyaset”) hakkı konusunda ciddi bir ayırım da vardır. Barkan bunun, “kabahatin şeri veya örfî bir sebeple affedilmesi halinde”, “bedel-i siyaset” olarak alınan para cezasının nasıl taksim edildiği kısmına oldukça geniş bir yer ayırır.⁶⁰⁹ Devletin üst kademesine ait serbest tımarlarda işlenen cürmün affedilmesi halinde ödenecek para cezasının (‘bedel-i siyaset’in) tımar sahibine ödendiğini; ancak serbest olmayan tımarlarda bu cezanın devletin merkezi temsilcileri ile tımar sahipleri arasında paylaşıldığını belirtir. Lakin “eskiden para cezası almak (cürümlenmek) hakkı, ‘raiyyetin sahibi’ ninken, bunun daha sonraları kabahatin işlendiği ‘arazinin sahibi’ için tanınmaya başlamasına da” dikkat çeker. Dolayısıyla ‘bedel-i siyaset’in tahsili konusunda bir “kararsızlık” da vardır: “[C]ezaların yüksek gelir kıymeti, ‘raiyyet bizimdir, siyaseti dahi bi ideriz’ yahut ‘fesat benim toprağında vuku bulmuştur, siyaset benimdir’ şeklinde türlü anlaşmazlıklar” çıkmıştır.

⁶⁰⁸ Barkan, “‘Feodal Düzen’ ve Osmanlı Tımarı”, s. 890. İtalik eklendi.

⁶⁰⁹ Ömer Lütfi Barkan, “Tımar”, *Türkiye’nin Toprak Meselesi* içinde, s. 840.

Dolayısıyla belli “sahalarda”⁶¹⁰ kendi adamları üzerinde asayiş ve inzibatın temini için, otorite bakımından lüzumlu görülerek, diğer bölgelerde yalnız sancakbeylerinin haiz oldukları *salb ve siyaset* (asmak ve kesmek) hakları dâhil, her çeşit serbetlik imtiyazlarına sahip” çıkan kesimler de olmuştur. Lakin Barkan’a göre bu ‘siyaset’ hakkı, istisnai kalmış, cezalandırmanın kendisine müteallik olmamış, verilen cezanın affedilmesinden doğan ‘cürümlenme hakkı’nın paylaşılmasıyla sınırlı kalmış; “siyaset hakkı”, yani hukuki karar vericilik adem-i merkezi bir yönetime girememiştir.⁶¹¹ Bu Barkan’ın Osmanlı’daki toprak nizamının ‘feodal’ olamamasındaki, kimi istisnai durumlarda da olabilmesindeki en önemli belirleyenlerden birisidir. *Osmanlı, Avrupa Orta Çağı’nda toprak mülkiyetine dayalı olarak elde edilen hukuki haklara benzeyebilecek bir ‘siyaset’ hakkını*, Barkan’dan çıkarabildiğimiz kadarıyla, *ancak cürümlenmeden elde edilecek gelirin dağılımına münhasır kılmış; ancak onu da çoğunlukla şeri ve örfi kanunların kapsayıcılığı altında olabildiğince sınırlı tutmaya gayret etmiştir*. Başka bir ifadeyle, Barkan’ın bu gözlemlerinden anlaşılan, tasvir etmeye çalıştığı ‘nizam’⁶¹² ile ‘siyaset hakkı’ arasında bir uyumsuzluk değil, geçirgenlik olduğudur. Bu açıdan Barkan’ın feodalite

⁶¹⁰ Barkan, tamamıyla tımar gelirlerinin nasıl tahsil edildiğine ve ne tür gelirlerden oluştuğuna odaklandığından, aslında Osmanlı’da feodalite konusundaki tezi için çok hassas olan bu konuyu sadece gelir açısından ele alır. Dolayısıyla bu “sahaları”, “büyük vakıflarda vakıf mütevellilerinin, avcı kuşları terbiye edenlerin yaşadıkları bölgelerde saraydaki mirahürun veyahut mahallerindeki koru ağalarının, yaya ve müselleme ocaklarında ve yörüklerde bu teşkilatın beylerinin ve hatta taşocaklarında çalıştırılan acemi oğlanları ve diğer işçilerin başında bulunan mimarların” sahaları olarak sınırlandırır. Bkz., Barkan, “Tımar”, s. 841.

⁶¹¹ Aslında Barkan’ın merkez ile yerel düzey arasında çizdiği bu ve benzeri tabloların üzerinde ayrıca durmak gerekmektedir. Çünkü Barkan’ın bu ve benzeri konulardaki değerlendirmeleri, ‘hükümet edebilme’ (governmentality) açısından ayrıca değerlendirilmesi gereken dikkat çekici hususlar içermektedir. Lakin buradaki amacımız açısından tali görünen bu meseleye sadece değinmekle yetiniyoruz.

⁶¹² Barkan’da “nizam” aslında o kadar analize hâkimdir ki hemen her konuda karşımıza çıkar. Değişik makalelerden örnek vermek gerekirse: Osmanlı “âlemşümül olmak temayülleri gösteren kuvvet tezahürlerinde hızını kesecek her türlü soy ve toprak asaletini kökünden sökecek tedbirleri al”dı; öyle ki “imparatorluk nizamı beylere ait şahsi ve hususi toprak mülk telakkisini yıkmaya çalış”tı “ve kendi nizamında yeri olmayan hakiki bir soy ve toprak asaletini devam ettiren malikâne sisteminden padişah dirliğine, daha doğrusu sipahi tımarına doğru istihale ettirmeye mütemayil” oldu”. (Barkan, “Balkan Memleketlerinin Zirai Reform Tecrübeleri”, *Türkiye’nin Toprak Meselesi* içinde s. 402); “Osmanlı İmparatorluğu’na ilhak edilen memleketler köylüsü, bu fetih ve ilhakın tabii bir neticesi olarak toptan ve bir hamlede sertlikten azat edilmiş ve meydan muharebelerinde vücutları izale edilen küçük küçük beylerin köleleri olmaktan çıkarak, sadece büyük bir imparatorluğun ehli zimmet reayası, kolonları olmuşlardır. Bu keyfiyetin, büyük halk yığınları için büyük kolaylıkları ve hukuki, sosyal vaziyetlerinin salahını mucip olduğu, belki de ancak parayla satın alabilecekleri hürriyetlerini bu suretle birden elde ettikleri için, imparatorluk nizamının sosyal bir davanın, toprakları büyük toprak kapitalistleri derebeylerin elinden alarak devlete mal eden bir nevi nationalisation işi demek olan büyük bir toprak reformunun ülkeler makyasında tahakkuku nevinden muazzam bir kuvvet temsil eden bir hadise olarak idrak etmişlerdir.” (Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Çiftçi Sınıfların Hukuki Statüsü”, *Türkiye’nin Toprak Meselesi* içinde, s. 748.); “Osmanlıların istifasından evvel Anadolu ve Rumeli’ndeki Hıristiyan memleketler üzerinde yaşayan çiftçi sınıfların sosyal ve hukuki statüleri de, birçok bakımdan Osmanlılık nizamına nazaran çok geri bir nizamı temsil etmekteydi” ya da “Balkanlar’da tatbik edilen geri feodal nizama nazaran Osmanlı imparatorluk nizamının halk kitleleri için daha elverişli, daha mütakâmil bir içtimai nizam olması lazım gelir. (Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Çiftçi Sınıfların Hukuki Statüsü”, *Türkiye’nin Toprak Meselesi* içinde, s. 768 ve 769); Osmanlı imparatorluğu, fethettiği memleketlerde koyu bir derebeyliğin izlerini taşıyan örf ve adetler bulmuş, kendisine mahsus bir nizam kurabilmek için, onlarla mücadele etmek mecburiyetinde kalmıştır”, lakin “Şark ve cenubi şarki Anadolu sancaklarıyla, merkezden uzak diğer bazı diyarlarda da imparatorluk nizamına aykırı türlü feodal örf ve adetler yaşamak fırsatını bulmuştur.” (Ömer Lütfi Barkan, “Tımar”, s. 833);

anlayışı da, Abdurrahman Şeref'in anlayışıyla hayli uyumludur: *hukuki düzen adına, siyaset hakkı da dâhil, bu düzeni bozabilecek girişimlere engel olunmuştur.*

Bu benzerlik, Osmanlı'nın feodal mi, AÜT mü, yoksa Doğulu despotizm mi olduğu tartışmalarında da, ortaya atılan onca farklı fikire rağmen, mevcudiyetini sürdürür. Dolayısıyla, benzerlik bakidir: lakin farklılar da aslında Osmanlı'dan ziyade Türkiye Cumhuriyeti'nin nasıl bir rota izlemesi gerektiğine dair politikalar üzerindeki ayrışmayı gösterir. Bu anlamda, *1960'lardan sonra yoğun bir şekilde Türk toplum bilimlerine hâkim olan 'Osmanlı toplumsal yapısı' tartışmaları, bu açıdan, Köprülü'nün 'siyasal nihilizm'inin de çok gerisine düşmüştür.* İşte Osmanlı'nın feodal olup olmadığı meselesine bunca yer ayırmamızın önemi de burada yatmaktadır. Barkan'dan sonra, onun çalışmalarını bir şekilde dayanak olarak kullanan, ancak ağırlığı verilen meseleye göre mevcut teorilerden veya ideolojilerden birisinin taşıyıcılığını da yapan çeşitli ekoller böylece ortaya çıkmış ve *1960'lardan, 1980'lere hatta 1990'lara kadar neredeyse Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının çeşitliliği kadar bir 'Osmanlı toplumsal yapısı' külliyyatı oluşmaya başlamıştır.* Ne var ki bunlar, aynı dönemde ortaya çıkan ikinci nesil Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının hep uzağında kaldığı gibi, Köprülü ile başlayan bir yönelim, ikinci nesil 'kuruluş' varsayımlarının tam da bastırmaya çalıştıkları bir eğilimi içerir: bunlara göre, Osmanlı nizamı ve siyaseti, bir hâkimiyet ve iktidar telakkisi olamayacak kadar geçici ve tali bir oluşumdur. Asıl imparatorluk fikrinin ucunda-kıyısında kurulmuş, bir imparatorluk iddiasına sahip olmasına rağmen bunu gerçekleştirecek araçlardan ve mekanizmalardan yoksun, başarılı olmasına rağmen başarısı varoluş gerekçesiyle ortadan kalkmış fer'i bir oluşumdur.

vi/ 'Toplumsal Yapı' Olarak Osmanlı

Öte yandan, 'Osmanlı toplumsal yapısı' külliyyatını aslında üç ana damara indirgemek de mümkündür. Bunlardan ikisi Markist bir tarihyazımı perspektifinin farklı iki koludur ve Osmanlı'yı ya feodal veya AÜT çerçevesinde okur. Üçüncüsü ise, değişik alt dalları olmakla birlikte, Weber'in 'patrimonyal' otorite çerçevesinden hareket eder. Tuhaf olanı, özellikle Osmanlı'yı feodal kabul eden damarın, 'devlet'in analizi sözkonusu olunca Webervari bir 'patrimonyalizm' teziyle de dirsek teması içinde olmasıdır. Burada sadece ana temsilcileriyle ve kısaca ele alacağımız bu üç damarın ilki, İnalçık ekolüdür. İnalçık, Bertkay'ın ileri sürdüğü gibi, merkezi yönetimin dağıldığı ve kendisinden sonra gelecek yeni bir merkezi yönetime doğru evrildiği ara aşamaları "feodal" saymakla birlikte, hem Selçuklu ve hem de Osmanlı için belirli bir merkezileşmenin gerçekleştiği dönemlerin feodal olmadığını savunan görüşüyle

değil⁶¹³, merkezi yönetimin karakterini çizen unsurları tahlil edilişyle dikkat çekmektedir. Bu sadece İncalcık'ın 'feodalite' konusundaki kararsız tavrından dolayı da böyle değildir. İncalcık'ta 'feodal', sanki daha çok "nakit ekonomisi ve merkezi hazinenin gerektirdiği şekilde gelişmediği, ordunun büyük ölçüde süvarilerden oluştuğu bir devlette feodal sistem ya da tahsis sistemi zorunlu bir biçimde ortaya çıkmaktadır"⁶¹⁴ ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, öncelikle bir "tahsis sistemi" gibi görünür. Kimi zaman da bu sistemin üzerine bina edilen bir idari "rejim" hüviyetindedir ve "Türklerin XI. yüzyılda İslam dünyasını idareleri altına aldıktan sonra kendi askeri teşkilat ve gelenekleriyle yerli müesseseleri uzlaştırarak meydana getirdikleri bir rejim"i işaret eder. Dolayısıyla sadece bir 'tahsis sistemi' değil aynı zamanda "eyalet idaresinin temeli"ni oluşturur. Tımara dayalı idari yapıda Osmanlı, tımarlı sipahilerin kumandanı olan beylerbeyi idaresinde "geniş idari birlikler"e, beylerbeyliklerinin sancaklara, sancakların subaşılara bölündüğü idari bir sisteme ayrılmıştır.⁶¹⁵ Bu idari sistem, Barkan'ın "nizam"ının biraz daha ayrıntılandırılmış bir örneği olarak görülebilir.

Lakin İncalcık, özellikle Balkan topraklarının fethinden sonra Osmanlı'nın karşılaştığı toprak rejimini kendi 'nizam'ına uyarlama çabalarında da 'feodalite' tartışmasına girer. Özellikle Balkan Markist tarihçilerin *Osmanlı'yı tepede en büyük feodal olan padişahın bulunduğu, bütün yönetici kademesi hiyerarşisinin köylünün üretimine zora dayalı olarak el koyan askeri bir sınıfı oluşturduğu koskoca bir feodal kurum olarak değerlendirdikleri* yorumları eleştirirken, aslında Osmanlı'nın buralardaki mevcut feodal ilişkileri dönüştürerek merkezileşmiş ve feodal her türlü angaryayı ortadan kaldırmış bir sistem kurduklarını da iddia eder. Ne var ki özellikle Balkanlar'da Osmanlı'nın uyguladığı rejimi çözümleme tarzı, her ne

⁶¹³ Bkz., Halil Bertkay, *Kabileden Feodalizme*, (Kaynak Yayınları, İstanbul: 1983), s. 305: "İncalcık'a göre, [Anadolu Selçuklu sonrası ortaya çıkan] ... bir 'feodal' anarşi zemininde doğan Osmanlı devleti, nisbeten daha gevşek bir yapıya sahip olduğu, örneğin uç beylerine geniş bir özerklik tanıdığı ve onlara aile içinde babadan oğula intikal eden geniş dirliklerle birlikte önemli idari ve askeri yetkiler verdiği kuruluş döneminde, bir ölçüde 'feodal eğilim'leri yaşatmaktadır. Ancak Fatih Sultan Mehmet'in merkeziyeti güçlendirici önlemleri (eski Türk soylularının karşısına denge unsuru olarak devşirme ricalinin çıkarılması, mülk ve vakıfların önemli bir kısmının miri araziye geri katılması, tımarların küçültülmesi ve tımar sayısının artırılması, vb.) sonucu durumun değiştiği belirtilmekte ve bu ünlü tarihçimizin de klasik dönem Osmanlı toplumunun feodal olmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır." Bertkay, bu çerçevede İncalcık'ı bir çizgiye de oturtur ve bu çizginin karakteristiğini de, Türk-Selçuklu tarihiyle ilgili çeşitli değerlendirmelerinde, kabile veya kabile konfederasyonu reislerinin toprakları ve devlet iktidarını oğulları arasında paylaştırarak parçalamaları usulünü 'Türk feodalizmi' diye nitelendirdiğini; Anadolu Selçukluları gibi önemli devletlerin kurulması ve anılan veraset usulünün terkiyle ise 'feodalizmin geride kaldığını' ve bu tür devletlerin 'feodal olmadığını' söyleyen Osman Turan'dan başlatır. Bu çizgi, "nisbeten daha gevşek bir siyasi yapıya sahip olan (örneğin hükümdar oğullarına eyalet yönetimlerini büyük 'ikta'lar olarak veren) İran Selçukluları, Anadolu Selçuklularına ve Osmanlılara göre daha 'feodal' bir nitelik taşıyan, yani kabile toplumundan devlete geçilme aşamasında var olan feodal eğilimlerin giderek azaltan bir evrilmeyi savunan bir çizgidir. Bkz., Bertkay, *Kabileden Feodalizme*, s. 304-305. Lakin İncalcık'ın böyle bir çizgiye oturtulmasının çeşitli sıkıntıları vardır ve öncelikle onun daha Weberci damarını saklar.

⁶¹⁴ Halil İncalcık, "Tımar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt. 44, s. 168.

⁶¹⁵ Halil İncalcık, "Osmanlı Tımar Rejimi ve Sipahi Ordusu", *Türk Kültürü*, cilt. III, no. 34 (1965), s. 758-765. Ayrıca bkz., İncalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ*, özellikle "Eyalet Yönetimi ve Tımar Sistemi" başlıklı 13. bölüm.

kadar tımar sistemi, onun yol açtığı idari örgütlenme tarzı ve bunları meşrulaştırma biçimi örneğin Osmanlı'nın zaten müslüman olan diyarları fethettiğinde uyguladığı toprak sisteminden farklılaşsa da, İncılık bunun zaten var "birçok devletçik ve feodal senyörlü"ğün topraklarını devlete ait kılmak, ancak genelde mevcut yapıya kendi sistemini giydirmek şeklinde gerçekleştirdiğini söyler. "Osmanlılar yalnız senyörlerin değil, birçok yerde manastırların topraklarını da timara çevirdiler yahut onların köylü üzerindeki angarya ve imtiyazlarını kaldırdılar".⁶¹⁶ İlginç olan, Osmanlı'nın Balkanlar'daki kendi iskânları haricindeki yapılara uyguladıkları sistemi, çok fazla dokunamadıkları zaten müslüman olan topraklardaki sisteme nazaran, İncılık'ın "bidat, yani yenilik" olarak yorumlamasıdır.⁶¹⁷ Ancak bu topraklarda "klasik çağ" sonrası feodal eğilimlere gidildiğini de kabul eder görünür; burada 'feodal' Marksist anlamıyla değil, Weberci anlamıyla 'feodal'dir ve sanki bir statü elde etmeye dönüktür.

Ne var ki İncılık'ın 'feodalite' karşısındaki tutumundaki kimi kararsızlıklar ve gidip gelmeler, Berktaş'ın onu 1950'lerden sonra Türkiye'nin Batı toplumlarına daha fazla açılmasını sağlayan gelişmeler eşliğinde Türk tarihçiliğini uluslararasılaştırmasını, belirli bir "partikülarizm (biz bize benzercilik) ile evrenselcilik arasında tuhaf bir şekilde gidip gelmesine" yol açan bir dışa açılmayı temsil etmesi açısından yorumlanamaz tek başına.⁶¹⁸ Halil İncılık'ın daha dikkat çekici bir özelliği, bu dışa açılmayı, Barkan'ın çok somutlaşmamış "nizam" anlayışını, *Amerikanvari bir modernleşme teorilerini de yedeğine alarak Weberci bir patrimonyalizm anlayışına tahvil etmesinde, patrimonyalizmi Osmanlı'ya giydirmeye çalışmasında* aranmalıdır. İncılık, Weber'i, örneğin Köprülü'nün döneminin Şarkiyatçılarıyla etkileşime girerek onların tezleri arasından sıyrılan bir Orta Asya geleneğinin sabitliğini ve sürekliliğini göstermeye çalışmasına benzer bir şekilde ele almaz. *Köprülü'nün 'otorite'si yoktur; hatta bir 'model'i bile yoktur. Oysa İncılık, örneğin Köprülü'nün veya Barkan'ın yarım bıraktığı meseleleri ikmal ederken dahi, onların 'otorite'sinden ziyade, hem uluslararası akademi camiasına konuşur ve hem de titiz araştırmacılığıyla ulaştığı, bir anlamda Köprülü-Barkan eksenine eklemlenseydi daha verimli bir hale bürünebilecek bulgularını, Osmanlı'yı bu camiaya göre yeniden biçimlendirmek üzere kullanır.* Bu açıdan Berktaş'ın İncılık'ı 'nizam-ı âlem' fikrinin Osmanlı'daki ilk tasvirlerinden birisini bulabileceğimiz "Tursun Bey, halka 'adil' davranmasının gereğinden bahsetmiştir; oysa (Batı

⁶¹⁶ Halil İncılık, "Balkanlar'da Osmanlı Fetihleri'nin Sosyal Koşulları", *ADAM Akademi*, no. 1 (2011), s. 4.

⁶¹⁷ Halil İncılık, "Land Problem in Turkish History", *The Muslim World*, no. 45 (1955), s. 221-228.

⁶¹⁸ Berktaş, "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi", s. 44.

Avrupa) feodalizm(i) böyle değildir”⁶¹⁹ şeklinde bir görüşe sahip olduğu için eleştirmeye kalkması, hayli partikularist bir eleştiridir. Berktaş, İnalçık’ı, Osmanlı’yı yeterince feodal kılmadığı, dolayısıyla sömürücü görmediği, evrensel bir tarih anlayışından ziyade partikularist bir tarih anlayışına yöneldiği, Osmanlı’yı Yakın Doğu devletlerinden birisi olarak tasvir ettiği için eleştirmektedir. *Oysa İnalçık, partikularist bir içerik içinde evrensel olanı daha soyut bir evrensellik anlayışına bağlamaya çalıştığı, bu soyut evrenselliği de Weberci bir ‘model’ çerçevesine giydirmeye çalıştığı için haddinden fazla dağınık ve haddinden fazla kararsız bir Osmanlı resmetmiştir* ve aslında bu, Weberci bir evrensellik analizlerinde içkin olarak bulunur. Dahası Osmanlı’nın Yakın Doğu devletlerinden birisi olarak resmeden, aslında Weber’dir⁶²⁰ ve İnalçık yalnızca Weberci bir şemayı Osmanlı’ya giydirmeye çalışmaktadır.

Osmanlı’yı ilgilendiren hemen hemen her konuda yazmasına, hatta Osmanlı’da hukuk konusunda dikkat çekici eserler üretmesine rağmen, İnalçık’ın Osmanlı’yı daha çok ideal bir klasik çağ ile temsil etmeye çalışmasının handikapı da bu noktada karşımıza çıkar. Klasik çağ, Osmanlı’nın Weberci ‘ideal tip’idir. Ne var ki İnalçık’taki Weberci damar ile Osmanlı’daki ‘nizam’ arasında bir gerilim de ortaya çıkar. Weber’in “Yöneticinin şahsi özerkliği sayesinde uygulansa dahi egemenliğin (domination) aslen geleneksel olduğu otoriteye patrimonyal otorite denecektir; bunun sadece takdir hakkı (discretion)⁶²¹ temelinde işlediği yerdeki otoriteye ise sultanizm denecektir. Geçiş kesinlikle süreklilik arzeder. Her iki egemenlik biçimi, şahsi bir kadronun varlığıyla yalın partiarkalizmden ayrılır”⁶²² şeklindeki şematikleştirmesini kendisine dayanak yapan İnalçık’ın kararsızlığını aslında “sultanizm” makalesinin tamamında görebiliriz. Weberci şemaya itirazı yoktur; ama sürekli istisnalar da

⁶¹⁹ Bkz., Halil Berktaş, “Tarih Çalışmaları”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi cilt. 9*, (İletişim Yayınları, İstanbul: 1995), s. 2470.

⁶²⁰ Bkz., Halil İnalçık, “‘Sultanizm’ Üzerine Yorumlar”, s. 62: “‘Sultanizm klasik mekanının Yakın Doğu olduğu’nu, Weber altını çizerek belirtir”. İnalçık burada verdiği dipnotta Weber’in *Economy and Society*’sinin 1. cildinin 231-232. sayfaları ile 2. cildinin 1017. sayfalarını işaret eder. Oysa Weber’in “sultanizm”i yakın Doğu’nun bir olgusu olarak ifade etmesi, 2. cildin 1029. sayfasındadır. Ancak sorun, sultanizmin mekânı değil, ideal tipik bir egemenlik tarzı olarak diğer tarzlarla arasındaki benzerlikler ve farklılıklardır. Weber’in bu tür kavramsallaştırmalarının yeni bir gözle tarihsel bir zemine oturtulması, sözkonusu benzerlikler ve farklılıklar açısından ilginç sonuçlar ortaya çıkarabilir. Bkz., Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, der. G. Roth ve C. Wittich, (University of California Press, Berkeley: 1978), özellikle 1. cilt “Traditional Authority” bölümü ve 2. cilt, “Patriarchalism and Paternalism” ile “Feudalism, Standestaat and Patrimonialism” bölümü. Burada “yeni bir gözle” derken, sadece Weber’deki Şarkiyatçı unsurlardan arındırılmış bir okumayı kastetmiyoruz. Weber’i Şarkiyatçılıktan kurtarmak zordur. Daha ziyade, ‘ideal tipik’ düzeyde farklı olarak tasarlanan kavramsallaştırmaların, somut tarihsellik içindeki karşılıklarının aslında hayli benzer olabileceklerini kastediyoruz. Bu açıdan Weber’deki örneğin kent çözümlenmeleri olmazsa ya da püritenlik devreye sokulmazsa, sanki her şey aynı olanın farklı tezahürleriymiş gibi görünür. Bu Weber’in “yorumlamacı” sosyolojisinin en büyük handikapıdır: yorumlama tarihi varsayar, lakin tarihin önüne geçmiş bir şekilde.

⁶²¹ İnalçık daha çok “takdir hakkı” anlamına gelen “discretion”u “keyfi otorite” diye çevirir. Lakin bol bol Köprülü’deki “amme hukuku”nun bir yansıması olan “örfi hukuk”tan bahseden birisinin “keyfi otorite”ye de ter vermesi kadar çelişik bir şey yoktur. Zaten İnalçık’ın Osmanlı’sındaki gerilim de burada ortaya çıkar. Weber muhtemelen “örfi” olan her şeye “geleneksel” der geçerdi, lakin İnalçık onun bir “hukuk” olduğunda da ısrar eder.

⁶²² Weber, *Economy and Society*, s. 232.

üretmeye çalışır. İstisnalar, aslında İnalçık'ın ayrı çalışmalarında kendi başına araştırma konusu olacak denli de belirleyicidir. Zaten bu açıdan *Barkan'ın "nizam" anlayışı İnalçık'ta nizamsız bir hal alan, "adalet", "hukuk", sultanların unvanları ve Osmanlı egemenlik tarzı gibi arayışlarla neticelenir.* İnalçık, modern anlamıyla bürokrasi çıkana kadar, Osmanlı'nın sultanizm olduğunda; 'sultanizm'de her şeyin sultanın lütfuyla takdir edildiğinde; bunun Osmanlı'yı, "iktidarın kendi şahıslarında toplandığı bir yönetim tarzı" şeklinde bir 'nizam' olarak kurduğunda; böyle bir yönetim tarzının da daha önce var olan "aristokrasi"nin "tasviye ederek, idari görevlere sadece sarayda eğitim görmüş *kulları* getirerek ve *ulamayı* kendi hizmetlerine alarak"⁶²³ gerçekleştirdiğinde; sultanın bu keyfe keder iktidarının şeri hukukla dengelenmeye çalışılsa da gücünü daha çok gelenekten alan bir örfle şekillendirdiğinde; lakin sultanın idari gücünün zayıfladığı zamanlarda geleneksel örfün yerini ulama destekli şeri hukuka bıraktığında; bunun da modernleşme çabalarının gecikmesine ve bürokratik yapı ortaya çıkana kadar eşrafın ve ayanın feodal statüler elde edeceği bir nizama sürüklediğinde ve sair Weberci tahlillerde o kadar ısrarlıdır ki "klasik çağ"da 'ideal', hem Weberci anlamıyla ideal ve hem de kelimenin ıstilahî anlamıyla ideal olarak değerlendirdiği hususları, modernleşme döneminde engelleyici, hatta "gerici" olarak sunduğunun bile farkına varamaz.⁶²⁴ Ya da sultanın iktidarının ve meşruyetinin kaynağının "Türk veraset usulü"nden⁶²⁵ gaza ile elde edilen beyliğe⁶²⁶, şeri hukuka hürmetkâr olsa da örfî hukuku baş ettikleri bir devreye⁶²⁷, sultanın iradesinin zayıflamaya başladığı bir dönemde ulema öncülüğünde bir şeri hukukun önceliği elde etmesine⁶²⁸ ve nihayetinde bürokrasinin ortaya çıkışıyla sultanizmin despotik yönlerinin dengelenmeye çalışılmasına⁶²⁹ doğru bir evrilme içinde değerlendirildiği; bu evrilmenin beylik döneminde tımar sisteminin uygulanmaya başlamasından bunun ideal dönemde bir 'nizam'a kavuşmasının, sonra da iltizam ve ayanlaşma ile bir mültezim sistemine dönüşümüne ve 'çöküş'e neden olmasına; Tanzimat'la birlikte ise toprak reformu çabalarının eşlik ettiği bir başka evrilme içinde ele alındığı⁶³⁰; arada ise hem şeri hem de örfî kanunlara dair kimi zaman birbirleriyle telif etmek için hayli çaba harcanması gereken, ne var ki kabaca bir tasnifle tarihsel olduğu yerlerde bile, örneğin Fatih'in

⁶²³ Halil İnalçık "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", *Osmanlı ve Avrupa* içinde, s. 35.

⁶²⁴ Örneğin bkz., "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", s. 45.

⁶²⁵ Bkz., Halil İnalçık, "Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", s. 64-94.

⁶²⁶ Bkz., Halil İnalçık, "Osmanlı Devletinin Doğuşu Meselesi", *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 225-240.

⁶²⁷ Bkz., Halil İnalçık, "Örfî ve Sultani Hukuk (Kanun) ve Kanunnameler", *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet* içinde, (İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2016), s. 57-83.

⁶²⁸ Bkz., İnalçık "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", s. 42-48

⁶²⁹ Bkz., İnalçık, "Sultanizm Üzerine Yorumlar", s. 84-88.

⁶³⁰ Bunun en sarîh ifadesi için bkz., Halil İnalçık, "Tanzimat Nedir?", *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, no. 1 (1941), s. 237-263.

ya da Kanuni'nin devrilerindeki hallerini ele aldığı zamanlarda dahi, daha çok betimlemeci kalan töre, örf, kanun ya da şeriat konusunda 'ideal tipik' tasvirler yapmaya da çalışır.⁶³¹ Bütün bu çözümlenmeler arasından çıkıp İnalçık'ın Osmanlı'daki "nizam" konusunda ne söylediğine bakılmak gerekirse, bu, Weberci "sultanizm"den başkası değildir ve elbette İnalçık'ta Barkan'da olduğu gibi toprağa dayalı bir "nizam"ın soyut da olsa bir tasviriyle değil, Weberci bir şemanın Osmanlı'ya uyarlanmasıyla karşılaşırız.

Elbette İnalçık ekolünün değişik kolları da vardır. Örneğin Nizayi Berkes, "sultanizm"den ziyade "despotizm"i temel alır ve gördüğümüz üzere Barkan'dan beri toprak rejimi üzerinden yürütülen bir "nizam" tartışmalarını "despotizm" çerçevesinde değerlendirir.⁶³² Şerif Mardin, Osmanlı'daki "nizam" değişikliğini bürokrasinin ortaya çıkışına bağlar.⁶³³ Bu ekolün başlıca belirleyeni, Weber üzerinden Amerikanvari bir modernleşme teorisinin taraftarı olmalarıdır.

İkinci damar, aslında Barkan'ın sadece toprak rejimi çözümlenmelerini değil bunun üzerine kurulu soyut "nizam" fikrini de Marksist tarihyazımındaki bir varyantla okuyan AÜT'çülerdir. AÜT ile Osmanlı ilişkisini birçok açıdan değerlendirmek mümkündür. Zaten AÜT tartışmalarının seyrine baktığımızda, bunun dönemin siyasal şartlarından Türk akademisini içinde giderek farklılaşan temayüllere, AÜT tartışmalarının Sovyet rejimi tarafından bastırılmasından evrensel bir tarihin nasıl yazılması gerektiğine, üçüncü dünyacılıktan Orta Çağ toplumlarında devletin rolüne kadar uzanan boyutları olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Ne var ki bu tartışmaların seyri bir yana, AÜT'ün Osmanlı'yı açıklama biçiminin niteliği üzerinde bir tartışma, onun Osmanlı bağlamında değerlendirildiğinde hem uluslararası ve hem de ulusal düzeydeki en teorik ismi olan Sencer Divitçioğlu'nun 1968

⁶³¹ İnalçık'ın bu konulardaki dağınık makaleleri arasından örnek vermek gerekirse, Halil İnalçık, "Türk Tarihinde Türe (Törü) ve Yasa geleneği", *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası* içinde, (Kırmızı Yayınları, ikinci baskı, İstanbul: 2014), s. 93-118; Halil İnalçık, "Türk-İslam Devletlerinde Devlet Kanunu Geleneği", *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası* içinde, s. 119-132; Halil İnalçık, "Orta-Asya Karahanlı Devlet Geleneği; *Kutadgu Bilig*'te Devlet ve Din", *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet* içinde, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2016), s. 13-33; Halil İnalçık, "Hukuk: Sultani Hukuk (Kanun), Dini Hukuk (Şeriat)", İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ*, s. 76-82; "Örfi-Sultani Hukuk (Kanun) ve Kanunnameler", *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet* içinde, s. 57-82. Ayrıca bkz., Halil İnalçık, "Adaletnameler", *Belgeler*, c. 2, no. 3-4 (1993), s. 49-145.

⁶³² Bkz., Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, (YKY, ikinci baskı, İstanbul: 2016). Yine de Berkes'in çözümlenmeleri, "despotik" kavramsallaştırmasının yükünden kurtarılsa, Osmanlı "nizam"ının tasviri için dikkate alınması gereken önemli unsurlar sunar. Örneğin İnalçık'ın hep etrafında dönüp durduğu, ancak herhangi bir hüküm vermekten kaçındığı "adalet" konusunda Berkes, onun herhangi bir "sınıf" temelli olmayan, toplumu yekpare bir bütün olarak değil, parça parça tasarlayan bir "nizam"da "adalet"in amacının, "bunları ["bölük, bölük, tabaka tabaka" olan toplum katmanlarını] buldukları yerde tutmak" olduğunu belirtir. Bkz., Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, s. 48. Öte yandan Berkes'in Osmanlı'nın ilk beylik dönemini, tıpkı Gibbons gibi, bir "girişim" olarak değerlendirmesi de ilginçtir. Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, s. 21: "Birçok Doğu veya Asya ülkelerindeki dinasti (hanedan) kuran bir soy egemenliğine dayalı devletlerde olduğu gibi gaza ve akın bir çeşit ekonomik teşebbüs ve birikim türüdür". Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, s. 21.

⁶³³ Örneğin şu kitaptaki makalelere bkz., Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, der. M. Türköne ve T. Önder, (İletişim Yayınları, yirmiikinci baskı, İstanbul: 2016).

tarihli *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu* ile 1996 tarihli *Osmanlı Beyliği'nin Kuruluşu* adlı eserleri arasındaki gerilimi dikkate almak zorundadır. Bunun nedeni, Divitçioğlu'nun daha sonra AÜT'çü tezlerinden vazgeçmesi değil; daha ziyade, *Osmanlı Beyliği'nin Kuruluşu*'nda Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının sarmalına tutunmak zorunda kalması; ancak bunu soyut ve nereye gideceği belli olmayan bir "model" (ya da "model"ler) içinde sentezlemeye çalışmasıdır.

Aslında Divitçioğlu'nun *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*'nda yaptığı işi Barkan'ın toprağa bağlı olarak tanımladığı, ancak genel anlamıyla içeriğine değinmeden hayli soyut olarak bıraktığı "nizam"ı, ilk bakışta, Marksist bir çerçeveye yerleştirme çabası olduğu söylenebilir. Divitçioğlu, bunu, Barkan'ın toprak rejmi üzerinden yapmaya çalıştığı şeyi "Türk toplumu için bir başlangıç modeli" kurmaya da amaçlayarak yapar.⁶³⁴ Ancak Barkan'ın AÜT tartışmaları başladıktan sonra Osmanlı'nın ne 'feodal' ne de 'Asya üretim tarzı' olmadığını, bu tür 'model'lerle "müşahhas tarihi realite"yi inilemeyeceğini ifade etmesine de dikkat çekmek gerekmektedir.⁶³⁵ Gördüğümüz üzere, kendi "nizam" anlayışı, içeriksiz oluşu itibarıyla, hayli soyut kalan Barkan, Divitçioğlu'nu müşahhas tarihi unuttuğundan soyut bir "model" in peşinden giderek bir Osmanlı tablosu çizmekle suçlar. Divitçioğlu ise hocasına, "Markgil tarihi maddecilik yöntemini benimseyen"⁶³⁶ birisi olarak karşı çıkar ve aslında Barkan'ın olabildiğince "müşahhas" kılmaya çalıştığını iddia ettiği "realite"yi yeniden okur. Başka bir ifadeyle, aslında Barkan'ın toprak rejimine dayalı soyut bir "nizam" fikrini, bir "iktisat çalışması"yla, "tarihsel bir iktisadi sistemin yeniden kurulması" yoluyla, yeniden tanımlar.⁶³⁷

Bu nedenle Divitçioğlu, öncelikle, Marksist literatür içinden üretilen verilerle bir 'AÜT modeli' kurduğu unutulmamalıdır. AÜT tartışmaları temel alındığında döneminin hayli ilerisinde olduğu söylenebilecek bu model⁶³⁸, Batı'daki feodal 'nizam'den çeşitli farklılıklar

⁶³⁴ Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 31.

⁶³⁵ Bkz., Barkan, "Feodal Düzen ve Osmanlı Tımarı", s. 873: "[B]ir taraftan Balkan milletlerine koyu bir esaret devri yaşatan, zamanını şaşırılmış bir 'Osmanlı Feodalitesi' tezi hararetle işlenirken, diğer taraftan feodal düzenin tam bir ret ve inkarı demek olan, 'Asya Tipi Üretim Tarzı' doktriniyle imparatorluğun ekonomik ve sosyal yapı bakımından insanlığın Marksçı genel gelişim şeması içindeki 'kölelik' ve 'feodalite' çağlarını dahi henüz idrak etmemiş basit ve ilkel bir varlık olarak asırlar boyunca Ortadoğu'da hakim kalabildiğini iddia etmek ... gibi tezatlarla düşmemek için, yeterli bilgilere sahip olmadan hazır yapılmış ideolojik 'modellerle' oynamaktan ve olayları doktrin uğruna bir takım dar kalıplara içine zorla sokmaya çalışmak gayretinden vazgeçerek, daha fazla vaka toplayarak çalışmak ve müşahhas tarihi realiteye kadar inmek zarureti vardır". Barkan'ın bu makalesi, 1973'te yayınlandığına göre, burada "model" derken Divitçioğlu'nun 'AÜT modeli'ni kastettiği aşikârdır.

⁶³⁶ Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 32.

⁶³⁷ Aslında müşahhas tarih ile soyut model(ler) arasında ciddi bir ayrımı öngören bu sorun, Divitçioğlu'nda üretim tarzı ve üretim ilişkileri bağlamında gelişen Marksist teoriyi veya teorileri nasıl kavradığını da gösterir bir durumdur; ancak burada bizi çok fazla ilgilendirmiyor.

⁶³⁸ Bu konuda bkz., M. Şükrü Hanoğlu, "Sunuş: *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*'nun Literatürdeki Yeri", Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu* içinde, s. 15-24. Hanoğlu'nun bu yazısı, AÜT'ün hangi nedenlerle ortaya çıktığını, nasıl bir dönemselleştirme içinde geliştiğini veya Stalinist dönem

içeren bir ‘nizam’a yaslanır. Temel kalkış noktası, Asya toplumlarında toprak mülkiyetinin ‘devlet’e ait olmasıdır ki soyut anlamıyla tanımlanan bu ‘devlet’ ifadesi, ‘Osmanlı toplumsal yapısı’na geçilince daha müşahhas hale getirilecektir. Başka bir ifadeyle ‘devlet’, bir anlamda, bu ilk modellemede, Barkan’ın soyut “nizam”ının da yerini tutar. Bu toplumlarda toprak mülkiyetinin ‘devlet’e ait olmasının çeşitli nedenleri vardır. Belki de herhangi hiyerarşik sıralamaya gelmeyecek şekilde tasnif edilirse, Divitçioğlu, bunları Marx’ın (ve kısmen de Engels’in veya her ikisinin ortak çalışmalarının) Doğu toplumlarına dair gözlemlerinden çıkararak, toprağın yapısı, iklim şartları, bu gibi şartlar nedeniyle toprağı verimli kılabilmek için gerekli ‘kamusal işler’in ‘devlet’ tarafından yürütülmesinin zorunlu olması, tarım kesimlerinin küçük birimler oluşturarak kendine yeterli bir üretim gerçekleştirmeleri ve birbirleriyle herhangi bir rekabet ilişkisi içine girmemeleri, böyle bir yapıda gelişebildiği kadar gelişebilmiş küçük sanayinin kendine yeterli birimlerle entegre olacak şekilde ortaya çıkmış olması gibi nedenler olarak sıralar.⁶³⁹ ‘Devlet’, yürüttüğü kamu hizmetleri karşılığında toprağın mülkiyetini kendisinde tutar; ancak kullanım hakkını kullanana verir. Karşılığında kamu işlerini yürütmek maksadıyla ‘artı ürün’e el koyar. Bunun dışında ‘devlet’, sınırları dışında da talana girer. Böylece kendisine özgü bir “üretim tarzı” ortaya çıkar.⁶⁴⁰

Bu “üretim tarzı”, Asya’ya özgüdür⁶⁴¹ ve hem kendi kendine yeterli “köy ekonomilerinin varlığından dolayı topluluklar arasında iktisadi bağlantılar kuvvetli değilse de, bu bünye ile uyuşan bir devletin ortaya çıkışı”nın “milletin hayatının devamlılığını” sağlayabilmesi nedeniyle⁶⁴² ve hem de “toplumun diğer bireylerinden ayrılmamış”, “ancak toplumla birlikte” oluşan bir “birey”in, “[ö]zel ve bağımsız” olmayan bir “birey”in ortaya çıkışı nedeniyle, kendine özgü bir “mülkiyet ilişkileri” oluşur.⁶⁴³ Böylece Divitçioğlu, bir bakıma Barkan’la ortak bir noktaya gelir: böyle bir ortamda, Marksist evrensel tarih şemasında tarihsel dizgeyi oluşturan ‘kölecî’ ve akabinde ‘feodal’ bir tarz ortaya çıkmamıştır. Ancak Barkan’dan ayrıştığı yer, bunun “Asya tipi üretim tarzı”nı (AÜT’ü) oluşturduğunu iddia etmesidir. Ancak fark sanıldığından da büyük değildir; çünkü Divitçioğlu’na göre de, AÜT’te

itibarıyla nasıl bir bastırılmaya uğratıldığını ve konu hakkındaki literatürün nasıl bir evrilme neticesinde oluştuğunu sunması açısından hayli dikkat çekicidir.

⁶³⁹ Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 41-47.

⁶⁴⁰ Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 47.

⁶⁴¹ Ancak “Asya’ya özgü”lüğü, coğrafi olarak almamak gerekir. Bkz. Taner Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, s. 70. Çok genel olarak ifade edersek, tarihsel ve dahası toplumsal bir kategori olarak “Asya tipi”, kandaşlık bağlarının henüz çözülmediği, ancak çözülmeye ve dönüşmeye müsait olduğu bir dönemde toprak üzerindeki mülkiyet biçiminin niteliğini ifade eder. Bu evrede toprak daha kolektif bir tarzda mülk edinilmekte ve dolayısıyla toplumsal yapı ve hâkimiyet tarzları da bu mülk edinme tarzına uygun bir hal almaktadır. Dolayısıyla *katégorik* olarak “Asya tipi”, ilkel toplumsal yapı ile özel mülkiyetin hakim olmaya başladığı ve toplumun da buna göre şekillendiği (feodal) bir toplumsal yapı arasındaki evreyi işaret eder ve hep bir tarihsel gecikmişlik içerir.

⁶⁴² Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 47.

⁶⁴³ Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 50, 59-60.

aslında temel ilişki, “ürünü yaratan emekçiler ile emekçilerin yarattığı artık-ürünü elde eden devlet arasındaki ilişkidir” ve ‘devlet’in “toprak üzerindeki mülkiyet hakkının bir işlevidir”.⁶⁴⁴ Fark, bu ilişki temelinde “hür” olan köylünün, “Asya üretim tarzında emeğin amacı ve aracı toprak” olduğundan ve aslında köleci ve feodal üretim tarzında “üretimin nesnel şartlarına tasarruf” edemeyen köle ya da serfin aksine, “hür” olan köylünün, “devlet ve toprak arasındaki ilişkilerde, ürünün edinimi (appropriation) hakkına sahip olma”sına rağmen, “toprağın mülkiyetine sahip olamayışından dolayı genelleşmiş köle” olarak değerlendirilmesinde yatar.⁶⁴⁵

Bu fark, aslında Barkan’ın “nizam”ının sömürücü bir ilişki temelinde yeniden yorumlanması anlamına da gelir. Yine sadece köleci ya da feodal ilişkiler açısından değil, ayrıca Barkancı bir değerlendirme açısından da bakıldığında, farkın anlamı, yalnızca “sömürme”nin olmasında değil, aynı zamanda niteliğinde de kendisini gösterir. Başka bir ifadeyle, fark, “yalnız mülkiyet ilişkilerine dayanan, kişinin kişiyi sömürmesi” şeklinde değil, “doğrudan üreticinin toprak üzerindeki tasarruf hakkı”nın, “sömürmenin dolaylı bir sömürme olmasına yol” açmasındadır. “Sömürme”, “bireysel” değildir; “kolektif”tir ve “bundan dolayıdır ki, Asya toplumlarında ‘genelleşmiş kölelikten’ söz edilmektedir”. Asya köylüsü, bireysel olarak hür, ama kolektif olarak köledir. Bu AÜT’ün de “sınıflı bir toplum” olmasına yol açar. Ama diğer üretim tarzlarından farklı olarak bu sınıflı toplum, “devleti temsil eden metbu ile üreticileri temsi eden tabi olmak üzere” ikili bir yapı üzerine kurulmuştur.⁶⁴⁶

Bu “model”i ‘Osmanlı toplumsal yapısı’na uygulayan Divitçioğlu, Osmanlı’nın sınıflı yapısının daha “Osman Gazi zamanında” belirmeye başladığını iddia eder.⁶⁴⁷ Ancak daha baştan bir gerilim de vardır. Divitçioğlu, “göçebe Oğuz-Türk boylarının iktisadi sistemi ile Osmanlı Devletinin iktisadi sistemi arasındaki benzerliği göstermek” gerektiğini düşünür. Ancak “Osmanlı uç beyliğinin iktisadi bünyesini göçebe topluluk düzeyine indirgeme”nin “tarihsel gerçekliklerle uyuma”dığı ileri sürer.⁶⁴⁸ Göçebedirler göçebe olmalarına da, oturmuş bir iktisadi sistemin üzerinde göçebedirler. Dolayısıyla, elbette beylik zamanında göçebe topluluklarına uygun bir “üleştirme” sistemi görülmektedir. Lakin *temelde*, Osmanlı, Selçuklu iktisadi sisteminin sürekliliğini yansıtan bir iktisadi sistem içinden gelişmiştir. Bu, Divitçioğlu özellikle belirtmez, ancak hem Marx’ın Asya toplumlarında devletlerin ve hanedanların birbiri ardına gelip gitmelerinin oluşturduğu ‘siyasi fırtına’ya rağmen iktisadi

⁶⁴⁴ Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 58.

⁶⁴⁵ Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 60.

⁶⁴⁶ Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 61.

⁶⁴⁷ Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 78.

⁶⁴⁸ Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 65.

temelin değişmemesine fikrine dayanır⁶⁴⁹ ve hem de aslında Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalında Köprülü’nün anlatısına yaslanır gibidir.⁶⁵⁰

Model budur; lakin Osmanlı’ya uygulanması, *bazı artularla birlikte* gelir. Modelin  ng rd ğ  gibi, Divitçioğlu, ‘Osmanlı toplumsal yapısı’nı ‘feodal’ olarak değerlendirmeyen kendisinden önceki tarihçilerin bütün verilerini kısaca özetler: ‘‘Osmanlı İmparatorluğunda gayet yaygın olan tımar kurumuna bakıp, doğru dürüst araştırmadan, Osmanlı sipahi tımarlarını Avrupa orta a seny rlerine benzetip, bundan esinlenerek Osmanlı iktisadi sistemine klasik feodalite damgasını vurmak hatalıdır. Yalınkat görüşlere sahip olan bazı Avrupalı yazarların aksine, bu gerçeği sezen hemen hemen bütün  ağdaş Türk tarihçileri Türk toplumu için feodal üretim tarzını hiçbir zaman bir hipotez olarak kabul etmemişlerdir’’.⁶⁵¹ Zaten ‘‘Osmanlı toplumunda toprakların rakabesi devlete aittir... Osmanlı toplumunda hâkim mülkiyet şekli miri toprak rejimidir. Böyle olunca, Osmanlı toplumunda toprağın, yani üretim aracının mülk sahibi olan hâkim sınıf devlet olmaktadır’’. Ancak ‘devlet’, soyut bir kavramdır ve ‘‘kendiliğinden bir ‘sınıf’ olamayacağı açıktır. Devlet ancak verilmiş mülkiyet ilişkilerinden ve dolayısıyla devlet tarafından ele geçirilen toprak rantından yararlanan zümreler tarafından temsil edildiği sürece, bir sınıf niteliği kazanır’’.⁶⁵² İşte ‘devlet’in bu algısı, aslında dönemin sadece ‘toplumsal formasyon’ tartişmalarının değil, aynı zamanda ‘devlet formasyonu’ tartişmalarının da merkezinde yer alır. ‘Devlet’i ister soyut olarak isterse de temsilcileri eliyle bir ‘sınıf’ haline getirmek, aslında ‘yekpare’ bir devlet formasyonu tasarlamaktır ve ‘‘miri toprak rejiminin yarattığı mülkiyet ilişkileri içinde devleti temsil eden saray, asker (seyfiye) ve ulema (kalemiye)’’nin ‘‘hâkim sınıf’’ olarak kabulüne dayanan bu model, sadece bu zümrelerin sınıf karakterini nasıl kazandıkları sorununu değil aynı zamanda yekpare bir bütün

⁶⁴⁹ Bkz., Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politieğin Eleştirisi, Cilt 1*,  ev. Mehmet Selik ve Nail Satlığan, (Yordam Yayınları, İstanbul: 2011), s. 346-347: ‘‘Kendilerini devamlı olarak aynı şekilde yeniden üreten ve tesadüfen dağıtıldıklarında, aynı yerde, aynı isim altında yeniden kurulan bu kendine yeterli [Asyalı] kapalı toplulukların basit üretim organizması, Asya devletlerinin durmadan yok olmaları ve yeniden kurulmaları ve ardı arkası kesilmeyen hanedan değişmeleri karşısında bu derece göze batıcı bir tezat oluşturan Asya toplumlarındaki değişmezliğin sırrının  z lmesi konusunda bir anahtar sağlar. Toplumun temel iktisadi unsurlarının yapısı, siyaset bulutlarının yarattığı fırtınalardan etkilenmez.’’ İtalik eklendi. Ayrıca bkz., Divitçioğlu, *Asya  retim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 54. Yine de burada Marx’ın kendine özgü bir ‘ retim tarzı’nı mı yoksa bazı toplumların kapitalizme geçememesinin önündeki engelleri mi anlattığının tartişılır olduğunu hatırlatalım.

⁶⁵⁰ Yine de tıpkı Barkan’dan olduğu gibi Köprülü’den de ‘model’in gerektirdiği bazı sapmalar vardır: Osmanlı Beyliğini sırf bir gazi beyliği gibi görmek ve devleti harp firmasına [ya da Gibbons’ın veya daha sonra Berkes’in ‘müteşebbis’ine] ... benzetmek hatalıdır. Böyle olmadığı, Osmanlı toplumunun genel iktisadi tahlilinden kolayca çıkarılabilir..  nk  Osmanlı Devletini temsil eden hâkim sınıfın amacı, hâkim sınıf olarak, ekonomide yaratılan toprak rantı ile karışık artık-ürünü kendisine çekmektir. Bu onların sınıf karakteridir.’’ Divitçioğlu, *Asya  retim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 94. Yani, Osmanlılar daha ilk ‘kuruluş’larında, ‘sınıf bilinci’yle hareket etmişler ve ‘‘toprak rantı’’na el koyacak bir sistemin oluşumunun peşinde koşmuşlardır.

⁶⁵¹ Divitçioğlu, *Asya  retim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 70.

⁶⁵² Divitçioğlu, *Asya  retim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 75.

olarak kendisini nasıl meşrulaştırdığı sorununu ortaya çıkarır. Modelin iki sınıflı, devlet ve reaya dayalı yapısında, reayanın yeri zaten modele içkin olarak verilidir:

Osmanlı toplumunda reaya tıpkı Avrupa feodalitesinde olduğu gibi topraktan daha önemli bir üretim aracıdır. Bundan dolayı reaya, Osmanlı mülkiyet ilişkilerinin ışığı altında, sömürülen anonim sınıfı oluşturur. Reaya bir sınıf olarak sömürülme işlevini yerine getirmekle yükümlü... olduğundan tımarı bırakamaz. Fakat öte yandan, toprak ile arasındaki tasarruf ilişkisinden ötürü raiye-birey hürdür. Tımar sahibinin raiye üzerinde kişisel hiçbir hakkı olamaz. İşte Osmanlı insanının asıl çelişkisi buradadır. Toprakla kendisi arasındaki ilişkiden dolayı hür olan insan, devletle ilişkisinde sömürülen sınıfın bir üyesi olarak sömürülen sürüye dâhildir. Böyle olunca, insan sömürülmeyi içkin bir olay olarak göremez. Osmanlı insanının *yabancılaşması* buradadır. Bireysel hürlük ve sınıfsal sömürülme Osmanlı insanının asli karakteridir. Kendisi anonim sömürülürken, bireysel olarak bu sömürme olayını algılamasına olanak yoktur. Sömürme onun içkin dışkın, yaşanılmayan bir olaydır. Bundan dolayıdır ki, *Osmanlı toplumunda sömüren devlet her zaman meşru olmuştur*.⁶⁵³

Peki, ama ‘devlet’ bu meşruiyetini nereden sağlar? Divitçioğlu, ‘model’in Osmanlı’ya uyarlanışında *modele içkin olmayan artuları* işte bu noktada devreye sokar: Osmanlı’nın, en çok da “müverrihleri”nin, “kendi toplumları hakkında vardığı sonuçlar” itibarıyla, modelini doğruladıklarını iddia eder: “Osmanlı yazarları 16. yüzyıldan beri içinde yaşadıkları *iktisadi-içtimai sistemin mantığını kusursuz olarak biliyorlardı*. Tursun Bey, Koçi Bey, Kınalızade Âli Efendi ve nihayet Naima bunların ileri gelenler arasındadır”.⁶⁵⁴ Divitçioğlu, genelde AÜT eleştirilerinde dikkatlerden kaçan bir şekilde, Marx’ın külliyyatı içinde, tarihsel materyalizm yöntemine uygun olarak geliştirdiğini iddia ettiği ‘model’e içkin olmayan bir ‘model’in varlığından daha bahseder: Adlarını andığı ve Naima’dan “Mülk ve Devlet asker ve rical iledir. / Rical mal ile bulunur. / Mal reayadan husule gelir. / Reaya adlile muntazaman-ül-hal olur” şeklinde alıntı yaptığı “daire-i adliye” hakkında bir dipnot düşer: “Öyle sanıyoruz ki, *Kutadgu Bilig*’ten İbn Haldun’un *Mukaddime*’sine kadar pek çok yerde mevcut olan bu daire-i adliye, *Osmanlı toplumu dâhil olmak üzere, İslam ülkelerinin çoğunluğunun iktisadi-içtimai yapılarının mantığını belirlemede* üzerinde durulması gereken *bir modeldir*”.⁶⁵⁵

Demek ki Divitçioğlu’nun *AÜT modeline paralel başka bir model daha vardır* ve bu, iktisadi nizamın verili şartlarına göre şekillenmesi gereken içtimai yapının içinden çıkan, kendi başına bir ‘sınıf’ olarak ‘devlet’in ve onun zümrelerinin de tepesinde yer alan başka bir “iktisadi-içtimai yapıların mantığını” veren başka bir “model”dir. Her ne kadar Divitçioğlu, bu ikinci “model”i iktisadi bir “dil”e çevirerek “Devlet (D) kulun (K) bir fonksiyonudur; kul paranın (P) bir fonksiyonudur; para reayanın (R) bir fonksiyonudur; reaya adaletin (A) bir fonksiyonudur” diye AÜT modeline uygulamaya, neticede “*daire-i adalet*”i, *AÜT modelindeki “kamu işlerini” ifa eden ‘devlet’ şekline sokmaya*, Naima’nın “vecize”sinin

⁶⁵³ Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 84-85. Son italik eklendi.

⁶⁵⁴ Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 102. İtalik eklendi.

⁶⁵⁵ Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 102, dipnot 106. Son italikler eklendi.

“aslı”nın, “mülk ve devlet adaletinin, yani kamu işleri ve hizmetlerinin bir fonksiyonu” olduğunu belirterek onu kendi “model”ine uyarlamaya çalışsa da, kısacası her iki farklı “model”i bir fonksiyon içinde yeniden telif etmeye çalışsa da, gelip geçici siyasi fırtınalara direnen iktisadi nizamın *üstünde* ya da *önünde* veya *arkasında* yahut *yanında* (ama *altında değil*; bu, olamaz; tarihsel materyalizm açısından mümkün değildir), bu siyasi fırtınalardan bile etkilenmeyen başka bir “model”, *siyasi* bir “model” daha öngörür. Ne var ki *bu ikinci “model”, Köprülü’nün etrafında dolaştığı, Barkan’ın soyut bir halde bıraktığı, İnalçık ekolünün sultanizm ile Weberci bir çerçeveye yerleştirdiği “nizam”ın aslında “durağan”⁶⁵⁶ olmak dışında başka bir niteliğini de sunmaz*. Elbette bir akışkanlık vardır; ama bu “padişahın bir fermanı ile sınıf değiştirmenin mümkün” oluşunu sağlayan, reayanın bir “ferman ile” devletli sınıfa ya da devletli sınıftan birisinin yine bir “ferman ile” reayanın arasına geçmesini sağlayan bir akışkanlıktır⁶⁵⁷; asıl akışkanlığı sağlayacak, bu durağanlığı bozacak “ticaret” ise, aslında, “devlet ve ricalinin ihtiyaçlarının bir işlevi”dir.⁶⁵⁸

‘AÜT modeli’nin Türkiye’de gelişmeye başlayanı da dahil Marxist literatür içindeki yeri bizi burada doğrudan ilgilendirmiyor. Bizi ilgilendiren, böyle bir “model”in ancak ikinci bir “model”, Osmanlı’nın kendisine dair algısını da gündeme getirecek bir siyasi bir “model” olmadan çok fazla anlamlı olamayacağıdır. Burada elbette ki AÜT “model”inin ‘fikir babası’ olan Kemal Tahir’in “kerim devlet” anlayışını da sözkonusu etmediğimizi; zaten onun özellikle Divitçioğlu’nun *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*’nda “bu kitapta kerim devlet nerede?” diye yakındığını da hatırlatmamız gerek.⁶⁵⁹ Bizim için önemli olan, Divitçioğlu’nun bu ikinci “model”i daha sonra nasıl geliştirdiğidir.

Burada iki aşamalı bir evrimin sözkonusu olduğu iddia edilebilir. Öncelikle, Divitçioğlu’nun, aslında ‘kuruluş’ sarmalına yeni hiç bir ilavede bulunmayan, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*’nu 1996 yılında yayınlamasıyla başlayan ilk evrede, ‘kuruluş’ sarmalını incelerken karşımıza çıkan ‘çekirdek’, ‘nüve’ ya da ‘öz’e benzer “bir katı öz”le karşılaşmamız⁶⁶⁰; ancak bu “katı öz”ü, Osmanlı Beyliği ve onun bütün sosyal yapısıyla birlikte başlayan “devletin sadece tarihten-gelen-devlet olduğunu anlamak/açıklamak için”⁶⁶¹ bir nüve olarak kullanıldığını farketmemiz, hayati önem taşır. İlginç olan Divitçioğlu’nun Osmanlı ‘kuruluş’ anlatısının artık “Osmanlı toplumu ve Asya üretim tarzı hakkında yapılan

⁶⁵⁶ Bkz., Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 103, dipnot. 107.

⁶⁵⁷ Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 105.

⁶⁵⁸ Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, s. 106.

⁶⁵⁹ İbrahim Ekinci-Hakan Güladağ (haz.), *Sencer Divitçioğlu Anlatıyor*, (YKY, ikinci baskı, İstanbul: 2913), s. 89-101.

⁶⁶⁰ Sencer Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 23.

⁶⁶¹ Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 15.

tartışmalara” ilişmeyeceğini ifade etmiş olmasıdır.⁶⁶² Öyleyse Divitçioğlu’nun AÜT’ü geri plana iten Osmanlı ‘kuruluş’ anlatısında, bu kez “model”i nedir? Osman Bey’in İznik’i daha evvelden bu bölgelerde bir beylik kurmuş Kutkamuş oğlu Süleymanşah’ın bölgedeki hükümlanlığı nedeniyle zaten bir “darü’l-İslam” olarak gördüğünü belirten Halil İnalçık’ın (aslında hayli kayda değer olan, ne var ki Osmanlı ‘kuruluş’ anlatılarına giremeyecek kadar tali kalan) bir görüşünü benimsemesi⁶⁶³ ile Osman Bey ile “İslam” ilişkisini ayrı bir başlı altında ayrıca sorgulaması⁶⁶⁴ (yani Osman’ı hem zaten daha evvelden İslam olan bir toprağı tekrar İslamlaştırmak isteyen bir mücahide dönüştüren ve hem de aslında İslam’la ilişkisini pagan veya heterodoks olabileceğı bir bağlamda ele almak) ya da Osmanlı boyunu Bitinya’ya yerleştirenin Selçuklular değil, Moğollar olduğunu belirtmesine rağmen⁶⁶⁵, antropolog Marshall D. Sahlin’in Polonezya ve Malenezya’da tespit ettiği “big man” tipolojisini⁶⁶⁶ Osman Bey üzerinden yeniden üretmek onun kendi kendini yetiştirmiş ve beyliği kendinde topladığı çeşitli niteliklerle elde etmiş bir ‘big man’ olduğunu ileri sürmesi ile aynı zamanda bölgede “erk”in boş olduğunu ve böylece *Big Man* Osman’ın bu erki doldurmaya başladığını belirtmesi⁶⁶⁷, ama aynı zamanda Osman’ın artık *Big Man*’liği kanıtlanınca Konya Selçuklu Sultanı III. Alaeddin Keykubat’ın onu bir “bey” olarak tanıdığını söylemesi⁶⁶⁸ (yani otoritenin hem İlhanlılardan hem Selçuklulardan ve hem de Osman’ın bizzat kendisinden kaynaklandığını aynı anda iddia etmesi) gibi birbirleriyle çelişik görünebilecek meselelerle örülü *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, aslında birçok açıdan, AÜTçü tezlerden bir uzaklaşmayı da içerir. Sanki Divitçioğlu, AÜT’e getirilen, bu tezin Marx’ta dahi kabile toplumlarının eşitlikçi ve ilkel komünal hayat tarzlarını ifade etmek üzere kullanıldığını ileri süren eleştirileri dikkate almış⁶⁶⁹ ve Osmanlı’yı kabile asabiyeti bağlamında yeniden tasarlamaya girişmiş gibidir. Bu durum, *Osmanlı ‘kuruluş’ anlatılarının nasıl da aslında başka şeyi anlattığının; ‘kuruluş’un hep başka bir şeyler için bir genesis olarak kurgulandığının en dikkat çekici ve bariz göstergesidir.*

⁶⁶² Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 22.

⁶⁶³ Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 47.

⁶⁶⁴ Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 69-72.

⁶⁶⁵ Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 41.

⁶⁶⁶ Bkz. Marshall D. Sahlin, “Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Type in Melanesia and Polynesia”, *Comparative Studies in Society and History*, c. 5, no. 4 (1963), s. 284-303.

⁶⁶⁷ Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 65-69.

⁶⁶⁸ Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 68-69.

⁶⁶⁹ Örneğin bkz., Muzaffer İlhan Erdost, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı İmparatorluğunda Mülkiyet İlişkileri*, (Onur Yayınları, üçüncü baskı, Ankara: 2005), s. 11-14.

Dolayısıyla Divitçioğlu'nun Osmanlı 'kuruluş'a anlatısı bir yandan "katı öz"⁶⁷⁰ üzerinden AÜT'teki devletçi vurguyu yeniden üretecek bir kabile veya kabileye dayalı bir federasyon ya da konfederasyon modeli ile ilerler, ama diğer yandan AÜT'teki tamamıyla tarihsel göndermeleri "model" kavramının içinde meczederek sanki daha çok tarih-üstü bir teori kurmaya yeltenen bir "model" oluşturulmaya çalışılıyormuş izlenimini verir. Divitçioğlu, "sadece Türk toplumu için bir modeli kurmak"⁶⁷¹ için bir arayışa dönüştürdüğü çalışmalarını, sanki AÜT'ün sıkıntılarında kurtulmak için, ama ondaki "katı öz"ü de muhafaza edecek antropolojik bazı teorilerden de destek alan iktisadi bir açıklama "model"leri oyununa dönüştürür. Tarihin antropoloji ile iktisat eksenli geliştirilmiş "model"ler aracılığıyla açıklanabileceğini iddia eden bu oyunda⁶⁷², artık "model"in kendisi tarihin yerini alır.⁶⁷³ Dolayısıyla Divitçioğlu'nun AÜT konusundaki tezlerinden giderek yumuşak bir uzaklaşmayı ifade eden "kuruluş" anlatısında ve daha antropolojik görünen göçebe Türk toplumları hakkındaki "model"lerinde, bırakınız "nizam"ını Osmanlı'ya dair analitik olarak izlenebilir bir izahat yoktur. Elbette amaç, AÜT'teki devlet kurgusunun tarih içindeki sürekliliğini verebilecek bir "katı öz"ü ortaya çıkarmaktır; lakin örneğin George Dumezil'in *Hint-Avrupa toplumlarını açıklamak için kullandığı ve hâkimiyet, güç ve üretkenlik temelli üçlü bir sisteme dayanan "model"ini Orta Asya Türklerini açıklamak için "kut, küç ve ülüg" açısından yeniden üretmeye çalışsa da*, Divitçioğlu'nun modellemesinde ne Dumezil'de var olan bir

⁶⁷⁰ Bu "katı öz" Divitçioğlu'nda o kadar belirgindir ki ilk adı *Kök Türkler (Kut, Küç, Ülüg)* olan, ancak sonraki baskılarında *Orta Asya Türk İmparatorluğu* olarak değiştirilen eserinin ikinci baskısının önsözünde dahi varlığını sürdürür: "toplumun katı özünü oluşturan öğeler ve olgular çerçevesinde bir model" kurmaya çalışmıştır bu eserinde de. Bkz. Sencer Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu*, (Alfa, üçüncü baskı, İstanbul: 2016), "İkinci Baskıya Önsöz", s. 21. Ayrıca bkz. Sencer Divitçioğlu, *Kök Türkler (Kut, Küç, Ülüg)*, (Ada Yayınları, İstanbul, 1987). Bu aynı eserin değişik baskılarındaki değişikliklere dair bir değerlendirme bile Divitçioğlu'nun hem "model" takıntısını ve hem de bilim anlayışını gözler önüne serecek derecede zengindir. Markist tarihyazımını benimseyen birçokları, aslında bu tür tarihyazımının belirli bir "epistemoloji"yi de beraberinde getiren bilimsel bir yanı olduğunu iddia ederlerken, Divitçioğlu'nun bilim "model"i iktisattaki kimi eğilimler yanında daha çok Popper-Kuhn eksenine yerleştirilebilecek bir yön taşır. Markist tarihyazımını epistemolojik yönlerine de değinerek Osmanlı bağlamında ele alan bir çalışma için bkz., John Haldon, "The Ottoman State and the Question of State Autonomy: Comparative Perspectives", *The Journal of Peasant Studies*, c. 18, no. 3-4 (1991), s. 18-108. Divitçioğlu'nun Popper-Kuhn ekseninde bir bilim anlayışına sahip olduğunu gösterir bir örnek için bkz., Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, "Üçüncü Baskıya Önsöz", s. 29.

⁶⁷¹ Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 21.

⁶⁷² Bunun en müşahhas örneği için bkz., Sencer Divitçioğlu, "Nasıl bir Tarih", *Ortaçağ Türk Toplamları Hakkında* içinde, (Alfa, İstanbul: 2016), s. 17-43.

⁶⁷³ Divitçioğlu'ndaki tarihin yerini almış "model"lerin örnekleri için yukarıda andığımız "big man" modeli dışında, "[ç]özülmesi gereken bir muammayı çözmek üzere ille de bir modele ihtiyacımız vardır" diyerek Georges Dumezil'in Hint-Avrupa topluluklarında saptadığı üçlü işlev modelinin Orta Asya Türk toplumlarına uygulanmış şekli olan kurduğu "tükel yeniden üretim modeli"nin izahı için bkz., Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu*. Bunun dışında Divitçioğlu'ndaki başka "model" arayışları için bkz., Divitçioğlu, "Osmanlı Toplumunun Kuruluş Sürecini Açıklama Yolunda Kullanılacak Tikel bir 'Moderl'", *Ortaçağ Türk Toplamları Hakkında* içinde, s. 45-50 ve "Batı Çoğulcu Devleti Versus Osmanlı Bütüncül Devleti (XIV-XV. Yüzyıllar)", *Ortaçağ Türk Toplamları Hakkında* içinde, s. 65-77.

*krallık (hâkimiyet) modeli*⁶⁷⁴ ve ne de var olduğu söylenen hâkimiyet telakkisinin tarihsel bir süreklilik içinde kendisini yeniden üreterek diyelim ki Osmanlı'yı da açıklayabilecek bir şekilde kavranması vardır. Bunun nedeni, belki Divitçioğlu'nun Ortaçağ Orta Asya Türkleri hakkındaki çalışmasının ilk versiyonu olan *Kök Türkler* ile onun gözden geçirilmiş biçimi olan *Orta Asya Türk İmparatorluğu* arasında, kendisinin de farkettiği üzere, “model”i iyi kuramamış olması olabilir:

Dumezil'in üçlü işlev paradigması Hint-Avrupa toplumlarına göre algılanıp simgelenmiş ve takdim edilmiştir. Bu demektir ki, başka bir toplumda aynı sonuca varmak için, bir yandan hem o toplumun kutsallık (egemenlik), savaşçılık (güç siyaseti) ve üretkenlik (berekat ve doğurganlık) işlevlerinin fiilen var olduğu belirlensin hem de öte yandan işlevlerin her birinin aynı bir simgeyle temsil edildiği gözler önüne serilsin. Bu konuda “Kök Türkler” kitabımın (1986) birinci baskısından beri bazı çalışmaların olmuştur. Ancak ortaçağ Türk toplumları hakkında yaptığım çalışmaların birinci sorunu çözdüğünü (?), fakat işbu işlevlerin ulandığı simgelerin bulunmasına gelince, bu noktada başarısız olduğum anlaşılmıştır.⁶⁷⁵

Bizce bu başarısızlığın nedeni, Divitçioğlu'nun aklında en azından Osmanlı siyasetname veya vekayiname yazarlarında var olduğu kadarıyla bile bir “nizam” anlayışının (ya da başka bir açıdan bakıldığında, AÜT'te vurgulamaya çalıştığı daire-i adalet vurgusunun nasıl gelişmiş olabileceğini tarihsel olarak açıklayabilecek bir sorgulamasının) olmamasıdır; lakin Divitçioğlu, *Kök Türkler*'de örneğin Michel Foucault'dan Levi-Strauss'a kadar ne yazık ki hepsi Fransız olan değişik isimlerin açıklama modellerinin arasında gidip gelen bir tarih anlayışı (ya da “model”i) oluşturmaya çalışsa da, bu isimlerde var olan değişik hâkimiyet modellerinin nerelerde çakıştığı ve nerelerde farklılaştığı gibi bir uğraşa bile girişmeden, hatta hâkimiyet konusunda Dumezil'den ziyade Emile Benveniste'nin görüşlerinin⁶⁷⁶ Batı'daki hâkimiyet telakkilerini ve dahası politik teolojiyi belirlemiş olduğunu farkedemeden, Dumezil'in “model”ini tek model olarak benimsemiş görünmektedir. İşin ilginç tarafı, aslında Divitçioğlu'nun *Türk sosyal bilimler geleneğinde örneği çok nadir görülecek bir biçimde hâkimiyet telakkilerinin de bir toplumu tanımlamak için kullanılabileceğini farketmiş olması; ancak bu farkedişi daha üretken bir biçime sokamamış olmasıdır*. Öte yandan, daha ilginç, Divitçioğlu'nun AÜT'te ileri sürdüğü ‘biz Batı’dan farklıyız’ anlayışını, Dumezil üzerinden ‘o kadar da farklı değiliz’ biçiminde reddetmesi ve Türk tarihyazımında Köprülü ile başlayan evrensel tarih içine yerleştirilmiş bir Türk tarihinin partikularistik eğilimlerini hâkimiyet telakkileri açısından kırmaya çalışmasıdır.

⁶⁷⁴ Dumezil'in üçlü modeline dair bkz., Richard Kearney, “George Dumezil: Myth, Ideology, Sovereignty”, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers* içinde, (Fordham University Press, New York: 2004), s. 53-61.

⁶⁷⁵ Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu*, s. 80.

⁶⁷⁶ Bkz., Emile Benveniste, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*.

Bu nedenle, Osmanlı toplumunu feodal olarak değerlendirenlerin, özellikle de Halil Berktaş'ın AÜT'çülerin, özellikle de Divitçioğlu'nun Halil İnalçık'ın konu hakkındaki çalışmalarına yaslanarak yeniden yorumladıkları "daire-i adalet" fikrinin Georges Duby'nin *The Three Orders: Feudal Society Imagined*'ine⁶⁷⁷ benzer bir biçimde yorumladıkları iddiası⁶⁷⁸, birkaç açıdan eleştirilmeye muhtaçtır. Öncelikle, hâkim olanı üretim tarzı olarak baştan kabul edince hâkimiyet telakkilerinin kendisi hayli indirgemeci bir hale bürünür ve Berktaş'ın da vurguladığı üzere, Duby'nin aslında muhayyel (*imaginaire*) bir feodal toplum anlayışının yapısını sökmeye çalışsa da⁶⁷⁹, ister Duby tarzı olsun isterse de Dumezil veya Benveniste tarzı, feodal toplum yapısı, her halükarda hâkimiyet telakkileri de dâhil, bir süreklilik içinde kur(g)ulabilir ve bunda Batı modellerin o kadar da hükmü yoktur. Yeter ki evrensel tarihi, bütün unsurlarıyla birlikte uygulamaya çalışsın. İkincisi, Köprülü'den beri belirli hâkimiyet telakkileri arayışı vardır ve bu, ister hâkim bir üretim çerçevesi kabul edilerek olsun isterse de tarihsel materyalizmin bir tür epistemolojik öncelikleri⁶⁸⁰ benimsenmeden olsun, mevcut toplumun kendisine bakışını özellikle dikkate almak zorundadır. Siyasal olan ancak böyle kurulabilir. Hatırlayalım ki siyasal olana hayli mesafeli yaklaşan Habermas dahi, onu, büyük imparatorlukların kendisine dair algısının bir uzantısı olarak değerlendirerek ele almış; lakin kendisi de, en azından bir Yahudi-Hristiyan geleneğinden (itiraz ettiği siyasal olanı meşru kılacak bir gelenekten) vazgeçmeye pek yanaşmamıştır.⁶⁸¹

Kısacası, AÜT tartışmaları, döneminde *Osmanlı'ya dair literatürde mevcut olan bir "nizam" anlayışını bir yandan sürdürme eğilimi içindeyken, diğer yandan da onu soykütüğü çıkarılabilecek bir süreklilik içinde değil, sabit bir 'devlet' içinde değerlendiren bir algıya teslim etmiş; AÜT'çüler, özellikle de Divitçioğlu, bu tür tezlerinden vazgeçmeye yeltendiği zaman dahi, Köprülü'nün dahi gerisine düşen çeşitli modellemeler eşliğinde onu bir kabileci-göçebe toplumunun kendisinde var olan çeşitli özelliklerini, "model" takıntısı nedeniyle, hayli soyut ve tarih-üstü bir zeminde kurmaya yeltenmiştir. Bu özellik, Divitçioğlu'nun bir yandan Osmanlı 'kuruluş' anlatısını, hem çelişik ve hem de aslında AÜT'teki kadar net bir tablosunu*

⁶⁷⁷ Georges Duby, *The Three Orders: Feudal Society Imagined*, çev. Arthur Golhammer, (University of Chicago Press, Chicago: 1980).

⁶⁷⁸ Berktaş, "The 'Other' Feudalism, s. 342, 384.

⁶⁷⁹ Berktaş, "The 'Other' Feudalism, s. 285.

⁶⁸⁰ Örneğin şöyle öncelikleri: "İnsan hayatını hayvansal hayattan ayıran belirleyici faaliyet, üretimdir" ve "gerek insan ile doğa arasındaki ilişkinin aracısı olan üretim araçları, gerekse insan ile insan arasındaki ilişkinin aracısı olan dil (konuşma), üretim süreci içinde ortaya çıktı". Bkz., Berktaş, *Kabilelerden Feodalizme*, s. 26, 29. Bu tür bir belirlemeciliğin, vülger materyalizme doğru kayma eğilimleri taşıdığını hatırlatmakla yetinelim.

⁶⁸¹ Habermas'ın siyasal olanı liberal olanla hem ikame eden ve hem de aslında yeniden tanımlayan çabasının çok çekingen olan bazı eleştirileri dışında ciddi bir eleştiriye tabi tutulmadığını belirtelim.

sunamayan bir şekilde oluşturmaya yol açmış⁶⁸² ve hem de ‘ilk olan’a, daha ‘evvel’ gelene uzandığı Orta Asya’ya dair anlatılarının karmakarışık bir ilişkiler, kavramlar ve simgeler yumağı haline bürünmesine neden olmuştur⁶⁸³. Ancak AÜT’ün bu en ünlü temsilcisinin ‘model’ler arasında gezinen bir “katı öz” arayışının, Orta Asya’dan beri oluşagelen Türk geleneğinin etkisiyle şekillenen bir “devlet” geleneğiyle neticelenmesi, AÜT tezini, sadece devlete odaklanan ve toplumu oluşturan unsurları ve dahası toplumdaki söylemleri unutan bir tez haline getirir. Neticede, Şerif Mardin’in ifadesiyle, *Kemalistlerle aynı düzleme yerleştirebilecek bir hat ortaya çıkar*. Mardin, “bir grup önde gelen modern Türk bilim adamının tevarüs edip Türk toplumunu analiz ederken hala kullandığı bir kavrayış çerçevesi”ni ve bunun “etki”leri üzerinde durduğu sözkonusu makalesinde, bu grubun “‘Kemalistler’, yani 1923’te kurulan laik Türkiye Cumhuriyeti’nin ideolojisini destekleyenler, Cumhuriyet’in getirdiği ‘laisizm’ ilkesini korumaya kararlı olan laikler, ve Türkiye’de eleştirel toplum araştırmalarına öncülük etmiş ‘Marksizan’ bilim adamları”ndan oluştuğunu belirtir.⁶⁸⁴ Bu grup, bir “dünya görüşü”ne sahiptir ve bu “dünya görüşü”nün “düşünce yapısını doğuran ideoloji”, “Osmanlı’nın *raison d’tat* versiyonunu geliştiren yönetici elitin ortaya koyduğu siyasal reçete” ile, Cumhuriyet’te dönüşmüş haliyle, “Cumhuriyet’in bekçiliği” görevi ile aynıdır. *AÜT, Osmanlı bürokratik eliti ile Kemalist elitin rolünü yeniden canlandıran bir ‘proje’ nin 1960 darbesi sonrası ortamına uygun bir versiyonundan başka bir şey değildir.*⁶⁸⁵

⁶⁸² Bunun bir örneği olarak Divitçioğlu’nun ‘kuruluş’ anlatısında “devlet’e ilişkin çözümlemelerine dair bkz., Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 113-125. Osmanlı devleti “bütüncül”dür; lakin bu tür devlet kurma anlayışlarını geriye doğru sıralanan bir şekilde Orta Asya’ya kadar giden bir silsile dahilinde, Orta Asya’daki ilk siyaset etmeye başladıkları dönemlerden tevarüs etmişlerdir. Bu açıdan Osmanlı devleti, “içsel olan bir kuruluş” gerçekleştirmiştir: “İçsellikle kast ettiğim böyle bir devletin ideolojisinin Türk toplum(lar)ı tarafından yüzyıllar boyunca özümşenerek taşınmış olmasıdır. Fakat öte yandan, yanı toplum(lar)ın belirgin göçebe hayvancı hayat tarzı, maddi yeniden-üretim süreçlerini sağlama yolunda onu savaşmaya mecbur etmişse (mamul mallara olan ihtiyaç, yeni otlaklar açmak vs.), bu devlet, aynı zamanda, via savaş, dış-artığa bağlı (yağma, çapul, haraç vs) bir devlet olarak nitelendirilebilir. Bu son husus, Osmanlı (Beylik) Devletinin kuruluşu hakkındaki tezleri, ister istemez, Marksist ‘üretim tarzı’ kavramından türetilen devlet teorilerine yaklaştıır”, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 125. Nasıl? Ne bütün kitap boyunca ele alınan meselelerden ne de son bölümdeki bu “devlet” tezinden, bunu anlamak mümkün değildir.

⁶⁸³ Divitçioğlu Orta Asya Türk toplumları hakkında o kadar karmaşık bir model kurar ki bu modelde örneğin hâkimiyet telakkilerinin ele alındığı “kut” bölümlerinde, neyin Şamanizm kaynaklı bir “kut”, neyin artık siyasi bir evreye geçildiğini belirleyen il ya da töre veya umay olduğunu, tarihsel bir düzlemde, tespit etmenin imkânı yoktur. Model, tarihe yenilir. Bkz., Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu*, s. 83-162. Bunlar ve benzerleri sanki Dumezilci model doğrulamak için aşırı zorlamayla biraraya getirilmiş; Cumhuriyet’ten beri ortaya çıkan tarihyazımsal külliyatı da önemsemeyen bir şekilde sentezlenmeye çalışılmış kavramlar olarak kalır.

⁶⁸⁴ Şerif Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (ed.), *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, çev. Nurettin Elhüseyni, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, üçüncü basım, İstanbul: 2005), s. 54.

⁶⁸⁵ Mardin’in eleştirisinde bu gruba giren “aydınlr”ın, “Osmanlı’nın toplum anlayışının çok katlı derinliğinden yoksun, yüzeysel bir toplumsal analizi iyi öğrenmiş olmakla birlikte, kültürel verilen, yani İslam’ın yeni bir güç kazandığı bir toplumsaki dinamikleri analizde güçlük” çektiklerini belirtmesine de dikkat çekmek gerek. Bkz., Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, s. 69. Yine de AÜT’çü bir merkezîyetçilik ile Mardin’in ‘merkez-çevre’ paradigması arasında farklılıklardan ziyade paralelliklerin olduğunu da vurgulamak gerek.

Barkan'ın diliyle ifade edersek, görece *feodal ilişkilerden kendisini koparmış bir 'nizam'ın, doğası gereği feodal olması gereken bir toprak rejimine rağmen, hatta bu rejime paralel bir şekilde, kendisini kurabilme yeteneğinin* adıdır.

Ne var ki Osmanlı toplumunun ve dolayısıyla “nizam”ının feodal olduğunu ileri sürenlerin, AÜT tezlerinin öncelikli olarak Türkiye’ye dair *imaginaire*’ini hedef almaları kendi başına ilginç bir durumdur. Mesela, Osmanlı’nın feodal olduğu iddiası için burada örnek olarak ele alacağımız Halil Berktaş, AÜT tartışmalarının asıl kaynağının, Türkiye Cumhuriyeti’nin karakterine dair bir tartışmada yattığını öne sürer. Ona göre, bir yandan Köprülü sonrasında Barkan ile başlayan ve İnalçık’la devam eden “akademik Ottomanizm” ve diğer yandan “AÜT’çüler”, aslında bir burjuva ideolojisi olan milliyetçiliğin Cumhuriyet’le geldiği aşamayı Köprülü gibi milli burjuvazinin anlayışına uygun bir evrensel tarihyazımını sürdürerek değil⁶⁸⁶, “milli ve demokratik Cumhuriyet hamlesinin ana doğrultusuna zıt sınıf ve zümrelerin ideolojisi”ne yaslanan, “tarihyazıcılığımıza, Atatürkçülüğün Aydınlanmacılığına oldukça ters bir Osmanlı hayranlığı” getiren, “Metternich dönemi gericilerinin Alman feodalizmini yüceltiş tarzına paralel bir şekilde, *yitirilmiş bir organik uyum dünyası olarak hasretle anılan Osmanlı düzeninin hiçbir tasnife uymayan mutlak benzersizliği ve Osmanlı düzeninin sınıflarüstü tarihdışılığı teorisi*”ni savunan bir anlayış benimsemişlerdir. Böylece “AÜT’çüler, Barkan ve İnalçık’ların gerek feodalizme, gerekse Osmanlı düzenine ilişkin açık ve örtük tezlerini ‘Marksist’ bir kılığa sokmaktan başka birşey yapma”mışlar ve “kendilerine esas hedef olarak Kemalist Devrimi seç”mişlerdir.⁶⁸⁷ Oysa tarihsel materyalist tarihyazımının bu tür sapmaları içermeyen anlayışı dâhilinde kalındığında görülecektir ki “Türkler, XVI. - XVII. yüzyıllarda gelişen dünya ekonomisinin girdabına çekilinceye kadar, Orta Asya, ön Asya ve Anadolu’da, insanlığın kapitalizm-öncesi evriminin ilinen bütün ana biçim ve eğilimlerini yaşadılar”.⁶⁸⁸

Bu açıdan, aslında Osmanlı’nın AÜT mü yoksa feodal mi olduğu tartışması, öncelikle 1960’larda sol siyaseti belirleyen bir içeriği haizdir. Ancak Osmanlı’nın feodal olduğunu savunanlar, Kemalizm’in yol açtığı “devrim”in, Osmanlı’dan daha ilerici bir aşamaya tekabül ettiğini; bu nedenle, onun Osmanlı’dan tam kopuşu öngören yaklaşımından taviz verilmemesi

⁶⁸⁶ Yukarıda değinmiştik, ama yeri geldiği için bir kez daha vurgulayalım ki Berktaş için “en büyük burjuva-materyalist tarihçimiz olan” Köprülü “bütün insanlık için geçerli genel evrim yasalarının varlığı ve mesela Anadolu Selçuklu toplumu ile Batı Avrupa Ortaçağının karşılaştırılabilirliği fikri” gibi fikirleriyle, haleflerinin “darlığı”na karşın, “genişliği”yle dikkati çeker. Bkz., Berktaş, *Kabileden Feodalizme*, s. 116.

⁶⁸⁷ Berktaş, *Kabileden Feodalizme*, s. 116-118. İtalik eklendi. Berktaş’ın burada Wittek eleştirilerine benzer bir hususu dile getirdiğini de ilginç bir özellik olarak kaydetmek gerek.

⁶⁸⁸ Berktaş, *Kabileden Feodalizme*, s. 118.

gerektiğini de savunur. Osmanlı artık milli burjuva devriminin merceğinden görülmeli; “[ç]ıkarları Kemalist Devrimin ana yönelimleriyle çatışan toplumsal güçlerin yerleşme ve eskiyi canlandırma gayretleri”ne⁶⁸⁹ imkân verilmemeli; hatta tıpkı “İngiltere’de, Fransa’da, hatta İtalya ve Almanya’da, kapitalizmin güçleri ile feodalizmin güçleri arasındaki pratik hesaplaşma”nın “artık çok gerilerde kal”ması, “Batı”nın “kapitalist çağdaşlığın istikrarlı zaferi noktasından kendi kapitalizm-öncesine göreceli olarak serinkanlı bir şekilde bak”ması gibi⁶⁹⁰, bir “milli burjuva devrimi” olan Kemalizm’in ışığıyla artık çok gerilerde kalmış Osmanlı geçmişine bakılabilmelidir. Bu da kimi aksayan, geçmişle bağını kopartırken aşırıya kaçan yönleri olmasına rağmen, Kemalizm’in evrensel tarih açısından yerli yerine oturtulmasıyla gerçekleşebilir.

Aslında yöneltmişse Kemalizm’e değil onun çeşitli versiyonları arasındaki farklara dair eleştiriler yönelten Berktaş, böyle bir tarih tezi için “[i]nsanlığın” ortak “fikir mirası”na yaslanır⁶⁹¹ ve bütün bir tarihin, evrensel bir tarih olarak, bütün toplumlar için, aynı zaman diliminde olmasa da, aynı tarzda, ama farklı farklı zaman dilimlerinde, aynı evrime çizgisini izleyerek geçerli olacak derecede olmasa da, bir bütün olarak insanlık tarihi *içinden geçilerek* kavranabileceğini ileri sürer.⁶⁹² Başka bir ifadeyle, herhangi bir toplumun somut tarihi, başka toplumlarla “ilişkileri, coğrafya ve iklim koşulları, vb. gibi bir dizi dış etken”e⁶⁹³ de bağlı olarak gelişebilmesine rağmen, hatta “siyasi, hukuki, askeri, ideolojik ve kültürel yapısı”nın⁶⁹⁴ özgül taraflarının aldığı şekillere rağmen, evrensel tarihin soyut formunu belirleyen “üretim tarzı”nın şu ya da bu şeklinin önceliğince belirlenir. Somut tarihin geçirdiği yaşanmışlıklar, hatta içerdiği “sonsuz çeşitlilik”⁶⁹⁵, bunlar ne şekilde olursa olsun, soyut tarihsel soyutlamada, ister istemez bir evreye denk düşmek durumundadır. Anlaşılacağı üzere, soyut tarih soyutlamasında, kabile toplumundan feodal evreye geçilirken, Grek ve Roma dünyasında istisnai bir örnek olarak yer alan kölecî bir sistem var olmuş olmasına rağmen, yani bu soyutlama bir istisnaya yer vermesine rağmen, Asya Üretim Tarzı (AÜT) gibi bir aşamayı

⁶⁸⁹ Berktaş, “Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi”, s. 57.

⁶⁹⁰ Berktaş, “Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi”, s.

⁶⁹¹ Berktaş, *Kabileden Feodalizme*, s. 116, dipnot. 115.

⁶⁹² Berktaş, *Kabileden Feodalizme*, özellikle “Önsöz”. Bu görüşün bir özeti için ise bkz., s. 51-52: “[İ]lkel kollektivizm, kölecilik, feodalizm, kapitalizm gibi üretim tarzları, her yerde aynı anda yaşanmamış, hatta bazıların bazı bölge veya halkların tarihinde hiç yaşanmamış olmasına rağmen, insanlık tarihine bir bütün olarak bakıldığında başlıca bu üretim tarzlarının var olduğu; üstelik –tüm mekanlarda aynı eksiksiz sıraya rastlanmasa da– kölecî uygarlıkların kabile toplumundan, feodalizmin kölecilikten, kapitalizmin feodalizmden daha ileri olduğu, *daha yüksek bir gelişme düzeyini* içerdiği göze çarpar. Başka bir deyişle, tek tek bölge veya halkların şu veya bu aşamayı atlayabilmiş olmaları, bir bütün olarak insanlık tarihinin bu momentlerden geçmiş olmasıyla yanyana ve içindedir”.

⁶⁹³ Berktaş, *Kabileden Feodalizme*, s. 42-43.

⁶⁹⁴ Berktaş, *Kabileden Feodalizme*, s. 39.

⁶⁹⁵ Berktaş, *Kabileden Feodalizme*, s. 40.

içermemektedir. AÜT, olsa olsa, ilkel kabilevi toplulukların, o da ancak Uzak Doğu'da görülen, göçebelikten coğrafyanın ve iklim koşullarının uygun olması sebebiyle hızlı bir şekilde tarımsal topluluk düzeyine geçerken, kabilevi ve anaerkil özelliklerini tam yitirmeden, başka bir ifadeyle komünal özelliklerini muhafaza ederek ve özel mülkiyete geçilmesini geciktirerek yaşantıladıkları kabilevi bir üretim tarzının, dahası Osmanlı'ya nazaran çok geri bir tarzın adıdır.⁶⁹⁶ AÜT'ü Osmanlı'ya sokmaya çalışanlar, “farklı *üstyapısal* özellikleri *üretim tarzı* kertesine sokmak hatasından başka bir şey”⁶⁹⁷ yapmadıkları gibi, “XV. – XVI. yüzyıl Osmanlı toplumu”nun da “feodal üretim tarzına dayan”makta⁶⁹⁸ olduğunu görememektedirler.

Tuhaf olanı, Osmanlı'nın hem soyut evrensel tarih açısından bakıldığında ve hem de somut yaşanmışlık düzeyinde ‘feodal’ olduğunu savunanların, Osmanlı'da böyle bir üretim tarzı aşamasının olmadığını ileri sürenlerin çalışmalarını, en çok da Barkan'ın çalışmalarını kendilerine kaynak göstermeleridir.⁶⁹⁹

Dolayısıyla Berktaş'ın Osmanlı'nın ‘feodal’ olduğuna dair iddialarının dayandığı Osmanlı portresi, Köprülü'yü metodolojisi açısından ayrı bir yere koymasına ve bu metodolojisi açısından Köprülü'nün tezlerini daha geliştirilebilir bulmasına rağmen, aslında Barkan'ın ve İnalçık'ın Osmanlı konusundaki çalışmalarından çıkarsanacak bir Osmanlı portresinden farklı değildir. Sadece bunu tarihsel materyalist (dahası Lewis Henry Morgan'ın antik topluma dair gözlemlerinin ve bunun özellikle Marx ve Engels tarafından dönüştürülmüş biçimine yaslanarak oluşturulmuş bir ‘model’inin, Divitçioğlu'ndaki gibi neredeyse her farklı alanda ‘model’ler üreten bir anlayışın değil, tek bir ‘model’in) tarihyazımı tercihlerine göre yeniden biçimlendirir. Bu açıdan, Osmanlı'nın ‘feodal’ olduğunu ileri sürenlerin Osmanlı portresi, olmadığını ileri sürenlerin Osmanlı portresine tepkiden oluşur. Başka bir ifadeyle, ilginç bir şekilde, Kemalist Devrim'e muhalefet eden güçlerle ittifak kurularak

⁶⁹⁶ Berktaş, *Kabilelerden Feodalizme*, s. 12: “Marx'ın orijinal AÜT taslağı, ilhamını Ortaçağdaki Yakın Doğu'dan değil, asıl Doğu'dan ve İlkçağ'dan alır; bu AÜT, ilkel köy topluluğu içinde (taşıyıcılığını ataerkil aile ocaklarının yaptığı) özel mülkiyetin gelişme düzeyi, zanaatların tarımdan ve ticaretin zanaatlardan ayrılmasında ulaşılan nokta, birinci (tüketim araçları üreten) ve ikinci (üretim araçları üreten) sektör arasındaki bağlantıyı kurup toplam hasılanın toplumsal dolaşımını sağlaması gereken değişimin -ve para kullanımının- kapsamı bakımlarından, bırakalım feodalizmi veya Batı Avrupa'da feodalizme öngelen köleciliği, pre-historik kandaş eşitlikçilikten çıkışın ‘Antik’ ve ‘Cermanik’ diye adlandırılan diğer geçişsel patikalarına göre dahi *geri* bir momenti oluşturur. Böylece bir kölelik-öncesi aşama, Geç Ortaçağa özgü tipik mutlakiyetçi *siyasi* örgütlenme kıvamına ulaşabilmiş Osmanlı İmparatorluğuna herhalde yakıştırılmaz ve nitekim Marx ile Engels de Osmanlı toplumunu AÜT'e örnek göstermeye hiç kalkışmamışlardı”. (İtalikler orijinalinde.)

⁶⁹⁷ Berktaş, *Kabilelerden Feodalizme*, s. 14. (İtalikler orijinalinde.)

⁶⁹⁸ Berktaş, *Kabilelerden Feodalizme*, s. 12.

⁶⁹⁹ Örneğin Muzaffer İlhan Erdost, neredeyse tamamen Barkan'a dayalı olarak ‘feodal’ bir Osmanlı portresi çıkarır. Bkz. Erdost, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı İmparatorluğunda Mülkiyet İlişkileri*. Berktaş ise, özellikle Köprülü, Barkan ve İnalçık'ı eleştirel bir okumaya tabi tutarak Osmanlı'nın ‘feodal’ olduğunu savunur. Bkz., Berktaş, “The ‘Other’ Feudalism”, s. 89-297.

oluşturulduğundan *tepkisel* olarak geliştirildiği iddia edilen bir Osmanlı portresine *teпки olarak* geliştirilen bir Osmanlı portresidir bu.

Öte yandan hem Barkan'dan sonra gelişen İnalçık ekseninin ve hem de AÜT ekseninin aksine, daha tarihsel bir evrim içinde gelişen bir Osmanlı anlatısı (ve tuhaf gelecek ama Osmanlı 'kuruluş' anlatısı) da mevcuttur Berktaş ekseninde. Kabaca ifade etmek gerekirse, Osmanlı'nın feodalliğini oluşturan unsurlar, daha "Orta ve Batı Asya'da ilk örnekleri görülmeye başlayan, akabinde "İran" ve "Doğu-Güneydoğu Anadolu" havzasında kendisini ileri bir aşamaya geçmiş olmasına rağmen tekrar eden, son olarak da "Batı-Kuzeybatı Anadolu uç'larında" kendisini bir kez daha yineleyerek artık ileri bir aşamaya sıçralayan devletleşme temayülleri ile "aşiret tesusüdü" arasındaki gerilimlerden beslenerek şekillenmiştir. Açıkcası, Osmanlı'nın feodal olduğunu iddia edenlerin Osmanlı portresi daha çok Barkan'a ve İnalçık'a dayanır, lakin onun *ilk oluşturucu hamlesini*, Köprülü'nün Osmanlı 'kuruluş' sarmalındaki tavrı ile külliyyatında bu tavrı da örtüşen eserleri oluşturur. Orta Asya'da başlayan kabileden devletleşmeye ve siyaset oluşturmaya doğru hamleler, tam da kabileyi oluşturan unsurların tam çözülememesi nedeniyle Anadolu'ya kadar bu gerilimin yaşanmasına neden olmuştur. Ancak bu gerilim Köprülü'de de görülen bir "askeri aristokrasi" oluşturarak kabileyi unsurların çözülüşünü Osmanlı'ya kadar saklamış ve böylece Osmanlı, "Engels'in Yunanlı, Romalı ve Germenlerin serüvenlerinden ya da Vladimirtsov'un⁷⁰⁰ Moğollarının serüveninden *anahatları itibariyle farksız*"⁷⁰¹ olan bir serüvenin son halkası olarak, Engels'in "askeri demokrasi", Köprülü'nün de "askeri aristokrasi" dediği bir temelde, "kabile tenasüdü" çözümlenerek oluşmuş bir devlet olmuştur. Bu açıdan Berktaş'ın 'kuruluş' anlatısında da, Divitçioğlu'nun 'kuruluş' anlatısında gördüğümüz seçmecilik vardır; lakin ilk hamlesini Köprülü'nün verdiği bir tarihi tekâmülün ve tarihi terkinin tarihsel materyalist yeniden yorumlanmasının oluşturduğu bu tekâmül ve terkipte, 'kurtuluş' sarmalının son iki ayağını oluşturan Köprülü'nün tarihi tekâmül ve terkinin bir alt metni gibi değerlendirilebilecek "kabilesel" unsurları ile Wittek'in 'gaza etiği tezi' sentezlenerek benimsenir: "Osmanlıların

⁷⁰⁰ Berktaş, Morgan'ın *Antik Toplum*'unu tarihsel materyalist bir gözle yorumlayarak ailenin, özel mülkiyetin ve devletin ortaya çıkışını açıklama tarzının, "Morgan'ın malzemesine ek olarak eski Yunanlıları, Romalıları, Keltleri ve Germenleri" kapsadığını; bu toplumlarda "aynı (a) kabilesel, kabdaş kolektivizm; (b) askeri demokrasi; (c) devlete sığınağı uğrakları"nın tek bir 'model' etrafında açıklanabilir olduğunu; Engels'ten çıkarılabilecek "askeri demokrasi kavramı"nın, "Homeros'un *İlyada* ve *Odiseia*'sında, İskandinav *saga*'larında, bütün kavimlerin 'Kahramanlık Çağı' destanlarında yankılanan", ama bununla da yetinmeyerek "Aka *myrmidon*'ları"nda, "Cermen *comitatus* veya *gefolgshaff*'ları"nda, "Moğollardaki *nöker*"lerde, "Türkmenlerdeki *alp*, *gazi* ve *kırk yiğit* grupları"nda, "evrensel anlamı" itibarıyla, ortak olduğunu da görülebileceğini iddia eder. Engels'in 'model'inin Moğollarda (ve dolaylı olarak Türkik kavimlerde) geçerli olduğunu gösteren eserin ise Boris Vladimirtsov'un *Moğolların İçtimai Teşkilatı* olduğunu belirtir. Bkz., Berktaş, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 75-76.

⁷⁰¹ Berktaş, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 79.

daha çok ‘kabilesele’ bir kökenden mi geldikleri, yoksa ‘gazi’ karakteri mi taşıdıkları, aşiret güçlerine mi alp örgütlerine mi yaslandıkları konusunda, daha Köprülü ile Paul Wittek arasında başgösteren tartışmanın gereksizliği”ni, neredeyse tarihsel olarak ayakta kalabilmiş bütün kavimlerin “anahatları itibariyle farksız” olan serüveninin ortak bir hat çizdiğini gösteren “bu döküm göster[mektedir]: *Her ikisidirler*, bir aşiret parçacığının içinden çıkıp aynı zamanda kendilerine kişisel sadakatle bağlı bir özel maiyetin başına geçen, dolayısıyla hem kendi kabilelerini ve onlara tabiyet altına giren diğer kabileleri, hem de gazileri (=nöker’lerini), iki ayrı ve birbirleriyle tamamlayıcı kumanda mekanizmaları aracılığıyla seferber edebilen bir savaş şefliğidirler”.⁷⁰² Ancak Köprülü’yü Osmanlı’da Bizans kurumlarının etkisini reddettiği için eleştirdiğinden Berktaş’ta, her ne kadar ‘kuruluş’ anlatısını “romantik kuruluş teorisi”⁷⁰³ diye adlandırsa da, yumuşatılmış bir Gibbons damarı da vardır: “bu konuda en büyük problem, açık bir inkâr değil, örtük bir ihmaldir: *Osmanlı imparatorluğunun Kuruluşu*, bu safhadaki Bizans etkisinin ne *olabileceğine* ilişkin tek kelimeyi dahi içermiyor. Tarihçimizin Bizans ve Sâsânî geleneklerinin erken aşamalarda rolünü sadece zikretmekle yetinip bu fikri fazla somutlamadığı eleştirisine karşı ise, bunun, Köprülü’nün tarihyazıcılığının genel bir karakteristiği olduğunu ifade edebiliriz.”⁷⁰⁴ Ancak Berktaş’ta Bizans’ın Osmanlı üzerine etkisinin ne olabileceğine dair aşık bir ifadeye rastlamayız. Selçuklu ikta ve Osmanlı tımar sisteminin Bizans’taki *pronoia*’nın aynısı, hatta Osmanlı sisteminin Bizans’taki sistemin bir devamı olduğunu savunanları eleştirel olarak değerlendirdiği yerler vardır.⁷⁰⁵ Lakin bunun, Köprülü’nün metodolojisinin tespit edilmeye yaradığını da, Köprülü’nün Selçuklu *ikta*, Osmanlı *tımar* ve Bizans *pronoia* sistemlerinin aynı tarihsel şartların ürünü olduğunu göremediğini ileri sürmek, dolayısıyla Köprülü’yü daha geniş bir metodoloji kullanmadığı için eleştirmek için yapıldığını da söyleyebiliriz.⁷⁰⁶

Yine de, tuhaf bir şekilde, *Osmanlı, Berktaş’ta da daha evvelden ‘kurulmuş’tur ve bu kuruluş, feodal, en azından ‘proto-feodal’dır*: Osmanlı’yı kuran Oğuzlar, daha Anadolu’ya gelmeden önce, “kendi toplumsal gelişmelerinin iç dinamizmi” nedeniyle oluşan sınıflı yapısında, devletleşmeye sıçramak için gerekli olan Sünnî İslam tercihini yapmışlar; “Klasik İslam’da hazır buldukları”, Anadolu’ya geçince de “Anadolu Selçuklularından devraldıkları uygarlık unsurlarını kendi etraflarında toplayıp kullanabilmeleri” de, daha kabile düzeyinde

⁷⁰² Berktaş, “Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi”, s. 79-80.

⁷⁰³ Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 18. Berktaş’ın Gibbons’ın tezini, “Batı Oryantalizmine hakim olan görüş” başlığı altında topladığı diğer uzantılarıyla birlikte eleştirmesi için ise bkz., Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 19-23.

⁷⁰⁴ Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 90. (İtalikler orijinalinde.)

⁷⁰⁵ Mesela bkz., Berktaş, “The ‘Other’ Feudalism”, s. 144-146.

⁷⁰⁶ Örneğin bkz., Berktaş, “The ‘Other’ Feudalism”, s. 164.

var olan bu “iç dinamizm” nedeniyle gerçekleşmiştir: “Feodal ilişkiler, Orta Asya’dan önce İran’a, sonra Anadolu’ya gelen Türk topluluklarına dışarıdan aşılınmış değildir; onların kendi sınıflaşmalarının doğal uzantısıdır”. Türkler Anadolu’ya geldiklerinde artık Namık Kemal’in giderek yaygınlaşan o mısraındaki gibi “dört yüz çadırılık aşiret”ten de, bu “aşiret” bağımlı reddedenlerin tercihi olan ulema veya benzeri yapıları kullanma becerilerinden de değil, “dört yüz çadır” ifadesinde içkin olarak var olan “saf kandaşlık düzeyindeki bir aşiret”den değil, “içsel farklılaşma ve başkalaşım sonucu artık kendi zıddına [devlete] dönüşmeye hazır bir aşiret”ten doğmuştur.⁷⁰⁷

Ne var ki, diğer ‘kuruluş’ anlatılarında olduğu gibi, Berktaş’ın ‘kuruluş’ anlatısında da sorun, bir “savaş şefliği” de olan “aşiret”ten doğan Osmanlı ile feodal Osmanlı arasındaki ilişkiyi kuramamamızda yatar. Bir yandan Osmanlı’nın kabilevi çözülüşü gerçekleştirerek devletleşmeye nasıl sıçrayabildiğine dair bilgiyi bir şekilde tevarüs edecek bir geriye gidişle okur ve bu okuyuşta ‘uygarlık’, feodal bir ‘uygarlık’ demektir; kabile asabiyetinden çıkılmış ve uygarlığa geçilmiştir. Ama diğer yandan da bu sıçramanın bütün unsurları, dışardan, coğrafi, iklime bağlı, hatta uygarlığa dayalı bir takım harici etkenlerden değil, kendi iç dinamizminden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla aslında Berktaş’ın ‘kuruluş’ anlatısı da, hiç de öyle görünmemesine rağmen, asli bir “çekirdek”, “aşiret kökenli kurucu çekirdek” içerir.⁷⁰⁸

Ne var ki, Berktaş’ın Osmanlı’nın feodal olduğuna dair tezleri, bütün kabilevi toplumların “anahatları itibariyle” benzeri serüvenler yaşadığı önkabülüne dayanır. Dolayısıyla “çekirdek” aslında o kadar da asli değildir. Bu anlamda göçebe Türklerin Orta Asya’da kandaşlığa dayalı kabile sistemlerinden çıkarak sınıflı bir kabile federasyonuna ya da konfederasyonuna (“askeri aristokrasi”ye) dayalı, dolayısıyla sömüren-sömürülen ilişkisinin, özel mülkiyetin ve devletleşme eğilimlerinin belirleşine yönelik serüvenleri, “Roma ile Cermenler; Bizans ile Cermenler, İslavlar, Araplar ve Türkler; Çin ile Moğollar ve Türkler; İslamiyet-öncesi İran ile Araplar; İslami Arap-İran dünyası ile Türkler arasındaki ilişkilerde”⁷⁰⁹ kendilerini gösteren yukarı barbar kavimler ile uygarlık arasındaki gerilimli ilişkinin bir yansımasını, kısacası “çeşitli göçebe istilalarının yerleşik feodal toplumları boyunduruk altına almasından doğan gelişmelerin tarihi”ni⁷¹⁰ sunduğu gibi; “Ortaçağda devlet olmak, ülke çapında toprağa yayılmış bulunan temel üretici sınıfı, yani köylüleri bağımlı konumda tutup vergilendirmek (artı-ürünün hâkim sınıftan kaçırılmasını önlemek), bu gelirlerin bir bölümüyle de ordu ve bürokrasiyi beslemek çifte probleminin, o günün sınırlı

⁷⁰⁷ Berktaş, “Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi”, s. 108-109.

⁷⁰⁸ Berktaş, “Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi”, s. 109.

⁷⁰⁹ Berktaş, “Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi”, s. 89.

⁷¹⁰ Berktaş, “Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi”, s. 100.

para ekonomisi ve geri ulaşım teknolojisi çerçevesinde çözümlenmek” anlamına geldiğinden, bu sorunu çözmek için “başvurulan tipik yöntem” de, “üstündeki köylülerle birlikte toprağı *pronoia* (Bizans), *beneficium*, *feodum* (Batı Avrupa), *kat'ia* (Klasik İslam), *ikta* (İran ve Anadolu Selçukluları), *tımar*, *zeamet* ve *has* gibi isimler altında” hâkim sınıfı oluşturan “askeri bürokrasinin mensupları”⁷¹¹ arasında dağıtmak olmuştur. Bunun nedeni, bütün Ortaçağ toplumlarında ülkeyi başka türlü yönetmenin “nesnel imkânsızlığı”dır; böylece “fiyet/dirlik dağıtımı, daima fiyef dağıtan(lar) ile fiyef alan(lar) arasında, kral ile büyük baron (süzeren) arasında, süzeren ile kendi vassalı arasında, sultan ile iktadae’ları arasında, padişah ile has ve zeamet sahipleri ve tımar’lılar arasında, imparator ile pronoia’cılar arasında, kısaca merkez ile taşra arasında sürekli bir gerilim ve çatışmayı” içeren bir “devlet” oluşumu aşaması ortaya çıkmıştır.⁷¹² Ne var ki bazı coğrafyalardaki hızlı veya yavaş feodalleşme ya da feodalleşmenin hızlı veya yavaş çözülüşü, “merkez” ile “taşra”nın arasındaki gerilimli ilişkisinin doğasına göre şekillenmiştir. Dolayısıyla bu şemanın belirleyiciliğinden muaf olmaları mümkün olmayan ve Orta Asya’daki kabile federasyonu veya konfederasyonu aşamalarında kandaş topluluklara özgü komünal ve eşitlikçi vasıflarından sıyrılarak sınıflı topluluklar aşamasına geçen ve daha o dönem bir “Türk-İslam sentezi” oluşturarak “İslam uygarlığı dairesine giren Türkler”⁷¹³, onbirinci yüzyıldan itibaren “Fuat Köprülü’nün deyişiyile ‘askeri aristokraziye müstenit’ devletler”⁷¹⁴ kurmuşlar ve “bütün kavimlerde ortak” olan bir “çıkış noktası”ndan, “kabile toplumunu, kandaş birimler içinde geçerli bir ilkel kolektivizmin saf ve bozulmamış şekli”nden başlayarak “barbarlığın yukarı evrelerinde, özel mülkiyetin, sınıfların ve somürünün belirlediği, fakat devletin uhenüz doğmadığı bir askeri demokrasiye ulaşmışlar”; ancak bu “göçebe otlakçılık üretici güçlerine dayanan askeri demokrasileri”nin Orta Asya’nın ögöl koşulları gereği çok uzun sürmesi nedeniyle, “Batı Avrupa’ya kıyasla oldukça gecikmeli olarak feodalizme yükselmişler”dir; bu nedenle, “Türklerin devlete sıçrayışları/feodalizme geçişleri”, “Çin sınırından başlayıp batıya yürüyen yer değiştirmelerinin İran ve Anadolu duraklarında yerleşik Ön Asya uygarlıklarının fethedilme anı ve eylemi içinde” gerçekleşmiştir ve “fethedilen uygarlıklar” zaten “feodal karakterde”dir.⁷¹⁵

⁷¹¹ Berktaş, “Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi”, s. 101.

⁷¹² Berktaş, “Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi”, s. 102.

⁷¹³ Böylece Berktaş, “Türk-İslam sentezi”ni feodal bir sentez olarak kayıtlar: “[G]izemsizleştirilmiş içeriğiyle Türk-İslam sentezi, bir kavmin bir dini veya hatta bir kültürü devralmasının ötesinde, -Cermen-Roma, Arap-İran, Norman-Anglo-Sakson sentezleriyle karşılaştırılmasını mümkün kılacak bir tarzda- Türklerin proto-feodalizmi ile İslami Arap-İran feodalizminin sentezi diye tanımlanmalıdır”. (İtalik orijinalinde). Dolayısıyla Berktaş’a göre, Türk-İslam sentezi, burjuva milliyetiliğine geçişi işaret eden Cumhuriyet döneminde, feodal içeriğiyle, geri bir aşamayı işaret eder.

⁷¹⁴ Berktaş, “Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi”, s. 105-106.

⁷¹⁵ Berktaş, “Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi”, s. 107-108.

İlginç olanı, Berktaş'ın bu ilke kabileden devlete doğru sığıyarak (aslında İbn Halduncu bir asabiyet-medeniyet döngüsünü de içerecek denli sığıyarak) geçiş aşamasında benzeri başka geçişlerde yaşanan "hâkimiyet telakkileri"nin de yaşandığını iddia etmesi; lakin bu iddiasının uzantılarını sürdürememesidir: uygar feodal toprakları ele geçiren Oğuzlar, "Cermen barbar krallıklarıyla karşılaştırılabilir *yabgu*'lukları, hâkimiyet-tabiyet ilişkileri, *ikta* usulüyle kaynaşmaya yatkın *yurt* dağıtım yöntemleri, sömürü biçimleri, nihayet ideolojileri bakımından, *proto-feodal bir şekillenme içinde*"ydiler.⁷¹⁶

Böylece, Berktaş'a göre, ilki Orta Asya'de göçebe halindeyken, ikincisi İran havzasında devletleşmeyi gerçekleştirmesine rağmen kabilevi unsurlarla belirli bir gerilim içindeyken belirli bir uygarlaşma eğilimi içinde giren Türkler, Moğol istilasası, Büyük Selçuklu ve akabinde de Anadolu Selçuklu merkezi idaresinin dağılması, Berktaş ve benzeri feodal tezi yanlıları çok fazla vurgulaması da Haçlı seferleri gibi gelişmelerden sonra, "feodalizmin geri aşaması"ndan çıkıp "feodalizmin bir üst düzeyde gelişmeye başla"dığı bir ortamda yeni bir devletleşme evresinde bulurlar kendilerini. Ancak merkezi yönetimin dağılması nedeniyle 'uç'larda ortaya çıkan bir yandan 'göçebe demokrasisi" eğilimi ile ve diğer yandan da bu 'uç'lardaki beyliklerin, "Moğollardan kaçan bir kısım beyler, medreseli ulema, tüccar, esnaf ve zanaatkârlar" için cazibe merkezi olmasının getirdiği 'örgütlü' olmaya yönelik eğilimin belirli bir gerilim içinde teşekkül ettiği bu devletleşme hamlesi, herşeye rağmen, *zaten feodal bir altyapıda gelişmiş; dolayısıyla devletleşme eğilimi, sadece bu feodal ortamı kimin yöneticeğine karar vermiş* gibidir. Bu açıdan, her ne kadar bu devletleşme hamlesini "Türklerin devlete yeni bir sığıyışları aracılığıyla feodalizmin bir üst düzeyde gelişmeye başlaması"⁷¹⁷ biçiminde takdim etse de, yani zaten proto-feodal eğilim içinde olan Türklerin feodalizme tam geçişlerinin bu son aşamada, Osmanlı'nın 'kuruluş' aşamasında gerçekleştiğini iddia etse de, Osmanlı'nın feodal olduğunu iddia edenlerde de asıl çözülmesi gereken mesele, zaten yerleşik bir toprak düzeni ve ona bağlı ticari faaliyetler üzerindeki devlet (veya örgüt) teşekkülünün niteliğini çözümlenmeye yönelik gibi durur.

Dolayısıyla, her ne kadar Berktaş "akademik Ottomanist"lerde var olan 'Osmanlı feodal değildi' şeklindeki yaygın kanaate binaen ortaya çıkan ve Barkan'da soyut olmakla birlikte Osmanlı'nın kendisini anlamasına dayalı olarak oluşturulmaya çalışılan, İnalçık ekolünde ise Weberci bir çözümlenmenin güdümüne giren Osmanlı portresine de, isterse de AÜT'çülerin 'devlet'i daha baştan feodal bir devletten farklı kuran ve "Oryantalist özcülüğe"⁷¹⁸ yaslanan

⁷¹⁶ Berktaş, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 108.

⁷¹⁷ Berktaş, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 115.

⁷¹⁸ Berktaş, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 125.

bir Osmanlı portresine de eleştiriler yöneltse de, nihayetinde *onda da mesele Osmanlı 'nizam'ının adlandırılmasına dönüşür*. Osmanlı'yı feodal olarak tanımlarken Köprülü'de, Barkan'da veya İnalçık'ta var olan analiz biçimlerini eleştirel bir biçimde kullanarak bu feodalitenin nasıl bir feodalizm içerdiğini göstermeye çalıştığı yerler, bu açıdan, bizim için tali önemdedir ve örneğin Barkan'ın çizdiği bir tımar sistemine ya da İnalçık'ın daha ayrıntılı olarak ele aldığı toprak rejiminin nasıl işlediğine dair çözümlerine çok fazla eklemeye bulunmaz. Sadece Köprülü'de mevcut olan tarihi tekâmül ve terkibi, feodalizm adına, onlara da uygulayacak ve Köprülü'de bir biçimde tam gelişmememiş olduğunu iddia ettiği tarihsel materyalist yöntemi onların çözümlerini de içerecek şekilde yayacak bir betimleme tarzı içinde görünür.⁷¹⁹

Öyleyse Osmanlı'nın feodal olduğunu iddia edenlerin 'Osmanlı nizam'ı nasıldır? Berktaş, bunu, Türklerin Osmanlı'da ortaya çıkan üçüncü devletleşme aşamasının iç mantığı gereği, 'merkezileşme' eğilimi ile birlikte gelişen bir feodalizm olduğunu iddia eder. Osmanlı 'nizam'ı, "merkezi-feodal despotluğa geçiş"le kurulmuş ve böylece bu aşamaya kadar var olan "göçebe demokrasisi"ni kalıntılarını da yok edebilmiştir.⁷²⁰ Merkezileşme, var olan biçimleriyle "kabile tenasüdünü" kırmak için gereklidir;⁷²¹ zaten feodal bir zemin üzerinde de gerçekleşmiştir; ama "despotluk" nereden gelir? Elbette her ne kadar çeşitli feodalizmler olduğunu ve bunların farklı tarihsel zeminlerde, farklı tarihsel tekâmül içinde ve farklı tarihsel terkiplerle kurulmuş bulunduğunu; oysa hem "akademik Ottomanistler"in ve hem de AÜT'çülerin feodalizmi sadece Batı Avrupa'ya has kılan özcü bir feodalizm tanımından hareket ettiğini iddia etse de, *Berktaş'ın tahayyülünde de feodalizmin asıl yurdunun Batı Avrupa olduğuna dair bir kanaat bulunduğu* görülmeden cevaplandırılmayacak bir sorudur bu. Yine de Berktaş'ın feodal olduğunu iddia ettiği "nizam"ı kuruluş tarzından bir cevabı da vardır:

Bütün bunların ["askeri aristokrasi" dışından gelen devşirme ve kapıkulu gibi uygulamalarla birlikte merkezileşmenin] 15 ve 16. yüzyıllarda tımar sistemi için neticesi şuydu: her ne kadar Anadolu ve Balkanların asli askeri sınıflarının doğuştan hakkı biçiminde göreceli olarak bir Türk özelliğini muhafaza etse de, ekilebilir topraklar üzerindeki devlet derebeyliği [tahakkümü:

⁷¹⁹ Berktaş'ın Osmanlı feodalizmi dediği şeyi Barkan ve İnalçık üzerinden nasıl kurduğunu daha ayrıntılı olarak incelemek için bkz., Berktaş, "The 'Other' Feudalism", özellikle III. Bölüm.

⁷²⁰ Berktaş, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 115. İtaliye eklendi.

⁷²¹ Ama aynı zamanda Osmanlı'nın özgüllüğünü de oluşturur: "Batı Avrupa'da [merkezileşme için] gerekli teknik eşige olduğu kadar likidite (para) temeline de, feodalizm şöyle böyle beş-altı yüzyıl varolup ademi merkezileşen bir çehreye büründükten sonra erişilmiş; bu andan itibaren merkezileşme dalgası gelişmiştir. Osmanlılarda ise, doğrudan doğruya görece geç kurulmalarından ötürü, önce parasal, sonra teknik temel, neredeyse başlangıçtan itibaren vardı; dolayısıyla Osmanlı devleti, aynı sıralarda Batı Avrupa'nın bir gelişme içinde ancak kavuştuğu merkezileşme derecesini, kendi kronolojisinin erken safhalarında, dağılmaksızın ayakta tutuyordu". Berktaş, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 117. (İtaliye orijinalinde). Aşlında bu, Köprülü'nün "mutlakileşen devlet"in ilkin Osmanlı'da ortaya çıktığına dair teziyle paralellikler içindedir. Ancak Berktaş'ın öznesi feodalizm olunca, bu tür paralellikler anlamlarını yitiriyor.

overlordship] ilkesi (rakabe), hatırı sayılır oranda sıkılaştırıldı; Fatih'in sözde "toprak reformu" nun da iyi bir örneği olduğu veçhile, *mülk* ve *vakıf* toprakları, her [uygun] fırsatta, miri topraklara dönüştürüldü; *zeamet* ve *has* tarzındaki geniş tahsisatın tamamıyla göreve mahsus ve göreceli olarak hızlı rotasyona tabi olan *kapıkullarına* ayrıldığı iki katlı bir düzen kuruldu; normal tımara gelince, teşvik görmek için her zaman savaşa gitmeye hazır olan ve dolayısıyla hep sultan'ın otoritesine ve kontrolüne tabi bulunan sipahileri yerlerinde tutmak amacıyla, ömür boyu verilen sınırlı ölçülerdeki fiyefler olarak üleştirilmeleri üzerine katı kurallar getirildi. Bu tür tedbirler vasıtasıyla Osmanlı İmparatorluğu en 'despotik' teşekkülünü gerçekleştirdi; II. Mehmet'in (1451-1481), II. Beyazıt'ın (1481-1512), I. Selim'in (1512-1520) ve I. Süleyman'ın (1520-1566) hükümdarlıkları sırasında merkezi iktidarın zirvesinde, kendisini kendi kurucu ariktokrasisine bağlayan göbek bağı kesilmiş, yönetici sınıfını sultanın memurları ve kulları olarak yeniden tanımlayarak devlet ile yönetici sınıfı arasındaki ilişkileri tersine çevirmeye benzeri başka kıyaslanabilir bir siyasetten çok daha fazla olarak başarılı olunmuş görünüyordu.⁷²²

Her ne kadar Berktaş, böyle bir siyaset karşısında çeşitli merkezkaç güçlerin ancak "yönetici sınıf" içindeki denge siyasetiyle yerlerinde kalabildiğini iddia etse de ve her ne kadar şeriat ehli ile örf ehlini kapsayan bu denge siyasetinde "hem yönetici ailenin üyelerine ve hem de köylüye karşı eşî benzeri görülmemiş oramda devlet terörü" uygulandığı görüldüğünü iddia etse de⁷²³, aslında hem "akademik Ottomanistler"le ve hem de AÜT'çülerle kendisini buluşturduğu kolayca ileri sürülebilecek bu pasajdaki tablo, öncesi dönem de dâhil, *bütün Şarkiyatçı Osmanlı imajını tekrar eder*. Zaten Berktaş, Osmanlı 'nizam-ı âlem' fikrini de bu kanaat çerçevesinde, ama Cumhuriyet sonrasındaki tarihsel gelişmelere verdiği değeri de işin içine katarak değerlendirecektir.

Berktaş'ın, "nizam-ı âlem" fikrinden bahsettiği bağlamları da bu iki çerçeve içine yerleştirerek sınıflandırabiliriz. Örneğin, Osmanlı'nın kendisine dair algısına güvenilmemesi gerektiğini belirtirken, Osmanlı tarihyazımı bağlamında "nizam-ı âlem" in, Osmanlı vakanüvislerinin dogması olduğuna değinir. Böylece 'nizam-ı âlem', "çağdaş ideolojilere kıyasla daha durağan ve daha katı bir düşüncenin, daha doğrusu bir *akide*'nin etkisinde" olarak yorumlayarak aşırı bir genellemeye, dahası soyutlamaya tabi tutulur.⁷²⁴ Ancak sanki bir dini buyrukmuş gibi sunduğu bu "nizam", aynı zamanda, Osmanlı tarih yazıcılarının da içinde bulunduğu bir sınıfın, yönetici sınıfının, "her olaya yalnızca devlet açısından" bakan "ve aslında tarihin bütününe hanedanın yüceliğinin ve meşruiyetinin öyküsüne, 'Dâsıtan-ı Tarih-i Âl-i Osman'a indirge"yen, fonunu ise "dinsel tarih anlayışı"nın oluşturduğu bir çerçeveye de sahiptir. Ne ne kadar kökleri "yasak ve töre"ye dayanan Şeriat-dışı bir örfî hukukun geçerlilik alanı" da var ise de, "ne olursa olsun, Osmanlı nizamı, özünde Barkan'ın iddia ettiği gibi nerdeyse laik değil, temelde teokratikti: artı-ürünün piyasadışı zor yoluyla ele geçirilmesini içeren üretim ilişkilerinin ve onların hukukî çerçevesinin kutsanmasında tâyin edici rolü din

⁷²² Berktaş, "The 'Other' Feudalism", s. 13.

⁷²³ Berktaş, "The 'Other' Feudalism", s. 14.

⁷²⁴ Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 4. Berktaş, burada İlber Ortaylı'dan alıntı yapar; bkz., İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, s. 70.

oyunuyordu” görüşüyle⁷²⁵, “nizam”ı ‘siyaset’ten uzak, sanki kutsal bir hale imiş gibi değerlendirir.

Ancak kimi zaman da Fransızların *ancien regime*’ine denk, Cumhuriyet öncesini temsil eden ne varsa onun yerine yerleştirir: “1919-22 yıllarında İstanbul’un, ‘nizam-ı âlem’i korumak amacıyla, sultanın halife olarak sahip olduğu dini otoriteye başvurmuş olduğunu unutmayan Ankara kadroları için, *ancien regime*’lerin savunulması ile ruhanilik arasında kesin bir bağ var”dı.⁷²⁶ Bu anlamıyla, aslında *reaya*’nın benimsemediği, hatta Köprülü’de ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında romantik bir takım tarih anlayışları olabileceğine değinen Berktaş için hayli ironik bir biçimde, ama romantik bir tavırla da, *reaya*’nın bir ‘ihtilal’ umuduyla karşı çıktığı bir “akide” olarak sunduğu bir şeydir de “nizam-ı âlem”.

Böylece tuhaf bir denklem ortaya çıkar: Osmanlı yönetici sınıfı ile *reaya* arasındaki ilişkilerde, sanki aradaki sınıflar değil de, zınni olarak, *reaya* daha çok ‘feodal’ eğilimler taşıyan bir güç olarak sunulur. Çünkü Berktaş, Barkan’ın Sarı Mehmed Paşa’nın *Nesayih’al-Vüzerâ ve’l-Umera*’sından aldığı bir pasajı da zikrederek, “nizam-ı âlem”i, aynı zamanda, “Osmanlı düzeni”nin (establishment) “ihtilal”e karşı koruduğu bir “düzen” olarak da anlar. Ona göre, “Osmanlı düzeni (establishment) ... ‘nizam-ı âlem’in muhafazası konusunda hayli katı”dır; “bir Marksistin diyebileceği gibi, ‘sınıf bilinçli’”dir.⁷²⁷ Dolayısıyla, “nizam-ı âlem” fikri ile “ihtilal” birbirlerine karşıttır. Böylece bir yandan “nizam-ı âlem”i hem Osmanlı yönetici sınıfının bir akide gibi bağlandığı ve piyasa şartları haricinde, zor yoluyla *reaya*’nın “artı ürün”üne el koymasının kutsal meşruluk kaynağı olarak gösterir ve hem de “nizam-ı âlem”in bozulmasının doğuracağı “ihtilal”i olabildiğince romantikleştir.

Peki, ama Berktaş’da nasıl bir Osmanlı portresi, başka bir ifadeyle ‘Osmanlı toplumsal formasyonu’ ortaya çıkar? Elbette üste merkezi ve despotik bir “nizam-ı âlem” düzeninin yer aldığı, ama tamamıyla feodal üretim tarzının gereklerine kurulmuş bir ‘toplumsal formasyon’. Ne var ki Berktaş’ın bir çözümlemelerini bir adım daha ileri götürdüğümüzde, Osmanlı, çeşitli feodal terkiplerle farklı siyasal oluşumlara imkân veren ve dolayısıyla kendi farklılığını bütün bu farklılıklar temelinde gösterebilen Batı Avrupa’daki gelişmelerin aksine, “hükümet makinesi”nin merkezi bir feodal lordluk gibi kurulduğu ve kendisinden başka feodal bir oluşuma izin vermeyen *tek ve bütüncü bir feodal yapı* olarak ortaya çıkar⁷²⁸: *Osmanlı*, henüz

⁷²⁵ Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 4.

⁷²⁶ Berktaş, “Dört Tarihçinin Sosyal Portresi”, s. 29.

⁷²⁷ Barkan, “‘Feodal Düzen’ ve Osmanlı Tımarı”, s. 886. Berktaş’ın bu pasajı kullanması ve dahası İngilizceye hayli serbest bir çevirisi için bkz., Berktaş, “The ‘Other’ Feudalism”, s. 199.

⁷²⁸ Aslında bu noktada, son Osmanlı vakanüvisti Abdurrahman Şeref’in çizdiği tablodan ne kadar uzak olduğumuz sorulabilir elbette. Berktaş’ın hukuki olarak tanımlanmış bir feodaliteye nispetle ekonomik bir düzen olarak kurduğu Osmanlı feodalizmi, hukuki feodalite tanımlarına yeni bir veçhe kazandıramamaktadır. Bu yekpare ve bütüncül feodalite fikrinin aslında yaygın bir kanaat olduğunu göstermesi açısından, ‘devlet formasyonları’

kendisini bulamamış, *ancak kendisi aşıldıktan sonra siyasal olanın ortaya çıktığı, koskoca bir feodal lordluktur*. Barkan'ın diliyle ifade edersek, Berktaş için Osmanlı, tarihsel materyalizmin mantığı gereği işin içine dâhil edilen yorumlama tekniklerinin sonucu olan çikarsamalar bir yana⁷²⁹, *tam da 'nizam'ı nedeniyle koskoca feodal bir lordluktur. Siyaseti de ancak bir lordun siyaseti neyse odur*.

Tuhaf olanı, feodalizm çözümlenmeleriyle Osmanlı'yı evrensel tarih içinden okumaya çalışan Berktaş'ın, böyle bir yapısı ile Osmanlı'yı, hem döneminde ve hem de şimdiki algısında, evrensel tarihin içinde, *siyasal olarak*, diyalektik anlamıyla dahi var olamayacak bir şekilde, bir dipnot mesabesine indirerek olabildiğince *yerelleştirmesidir*. Hem "akademik Ottomanistler"ın ve hem de AÜT'çülerin feodalizmi bir üretim tarzı olarak değil hukuki bir idare tarzı olarak algıladıklarından şikâyet eden Berktaş, Osmanlı'nın siyasal anlamına dair herhangi bir soruşturmayı daha baştan kapatan bir Osmanlı portresi sunar. Bu anlamıyla, "akademik Ottomanistler" ve AÜT'çülere nazaran, Köprülü'nün metodolojisine daha sadık olmasına rağmen, onun siyasal nihilizminin çok gerisine düşer. Berktaş'daki asıl kaygı, kendi içinde Osmanlı'ya bir anlam verme değil, "en önemlileri düşüncelerini 1935-1960 arasında şekillendirmiş olan profesyonel Ottomanistler ile, onların akademik tezgahından geçip *eskiyi*

üzerine de çeşitli çalışmaları bulunan Recai G. Okantan'ın Tanzimat öncesi "amme hukuku"nu ele alırken çizdiği Osmanlı tablosunu burada aktarmakta fayda var. Okantan, ilginç bir biçimde hem cismani ve hem de ruhani iktidar olarak ikili bir işlevi haiz bulunduğunu belirttiği Osmanlı padişahlarının, altlarındaki çeşitli idari ve hukuki teşkilatlarla birlikte, "mutlak otorite"ye sahip bulunduğunu belirtirken, toprak düzeni açısından şöyle bir tablo ortaya koyar: "[Z]irvesini padişahın mutlak otoritesinde bulan bu idari teşkilat, askeri zaruretlerin tesiri altında vücuda gelen bir arazi sistemine istinad ettirilmiş bulunmakta ve netice itibarıyla de *garp feodalitesinden farklı kendine has bir karakteri haiz bulunan feodal bir bünye*, mahalli idareleri andıran bir durum kendisini göstermiş bulunmaktadır. Fethedilen ve rakabesi Devlete ait olan toprakların hükümdar hanedanına, büyük kumandan ve Devlet adamlarına ve nihayet muharebelerde yararlılık gösterenlere tahsisi esasına dayanan, has, zeamet ve timar gibi çeşitli usullere istinad eyleyen ve fakat *hükümlerlik haklarının tecezzisini ifadede çok uzak olan ve zirvesini hükümet merkezinde bulmak üzere hiyerarşik bir murakabeye* tabi kılınmış bulunan *nev'i şahsına münhasır bir Osmanlı feodalitesi* doğmuş ve vücuda gelen bu tarzda bir arazi rejimi Osmanlı devletinin temelini teşkil etmiştir." Bkz., Recai G. Okantan, "Amme Hukukumuzda Tanzimattan Evvelki Devrin Anahtarları", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c. 11, no. 3-4 (1945), s. 49. (İtalikler eklendi). Berktaş'ın 'feodal Osmanlı'sının idari ve hukuki bir sistem olarak Okantan'ın "nev'i şahsına münhasır bir Osmanlı feodalitesi"nden ne kadar farklı olduğu elbette sorgulanabilir. Ne var ki, aşağıda Ümit Hassan bahsinde de göstereceğimiz üzere, Berktaş'ın çizdiği, Batılı feodal soykütüklerin genel çizgisini vermesi babında Perry Anderson'ın 'antikiteden feodalizme' değil de, 'kabileden feodalizme' geçişi varsayan bir çizgi olduğundan dolayı da "hâkimiyet telakkileri"ni daha gerilerde, ilk olanda, en erken gelende kurmaya meyyal olarak, Osmanlı'ya siyasal bir anlam yükleyemeyecek ve bu siyasal anlam 'ankitiden feodalizm'e geçiş ya da benzer geçişkenlikler kuranlarca belirlenmiş olacaktır. Anderson için bkz., Perry Anderson, *Antikiteden Feodalizme Geçişler*, çev. Uğur Kocabaşoğlu, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2017). Berktaş'ın Anderson'ı "Avrupa-merkezci" olarak eleştirmesi için bkz., Berktaş, "The 'Other' Feudalism", s. 95. Berktaş Anderson ile AÜT'çüler arasında da bir ilişki kurar; bkz., Berktaş, "The 'Other' Feudalism", s. 337. Ne var ki Anderson'daki "egemenliğin parsellenmesi" ya da "kompleks birlik" gibi daha çok siyasal bir vurgusu bulunan bir anlayış, Berktaş'ta hiç yoktur ya da zaten böyle bir "birlik" algısına da karşı olarak bir pozisyon geliştirmiş bulunmaktadır.

⁷²⁹ Bu tür yorumlama teknikleri 'toplumsal formasyon'a olduğu kadar kimi taraftarlarınca 'devlet formasyonu'na da özel bir ilgi gösterecek bir eğilim içinde barındırır. Lakin burada ele alamayacağımız kadar teknik olan bu sorun, 'devlet formasyon'larının üretim tarzlarına görece özerkliğine göre şekillendiği ayrı bir hiyerarşi ortaya çıkarır.

canlandırma ideolojisi taşıyan izleyicileri”nin⁷³⁰, kendi fikrinde, milliyetçi bir burjuva devrimi olan Cumhuriyet’in kazanımlarını silme girişiminde olmalarıdır. Dolayısıyla Berktaş’ın Osmanlı’yı feodal yapma çabası, feodal olanı, Kathleen Davis’in kullandığı anlamıyla, “egemenliğin tanımı ve mekânı (location) üzerindeki” bir mücadele alanı olarak gören bir çerçevede değerlendirilebilir: Osmanlı, tarihsel olarak geride kalmış, dolayısıyla dönemselleştirilebilir bir niteliği haiz bir geçmiş olarak, ancak Cumhuriyet’in Kemalist kazanımlarının nazarından figürleştirilirse Kemalist Devrim kendi meşruiyetini kazanabilecektir. Aksini iddia edenlerin asıl derdi, Osmanlı değil, *Kemalist dönemselleştirme mantığıyla bir egemenlik mücadelesine* girişmeleridir. Acaba sadece küçük değinilirlen kalan, asıl biçiminin ne olacağını bitirmeden hayata veda ettiği için hiç bilemeyeceğimiz İdris Küçükömer’in “biyopolitik erk” arayışı⁷³¹, bu tür egemenlik mücadelelerini nasıl tanımlayacaktı?

⁷³⁰ Berktaş, “Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi”, 119. İtalik eklendi. Tuhaf olanı, Berktaş’ın bütün ‘kabileden feodalizme geçiş’ mantığının, Ümit Hassan’dan bahsederken göreceğimiz üzere, aslında bir “eskiyi canlandırma” mantığı da içermesi.

⁷³¹ Bkz. İdris Küçükömer, *Halk Demokrasisi İstiyor Mu?*, (Profil, ikinci baskı, İstanbul: 2013), s. 84-87.

5. BÖLÜM

‘POLİTİK PERSONA’ OLARAK ‘KURULUŞ’

Osmanlı ‘kuruluş’ sorununun kendisi bir sorundur ve bu sorun, onu aşağıda yeterince vurguladığımız gibi kendine özgü bir oluşum yapmakla kalmaz, öncesi ve sonrasıyla hâkimiyet telakkisini de döneminin eğilimlerine göre *dışarıdan* biçimlenen, kendi içkinliğini ancak dönemin eğilimlerindeki hâkim unsurların marjinlerinde ortaya çıkan ve sürekli elden kaçan bir nitelikte sunar. Başka bir ifadeyle, Osmanlı’yı politik, teolojik ve kanuni bir hükümrancılık ve bu hükümrancılığa dayalı dönemine uygun bir nizam olarak tasarlama çabasının önündeki en büyük engellerden birisi, Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarıdır. Osmanlı kuruluş varsayımları hâkimiyet telakkileri üzerine o kadar etkili olmuştur ki Osmanlı, ya 1980’lerde ortaya çıkan ikinci nesil kuruluş varsayımlarında olduğu gibi tamamıyla reddedilerek ancak kendisine dışardan bağımlı bir tarihin, en uç noktasını Heywood’un ilk Osmanlıları günümüzün teröristlerine benzeten “aşırı saçmalıklar”ında sergileyen başka bir tarihe eklemlenen bir tarihin bir parçası kılınarak *başka bir hâkimiyet telakkisinin nazarından* değerlendirilmiştir veya bir “çekirdek” gibi ancak bir “uç”a eklendiğinde anlamı olabilecek bir oluşum olarak sunularak ‘arada’ bir yere yerleştirilmeye çalışıldığından, *hâkimiyet telakkilerinin yeri hep boş kalmıştır*. Bu açıdan Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarında herhangi bir hâkimiyet telakkisine ya rastlanmaz veya Köprülü gibi yaslandığını gördüğümüz isimlerdeki biçimleriyle, bugüne ulamlanabilecek bir şekilde sunulmadığından, sadece nominal bir düzeyde, en iyi haliyle de *rakip ‘kuruluş’ varsayımlarına karşı bir denge unsuru olarak* yer alır. Ancak aynı denge durumuna tutunmak, bir yandan tarihsel mevcudiyetiyle Osmanlı’yı tarihsel olarak ayakta tutmaya, diğer yandan ise Cumhuriyet’in idealleri ile

hedefleri arasında sıkışıp kalmış bir aradan bu tarihselliğe bakmaya çalışmış Köprülü'yü politik nihilizme sürükleyen de bir tutumdur.

Yine de en azından kendi içkinliğinde olmasa da, başka 'kuruluş' varsayımlarına karşı bir denge unsuru olarak kullanılsa da, tarihsel olarak mevcut olmuş bir hâkimiyet telakkisine inanç Köprülü'de tamdır. Örneğin Osmanlı 'kuruluş'unun eklesiyastik bir Bizans'ın kiyısında oluşan bir girişim gibi değerlendirildiği, Osmanlı sözkonusu olunca *imparatorluk hakkının ebed müddet Bizans'ın hakkı olduğu* ahistorik bir düşüncenin hâkim bulunduğu bir iklimde, "imparatorluk ve hâkimiyet telakkilerinin Osmanlıdaki mahiyeti"nden bahsetmeye cesaret edebilmiştir. Her ne kadar, bırakalım "özcü milliyetçi" diye suçlanmasını, örneğin Wittek Köprülü'nün Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarını sanki mesele Osmanlıların Kayı boyundan olup olmadıklarıyla ilgiliymiş gibi sunsa da ve her ne kadar, bu sunuma rağmen, Köprülü ile Wittek arasında Osmanlı öncesi Anadolu'nun genel tablosunu sunuşta farklardan ziyade benzerlikler olduğu rahatlıkla gösterilebilecek olsa da, Köprülü, Osmanlı'yı Kadim İslam uygarlığı ile bir imparatorluk geleneği olarak Bizans arasında bir uç olarak tasarlayan Wittek'in, hatta bunun yıllar sonraki bir uzantısı olarak değerlendirilebilecek Müslüman cemaati ile imparatorluk arasında sıkışan ve bu nedenle gerilimler taşıyan bir girişim olarak ele alan Yerasimos'un aksine, başka bir imparatorluk fikrinin de olabileceğini iddia eder: "Bizans, Roma'nın tek meşru varisi sıfatıyla, barbar Batı âlemini ve Batı hükümdarlarının nazari olarak kendisine tabi sayarken, Doğu'da Sasani imparatorları ve daha sonra İslam halifeleri de kendilerini imparator addediyorlardı."⁷³²

Elbette ki Batı tarihyazımında Bizans'ın "Roma'nın tek meşru varisi sıfatı" da, "barbar Batı âlemi" ifadesi de makes bulamayacak bir iddiadır. O kadar ki örneğin Osmanlı kaynaklarında "tekfur", "fasiliyus" ve "kayzer" in ne tür bir kullanımı olduğuna dair bir çalışmayla karşılaşırız⁷³³, ancak Hind-Avrupalı kavramların ve toplumun bir sözlüğünü yazan Emile Benveniste, Fars kaynaklı *şah*, *şehinşah* veya *hüda* kelimelerinin nasıl kadim krallık anlayışından mütevellit olduğuna değinir, ancak Osmanlı'nın "fasiliyus" yaptığı *basileus*'un antik Yunan kökeninin bile istisnası olduğunu söyleyerek Helenik krallık anlayışını Latin anlayışı karşısında tali bir konuma yerleştirir ve dahası Germenik anlayışla yakınlaştırır.⁷³⁴ Cumhuriyet döneminde Kemalist solun Frankafon liberal kanadının "Sezaro-papist" diye

⁷³² Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, s. 127; Köprülü'nün bu cümlelerinin yer aldığı bölümün adının "İmparatorluk ve Hâkimiyet Telakkileri" olduğunu hatırlatalım.

⁷³³ Bkz., Hasan Çolak, "Tekfur, fasiliyus and kayser: Disdain, Negligence and Appropriation of Byzantine Imperial Titulature in the Ottoman World", *Frontiers of the Ottoman Imagination: Studies in Honour of Rhoads Murphey* içinde, der. Marios Hadjianastasis, (Brill, Leiden: 2015), s. 3-28.

⁷³⁴ Emile Benveniste, *Dictionary of Indo-European Language and Society*, s. 319-327.

adlandıracağı bir geleneğe kadar uzanan ve nihayetinde bir otoriterlik damarı olarak sunulan⁷³⁵ bu anlayışın elbette ki Batı tarihindeki etkisi ve yeri Köprülü'nün iddia ettiği kadar olmayabilir; lakin Bizans'tan veya onun belirli bir mirası devraldığı Roma'dan ayrı bir imparatorluk fikrinin varlığına dair vurgu önemlidir. Bu açıdan, tarihsel olarak bakıldığında, daha sonra Wittek'in Habsburglar ile Osmanlı arasında kurduğu ilişkiye benzer bir ilişkiyi, Wittek'in Osmanlı'yı bir *uç* oluşumu olarak sunmak üzere kullandığı bir ilişkiyi hâkimiyet telakkileri açısından daha geniş bir bağlama yerleştiren bu durum, İslam dünyası ile Batı âlemi arasındaki temas noktasını Bizans ile Emeviler ve daha sonra da Abbasiler üzerinden kurarken, bunları benzeri iddialara sahip birer farklı siyasal yapılara dönüştürür.

Dolayısıyla Köprülü, burada, önce, başka bir imparatorluk fikri olduğunu; bunun “[y]üksek ve incelmış bir medeniyete, muntazam devlet teşkilatına, muhteşem bir devlet merkezine, en küçük teferruatına kadar tanzim edilmiş saray merasimine malik olan” ve “kendilerine ‘şahların şahı’ gibi adlar vermekte ve şahıslarını mabudlar sırasında saymakta” olan imparatorlara sahip Sasanilerde; “Bağdat gibi, ortaçağın en medeni merkezinde, göz kamaştıracak bir debdebe ve nihayetsiz bir servet içinde yaşayan, muntazam devlet müesseselerine malik olan” ve “kendilerini alelade hükümdarların fevkinde bir imparator” sayan “Emevi ve bilhassa Abbasi halifeleri”ninde gerçekleştiğini belirtir. Hayli tantanalı olan bu tasvirlerden sonra, “Endülüs Emevilerinin ve sonradan Şii Fatimi halifelerinin kendilerin ‘emirü’l-müminin, imam’ saymalarına rağmen, Abbasi devleti”nin, “Sünni İslam devletleri üzerinde yüzyıllarca büyük bir manevi nüfuz icrasına muvaffak” olduğuna; “tahta çıkan hükümdarları menşurlarla tasdik edip unvanlar” verdiklerine; “onlara hâkimiyet timsali olarak bir takım hediyeler” gönderdiklerine ve “bu suretle onların hâkimiyetlerine meşruluk bahş”ettiklerine değinir.⁷³⁶

Sonra Abbasi hilafetinin bu manevi nüfuzunun kurulmuş çeşitli Türk devletlerine de yansıdığını işaret eder. Burada ikili bir ayırım da yapar: “Sünni siyasetini takip eden Karahanlılar ve Gazneliler Abbasi halifelerine çok bağlı” olmakla birlikte, bu bağlılık manevi bir nüfuz etkisinde kalmış; Büyük Selçuklu ile birlikte ise, Abbasi halifesi, manen nüfuzuna sahip olsa da maddeten Selçuklu'ya bağlı bir hayat sürdürmüştür.⁷³⁷ Ne var ki Köprülü'nün buradaki ifadeleri, sanki kralın iki bedeni konusunu araştıran Kantorowicz'i anıştırır:

⁷³⁵ Örneğin bkz., Ahmet İnsel, “Otoritarizmin Sürekliliği”, *Birikim*, no. 125-125 (Eylül-Ekim 1999), s. 143-166.

⁷³⁶ Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, s. 127-128.

⁷³⁷ Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, s. 129.

Bağdat'ın Tuğrul Bey tarafından fethinden, yani Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşundan sonradır ki, Fatimi devleti müstesna olarak, hemen bütün İslam dünyasının Türk hegemonyası altına düştüğünü görüyoruz. Bağdat'ta Abbasi halifesinin elinden Doğu ve Batı memleketleri hâkimiyetini temsil eden taçları giyen Tuğrul Bey ile kudretli halefleri, Abbasi halifesini kendi nüfuzları altında ve kendisine ayırdıkları gelirle yaşayan “*ruhani bir reis*” mahiyetinde bırakarak, bütün *cismani nüfuzu*, yani imparatorluğun nüfuz ve salahiyetini tamamen alıyor; Asya'daki İslam memleketlerinde hüküm süren birçok sülale de onlara tabi olmak mecburiyetinde kalıyordu.⁷³⁸

Elbette ki “ruhani reis” ve “cismani nüfuz” ayırımına dayalı bu görüş, *tek bir bedende ikili bir işlev öngören bir politik teolojinin aksine, iki ayrı bedende ikili bir işlevi haiz bir politik teolojidir* ve Köprülü bu yapının Selçuklu sonrası Anadolu Selçukluları'yla devam ettiğini, Anadolu Selçuklularında “Büyük Selçuklu devleti ananesinin bir devamı olarak, civardaki küçük Müslüman ve Hristiyan devlet üzerinde nazari bir hâkimiyet iddiası”nın göze çarptığını iddia eder. Bütün İslam imparatorluklarının “*tek Hristiyan imparatorluğu olarak Bizans'ı*” tanıdıkları bu İslam imparatorluk geleneği Osmanlı'ya da miras kalmıştır ve “Osmanlılarda bilhassa XVI. yüzyılda gelişmiş şeklini gördüğümüz imparatorluk telakkisi, Bizans'tan kalma bir miras değil, kısmen Osmanlı devletinin muazzam inkişafından, yani *tarihi şen'iyetten* doğan, kısmen de eski Selçuklu ve Abbasi ananesinden gelen *İslami bir telakkidir*”.⁷³⁹

Köprülü bu telakki hakkında çok fazla durmaz; lakin hilafet ile ona tabi saltanat arasında kurduğu ilişki, Wittek bahsinde değindiğimiz İlker Evrim Binbaş'ın geliştirmeye çalıştığı bir politik teolojiyle hem benzeşir ve hem de ayrışır. Binbaş, özellikle Timur'un hükümlerine dayanan okumasında, her ne kadar aklında Ernst Kantorowicz'in *King's Two Bodies* çalışması olduğunu gösterir emareler sunsa da, meseleyi Schmitt üzerinden bağlamaya çalışır. Schmitt'in politik teolojiyi tanımlamak için kullanılan meşhur “[m]odern devlet teorisinin bütün önemli kavramları, sadece -teolojiden devlet teorisine aktarıldıkları, bu yolla da örneğin kadir-i mutlak Tanrı'nın kadir-i mutlak kanun koyucu olduğu- tarihsel gelişimler nedeniyle değil, ama aynı zamanda kabullenilmesi sözkonusu kavramların sosyolojik bir değerlendirilmesi için gerekli olan sistematik yapıları nedeniyle de, sekülerleşmiş teolojik kavramlardır”⁷⁴⁰ ifadesinin bir kez de hukuki içtihatla ilgili [juridic; mecelleyle ilgili] olarak ifade edildiği olan “[d]evletin kadir-i mutlaklığının hukuki içtihatla ilgili formülleri, gerçekte, Tanrı'nın kadir-i mutlaklığının teolojik formüllerinin sadece yapay sekülerleşmeleridir”⁷⁴¹ ifadesine dayanan Binbaş, bunun Schmitt'in *bir şahsa (persona'ya) devlet bahşettiğini* gösterdiğini ileri sürer. Bu vurgu, Binbaş'ın politik teoloji arayışı için önemli önemlidir ve onun sadece Timur'un

⁷³⁸ Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, s. 130.

⁷³⁹ Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, s. 132.

⁷⁴⁰ Schmitt, *Political Theology*, s. 36.

⁷⁴¹ Schmitt, *The Concept of Political*, s. 42.

şahsı üzerinden değil, genel anlamıyla, Schmitt'e dayalı olarak da kurmaya çalıştığı politik teoloji anlayışını da belirleyecektir. Bu, şahsa bağlı, *persona*'ya olarak politik teolojinin geliştiği bağlam da devlet ile *persona* birleşir ve bu birleşmeyi sağlayan da tektanrılı dinlerdeki yönetici imgedir: Tektanrılı dinlerde Tanrı'ya atfedilene benzer bir biçimde devlete atfedilen bu kadir-i mutlaklıkla devlet, "herhangi bir formuyla, ister emperyal olsun isterse de olmasın, şu ya da bu biçimde ilahlilik (divinity) kavramıyla veya bizim sözkonusu ettiğimiz son ortaçağ dönem İslam tarihinin kendine mahsus bağlamında, Tanrı'nın birliğiyle, mutabık kalmak veya gerçekte bu kavrama veya birliğe dayanmak zorundadır".⁷⁴²

Ne var ki Binbaş, Schmitt'in aslında *modern* devlet formuna dair geliştirdiği bir teoriyi doğrudan pre-modern devlet formlarına uygulamaya çalıştığını gösterir bu tanımlaması, tam da bu nedenden dolayı, bazı sıkıntılar taşır. Öncelikle Schmitt'in modern devlete dair yaptığı bir tanımı, 'tektanrılı dinler'e şamil kılarak olabildiğince yayar. Başka bir ifadeyle, Habermas'ın Schmitt'i, ayrıca eleştirilmesi gereken bir şema içinde, dünya tarihi sanki ancak Hegelci bir izleğin peşinden gidilerek yazılabilişmişcesine değerlendirdiği ve 'siyasal' olanı böyle bir şema içinde pre-modern imparatorluklar dönemine ait bir kategori olarak ele aldığı okumasındaki hususları bile yakalayamaz. Hatırlayacağımız üzere, Habermas, politik teolojinin, kabile toplumlarından daha federatif ve konfederatif yapılara doğru yaşanan dönüşümden sonra gelen imparatorlukların kurduğu düzenin bilincini yansıtan simgesel ve kolektif bir kendini anlama tazrı olduğunu iddia etmektedir. Böyle bir Hegeci/Habermasçı evreyi *bile* göz ardı ederek, mevcut politik teolojileri 'tektanrılı'laştırmak, sanki tarihyazımında Pascalcı bir kaldıraç icat etmeye benzer: Sanki tarihyazımı, bir nirengi noktasına yapılabilecek bir tazyikle başka bir noktada benzeri bir tazyiğe yol açabilen bir işlem imiş gibi.

Ancak Binbaş'ın asıl sorunu, ortaçağ İslam'ındaki yönetici algısını, "İbrahimi huzursuzluk" başlığı altında, Tevrat'taki İsrail kralları, İncil'deki krallığa dair literatür ile birlikte değerlendiren Francis Oakley'in çalışması⁷⁴³ ile İslam'da yönetiyi uzun bir tektanrılı gelenekle süreklilik içinde ele alan Aziz Al-Azmeh'in çalışmasına dayanmasıyla ortaya çıkar⁷⁴⁴; Oakley, hiç de Binbaş'ın alıntılacağı Schmitt ifadesine uymayacak bir biçimde ortaçağ İslam'ındaki yönetici algısını kitabileştirir ve salt teolojinin alanına hapseder; Al-Azmeh ise, İslam'daki yöneticiyi, antik krallık anlayışından kutsal krallığa, oradan da sultani

⁷⁴² Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 274-275.

⁷⁴³ Bkz., Francis Oakley, *Kingship: The Politics of Enchantment*, (Blackwell, Oxford: 2006), s. 50-67.

⁷⁴⁴ Bkz., Aziz Al-Azmeh, "Monotheistic Kingship", *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants* içinde, der. Aziz Al-Azmeh ve Janos M. Bak, (Central European University Press, Budapeşte: 2004), s. 9-29.

iktidara uzanan uzun bir süreçte, “derin bir sürekliliğin direndiği” bir tablo içinde talileştirir. İlkindeki “İbrahimi” ve ikincisindeki “tektanrılı” ifadelerinin sorunlu olması ayrı mesele, bu tür çabalar, tam da Schmitt’in kastettiği sekülerleşmiş devlet formunun ancak İbrahimi veya tektanrılı gelenekle büyük bir *siyasal* kopuş içinde ortaya çıktığına iddiasını gözardı etmekle kalmaz, siyasal olanı teolojik olan lehine bastırmayı içerir. Dolayısıyla bırakınız Hegelci/Habermascı bir şemaya, herhangi bir başka bir şemaya veya modela dahi yaslanamaz. Avrupa-merkezli tarihyazımının kendi içerisi dışındaki alanları, sanki tarihsizmiş ve kendi dışındaki bir takım (kavramsal) tazyiklerin etkisine maruzmuş gibi değerlendirdiği bir bakış açısının ürünü olan bu tarz, önce her Avrupa-merkezli (kavramsal) tazyiğe uygun kendi boş alanını üretir ve sonra da bu boş alanı teolojik olanla doldurur.

Bu açıdan Binbaş’ın “İslam tektanrılı bir dindir ve bu dünyadaki kraliyet (kingly) otoritesi Tanrı’nın birliğini taklit etmelidir” yargısıyla İslam’ı bağlayıverdiği İbrahimi veya tektanrılı gelenek içinden sorduğu, “[e]ğer Tanrı bir ise, Tanrı’nın Arz’daki iradesini vazetmeyi amaçlayan birden çok siyasal örgütlenme nasıl olabilir? Benzer şekilde, eğer birden fazla tanrı varsa, evrenselci bir paradigma tanrı(lar)ın bir aracı olarak verili bir siyasal örgütlenmenin varlığını nasıl meşrulaştırabilir?” şeklindeki sorular öncelikle politik teolojik bir soru değildir ve İslam geleneği içinde kelamı, Batılı gelenekte de teolojiyi ilgilendirir. Elbette bu gelenekler içinde bir yöneticinin nasıl olması gerektiğine dair teolojik içerikler de mevcuttur.⁷⁴⁵ Lakin bunlar, tamamıyla siyasal olanı kuşatmış gibi değerlendirilemez.⁷⁴⁶

Aynı şekilde Binbaş’ın tektanrılı bir geleneğe dayalı olarak sorduğu sorular karşısında “evrenselci iddiaları haiz hiçbir siyasal örgütlenmenin veya dinin bu temel sorular karşısında

⁷⁴⁵ Osmanlı geleneği için kelam kitaplarının nasıl bir “siyasi metin” işlevi gördüğüne dair dikkat çekici bir çalışma için bkz., İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasi Metin’ Olarak Kelam Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 1, no. 2 (2003), s. 379-398.

⁷⁴⁶ Binbaş’ın bu noktada örnek verdiği ve Schmittçi siyasal tanımına ilk itirazlardan birisini sunduğunu belirttiği Erik Peterson’un Schmitt’e itirazları, bir yanıyla tam da bu teolojik olanın içinden bir itiraz olarak değerlendirilebilir ve diğer yanıyla da Binbaş’ın aslında birazdan döneceğimiz imparatorluğun “dinsel” olduğu iddiasıyla çelişir. Son zamanlarda Schmitt’e karşı itirazları nedeniyle yeniden gündeme gelen Peterson, sadece Binbaş’ın Arnaldo Momigliano vasıtasıyla vurguladığı şekliyle, “pagan devletin çoğulcu yapısı”nın “Hristiyanlığın muhafaza edemeyeceği bir entelektüel ve lingüistik birleşme” yanlısı olduğu için Roma siyasetinin Hristiyanlıkla uyumsuz olduğunu; dolayısıyla teolojik olan ile siyasal olan arasında bir uyumsuzluk veya Oakley’in ifadesiyle “İbrahimi bir huzursuzluk” olduğunu göstermez. Agamben’in Katolik Kilisesi için tavsii ettiği ‘İsa’nın makamını bürokratik mekanizmalarla değil onun mesiyaniğe vazifesiyle doldurun’ mealindeki hatırlatmayı, Katolik olmasına rağmen hukukçu olarak tebarüz etmiş Schmitt’e karşı protestan bir ilahiyatçı iken Katolikliğe dönerek ateşli bir Kilise yanlısı olarak, Augustine’i yeniden yorumlayarak yapmaya çalışır ve politik teolojinin teolojik imkânsızlığını göstermeyi amaçlar. Peterson için mevcut siyasal iklim, teolojik bir tartışmanın konusu olamaz; olduğu zaman da ancak eskatolojik bir ihtiyatla veya kayıtlı olabilir. Schmitt’in yıllar sonra Peterson’a cevap verdiğini ve politik teolojiyi daha teolojik tartışmalar içinden yeniden tanımlamaya çalıştığını hatırlatmak da önemlidir. Bkz., Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 275 ve not 75; Erik Peterson, *Theological Tractates*, der. ve çev. Michael J. Hollerich, (Stanford University Press, Stanford: 2011); Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*, çev. Michael Hoelzl ve Graham Ward, (Polity, Cambridge:2008).

kendi konumunu bulmaktan kaçınmayacağını”, çünkü bizatihi “imparatorluk fikrinin dinsel” olduğunu iddia etmesi de, Bruce Lincoln’ün Ahameniş İmparatorluğu üzerinden geliştirdiği bir fikre dayanır⁷⁴⁷ ve bu fikir de, aslında Binbaş tarafından *İslam’ı sadece teolojik bir oluşum olarak sunan Avrupa-merkezli anlayışlarla örtüşür bir biçimde* kullanılır: “Şaşırtıcı olmayan bir biçimde, oluşumu emperyal devlet oluşumuyla el ele giden bir din olarak İslam, Tanrı’nın birliğini ya da *tevhid*’i, temel kavram olarak benimser”. Böylece, Binbaş, teoride, “ilahi birlik, cemaatin birliğine ve siyasal otoritenin birliğine tekabül eder. Bu nedenle, kozmik hiyerarşinin bu üç unsuru arasındaki ilişkiye dair herhangi bir formüleştirme, yeniden formüleleştirme veya düzenleme, aynı zamanda hem dinsel ve hem de siyasaldır” yargısına varır.⁷⁴⁸

Elbette ki bu aceleci bir yargıdır ve Schmittci olmaktan çok (yukarıda ilgili dipnotta vurgulandığı şekliyle) Petersoncu bir politik teolojinin imkânsızlığı görüşüne daha yakındır. Başka bir ifadeyle, aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere, Binbaş aslında *politik teolojiyi imkânsızlaştıran bir noktadan bir politik teoloji kurmaya çalışmaktadır*. Ne var ki ve aslında ne kadar tuhaftır ki Binbaş, her ne kadar Timur ve sonrasında şekillenen bir iklimde, Köprülü’nün sadece değinip geçtiği ve külliyyatının içinden dolaştığımızda da sonradan *Osmanlı’da bir örf ve şariat ikiliği doğuracak bir şekilde yorumlanacak bir zeminde ortaya çıktığını rahatlıkla kanıtlayabileceğimiz bir niteliği bulunduğu* söylenebilecek bir ikili yapıya neredeyse yakınlaşan bir hususu daha geniş bir çerçevede kurarcasına, *bir politik teoloji ihtimalinin nüvelerini* de sergiler. Başka bir ifadeyle, Binbaş, Timur zamanında ve Timur sonrasında ortaya çıkan hükümlerlik telakkilerinde, politik teolojik bir damarın izlerini de gösterir. Gerçi çalışması Fleischer’in Gelibolulu Mustafa Âli ve Kaya Şahin’in Celalzade Mustafa üzerinden bir ilişkiler ağı içinde bir imparatorluk imajı çıkarmasına benzer şekilde Şerafeddin Âli Yezdi üzerinden bir Timur hanedanlığı portresi çıkarmaya dönüktür; ancak her iki çalışmada da özellikle tali kalan ve denebilirse aslında sınırda, ara bölgelerde gezinen bir hükümlerlik kavrayışı yerine, politik teolojik diyebileceğimiz bir hükümlerlik anlayışının da izini sürer. Lakin bunlar, öncelikle Binbaş’ın ve onunla benzerlikler taşıyan *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*’ında A. Azfar Moin’in kurduğu politik teolojik yapıyı yeniden tasarlamaya gerektirir. Ancak bunu yapmadan önce, onlarla sanki meseleler üzerinde duruyormuş gibi görünen ve hükümlerlik telakkilerini Osmanlı üzerinden anlamlandırmaya yeltenen çalışmaların sorunlarına değinmek yerinde olacaktır.

⁷⁴⁷ Bkz., Bruce Lincoln, *Religion, Empire, and Torture: the Case of Achaemenian Persia, with a Postscript on Abu Ghraib*. (The University of Chicago Press, Chicago: 2007).

⁷⁴⁸ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 275.

i/ 'Deneysel Sentez' Olarak Osmanlı

Rhoads Murphey'in Mustafa Âli'nin fikirlerinin kendi şahsi kanaatleriyle kaynaşmış ve yazarın şahsiyeti ile Mustafa Âli'nin şahsiyeti sanki birbirine karışmış olmakla haklı olarak eleştirdiği⁷⁴⁹ Cornell Fleischer'in *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati* adlı kitabı, sadece Mustafa Âli'nin bir biyografisi olarak değerlendirilemez; Fleischer, çalışmasında, Mustafa Âli üzerinden, Osmanlı toplumuna, siyasetine ve yapısına dair olabildiğince geniş gözlemler de yapar. Elbette bu gözlemleri yaparken, Murphey'in de vurguladığı üzere, duraklama ve çökme emareleri içinde olan bir imparatorluk fikrinin çözümlenmesinde ağırlıklı bir yeri vardır ve Mustafa Âli'nin kimi zaman olağan sayılabilecek duygu veya düşüncelerini, beklentilerini ve hayal kırıklarını, bürokratik ilişkiler ağındaki eleştirilerini ve gözlemlerini, *sanki Mustafa Âli Osmanlı'nın kaderini yazan, hatta Osmanlı'nın mevcudiyeti üzerine Schmittçi anlamıyla karar veren* istisnai bir şahsiyetmiş gibi değerlendirir. Bir bürokratin hayatı ile bir imparatorluğun kaderinin bu kadar birbirine bağlı olarak sunulduğu bir çalışmada, elbette imparatorlukla ilgili değerlendirmeleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Ne var ki aynı nedenle, Osmanlı tarihyazımında hükümlerlik telakkisinin ve imajlarının nasıl sunulduğunu değerlendirebilmek için Fleischer'in çalışması iyi bir başlangıç noktası da sunar.

Özellikle Fleischer, Mustafa Âli'yi müslüman ve Osmanlı bir bağlama yerleştirmesi ile bu bağlamda ortaya çıkan ikili bir kültürü⁷⁵⁰ ya da daha sert bir ifadeyle “bir tür kültürel ve dünyevi şizofreni”yi veya “parçalanmışlık” halini⁷⁵¹ Türk ve Moğol mirasına bağlar; bu miras aşısı tutmamış bir tür ‘simgesel’i olarak belirlediğinden ortaya bir meşruiyet sorunu çıkar. Fleischer'in bölümlerdeki bakış açısı, neden bunların Osmanlı tarihyazımında hükümlerlik telakkisinin ve imajlarının nasıl sunulduğunu değerlendirebilmek için iyi bir başlangıç noktası olması açısından dikkat çekicidir. Fleischer Mustafa Âli'de önce bir ‘kimlik’ oluşturur. Bürokrat olmasını da aşan bir şekilde kurulan *bu ‘kimlik’ aynı zamanda Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarında dile getirilen hususların bir sentezi gibidir*. Mustafa Âli'de tıpkı Wittek'teki “çekirdek” gibi bir işlevi haiz olan bir kültürel bağlam vardır ve aslında Rumi olan bu kültürel

⁷⁴⁹ Rhoads Murphey, “Mustafa Âli and the Politics of Cultural Despair”, *International Journal of Middle East Studies*, c. 21, no. 2 (1989), s. 245-246; ayrıca bkz., Fatma Sel Turhan, “Bir Klasik Dönem Siyaset Tarihçisi Olarak Cornell Fleischer ve ‘Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati’”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 1, no. 2 (2003), s. 573-583.

⁷⁵⁰ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 262.

⁷⁵¹ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 282.

bağlam, “Osmanlı devletinin Anadolu ve Rumeli’deki öz topraklarını” içerir; sözkonusu topraklar, “Osmanlı’nın ilk olarak yerleştikleri ve daha sonra 14. ve 15. yüzyıllarda gaze yoluyla genişlettikleri bölgelerdir”.⁷⁵² Ne var ki Gibbons da tabloda eksik değildir:

Osmanlı devletinin 700/1300’deki kuruluş yıllarına değin Anadolu’nun Müslüman sakinleri Araplar, Türkler ve İranlılar gayrimüslim nüfusla bir arada karmakarışık yaşıyorlar ve bunların karşısından yalnızca *yemeyi içmeyi düşünen, kültürle hiçbir ilişkisi olmayan* daha karışık bir ırk türüyordu. Sonra Maveraünnehir ötesinden ‘Osmanlı aşiretleri’ gelmişti. Bunlar yerleşik Selçuklular’a çok benzerdi; “sanki aynı soydan geliyorlardı.” Otuz-kırk yıl sonra Osmanlılar Rumeli’de fetihlere başladılar ve bölgedeki gayrimüslim halkla karıştılar. Giderek Arap, İran ve Tatar uleması da bunlara karıştı... Böylece Rum güzel, yetenekli ve dindar insanlara hayat veren bir toprak parçası oldu. Osmanlı padişahları bu insanların eğitilmesi ve desteklenmesi yoluyla ve Rum’a bilge kişileri toplayarak “Arapların ve İranlıların kıskandığı” devleti inşa etti.⁷⁵³

Kimi zaman Mustafa Âli’den alıntılarla desteklenen bu satırları ne kadar Âli’nin ne kadar da Fleischer’in sayacağız, ayrıca tartışılır; ne var ki Fleischer buradan bir Rumluk bilinci, hatta bir “Rum şovenizmi” çıkarır.⁷⁵⁴ Ancak sadece Âli’yi değil, Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımının kurucu babaları Gibbons ve Wittek’i de bulabileceğimiz bu ifadelerin nirengi noktası ise, sözkonusu “Rum şovenizmi”nin, “İslam uygarlığının daha önceki gelenekleri karşısında duyulan *bir çeşit kültürel eksiklik kompleksiyle sıkıcı bağlantılı*” ve “belki de *bir dengeleme yolu*” olarak görülmesi gerektiğinin “açık” olduğunu belirtmesidir.⁷⁵⁵ Elbette *modern Osmanlı tarihyazımının* kapı açtığı ayrıca tartışılması gereken bu türden şovenizmler ve kompleksler, bir yandan zaten donuk ve değişmez bir uygarlık olarak tanımlanan bir İslam uygarlığı karşısında kendini meşrulaştırmaya çalışan bir Osmanlı imgesi de ürettiğinden Osmanlı’yı ikili bir kıskaca almayı zaten baştan garantiler: statik bir kadim İslam uygarlığı bir yanda, bunun karşısında kompleksli, ama şoven bir Osmanlı diğer yanda. Osmanlı kendisini sürekli bir meşruiyet krizi içinde bulan bir arayışla böyle dönüştürülür.

Öte yandan bu yorum, sadece “[c]oğrafi konumu ve kökeninde bir Müslüman gazi devleti olması nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu”nu bir yandan benzerleri yanında onu kompleksli yapmakla kalmadığını, ona karışık etnik unsurların yapısından kaynaklanan “fiziksel, ahlaki ve entelektüel özellikler” açısından⁷⁵⁶ bir zenginlik kattığını da ileri sürmek için kullanılmaya değil, aynı zamanda bu unsurlar arasından bir “Osmanlı” kimliği kurgulamaya da yarar: Âli, “Osmanlı olarak doğmamıştı”, Rum kültürüyle donanımlıydı; ama “sonradan kendi çabasıyla Osmanlı olmuştu”. Bunu da sağlayan, örneğin *siyasal bir süreç*

⁷⁵² Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 263.

⁷⁵³ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 264. Maalesef Fleischer’in çalışmasının orijinalini görme şansım olmadı. Dolayısıyla burada sadece Türkçe çeviriye dayalı bir kıyaslama yoluna gittiğimi belirtmek önemlidir.

⁷⁵⁴ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 264.

⁷⁵⁵ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 264-265.

⁷⁵⁶ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 265.

değil, “eğitim”di.⁷⁵⁷ Ancak sözkonusu eğitimi veren kurumsallaşma, tıpkı Wittek’te olduğu gibi, kadim İslam kültürünün temsilcileri olan ve bu kültürün hâkim olduğu diyarlardan gelen ulema tarafından verildiğinden, eğitim aynı zamanda İslami bir evrensellik anlayışı da sunuyordu. Bu açıdan, döneminin bir eğitilmiş bürokratu ve tarihçisi olarak Mustafa Âli’de, “Osmanlı yerelliği ile İslam evrenselciliği”ne dayalı olan bir “iki[li] kimlik”le karşı karşıya gelmemiz, Fleischer’e göre, şaşırtıcı değildir.

Gerçi bu ikili kimlik meselesi Fleischer’de bile o kadar sağlam değildir; kimiz zaman Mustafa Âli’nin kendisini hem “Rum” ve hem de “ehl-i resul” olarak sunduğundan bahseder; kimi zaman da onda bir “Osmanlı ekümenizmi”⁷⁵⁸ olduğunu belirtir. Ancak bütün bunlar hem Rumi bir kültüre ve kimliğe ve hem de bunun İslam evrenselciliği karşısında kompleksli de olan bir yerelliğine yaptığı vurguyla ters düşse de, Fleischer’in Rumi yerellik ile İslami evrenselcilik arasındaki ikilemi kullanma biçimi gayet nettir. Bunun sadece Mustafa Âli üzerinden ulaşılan bir netice değil, zaten Osmanlı hakkında var olan bir kanaatin Âli üzerinden yeniden dile getirilişi olup olmadığı böyle bir bağlamda tartışmaya açıktır:

Âli’nin tarihsel yöneliminin iki kutbunu oluşturan yerel Osmanlılık ve İslami evrenselcilik, Osmanlı meşruiyetinin ve kimliğinin temelini oluşturan iki hukuki kurumla tam olarak örtüşür. Bu kurumlar kanun ve şeriattır. Padişahlar tarafından hanedanlığın saygınlığı ve Rum’a özgü koşullar temelinde yürürlüğe konulan kanun yerel Osmanlılık’a biçim veren başlıca kurumdur. ... Âli ayrıca medrese öğrencisinin evrenselci şeriat-bilincini ortaya koyar ve öz-kimliğinin bu iki kutbunun birbirleriyle çatışmaya girebileceğini açıkça gösterir. Bir Osmanlı imparatorluğu tarihçisi olarak Âli’nin tek bir bakış açısı oluşturmaması aslında çok daha büyük bir ikilemi yansıtır. Bu, sultani hukukla ilahi hukuk arasındaki ilişkinin çelişik doğasından kaynaklanır.⁷⁵⁹

Sultani hukuk ile ilahi hukuk arasındaki çelişki fikri, elbette ki sadece modern Osmanlı tarihyazımının değil, genel İslami hukuk sistemlerinin tasvirinin ortak kanısıdır ve bu haliyle, ayrıca araştırılmayı gerektiren oldukça modern bir görüştür. Lakin genelde örf-şeriat ikilemi şeklinde sunulan bu modern ikilikten ziyade, burada bizim için asıl önemli olan nokta, İslam öncesi kaynakları da olan “daire-i adliye” gibi *İslamileşmiş bir siyasi geleneği* tasvirine yarım sayfa bile ayırmayı çok gören⁷⁶⁰ Fleischer’in hem Osmanlı kimliği ile ve hem de Osmanlı’nın kendisini anlaması, başka ve modern bir ifadeyle ‘Osmanlı öz-bilinci’ ile ilgili olarak ortaya attığı, Wittek’in varsayımlarıyla da uyumlu bir uç kültürünü, meşruiyet kaynaklarıyla alakalı olarak bir kez daha gündeme getirmesidir: “yüksek İslam gelenekleriyle Osmanlılık”, bir

⁷⁵⁷ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 266.

⁷⁵⁸ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 267.

⁷⁵⁹ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 270-271. İtalikler eklendi.

⁷⁶⁰ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 270-271.

noktaya kadar, “özdeş olmasa da, sınırdış ve karşılıklı uyum içinde”ydi. Mustafa Âli gibi “Altın Çağ”ın sonuna yetişmiş Osmanlılar,

...devlet ve kültüre ilişkin takdir duyguları yenilikten, hem hükümdarların, hem de âlimlerin İslam geleneğine ve kanunda ifadesini bulan “Osmanlı Tarzı” üzerine kurulu yeni bir siyasal, toplumsal ve entelektüel bileşkeyi oluştururken gösterdikleri yaratıcılıktan kaynaklanıyordu. Ne zaman ki hükümdarlar ve âlimler kültürel yaratıcılığı ödüllendirmekten ve desteklemekten vazgeçtiler, kanun kapsamına alınarak belli ölçüde zayıflatılmış halleriyle bile şer’i normların yerini idari ve dolaysız pratik gereksinimlere dayalı örfi normlar aldı, ulema, örnek ilim adamları ve Müslüman olmaktan çok, yükselmeyi düşünen hükümet görevlileri oldular, işte o zaman [Mustafa] Âli İslam’la Osmanlılık’ı ayırt etmeye başladı.⁷⁶¹

Eğer Fleischer’in sunduğu şemanın haricine çıkarsak, Mustafa Âli gibi bürokratlar üzerinden değil, bu satırlarda dile getirilen hükümdar telakkisi üzerinden gidersek, sonuç, aslında Orta Çağ sonlarından itibaren dile getirilmeye başlanan, ancak Weber’in patrimonyal otorite gibi kavramlarında da izleri bulunan, “dolaysız pratik gereksinimlere” göre hüküm veren despotik ve bir keyfi bir yönetim gösteren bir Oryantal yönetici imgesidir. Ne var ki Fleischer bu imgeyi, “sınır boyu” kültürüyle bir kez daha kuvvetlendirir: hem *uç* kültürü ve hem de böyle bir kültürde kurulan devlet, “kaçınılmaz olarak art bölgenin yüksek kültür kurumlarından ve bunları oluşturan âlimler, kadılar ve hocalardan yoksun olduğu için bu açıkları ancak *padişahlar bu tür insanları başka yerlerden getirerek*, hukuk aracılığıyla ve kurumsal yeniliklerle kapatabiliyordu”.⁷⁶² Lakin bizzat padişahların getirdiği bu ulema, hem “[t]ek bir insanın otoritesine ve vicdanına” tabi hale gelmiş oluyor ve hem de aralarındaki insicam bozulunca hukukun üstünlüğüne dayalı olan sistem kendiliğinden çöküyordu.⁷⁶³ Oysa yüksek İslam medeniyetine sahip başka “İslam devletlerinin çoğunda, kuramsal olarak şeriata tabi olan, ama gerçekte pratik çıkarları gözeten hükümet ile, yönetimin beraberinde getirdiği manevi ve ahlaki sorunların bulaştırılmadığı bir şer’i uygulamada direterek siyasetten uzak durmaya çalışan ilmiye kurumu arasında belirli bir gerilim vardı. Dolayısıyla ulema hükümete karşı potansiyel ve kimi zaman filli muhalefet odağını oluşturuyordu. Otoriter bir padişah olan Fatih Sultan Mehmed yüksek İslami devletin doğasında içkin olan bu sorunu tüm ilmiye kurumunu kendisine bağlayıp atayarak çözmeyi denemişti”.⁷⁶⁴ Fleischer böylece zaten kompleksli ve Rum şovenizmi içinde bulunan şizofrenik bir ilmiye bürokrasisinin bir de ideal İslami gelenek ile “Osmanlı Tarzı” arasında sıkışmışlığından siyasi bir argüman üretir: “Evrensel ve eşitlikçi şeriattan, şeriati temsil eden, geleneksel olarak adem-i merkezîyetçi ve

⁷⁶¹ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 272-273.

⁷⁶² Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 274. İtalik eklendi.

⁷⁶³ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 274-275.

⁷⁶⁴ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 275.

siyasal bakımdan bağımsız ulemanın ahlaki otoritesinden ödün vermeden *hükümdarlık otoritesi* nasıl kurulabilir, bir İslam imparatorluğu nasıl merkezileştirilebilir?”⁷⁶⁵

İşte bir yandan Rum iken eğitimle Osmanlı olmuş, ama diğer yandan aldığı eğitimle İslam evrenselciliğinin de sözcüsü konumuna gelmiş bir bürokratik parçalanmış, şizofrenik dünyasını, ideal ile gerçek arasında da parçalanmış, merkezi bir otoriteye karşı muhalefet görevini sözkonusu merkezi otoritenin kendisine bağlayarak ortadan kaldırdığı bir ortamda Osmanlı entelektüelinin hükümdarlık telakkisini değerlendirmeye çalışan Fleischer, zaten içkin olarak keyfi ve otoriter kıldığı bir hükümdarlık geleneğini, bir de yine Mustafa Âli üzerinden Türk ve Moğol gelenekleri bağlamında yeniden kurarak “Osmanlı Tarzı” dediği şeyi ortaya çıkarmaya çalışır.

Ne var ki bu bölüm bir *uç* kültüründe hem İslam ideallerini ve hem de şizofrenik bir entelektüel ortamın gerçeklerini uygulayabilmenin güçlüğünden doğan, hem Rumiliği ve hem de bundan ayrı olarak eğitimle gerçekleşen bir Osmanlılığı İslam’ın ilkeleriyle uyuşturmanın sıkıntılarını içeren bir “Osmanlı deneyiminin başarısızlığa uğra”mışlığı göz önüne alınmadan değerlendirilmesi imkânsız unsurları hem içerir ve hem de onlar olmadan da zaten var olan bir şemayı tekrar eder. Bu anlamda Fleischer’in Moğol istilası ve Bağdat hilafetini yıkması neticesinde oluşan siyasi iklime “halifelik sonrası siyasi düzen” demesi hayli anlamlıdır. Lakin bu anlam, hilafetin kendi içindeki gelişiminden, örneğin Kerbela sonrası ortaya çıkan hilafet kurumunun yapılaşmasıyla başlayan tartışmalardan, dolayısıyla Emevi hilafeti ile Abbasi hilafeti arasında görülebilecek farklardan ziyade, Moğol istilasının yol açtığı bir ikilik temelinde ortaya çıkar. Her ne olursa olsun, Moğollar 1258’de Bağdat’ı işgal edip Abbasi hilafetine son verdikten sonra, “gerçekte pek değil, ama kuramsal olarak evrensel halifelik”, “İslam ülkelerinde siyasal otoritenin tek meşru odağı” olarak da çökmüştür. Böylece daha evvel Selçuklu sultanlığı gibi çeşitli bölgesel hanedanlara meşruiyet bahşeden ve şeriatın koruyucusu olarak ortaya çıkan bir hilafet kurumu etkisini kaybetmiştir. Bu boşluk hilafet kadar evrensel egemenlik iddiası taşıyan, başka bir anlamıyla cihanşümul olan bozkır geleneğinin yönetici imgesiyle hem etkileşime ve hem de çatışmaya girecektir. Ancak *Cengiz yasası* temelli gelişen ve “ilahi takdir” ile belirlenen bir yönetici imgesi ile Oğuz Türklerinin benimsediği başka bir bozkır geleneği, her ne kadar Fleischer açıkça belirtmese de *Oğuz töresine* dayalı bir bozkır geleneği de birbirleriyle rekabet etmeye başlayacaktır. Fleischer’in neye göre biçimlendirdiğini tespit etmesi güç bu ikinci ayrımı, aslında bir hâkimiyet telakkisi olarak tanımlanmaktan çok sanki pratik olarak kullanışlı oluşuyla ortaya çıkmış gibidir ve yasa

⁷⁶⁵

Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 280-281. İtalik eklendi.

ile töreyi sanki yan yana var olan iki ayrı ve özsel gelenek olarak değerlendirir. Yine de bu her iki gelenek ile yüksek İslam geleneği, en azından ilk karşılaşma dönemlerinde, birbirlerinin “antitezi niteliğinde”dir⁷⁶⁶. İlk gelenekte hükümdar herşeyin üstündedir ve yasası veya töresi hükümdür; ikincisinde ise halife olarak yönetici “şeriat”ın altında olan, ancak onun koruyucusu olabilen bir hükümdardır. İlkinde mülkiyet tamamıyla yönetici hanedanın uhdesinde iken ikincisinde “özel mülkiyet”e saygı gösterilmek zorunludur; ilki askeri bir elit yaratmışken ikincisi, “İslam-İslam yüksek kültür geleneklerinin” bir sonucu olarak bürokratik. Yine de Fleischer’e göre bu iki farklı gelenek farklı coğrafyalarda farklı kaynaşma biçimleri de doğurur ve “bozkır-İslam sentezi” oluşturur:

Örneğin 15. yüzyılda Osmanlılar hem Müslüman olmayanlara karşı *gazada başarılı olmanın* saygınlığına dayanarak ve hem de soylarının *Oğuzlar’a dayandırarak* aynı anda hem dinsel duygulardan, hem de bozkır egemenlik geleneklerinden yararlanmaya çalıştılar. Safeviler ise Türkmen konfederasyonlarının askeri desteğine dayandılar, ama meşruiyet iddialarını peygamberin soyundan gelme (seyyidlik) ve Safevi tarikatının kutsal başı olarak manevi saygınlık taşımalarına dayandırdılar. 16. yüzyılın başlarına değin bu *ideolojik deneylerin* çoğu, Osmanlılar’ın de dâhil olmak üzere, evrensel iddiaların dayandırılabilmesi bir temel arama girişimleri niteliğini taşıdı. Evrensel egemenlik ideali, farklı biçimlerde de olsa, hem İslam, hem bozkır geleneklerinin yarattığı bir beklentiydi ve gerek yakın geçmişteki Cengiz Hanlığı örneği, gerek daha uzak geçmişteki halifelik, bu idealin gerçek olabileceğini gösteriyordu.⁷⁶⁷

Elbette bu betimlemede sorun, örneğin Osmanlı’yı Wittekçi bir gaza varsayımı çerçevesinde tanımlaması bir yana, her türlü meşruiyet iddiasını bir “deney”e, hem de “ideolojik deney”e dönüştürmesidir, ancak “ideal” olarak var olabilen cihanşümül bir “ideolojik deney”e. *Buradan bir hükümdarlık telakkisi oluşturmak elbette mümkün değildir; çünkü ancak deneysel olarak kendisini gerçekleştirmeye çalışan ideal bir durum olarak zaten kodlanmıştır.* Lakin Fleischer’in *analitik olarak kendisini gösteren bu sorundan* daha derin sorunu, bunu yine Mustafa Âli üzerinden göstermeye çalışırken başgösterir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Mustafa Âli, imparatorluğun kaderini yazan, hatta imparatorluğun kaderi hakkında karar veren istisnai bir figür haline getirilince, hükümdarlık telakkilerine dair söylediği bütün şeyler de, ideoloji kavramının içerdiğinden ayrı ve daha derin olarak, sanki Mustafa Âli’nin *bir icadı* gibi sunulur. Üstelik bu telakkiiyi bozkır geleneği ile yüksek İslam geleneğine bağlamak için herhangi bir çabaya da girilmez. Bu ikilik deneysel bir mahiyet taşıyan bir hükümdarlık ve hükümdarlık telakkisinin asıl egemeni gibi bir işlevi haizdir.

Fleischer, önce Mustafa Âli’ye “Osmanlı devletinin oluşumunda İslami inanç kadar büyük önem taşıyan bir Türk-Moğol siyasal geleneğinin varlığını çok iyi” *kavrattır*⁷⁶⁸. Bunu

⁷⁶⁶ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 283-285.

⁷⁶⁷ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 285. İtalik eklendi.

⁷⁶⁸ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 297.

yaparken, bozkır geleneğine dair bazı gözlemler yaptıktan sonra, sanki tarih yazan birisi için olağandışıymış gibi, Mustafa Âli'nin döneminde mevcut olan “dört büyük İslam devletini ve bunların hükümdarlarını” birer birer saymasını özetleyerek yorumlamaya girişir. Fleischer'e göre, “[k]öken ve yapılarının bazı yönleriyle 16. yüzyılın Osmanlı İmparatorluğu'nun ve onunla çağdaş olan belli başlı öbür İslam devletlerinin Moğol ve Timurlu devletleriyle pek çok ortak özelliği” vardır.⁷⁶⁹ Osmanlı “göçebe bir geçmişten doğmuş, üstün bir klanın başkanlığında fetih ve birleşmeye dayana bir devlet”tir ve “veraset düzeni”, “diplomasi”, “Kırım ve Özbek hanlarının Cengiz Han'a dayalı meşruiyetini tanımaları” ve “şeriatın ayrı bir hanedan hukuku ilan etmeleri”nin de gösterdiği gibi, “Osmanlılar yeni bir bölgesel İslam devleti yaratırken, aynı zamanda da *bir süre için* bozkırın siyasal geleneklerine bağlı” kalmışlardır: “Tıpkı Timur gibi Osmanlılar da gazi ülküsü biçiminde dinsel temelli bir ideoloji yaratarak İslami kimlikleriyle göçebe kökenlerini ve siyasal geleneklerini uzlaştırmaya” çalışmışlardır.⁷⁷⁰ Elbette burada Wittek'teki gaza varsayımının bir ideoloji olarak ortaya çıkması kadar bozkır geleneği ile İslami kimliği bağdaştırıcı bir unsur olarak belirmesine ayrıca dikkat çekmek gerekmektedir. Bu bize Fleischer'in Osmanlı 'kuruluş' sarmalına ne kadar yaslandığını gösterdiği gibi, bu sarmalın nasıl bir ideoloji ürettiğini de işaret eder bir niteliği haizdir.

Ne var ki Osmanlı, kendinden önceki bozkır geleneği ile islami kimliği bağdaştıran devletlerden bazı farklar da taşır: her şeyden önce, Osmanlılar merkezileşmiş bir devlet oluşturmaya çalışarak ve onaltıncı yüzyılın ortalarına kadar evrensel ya da cihanşümul iddialarda bulunmayarak daha baştan cihanşümul iddialarla yola çıkan Cengiz ve Timur geleneklerinden ayrışır. İkinci olarak, zaten içkin olarak neredeyse bütün çalışmasına hâkim olan bir temayı bir kıyaslama mantığı dâhilinde gündeme getirerek Fleischer, “Osmanlı'nın meşruiyeti”nin, “hem İslami, hem de göçebe siyasal gelenekleri açısından zayıf” olduğunu iddia eder. Ortada meşruiyet devşirebilecekleri bir halifelik kurumu olmadığı gibi nesep açısından da önemsiz bir yerden gelmektedirler. Osmanlı 'kuruluş' sarmalının hâkim temalarından birini tekrarlayarak Fleischer, bu kez Osmanlı'yı belirli bir ideolojiden de yoksun bırakarak ve böylece sanki gazayı ideolojik bir bileşen gibi sunduğunu da unutarak, onun başarılarından dolayı hâkimiyet kazandığını da iddia eder: “Başarıları gerçekte ideolojilerinden çok daha büyük ölçüde etkinliklerine dayanıyordu”.⁷⁷¹ Wittekçi “çekirdek” fikrine dayalı olarak hem Wittek tarafından ve hem de sonradan başka tezahürleriyle sık sık

⁷⁶⁹ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 285.

⁷⁷⁰ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 286.

⁷⁷¹ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 286.

kullanılacak, ancak Gibbons'ın da başka bir şekilde ileri süreceği bu tema, Fleischer'in iddialarını *analitik olarak* takip etmeyi güç bir hale sokar. Osmanlılar başarıları ve girişimleri nedeniyle önce devlet olmuşlar, kendinden önceki hâkimiyet telakkilerinden ("ideoloji"lerinden) çok fazla yararlanmamışlardır; ancak örneğin "Timur'un Osmanlı uygarlığı üzerinde doğrudan ve belgelerle kanıtlanmış bir etkisi vardır". Burada belgelerle kanıtlanmış olduğunu iddia ettiği bağın kaynağı, Wittek'in "Ankara bozgunu"na dair tezleridir. "Moğol etkisini saptamak" ise, "biraz daha zordur, ama son araştırmalarla bazı bağlantılar açığa çıkmaya başlamıştır".⁷⁷² Burada da "son araştırmalar" dediği, Heywood'un Osmanlı'yı post-Malazgirt değil post-Pontik bir oluşum gibi değerlendirdiği, tarihsel bir açıklama olmaktan ziyade radikal bir teori olarak ortaya koyduğu varsayımlardan ibarettir. Kısacası Fleischer bizzat Mustafa Âli'nin tarihinden çok çağdaş bir Osmanlı algısından yola çıkar ve bunu Âli üzerinden yeniden kanıtlamaya çalışır. Böylece Osmanlı, hâkimiyet telakkileri açısından bir tecrübeye (bir "deney"e) dönüşür, modern Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının sınırdışı bir tecrübeye.

Fleischer'in Mustafa Âli üzerinden Osmanlı hâkimiyet telakkilerini ele aldığı bölüm, kitabın başka yerlerinde de vardır bu özelliklik, ama burada tamamıyla karışıktır; nerede Fleischer'in kendisi konuşmakta, Mustafa Âli'nin görüşleri nerede başlamakta, anlaşılması güç bir hal alır. Örneğin, şovenist bir Rumi, ama eğitim vasıtasıyla Osmanlı da olmuş bir bürokrat olarak çizdiği Âli portresi ile Osmanlı yerelliği ile İslam evrenselciliği arasında sıkışmış uçtaki bir Osmanlı entelektüeli olarak Âli portresi, birbiriyle telif edilmesi güç olduğundan, zaten sıkıntılıdır; ancak aynı Âli'nin "Osmanlılar'ı Moğol sonrası İslam tarihinin bir parçası olarak gördüğünü, bu tarihsel bağlamda yerleşik nüfusun Müslümanlığı kadar göçebe yönetim geleneklerinin ve Cengiz, Timurlu ve Türkmen ideolojilerinin de ağırlık taşıdığını"⁷⁷³ düşündüğünü belirtmekle yetinerek özetlediği bir geçmiş, hatta 'kimlik' algısını birlikte ele almak neredeyse imkânsızdır. Fleischer, bir kez daha, Osmanlı üzerine modern tarihyazımının tezlerini Âli üzerinden kanıtlamaya girişmektedir.

Ne var ki Âli'de bütün bunlarla tezat oluşturan başka bir 'tarih bilinci'nin olduğunu gösteren doğrudan tarihyazımını çözümlenmeye başladığında, özellikle Âli'de "hükümdarlık hiyerarşisi" bulunduğunu belirttiği bölümlerde, başka bir tablo daha ortaya çıkar. Âli, döneminin dört büyük imparatorluğunun hükümdar anlayışlarını bir kategorileştirmeye, hatta hiyerarşik bir düzenlemeye de tabi tutmuştur. Dönemindeki Osmanlı, Safavi, Babür ve Özbek

⁷⁷² Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 286.

⁷⁷³ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 289.

devletleri için kendi adına hutbe okutmak ve sikke basmak gibi hususlardan yola çıkarak, bunların kullandıkları unvanlarının niteliğini incelemiştir. Böylece “padişah”, “şah”, “sultan”, “han” gibi unvanların ortaya çıktığını; “padişah”ın genel bir adlandırma olsa da “sultan”ın, “İslami nitelikte olan ve halifelik düzeninden kaynaklanan” bir terim olduğunu; “şah”ın, İslam öncesi Sasani ve Ahameniş imparatorluklarından gelen, “krallık ve evrensel egemenliği çağrıştıran” bir unvan olarak, “halka ve tasavvufa özgü çağrışımları” da bulunduğunu; “han”ın ise, “Cengiz’in ve Oğuzlar’ın saygınlığı ndeniyle” kullanım değeri olan bir unvan olarak görüldüğünü belirtir. Bu kategorik ayrımlardan sonra da Mustafa Âli’nin “o dönemdeki hükümlerlik terminolojisi üzerine düşünceleri”ni şöyle özetler:

Her ne kadar bu devletlerin dördünde de aynı Arapça ve Farsça [eklemek gerekir ki aynı zamanda Türkçe: “han” Türkçedir çünkü] sözcüklerin bulunduğu ve kullanıldığı görülse de, aralarında önemli anlam farklılıkları vardır. Örneğin sultan terimi Rum’da yalnız hükümdar (sikke ve hurbe sahibi, padişah) ve hanedanın kadın üyeleri için kullanılırken İran’da bu terim sancak beyi düzeyinde bir taşra yöneticisini anlatır. Timurlu hükümdarlarına da sultan denilir. İran’ın hükümdarı şah, Maveraünnehir ve Kıpçak bozkırlarının ise handır. Devletlerarası kullanım daha da karışıktır; Osmanlı olmayanlar Rum sultanına padişah ya da hünkâr (Farsça ‘hüdavendigar’ dan gelen, İlhanlılarca yeğlenen bir unvan) derler. Âli’nin dikkat çektiği nokta, bölgesel egemenlik açısından bütün bu terimlerin aynı işlevi ve statüyü anlattığıdır.⁷⁷⁴

Elbette “bölgesel egemenlik açısından” da olsa, bu unvanların “aynı işlevi ve statüyü” anlattıklarını iddia etmek, Fleischer’in varsayımlarının odağını oluşturan İslam ve bozkır geleneklerinin birbirleriyle hem çatışmacı ve hem de eklemlemeci bir ilişki içinde oldukları teziyle olduğu kadar bu unvanların tarihsel gelişimleri içinde oluşturdukları terkiplerle de örtüşmez. Fleischer burada sözkonusu unvanların olabildiğince basit ve sade bir şekilde, sözlük anlamlarına dayalı bir tasvir yapmaktadır ve bu, ne Mustafa Âli’deki olduğu iddia edilen “hükümdarlık hiyerarşisi”ni açıklayabilir ve ne de genel olarak sözkonusu unvanların bir takım coğrafi bölgelerde kazandığı farkların tarihsel nedenlerini izah edebilir.

Ne var ki karışıklık bu noktada da kalmaz ve Fleischer’in Mustafa Âli’nin bu unvanları başka bir sınıflandırmaya tabi tuttuğunu belirttiği an bir adım daha ileriye taşınır. Padişah, han, hünkâr veya şah, bölgesel hükümlerlik alametleridir ve bunlar üstünde ayrı bir tasnif daha vardır. Bu tasnif de kendisini iki farklı unvanında gösterir: “‘müeyyid min ind-Allah’ ve ‘sahib-kıran’”. Bunlardan birincisi, “hiçbir savaşta yenilmemiş hükümdarı anlatır ve Osmanlı sultanlarından üçü (Fatih, I. Selim ve Süleyman) bu konuma erişmişlerdir. Sahib-kıran, evrensel egemenlik kurmuş bir dünya fatihi anlamına gelir. Aliye göre, dünya yalnızca üç

774

Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 289-290.

sahib-kıran görmüştür; İskender, Cengiz ve Timur. Saltanatının sekizinci yılında ölmüş olmasa, I. Selim'in de sahib-kıran olabileceği düşünülebilir".⁷⁷⁵

Ne var ki "sahib-kıran" terimi sadece Mustafa Âli'ye özgü bir terim midir? Bunun bir öncesi, farklı kullanım biçimleri, kendince bir tarihi ve kullanım alanı yok mudur? Fleischer, burada, yine Mustafa Âli ile birlikte, ama sadece tasnif düzeyinde kalan ayrımlar üzerinden gider. Örneğin "evrensel hükümdarlık, en yüksek hükümdarlık biçimidir; meşruiyeti yadsınamaz, çünkü böylesine çarpıcı bir başarı, Tanrı iradesinin elle tutulur kanıtını oluşturur" der⁷⁷⁶, ancak bu sanki herhangi bir politik teolojik bir yansıması olmayan, sadece Osmanlı bürokrasisinde görevli bir bürokratin bir şekilde yazdığı tarihte ortaya çıkmış bir sınıflandırma gibi durur. Gerçi çeşitli dipnotlarla başkalarında da benzeri unsurların var olduğuna değinilir, ancak bunlar Mustafa Âli'nin istisnai karar vericiliğinde eriyip giderek herhangi tarihsel bir yörüngeye oturtulamayacak kadar talidir. Dolayısıyla sözkonusu "evrensel hükümdarlık" da kimi zaman bozkır geleneklerindeki *kut* anlayışıyla karışır⁷⁷⁷, kimi zaman da "sahib-kıran" düşüncesinin yerini tutan bir terim halini alır. Yine de *cihanşümüllüğü kayıtlayarak yola çıkan, onu sanki boş bir ideolojik form halinde sunan* Fleischer, burada Mustafa Âli'nin yaptığı cihanşümul olmayan hükümlanlıklara dair ayrımı olabildiğince yarar. Buna göre, iki türlü bölgesel hükümlanlık vardır: Birisi, soydan gelen bir meşruiyete dayalı hükümlanlıklar iken ikincisi de, iktidarı güç ile ele geçiren, "böylece Tanrı'dan yardım aldıkları (müeyyid min ind-Allah) ortaya konulan" hükümlanlıklar. İkincisi "sahib-zuhur"dur ve bu terim "en tarafsız anlamıyla bir devlete ya da hanedana adını veren kişiyi" belirtir: "Osmanlıları'nın kurucusu Osman, sahib-zuhurdur; buna karşılık Timur hem sahib-zuhur, hem de sahib-kıran"dır. "[S]ahib-i zuhur (ya da sahib-zuhur) adlandırması", "haydut ve asiler de dâhil, güç kullanarak egemenlik kurmaya çalışan herkes için" kullanılabilirken⁷⁷⁸, "sahib-kıran"ın ne olduğuna dair herhangi bir tanıma rastlamayız. Bunun nedeni, Fleischer'in Osmanlı'nın tabi olduğunu düşündüğü siyasal geleneğe, "sahib-zuhur"un bir yeri olduğunu düşünmesi, ancak "sahib-kıran"ın en azından Kanuni dönemi için bir değeri olsa da⁷⁷⁹, çok da belirleyici olmadığını düşünmüş olması olabilir. Zaten, yukarıda gördüğümüz üzere, Kanuni'nin son dönemlerinde

⁷⁷⁵ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 290.

⁷⁷⁶ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 290.

⁷⁷⁷ Örneğin Fleischer, Halil İnalçık'ın aşağıda ele alacağımız bir makalesinde geliştirilen meşruiyetin sadece Tanrı vergisi olduğunu ileri süren, lakin bunun yanında tuhaf bir biçimde "veraset" usullerinden de bahseden tezlerini kullanır burada. Bkz., Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 290, not. 17.

⁷⁷⁸ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 291-292.

⁷⁷⁹ Bkz., Fleischer, "Mehdi ve Binyıl", s. 149-161; ayrıca bkz., Cornell H. Fleischer, "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman", *Soliman Le Magnifique Et Son Temps* içinde, der. Gilles Veistein, (La Documentation Française, Paris: 1992), s. 159-177; Cornell H. Fleischer, "Shadows of Shadows: Prophecy in Politics in 1530's İstanbul", *International Journal of Turkish Studies*, c. 13, no. 1-2 (2007), s. 51-62.

“sahib-kıran” unvanına yol açan mesihçi beklentiler, kanuna dayalı bir anlayışla tasfiye edilmeye çalışıldığını ileri süren bir tezin sahibi olan Fleischer, aşağıda farklı bir bağlamda da anlamlı olduğunu göreceğimiz “sahib-kıran”ı herhangi bir hükümlanlık telakkisi içinde değil, daha çok mehdici beklentilerle alakalı bir biçimde değerlendirir.

Aslında kavramı oluşturan bileşenlerden “zukur”un kısmının farklı bir bağlamda farklı bir şekilde kullanıldığına yine aşağıda döneceğimiz Osmanlı’nın Osman Gazi eliyle, “sahib-zukur” ile kurulmuş olması, Fleischer’e göre, herhangi bir meşruiyet iddialarının dayanağının olmaması ve devletlerini gaza ruhuyla kurmuş olmalarına dayalı olarak gelişir: “[S]ahib-zukur bir kez meşru bir devlet ve hanedan kurduktan sonra, onun soyundan gelenler, kalıtsal hakları (haseb-i neseb) temelinde hüküm sürerler”. Böylece *Fleischer de, Mustafa Âli üzerinden de olsa, tıpkı Heywood’un Osmanlı’yı zamanın teröristlerine benzetmesi gibi, “haydut”lara benzetir: “Âli’ye göre Osmanlılar’ı haydutlardan ayıran, onların siyasi zekâsı, adaleti, şeriata bağlılıkları ve kuşkusuz devlet başkanlığına daha meşru bir adayın bulunmayışıdır”*.⁷⁸⁰

Elbette bir dönem Osmanlı hanedanına alternatif arayışları sözkonusu olmuştur. Ancak bunlar, Feridun M. Emecen’in de gösterdiği gibi, yine belirli bir hükümlanlık telakkisi içinde şekillenmiştir veya zaten hanedan içindeki alternatiflere dayalı olarak gelişmiştir;⁷⁸¹ ayrıca Suraiya Faroqhi’nin de ileri sürdüğü gibi, isyanlarda dahi isyana neden olan hususların sultana rağmen gerçekleştiği gibi genel bir algı vardır.⁷⁸² Dolayısıyla Fleischer’in Mustafa Âli’nin haydutlarla hanedanlara dair yaptığı kıyaslamayı yanlış bir bağlamda okuduğu söylenebilir. Fleischer, sanki Mustafa Âli’nin bürokraside şikâyet ettiği hususlara dayalı olarak adalet ve zulüm üzerine yaptığı vurgular ile Osmanlı’yı yerleştirdiği bağlamı, tıpkı Rumi yerelliği ile İslami evrensellik arasında kurduğu şizofrenik ilişkiye benzer bir şekilde, bu kez de nizam-ı âlem düşüncesi ve daire-i adalet telakkisi ile hükümdarlık telakkileri arasında kaybolarak, kaçırılmış gibidir.⁷⁸³

⁷⁸⁰ Fleischer’in burada Mustafa Âli’ye dayandırdığı iddiasının temeli zayıf görünmektedir. Amacımız Mustafa Âli’nin ne dediğini değil, Fleischer’in ona dayanarak nasıl bir tablo ortaya koyduğunu ele almak olduğundan, Mustafa Âli’nin metinlerine dönmek ve bunları Fleischer’in iddialarıyla kıyaslamak ayrı bir çalışmanın konusunu oluşturacağından, burada sadece Fleischer’in Âli’den nasıl bir dayanakla böyle bir iddiada bulunduğunu vermekle yetiniyoruz. Fleischer, bu iddiasını, düştüğü bir dipnotla şöyle gerekçelendirir: “Celalilerin ve hükümdarlık iddiasında bulunanların soygunculuklarını betimlerken Âli, bunların çoğunlukla ‘etrakin (Türklerin) boy beğleri’ olduğunu ve genellikle soylarını ya Peygamber’e, ya da eski bir hanedana dayandırarak böyle bir meşruiyet iddiasında bulduklarını belirtir”. Buradan Âli’nin Osmanlı’nın da döneminin haydutları olduğu veya Osmanlı ile haydutlar arasında bir fark bulunduğunu düşündüğü sonucunu çıkarmak elbette güçtür. Bu karışıklığın nedenine aşağıda döneceğiz. Bkz., Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 292, not. 20.

⁷⁸¹ Bkz., Feridun M. Emecen, “Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar”, *Osmanlı Klasik Çağında Hanedanı Devlet ve Toplum* içinde, (Timaş Yayınları, İstanbul: 2011), s. 37-60.

⁷⁸² Bkz. Suraiya Faroqhi, *Devletle Başa Çıkmak*.

⁷⁸³ Bu çerçevede Fleischer’in Mustafa Âli’yi değerlendirdiği bağlamı, mesela Âli’nin siyasetnamesi hükmündeki Nushatü’s-Selatin’deki genel değerlendirmeleri yanında devlete (“ol hüma-yı evc-i sa’adet”) veya

Bu açıdan Mustafa Âli'nin şikâyetleri Osmanlı hanedanlığına değil *Osmanlı yönetimselliğine* yönelik itirazlar olarak görülebilir ve daha çok Fleischer'in neredeyse yarım sayfalık bir özetlemeye tabi tuttuğu 'adalet dairesi' anlayışı çerçevesine yerleştirilmelidir.⁷⁸⁴ Ancak Fleischer, Âli'nin "genel bakışı"nın şu olduğu kanısındadır: "Etkili, etkin ve adil yönetim, son çözümlenmede kalıtsal meşruiyetten daha büyük önem taşır. Soyu gereği en iyi hükümdar adayı olan kişi, zorunlu olarak en iyi hükümdar değildir; gerçek hükümdarlık ve meşru yönetim kurumsal dayanaklardan *eylemlerle* ortaya konur".⁷⁸⁵ Fleischer'in herhangi bir hükümdarlık telakkisiyle değil "eylemlerle" diye tanımladığı bir yönetimsellik fikrinin dayanağı, Mustafa Âli'nin bu konudaki görüşlerini ayrıca değerlendirmek kaydıyla, yine Mustafa Âli üzerinden, onun Hz. Âli ile Muaviye arasındaki ihtilafına dair gözlemlerini özetlemesi üzerinden gerçekleşir. Hz. Âli "pratik önerilere kulak verip zora başvurmayacak kadar ahlaki ve manevi bir tutum" sahibi olduğundan "daha etkin ve güçlü" olan Muaviye karşısında "kendi sonunu hazırlamıştır". Böylece, Fleischer'e göre, "Müslümanların haklı hükümdarlarının yönetimini" ifade eden halifelik ile "iradesi ve etkili eylemleriyle egemenliği ele geçiren ve sürdüren" yönetici anlamında bir emirlik anlayışı da ortaya çıkmıştır.⁷⁸⁶

Bunun daha sonra da bu kadar kati ve net hatlarla ayrılan bir tasnif olmadığını aşağıda ayrıca ele alacağız. Lakin Fleischer'in böyle bir ayırmadan yola çıkarak Türk ve Moğol mirası konumlandırma biçimi de hayli dikkat çekicidir. Fleischer'e göre sorun, bir kez daha ve daha net bir şekilde ifadelendirilmiş biçimiyle, "Müslümanlar için evrensel egemenliğin tek meşru biçimi İslam cemaatine ve onun vahiyle gelmiş hukukuna dayanırken, göçebe gayrimüslim Cengiz soyunun evrensel yönetimini tarihçi [Mustafa Âli ve benzeri Osmanlı bürokratları] nasıl meşru kabul edebilir?" sorusunda yatar. Elbette bu formül, *Anglo-Sakson geleneğinde*

padişaha (padişah-ı Âli-mıktar"a) dair ifadeleriyle kıyaslamak bizi ilginç noktalara götürebilir. Mustafa Âli, Hüseyin Yılmaz'ın sultan merkezli bir hükümdarlıktan vezir merkezli bir yönetimselliğe geçiş olarak ifade ettiği uygulamalara itirazları olan bir bürokrat gibi durur. Sultanın kendisini simgesel bir düzeye çekip işleri vezir eliyle görmesini eleştiren bir bakış açısına sahiptir ve ayrıca tıpkı Katib Çelebi'nin *Düsturu'l-amel li Islahi'l-halel*'iyle kıyaslanmaya müsait bazı önerileri vardır. Fleischer Mustafa Âli'nin 'huy'una çok fazla önem atfettiğinden bu tür kıyaslamalara çok fazla itibar etmemiş görünmektedir. Bkz., Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selatin: Siyaset Sanatı*, haz. Faris Çerçi, (Büyüyenay Yayınları, İstanbul: 2015); Kâtip Çelebi, *Düsturu'l-amel li Islahi'l-halel*, haz. Ensar Köse, (Büyüyenay Yayınları, İstanbul: 2016). Hüseyin Yılmaz, Mustafa Âli'ye çok fazla değinmez. Değindiği yerlerde ise bir hükümdarlık telakkisi bağlamından ziyade dönemin gelişmelerine dair tutumuyla ilgilidir. Bkz. Hüseyin Yılmaz, "The Sultan and the Sultanate".

⁷⁸⁴ 'Adalet dairesi' konusunda bkz., İlker Kömbe, "Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramlar", Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2014); Linda T. Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, (Routledge, Londra: 2013). Özellikle İlker Kömbe'nin çalışması, hem 'adalet dairesi' fikrinin İslam öncesi geleneklerden itibaren kaynaklarını göstermesi itibarıyla, hem kısa ve uzun versiyonlarının nitelikleri itibarıyla ve hem de sadece siyasetname literatüründe değil, edebi-ahlaki, ameli, tarihi ve coğrafi literatürdeki kullanımlarını sergilemesi itibarıyla dikkat çekici bir çalışmadır.

⁷⁸⁵ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 293. İtalik eklendi.

⁷⁸⁶ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 293.

*İslamiyet'i özcü bir varoluşa indirgeyerek onun durağan olduğuna dair iddiayı da hatırlattığından, Mustafa Âli veya benzeri Osmanlı bürokratlarının sorunu olmaktan çok Fleischer'in sorununun formüle edilmiş bir biçimdir. Lakin tarihsel olarak bakıldığında, müslüman devletlerinin entelektüellerini meşgul etmiş bir yanı da bulunan bir sorudan yola çıkarak Fleischer'in vardığı sonuç, Müslüman olmayan göçebe imparatorluklarının İslam diyarlarını işgal ederek müslüman bir yönetimi yıkmasını, sanki bir teodise sorunu olarak kodlamasıdır: “[S]onuç, Moğol askeri başarısının, Moğol adaletinin ve Moğollar'ın ilim ve kültürü coşkuyla korumalarının Cengiz soyundan gelenleri Müslüman Abbasi hanedanının sorumsuz, cahil ve ahlaken yozlaşmış oğullarından daha değerli ve etkili hükümdarlar haline getirdiğidir”. Neticede “moğol istilasındaki *tanrısal onay* sorununa değinilmemekle birlikte, bunun gerçekleşmiş olması, böyle bir onayın varlığına işaret” olarak görülür.⁷⁸⁷ Bu elbette ki zorlama bir yorumdur ve her ne kadar Fleischer hep çevresinde dönüp dursa da, “Cengiz Han'ın göçebe yönetici elitinin ilişkilerini düzenlemek için ilan ettiği yasa biçiminde Moğolların uyguladığı adalet ilkesinin meşruiyetteki önemi”ne değinse de, sözünü ettiği “Cengiz yasası ile Osmanlı kanunu arasında belirgin denklik”, meseleyi bir türlü ‘adalet dairesi’ fikrine getirmediğinden, havada kalır.⁷⁸⁸ Dolayısıyla ‘kuruluş’ sarmalına dayalı bir Osmanlı algısı olduğunu çeşitli yerlerde vurguladığımız Fleischer'in ikinci ciddi sorunu ortaya çıkar: “Osmanlı ve Moğol geleneklerinin böyle birbirine bağlanması rastlantısal değildir. Hem siyasal geleneğin ortaklığına ilişkin bir kavrayışa işaret etmekte, hem de Osmanlılar'ın siyasal statüsüne değinmektedir; çünkü *Osmanlılar'ın yönetimlerini meşru kılmak için kanun ötesinde pek ideolojik dayanağı yoktu*”.⁷⁸⁹ Elbette Osmanlı'da yasa veya yöre geleneğinden herhangi bir iz bulunmadığını iddia etmeye çalışmıyoruz burada; ancak Fleischer'in varsayımlarının sorunu, tek hüküm sahibi bir yönetici olarak beliren bozkır hükümdarlık telakkisi ile padişahın bile üstünde olan bir kanun anlayışının analitik olarak nasıl bağdaştırılacağı gibi veya hükümdarlık telakkisi ile yönetimsellik anlayışının karıştırılması gibi *teknik bir sorundan* da öte, ulaştığı sonuçta yatmaktadır: “Hakkaniyetli hükümdarlığın İslami bir kimlik taşıma zorunluluğu yoktur ve İslam geleneğinden tümüyle *ayrı bir siyasal ortamdan gelen gayrimüslim bir hükümdar [diyelim ki Afganistan'ı veya Irak'ı işgal eden bir Amerikan başkanı]*, pekâlâ bir Müslümandan daha iyi ve daha meşru bir hükümdar olabilir”. Oysa Moğol geleneğinin veya Cengiz yasasının hiç de böyle bir alımlanışı olmamıştır. Meselenin niteliği, aşağıda daha ayrıntılı duracağımız üzere, başka yerde yatmaktadır ve “yönetim ile dinsel*

⁷⁸⁷ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 294. İtalik eklendi.

⁷⁸⁸ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 294.

⁷⁸⁹ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 295. İtalik eklendi.

hukuk kavramlarını birbirinden ayır”an bu bu ayırım, bir Osmanlı bürokratından daha çok, daha Hz.Âli ile Muaviye arasındaki mücadeleden başlayan *bir hükümdanlık telakkisinin içkin tarihsel gelişimine* bakmaktan erinen, “İslami öğreti kuramıyla yönetim uygulaması arasında” bir ayırım yapmak isteyen Fleischer tarafından yapılan, dahası *sömürülen* bir ayırımdır.⁷⁹⁰

Bir bakıma Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarının örf-şeriat şeklinde kodlayacağı bir geleneği de kendi içinde barındıran bu ayırım, Fleischer’in aceleci gözlemler yapmasına da yol açar. Moğol işgali sonrası artık “evrenselci” iddiada bulunacak hiçbir hükümdanlık ideali kalmamıştır; bu iddiaya sahip çıkacak “halife” unvanı, “diplomatik yazışmalarda kullanılmakla birlikte ‘Müslüman hükümdar’dan öte hiçbir anlam” taşıyamaz olmuştur.⁷⁹¹ Dolayısıyla,

İslam dünyasında Moğol sonrası başlıca devletlerin kökeni, başat nitelikteki Cengiz Han ve Türkmen Oğuz egemenlik gelenekleriyle soy çizgisi ya da siyasal bağlantı temelinde siyasal meşruiyet iddiasında bulunan kabile konfererasyonlarına dayanıyordu. Timur fetih girişimlerine, Cengiz Han’ın soyundan gelen Çağatay hanların adına yetki taşıyarak başladı; Akkoyunlular da yönetimlerini, üstün aşiretin Oğuz Han’ın soyundan geldiği iddialarına dayandırdılar. Bu siyasal birimler istikarara kavuşup merkezileştikçe, İran-İslam kökenli yüksek egemenlik ve devlet yönetim idealleriyle bozkırın geleneklerin birbirine karşı olarak hem ideolojik, hem kurumsal düzeyde ifadesini bulan çeşitli sentezler üretilmesine yol açtı. 14. ve 15. yüzyıllar boyunca bu tür sentezler *deneysel* ve dayanıksız oldu... 16. Yüzyılın ortalarında ise bozkır-İslam sentezi artık kesin biçimini almıştı. Hepsi Müslüman ve hepsi Türk kökenli olan dört bölgesel imparatorluğun (Osmanlı, Safevi, Özbek ve Timurlu-Babür) kurulması ve sağlanmasıyla herhangi bir biçimdeki evrensel imparatorluk ideali geçerliliğini yitirdi.⁷⁹²

Fleischer’in hilafeti merkeze aldığı, onu da bir ideal olarak hilafet olarak okuyarak yaptığı bu okumanın, “bozkır-İslam sentezi” dediği şeyin nasıl oluştuğunu ayrıca eleştirel bir okumaya tabi tutmak gerekmektedir; lakin Osmanlı, Safavi ve Timur imparatorluklarında teşekkül eden hâkimiyet telakkilerinin bu kadar basit bir form taşımadığını da belirtmek gerek. Yine de bu noktada vurgulanması gereken husus, onun “evrensel” konusuna yaptığı vurgudur. *Fleischer tam da içkin bir tarihsel gelişim içinde gösteremediği için “evrensel”in Batılı siyasal ve teolojik yorumlanışına açık bir değerlendirme yapmakta ve dönem içinde hem halifelik ve hem de evrensellik iddialarının siyasal olduğu kadar teolojik içeriğinin en azından dönemine uygun bir okumasının yapılmasına kapıyı kapamaktadır.*

Ne var ki Osmanlı’da bu “deneysel” sentez, “çeşitli ideolojiler”le oluşturulmaya çalışılmasına yol açar. Yani sentez bölgeseldir, Rumi bir diyarda eğitimle verilen bir Osmanlı kimliğinin şizofrenik yapısına uygun olarak, çeşitli haller alır. Bunun bir nedeni, daha önce de dile getirildiği şekliyle, Osmanlı’nın diğer devletlere nazaran meşruluk iddiası en zayıf olanı

⁷⁹⁰ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 295. İtalik eklendi.

⁷⁹¹ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 297.

⁷⁹² Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 298. İtalik eklendi.

olmasıysa, diğer bir nedeni de tıpkı Wittek'te olduğu gibi Fleischer'de de ikili bir üçlemenin bulunmasıdır. Osmanlı meşruiyet iddiası zayıf olduğundan, birincisi gazi geleneğine dayalı olarak, ikincisi Oğuz soyuna dayalı olarak ve üçüncüsü de Selçukluların mirasçısı olarak bir meşruiyet arayışına girmiştir.⁷⁹³ Ne var ki “Gazi, Türkmen [Oğuz] ve Selçuklu ardılı motifleri”nin kendi başına yeterli bir meşruiyet sağlayamadığı özellikle onaltıncı yüzyılda aşikâr bir biçimde hissedilmeye başlanmıştır. İşte bu noktada Fleischer, tıpkı ‘adalet dairesi’ fikrinden hareketle yorumlanabilecek bir takım hususları metinlerinden yola çıktığı Mustafa Âli’den esirgemesi gibi, bu kez de ‘nizam-ı âlem’ fikrine dayalı bir takım hususları da yine ondan esirgeyecek bir yola başvurur. Başka bir ifadeyle, Mustafa Âli’nin ‘nizam-ı âlem’ gibi bir fikirden hareket ettiğini ima eder yorumlar yapar; ama böyle bir fikrin adını vermediğinden onu serbestçe yorumlayabileceği bir çerçeveye yerleştirir. Yeniden “adil hükümdarlığın mutlaka Müslüman olmayı gerektirmediği” ya da “İslamiyet’i kabul etmekle eşanlımlı olmadığı”; “güçlü bir gayrimüslim hükümdarın bir devletin çıkarlarına yetersiz bir Müslüman hükümdardan daha iyi hizmet edebileceği” fikrine geri dönen Fleischer, bunu aynı şekilde “yerleşik bir hükümdarlık hanedanına başkaldıran asi”nin, “eğer ondan daha adil ve yetenekliyse, yönetme hakkı”nın “da daha zorlayıcı” olabileceği varsayımıyla da birleştirerek; kısacası gayrimüslim ve asi bir yönetici fikrine dayanarak, yönetim ile dinin ayrılabilceği düşüncesini de dile getirerek, şunu iddia eder:

Düzenin korunması, denetim ve siyasal istikrar... yönetime özgü alanı oluşturur. Siyasal denetim bir kez kurduktan sonra bunları sağlamanın en iyi yolu, adaletin ve adil yönetimin güvencesi olan bir sultani hukuk ilan etmektir. Böyle bir hukukun otoritesi tümüyle onu ilan edenin saygınlığından ve hakkaniyetinden kaynaklanır. Hükümdarın ve hukukunun tanrısal onay taşıdığı, ancak siyasal başarısı Tanrı'nın lütfuna ve yardımına tanıklık ettiği ölçüde varsayılabilir.⁷⁹⁴

Ne var ki örneğin Tursun Bey'in *Tarih-i Ebü'l-Feth*'teki meşhur “nizam-i âlem” tarifine de bağlayacağı, ancak açıkcası dönemin siyasal düşüncesinde var olan zulüm, adalet, zalim hükümdara asilik gibi tartışmaları bağlamından kopararak⁷⁹⁵ ve Moğol tecrübesiyle bağlantılı tarihsel meseleleri olabildiğince evrenselleşmiş bir şekle sokarak, ama evrenselleştirici yönleri

⁷⁹³ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 299-300.

⁷⁹⁴ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 300-301.

⁷⁹⁵ Bu noktada Fleischer'in kaynaklarından olan Ann K. S. Lambton'un özellikle adalet ve zulüm kavramlarının tarihsel gelişimini incelediği çalışmalarıyla ilişkisini sorgulamak gerekebilir. Lambton'un çalışmaları arasında görebildiğimiz “Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia” adlı makalesi, dönemin çeşitli kaynakları arasında dolaşarak sözkonusu kavramlarda yaşanan değişim ve dönüşümü, bunların bir yandan şeri yönleriyle ve diğer yandan da hükümdarlık telakkileriyle ilişkisini de sözkonusu ederek tartışır. Lakin Lambton, örneğin ‘adalet dairesi’ düşüncelerinde yer alan, en meşhur örneği Nizamü'l-Mülk'ün *Siyasetname*'sinde yer alan ve daha çok adaletin önemini vurgulamak için kullanılan “Saltanat küfür ile devam bulur; amma zulüm ve gaddarlıkla paydâr kalmaz” sözüyle bilinen bir anlayışı yerli yerinde bir şekilde değerlendirir; Fleischer'de gördüğümüz üzere bağlamında kopuk bir şekilde tartışmaz. Bkz., Ann K. S. Lambton, “Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia: The Saljuq Empire and the Ilkhanate”, *Studia Islamica*, no. 68 (1988), s. 27-69; Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, onikinci baskı, İstanbul:2017), s. 15.

olan başka tartışmaları da bölgeselleştirerek yürüttüğü bu okumada, bir şeri hukuk-örfi hukuk ayrımı ortaya çıkarır: “[H]ükümdarlar hem iyi hükümdar, hem de iyi Müslüman olmak, bir yandan sultani hukukta dile getirilen hükümdarlık yükümlülüklerine özen gösterirken, bir yandan da şeriatın lafzını değilse bile ruhunu korumak zorundadır”.⁷⁹⁶ Dolayısıyla sözkonusu edilen dört hanedandan, “Özbekler ve Timurlu-Babürlüler soya, Safeviler de dine” dayanırken, Osmanlılar “soydan gelen eksikliklerini, adalete dayalı bir hanedan geleneğini etkin bir biçimde yükselterek” giderir. Ne var ki “[a]dalet vaadi”ni “zorunlu olarak olabildiğince açık hale” getirilmek “kanun aracılığıyla” bir Osmanlılık da oluşturmak anlamına gelmektedir. Lakin Osmanlılar bunu, teokratikleştirmişler ve böylece hükümdarın şahsında şeriatın koruyucusu olarak içkinleştirmişlerdir.⁷⁹⁷ Fleischer buna “Osmanlı Tarzı” adını verir.

Ne var ki Fleischer’in “Osmanlı Tarzı”, zımni olarak içerdiği en üste adaletin ve onun himayesinde “nizam-ı âlem”in yer aldığı bir yapıyı, şahsa bağlı ve keyfe keder bir hükümdarlık anlayışına çevirmiştir. Bu açıdan, başka geleneklere ve bölgesel hükümdarlık iddialarına bağlayabilecek bir damarı da olan sözkonusu yapıyı iki ayrı kaynağı olan ve birisi dine ve diğeri de devlete bağlı olarak gelişen bir adalet anlayışına, soyut bir adalet anlayışına bağlar: “Hem [şeriat kaynaklı olduğundan] dinsel, hem de [bozkırın yasa ve örfüne dönük olduğundan] laik içerikli evrensel adalet kavramı, ... Osmanlı egemenliğini başat Türk-Moğol geleneklerine bağlama”yı mümkün kılarken, “aynı zamanda soya dayalı meşruiyet geleneklerinin nihai önemi”nin de devreden çıkarılmasını sağlıyor; ancak “Gazi, Türkmen [Oğuz] ve Selçuklu ardılı motifleri”ne dayalı bir üçlemenin yanına “Osmanlı kimliğinin ve meşruiyetinin ana öğeleri olarak... şeriat, kanun ve sultan üçlüsü”nü de yerleştiriyordur: “Osmanlı sınıfının sadakatle borçlu olduğu ilkeler” olarak “Din”, “Devlet” ve bunları birleştiren bir “Osmanlı Tarzı”ndan oluşan ayrı bir üçlemedir bu.⁷⁹⁸

Elbette ne kıyasında dolaşılan “adalet dairesi”nin ve ortaya çıkan düzenin bir adı olarak “nizam-ı âlem”in hiç bahis konusu edilmediği, her ne kadar hem dinden hem de devletten gelen unsurların birbirleriyle çelişmemesi ve birbirlerine gölge düşürmemesi için “hükümdarın bilgeliği”ni de gerektiren bu anlayışı kendinde toplayan başka bir kavrayış daha vardır: “Kamil İnsan” modeli:

Şeriat evrensel, değiştirilemez, tanrı vahyi ve dolayısıyla da manevi açıdan üstünken, kanun bölgesel, düzeltilebilir ve insan mantığının ürünüydü ve tam da bu nedenle çoğu kez Osmanlı siyasasının yaşamını şeriatın daha fazla ilgilendiriyordu. Dinin ve devletin birbirlerine gölge düşürmesini ancak her ikisini de korumakla görevli olan hükümdarın bilgeliği önleyebilirdi. Bu

⁷⁹⁶ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 301.

⁷⁹⁷ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 302.

⁷⁹⁸ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 304.

yüzden ideal bir hükümdar benliğinde bir yöneticinin siyasal zekâsını ve dünyevi bilgeliğini, bir bilim adamının hümanizmini ve bilgisini ve bir mutasavvuf ya da filozofun tinsel kavrayışını ve geniş görüşlülüğünü toplamak zorundaydı. Kısacası, yaşamın bütün alanlarında etkili olabilen “Kamil İnsan” modeline yaklaşmalıydı. Ancak bu koşulla devletin bütününe etkileyen bir durumla nasıl başa çıkabileceğini bilebilir ve belli bir eylem görünüşte şeriatın ihlali anlamına geliyorsa, hukukun kesin hükümlerini uyarlayarak ruhuna saik kalmayı başarabilirdi.⁷⁹⁹

Bu satırlar aslında Fleischer’in “Osmanlı Tarzı”nın hiç de kendisine özgü olmadığını, müslüman imparatorluklarla farklı vurgularla da olsa paylaştığı bir geleneğin var olduğunu gösterir. Ne var ki Osmanlı ‘kuruluş’ varsayımlarının gölgesinden kurtulamayan, tezlerinin hemen hemen her kademesinde bu varsayımların çekimine kapıldığı görülen Fleischer, şizofrenik bir Osmanlı kimliğine dayalı başladığı hükümlerlik telakkilerini yine “Osmanlı kimliğinin ve meşruiyetinin”, ama aynı zamanda da “Osmanlı sınıfının sadakat”inin bir ürünü olarak göstermeye çalıştığı “Osmanlı Tarzı”nı da kendine özgü bir biçime sahipmiş gibi telakki ederek neticelendirir. Böylece *bir düşüncenin (‘adalet dairesi’ veya ‘nizam-ı âlem’ fikirlerinin) kendi dönemindeki kaynaklarının ve geleneğinin gözardı edildiği*⁸⁰⁰, *modern anlamıyla bakıldığında ise hükümdarlık ile yönetimselliğin birbirine karıştırıldığı kendine özgü bir Osmanlı ortaya çıkar.* Osmanlı’yı bir kez daha münhasırlaştıran bu tutum, metinleri üzerinden gittiği Mustafa Âli’yi *zaten var olan bir Osmanlı kalıbına oturttuğu* gibi kendinden sonraki benzeri çalışmalara da bir örnek teşkil ederek kendi sorunlarını ve sıkıntılarını yayar. Bunun bir örneği, Kaya Şahin’in, bu kez Celalzade Mustafa üzerinden yaptığı bir imparatorluk ve iktidar okumasında görülebilir.

ii/ Bölgesel Hükümlerlikler ‘Arasında’ Osmanlı

Elbette ilk başta Cornell H. Fleischer’in Mustafa Âli’si ile Kaya Şahin’in Celalzade Mustafa’sı arasında ciddi farklar varmış gibi görünür. Her ne kadar Celalzade Gelibolulu Mustafa Âli’den önce gelse de, yani Kaya Şahin Fleischer’in ele aldığı dönemin bir öncesini ele almış olsa da, Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalında tekrarlanan birçok temayı Mustafa Âli ve dönemi için bir kalıp olarak kullandığını gördüğümüz Fleischer’in tersine, Kaya Şahin çözümlemesinde erken modern dönem imparatorluklarında hâkim olan belli başlı temalar

⁷⁹⁹ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 302.

⁸⁰⁰ Aslında bu tutum Fleischer’e özgü değil geneldir; örneğin Cemil Oktay, Tursun Bey üzerine yaptığı okumada, onun siyaset geleneğini neredeyse var olan bütün kültürlere bağlar: Bu düşünce, “arkasında kökleri kadim Helen dünyasına kadar inen, Acem ve Arap kültürlerinin süzgecinden geçerek İslami akidelere uyarlanmış köklü bir kültür tabanı” bulunan, bununla birlikte “Türk-Moğol siyaset geleneklerini ve zaman çizgisinde ona çok yakın duran Bizans’ın dingin birikimini” de içinde taşır. Bkz. Cemil Oktay, “...Ve Bunun Gibi Tedbire Siyaset Dirlir’: Tursun Bey’in Siyaset Tanımı Üzerine Notlar”, *Siyasi Kültür Okumaları* içinde, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2017), s. 31.

bulduğunu ileri süren; kısacası Osmanlı'yı münhasırlaştırın 'kuruluş' sarmalının aksine, onun tipik bir Avrasya imparatorluğu olduğunu kabul eden bir bakış açısı ile başlar. Elbette tuhaf bir tablo çıkarır ortaya bu durum. Öncelikle Fleischer'in Osmanlı'sı 'kuruluş' sarmalının neredeyse bir adım ilerisinde bir Osmanlı iken, Şahin'in Osmanlı'sı ondan bir dönem daha erken olmasına rağmen, Köprülü'nün mutlakiyetçi devlet modeline daha yakın bir Osmanlı'dır. İkincisi, Fleischer Osmanlı'yı sonradan eğitimle oluşan bir kimlik açısından kurarken hükümlerlik da bu kimliğin kendi meşruiyeti için yönetmek zorunda kaldığı ideolojik bir kılıf haline sokar; Şahin için ise Osmanlı, dönemi itibarıyla ve çevresindeki benzeri başka oluşumlarla birlikte düşünülmesi gereken bir imparatorluk inşaatı, eğer kimlik ifadesini de kullanmak icap ederse, bir imparatorluk kimliği açısından tasarlanır. Üçüncüsü ve en önemlisi ise, Fleischer'in, herhangi bir bağlamı, geçmişi ve entelektüel bir geleneği yokmuş gibi, Mustafa Âli'nin metinleri üzerinden ele aldığı çeşitli hâkimiyet unvanlarını, Şahin'in imparatorluklar arası bir iktidar mücadelesinde devreye sokulan hâkimiyet iddiaları olarak kullanmasıdır. Son olarak, Şahin, Anglo-Sakson geleneğinin İslam üzerine ürettiği politik teolojik bir kalıbı, İslam'ın değişmez, hatta yorumlansa bile bu değişmezliğinden ödün vermez durağan bir kanun sistemi öngördüğünü daha baştan kabullenen bir kalıbı kullanırken, Şahin'in bizzat Osmanlı sözkonusu olunca politik teolojik bir şekillenmenin de sözkonusu olabileceğini dikkate alan, Osmanlı'ya dışardan bir politik teolojik yakıştırmayla değil, içeriden bir politik teolojik anlayış üretmeye çalışarak yaklaşan, görebildiğimiz kadarıyla Şerif Mardin'in kısa, ama değerli bir değinisi hariç⁸⁰¹, ilk isim olmasıdır.

Ne var ki bu farkları silen ve Fleischer'in tablosuna kendisini yaklaştıran hamleleri de eksik değildir. Bunlar, Fleischer'in tersine, Osmanlı'yı daha içerden kurarken daha dışardan da onu başka türlü münhasırlaştıracak hamlelerdir. Örneğin, özellikle 1980'lerde başlayan bir

⁸⁰¹ Şerif Mardin, gözlerden hep kaçan, ancak bir politik teoloji yorumu olarak dikkat çekici okumasında, Yeni Osmanlılar'ın siyasi fikirlerini açıklarken, onların, "İslam siyaset teorisinin lügatçesine" başvurduklarına değinir. Bu açıdan Yeni Osmanlılar'ın fikirlerinin anlaşılması için öncelikle kullandıkları bu lügatçenin bilinmesi ve akabinde de bu lügatçeyi değiştirip değiştirmediklerinin anlaşılması gerektiğini ileri süren Mardin, bunun da kendi başına yeterli olmayacağını, çünkü "bu reformcular"ın, "*bir* değil, *birçok* siyaset teorisinden ilham" alabildiklerini ifade eder. Böylece Yeni Osmanlılar, fikirlerini, "Kur'an yorumlarının siyaset teolojisini, İslam siyasi filozoflarının siyasi felsefesini, İslami siyasetnamelerin oluşturdukları pratik öğütleri ve seküler kanunlar ve devletin yüceliği konusundaki Türk-İran-Moğol nazariyelerini kendileri için hazır" buldukları bir ortamda geliştirmişlerdir. Mardin bu hazır bulunan şeye "siyasi teoloji" adını verir: "Yeni Osmanlılar, bu dört İslami kaynak [Kur'an'ın siyaset teolojisi, filozofların siyaset felsefesi, siyasetnamelerin pratik öğütleri ve kanunların Türk-İran-Moğol kaynaklı nazariyeleri] içinde, argümanlarını hemen hemen yalnızca siyasi teolojiden alarak kullandılar ve gelenekçi yazarlar tarafından sağlanan İslami yönetimle ilgili idealize edilmiş tasvirlerdeki örneklere dayandılar". Böylece Mardin, "nomokrasi", "siyasi mükellefiyet" ve "İslam'ın tabii hukuk görüşü" altbaşlıkları altında geliştirilen bir "siyasi teoloji" ortaya koyar. Burada, sadece değinmekle yetindiğimiz, içeriği itibarıyla ayrıca tartışılması gereken Mardin'in İslam'da "siyasi teoloji" altında yaptığı tartışmanın, sadece Osmanlı açısından değil, genel olarak İslam toplumlari açısından soyut, ancak hayli dikkat çekici yönler içerdiğini; ilkin İngilizce olarak 1962 yılında yayınlanan bir eserde dile getirilen bu tablonun, hala önemini koruduğunu belirtmekle yetinelim. Bkz., Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 95-109.

eğilimi, geçmiş algısının bugünün siyasal eğilimlerine göre değişik ideolojik şekillenmelerle belirlendiğini iddia ederek kendisinin bunlardan kaçınacağını ifade eder: Celalzade “Mustafa, kanunlara tabi olan ve adalet dağıtan; hem içerdeki hem de dışardaki düşmanlarına karşı Sünni İslam’ı savunan bir hanedan tarafından yönetilen Osmanlı memalikinin İslam medeniyetinin zirvesini oluşturduğunu iddia eden yeni bir imparatorluk kimliğinin mimarlarından birisiydi. Bu güçlü kurgu daha sonra, Türkiye’deki siyasal İslam söyleminde muayyen bir yer teşkil edecek bir ideal dönem, bir Osmanlı ‘klasik çağı’ olarak kutsandı”.⁸⁰² Elbette “klasik çağ” diye adlandırılarak idealize edilen bir dönemi günümüzde “Türkiye’deki siyasal İslam söylemi”ne bağlamak için, *akademik literatürde ciddi atlamalar ve kaydırmalar yapmak gerekir*. Bu hem Osmanlı’nın kendisini algısı, hem Şahin’in bir biçimde Celalzade döneminde geçerli olduğunu tartıştığı unvanların içeriği ve hem de “klasik çağ” adlandırmasının tarihi ve bu tarih dair yaşanan akademik araştırmalar itibarıyla, doğru değildir ve zaten Osmanlı’nın bir dönemini ele alan bir çalışma için olsa olsa çok tali bir mesele olması gerekir. Kısacası “klasik çağ” adlandırmasının tarihi, “siyasal İslam söylemi”ne bağlanamayacak kadar belirgindir: Bu adlandırma, bilindiği üzere, Halil İnalıcık’a aittir ve akademi içinde de zaten çeşitli eleştirilere muhatap olmuştur.⁸⁰³

Bu açıdan Şahin’in bu tür ifadeleri, diyelim ki Fleischer’in Osmanlı algısından daha geniş bir Osmanlı algısı üretmesine rağmen, onu bir kez daha kodlayarak daraltır. Aynı şey, Celalzade’nin düşüncelerini “Yeni Eflatuncu âlem tasavvuru” olarak adlandırmasında da görülür.⁸⁰⁴ Böyle bir adlandırma çok dışardandır ve örneğin kökenleri Sasani geçmişine kadar götürülebilen bir “nizam” fikrini Antik Yunan’a bağlama gibi bir Batı-merkezcilik içerir. Dahası bu tür görüşlerin modernleşme döneminin ürünü olduğu da rahatlıkla gösterilebilir. Hatta denebilir ki Şahin’in dönemin gelişmelerini “Türkiye ulus-devletinin bir öncülü ya da Türk-Müslüman hüviyetinin zirvesi olarak yorumlayagelen milliyetçi ve ereksel (teleolojik) yaklaşımlarla sınırlandırılmayacak kadar zengin bir süreç” olarak, “Osmanlıların erken

⁸⁰² Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 18.

⁸⁰³ Bkz., Halil İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik*; “klasik çağ” eleştirilerinin belki de başına yerleştirilmesi gereken bir çalışma için bkz., Rifa’at Âli Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. O. Özel, C. Şahin, (İmge Kitabevi Yayınları, Ankara: 2001). Bu konudaki tartışmalara yer veren bir çalışma için bkz., Mustafa Armağan (haz.), *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu*, (Timaş Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2014). Özellikle bu çalışma, Halil İnalıcık, Kemal H. Karpat, Mehmet Genç, İlber Ortaylı, Donald Quataert ve Cemal Kafadar gibi isimlerin makalelerinden oluştuğundan hem “klasik çağ” paradigmasını ve hem de bu paradigmanın nasıl eleştirildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca Baki Tezcan’ın “ikinci imparatorluk” tezi de bu bağlama yerleştirilebilir. Bkz., Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, (Cambridge University Press, New York: 2010). Bu açıdan Şahin’in “klasik çağ”ı eleştirel bir gözle ele alan çalışmaları... eksiktir” ifadesinin kendisi eksiktir.

⁸⁰⁴ Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 36, 203.

moderniteyle” bir “ilk tecrübesi” olarak yorumlaması⁸⁰⁵, zaten baştan tanımlanmış bir modernite fikrini varsayar. Başka bir ifadeyle, Şahin’in Osmanlı’nın erken moderniteyle ilk tecrübesi, zaten kendini kâmil bir hale getirmiş bir moderniteyi öngörmüş olacağından, modernite denilen gelişmelerin ancak dışardanlığıyla sınanabilecek bir şey haline gelir.

Aslında Şahin’in bu bakışı, Celalzade konusunda bir çalışması bulunan ve onun ‘entelektüel çevresi’ne dair ayrıntılı bilgiler sunan Mehmet Şakir Yılmaz’ın tezlerini değerlendiriş tarzıyla da paraleldir. Yılmaz Celalzade’nin Halveti bir halkaya dâhil olduğunu belirtirken⁸⁰⁶, Şahin böyle bir ‘entelektüel ağ’ın önemini olabildiğince önemsizleştirir ve sanki bir lobi faaliyetine indirger.⁸⁰⁷ Böylece Celalzade’nin entelektüel gelişiminde etkili olmuş fikirler ve çevre “Yeni Eflatuncu” ve “Amasya menşeli bir çevre” olarak kodlanarak, sanki daha dışarıdan bir bakış meseleye dâhil ediliverir.

Elbette bunların Şahin’in özellikle politik teolojiyi kavrayışını ve hâkimiyet unvanlarının içeriğini doldurma biçimlerini etkileyeceğini düşündüğümüz için ayrıca belirtme gereği duyduğumuzu hatırlatmaya bile gerek yok. Dolayısıyla Şahin her ne kadar çalışmasının, “on altıncı yüzyıl Osmanlı imparatorluk teşekkülü”nün “hem Avrasya’daki yeni imparatorlukların bir sacayağı hem de (Sanjay Subrahmanyam’ın dile getirdiği ‘birbiriyle irtibatlı tarihler’ anlayışını takiben) Avrasya’nın doğusunu ve batısını birbirine bağlayan bir bağlantı noktası” olarak ele alacağını belirtmesine ve imparatorluk haline gelme sürecinin birisi “İran’ın batısından Macaristan düzlüklerine kadar olan toprağın ve ekonomik araçların kontrolünü tesis etmeye yönelik teşebbüslerden ibaret” ve ikincisi de “özellikle Timur döneminde revaç bulmuş ilahi seçilmişliğe dayanan egemenlik anlayışı ya da Avrupa’daki cihan hâkimiyeti iddiasından yeni yeni tahayyül edilen Sünni kimliğe kadar uzanan bir dizi evrensel ve aşkın siyasi kavramın ortaya çıkışı” olarak ikili bir yönü bulunduğunu⁸⁰⁸ ifade etmesine rağmen, bu sacayaklarını birbirine bağlayan bir entelektüel bağı daha baştan ortadan

⁸⁰⁵ Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 24.

⁸⁰⁶ Bkz., Mehmet Şakir Yılmaz, “‘Koca Nişancı’ of Kanuni: Celalzade Mustafa Çelebi, Bureaucracy and ‘Kanun’ in the Reign of Süleyman the Magnificent (1520-1566)”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Bilkent Üniversitesi, Ankara: 2006).

⁸⁰⁷ Bkz., Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 31, not. 10: “Mehmet Şahir Yılmaz... Amasya bağlantısına dayanarak Celalzade’nin... kalemiye hizmetindeki yükselişini *Amasya menşeli bir çevreye* bağlıyor” ve s. 41: “Celalzade Mustafa’nın kalemiyede göreve başlamasının *Amasya’dan neşet eden ve hepsi de Halveti tarikatına mensup bir grup şahsiyetle olan bağlarını* gösterdiği iddia edilir” (italikler eklendi). Doğrusu Osmanlı tarihinde hayli yer edinmiş ve denebilirse Safevilik kendisini ayırtırana ve daha Şii bir teoloji benimseyene kadar onunla ortak bir ‘entelektüel zemin’i bulunan bir tarikatın bu denli hafifsenmesinin, mesela hâkimiyet unvanlarının içeriğinin doldurulmasını etkilemeyeceği söylenemez. Tam bir Osmanlı tarikatı olarak değerlendirilebilecek tarikatlerden olan Halvelitik ile ilgili bir çalışma için bkz., John J. Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order, 1350-1650*, (Edinburg University Press, Edinburg: 2010).

⁸⁰⁸ Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 23.

kaldırır. Bu açıdan, tekrarlayalım ki Şahin’in çalışması, kendisinin incelediği dönemden bir sonraki dönemi inceleyen Fleischer’in çalışmasıyla kıyasla, “‘Osmanlı tecrübesi’ni daha geniş bir bağlam içerisinde anlamlı kılma”⁸⁰⁹ açısından geçerli olabilecek iken, iddia edildiği kadar modernlik nosyonunu da yeniden sorgulatacak bir ‘bağlantılı tarihler’ çerçevesine oturmadiği gibi hükümlerlik iddialarının içeriğini de sonradan teşekkül etmiş milliyetçilik, İslamcı söylem veya modernlik kavrayışlarına göre biçimlendirmeye gayret eder.

Bu durumun yansımalarını en çok Şahin’in politik teoloji algısında görürüz. Her ne kadar Osmanlı’yı politik teolojik bir bağlamda okuyan ilk isimlerden birisi olsa da, *Şahin’in politik teoloji derken gerçekten terimin literatürdeki anlamı dâhilinde mi kaldığını, yoksa onu bir “büyük strateji” olarak mı gördüğünü anlamak mümkün değildir.* Şahin’de politik teoloji sanki fetihlerle büyüme stratejisinin ideolojik olarak meşruiyetini sunan bir anlayış mıdır, yoksa teolojik olan ile siyasal olanın özellikle hükümlerlik telakkileri bağlamında kesiştiği bir kavrayış mıdır, belli değildir. Bu anlamda Şahin’in sunduğu Osmanlı tablosunda *politik teoloji, denenmiş, ancak stratejik olarak başarısız kalmış bir girişim olarak durur.*

Şahin’in bir Osmanlı politik teolojisinden bahsettiği ilk yer, sanki “Osmanlı askerlerini Avrupa’nın göbeğine, Azerbaycan’a, Doğu Anadolu’ya sürüklemiş; lakin beklenen muazzam askeri ve ideolojik başarılar gerçekleşmeyince Osmanlı imparatorluk ideolojisi ile uluslararası siyasetin gerçekleri arasında ciddi bir uyuşmazlık” ortaya çıkarmış “büyük strateji”nin⁸¹⁰ bir parçası olarak, “Mısır ve Kızıldeniz’de faaliyet gösteren tüccarların yararına olacak düzenlemelerle Arabistan Yarımadası’nda gittikçe artan Portekiz varlığına karşı bir alternatif” üretmeyi amaçlayan “yeni bir Mısır Kanunnamesi”nde ortaya çıkar. Bu belge, Şahin’e göre, “Osmanlı hükümlerlik (sovereignty) fikrine ait ideolojik ilke ve yönelimleri gösteren ilk resmi vesikadır” ve “[e]rken modern Avrasya’daki ideolojik mesele ve arayışlara cevaben yeni bir ‘siyasi teoloji’ meydana” getirir: “Osmanlı hükümdarlarını, hâkimiyetini doğrudan Tanrı’dan almış (divinely ordained), Osmanlı topraklarını adilane yöneten bir sultan ve halife; hem dünyevi hem de uhrevi egemenliğe sahip bir önder olarak” resmeden bu belge, “Sünni İslam cihetindeki siyasi teorilerden astroloji ve kıyametçiliğe (apocalypticism) uzanan bir dizi kaynağa referansla desteklenir”.⁸¹¹

⁸⁰⁹ Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 24.

⁸¹⁰ Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 131.

⁸¹¹ Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 68-69; ayrıca bkz., Kaya Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*, (Cambridge University Press, New York: 2013), s. 57.

Tuhaf olanı bir Osmanlı politik teolojisi sunduğu iddia edilen belgenin, *Payitaht'tan uzakta, Kanuni'nin sonradan onaylayacağı bir şekilde Mısır'da*, Sadrazam İbrahim Paşa ile Celalzade tarafından kaleme alınmış olmasıdır. Elbette ki politik teolojik bir hükümlanlık, bu ve benzeri belgelere dayanılarak kurulabilir. Lakin tek bir belgenin politik teolojik bir hükümlanlık iddiasının başlangıcını oluşturduğunu iddia etmek, hem de bunu onun hem entelektüel kaynaklarını, hem tarihsel gelişim çizgisini ve hem de mevcut hükümlanlık anlayışıyla ilişkisini sorgulamadan yapmak, bir belgeye olduğundan çok büyük anlam yüklemek demektir. Ayrıca hâkimiyetin doğrudan Tanrı'dan alınmış olduğuna dair iddiaların, örneğin Wittek'in Aşıkpaşazade ile Neşri'de ayrı vurgularla aktarılan Aydos Kalesi'nin alınması anlatılarında, neden Aşıkpaşazade'nin metnindeki 'kutsal adam' figürüne çok fazla bel bağlamaya çalıştığı gibi erken Osmanlı tarihindeki bazı hususlara dikkat bile etmez. Bu açıdan *Şahin'in politik teolojisi, ancak kendisine rakip başka politik teolojilere karşı geliştirilmiş ideolojik bir çaba olarak durur*. İçkin olarak anlamlı bir yeri yoktur ve ideoloji kelimesinin de ima ettiği üzere, yeri bir başkasıyla potansiyel olarak doldurulabilecek bir iddiadır. Oysa *politik teoloji, yeri başkasıyla doldurulamayacak bir hükümlanlık anlayışını işaret eder* ve bir ideoloji olarak adlandırılması en son akla gelebilecek şeylerdendir.

Böylece Şahin'in kurgusunda Sadrazam'ın Mısır seferi sırasında oluşturduğu kanunnameye hatları çizilen *ideolojik program ve büyük strateji*, literatürdeki anlamına aykırı bir şekilde adına politik teoloji denilen bir strateji, uygulamaya konulur ve bunun ilk ayağını Macar Krallığı'na karşı düzenlenen sefer oluşturur. "Osmanlı'nın Macaristan seferi, Osmanlı-Habsburg rekabetinin ilk adımı, Avrupa'ya yönelik 'büyük Osmanlı stratejisi'nin önemli bir parçası addedilebilir. Bütün bunlar, evrensel referanslara sahip ideolojik savları ve Habsburglarla yürütülen kıta ölçeğindeki siyasal ve stratejik rekabeti beraberinde getirdi".⁸¹² Ne var ki Mısır'da Portekiz yayılcılığına engel olarak geliştirilen bir stratejinin uygulanması olarak Avrupa'yı da içeren bu rekabet, o noktada da kalmaz; içine Anadolu'da patlak veren bir dizi isyanla birlikte Şark'ı da alır ve böylece Osmanlı, bir yandan Mısır, bir yandan Avrupa ve bir yandan da Safevi etkisiyle gelişen Doğu Anadolu'da çeşitli rakipleriyle kendisini bir mücadele içinde bulur. Şahin bunların her birine de politik teolojik bir içerik yükler ve böylece ortaya "farklı siyasi teolojilerin çekişmesi" çıkar.⁸¹³

İşte Şahin'in aslında mesela Fleischer'in çizdiği Osmanlı tablosundan daha geniş, Avrasya'daki gelişmeleri de göze alan, lakin bu gelişmelerde modernliğe ve günümüzdeki bir

⁸¹² Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 73-74.

⁸¹³ Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 78.

takım siyasal tutumlara ağırlık veren çalışmasının bu sözü edilen sıkıntıdan sonra ikinci büyük sıkıntısı, bu noktada başlar: Şahin, aslında *hâkimiyet alanı için rekabet ile hâkimiyet telakkisini birbirine karıştırır*.

Bu elbette tıpkı modernliğin ve günümüzdeki bir takım siyasal tutumların geçmiş algısının yapacağı gibi, hâkimiyet telakkilerini kurgulamasını da etkiler. Örneğin Mısır Kanunamesi'ne binaen oluşturulduğu iddia edilen hâkimiyet telakkisi Kanuni'nin “mehdi-yi ahirü'z-zaman” ve “sahib-kıran” olarak adlandırılmasına yol açtığı gibi, Habsburglarla rekabet de her iki imparatorluğun da “birbirlerine benzer şekilde, tek bir hükümdarlık altında ruhani (spiritual) ve siyasi otoriteyi birleştirme düşleri” kurmasına ve dolayısıyla Habsburgların “cihanşümul imparatorluk üzerine geç ortaçağda dolaşımda olan düşünceleri canlandırarak onları ‘doğru’ (yani, Katolik) Hristiyanlık anlayışı altında yeniden tanımla”masına; Osmanlıları da “Moğol, Timurlu mirası ve Mehdiçi akımlar karışımı olan *sahib-kıran* ile halifelik ve ‘doğru’ (yani, Sünni) İslam’a önderlik iddialarını” oluşturmasına neden olur.⁸¹⁴ Elbette ki bu tasnif bir hayli sıkıntılıdır. Öncelikle eğer ortada bir politik teolojik iddia varsa artık bu düş değil, modern hâkimiyet telakkilerine alışık kulaklarımız için ne kadar tuhaf gelirse gelsin, gerçekten “ruhani ve siyasi otoriteyi birleş”miş olarak kavrama meseledir. İkincisi, Şahin Osmanlı’yı “Sünni” bir iddianın temsilcisi olarak göstermek için kendine özgü bir hâkimiyet bileşimi olan Habsburgları olabildiğince Katolikleştirmiştir ve daha önce Roma'nın yıkılışı akabinde gelişen farklı hâkimiyet anlayışlarına çeşitli yerlerde değindiğimiz veçhile, “ruhani” iktidarın Papa'da olduğu Katoliklikte Habsburgların böyle bir bileşimi neye göre yaptıklarını açıklamak zorundadır. Üçüncüsü kendi içinde sentezlenmesi güç olan mehdicilik ile Sünniliğin nasıl bir bileşim oluşturduğunu da belirtmek zorundadır.⁸¹⁵ Şahin bunların hiç birisini yapmaz, ayrıca böyle bir düzlemde yapılabileceği de hayli kuşkuludur; bunun yerine politik teolojiyi “büyük strateji” ile karıştırmaya devam ederek, hükümdarlık unvanları olarak belirtilen bir takım terimleri, başka geleneklerden çıkan benzeri eğilimlerle bir ilişki içine sokar.

⁸¹⁴ Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 77-78; ayrıca bkz., Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman*, s. 67. Ayrıca bkz., “Bir Nizam Olarak İmparatorluk” bölümü, s. 202-204.

⁸¹⁵ Şahin, mehdici ve Sünni eğilimlerin nasıl bir araya gelebildiğine dair meseleyi, yine, günümüzdeki bazı siyasal akımların algısına bağlayarak açıklama eğilimindedir. İstanbul'un alınışına dair kehanetleri incelediği makalesinde, “aşikâr milliyetçi veya dinsel gündemi” olan kesimlerin böyle bir bileşimi gündeme bile getirmediklerini belirtir. Oysa İstanbul'un fethi sırasında mehdici eğilimlerin var olduğunu göstermeye yeterlidir. Bkz., Şahin, “Constantinople and the End Time”, s. 319. Dolayısıyla varsa böyle bir bileşim bunun nasıl bir iklim içinden ve entelektüel birikim üzerinden gerçekleşmiş olduğu, Şahin'de sözkonusu bile edilmez. Sadece döneminde Sünni oldukları şüphe götürmeyen nazı isimlerde böyle eğilimlerin var olduğunu göstermeyi yeterli bulur.

Oysa örneğin Celalzade Mustafa'nın Anadolu'da ortaya çıkan karışıklığa ilişkin tutumunu göstermeye çalıştığı sayfalarda dile getirdiği “nizam”, Sünniliği bile aşan bir anlayıştır. Lakin Şahin bunu özellikle Safeviliğe karşı mücadelede Sünni bir kimlik edinmenin bir gereği olarak değerlendirir. İlginç olanı, Şahin'in Anadolu'daki isyanların Osmanlı tarihyazımında genelde Safevi nüfuzu ile bağlantılı olarak değerlendirilmesine karşı çıkması; isyanlara karşı tutumun “Osmanlı idaresinin Orta ve Doğu Anadolu'da uzun zamandır tesis etmeye çalıştığı mali ve askeri nizama verilen bir tepki mahiyetinde” olduğunu dile getirmesidir.⁸¹⁶ Ne var ki Celalzade'nin, isyancıların aynı zamanda “Sünni Müslümanları öldürdüğünün altını çizerek yaşananları Sünni-Şii ihtilafı üzerinden aktardığı”⁸¹⁷ni iddia eder. Oysa isyancıların başlarının kendilerini “tıpkı [Kanuni Sultan] Süleyman gibi kendisini hakiki padişah ve halife olarak takdim” ettiğine değindiğini; ayrıca isyancıların hareketlerinin “hem şeriata ve hem de kanuna karşı gelmek olarak yorumlandığını” aktardığı satırlarda hem Celalzade'nin ve hem de genel Osmanlı'nın isyancılara karşı tavrının, ‘nizam-ı âlem’in korunması çerçevesinde değerlendirilebileceği anlaşılabilir.⁸¹⁷ Özellikle Celalzade'nin “diğer Osmanlı yöneticileri gibi isyancıların siyasi iddialarının Osmanlı merkezinin iddialarına ne denli benzediği”nin farkında olduğunu belirtmesi, *Osmanlı'nın isyana karşı tavrının çok da politik teolojik değil bir asayiş meselesi, siyaset hakkının kimde olduğunu gösterir bir tavır* olarak yorumlanabilir. Şahin, Osmanlı tarihyazımında belli *yönetimsellik eğilimini* sünnileşme olarak okuyan çalışmalara benzer şekilde⁸¹⁸, siyasal içeriği de haiz olan bir takım isyanları Osmanlı hâkimiyet telakkileri dâhilinde değerlendirmeye çalışmaktadır. Bu, politik teolojiyi sadece rakip imparatorluklar arasında rekabet için icat edilmiş bir strateji değil, *imparatorluk içindeki çeşitli akımların da rekabet ettiği bir siyasal hâkimiyet kavgası* olarak algılanmasına yol açar: “Süleyman'ın saltanatının ilk çeyreği, merkezi idarenin ‘resmi’ bir doktrin meydana getirmeye yönelik çabaları ile bunlara yönelik itirazların ve alternatif siyasi teolojilerin dolaşımına tanık” olur.⁸¹⁹ Böylece, Foucaultcu anlamıyla ifade edersek, *hükümranlık (sovereignty) ile yönetimsellik (governmentality) de birbirine karıştırılır.*

Elbette ki böyle bir karışıklık, hâkimiyet unvanlarının algılanmasına da yansiyacaktır. Örneğin Şahin, onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda “siyaset üzerine yazan Osmanlı müellifleri”nin hilafet terimine, “insan ile Tanrı arasındaki sözleşmeden ulvi bir hükümdarlık biçimine uzanan çeşitli anlamlar” atfettiklerine değinir. Lakin bu terim, eğer günümüzdeki bir

⁸¹⁶ Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 79.

⁸¹⁷ Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 80.

⁸¹⁸ Bunun bir örneği için bkz., Derin Terzioğlu, “How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion”, *Turcica*, c. 44 (2012-2013), s. 301-338.

⁸¹⁹ Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 82.

takım siyasal tutumların Osmanlı hilafetini algılama tarzlarına bir itiraz olarak yazılmak dışında bir anlamı olacaksa, hükümlerine nasıl yansıtıldığı da gösterilebilmeliydi. Oysa Şahin, Sultan Süleyman ile vezir-i azamın “hırslı bir siyasi program hazırlığı içinde” kurguladıklarını ifade ettiği “hilafet mefhumu”nun, “ padişahın yetkisinin Allah tarafından verilmiş olduğu”; “Süleyman’ın hem dünyevi ve hem de uhrevi âleme hükmetme iddialarını meşrulaştırmak için” kullanıldığı dışında başka bir şey söylemez. Ancak ortada politik teolojik bir iddia varsa, bu, tam da böyle bir kullanımın içeriğiyle doldurulabilir; dışarda zaten şekillenmiş veya şekillenmekte olan, içerde de daha çok nizamın sağlanmasını içeren çeşitli yansımalarla karşı bir meşruluk iddiası olarak kullanıldığına işaret edilerek değil.⁸²⁰

Aynı şey, “sahib-kıran” için de geçerlidir. Kanuni’nin Macar seferi için dolaşıma sokulduğunu iddia edilen “sahib-kıran”ı Şahin, “Osmanlı, Safevi, Moğol-Timurlu” kullanımlara sahip olan bir kavram olsa da, “Moğol istilalarından sonraki dönemde İslam dünyasının hemen hemen her yerinde Mehdi beklentisi”nin yeniden canlandığı bir bağlam içinde değerlendirir:

On dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda İran, Doğu Anadolu ve Mezopotamya topraklarında, mehdi inançları ve ilm-i huruftan beslenen bir dizi akım ortaya çıktı. Bu akımlar din ve mezhepler arası sınırların ortadan kalkıp yeni ve evrensel bir dinin inşasını vazediyordu. Ahir zamanın yaklaşmakta olduğu inancı bu yeni dini söylemlerin çoğunda çok önemli bir unsur konumundaydı. Bu muhtelif fikirlerin bir bileşimi şeklindeki *sahib-kıran* terimi, Moğol sonrası ve erken modern İslam dünyasında evrensel (universalist) karakterde dini ve siyasi liderliği (politico-religious leadership) temsil ediyordu. İlk defa Timur tarafından siyasi iddialarını güçlendirmek amacıyla kullanılan kavrama Süleyman da özellikle saltanatının ilk on yılında sık sık başvurdu. *Sahib-kıran* terimi kendi içinde mevcut olan yoğun Mehdiçi hava sayesinde Osmanlıların evrensel hâkimiyet (universal monarchy; evrensel monarşi) ve cihan fethi iddialarını yansıtmaktaydı. Kavramın genel olarak İskender, Cengiz Han ve Timur gibi cihan hâkimi hükümdarlar için kullanılmasından hareketle, *sahib-kıran* terimi, Osmanlı mevcut düzeni ile geçmişin ihtişamı arasında özel bir bağ kuruyordu... Osmanlılar bu hususi terimi önce Macarların, ardından da Habsburgların cihanşümül hâkimiyet (universal monarchy) iddialarına karşı kullanarak erken modern Avrasya siyasi düşüncesinin Doğu ve Batı’daki farklı alanlarını bu sayede birbirine bağlamış oldu.⁸²¹

Aslında tipik olarak Osmanlı ‘kuruluş’ sarmalında ortaya çıkan bir tablonun yansımalarına örnek olarak gösterilebilecek bu satırlar, baştan beri getirdiğimiz eleştirilere ek olarak, iki çerçevede eleştirilebilir. İlki elbette ki çeviriyle ilgilidir: evrensel ve cihanşümül

⁸²⁰ Hüseyin Yılmaz’ın çeşitli yerlerde alıntılarımız doktora çalışmasından hareketle tam da hilafeti Şahin’in tanımladığı, ancak içeriğine değinmeden bıraktığı yerden hareketle ele alan bir çalışması var. Lakin Princeton University Press tarafından *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* adıyla yayınlanacağı ilan edilen, ancak henüz yayınlanmadığından göremediğimiz söz konusu eserin bu konudaki çalışmalara yol gösterici olabileceği söylenebilir. Ne var ki Şahin’in de bir dipnotta işaret ettiği Yılmaz’ın doktora çalışması, mevcut haliyle bile, hilafet teriminin, onun içeriğini doldurmadan ve düşünsel arkaplanına değinmeden ele aldığından daha geniş bir geleneği olduğunu göstermeye yeret. Bkz., Yılmaz, “The Sultan and the Sultanate”, özellikle s. 135-260.

⁸²¹ Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 72-73; Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman*, s. 62.

kavramlarının birbirine karışmış olması bir yana “evrensel monarşi”nin “evrensel hâkimiyet” haline getirilmesi konumuz açısından ciddi bir sıkıntı doğurur. “Monarşi”nin “hâkimiyet” yapılmış olması, gücü ve gaza tezinin uzantılarını akla getirir. Ayrıca ‘kuruluş’ varsayımlarında gördüğümüz Osmanlı hanedanının meşruiyetine dair tartışmaların bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Lakin bunun bir çeviri problemi olmadığını; Şahin’in de “monarşi”yi “hâkimiyet” anlamında kullandığı onun politik teolojiyi rakip siyasal güçler arasındaki bir rekabete indirgemesinden çıkarmamız mümkündür. Elbette *politik teoloji, ortaçağdaki anlamlandırılmasıyla “monarşi”ye dair bir tasvir ve onun “hâkimiyet” iddiasının dayanağını oluşturur*. Lakin Şahin’de, benzeri modern Osmanlı tarihyazımı uzmanlarında olduğu gibi bir *Al-i Osman* veya ‘Osmanlı monarşisi’ fikri yoktur. Bu nedenle neredeyse benzer koşullarda zuhur ettikleri (Fleischer’in kullandığı anlamıyla, *sahib-zuhur* oldukları) söylenebilecek Cengiz veya Timur cihan hâkimi olarak tasavvur edilirken, Osmanlı bu tasavvuru kendi meşruiyetleri için kullanan *taliplere* (pretender) dönüştür. Sanki Osmanlı, Okyanus’ta münferit bir adada mevcudiyet kazanmış, ancak yeterli meşruiyeti olmadığından başka diyarlarda Cengiz veya Timur tarafından icat edilmiş hâkimiyet mekanizmalarını kendine mal etmeye çalışmış bir siyasal oluşum halini alır. Osmanlı’nın sözkonusu imparatorluklardan daha uzun ayakta kalmış olması ve nüfuzunun onlardan daha derinlikli olmuş olması mesele bile değildir. Osmanlı nihayetinde bir *uçtur*. Wittek bağlamında özellikle İstanbul’un fethi ile ilgili olarak dile getirdiğimiz üzere, politik teolojik kurgusu da ancak *uç*a uygun bir ‘arada’ gelişebilir.

Bununla bağlantılı olan ikincisi ise, bu tasvirin, her ne kadar ima edilmiş olsa da, ortaya çıkan bir fikrin entelektüel bağlamını ve bağlarını gözardı etmiş olmasıdır. Örneğin ilk kez Timur için kullanıldığı söylenen *sahib-kıran* terimi için, Moğol sonrası ortaya çıkan mehdici hareketler ve özellikle de ilm-i huruf, hatta hurufilik nasıl dayanak oluşturabilmiştir? Hacegan bir Nakşibendi geleneğinin içinde yeşeren Timur’un imparatorluğu, nasıl bu gelenekle örtüşmesi zor olan mehdici bir unvanı kendine mal edebilmiştir? Bu açıdan Osmanlı’nın bir yandan sünileştirici idari mekanizmaları ya da bir yönetimselliği uygularken diğer yandan da bu mekanizmalarla uyumsuz görünen mehdici bir hâkimiyet unvanını aynı anda yürürlüğe sokmaya çalışmasına benzer bir durum, Timur zamanında terimin ilk ortaya çıkışı sırasında da sözkonusu değil midir? Öte yandan bu kavramın, evrenselci hilafetle, hatta sultan, han, padişah veya şah gibi Fleischer’in bölgesel olduğunu iddia ettiği hâkimiyet unvanlarıyla ilişkisi nasıldır? Herhangi bir ilişki olmadan, uygulanmak istenen politikaların pragmatik getirisine bakılarak, denebilirse Batı’daki keyfi bir Şarklı yönetim imajına uygun bir şekilde

mi kullanılmıştır bunlar yoksa siyasal ve en önemlisi entelektüel bir tarihsel ve hatta toplumsal bağlamları var mıdır?

Şahin'in çizdiği tabloda elbette bu sorulara cevap aramak boşunadır. Öyle ki *evrensel veya cihanşümül kavramlarının, bütün dinleri birleştirici kapsayıcı yeni bir din icadına uzanan bir arayışı işaret ettiği gibi tarihsel olarak zorlama, bir takım senkretik ve döneminde rafizi veya mühlid denilen akımları ana entelektüel akım haline getirici bu tabloda, hâkimiyet telakkisi ile Kızıl Elma bile birbirine girer.*⁸²² Böylece Wittek'in gazi tezi, diğer yan uzantılarıyla birlikte, Fleischer'in mehdici unsurlara gereğinden fazla anlam atfetmesinin de neticesi olarak, Şahin'de daha mehdici bir içerik kazanmış olarak karşımıza çıkar.

Bu açıdan Şahin, potansiyel olarak vadedici bir politik teoloji açısından daha dönemine uygun, entelektüel gelişimi açısından değerlendirilmeye müsait ve uhrevi olan ile dünyevi olanı bir bünyede birleştiren (Wittek'in Ahmedi'nin "*Padişah aşığı yukarı 'âlem / Ol 'âlemden Pâdişâh olurmu kem/ Dürr-i meknun bahr ka' rında olur / Hâr u has hâşâk yuharu kalur*" dizelerindeki bir potansiyeli nasıl gözden kaçırdığını hatırlatalım) bir "evrensel monarşi"nin nasıl kurgulandığını çözümleme şansını kaçıır.

iii/ Persona Olarak Hükümdar

İlker Evrim Binbaş'ın Şerafeddin Âli Yezdi üzerinden Timur sonrasında ortaya çıkan hükümlanlık anlayışlarını çözümlediği çalışması, bir yandan Fleischer'in ve Şahin'in çalışmalarına benzer; ama öte yandan ciddi bir biçimde onlardan ayrışır. Binbaş, tıpkı Fleischer ve Şahin'in Mustafa Âli'si ve Celalzade Mustafa'sı gibi, Timur'un ve Timur sonrası ortaya çıkan hanedanlık mücadelelerinde çeşitli Timurluların maiyetinde bulunan, tarih de yazmış bir isim olan Şerafeddin Âli Yezdi üzerinden bir hâkimiyet telakkisi çıkarmaya çalışır. Dolayısıyla Fleischer'in ve Şahin'in Mustafa Âli'si ve Celalzade Mustafa'sı gibi, Şerafeddin Âli Yezdi'nin nasıl bir ortamda fikir ürettiğini ve tarih yazdığını ele alır. Ne var ki Mustafa Âli'nin bürokraside yaşadığı hayat kırıklarından sanki bir psikobiyografi yazıyormuşcasına sonuçlar çıkaran, hükümlanlık telakksilerini ise bir yandan Rumi ve Osmanlı gibi bölgesel ve öte yandan da Moğol-Türk gelenekleri ile evrenselci İslam cemaat anlayışı arasındaki *şizofrenik* bölünme ekseninde açıklamaya çalışan Fleischer'in; geçmiş kurgusunu bugündeki bir takım siyasal tavır alışlara bağlamak yanında Osmanlı tarihi yazılırken neredeyse ilk denebilecek bir girişimle politik teolojiyi gündeme getirmesine rağmen, 'arada', uçta bir

⁸²²

Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 71.

Osmanlı tasvir edercesine, politik teoloji sanki rakip egemenlik iddiaları arasında bir ideolojik mücadelemiş gibi değerlendiren, ayrıca üzerinde durduğu bürokratin entelektüel bağlarını göz ardı eden Şahin'in aksine, Binbaş, Yezdi'yi geniş bir entelektüel bağlama oturtur ve onun hayatını da bu bağlam içinde anlamlı kılmaya çalışır. Başka bir ifadeyle, Binbaş, Fleischer'in ve Şahin'in aksine, üzerinde durduğu bürokrat/tarihçinin tarihyazım serüvenini, dönemin İslam ülkelerinde hâkim olan anlayışlarla birlikte ele alır. Bu açıdan, Binbaş'ın Yezdi'si, örneğin Fleischer'in Mustafa Âli'yi Rumi yapması gibi, bir Farsi veya Timuri değildir ya da Şahin'in Celalzade'si gibi, sadece Osmanlı bağlamında değil, Avrasya imparatorlukları bağlamında hırslı hükümdarların hırslarına ideolojik destek sağlayan, tıpkı Fleischer'in Rumi'si gibi Sünni bir kimliği haiz olan yükselme peşindeki bir bürokrat değildir. Binbaş, Fleischer'in neredeyse hiç yer vermediği, Şahin'in ise sadece imparatorluklar arası rekabet bağlamına yerleştirdiği daha geniş bir tarihsel ortamı, denebilirse sınırları da aşan *bir entelektüel geleneğin oluşumu* açısından tasvir ederek, Yezdi'yi sadece Timurlularla bağı olan bir tarihçi olmaktan çıkararak Memlûklularla ve Osmanlılar'la da ilişkili olan bir entelektüel bağlam içinde okur.

Ancak Binbaş'ın çalışmasının en önemli yönü, hâkimiyet telakkilerini, şimdiye kadar örneği görülmemiş bir biçimde Schmittçi bir politik teoloji anlayışı etrafında kurmaya çalışmasıdır. Binbaş, Yezdi üzerinden, *sadece dönemin ideolojik ihtiyaçlarına veya meşruiyet iddialarına göre biçimlenen bir hâkimiyet telakkisi değil, politik teolojik olarak da geçerli olabilecek bir hâkimiyet telakkisi oluşturmaya* da çalışır.

Ne var ki kendi başına çok değerli addedilmesi gereken bu çaba, yukarıda Köprülü'nün ima ettiğini belirttiğimiz ikili bir hükümlanlık anlayışının sürekliliğini, tam da Yezdi'yi yerleştirmeye çalıştığı entelektüel bağlamı yeterince okuyamaması nedeniyle, olduğundan farklı bir şeye dönüştürür. Köprülü'nün Selçuklu'nun ortaya çıkışıyla ve Bağdat'taki halifeliği "ruhani bir reis", kendi imparatorluğunu da "cismani nüfuz" sahibi bir hâkimiyet şeklinde kuruşuyla ima ettiği ikili bir hâkimiyet anlayışı, Binbaş'ta hayli ezoterik ve hâkimiyet telakkisinden ziyade "enformel" bir entelektüel ağına fantastik kurgusuna dönüşür. Bu açıdan Binbaş'ın Timur sonrası ortaya çıktığını göstermeye çalıştığı bu politik teolojiyi, önce Yezdi'nin de dahil olduğu "enformel" entelektüel ağı bir bağlama oturtursak kavrayabiliriz.

Kabaca ve belki bazı unsurlarını göz ardı etmek pahasına ifade etmek gerekirse, Binbaş'ın Yezdi'si, Timur'un imparatorluğunu kurduğu dönemde oluşan bir entelektüel ortamda yaşayan ve bu entelektüel ortamın özelliklerini taşıyan bir tarihçidir. Yezdi, Fars diyarında Şah Nimetullah Veli'nin ve Horasan diyarında Hâcegan çevresiyle temas içinde olan bir tarihçidir. Lakin bu, o dönemde "Sufi ağlarının kurumsal sınırları ve inisiyasyon usülleri

(initiatory rites) çok fazla belirgin” olmadığından, “Yezdi’nin bu Sufi ağları ile temasta bulunması, zorunlu olarak onun bunların bir parçası olduğu veya bunların öğretisel ya da ideolojik kaidelerini takip ettiği anlamına gelmez”⁸²³. Böylece Binbaş, Nimetullahiye adıyla bir tarikatın kurucusu olan; soyu Cafer-i Sadık’a bağlandığından seyyid diye bilinen; hocası Seyyid Celaleddin Rükneddin Şirazi vasıtasıyla aşına olduğu İbn-Arabi’nin fikirlerini hacca gittiği esnada tanıdığı Yafiiyye tarikatının piri Abdullah b. Es’ad el-Yafii vasıtasıyla bir kez de seyru sülük esasınca öğrenen; “[s]eyrü sülükünü tamamlayıp hilafet almasının ardından Mısır’a giderek Kahire’de Kaygusuz Abdal’ın da ikamet ettiği Mukattam dağındaki mağarada halvete” çekilen; “önceleri bir Celali-Kalenderi hankahı iken Bektaşî dergahına dönüşen ve Mısır’da Bektaşîliğin merkezi haline gelen bu dergahın mensuplarından Hacı Âli Baba ve Hacı Lutfullah Baba’nın kendisine biat ettiği; “ayrıca Bedreddin Simavi’nin şeyhi olan Seyyid Hüseyin Ahlati’den gizli ilimleri öğren”⁸²⁴ Nimetullah Veli ile Yezdi’yi, bir “yerel bir Sufi ağın çerçevesi içinde manevi bir ilişkiden çok yerel soylular (nobles) arasında bir birlikte-yaşama (co-existence) durumu”nun bir örneği olarak değerlendirir. Ne var ki Yezdi ile kendisi gibi diğer eğitilmiş kentlileri Timur imparatorluğunun bir entelektüel olmaktan çıkararak Osmanlı ve Memluklu entelektüel ortamlarına bağlayacak bir ilişkiye yönlendiren de, onları Şeyh Bedreddin’le ilişkisi bulunan Seyyid Hüseyin Ahlati’ye gönderen Nimetullah Veli olacaktır.⁸²⁵

Binbaş, aynı şeyi Hacegan geleneği bağlamında da yapar. Yezdi Horasan ve civarındaki Hacegan-Nakşibendi çevresiyle ilişki içinde olsa da ve bu çevrenin İbn-i Arabi’ye duyduğu eğilimi duysa da, Yezdi ile bu çevre arasında gerilimli bir ilişki vardır. Böylece Binbaş, çalışmasının genelinde hakim olacak bir ayrıma gider: Her ne kadar Yezdi, bulunduğu iklimde hakim olan Sufi ağlara ilişki içinde olsa da, dönemin Sufi çevrelerinin kolaylıkla sınırları çizilebilecek bir çerçevesi olmadığından, onların *formel ağlarına paralel başka bir ağ* kurgular: “[O]nbeşinci yüzyılda ortaya çıkmakta olan entelektüel tarzlar arasında gerilimi aydınlatan” bir ayrım olarak, “Sufi tarikatların formel ağları ile şehirli münevverlerin (literati) enformel ağları”. Böylece Yezdi bu ikinci ağa mensup bir entelektüel haline dönüşür. Binbaş’ın “İslami edebiyatçılar çevresi” (Islamicate republic of letters; İslami edebiyatçılar cumhuriyeti) adını verdiği bu çevre, öncelikle herhangi bir patronaj ilişkisi içinde değildir, entelektüel üretimin kendisi çevrenin belirleyici özelliğidir.⁸²⁶ Dolayısıyla çevrenin “entelektüel bir otoritesi” vardır; “dönemin entelektüeli, saltanat (princely) otoritesine basitçe

823 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 75.

824 Bkz., Mahmut Erol Kılıç, “Nimetullah-i Veli”, TDV İslam Absiklopedisi.

825 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 77.

826 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 3.

tabi değildir; entelektüel, benzeri estetik, dinsel, siyasal ve ideolojik kanaatleri paylaşan emsalleriyle geniş bir kozmopolitik ağla muhatap olma ihtiyacındadır”.⁸²⁷ Cornel Fleischer’in ve İhsan Fazlıoğlu’nun Osmanlı entelektüel hayatında da önemli bir yeri olan, Molla Fenari ve Şeyh Bedreddin gibi isimlerle ilişkisi bulunan Abdurrahman Bistami konusundaki çalışmalarının da gösterdiği gibi, kendilerine “ihvan’us-safa” adını veren ve formel Sufi ağları aşan bir ilişkiler ağı içinde olduğu görülen⁸²⁸ bu enformel ağın en büyük özelliği, “Hermetik bir projeye ve gizli ilimlere aşık bir bağlılık”tır⁸²⁹ ve ezoterik ve okkültist olarak bu ağ, “panteistik bir dinsel perspektif” sahibidir⁸³⁰. Enformel bir ağ olduğu için de, izleri belki birbirleriyle mektuplaşmalarda görülebilse de, “varlıklarını hacioğrafilerde, soykütüklerinde veya icazetnamelerde (*icaza*)” göstermeyecek ve “Sufi ağlarının aksine, türbelere saygı gösterme veya icra edilen paylaşılmış ayinler vasıtasıyla biraraya” gelmeyeceklerdir.⁸³¹ Kısacası bu *enformel ağın altını çizen en önemli özellik, her şeyi ilm-i huruf ile açıklamaya çalışmalarıdır.*⁸³²

Ne var ki her ne kadar hâkimiyet telakkilerini politik teolojik olarak açıklarken herhangi bir model içinde kalmayan, hatta var olan modeli *persona* kavramıyla farklı ve bağlamsız bir kurguya dönüştürdüğünü aşağıda göreceğimiz Binbaş’ın, Sufi ağlarıyla aynı iklimin ürünü oldukları için bir takım ortaklıkları bulunduğunu iddia ettiği, ancak onlara paralel bir biçimde kurduğu, Yazdı’nın de dâhil olduğunu belirttiği enformal entelektüel ağı, Reinhart Koselleck’in Aydınlanma sonrası ortaya çıkan egemenlik krizleri bağlamında geliştiğini belirttiği devletten ve onun politik oluşumundan dışlanmış entelektüellerin kendi (sivil) ağlarını kurmalarına ve siyasal olan yerine ahlaki olanı önplana çıkararak kendilerine ayrı bir alan açmalarına dair çözümlerini model alır.⁸³³

Reinhart Koselleck’in kık yıl önce hatırlattığı gibi, siyaset, entelektüeller ve entelektüel ağlar arasındaki ilişki siyasetin ve devletin mantığına içkin olarak bağlıdır. Koselleck, Hobbesçu mutlakiyetçi devlet, onları siyasal alanın dışına çıkararak, Edebiyatçılar Cumhuriyeti ya da özgür entelektüeller birlikleri yarattı. Kendilerini siyasal süreçlerden sıyrılmış bulan entelektüeller, kendilerini hem terkeden ve hem de –bilmeden- bir kolektivite olarak yaratan devletin otoritesine nihayette meydan okuyan sürekli büyüyen ağlar ve birlikler oluşturdu.⁸³⁴

⁸²⁷ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 6.

⁸²⁸ Bkz., Cornel Fleischer, “Seer to the Sultan: Haydar-i Remmal and Sultan Süleyman”, *Cultural Horizons: A Festschrift in Honor of Talat S. Halman* içinde, der. Jane L. Warner, (Syracuse University Press, New York: 2001), s. 290–299; İhsan Fazlıoğlu, “İlk Dönem Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında İhvânü's-Safâ ve Abdurrahmân Bistâm”, *Divan*, no. 2 (1996), s. 229-240.

⁸²⁹ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 8.

⁸³⁰ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 13.

⁸³¹ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 9.

⁸³² Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 13. Yine de karıştırılmaması için belirtelim ki Binbaş, kimi yerlerde bu ağ ile Hurufilik akımı arasında bazı benzerlikle olduğunu göstermeye çalışsa da, her ikisini de birbirinden ayırır.

⁸³³ Bkz., Reinhart Koselleck, *Kritik ve Kriz: Burjuva Dünyasının Patolojik Gelişimi Üzerine Bir Katkı*, çev. Eylem Yolsal Murteza, (Otonom Yayıncılık, İstanbul: 2012).

⁸³⁴ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 20.

Batı tarihi dışında tarih yazan birçoklarında görülen bu çok aceleci ve birbiriyle örtüşmesi hayli güç iki ayrı durumu birbiriyle kıyaslama çabasının örneği olarak değerlendirilebilecek ifadeler, eğer Timur İmparatorluğu bağlamında gelişen enformel entelektüel ağın, *ilm-i huruf*'a dayalı siyasal bir ağ oluşturduğu iddia edilmiyorsa ve bu ağ Koselleck'in Aydınlanma sonrası egemenlik krizinde ezoterik bir oluşum oluşuyla mason localarının da oynadığı role benzer bir ezoterik bir rolle bir benzerlik içine sokulmuyorsa, olabildiğince anlamsızdır.⁸³⁵ Görünüşte, Timur'un vefatı sonrası ortaya çıkan üç ayrı krizle bağlantılı olarak enformel ağın geliştirdiği çözümlerle Koselleck'in mutlakiyetçi devlet bağlamında siyasal alandan dışlanan entelektüellerin oluşturduğu ağın nasıl devleti de zorlayıcı bir unsur olarak ortaya çıktığını göstermeye çalıştığı ortamı birbirleriyle kıyaslar görünen Binbaş'ın modeli, aslında mantık olarak Koselleck'in göstermeye çalıştığı tam tersi bir sonucu işaret eder: “entelektüeller, ortaçağ sonları ve erken dönem modern İslamileştirilmiş hanedan siyasetinin siyasal hayatına etken katılımcılardı” ve “[e]ntelektüellerin ve Sufilerin siyasal hayata etken katılımı, olağan patron-yanaşma (patron-client) ağlarının ötesinde yeni bir siyasal hayat yarattı. Koselleck tarafından analiz edilen aktörlerin aksine, erken dönem İslamileştirilmiş bağlamında formel ve enformel entelektüel ağlar, hem siyasete etken olarak katıldı ve hem de kendi başlangıç biçimlerini oluşmaya başlayan mutlakiyetçi devletin müdahalesinin ötesinde edindi”.⁸³⁶

Tekrar vurgulayalım ki sözkonusu enformel entelektüel ağın tıpkı mason locaları gibi ezoterik içerikli olduğuna dair gizli ya da aşık bir gönderme yoksa burada, Koselleck üzerinden yapılan kıyaslamamızın sorunu şuradadır: eğer mevcut Sufi ağların dışında ve ona paralel olarak ortaya çıkan bir enformel entelektüel ağ varsa, hem formel Sufi ağların ve hem de enformel entelektüel ağların birlikte oluşturdukları “kamusal alan”da⁸³⁷ bu enformel ağ, kendisini diğerine nazaran, neye göre ayırtmaktadır? Binbaş'ın çalışmasının politik teolojiyi algılayışını da etkileyen sorunu, bu soruya bir cevabının oluşu, ancak cevabının net bir cevap olmayışında yatar.

Ciddi bir emek mahsulü olduğu, özellikle Yezdi'nin çalışmalarını dönemindeki benzeri çalışmalarla neredeyse sıkı sıkıya kıyaslayarak değerlendirmeye gayret etmesinin kendisini benzeri girişimlerden önemli oranda farklı kıldığı, Yezdi'yi sadece tarihçi kimliğiyle değil ilişkileriyle ve edebi kimliğiyle de okuyucusuna aktarmaya çalıştığı inkar edilemeyecek olan

⁸³⁵ Koselleck, *Kritik ve Kriz*'de, mason localarının gizli oluşunun oluşturduğu gizemin nasıl kendilerini yeniden ürettiğine özellikle değinir. Bkz., Koselleck, *Kritik ve Kriz*, özellikle s. 107-140.

⁸³⁶ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 20-21.

⁸³⁷ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 21.

Binbaş'ın eseri, bu noktada Sufilik ile ilm-i huruf'un üzerinden gelişen bir entelektüel enformel ağı birbirinden ayırtıramamanın sıkıntısını yaşar. Bu sıkıntı kendisini en çok Yezdi'nin ve bağlı bulunduğu iddia edilen enformel entelektüel ağın İbn Arabi'yle ilişkisinde yaşanır. Elbette başka sıkıntılar da vardır; lakin özellikle asıl üzerinde durmak istediğimiz politik teolojinin ayrı bir bölüm olarak ortaya çıktığı kitabın sonlarına kadar Binbaş'ın formel ağlar ile enformel ağlar arasındaki oluşturmaya çalıştığı ayrımın başarısızlığını gösterebilecek başka bazı sıkıntılar da ana kaynağı, Binbaş'ın İbn Arabi'ye dair muğlaklıklarıdır ve politik teolojiyi kurgularken de etkili olduğunu göreceğimiz bu sıkıntılara birkaç örnek üzerinden yer vermek yerinde olacaktır.

Binbaş, Yezdi'nin "İbn Arabi'nin *felsefesine* bağlılığının eserlerinde aşikâr" olduğuna değinir. Sadece İbn Arabi, Yezdi'nin sık sık alıntı yaptığı isimlerin başında gelmez, aynı zamanda kullandığı kavramların çoğunun da İbn Arabi'nin imzasını taşır.⁸³⁸ Ne var ki her ne kadar İbn Arabi'nin vahdet-i vücud olarak isimlendirilen, ancak Binbaş gibi "felsefe" adı altında tasnif edilip edilmeyeceği ayrıca tartışılması gereken görüşlerine, sadece döneminde değil, neredeyse her dönem muhalefet edenler çıkmışsa da, Binbaş'ın da vurguladığı üzere, "onbeşinci yüzyılda vahdet-i vücud fikri"ni göz önüne almayan neredeyse hiç kimse yoktu ve Yezdi'nin İbn-i Arabi'ye sürekli atıf yapmış olması, bu açıdan, çok fazla bir ayırdedicilik sunmaz. Elbette Binbaş'ın "vahdet-i vücud fikri"nin, "bir dinsel-politik mutlakiyetçilik geliştirme arzusunda olan birçok ortaçağ sonları ve erken modern dönem yöneticisine benimsenen bir söylem" olduğuna dair iddiası da, özellikle "dinsel-politik mutlakiyetçilik" kısmıyla ilgili olarak tartışmalı olsa da⁸³⁹, hemen hemen her kesimin bir biçimde İbn Arabi düşüncesiyle irtibatlı olduğu bir dönemde, önemli olan, bu irtibatın niteliği olacaktır. Binbaş, Sünni kelamı benimsemekle birlikte bunu "Sufizm ile okült felsefenin kesişimi"nde gerçekleştiren, sadece Timur'un çevresinde değil, dönemin Osmanlı ve Memluklu çevrelerinde de etkili olan enformel entelektüel ağı işte böyle bir irtibatı nitelemek için kullanır. Binbaş'a göre, Yezdi'nin İbn Arabi ile irtibatı, onuncu yüzyılda ortaya çıkmış; "dini, felsefi, siyasi ve ilmi amaçları olan, faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüş organize bir topluluğun adı" olarak İhvan-ı Safa üzerinden gerçekleşmiştir. Gizli olduklarından "kimler olduğu, ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları, faaliyetlerini nerelerde ve hangi tarihlere kadar sürdürdükleri, İslam toplumunun hangi kesiminden oldukları gibi konular" halen tartışılmaya devam eden İhvan-ı Safa, toplam elli iki risaleden oluşan ve genelde ansiklopedik olarak

⁸³⁸ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 99. İtalic eklendi.

⁸³⁹ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 103.

nitelendirilen *Res'ailü İhvanî's-Safa* adlı eserleriyle bilinmektedir.⁸⁴⁰ Elbette İbn Arabî'de, "İhvân-ı Safâ'dan iktibâslar" olduğunu görmek mümkündür; lakin "yaptığı alıntıları da te'vil ve tahlil eder, değiştirir ve vahdet-i vücûd sistemiyle aynı çerçevede yorumlar".⁸⁴¹

Ne var ki eğer bir ayırım yapmak gerekirse, İbn Arabî döneminin felsefi tartışmaları için İhvan-ı Safa'yı da kullanmış olsa da, tasavvufi yorumunda kaynağının İhvan-ı Safa olduğunu söylemek zordur. Üstelik İbn Arabî'nin özellikle Binbaş'ın İbn Arabî'ye atfettiği "dinsel-politik mutlakiyetçilik" meselesini sınayabileceğimiz kendi 'tasavvufi siyasetname'si de vardır ve bu siyasetname, Binbaş'ın aşağıda Yezdi üzerinden kurmaya çalıştığı politik teolojiye dayanak oluşturacak belli başlı kavramları zaten kendi zaviyesinden tanımlamıştır.⁸⁴² Bu 'tasavvufi siyasetname'nin Ahmet Avni Konuk tarafından yapılan tercüme ve şerhine bir takdim yazan Mustafa Tarhalı'nın da vurguladığı üzere, yanlışlıkla Aristo'ya atfedilen, dönemin İslam dünyasında yaygın olarak kullanılan *Sırru'l-Esrar* adlı bir kitap üzerinden hem maddi ve hem de manevî çevhesiyle bir 'siyaset'i sözkonusu edinen *Tedbirat-ı İlahiyye* adlı bu eser, "bir yandan İslam dünyasında hükümdarlık mevkiinde bulunan 'halife'ye nasihat ederken, bir yandan da tasavvufi manada Allah'ın yeryüzünde halifesi olan insan-ı kâmilî göz önünde bulundurmaktadır".⁸⁴³ Bu açıdan, Binbaş'ın İhvan-ı Safa üzerinden oluşturmaya çalıştığı ve Yezdi'nin de içinde bulunduğunu iddia ettiği Timurlu, Osmanlı ve Memluk imparatorluklarını içeren enformel entelektüel ağın niteliği, hayli tartışmalıdır. Binbaş, bunu, Yezdi'nin *ilm-i huruf*'a ve Osmanlı edebiyatında da lugaz adı verilen muamma türü şiirler yazmaya düşkünlüğüne; İhvan-ı Safa'nın risalelerinde belirli ağırlığı olan Hermentik veya Pisagorasçı sayılar ve harfler nazariyesine eğilimine dayanarak yapmaya çalışır. Lakin kendisinin de belirttiği gibi, Yezdi'yi "Grek felsefesi, İslami kelam, okült felsefesi ve mistisizmi kaynaştıran"⁸⁴⁴ İhvan-ı Safa şöyle dursun, enformel entelektüel ağı denebilirse uluslararasılaştıran ve Osmanlı'da Molla Fenari, Emir Sultan, Şeyh Bedreddin gibi isimlerle bağlantısı gösterilen Bistami gibi figürlerle irtibatlandırmak ancak dolaylı yollarla olabilmektedir.⁸⁴⁵ Ahlati gibi Osmanlı'yla ve Memluklarla bağlantısı olan bir takım figürlerin ise *ilm-i huruf*'la uğraştıkları bilinmekle beraber, Binbaş, aslında bu tür irtibatlara aşırı bir

⁸⁴⁰ Bkz., Enver Uysal, "İhvan-ı Safâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ayrıca bkz., Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (Thames and Hudson, revised edition, Londra: 1978), s. 25-104.

⁸⁴¹ Bayram Âli Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, no. 23 (1999), s. 138.

⁸⁴² Bkz., İbn Arabî ve Ahmet Avni Konuk, *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, hz. Mustafa Tarhalı, (İz Yayıncılık, İstanbul: 1992).

⁸⁴³ Mustafa Tarhalı, "Tedbirat-ı İlahiyye Hakkında", *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi* içinde, s. xxv.

⁸⁴⁴ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 107.

⁸⁴⁵ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 111.

önem vermek yanında, böyle bir ağı sosyolojik olarak her bir bölgenin yerel kentli kesimlerine kadar yayacak bir açıklama modeli içinden gitmekte; lakin Koselleck'in Aydınlanma sonrası ortaya çıkan cemiyetlere benzettiği bu ağın özellikle entelektüel kaynaklarını hayli Hermetik ve okült zemine oturtmaya çalışmaktadır. Aslında Koselleck'in burjuva toplumunun kendisini kabul ettirmesinde hayli önemli bir işlevi haiz olan cemiyetleri aksine, Binbaş'ın enformel entelektüel ağı, kentli ve eğitilmiş bir çevre olması hasebiyle sultanları maiyetinde görmeyi arzu edecekleri bir özelliğe sahip olması dolayısıyla, hem onların hükümlanlık telakkilerinin oluşmasına katkı sağlamakta ve hem de onların hükümlanlık arzularından etkilenmektedir.

Bu açıdan, Binbaş'ın özellikle Yezdi üzerinden kurmaya çalıştığı politik teolojinin İbn Arabi'den hayli etkilendiği aşikâr olan yönleri, İbn Arabi dışında bir kaynaktan gelmiş gibi sunulur ve bu meselenin kurgulanmasını da anlaşılmasını da zorlaştırır. Ne var ki Fleischer'in ve Şahin'in çalışmasına benzer bir şekilde aynı zamanda tarihçi de olan bir isim üzerinden giden Binbaş'ın çalışması, onların aksine, özellikle hükümlanlık telakkilerinin daha entelektüel bir temelde sorgulanmasına yol açtığından ve öncesi ve sonrasıyla belirli bir süreklilik içinde olduklarının gösterilebileceği bir geleneği işaret ettiğinden, en azından bu zorluklara rağmen meselenin kurgulanmasına yardımcı olacak bir yönü de içerir.

Tuhaf bir biçimde Binbaş'ın Yezdi'nin de dahil olduğunu iddia ettiği İhvan-ı Safa'ya dayalı enformel entelektüel ağın bir biçimde unutulduğu, sanki ona kavramsal çerçevesini değil toplumsal zeminini sunmuş gibi değerlendirildiği bu sözkonusu politik teolojik kurguda, öncelikle Timur'un *sahib-kıran* oluşunu ele alır. Bir anlamda *sahib-kıran* konusundaki çeşitli iddialarla, özellikle de A. Azfar Moin'in *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*'da kurgulamaya çalıştığı mesiyantik bir hükümdarlık telakkisiyle iletişim içinde geliştiği söylenebilecek bu değerlendirmelerde Binbaş'ın sözkonusu kavram hakkında literatürde görülebilecek bazı ciddi düzeltmeler yaptığı görülür. Moin'in hükümdarlık telakkilerinden daha çok böyle telakkilerin ortaya çıktığı popüler kültür üretimini, kendi ifadesiyle "kutsal krallığın gündelik hayatı"nın önplana çıkararak okumasında *sahib-kıran*'ın oluşturuca kavramı olan "kutsal" (sacred), elitlerin veya entelektüellerin metinlerinde ortaya çıkan bir şey değil, "gündelik hayatta ve popüler muhayyilede yatan" bir şeydir ve herhangi bir hükümdarın hükümdarlık alanını kontrol edebilmek için, yine Foucaultcu anlamıyla ifade edersek, bizzat egemen olarak değil, yönetişilebilir bir iktidar alanı için kullanacağı "birincil sahne"dir (primary site). "Kutsal", toplumsal anlamıyla, "dünya görüşlerini ve ethos'u biçimlendiren, zaman ve mekân kavramlarını malum eden, düşüncenin kategorilerini sağlayan, tabuları tanımlayan, arzuları yönlendiren ve normatif bir metinler ve kurumlar dizisinden hülasa edilemeyecek veya çıkarsanamayacak bir biçimde toplumsal ve ekonomik

yapıları yeniden üreten karmaşık bir toplumsal süreçte mündemiç”tir.⁸⁴⁶ *Sahip-kıran* da herhangi bir entelektüel çabanın veya normatif bir şekillenmenin ya da kurumsallaşmış bir hükümlanlık telakkisinin bir ürünü değil, evliya kültüne ve (hem dini anlamıyla ve hem de yürürlükte olan olarak lügat anlamıyla) şer’i olanın sınırlarını aşan bir popüler kültür ortamına dayalı bir İslamileşmiş toplumsal çevrenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla bir hükümdara verilen anlam da bu “kutsal”ın içinden gelişecek ve Timur, böyle bir bağlamda, önce sanki ister hayatta olsun isterse de saygı görülen bir takım mekânlarda yaşarılmaya çalışılsın bir evliyaya atfedilen ‘kutsal persona’ya benzer bir “persona” ile kuşatılmış olarak algılanmış; bu algı kendisinden sonra da “hafıza”da devam etmiştir.⁸⁴⁷ Böylece kendisini mutevazı bir şekilde “emir” diye adlandıran, Cengiz Han ile bağını bile doğrudan hükümlanlık iddiasında bulunmadan, sanki Cengiz soyunun bir naibi imiş gibi, onların damadı olması sıfatıyla ‘küregen’ unvanıyla ifade eden Emir Timur Küregen’den bir *sahip-kıran* Timur imajı (dahası *persona*’sı), neredeyse Imber’in ilk dönem Osmanlı tarihi için ortaya attığı bir kültürel iklim benzer bir popüler kültür ortamında türemiştir. Ancak Moin’in Timur kurgusunda sorun şudur: popüler kültür ortamında evliya kültü veya şer’i olanı aşan popüler algılamalar anlamında toplumsal hayatta da yansıması olan “kutsal” ve ona bağlı çeşitli *persona*’lar bulunabilse de, *sahib-kıran* imajını destekleyebilecek bir unsur yoktur. Bu nedenle Moin, her ne kadar Timur’un “kutsal persona’sının, İslam’ın kitabi kaynaklarından ziyade kolektif hafıza ve anlam üretme süreçlerine dayanmış”⁸⁴⁸ olduğunu çok fazla eleştiriye muhatap olmadan gösterebilirse de, *sahib-kıran*’a atfedilen unsurları kurgulamak için İslam’ın ana kaynaklarına olmasa da, okur-yazar kesimin bir uğraşısı olarak telakki edilmesi gereken, dönemin anlayışına uygun olarak da bir *ilim* olarak adlandırılan entelektüel çabalara dayanmak zorunda kalır. Başka bir ifadeyle, kendi iddiasının hilafına, Timur’un kutsal *persona*’sı için değil ama *sahib-kıran* olduğu iddiası için, ana kaynağı, popüler kültür ortamı değil, genel olarak astroloji *ilimidir* ve bu iddiasına şahit tuttuğu isim de, *Mukaddime* yazarı İbn Haldun, yani döneminin bir entelektüelidir.⁸⁴⁹

Gerçi Moin’in döneme ilişkin popüler ortamın birçok içeriğinin biz modernler için kaybolmuş bir niteliği olduğunu belirterek bu kaybolmuş içeriği günümüze uygun bir şekilde sunmaya çalışması ve bu sunumun günümüz kültür ortamı için hayli popülerleşmiş bir nitelikte

⁸⁴⁶ Bkz., A. Azfar Moin, *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*, (Columbia University Press, New York: 2014), s. 14-15.

⁸⁴⁷ Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 25.

⁸⁴⁸ Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 26.

⁸⁴⁹ Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 26-33.

ortaya çıkmış olması ayrıca tartışılmalıdır; başka bir ifadeyle, Moin, geçmişin popüler kültür ortamını bugüne takdim ederken onu hayli popüler donelerle örülü olarak sunmaktadır; lakin “Timurlu kültürel sistemin” bugün bizim için “kaybolmuş parçası”nın, “egemenin tahayyül edildiği, müzakereye tabi tutulduğu ve üzerinde rekabetin yaşandığı bir semboller, anlatılar ve uygulamalar ağı vasıtasıyla oluştuğu”na dair iddiasında⁸⁵⁰, İbn Haldun da sanki popüler kültür üreticisi konumuna indirgenir.⁸⁵¹ Böylece Moin, İbn Haldun’un da haberdar olduğu bir “kültürel sistem” içinde beklenen bir mehdinin İbn Haldun tarafından Timur’a yakıştırıldığını iddia eder: “Sahib-kıran, İbn Haldun’un da bildiği gibi, kavuşumlar astrolojisi ilminden çıkarsanan mesihçi bir kategoriydi”.⁸⁵²

Dolayısıyla Moin’in okumasında, halkın batıl inançlara düşkünlüğünden şikâyet eden, bu açıdan popüler kültür ortamına karşı hoşnutsuzluğunu dile getiren İbn Haldun, astroloji ilmi sayesinde Timur’un *sahib-kıran* olduğunu ve *sahib-kıran*’ın da mehdici bir yönü içerdiğini kabul eder görünmektedir. Böylece hem İbn Haldun’un ve hem de astroloji ilminin *otoritesine* sığınan Moin, aslında çok popüler bir dille kurguladığı ayrıca ve kolayca gösterilebilecek bir *sahib-kıran* kavrayışının, astrolojideki anlamları üzerinden giderek binyılcı (millennial), mehdici ve kutsal bir Timur *persona*’sı kurgular. Bu kurgu, Binbaş’ın da vurguladığı üzere, aslında “yüzeysel olarak, hayli basit” bir kurgudur:

Timur iki üstün gezegen Satürn ile Jupiter’in kavuşma zamanında doğmuştur ve talihi (fortune; devranı) bu iki gezegenin birleşik gücü tarafından belirlenmiştir. Ortaçağ astronomları ve astrologları, Satürn ile Jüpiter’in kavuşmasının büyük hadiselerin sebebi olduğunu zaten ortaya koymuştur: bir dünya fatihi doğacaktır ya da daha dramatik olarak dünya sona erebilecektir. Böylece *sahib-kıran* unvanı, onbeşinci yüzyılda kullanıldığı şekliyle, Moğol sonrası dönemde kutsal krallık fikrinin ilk ve en tesirli tezahürü olmuştur.⁸⁵³

Ne var ki her ne kadar Binbaş, Moin’in kullandığı anlamıyla ‘persona’ yı muhafaza etse de, onun *sahib-kıran* kavrayışını tamamıyla yerinden edecek bir okuma da yapar. Sadece astrolojideki anlamına dayalı olarak oluşan bir beklentinin oluşturduğu mesihçi bir anlayışı temel alan Moin, bunu kurmaya çalıştığı popüler kültür ortamına ve kültürel sisteme uygun bir toplumsal bağlamda da anlamlı kılacak çeşitli stratejiler üzerinden yürür. Böylece bir yandan Timur’un kendisini han veya emir diye adlandırmasının da bir örfü, yasası veya tüzüğü

⁸⁵⁰ Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 26.

⁸⁵¹ Burada uzatmamak adına İbn Haldun’un hatıralarında Timur’la karşılaşmasını nasıl aktardığı; Moin’in birkaç sayfaya sığdırdığı ve hatıratı ile Mukaddime’de hatıratıta yer verdiği kavramları nasıl tanımladığı, aralarında benzerlikler kadar farklılıklar bulunup bulunmadığı gibi meselelere girmedik. Böyle bir kıyaslama için bkz., İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, (Dergah Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2017), özellikle “Topal Kasırğa: Timur” başlıklı Dördüncü Bölüm, s. 233-260; İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev. Süleyman Uludağ, (Dergah Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2007), s. 371-625.

⁸⁵² Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 28.

⁸⁵³ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 251.

olan, kısacası hâkimiyet telakkileri içinde normatif bir değeri bulunan bir unvan olmaktan ziyade “doğru kozmolojik dengeyi muhafaza etmeyi amaçlayan ritüel bir edim” olarak sunulduğu; kısacası astrolojik anlamın diğer bütün anlamları bastırdığı bir Cengiz geleneği⁸⁵⁴ ve diğer yandan da tarihsel kimliğiyle değil popüler tahayyülde ortaya çıkan bir Hz. Ali imgesine dayalı olarak oluşturulan, aslında kadim Pers kahramanlarının bir avataryımışçasına hayal edilen, neticede Sufizm ile Şiiliğin popüler olarak kaynaşmış bir imgesi olarak tebarüz eden, felsefi tezahürünü de Sühreverdi’nin İşraki ekolün içinde bulan, “halife değil, şövalyeliğin bir gençlik modeli (*feta*) olmak yanında Zülfikar’ın Efendisi (Sahib-i Dhu al-Fiqr) ve Duldül’ün Eefendisi (Sahib-i Duldul)” bir *kral olarak Âli* geleneğine yaslanan⁸⁵⁵ binyılcı bir kutsal krallık fikri ortaya atılır. Sanki *bir Salman Rüşdi romanının sahnesini* oluştururcasına kurgulanan bu popüler tayahhül ve kültürü, nihayetinde bir egemen (sovereign) tasavvuru ortaya çıkarır:

Timurlu egemenlik nosyonları mesihçi sahib-kıran miti tarafından biçimlendirilmişti. Bu bir geçiş dönemi idi. Mevcut Moğol dönemi geri çekiliyordu. Onun sembolü Cengiz Han’dı. Başka İslami bir düzen yükseliyordu. Onun sembolü Âli’ydi. Dünya işlerinde bu muazzam değişikliği açıklayabilecek kutsal mit, yeni bir dönemi başlatabilecek mesihanik bir figürün yükselişiydi. Timur bu mite yaslandı ve onu iştahla icra etti.⁸⁵⁶

Moin’in *The Millennial Kingship*’inde *sahib-kıran* işte bu iştahın adıdır ve entelektüel bir geleneği; hatta hâkimiyet telakkileri açısından hanlıktan emirliğe sıçramanın federatif veya konfederatif devlet oluşumları açısından nasıl gerçekleşebildiğine dair bir açıklaması; örfün, törenin ya da yasanın, hatta Abbasilerden itibaren şekillenmekte olan yeni bir hilafet anlayışının hiçbir değerinin olmadığı (Rüşdi romanına zemin teşkil edebilecek) bir kültürel tahayyülün ortasında astrolojik anlamından başka hiçbir düşünceyi içermeyen bir kutsallığı temel aldığından, şari bir temeli olmadan ortaya çıkar: “Timur’ın ordusunun bir grup adamı, ona, bir veli, bir mesih veya ilah gibi ibadet ediyordu, tıpkı Nurbaş’ın, Muşa’sa’nın ve Fazallah Astarabadi’nin takipçilerinin bu adamlara tapması gibi... Timur, sahib-kıran’dı, Âli’nin soyundandı, beklenen mesihti”.⁸⁵⁷ Timur da bir takım ritüeller icra edilmesini gerektiren bu rolü oynamaya iştahlıydı. Böylece Timur *persona*’sında bir egemen figürü ortaya çıktı: “egemen meşruiyetin kalıba döküldüğü ritüel bir süreç”te, “[k]azanmanın yolu, normalde varsayıldığı gibi, kişinin ‘ideoloji’sini kitlelere empoze etmek değil, aksine tam tersiydi: kendini mitik kahraman, veli, mesih kalıplarına, kolektif tahayyül ve toplumsal hafıza

⁸⁵⁴ Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 32. Bu geleneğin Kur’an’daki Zülkarneyn ile özdeşleştirilen İskender’le birleştirildiğini de hatırlatmak gerek.

⁸⁵⁵ Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 35-53.

⁸⁵⁶ Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 54.

⁸⁵⁷ Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 54.

tarafından biçimlenmiş kalıplara dökmek. Kralların ve velilerin ünleri, kutsalla ilişkilerinin nasıl sahnelendiğine ve kolektif olarak nasıl hatırlandığına dayalı olarak oluşabiliyor veya tahrip olabiliyordu. Başarılı olanlar veli, dünya hâkimi ve mesih oluyordu. Başarısız olanlar da sapkın, yozlanmış tiran veya Deccal olarak damgalanıyordu”.⁸⁵⁸

Denebilirse *politik teolojiden ziyade popüler bir politik astrolojiye dayanan* ve buna uygun bir kültürel ortam tahayyül eden Moin’in tersine, Binbaş’ın çalışması, Moin’in kimi kavramlarını da tashih ederek ve *sahib-kıran* anlayışını, astrolojik değerine de hanel getirmeden, yeniden kurgulayarak gelişir. Binbaş’ın Moin’in tashih ettiği kavramların bir örneği, yukarıda Fleischer bağlamında da değindiğimiz *zuhur* ile bununla bağlantılı olarak kullanılan *huruç*’tur. Moin, hem kavramları yanlış bağlamda kullanır ve hem de İngilizce çeviride oynama yapar. Ona göre, Timur’un ve İskender’in hükümlanlıklarını tasvir etmek için kullanılan *zuhur* ve *huruç*”, mesihçi imaları da olan, “tezahür” ve “kutsal seferberlik” anlamına gelir. Oysa *zuhur*’un tezahür (manifestation) olarak karşılanması neyse de *huruç*’u, mesiyani bir içerikle yüklü “kutsal seferberlik” (holy campaign) diye karşılanmak yerine, Binbaş’ın Yezdi üzerinden gösterdiği gibi “beliriş” (emergence) olarak çevirmek daha uygun olacaktır. Öyle ki Binbaş, bu iki kavram arasındaki ilişki üzerinden Yezdi’nin Timur’u İskender’le nasıl kıyasladığına değinir: İskender hem *huruç* ve hem de *zuhur* sahibidir, oysa Timur “*zuhur-i huruç*”tur, belirişin tezahürünün sahibidir. En önemlisi ise, Binbaş’ın, böylece “terminolojide ufak bir değişiklik”, Yezdi’nin “*Timur’u herhangi bir mesiyani söylem biçiminden*” kopardığını işaret etmesidir.⁸⁵⁹ Her ne kadar Moin’e göre entelektüellerin değil popüler tahayyülün gücü Timur’u bir veli ve bir mesih yapmış olsa da, *sahib-kıran*’ın tam da *tarihte ilk kez kavramsal olarak kullanıldığı bir dönemde mesihçi bir anlamı olamayacağına işaret etmek de önemlidir.*

Ner var ki Binbaş’ın politik teoloji kurgusunda *sahib-kıran* popüler politik astrolojiye dayalı bir mesih olarak ortaya çıkmasa da bir *persona* olarak belirir. Bunun politik teolojiyi en azından Schmitt’in anladığı anlamdan hayli uzaklaştıracağına yukarıda yeterince değindik. Ne var ki *sahib-kıran* kavrayışını mesihçi ibir içerikten ayırıştırarak onun “soy-temelli Cengizi mutlakiyetçilik ve hilafete dayalı ahid anlayışı (contractualism) da dâhil, daha önceki paradigmalardan yerini alabilecek yeni bir egemenlik fikri”⁸⁶⁰ olarak ortaya çıktığına değinen Binbaş, onun, Timur’un şahsında, Zülkarneyn’de olduğu gibi hem bir nebi hem de bir egemen

⁸⁵⁸ Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 54-55.

⁸⁵⁹ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 253-257. İtalik eklendi.

⁸⁶⁰ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 253.

şeklinde olmasa da, din ile devleti birleştiren bir içeriği olduğunu göstermeye çalışır. Bu anlamda, *zuhur* ve *huruç*'u dönemin kavrayışına uygun bir şekilde yeniden kuran Binbaş, “hem dünyevi otoriteyi (*huruç*) ve hem de semavi otoriteyi (*zuhur*) birleştiren peygamberi bir figür” olarak İskender’in aksine, “persona’sında Tanrı’nın iradesinin tezahür ettiği hakiki bir kral” olarak Timur’un, aynı zamanda *kutbuddin* olarak, yani bir *kutbiyyet* sahibi olarak algılandığını işaret eder. Ancak ciddi bir ayırım da yapar. Burada “kutup unvanı, cihanın gizli veya sırlı egemenini işaret” eden bir unvan değil, “onbeşinci yüzyıldaki bu dönemde, takdir-i ilahi içeren (providentialist) bir kavram” olarak anlaşıldığına; bunun da Timur’un “Tanrı’nın nizamını kuran biri olarak görüldüğü”nü işaret ettiğine değinir.⁸⁶¹

Bu elbette ki önemli bir ayırımdır ve Binbaş “ikili bir kraliyet fikrinin nüvesi”ni burada bulur. Sadece Moin’in popüler tahayyüle dayalı bir kültürün simgelerinden değil, İhvan-ı Safa’ya dayalı enformel bir entelektüel ağdan da uzaklaştığımızın aşikar olduğu bu zeminde, Binbaş’ın mesihçi tezleri yeni bir dünya nizamını kurucusu olmak adına dışta bıraktığı görülür. *Sahib-kıran, bekleneduran bir mehdiyi değil, hâkimiyet anlayışında da yeni bir şekillenmeyi* işaret eder. Dolayısıyla kendisiyle bağlı olan kavramların da içeriğini dönüştürür. Bu şekilde dönüşmüş kavramların en önemlisi elbette ki halifedir. *Sahib-kıran*’ın eski bir binyılın sona erdiğini, ona mühür vurulduğunu ve yeni bir bin yılın gelmiş olduğunu işaret eden ve örneğin Cemal Kafadar’ın Hacı Bayram-ı Veli’den alarak anlamını boşalttığı “iki cihan aresinde”nin içerdiği her iki cihanın da ilişkisinin yeniden kurulduğunu gösteren bir anlamı içermesi, burada İbn Arabi’nin hilafet hakkındaki görüşleri ekseninde izah edilir. Ne var ki Binbaş’ın yukarıda kısaca değindiğimiz Al-Azmeh ile benzerlerinin ‘tektanrıcı krallık’ anlayışına uygun bir şekilde tevhid’e bağlamaya çalıştığı bir cihanşumüllük bağlamında yeniden ürettiği hilafet anlayışını, İbn Arabi’deki birçok unsurunu da taşıyamaz bir biçimde kurar. Dolayısıyla Yezdi’nin tıpkı Köprülü’deki “ruhani reis” biçimindeki halife ile “cismani nüfuz” sahibi sultan arasında yaptığı bir ayırma benzer bir biçimde kurduğu ikili hilafet anlayışı, hayli Batılı bir tektanrılı dinler kategorisi içinden sunulur.

Binbaş’a göre, Yezdi, hilafeti ikiye ayırmış ve birisine *hilafet-i ilahi* ve diğerine de *hilafet-i suri* adını vermiştir ve bu ayırım İbn Arabi’nin etkisinde gelişen bir anlayışı içerir. Bunlardan *hilafet-i ilahi*, “ilahi birliğin (*tevhid*)’in bilgisinin bir tezahürüdür ve ilahi bilgi de iki gruba sarf edilmiştir: büyük peygamberler (*anbiya-i buzurgan*) ile mutlak krallar (*salatin-i kamgar*)”. *Hilafet-i suri* ise, “sultanların otoritesi”nden oluşur.⁸⁶² Elbette ki burada asıl soru,

⁸⁶¹ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 256-257.

⁸⁶² Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 257.

enbiyanın hilafeti ile ilgili değildir; sultanların hilafeti ile ilgilidir. Dünyevi bir unvan olarak görülen sultan, nasıl aynı zamanda halife olabilir?

‘Halife’nin sadece Hz. Muhammed’in halefi anlamına gelmediği, Allah’ın yaratılış itibarıyla kendisine vekil kıldığı bir insan anlamına geldiği bu ayrımda, İbn Arabi ve ona dayanarak Yazdi, gerçek hilafet mertebesine ‘insan-ı kâmil’i yerleştirir: “sadece Muhammed değil, halife, bütün yaratılışın vekilidir”.⁸⁶³ Böylece *halife-i suri* olarak sultanın otoritesinin, ‘insan-ı kâmil’den neşet ettiği bir düzen ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, sultan, otoritesini ‘insan-ı kâmil’den alır; aynı zamanda kendisi de bir otoritedir. İşte Binbaş, Timurlular bağlamında, ‘ikili krallık’ adını verdiği bir ayrıma yönelik sorularımı bu bağlamda sorar:

[N]iye Timurluların *hilafet-i suri*’si başka bir bağlamdaki herhangi bir *hilafet-i suri*’den farklı olmalıdır ki; bir *hilafet-i suri*’nin varlığı, *hilafet-i manevi* veya *hilafet-i batini* (manevi veya batini hilafet) gibi, bir zıddını işaret eder mi ve bu makam Yazdi zamanında boş muydu, eğer boş değilse bu makamı kim dolduruyordu? Başka bir ifadeyle, *hilafet-i suri* kavramı, zıddı olmadan herhangi bir kendine özgü evrenselleştirici unsurdan yoksundur.⁸⁶⁴

Başka bir ifadeyle dile getirmek gerekirse: eğer sultanlar arasında bir sultan olan Timurlular, *hilafet-i suri* olarak bir otoriteye sahipeler, benzer otoriteler karşısında kendilerine cihanşümül bir sultanlığı neye göre iddia edebilmektedirler? Hangi manevi veya batını güç, onların sultanlığını ikmal ederek onların cihanşümül sultan olarak tezahür etmesini sağlamaktadır? Bu aslında ne Fleischer’in, Şahin’in veya Moin’in *sahib-kıran*’ı mesihçi ve binyılcı bir içerikle doldurarak gözden kaçırdığı için sorabileceği bir sorudur ve ne de *sahib-kıran* bağlamında basit bir sorudur. *Sahib-kıran* kavramındaki *kıran* kelimesi, Hacı Bayram’ın “Çalabım bir şar yaratmış / İki cihan aresinde” mısralarında da ima edildiği gibi, Zulkarneyn’deki anlamıyla alınacaksa, yani Kur’an’da bahsi geçen iki cihanı veya çağı birbirine yaklaştıran, onları kavuşturan, birleştiren bir anlamda görülecekse, görünüşte bahtından, talihinden, başına devlet kuşu konmasından veya kaba gücüyle diyarlar fethetmesinden başka bir anlamı olmayan sultan, bu dünyevi gücünü manevi veya batını bir güçle nasıl ikmal eder?

Anlaşılabacağı üzere, Cengiz Han’a da isnat edilmesine rağmen, daha çok Zulkarneyn olarak İskender’e ve Timur’a isnat edilen *sahib-kıran*’lık, Binbaş’ın da vurguladığı üzere, bir hâkimiyet unvanı olmadan *evvel*, bir *makam*dır: “Kur’ani Zülkarneyn figürü, iki unsurdan

⁸⁶³ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 258. İfade karışık olduğu için, çevirisi de aynı karışıklığı içerebilir. Binbaş’ın cümlesi aynen şöyle: “In the definition of both Ibn Arabi and Yazdi, the *khalifa*, not just Muhammad, is the vicegerent of the entire creation”. Muhtemelen Binbaş, “yaratılış”ta Hz. Muhammed’e atfedilen makamı, başka bir ifadeyle nur-u Muhammediyye’yi ya dikkate alma gereği duymayan veya gözden kaçıran bir okuma yapıyor burada. Oysa ‘insan-ı kâmil’ anlayışı, bu makam gözardı edilerek kurulamaz.

⁸⁶⁴ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 258.

oluşan tek bir egemen bünye (body) olarak kavranacaktır: İskender ve Timur. Başka bir ifadeyle, İskender ile Timur aynı egemen bünyenin, Zülkarneyn'in, farklı çağlardaki (*karneyn*) tezahürleridir."⁸⁶⁵ Elbette sadece farklı çağlarda değil, aynı çağ içinde de iki farklı *karın*'ın tezahürüdür. Çünkü Binbaş'ın özellikle *halife-i suri* bağlamında sorduğu sorular, bunu gerektirir: Eğer bir sultanın otoritesi, sadece kaba gücüne veya bir *teyid-i ilahi* olarak görülen talihine dayanmayarak onu ikmal eden, *suri* olmasını, *suret*'te kalmasını, görünüşte öyle olmasını tamamlayan ikinci (manevi veya batını) bir otoriteye dayanıyorsa, Zülkarneyn sadece iki farklı çağı değil aynı çağın içinde de iki cihanı birleştiren bir biçimde tezahür etmelidir.⁸⁶⁶

Ne var ki Binbaş'ın tasvirinde sorun da burada başlar. Tıpkı Kafadar'ın Hacı Bayram'ın "iki cihan"ını sanki Wittek'in *uç* toplumunu işaret ediyormuşçasına alımlaması gibi, Binbaş da, bir yandan enformel entelektüel ağa ve diğer yandan *kıran*'a atfedilen astrolojik anlamlara yaslanarak, *sahib-kıran*'ın yeni bir dönemin başlatıcısı olduğunu işaret eden anlamı yakalasa da, burada ortaya çıkan (denebilirse) 'ikili krallık' kavrayışını yakalayamaz.

Bunun yerine Kur'an'da aynı zamanda bir nebi olarak anılan Zülkarneyn'in iki cihanı birleştiren bir hüviyeti olabilir de nebi olmayan, sadece bir emir veya sultan olan Timur'un böyle bir hüviyeti nasıl edinebildiği sorusunu, onun *persona*'sına yaslanarak çözmeye çalışır. Böylece çözmesi gereken iki sorun ortaya çıkar: birincisi, Timur'un *persona*'sının iki cihanı birleştiren bir cihanşumüllüğü nasıl oluşturduğu ve ikincisi de Timur sonrası ortaya çıkan hâkimiyet telakkilerinde bu *persona*'nın nasıl bir işlevinin haiz olduğu ile ilgilidir.

Elbette ki Timur'un *persona*'sındaki sorun, nasıl olur da *suri* bir sultan olarak manevi bir otoritesi olmadığı söylenebilecek, kendi otoritesini bir yandan Cengiz neslinin bir naibi olarak kuran ve diğer yandan da bunu İslamileşmiş bir bağlamda yeniden tanımlayan bir figür olarak Timur'un yeni devrin başlatıcısı olabileceği sorusunda düğümlenir. Bu yanlış konulmuş sorun, bir parça Timur'un yukarıda değindiğimiz "zuhur-i huruç" olarak tasvir edilmiş *persona* olarak kavranmasından doğar. Böylece sanki Timur'un *persona*'sı, bir velinin sürekli olarak ziyaret edilen türbesine dönüştürülür. Dolayısıyla Binbaş'ta, biraz da Kantorowicz'in *King's Two Bodies*'ine benzer bir şekilde ortaya çıkarmayı düşündüğü "ikili krallık" (dual kingship), bir değil iki "ikili krallık" fikri öngörür. Bunlardan birincisi, şimdiye kadar ele

⁸⁶⁵ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 255.

⁸⁶⁶ Aslında Binbaş, böyle bir anlamı *zuhur* ve *huruç* kavramlarını ele alırken, zaten göstermişti: "Sahib-kıran, halife olarak atanan diğer yöneticilerden farklıdır; çünkü, sahib-kıran *persona*'sında, din ile krallık (*din ve devlet*), eşit derecede sarf edilir ve zamana dayalı [temporal] ve manevi egemenlik (*mülk ve millet*) güçlerinde ve otoritelerinde içkindir. Sahib-kıran, bu dünya ile öteki dünya arasındaki ayrımı birleştirir". Bkz., Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 254.

aldığımız ve Timur'un üzerinden gerçekleştirilen bir *sahib-kıran* olarak sultan figürüdür. Kendi içinde çeşitli sorunlar içerdiğini de bütün boyutlarıyla olmasa da göstermeye çalıştığımız bu ilk “ikili krallık” figürü, Timur sonrası, onun *persona*'sı üzerinden bir kez daha tanımlanır ve bu yeni tanımlamada da bundan ayrı bir “ikili krallık” fikri daha çıkar.

Binbaş bu ikinci “ikili krallık” fikrini, *persona* üzerinden değil, soykütüğü üzerinden kurar ve ortaya bir *persona*'da ‘kralın iki bedeni’ yerine ‘kralın iki soykütüğü’ anlayışını ortaya çıkarır. Elbette Timur üzerinden geliştirilmiş *persona* olarak ‘ikili krallık’ anlayışının da, aslında *halife-i ilahi* ve *halife-i suri* ayrımının çeşitli yansımaları olan *halife-i mülk* ve *halife-i melekût* gibi kavramlar üzerinden tekrarlanması yoluyla bir yansıması vardır.⁸⁶⁷ Lakin analitik olarak bakıldığında ondan oldukça farklı bir düzlemde ilerler. Burada Binbaş'ın asıl dayanağı, ayrıca tartışılması ve döneminin benzeri fikirleriyle kıyaslanması gereken Gazali'nin *Nasihât'ül-Mülük*'te⁸⁶⁸ ortaya koyduğu fikirlere dayalı olarak, Timur'un türbesindeki kitabedir. Aslında kitabeyi uzun uzadıya ele alan ve yorumlayan⁸⁶⁹ Moin ile Binbaş'ın onu ele aldığı bağlam arasında ciddi farklar vardır ve sanki Binbaş, tezlerini Moin'in bazı iddialarına karşı da geliştirmiş görünmektedir. Lakin ikisinin de hemfikir olduğu husus, kitabedeki Timur'un soykütüğünün bir biçimde Âli b. Ebi Talib'in soyundan birisine ilginç bir biçimde bağlanması ortaya çıkardığı yorumlama sorunudur. Moin, bunun popüler kültür ortamında Hz. Âli'nin figürleştirilmesinin ve mitikleştirilmesinin etkili olduğunu iddia eder. Binbaş ise meseleyi daha politik teolojik bir bağlamda okumayı dener.

Gur-i Emir türbesindeki Timur'un mezarını örten mermer üzerindeki kitabede yer alan, Arapça olarak yazılan ve “Emir Timur Küregen”in soyunu Emir Tumanay aracılığıyla Cengiz Han'a bağlayan, Cengiz Han'ın soyunu da Emir Budancir'e kadar izleyen ifadeler, daha sonra şöyle devam eder: “Bu asilzadenin babası malum değildir, anası ise Alankuva'dır. Hikâye ederler ki bu (oğul) onun tarafından zina ile (peyda) edilmiş değil, fakat tanrının arslanı Galip Ali bin Ebi Talib'in -Allah ona kerem eyleye- soyundan birinin temiz ışığı dokunmasıyla peyda olmuştur”.⁸⁷⁰ Binbaş, bu tuhaf durumu izah edebilmek için, önce Gazali'nin *Nasihât'ül-Mülük*'te ortaya çıkan ikili bir soykütüğü kavrayışını Yezdi'nin nasıl kullandığına değinir.

⁸⁶⁷ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 269-274.

⁸⁶⁸ Bkz., İmam-ı Gazali, *Nasihât'ül-Mülük: Mülkün Sultanlarına*, çev. Osman Şekerci, (Büyüyenay Yayınları, İstanbul: 2016). Ne var ki bu çeviri, herhangi bir akademik yayında kullanılmaya elvermeyecek kadar modern bir dil içerir. Gazali'nin eserinin örneğin Maverdi'nin *Nasihât'ül-Mülk*'üyle kıyaslanması, döneme dair bize daha berrak fikirler verebilir. Bkz., Ebu'l-Hasan Habib el-Maverdi, *Nasihât'ül Mülk: Siyaset Sanatı*, çev. Mustafa Sarıbıyık, (Kırkambar Kitaplığı, İstanbul: 200).

⁸⁶⁹ Bkz., Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 37-50.

⁸⁷⁰ Bkz., A. A. Semenov, “Gur-ı Emir Türbesinde Timur'un ve Ahfadının Mezar Kitabeleri”, çev. Abdulkadir İnan, *Belleten*, c. xxiv, no: 93 (1960), s. 139-169.

Buna göre, Gazali, “dönemindeki halife olmayan siyasal otoritenin *de facto* varlığını teolojikleştirerek”, din işleri ile dünya işlerine dair ayrımı daha Âdem dönemine kadar uzatan bir dönemleştirmeye tabi tutmuştur.⁸⁷¹ Buna göre, Âdem sadece peygamberlik emaresi olan işleri değil, imam ya da halife olma işlerini de oğlu Şit’e devrederken, diğer oğlu Keyumars’a da emirlik ve sultanlık işlerini devretmiştir. Böylece ilk peygamber de olan Âdem’den iki oğlu vasıtasıyla birisi peygamberlik ve diğeri de krallık olarak iki ayrı işlev türemiştir. Ne var ki Âdem kendisine indirilen *suhuf*’u sadece bir oğluna, yani Şit’e değil, iki oğluna da emanet ettiğinden, sadece Şit’in vazifesi değil, Kayumars’ın vazifesi de kutsal anlam kazanmıştır.

Binbaş, vahdet-i vücud düşüncesinin olmazsa olması olan Nur-i Muhammedi’nin bu tasvirde oynadığı role değinirse de, Hz. Muhammed’in peygamberliğinin Âdem’e kadar uzanan bir “enbiya-ı mürsel” geleneğine eklendiğini; bu anlayışın da “ortaçağ ve erken dönem bilginleri tarafından formüle edilmiş olan kralın iki bedeni –politik bedeni ve cismani bedeni-fikrinden neşet eden” kavramsal bir çerçeveye, “ikili soykütüğü veya kralın iki bedeni fikri”nin yaslandığı bir çerçeveye uygun olduğunu belirtir. Elbette ki bu ikinci bir ikili krallık fikridir ve bunun, eğer bir anlamı olacaksa, Timur’un *persona*’sı etrafında geliştirilmiş olan ilki ile birleştirilmesi gereklidir.

Binbaş burada belki de yapmaması gereken bir işi yaparak Hristiyan ortaçağında geliştirilen ve Kantorowicz’in de kralın iki bedenini kurgularken dayandığı Hz. İsa’nın bedeni üzerinden krala ikili bir işlev tayin edilen ameliyeyi aynen İslam’a uygular. Böylece aslında Nur-i Muhammedi düşüncesine sadık kalsaydı daha sağlam olarak kurabileceği bir politik teolojiyi, Hz. Muhammed’e, tıpkı Hristiyan ortaçağının Hz. İsa’ya atfettiğine benzer ikili bir işlev atfeder.

Muhammed’in bedeni İslam’ın nihai dinsel, ideolojik ve siyasal düşünce ve pratiğinde örneklendiği ve vücut bulduğu gibi muazzam önemi haizdi. Onun bedeni hem ölümlü varoluşunu ve hem de ilahi peygamberliğini oluşturuyordu. Ne var ki, bedensel ikiliği Hristiyan bilginler arasında birçok tartışmanın nedeni olan İsa’nın tersine, Muhammed’in bedeni bizzatı her hangi bir ilahilik taşımıyordu. Daha ziyade, Âdem’e kadar geri giden peygamberi soykütüğü vasıtasıyla tevarüs ettiği bir peygamberlik havzıydı (repository) o. Başka bir ifadeyle, Muhammed’in bedeni, cismani kutsallık (corporeal sacrality) tarafından değil, nesebi ve Âdem’le soykütüksel bağı tarafından kutsal kılınmıştı. Yine de, tıpkı İsa’nın –birisi ölümlü ve diğeri de ölümsüz- iki bedeni olması gibi,

⁸⁷¹ Maalesef Binbaş’ın Gazali’nin Tahran baskısına insat ederek belirttiği bu ayrımı ne *Nasihât’ül-Mülük*’ün Türkçe baskısında ve ne de Bagley tarafından yapılmış İngilizce baskısında bulabildim. Muhtemelen Binbaş, iki kısım olduğunu söylediği ve tamamının Gazali’ye ait olmadığı konusunda bazı şüphelerin bulunduğu *Nasihât’ül-Mülük*’ün Gazali tarafından yazılmış olma ihtimali fazla olduğunu belirttiği ilk kısmından ziyade, sonradan ona eklendiğini ve Gazali’nin olma ihtimali zayıf olan ikinci kısmına göndermede bulunuyor. Bkz., Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 276, not. 79. Ayrıca bkz., Ghazali, *Counsel for Kings*, çev. F. R. C. Bagley, (Oxford University Press, Londra: 1964). Ancak Binbaş’ın burada aktardığı hususların Gazali’nin metninde olmasa da İslam peygamberler tarihinde çokça zikredilen bir husus olduğunu belirtelim.

Muhammed de, birisi İbrahim'e kadar geri giden peygamberi ve diğeri de atası Adnan'a kadar geri giden kabilevi nesebe sahipti.⁸⁷²

İlginç olanı, Binbaş'ın bu iki ayrı soykütüğünü Yazdi üzerinden ikili bir krallık anlayışıyla yorumlamasıdır: “Muhammed'in iki nesebine dayalı bu ifade, İslami tarihyazımını ve siyasal fikirlerini anlamamız için kapsamlı sonuçlara sahiptir. Eğer bu doğruysa, İslami tarihyazımındaki soykütüğüne dair herhangi bir spekülasyon politik-teolojiktir”.⁸⁷³ Elbette ki bu cümlelerin, daha önce de belirttiğimiz üzere, ilk Osmanlı tarihyazımında ortaya çıkan soykütüklerinin uydurma olduklarına, onlara güvenilemeyeceğine, ilk osmanlı tarihi için söylenebilecek en iyi şeyin bir kara delik olduğunu kabul etmemiz gerektiğine dair iddialar da dâhil, bir değeri vardır ve bu durum, *soykütüklerinin nesebi anlamda icat edilmiş olup olmadıklarına bakılmaksızın politik teolojik bir gücü olduğunu* teyit eder. Lakin sorun, bir yandan *persona* ve diğeri yandan soykütüğü üzerinden geliştirilen iki ayrı ikili krallık fikrinin uylatırılmasında yatar.

İşte Binbaş böyle bir uylatırma girişimini, sözkonusu ettiğimiz Timur'un mezarındaki kitabe üzerinden yapmayı dener. Yazdi'nin Timur'un nesebini “Âdemi soykütüğü”ne bağlama girişiminin soykütüğünün ikili doğasından kaynaklandığını ifade ederek, “Âdem'e kadar geri giden soykütüğü ikili hilafet üzerindeki politik-teolojik fikirleri için bir kalıp sağlar” diye iddia eder.⁸⁷⁴ Böylece Âdem'e kadar giden soyküyüğü manevi bir içerikle ortaya çıkarken Timur'un kendi nesebi de cismani bedenini işaret eder. Lakin Timur'un naaşının da bulunduğu Gir Emir Türbesi'nde sadece Timur için değil orada gömülü diğeri Timurlular için de sözkonusu edilen, Cengiz Han'ın soyunun dayandığı belirtilen, babası belli olmayan Emir Budancir'in annesi olan Alankuva'yı açıklamak icap etmektedir. Neden Cengiz Han'ın soykütüğünde yer edinen, ilk kez 1200'lü yılların ortalarında yazıldığı tahmin edilen *Moğolların Gizli Tarihi*'nde adı geçen Alankuva, Timur'un kitabesinde yer edinmektedir ve neden onun Âli ahfadından birisinin maneviyatıyla gebe kaldığı belirtilmektedir?

Moğolların Gizli Tarihi'ne göre, Alankuva, önce Dobun-megan'la evlenir ve ondan iki oğlu olur. Ancak Dobun-megan öldükten sonra da “kocasız olduğu halde üç oğlu” dünyaya gelir. Dedikodular ortaya çıkınca Alankuva, “her gece sarışın bir adam evin (çadırın) bacasından (damdaki açıklıktan) sızan ışık vasıtasıyla girerek karnımı okşuyordu ve onun nuru vücuduma geçiyordu. Çıkarken de, güneş (veya) ayın nurları üzerinden sakı bir köpek gibi sürünerek çıkıyordu. [Dolayısıyla dedikodular geçersizdi ve] onların tanrı oğulları

⁸⁷² Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 277-278.

⁸⁷³ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 278.

⁸⁷⁴ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 278.

meydana çıkıyordu... Onlar [sözkonusu üç oğul] bütün insanların Hanı oldukları zaman, adi halk (hakikati) anlayacak” açıklamasını yapar.⁸⁷⁵ *Moğolların Gizli Tarihi*’nde yer edinen köpek süretindeki bir nurdan gebe kalma hadisesi, Cengiz Han’ın soyuna ilişkin olarak dönemin neredeyse her kaynağında yer alır ve İbn Haldun bile bu hadiseden, sanki çok olağan bir şeymiş gibi söz eder.⁸⁷⁶ Tuhaf olanı, nurun Timur kitabesinde Hz. Ali nesline bağlanmış olmasıdır. Binbaş, bunu türbeyi yaptıran Timur’un torunu ve ünlü astronom Uluğ Bey’in astrolojiye ve ilm-i huruf’a ilgisine bağlar.⁸⁷⁷

Böylece ortaya bir yanda Hz. Ali’nin ve diğer yanda da Alankuva’nın yer aldığı ikili bir hükümdarlık soykütüğü çıkar: “Ali’nin ilahi sıfatları ve nitelikleri ölümsüzlüğü ve zamandışılığı sağlarken, Alankuva’nın Cengizi soykütüğüyle birleşmesi, ölümsüzlüğü ve geçiciliği sağladı”.⁸⁷⁸ Böylece ortaya Timur’un *persona*’sında ortaya çıkan *sahib-kıran*’lığa dayalı ikili bir hükümdarlık anlayışından başka soykütüğüne dayalı ikili bir hükümdarlık anlayışı daha çıkar: “Kral’ın iki yönü, birlikte ele alındığında, Timuri üleş (appanage) sistemi gibi merkezkaç bir siyasal çevrede ilave bir fayda olarak, hayli merkezileşmiş idareyi de destekler. Kralın iki soykütüğü bunları bir araya getirir”.⁸⁷⁹ Dolayısıyla Timur’un *persona*’sına dayalı ilk politik teoloji, bir hükümdarlık imgesi oluştururken, soykütüğüne dayalı olan ikincisi bunun aslında yönetişimselliğini yeniden düzenler. Ancak Binbaş’ın ikili politik teolojisinde, farklı veçhelerle ortaya çıkan persona ve soykütüğü tek bir anlayışta bir türlü birleşemez. Yönetimi devralanların kendi hedef ve amaçlarına göre düzenlenen biçimlere göre biçimlenen, her bir yönetici için farklı unsurlarla örülü olan politik teolojiler ortaya çıkar. Böylece *sahib-kıran* da, halife ve sultan da, manevi, suri veya batını ve benzeri yönleriyle, her bir iddia sahibi için yeniden yanımlanacak bir hale bürünür.

⁸⁷⁵ Bkz., Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, çev. Ahmet Temir, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, ikinci baskı, Ankara: 1986), s. 7-8.

⁸⁷⁶ İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 238. Eseri çeviren Vecdi Akyüz, burada düştüğü dipnotta (not 46), İbn Haldun’un *İber*’inden bir alıntı da yapar: Cengiz’in soktüttüğü, “Buze bin Elan Kavi’ye [Alankuva’ya] varır. Elan Kavi, ninelerinin adıdır. Eyliydi. Kocası öldü. Dul düştü. Dulken hamile kaldı Yakınları buna çok kızdı. Kadın şu rüyasını anlattı: Bir gün bir ışık üç kere cindel organına girmişti. Bundan sonra hamile kalmıştı. Dedi ki: ‘Üç erkek çocuğa hamileyim. Eğer doğumda doğru çıkarsa, ne ala! Ama aksi çıkarsa, dilediğinizi yapın’. Bu doğumda üçüz doğurdu. Böylece, onlara göre suçsuz olduğu anlaşıldı. Üçüncüsü, Cengiz’in dedesi Buzencer’di. Üçüzlere ışığa nispetle ‘Işıklılar’ (Nuraniyyun) denildi. Bunun için Cengiz’e ‘güneş’in oğlu’ derlerdi”. Masalın *Moğolların Gizli Tarihi*’nden İbn Haldun’a gelene kadar geçirdiği dönüşüm muazzamdır. Özellikle Moğolların Gizli Tarihi’nde köpek suretindeki bir ışığın Alankuva’nın kendisini doğrulamasını da sağlayan rüyaya dönüşmüş olması gerçekten ilginçtir.

⁸⁷⁷ Uluğ Bey için bkz., Wilhelm Bartold, *Uluğ Beğ ve Zamani*, çev. İsmail Aka, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara: 1997).

⁸⁷⁸ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 284.

⁸⁷⁹ Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 284.

Elbette ki bunun nedeni, Binbaş'ın çalışmasının da Fleischer'in Mustafa Âli üzerinden kurmaya çalıştığı bir bürokrat ve tarihçi kimliğine dayalı olarak ortaya çıkan, sonradan Kaya Şahin'in de takip ettiği bir model üzerinden Timurlular döneminde tarih yazan bir entelektüel olarak Şerafeddin Ali Yezdi ekseninde bir politik teoloji kurgulamasıdır. Her ne kadar Binbaş, Yezdi'yi Fleischer ve Şahin'in kendi kahramanlarının yerleştiği dar bir çerçeveden daha geniş bir çerçeveye oturtarak onu bir enformel bir entelektüel ağ içine yerleştirerek, diğerlerine nazaran daha avantajlı bir yerden yola çıkarsa da, hem enformel entelektüel ağının Batılı bir modele çok fazla yaslanmış olması ve hem de aslında Timur'un *sahib-kıran*'lığı üzerinden geliştirdiği politik teolojinin imkanlarını göz ardı edecek bir astroloji ve ilm-i huruf, hatta cifir ve muammaya dayalı olarak bu politik teolojiye ek başka politik teolojiler üretmeye de meydan vermesi dolayısıyla, işin asıl dikkat edilmesi gereken yönünü kaçırrız: Hilafet ve/ya sultanlık, geçmişle bir süreklilik içinde gelişse de, bir bir devirde yeniden tanımlanmış ve düzenlenmiştir ve Timur, Kanuni veya bir başkasının kendi başına iddiaları değil, bu yeniden tanımlanmanın niteliği bize politik teolojik bir hâkimiyet telakkisi sunabilir. Osmanlıların daha Osman Gazi zamanından başlayarak beylikten sultanlığa, oradan da halifelik ve *sahib-kıran*'lığa ve benzeri başka unvanlara sıçramalar yapmış olmaları, ancak böyle bir süreklilik içinde düşünülen bir hâkimiyet telakkisi içinden anlamlı olabilir. Yine de belirtmek gerekir ki her ne kadar sanki Osmanlılar ile çok dolaylı bir ilişkisi olan bir çevrede geliştirilmiş olmasına rağmen, Binbaş'ın Timur ve Timurlular üzerinden geliştirmeye çalıştığı *politik teolojik arayışın, Osmanlıların hâkimiyet telakkilerini anlamlandırmak için de hayli dikkat çekici unsurlar içerdiğini hatırlatmak* önemlidir.⁸⁸⁰

⁸⁸⁰ Binbaş'ın 2012'de Londra Üniversitesi'nde düzenlenen "Royal Body" adlı bir konferansta "The King's Two Lineages: Kantorowicz and the Early Modern Ottoman Political Discourse" başlıklı bir bildirisinin olduğunu; bu bildirinin 2018 yılında tekrar sunulduktan sonra yayınlanma aşamasına hazır hale geleceğini bu bağlamda hatırlatmak gerekir. Timur ve Timurlular açısından ortaya çıkan ikili soykütüğün Osmanlı bağlamına da uygulanmaya çalışıldığını tahmin ettiğimiz bu çalışmanın, Osmanlı ile politik teoloji arasındaki ilişki konusunda yeni tartışmalar açacağı aşikar. Burada Evrim İlker Binbaş'a, bildirisinin yayın aşaması konusunda beni bilgilendirdiği için teşekkür ederim.

SONUÇ: BAZI YENİ VARSAYIMLAR

Osmanlı ‘kuruluş’ sorunu, bu sorunu ilgilendiren hemen hemen her başlık açısından, gerçekten ilginç bir sorundur. Sanki tarihyazımsal bir tutku gibi değerlendirilerek tarihçilerin kendisine münhasır bir örnek teşkil ettiğini iddia ettikleri Osmanlı ‘kuruluş’ sorunu, ilk bakışta, meselenin siyasal ve toplumsal bir oluşum zaviyesinden ele alınmadığı için sorunlu görülebilir. Lakin Birinci Bölüm’de de gösterilmeye çalışıldığı gibi, mesele, tarihçilerin özellikle ilk Osmanlı toplumu için tasavvur ettikleri toplumsal, kültürel, siyasal ve dini veçhelerin onu tali bir oluşummuş gibi sunma gayretlerinde yatmaktadır. *Sanki Osmanlı, sadece tarihsel oluşumuyla değil, kavramsal olarak da toplum adını haketmeyen bir şekilde kurulmuş, her yönüyle tali bir ‘kuruluş’ olarak tasarlanmaktadır.* Bu açıdan, Osmanlı ‘kuruluş’ sorununun ana gövdesi, olabildiğince efsanevi ve popüler bir çerçevenin ürünü biçiminde kavranılmaktadır. Bu elbette onun toplumsal, siyasal ve kültürel, hatta dini olarak bir mevcudiyeti olmadığı; böyle bir mevcudiyetin kıyısında kurulmuş, her daim uçta var olan bir yapı olarak tasavvur edildiği anlamına gelir.

Dolayısıyla, Osmanlı’yı ve onun ‘kuruluş’unu konu edinen varsayımların ilk özelliği, şu ya da bu şekilde ona dışardan bir anlam yüklenmeye çalışılması olmuştur. Osmanlı ‘kuruluş’unun ilelebet çözülemeyecek bir sorun olarak kalacağını iddia edenlerin satır aralarında bile ortaya çıkan zımnî çözümler, bize, bu dışardan yüklenen toplumsallık ve siyasallık anlayışının karakterini verir: *Eklesiyastik bir mevcudiyetin, zeval olsa dahi ilelebet eklesiyastik olarak kalacak bir mevcudiyetin kıyısında ortaya çıkan, uydurmaları bol, efsanelerle örülü, popüler bir çevrenin ürünü olan, bizatihi bir hükmü olamayan bir toplumsallık ve siyasallık.* Bu elbette ki olabildiğince *kolonyal bir bakış* açısı içerir.

Ne var ki Osmanlı’nın ‘kuruluş’ sorunu, post-kolonyal çalışmaların öngördüğü bir sömürgecilik eleştirisi ile halledilemeyecek de bir sorundur. Post-kolonyal çalışmalar, toplumu, sömürgeleştirilenler ile sömürgeleştirilenlerin etkileşiminden yola çıkarak, sömürgeleştirilenler lehine sömürgeleştirilenlerin kavramsal altyapısını merkezsizleştirmeye çalışır; lakin sömürgeleştirilenler lehine de sömürgeleştirilenlerin tarihini tam da eleştirmek istedikleri bir Avrupa-merkezciliğe bağlar. Osmanlı ‘kuruluş’ sorunu ise böyle bir etkileşimin izinden giderek yapılabilecek eleştirel okumalarla halledilemeyecek kadar kendisine münhasır kılınmıştır. Sorun, *bir toplum tasavvurunun hakkını elinden almaya dönük bir sorundur.* Bu da öncelikle hâkimiyet oluşumları açısından bir tartışmanın yapılmasını zorunlu kılar.

Ne var ki bir topluma merkezi çekim gücünü veren hâkimiyet telakkilerinin özellikle Osmanlı ‘kuruluş’ sorunu gibi kendisine münhasır addedilmiş bir toplumsallık ve siyasallık

açısından tespit edilmesi, Osmanlı ‘kuruluş’ sorunu olarak adlandırılan meselenin bütünleştirici doğasından ayırdedilemez. Bunun için öncelikle *Osmanlı’yla ilgili bütün ‘kuruluş’ varsayımlarını sorunsallaştırıcı bir bakış açısının geliştirilmesi zorunludur*. Bu nedenle aşağıda bu meseleye ‘Osmanlı kuruluş sarmalı’ adı verilmiş ve bu sarmalı oluşturan unsurların her birisinin karakteri tespit edilmeden Osmanlı toplumsallığını ve siyasallığını oluşturan meselelerin, kendi mevcudiyetleri içinde, çözülemeyeceği iddia edilmiştir. *‘Osmanlı kuruluş’ sarmalı, post-kolonyal çalışmalarda dahi görülemeyecek bir şekilde, Osmanlı’yı sömürgeci bir tarihin konusu yapar*.

Ne var ki sorun, kimisi ırk üzerinden, kimisi kabile üzerinden, kimisi bir uç toplumunun ister meşrulaştırıcı gücü isterse de eylemlerine yön veren saik olarak belirsiz etiği olarak, ama çoğunlukla da bunların bir şekilde harmanlanmasından oluşan ‘Osmanlı kuruluş sarmalı’nın Osmanlı toplumunu hep bir ‘merkez’in ‘çevre’si olarak görmesinin bir yandan Osmanlı’da var olan ‘nizam’ı hem toplumsal çehresiyle ve hem de entelektüel tarih açısından taliştirilmesi, hatta modern öncesi bir toplumun yapısal unsurlarına aldırılmadan kendisine münhasır kılması ise, diğer yandan da dönem dönem çeşitlenen toplumsal ve siyasal analiz yöntemlerinin de aynı talileştirmeye kurban gitmesidir. Başka bir ifadeyle, örneğin Batılı modern toplumları olduğu kadar modern öncesi toplumları tasavvur etmede son zamanlarda giderek artan bir şekilde gündeme gelen politik teoloji meselesi de, Osmanlı sözkonusu olunca, ‘Osmanlı kuruluş’ sarmalının doğasından neşet eden bir anlam kaybına uğrar. Herhangi bir hanedanlığın kendisi için uydurduğu efsaneler, şecereler, meşrulaştırma teknikleri ve hâkimiyet unvanları ya da telakkileri, diyelim ki bir egemenlik formu veya Foucault’nun sosyal bilimlere armağan ettiği kavramla yönetsimsellik açısından siyasal ve toplumsal anlam kümeleriyle değerlendirilirken, Osmanlı, ‘kuruluş sarmalı’na dayalı olarak bir uç toplumu olarak tasarlandığı için, ya efsane olarak bırakılmakta, ya popüler kültürün bir ürünü olarak değerlendirilmekte veya en iyi ifadeyle ‘tecrübi bir sentez’ arayışı olarak bir indirgemeye tabi tutulmaktadır. Ne var ki bu ameliye, sadece hâkimiyet anlayışlarının belirli bir süreklilik içinde, tarihsel terkip tekâmülü açısından değerlendirilmemesine yol açmamakla kalmamakta, Osmanlı toplumunun toplum nosyonuna verilecek kavramsal ve hatta analitik olarak tasavvurunun da önüne engel olarak çıkmaktadır. Elbette bunun Cumhuriyet döneminde oluşan Osmanlı algısıyla, Cumhuriyet’in kendisini tasavvuruyla alakası vardır; lakin özellikle Köprülü örneğinde gördüğümüz gibi, belirli bir süreklilik ve terkip içinde hâkimiyet telakkisi kurmaya yeltenenlerin çabalarını da sadece Cumhuriyet idealleriyle ilişkili olarak tasarlanmasına, ama şarkiyatçı bilgi üretimi sözkonusu olunca da bu bilgi üretimine direnen bir şekilde karşımıza çıkması, meseleyi sadece milliyetçi bir tarihyazımının sorunu olarak görmemizi engeller. *‘Osmanlı kuruluş sarmalı’, bu*

sarmalı kuran babaların her birinde mevcut olan milliyetçi veya mevcut uluslararası düzene uygun olan varsayımlardan hiçbir zaman muaf olamamıştır.

Ne var ki özellikle son iki bölümün de ele aldığı gibi, Osmanlı'yı bir 'nizam' dâhilinde veya politik teolojik bir bağlamda okumaya çalışan çalışmalar da, kendi sorunlarına sahiptir. Her şeyden önce hâkimiyet telakkileri değil, ya ele alınan döneme müteallik bir takım tarihsel gelişmelerin kendisi çözümlenmeye hâkim olmaktadır ve toplumsal ya da siyasal bir tasavvur için gerekli soyutlama olmadan yola koyulmaktadır veya hâkimiyet telakkileri ya da politik teoloji, gerekli analitik unsurları olmadan kurulmaya çalışılmaktadır. Çalışmanın iddiası, buna neden olan meselenin, 'Osmanlı kuruluş sarmalı' olduğudur.

Yine de çalışmanın göstermeye çalıştığı başka bir husus da, tıpkı 'kuruluş' varsayımlarının önerdiği çözümlerin zımnî uzantılarından çıkarsanan bir Osmanlı tasavvurunun ne kadar olumsuz olursa olsun bize tarihsel mevcudiyeti içinde gelişen bir toplum ve siyasallık anlayışı sunacak doneler içerdiğini göstermesi gibi, hâkimiyet telakkilerine ya da politik teolojiye dayalı çalışmaların da dönemsel, tek bir sultanın *persona*'sına dayalı olmadan belirli bir süreklilik içinde gelişen bir hâkimiyet anlayışı ve iktidar tekniği sunabilecek verileri içerdiğidir. Elbette çalışma *bu konuda, kimi zımnî çıkarsamalar haricinde, elle tutulur bir öneride bulunamamaktadır*. Bunun en önemli nedeni, 'kuruluş' varsayımlarının karakterini tespit etmeye yönelmiş olmak zorunda kalmasının, bu konuda en azından varsayım niteliğinde de olsa bir takım öneriler ortaya atmasına engel olmasıdır. Yine de dikkate alınması gereken *birkaç hususun altını çizmek gerek*.

Öncelikle, daha 'kuruluş'tan başlayarak kurgulanabilecek bir Osmanlı toplumsallığı ve siyasallığı mevcuttur. Lakin 'kuruluş' varsayımlarından itibaren başlayan heterodoks-ortodoks, göçebe-yerleşik, örfi-şeri gibi ayrımlar ve hatta *sabit ikilikler* böyle bir toplumsallığı ve siyasallığı bırakınız kendi ilkelerine dayalı olarak kurgulamayı, herhangi başka 'kuruluş' varsayımını takliden kurgulamayı bile neredeyse imkânsız hale getirmektedir. Dolayısıyla ortaya "kuruldu ve çöktü" anlatısı çıkmakta; arada nelerin olup bittiği, dahası olup bitenden geriye ne kaldığı ikiliklerden birini sabitleştiren, diğerini ise karşısına alan bir bakış açısıyla okunmaktadır. Zaten Osmanlı tarihçilerinin meseleyi Tanzimat'la başlayan, ama özellikle Cumhuriyet sonrası ortaya çıkan çeşitli ideolojik şekillenmeler çerçevesine sokmaya gayret etmeleri de hem bunun bir sonucu ve hem de meşrulaştırıcı gücüdür. Dolayısıyla bir taraftan diyelim ki Türkiye'de muhafazakârlığı örneğin İngiliz kraliyetçi muhafazakârlığının Fransız Devrimi'ne göre aldığı ideolojik konumun kurgusunu model alarak tanımlanarak, yani entelektüel gelenek itibarıyla takliden bir tanımlarken, diğer taraftan da onun nasıl olup da

Cumhuriyetçi bir muhafazakârlık olarak tebarüz ettiğini anlamakta zorlanmaya benzemektedir durum. Ancak Osmanlı sözkonusu olunca bu tür düşünsel karşılıklar ve karşıtlıklar da ikinci plana itilmekte ve sanki Cumhuriyet sonrası bazı ideolojilerin kendi tercihlerine dayalı bir Osmanlı tasavvurunu da yerinden edecek bir kendinden menkul ‘Osmanlı hakikati’ arayışı olabilirmiş bir netice ortaya çıkmaktadır.⁸⁸¹ Aynı şekilde kendisini sağ veya sol kozmopolitizme bağlayan liberal veya sosyalist gelenek de Osmanlı’yı daha heterodoks bir damardan yeniden üretmenin peşine düşmekte ve Osmanlı göçebelik ile yerleşikliğin mücadelesi olarak yeniden kurgulanırken aslında Osmanlı’nın, dönemindeki benzeri başka oluşumlar gibi kozmopolit karakteri ve dahaası cihanşümullük iddiası sanki siyasal ve toplumsal hiçbir içeriği olmayan başarısız tecrübi bir deneme olarak kabul görmektedir. Uluslararası akademi camiasının Osmanlı tasavvuruna dair ise aşağıdaki bölümlerde yeterince vurgulandığı ve en saçma tezahürü Heywood’un Osmanlı’yı günümüzün teröristlerine benzeten kıyaslamasında ortaya çıktığı üzere, Osmanlı, bir egemenlik formunun, kendi dönemselleştirmelerinin mantığına göre biçimlendirilir.⁸⁸²

İkincisi, aslında daha ‘kuruluş’tan itibaren, ‘kuruluş sarmalı’nın satırlaralarına da yansıyan bir hâkimiyet telakkisi olduğu görülebilmektedir. Lakin burada da sorun, bunun başka tarihlerle kıyaslamasının yapılmaya başlandığı an başlamaktadır. Bu telakkiler, ilk ‘kuruluş’ dönemlerinde Osman’ın şahsi gayretlerinin neticesi olarak sunulmaya çalışılırken

⁸⁸¹ Bunun en bariz örneği, Ahmet Yaşar Ocak’tır. Özellikle heterodoksluk çalışmalarıyla önplana çıkan Ocak, malzemesini kötü kullandığı, kavramsal çerçevesi iyi oturmamış, çalışmalarını ‘gözden geçirerek’ yaptığı yayınlarda genişletmeden önceki tezleriyle genişletilmiş tezlerini analitik olarak birbirine bağlamanın neredeyse imkânsız olduğu eserlerinde, sık sık Türkiye’deki ideolojik şekillenmelerin tarihi çarpıttığından şikayet eder ve bunu “arı kovanına çomak sokmak” olarak tarif eder. Örneğin bkz., Ahmet Yaşar Ocak, “Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm’ı Çalışmak yahut ‘Arı Kovanına Çomak Sokmak’”, *Toplum ve Bilim*, no. 91 (2002), s. 100-114. Ocak’ın kendisiyle yapılmış ve entelektüel gelişimini anlatan söyleşi kitabının adı da buradan gelir. Bkz., Ahmet Yaşar Ocak-Haşim Şahin, *Arı Kovanına Çomak Sokmak*, (Timaş Yayınları, İstanbul: 2014). Burada “arı kovani”, herhalde tarih, özelde de Osmanlı tarihi değildir, bugünün ideolojik tasavvurlarının yanlış geçmiş algısıdır. Lakin Giriş’te bahsettiğimiz Mardin’in Osmanlı’dan başlayan bir “çevre” ve “merkez” tarifi de kolaylıkla “arı kovani” diye adlandırılabilir ve bunu belirleyebilecek bir sınır yoktur.

⁸⁸² Böyle bir biçimlendirme Batı tarihyazımının kendisine bir feodal geçmiş icat etmesine de benzetilebilirdi. Katleen Davies, özellikle feodalizmin ve sekülerizmin Batı tarihinin kendi dönemselleştirmelerini meşrulaştırmak için prototipler üreten bir biçimde kullanıldığını iddia eder. Schmittçi egemen tanımını tarihyazımına uygulayan Davies, bu prototipler aracılığıyla tarihi yeniden yazılan bir egemenlik formu eşliğinde okur. Bkz. Kathleen Davis, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, (University of Pennsylvania Press, Philadelphia: 2008). Katleen Biddick ise Davies’in iddiasını bir adım daha ileri götürür ve çeşitli “çağdaş politik teolojinin kalbinden” hareket eden bazı isimlerin “empyralleştirici bir Hristiyanlık aleminin, Yahudileri ve Müslümanları bir komşu olmaktan çıkardığı (excarate) ve onları siyasal düşmanlar (hostes) olarak ilan ettiği semiotik üzerinden bir ortaçağ savaşını tekrar” ettiğini ileri sürer. Bu “savaş”ın en önemli silahı da, “ortaçağ Hristiyan tipoloji”sinin deposundan üretilen ve “Müslümanlara simgesel düzeni kapatan” bir “figüral kararcılık”tır: “Kim ki tipoloji üzerinde karar verir, öyleyse o, egemen gibidir”. Carl Schmitt’in “egemen, istisnaya karar verendir” yargısını, dolayısıyla politik teoloji üzerine yazdığı eserin giriş cümlesini yankılayan bu ifade, prototipler aracılığıyla kendisini yeniden üreten bir egemenlik formunun nasıl işlediğini gösterir. Bkz., Kathleen Biddick, *Make and Let Die: Untimely Sovereignties*, (Punctum Books; Earth, 2016).

dahi, meşhur rüyalarda ve daha sonraki ister sahici olsun isterse de uydurma şecerelerdeki iddiaların ‘kuruluş sarmalı’nın mantığına göre biçimlendirilme gayretlerinde dahi en azından marjinalde kendisini gösterir. Ne var ki bunlar, şarkiyatçı bilgi üretiminin değil de Saidçi bir şarkiyatçılık söyleminin baskın olmasının da yol açtığı bir takım nedenlerden dolayı, örneğin Köprülü’nün şarkiyatçılığın bilgi üretimine gösterdiği dirence benzer bir dirençle karşılaşmamaktadır. Böyle bir direncin hem zaten milliyetçi tarihyazımı ve Cumhuriyet’in ilk dönem idealleri açısından bazı handikaplar içermesi nedeniyle ve hem de baştan mahkûm edilerek bu mahkûmiyet çerçevesinde alımlanan bir geleneğin oluşmuş olması nedeniyle. Bu açıdan sanki her bir Osmanlı sultanı, genelde, Osman Gazi’nin başarılı bir şahsiyet olarak sunulmasının yol açtığı bir ‘kuruluş’ geleneği içinden, kendi imgesini kendisi oluşturmuş; bunu oluştururken de olabildiğince keyfi davranmış, kendisini bağlı hissettiği hiçbir hâkimiyet telakkisi yokmuş gibi tasvir edilmektedir. Dolayısıyla sorun, zaten bir biçimde mevcut olan hâkimiyet telakkilerinin geliştiği zemini hem sürekliliği ve hem de kopuşları itibarıyla gösterebilecek bir yöntemin ‘kuruluş sarmalı’nın engellemeleriyle karşılaşmış olmasıdır.

Üçüncüsü ve en önemlisi, ‘kuruluş sarmalı’ndan ve onun oluşturduğu Osmanlı tasavvurundan çıkılmaya başladığı anda belirli bir süreklilik içinde gelişen bir hâkimiyet telakkisine dair en azından *varsayımsal düzeyde* bazı önerilerin ortaya atılabileceğidir. Bunlar Kerbela hadisesinden itibaren değişen bir hilafet fikrinin Selçukluların Abbasilerle ilişkisiyle birlikte başka bir şeye dönüştüğü; bunun Timurlular ve daha sonra Osmanlılar açısından yeni bir ‘nizam’ anlayışı şeklinde ortaya çıktığını ileri sürmeyi mümkün kılmaktadır. Lakin bu varsayımların altını doldurmak için halen cüzi düzeyde kalan çalışmaların çoğalmasını beklemek gerekecektir. Örneğin çalışmamızda eleştirel olarak okumaya tabi tuttuğumuz çalışmalar yanında, çalışmamız bitme aşamasındayken görebildiğimiz H. Erdem Çıpa’nın *The Making of Selim: Succession, Legitimacy, and Memory in the Early Modern Ottoman World*’ü⁸⁸³ ve Hüseyin Yılmaz’ın “The Sultan and the Sultanate: Envisioning Rulership in the Age of Süleymān the Lawgiver (1520-1566)” adlı doktora tezine dayalı olarak yayımlayacağı *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*⁸⁸⁴ adlı çalışması gibi çalışmaların ‘kurtuluş sarmalı’ndan kurtulunmuş bir şekilde ele alınması gerekiyor. Dolayısıyla hâkimiyet telakkileri açısından belirli temalar tespit edilebilmiş olmakla birlikte bu temaları yeniden çözümleyen çalışmalara gerek var. Dolayısıyla çalışmada ortaya çıkan varsayımların

⁸⁸³ H. Erdem Çıpa, *The Making of Selim: Succession, Legitimacy, and Memory in the Early Modern Ottoman World*, (Indiana University Press, Indianapolis: 2017).

⁸⁸⁴ Hüseyin Yılmaz’ın *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* adlı çalışmasının, 2018 yılı başlarında Princeton University Press tarafından yayımlanacağı duyuruldu. Yılmaz’a tez yazım aşamasında yönlendirdiğim bazı soruları zaman ayırıp cevaplandığı için teşekkür borçluyum.

ilerde başka çalışmalarla yeniden değerlendirilmesi gerekiyor. Ancak o zaman Giriş'te bahsettiğimiz engellerden muaf olarak örneğin "nizam-ı âlem" düşüncesi, kendi tarihsel mevcudiyeti içinde çalışılabilir.



KAYNAKÇA

- Rifa'at Âli Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. O. Özel, C. Şahin, (İmge Kitabevi Yayınları, Ankara: 2001).
- Giorgio Agamben, *The Church and the Kingdom*, çev. Leland de la Durantaye, (Seagull Books, Londra: 2012).
- Yusuf Akçura, "Çağdaş Türk devleti ve Aydınlar Düşen Vazife", *Aydınlar Düşen Vazife: Birkaç Hitap ve Makale* içinde, der. Mehmet Ulusoy, (Kaynak Yayınları, İstanbul: 2012), s. 11-27.
- Yusuf Akçura, *Tarih-i Siyasi: 1927-1927-1928 Ders Notları*, haz. Erol Kılınc, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2016).
- Yusuf Akçura, *Şark Meselesine Dair*, (Ötüken Neşriyat, ikinci baskı, İstanbul: 2017).
- Mustafa Aksakal, *The Ottoman Road to War in 1914: The Ottoman Empire and the First World War*, (Cambridge University Press, New York: 2008).
- Yasin Aktay, "Türk Siyasi Düşüncesinde Kayıp Halka: Siyasal", *Türk Sosyoloji Tarihine Eleştirel Bir Katkı* içinde, (Küre Yayınları, İstanbul: 2010).
- Aziz Al-Azmeh, "Monotheistic Kingship", *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants* içinde, der. Aziz Al-Azmeh ve Janos M. Bak, (Central European University Press, Budapeşte: 2004), s. 9-29.
- Hasan Albayrak, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tarih Yazımı: Millet'in Tarihinden Ulusun Tarihine*, (Kitabevi, ikinci baskı, İstanbul: 2012).
- Perry Anderson, *Antikiteden Feodalizme Geçişler*, çev. Uğur Kocabaşoğlu, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2017).
- Gil Anidjar, *The Blood: A Critique of Christianity*, (Columbia University Press, 2014).
- Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, çev. Ahmet Temir, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, ikinci baskı, Ankara: 1986).
- Hannah Arendt, *On Revolution*, (Penguin Books, Londra: 1990).
- Mustafa Armağan (haz.), *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu*, (Timaş Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2014).
- Talal Asad, "Medieval Heresy: An Antropological View", *Social History*, c. 11, no. 3 (1986), s. 345-362.
- Talal Asad, *The Idea of an Antropology of Islam*, (George Town University, Washington: 1986).
- Aşıkpaşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, haz. K. Yavuz-M. A. Y. Saraç, (K Kitaplığı, İstanbul: 2003).
- Cemil Aydın, *The Idea of the Muslim World A Global Intellectual History*, (Harvard University Press, Cambridge, Mass: 2017).
- Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, (Columbia University Press, New York: 2007).
- F. Babinger-F. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, haz. Mehmet Kanar, (İnsan Yayınları, İstanbul: 1996).
- Etinne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, (Metis Yayınları, beşinci basım, İstanbul: 2013).
- Warwick Ball, *Arabistan'dan Öteye: Fenikeliler, Araplar ve Avrupa'nın Keşfi*, çev. A. Aybars Çağlayan, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2014).
- Nihad Sami Banarlı, "Ahmedi ve Dasitan-ı Tevarih-i Mülük-i Âl-i Osman", *Türkiyat Mecmuası*, c. 6 (1939), s. 49-176.
- Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'nin Toprak Meselesi*, haz. Abidin Nesim, Mustafa Şahin, Abdullah Özkan, (Gözlem Yayınları, İstanbul: 1980).

- W.Barthold-M. Fuad Köprülü, *İslam Medeniyet Tarihi*, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, altıncı basım, Ankara: 1984).
- Wilhelm Bartold, *Uluğ Beğ ve Zamani*, çev. İsmail Aka, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara: 1997).
- Suliman Bashear, “Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic Sources”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, c. 1, no. 2 (Temmuz 1991), s. 173-207.
- Walter Benjamin, “Tarih Üzerine Tezler”, çev. N. Gürbilek, *Son Bakışta Aşk* içinde, haz. N. Gürbilek, (Metis Yayınları, İstanbul, 1993).
- Emile Benveniste, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, çev. Elizabeth Palmer, (HAU Books, Chicago: 2016).
- Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, (YKY, ikinci baskı, İstanbul: 2016).
- Halil Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, (Kaynak Yayınları, İstanbul: 1983).
- Halil Berktaş, “Dört Tarihinin Sosyal Portresi”, *Toplum ve Bilim*, no. 54-55 (1991), s. 19-45.
- Halil Berktaş, *Kabileden Feodalizme*, (Kaynak Yayınları, İstanbul: 1983).
- Halil Berktaş, “Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi”, Sina Akşin (der.), *Türkiye Tarihi 1: Osmanlı Devletine Kadar Türkler* içinde, (Cem Yayınevi, İstanbul: 1987), s. 23-136.
- Halil Berktaş, “Tarih Çalışmaları”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi cilt. 9*, (İletişim Yayınları, İstanbul: 1995), s. 2456-2474.
- Halil Berktaş, “The ‘Other’ Feudalism: A Critique of 20th Century Turkish Historiography and its Particularisation of Ottoman Society”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (University of Birmingham, 1990).
- Mehmet Beşikçi, “Domestic Aspects of Ottoman Jihad: The Role of Religious Motifs and Religious Agents in the Mobilization of the Ottoman Army”, Erik-Jan Zürcher (der.), *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Hurgronje’s “Holy War Made in Germany”* içinde, (Leiden University Press, Leiden: 2016), s. 95-115.
- Homi Bhabha (der.), *Nation and Narration*, (Routledge, Londra: 1990).
- Kathleen Biddick, *Make and Let Die: Untimely Sovereignities*, (Punctum Books; Earth, 2016).
- İlker Evrim Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Din ‘Alī Yazdī and the Islamic Republic of Letters*, (Cambridge University Press, Cambridge: 2016).
- İlker Evrim Binbaş, “Paul Wittek: A Man in Dark Times”, Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth–Fifteenth Centuries*, der. C. Heywood, çev. C. Heywood, R. P. Lindner ve O. Welsh, (Routledge, Londra: 2012), s. ix-xi.
- İlker Evrim Binbaş, “Structure and Function of the Genealogical Tree in Islamic Historiography (1200-1500)”, *Horizons of the World: Festschrift for İsenbike Togan* içinde, der. İlker Evrim Binbaş ve Nurten Kılıç-Schubel, (İthaki, İstanbul: 2011), s. 465-544.
- Hans Blumentberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. Robert M. Wallace, (The MIT Press, Massachusetts: 1985).
- Arthur Bradley ve Paul Fletcher (der.), *The Politics to Come: Power, Modernity and the Messianic*, (Continuum, Londra: 2010).
- Carl Brown, *İmparatorluk Mirası: Balkanlar’da ve Ortadoğu’da Osmanlı Damgası*, çev. Gül Çağalı Güven, (İletişim Yayınları, altıncı baskı, İstanbul: 2013).
- Derek Bryce, “The Absence of Ottoman, Islamic Europe in Edward W. Said’s *Orientalism*”, *Theory, Culture & Society*, c. 30, no: 1 (2013), s. 99-121.

Léon Buskens, “Christiaan Snouck Hurgronje, ‘Holy War’ and Colonial Concerns”, Erik-Jan Zürcher (der), *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Hurgronje’s ‘Holy War Made in Germany’* içinde, (Leiden University Press, Leiden: 2016), s. 29-52.

John Carpenter, *Magna Carta*, (Penhuin, Londra: 2015).

Tony Claydon, *William III and the Godly Revolution*, (Cambridge University Press, Cambridge: 1996).

Tony Claydon, “Protestantism, Universal Monarchy and Christendom in William’s War Propaganda, 1689–1697”, *Redefining William III: The Impact of the King-Stadholder in International Context* içinde, der. E. Mijers ve D. Onnekink, (Ashgate, Londra: 2007), s. 125-142.

John J. Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order, 1350-1650*, (Edinburg University Press, Edinburg: 2010).

Mehmet Kaan Çalen, *Osmanlılık ve İslamcılık Karşısında Türkcülük*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2017).

Aykut Çelebi, “Sunuş”, Schmitt, *Siyasal Kavramı* içinde, çev. E. Göztepe, (Metis Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2014).

Bayram Âli Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, no. 23 (1999), s. 131-147.

H. Erdem Çıpa, *The Making of Selim: Succession, Legitimacy, and Memory in the Early Modern Ottoman World*, (Indiana University Press, Indianapolis: 2017).

Hasan Çolak, “*Tekfur, fasiliyus and kayser*: Disdain, Negligence and Appropriation of Byzantine Imperial Titulature in the Ottoman World”, *Frontiers of the Ottoman Imagination: Studies in Honour of Rhoads Murphey* içinde, der. Marios Hadjianastasis, (Brill, Leiden: 2015), s. 3-28.

Linda T. Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, (Routledge, Londra: 2013).

Kathleen Davis, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, (University of Pennsylvania Press, Philadelphia: 2008).

Ahmet Demirhan, “Cemal Kafadar’ın ‘Roma Cihan Hakimiyeti Mefkuresi’”, *Dergah*, no. 331 (Eylül 2017).

Ahmet Demirhan, “Evrensel ve Komşu: İnsan Hakları Üzerinden bir Politik Sosyoloji Okuması”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: 2012).

Ahmet Demirhan, “‘Siyasal’ın ve ‘Toplumsal’ın Eşiğinde 2000’li Yıllarda Türkiye’de Toplum”, *2000’li Yıllarda Türkiye Toplumu* içinde, der. Ahmet Demirhan, (Meydan Yayıncılık, İstanbul: 2010), s. 7-24.

Jacques Derrida, “Declarations of Independence”, *New Political Science*, c. 7, no. 1 (1986), s. 7-15.

Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, (Routledge, Londra: 1994).

Devin DeWeese, “Foreword”, Mehmed Fuad Köprülü, *Early Mystics in Turkish Literature* içinde, çev. Gary Leiser ve Robert Dankoff, (Routledge, Londra: 2005), s. viii- xxvii.

Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, (Alfa, İstanbul: 2015).

Sencer Divitçioğlu, “Batı Çoğulcu Devleti Versus osmanlı Bütüncül Devleti (XIV-XV. Yüzyıllar)”, *Ortaçağ Türk Toplumlari Hakkında* içinde, (Alfa, İstanbul: 2016), s. 65-77.

Sencer Divitçioğlu, *Kök Türkler (Kut, Küç, Ülüg)*, (Ada Yayınları, İstanbul, 1987).

Sencer Divitçioğlu, “Nasıl bir Tarih”, *Ortaçağ Türk Toplumlari Hakkında* içinde, (Alfa, İstanbul: 2016), s. 17-43.

Divitçioğlu, “Osmanlı Toplumunun Kuruluş Sürecini Açıklama Yolunda Kullanılacak Tikel bir ‘Model’”, *Ortaçağ Türk Toplumlari Hakkında* içinde, (Alfa, İstanbul: 2016), s. 45-50.

Sencer Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu*, (Alfa, üçüncü baskı, İstanbul: 2016).

- Sencer Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, (Alfa, İstanbul: 2015).
- Markus Dressler, “Fuad Köprülü’nün Çalışmalarında Heterodoks İslam”, *Mehmet Fuat Köprülü* içinde, der. Y. K. Taştan, (T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara: 2012), s. 345-356.
- Markus Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*, çev. Defne Orhun, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2016).
- Marcus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, (Oxford University Press, New York: 2013).
- Georges Duby, *The Three Orders: Feudal Society Imagined*, çev. Arthur Golhammer, (University of Chicago Press, Chicago: 1980).
- Georges Dumezil, *Mit ve Destan I: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi*, çev. Âli Berktaş, (YKY, İstanbul: 2012).
- İbrahim Ekinci-Hakan Güldağ (haz.), *Sencer Divitçioğlu Anlatıyor*, (YKY, ikinci baskı, İstanbul: 2913).
- Feridun M. Emecen, *Fetih ve Kıyamet, 1453: İstanbul’un Fethi ve Kıyamet Senaryoları*, (Timaş Yayınları, dokuzuncu baskı, İstanbul: 2016).
- Feridun M. Emecen, “Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar”, *Osmanlı Klasik Çağında Hanedani Devlet ve Toplum* içinde, (Timaş Yayınları, İstanbul: 2011), s. 37-60.
- Muzaffer İlhan Erdost, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı İmparatorluğunda Mülkiyet İlişkileri*, (Onur Yayınları, üçüncü baskı, Ankara: 2005).
- Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih: Türkiye’de ‘Resmi Tarih’ Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, (AFA Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul: 1996).
- H. Adnan Erzi, “Osmanlı Devletinin Kurucusunun İsmi Meselesi”, *Türkiyat Mecmuası*, c. 7-8 (1940-1942), s. 323-326.
- R. J. W. Evans, “Essay and Reflection: Frontier and the National Identities in Central Europe”, *The International History Review*, c. 14, no. 3 (1992), s. 480-502.
- Suraiya Faroqhi, *Devletle Başa Çıkmak: Osmanlı İmparatorluğu’nda Siyasal Çatışmalar ve Suç, 1550-1720*, çev. Hamide Koyukan Bejsövec, (Alfa, İstanbul, 2016).
- İhsan Fazlıoğlu, “İlk Dönem Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında İhvânü's-Safâ ve Abdurrahmân Bistâm”, *Divan*, no. 2 (1996), s. 229-240.
- İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasi Metin’ Olarak Kelam Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 1, no. 2 (2003), s. 379-398.
- İhsan Fazlıoğlu, “Şecereleer Ne İşe Yarar?”, *Dergâh*, c. XV, no. 175 (Eylül 2004), s. 4-6.
- Dario Fernández-Morera, *The Myth of the Andalusian Paradise: Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain*, (ISI Books, Wilmington: 2016).
- Cornell H. Fleischer, “Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisi’nin Gelişimi”, *Osmanlı, Cilt 7* içinde, der. Güler Eren, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 1999), s. 149-161.
- Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati, (1541-1600)*, çev. Ayla Ortaç, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2008).
- Cornell H. Fleischer, “Seer to the Sultan: Haydar-i Remmal and Sultan Süleyman”, *Cultural Horizons: A Festschrift in Honor of Talat S. Halman* içinde, der. Jane L. Warner, (Syracuse University Press, New York: 2001), s. 290–299.
- Cornell H. Fleischer, “Shadows of Shadows: Prophecy in Politics in 1530’s İstanbul”, *International Journal of Turkish Studies*, c. 13, no. 1-2 (2007), s. 51-62.

- Cornell H. Fleischer, "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman", *Soliman Le Magnifique Et Son Temps* içinde, der. Gilles Vestein, (La Documentation Française, Paris: 1992), s. 159-177.
- Paul Fleming, "Secret Germany / Crooked Germany: Ernst H. Kantorowicz", *Telos*, no. 176 (2016), s. 102-120.
- Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, (Ayrıntı Yayınları, yedinci baskı, İstanbul: 2016).
- Michel Foucault, "Society Must Be Defended": *Lectures At The College de France, 1976-77*, ed. M. Bertani ve A. Fontana, çev. David Macey, (Picador, New York: 2003).
- Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, çev. Robert Hurley, (Pantheon Books, New York: 1978).
- Michel Foucault, *Toplumu Savunma Gerek*, çev. Şehsuvar Aktaş, (YKY, altıncı baskı, İstanbul: 2013).
- Rodolphe Gasché, *Europe, or The Infinite Task: A Study of a Philosophical Concept*, (Stanford University Press, Stanford: 2009).
- Ghazali, *Counsel for Kings*, çev. F. R. C. Bagley, (Oxford University Press, Londra: 1964).
- Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selatin: Siyaset Sanatı*, haz. Faris Çerçi, (Büyüyenay Yayınları, İstanbul: 2015).
- François Georgeon, "Bir Kimlik Arayışı: Türk Milliyetçiliği", *Osmanlı Türk Modernleşmesi 1900-1930* içinde, çev. A. Berktaş, (YKY Yayınları, dördüncü baskı, İstanbul: 2016).
- Herbert Adams Gibbons, *America's Place in the World*, (The Century Co., New York: 1924).
- Herbert Adams Gibbons, "Europe and Islam", *The Reconstruction of Poland and the Near East: Problems of Peace* içinde, s. 101-153.
- Herbert Adams Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, çev. Ragıp Hulusi (Özdem), (21. Yüzyıl Yayınları, Ankara: 1998).
- Herbert Adams Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire: A History of The Ottamanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403)*, (The Century Co., New York: 1916).
- Herbert Adams Gibbons, *The New Map of Europe (1911-1914): The Story of the Recent European Diplomatic Crises and Wars and of Europe's Present Catastrophe*, (The New Century Co., New York: 1914).
- Herbert Adams Gibbons, *The Reconstruction of Poland and the Near East: Problems of Peace*, (The Century Co., New York: 2017).
- Herbert Adams Gibbons, *Wider Horizons: The New Map of the World*, (The Century Co., New York: 1930).
- Friedrich Giese, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi", çev. Z. Aksu Yılmaz, *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 149-165.
- Tahsin Görgün, "Osmanlı'da Nizam-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 13, no. 2 (2000), s. 180-188.
- Peter B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, (Otto Harrassowitz, Wiesbaden: 1992).
- Peter B. Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş: Ortaçağ ve Erken Yeniçağ'da Avrasya ve Ortadoğu'da Etnik Yapı ve Devlet Oluşumu*, çev. Osman Karatay, (Ötüken Neşriyat, altıncı basım, İstanbul: 2016).
- Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, haz. F. G. Tuncor, (Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara: 1981).
- Denis Guénoun, *About Europe: Philosophical Hypotheses*, çev. C. Irizarry, (Stanford University Press, Stanford: 2013).
- Tanya Gupta, "Magna Carta: Runnymede, the meadow where history was made", *BBC News*, 15 Haziran 2015.

- Doğan Gürpınar, *Ottoman/Turkish Visions of the Nation, 1860-1950*, (Palgrave Macmillan, Hampshire: 2013).
- Jürgen Habermas, “The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology”, *The Power of Religion in the Public Sphere* içinde, der. Eduardo Mendieta ve Jonathan VanAntwerpen, (Columbia University Press, New York: 2011), s. 15-33.
- Gottfried Hagen, “German Heralds of Holy War: Orientalists and Applied Oriental Studies”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, c. 24, no. 2 (2004), s. 145-162.
- John Haldon, “The Ottoman State and the Question of State Autonomy: Comparative Perspectives”, *The Journal of Peasant Studies*, c. 18, no. 3-4 (1991), s. 18-108.
- Graham Hammill, *The Mosaic Constitution: Political Theology and Imagination From Machiavelli to Milton*, (Chicago University Press, Chicago: 2012).
- M. Şükrü Hanioglu, “Sunuş: *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunun* Literatürdeki Yeri”, Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunun* içinde, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 15-24
- M. Şükrü Hanioglu, “Ottoman Jihad or Jihads: The Ottoman Shi‘i Jihad, the Successful One”, ”, Erik-Jan Zürcher (der), *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Hurgronje’s ‘Holy War Made in Germany’* içinde, (Leiden University Press, Leiden: 2016), s. 117-134.
- Sam Haselby, *The Origins of American Religious Nationalism*, (Oxford University Press, New York, 2015).
- Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*, (Doğu Batı Yayınları, Ankara: 2015).
- Ümit Hassan, *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış’tan Hukuk İdeolojisi’ne*, (İletişim, sekizinci baskı, İstanbul: 2015).
- Colin Heywood, “A Subterranean History: Paul Wittek (1894–1978) and the Ottoman State”, *Die Welt des Islams*, c. 38, no. 3 (1998), s. 386-405.
- Colin Heywood, “Between Historical Myth and ‘Mythohistory: The Limits of Ottoman History”, *Byzantine and Modern Greek Studies*, cit. 12, no. 1 (1988), s. 314-346.
- Colin Heywood, “‘Boundless Dreams of the Levant’: Paul Wittek, the George-‘Kreis’, and the Writing of Ottoman History”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 1 (1989), s. 32-50.
- Colin Heywood, “Filling The Black Hole: The Emergence of the Bithynian Atamanates”, *Ottomanica and Meta-Ottomanica: Studies in and Around Ottoman History, 13th-18th Centuries* içinde, (The ISIS Press, İstanbul: 2013), s. 107-115.
- Colin Heywood, “Introduction: A Critical Essay”, Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth–Fifteenth Centuries* içinde, der. C. Heywood, çev. C. Heywood, R. P. Lindner ve O. Welsh, (Routledge, Londra: 2012), s. 1-27.
- Colin Heywood, “Paul Wittek”, *Ottomanica and Meta-Ottomanica: Studies in and Around Ottoman History, 13th-18th Centuries* içinde, (The ISIS Press, İstanbul: 2013), s. 9-17.
- Colin Heywood, “Osmanlı Devletinin Kuruluşu Problemi: Yeni Hipotez Hakkında Bazı Düşünceler”, *Osmanlı, cilt I*, der. Güler Eren, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 1999), s. 137-145.
- Colin Heywood, “Spectrality, ‘Presence’ and the Ottoman Past: Paul Wittek’s *Rumtürkische Studien* and other Ghosts in the Machine”, *Osmanlı’nın İzinde: Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı Cilt II* içinde, der. Feridun M. Emecen, İshak Keskin and Ahmet Alibeyoğlu, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 57-78.
- Colin Heywood, “Witteck and the Austrian Tradition”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 1 (1989), s. 7-25.
- Boni Honig, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic”, *The American Political Science Review*, c. 85, no.1 (1991), s. 97-113.
- C. Snouck Hurgronje, *Holy War ‘Made in Germany’*, (The Knickerbocker Press, New York: 1915).

- C. Snouck Hurgronje, "Holy War 'Made in Germany'", *Verspreide Geschriften, Deel II* içinde, (Kurt Schroeder, Born: 1923), s. 257-284.
- C. Snouck Hurgronje, "Der Mahdi", *Verspreide Geschriften I*, (Kurt Schroeder, Born ve Leipzig:1923), s. 145-181.
- C. Snouck Hurgronje, "Duitschland en de Heilige Oorlog", *Nederland en de Islam* içinde, (Brill, ikinci baskı, Leiden: 1915), s. 102-138.
- C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth, and Its Present State*, (G. P. Putnam's Sons, New York: 1916).
- Edmund Husserl, "Philosophy and the Crisis of European Humanity", *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* içinde, çev. David Carr, (Northwestern University Press, Evanston: 1970), s. 269-299.
- Sarah Hutton (seri editörü), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture, I-IV*, (Brill, Leiden: 2001).
- Colin Imber, "Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet", *Kanuni ve Çağı: Yeni Çağ Osmanlı Dünyası*, der. Metin Kunt ve Christine Woodhead, çev. Sermet Yalçın, (ALFA, İstanbul: 2015), s. 175-195.
- Colin Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde Düstur ve Düzmece", *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 271-300.
- Colin Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları", *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 39-71.
- Colin Imber, "Hükümet, İdare ve Hukuk", *Türkiye Tarihi, Cilt 2: Bir Dünya Gücü Olarak Osmanlı İmparatorluğu, 1453-1603* içinde, ed. S. N. Faroqhi-K. Fleet, çev. B. Üçpınar, (Kitap Yayınevi, İstanbul: 2016), s. 261-302.
- Colin Imber, "Osman Gazi Efsanesi", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, der. Elizabeth A. Zachariadou, çev. G. Ç. Güven, İ. Yerguz, T. Altınova, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Baskı, İstanbul: 2000), s. 68-77.
- Colin Imber, "The Legend of Osman Gazi", Elizabeth Zachariadou (der.), *The Ottoman Emirate (1300-1389)* içinde, (Crete University Press, Rethymnon: 1993), s. 67-75.
- Colin Imber, "The Ottoman Dynastic Myth", *Turcica*, c. 19 (1987), s. 7-27.
- Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, (Palgrave Macmillan, New York: 2002).
- Zekeriya Işık, *Devlet ve Tarikat: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat ilişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*, (Çizgi Kitabevi, Konya: 2016).
- Zekeriya Işık, *Şeyhler ve Şahlar: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*, (Çizgi Kitabevi, Konya: 2015).
- İbn Arabi - Ahmet Avni Konuk, *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, hz. Mustafa Tarhalı, (İz Yayıncılık, İstanbul: 1992).
- İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, (Dergah Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2017).
- İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev. Süleyman Uludağ, (Dergah Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2007).
- İmam-ı Gazali, *Nasihât 'ül-Müluk: Mülkün Sultanlarına*, çev. Osman Şekerci, (Büyüyenay Yayınları, İstanbul: 2016).
- Halil İnalçık, "Adaletnameler", *Belgeler*, c. 2, no. 3-4 (1993), s. 49-145.
- Halil İnalçık, "Aşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?", Özel ve Öz (der.), *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 119-145.

- Halil İnalçık “Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi”, *Osmanlı ve Avrupa: Osmanlı Devleti'nin Avrupa Tarihindeki Yeri* içinde, (Kronik, İstanbul: 2017), s. 33-60.
- Halil İnalçık, “Balkanlar’da Osmanlı Fetihleri’nin Sosyal Koşulları”, *ADAM Akademi*, no. 1 (2011), s. 1-10.
- Halil İnalçık, “Foundation of Ottoman State”, *The Turks, vol. 3: Ottomans* içinde, der. H. C. Güzel, C. C. Oğuz ve O Karatay, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 2002), s. 46-73.
- Halil İnalçık, “Land Problem in Turkish History”, *The Muslim World*, no. 45 (1955), s. 221-228.
- Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. R. Sezer, (Yapı Kredi Yayınları, 21. Baskı, İstanbul: 2016).
- Halil İnalçık, “Osmanlı Devleti’nin Doğuşu Meselesi”, çev. Mehmet Öz, *Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s.225-240.
- Halil İnalçık, “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Problemi”, *Doğu Batı: Makaleler I* içinde, (Doğu Batı Yayınları, 3. Baskı, Ankara: 2006), s. 121-138.
- Halil İnalçık, “Osmanlılar’da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. 14, no. 1 (1959), s. 64-94.
- Halil İnalçık, “Osmanlı Tımar Rejimi ve Sipahi Ordusu”, *Türk Kültürü*, cilt. III, no. 34 (1965), s. 758-765.
- Halil İnalçık, “Orta-Asya Karahanlı Devlet Geleneği; *Kutadgu Bilig*’te Devlet ve Din”, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet* içinde, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2016), s. 13-33.
- Halil İnalçık, “Örfi ve Sultani Hukuk (Kanun) ve Kanunnameler”, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet* içinde, (İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2016), s. 57-83.
- Halil İnalçık, “Tanzimat Nedir?”, *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, no. 1 (1941), s. 237-263.
- Halil İnalçık, “Tımar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt. 44.
- Halil İnalçık, “Türk-İslam Devletlerinde Devlet Kanunu Geleneği”, *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası* içinde, Kırmızı Yayınları, ikinci baskı, İstanbul: 2014), s. 119-132.
- Halil İnalçık, “Türk Tarihinde Türe (Törü) ve Yasa geleneği”, *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası* içinde, (Kırmızı Yayınları, ikinci baskı, İstanbul: 2014), s. 93-118.
- Halil İnalçık, “‘Sultanizm’ Üzerine Yorumlar: Max Weber’in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi”, *Osmanlı ve Avrupa: Osmanlı Devleti’nin Avrupa Tarihindeki Yeri*, (Kronik, İstanbul: 2017), s. 61-92.
- Halil İnalçık, *Şâir ve Patron: Patrimonial Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, (Doğu Batı, Ankara: 2003).
- Ahmet İnel, “Otoritarizmin Sürekliliği”, *Birikim*, no. 125-125 (Eylül-Ekim 1999), s. 143-166.
- Habeeb G. İstfan, “Kemal as He Looks to the Modahammedan World”, *The New York Times Magazine*, 17 Aralık 1922.
- Philip Jenkins, *The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade*, (HarperOne, New York: 2014).
- Dietrich Jung, “The ‘Ottoman-German Jihad’: Lessons for the Contemporary ‘Area Studies’ Controversy”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, c. 41, no. 3 (2014), s. 2-19.
- Richard Kearney, “George Dumezil: Myth, Ideology, Sovereignty”, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers* içinde, (Fordham University Press, New York: 2004), s. 53-61.
- Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, (University of California Press, Berkeley: 1995).
- Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. Ceren Çıkın, (Birleşik Yayınevi, Ankara: 2010).

Cemal Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma*, (Metis Yayınları, İstanbul: 2017).

Ernst H. Kantorowicz, *Kings Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, (Princeton University Press, Princeton: 1997).

Ayfer Karakaya-Stump, “Giriş: Alevi-Bektaşî Tarihyazımı: Sorunlar, Mitler, Alternatif Okumalar”, *Vefailik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek* içinde, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2016), s. 1-16.

Ayfer Karakaya-Stump, “The Wafa’iyya, the Bektashiyye and Genealogies of ‘Heterodox’ Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigma”, *Turcica*, no. 44 (2012-2013), s. 279-300.

Ayfer Karakaya-Stump, “Vefailik, Bektaşîlik ve Anadolu’da ‘Heterodoks’ İslam’ın Kökenleri Meselesi: Köprülü Paradigmasını Yeniden Düşünmek”, *Vefailik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek* içinde, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2016), s. 185-206.

Kemal Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılanması* içinde, çev. Şiar Yalçın, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, dördüncü baskı, İstanbul: 2010).

Katip Çelebi, *Düsturu’l-amel li Islahi’l-halel*, haz. Ensar Köse, (Büyüyenay Yayınları, İstanbul: 2016).

Fuat E. Keyman, “Şerif Mardin’i Okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye”, *Şerif Mardin’e Armağan* içinde, der. A. Öncü ve O. Tekelioğlu, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2005).

Samuel Jay Keyser ve Alan Prince, “Folk Etymology in Sigmund Freud, Christian Morgenstern, and Wallace Stevens”, *Critical Inquiry*, c. 6, no. 1 (1979), s. 65-78.

Mahmut Erol Kılıç, “Nimetullah-i Veli”, TDV İslam Absiklopedisi.

Dimitri Kitsikis, *Türk-Yunan İmparatorluğu: Arabölge Gerçeği Işığında Osmanlı Tarihine Bakış*, çev. Volkan Aytar, (İletişim Yayınları, ikinci baskı, İstanbul: 1996).

Reinhart Koselleck, *Kritik ve Kriz: Burjuva Dünyasının Patolojik Gelişimi Üzerine Bir Katkı*, çev. Eylem Yolsal Murteza, (Otonom Yayıncılık, İstanbul: 2012).

İlker Kömbe, “Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramlar”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2014).

Mehmet Fuat Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, (Alfa, İstanbul: 2014).

Mehmet Fuad Köprülü, “Fıkıh”, *İslam Ansiklopedisi*, (MEB, İstanbul: 1940), s. 608-622.

Köprülü, “Gazneli Saray ve Ordularındaki Türk Kölelerinin Etnik Menşeleri ve Selçuklu İktidar Sisteminin Gaznelilere Geçiş”, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* içinde, haz. Orhan Köprülü, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 275-284.

Mehmet Fuad Köprülü, “İslam Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?”, *İslam ve Türk Hukuk Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri* içinde, haz. Orhan F. Köprülü, (Akçağ, ikinci baskı, Ankara: 2005), s. 11-48.

Mehmed Fuad Köprülü, “Vakfa Dair Tarihi İstilahlar: Ribat”, *İslam ve Türk Hukuk Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri* içinde, haz. Orhan F. Köprülü, (Akçağ, ikinci baskı, Ankara: 2005), s. 279-294.

Mehmet Fuad Köprülü, “Ortazaman Türk Devletlerinde Hukuki Sembollerdeki Motifler”, *İslam ve Türk Hukuk Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri* içinde, haz. Orhan F. Köprülü, (Akçağ, ikinci baskı, Ankara: 2005), s. 49-64.

Mehmet Fuad Köprülü, “Orta Zaman Türk-İslam Feodalizmi”, *İslam ve Türk Hukuk Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri* içinde, haz. Orhan F. Köprülü, (Akçağ, ikinci baskı, Ankara: 2005), s. 37-48.

Mehmet Fuat Köprülü, “Osmanlı İmparatorluğunun Etnik Menşei Meseleleri”, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* içinde, haz. Orhan Köprülü, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 165-257.

Mehmet Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, haz. Orhan Köprülü, (Alfa, İstanbul: 2015).

Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Alfa, İstanbul: 2014).

[Mehmet] Fuat Köprülü, “Türk İstilasından Sonra Anadolu Tarih-i Dinisine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları”, F. Babinger-F. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet* içinde, haz. Mehmet Kanar, (İnsan Yayınları, İstanbul: 1996), s. 41-122.

Nevzat Köseoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de, İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, (Ötüken, İstanbul:1997).

İdris Küçükömer, *Halk Demokrası İstiyor Mu?*, (Profil, ikinci baskı, İstanbul: 2013).

Ann K. S. Lambton, “Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia: The Saljuq Empire and the Ilkhanate”, *Studia Islamica*, no. 68 (1988), s. 27-69.

Bruce Lincoln, *Religion, Empire, and Torture: the Case of Achaemenian Persia, with a Postscript on Abu Ghraib*, (The University of Chicago Press, Chicago: 2007).

Melissa S. Lane ve Martin A. Ruehl, *A Poet's Reich: Politics and Culture in the George Circle*, (Camden House, New York: 2011).

Paul Rudi Lindner, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici Güç ve Meşruiyet”, çev. P. Emiralioğlu, *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 407-427.

Paul Rudi Lindner, “How Mongol were the Early Ottomans”, R. Amitai-Preiss ve D. O. Morgan, *The Mongol Empire and its Legacy* içinde, (Brill, Leiden: 1999), s. 282-289.

Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, (Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University, Bloomington: 1983).

Rudi Paul Lindner, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, çev. Müfit Günay, (İmge Kitabevi, Ankara: 2000).

Rudi Paul Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, çev. Ayda Arel, (Kitap Yayınevi, İstanbul: 2008).

Rudi Paul Lindner, “Selçuklular, Moğollar ve Osmanlılar Arasında”, *Osmanlı, c. 1* içinde, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 1999), s. 146-154.

Paul Rudi Lindner, "What Was a Nomadic Tribe", *Comparative Studies in Society and History*, c. 24, no. 4, (1982), s. 689-711.

Health W. Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, çev. Kıvanç Tanrıyar, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ikinci baskı, İstanbul: 2010).

Erez Manela, *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, (Oxford University Press, New York: 2007).

Anthony E. Mansueto, *The Death of Secular Messianism: Religion and Politics in an Age of Civilizational Crisis*, (Cascade Books, Oregon: 2010).

Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, çev. M. Çulhaoğlu, (İletişim Yayınları, İstanbul:1992).

Şerif Mardin, “Mahalle Baskısı, Ne Demek İstedim?”, *Mahalle Baskısı: Prof. Dr. Şerif Mardin'in Tezlerinden Hareketle Türkiye'de İslam, Cumhuriyet, Laiklik ve Demokrasi* içinde, hz. Ruşen Çakır, (Doğan Yayınları, İstanbul: 2008).

Şerif Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (ed.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, çev. Nurettin Elhüseyni, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, üçüncü basım, İstanbul: 2005), s. 54-68.

Şerif Mardin, “Turkish Islamic Exceptionalism: Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes”, *Turkish Studies*, c. 6, no. 2 (2005), s. 145-165.

Şerif Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, çev. Ş. Gören, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* içinde, der. M. Türköne-T. Önder, (İletişim Yayınları, İstanbul: 1990).

Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. M. Türk’üne, F. Unan, İ. Erdoğan, (İletişim Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2004).

J. A. R. Marriott, *The Eastern Question: A Study in European Diplomacy*, (Oxford University Press, Londra: 1917).

Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politîğin Eleştirisi, Cilt 1*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, (Yordam Yayınları, İstanbul: 2011).

Tomaz Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, (University of California Press, Berkeley: 2002).

Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, (University of California Press, Berkeley: 1991).

Esther Mijers ve David Onnekink, “Introduction”, *Redefining William III: The Impact of the King-Stadholder in International Context* içinde, der. E. Mijers ve D. Onnekink, (Ashgate, Londra: 2007), s. 1-13.

John Lardas Modern, *Secularism in Antebellum America*, (University of Chicago Press, Chicago: 2011).

A. Azfar Moin, *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*, (Columbia University Press, New York: 2014).

Henry Lewis Morgan, *Eski Toplum*, çev. Ünsal Oskay, (İnkilap Yayınevi, İstanbul: 2015).

Lewis Henry Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, (The Smithsonian Institution, Washington: 1871).

Samuel Moyn, *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, (Cornell University Press, New York: 2005).

Rhoads Murphey, “Mustafa Âli and the Politics of Cultural Despair”, *International Journal of Middle East Studies*, c. 21, no. 2 (1989), s. 245-246.

Gregory Nagy, “The Name of Achilles: Questions of Etymology and ‘Folk-Etymology’”, *Illinois Classical Studies*, c. 19 (1994), s. 3-9.

Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, onikinci baskı, İstanbul:2017).

Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihan-Nüma: Neşri Tarihi*, c. 1, haz. Faik Reşit Unat-Mehmed A. Köymen, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara: 1949).

Robert E. Norton, *Secret Germany: Stefan George and His Circle*, (Cornell University Press, New York: 2002).

Francis Oakley, *Kingship: The Politics of Enchantment*, (Blackwell, Oxford: 2006).

Ahmet Yaşar Ocak-Haşim Şahin, *Arı Kovanına Çomak Sokmak*, (Timaş Yayınları, İstanbul: 2014).

Ahmet Yaşar Ocak, “‘Postmortem’ Eleştirilerin Odağında ‘Kült’ bir Tarihçi: Fuat Köprülü”, *Mehmet Fuat Köprülü* içinde, der. Y. K. Taştan, (T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara: 2012), s. 329-344.

Ahmet Yaşar Ocak, “Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm’ı Çalışmak yahut ‘Arı Kovanına Çomak Sokmak’”, *Toplum ve Bilim*, no. 91 (2002), s. 100-114.

Recai G. Okantan, “Amme Hukukumuzda Tanzimattan Evvelki Devrin Anahtarları”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c. 11, no. 3-4 (1945), s. 34-64.

Cemil Oktay, “‘...Ve Bunun Gibi Tedbire Siyaset Dirlir’: Tursun Bey’in Siyaset Tanımı Üzerine Notlar”, *Siyasi Kültür Okumaları* içinde, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2017), s. 29-38.

İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, (Hil Yayın, İstanbul: 1982).

- Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, (Ötüken, İstanbul:2016).
- Rıdvan Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi*, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2013).
- Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2015).
- Erik Peterson, *Theological Tractates*, der. ve çev. Michael J. Hollerich, (Stanford University Press, Stanford: 2011).
- Henri Pirenne, Hz. Muhammed ve Charlemagne, çev. M. Âli Kılıçbay, (İmge Kitabevi, ikinci baskı, Ankara: 2006).
- Abram Smythe Palmer, *Folk-Etymology: A Dictionary of Verbal Corruptions or Words Perverted in Form or Meaning, by False Derivation or Mistaken Analogy*, (George Bell and Sons, Londra: 1882).
- Vincet P. Pecora, "Political Theology and the Case of Otto Brunner", *Race and Political Theology* içinde, der. Vincet W. Lloyd, (Stanford University Press, Stanford: 2012).
- Gabriel Piterberg, *Osmanlı Trajedisi: Tarih-Yazımının Tarihle Oyunu*, çev. U. Abacı, (Literatür Yayıncılık, İstanbul: 2005).
- Gianfranco Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic*, (The Macmillan Press, Londra: 1983).
- Gabriella Rundblada ve David B. Kronenfeldb, "The Inevitability of Folk Etymology: A Case of Collective Reality and Invisible Hands", *Journal of Pragmatics*, no. 35 (2003), s. 119-138.
- Oktay Özel ve Mehmet Öz, "Giriş", *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 13-35.
- Marshall D. Sahlın, "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Type in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, c. 5, no. 4 (1963), s. 284-303.
- Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. B. Ülner, (Metis Yayınları, İstanbul: 1999).
- Eric Santner, Kenneth Reinhard, and Slavoj Žižek, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, (University of Chicago Press, Chicago: 2005).
- Âli Yaşar Sarıbay, Postmodernite, *Sivil Toplum ve İslam*, (İletişim Yayınları, İstanbul: 1994).
- Carl Schmitt, *The Concept of Political*, çev. G. Schwab, (The University of Chicago Press, Expanded Edition, Chicago: 2007).
- Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, çev. George Shwab, (University Of Chicago Press, Chicago: 2006).
- Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*, çev. Michael Hoelzl ve Graham Ward, (Polity, Cambridge:2008).
- Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. E. Göztepe, (Metis Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2014).
- Leslie Rogne Schumacher, "The Eastern Question as a Europe Question: Viewing the Ascent of 'Europe' through the Lens of Ottoman Decline", *Journal of European Studies*, c. 44, no: 1 (2014), s. 64-80.
- A. A. Semenov, "Gur-ı Emir Türbesinde Timur'un ve Ahfadının Mezar Kitabeleri", çev. Abdulkadir İnan, *Belleten*, c. xxiv, no: 93 (1960), s. 139-169.
- William A. Speck, "William III and the Three Kingdoms", *Redefining William III: The Impact of the King- Stadholder in International Context* içinde, der. E. Mijers ve D. Onnekink, (Ashgate, Londra: 2007), s. 39-52.
- Ann Laura Stoler, "A Colonial Reading of Foucault: Bourgeois Bodies and Racial Selves", *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule* içinde, (University of California Press, Berkeley: 2002), s. 140-161.

- Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, (Duke University Press, Durham: 1995).
- Carsten Strathausen, "“Geheimes Deutschland”: George's Biopoetics", *Telos*, no. 176 (2016), s. 51-76.
- Circe Sturm, *Blood Politics: Race, Culture, and Identity in the Cherokee Nation of Oklahoma*, (University of California Press, Berkeley: 2002).
- Sanjay Subrahmanyam, "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia", *Modern Asian Studies*, c. 31, no. 3 (1997), s.735-762.
- Frank W. Sweet, *Legal History of the Color Line: The Rise and Triumph of the One-Drop Rule*, (Backintyme, Florida: 2005).
- Kaya Şahin, "Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour", *Journal of Early Modern History*, c. 14, no. 4 (2010), s. 317-354.
- Kaya Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*, (Cambridge University Press, New York: 2013).
- Kaya Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*, çev. Ahmet Tunç Şen, (YKY, İstanbul: 2014).
- Fatih M. Şeker, *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2007).
- Mehmet Fatih Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ikinci baskı, Ankara: 2012).
- Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2011).
- Fatih M. Şeker, *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2011).
- Mustafa Tarhalı, "Tedbirat-ı İlahiyye Hakkında", *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi* içinde, s.
- Yahya Kemal Taştan, *Balkan Savaşları ve Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2017).
- Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*, çev. Dana Hollander, (Stanford University Press, California: 2004).
- Charles Taylor, *A Secular Age*, (The Belknap Press, Harvard: 2006).
- Şinasi Tekin, "Türk Dünyasında Gaza ve Cihad Kavramları Üzerine Düşünceler (Başlangıcından Osmanlı Fetret Devrine Kadar)", *İştikakçının Köşesi: Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler* içinde, (Dergah Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul: 2015), s. 139-180.
- Derin Terzioğlu, "How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion", *Turcica*, c. 44 (2012-2013), s. 301-338.
- Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, (Cambridge University Press, New York: 2010).
- Taner Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, (İmge Yayınları, beşinci baskı, Ankara: 2010).
- Maria Todorova (der.), *Balkan Identities: Nation and Memory*, (New York University Press, New York: 2004).
- Maria Todorova, *Balkanlar'ı Tahayyül Etmek*, çev. Dilek Şendil, (İletişim Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2015).
- Fatma Sel Turhan, "Bir Klasik Dönem Siyaset Tarihçisi Olarak Cornell Fleischer ve 'Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati'", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 1, no. 2 (2003), s. 573-583.
- Bryan S. Turner, *Weber ve İslam*, çev. Y. Aktay, (Vadi Yayınları, Ankara: 1991).
- Enver Uysal, "İhvan-ı Safa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- Barış Ünlü, *Osmanlı: Bir Dünya-İmparatorluğu'nun Soykütüğü*, (Dipnot Yayınları, ikinci baskı, Ankara: 2016).

- Immanuel Wallestein, *Modern Dünya Sistemi I-II*, çev. L. Boyacı, (Yarın, dördüncü baskı, İstanbul: 2012).
- Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, der. G. Roth ve C. Wittich, (University of California Press, Berkeley: 1978).
- James Q. Whitman, *Hitler's American Model: The United States and the Making of Nazi Race Law*, (Princeton University Press, Princeton: 2017).
- Stephen Williams ve Gerard Friell, *Theodosius: The Empire at Bay*, (Routledge, Londra: 2015).
- Christopher Wise, *Derrida, Africa, and the Middle East*, (Palgrave Macmillan, Basingstoke: 2009).
- Paul Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine Kadar (Osmanlı Tarihinden Yarım Asır)", çeviren belirtilmemiş, Ahmet Ateş ve diğerleri, *Fetihten Önce Fetihten Sonra* içinde, derleyen belirtilmemiş, (Gelenek Yayıncılık, İstanbul: 2003), s. 11-44.
- Paul Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına 1402-1455", çev. Halil İnalcık, *Belleten*, c. VI, no: 27 (1943), s. 557-589.
- Paul Wittek, "From the Defeat at Ankara to the Conquest of Constantinople, (A Half-century of Ottoman History)", *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth-Fifteenth Centuries*, der. C. Heywood, çev. C. Heywood, R. P. Lindner ve O. Welsh, (Routledge, Londra: 2012), s. 135-160.
- Paul Wittek, *Menteşe Beyliği: 13-15'inci Asırda Garbi Küçük Asya Tarihine Ait Bir Tetkik*, çev. O. Ş. Gökyay, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1955).
- Paul Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, çev. Fatmagül Berktaş, (Pencere Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2013).
- Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth-Fifteenth Centuries*, der. C. Heywood, çev. C. Heywood, R. P. Lindner ve O. Welsh, (Routledge, Londra: 2012).
- Paul Wittek, "The Taking of Aydos Castle: A Gazi Legend and its Transformation", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* içinde, der. G. Makdisi, (Harvard University Press, Cambridge: 1965), s. 662-672.
- Paul Wittek, "The Warriors for the Faith in the Ottoman State", Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth-Fifteenth Centuries* içinde, der. C. Heywood, çev. C. Heywood, R. P. Lindner ve O. Welsh, (Routledge, Londra: 2012), s. 129-133.
- Paul Wittek, "Two Chapters in the History of Rum", Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth-Fifteenth Centuries* içinde, der. C. Heywood, çev. C. Heywood, R. P. Lindner ve O. Welsh, (Routledge, Londra: 2012), s. 97-124.
- Stefanos Yerasimos, "Ağaçtan Elmaya: Apokapliptik Bir Temanın Soyağacı", çev. Emel Ergun, *Cogito*, no 17 (1999), s. 291-332.
- Stefanos Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Şirin Tekeli, (İletişim Yayınları, altıncı baskı, İstanbul: 2014).
- Hüseyin Yılmaz, "The Sultan and The Sultanate: Envisioning Rulership in the Age of Süleyman the Magnificent (1520-1566)", yayınlanmamış doktora tezi, Harvard University, (Ocak 2005).
- Mehmet Şakir Yılmaz, "'Koca Nişancı' of Kanuni: Celalzade Mustafa Çelebi, Bureaucracy and 'Kanun' in the Reign of Süleyman the Magnificent (1520-1566)", Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Bilkent Üniversitesi, Ankara: 2006).
- Robert J.C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, (Routledge, Londra: 1995).
- Robert J.C. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, (Routledge, ikinci baskı, Londra: 2004).
- Hayrettin Yücesoy, *Ortaçağ İslam'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilafeti*, çev. Ahmet Demirhan, (Klasik Yayınları, İstanbul: 2016).

Elizabeth A. Zachariadou, “İlk Osmanlılara Dair Tarih ve Efsaneler”, *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 341-394.

Erik-Jan Zürcher, “Introduction: The Ottoman Jihad, the German Jihad and the Sacralization of War”, Erik-Jan Zürcher (der), *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Hurgronje's "Holy War Made in Germany"* içinde, (Leiden University Press, Leiden: 2016), s. 13-27.

