

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

*“İLMİN BAŞTAN ÇIKARAN ve İNSANI SARHOŞ EDEN SİHRİ”:*  
OSMANLI’DAN CUMHURİYET’E KÜRTLÜK HAKİKATİNİN BİLİMSEL İNŞASI



DOKTORA TEZİ

Bahtiyar Mermertaş

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI  
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI

Tez Danışman: Prof. Dr. Sibel Yardımcı

TEMMUZ-2022

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

*“İLMİN BAŞTAN ÇIKARAN ve İNSANI SARHOŞ EDEN SİHRİ”:*  
OSMANLI’DAN CUMHURİYET’E KÜRTLÜK HAKİKATİNİN BİLİMSEL İNŞASI



DOKTORA TEZİ

Bahtiyar Mermertaş

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI  
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI

Tez Danışman: Prof. Dr. Sibel Yardımcı

TEMMUZ-2022

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

**“İLMİN BAŞTAN ÇIKARAN ve İNSANI SARHOŞ EDEN SİHRİ”:  
OSMANLI’DAN CUMHURİYET’E KÜRTLÜK HAKİKATİNİN BİLİMSEL İNŞASI**

**ÖZET**

Bu tez çalışması, son dönem Osmanlı’da başlayıp Cumhuriyet’le devam eden süreçte Kürtlüğü sorunsallaştıran bilimsel ve/veya bilimsellik atfedilen metinlerin epistemolojik analizini yaparak, *şimdiyi* kuran tarihsel kategorileri anlamaya çalıştı. Böylelikle Kürtlerin geçmişteki bilinme (*savoir*) biçiminin bugünün hakikati, deneyimi ve pratiği üzerindeki etkisini tartışmayı hedefledi. Bilimsel bilgi hem yönetimsel mantıkla işleyen devleti belirler hem de yönetim stratejileri ve teknolojilerince belirlenir. Bununla ilişkili olarak bilimsel bilgi bir tür hakikat inşa ederek bireyin, toplumun, devletin mevcut ve muhtemel bilme, düşünme, söylem üretme ve pratiğini tanımlar. Bilimsel bilgi inşa ettiği hakikatle birey, toplum, devlet ve bizzat Kürtlerin, Kürtlükle ilgili söylemini, bilgisini ve tasavvurunu tanımlar. Zira tarihsel bir söylem hem döneminin epistemesi tarafından koşullanır hem de farklı formlarda da olsa şimdiye taşar. Haliyle Kürtlerle ilgili üretilen bilimsel bilgi, üretildiği tarihsel dönemle sınırlı bir söylem değildi. Aksine oluşturduğu hakikat etkileri, öznellik, güç ve stratejik süreçlerle sonrasında üretilen bilgiyle eklemlenerek varlığını sürdürüyor. Dolayısıyla Osmanlı’nın son dönemlerinde üretilen bilimsel bilgiyle Kürtlük üzerinde bir hakikat inşa edildi ve söz konusu hakikat Cumhuriyet’le birlikte iktidar stratejisine eklemlenerek bir hakikat rejimine dönüşüp toplumsal ve siyasal alana dayatıldı. Bu dönemde Kürtlere dair oluşturulan hakikat, günümüzde de farklı söylem, pratik ve temalarla varlığını devam ettiriyor.

# **“THE TEMPTING AND INTOXICATING MAGIC OF SCIENCE”: THE SCIENTIFIC CONSTRUCTION OF THE KURDISHNESS TRUTH FROM THE OTTOMAN TO THE REPUBLIC**

## **ABSTRACT**

This thesis tries to understand the historical categories that constitute present by making an epistemological analysis of the scientific and/or supposedly scientific texts that problematize Kurdishness in the process started in the last period of the Ottoman Empire and continued with the Republic. Thus, it aims at discussing how the way Kurdish people were known in the past (*savoir*) affected today's truth, experience and practice. Scientific knowledge both determines the state that operates with administrative logic and is determined by governmental strategies and technologies. In relation to this, scientific knowledge defines the existing and prospective of knowing, thinking, producing discourse, and practice of the individual, society and state by constructing a category of truth. Scientific knowledge, with the truth it constructs, defines the discourse, knowledge and imagination of the individual, society, state and the Kurds themselves about Kurdishness. Because a historical discourse is both conditioned by the episteme of its period and overflows into the present, albeit in different forms. Consequently, the scientific knowledge produced about the Kurds was not limited to the historical period in which it was produced. On the contrary, the truth-effects it creates continue to exist by being articulated with subjectivity, power and strategic processes and the knowledge produced afterwards. Therefore, a truth was built up on being Kurdish with the scientific knowledge produced in the last period of the Ottoman Empire, and this truth was integrated into the governmental strategy with the Republic by being transformed into a regime of truth, and it was imposed on the social and political sphere. Today, the truth about the Kurds created in this period continues to exist in varied discourses, practices and themes.

## TEŞEKKÜR

Uzun bir zamana yayılan tezimi mümkün kılan hocalar, dersler, mekanlar ve arkadaşlar bulunuyor. Kimisini birden fazla kere takip ettiğim Mimar Sinan Güzel Sanat Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ndeki dersler ve bölümün bütün hocaları, genel itibariyle sosyal bilimlere dair genel bir bakış geliştirmemi ve bu çalışmadaki kavramsal tartışmayı mümkün kıldı. Ayrıca Yıldız Teknik, Bilgi ve Galatasaray üniversitelerindeki dersleri de anmam gerekiyor. Özellikle derslerini defalarca aldığım Sibel Yardımcı ve Ferda Keskin, tezin kavramsal ve yöntemsel çerçevesini oluşturan Foucault düşüncesini biraz da olsa anlamamı sağladı.

Tez hocam Sibel Yardımcı, teze başlamadan önce kafamda dağınık bir şekilde dönüp dolaşanları sabırla dinleyip çalışmak istediğim konuyu formüle ederek, verdiğim uzun ve karışık metinleri hızlı biçimde okuyup o kargaşadan asıl çalıştığım ve söylemek istediklerimi anlayıp benim için de anlaşılır kılarak, uzaktan veya yüz yüze sorduğum sorulara sabırla cevap vererek ve tabii ki dostluğuyla bu tezin yazılmasını, kelimenin en gerçek anlamıyla, mümkün kıldı.

Doktora yeterlilik jürisinden itibaren metinlerimi sabırla okuyup hayati tavsiye ve eleştirilerde bulunan ve tezimi yazdığım alandaki uzmanlığıyla Mesut Yeğen çalışmamı bitirmemi sağladı. Doktorada aldığım dersinden başlayarak tarihle ilgili çok şey öğrendiğim, uzun metinlerimi titiz biçimde okuyup ayrıntılı geri dönüşler yapan Burak Onaran, olmasaydı tezi bitirmem çok zordu. Tez savunmama gelme nezaketi gösteren, kritik tavsiyelerde bulunan Seda Altuğ ve yıllarca derslerini almama rağmen savunmada Foucault'ya ilgili kritik uyarılarda bulunan Ferda Keskin, tezi biraz daha toparlamama yardımcı oldu.

Zor zamanlarda yanımda olan, metni okuyup yazım yanlışlarını düzelten Cüneyt Mühürdaroğlu, Derya İnce, Güler Özdemir ve Canan Aydın, üstümden büyük bir yük aldılar. Murat Küçük, aynı günlerde yaşadığımız tez stresini hafifletti. Nurettin Ürün, Abdessamed Taibi ve Abdelkadir Hamza Osmanlıca kelimeler konusunda yardımcı oldu. Selman Biçen kuramsal kısmı okuyup düzelterek, Ayhan Işık tezin ilk taslağına bakarak tavsiyelerde bulunarak, Oğuz Karayemiş felsefi bilgisiyle kavramsal hata yapmamı engelleyerek, Recep Çelebi, Engin Sustam, Mehmet Akay, Cuma Çiçek ve Egemen Yılgür dostluklarıyla destek oldular. Ömer Bilgiç enstitünün bürokratik işlerinde destek olarak öğrencilik hayatımı kolaylaştırdı.

İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) ve MSGSÜ Merkez kütüphaneleri ve çalışanları, Sosyal Araştırmalar Vakfı (SAV) teze çok katkı sundu. Ayrıca İSAM'daki kedileri anmamak türcülük olur.

Ramazan Kül, bütün tez sürecimi, okuduklarımı, heyecanımı, stresimi paylaşıp tezi bitirmemi sağladı.

Bütün ailem yardımcı oldu ama özellikle Lamia, Halis, Baver, Kadir, Masum, Leyla bütün süreçte çok destek oldu.

Burada ismini andığım herkese teşekkürü bir borç bilirim...

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	v
ABSTRACT .....	vi
TEŞEKKÜR .....	vii
İÇİNDEKİLER .....	viii
<b>1. GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
<b>1.1. Kavramsal Çerçeve .....</b>	<b>12</b>
1.1.1. Episteme .....	15
1.1.2. Söylem .....	17
1.1.3. Bilgi, Bilme ve İktidar .....	19
1.1.4. İnsan Bilimleri ve <i>İnsanın</i> İcadı .....	26
1.1.5. İktidar Teknolojileri ve İnsan Bilimleri .....	29
1.1.6. Hakikat ve Hakikat Rejimi .....	35
<b>1.2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları .....</b>	<b>41</b>
1.2.1. Kaynaklar .....	42
<b>2. OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E BİLME BİÇİMİ ve YÖNETİM RASYONALİTESİNİN DÖNÜŞÜMÜ ....</b>	<b>44</b>
<b>2.1. Kanûn-ı Kadimden Ulûm ve Fünûna: Osmanlı Düşüncesinde Transandantal .....</b>	<b>50</b>
2.1.1. Klasik Düşüncede Aşkın Bilgi: Kadim .....	52
2.1.2. Kanûn-ı Kadim ve Yönetim Sistemi .....	57
2.1.3. <i>Yeni Bilimin ve Onun Kullanımının 'Büyü' Etkisi ve Çevreye Farklı ve Alıcı Bir Bakış</i> .....	59
2.1.4. 19. Yüzyıl Osmanlı Epistemesi ve Batılı/Muhafazakâr "Ayrım"ı .....	67
2.1.5. <i>Bati'nin Aynası, Terakkiyât-ı Cedîde ve Rasyonelleşme</i> .....	75
<b>2.2. Hikmet-i İçtimaiye veya Bilgi Nesnesi Olarak Nüfus .....</b>	<b>82</b>
2.2.1. Uhrevi ve Mücerret Olan Yerine Heyeti-i İçtimâiyenin Bilgisi .....	88
2.2.2. Ortak Bilme Biçimi ve Tek Dil .....	92
2.2.3. Son Dönem Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bilimsel Bilgi ve Bilme Biçiminin Sürekliliği .....	95
<b>2.3. Bilimsel Bilgi, Yönetimsellik ve Rasyonalizm .....</b>	<b>100</b>
2.3.1. Batı İktidar Biçiminin Cihanşümulü ve Osmanlı'da Yönetimin <i>Dünyevileşmesi</i> .....	103
2.3.2. Nüfusun Kimliği, Nizamı, Asayiş ve Polislik Pratiği .....	112
2.3.2.1. Siyasileşen ve asayiş temin eden yardımcı bir aktör olarak toplum .....	123
2.3.3. <i>Kamu</i> Adına Cezalandırma ve Hapsetme Pratiği .....	133
2.3.4. Zorunlu Askerlik, Kimlik, Egemenliğin Paylaşımı ve Meşru Şiddeti İcra Ayrıcalığı .....	141
2.3.4.1. Jandarma, taşranın kolonizasyonu, askerlik ve direnç mekanizmaları .....	149
<b>2.4. Merkezî İktidar, Taşra ve Yerel Güçler .....</b>	<b>154</b>
2.4.1. Merkezî İdare ve Çevre/Taşra İlişkisinin Çerçevesi .....	155
2.4.2. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Merkezî İktidar ve Yerel Güçler .....	160
2.4.2.1. Osmanlı'da merkez ve taşra ilişkisi .....	163
2.4.2.2. Cumhuriyet döneminde merkez ve taşra ilişkileri .....	166
2.4.3. Kürt Coğrafyasında Merkezîyetçi Pratikler, Asabiyyenin Dönüşümü ve Aşiret Söyleminin Pratik Nedenini Bulması .....	169
2.4.3.1. Hamidiye Alayları: yerel şiddetin merkezî yapıya eklenmesi .....	180
<b>3. MUHALEFET, GÜVENLİK, MEDENİYET, ORGANİZMA, KİMLİK: NÜFUS FENOMENİNİN KEŞFİ VE REGÜLASYON DÜZENEKLERİ .....</b>	<b>186</b>

<b>3.1. “Nefs”ten Nüfusa: Güvenli Nüfusun Siyasal ve Yönetmel Topolojisi .....</b>	<b>188</b>
3.1.1. <i>Mesail-i Siyasiyede Yeni Bir Nesne/Aktör Olarak Nüfus ve Ahlaki Düzenek</i> .....	198
3.1.1.1. <i>Efkar-i umumîyenin doğuşu ve siyasal muhalefet</i> .....	210
3.1.1.2. <i>Reâyâdan vatandaşa, nüfusun siyasal dönüşümü</i> .....	215
3.1.2. <i>Âlem-i Tabîi ve İçtimai Uzviyet olarak Heyet-i İçtimaiyenin Keşfi</i> .....	219
<b>3.2. Nüfus, Kimlik ve Siyasal Süreçlerin Biyotıbbi Tanzim ve Regülasyonu.....</b>	<b>225</b>
3.2.1. Nüfusun Biyotıbbileştirilmesi .....	227
3.2.2. Toplumsal Bir Hakikat Olarak Tıbbi Bilgi .....	231
3.2.3. Biyotıbbi Bilginin Sosyopolitik Alana <i>Bulaşması</i> , Kimliğin Biyotıbbi Tanzimi ve Kürtler .....	238
3.2.4. <i>Akıl Gibi En Büyük Nimetini Kaybedenler</i> veya Hiç Sahip Ol(a)mayanlar: <i>Normalin Akli İnşası</i> ve Deliliğin Sosyal Topolojisi .....	247
<b>3.3. Nüfusunun Kategorik Fenomenleri: Medeniyet, Vahşiyet, Göçebelik, Hayvanlık .....</b>	<b>257</b>
3.3.1. Medeniyet Kavramının Doğuşu.....	259
3.3.2. Bir Dispositif Olarak Medeniyet: <i>Her Tekâmül İlim İledir ve Vatan İçindir</i> .....	262
3.3.2.1. Farktan <i>ötekiye</i> sosyopolitik ayrımların inşası .....	273
3.3.3. <i>Medeniyetin “Negatif Öteki”leri</i> : Vahşiyet, Göçebelik ve Coğrafi Determinizm .....	278
3.3.4. <i>Vahşiyetten Hayvânâtı Muzırıraya</i> : Gayrimedeninin İnsandılaşdırılması .....	288
3.3.5. <i>Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşayanları Peyderpey Daire-i Medeniyete Dahil Etmek</i> .....	298
<b>3.4. Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük veya Tek Taz-ı Siyaset: Türkiye’de Sosyopolitik Kimliklerin Soybilimi.....</b>	<b>308</b>
3.4.1. Nüfusun Bütünleştirilme Stratejisi Olarak Vatandaşlık ve Nüfusun <i>Kimliği</i> .....	312
3.4.1.1. Milliyetçi söylemin özneleri .....	317
3.4.2. Nüfusun Siyasal İçerilme Biçimleri: <i>Devlet ve Milletın Uğradığı Hal-i Buhran ve Tehlikelerden Hürriyet, Müsavat, Meşveret ve Meşrutiyete</i> .....	321
3.4.3. Nüfusun Birliğinin Sırrı: Heyeti-i İçtimâiye Mesleği Olarak Osmanlıcılık, Halkçılık.....	327
3.4.4. <i>İlmi Milliyet Kaidesinin İrk Esasına Göre Tefsiri</i> : İslamcılık ve Türkçülük Meslek-i Siyâsisi .....	333
<b>3.5. Kimlik Siyasetlerinden İrsal Kimliğe: Sosyopolitik Kimliklerin Biyolojikleşmesi.....</b>	<b>347</b>
3.5.1. İrkçilik, Millet ve İrklar Savaşı.....	348
3.5.2. İktidarın Temeli ve İşleme Biçimi Olarak Savaş .....	354
3.5.3. Tarihsel-Siyasal Söylemde İrkin Doğuşu .....	359
3.5.4. Devlet İrkçiliği.....	364
<b>4. KÜRTLÜK HAKİKATİNİN BİLİMSEL İNŞASI .....</b>	<b>368</b>
<b>4.1. Mücerret Sosyal Formlar, Aşiret ve Kürtler .....</b>	<b>370</b>
<b>4.2. Nüfusun Medeniliğinin Yeni Ölçüsü: Türkler .....</b>	<b>375</b>
<b>4.3. “Kolektif Bilinç”in “Milli Vicdan”laşması ve Kürt Nüfusun/Aşiretlerin Bilinme Biçimi .....</b>	<b>385</b>
4.3.1. <i>Anadolu İçtimâi Uzviyetinin Koparılması Mümkün Olmayan Canlı Uzuvarı</i> .....	395
4.3.2. Kürt Aydınlarının Medeniyet Ölçüsü, Kürtlerin Evrensel Hakikati ve Millet Olmak .....	400
<b>4.4. Kürtlere Dair Hakikat ve Hakikat Rejiminin Tarihsel Dönüşümü .....</b>	<b>409</b>
<b>4.5. Medenileştirme Söylem ve Pratiğinin Kurumsallaşması.....</b>	<b>416</b>
<b>4.6. Nüfusun Tezyidi, Örfün Kudreti ve Müstemleke İlmi: Bir Zorunluluk ve Hakikat Olarak Medenileştirme, Asimilasyon ve İskân .....</b>	<b>422</b>
4.6.1. <i>Kitle-i Milliye ile Tesis-i Münasebet</i> : Göçmen ve Aşiretlerin Bilimsel Asimilasyon ve İskânı ...	423
4.6.2. <i>Aynı Silsileye Merbut Olsa da Medeni Türklüğün Sınırından Taşanlar</i> : Türkmen Aşiretleri.....	427
<b>4.7. Son Dönem Osmanlı’da Kürtlük Hakikatinin Sınırları.....</b>	<b>429</b>
4.7.1. Söylem, “Kürdoloji” ve “Anti-Kürdoloji” .....	431
4.7.2. Doğuş Döneminde Kürtlerle ilgili Söylemin Sınırları: <i>Henüz Tayin Edilememiş Milleti Tayin</i> ... ..	435
4.7.3. Medenileştirme Uygulaması Olarak Asimilasyon: Aşiretler, Dil, İnanç ve Yerleşiklik.....	438



<b>4.8. Kürtlere Dair Hakikat Rejiminin İnşası, Güneş-Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezleri'nin Doğuşu</b>	<b>445</b>
4.8.1. <i>Her Şeyin Üzerinde Türk Damgası Vardır ve Dağlı Türklere</i> .....	452
4.8.2. Medeni-Olmayan ama Kürt Olmakta İsrar Etmeyen <i>Dağlı Türklere</i> .....	454
4.8.3. Kürtlerin Sorunsallaştırılmasından Güneş-Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezleri'ne .....	461
<b>5. SONUÇ</b> .....	<b>467</b>
<b>KAYNAKLAR</b> .....	<b>474</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>515</b>



## 1. GİRİŞ

Tez, geç Osmanlı'dan erken Cumhuriyet'e Kürtleri ve Krtlg sorunsallaştıran, kendisine bilimsellik atfeden ve/veya bilimsellik atfedilen metinlerin epistemolojik analiziyle Kürtlere dair üretilen ve Krtlg inşa eden hakikati anlamaya alışıyor. Bu hakikat, bir soyutlamayla Kürtleri temsil ederek devletin, Kürtler dışındaki toplumun ve bizzat Kürtlerin, Kürtleri görmesi, düşünmesi, söylem üretmesi ve pratik olarak ele alınmasını belirler. Kürtlere dair bilgi ve bu bilgiyle oluşturulan hakikat, devletin bir nüfus grubu olarak Kürtleri yönetmesinin, düşünmesinin, görmesinin, söylem üretmesinin ve Kürtlerle ilgili pratiğinin koşulunu oluşturur. Üretilen bilimsel bilgi, üretildikleri dönemle sınırlı kalmayıp sonraki bilgi üretim süreçlerine miras olarak devrolundu ve bizzat oluşturduğu g, öznellik ve stratejik ilişki biçimleriyle varlığını yeni bilgi biçimleriyle birleşerek tekrarlayan bir yeniden üretimle sürdürdü. Bu bilimsel bilgiyle, Kürtlük zerine bir tür hakikat rejimi inşa edildi ve bütün bir toplumsal ve siyasal alana bir tür hakikat yasanı dayatılabildi.

Üretilen bilimsel bilgiyle oluşan hakikatin Kürtleri temsili etmesi, bizzat temsil kelimesinin barındırdığı farklı anlamları kapsar biçimde, genel olarak birbiriyle ilişkili ikili bir süreçle işler. Evvela, oluşturulan hakikat Kürtler mevzubahis olduğunda bazı "şeylerin" görülme, düşünülme ve konuşulma biçimini ve ayrıca şu veya bu Şekilde sınırları belirlenmiş praktiklerin geliştirilmesini tayin eder. Söz gelimi, Kürtlerle ilgili söylemin bir biçimde aşiret, fragmental/mücerret ve kapalı toplumsal yapı, feodalizm, eşkıyalık, devlete sadakatsizlik, gericilik, irtica gibi temalarla belirlenmesi, oluşturulan hakikatin gücü/çerçevesiyle ilgiliydi. Erken Cumhuriyet döneminde Kürt coğrafyasındaki herhangi bir asayış hadisesinin eşkıyalık, isyan, bağımsızlık hareketi, devlete değil ağa/şeyhe sadakat, irtica biçiminde görülüp buna göre tedip ve tenkil harekâtı yapılmasının nedeni, Kürtleri temsil eden hakikatti. Bilimsel bilgiyle oluşturulan hakikatin Kürtleri temsil etmesinin ikinci boyutu ise bizzat hakikat ve hakikat etkilerinin Kürtleri belli biçimdeki söylem, pratik, hal ve varoluşa hapsedmesini/çağırmasını ifade eder.

Son dönem Osmanlı'da yazılmaya başlanan ve popüler söylemde "Kart-kurt tezleri" olarak bilinen metinleri, her tarihsel söylemde olduğu üzere, dönemin düşüncesinin apaçık görülebileceği birer söylem olarak ele alacağım. Yani, mevzubahis bilimsel ve/veya bilimsellik atfedilen çalışmaları, ortaya çıktıkları dönemde Kürtlerin düşünülme, görülme ve bilinme biçiminin anlaşılabilirliği birer veri olarak tartışacağım. "Kürtler Turani bir kavimdir" ve "Kürtçe bir dil değildir" gibi önermeleri barındıran mezkûr bilimsel metinler, hakikati/gerçeği/doğruyu çarpıtan ideolojik bir manipülasyon, "karşı-bilim" ve "anti-Kürdoloji" hareketi değildi. Aksine, dönemin epistemesi ve düşüncesi, Kürtlere dair üretilen bilimsel metinlerin koşuluyla ve üretilen bilimsel bilgi, Kürtlere dair düşünceyi ve epistemeyi yeniden oluşturdu. 19. yüzyıldan itibaren nüfusun keşfi, sorunsallaştırılma ve bilimsel olarak kavranma biçimi, yani içtimai alana dair episteme, Kürt nüfusla ilgili üretilen bilimsel bilgiyi belirledi.

Kürtlerle ilgili bilimsel söylemin hakikat/gerçek/doğru üzerine çekilmiş bir perde, bir tür manipülasyon olmadığını, Kürt aydınlarının da benzer bir söyleme sahip olmasından ve sonraki dönemdeki benzer tarih anlayışından da görmek mümkün. Son dönem Osmanlı'daki önemli Kürt aydınları da bu dönemdeki bilimsel bilgiyle benzer bir düşünce ve söyleme sahipti. Veyahut Türk Tarih Tezleri ve Güneş-Dil Teorisi'ne giden sürecin erken işaretlerinden biri, Kürtleri bilimsel olarak ele alan çalışmalardı. Nitekim tarih anlayışı, epistemoloji ve yöntem anlamında, 1917-1918'lerde Kürtlerle ilgili yazılan ilk metinler ile 1930'lardaki Türk Tarih Tezleri ve Güneş-Dil Teorisi karşılaştırıldığında, arada pek bir farkın olmadığı görülür. Ayrıca Cumhuriyet'in kurulmasından 1990'lara kadar, Kürtlerle ilgili üretilen bilimsel metinlerin son dönem Osmanlı'da Kürtleri sorunsallaştıran çalışmalardaki epistemenin bir transkripsiyonu, yankısı, dönemsel ihtiyaç ve verilerle yeniden yorumu olduğu görülür. Neticede, tarihsel epistemoloji ve toplumsal tarih bağlaşıklık bir ilişki içinde olduğundan, 19. yüzyıldan itibaren yönetim mantığı ve nüfusun sorunsallaştırılma biçiminde başlayan dönüşüm hem Kürtlerle ilgili bilimsel çalışmaların nedeniydi hem de üretilen bilgiyi belirleyen epistemolojiyi oluşturmuştu. Bundan dolayı Osmanlı devletinin yönetim mantığının dönüşümü, nüfusun keşfi ve sorunsallaştırılma biçimi, tezin önemli odaklarından birini oluşturuyor.

19 yüzyıla kadar Osmanlı düşüncesinde imparatorluk dahilinde bulunan coğrafya, nüfus, dini inançlar, rekabet içinde bulunan devletler ve kapasiteleri ve bizzat Osmanlı devleti bilgi nesnesi değildi ve bu fenomenlere dair bilgi üretilmezdi. Klasik Osmanlı düşüncesinin devlet sistemiyle, nüfusla, fiziki dünyayla kurduğu ilişki, bu fenomenleri verili kabul etmeye dayandı ve bunların dönüşümüne dair bir ufku barındırmadı. Yani klasik dönem Osmanlı düşüncesi, dış

dünyayı kadimden olageldiği gibi kabul ettiğinden devlet sistemini sorgulamak ve değiştirmeye yönelik herhangi bir eğilim, ilahi dinamiklerle oluşan *nizam-ı âlemi* bozacak bir hareket olarak kavrandı. *Kanûn-ı kadim*in hem uhrevi hem de dünyevi kuralları belirlediği bu düşüncede, ideal bir yönetim sistemi ve bireysel hakikatin referans noktası kadimle ifadesini buldu. Geleneksel Osmanlı düşüncesinde transandantal olanı karşılayan kanûn-ı kadim, bireylerin de hakikati olarak, yazılan bütün siyasetnamelerin içinde bulunan dönemi eleştirmek için aldığı referans noktası ve bozulan şimdiden dönülmesi gereken zamanı (asr-ı saadet) belirledi. *Kanûn-ı kadime riâyet* formülü, devlet ve toplumun içine düştüğü her türlü krizin çözümüydü.

Bu düşüncede devlet de ilahi bir güçle ilişkili olarak kavrandığından, yani “devlet-i ebed-müddet-i Osmaniyye” olduğundan, sonsuza yazgılıydı. Haliyle devlet; iktisadi, siyasi, teknolojik, içtimai, üretim biçimi gibi fiziki dünyadaki dinamiklerin değişmesiyle yıkılabilecek bir şey değildi. Bu nedenle devlet sisteminde yaşanan sorunlar, fiziksel dünyada meydana gelen değişimler üzerinden değil, devletin varlığını koşullayan tanrının öğretisi ve buyruklarının ifadesi kanûn-ı kadime uyulup uyulmadığı üzerinden düşünülürdü. 19. yüzyılda yaşanan iki önemli dönüşüm Osmanlı’daki bu düşünceyi değiştirmeye başladı. İlki, Osmanlı’nın rakip/komşu Avrupa devletleri karşısında rekabet ve var kalma kaygısıydı. Osmanlı’nın Batı devletleriyle kıyaslandığında askeri güç, iktisadi gelişmişlik ve devlet kapasitesi anlamında gözle görülür biçimde geri kaldığı görüldü. Bununla paralel olarak, tebaa arasındaki bağımsızlık hareketleri, nizam ve asayişsizlikle görünür olan iç sorunlar, devletin varlığı için ciddi bir tehditti.

Böylelikle Osmanlı düşüncesinde aşkın bir kategori olan kanûn-ı kadim, 19. yüzyılda bizzat yaşanan sorunların kaynağı olarak algılanacak ve yerini bilimsel bilgiye (ulûm ve fûnûn) bırakacaktı. Bu dönemden itibaren bilimsel bilgi, mutlak bir kategori olarak hakikatin referans kaynağı oldu. Böylelikle, öncesinde verili ve sorgulanamaz kabul edilen fiziki dünya ve Osmanlı devlet sistemi, bilimsel bir düşünce ve yöntemle sorgulama ve muhakeme nesnesine dönüştü. Bu da bir devlet olarak Osmanlı’nın hem devlet kapasitesi ve kaynakları boyunca ele alınmasını hem de rakip/komşu (Batılı) devletlerle karşılaştırılmasını ve nihayetinde dönüştürülmesini beraberinde getirdi. Bu sürecin ve dönüşümün nedeni, şeyleri anlamaya, açıklamaya ve dönüştürmeye imkân veren bilimsel bilgiydi. Kadimle şekillenen kurumlar, alışkanlıklar, yaşam biçimleri ve gelenekler bilimin göstereni olduğu yeni, medeni, çağdaş ve modern temalarıyla düşünüldü ve dönüştürüldü.

Klasik düşüncede “âlemin velinimetini” olarak Osmanlı sultanları, reâyâ ile ailesini koruyan, ihtiyaçlarını karşılayan ve aile üyelerinin hem uhrevi hem de dünyevi selametinden sorumlu bir baba gibi ilgilenmeliydi. Tanrının yeryüzündeki gölgesi sultanların reâyâ ile ilişkisini ilahi kurallar tanzim ederdi. Buna karşın reâyâ da kadimden olageldiği gibi yaşam biçiminde, statüsünde, siyasal, sınıfsal ve kültürel konumunda tutulması gerekendi. Osmanlı’da yönetici elitin işlevi, adalet ve nizam-ı âlemin güvenceye alınması için, reâyâ içinde bulunan her sosyal gurubun yapısı ve yerine getirdiği fonksiyona göre hakkettiğini almasını temin etmekte. Bütün sosyal farklar kadimden devrolunduğundan, nüfus üzerine herhangi bir bilgi de üretilmedi. Dolayısıyla iktidar mekanizmaları için reâyânın nasıl adlandırıldığı, kimliği, yaşam biçimi, biyolojik süreçleri, sağlığı, eğitimi vb. bir mesele değildi. Bu zihniyet dünyasında reâyâ da siyasal süreçlere, yönetim işlerine dahil olmadı.

19. yüzyılda bilimsel bilgi kadim kategorisinin doldurduğu transandantal yeri alınca, Osmanlı’nın yönetim mantığı ve stratejileri değişti. Yeni yönetim mantığı ve stratejisiyle birlikte nüfus, iktidar stratejilerinin merkezi ögesi ve bir güç dinamiği ilkesi oldu. İktidar ve kurumlarınca üretilen bilimsel bilgi, modern yönetim sisteminin dayandığı ve bu sistemi mümkün kılan zemindir. Bilimsel bilgi, nüfus diye bir fenomenin görülmesini, düşünülmesini ve regüle edilmesini sağlayan temel dinamiktir. Öncesinde sultanın bedeni iktidarın varlığını, işleyişini ve devamını sembolize ediyorken, 19. yüzyıldan itibaren iktidarın hedefi, nesnesi ve amacı nüfus oldu. Reâyâ, nüfus gibi biyolojik ve sosyopolitik kimliğe, haklara ve statüye sahip bir forma dönüştü. Bu dönemde nüfus, bilimsel bilginin nesneleştirdiği biyolojik ve siyasal bir çokluk olarak doğdu.

Osmanlı’daki dönüşümün en önemli nedeni imparatorluğun içinde düştüğü kriz ve devletin dağılma korkusuydu. 19. yüzyılda Osmanlı imparatorluğunun esas meselesi devletin bekâsı olsa da bu bekâyı koşullayan esas dinamiğin nüfus olduğu anlaşıldı. Dolayısıyla yönetim sisteminde yapılan değişikliklerin, siyasal fikirlerin, bilimlerin, siyasal oluşumların, felsefi düşüncelerin, reformların, adli yeniliklerin ve devlet kurumsallaşmasının temel nesne ve amacı nüfus oldu. Bu dönemde Osmanlı’da birbiri içine geçmiş iki önemli hareket meydana geldi. Evvela devlet kapasitesi anlamında Osmanlı büyük bir buhran içerisine düştüğünden ve rakip/komşu devletlere karşı güçsüz kaldığından bir bekâ tehdidiyle yüz yüzeydi. Diğer de bununla bağlantılı olarak iki katmanda işleyen bir dinamikti. Yeni keşfedilen nüfus fenomeni vergi vererek, zorunlu askerlik yaparak, iktisadi üretim ve tüketim ilişkilerine katılarak, içtimai bilince dahil olarak, yerleşikliğe geçerek, merkezî idare dışında başka bir güce bağlılık

duymayarak devletin güç kaynağıydı. Nüfus aynı zamanda muhalif cereyanlara katılarak, nizamsızlık/asayışsızlık göstererek, bağımsızlık hareketlerine angaje olarak, aşiret bilinci ve asabiyesine dahil olarak, konar-göçer yaşayarak, Batılı devletlerin Osmanlı'ya müdahale etmesine zemin olarak (veya bu devletlerle işbirliği yaparak) vb. devletin güçsüzlük kaynağıydı.

19. yüzyılda ortaya çıkan fikir ve pratikler, doğrudan veya dolaylı olarak, nüfusla bağlantılı bir şekilde, nüfusun nasıl düzenleneceği ve yönetileceğiyle ilgiliydi. Bu fikir ve pratikler, bilimsel bilginin görünür kıldığı nüfus fenomeninin düşünülme ve farklı şekillerde ele alınma biçimiydi. Bu sebeple Osmanlı devlet erkânı, aydın zümre, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, İttihat ve Terakki ve Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük siyasetleri arasındaki devinimi, siyasal stratejilerde bu fikirlerin dönüşümü, aktörlerin bu ideolojik formasyonların birinden diğerine geçişine imkân veren, bu düşüncelerin birer nüfus sorunsalı olması, bu siyasal angajmanlar dolayısıyla nüfusu farklı biçimde kavraması, ele alması ve farklıymış gibi görünmelerine rağmen bunlar arasındaki nüfus rabitasıydı. Bu düşünceler, esas olarak nüfusu bilme, düşünme ve yönetsel bir aygıtla regüle edebilme stratejisine dayandı ve her biri nüfus fenomenini farklı biçimlerde düzenlemeyi hedefledi. Söz gelimi, Hıristiyan nüfus azaldıkça Osmanlılık yerine İslamcılık, nüfus heterojenliği *seyrelip* Müslüman ve bilhassa Türk oranı yükseldikçe Türkçülük fikirleri daha çok öne çıktı. Veyahut I. Dünya Savaşı'ndan sonra başlayıp Cumhuriyet'in kurulmasına giden süreçte kitle seferberliği gerektiğinden, Türkler ve Kürtlerin ortak vatanda İslam, Osmanlı yurtseverliğine dayanan birliği savunuldu.

Osmanlı için devletin yıkılma nedeni ve aynı zamanda ayakta kalma çaresi olarak kavranan nüfusun birbirine zıt bu çifte anlamı, geliştirilen nüfus politikalarını dramatik biçimde belirledi. Güvenli, nizama uyan, bağımsızlık hareketlerine katılmayan, yerleşik hayata geçen, devlet dışında başka bir güce sadakat duymayan ve tek bir kimlik altında bütünleşen nüfus yaratılması adına işletilen yöntem eşit vatandaşlık, uluslaştırma, Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük gibi siyasetler oldu. Son dönem Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bu kimlik politikalarını, devletin içine düştüğü buhran karşısında üretilen çözümlerden biri olarak düşünen geniş bir literatür bulunur. Bunun yanında, nüfusun biyoiktidar stratejileriyle regülasyonunu tartışan farklı bir literatür de mevcuttur. Buna göre 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı yönetim biçimi, tedricen, biyoiktidar rasyonalitesi etrafında bir dönüşüm geçirdi. Bu rasyonalitenin işlettiği nüfus regülasyonunun ana çerçevesi, biyolojik bir ayırmadan mülhem insan türü çokluğu olarak nüfusun sağlığı, yaşam koşulları ve süresi, doğurganlığı, eğitimi, ölüm oranına yönelik pratikler

oldu. Bu iki yaklaşımın ortak noktası nüfus, millet, ulus, ümmet, toplum, reâyâ veya vatandaş gibi farklı formlarla da olsa insan çokluğunun yönetim süreçlerine dahil edildiği veya bu çokluğa yönelik bir dizi strateji geliştirildiğidir.

Tezde bu iki yaklaşımı bir arada düşünmeye çalışacağım. Yani nüfusun sosyopolitik kimlikler (Osmanlı, Müslüman, Türk) ve yönetim sistemi karşısında reâyâdan vatandaşa dönüşümüyle, bir biyolojik yapı olarak nüfusun siyasal stratejilere dahil olma süreçlerini birlikte düşüneceğim. Kimlik politikalarının stratejik süreçleri, söylem ve pratikleri nüfusun biyoiktidar regülasyonundan bağımsız değildir. Elbette biyoiktidar yöntem, strateji ve pratikleri sadece kimlik politikasına indirgenemez. Foucault'nun Avrupa örneğini ele alarak kavramsallaştırdığı biyoiktidar mantık ve pratiği, son dönem Osmanlı'dan başlayıp Cumhuriyet döneminde de takip edilebileceği gibi, biyolojik bir tür olarak nüfusun kontrol ve regülasyonunu hedefledi. Biyoiktidar kavramı, Foucault'nun 1974-1976 arasındaki dönemde formüle ettiği biçimde ele alınınca, kimlik politikaları ve modern devlet inşa süreçlerinde ulusal bünye yaratma süreçleriyle ilişkili değildir. Buna karşın kimlik politikaları, stratejileri, söylem ve pratikleri temelinde nüfusu hedefleyen, nüfusun regülasyonunu kapsayan biyopolitik hareketlerdir. Nihayetinde kimlik politikaları, biyoiktidar mantığının zemini olduğu ve nüfusu hedefleyen bir düşünme ve bilme biçiminden doğdu. Nüfusun kimliği ve kimlik politikaları, iktidar stratejilerine dâhil edilen nüfus fenomeninin imkân dahilinde kıldığı bir pratik ve söylemdi. Biyoiktidar pratik ve mantığı ile kimlik politikaları hem aynı dönemlerde iktidar stratejilerine dahil oldu hem de stratejik olarak birbirini tamamlayan dinamiklerdi. Nitekim Türkiye'deki biyopolitik stratejilerin önemli özelliklerinden biri nüfusun kimliğine yönelmesi, nüfusla bu kimliksel düzeneklerle de ilişki kurmasıydı.

Dolayısıyla Osmanlı'dan Cumhuriyet'e biyolojik bir tür olarak nüfusu hedefleyen biyoiktidar ile sosyopolitik kimliğe dayalı nüfus regülasyonu bağlaşıklık ve geçişkenlik gösteren bir seyir izledi. Zira nüfusun biyolojik süreçleri ile ulusal bünye yaratma strateji, söylem ve pratikleri birbirini tamamlayan bir ilişki içineydi. Merkezî bir stratejik mantık dahilinde sosyopolitik kimlikler biyotıbbi düzeneklerle ele alındı ve sosyopolitik kimlikler, biyolojik bir çerçevede tanımlandı. Biyotıbbi bilgiyle Osmanlı, Müslüman ve Türk gibi kimlikler söylemsel ve söylemsel olmayan biçimde inşa edildi hem de bu kimlik siyasetleri dahilinde/aracılığıyla nüfus biyotıbbi bilgiyle düzenlendi. Nüfusun devlet tarafından benimsenen ve makbul bulunan grubu medeni kategorisinde değerlendiriliyorken, geri kalan ve medeni-olmayan unsurların

hastalık, zararlı ot, akıl-olmayan, hayvan gibi söylemlerle ele alınmasının nedeni sosyopolitik kimliklerin biyotıbbi biçimde sorunsallaştırılmasıydı.

Osmanlı'dan itibaren devlet, biyoiktidar mantığıyla güvenli bir nüfus yaratmak ve ayrıca nüfusu bir kimlik altında bütünleştirmek için polis, asker, jandarma, hapisane, tımarhane gibi kurumsal mekanizmalarla toplumsal bedene yayıldı. Bu güvenlik düzenekleri, devletin bekâsını ve bunun için, sürekli bir tekinsizlik odağı olarak nüfusu hedefledi. Bu güvenlik düzenekleri, Müslüman ve Türk kimliğinin inşa süreçlerinde etkili oldu. Böylelikle asayişe uyan ve bazı durumlarda "asayişe temin eden yardımcı bir aktör olarak toplum" yaratıldı. Ayrıca nüfusun bilme biçimini dönüştüren ve nüfusa dair bilgi toplayan, güvenliğini, normalleştirilmesini regüle etmeye çalışan pozitivizm, antropoloji, sosyoloji, psikiyatri, tıp, eğitim kurumları gibi bilimsel söylem ve pratiklerin Türkiye'ye transkripsiyonu sağlandı. Bütün nüfus regülasyonu pratiklerine ve kimlik politikalarına bu bilimsel söylemler eşlik etti.

Osmanlı düşüncesinde bilimsel bilginin görünür, bilinir ve düşünülür kıldığı nüfus fenomeni ilkin medeniyet (varyantları da dahil hadariyet, temeddün, mütemeddin, temdin, terakki, asrılık, ilericilik, muasırlaşma, Batılılaşma, modernleşme, uygarlaşma, çağdaşlaşma) üzerinden sorunsallaştırıldı. 19. yüzyıldan itibaren medeniyet, bir devlet olarak Osmanlı'nın ideal gördüğü Avrupa devletlerinin ulaştığı hal hem de bu devletler gibi gelişmenin koşuluymdu. Medeniyet, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devletin yaşadığı sorunlara çözüm getirecek bir meta kavram olarak dolaşıma girdi. Medeniyet hem güvenlik söylem ve kurumlarını hem de bilimsel söylem ve pratikleri kapsayan tematik bir işlevselliğe sahipti. Osmanlı'nın modernleşme döneminin başında doğan medeniyet, devlet ve kurumlarının yeniden inşası yanında, ondan daha çok, nüfusa yönelik bir politika, araç olarak kullanıldı. Medeniyet dispoitifinin esas hedefi nüfusun bütünleştirilmesi (ittihadi), biyotıbbi selameti, kolektif bilince (içtimai/mâşerî/millî vicdan) sahip olması, gelişmesi (terakki) ve nihayetinde devletin güvenliği ve güçlenmesiydi. Haliyle nüfusun medeniliği ve medeniyet dispoitifi nüfusun hem biyolojik süreçlerini hem de bir kimlik altında bütünleştirme söylem, pratik ve stratejilerini kapsadı.

Nüfus ve devletin medeniyet üzerinden sorunsallaştırılması birbirinden tamamen bağımsız stratejik süreçler boyunca işlemedi. Siyasal sistem içindeki dönüşümü ifade eden kanun-i esasi/anayasa, müsâvat(çılık), meşveret, ittihatçılık, meşrutiyet, hürriyet, cumhuriyet, parlamentarizm, demokrasi, liberalizm gibi sistemler, nüfusun siyasal süreçlere dahil olma biçimlerini ifade ediyordu. İktidar için bir siyasal nesne olduğu dönemde nüfus, eş zamanlı olarak, siyasal alanda, devlet işlerinde görünür ve bazen muhalif bir aktör olduğundan kanun-



i esasi/anayasa, müsâvat(çılık), meşveret, ittihatçılık, meşrutiyet, hürriyet, cumhuriyet, parlamentarizm, demokrasi, liberalizm gibi sistemler nüfusun siyasal ve yönetsel süreçlere katılma biçim ve derecesini ifade ediyordu. Zira askerlik yapan, vatani/devleti koruyan, siyasal bir aktör ve meşruiyet kaynağı olan, vergi veren ve devletin güç ve güçsüzlük kaynağı olan nüfus, devlet yönetiminde söz sahibi kılınmalıydı. Haliyle bu söylem, fikir ve pratikler, öncesinde ayrıcalıklı bir elit kesimle sınırlı olan siyaset ve yönetim işlerine, dönemin şartları içerisinde mümkün olduğunca nüfusu dahil ederek “ikna” etmenin yollarındandı. Nüfusu medenileştirme araçları olarak hürriyet, meşveret, meşrutiyet, müsâvat, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi Batı kaynaklı ama Osmanlı’ya uyarlanmış diğer fikirler ve siyasal akımlar, dönem içinde somut/aktüel bir gereksinim olarak beliren ve nihai hedefi devletin kurtarılması için uygulanan birer araçtı.

Medeniyet, Osmanlı’nın Batı’yı bir ideal olarak gördüğü dönemde keşfedilip sosyal, siyasal, sanatsal, bilimsel düşünceye yayıldı. Batı’da medeniyet söyleminin içkin kategorisi de olan ve medeni-olmayanın kapsadığı vahşi, ilkel, barbar, hayvan, akıl-olmayan gibi toplumsal ayrımlar, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e zamanla farklı biçimler olsa da, olduğu gibi geçti. Osmanlı’da nüfusun medeniyet üzerinden sorunsallaştırılması göçebelik/bedeviyet ve vahşiyet (zaman içinde feodalite, aşiretçilik, gericilik, iptidailik, irtica, şekavet/eşkiya, akıl-olmayan, havyan, hastalık, zararlı ot gibi farklı kavram ve halleri de çağırarak) gibi nüfus gruplarını doğurdu. Osmanlı ve Cumhuriyet’in belirlediği medenileşme programına uymayan (yerleşikleşmeyen, aşiret asabiyesine dahil olan, askerlik görevini yapmayan, vergi vermeyen vb.) nüfus grupları vahşi, bedevi, akıl-olmayan, havyan, hastalık, zararlı ot gibi söylemlerin nesnesi oldu.

Osmanlı’da medeniyet ve vahşiyet/göçebelik kavramlarıyla sorunsallaştırılan nüfus fenomeninin düşünülme, konuşulma ve düzenlenme biçimi Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük siyasetleriydi. Bu sosyopolitik kimlikler, medeni nüfus idealinin yönetsel stratejilere ve siyasal bir programa dahil edilme araçlarındandı. Nüfusun medeniyet/bedeviyet gözlüğüyle görülmesine, düşünülmesine ve sorunsallaştırılmasına göre Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük ikincildi. Nitekim bu dönemki düşüncede, nüfusun medenileşmesi, kavmi aidiyetleri/asabiyeyi önemsizleştirecekti. Nihayetinde bütün kimlik kategorileri bir ideal olarak beliren ve söylemsel dolaşıma giren medeni olma haline ulaşma araçlarındandı. Esas hedef nüfusun medeni birliği olduğundan dönemsel olarak Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük imparatorluk dahilinde kalan nüfus gruplarına göre sorunsallaştırıldı.

Nüfusun medenilik koşulu olan Osmanlılık, Müslümanlık, Türklük gibi bir kimlik etrafında birliği, özellikle 20. yüzyılın başında, sadece bir kimlik değil ayrıca bir kimliğin dinamikleri olan kolektif bilinç, mefkûre ve hars etrafında homojenleşmesini, Cumhuriyet döneminde ırksallaştırılmasını kapsadı. Bu homojenleştirme ve ırklaştırma ile nüfus fenomeni merkezi biçimde okunur, düzenlenebilir, güvenilir, merkezi iktidar süreçlerinin çağrısına göre konum alabilir bir sosyal alan demektir.

Medenilik söyleminin zaman içinde tek bir kimlik ögesinde sabitlenmesi 1913'lerden sonra yoğunlaştı ve Cumhuriyet'le birlikte ırsal bir mahiyet kazandı. Balkan Savaşları'ndan sonra medeniyet ölçüsü büyük oranda Müslümanlık ve bilhassa Müslüman-Türklükle tanımlandı. Geleneksel düşüncede Osmanlı'nın devlet olarak temel referanslarını oluşturan İslam, devletin dayandığı grup olan Müslümanlar ve 19. yüzyılda Batılı fikirlerle ilişkili biçimde beliren İslamcılık siyaseti, medeniyetin Müslüman-Türklükle belirlenmesinin tarihsel kaynaklarını oluşturdu. Balkan Savaşları'yla rical ve aydınlarda gayrimüslimlerin bütünleştirilemeyeceği ve devletin yıkılacağına dair kaygının iyiden iyiye yükselmesiyle, medeniyet ölçüsü Müslümanlık temel çerçeve olmakla birlikte bilhassa Türklük ve Türklerle tayin edildi. Türkler, 19. yüzyılda medenileştirilmesi gereken bir unsur olarak görülüyorken, bu yıkım döneminde gereklilik ertelendi. Türk kimliği Kürtler, Araplar, Arnavutlar, Çerkezler gibi Müslüman grupları kapsayacak medeni bir üst kimlik olarak ve/veya bu grupları temsil (asimile) edileceği bir ideal biçiminde sorunsallaştırıldı. Bu dönemden itibaren Türklük, nüfusun bütünleşme ve medeniliğinin referans noktası olarak belirlediğinden medeniyet dispozitifini Türkleştirme pratiği olarak işletildi.

Doğuşundan itibaren medeniyet söyleminin en önemli iç eki ve hedefi nüfusu bütünleştirme, asayiş ve nizama kavuşturma, devlete sadakati sağlama, yerleşik hayata geçirme, mücerret aşiret ve göçebe hali sona erdirmeydi. Müslüman Türkler bu anlamda yeterli bir konumda değerlendirildi. Türkler dil, tarihsel olarak Osmanlı saray kültürüne etkileri, rical ve aydınların Türk olması gibi nedenlerle imparatorluktan ayrılmayan, ayrılmayacak grup olarak görüldüğünden, devletin dayanabileceği temel nüfus grubu olarak kavrandı. Ayrıca Türkler, toprak kayıplarıyla "Anadolu" gibi bir alana doğru daralan imparatorluğun, elinde kalan topraklardaki en büyük nüfus grubuydu. Bu Türkleştirme döneminde imparatorluktan toprakları üzerindeki etnik unsurlarla ilgili bilimsel araştırmalar yapmak, veri toplamak ve nüfus regülasyonunu bilimsel yöntemlerle organize etmek için heyetler oluşturuldu, araştırmalar yapıldı ve kurumsallaşma yoluna gidildi.

Ziya Gökalp bu dönemde, Türkleri Arap, Kürt gibi Müslüman unsurlarla kıyaslamaya ve ümmetin diğer unsurlarının aksine tarihin eski dönemlerinde de Türklerin -daha- medeni olduğunu söylemeye başladı. Zira Gökalp'e göre Türkler, Osmanlı içindeki diğer Müslüman unsurlardan daha gelişmiş bir içtimai yapıya, bilince ve mefkûreye sahipti. Gökalp'in bu söylemini mümkün kılan tarihsel ve stratejik dönümümüz Balkan Savaşları akabinde yaşandı. Nitekim Osmanlı Arap topraklarını kaybettikten sonra, Kürtlere mücerret aşiret ve göçebelik halini "bulaştıran" grubun, ezelden beri bedevi halde yaşayan Araplar olduğunu söyleyecekti. Buna karşın Gökalp'e göre, Kürtler Türklerle komşu olunca aşiret ve göçebelikten kurtulacaktı. Tarihsel olarak medeniyetin ve diğer Müslüman ahalinin benzeşeceği referans grubun Türklerle belirlenmesi, Gökalp düşüncesindeki bu epistemolojik dönüşümü belirledi.

Türkler ve Türklüğü tebaanın medeniliğinin referans noktası olarak kavrayan düşüncenin doğması, nüfusun medeniliğini ahalinin birliği üzerinden sorunsallaştıran Osmanlı düşüncesinin tarihsel ve somut koşullar karşısında savrulduğu bir dönüşümdü. Bunun yanında farklı dinamikler de bulunuyordu. Toprak kayıpları, öncesinde Osmanlılık içine dahil edilen gayrimüslimlerin ayrılıkçı ve bağımsızlıkçı görülen çizgisinin "ikna" edileceğine dair inancın işlevsel bulunmaması, kaybedilen topraklardan Anadolu'ya göç etmek zorunda kalan Müslüman ve Türk nüfusun milliyetçi duygusu, aydın ve ricalin ekseriyetle Türk olması ve Kürtler, Çerkezler gibi diğer Müslüman unsurların sayıca daha az ve millet olabilecek kadar medeni görülmemesi Türkçülüğü yaratan özgün zeminlerdendi.

Nihayetinde 20. yüzyıl boyunca Kürtler üzerine bilimsel çalışmalar bu zihniyet dönüşümünün sonucunda doğdu. Kürtleri bilimsel olarak ele alan bu çalışmaların temel çerçevesi, içeriği ve temel söylemleri de bu zihniyet dönüşümünün bir sonucuydu. Kürtleri sorunsallaştıran bilimsel çalışmalarda oluşturulan hakikatin çeşitli boyutları bulunuyordu. Evvela Kürtlerin bir millet olmadığı, bir millet olmadığı için tarihsel bir geçmişleri bulunmadığı (menşe), mücerret halde ve içtimai yapı oluşturamadığı, Kürtçenin de morfolojik, etimolojik, fonetik ve semantik analizi yapıldığında müstakil bir dil statüsünde değerlendirilemeyeceği savunuldu. Tarihin eski çağlarından beri buldukları bölgenin coğrafi şartları nedeniyle her türlü gelişmeye/medenileşmeye ve Osmanlı dahil devletlerin müdahalelerine mücerret kalarak aşiret ve göçebe haldeki yaşamlarını sürdürdüler. Geç dönem Osmanlı'da biraz "mahcup" da olsa "Kürtler Turani bir kavimdir" ifadesi, Cumhuriyet döneminde sorgulanamaz bir sözceye dönüştü. Burada kabaca özetlenen bu çalışmalar, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminin tarih ve dile yaklaşımlarının bir sonucuydu. Türk milliyetçiliğinin uç

boyutları olarak görülen monojenist Güneş Dil Teorisi ile etnogenesist ve bütün ırkların kökenini tek bir ırka (bu durumda Türklere) dayandıran Tarih Tezleri de Kürtlerle ilgili yapılan çalışmalarla benzer bir yaklaşım ve metodolojiye sahipti. Öyle ki tarih tezleri ve dil teorisi, resmi tez statüsünü kısa bir süre sonra kaybetse de 1950'lerden sonra Kürtlerle ilgili yapılan hacimlice külliyatı derinden etkilemeyi sürdürdü.

Bu dönemdeki düşünceye göre bir nüfus grubunun millet statüsünde değerlendirilebilmesi için medeni olması gerekirdi. Kürtlerin millet olmadığı söylemi, temel olarak, aşiret ve göçebelik halinin medeni olmamakla ve medenileşmeye mücerret kalmakla, haliyle millet statüsüne erişememekle özdeş tutan epistemeden geliyordu. Buna göre aşiret hali hem millet olmanın en önemli göstergelerinden devlet tesis etmeye hem de içtimai bir bilinç oluşturmaya engeldi. Bu düşüncede Türkmen aşiretler (Avşarlar, Farsak, Afşar, Kaçar, Sarı ve Yörük) menşe olarak Türk kabul edilse de aşiret ve göçebe halde yaşamaları nedeniyle millet statüsünde değerlendirilemeyeceği (dolayısıyla Türklüğe asimile edilmesi gerektiği) ifade ediliyordu. Aşiret ve göçebe hal, toplumsal bilinç ve devlet gibi bir siyasal müessese kurmaya engel, milli bilince sahip başka bir millet tarafından sürekli bir asimile edilme tehlikesine açıklık ve nihayetinde medenileş(tir)meye mücerret kalan "içtimai" yapıyı karşılardı. Aşiret ve göçebelik halini medeniyet dışı görme bir tür tarihsel hakikat olduğundan konuşan özne rical, Kürt veya Türk aydını vb. hangi konum ve kimlikte olursa olsun, Kürtler söz konusu olduğunda söylemin semantiğinde aşiret, göçerlik ve bunlara tekabül eden gayrimedeni kavramları yer aldı. Dönem içerisinde Kürtlere dair söylemin çerçevesi aşiret hali ve medeni-olmayanla belirlendiği için söylenen, konuşandan bağımsız bir biçimde, bu çerçeveye sıkıştı. Dolayısıyla bu dönemdeki düşünceye göre Kürtler, bedeviyet/aşiret halinde yaşadıklarından yani medeni olmadıklarından zaten bir millet olamazlardı. Ayrıca Kürtlük bütünüyle aşiret/bedeviyet/vahşiyet hali olarak görüldüğünden, medenileştirildiklerinde sorun hallolacak ve Kürtlük gibi bir kimlik kalmayacaktı. Medenileşmeyle Kürtler evvela Osmanlı, sonra İslam, nihayetinde Türkleşebilir, Türk olarak kabul edilebilirlerdi. Üstelik Kürtlüğün iç eki ve hatta bizzat Kürtlüğün kendisi aşiret hali olarak algılandığından ve medenileştirme pratiğiyle aşiret yapısı yok olacağından, Kürtlerin gönüllü olarak ve kendiliğinden Türklük haline geçmesine söz konusu olacaktı.

Nüfusun medeniliği güvenlik düzenekleri ve biyotıbbi regülasyonu ile ilişkili bir biçimde işlediğinden, Osmanlı, Müslüman, Türk gibi kimlikler tedrici biçimde ırkçı bir söylemle eklemlenip bu kimliklere sahip olmayanlar veya olmamakta "ısrar" edenler

vahşi/göçebe/hayvan/zararlı ot/akıl-olmayan/hastalık gibi söylemlerle sorunsallaştırıldı. Aslında medeniyet söyleminin ırsallaştırılmasını biyoloji, tıp, psikiyatri, antropoloji, içtimaiyat gibi bilimler sağladı ve aynı dönemde bu bilimler medeni-olmayanları hayvan, akıl-olmayan, hastalık, yabancı ot olarak inşa etti. Medeni olmamayı insan altı bir varlık biçimi olan hayvan kategorisiyle düşünme Batı'da daha eski dönemlerde, Osmanlı düşüncesinde ise 19. yüzyıl itibarıyla görüldü. Medeni-olmayanın ırklaşmasıyla, farklı nüfus grupları insandışılaştırıldı.

Nüfus stratejilerinin medeniyet ve vahşiyet/aşiret/medeniyet-olmayan dikotomisi etrafında sorunsallaştırılması tek başına söylemsel/epistemik alanda değil ayrıca Osmanlı'dan Cumhuriyet'e nüfusla ilgili yönetsel pratikleri belirledi. Yani medeniyet ve medeni-olmayan söylemi hem yönetsel hem de toplumsal uzamda işledi. Yönetsel olarak, medeni-olmayan kategorisindeki nüfus grupları üzerinde uygulanacak pratiklerin nedenini ve çerçevesini oluşturdu. Ayrıca medeniyet/medeniyet-olmayan söylemi bir öznel deneyim olarak kavramsallaştırıldığı ve kurulduğu için bireylerin ve toplumun ulaşması gereken hali ifade etti. Hakeza aşiret/bedeviyet halde olan ve/veya bu halde ısrar eden nüfus gruplarının üzerindeki her türlü politik/toplumsal şiddetin meşruiyet/rıza kaynağını sağladı. Yakın zamanda bile Dersim Harekatı'nın "medenileştirici" olduğu argümanı ile savunulması, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e medeniyet/medeniyet-olmayan söyleminin etkisini gösterir.

### 1.1. Kavramsal Çerçeve

Çalışma kapsamında analiz ettiğim Kürtlüğü bilimsel olarak inkara yönelik eserlerin ideolojik bir çarpıtma olduğuna dair yaygın bir kanı bulunuyor. Bir dönemin söylemini ideolojik bir operasyon veya bir çarpıtma hareketi olarak görmenin nedeni bizzat ideoloji anlayışından kaynaklanır. Siyasi iktidarlar ideolojiye veya bireylerin bilinçlerine etkide bulunmadan önce temel olarak insanların bedenine, öznelliklerine etkide bulunur. Siyasal beden teknolojileri bireylerin söylemleri, pratikleri, alışkanlıkları, mekânsal dağılımlarını dayatır, bunları kontrol eder ve bu dinamikler üzerinden işler.<sup>1</sup> Dolayısıyla söz konusu olan, bir tür çarpıtmalar süreci değil, insanların inançları, kanaatleri ve bizzat insanların kendisini biçimlendiren etkilerdir. Toplumsal ve tarihsel bir analiz, söylemi ve pratiği birlikte düşünmeli ve bunları "gerçekte olduğu gibi" görüp ele almalı. Tarihsel olarak kendi dışındaki özneleri harekete geçiren ve

---

<sup>1</sup> Foucault, Michel, "İktidar Mekanizmasında Hapishaneler ve Tımarhaneler", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 146.

yönlendiren verili ve fail bir özne yoktur. Bu durumda pratik, haliyle tarihsel özne, Freud'un "id"i gibi derinlerdeki ve soyut failden, üretim ilişkileri gibi bir tür ilk ve yapısal devrimden neşet etmez. Söylem, idealist yanlısamanın vücut bulmuş hali olan semantik olmadığı gibi ideoloji ve zımnı olan da değildir. Bilincin işlevi, dünyaya dair bir farkına varma zemini değil, insanların dünya içinde hareket etmesine imkân sağlar. Çünkü söylem, sadece ideoloji olmayan değil hatta söylem, ideolojinin tam tersidir. Söylem konuşanların yabancı kaldığı, olduğu gibi söylenendir. Konuşanlar istedikleri gibi konuştuklarını zannederken, söylemiş buldukları insicamsız bir gramerle hali hazırda belirlenmiştir.<sup>2</sup> Söylemi, pratiği ve öznellikleri mümkün kılan bir düşünme, bilme biçimi bulunur. Dolayısıyla söz konusu olan bilgi ve bilme biçimleridir.

Buna binaen, Michel Foucault'dan yola çıkarak, ideoloji tartışmasına ve ideolojiden hareketle tarihsel bir dönemde birbirinden bütünüyle farklı hakikatleri ve konum alışları üç nedenden dolayı güç buluyorum. İlk olarak, ideoloji öyle veya böyle hakikat kabul edilen farklı bir şey(ler)le her zaman muhtemel bir karşıtlık konumunda bulunur. Bu durumda ideoloji, tarihsel olarak kurulmuş bir hakikatin dışında veya alternatif bir başka bilgi ve hakikati tanımlamayan bir çerçeve gibi düşünülür. Netice itibarıyla sorun, bir söylemin barındırdığı bilimsel ya da hakikat boyutları ile bu boyutların dışında barındırdıklarının ötesinde, esas olarak doğru veya yanlış da olsa söylemler içinde üretilen hakikat etkileri ve bu hakikat etkilerinin tarihsel olarak nasıl üretildiğini anlamaktır. İkincisi, ideoloji nosyonu kaçınılmaz bir şekilde bir tür özneye gönderme yapmasıdır.<sup>3</sup> Marksizmin yaptığı gibi, iktidar etkilerini ideoloji seviyesine indirgememek gerekir. Gerçekte daha somut olan, bir ideoloji sorununu ortaya koymadan önce, beden sorununu ve beden sorunu üzerindeki iktidar etkilerini göz önüne almak. İdeolojiye öncelik vermek, her zaman, modeli klasik felsefe tarafından sağlanan, iktidarın daha sonra ele geçireceği düşünülen ve bir bilinçle donatılmış -verili- bir insan öznesini varsaymaktır.<sup>4</sup>

Foucault, aksine, ideoloji öncesinde verili ve/veya kurulmuş olduğu varsayılan bir tür özne vurgusundan kaçınmak gerektiğini söyler. Burada söz konusu olan başka türlü süreçlerle kurulduğu varsayılan öznenin, diğerlerini özneleştirmek için kullandığı bir araç olarak ideoloji

---

<sup>2</sup> Veyne, Paul, "Foucault ya da Tarihte Devrim", *Teorik Bakış*, Sayı 3, 2014, s. 64-66.

<sup>3</sup> Foucault, Michel, "Hakikat ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 69.

<sup>4</sup> Foucault, Michel, "Body/Power", *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Ed. Colin Gordon, Çev. Colin Gordon vd., Pantheon Books, New York, 1980, s. 58.

nosyonuna itirazdır. Bağlantılı olarak, itiraz edilmesi gereken diğer nokta ise, bizzat ideolojiyi kuran, bir tür üst akla sahip bir özne tanımından kaçınmakla açıklamak mümkün. İdeolojinin kurucusu, bu ideolojinin kurduğu öznellik tasarımıdan azade olan bir özne varsayımına mesafelenmek gerek. Bu, sadece, ideolojiyi negatif bir biçimde kabul eden gelenek için değil, ideolojiyi üretken/pozitif kabul eden geleneğe de mesafeyi gösterir. Nihayetinde bir dönemin bilgisi, cari ve muhtemel bütün öznellik alanlarını ve deneyim kümesini kurar.

Foucault'nun ideolojiye üçüncü itiraz noktası ise ideolojiye bir altyapı, ekonomik süreçlerce belirlenen bir şey olarak kavrayan ve ekonomik yapıya göre ikincil bir konum atfeden düşünsel geleneğe karşıdır.<sup>5</sup> Marksist düşünceye göre bireyler ekonomik yapılar, güç ve toplumsal ilişkiler içinde doğar ve bu yapılar bireyler için verilidir. Bir tür yanlıgı veya yanlıgı bilinç olarak düşünölen ideolojilerle ilgili etkiler haricinde, bilgi öznesi kendisiyle özdeştir. Geleneksel Marksizme göre öznenin bilgi ve hakikatle ilişkisine, toplumsal ilişkiler ve politik biçimler müdahale eder, bulanıklaştırır ve manipöle eder. Halbuki, varoluşun siyasi ve ekonomik koşulları bilgi öznelinin hakikati görmesini engelleyen bir perde veya hakikate ulaşmasını engelleyen bir şey değildir. Bilgi özneli ve hakikat ilişkileri tam da varoluşun siyasi ve ekonomik koşulları üzerinden oluşur. Bizzat bilgi özneli, hakikat düzenleri (*orders of truth*) ve bilgi alanları siyasi koşullar ve iktidar ilişkileriyle oluşur ve onlar sayesinde var olabilir.<sup>6</sup> Bundan dolayı "her özne, söylenmiş olana dolaysız bir aidiyet ya da isnat edilebilirlik [*imputabilité*] ilişkisiyle bağlıdır."<sup>7</sup> Yani, söylemde bulunan öznel, söylemsel alanın parçasıdır. Söylemde bulunan öznelin, "söylem alanında onların kendi yerleri (ve yer değıştirme olanakları), işlevleri (ve işlevsel mutasyon imkânları) vardır. Söylem, katıksız öznelliğın ortaya çıktığı yer değildir; öznelere göre farklılaşmış konum ve işleyişlerin uzamıdır."<sup>8</sup>

İdeolojiye itirazları yedeğine alan bir bakışla birlikte parlamenter demokrasi, monarşik iktidar, eğitim ideolojileri gibi ideolojiler büyük iktidar mekanizmalarına eşlik edebilir.<sup>9</sup> Örneğın

---

<sup>5</sup> Foucault, Michel, "Hakikat ve İktidar", s. 69.

<sup>6</sup> Foucault, Michel, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 178-179; Foucault, Michel, "Truth and Juridical Forms", *Power: Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984 (Volume 3)*, Ed. James D. Faubion, Çev. Robert Hurley vd., The New Press, New York, 2001, s. 15.

<sup>7</sup> Foucault, Michel, *Bilme İstenci Üzerine Dersler: Collège de France Dersleri, 1970-1971*, Çev. Kerem Eksin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2011, s. 61.

<sup>8</sup> Foucault, Michel, "Bir Soruya Cevap", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 120-121.

<sup>9</sup> Foucault, Michel, "İki Ders", *Entelektöelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İstanbul, 2005, s. 111.

hâkim sınıf, basit bir soyutlama olmasa da verili bir şey de değildir. Hâkim sınıfın bulunduğu konum ve bu hâkimiyetin yeniden üretimi, yani hâkimiyetin sürekliliği sağlayan bir dizi mekanizma ve stratejiler vardır. İşçi sınıfının oluşumu ve bizzat burjuva sınıfının burjuva olmasını ve bu güç ilişkisini sabitleyen stratejilerin olduğunu söylemek, bunun zorla veya ideolojik bir manipülasyonla sağlandığını söylemek anlamına gelmiyor. Foucault, kurgusal veya gerçek bir özne olarak burjuva sınıfı, kedi burjuva ideolojisi ya da ekonomik projesi bağlamında bazı stratejileri geliştiren ve bunu işçi sınıfına dayatan bir yapı bulunmadığını söyler.<sup>10</sup> Haliyle gerçek veya kurgusal olsun, burjuva veya işçi sınıfı gibi konumlar ve bu konumların sağladığı bir dizi kazanım, ayrıcalık, farklı görme biçimi söz konusu olsa bile iki sınıf arasında birinin diğeri üzerinde uyguladığı ideolojik bir strateji yoktur.

### 1.1.1. Episteme

Son dönem Osmanlı'dan itibaren Kürtleri sorunsallaştıran metinlerin içeriğini belirleyen epistemik bir çerçeve bulunuyordu. Foucault'ya göre her döneme özgü ve bu dönemlerde oluşan epistemeler bulunur. Fakat *episteme* bilgilerin toplamı, görülmeyen büyük ve kapsayıcı bir teori, bütün bilimlere ortak bir tarih dilimi ve aklın genel bir evresi değil, daha çok bilimsel

---

<sup>10</sup> Foucault, Michel, "Michel Foucault'nun Oyunu", *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akinhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İstanbul, 2005, s. 129-130. Burjuvazinin ideolojisiyle ilişkisine bir örnek vermek gerekirse. Foucault, 16. yüzyılın sonunda ve 17. yüzyılın başında hâkim sınıf olan burjuvazi ile aynı dönemlerde delilerin kapatılma pratiklerini paralel okuyarak, delilerin çalışmadıkları için kapatıldıklarını söylemenin kolaycı olduğunu söyler. Aynı şeyin çocuk cinselliğinin bastırılması konusunda da yapıldığını söyler. Foucault'nun kolaycı bulduğu bakışa göre, insan bedeni 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren üretim gücü olduğundan, üretime katkı sunmayan ve işe yaramadığı düşünülen pratikler, deneyimler dışlandı ve bastırıldı. Ona göre bu çıkarımı yapmak hem doğru hem de yanlış olduğundan her zaman mümkün fakat, temel olarak kolaycıdır. Çünkü bu çıkarımın tersi öne sürülebilir: Bu yaklaşımda, burjuvazinin ortaya çıkış koşulu olan iş gücü ihtiyacının artması için cinselliğin denetlenmesi arzu edilir değildir, aksine cinsel deneyim, eğitim ve erkenden bir gelişim istenebilirdi. Sonuç olarak cinsellik yoluyla işgücü oluşturmak nihai maksatsa, hele de 19. yüzyılda işgücünün optimal halinin sonsuzluk derecesi olduğu, yani iş gücü miktarı ne kadar yüksek olursa kapitalist üretimin de aynı oranda artacağı bu yüzyılın düşüncesi göz önüne alınırsa. Kısacası ikinci yaklaşımda, çocuk cinselliğinin bastırılmaktan ziyade, kısıktıldığı ve teşvik edildiği iddiası savunulur. Foucault, burjuvazinin ihtiyacı olanın delilerin çalışması ya da çocuk masturbasyonunun gözetlenmesi ve bastırılması olmadığını, sistemin beslediği ve fiili olarak konumlandığı yerin, dışlama tekniği ve prosedürü olduğunu söyler. Foucault'ya göre burjuvazinin çıkarı "dışlama mekanizmaları, gözetleme aygıtları, deliliğin, suça eğilimliliğin, cinselliğin tıbbileştirilmesi, bütün bunlar, yani iktidarın mikro-mekanizmasıdır." Burjuvazi ve burjuvazi sınıfının çıkarı kavramları en azından bu örneklerde işlemez. Deliliğin dışlanmasını ya da çocukların cinselliğinin bastırılmasını düşünen bir burjuvazi olmadı. Bu dışlanma ve baskılanmada kullanılan mekanizmalar ekonomik bir kâr, siyasi bir fayda çıkardı; bu da küresel çaptaki mekanizmalar ve devlet sisteminin kolonize edilip desteklendi. Foucault'ya göre bu mekanizmalar bütün bir iktidar sisteminin parçaları olduğu gibi, bu iktidar tekniklerinden başlayarak ve bu iktidar tekniklerinden türeyerek ekonomi politik faydalar ortaya çıkardı. Bu dışlanma ve bastırma pratikleri ve bunları saran söylemlerin oluşturduğu prosedürler, 19. yüzyıldan itibaren, birtakım dönüşümlere uygun olarak, bütün bir iktidar sistemine eklendi ve onun işlemlerini sağladı. Yani burjuvazi, delilerin dışlanması veya çocuk cinselliğinin bastırılmasıyla değil bunlar üzerindeki mekanizmalarla, denetleme prosedürleriyle ve bütün bunları saran, bunlar vasıtasıyla işleyen iktidar sistemiyle ilgilenir; Foucault, Michel, "İki Ders", s. 109-110.



söylemlerin dağılma uzamı ve açık, tanımlanabilir ilişkiler alanı olarak düşünölmeli. Bilimlerin spesifik olarak varlıklarını sürdürme ısrarlarının eş zamanlı olarak bir *oyun*<sup>11</sup> içinde olmasıdır.<sup>12</sup> Haliyle Foucault'nun *epistemed*en anladığı, klasik felsefenin kanıtlanabilir bilgi olarak tanımladığı *epistemed*en farklıdır. *Episteme*, belli bir dönemde bilimsel disiplinler ve alanlar arasında oluşan bütün bir ilişkileri kapsıyor.<sup>13</sup> Netice itibariyle *episteme* bilimsel bir teori değil; bir bilimsellik alanı içindeki bütün sözceler arasında doğru ve yanlış ayırt etmeye, bilimsel nitelenecek olanı bilimsel olmayandan ayırmaya imkân sağlayan stratejik “dispositif” olarak tanımlanabilir.<sup>14</sup> *Episteme* “çeşitli bilgi alanlarındaki genel oluşumu yöneten kuralların tamamı,”<sup>15</sup> yani belli bir dönemdeki bilimsel bir alandaki verilerin, kavramların veya yöntemlerin başka bir bilimsel alanda kullanılmasıdır. Dilbilim ya da göstergebilimin biyolojide genetik mesajları yorumlamada devreye sokulması; bilimsel ormancılık veya biyolojideki kavramların, pozitivist toplum mühendisliğinde işe koşulması; evrim teorisinin 19. yüzyıl tarihçilerine ve psikologlarına model olması; sosyal Darwinist bilginin tarihsel ırk analizinde kullanılması. *Episteme*, bilimsel sektörlerdeki farklı söylemler arasındaki ilişki fenomenleri ve bilimler arasındaki düzen, iletişim, ilişki sorunudur.<sup>16</sup>

*Episteme*, heterojen seyreden söylemsel ve söylemsel olmayan -bir iktidar ağından kaynaklanan ve onu koşullandıran- bir tertibat, dispositiftir.<sup>17</sup> *Episteme* ile söz konusu olan, farklı söylemlerden yola çıkarak bir dönemin birlikçi ruhu, bilincin genel biçimi, varlığın düşünme şeklini belirleyen Kantçı bir kategori, dünyanın görüşü (*Weltanschauung*) gibi bir şey değildir. Ayrıca *episteme* ile düşüncenin bütün tezahürlerini belirleyen, bu tezahürler üstünde kalıcı veya bir süre egemenlik tesis eden biçimsel bir yapının doğuşu ve yok oluşu ve bir coğrafi uzamın transandantal tarihinin betimlenmesi de ifade edilmiyor. Son olarak “tıpkı tarihin sahne arkasında kendi gölge tiyatrolarını oynayan hayaletimsi büyük ruhlar gibi, doğan, mırıldanan, mücadele eden, sönen, seküler duyarlılıkları ya da düşünceleri” de ifade etmiyor.

---

<sup>11</sup> “Oyun” sözcüğü de taklit etmek ya da eğlenmek anlamında değil, hakikat üretiminin kurallar bütününe kastetmek için tercih ediliyor. Böylelikle *hakikat oyunu* da belli bir sonucu doğuran, bir dizi kurala bağlı, geçerli veyahut geçersiz, başarılı veyahut başarısız kabul edilecek, kurallar ve yöntemler toplamını kapsar; Foucault, Michel, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 242.

<sup>12</sup> Foucault, Michel, “Bir Soruya Cevap”, s. 116-117.

<sup>13</sup> Foucault, Michel, “Kültür Sorunları Foucault-Preti Tartışması”, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 291.

<sup>14</sup> Foucault, Michel, “Michel Foucault'nun Oyunu”, s. 123.

<sup>15</sup> Foucault, Michel, *Özgürlük ve Bilgi: Fons Elders'le Söyleşi*, Çev. Utku Özmakas, Sel Yay., İstanbul, 2021, s. 41.

<sup>16</sup> Foucault, Michel, “Kültür Sorunları Foucault-Preti Tartışması”, s. 291-292.

<sup>17</sup> Foucault, Michel, “Michel Foucault'nun Oyunu”, s. 122.

*Episteme* söylem bütünlüklerinin sırayla incelenmesi, söylemlerin karakterize edilmesi, söylem kurallarının, dönüşümlerinin, eşiklerinin, varlığını sürdürme ısrarının oyun kurallarının tanımlanması, söylemlerin kendi arasında birleştirilmesi, ilişki demetlerinin betimlenmesidir.<sup>18</sup>

### 1.1.2. Söylem

Epistemolojik alanlar ve teorik model içinde söylemlerin bir tür özerkliğinin olduğunu belirtmekte yarar var. Fakat söylemlerin özerkliği, özerk diğer söylemlerle, başka pratiklerle, kurumlarla, toplumsal, siyasal vs. alanlarla ilişki içindedir. Bir alanda üretilen bilimsel söylemler, diğer söylemler, kurumlar ve pratiklerle birebir örtüşmese de hem bir ilişki içinde bulunur hem de başka epistemolojik alanlar, pratikler, kurumlarla bir söylem benzeşmesine sahiptir. Zira bir dönemin bilimsel söylemleri, belli bir tarihsel dönem içinde ve bu tarihsel dönemde belirlenerek, ortak bir bilgi ve bilme biçiminden, teorik modelden kaynaklanır.<sup>19</sup> Haliyle söylemin önemi, söylemin içinde ifade edildiği dilin sitemi ya da söylem yapısının biçimi, söylemin meşruiyet kulları değildir. Söylemin hangi tarihsel olayla ilişkili olarak belirlediği, çıkış koşulları, söylem öncesinde veya eş zamanlı olarak söylemsel ve söylemsel olmayan diğer olaylarla bağlantısı ve söylemin mümkün zemini olan varoluş kuralları önemlidir.<sup>20</sup> Bundan dolayı “söylemsel olay derken, bir söylemde ya da bir metinde meydana geldiği düşünülen bir olayı kastetmiyorum. Burada söz konusu olan, kurumlar, yasalar, siyasi zafer ve yenilgiler, talepler, davranışlar, isyanlar ve tepkiler arasında dağılan bir olaydır.”<sup>21</sup>

Söylem tek başına işlemez, bir tür kurumsal mimariyle yani iktidarla tamamlanmalı, desteklenmelidir.<sup>22</sup> “İktidar ve bilgi birbirlerine tam da söylem içinde eklemlenirler”<sup>23</sup> ve söylem ve kurumlar arasında bir tür koşul ilişkisi vardır. Fakat bu koşul ilişkisi iktidarın söylemi olanaklı kıldığı bir ilişki değildir. Yani söylemin arka planında olan, söylemin kaynaklandığı ve söylemi üreten bir iktidar yoktur. İktidar söylemin kaynağı ve kökeni olmasa da söylemden azade ve dışında değildir. Aksine iktidar, iktidar ilişkilerinin stratejik düzeneği içindeki bir unsur olarak söylem boyunca ve söylemle birlikte işler. Söylem, iktidarı içeren ve iktidarın içinde

---

<sup>18</sup> Foucault, Michel, “Bir Soruya Cevap”, s. 117.

<sup>19</sup> Foucault, Michel, “Tarih Yazma Biçimleri Üzerine”, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 70-71.

<sup>20</sup> Foucault, Michel, “Bir Soruya Cevap”, s. 122.

<sup>21</sup> Foucault, Michel, *Bilme İstenci Üzerine Dersler: Collège de France Dersleri, 1970-1971*, Çev. Kerem Eksin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2011, s. 195.

<sup>22</sup> Foucault, Michel, *Söylemin Düzeni*, Çev. Turhan Ilgaz, Hil Yay., İstanbul, 1987, s. 29.

<sup>23</sup> Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 77.

işlediği stratejik bir sistemde değişken roller oynar.<sup>24</sup> Söylemin yüzeyinde iktidar ilişkileri bulunduğu için söylem analizi; gizli, bilinçlerdeki daha derin ya da sessiz ilişkileri, dönemin bilinçdışı bilgisini, katmanları değil; şeylerin yüzeyinde apaçık olduğundan görünmeyen, tanımlanması zor iktidar ilişkilerini anlaşılır kılar. Söylemi, bu apaçıklığı boyunca, “oluşum, varoluş, birlikte-varoluş kurallarına, işlev görme sistemlerine, vs. itaat eden bir pratik olarak” ele almak lazım. Analiz edilmesi gereken “kararlılığı ve neredeyse maddiliği içerisindeki bu pratik” olmalıdır. Dolayısıyla tarihsel analiz boyunca söylemlerin dönüşümünü insanların düşüncesi, algıları, alışkanlıklarına vb. başvurmadan yapmak gerekir.<sup>25</sup> Nasıl ki iktidarın uygulanması maddi, fiziksel ve bedensel bir etkiyse,<sup>26</sup> iktidarın uygulanma tekniklerinden söylemi de soyut ve dilsel bir etki olarak düşünmemek gerekiyor.<sup>27</sup>

Nihayetinde söylem üstlenilen, bulunulan tarihsel dönemde yüklenmek zorunda kalınan bir dilsel yapıdır. Söylemin dilsel bir yapı olması onu salt dilin, gramerin kurallarıyla sınırlamaz. Söylem, dolaşımda olduğu tarihsel andaki iktidar ilişkilerinden, bilgi ve bilme biçimlerinden bağımsız değildir. Tarihsel bir dönemde, birbirinden taban tabana zıt fikirlere sahip insanların birebir iletişim kurmasa da aynı şeyler hakkında konuşması, benzer çerçevede söylem üretmesine imkân veren nedir? Veyahut 19. yüzyılda bir düşünürün 18. yüzyıldakiyle aynı şeyi konuşmamasını sağlayan dinamiği nasıl tanımlamak lazım? Buna imkân veren, belli bir tarihsel dönemde belli bilme biçimleri, belirli hakikatlerin belli özne konumları ve normallik biçimleri inşa etmesidir. Foucault’ya göre söylem tarihsel *a priori* olup söylemin pozitifliği tarihsel *a priori* rolü oynar. Foucault’nun anladığı anlamda *a priori* kavramı “yargılar için geçerlilik koşulu değil, sözceler (*statements*) için bir gerçeklik koşuludur.” Bu da ortaya atılan bir savın veya söylemin meşrulaştırma (*legitimize*) zemini olmayıp söylemlerin ortaya çıkış koşullarını, öteki söylemlerle birlikte var olma kurallarını, geçerli kalma ilkelerini, dönüşümlerini ve yok olmalarını yeniden keşfetme sorununu ortaya koyar. *A priori*, söylenemeyecek veyahut deneyimlenemeyecek hakikatlerden ziyade, belli bir tarihsel dönemde söylenilebilir ve söylenilemez olanı ifade eder. Söylemsel bir pratiği karakterize eden kurallar bütünü

---

<sup>24</sup> Foucault, Michel, “İktidar Üzerine Diyalog”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İstanbul, 2005, s. 182.

<sup>25</sup> Foucault, Michel, “Michel Foucault Son Kitabını Açıklıyor”, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 185.

<sup>26</sup> Foucault, Michel, “İktidar ve Beden”, *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 41.

<sup>27</sup> Foucault, Michel, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, s. 265.

tanımlar.<sup>28</sup> Bundan dolayı Foucault'ya göre "söylemler tarih kipi üzerinden birbirine eklenmektedir."<sup>29</sup> Buna göre söylemsel olayların açıklamasında önemli olan sorulardan biri belli bir sözcenin diğerinden ziyade neden ortaya çıktığıdır.<sup>30</sup> Sözcüler, bir fikir, fikirler arasındaki iletişim değildir; "sözcüler bir çağda işleyen tüm fikir ağlarının yayılımının koşullarıdır."<sup>31</sup>

Söylem konusunda falanca ya da filanca sözcülem dizisini mümkün kılan dilbilimsel yapıya değil, söylenmiş şeylerin olduğu bir dünyada yaşıyor olmamıza ilgi gösteriyorum. Bu söylenmiş şeyler, söylenmiş şey olarak gerçeklikleri içinde bile, kimi zaman sanıldığı gibi, iz bırakmadan geçen bir tür rüzgâr değildir; aslında bu izler ne kadar belirsiz olsa da varlıklarını sürdürüyorlar ve bizler tamamen söylemlerden örülü, söylemlerle iç içe geçmiş bir dünyada yaşıyoruz, yani fiilen telaffuz edilmiş sözcülerden, birbirini izleyen söylenmiş şeylerden, olumlamalardan, sorulardan, tartışmalardan, vs. oluşan bir dünyada. Bu ölçü içerisinde, içinde yaşadığımız tarihsel dünyayı bu dünyada var olmuş ve hâlâ da var olan tüm söylemsel öğelerden ayırt edemeyiz. Önceden söylenmiş olan dil, önceden var olmuş dil, sonradan söylenebilecek olanı, bağımsız olarak ya da genel dilbilimsel çerçevede içinde bir biçimde belirler.<sup>32</sup>

Söylemler ve bunların tekabül ettiği sözcüler; absürt, sonuçları ve etkileri ne kadar önemsiz, çabucak dolaşımdan kalkarsa kalksın etkisi devam eder.<sup>33</sup> Dolayısıyla bir dönemin söylemi, sonrasında ne kadar "anlamsız" olsa da dönem içinde bir anlamsızlık dizgesi içinde değil insanların hakikat kabul ettiği bir evren içinde işler ve kendisinden sonra söylemlerle ilişki içinde olur.

### 1.1.3. Bilgi, Bilme ve İktidar

Bilgi en genel anlamında bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkiyle açıklanır. Buradan hareketle bilgi, temel olarak öznenin dışında, doğada bulunmaz; öznenin kendi dışındaki dünyayla ilişki içerisinde kurduğu bir şeydir. Özne için bilgi gerekçelendirilmiş/kanıtlanmış doğru inanç/sanı (*doxa*) olarak düşünülmeli.<sup>34</sup> Böyle olunca özne için bilinen şey kendi için

<sup>28</sup> Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, Çev. A. M. Sheridan Smith, Routledge, London and New York, 2002, s. 142-144.

<sup>29</sup> Foucault, Michel, "Tarih Yazma Biçimleri Üzerine", s. 79.

<sup>30</sup> Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, s. 30.

<sup>31</sup> Deleuze, Gilles, *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler, 22 Ekim-17 Aralık 1985*, Çev. Ayşegül Baran, Otonom Yay., İstanbul, 2019, s. 29.

<sup>32</sup> Foucault, Michel, "Bir Tutkunun Arkeolojisi", *Sonsuza Giden Dil, Seçme Yazılar 6*, Yay. Haz. Ferda Keskin-Ömer Albayrak, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 370.

<sup>33</sup> Foucault, Michel, "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemolojisi Çevresi'ne Cevap", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 151-152.

<sup>34</sup> Platon, *Theaitetos*, Çev. Birdal Akar, Bilgesu Yay., Ankara, 2016, s. 133.

hakikat olur. Bu da bilinen şeyi “ideolojik bir manipülasyon” olmaktan çıkarır. Buna binaen burada, metin boyunca sık sık kullanılacak olan *bilgi*, *bilme* kavramlarını tartışmak, tartışma boyunca hangi bağlamlarda kullanıldığını belirlemek lazım.

Türkçedeki “bilgi” ve İngilizcedeki *knowledge* kelimelerinin Fransızcada bulunan iki karşılığı “savoir” ve “connaissance”, Foucault’nun anladığı ve kullandığı biçimde hayli farklı anlamları karşılıyor. Türkçeye *bilgi* olarak çevrilen *connaissance* bilginin biyoloji, matematik, ekonomi gibi belli bir “özerk” gövdesini tanımlıyor. Türkçede *bilme* olarak karşılanan *savoir* ise *connaissances*ın toplamı olarak ve genellikle Foucault tarafından kapsayıcı bir bağlamdan çok şeylerin altında yatan bilgi biçimini ifade etmek için kullanılıyor.<sup>35</sup> *Savoir*/bilme, spesifik bir disiplin ya da *connaissance*ın belirmesi için epistemik ya da başka türlü bir grup koşul toplamıdır. Bu koşullar transandantal olmayıp tarihseldir ve tüm spesifik bilgi türlerinin (en azından *savoir* alanı içerisindeki tüm bilgi türleri) görüldüğü parametreleri oluşturur.<sup>36</sup> *Savoir* “öznenin, ne aşkınsal etkinlik, ne de ampirik bilinç olarak asla hak sahibi olamayacağı, zorunlu olarak konumlanmış ve bağlı halde olduğu bir alan”<sup>37</sup> olduğundan “bilginin olanaklılık koşullarının tarihsel olarak belirlendiği yer”<sup>38</sup> olarak anlaşılmalı. Bireyler, içerisinde doğduğu ve etkinlik gösterdiği bilgi alanı, kavramsal çerçeve tarafından belirlenir/sınırlanır ve böylelikle bir tür özne konumuna sabitlenir.<sup>39</sup>

*Savoir*, iktidar<sup>40</sup> tekniğinin ürettiği *bilme* biçimi<sup>41</sup> olup bireyin dünyayla ilişki kurmasını ve anlamlandırmasını sağlayan, somut dünyayı zihninde temsil etmesine zemin olan bilgi biçimidir. Böylece bireyin özneleşmesinde, kendi ve dünyaya dair akıl yürütmelerinde temel

---

<sup>35</sup> Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, s. 16, 3. dipnot. Örneğin *Connaissance*, bilen bir özne (örneğin doktor) ile bir nesne (bir hasta gibi) arasındaki konumlanışı, etkileşimi ve ilişkiyi düzenleyen, yöneten spesifik bilgi(ler)dir. *Savoir* ise bir *connaissance*ın araştırması için olası özne ve nesne dizisini önceden tanımlayan, düzenli de olsa, daha genel ve soyut bilgilerdir. Bu iki bilgi arasında bir hiyerarşi yoktur. İkisi karşılıklı olarak birbirini oluşturur ve birbirini etkiler; Hardy, Nick, “A History of the Method: Examining Foucault’s Research Methodology”, *The Edinburgh Companion to Poststructuralism*, Ed. Benoît Dillet vd., Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013, s. 101-102.

<sup>36</sup> May, Todd, *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1993, s. 28.

<sup>37</sup> Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, s. 202; Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, s. 4-5, Çevirmenin notu.

<sup>38</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 5, Çevirmenin dipnotu.

<sup>39</sup> Gutting, Gary, *Foucault*, Çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2010, s. 58.

<sup>40</sup> Foucault bu iki kavramı özne, bilgi ve iktidar ekseninde tartışır. Buna göre *connaissance* ile öznenin nesneyle olan ilişkisi ve bu ilişkiyi yöneten formel kurallar anlaşılmalı. *Savoir* ile belli bir dönemde, bir nesnenin *connaissance* içinde konumlanmasının koşullarına ve formüle edilecek şu ya da bu sözceleme (*enunciation*) için gerekli koşullara işaret eder; “The Archaeology of Knowledge” kitabının çevirmeni, Foucault’dan aktardığını söylediği bu tanıma herhangi bir referans vermiyor. Bkz. Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, s. 16-17, 3. Dipnot.

<sup>41</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 4.

koşul *savoir* olur. Söz gelimi Psikiyatrye dair bilgi *connaissance*ın alanırken, bu bilginin bireylerin bazı söylem ve pratikleri icra etmesini, bazısını yapmamasını sağlayan *bilme* biçimine dönmesi *savoir* ile karşılanır. Nihayet, aralarında derin bir ayırım ve karşılıklı bir ilişki olsa da *savoir*, *connaissance* bilgilerini çekip kullanır ve *connaissance*'ın koşuludur. *Connaissance* doğrudan doğruya öznenin, özneliğini belirlemeyen, spesifik bir bilgi; *savoir* ise tarihsel sürecin, söylemin, hakikatin ürünü olup öznenin görme, bilme, söylemde bulunmasını ve bizzat öznellik biçimlerini belirler. Osmanlı'da devletin mevcut yapısına, somut dünyaya, nüfusa, kültüre, dile, rakip/komşu devletlere dair bilgi üretmemesi dönemin *bilme/savoir* biçimiyle ilişkiliydi. Kadimle ifadesini bulan geleneksel bilgi ve bilme biçimi dış dünyaya dair merakı çağırılmıyordu. Haliyle, Osmanlı 19. yüzyılındaki aktörlerin bilimsel bilgiyle kurduğu ilişki teknolojik kapasitenin geliştirilmesiyle, devletin güçlendirilmesiyle sınırlanmaya çalışılsa da zamanla bilimsel bilgi, evrensel bir kategori ve bu aktörler için bir hakikat oldu. Bilimsel bilgi ayrıca iktidar teknolojilerinin ve kurumsallaşmasının araçları ve devletin kendi ve nüfusu görmesinin, okumasının, etkide bulunmasının, nüfus üzerindeki bütün pratiklerin hem koşulu hem de aracı oldu.

Osmanlı'da bilginin, spesifik olarak Batı'yı var ettiği düşünölen bilimsel bilginin, transandantal bir kategori olmasının, yönetim süreçlerini bilimsel bilgi ışığında yeniden dizayn etmenin ve bu bilgiyle dönemin aktörlerinin kurduğu ilişkiyi nasıl düşünebiliriz? Cevap vermek için esas olarak insan ve iktidarın bilgiyle ilişkisinin çerçevesini çizmek gerekiyor. İnsan tarihsel bir varlık olarak tarihe, hali hazırda söylenmiş olanı işitmeye/nesnesi olmaya ve tarihsel olarak kurulmuş bulunan söylemin içerisinde söylem üretmeye mahkûmdur.<sup>42</sup> İnsan düşüncesinde ve de iktidar sisteminde bilgiden önce gelen başka bir şey olmadığından, tarihsel dönemdeki söylemi ve tarihsel bir varlık olarak insanı oluşturan bilgidir. Bütün tarihsel formasyonlarda görünür ve söylenebilir olanların yekunuyla tanımlanan; pratik düzenek, tarihsel bir dönemde söylenebilir olanı tanımlayan sözceler ve görünürlükler tertibatı olarak bilgiyi önceleyen başka bir şey yoktur.<sup>43</sup>

Bilgi bir öze, doğaya ve evrensel bir koşula sahip değildir. Buna karşın bilgi her zaman farklı düzenlerdeki koşulların hem tarihsel hem de anlık dinamiklerinin sonucunda oluşur.

---

<sup>42</sup> Foucault, Michel, *Kliniğin Doğuşu: Tıbbî Algının Arkeolojisi*, Çev. Şule Ünsaldı, Epos Yay., Ankara, 2002, s. 15; ilerleyen yerlerde de yapacağım gibi, bu kitaba vereceğim referansları İngilizce çevirisini de göz önüne alarak yapacağım veya bazı yerlerde sadece İngilizcesinden yararlanacağım; bkz. Foucault, Michel, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, Çev. A. M. Sheridan, Routledge, London, 1997, s. xvi.

<sup>43</sup> Deleuze, Gilles, *Foucault*, Çev. Burcu Yalım - Emre Koyuncu, Norgunk Yay., İstanbul, 2013, s. 70.

Bundan dolayı bilgi bir yetenek ve evrensel yapı olarak değil bir olay olarak tanımlanır.<sup>44</sup> Dolayısıyla felsefe de tarihsel ve de mantıksal olarak bilgiyi temellendiren bir etkinlik değildir. Bilginin oluşması için bir dizi koşul ve kurallar olduğundan, rasyonel iddiası bulunan bütün söylemler<sup>45</sup> gibi felsefi söylem de her dönem tarihsel olarak oluşan bilgiye tabidir. Yani tarihsel olarak oluşan bilgi, rasyonelliği barındıran bütün söylemler gibi felsefi söylemin de nedenidir. Haliyle Foucault bilginin bir bilinçdışı gibi kendine has nitelik ve kurallara sahip olduğunu söyler. Nasıl ki bilinçdışı, bilincin mümkün koşullarını ve bilincin kendisini belirliyorsa, bilginin de bütün rasyonel iddialı söylemleri ve düşünceleri belirlediğini söyler.<sup>46</sup> Toplumdaki güç ilişkilerinden ve siyasi ilişkilerden belli *bilme* alanları oluşur. Foucault, Nietzsche'den ilhamla, bilginin her zaman perspektif olduğunu düşünür. Bilginin perspektif özelliği mahiyet olarak çok çeşitli ve farklı edimler biçiminde var olduğunu ifade ediyor. Bilgi, insanın tercih ederek dahil olduğu bir sistem gibi değil bireylerin kendini içinde bulduğu, tabi olduğu stratejik ilişkilerdir. Bilginin etkisi de bu stratejik ilişkilerle tanımlanır. Bilgi hem genelleştirici hem de her zaman tekil olup şeyleri sınıflandırır, şematikleştirir, farklılıkları iptal edip birbirine indirger.<sup>47</sup>

Ferda Keskin, kendilerine bilim statüsü veren söylemlerin, ortaya çıktığı tarihten beri insanları gözetlediğini, sınıflandırdığını, eğittiğini; özleşme için temel dinamiklerden olan

---

<sup>44</sup> Foucault, Michel, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", s. 177; Foucault, Michel, "Truth and Juridical Forms", s. 13-14.

<sup>45</sup> Foucault'ya göre bilgi ve söylem arasındaki ilişki, karşılıklı bir belirlenimi kapsamaktadır. Foucault'ya göre bilgi, söylemsel bir pratik tarafından oluşturulan, her ne kadar doğuşuna zorunlu olarak yazgılı olmasa da bir bilimin oluşmasının zaruri koşuludur. Bilgi, söylemsel bir pratikte konuşabilen ve bu gerçek tarafından kesinleştirilen (*specified*) şeydir. Bilgi, bilimsel statüye sahip olabilecek ya da olamayacak birbirinden farklı nesnelere tarafından oluşturulan alan olarak tanımlanır (19. yüzyılda psikiyatri bilgisi, doğru olduğu düşünülenlerin toplamı değildir, fakat psikiyatrik söylem içinde konuşulabilir bütün pratikler, tekillikler ve sapmalardır). Bilgi, ayrıca, öznenin söyleminde meşgul olduğu nesnelere hakkında bir pozisyon alabileceği ve konuşabileceği bir uzamdır (bu bağlamda, klinik tıbbın bilgisi, tıbbi söylemin öznesi tarafından uygulanabilecek bütün gözlem, entegrasyon, deşifre etme, kayıt ve karar fonksiyonları grubudur). Bilgi, aynı zamanda, kavramların belirlediği, tanımlandığı, uygulandıkları ve dönüştürüldüğü sözcüklerin koordine edildiği ve tabi kılındığı alandır (bu seviyede, 18. yüzyılda doğa tarihi bilgisi, söylenmiş olanın toplamı değil, fakat her yeni sözcüğün evvelce söylenmiş entegre edilebilmeye uyumlu bütün kipler ve yerler toplamıdır). Son olarak bilgi, söylem tarafından sunulan kullanım ve tahsis olasılıklarıyla tanımlanır (böylece, Klasik dönemde politik ekonomi bilgisi, sürdürülen farklı önermeler grubunun bir önermesi, diğer söylemler veya söylemsel olmayan diğer pratikler üzerine eklemleme noktalarının bütünüdür). Bilimlerden bağımsız ve bilimlerle ilişkisi bulunmayan bilgi bütünlüğü söz konusu olsa bile belirli bir söylemsel pratik olmayan bilgi yoktur ve her söylemsel pratik, oluşturmuş olduğu bilgi tarafından tanımlanır; Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, s. 201.

<sup>46</sup> Foucault, Michel, "Derrida'ya Cevap", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 34.

<sup>47</sup> Foucault, Michel, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", s. 177-178; Foucault, Michel, "Truth and Juridical Forms", s. 14-15.

nesneleştirici ve özneleştirici pratiklerin koşullarını sağladığını söyler.<sup>48</sup> Foucault bilginin icat edildiğini, insan doğasına kazınmadığını ne özne ne de özne dışındaki bir tözde kökeninin bulunmadığını söyler. “İnsan doğasında önceden tasarlanmış yüzey etkisi (*effect*) olarak bilgi,” insan doğasının bir parçası değildir. Bilgi bir tür mücadele, savaş ve savaşın nihai aşamasında kurulsun da bilgi öngörülür stratejilerle değil risk ve rastlantısal dinamiklerle oluşur. Bilgi-bilinecek dünya ve bilgi-insan doğası ikilikleri arasında eşit oranda bir farklılık bulunur. Haliyle insan doğası ve dünya arasında bilgi diye adlandırılan bir şey olsa bile insan doğası ve dünya arasında yakınlık, benzerlik veyahut doğal bir bağ bulunmaz. Bundan dolayı Foucault “doğanın bilinmesi doğal değildir” der. Yani, “bilgi ile bilginin bilmesi gereken şeyler arasında hiçbir doğal süreklilik ilişkisi olamaz. Bir şiddet, tahakküm, iktidar ve güç, ihlal ilişkisinden başka bir şey olamaz.” Dolayısıyla bilgi, bilinen şeyleri ihlal eder; yoksa bilgi bir algı, bir tanıma, özdeşleşme değildir.<sup>49</sup>

İktidar nüfusu/insanı kuşatmak, yönetmek için bilgi üretir; iktidar ve bilgi eklemlenir ve böylelikle insan, öznellik, kişilik, bilinç birey, insan bilimleri gibi modern kavram ve analiz alanları mümkün olur. Haliyle iktidar bilgi üretir, üretilen bilgi de iktidarı yaygınlaştırır ve gücünü tahkim eder.<sup>50</sup> Bilimsel bir bilgiden dolayımlanan hakikat söylemleri, “doğru söylemler statüsü ve işlevine sahip”<sup>51</sup> olur. Bilim hem belli davranış, varoluş ve deneyim biçimleri tanımlar hem de doğru olduğu kabul edilen hakikat yasaları belirler. Tanımlanan ve belirlenen hakikatle bazı davranış ve varoluş biçimlerini (Osmanlı’dan Cumhuriyet’e nüfusun medeniyet ve bedeviyet, Müslüman, Osmanlı, Türk biçimlerinde sorunsallaştırılması) normal-anormal olarak, hakikat veya akli olarak sınıflandırır. Bu tanım ve kavramlaştırmalar bireylere kurumsal ve söylemsel ilişkilerle yani bir iktidar süreciyle dayatılır; bireyler de dayatılan davranış deneyim, varoluş biçimleriyle özdeşleşir. Dolayısıyla davranış, varoluş, deneyimler ve hakikat, bireylere sadece dayatılmaz, bilim bireyin bilgisini belirleyerek davranış, varoluş ve deneyimlerin oluşturulmasında aktif olmasını, bu sürecin gönüllü katılımcısı olmasını sağlar.

---

<sup>48</sup> Keskin, Ferda, “Sunuş: İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İstanbul, 2005, s. 27.

<sup>49</sup> Foucault, Michel, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, s. 171-172; Foucault, Michel, “Truth and Juridical Forms”, s. 8-9.

<sup>50</sup> Keskin, Ferda, “Sunuş: Özne İktidar”, Michel Foucault, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İstanbul, 2005, s. 19.

<sup>51</sup> Foucault, Michel, “Michel Foucault’nun Oyunu”, s. 136.



Toplum sağlığından, iktisadi yapıya, dil bilgisinden, tarihsel yaklaşıma, antropolojiden, siyasete ve devlet yönetimine kadar geniş bir alanda aynı yasa ve kuralları izlemeye cevaz veren “bilinçdışı kurallar”, bir dönemin epistemesi, farklı alanlardaki bilgileri ortaklaştıran bilme biçimleridir. Birbirinden hayli farklı “bilgi alanlarındaki genel oluşumu yöneten bilinçdışı kuralların tamamı” bilme biçimleridir.<sup>52</sup> Dolayısıyla burada sorunsallaştırılması gereken, fikirler tarihi (*history of ideas*) gibi bir kavramın belirme dönemini saptayıp geçirdiği dönüşümler boyunca takip etmeyi ve içerisinde doğduğu bağlam içerisindeki diğer düşüncelerin oluşturduğu ortama yerleştiren bir çözümlemeyi kapsamıyor. Temel olarak Foucault’nun “düşünce tarihi”<sup>53</sup> dediği ve Osmanlı’dan Cumhuriyet’e sorunsallaştırılan nüfusun medeniyeti, bedeviyeti, aşiretçiliği, İslami/geleneksel inancı ve pratikleri, yani bir biçimde kendi doğal ve geleneksel seyrinde olan, davranan, pratikler sergileyen varlık ve davranış şekillerinin sorun edilmesinin çözümlemesini kapsıyor. Haliyle bir düşünce tarihi tartışması, öncesinde verili kabul edilen, sessiz kalan, tartışmaya veya bir sorun alanına dahil edilmeyen deneyim, varlık biçimi ve da pratikler kümesinin tarihin bir döneminde sorun haline getirilmesi, üzerinde söylem üretilmesi ve tartışılmasıyla yeni pratikleri çağıran, kışkırtan ve öncesinde verili kabul edilen, sessiz olan pratik, varoluş, alışkanlık, davranış veya kurumlarda krize yol açmasını kapsıyor.<sup>54</sup>

Foucault’ya göre iktidarı baskı (*repression*) nosyonu ile düşünmek, iktidar etkilerine atfedilen bütün bir olaylar dizisiyle baskı nosyonu hayli uyumlu bir biçim gösterdiğinden, kolaydır.<sup>55</sup> Buna mukabil, iktidar sadece baskı ve yasaklama nosyonlarıyla düşünmek, iktidarın

---

<sup>52</sup> Foucault, Michel, *Özgürlük ve Bilgi: Fons Elders’le Söyleşi*, s. 11; 40-41; Foucault’ya göre bilimsel alanın, bir siyasi yapının ve ahlâki bir pratiğin oluşma sürecinde birbirlerine nasıl müdahale ettikleri önemlidir. Örneğin psikiyatrinin bir bilim olarak oluşması, alanının belirlenmesi ve nesnesinin tanımlanmasında siyasi bir yapı ve ahlâki bir pratik etkili olmuştur. Psikiyatri, siyasi yapıların bütün bir karşılıklı etkileşimi ve bir etik tutumlar kümesi olmadan var olamaz; fakat tersine, bir *bilme* alanı olarak deliliğin kurulumu, siyasi pratikleri ve bu siyasi pratiklerle ilgili etik tutumları değiştirmiştir. Bilimsel bilginin (*connaissance*) belirli bir alanı olarak deliliğin kurulmasında siyaset ve etiğin rolü bulunduğu gibi ayrıca bu bilginin etik ve siyasi pratiklerin üzerinde etkisi bulunur; Foucault, Michel, “Polemics, Politics, and Problematizations”, *Ethics: Subjectivity and Truth: Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984 (Volume 1)*, Ed. Paul Rabinow, Çev. Robert Hurley vd., New Press, New York, 1997, s. 116; Foucault, Michel, “Polemik, Siyaset ve Sorunsallaştırmalar”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 284-285.

<sup>53</sup> Foucault uzun süreden beri hem temsil sistemlerinin analizini kastettiği fikirler tarihinden (*history of ideas*) hem de tutum ve davranış şemalarının analizini kastettiği zihniyetler tarihinden (*history of mentalities*) ayrı bir düşünce tarihi (*history of thought*) yaptığını söyler. Ona göre düşünce tarihini oluşturan bir öge vardır: sorunsallaştırmalar; Foucault, Michel, “Polemik, Siyaset ve Sorunsallaştırmalar”, s. 285-286; Foucault, Michel, “Polemics, Politics, and Problematizations”, s. 117.

<sup>54</sup> Foucault, Michel, *Doğruyu Söylemek*, Çev. Kerem Eksen, Ayrıntı Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2014, s. 64.

<sup>55</sup> Buna karşın Foucault, baskının iktidarların tek özelliği olmadığını belirtir. Örneğin iktidarın baskıcı karakterine dair akla ilk gelen örneklerden olan Nazizm salt bir baskı, özgürlükten mahrumiyet ve bir nevi diktatörlük değildi. Bastırma, denetim ve polis gibi devlet işlevlerinin bir kısmının toplumsal bünyedeki bir kesim tarafından

“üretken” yanını kaçırmak anlamına geliyor. Zira iktidar salt bir baskı ve yasaklayıcı söylem ve pratikler bütünü olsaydı, insanların boyun eğmesi söz konusu olmayacaktı. Dolayısıyla iktidarı etkili, kabul edilebilir ve sürdürülebilir kılan, temel olarak baskı/güç araçlarıyla işlemeyip toplumsal bünyeye sızması ve üretkenliğidir.<sup>56</sup> İktidarın, esasında, olumlu/pozitif etkileri bulunur. İktidar bilgi, rıza, söylem ve bunlarla ilişkili olarak da öznellik üretir, zevk yaratır. Bu duruma rağmen, iktidarın baskı nosyonu ile işlediğini iddia etmek insanların yaşığı kabullendiğini ve bir tür kolektif mazoşizmin olduğunu savunmaktadır.<sup>57</sup> İşleyiş biçimi “süperego”<sup>58</sup> gibi sansürlemek, dışlamak ve bloke etmek olsaydı iktidar hayli kırılğan (*fragile*) olurdu. Aksine iktidar, arzu ve bilgi düzeyinde etkiler ürettiğinden güçlüdür. İktidarın bilgi ve arzusuyla bu ilişkisi, iktidarın toplumsal ve bireysel düzlemde derinlere kök salmasını ve kök saldığı yerden sökülüp atılmasını zorlaştırır. Haliyle iktidar bilgiyi engellemek bir yana onu üretir ve böylelikle de imkân dahilinde olur.<sup>59</sup>

Batı düşüncesinde özellikle de 16. yüzyıldaki insanların görme ve düşünme şekilleri ve dil ve şeyler arasındaki ilişki biçimi yeni bir şekle büründü. Foucault’ya göre bu yeni şekil, *rasyonalizmdi*. 17. yüzyıla gelindiğinde, artık, eski batıl ve doğa üstü şeylere inancın yok olduğu ve doğanın bilimsel bir düzende ele alındığı görüldü. Bu dönemle birlikte bizzat bilginin kendisi hem de bilinmesi gerekenin var olma tarzını mümkün kılan bilginin kendisi değişti.<sup>60</sup> Foucault’nun, klasik epistemenin kuruluşu sırasında, evrenin bir tür “yönetimselleştirilmesi” diye adlandırdığı ve görünür dünyanın bilgisini sağlamaya yönelik bir hareket gelişti. Buna göre

---

üstlenilmesi, Nazizm ve faşizmin mümkün koşullarından birisiydi. Buna göre, kitleler içinde derinlemesine bir nüfuz ve iktidarın bir kısmının kitle içindeki bir kesime devredilmesi Nazizm’in önemli bir olgusuydu. Haliyle Nazizm için “diktatörlük” kavramı genel olarak doğru olmakla birlikte kısmen yanlıştır. Çünkü Nazi rejiminde bireyler sadece SS olduğu ya da Nazi partisine kayıtlı olduğu andan itibaren hayli geniş bir iktidara (en azından, SS ve/veya partiye kayıtlı olmayanlar karşısında) da sahip oluyordu. Genel olarak diktatörlükten anlaşılan bir kişi veya zümrenin iktidarının tersine, Nazizm gibi “baskı” kavramıyla düşünülen rejimlerde iktidarın en korkunç ama en cazip edici yönü, kitle içindeki önemli miktardaki insana dağıtılmasıydı. Dolayısıyla iktidarın nüfus içine dağılma tarzını dikkate almak gerekiyor (Foucault, Michel, “Anti-Retro”, *Sonsuza Giden Dil, Seçme Yazılar 6*, Yay. Haz. Ferda Keskin-Ömer Albayrak, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 296-297). “Nazi rejimi gibi bir rejimde, özgürlüğün olmadığı kesindir. Ama özgürlüğe sahip olmamak demek iktidara sahip olmamak demek değildir.” (Agm., 229).

<sup>56</sup> Foucault, Michel, “Hakikat ve İktidar”, s. 69-70.

<sup>57</sup> Foucault, Michel, “Michel Foucault: Filozofun Cevapları”, *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 74.

<sup>58</sup> Foucault’ya göre iktidar, Freud’un tanımladığı süperego gibi dışlama, bastırma ya da cezalandırma şeklinde işleyen bir yapıya sahip olsaydı, bu etkilerini sonlandırmak ya da bilinçlenerek bu iktidarı yıkılabilirdi. Fakat iktidar Freudcu bir süperego gibi yapı değildir. İktidar yasaklamak, bastırmak ya da tek başına cezalandırma üzerinde işlemez; bedenlere nüfuz eder, çalıştırır, arzu ve zevkle bütünleşir; Foucault, Michel, “İktidar ve Beden”, s. 42.

<sup>59</sup> Foucault, Michel, “İktidar ve Beden”, s. 42.

<sup>60</sup> Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, Çev. A. M. Sheridan Smith, Routledge, London and New York, 2002, s. 60.

dünya alametler, harikalar ve mucizelerden arındı, kavranabilir bir doğa gözler önüne serildi, analogilerle değil matematiksel, ölçebilen ve sınıflandıran bir dünya algısı belirdi.<sup>61</sup> Batı düşüncesinde bu kopuşu, yani o dönemki bilimsel gelişmelerin etkisiyle uzun yıllardır inanılan bütün dinî, bilimsel ve geleneksel inançların oluşturduğu bilginin sorgulandığı dönemde, René Descartes'ın birinci meditasyonunun ilk cümlesinde de görebiliriz.

Ne çok yanlış doğru olarak kabul ettiğimi, dolayısıyla bu yanlışların üzerine temellendirdiğim şeylerin ne kadar kuşku götürdüğünü fark ettim ve o günden itibaren bilimlerde sağlam ve kalıcı bir şey inşa etmek istiyorsam, hayatımdaki her şeyi bir kerede kökünden söküp atmam ve meseleye tekrar başından başlamam gerektiğini anladım.<sup>62</sup>

Haliyle bilinenler, dış dünya ve bizzat varlık olduğu gibi kabul edilmeyip her şeyin bir sorgulama nesnesine dönüştüğü dönem başlayacaktı. Bu sorgulamanın merkezine de hem bilme ediminin aktörü hem de bilinebilir, bilinmesi gereken olarak insan geçecekti.

#### 1.1.4. İnsan Bilimleri ve İnsanın İcadı

19. yüzyıl öncesinde, insanı biliniyor kılan, bilme alanı içerisine dahil eden insan bilimlerinin yayıldığı epistemolojik alan henüz belirlenmemişti. Haliyle insan (yaşam, emek, dil de) henüz var olmadığından, söz gelimi 16. veya 17. yüzyıldaki herhangi bir felsefi görüşte, politik ya da ahlaki fikirde, bir pozitif bilim dalında, bir düşünsel muhayyilede “insan” gibi herhangi bir şeyle karşılaşılmıyor. İnsan bilimleri rasyonalizmin, çözülmemiş bazı bilimsel problemlerin, bir takım politik/yönetimsel kaygıların sıkıştırılmasıyla, insanın bilimsel nesnelere arasına sokulmasına karar verilmesiyle görünür oldu. Böylelikle insanın bilimsel nesnelere arasına mümkün bir sınıflandırmaya tabi tutulabilir bir şey olduğu kanıtlandı. Böylece insan, Batı kültürü kendisini hem tasarlayabilir hem de bilinebilir bir şey olarak kurduğunda zuhur etti.<sup>63</sup> Hasılı, 19. yüzyıldan başlayarak insanın dile getirdiği bilimsel söylemlere yaslanarak, insan diye yeni bir nesne ortaya çıktı ve bu insan nesnesiyle, insani bilimler inşa edilebildi. Bu süreçte bizzat insan hem özne olarak hem de nesne olarak bulundu. Hakeza, genel felsefi tema ve bir tür ideoloji/söylem insan değerinin ebedi bir kategori olduğuyla ilgili söylem üretti. Yani bir bilme

<sup>61</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 208.

<sup>62</sup> Descartes, René, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2013, s. 21.

<sup>63</sup> Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, Çev. A. M. Sheridan Smith, Routledge, London and New York, 2002, s. 375-376; İnsanın esasen temel gerçeklik olması, Fransız devrimine kadar gerçekleşmedi. Fakat “hümanizm” kavramı 19. yüzyıl ve 19. yüzyıl sonuna doğru gerçekleşmiş bir buluştur. Bu tarihten önce ne insan ne de bunu koşul alan hümanizm yoktu. Var olan da birtakım problemler, bilme, refleksiyon, doğa, hakikat, düzen vb. biçimleriydi. İnsanın icadı, insani bilimlere yol açmıştır; Foucault, Michel, “Kelimele ve Şeyler Üzerine”, Çev. Furkan Bedî Kuzu, *Dört Öge*, Sayı 3, 2013, s. 195-196.

ve bilgi nesnesi olarak ortaya çıkan *insanla* ilişkili olarak ve onu kuracak, bir söylem türü dolaşıma girmeye başladı.<sup>64</sup>

Haliyle insan bilimleri, insanın doğuştan ne olduğunun bir analizi değildir. Daha çok, insanın yaşayan, konuşan ve çalışan bir varlık olarak kendi pozitifliği içinde ne olduğundan, bu varlığın yaşamının ne olduğu, çalışmasının esas nitelikleri ve yasalarının neler olduğunu ve de ne şekilde konuşabildiğini bilmesine (ya da bilme gayretine) olanak sağlayan analizdir. Bu analiz ve bilgi, insanın kendiyile bir tür ilişki geliştirmesine, dolayısıyla özneleşmesine olanak verir.<sup>65</sup> Bilginin taşıyıcısı söylem türleri, haliyle özneliği inşa eden söylem türleri, bu söylemlerin içinde işlediği ve tarihsel olarak kurulan toplumdaki iktidar ilişkileriyle bağlantılı bir biçimde inşa olur.<sup>66</sup> Bundan dolayı kültürel formasyonlarda, hakikatin en önemli referans kaynağı olarak insan bilimlerinin bir analizi bu süreçlerdeki bağlantıları anlaşılır kılar. Netice itibarıyla insan bilimlerinin önemi, iktidar düzeni tarafından kuşatılmış ve insanlar için “doğru” söylemler kurmasındandır.<sup>67</sup>

Kant’a gelene kadar insan üzerine düşünme ikincildi. Buna göre ilk düşünceyi ifade eden sonsuz olanın düşüncesine göre, insan ikincil bir düşünmeydi. Kant’la birlikte tersi oldu ve insan sorunu öne çıktı; yani artık insan sonsuzdan ya da *hakikatten* yola çıkılarak düşünülmedi. Sonsuz, artık, verili değildi ve sadece sonluluk vardı. Kant’la başlayan bu sürecin kopuşu, özellikle, 19. yüzyılda insanı tanıma projesiyle ortaya çıktı. Foucault’ya göre bu da Kant’ın bir antropoloji olasılığını ya da tehlikesini taşıması anlamına geliyordu.<sup>68</sup> Geleneksel dönemde tanrı fikrine benzer bir biçimde 19. yüzyılda insan fikri üst bir kategori olarak görülmeye başlandı ve insan, tanrı fikrinin işlevine yakın bir işlev kazandı. Tanrı olmadan işleyebilecek bir insanlık fikrinden korkulduğu için Tanrı’nın olmadığı fikri pratik bir imkansızlıktı.<sup>69</sup> 19. yüzyıl

---

<sup>64</sup> Foucault, Michel, “Kimsiniz Siz, Profesör Foucault”, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 90-91.

<sup>65</sup> Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, s. 386.

<sup>66</sup> Foucault, Michel, “Arkeolojiden Hanedanlığa”, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 307.

<sup>67</sup> Keskin, Ferda, “Sunuş: İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 27. Zira herhangi bir söylemsel oluşumda, bilim ve bilgi arasında spesifik bir ilişki bulunur. Bilgi, yerini alan bilimin içinde kaybolan epistemolojik bir konum (*site*) değildir. Bilim (ya da bilim vasfı atfedilen bilgi) bir bilgi alanında yerleştirilir ve orada rol üstlenir. Bu rol, farklı söylemsel oluşumlara göre çeşitlenir ve bu farklı söylemsel oluşumların mutasyonlarıyla modifiye edilir; Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, s. 203-204.

<sup>68</sup> Foucault, Michel, “Felsefe ve Psikoloji”, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 28, Burada hemen belirtmekte fayda var; Foucault’nun antropolojiden kastı, insan kültürlerini inceleyen özel bir bilim değil, tüm bir felsefe sorunlarını insanı merkeze alarak düşünen ve insanın sonluluğu alanının içine yerleştiren felsefi yapıdır; Agm., s. 21.

<sup>69</sup> Foucault, Michel, “Kimsiniz Siz, Profesör Foucault”, s. 103.

öncesi kültürel tefekkürün, üretimin önceliği ve meşguliyeti *insan* değil daha çok tanrı, dış dünya, doğanın yasaları, beden, imgelem gibi alanları kapsıyordu: “İnsanı, bilimsel olarak tanıma fikri, insan varlığına dair ahlâki bir kaygı olduğu için değildir, tersine, insan varlığı mümkün bir bilginin nesnesi olarak inşa edildiğinden, daha sonra, çağdaş hümanizmanın tüm ahlâki temaları geliştirilmiştir.”<sup>70</sup>

Kapitalizm, genel olarak, insanın sahip olduğu bazı vasıfların emek gücü biçiminde kullanılması ve beden güçlerine zarar gelmemesi için iktidarın işleyişinde şiddeti dışlama eğiliminde oldu. Bundan dolayı bedenin iktidar tarafından kuşatılmasında, üretilmesinde insan bilimleri gibi yeni ve ince teknikler geliştirildi. İnsan bilimlerinin işlevi stratejiktir ve bazı ihtiyaçlara cevap vermek için tarihsel olarak icat edildi. Bu ihtiyaçlara cevap vermek üzere, söylemsel bir pratik olarak insan bilimleri, bazı varlık ve davranış biçimlerini sorunsallaştırdı. Bu sorunsallaştırmayı da bilim vasfına sahip olan veya bilimsel bir tür modele göndermede bulunan söylemler ve hakikat oyunları üzerinden gerçekleştirerek yeni deneyim biçimleri ve bunları kapsayan kimlikleri tanımladı; insanları da bu deneyimlerin öznesi olarak konumlandırdı. Dolayısıyla *insanın* bilimsel bilgisi olarak adlandırılan bilgi, iktidarın *insan* bedenini kuşattığı, denetlediği, etkilediği, tanımladığı ve yeniden ürettiği bir tür söylemin ve hakikat oyunlarının ürünüdür.<sup>71</sup>

İnsan bilimleri yaşadığı, ürettiği ve konuştuğu kadarıyla, üçlü bir şema boyunca insanı ele alır. Sorasında biyolojiye dönüşecek doğa tarihinin yaşam ve canlı varlıkları incelemeye ve farklı kategorilerde ele almasıyla *insan*, canlı bir varlık olarak büyüyen, belli fonksiyonlara sahip olan ve bazı ihtiyaçları bulunan bir şey olabildi. Söz gelimi, modernite öncesinde şeyler ve varlıklar arasındaki modern ayırım yoktu. Yahut insan, biyolojik süreçleriyle bir canlı türü olarak ele alınmıyordu. İkinci olarak, insan bedensel varlığıyla kendi ve diğerleriyle bir ağ gibi iç içe

---

<sup>70</sup> Foucault, Michel, “İnsan Öldü mü?”, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 32. 19. yüzyılda, mikro biyoloji ya da elektromanyetizma vb. çok önemli bazı keşiflerle aynı zamanda insan bilimleri de keşfedildi. İnsan bilimlerin keşfi, insanı mümkün bir bilginin nesnesi ve konusu yapmak, bir bilgi nesnesi olarak kurmayı sağladı; Foucault, Michel, “Foucault Sartre’a Cevap Veriyor”, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 106.

<sup>71</sup> Keskin, Ferda, “İnsan Bilimlerinin Bir Telosu Var mı?”, Yay. Haz. Tanıl Bora vd., *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, (Sempozyum Bildirileri), Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu*, Metis Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2001, s. 241. Bilimler, bir tür doğru ve yanlış sınırı belirler ve tanzim eder. Söylem içinde, önerme düzeyinde bir konuma sahip oldukça doğru-yanlış paylaşımı ve tanzimi; isteğe dayalı, değiştirilebilir, kurumsal ya da şiddeti zemin almaz. Fakat söylemler boyunca, onlar aracılığıyla, tarihin yüzyıllarını aşan gelen doğruluk istençleri, doğruluk istençlerinin ne olduğu ya da genel biçimi içinde bilme istençlerini yönlendiren paylaşım tipi bir “dışlama sistemine” (değiştirilebilen, kurumsal olarak baskıcı, tarihi sistem) dayanır; Foucault, Michel, *Söylemin Düzeni*, s. 27

geçen, nesne ve araç üreten, ihtiyaç duyduğu şeyleri mübadele eden, tüketim ve üretim için bütün bir dolaşım ağını organize eden bir türdür. İnsan, ekonominin başlangıcı olan ve öncesinden farklı olarak başka türlü nesne ve özneler tanımlayan bilimin gelişmesiyle paralel olarak gelişti. Son olarak, *insan* bir dile sahip olduğundan kendi için bir sembolik evren inşa edebildi. Bu sembolik evren içerisinde geçmişe, şeylere, diğer insanlarla bir ilişkiye sahip olabildi.<sup>72</sup>

Böylelikle *insan* yaşayan, çalışan ve bir dile sahip olan bir varlık olarak kavrandı, bunlar içerisinde, birlikte kendi ve yeri belirlendi. Görüldüğü gibi *insanın* icadı tek başına bir süreç değildi. *İnsanı* tanımlama süreci, *insana* atfedilen birtakım fenomenlerin tanımlanmasıyla doğrudan doğruya ilgiliydi. Örneğin, doğa tarihinden biyolojiye geçişe imkân sağlayan şey nüfus fenomeninin canlı varlıkların evrimi içinde sorunsallaştırılmasıydı. Bir gerçeklik ve iktidar teknikleriyle ilişkili olarak tanımlanacak fenomenler ve mümkün bilgiler alanı olarak nüfusun belirlenebildiği görüldü. Bu bilgilerle sürekli bir şekilde nüfusa dair yeni nesne alanları tanımlanabildiği için nüfus oluşup modern iktidarla ayrıcalıklı bir bağlantı sağlamış oldu. Dolayısıyla doğa tarihi ile biyoloji arasındaki sınır, nüfus sorunudur.<sup>73</sup> *İnsan*, yakın zamanda hem öznesi hem de nesnesi olarak dahil olduğu bilgi alanı içerisindeki pozisyonuyla, çerçevesi belirlenen bir biçimdir. Yani, *insan* figürü iki yüzyıllık bir geçmişe sahip olup bilgi içerisindeki yeni bir dönemeç, kıvrım ve haliyle bu bilgi yeni bir forma büründüğünde kaybolabilecek görece yeni bir icattır.<sup>74</sup> *İnsan*, insan bilimlerinin hem nesne olarak bilgi alanına hem de bu bilginin mümkün kılan bir kaynak noktası olarak beliren bir varlıktır.<sup>75</sup>

### 1.1.5. İktidar Teknolojileri ve İnsan Bilimleri

İnsan bilimleri dolayısıyla insan ve bununla ilişkili olarak nüfus fenomeninin keşfi iktidar sistemlerini de değiştirdi. Ortaçağ'ın sonundan itibaren, monarşilerin şekillendirdiği iktidar sistemleri kapitalizmin gelişimi için iki temel probleme sahipti. İlkin, toplumsal gövdeye uygulandığı haliyle süreksizdi ve nüfus ve çevreyi kapsayabilmekten uzak bir iktidardı. Bu iktidar biçiminin yapısı ve işleyiş yöntemi nedeniyle etkisinden kaçan ekonomik, bireysel, toplumsal, vb. hayli dinamik bulunuyordu. Denetlenemeyen, iktidar mekanizmalarının dışında kalan ekonomik süreçler ve toplumsal bazı dinamikler spesifik, atomik ve kapsayıcı türde bir

---

<sup>72</sup> Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, s. 383.

<sup>73</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 74-75.

<sup>74</sup> Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, s. xxv.

<sup>75</sup> Foucault, Michel, "Kimsiniz Siz, Profesör Foucault", s. 91.

iktidarın yerleşmesini gerektiriyordu. Toplumsal bünye ve mekanizmaları kapsayamayan bir iktidardan toplumsal gövde içinde ve tek tek bireylerin pratikleri boyunca denetlenebileceği sürekli, atomik ve bireyselleştirici bir iktidar zorunlu görülüyordu.<sup>76</sup> Gelişmiş monarşilerde bile rol oynayan iktidar ilişkileri, toplumsal uzamda hayli geniş halkaların ve boşlukların ortaya çıkmasına mâni olamıyordu. İşleyişi boyunca birey ve toplumsal alanda geniş boşluklara sahip, teması rastlantısal, vergi sistemi yahut ceza davalarında görüldüğü gibi emsal gösterme yöntemiyle işleyen bir sisteme tekabül eden bu iktidar, Foucault'nun tabiriyle “çözünürlük” kapasitesi bakımından zayıf olup toplumsal bedenin bireyselleştirici ve eksiksiz bir analizini yapma becerisinden uzaktı.<sup>77</sup>

Monarşi dönemindeki iktidar işleyişinin bir diğer problemi, temellük iktidarı biçiminde işleyen pratiğiydi. Aslında temellük pratiği, aynı zamanda iktidarı oluşturan temel işleyiş biçimiydi. Bu durum her zaman iktisadi bakımdan bir kayba neden oluyordu. Haliyle iktidar iktisadi hareketliliği sağlamak, güçlendirmek ve artırmaktan ziyade, bu dolaşım için bir engel oluşturuyordu. Foucault'ya göre şeyler ve insanları incelikli bir şekilde denetlerken, bu süreçte ekonomik olan ve sadece vergi tahsildarlığı yapmayan, iktisadi işleyişle uyumlu bir iktidar zorunlu oluyordu. Denilebilir ki kapitalizm için büyük bir yenilik sayılan buhar makinesi ve bunun gibi teknolojik/teknik buluşlar kadar önemli olan ve ayrıca son kertede bu keşiflerin koşulunu oluşturan şey siyasi teknolojilerin keşfiydi. Özellikle 17. ve 18. yüzyıllar boyunca siyasi teknoloji keşifleri disiplin ve biyoiktidar olarak iki başlık altında (iki farklı yönde geliştiklerinden) toplanabilir. Bunlardan ilki, Foucault'nun “disiplin” adını verdiği iktidar teknolojisidir. Disiplin teknolojisi, toplumsal uzamdaki en küçük yapılara kadar denetimi imkân dahilinde kılan, toplum içindeki atomlara/bireylere ulaşmayı hedefleyen, iktidarın bireyselleştirme ve bireyleri kapsama tekniklerini kapsar. Bireylerin nasıl gözetleneceği, davranışları, tutumları, becerilerinin nasıl denetleneceği, bunların pozitif yönde dönüştürülmesini sağlayan iktidar teknolojisi disiplindir.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Foucault, Michel, “İktidarın Halkaları”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 148.

<sup>77</sup> Foucault, Michel, “İktidarın Gözü”, *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 91.

<sup>78</sup> Foucault, Michel, “İktidarın Halkaları”, s. 149-150. Foucault'ya göre, buna rağmen sosyal bilimlerdeki iktidar temsil ve analizlerine monarşi musallat olmayı bırakmadı: “siyasal düşünce ve çözümleme alanında, kralın kellesi hâlâ uçurulamadı” (Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, s. 69). Yani iktidarı merkezî, tek biçimli ve yasa-yasaklama şeklinde düşünmenin yaygın olduğunu; “siyaset teorisi[nin] hükümrânın kişiliğine saplanıp kaldı[ğın]” ve “kralın kafasını uçurmamız gerektiğini söyler”; Foucault, Michel, “Hakikat ve İktidar”, s. 72.

Foucault'nun "disipliner iktidar" (*disciplinary power*) içerisinde tanımladığı okul, hastane, hapishane vb. gibi kurumlar kendi söylemlerine sahip ama ayrıca birer bilgi aygıtı ve bilgi alanı da yaratır. Foucault bu disiplin şebekelerinin, bilgi oluşturma aygıtları düzeni içerisinde hayli yaratıcı olduğunu ve aynı zamanda söylemin de taşıyıcısı olduğunu söyler.<sup>79</sup> Böylelikle bu disiplinci iktidar uysal kılma ve üretken kılma yöntemi olarak, sadece bedensel/fiziki bir zoru ya da şiddeti değil ürettiği bu bilgiyle insanlara belli öznellik biçimlerini dayatabilir.<sup>80</sup> Çünkü bilimlerin varoluşu, dilin ve söylemin varoluşunu belirler.<sup>81</sup> Disiplinci iktidar ve bilimlerin arasında birbirini koşullayan bir tarihsel bağ bulunuyor. Benzer şekilde modern devlet ile 18. yüzyılda bilgilerin "disiplinleşmesi" (*disciplinarization*) arasında da bir ilişki söz konusudur.<sup>82</sup> Zira bilimsel bir "disiplin, söylemin üretimindeki bir denetim ilkesidir. Kuralların sürekli olarak yeniden güncelleştirilmesi şeklindeki bir kimliğin yardımıyla söylemin sınırlarını saptar."<sup>83</sup>

Aslında bilgileri kendi içerisinde parçalayan, disiplinlerin önünü açan esas oluşum 18. yüzyılın sonu 19. yüzyılın başında, eski üniversitelerden farklı olarak yeniden yapılanan Napolyon dönemine özgü üniversiteler oldu.<sup>84</sup> İktidar teknolojileri hükümlerlik tarzı işleyiş biçim ve rasyonalitesinde, tebaası hakkında bilgi üretmiyordu. Haliyle bilgi sahibi olmadığı ve bilgiyle bir tür uysallaştırma gerçekleştiremediği için hükümlerlik iktidarı, tebaası olan insanların canı ya da malına el koymaya, dışlayıp bastırmaya yönelikti. Disipliner iktidar işleyişiyle yönetim teknolojileri, bilgi üretmeye ve bu bilgiyle davranış ve varoluş alanlarını

---

<sup>79</sup> Foucault, Michel, "İki Ders", s. 115.

<sup>80</sup> Keskin, Ferda, "Sunuş: Büyük Kapatılma", Michel Foucault, *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İstanbul, 2005, s. 14.

<sup>81</sup> Foucault, Michel, "Michel Foucault ile Söyleşi", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 264.

<sup>82</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, Çev. David Macey, Picador, New York, 2003, s. 173.

<sup>83</sup> Foucault, Michel, *Söylemin Düzeni*, s. 41.

<sup>84</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 182-183.



(kimlik, cinsellik, aile vb.) “normalleştirme”<sup>85</sup> üzerinden işlemeye başlaması büyük bir yenilikti.<sup>86</sup>

Bilgilerin dönüşümü, temel olarak, disiplinler iktidar ve onun rasyonellik biçimiyle doğrudan ilişkilidir. 18. yüzyıl, *bilmelerin* disipline edildiği yüzyıl oldu. Her bilginin sahte bilgi ya da bilgi olmayanı (*nonknowledge*) eleyecek bir dahili organizasyonu bulunuyordu. Bilgi biçimleri homojenleştirilerek, normalleştirilerek, sınıflandırılarak, hiyerarşikleştirilerek ve organize edilerek merkezileştirildi. Bu suretle her *bilme* bir disiplin içinde, bir disiplin çatısı altında örgütlendi. Disipline edilen bu bilgi biçimleri düzenlendi, aralarında iletişim tesis edildi; böylelikle spesifik bir şekilde bilim olarak bilinen bir tür genel alan ya da genel disiplin içinde sınıflandırıldı ve hiyerarşik bir şekilde organize edildi. Böylece 18. yüzyıldan önce tekil ve özerk bir şekilde var olan ve günümüz toplumunun ayrılmaz birer fenomeni olarak algılanan, genel bir şekilde tanımlanan, bilgilerin disiplin polisi “bilim” ortaya çıktı.<sup>87</sup> Foucault’ya göre iktidar bu disiplinden ibaret değildir ama “disiplin iktidarın mümkün işleyiş biçimlerinden birisidir.”<sup>88</sup>

Bu üç iktidar biçimini kabaca şöyle özetleyebiliriz: “Hükümlerlik bir toprağın sınırları içinde uygulanır, disiplin bireylerin bedenleri üzerinde uygulanır, güvenlik ise bir nüfusun bütünü üzerinde uygulanır.”<sup>89</sup> Disiplinci iktidar bedenle, beden-insanla ilgilenir. Disiplin insan çokluğunu gözetleyerek, eğiterek, kullanılacak ve gerekirse cezalandırarak bireysel bedenlere döndürür. Biyoiktidar asal olarak, yaşama özgü süreçlerden etkilendiklerinden dolayı insan çokluğuyla ilgilenir. Temeli 18. yüzyılda atılan disiplin gibi insan bedeninin anatomo-

---

<sup>85</sup> Normalleştirme tekniğiyle işleyen disiplinler iktidar biçimleri, hükümlerlik bedeninde vücut bulan yasa gibi değil. Disiplinler iktidar, 18. yüzyılda gelişmeye başlayan insan bilimleri, tıbbın yaygınlaşması, klinik bilgilere vb. dayanarak, hükümlerlik iktidarı içinde, gerilimli bir ilişki içinde kısmen özerk bir yapı olarak işlemeye başladı. Normalleştirmeye dayalı disiplin iktidarı, yasa/yasak üzerinden işleyen hükümlerlik iktidarının siyasal alanı haklara sahip öznelerin edimi olarak okumasına karşın, beden ve davranış çokluklarına normlar dayatarak bir tür hakimiyet kurma prensibine göre çalışır. Bu biçimde bir hakimiyet arayan iktidar teknolojisi, politikayı savaşın bir devamı olarak görür. Daha düzenli ve disiplinli hale gelmeye başlayan ordu nizam ve kurumsal kavrayışını, sivil toplum alanına (okullara, hastanelere, hapishanelere, fabrikalara vb.) ve toplumsal yaşama taşımak, bir tür nizam geliştirmeye başlamak (Taylan, Ferhat, “Önsöz: Strateji, Norm, Yönetim: 1978 Dersi İçin Bir Güzergâh”, Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2013, s. xviii ) bu yeni iktidar teknolojisinin ilk işleme biçimlerinden ve bizzat bu iktidarın koşullarından biridir.

<sup>86</sup> Taylan, Ferhat, “Önsöz: Strateji, Norm, Yönetim: 1978 Dersi İçin Bir Güzergâh”, s. xvii.

<sup>87</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France*, s. 181-182.

<sup>88</sup> Foucault, Michel, “Siyaset ve Etik”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 277.

<sup>89</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 12.

politiklerinden ziyade, insan ırkının biyopolitiği olarak adlandırılan yeni hedeflere sahip bir teknolojidir.<sup>90</sup>

Bu yeni siyasal teknolojilerin en önemli dinamiği nüfus ve bireylere dair bilgi üretmek, yaşayan canlıları bilgi nesnesi yapmak ve bu bilgi üzerinden birey ve nüfusu yönetmek. Başka iktidarlar tarafından hali hazırda kontrol edilen, gözlem nesnesi yapılan bireylerden bilgi elde eden, Foucault'nun diğer iktidarları kat eden ve harekete geçiren bir şey olarak gördüğü, bir "epistemolojik iktidar" (*epistemological power*) söz konusu oldu. Ona göre bu bilgi üretimi iki biçimde meydana gelir. İlki, kurumlarda bulunan bireylerin pratiği ve denetlenme süreçleri boyunca üzerinde uygulanan iktidarca elde edilen bilgi. Bu durumdan oluşan ikinci bir bilgi kanalı ise bireylerin gözlemlenmesinden, sınıflandırılmasından, edimlerinin kaydedilmesinden, analizinden ve bireylerin mukayeselerinden gelir. Böylelikle üzerinde iktidar uygulanan bireyler yeni normlarla ilişki içerisinde kendi kendilerine oluşturdukları bilginin elde edileceği, yeniden üretilecek ve biriktirileceği yer olabilirler. Veyahut yeni kontrol ve denetim tekniklerine imkân tanıyan bilgi nesnelere olurlar.<sup>91</sup> Bu iktidar tertibatından dolayı Foucault'ya göre içinde yaşadığımız toplumun temel dinamiklerinden biri bilginin oluşması, dolaşımı ve tüketimidir. Nasıl ki sermaye birikimi günümüz toplumunun en temel çizgilerinden biriye, bilgi birikimi de aynı doğrultuda düşünülmeli. Bilginin üretimini, birikimini ve uygulanmasını bu kadar hayati kılan da bunların iktidar mekanizmalarıyla ayrılmaz bağıdır. 16. yüzyıldan beri bilgi biçimlerinde ve bilgi içeriklerinde yaşanan ilerleme, insanlığın özgürlüğü adına hayati bir güvence sayılsa da büyük bilgi sistemleri eş zamanlı bir şekilde kölelik ve tahakküm etki ve işlevlerine sahiptir.<sup>92</sup>

Bilme (*savoir*), belirli bir zaman ve alanda geçerli ve kabul edilebilir bütün prosedürlere ve bilginin (*connaissance*) bütün etkilerine atıfta bulunmasıyla tanımlanır.<sup>93</sup> Haliyle bilme ve bilgi biçimleri, iktidarla ilişki içerisinde bir çerçeveye sahip olur. Lâkin bilgi siyasi iktidara bütünüyle tabi olmasa da bilimsel bilginin gelişimi, iktidar mekanizmalarındaki değişimle ilgili

---

<sup>90</sup> Foucault, Michel, *Toplumunu Savunmak Gerekir: Collège de France Dersleri, 1975-1976*, Çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2004, s. 248.

<sup>91</sup> Örneğin, pedagojik yöntem, çocuğun okuldaki ödev, sorumluk ve görevlere adaptasyonundan çıkarılmıştır. Adaptasyonlar ise çocuğun davranışlarından gözlemlenmiş ve elde edilmiş bilgilerden oluşur; bu bilgiler de daha sonra çocuk üzerinde uygulanan kurum ve iktidar biçimlerinin işleyiş yasası haline getirilmiştir; Foucault, Michel, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", s. 251; Foucault, Michel, "Truth and Juridical Forms", s. 83-84.

<sup>92</sup> Foucault, Michel, "Michel Foucault ile Söyleşi", *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 311.

<sup>93</sup> Foucault'dan aktaran, Agamben, Giorgio, *The Signature of All Things: On Method*, Çev. Luca D'Isanto – Kevin Attell, Zone Books, New York, 2009, s. 9.

olup bu mekanizmalar bilimsel bilginin ilerlemesini sağlar.<sup>94</sup> Buna karşın tersi bir ilişkiyle, iktidarın kendisini koşullandıran ve/veya sınırlarını belirleyen şey bilgidir.<sup>95</sup> Foucault'ya göre her bilgi veya bilim, uygulanmakta olan bir iktidarı fiilen ifade eder veya gerektirir.<sup>96</sup> Yani "siyasi iktidar bilme yokluğu değildir, bilme ile birlikte örülmüştür."<sup>97</sup> Bunun nedeni de bir bilgi biçiminin oluşumu ile iktidarın uygulanması arasında ilişkidir.<sup>98</sup> Siyasal iktidar ve bireyler, bilgi biçimleriyle dış dünya, şeyler ve kendileriyle ilişki kurar, anlamlandırır ve görür. Haliyle bilme biçimi, iktidarın uygulanma süreçlerini belirler. Böylelikle, "bilgelik, artık geleneksel anlamıyla, ilahi ve insani yasaların, adaletin ve eşitliğin bilgisi olarak değil; daha çok, şeylerin bilgisi, ulaşılabilecek ve ulaşılması gereken amaçların ve bunlara ulaşmak için gerekli şeylerin düzeninin bilgisi olarak anlaşılır; hükümrânın bilgeliğini oluşturacak olan bilgi bu bilgidir."<sup>99</sup>

İktidar ilişkileri bilgi aygıtı ve bilgi alanı oluşturur, bilgi de iktidar ilişkilerini hem mümkün kılar hem de güçlendirir.<sup>100</sup> Lâkin bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi bir tür maskeleyen veya örtme ilişkisi olarak düşünmemek lazım. Buna göre bilgi iktidara dahil olup tahakküm biçimlerini örten bir özelliğe sahip değildir. Aynı zamanda tahakküm yapılarının da daima baskı, kapatma vb. biçimleri aldığına yönelik bakış yerinde değildir. Buna binaen Foucault'ya göre, bilgi ve iktidar arasında farklı ilişkiler bulunur; aynı tipteki iktidar biçimleri nesne ve yapılar bakımından farklı türdeki bilgileri üretir. Söz gelimi kurumsal olarak hastane yapısı, bünyesi içinde psikiyatrik türde bir hapsedmeye sebebiyet verdi, bu psikiyatrik hapsedme pratiğine de psikiyatrik bilgi bünyesinin oluşumu eşlik etti. Aynı zamanda hastane yapısı içerisinde, bilimsel açıdan farklı bir gelişim potansiyeline sahip bir tıbbın temeli sayılan anatomik-patolojik bilgi de gelişti.<sup>101</sup> "Demek ki, elimizde iktidar yapıları var, hayli yakın ilişkiler içindeki kurumsal biçimler- psikiyatrik kapatma, hastaneye yatırma gibi. Bu biçimler, farklı *bilme* biçimlerine bağlıdır. Bunların aralarında ne nedenselliğe ne de kimliğe, fakat koşullara

---

<sup>94</sup> Foucault, Michel, "Disiplinci Toplum Krizinde", *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 248.

<sup>95</sup> Keskin, Ferda, "Sunuş: Özne İktidar", s. 18.

<sup>96</sup> Deleuze, Gilles, *Foucault*, s. 58.

<sup>97</sup> Foucault, Michel, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", s. 198.

<sup>98</sup> Foucault, Michel, "Michel Foucault ile Söyleşi", s. 304.

<sup>99</sup> Foucault, Michel, "Yönetimsellik", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Seçme Yazılar 1, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 277.

<sup>100</sup> Keskin, Ferda, "Sunuş: İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi", s. 23.

<sup>101</sup> Foucault, Michel, "The Concern for Truth", *Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings 1977-1984*, Ed. Lawrence D. Kritzman, Çev. Alan Sheridan vd., Routledge, New York, 1988, s. 264-265; Foucault, Michel, "Hakikat kaygısı", *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İstanbul, 2005, s. 93-94.

dayanan bir ilişkiler sistemi bulunur.”<sup>102</sup> İktidar ve bilgi ilişkisinde iktidarın bilgiye, bilginin de iktidara sürekli bir eklemleme içinde olduğu daimî bir döngü söz konusudur. Yani, iktidar işleyiş sürecinde kesintisiz olarak bilgi üretir ve tersinden bir döngüyle, bizzat bilgi de iktidarın cari ve fiili etkilerinin oluşma koşullarını sağlar.<sup>103</sup>

### 1.1.6. Hakikat ve Hakikat Rejimi

Son olarak *hakikat* ve *hakikat rejimi* kavramlarıyla ne ifade ettiğimi açmam gerekiyor. Bu iki kavram arasındaki ayrımı, tezdeki tartışma üzerinden ifade etmem gerekirse, Osmanlı'nın son döneminde genel olarak nüfusun düşünülme biçimi ve buradan hareketle yapılan bilimsel çalışmalarla Kürtlere dair bir hakikat inşa edildi. İnşa edilen bu hakikat, Cumhuriyet'le birlikte bir hakikat rejimine dönüştü(rüldü). Hakikat veya hakikat rejimi olsun, bilimsel metinlerle Türkiye'de Kürtlerin bilinme biçiminin stratejik bir inşası sağlandı. Burada stratejiyle kastedilen bilinçli, planlı ve manipülatif bir tasarımdan ziyade, Kürtlerin bilinme biçiminin ve bu bilgiden mülhem Kürtlerin konumunun etkisidir. Osmanlı'da 19. yüzyıldan itibaren nüfusun medenilik üzerinden sorunsallaştırılması, 20. yüzyıla birlikte medeniliğin zaman içinde Türklükle belirlenmesi ve bu süreçte Kürtlere dair üretilen söylem, Kürtlerin hakikatini inşa etti. Kürtlerin görülme ve Kürtlere dair bilme biçiminin kurucu söylemi, medenilik söyleminin oluşturduğu hakikat dolayımıyla inşa edildi. Bu medeniyet söylemi oluşturduğu etkiyle Kürt aydınlarının da hakikatini belirledi. Bu hakikatin bir tür zorlama sistemine eklemleme, yani hakikat rejimi haline gelmesi Cumhuriyet'le birlikte gerçekleşti ve uzun yıllar içinde kristalize olan bir hakikat inşa etti. Medeniyet söylemi ayrıca Kürtlere dair söylemin semantiğini belirledi. Hakikat rejimi, 1970'ler ve 1990'larla aşındı ama kurulan hakikatin günümüzde de farklı form, transkripsiyon ve bilme biçimleriyle devam ettiği görülüyor.

Foucault iktidarın “nasıl”ının iki gösterge tesis edilerek ya da iki hatla anlaşılabilceğini söyler. Bu iki hat veya gösterge: bir taraftan resmi olarak iktidarın köşelerini ve sınırlarını işaretleyen/belirleyen hukuk kuralları (*right of rules*), diğer taraftan ise tam karşısında ya da diğer hatta iktidarın ürettiği, idare ettiği ve buna karşılık onun da bu iktidarı yeniden ürettiği “hakikat-etkileri” (*truth-effects*) bulunur. Böylelikle, modern toplumlarda aralarında ilişki özel olarak organize edilen iktidar, hukuk ve *hakikat (truth)* şeklinde bir üçgen belirir. Çoklu iktidar

---

<sup>102</sup> Foucault, Michel, “The Concern for Truth”, s. 265.

<sup>103</sup> Foucault, Michel, “Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi”, *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 35.

ilişkileri, ayrılmaz bir bağ/ilişki içinde olduğu *hakikat* söylemiyle (*discourse of truth*) birlikte toplumsal bünyeyi kat eder, toplumu yeniden oluşturur ve belirler. İktidar ilişkilerinin kurulması ve işlemesi için *hakikat* söylemlerinin üretimi, birikimi, yayılışı ve işlevselliği zorunludur. Döngüsel olarak *hakikat* söylemleri ekonomisi, iktidar boyunca iktidara dayanarak ve iktidar sayesinde işleyerek iktidarı var kalır. Kanunu koyan *hakikat* olduğundan, kanun olgusu da *hakikate* tabidir. Zira insanlar, doğru kabul edilen ve spesifik iktidar etkileri taşıyan söylemler, bilgiler tarafından yargılanır, mahkûm edilir, bazı pratikleri ve görevleri yapmaya zorlanır, belli tipteki yaşam biçimlerine ve ölmeye sevk edilir. Bireyler *hakikate* ihtiyaç duyan ve bunu talep eden iktidar tarafından *hakikat* bulmaya, üretmeye ve söylemeye mükellef kılınır, bunun için baskı görür. İktidar, *hakikat* arayışını kurumsallaştırır, profesyonelleştirir. Medeniyetler zenginlik ürettiği gibi *hakikat* üretmeli, zenginlik üretimi de *hakikat* üretimini zorunlu kılar.<sup>104</sup> Foucault'ya göre *hakikat* üretimini ve genel olarak *hakikatin* “ekonomi politiği”ni beş özellik belirler. Evvela, *hakikat* bilimsel söylemlerden ve bilimsel söylemleri üreten kurumlardan ortaya çıkar. İkinci olarak, siyasi iktidar ve ekonomik üretim için de *hakikat* ihtiyacı zaruri olduğundan, *hakikat* ekonomik ve siyasi olarak kesintisiz bir teşvik altındadır. *Hakikat*, üçüncü olarak, toplumsal yapıda görece geniş bir yer kaplayan eğitim ve haberleşme aygıtları içinde dolaştığından, yaygın bir dağılımın ve tüketimin nesnesidir. *Hakikat* önemli oranda üniversite, ordu, yayıncılık, medya gibi hayli büyük ve geniş, siyasi ve ekonomik aygıtların sıkı bir denetiminde üretilir ve yaygınlaştırılır. Son olarak *hakikat* siyasi ve toplumsal ideolojik mücadeleler, ayırım ve çatışmalarla ilişkili bir sorundur.<sup>105</sup>

Söylemsel pratikler yani bilgi, söylemsel olmayan pratikleri kapsayan iktidar ile birlikte ve bunlar dolayısıyla işleyerek hakikat üretir. Foucault yapmaya çalıştığı tarih, sosyoloji ya da ekonomi olmadığını, bir tür politika olarak gördüğü felsefeyle yani *hakikatin* felsefesiyle ilişkili olduğunu ve kendisi için söz konusu meselenin “*hakikatin* politikası” analizi olduğunu belirtir.<sup>106</sup> *Hakikati* “bilgi içeriği veya bilginin formel yapısı olarak”<sup>107</sup> değerlendirir. *Hakikat*, “keşfedilecek ve kabul edilecek *hakikatler* bütünü değil, doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı

---

<sup>104</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 24-25; Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir: Collège de France Dersleri, 1975-1976*, s. 37-39.

<sup>105</sup> Foucault, Michel, “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İstanbul, 2005, s. 51.

<sup>106</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 4.

<sup>107</sup> Foucault, Michel, *Öznellik ve Hakikat: Collège de France Dersleri, 1980-1981*, Çev. Sibel Yardımcı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2017, s. 16.

ve doğruya birtakım spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar”<sup>108</sup> biçiminde düşünülmelidir. Dolayısıyla *hakikat*, bilinci özgür öznelerce bulunabilecek, çileci ve rasyonel bir süreçle keşfedilecek bir şey değildir. “Hakikat bu dünyaya ait olan bir şeydir: Hakikat çok sayıda zorlama sayesinde ortaya çıkar. Ve düzenli iktidar etkileri yaratır.”<sup>109</sup> Bundan dolayı “hakikat[i], her şeyden önce bir zorunluluklar sistemi”<sup>110</sup> olarak kavramak gerekir. İktidar tarafından üretilen ve iktidar mekanizmalarının mümkün koşullarından olan *hakikate* bireyleri bağlayan ve birleştiren iktidar etkileri vardır.<sup>111</sup>

İnsanların, öznelerin bütün bir pratiği “hakikat oyunları”yla (*games of truth*) bağlantılıdır.<sup>112</sup> İnsan varlığının, söylemler tarafından nesneleştirilmesi ve kavramsallaştırılması, yani bir varlık ve söylemin eklememesinin bütün bir kurallar bütününe *hakikat oyunları* adı verilir.<sup>113</sup> *Hakikat oyunu*, insanın tarihsel olarak belirlenen, düşünülebilir ve düşünülmesi gereken şeylerin sınırı olan deneyimlerin öznesi olarak kurulmasını ifade eder. Başka türlü bir ifadeyle *hakikat oyunu*, sorunsallaştırılan şeyle ilgili belli hakikatlerin üretilme sürecinde işletilen kurallar ve prosedürler bütünüdür.<sup>114</sup>

“Hakikat oyunu”, doğru şeylerin keşfi değil; bir öznenin bazı şeyler hakkında söyleyebileceği şeyin, doğru ya da yanlış sorunuyla bağlantılı olmasını belirleyen kurallardır. Kısacası, düşüncenin eleştirel tarihi ne hakikatin elde edilmesinin ne de gizlenmesinin tarihidir; hakikat oyunlarının ortaya çıkışının tarihidir; “Doğru-söylemlerin” [*véridiction*] tarihidir, bunlar doğru ya da yanlış olarak adlandırılmaya elverişli söylemlerin, bir şeyler alanıyla eklemeli biçimleridir.<sup>115</sup> Foucault özne ve *hakikat oyunları* arasındaki ilişkiyi ya hapishane, tımarhane sistemindeki gibi zorlama pratiklerinden ya da bilimsel veya teorik söylemsel pratiklerden yola çıkarak iki biçimde düşünür. Haliyle hakikat oyunları, bilim biçimine sahip olabilir ya da bilimsel bir modele gönderme yapabilir ve/veya denetim kurumları ya da pratiklerinde bulunabilir.<sup>116</sup> Bu iki biçim de *hakikatin* kurulmasını, bunun bireylere dayatılmasını ve bu dayatılanı bireylerin

---

<sup>108</sup> Aynı cümle iki ayrı makalede de olduğu gibi geçiyor: Foucault, Michel, “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 52; Foucault, Michel, “Hakikat ve İktidar”, s. 83.

<sup>109</sup> Foucault, Michel, “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 50.

<sup>110</sup> Foucault, Michel, *Öznellik ve Hakikat: Collège de France Dersleri, 1980-1981*, s. 16.

<sup>111</sup> Foucault, Michel, “İktidar ve Bilgi”, *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 173.

<sup>112</sup> Foucault, Michel, *Öznellik ve Hakikat: Collège de France Dersleri, 1980-1981*, s. 209.

<sup>113</sup> Keskin, Ferda, “Önsüz”, Michel Foucault, *Öznenin Yorum Bilgisi: Collège de France Dersleri, 1981-1982*, Çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2015, s. xiii.

<sup>114</sup> Keskin, Ferda, “Sunuş: Özne İktidar”, s. 13.

<sup>115</sup> Foucault, Michel, “Foucault”, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 352-353.

<sup>116</sup> Foucault, Michel, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı”, s. 221-222.

kendi *hakikati* görmesini sağlar. Böylelikle ne sadece bir zorlama ne de tek başına bir rıza ilişkisi söz konusudur.<sup>117</sup>

Dolayısıyla toplumsal bedeni kuran konsensüs değil, “bizzat bireylerin bedenleri üzerindeki iktidarın maddiliğidir.”<sup>118</sup> Bu maddilik, doğru olduğu kabul edilen bilimsel söylemlerin bağlı olduğu hakikat oyunlarıdır. *Hakikati* “özgür olan, belli bir konsensüs düzenleyen ve kendilerini belirli iktidar pratikleri ve kısıtlayıcı kurumlar ağına girmiş durumda bulan bireyler”<sup>119</sup> söyleyebilir. Kişilerin *hakikatle* ilişkisi hem bir tür bilinç ilişkisiyle, yani “içsel” bir süreçle, bilme ilişkisiyle ve kendi *hakikatini söyleyen* olmasıyla hem de kendisine *hakikati* söylenen olmasıyla işler. Bu iki ilişkide, *hakikatini söyleyen* ve *hakikati* söylenen, biri diğerini önceliklemez, aksine birlikte işler. *Hakikat edimleri*, “büyük oranda kişinin başkalarının hakikatini değil, kendi hakikatini ifade etmesi üzerine kurulu”dur.<sup>120</sup> Bundan dolayı, Foucault için bilgi-iktidar sorunu kendi açısından temel sorun olmayıp sadece özne ile *hakikat oyunları* arasındaki ilişkileri analiz etme yönteminin en kesin şekilde yapılmasını sağlayan araçlardan biri olarak bilgi-iktidar alanlarını gördüğü için önemlidir.<sup>121</sup>

Netice itibariyle “hakikate erişmek, varlığın kendisine erişmektir.”<sup>122</sup> Bu durumda öznellik, insan varlığının bizzat kendi hakikatiyle ilişkisiyle kurulan ve dönüşen bir şey olduğundan, hakikatin söz konusu olmadığı, hakikati içermeyen bir özne kuramı da olmaz. Fakat *hakikat*, evrensel ve formel ölçütlerle belirlenmez ve evrensel geçerliliğe sahip bilgi içeriği de değildir. Bakış açısına göre doğru ve yanlış kabulünden bağımsız olarak *hakikat*, özneye bir iktidar sistemi boyunca ve zorunluluklar sistemiyle dayatılır. Bir zorunluluklar sistemi olarak psikiyatri, kriminoloji söylemlerinin “kökeninde doğru söyleme has, doğru sözce üretimine, doğrulamaya özgü zorunluluklar sistemi yatar”. Dolayısıyla *hakikat* bir şeylerin doğru farz edilmesi, doğru olduğuna inanılması, öznenin de bu doğru kabul edilen bu *şeyleri*

---

<sup>117</sup> Foucault, Michel, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, s. 223; Foucault, Michel, “Truth and Juridical Forms”, s. 57.

<sup>118</sup> Foucault, Michel, “İktidar ve Beden”, s. 39.

<sup>119</sup> Foucault, Michel, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı”, s. 242.

<sup>120</sup> Yardımcı, Sibel, “Önsöz: Başka Türü Bir Aşk: Hakikat, Kendilik, Cinsellik”, Michel Foucault, *Öznellik ve Hakikat: Collège de France Dersleri, 1980-1981*, Çev. Sibel Yardımcı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2017, s. xxiii.

<sup>121</sup> Foucault, Michel, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı”, s. 233. Dolayısıyla önemli olan, örneğin, psikoloji bilgisinin tarih boyunca nasıl oluştuğu değil, öznenin, bir özne olarak bilgi nesnesi haline geldiği *hakikat oyunlarının* nasıl oluştuğunu bilmektir. Foucault bunu iki analiz yöntemiyle sürdürdü: Konuşan, çalışan ve yaşan özne sorunun ortaya çıkması ve bilimse bir bilgi alanına dahil edilmesi konusunda ampirik bilimlerin pratiği ve bazı insan bilimlerinin oluşumu. Söz konusu olan, *hakikat oyunlarına* öznenin nesne olarak dahil edilebileceği kiplerin incelenmesidir; Foucault, Michel, “Foucault”, s. 353-354.

<sup>122</sup> Foucault, Michel, *Öznenin Yorum Bilgisi: Collège de France Dersleri, 1981-1982*, Çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2015, s. 165.

kendi *hakikati* olarak görüp bunları kabullenmesi, tabi olması ve bu *hakikati* üretmek zorunda kalmasıdır.<sup>123</sup>

Hakikatin tarihi ile (bilen) öznenin tarihi birbirinden bağımsız değildir ve içinde yer ve söz aldıkları doğrulama biçimleri yalnızca sözün konu ettiği nesnelere değil, bu biçimler dahilinde söz alan özneleri de bağlar. Bu bağlayıcılık kişinin hem kendisiyle hem de başkalarıyla ilişkileri üzerinde etkilidir, çünkü kimse kendi çağının, kendi toplumunun hakikat atfettiği şeylere kayıtsız kalamaz (ister onları benimsesin, ister dönüştürmeye çalışsın, ister reddetsin). Son kertede, kendimizle ilişkimiz de, kendilik deneyimimiz de, çağımızın hakikatının gölgesindedir: bizi, kendimizi düşündüğümüz, söylediğimiz, yaptığımız şeylerin öznesi olarak tanımaya iten özgün söylem ve pratiklerin ve bunlar çerçevesinde tezahür ettiği düşünülen hakikatin.<sup>124</sup>

*Hakikat rejimleri* bireylere bir tür doğru bilgi, *hakikat* inşa ederek ve dayatarak öznellik inşa eder. Foucault bunu “hakikat/bilgi, iktidar ve kendilik/etik” şeklinde üçlü bir mekanizma üzerinden tartışır. İktidar ilişkileri ve bazı stratejilerle *hakikat* dolaşıma sokulur. Bireyler, *hakikat* ve iktidar ilişkileri dolayısıyla kendini bir tür bilgi nesnesi olarak kurar, kendisiyle bir tür bilinç ilişkisi geliştirir. Ayrıca bireyler başkaları üzerinde etkide de bulunur, bir tür etkileşim sürecine dahil olur.<sup>125</sup>

Bilim tarihi içerisinde ve bilim tarihini dayanak olarak inşa edilen *hakikat* tarihi, kendi düzenleme kural ve ilkeleri boyunca kendi sorunlarını çözer. Hakikat tarihi ayrıca, bizzat *hakikatin* oluştuğu, belli öznellik, nesne alanları ve bilme biçimlerini doğuran oyun kurallarının tanımlandığı birçok başka noktayı belirtir.<sup>126</sup> *Hakikatin* tarihi, *hakikati* söylediğini iddia eden ve dolaşıma sokan söylemler, hakikat söylemlerinin yapıldığı ve hakkında konuştuğu şeylere eklediği kavramlar, kavramsallaştırma sürecinin hangi kural ve toplumsal-tarihsel soruna cevap vermeye yönelik dinamikleri kapsar.<sup>127</sup> *Hakikat* bir tür doğru-yanlış sistemi tesis eder.<sup>128</sup> Burada önemli olan nokta “herhangi bir hakikat kanunu değil, belli bir söyleme dair, doğru ya da yanlış olarak tanımlanabilecek önermelerin belirlenmesini sağlayan kuralların tümü” olan

---

<sup>123</sup> Foucault, Michel, *Öznellik ve Hakikat: Collège de France Dersleri, 1980-1981*, s. 16.

<sup>124</sup> Yardımcı, Sibel, “Önsöz: Başka Türü Bir Aşk: Hakikat, Kendilik, Cinsellik”, s. xvii.

<sup>125</sup> Foucault, Michel, “Hakikat, İktidar ve Kendilik”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 105; Foucault, Michel, “Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İstanbul, 2005, s. 204.

<sup>126</sup> Foucault, Michel, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, s. 166-167.

<sup>127</sup> Keskin, Ferda, “Sunuş: İktidarın Gözü”, Michel Foucault, *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 19.

<sup>128</sup> Foucault, Michel, *Bilme İstenci Üzerine Dersler: Collège de France Dersleri, 1970-1971*, s. 7.



doğrulama rejimini (*regime of veridiction*)<sup>129</sup> kapsayan hakikattir. İktidarın dayandığı yer *hakikattir* ve “iktidar ne aşikâr, ne kaçınılmazdır ve kendinde hiçbir meşruiyeti yoktur. İşte hakikat araştırması da iktidarın kabul-edilemezliğinin vardığı değil, yola çıktığı yerdir.”<sup>130</sup>

Fakat bu *hakikati*, bir iktidar merciinin ve/veya bir tarafın ideolojik araçlarla diğerlerinin bilincini manipüle ettiği bir etkiler bütününe indirgemez. İktidar ve *hakikat* arasında keskin bir karşıtlık varsayılmaz ve ideoloji de iktidarın hizmetinde bir araç, *hakikat* de bu alanın dışındaki bir şey değildir. İktidar ve *hakikat* döngüsel bir ilişki içirişinde ve bu ilişkiyle bir *hakikat rejimi* (*regime of truth*) oluşur.<sup>131</sup> Böylelikle “hakikat rejimi, bireyleri [belirli] hakikat edimlerine<sup>132</sup> mecbur bırakan, bu edimlerin biçimini tanımlayan, belirleyen ve onların uygulanma koşullarını ve özgün etkilerini tesis eden şeydir”.<sup>133</sup> Toplumlar kendi güç ve iktidar ilişkileri ve tarihine göre kendi *hakikat rejimine* ve hakikat siyesine sahiptir. “Yani her toplumun doğru kabul ettiği ve doğru olarak işlerliğe soktuğu söylem türleri; doğru sözceleri yanlış sözcelerden ayırt etmeye yarayan mekanizmalar ve merciler ile doğru ve yanlışın teyit edilme yolları, hakikatin edinilmesinde tercih edilen teknikler ile prosedürler; doğru kabul edilenleri söylemekle yükümlü olanların statüsü.”<sup>134</sup> *Hakikat*, doğru veya doğru kabul edilen sözcelerin bireyler tarafından her an ifade edilmesini sağlayan prosedürler bütününü olup durumda norm, dışarıdan kurallar dayatan bir tür üst merci, önerme dizisi gibi değildir. Bilimsel alanlar gibi *hakikat* etkilerinin kodlandığı bölgeler bulunur. Bu bölgeler *hakikatin* sözlencenmesini sağlayan kurallar ve prosedürleri barındırır. Bilimler dışındaki alanlarda enformasyon ve iletişim sistemleri de *hakikat* etkileri oluşturur.<sup>135</sup>

*Hakikat rejimi* kavramında kullanılan “rejim” kelimesi, esas olarak çağrıştırdığı anlam olan siyasal rejimler ile *hakikat rejimleri* arasında kurulmak istenen paralellikten dolayı tercih edilir. Tıpkı siyasal rejimlerin belli yöntemler, kurallar, kurumlar biçiminde işlemesi gibi *hakikat*

---

<sup>129</sup> Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri, 1978-1979*, Çev. Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2015, s. 32.

<sup>130</sup> Yardımcı, Sibel, “Önsöz: Başka Türü Bir Aşk: Hakikat, Kendilik, Cinsellik”, s. xxi.

<sup>131</sup> Keskin, Ferda, “Sunuş: İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 26.

<sup>132</sup> Hakikat edimleriyle, “özneyi bir hakikate bağlayan düzenli usuller”, “belirli bir öznenin belirli bir hakikatle ilişkisini kurduğu törenselle edimler” ifade edilir; Gros, Fréderrick, “Derslerin Bağlamı”, Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri (1981-1982)*, Çev. Ferda Keskin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2015, s. 433.

<sup>133</sup> Foucault’dan aktaran, Yardımcı, Sibel, “Önsöz: Başka Türü Bir Aşk: Hakikat, Kendilik, Cinsellik”, s. xxiii-xxiv.

<sup>134</sup> Foucault, Michel, “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 51.

<sup>135</sup> Foucault, Michel, “İktidar ve Bilgi”, s. 177. Foucault, enformasyon ve iletişim sistemleri gibi hakikat etkilerinin kodlandığı alanlara şu örneği verir: “Birisi, radyo ya da televizyon spikeri size bir şey duyurduğunda, ister inanın isterse inanmayın, bu binlerce insanın kafasında hakikat olarak işlemeye başlar, tek hakikat olarak, çünkü o şekilde, o tonda, o kişi tarafından, o saatte sözcelenmiştir” (A.g.m., s. 177).

*rejimleri* de benzer bir şekilde bir iç işleyişe, kurallara ve prosedürlere sahiptir. Fakat *hakikat rejimlerinin* bir hakikati dayatmasının nedeni, bu *hakikatin* kendisinden kaynaklanan içsel bir nitelik ve söylenenin doğruluğundan dolayı değildir. Yardımcı'ya göre "kendini dayatan hakikat değil, hakikat rejimidir: Bir hakikat rejiminin geçerliliği dile getirilen hakikatin doğruluğunda değil, belirli bir şekilde akıl yürüten öznenin onu kabulünde aranabilir." Özneler, kendileri için doğru kabul ettikleri şeylere göre davranır, düşünür ve eyler. Yardımcı'ya göre *hakikat rejimlerinde* delillerin dışlanması nedeni de budur. Zira deliller, bu rejimleri tanımaz ve herhangi bir bilinç ilişkisi kuramaz. *Hakikat rejiminin* koşulu, rejim dahilinde doğru söyleme veya yalana başvurma biçimindeki davranış değil, bizzat *hakikat rejimini* tanımak/tanınamamak arasındaki sınırdır.<sup>136</sup> Rejim sözcüğünün Türkçeye de geçen ve bireyin sağlığını düzeltmek için bilimsel bir program, kılavuz yoluyla kendi beslenmesini düzenlemesi anlamından da anlayabileceğimiz üzere, birey bir *hakikat rejimindeki* doğru ve/veya yanlış kendi *hakikati* görüp, bu *hakikatin* gönüllü uygulayıcısıdır. Yani öznenin *hakikat rejimiyle*, kabul veya inkâr kutupları arasındaki herhangi bir noktadan ilişki kurması beklenir.

## 1.2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Tez, tarihsel olarak Kürtlük hakikatinin bilimsel inşasını anlamaya çalışıyor. Nihayetinde şimdinin kimlik kategorilerini ve bağlantılı olarak hakikat biçimlerini tartıştığım için soybilim ve arkeoloji yöntemleri kullanacağım. Tartışmanın esas motivasyonu "geçmişteki bilmenin [*savoir*] bugünün deneyimi ve pratiği üzerindeki etkilerini ortaya çıkarmaktır."<sup>137</sup> Foucault'ya göre bedenler "üzerinde geçmiş olayların izi bulunur". Böylelikle "soybilim, tıpkı menşe analizi gibi, bedenin ve tarihin eklemlendiği yeredir. Soybilim, iliklerine kadar tarihle dolu bedeni ve bedeni kemiren tarihi göstermelidir".<sup>138</sup> Bu durumda "arkeoloji ile soybilimi iki ayrı araştırma alanına özgü iki ayrı ve birbirine alternatif yöntem olarak değil, aynı araştırmanın birbirini tamamlayan iki biçimi" dir.<sup>139</sup> Foucault arkeolojiyi, "yerel söylemselliklerin analizine uygun düşen yöntem olarak"<sup>140</sup> görür. Arkeolojik analiz, bilgi veya söylemin tarihsel olarak hangi

<sup>136</sup> Yardımcı, Sibel, "Önsöz: Başka Türü Bir Aşk: Hakikat, Kendilik, Cinsellik", s. xxiv.

<sup>137</sup> Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri, 1978-1979*, s. 110.

<sup>138</sup> Foucault, Michel, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 238.

<sup>139</sup> Keskin, Ferda, "Söylem, Arkeoloji ve İktidar", *Doğu Batı*, Sayı 9, 1999, s. 16.

<sup>140</sup> Foucault, Michel, "İki Ders", s. 93.

iktidar ilişkileri sonucunda ortaya çıktığını anlamaya çalışır.<sup>141</sup> Soybilim şimdii kuran kategorilerin tarihsel olarak sorgulandığı bir soruşturmadır; *şimdinin geçmişine* yönelik bir analizdir. Böylelikle hem başlangıç noktası hem de nesne olan *şimdii*, *şimdinin* kurucusu olan siyasetin, ahlakın, hatta epistemolojinin terimlerini kavrayışına yönelik bir yöntemdir.<sup>142</sup> Bu iki yöntem bir metodolojinin birbirini tamamlayan iki tekniğidir. Nitekim Foucault da “çözümlemenin arkeolojik boyutu, bizzat sorunsallaştırmanın biçimlerini çözümlmeye olanak sağlıyordu; soykütütsel boyutu ise, onların pratiklerden ve bu pratiklerin değişmesinden hareketle oluşumlarını çözümlene olanağı veriyordu” diyecektir.<sup>143</sup>

### 1.2.1. Kaynaklar

Tez, temel olarak Kürtleri bilimsel olarak ele alan çalışmaların epistemolojik analizini hedefliyor. Fakat bir nüfus grubu olarak Kürtler üzerine üretilen bilgi, dönemin insan bilimleri, yönetim rasyonalitesi ve nüfusun sorunsallaştırılma biçimleriyle belirlendiğinden kullanılan kaynaklar geniş bir alanı kapsamalıydı. Nitekim Osmanlı ve Cumhuriyet’in nüfusu kavrama ve regülasyon stratejileri, Kürtlerle ilgili bilimsel söylem ve sorunsallaştırma biçimini belirledi. Nitekim Kürtlerle ilgili üretilen bilimsel söylemin en temel tezlerden olan “Kürtler medeni bir içtimai/toplumsal yapıya sahip değil” önermesini mümkün kılan tarihsellik, 19. yüzyılda Osmanlı’da nüfusun fikir ve gerçeklik olarak doğuş teması olan medeniyet söylemiyle doğrudan ilişkiliydi. Bununla birlikte, Osmanlı’nın tebaası olan bir nüfus grubuna dair bilimsel veriye ihtiyaç duyması hem yönetim biçimi hem de söz konusu yönetimin bilimsel bilgiyle kurduğu ilişkiyi anlamayı gerektiriyor. Ayrıca Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kürtlüğe dair üretilen hakikatin günümüze kadar gelen etkilerini takip etmek için tarihsel olarak farklı dönemlerdeki kaynaklar da kullanıldı. Kürtlerle ilgili bilimsel söylemin nesnesi de olan Kürt aydınlarının mevzubahis söylemle kurduğu ilişkiyi anlamak için de bu zümrenin yayınladığı bazı tarihsel kaynaklardan yararlandım. Böylelikle Kürtlerle ilgili bilimsel söylemin oluşturduğu hakikat etkisini göstermeye çalıştım. Son olarak, Michel Foucault felsefesi, tezin kavramsal çerçevesini oluşturdu.

Tezde yapılan tartışmada kullanılan esas metinler: 1917’de “İçtimâiyât Mecmuası”nda M. Zekeriya [Sertel] imzasıyla yayınlanan “Kürtlerin Menşei (Almanca’dan)” ve “Kürtlere Dair

---

<sup>141</sup> Keskin, Ferda, “Söylem, Arkeoloji ve İktidar”, s. 18-19.

<sup>142</sup> Brown, Wendy, *Tarihten Çıkan Siyaset*, Çev. Emine Ayhan, Metis Yay., İstanbul, 2010, s. 120.

<sup>143</sup> Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, s. 128.

Tedkikat (Almanca'dan)" makaleleri, 1918'de Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyyet-i Umûmiyyesi bünyesinde çıkan "Beynelmilel Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn" (Van P. Goç), "Türkmen Aşiretleri" (Dr. Frayliç ve Mühendis Ravlig) ve "Kürdler: Tarihi ve İctimai Tedkikat" (Doktor Friç veya Dr. Frit) kitapları ve 1928'de basılan Süleyman Sabri Paşa'nın "Van Tarihi ve Kürt Türkleri Hakkında İncelemeler" kitabı. Son dönem Osmanlı'dan itibaren dönemin epistemelerinin hem önemli temsilcilerinden hem de kurucularında olan Ziya Gökalp'in çalışmaları, Yusuf Akçura'nın yazdıkları, 1908'de yayınlanmaya başlayan "Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâîye Mecmuası" ve 1917'de yayınlanan "İctimâiyât Mecmuası" dönemin insan bilimlerini ve toplum düşüncesini anlamak için kullandığım kaynaklardandı. Kürtçe ve Türkçe yayınlanan "Kürdistan" (1898-1902) gazetesi, "Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi" (1908-1909) ve "Jîn: Kovara Kurdi-Tirkî" (1918-1919) dergisi, bu dönemde Kürt aydınlarının Kürtlük hakikatiyle kurduğu ilişkiyi tartışmak için kullandım.

## 2. OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E BİLME BİÇİMİ ve YÖNETİM RASYONALİTESİNİN

### DÖNÜŞÜMÜ

1 Mart 1922'de, yani saltanatın sonlandırılacağı sene içinde ve Cumhuriyet'in kurulmasından aşağı yukarı bir buçuk yıl önce, meclisin üçüncü toplanma yılında Mustafa Kemal'in yaptığı konuşmada Osmanlı'nın 19. yüzyılında yönetim rasyonalitesinde, düşüncede, bilme biçiminde ve nihayetinde nüfusun sorunsallaştırılma süreçlerinde başlayan dönüşümün farklı temalarda geldiği yeri görmek mümkündür. Konuşmanın arada farklı bir tema veya konu olmadan seçilen uzun bölümünün içeriği ve akışı, tez boyunca tartışılan konuların kristalize olmuş hali gibidir. Mustafa Kemal'in söylevindeki ilk tema içeride merkezî nüfus politikasına hal, varoluş ve pratikleri ayıksı kalan Kürtlerin nizamsızlığı ve bu çerçevede asayiş, devletin güvenliği ve bunun için kolluğun düzenlemesi olacaktır. İkinci tema, taşrayı merkezî işleyişe dahil etme, buralardaki yönetim süreçlerini merkezî biçimde kontrol etme ve taşradaki nüfusa dair bilgi toplama araçlarından olan iletişim altyapısına yöneliktir. Sağlıkla ilgili olan üçüncü tema iki katmanda işliyor: ilk katman asayiş, nüfusun biyolojik ve tıbbi süreçleriyle ilişkili bir biçimde algılanırken, ikinci katman ise nüfusun biyolojik süreçlerine tekabül eden, sağlığı ve önleyici tıp hizmetleriyle ilişkili. Dördüncü tema, iskân faaliyetlerinin öncesinden farklı olarak nüfus mühendisliği amacıyla ve milliyetçi bir motivasyonla kullanıldığıyla ilgiliydi. Beşinci tema ise iskan ve tıbbi süreci belirleyen düşünce olan bilimsel bilginin, mutlak bir üst kategori olduğunu gösteriyor. Son tema ise önceki tüm temaları kapsayan Osmanlı'dan Cumhuriyet'e iktidarın biyopolitiğinin çekirdek söylem ve pratiği olan medeniyet *dispositifi*yle ilgili olacaktır.

Bu sene zarfında bütün aksamı memalikte sureti umumiyede müstakil ve ârizasız bir manzarai sükûn ve asayiş devam eylemiştir. Bazı ifalat neticesi olarak geçen senenin evailinde [evvelinde] Koçkiri'de zuhur eden hâdise, ittihaz edilen [alınan] tedabirle teskin edilmiştir. Duçarı iğfal olanlar hakkında da hükûmetçe lâzimei adlû Şefkat ifa olunmuştur. Yunanlıların teşvikat ve tertibatıyla ihtilâl-kârane teşebbüsatta bulunanların da tasavvur eyledikleri emeller akim [sonuçsuz] bırakılmıştır. Umuru dahiliyenin [içişlerinin] emniyetle tedvirinde [idare edilmesinde] en mühim ve maddi vasita olan jandarma teşkilâtı mühim kıtaat [kıtalar] ilâvesiyle takviye edilmiş ve müteaddit [birçok] jandarma mektepleri açılmıştır.

Dahiliyeye ait olan umurdan olmak üzere posta ve telgraf idaresinde vücuda getirilen bazı teceddüdat [yenilenme] da memnuniyete şayandır. Efendiler! Milletimizi asayışı tam halinde yaşatmak nuhbei âmalimiz [ideal/emellerin en sonu] olduğu gibi onun sıhhatine itina etmek ve vesaiti mevcudemiz nispetinde alâmı [elemler] içtimaiyesine çaresiz [çare bulan] olmak da hükûmetimizin cümlei

vezaifindedir. Bu cümleden olmak üzere memleketimizin etibba [doktorlar] ihtiyacı imkân müsaadesi nispetinde telâfiye uğraşıldı. 336 senesinde 260 tabip müstahdem [hizmetli] idi. Bu miktar, bu geçen sene zarfında 312'ye iblâğ edildi [eriştirildi]. 50 tabibin daha tedarikiyle hekimsiz kazalara izamları [gönderilmeleri] tasavvur edilmektedir. Bu sene emrazı sâriye [bulaşıcı hastalıklar] istilâsına meydan verilmedi, baş gösterenler derhal tedabiri sıhhiye ittihazıyla [salık tedbirleri kapsamında] olduğu yerde itfa olundu [söndürüldü]. Emrazı sâriyeye karşı en kati tedbir olan aşilar artık tamamıyla memleketimizde istihsâl olunmaktadır [üretilemedi]. Üç milyon küsur kişilik çiçek aşısının Sivas'ta istihsâl edilmiş olduğunu zikretmek bu bapta kâfi bir fikir verebilir. Memleketin malaryalı [sıtma] muhitlerinde miktarı kâfi kinin [sıtma ilacı] tevzi edildi [dağıtıldı]. Frengi âfetinin itfası [sönürülmesi] için de mümkün olan meblağ sarfedildi ve emrazı içtimaiye [sosyal hastalıklar] ile mücadelemizin daha müsmir [yararlı] ve daha şâmil [kapsayıcı] bir şekilde ifası esbabı da ihzar [hazır] edilmiştir. (...) Hududu milliyeye haricinde kalan yerlerden iltica eden dindaşlarımız, şimdilik yalnız muaveneti nakdiye [parasal yardım] görmektedir. Bu sene bunların ve daha memleket dâhilinde muhtacı iskân olanların iskânlarına başlanacaktır. Sıhhiye ve muaveneti içtimaiye [sağlık ve sosyal yardım] hususâtında takip ettiğimiz gaye şudur: Milletimizin sıhhatinin muhafaza ve takviyesi, vefiyatın tenkisi [ölümleri azaltma], nüfusun tezyidi [çoğaltılması], emrazı içtimaiye ve sâriyenin [toplumsal hastalık ve salgınlar] gayri müessir bir hale ifrağı [etkisizleştirilmesi], bu suretle efradı milletin dinç ve sâye [koruyup gözetme] kabiliyettar bir halde sahihül-beden [bedeni sağlam] olarak yetiştirilmesi... Bu yurtları düşman elinde kalan milletdaşlarımıza muavenet [yardım] ve ilmî bir tarzda iskâna ehemmiyeti mahsusa verilmektedir. Bu bapta lâzım gelen tetkikat yapılmakta ve bu gayeleri temin edecek programlar tertip olunmaktadır. (...)

Terakkiyatı asriye milletlerin medeni ihtiyaçlarını tevsi [genişletme], teksir [çoğaltma] ve tenvir [aydınlatma] ve bu ihtiyacı medeniye ile mütenasip [orantılı] medeni hakların vücudunu istilzam [gerekirtme] eder. Her devletin mensup olduğu heyeti içtimaiyenin derecesi temeddüniyle [medenileşme, yerleşikleşme] mütenasip, mevzuatı hukukiyesi vardır. Dünyada mevcut bilcümle medeni devletlerin kanunu medenileri hemen yekdiğerinin pek yakınıdır. Bizim milletimiz ve hükümetimiz fikri adalet ve zihniyeti adalet noktasında hiçbir medeni kavimden dûn [aşağı] değildir. Belki tarih bu noktada yüksek olduğumuza şahadet eder. Binaenaleyh bizim dahi mevzuatı hukukiyemizin bilcümle medeni devletlerin müdevvenatı kanuniyesinden nâkis [eksik] olması caiz değildir. Mücahedatımızın [mücadeleler] mâtuf [yönelmiş] olduğu istiklâli tam mefhumunda istiklâli adlimizin de mündemiç [saklı] bulunduğu tabîîdir. Binaenaleyh; her müstakil [bağımsız] devletin bir hakkı lâyenfekki [ayrılmaz bütün] olan tevzii [dağıtma] adalet vazifesine kimseyi karıştıramayız.<sup>144</sup>

Koçgiri Ayaklanması (Mart 1921), yeni kurulacak devlet için bekâ ve güvenlik tehlikesinin erken bir işareti oldu. Sonraki dönemlerde de kullanılacak olan yabancı kışkırtması olarak Kürt

<sup>144</sup> Mustafa Kemal, "Üçüncü Toplanma Yılına Açarken (1 Mart 1922)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında (1919-1938)*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., İstanbul, 1945, s. 216-218.

ayaklanmaları, Koçgiri hadisesinde Yunanlılarla işaretleniyordu. Osmanlı'nın son döneminde Batılı devletlerin içerideki toplumsal sorunları "bahane" edip devletin içişlerine karışmasına yönelik kaygının devam ettiğini; ayrıca son cümlede mealen "medeni bir hukuk tesis etmenin" bir boyutunun da Batılı devletlerin muhtemel müdahalelerinin önünü almaya yönelik olduğu anlaşılıyor. Haliyle konuşmadan anlaşılan, devletin dış kışkırtmalar ve iç tehditlere mukavemeti "devlet kapasitesi"nin (*state capacity*)<sup>145</sup> tahkim edilmesine bağlıydı. Bunun için taşranın nizamının, düzeninin ve asayişinin ana aracı olan jandarma teşkilatının güçlendirildiğini; buradan bilgi toplamak, jandarmanın sevk ve idaresini sağlamak ve nihayetinde taşranın merkezî süreçlerle kontrolü için posta ve telgraf hizmetlerinin oluşturulduğunu anlıyoruz. Hülâsa, tren hattı, iletişim şebekesi hem medeni nüfus hem de medeni yönetimin araçlarındandı: "Milletimizin medeniyet yolunda inkişafı [gelişimi] için bilûmum şubabı devlette [devlet şubeleri] derpiş ettiğimiz [dikkate aldığımız] maddi ve mânevi bütün tedbirler, ancak şimendifer ve yollarla semeratı hakikiye [başlıca sonuçlar] verebilir."<sup>146</sup>

Mustafa Kemal'in söylevinde de apaçık olduğu üzere Osmanlı'nın 19. Yüzyılda tedrici biçimde yönetim rasyonalitesinin dönüşümüyle nüfusla kurulan yeni ilişki biçiminin Cumhuriyet'e geldiğinde iyiden iyiye yerleştiği ve kristalize olduğu anlaşılıyor. Bu rasyonaliteye göre artık, nüfusun öbür dünyadaki selametinden ziyade içinde bulunulan zamandaki refahı önemli oluyordu. Nihai olarak da nüfusun refahının en önemli ayaklarından biri, biyolojik ve tıbbi süreçlerinin merkezî bir strateji dahilinde ve bilimsel yöntemlerle kontrol edilmesiydi. Tıbbi selamet ve refah, aynı zamanda asayiş teması altında değerlendiriliyordu. Bunun için önleyici tıp işe koşuluyor, aşılama gibi modern devlet sisteminin önemli düzeneklerinden olan

---

<sup>145</sup> Bu kavramı Michael Mann'dan alıyorum. Devlet iktidarını ki ayrı tema üzerinden ifade eden Mann, devletin hem despotik iktidar (*despotic power*) hem de altyapısal iktidardan (*infrastructural power*) oluştuğunu söyler. Despotik iktidar, literatürde olduğu üzere, devletin sivil toplum kurumlarıyla rutin, standart ve kurumsallaşmış bir diyalog/müzakere içinde olmadığı, devletçe yetkili kılınmış bir elit aracılığıyla genellikle güvenlik düzenekleriyle ve meşru şiddet uygulamasına dayanan (Mann'ın "tez kellesi vurula" ile örneklediği) kapasitesini ifade ediyor. Mann'ın altyapısal iktidar kavramından kastı ise devletin toplumsal uzama fiilen nüfuz etmesine ve "siyasal kararları lojistik olarak uygulama kapasitesine" atıfla açıklar. Altyapısal iktidarda devlet sivil topluma kendi altyapısı aracılığıyla dahil olur ve toplumu merkezî süreçlerle kontrol edebilir. Ezcümle altyapısal iktidar devletin toprakları ve nüfusunu kapsayan etkili altyapısıyla kuralları, kanunları ve merkezi projeleri dayatma kapasitesini ifade eder. Despotik iktidarın aksine altyapısal iktidarda devlet, iktidarını nüfus "üzerinde" değil, bizzat nüfus "aracılığıyla" uygulamasını kapsar. Burada aktardıklarımı derlediğim kitaplar için bkz. Mann, Michael, *Devletler, Savaş ve Kapitalizm: Politik Sosyoloji İncelemeleri*, Çev. Semih Türkoğlu, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2011, s. 4-6, 27; ve Mann, Michael, *İktidarın Tarihi: Başlangıcından 1760'a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, 1. Cilt, Michael Mann Çev. Esin Saraçoğlu vd., Phoenix Yay., Ankara, 2012, 203; Mann, Michael, *Faşistler*, Çev. Ulaş Bayraktar, İletişim Yay., İstanbul, 2015, s. 55-56.

<sup>146</sup> Mustafa Kemal, "İkinci Dönem İkinci Toplanma Yılıni Açarken (1 Kasım 1924)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında (1919-1938)*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., İstanbul, 1945, s. 323.

muhtemel riskleri önceden hesaplama ve baş etme mekanizmaları işletiliyordu. Buna göre nüfusun çoğalması, sıhhati, ölüm oranının düşürülmesi, nüfusun ve bireyin güçlerinin yükseltilmesi öncelikli amaçlardan oluyordu.

İskân ve nüfusun regülasyonu dışında dikkat çekici olan bir boyutu ise “ilmî bir tarzda iskân” yaklaşımında görüyoruz. İlim, Osmanlı'nın 19. yüzyılında a priori bir kategori olmaya başladı. Bu dönemden başlayarak bilimsel bilgi dünyayı görme, düşünme ve bilme biçimini dönüştürdü ve belirledi. Böylelikle bilimsel bilgiyle iktidar mekanizmaları ve kurumsal mimarisi yeniden düzenlendi. Ayrıca nüfus fenomeninin keşfinin koşulu olan bilimsel bilgi, nüfus üzerindeki söylem ve pratiğinin nedeni oldu. Böylelikle nüfus regülasyonunun stratejik süreç ve ilkesi bilimsel bilgiyle belirlendi. Bu dönüşüm 20. yüzyılda yoğunlaşarak devam etti ve Cumhuriyet'le birlikte bilimsel bilgi artık sorgulanamaz bir kategori oldu. Öyle ki 1924'te Mustafa Kemal “dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için, muvaffakiyet için en hakikî mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fennin haricinde mürşit aramak gaflettir, cehalettir, dalâlettir”<sup>147</sup> diyecekti.

Osmanlı, 19. yüzyılda bir üst değer olarak ortaya çıkan ve devleti, nüfusu, gündelik hayatı, çevreyi ve ruhani dünyayı regüle edebilecek bir değerler bütünü olarak görülen medeniyet ve medenileşme, Cumhuriyet'le birlikte sorgulanamaz bir referans noktası oldu. Batı devletlerinin bulunduğu gelişmişlik seviyesinin göstergesi olarak dolaşıma giren medeniyet, yönetim sisteminin referans noktası ve sistemin ayakta kalması için bir rasyonalite/araçtı: “Hükûmet için, asri ve medeni idarenin bütün icabatını basit ve seri bir surette memlekette tatbik ve inkişaf ettirmek icabeder.”<sup>148</sup> 19. yüzyıldan itibaren oluşan düşünceyle paralel olarak Mustafa Kemal de medeniyeti evrensel ve tek olarak görüyordu: “Memleketler muhtelifdir, fakat medeniyet birdir ve bir milletin terakkisi için de bu yegâne medeniyete iştirak etmesi lâzımdır.”<sup>149</sup> Medeniyet toplumların görkemli bir tarihe sahip olmasıyla ve tarihsel gelişmişlik düzeyine bağlı olsa da evrensel ve tek olan medeniyet toplumların tarihsel geleneğine üstün tutulmalıydı: “Turan kıyafetini araştırıp ihya eylemeğe mahal yoktur. Medeni ve beynelmilel kıyafet bizim için çok cevherli, milletimiz için lâyük bir

---

<sup>147</sup> Mustafa Kemal, “Samsun Öğretmenleriyle Konuşma (22.IX.1924)”, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 194.

<sup>148</sup> Mustafa Kemal, “İkinci Dönem Birinci Toplanma Yılına Açarken (1 Mart 1924)”, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında (1919-1938)*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., İstanbul, 1945, s. 315.

<sup>149</sup> Mustafa Kemal, “Kültür Hakkında (29.X.1923)”, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III (1918-1937)*, Der. Nimet Arslan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1961, s. 67-68.



kıyafettir. Onu iktisa edeceğiz [giyeceğiz].”<sup>150</sup> Haliyle Mustafa Kemal 1924 yılında “Hukuku medeniyede, hukuku ailede takib edebileceğimiz yol ancak medeniyet yolu olacaktır”<sup>151</sup> diyordu. Medeniyet ve koşulu bilim, gündelik hayattan yönetim sistemine kadar geniş bir sahada söylem ve pratiği belirliyordu: “Türk milletinin yürümekte olduğu terakki ve medeniyet yolunda, elinde ve kafasında tuttuğu meşale, müspet ilimdir.”<sup>152</sup> Medeniyete ulaşmanın koşulu da ilim ve fen bilgisine ve bunun toplumsallaşmasına, toplumsal alanın bununla regülasyonuna bağlıydı.

Memleketimiz içinde efkârı medeniyenin, terakkiyatı asriyenin bilâifatei ân [vakit kaybedilmeden] intişar [yayılması] ve inkişaf etmesi [gelişmesi] lâzımdır. Bunun için bütün erbabı ilim ve fennin bu hususta çalışmayı bir vecibei namus bilmesi iktiza eder [gerekir]. (...) Gözlerimizi kapayıp mücerret [soyut, yalın, münferit] yaşadığımızı farzedemeyiz. Memleketimizi bir çenber içine alıp cihan ile alâkasız yaşayamayız... Bilâkis müterakki [ilerlemiş], mütemeddin [medeni] bir millet olarak medeniyet sahasının üzerinde yaşayacağız. Bu hayat ancak ilim ve fen ile olur. İlim ve fen nerede ise oradan alacağız ve her ferdi milletin kafasına koyacağız. İlim ve fen için kayıt ve şart yoktur.<sup>153</sup>

Artık savaş, askerî bir mahiyette ve sadece askerlerin olduğu bir alanla sınır değil. Foucault'nun “ırklar savaşı” (*the war of races*) ve dönüşümü üzerine olan tartışmasına benzer biçimde savaş, ayrı ırkların özelliklerinin ve vasıflarının karşılaştığı bir hatta seyrediyordu. Cumhuriyet döneminde ırklar savaşı düşüncesi de bilim ve fen kapasitesine, medeniyet düzeyine göre belirlendi. Milletlerin bilim kapasitesi ve medeniyet düzeyleri, nüfus ve bireylerin ahlaki bir hakikat/kural gibi gönüllü biçimde mücerret yaşamaması, devlet otoritesine sadakat göstermesi ve kolektivite oluşturmalarını kapsıyordu.

Harb, muharebe, nihayet meydan muharebesi yalnız karşı karşıya gelen iki ordunun çarpışması değildir. Milletlerin çarpışmasıdır. Meydan muharebesi milletlerin bütün mevcudiyetleriyle, ilim ve fen sahasındaki seviyelerile, ahlâklarile, harslarla, hulâsa bütün maddi ve mânevi kudret ve faziletleriyle ve her türlü vasıtalarile çarpıştığı bir imtihan sahasıdır. Bu sahada, çarpışan milletlerin hakikî kuvvet ve kıymetleri ölçülür. Netice yalnız kuvvei cismaniye'nin [maddi/beden gücünün] değil, bütün kuvvetlerin, bilhassa ahlâkî ve harsî kuvvetin tefevvukunu [yükselmesini] mertebi sübuta [gerçekleşme derecesine] vardırır. Bu sebeple

<sup>150</sup> Mustafa Kemal, “İnebolu’da Bir Konuşma (28.VIII.1925)”, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 210.

<sup>151</sup> Mustafa Kemal, “İkinci Dönem Birinci Toplanma Yılına Açarken (1 Mart 1924)”, s. 317.

<sup>152</sup> Mustafa Kemal, “Onuncu Yıl Söylevi (29.X.1933)”, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 275.

<sup>153</sup> Mustafa Kemal, “Öğretmenlere (27.10.1922)”, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 44.

meydan muharebesinde yenilen taraf milletçe ve memleketçe, bütün mevcudiyeti maddiye ve mâneviyesile mağlûp sayılır.<sup>154</sup>

Nüfusun savaş aracı ve savaşı belirleyen temel dinamik olması bizzat nüfusun bir savaş unsuru olmasını beraberinde getirir. Nüfusun medenileşmesi için işletilen stratejik regülasyonlar bir tür savaş ve zafer temalarıyla düşünölmeye başlandı. Netice itibariyle medeniyete karşı bir direnç olarak görölen engeller ve unsurlar (vahşiyet, aşiret, göçebelik/bedeviyet, şekavet vb.), devletin ve nüfusun varlığına bir tehdit olacağından ortadan kaldırılmalıydı. Böylelikle gayrimedeni görölen sosyal grupların medenileşmeye karşı direnci ve mücerret kalmaktaki ısrarı, ırkın/nüfusun medenileşme savaşındaki engeli/düşmanı olarak belirdi: “Milletimizin lâyük olduğu yüksek medeniyet ve refah seviyesine varmasını alıkoyabilecek hiç bir engel düşünmeğe yer bırakılmadığını ve bırakılmıyacağına huzurunuzda söylemekle bahtiyarım (bravo sesleri, alkışlar). Tunceli’ndeki icraatımız neticeleri, bu hakikatin yakın ifadesidir.”<sup>155</sup>

Mustafa Kemal 1938’deki ikinci Dersim harekâtının sonlarında “uzun yıllardan beri süregelen ve zaman zaman hâd bir şekil alan Tunçelindeki toplu şekavet [eşkıyalık] hâdiseleri muayyen bir program dâhilindeki çalışmaların neticesi olarak kısa bir zamanda bertaraf edilmiş o mıntıkada bu gibi vakalar bir daha tekerrür etmemek üzere tarihe devrolunmuştur”<sup>156</sup> diyordu. Nihayetinde “medeni olmıyan insanlar medeni olanların ayakları altında kalmağa maruzdurlar”<sup>157</sup> ve “medeniyetin coşkun seli karşısında mukavemet beyhudedir. O [medeniyet] gafil ve itaatsizler hakkında çok bîâmandır [amansızdır].”<sup>158</sup> Medeniyet ırk meselesiyle ilişkiliydi. İrkin ıslahı ve refahı, bedeniyle ve bunların geliştirilmesiyle ilişkiliydi.

[Cihanda] mühim olan spor hayatı, bizim için daha da mühimdir. Çünkü ırk meselesidir. İrkin ıslah ve kişayışı [refahı] meselesidir. İstifâsı [saflaştırma, seleksiyon] meselesidir ve hattâ biraz da medeniyet meselesidir. (...) Türk ırkında mazinin meş’um [uğursu], menfi [olumsuz], bîmâna [manasız] izleri kalmıştır. Bunun esbabı [sebepleri] tarihiyesini başka vesilelerle çok kez izah ettim. Tekrar etmeyeceğim. Yalnız görüyorsunuz ki, tarihlerde cihanlar hâkimi olmuş koskoca Türk milletine, bugünkü neslimiz varis olduğu zamanda, bu koca milleti biraz zayıf,

<sup>154</sup> Mustafa Kemal, “Dumlupınar’da Konuşma (30.VIII.1924)”, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 178.

<sup>155</sup> Mustafa Kemal, “Beşinci Dönem Üçüncü Toplanma Yılına Açarken (1 Kasım 1937)”, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında (1919-1938)*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., İstanbul, 1945, s. 377-378.

<sup>156</sup> Mustafa Kemal, “Beşinci Dönem Dördüncü Toplantı Yılına Açılışında Atatürk Adına Başvekil Celâl Bayar Tarafından Okunan Söylev (1 Kasım 1938)”, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında (1919-1938)*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., İstanbul, 1945, s. 390.

<sup>157</sup> Mustafa Kemal, “Akhisar’da Bir Konuşma (10.X.1925)”, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 223.

<sup>158</sup> Mustafa Kemal, “İnebolu’da Bir Konuşma (28.VIII.1925)”, s. 212.

biraz hasta, biraz cılız bulmuştuk. Efendiler; gürbüz, yavuz evlâtlar isterim. (...) Bir heyeti içtimaiye yalnız spor ile tebdili renk ve kuvvet edemez. Orada hâkim olan sıhhi, içtimai, medeni birçok esbab ve şeraitin [şartların] teminine matuf teşebbüs ve tedbirler tatbik olunmak lâzımdır ki, bu olunmaktadır.<sup>159</sup>

Mustafa Kemal'in bu söylemlerine gelen süreci veya bu söylemleri imkân dahilinde kılan düşünme ve bilme biçimini, ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak tartışacağım. Yüzyıl önce, söz gelimi Tanzimat'tan önce, bir devlet ricalinin böyle söylemlerde bulunması olası değildi. Zira böyle söylemler ve bilme biçimi, dönemin deneyim bütçesinde ve düşüncesinde imkân dahilinde değildi. Mustafa Kemal'in farklı temalardaki bu düşünceleri, 19. yüzyılda Tanzimat'la başlayan büyük dönüşümün doğrudan doğruya bir sonucuydu.

### **2.1. Kanûn-ı Kadimden Ulûm ve Fünûna: Osmanlı Düşüncesinde Transandantal**

Klasik Osmanlı düşüncesinde, devlet sisteminde ve dış dünyada meydana gelen sorunlar karşısında belirleyici tutum, geleneğe ve eskiye dönülerek üretilen cevaplardan ibaretti. Gelenek ve eskinin hatırlanma ve bilinme biçimi, içinde bulunan zamandaki sorunların çözüm çerçevesini belirliyordu. 16. yüzyılda sadrazamlık yapan Lütfi Paşa, "Âsafnâme" adlı siyasetnamesinde ricale verdiği öğütlerde, gelenekselleşmiş ve de önceki sultanların uygulamalarına referansla, devlet yönetimindeki kuralları ve kanûn-ı kadimi hatırlatıyordu. Sonuç kısmında "sultanlardan duyduğum ve işittiğim gibi yazıyorum" diyen Lütfi Paşa, büyük sorun olarak rüşvet ve usulsüzlüğü görüyor, yapısal/sistemsel bir bozulmadan bahsetmiyordu. Devlet sistemi, toplumsal ve iktisadi yapı kadimden beri olduğu gibi kaldığından herhangi bir bozulma ve sorun, bireylerden ve onların ahlaki zaaflarından gelmeliydi. Makam sahiplerindeki kısmi disiplinsizliğe rağmen hakkında şikâyet olanlara önce öğüt verilmesini, sorunun devamında korkutulmasını, son çare olarak görevden almayı (azil veya idam) öneriyordu.<sup>160</sup> Kanûn-ı kadime uymayı salık veren Lütfi Paşa, genel olarak "adap, erkân, meratib [mertebeler], kanun ve divanda görülen bozulmalara karşı eski düzeni [kanun-i kâdimi] hatırlatmakta[y]dı."<sup>161</sup>

Osmanlı'da iktisadi, idari ve toplumsal nizam bağlamında sistemik bozulmanın başladığı ve bu bozulmanın devlet ricali tarafından ifade edildiği 17. yüzyılda da çözümün eski

<sup>159</sup> Mustafa Kemal, "Türk Sporcuları ile Bir Konuşma (30.IX.1926)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 244-245.

<sup>160</sup> Lütfi Paşa, *Asafnâme*, Haz. Ahmet Uğur, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1982, s. 9, 20, 28.

<sup>161</sup> Keskintaş, Orhan, *Adalet Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 146.

düzene dönmeye bulunacağına inanıldı. 17. yüzyıla yaşayan devlet adamlarından Koçi Bey, yazdığı risalelerinde mevcut bozulmanın eskiye dönülmeye giderileceğini savundu.<sup>162</sup> Koçi Bey'in yazdığı risaleler artık hem sultanlara yazılıyor (IV. Murad ve İbrahim) hem de daha sistemsel/yapısal sorunlardan bahsediyordu. Koçi Bey, "devletin değişmesi sebebinin" açıklamaya çalışırken sistemsel sorunların altını çizmesine rağmen, Osmanlı sistemindeki bütün yapılar boyunca eski ve yeni karşılaştırması yapıp temel bozulma nedeni olarak "evvelce" olandan sapmayı/değişimi gösteriyordu. Ona göre 17. yüzyılda artık geleneksel ilim de bozuldu ve kadim kanunlar işlemez bir hale geldi.<sup>163</sup> Klasik Osmanlı düşüncesinde zaman üstü ve bozulmayı sembolize eden peygamber döneminin<sup>164</sup> referans noktası alınması, Koçi Bey'in risalesinde öne çıkan çözümlerden oluyordu. Koçi Bey'e göre imparatorluğun kudretli zamanlarına (Kanuni gibi) ve İslam tarihinde de peygamber ve dört halife dönemindeki devlet ve toplum yapısına ulaşmakla Osmanlı sisteminde beliren bozulma düzelebilirdi.<sup>165</sup>

18. yüzyılda ise Defterdar Sarı Mehmet Paşa "yer yüzünde tanrının gölgesi" olarak addettiği sultanın otoritesini ve verili kabul ettiği yönetim sistemini değil, ahlak ve bilgi eksikliğinden kaynaklı liyakatsiz makam sahiplerinin üretmiş olduğu problemleri eleştiriyordu. Buna göre en büyük problem, dinî yığılımdan "felaketlerin büyüğü" ve "devleti kökünden yıkıcı" etkisiyle rüşvetti.<sup>166</sup> "Adaleti nizamın temeli" olarak gören Defterdar Sarı Mehmet Paşa, rüşveti bütün bozuncululuğun nedeni olarak sunuyordu.<sup>167</sup> Defterdar Sarı Mehmet Paşa devletin içine düştüğü bozulmayı disiplinsizliğe bağlıyor, bütünsel bir çözümün de kadimdeki hale dönmeyle gerçekleşeceğini ifade ediyordu. Eskiye, kadime dönüş düşüncesinin oluşmasının nedeni klasik dönemin ihtişamlı ve bütünüyle "ileri bir düzen"le ifadesini bulan bilme biçimiydi.<sup>168</sup> Defterdar Sarı Mehmet Paşa, idarî ve iktisadi sistemde ve toplumsal yapıda yaşanan sorunları, sistemsel veya dünyanın değişmesi üzerinden değil ahlaki bir sapma üzerinden tartışıyordu. Ezcümle, risale boyunca Defterdar Sarı Mehmet Paşa yaşanan sorunlara çözüm olarak "kanun-i kâdim mürâât/riâyet" formülünü hatırlatıyordu.<sup>169</sup>

---

<sup>162</sup> Kayalı, Kurtuluş, "Osmanlı Devleti'nde Yenileşme Hareketleri ve Ordu", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 5*, İstanbul, 1986, s. 1250.

<sup>163</sup> Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, Haz. Zuhuri Danışman, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1985, s. 31, 52.

<sup>164</sup> Keskintaş, Orhan, *Adalet Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, s. 69.

<sup>165</sup> Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, s. 87.

<sup>166</sup> Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler: Osmanlılarda Devlet Düzeni*, Der. Hüseyin Ragıp Uğural, Türkiye ve Ota Doğu Âmme İdaresi Enstitüsü Yay., Ankara, 1969, s. 12, 42-44.

<sup>167</sup> Keskintaş, Orhan, *Adalet Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, s. 314.

<sup>168</sup> Kayalı, Kurtuluş, "Osmanlı Devleti'nde Yenileşme Hareketleri ve Ordu", s. 1250.

<sup>169</sup> Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler: Osmanlılarda Devlet Düzeni*, s. 76-77, 114-115, 126-127.

Kâdim mûraât/riâyet formülü, 16. yüzyılın sonlarından itibaren yazılan siyasetnamelerden itibaren “devlet ve toplumu tekrar eski haline döndürmek için başvuru çarelerinden biri”<sup>170</sup> ve aşkınsal bir referans noktası ve düşünme biçiminin ifadesiydi. Bu düşünceye göre, Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın da söylediği gibi, kanun-i kâdim'e riâyet edilmeli ki “memleket harap olmaya.”<sup>171</sup> Hulâsa, siyasetnamelerde görüldüğü üzere Osmanlı düşüncesinde 19. yüzyıla kadar nizam-ı âlem için öne çıkan temel referans noktası “kanun-i kâdim”le ifade edilir.<sup>172</sup> Kanun-i kâdim, geleneksel düşüncede verili bir kategori olarak, sorunların çözümü için temel ve mutlak çerçeveyi oluştururdu. Kanun-i kâdim, sadece devlet sorunlarını düşünmek ve düzeltmek için işletilen bir referans noktası değildi. Ayrıca bireylerin hakikati olarak dünyayı görme, düşünme ve bilme biçimini belirleyen transandantal bir kategoriye de sahipti.

### 2.1.1. Klasik Düşüncede Aşkın Bilgi: Kadim

19. yüzyılda Osmanlı düşünce sisteminin değişmesiyle yönetim teknolojileriyle bilimsel bilgi arasında kurulan bir ilişki biçiminden ve bizzat yönetim rasyonalitesinin<sup>173</sup> dönüşmesinden,

<sup>170</sup> Keskin, Orhan, *Adalet Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, s. 181.

<sup>171</sup> Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler: Osmanlılarda Devlet Düzeni*, s. 76-77.

<sup>172</sup> Keskin, Orhan, *Adalet Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, s. 107.

<sup>173</sup> Foucault, Weber'in fiziksel şiddetin meşruluk aracı biçiminde düşündüğü rasyonaliteyi, yönetimlerin başvurduğu bir meşrulaştırma yapısı olarak ele alır. Foucault'ya göre “yönetimsel rasyonalite, yönetimleri fiziksel şiddeti kullanma zaruretinden kurtaran şey” olup fiziksel şiddeti “bir yönetim kipi olarak yeniden konumlandırır.” Dolayısıyla “rasyonalitenin kendisi bir iktidar kipliği” biçiminde kavranır (Brown, Wendy, *Tarihten Çıkan Siyaset*, s. 141). Yönetim sanatı veya yönetimsellik kavramları, yöneticilerin yönetme pratikleri, kullandıkları taktikler, araçları değil, iktidarın “ıcrasında yönetim pratiğinin akılsallaştırılma” çabası, “olabilecek en iyi yönetimdeki düşünümü” (*reflection*), yani “yönetimin özbilinci”ni kapsayan, yönetim pratiği boyunca ve yönetim pratiği üzerinde bir tür düşünme biçimini tartışmayı amaçlar. Devlet, hükümlerlik, halk, tebaa, sivil toplum gibi evrenseller, bizzat yönetim pratiğinin kendisinden, yönetim pratiğinin kendi üzerine düşünmesi ve rasyonelleşmesinden ortaya çıkar ve varlığını sürdürür (Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri, 1978-1979*, s. 4-5). Fakat Foucault rasyonaliteyi, sadece bir tür şiddet meselesiyle tartışmaz. Yani, rasyonalite kavramı, yönetim ve şiddet arasındaki mesafe üzerinden anlam kazanmaz. Rasyonalite hem bir yönetim mantığı hem de bireylerin bu yönetim mantığıyla kurdukları ilişki biçimini ifade eder. Yani rasyonalite bizzat yönetim için, yönetimin kendisini şekillendiren bir mantık ve bilgi biçimi olarak anlam kazanır. Aynı zamanda bireylerin, yönetimin uygulamalarını rasyonel görmesini, bunlara rıza göstermesini, bunları doğru bulmasını belirlerken; bu rasyonaliteyi birbirlerine karşı uygulamasını, kendileriyle ve diğerleriyle ilişki biçimlerini bu rasyonaliteyle şekillendirmesini ifade eder. Rasyonelleşme iktidar üzerinde sürekli bir etkide bulunur ve bu rasyonelleşme ekonomik, üretim, iletişim tekniklerine ve hatta bilimsel söyleme özgü rasyonelleşmeden de farklıdır. Bu rasyonelleşme sadece iktidar mekanizmalarında, yönetme mantığında işlemez ayrıca insanlar arasındaki ilişkilerde, insanların birbiri tarafından yönetilmesinde de işler. Bundan dolayı Foucault, asıl meselenin, bazı biçimlerdeki iktidar ilişkilerinin nasıl rasyonelleştirildiğini analiz etmek olduğunu söyler (Foucault, Michel, “Omnes et Singulatim”: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akinhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 55-56). Çünkü tarihsel olan rasyonaliteler, büyük ve belirleyici olan bir tür özne dışında belli bir amaca yönelik niteliksel olarak işleyen (Keskin, Ferda, “Sonsuza Giden Dil, Bitirirken...”, Michel Foucault, *Sonsuza Giden Dil, Seçme Yazılar 6*, Yay. Haz. Ferda

bilimsel bilginin bir tür hakikat olarak kavranmasından ve dünyayla bu hakikat dolayımıyla ilişki kurulmasından söz edilebilir. Bu tarihten önce, söz gelimi 17. yüzyılda Osmanlı yönetim sisteminde dünyadaki iktisadi, bilimsel, teknolojik vb. bazı değişimlerin etkisiyle, geleneksel sistemin işleyemediği ve bozulmaya başladığı anlaşıldı. Niyazi Berkes'e göre bu dönemden başlayarak devlet sisteminde görülmeye başlanan bozulmaları kaydeden kişilerin ortaklaştığı noktalar benzerdi: toprak rejiminin ve buna dayanan devlet maliyesinin bozulması, ordu, hükümet, idari kurumların çalışamaz oluşu. Fakat Berkes'e göre "dikkate değen nokta hiçbirinin bu değişimin veya onların deyimiyle bozulmanın nedenlerini araştırmamalarıdır. Bunları arama yoluna dönmüş olsalardı, bunların daha derininde bir takım değişen koşullar olduğunu, gördükleri bozuluşun bu koşulların sonucu olduğunu anlayacaklardı."<sup>174</sup> Kuşkusuz bu zümrenin çevreye, doğaya, dış dünyaya ve bizzat şeylerin düzenine bakamamasına ve böyle bir gereklilik hissetmemesine sebebiyet veren bir düşünüş biçimi ve bu düşünüş biçimiyle ilişkili bir bilme biçimi söz konusuydu.

19. yüzyıldan önce Osmanlı zihniyet dünyasında, görünür veya dış dünyaya dair fenomenler olarak düşünülecek rakip/komşu devletler, kendi nüfusu, coğrafyası, doğası, inanç sistemleri, bir devlet olarak Osmanlı yönetim sistemi vb. üzerine bilgi üretmek yaygın bir şey değildi. Ahmet Yaşar Ocak'a göre Osmanlı'nın eğitim ve bilgiyle kurduğu ilişki, devlet işlerinde çalışacak bürokratları yetiştirmekle sınırlıydı. Bu sistemde İslami ilimler dahi bürokrat olarak yetiştirilen kadrolara bu amaçla öğretildi. Aydınlanma ve sömürge döneminden başlayarak Batı'nın Doğu'yu bilimsel bir nesne yapmasına rağmen Osmanlı uzun yıllar boyunca egemen olduğu Müslüman ülkelerin bile bilgisine sahip değildi. Benzer biçimde sürekli bir rekabet içerisinde olduğu Batılı devletlerin siyasi yapısına, nüfus bilgisine, kültürüne, diline dair de bilgi üretmedi.<sup>175</sup> Hatta Osmanlı ulemâsı imparatorluk sınırları içerisinde yaşayan reâyânın inandığı Hıristiyanlık, Yahudilik gibi dinler hakkında merak duymadı, bu dinlere dair bir literatür üretmedi. Ocak'a göre yıllarca Hıristiyan dünya ve Şîî İran'la savaşan bir devletin buralara dair

---

Keskin-Ömer Albayrak, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 13) mekanizma, yönetme, düşünme ve eyleme biçimleridir. Rasyonaliteler sınırları tutarlı bir biçimde çizilmiş, bir iç tutarlılığa veya iç çelişkiye sahip ve bir şekilde tarih dışı olarak kodlanan sistem figüründen farklıdır. Siyasi rasyonaliteler yönetim sistemleri değil, pratik ve söylemsel düzenlerdir. Bir siyasi rasyonalitede kullanılabilir zaaflar rasyonalitenin kendi sistemik çelişkileri değil, "parçalı tarihlerin etkileri, çatışan söylemler, nihai zafer elde etmeksizin var olmaya devam eden güçler, niyetlenilmemiş sonuçlar ve kendilerinden emin olmayan argümanlardır." (Brown, Wendy, *Tarihten Çıkan Siyaset*, s. 143).

<sup>174</sup> Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yay., İstanbul, 1975, s. 17-18.

<sup>175</sup> Ocak, Ahmet Yaşar, *Arı Kovanına Çomak Sokmak: Taşra Kökenli Bir Tarihçinin Sıradan Meslek Hayatı*, Söyleşi: Haşim Şahin, Timaş Yay., İstanbul, 2014, s. 318-320. Ocak'ın bu kitabına dikkatimi çeken metin için bkz. Bora, Tanıl, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2017, s. 23.

bilgi üretmemesi, sadece Şiîlik'i dinen mahkûm etme motivasyonundaki az sayıdaki polemik risâlesi dışında Osmanlıca bir literatürün bulunmaması ilginçtir.<sup>176</sup> Bu tartışmadan hareketle Tanıl Bora, bu durumun çerçevesini *meraksızlık*la çiziyor. Osmanlıcada “merak” kelimesinin 19. yüzyılın sonlarına kadar malihulya/melankoli anlamında marazi bir durumu ifade etmek için kullanıldığını, bu tarihe kadar içinde bulunan dünyaya dair bilgi üretme merakının olmadığını söylüyor.<sup>177</sup>

Halbuki Osmanlıların uzun yıllar boyunca dış dünyaya, şeylere, nüfusa, coğrafyaya dair “merak” duymaması ve bilgi üretmemesi farklı bir dinamikle ifadesini buluyor. İnsanın düşünme kapasitesi ve bu çerçevede bilgiye dair merakı evrensel, yani her zaman her yerde aynı olan, davranış kategorilerine bağlı olsa da “aynı zamanda da spesifik bir tarihsel rasyonellik tabanında”<sup>178</sup> gerçekleşir. Belli tarihsel dönemlerde yaratılan ve şekillenen temalar insanlar tarafından hakikat olarak kabul edilse de insanın evrensel olarak kabul ettiği rasyonellik tabanına bağlı düşünüş tarzı ve bilme biçimi de topluma, siyasete, iktisada ve tarihe bağlı olarak şekillenir.<sup>179</sup> Bu, Marx'ın üretim ilişkilerinin “toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli”<sup>180</sup> olduğuna; üretim tarzının bilinç sahibi insanı/özneyi yarattığına;<sup>181</sup> insanların varlığını belirleyen bilinç değil, tam tersine, toplumsal varlıkları olup bu toplumsal varlığı ve dahi siyasi ve entelektüel hayatı koşullayanın maddi üretim tarzı olduğunu<sup>182</sup> ileri süren fikirlerinin ötesinde, daha geniş bir çerçevede düşünmeyi gerektirir.

Düşüncenin üçlü temeli ve buna bağlı olarak özne inşasının koşulları bilgi, iktidar ve kendilik/etik mefhumları üzerinden anlaşılması<sup>183</sup> gerektiğinden *düşünce*, yalnızca felsefi veya bilimsel ifadelerle değil, bireyin özne olarak ortaya çıktığı söylemsel (*discursive*) ve söylemsel olmayan pratiklere (*non-discursive*) bağlıdır.<sup>184</sup> Bu -söylemsel ve söylemsel olmayan- pratikler

---

<sup>176</sup> Ocak, Ahmet Yaşar, *Arı Kovanına Çomak Sokmak: Taşra Kökenli Bir Tarihçinin Sıradan Meslek Hayatı*, s. 388-389.

<sup>177</sup> Bora, Tanıl, *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, s. 23.

<sup>178</sup> Foucault, Michel, “Bireylerin Siyasi Teknolojisi”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akinhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 109.

<sup>179</sup> Foucault, Michel, “Hakikat, İktidar ve Kendilik”, s. 99.

<sup>180</sup> Marx, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, Sol Yay., 4. Baskı, Ankara, 1979, s. 25.

<sup>181</sup> Marx, Karl, *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, Birikim Yay., 8. Baskı, İstanbul, 2013, s. 92.

<sup>182</sup> Marx, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 25.

<sup>183</sup> Deleuze'den aktaran, Kritzman, Lawrence D., “Foucault and the Politics of Experience”, Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings 1977-1984*, Ed. Lawrence D. Kritzman, Çev. Alan Sheridan vd., Routledge, New York, 1988, s. XXIV.

<sup>184</sup> Keskin, Ferda, “Sunuş: Özne İktidar”, s. 13.

belli bir tarihsel dönemde düşüncenin koşulunu/oluşma zeminini belirler. Bu durumda düşünce ile söylemin arasındaki ayrılmaz birliği, insanın bildiği şeylerin doğrudan bir tezahürü olarak değil, tüm bilginin doğabileceği yer olarak düşünmek gerekir. Bir dönemin düşüncesi anonimleşmiş sınırları içerisinde kavranmalı ve kurumlar, bilgi, pratikler, söylemler boyunca anlaşılmalı.<sup>185</sup> Foucault söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin kuruluşunu tarihsel bir olay (*event*)<sup>186</sup> olarak kabul ettiğinden, düşünceyi de tarihsel bir şey olarak görür.<sup>187</sup> Haliyle insanların eylemi ve tepkileri tarihsel olarak inşa olmuş bir düşünme tarzıyla belirlenir.<sup>188</sup> Bu durumda düşünce, özne ve nesne arasındaki mümkün ilişkilerin belirlenme edimi; düşüncenin eleştirel tarihi de öznenen nesneye mümkün bir *bilmenin (savoir)* kurucusu oldukları ölçüsünde bazı ilişkilerin kurulduğu veyahut değiştiği şartların analizi anlaşılmalıdır. Böylelikle “düşünmenin tarihi, varlığın bir öznel deneyim olarak kavramsallaştırılması ve kurulmasının tarihi”<sup>189</sup> anlamına gelir.

Buna binaen “klasik dönem”<sup>190</sup> Osmanlı’da düşünme ve bilme biçimini, şeyleri ve dış dünyayı kadimden olageldiği gibi, yani verili, kabul etmek şeklinde çerçevelemek mümkün. Ahmet Yaşar Ocak’ın da ifade ettiği üzere Osmanlı’nın bir imparatorluk olarak kurumsallaşmasını takip eden 16. yüzyıldan başlayarak bürokrasi ve ulemâ için kutsallaşmış bir devlet bekâsı düşüncesi her şeyin üstünde olduğundan, farklılaşma ve değişim, *nizam-ı âlemi* bozabilecek bir tehdit olarak algılanırdı. Ocak’a göre devletin her kademesine yerleşmiş, nizam-ı âlemi katı bir biçimde koruma düşüncesinden dolayı Osmanlı devlet yapısı, ideolojik ve kurumsal yapısı, iç ve dış politikası her türlü değişimi frenlemeye ve kontrol etmeye çalıştı. Böylelikle “Osmanlı devlet yapısındaki muhafazakarlaşma, kendini her türlü değişime kapama” biçimde işledi.<sup>191</sup> Buna karşın “gelenekçilik” ve “muhafazakarlık” arasında fark bulunur. İnsanın

---

<sup>185</sup> Foucault, Michel, “Suskun Kalmış Bir Tarih”, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 42.

<sup>186</sup> *Olay*, “bir karar, bir anlaşma, bir saltanat ya da bir muharebe değil, tersine dönen bir güç ilişkisi, el konulan bir iktidar, ele geçirilen ve kullanıcılarına karşı çevrilen bir sözcük dağarı, zayıflayan, gevşeyen, kendi kendini zehirleyen bir tahakküm, bir diğer tahakkümün kendini maskeleyerek ortaya çıkışıdır” (Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 244). Foucault *olayı* tarihsel bir şey olarak görür. *Olaylar*, belli dönemlerde iktidar ve güç ilişkileri dolayısıyla; sisteme, kurumlara veya siyasete alanındaki başka olaylarla ilişki içerisinde gerçekleşir ve bu olaylar dolayısıyla iktidar iletilip, yönetilir (Foucault, Michel, “İktidar Üzerine Diyalog”, s. 182, 184).

<sup>187</sup> Foucault, Michel, “Hakikat kaygısı”, s. 85.

<sup>188</sup> Foucault, Michel, “Hakikat, İktidar ve Kendilik”, s. 103.

<sup>189</sup> Keskin, Ferda, “Önsüz”, s. xiii.

<sup>190</sup> Osmanlı tarihi dönemselleştirilirken klasik, klasik sonrası ve modern dönemler biçiminde ayrımlar yapılıyor. Bu çalışma boyunca klasik ve/veya geleneksel dönem kavramlarını, 19. yüzyıl öncesini ifade etmek için kullanıyor olacağım.

<sup>191</sup> Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İletişim Yay., 13. Baskı, İstanbul, 2013, s. 92.



evrensel biçimde psikolojik süreçleriyle ilişkili olarak alışkanlık, bilgi, kültür, değer ve inanışlarını sürdürme eğilimi ve siyasal bir muhafazakarlık dahilinde olmayan tutum olarak “gelenekçilik”, reaksiyoner davranışları karşılar. “Doğal muhafazakarlık” olarak gelenekçilik, eski yöntemlere, değerlere sıkıca bağlı olmayı ve yeniliği, dönüşümü isteksiz kabul etme tutumunu ifade eder.<sup>192</sup> Buna karşı “muhafazakarlık”, 18. yüzyıl sonunda Aydınlanma ve Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan bir düşünce olup modernitenin dinamik ve değişen karakteriyle belirlenir.<sup>193</sup> Dolayısıyla “muhafazakâr moment varlık nedenini, Fransız Devrimine borçludur ve siyasal bir düşünce olarak modernliğin en önemli kırılma noktalarından birinin ürünü olmak hasebiyle de, pre-modern bir tarihi yoktur.”<sup>194</sup> Muhafazakârlığın belirlendiği eksen modernizm olsa da moderniteye sürekli bir karşıtlık (anti-modernlik) ilişkisi içinde değildir. Muhafazakarlık kendi başına bir ideoloji değil, bir “karşı-ideoloji” olup “bir düşünce üslubu olarak kolaylıkla diğer ideolojilerle eklemlenebilir.”<sup>195</sup> 19. yüzyıl öncesi Osmanlı düşüncesini muhafazakarlık olarak kodlamak, modern bir bakışın ürünü. Klasik Osmanlı düşüncesinde, merak duymamayı muhafazakarlık biçiminde kodlamak, öncesinde farklı bir düşünmeyi ve muhafazakâr olmamayı ima ettiği için yerinde değil. Mesele tarihsel bir biçimde kurulan düşünce biçimi olduğundan, Osmanlı veya başka bir devlet sisteminin dış/fiziki dünyayla kurduğu ilişki benzerdi. Klasik Osmanlı veya Batı düşüncesinin devlet sistemiyle, toplum yapısıyla kurduğu ilişki, şeyleri olduğu gibi görme biçimindeydi ve tecrübe bütçesi içerisinde başka bir hal olası değildi. Zira şeylerin düzenine dair bir sorgulama, moderniteyle başlayan bir muhakeme ve düşünce biçimidir.

Geçmişin bir ideal olarak kodlandığı, haliyle bulunan zamandaki değişimler geçmişin/kadimin ölçüsüyle kontrol edildiği bir düşünce söz konusuydu. Bu durumda kanûn-ı kadim, geçmişte uygulanan ve sınanan kuralın başarısına duyulan inancın ifadesiydi. Böylelikle kanûn-ı kadimin oluşturduğu kanun kategorisi, kudretli bir devlet işleyişi için gereken

---

<sup>192</sup> Mannheim, Karl, *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London and New York, 1986, s. 72-73, 76.

<sup>193</sup> Güler, E. Zeynep, “Muhafazakârlık: Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa”, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, Der. H. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007, s. 117-118.

<sup>194</sup> Çiğdem, Ahmet, “Sunuş”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, Cilt 5, Muhafazakârlık*, Ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2006, s. 16; Nitekim E. Zeynep Güler’in aktardığı üzere “muhafazakârlık kavramı 1815 sonrası dönemde Chateaubriand tarafından ve genel olarak siyasal yelpazede ‘sağ’ kanadı tarif etmek için kullanılmış, yaygın olarak Almanya’da 1830’larda ortaya çıkmış, 1835’te İngiltere’de benimsenmiştir.”; Güler, E. Zeynep, “Muhafazakârlık: Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa”, s. 119.

<sup>195</sup> Bora, Tanıl – Onaran, Burak, “Nostalji ve Muhafazakârlık: ‘Mâzi Cenneti’”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, Cilt 5, Muhafazakârlık*, Ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2006, s. 234.

kuralların<sup>196</sup> ve bireysel olarak da hakikatin kaynağıydı. Bunun yanında, klasik Osmanlı düşünce sisteminde var olan düzeni ifade eden nizam-ı âlem, Tanrının da takdiriyle oluştuğundan ideal yapı olarak düşünülürdü.<sup>197</sup> Gelenekçilikle (*traditionalism*) ifade edilen bu düşünme biçiminde Tanrı, evrenin her parçasını spesifik bir amaçla yarattığından her şey olduğu gibi kalmalıydı. Sıradan uygulamalar bile geleneğin bir parçası olarak hem kanunileşir hem de kutsiyet kazanırdı. Müesses nizamdan ve gelenekten herhangi bir sapma, dinsel olup olmamasından bağımsız olarak, “kanûn-ı kadim”den (*ancient law*) sapma olarak düşünülürdü.<sup>198</sup> Haliyle kanûn-ı kadim, bir geleneksel uygulama ve çok eski örfî hukuk çerçevesi olarak Osmanlı’da kanunların genel özelliğini oluşturur ve geçerliliği sürekli olan kuralları ifade ederdi.<sup>199</sup>

Fakat altı çizilmesi gereken önemli bir husus, Osmanlı’da kutsal ve geleneksel/dünyevi hukukun, yani Şeri ve örfî hukukun iç içe geçtiği idi. Yani, Osmanlı’da gelenek ve kuralın tek kökeni dinsellikten neşet etmezdi. Osmanlı sultanları, bulunduğu makamının verdiği otoriteyle örfî kanunlar tesis edebildiği gibi “örf ü âdâtı” kendi iktidarına eklemeyerek kanunlaştırabilirdi.<sup>200</sup> Nitekim din, köken olarak Arapçada “örf-âdet” ve İbranicede “hüküm” anlamını da karşılar biçimde, “bir yandan hükmün en meşru kaynağı diğer yandan Osmanlı âdetlerinin dayanağı olarak referans alınıyordu.”<sup>201</sup> Paralel olarak Selçuklu ve Osmanlı devlet düşüncesinde sultanın tayin edilmesi, kuramsal olarak, tanrı iradesiyle oluşmuş kabul edilse de bütün yönetim biçimlerindeki gibi güç ve iktidar ilişkisi ve tarafların çıkarları belirleyiciydi. 15. yüzyılda Osmanlı’da “devlet iktidarının mutlak ve bölünmez” olduğu düşüncesi sorgulanamaz bir kategoriydi. Haliyle mutlak ve bölünmez kabul edilen bu iktidar da nizâm-ı alemi korumalı ve varlığını sürdürmesi için her şeyi yapmaya kadir kabul edilmeliydi.<sup>202</sup> Gelenekleşmiş düşünce ve kuralların üst değer olması sebebiyle Osmanlı düşüncesinde sistemik sorunların başladığı 17. yüzyıldan itibaren iktisadi sistemde, yönetim yapısında, taşra idaresinde, tebaanın yönetimle ilişkisinde vb. maddi dünyada meydana gelen her türlü değişim, dinsel veya dünyevi kaideye karşı, “bozulma” olarak kavranırdı.

### 2.1.2. Kanûn-ı Kadim ve Yönetim Sistemi

<sup>196</sup> Keskintaş, Orhan, *Adalet Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, s. 110.

<sup>197</sup> Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 18.

<sup>198</sup> Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Hurst & Company Yay., 2. Baskı, Londra, 1998, s. 11.

<sup>199</sup> İnalçık, Halil, “Kanun/2. Bölüm: Malî Yönetim ve Kamu Yönetimi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*.

<sup>200</sup> İnalçık, Halil, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet*, Eren Yay., İstanbul, 2000, s. 27.

<sup>201</sup> Dündar, Fuat, *Hicret, Din ü Devlet: Osmanlı göç politikası (1856-1908)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 69.

<sup>202</sup> Kayalı, Kurtuluş, “Osmanlı Devleti’nde Yenileşme Hareketleri ve Ordu”, s. 1250.

Osmanlı'da kanûn-ı kadim, "eskiyi yenide sürekli hale getir[en]",<sup>203</sup> yaşanan andaki dış dünyayı düşünme çerçevesini belirleyen, bu yanıyla sürekli bir tekrarın ve benzerliğe doğru hareketin ifadesiydi. Kanûn-ı kadim düşüncesi devlet sistemi ve yönetim süreçlerini de temelden etkilerdi. Şükrü Hanioglu'nun etraflıca ele aldığı gibi, klasik dönem Osmanlı düşüncesinde devlet sisteminin bütün sorunlarını, Osmanlı'yı genel bir dünya sistemi içerisinde ve bununla ilişkili olarak düşünmekten ziyade, verili kabul edilen Osmanlı devlet ve siyaset sistemi ve bizzat devletin iç dinamikleri üzerinden düşünmek yaygındı. Yönetim süreçlerine dair sorunların ortaya konması ve çözümü için yapılan açıklamalar, yalnızca dış dünyayla sınırlı kalmayıp ahlaki bir yaklaşımla ele alınır, geçerli kabul edilen ideal bir yapı (asrı saadet) temel referans kabul edilir, bozulmanın bu referanstan uzaklaşmayla gerçekleştiğine inanılır ve temel olarak "kaideler bütünü'nün hangi kısmının bozulmasından kaynaklandığı" tespit edilmeye çalışılırdı. Kadim olandan sapma oranının merkezî olduğu bu düşünce sisteminde, şimdiye ışık tutması ve örnek olması için, başarılı eski İslam ve Osmanlı yöneticilerinin benzer bir problem karşısında yaptıkları aktarılırdı.<sup>204</sup> Geleneksel dönemde "selefin üstünlüğü ve mâzinin daha iyi olduğu düşüncesi",<sup>205</sup> tarihsel ve kısmen ilahi dinamiklerle oluşmuş Osmanlı geleneği anlamındaki kanûn-ı kadim doğrultusunda ricalin çözüm için geliştirdiği öneri ve pratikler özellikle Fatih, Yavuz ve Kanuni dönemini model aldığından<sup>206</sup> yönetim sisteminde veya farklı bir yapısal sorun yaşandığında, yapılan reformların tek doğrultusu da dönüşmüş ve bir anlamda bozulmuş sistemi zor kullanarak eski haline döndürmeye yönelikti.<sup>207</sup>

Bu zihniyetin idari tezahürü "kadîmden olagelene aykırı iş yapılmaması" normuyla, benzer sözcüklerle mütemadi bir tekrarla sürerdi. Nitekim bir kanunnameye *kânun-ı kadimin* ne olduğuna dair yapılan açıklamada "kadîm odur ki, onun öncesini kimse hatırlamaz" deniliyordu. Kadim herkesin bildiği belirli bir bilgiyi, kaideyi ve normu belirtirdi.<sup>208</sup> Kanûn-ı

---

<sup>203</sup> Keskintaş, Orhan, *Adalet Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, s. 303.

<sup>204</sup> Hanioglu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s. 15-16; Hanioglu, M. Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, New York, 1995, s. 9. Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Neşriyat, 11. Baskı, İstanbul, 2000, s. 45.

<sup>205</sup> Akyıldız, Ali, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2012, s. 16.

<sup>206</sup> Kolbaşı, Ahmet, *Sultan'ın Devleti'nden Devlet'in Sultan'ına: Osmanlı Tarih Sürecinde Egemen ve İktidarın Dönüşümü*, Sonçağ Yayıncılık, Ankara, 2015, s. 143.

<sup>207</sup> Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 19.

<sup>208</sup> Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, s. 45; bir başka formu ise "Kanûn-ı kâdim, ol kanundur ki, ne zaman başladığını kimse bilmeye" bkz. Kolbaşı, Ahmet, *Sultan'ın Devleti'nden Devlet'in Sultan'ına: Osmanlı Tarih Sürecinde Egemen ve İktidarın Dönüşümü*, s. 143.

kadim kategorisini devlet aklına göre tartışan bir başka görüşe göre söz konusu olan, geçmiş kudretli devlet sistemine özlem ve bundan mülhem bir devlet aklı oluşumuydu. Bu da kanûn-ı kadim veya “selatin-i maziye” [eski sultanlar] ile ifade edilen ve “geçmişe bakışla sürekli tazelenen siyasal bilincin işlerliği, sorunlarla baş edecek devlet aklını üretmeye çalışmıştır. İslami düşüncede ideal geçmişin dinsel niteliğine karşılık, Osmanlı siyasetnameleri genel itibarıyla, devlet düzeninde ideal bir zamanı kendilerine temel ve başlangıç noktası olarak kabul etmektedirler.”<sup>209</sup> Osmanlı’daki bu gelenekçilik/*kadimcilik* ve devlet ricalinin bilme biçimi, içerisinde yaşanan dünyanın değişkenliğine ve karmaşasına karşı orijini hatırlanamayanı, ezeliyeti, dolayısıyla *a priori* bir kategoriyi işe koşarak çözüm getirme biçimi olarak düşünülebilir. Devlet sisteminde de kadimcilik/gelenekçilik belirleyiciydi. Bir sorun karşısında “çözüm, önceki zamanların örneklerinden çıkarılırdı”.<sup>210</sup> Söz gelimi, 17. Yüzyıldan itibaren devlet sisteminde ortaya çıkan herhangi bir sorunda, 15 ve 16. yüzyıllardaki devletin kurumsal biçim ve gücüne dönebilmek temel amaç olurdu.<sup>211</sup> Bu münasebetle, uygulanan veya uygulanmak istenen tedbirler, değişen dünyanın zorladığı/gerektirdiği fikrilerin ürünü olmaktan ziyade geleneksel sistemin bozulduğunu düşünmekten mütevellit kadime/asr-ı saadete doğru bir moment etrafında çerçevelenirdi.<sup>212</sup>

### **2.1.3. Yeni Bilimin ve Onun Kullanımının ‘Büyü’ Etkisi ve Çevreye Farklı ve Alıcı Bir Bakış**

Bilimsel bilgi, Samipaşazade Sezai’nin 1887’de basılan “Sergüzeşt” romanında belirttiği üzere, “bütün varlığı anlamakta insanın ulaştığı nokta” kabul ediliyor ve “madde ve tabiatı kılı kırk yararcasına inceleyip” dünyaya ve varlığa dair “kurallar sunan bilimin hükmü” geçerli oluyordu.<sup>213</sup> Bilimsel bilginin aşkın bir kategori olması, gündelik olayların da bilimsel bilgiyle ve bu bilimsel bilgiye sahip Batı dillerini bilenlere hakikatin kaynağı olarak söz söyleme hakkı/otoritesi vermesi 19. yüzyıldaki düşünsel değişimin göstergesiydi. 1883’te Ahmed Mithat Efendi’nin yazdığı “Esrâr-ı Cinâyât” romanında “bunu asıl sizin gibi dillerde, birçok bilim dalında mahir olanlara göstermelidir. Çünkü ne olduğunu siz anlayabilirsiniz”<sup>214</sup> diyordu.

<sup>209</sup> Keskintaş, Orhan, *Adalet Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, s. 108, 148.

<sup>210</sup> Hanioğlu, M. Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, s. 9.

<sup>211</sup> Heper, Metin, *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme: Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme*, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul, 1977, s. 64.

<sup>212</sup> Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 18.

<sup>213</sup> Samipaşazade Sezai, *Sergüzeşt*, Haz. Salih Bora, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2020, s. 62-63.

<sup>214</sup> Ahmed Mithat Efendi, *Esrâr-ı Cinâyât*, Haz. Mehmet Kanar, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 20.

1911’de Ömer Seyfettin için bilim ve onunla şekillenen ahlak, vahşi özellikleri ve kötü eğilimleri örten bir perde ve bu ilkel özellikleri medenileştiren bir araçtı.<sup>215</sup> Bu dönemde beliren düşünceye göre bilim ve bilimsel eğitim devlet için güvenli ve yönetilebilir bir nüfus ve ayrıca bizzat toplumun ve bireylerin kendi refah ve güvenliğinin koşuluydu.<sup>216</sup>

Bilimsel bilgi yönetim sistemi ve rical dışındaki Osmanlıları etkilemeye başlıyordu. Tevfik Fikret’in 1899’da yayınladığı “Meftûr-ı Gayret” (Gayret Yılgını) adlı hikayesinde, Anadolu’daki geleneksel yaşamını doktor olmak ve müreffeh bir hayat sürmek için bırakan, doktor olduktan sonra varoluş sancıları çeken bir karakterin gözünden bilimin hakikat olmasını ve dönemin düşüncesini görmek mümkün.

Hani, o bana büyüklükler, yükseklikler, saadetler, cennetler vaat eden bilim ne oldu? Hani o cennetler, o saadetler nerede? Ben sabanımın başında kalsaydım, toprakla doyardım; kitaplarımın arasında en nefis yemeklerden tiksiniyorum. Şimdi kitaplarım da beni doyurmaktan âciz; onlar da, o yalancı hakikat tellalları da beni tiksindiriyor. Bilim... Büyük bilim, büyük asrın büyük mucizesi! Buharlar, elektrikler, balonlar, keşifler, icatlar... Hiçbir medeniyet devrine, hiçbir medeni cemiyete nasip olmamış nimetler, bahtiyarlıklar... Hani ya, nerede bunlar; bu parlak müjdeler, bu debdebeli vaatler, ümitler, hayaller, gürültüler, şaşaalalar... Bunlar hep yalan, hep gösteriş, hep laf mıydı? Zavallı insanları aldatmak, onları daha zavallı etmek için uydurulmuş, süslenmiş, yaldızlanmış tamlamalardan başka bir şey olmayan medeni saadet, ilmî saadet; ah bu aldatıcı, bu gaddar kelimeler! İşte inanmıyorum. Ey bilim! Senin hiçbir vaadine, hiçbir sözüne, hiçbir hakikatine inanmıyorum; aldanmamak için, aldanıp acı çekmemek için sana inanmayacağım; balonlarının boş gösterisi, fonograflarının o mezardan çıkıyor gibi hırlayarak, boğularak çıkan kandırıcı şamataları, iniltileri beni aldatamayacak, inandıramayacak. Büyüklüğün varsa senin olsun; gazetelerinin, kitaplarının, kütüphanelerinin, mekteplerinin olsun ve hepiniz benden uzak olunuz, hepiniz! [...] Biliyor musunuz, bütün bilim kitaplarımı siyah tüllere sardım, odanın bir köşesinde siyah bir dolabın içinde kapalı duruyorlar.<sup>217</sup>

Kadimle ifadesini bulan değerler sistemi, bilimsel bilgi karşısında değersizleşmiş ve bireylerin hakikati olmaktan çıkmıştı. Bu durumu 1910’da Ömer Seyfettin yazdığı “Beşeriyet ve Köpek” öyküsünde apaçık biçimde görmek mümkün:

Bugünkü mevcut hakikatlerin çoğunu insanlığa açıklayan Hegel, Büchner, Darwin, Nobel, Roubaud, Karl Vogt, Romansi, Roussy, Sanson, Skodler vesaire gibi yazar ve düşünürlerden bir kelime lisanınıza geçmemiştir. Onların isimleri bile sizce küfür

<sup>215</sup> Ömer Seyfettin, “Tarih Ezeli Bir Tekerrürdür!”, *Toplu Hikâyeleri-1 (1902-1911): Bahar ve Kelebekler*, Haz. Engin Kılıç, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 128-129.

<sup>216</sup> Ahmed Mithat Efendi, *Şeytankaya Tılsımı*, Haz. İsmail Kayapınar, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2019, s. 18-19.

<sup>217</sup> Tevfik Fikret, “Meftûr-ı Gayret”, *Toplu Hikâyeleri: Senin İçin*, Haz. Erol Gökşen, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 66-67.

sayılır. Doğa bilimlerinden tamamıyla habersizsiniz. Çünkü bunları bilmek kadim batıl inançlarınızın yanlışlığını ortaya çıkaracağından, sizce en dehşetli patlayıcı ve tahrip edici maddelerden daha yasak ve dehşetlidir. Kâinatın oluşumu ve evrime dair hiçbir fikriniz yoktur. En yeni fikirleriniz en aşağı on asırlıktır. Gerçeği araştırma eğiliminden kesinlikle mahrumsunuz. Büyük küçük hepiniz bir vazo, bir testi gibi topraktan yapılmış bir babanın çocukları olduğunuza şiddetle inanıyorsunuz.<sup>218</sup>

Kanûn-ı kadim sadece devlet yönetiminin ve hukuk kurallarının tarihsel bir çerçeveden görülmesini değil, bunların koşulu olan “bilgiyi ve onun kullanılma biçimini ifade eder[di].”<sup>219</sup> Aşkın bir kategori olan kanûn-ı kadim, 19. yüzyıla gelindiğinde dış dünyayı düşünme biçimi de değiştiğinden, bizzat sorunun kendisi olacaktı. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e devletin Batı karşısında geri kalması, yaşadığı sorunlar ve nihayetinde imparatorluğun yıkılma nedenleri, kadimden gelen alışkanlıklarda, yaşam biçiminde, bilgide ve inançlarda arandı.<sup>220</sup> Nitekim 19. yüzyıldan itibaren devletin sorunları ve genel olarak Osmanlı’nın geri kalmasının nedeni, verili kabul edilen -Osmanlı’nın kadim- devlet sistemi içerisinde değil, bir dünya sistemi ve başarılı kabul edilen diğer devletler göz önüne alınarak düşünölmeye başlandı. Osmanlı’nın 19. yüzyıldan başlayarak, devletin geri kalmasının nedenleri konuşulurken rakip devletlerin yaptığı gibi, “çevreye farklı ve alıcı bir bakışın gerekliliği” anlaşıldı ve temel olarak da “ulûm ve fûnûn”<sup>221</sup> kavramları öne çıktı.<sup>222</sup> Bu dönemden başlayarak bilim, “hakikatin mihenk taşı olarak kabul”<sup>223</sup> görmeye başladı.

Hanioğlu’nun ele aldığı bilimsel bilginin Osmanlı’ya sirayetiyle birlikte aydın zümrenin büyük bir bölümü tarafından Batı’nın üstünlüğü kabullenildi, düşünce dünyasında “terakkiyat-ı cedîde” sihirli bir deyim oldu ve “sanattan edebiyata, giyimden mimariye kadar Batılılaşma

---

<sup>218</sup> Ömer Seyfettin, “Beşeriyet ve Köpek”, *Toplu Hikâyeleri-1 (1902-1911): Bahar ve Kelebekler*, Haz. Engin Kılıç, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 98.

<sup>219</sup> Keskintaş, Orhan, *Adalet Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, s. 302.

<sup>220</sup> Söz gelimi 1911’de Ömer Seyfettin “geçmiş ve batıl inançlar o kadar kuvvetli ve dehşetliydi ki bütün idrake, bütün ilme, bütün fenne, bütün hakikate üstün geliyor, değişim kanununun o hayali ve teorik kuvvetini temelinden kırıyor” diyordu; Ömer Seyfettin, “Bahar ve Kelebekler”, *Toplu Hikâyeleri-1 (1902-1911): Bahar ve Kelebekler*, Haz. Engin Kılıç, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 157.

<sup>221</sup> “İlim/ulûm” ve “fen/fûnûn” birbiriyle, karışık ve bazen birlikte (ulûm ve fûnûn) kullanılsa da yer yer bir ayrışma da söz konusuydu. Batılılaşma sürecinde yeni terminolojiye göre medreselerde üretilen bilgiye “ilim/ulûm” denildiğinden pozitif bilimlere “fen/fûnûn” denildi. Öyle ki medresenin karşıtı mektep, ilmin fen oldu. Arapçada sanat ve teknik anlamında kullanılan “fûnûn/fen” geçerliliğini koruyacak, sonrasında kurulacak üniversitelere “darülfünun”, Cumhuriyet dönemindeki pozitif bilimlerin okutulduğu okullara ise “fen fakülteleri” denilecekti. bkz. Budak, Ali, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, Kitabevi Yay., 2004, İstanbul, s. XXXIX-XL.

<sup>222</sup> Hanioğlu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, s. 10.

<sup>223</sup> Mardin, Şerif, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri,” *Türkiye’de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1*, Der. Mümtaz’er Türköne – Tuncay Önder, İletişim Yay., İstanbul, 1990, s. 48; Mardin, Şerif, “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?”, *Daedalus*, Vol. 102, No. 1, 1973, s. 181.

yanlısı bir değişme” meydana geldi.<sup>224</sup> İlk açılan mekteplerden olan harp akademilerinde “Fennî harp”, “Fennî fûrüsiyet (Binicilik)” veya “Fennî mimari-i askeriye ve eşkâli” gibi dersler okutuldu.<sup>225</sup> Öyle ki bu süreçte “Kadîm odur ki, onun öncesini kimse hatırlamaz” denilerek yaygın olarak bilinen bir kavram, yani “teamül-i kadîm” tabiri, 1959’daki bir Vekiller Heyeti raporunda “muhtevasının müphem, anlaşılmaz bir kavram olduğu ifade ediliyordu. Artık kimsenin bilmediği kadimden öncesi değil, bizzat *kadimin* kendisi olmuştur. Kısacası kadim, artık lügat anlamında kadim, yani eskimiş ve bilinmez hale gelmişti.”<sup>226</sup>

Kadimin aşkın mahiyetinin kaybolması ve yeni/çağdaş olanın üst bir kategori olması, Osmanlı yönetim biçiminde köklü değişimleri başlattı. Osmanlı’nın verili kabul edilen kadim sistemi ve idealleştirilen devlet yapısına dair bilme, düşünme ve muhakeme etme biçimi, yerini Osmanlı devletinin bulunulan zaman içindeki spesifik yapısı ve bu yapının somut iç dinamikleri boyunca ele alma biçimindeki bir kavrayışa bıraktı. Hakeza Osmanlı devleti üzerine düşünmek, devletin ilişki içinde olduğu diğer veya rakip devletlerle karşılaştırılmasına dair bir muhakemeyi gerekli kıldı. Tüm bu süreci belirleyen koşul, şeyleri açıklayan, anlamaya imkân veren ve bu şeyleri dönüştürme kudretini haiz olan bilimsel bilgi oldu. Bunlara binaen Tanzimat<sup>227</sup> döneminden başlayarak “kadim” veya “yeni” arasındaki çatışma sonucunda belirginleşen ve öne çıkan eğilim, bilimsel olanın karşılığı olarak kavranan, “yeni” veya “çağdaş” kavramlarıyla ifadesini buldu. Böylece imparatorluk erkânı, devletin esas meselesinin kadimden kaynaklandığını, halihazırdaki devlet sistemi içindeki problemlerin nedeninin kadimden devralınan kurumlar, alışkanlıklar ve gelenekler olduğunu söylemeye başladı. Nitekim 19. yüzyıldaki devlet ricalinin ve aydınların bıraktığı metinlerde devletin iç ve dış problemlerinin çözümü bahsinde hemen hemen hepsinin hemfikir olduğu yöntem “eski usullerden vazgeçmek” oldu.<sup>228</sup> Bu dönemde bilim kadim olanın yerini adlığında, “olay büyük çapta yeni

---

<sup>224</sup> Hanioglu, M. Şükrü, “Batılılaşma”, *TDV İslam Ansiklopedisi*.

<sup>225</sup> İskora, Muharrem Mazlum, *Harp Akademileri Tarihçesi 1846-1965, Cilt 1*, Genelkurmay Basımevi, 2. Baskı, Ankara, 1966, s. 9.

<sup>226</sup> Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Ekonomi*, s. 88.

<sup>227</sup> Bu çalışma boyunca Tanzimat kavramını, 19. yüzyılda başlayan ve sonraki dönemlerde de gelişen modernleşme sürecini vurgulamak için kullanacağım. Kuşkusuz Tanzimat, düşüncede bir kopuş değil, düşünsel dönüşümün ürünü ve sonrasındaki düşünsel farklılaşmaya giden süreçteki önemli dönemeçlerdendi. Nitekim İlber Ortaylı da benzer biçimde “Tanzimat hareketinin devrim” veya önemli bir kopuş olmadığını, “Tanzimat Türkiye tarihinde devrim değil, devrim hazırlayıcı sonuçlar doğuran bir hareket” olduğunu belirtir; Ortaylı, İlber, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu”, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İnalçık - Mehmet Seyitdanlioğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 307.

<sup>228</sup> Çetinsaya, Gökhan, “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 55.

bilimin ve onun kullanımının 'büyü' etkisine sahip olması, eski bilgilerin ise tamamen hurafat oldukları biçimindeki anlatıma dönüş[tü]."<sup>229</sup>

Bu sürecin öncülü, Tanzimat öncesinde, Osmanlı'nın askerî ve siyasi gücünün azalmasını takip eden dönemdi. 18. yüzyıla gelindiğinde devlet kapasitesindeki güç azalışının nedeni ve miadını doldurduğu düşünülen orduyu tekrar diriltme aracı olarak modern bilim öne çıktı. İmparatorluğun bekâsı için devlet ricali, Batı'nın gücünün kaynağı olarak gördükleri askerî teknolojiyi rehber aldı. Bu cihetle Osmanlı'nın modern Batı bilimine ihtiyaç duyduğu ilk alan ve ilk karşılaşma yolu askerî alanda oldu. Bunun için yeni eğitim kurumları inşasına başlandı; Batılı askerî uzman, eğitimci ve teknisyen istihdamına gidildi, Batı dillerinin öğrenilmesi teşvik edildi.<sup>230</sup> Osmanlı'daki bu dönüşüm Batı'dakine benzer bir seyir izledi. Zira Batı'da da bilimsel ve teknik gelişme ilk olarak askeri alanda başladı.<sup>231</sup> Bu anlamda Tanzimat, Batı'nın özellikle devlet kapasitesi ve askerî güç konularındaki üstünlüğüne mukavemet etmek için, temel olarak teknik konularda olmak üzere, Batı tarzı kurum ve teknolojilerin Osmanlı'ya getirilmeye başlanmasının sembolik bir ifadesiydi.<sup>232</sup>

Öncesinde de Batı düşüncesinin Osmanlı'ya etkileri olsa da sistematik bir biçimde Avrupa sosyal düşüncesinin Osmanlı'ya yayılması ve nüfuz etmesi 19. yüzyılda başladı. Klasik dönemde Osmanlı aydını ve ricalinin entelektüel süreci, Aristo düşüncesinin sürekli bir yeniden yorumlamasıyla sınırlıyken Tanzimat'la Bacon, Locke, Rousseau, Montesquieu ve Voltaire gibi düşünürlerin metinleri okunmaya başlandı.<sup>233</sup> Şerif Mardin bu süreçte aydınlardaki düşünce değişimini matbaanın icadı ve kitabın yaygınlaşmasıyla, dolayısıyla fikirlerin kamusallaşması, düşüncenin anonimleşmesi ve bilginin ulaşılabilir olmasıyla tartışır. Haliyle matbuat aracılığıyla fikirler farklı aktörler için erişilebilir oldu, böylelikle birbirinden farklı okuma, anlama ve yorumlamalara alan açıldı ve düşüncelerin mantıki temellere dayanması gerekti.<sup>234</sup>

Netice itibariyle Osmanlı bu dönemlerde bir devlet olarak diğer devletlerle rekabet, imparatorluk bakiyesindeki ayrılıkçı hareketler, toplumsal alanın düzenlenme zarureti gibi

---

<sup>229</sup> Hanioglu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, s. 20.

<sup>230</sup> Burçak, Berrak, "Modernization, Science and Engineering in the Early Nineteenth Century Ottoman Empire", *Middle Eastern Studies*, Vol. 44, No: 1, 2008, s. 69-70.

<sup>231</sup> Habermas, Jürgen, "İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yay., 9. Baskı, İstanbul, 2016, s. 58.

<sup>232</sup> Hanioglu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 7.

<sup>233</sup> Berkes, Niyazi, "Sociology in Turkey", *American Journal of Sociology*, Vol. 42, No 2, 1936, s. 238-240.

<sup>234</sup> Mardin, Şerif, "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", s. 85-87.



varlığını zorlayan dinamiklerle yüz yüze gelmişti. Tanzimat'ın başında Batı'yla ilişki biçimi, basit bir teknoloji transferi ve onu taklit etmeyle sınırlı bir modernleşmeyle kısıtlanmak istendi. Fakat bu hamle, yönetici elitin ön göremediği ve istemediği genel bir zihniyet değişimini tetikleyecek ve içinden çıktıkları toplumsallıkla hayli farklı ve çatışmalı bir dünya tahayyülüne sahip bir seçkin grubunun doğuşunu hazırlayacaktı. Her ne kadar Batı başkentlerine bilimsel ve teknolojik bilgileri öğrenmeleri için gönderilen öğrencilerin, şehir dışında, bir arada yaşamaları ve kendi aralarında yalnızca Türkçe ve Arapça konuşmaları temin edilmiş, Batı kültüründen izole bir şekilde yaşamaları sağlanmaya çalışılmışsa da önemli toplumsal değişimlerin dönüm noktası bu öğrencilerde meydana gelen düşünsel değişimden kaynaklandı.<sup>235</sup>

Bu düşünsel değişim, sadece Batı'ya gidenlerde değil, Osmanlı içinde Batılı öğretmenlerden dersler alan ve Batı'dan getirilen kaynaklardan eğitim alanlarda da görülen bir zihniyet dönüşümüydü.<sup>236</sup> Özellikle yeni açılan askerî eğitim kurumları Batı'daki bilimsel bilginin tanınması ve bu bilginin Osmanlı'ya sirayetinin önemli kanallarındandı.<sup>237</sup> Örneğin, İttihat ve Terakki'nin aktör ve örgüt olarak zihniyetinin kökenlerinde Askeri Tıbbiye'deki biyolojik materyalizm ve pozitivizm düşüncesiyle okutulan derslerin etkisi bulunuyordu. Buradaki dersleri alan öğrenciler, canlı ve cansız dünyayı Allah tarafından yaratılan bir şey olarak değil maddi süreçlerle oluşan bir şey gibi kavıyor ve dış dünyayı bilimle açıklanabilir buluyordu.<sup>238</sup> Bu sadece bir zihniyet dönüşümü değildi, ayrıca devlet kurumsallığı içerisinde Batı'yı bilmek normatif boyutlara vardı. Öyle ki Batı bilgisine sahip olmak ve dil bilmek, hızla büyüyen ve etkinliği artan bürokraside yer edinmenin, sivil ve askerî bürokratik aygıtta bir kariyere sahip olmanın ve yükselmenin en önemli şartlarından biri oldu.<sup>239</sup> Bu dönünüm, devlet kurumsallığı ve bu kurumsallıkta etkili aktörlerin dramatik bir dönüşümünü beraberinde getirdi.<sup>240</sup>

---

<sup>235</sup> Hanioglu, M. Şükrü, "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve 'Bilim'", *Toplum ve Bilim*, Sayı 27, 1984, 1984, s. 183; Hanioglu, M. Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, s. 8.

<sup>236</sup> Hanioglu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 8-10.

<sup>237</sup> Budak, Ali, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, Kitabevi Yay., s. XXV.

<sup>238</sup> Mardin, Şerif, "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s. 99-100.

<sup>239</sup> Quataert, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, Çev. Ayşe Berktaş, İletişim Yay., 8. Baskı, İstanbul, 2002, s. 106, Findley, Carter V., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform: Babıâli, 1789-1922*, Çev. Ercan Ertürk, Alfa Yay., İstanbul, 2019, s. 118.

<sup>240</sup> Söz gelimi 1868'de ilkokul öğretmeni yetiştirmek için açılan Dârümuallimîn-i Sıbyâniye'ye, başlangıçta müfredatın Kuran öğretimiyle sınırlandırılması nedeniyle sadece medrese talebeleri alınmak istense de değişen

Osmanlı düşüncesindeki bu kırılmalardan en önemlisi 1850'lerin başlarında modern bilimsel bilgi, düşüncesi ve mefhumunun dinî kaidelerden de mülhem Osmanlı klasik düşüncesinin yerini almasıydı. Bu dönemle birlikte karşılaşılan sorunları görme, konuşma ve çözmenin dinsel bir gerekçe veya kanıtla değil, bilimsel bir yaklaşımla elde edileceğine inanıldı.<sup>241</sup> Böylece modern bilimin, imparatorluğu daha iyi bir geleceğe taşıyabileceği inancı gelişti. Bilimsel düşüncenin egemenliği ise bilimin yararlı ve kullanılabilir bir bilgi kategorisi olarak ve “faydacı” bir yaklaşımla ele alınmasını ve devletin kurtuluşu için modernleştirici bir güç olarak bilimin otoritesine inancı ifade etti.<sup>242</sup> Lakin bu faydacı eğilim, düşünsel bir dönüşümü engelleyemedi. Bilimsel bilgi, dönemin aktörlerinin ilk başta düşündüğü gibi devletin kurtuluşu için salt bir araç ve alınıp kullanılacak teknik bir şey değil insanların öznelliğini ve devleti kökten dönüştüren bir etkiye neden oldu.

Böylelikle Tanzimat ricali ve aydınları, dış dünyada yaşanan sorunları teolojik şemalarla izah etmek yerine muhakeme, karşılaştırma, sınıflandırma bilincine doğru bir değişim geçirdi. Haliyle bu zümre dış dünyayla, özellikle de Avrupa tarihiyle ilgilenmeye, bu bilgiyle yaşadıkları dönemi anlamlandırmaya çalıştı. Yaşadıkları dönemi ve içinde buldukları somut dünyayı saptamak, yaşadıkları sorunlara yönelik çözüm getirmenin anahtarlarındandı.<sup>243</sup> Anlaşılacağı üzere, eskiden Batı'yla ilişkilerin tek biçimi olan fetih ve savaş çerçevesi<sup>244</sup> yerini bilgi, deneyim ve örnek aktarımına bıraktı. Artık Avrupa'nın Osmanlı'dan tartışılmaz bir şekilde üstün olduğunu belirten dönemin aydınları ve yöneticilerinin anlatımlarında öne çıkan husus ve Batı'nın bu üstünlüğünün nedeni olarak fazlaca kullandıkları kavramlar, eski usulden doğrudan kopuşun da göstereni olan, ulûm ve fûnûn sözcükleriydi.<sup>245</sup> Bilhassa II. Abdülhamid döneminde Batı'nın üstünlüğü tartışılmaz bir kategori oldu ve ulûm ve fûnûn sözcüklerinin üst göstereni olan medeniyet, Batı'yla özdeş tutuldu. Üstelik ders kitaplarında da Batı'nın “en medeni”liği teslim ediliyor, “ahalisi de ilimleriyle, sanat ve ticaretleriyle diğer kıtalardaki ahaliden daha ileri

---

eğitim ihtiyacı ve nüfusa öğretilmek istenen bilginin yeni çerçevesi nedeniyle, mahalle mekteplerinde hocalık ulemayla sınırlandırılmaktan vazgeçildi ve öğretmen okuluna ulemadan olmayan muallim adayları da alındı; Somel, Selçuk Akşin, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, Çev. Osman Yener, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2015, s. 74.

<sup>241</sup> Hanioglu, M. Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, s. 11.

<sup>242</sup> Burçak, Berrak, “Modernization, Science and Engineering in the Early Nineteenth Century Ottoman Empire”, s. 69, 80.

<sup>243</sup> Ortaylı, İlber, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu”, s. 305.

<sup>244</sup> Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 19.

<sup>245</sup> Hanioglu, M. Şükrü, “Osmanlı Aydınındaki Değişme ve ‘Bilim’”, s. 185.

gitmiş” olduğu ifade edilebiliyordu.<sup>246</sup> Aktörler bazında, dış dünyayı görme, bunun üzerine düşünme ve bilimsel şema, kavram ve teorilerle şeyleri değerlendirme dönemi başlıyordu. Böylelikle Tanzimat döneminde aydın zümre “geniş imparatorluğu daha araştırmacı ve daha bilinçli bir gözlemci olarak tanıyordu.”<sup>247</sup>

Bu dönüşümlerle birlikte, bürokrasinin modernizasyonu için açılan devlet okullarında eğitim alanlar, devleti koruma ülküsüyle muhalif aktörlere dönüştü, Jön Türkler gibi oluşumlar kuruldu, II. Abdülhamid’e ve rejime karşı çıkarken pozitivistten beslendi. Bu süreçte bilim siyasal konumları belirleyen, gerekli fikirleri sağlayan ve tahkim eden bir işleve sahip oldu.<sup>248</sup> Batıya gidenler veya Batılı eğitim alan kimseler için Osmanlı’nın mevcut değer sistemi medeni dünyayı açıklamakta yetersizdi ve Batı değerleri üstün bir konumdaydı.<sup>249</sup> Hobsbawm’ın Batı düşüncesi için ifade ettiği gibi artık yeni bir üst değer olarak “ilerleme, gençlerin yaşlıları eğitebileceği anlamına geliyordu.”<sup>250</sup> Bu yüzdendir ki eğitilmiş zümre Osmanlı’nın değer sistemini, kültürünü, geleneğini, bilgisini ve yaşam şeklini değiştirmek ve yeni olan her şeyi öğrenmek istedi. Nitekim bunda önemli oranda başarılı da oldu. Ortaylı’ya göre Tanzimat döneminde rical ve aydın zümre, tarihe bakış ve bilgi edinmede “belirli bir senkronizasyonu” kavradı ve dış dünyayı kendi dil, din ve kültürünün dışında anladı. Hatta Ortaylı, Tanzimat aydınının “ansiklopedisyen” olmak istediğini, devlet ricalinden, yazar ve seçkin zümreye kadar herkesin sanat dallarından teknik bilgiye yani tiyatro, edebiyat, mimari, mühendislik, filoloji, doğa bilimleri gibi hayli geniş bir topografyada bilgi edinmeye, üretmeye ve bu alanları düzenlemeye çalıştığını söyler.<sup>251</sup> Yönetici elitin ve aydın grubun yeni toplumsal sorumluluğu, medeniyetin taşıyıcısı olarak halkı eğitmek, aydınlatmak ve bilgilenmesini sağlamaktı. Böylelikle kolektifleşen ve siyasal bir bünye formuna giren nüfus, devletin kurtarılma hedefine yönelik organize edilebilirdi.<sup>252</sup>

Eskiden bilgi gelenekten, kadimden ve kutsal kitap gibi referans alındığında sorgulanamaz bir otorite kuran soyut bir değerler bütününden alınırken yeni dönemin seçkin

---

<sup>246</sup> Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, Bağlam Yay., İstanbul, 1994, s. 39, 13. dipnot.

<sup>247</sup> Ortaylı, İlber, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu”, s. 287.

<sup>248</sup> Mardin, Şerif, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yapı ve Kültür”, *Din ve İdeoloji, Şerif Mardin Bütün Eserleri 2*, İletişim Yay., 21. Baskı, İstanbul, 2012, s. 135.

<sup>249</sup> Hanioglu, M. Şükrü, “Osmanlı Aydınındaki Değişme ve ‘Bilim’”, s. 183-184.

<sup>250</sup> Hobsbawm, Eric J., *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, Çev. Vedat Aslan, Dost Kitabevi, Ankara, 1999, s. 40.

<sup>251</sup> Ortaylı, İlber, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu”, s. 305-306.

<sup>252</sup> Onaran, Burak, *Padişahı Devirmek Osmanlı İslahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*, Çev. Saadet Özen, İletişim Yay., İstanbul, 2018, s. 325.

zümresinin düşünce dünyasında nedenselleştirme, mantıksallaştırma, rasyonelleştirme ve argümente etme dönemi başladı. Haliyle rasyonel, argümantatif ve nedenselleştirmeye yaslanarak dış dünyaya dair konuşma, düşünme başladı. İlk gazetelerin isminde “Vekâyi-i Mısriyye” (1816 veya 1828), “Takvîm-i Vekâyi” (1831), “Cerîde-i Havâdis” (1840), “Tercümân-ı Ahvâl” (1860), “Tasvir-i Efkâr” (1862) gibi dış dünyadaki fenomenleri, olayları ve havadisleri değerlendirmeyi, onlar üzerine düşünmeyi ifade eden isimlerin seçilmesinin nedeni buydu. Osmanlı’nın bir devlet olarak ve ayrıca aydınların da bireysel ve bir siyaset insanı olarak endişelerinin, tasasının, kederlerinin, fikirlerinin, düşüncelerinin tasviri, anlatımı, resminin çizilmesi gerekiyordu. Genel olarak dış dünyanın, hallerin, hâdiselerin, oluşların, vak’aların tercümesi, anlamlandırılması, bilince kazandırılması, bilinebilir ve okunabilir olması gerekiyordu. Bu, bireysel bir yönelim ve süreç olduğu kadar bir siyaset insanı olarak aydınların, önemli bir düşünce nesnelere olan devletin varlığıyla da ilgiliydi. 19. yüzyılda her ne kadar bilimsel bilgi faydacı bir araçsallıkla ele alınsa da zihniyet dünyasında transandantal bir kategori oldu ve Osmanlı aydını için bilimsel bilgi bir hakikat olarak kavranarak farklı bir bilgi ve bilme rejiminin doğuşunu hazırladı.

#### **2.1.4. 19. Yüzyıl Osmanlı Epistemesi ve Batılı/Muhafazakâr “Ayrım”ı**

Geleneksel dünya düşüncesini temsil eden ulemâ, Batılılaşma sürecinin bir parçası olarak reformlara destek verse de içlerindeki bir kesim bu reformların, konumlarını ve iktidarlarını aşındıracağından korktuğu için karşı çıktı.<sup>253</sup> Hanioglu’nun “The Young Turks in Opposition” kitabına göre ise Mısır’ın aksine Osmanlı aydınları ve rical arasındaki aşırı-Batılılaşma (*superwesternization*) eğilimi ve Batılılaşma fikrinin bir *Weltanschauung* (dünya görüşü) olarak geniş yayılımının üç nedeni vardı: ilki, Batılılaşmanın öncülüğünün gayrimüslim tebaaca gerçekleştirilmesi, Müslüman aydınlarının da bunun takipçisi olması; ikicisi, Mısır’ın aksine, Osmanlı devlet erkânının Osmanlı’yı coğrafi olarak Avrupalı görmesi ve böylelikle Osmanlı’nın Avrupa’yla bir tür kader ortaklığının bulunduğunu düşünmesi; son ve en önemli neden olarak, ulemânın müesses nizam ile kurduğu bağ yüzünden, Batılılaşma hareketiyle mücadele edebilecek karşı bir ideolojik cevap üretememesi. Hanioglu’na göre bundan dolayı Batılılaşma

---

<sup>253</sup> Burçak, Berrak, “Modernization, Science and Engineering in the Early Nineteenth Century Ottoman Empire”, s. 80-81.

fikrine karşı İslami uyanış (*revivalist*) hareketleri, Arap coğrafyasındakinin aksine, Osmanlı'da hayli zayıf kaldı.<sup>254</sup>

Burada altı çizilmesi gereken, geleneksel düşünceyi temsil ettiği iddia edilen ulemâ ile daha çağdaş, Batıcı dünya görüşüne sahip elitler arasında yapılagelen ayrımın bir dizi sorunlu okumayı beraberinde getirdiğidir. Bu tezlerdeki sorun, dönemin hakikati olan bilimsel bilgiyi, bir ideolojik-siyasal sirayet kapasitesine indirgemektir. Hakikat olarak bilim, bir tür ideolojik formasyon değil, dünyayı anlama, görme ve düşünme biçiminin koşuludur. Haliyle iki ayrı kutup olarak okunan bilimsel, seküler dünya görüşü ile muhafazakâr, İslami görüş bilimsel hakikati, yani hakikatin bilimselliğini ve bilimin hakikati söyleme gücünü kabul eden ve sanılanın aksine bilimsellikle belirlenen hakikatte iki ayrı merhale ve konumdur. Bu iki konum da bir farklı biçimlerde bilimsel bilgiyle ilişki içinde olup buldukları siyasal ve sosyal konumlarını, bilimsel bilgiyle savundu/belirledi. Dönemin dünyayı görme, düşünme ve anlama biçimi İslami, muhafazakâr veya çağdaş, seküler de olsa bilimsellikle belirlendi. Ayrı bir kutup olarak görünen İslami bakış da bir şekilde bilimsel bilgiyle ilişki içinde, kabul veya inkâr sınırlarında da olsa, oluştu.

Söz gelimi Osmanlı aydın ve ricalin düşüncesi üzerinde önemli etkisi olan Ernest Renan, 1883'te verdiği bir konferansta İslam'ın bilime ve ilerleyeme engel olduğunu söylüyordu. Ona göre İslam, "rasyonalizm veya bilim denilebilecek her şeyden bin fersah uzaktı." Renan'a göre "herkes Müslüman memleketlerinin bugünkü geriliğini, İslâmlıkla idare edilen memleketlerin inhitatını [gerilemesini], kültürlerini ve terbiyelerini yalnız bu dinden alan ırkların fikir bakımından sıfır durumda oluşlarını açıkça görmektedir."<sup>255</sup> Bu konferansa 1883'te Namık Kemal tarafından yazılan reddiyede/müdâfaanâmede ise İslam'ın bilime engel olmak bir yana bilimi desteklediğini ve öğrenilmesini teşvik ettiğini söylüyordu. İslam inancının Müslüman milletini "tahsîl-i ilim ve hikmet'e mem'ur" eylediğini, ilim ve felsefeyi (hikmet) her şeye üstün gören ve tahsilini buyuran ayet ve hadislerin var olduğunu savunuyordu.<sup>256</sup>

Bu dönemde bütün bir düşünme veçheleri, bilimsel hakikatle ilişkili olarak şekillendi. Osmanlı düşüncesindeki 19. yüzyılda başlayan değişim, aydın ve ricali özneleştiren hakikati üretti. Haliyle Batılı/seküler ve muhafazakâr/İslamcı ayrımını bilimsel bilginin belirlediği

<sup>254</sup> Hanioglu, M. Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, s. 10.

<sup>255</sup> Renan, Ernest, "İslâmlık ve Bilim", *Nutuklar ve konferanslar*, Çev. Ziya İshan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 1946, s. 184, 186.

<sup>256</sup> Namık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi (İslâmiyet ve Maârif)*, Haz. Mehmed Fuad Köprülü, Milli Kültür Yay., Ankara, 1962, 11, 35, 44.

dünyayı görme biçiminin farklı konumları olarak görmek gerekir. Söz gelimi 17. yüzyılda geleneksel/İslamcı aydınların (bu dönemde varsa böyle bir kategori), nüfus üzerine veya devletin yapısının nasıl olması gerektiğine, yönetim sistemini dönüştürmeye yönelik bir düşünce içinde olmamasının ya da bizzat dış dünyaya dair bir sorgulama içerisine girmemesinin nedeni Batılı/seküler aydın ve ideolojiler gibi bir karşıt düşünce ve akımların olmaması değil, dönemin deneyim ve epistemik sınırlarıyla ilgiliydi. Veyahut 19. yüzyılda muhafazakâr/İslamcı zümrenin dış dünyaya dair bir sorgulama içerisine girmesine zemin olan, karşıt bir Batılı/seküler ideolojik tutum değil, bilimsel bilginin dış dünyayı görmeyi imkân dahilinde kılması, epistemolojik çerçevenin ve deneyim kümesinin değişmesiydi. Nihayetinde Batılı/seküler ve muhafazakâr/İslamcı aydın konumları arasındaki farkı, siyaseten elde edilecek kazanım ve güç mücadelesi bağlamlarında düşünmek gerekir.

Bununla birlikte eklenmesi gereken, 19. yüzyıldan önce din tek başına bir epistemolojik çerçeve oluşturmadığıydı. Batı'da özellikle Ortaçağ döneminde oluşan heretik gruplar ve İslam dininin Osmanlı'da coğrafi ve toplumsal uzamda farklı kültürel formlarda farklı biçimde yaşanması bunu destekler. Zira İslam, Hıristiyanlık gibi dinsel düşünceler evrensel olarak değil toplumsal ve coğrafi farklılıklara göre dönüşür, bu farklılıklara göre evrilir. Ayrıca Osmanlı'daki Şeri ve örfi hukuk ayrımı, dış dünyanın sürekliliğiyle baş etmek için şeyhülislamın fetvaları dinin tek başına bir episteme oluşturmadığını, hukuk gibi kurallar bütünü'nün tarihsel ve güncel olarak değiştiğini/değişmesi gerektiğini gösterir. Haliyle dinsel inançlar, tarihsellikle şekillenen geleneksel bir düşünme ve bilgiyi farz edip öznelerin bilme biçimini etkiliyorsa da tek başına öznelliği belirleyen bir düşünme seti, kendinden menkul bir epistemolojik çerçeve oluşturuyor(du). Dinsel inançlar, kuşkusuz, ne kadar geleneksel olursa olsun Osmanlı'nın 19. yüzyılında görüldüğü üzere bulunan dönem içerisindeki bilgi biçimleriyle ilişki içerisine girer. Modernite öncesinde insan hakikatinin oluşumu dinsel bilgiden mülhem olsa da modern dönemde bilimsel hakikat, bütün diğer bilgilerle birlikte hatta bunları yeniden forma sokarak dolaşıma girdi. Nitekim klasik Osmanlı düşüncesindeki kadim hem uhrevi hem de dünyevi gelenekle şekillenmişti. İslamcı aydınlar veya Osmanlı'daki ulemâ, İslami bilgi yanında dünyayı diğer bilgi biçimleriyle de gördü. Bilimsel bilgi ile dinsel bilgi arasında çizilebilecek fark ise dinsel olanın maddi dünyaya dair söz söyleme gücünün bilimsel olana kıyasla hayli sınırlı olmasıdır. Nihayetinde bilimsel bilgi, dış dünya ve şeyler üzerine bir tefekkür süreci ve bilgi kümesi olmasıyla, insan öznelliğini oluşturan hakikati oluşturmada daha belirleyicidir.

Bu tartışmayı Osmanlı'da gündelik hayatı düzenleyen hukuk sisteminin ikili yapısı üzerinden yapmak meseleyi daha anlaşılır kılacak. Edhem Eldem'in ele aldığı gibi hukuk kavramı Osmanlı modernleşmesinin bir ürünü olup Fransızcadaki "droit" kelimesine karşılık "hak" kelimesinin çoğulundan türetildi. Osmanlı'da hukuk, pre-modern devletlerde olduğu gibi standart bir yapıya sahip değildi. Şeriat, günümüzdeki "hukuk" ve "kanun" anlayışına kısmen yakın olsa da değişen ihtiyaçlara cevap bulmak için başka hukuk sistemleri de bulunurdu. Osmanlı'da kanunnameler, devletin ihtiyaçları doğrultusunda şeriat kurallarının içerisinde bulunmayan düzenlemeleri yapma imkânı için araçtı. Öyle ki kanunnamelerin şeriata aykırı olmaması ilkesinin sıklıkla gözetilmediği olurdu. Kanunnameler yanında Osmanlı'nın özerkliklerini tanıdığı dinî cemaatlerin kendi hukukunu ve ayrıca Müslüman tebaa içerisinde farklı mezheplerin teolojik yaklaşımından kaynaklanan farklı yorumlarını da eklemeli. Bunun dışında şeriat, katı ve kesinleşmiş bir kurallar sistemine sahip olmadığından fetva ile görüş bildirmeyi (ifta) kapsayan uygulama alanı ve şeriat içerisinde/ona yaslanarak yorum ve farklı yaklaşım geliştirme imkânı bulunurdu. Nihayetinde modern öncesi toplum ve devlet yapısında hukuki sistem çoğulluğu ve muğlaklık, anormal bir duruma tekabül etmiyordu.<sup>257</sup>

Halil İnalçık'ın ifade ettiği gibi kamu ve bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen dinî kurallar sistemi, 9. yüzyılda İslam ulemâsının içtihat kapısını kapattığından bir anlamda değişime karşı kristalize olmuş, şeriat sistemiydi. Hükümdarlar, kural gereği, kanun koyucu işlevini yüklenemez, dinsel yetkinliği yoksa kişisel bir yorumda bulunamaz ve sadece şeriatın uygulanmasını sağlayabilirdi. Haliyle devlet yönetiminde Şeriat dışında herhangi bir kanun uygulanamazdı. Fakat Osmanlı, şeriatın sınırlarından taşan bir örf sistemi geliştirdi. İnalçık'a göre Osmanlı sultanlarının makamının verdiği güce yaslanarak, Şeriat kuralları içerisinde olmayan alanlarda, devlet adına yasa koyucu işlevi yerine getirmesiyle örf oluştu. Buna göre örf kavramı, "örf ü âdet" anlamındaki geleneksel toplumsal alışkanlıkların ötesinde, Osmanlı'da örf "örf-i ma'rûf" veya âdet olarak anlaşılırdı. İnalçık'a göre örf, devletin gücüyle ve kurumsallığıyla orantılı olarak uygulanabilir oldu. Böylelikle örf tabiri, bazen de örf-i sultânî olarak hükümrânın toplumun hayrı ve nizâm-ı âlem için şeriatın dışında kendi iradesine ve akla dayanarak kanun koyucu olmasını ifade ederdi. Osmanlılar, devletin kudretini temsil ve icra edenleri ehl-i örf sayardı. Nihayetinde örf siyasi otorite, hükümrânın kudreti ve bunların

---

<sup>257</sup> Eldem, Edhem, "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Adalet, Hukuk, Eşitlik ve Siyaset", *Toplumsal Tarih*, Sayı 288, 2017, s. 26.

pratiğini karşılardı.<sup>258</sup> Dinsel düşünce, önemli bir referans kaynağı olsa da toplumsal yaşamın bütününe sirayet etmede, buradaki değerler bütününü oluşturmada ve bütün gündelik hayatı düzenleyen hukuk/kurallar sistemi oluşturmada belirleyici değildi. Dolayısıyla klasik dönem Osmanlı'da da kadimle ifadesini bulan bir düşünce sistemi olsa da dinsel kurallar bütün gündelik alanı kapsamazdı. Ayrıca örf gibi hukuki, normatif bir sisteme ihtiyaç duyuluyordu.

Osmanlı 19. yüzyılında düşünce sistemi değişince dış dünya ve devlet sistemi konular olduğundan, sıklıkla bir tür geleneksellik ve kadime dönüş hedefiyle özdeşleştirilen İslamcı aydınlar ve İslami akımlar, dönüşen zihniyetin sonucunda doğdu. Mehmet Yaşar Ocak, II. Abdülhamid döneminde *İttihad-ı İslâm veya Pan-İslamizm*<sup>259</sup> ve İslamcı düşünce akımlarının Tanzimat'la başlayan köklü Batılılaşma hareketine karşı bir tepki olarak doğmadığını öne sürüyor. Ocak, II. Abdülhamid döneminde daha belirginleşen ve akabinde fikri anlamda devam eden İslamcılık ideolojisinin kökünün *klasik Osmanlı İslamı* ile ilişkili olduğunu söylüyor. Bu ilişki, sadece bir devamlılık ilişkisi değil, bir tür antitez ve eleştiri formuyla şekillendi. İslamcılık, merkezî yönetim ideolojisinin temeli olduğundan politik bir araç vasfına sahip *siyasallaşmış devlet İslamı* olarak adlandırılan klasik Osmanlı İslam'ına bir tepki olarak ortaya çıktı. İslamcılık ideolojisi veya geleneği, çoğunlukla Tanzimat'la başlatılır ve Tanzimat öncesine dair herhangi bir faktörün etkili olabileceği düşünülmez. Fakat Ocak'ın ifade ettiği gibi, İslamcı ideoloji yalnızca Batılı yenilik hareketine tepki olarak değil, belki daha temelde, gelenekselleşmiş klasik Osmanlı İslam'ına bir tepki olarak ortaya çıktı ve bu anlamıyla esasen yenileşmeci/modernist bir vasa sahipti.<sup>260</sup>

19. yüzyılda ortaya çıkan İslamcılık, moderniteyle birlikte ortaya çıkan ve modernitenin imkân dahilinde kıldığı, müesses nizama bir ideolojik itiraz ve alternatif bir projeydi. Şöyle ki İslamcılık, temel olarak devletin nasıl yönetildiği ve yönetileceği, yönetim şekli ve bu süreçler boyunca nüfusun nasıl düzenleneceğine dair bir düşünce seti, bir alternatif yönetim sistemiydi. Haliyle İslamcılık, klasik Osmanlı zihniyet dünyasında devleti, yönetimi ve toplumu verili kabul eden düşüncenin moderniteyle ortadan kalktığı; sorgulamanın ve dış dünyanın düşünce nesnesi yapıldığı, siyasal olanın toplumsallaştığı ve bu süreçlerde iktidar yapısı ve nüfus üzerine

<sup>258</sup> İnalçık, Halil, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*, s. 27.

<sup>259</sup> Mardin'in de hatırlattığı gibi 1870'lerde, sosyal Darwinizmden mülhem ve kristalize olan milliyetçilik biçimlerinden biri "pan" milliyetçilikler ilk olarak Slav ve Almanlar arasında yayıldı ve bu dönemde Osmanlı'ya da sirayet etti. Haliyle Pan-İslamizm, modern düşüncenin bir ürünüydü; Mardin, Şerif, "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", s. 94.

<sup>260</sup> Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, s. 78-79.



düşünmenin başladığı modernleşme döneminin bir sonucuydu. Dolayısıyla İslamcılık, varoluşsal olarak zaten modernist bir düşünceydi. Bununla birlikte Mardin'in de ifade ettiği gibi 19. yüzyılda yaşanan modernleşmeyle birlikte din, klasik dönem Osmanlı'daki konumunu kaybederek "ideolojik" bir biçime büründü.<sup>261</sup> Nitekim İslamcılığın modernleşmeyle doğduğu ve bir tür modern düşünce olduğu önermesini, muhafazakâr/Batı karşıtı aydın ve ricalin Batı'dakilerle kıyaslayarak Osmanlı toplumsal kurumlarının ve devlet yapısının değişmesi gerektiğini söylemelerinden de görebiliriz.

[Yeni Osmanlılar] Osmanlı toplumundaki kurumların değişmesi gerektiğini, bunların Avrupa uygarlığı karşısındaki konumunu tartışmışlardır. Muhafazakâr düşünceliler bile Osmanlı toplumsal kurumlarını tümüyle gözden geçirmiş eleştirmiştir. Yaklaşımlarında ister batıcı, ister Batı'ya karşı olsunlar; Osmanlı düşün hayatına Batı'yı getiren ve tartışan öncüler olduklarına kuşku yoktur. Bu tutum ve faaliyetin 18. yüzyıldaki gibi mimari, moda ve doğabilimleri aktarımının ötesinde, Batı'ya bütüncül bir yaklaşım olduğu görülür.<sup>262</sup>

İslamcılığın 19. yüzyıldaki seyrinin özgün bir diğer dinamiği, moderniteyle ilişkisi yanında, klasik Osmanlı İslam'ı ile halk İslam'ı arasındaki düşünsel, pratik ve kökensel farktan kaynaklanırdı. Ocak'ın ayrıntılı bir biçimde tartıştığı gibi uzun yıllar içerisinde Osmanlı merkezî iktidarıyla özdeşleşerek siyasallaşan ve muhafazakarlaşan geleneksel İslam veya klasik Osmanlı İslam'ının (Sünniliği) temsilcisi olan aydın ve bürokratik kesim arasında, 19. yüzyılın başlarından itibaren Batı'yla karşılaşma, oryantalizm ve pozitivist akımların etkisiyle devletin geri kalmasını "İslam problemi" üzerinden düşünme yaygınlaştı. Namık Kemal, Mehmet Akif Ersoy, Ziya Paşa, Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Şeyhülîşim Musa Kazım, Said Halim Paşa, Babanzade Ahmed Naim, İsmail Hakkı İzmirli, İsmail Fenni Ertuğrul ve Şemseddin Günaltay gibi İslamcı edip ve aydınların görüşlerini temellendiren ve Batıcı yenileşmecilerle onları kesiştiren nokta geleneksel Osmanlı merkezî İslam'ına karşı olmalarıydı. Bu İslamcı aydınlar, Tanzimat'tan sonra Osmanlı aydın ve bürokrasi çevreleri tarafından devletin gerilemesinden sorumlu tutulan İslam'ın aslında merkezî iktidarla özdeşleşmiş, siyasallaşmış ve muhafazakarlaşmış geleneksel Osmanlı İslam'ı olduğunu düşünürdü. İslamcı edip ve aydınlar, İslam aleminin ve Osmanlı'nın gerilemesinde mutlakîyet rejimlerinin de sorumlu tutulması gerektiğini düşünür ve Osmanlı devletinin merkezî İslam anlayışının siyasi ve tarihi kurumsal bedeni saltanat idaresine karşı, *meşverete* dayalı meşrutî rejimi savunurdu. Ocak'a göre bu grup, geleneksel

<sup>261</sup> Mardin, Şerif, "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", s. 89.

<sup>262</sup> Ortaylı, İlber, "Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu", s. 315.

İslam'ı, haliyle Osmanlı İslam'ını reddedip, 10. yüzyıldan itibaren kapalı olduğunu düşündükleri “İçtihat Kapısı”nı yeniden açarak, İslâm'ın bilim ve düşünce hayatına işlerlik, canlılık, üreticilik ve yaratıcılık kazandırmak amacı” taşıyordu. Sözün kısası, Ocak'a göre bu dönemdeki İslamcı hareket “bütünüyle Osmanlı İslâm'ına karşı bir tepki hareketi” olup “esas itibariyle *modernist (yenileşmeci)* bir akım” olarak değerlendirilmelidir.<sup>263</sup>

Nitekim Hanioglu da bilimsel bilginin epistemolojik bir dönüşüme yol açtığını, farklı sosyal zümrelerde bilimin bir hakikat ve üst bir kategori olarak kavrandığını, farklı ideolojik ve siyasi angajmanların bilimsel dayanaklarla birbirine karşı argüman geliştirdiğini söylüyor. Hanioglu, bilimsel dünya görüşüne karşı çıkan veya bilimin baskın karakterine itiraz eden “geleneksel” düşünürlerin de modern bilimden yararlandığını belirtiyor. Çağdaş bilim anlayışı ve buna bağlı ilerleme düşüncesiyle, “yeni ilerleme” (*terakkiyat-ı cedide*) deyiminin her alanda geçerli bir parola olduğunu ve bunun Osmanlı klasik düşüncesinde de değer atfedilen ilerleme (*progress*) anlayışından farklı olduğunu söylüyor. Buna göre bütün bir gündelik ve toplumsal hayat, “ilerleme yüzyılında” bilime göre düzenlenmeliydi. Osmanlı entelektüel dünyasını derinden etkileyen bilimin biyolojik-materyalist ve Darwinist olmasından dolayı, Osmanlı'da materyalist literatürle ilgili bir yayın patlaması yaşandı. 1860'ların popüler dergilerinde antik materyalist düşünürlerin ve filozofların metinleri, evrim teorisi ve Darwinizm geniş bir şekilde tartışılırdı. Buna karşı, materyalizmi eleştiren Osmanlı muhafazakâr/İslamcı entelektüelleri de materyalist düşünsel geleneğe karşı Batı'da üretilen bilimsel tartışmaları çevirirdi. Bilimsel makaleler muhafazakâr dergilerde de yayınlanır, bilim ile İslam bağdaştırılmaya çalışılırdı. Üstelik çağdaş bilimin popülerliği sadece entelektüel kesimle sınırlı değildi. Çağdaş bilimle ilgili ilk derginin aboneleri arasında çok sayıda nazır, büyükelçi ve üst düzey sivil ve askerî memur da bulunurdu.<sup>264</sup> Söz gelimi Türkçedeki ilk süreli bilimsel yayın olan ve 47 nüshası yayınlanan “Mecmua-i Fünûn” (1862-1867), devlet tarafından desteklenir ve derginin aboneleri büyük oranda rical ve kurumlardan oluşurdu.<sup>265</sup> Gerçekten de 19. yüzyılda ilerleme, farklı dünya görüşü ve katmandaki sosyal zümreler tarafından sadece istenilen bir aşama değil, ayrıca bir

---

<sup>263</sup> Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, s. 93-95.

<sup>264</sup> Hanioglu, M. Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, s. 12-13.

<sup>265</sup> Budak, Ali, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, s. 226-234.

tür zorunluluk olarak görülürdü.<sup>266</sup> Netice itibariyle ilerleme, bütün itirazlar ve karşı çıkışlara rağmen artık dünya ölçeğinde evrensel bir üst değeri.<sup>267</sup>

Türkiye modernleşme tarihi tartışılırken II. Abdülhamid dönemi bir kesinti, karanlık bir aralık ve modern aydınlığa karşı bir gerilik gibi düşünülür. Buna karşın, II. Abdülhamid dönemi ile Tanzimat devri arasında bir süreklilik bulunurdu. 19. yüzyılın başında hayli sınırlı sayıda hizmet sağlayan bir yapıdan, devletin kurumsal bir mimariyle nüfusa ve coğrafyaya yayıldığı, devlet kapasitesi ve nüfus regülasyonunun arttığı Tanzimat uygulamaları, II. Abdülhamid'in saltanatıyla daha da gelişti ve yoğunlaştı. Bu dönemde taşrada yüksek okullaşma oranıyla, basın ve yayıncılığın gelişmesiyle, kentlerin modernleşmesiyle, güçlenen ulaşım altyapısı ve haberleşme imkanlarıyla nüfusun gündelik hayatı değişti.<sup>268</sup> Eğitim kurumlarının müfredatı Batılı örneklerine göre dönüştürüldü, tebaaya dönem içerisinde Batı'da yaygın olan pozitif bilimler okutuldu.<sup>269</sup> Nitekim Jön Türkler gibi II. Abdülhamid'e muhalefet edecek kimseler de dönüştürülen bu okullarda öğretilen bilgilerle yetişecekti. Ezcümle Batılılaşmaya yönelen imparatorluk ricalinin öncüsü olduğu ıslahat programı ve bu dönemde oluşan bilme biçimi, laik mahiyetiyle, bütünüyle dış dünya dinamikleri olan siyasi, ekonomik, toplumsal, kültürel alana yayıldı.<sup>270</sup> Laiklik, klasik düşüncenin yerine bilimsel/Batı bilgisinin ikame edilmesini kapsadı. Dünyayı dinî ve geleneksel bir biçimde okuma aşındı, dünyanın dinsel olarak kavranabileceği ve açıklanabileceğine dair inanış yıprandı. Mardin de dünyayı görme ve düşünme biçiminin dinsel olandan bilimsel olana geçtiğini, eskinin düşünme kategorilerinden olan dinin yerine bilimin geçtiğini söylüyor.

Bu kanaatin Osmanlı aydınları üzerindeki en önemli etkisi düşünceleri içinde 'bilim' kavramının merkezî bir rol alması olmuştur. Bu tarihten itibaren 'bilim' kavramı, klâsik düşünce eserlerinde çeşitli şekillerde 'din' kavramının görmeye başladığı rolü üstlenmiştir. Artık herhangi bir konudaki iddialar sıralandıktan sonra Osmanlı aydınları klâsik yazarların yaptığı gibi birbiri ardına dinî kanıtlar sıralayarak bunların isbatını sağlamak yerine, bu konunun 'bilim fûnûn nokta-i nazarından' nasıl çözüleceğini anlatmaktadırlar. Artık, Osmanlı aydınlarının birinci problemi olan

---

<sup>266</sup> Güler, Ruhi, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e "Medeniyet" Anlayışının Evrimi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2006, s. 82.

<sup>267</sup> Hobsbawm, Eric J., *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, s. 39-43.

<sup>268</sup> Georgeon, François, *Sultan Abdülhamid*, Çev. Ali Berktaş, Homer Kitabevi, İstanbul, 2006, s. 17, 361.

<sup>269</sup> Kılıç, Rüya, *Deliler ve Doktorları: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Delilik*, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2015 s. 110.

<sup>270</sup> Quataert, Donald, "19. Yüzyıla Genel Bir Bakış", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, Cilt 2*, Ed. Halil İnalçık-Donald Quataert, Eren Yay., İstanbul, 2004, s. 890.

devletin kurtarılması, devletin 'iyi' yönetimi bile ilme dayalı bir konu olarak sunulmaktadır.<sup>271</sup>

Hasılı, görüldüğü gibi İslamcı/muhafazakâr ve Batılı/seküler bütün aydın zümre değişen epistemolojiye bir biçimde eklemlendi; bu eklemlenme de bazen karşı diye okunabilecek tutumlar barındırır da bir biçimde bilimsel bilgiyle ilişkili oldu. Karşı bir tutum gibi görünen İslamcı dünya görüşü de itirazlarını bilimsel kavramlarla dile getirdi. Ayrıca bizzat itiraz noktaları olan siyaset üzerine konuşma, devletin yönetimi üzerine düşünme ve bu dönemde doğan/görünmeye başlayan nüfus fenomenine dair fikir üretmek gibi kategoriler, moderniteyle birlikte ortaya çıkan düşüncelerdi.

### **2.1.5. Batı'nın Aynası, Terakkiyât-ı Cedîde ve Rasyonelleşme**

Şerif Mardin, Tanzimat'tan başlayarak, bütün bir Batılılaşma sürecini, "Batı'nın 'ayna'sına bakarak üretilen bir kavram" olarak görür. Bu önerme Batılılaşma hareketinin, her ne kadar somut şartların zorlaması olsa da, bir tür düşünsel ve rasyonel normallik/hakikat olarak görülüp gönüllü bir biçimde "kendini uyarılma" kaygısıyla başladığını ve ivme kazandığını gösterir. Mardin, Batı'nın bakışından yola çıkarak kendine bakmayı, bugüne kadarki bütün bir modernleşme geleneğini saptayan bir değerlendirme olarak görüp bunu, tekrarlana gelen "Batı'nın bilim ve fikirlerini toplumumuza yerleştiriyoruz" iddiasına nazaran daha anlamlı bulur.<sup>272</sup> Nitekim Osmanlı modernleşmesinin, 19. yüzyılda Çin ve Japonya'da olduğu gibi dışarıdan bir dayatmayla ve hızlı biçimde başlamadığı ifade edilir. Batılı devletlerle coğrafi yakınlık, uzun yıllar içinde oluşan diplomatik, siyasi ve ekonomik ilişkiler nedeniyle modernleşme süreci tedricen ve dışarıdan bir zorlamayla gerçekleşmedi.<sup>273</sup> Haliyle Mardin bütün bir Batılılaşma refleksinin koşulu olan düşünme ve bilme biçiminin değişimine işaret eder ve Batılılaşmayı sadece tasarlanmış bir projeye hapsedmeyi değil düşünsel bir dönüşümün sonucunda gerçekleşen bir dispoitif/süreç olarak görür. Zira, söz konusu olan öznel ve kurumsal anlamda köklü bir değişimdir. Bilimsel ilerleme ve bağlantılı olarak artan teknik ilerlemenin kurumsallaşması, bunun da toplumsal ve siyasal alana sirayet etmesiyle oluşan

<sup>271</sup> Hanioglu, M. Şükrü, "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve 'Bilim'", s. 185-186.

<sup>272</sup> Mardin, Şerif, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 44.

<sup>273</sup> Georgeon, François, *Sultan Abdülhamid*, s. 25.

rasyonelleşme, söz konusu değişimi mümkün kıldı. Böylelikle geleneksel yapılar, meşrulaştırma biçimleri ve düşünme biçimi tasfiye oldu.<sup>274</sup>

19. yüzyılın ikinci yarısından sonra değişim evrensel biçimde, bir tür doğrusallık olarak kavranır, bu minvalde tarih de ilerlemeyle eş görülür; “maddi açıdan, bilgi açısından ve doğayı dönüştürme yetisi açısından değişimin ileriye gitmek anlamına geldiği” düşünülürdü. Haliyle ilerleme, tarihsel deneyimin de gösterdiği üzere, ölçülebilir veyahut ölçülmek istenen her şeyin doğrusal olarak yükselen eğilime sahip olması demektir.<sup>275</sup> Bu dönem itibarıyla bilimin, bilimsel olanın, Batılılaşmanın (varyantları olan çağdaşlaşmanın, ilerlemenin, medenileşmenin) ve bu fenomenler üzerinden kendiliğın sorunsallaştırılmasıyla (*problematization*) yeni bir epistemolojik hattın ve hakikatin inşa olduğu anlaşılıyor. Sorunsallaştırmayla önceden var olan (*pre-existing*) bir nesne temsil edilmiyor. Ayrıca halihazırda var olmayan bir nesnenin söylemle yaratıldığı bir durum da söz konusu değil. Sorunsallaştırma doğru ve yanlış oyununa sokulan şeylerin düşünce nesnesi (bilimsel bilgi, deneyim biçimi, siyasal bir fikir, ahlaki yargı gibi) olarak kurulmasını sağlayan söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler bütünüdür.<sup>276</sup> Dolayısıyla Osmanlı’da devletin ve bekâsının sorunsallaştırıldığı dönemde, dış dünyaya, diğer devletlere, nüfusa ve bunlar üzerinden medenileşmeye, çağdaşlaşmaya, bilimsel bilgiye doğru seyreden bir seyir, döngü oldu.

Hanioglu’nun ifade ettiği üzere, bilimin merkezî bir konum alması ve düşüncenin koşulu olması, ilki düşünce rasyonelitesinde diğeri devletle kurulan ilişki bağlamında, sonucusu da siyasal kutuplaşmada konumlanan yeri belirtmesi anlamında üç önemli sonuç doğurdu. İlki

---

<sup>274</sup> Habermas, Jürgen, “İdeoloji” Olarak Teknik ve Bilim, s. 36.

<sup>275</sup> Hobsbawm, Eric J., *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, s. 36.

<sup>276</sup> Foucault, Michel, “Hakikat kaygısı”, s. 85-86; Foucault, Michel, “The Concern for Truth”, s. 257. Sorunsallaştırmayı, özneliğın kurulmasını da kapsayan bir ağ, sistem olarak düşünmek lazım. Sorunsallaştırılan davranış ve varlık biçimleri, bu sistemler içerisinde üretilen bilgi üzerinden tanımlanır, yani bir tür “hakikat rejimi”ne dahil edilir ve böylelikle bu davranış ve varlık biçimleri, belli insan deneyimleri olarak yeniden kurulur ve sınıflandırılır. İnsanlar bir tür bilgiye, hakikate inanarak ve bunları doğru kabul ederek, bu bilgiyle/hakikatle çerçevelenmiş deneyimleri kendilerinin hakikati görür ve bu deneyimin öznesi olmayı kabul eder. Böylelikle insanlar “gönüllü” öznesi olarak konum aldıkları deneyimlerin kapsadığı kural ve normlara (bilimsel, ahlaki, hukuki ve siyasi) göre kendilerini belirler, sınırlarına kapanır ve bunlara göre hareket eder (Keskin, Ferda, “Sunuş: Büyük Kapatılma”, s. 15); Delilik, suça eğilimlilik, hastalık gibi öznel deneyim biçimleri sorunsallaştırmalar aracılığıyla oluşturulur, geliştirilir ve dönüştürülür. Sorunsallaştırma yoluyla akıl hastalığı, suça eğilimli gibi bir deneyim alanının (*field of experience*) oluşumu için üç zorunlu bileşen/öge vardır. Bunlardan ilki bilimsel bilgi dolayımıyla oluşturulan ya da bilimsel bir biçime sahip veya bir modelin göstergesi olan bir bilgi alanı veya hakikat oyunlarıdır. İkinci olarak, denetim kurumları, pratikleri ve bir dizi prosedüre dayanan zorlamalar sistemi biçimindeki iktidar ilişkileri ögesi bulunur. Deneyimin sorunsallaştırılmasının üçüncü temel ögesi ise, insanın kendisiyle ve başkalarıyla ilişki biçimlerini kapsar. Bunları kısaca bilgi alanı, iktidar alanı ve etik olarak da kodlayabiliriz (Foucault, Michel, “Polemik, Siyaset ve Sorunsallaştırmalar”, s. 285; Keskin, Ferda, “Sunuş: Özne İktidar”, s. 13-14).

olan düşünce rasyonalitesindeki dönüşüm, biyolojik materyalist düşüncenin Osmanlı'da hızlı bir şekilde yaygınlaşmasını belirtir. Bilim dinî, bilimsel din iddiasıyla ortaya çıkan pozitivizm, Osmanlı aydınının dünya hakkında oluşturmaya çalıştığı kognitif şemaları dönüştürmesi ve tamlaması sebebiyle, yeni seçkin zümrenin en fazla etkilendiği düşüncelerin başında gelecekti. Toplumunu ve dünyayı bilimsel okuma, o dönemde hayli öne çıkan Darwinizmi toplumsal hayata uygulama biçimi olan Sosyal Darwinizm öğretisini uygulamaktan geçmekteydi. Sosyal Darwinizme göre toplum "avam/havass" şeklinde kabaca katmanlara ayrılmalıydı ve bilgiyle gelişen biyolojik üstünlüklere sahip bir seçkinler grubunun yönetimi gerekliydi. İkinci önemli sonuç ise bir tür kadim olana geri dönüşü çağrıştıran ve mevcut devlet sistemindeki marazların kaynağını, geleneksel olarak İslam'la şekillenen ideal yapıdan sapma ile açıklayan anlayışın değişmesini doğurdu. Bu dönemle birlikte tam tersi bir rasyonellik belirdi ve düşüncenin ileri bir noktaya, en çağdaşa taşınma teması doğdu. Artık marazlar mevcut, çağdaş ve bilimsel olandan sapma ile açıklanır oldu. Sonuncusu ise Hanioğlu'na göre toplumsal tabakalaşmanın olmağı bir yapıda siyasal mücadele, dünyayı açıklayan aşkınsal düşüncenin ve düşüncenin koşulu olan bilim ve din şeklinde tasarım üzerine bina olan, ilerencilik/gericilik veya çağdaşlık/dincilik biçimindeki bölünmeyi ifade etmekteydi.<sup>277</sup>

Bu değişim, devlet ricalinin yönetim sistemini köklü bir sorgulamaya tabi tuttuğu ve yapısal değişiklikleri hedeflediği bir aşamayı getirecekti. Bir diğer önemli aşama ise yönetim sisteminin reformuna yönelik her türlü fikir ve pratik, dolaylı biçimde nüfusla ilgili bir çerçevede kavranmaya başlayacaktı. Nitekim Osmanlı'da nüfus üzerine düşünülmesi ve nüfusun politik stratejilere dahil edilmesi 19. yüzyılın ilk yarısında tedricen başladı.<sup>278</sup> Tanzimat Fermanı'nın hazırlanmasındaki önemli aktörlerden olan Reşit Paşa, fermanın ilan edilmesinden kısa bir süre önce, Londra'da İngiltere dışişleri bakanıyla görüşmesinde kendisini asıl endişelendirenin Osmanlı'nın her gün kuvvetini kaybetmesi olduğunu, yegâne çarenin "değişmez esaslara müstenit bir iç idare" kurmaktan geçtiğini ve padişahın şahsi kararlarıyla değiştiremeyeceği, muayyen ve sarîh esaslara dayanan bir yönetim tarzına ihtiyaç

---

<sup>277</sup> Hanioğlu, M. Şükrü, "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve 'Bilim'", s. 189-190.

<sup>278</sup> Hatta Gülhan Erkaya Balsoy, "homojen bir nüfus yaratma kaygısının literatürde kabul edilenden çok daha önce, 1840'larda filizlenmeye başladığını" iddia ediyor, bkz. Erkaya Balsoy, Gülhan, *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları*, Can Yay., İstanbul, 2015, s. 20.

duyulduğunu söylüyordu.<sup>279</sup> Nitekim Reşit Paşa daha Paris elçisiyken Osmanlı'nın bir devlet olarak kaderinin medenileşmekte olduğunu düşünen bir bürokrattı.<sup>280</sup>

(Tesis edilmesi elzem olan) yeni (siyasî) müesseseler, akli selimin ve idrakin emrettiği şekilde idare edildikleri takdirde, herkes, değişmeyen bir sistemin hakikî faydelerini istihsal ederdi. İstibdat azaldıkça, hükûmete karşı sevgi çoğalır ve ha[[lk bütün kalbiyle faydalı olan ve iyilik bahşeden yeniliklere bağlanırdı. Böylece, sırf millet sevgisinin muharrik kuvvetiyle hakiki bir reformun süratle inkişafı ve dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nun, karşısına geçilmeyecek kadar kuvvetli bir şekilde canlanmasını temin etmek mümkün olurdu.<sup>281</sup>

Görüldüğü gibi nüfus, iktidarın bu dönüşümünde nesne olarak görülse de özne olarak bizzat kendi dönüşümüyle (medenileşmesi ve modernleşmesiyle), reformların hayata geçirilmesini sağlayacaktı. Toplumsal faydaya ve toplumsal alanı regüle etmeye yönelik bir siyasi mimari ve strateji, devletlerin gücünün ön koşuluymdu. Haliyle nüfus, yönetim sisteminin dönüşümünün ayrılmaz bir parçası olarak kavranmaya başladı. Reşit Paşa'nın siyasal iktidarın standartlaştırılması ve rasyonalizasyonu ile ilgili fikirleri, Osmanlı Batılılaşmasının en önemli momentlerinden birisi olan, Tanzimat Fermanı'nın temel fikriydi.<sup>282</sup>

Sivil bürokrasinin Tanzimat'tan başlayarak devleti dönüştürmek istemesinin bir diğer nedeni de uluslararası sistemi ve bundan dolayımlanan yönetim rasyonalitesini de arkasına alarak, padişahın ve ordunun iktidarını sınırlamak, kendi yetki ve güç alanını tahkim etmektir. İmparatorluk yönetiminde, uluslararası ilişkilerde gerekli donanımına sahip ve rasyonelleşmiş bir bürokrasinin geniş bir iktidar alanına sahip olması, devleti yönetmesi ve toplumsal alana nizam getirmesi için geleneksel iktidar odakları ve yapıların zayıflatılması lazımdı. Buna uygun olarak devletin bütün kurumsal mimarisini, Batılı devletlerin kurumsal yapısına göre dizayn etmek gerekti. Bu, ayrıca, devletin de ayakta kalmasının koşulu olan içeride düzenin ve nüfus üzerinde kontrolün sağlanması demektir.<sup>283</sup> Mardin'e göre bu düşünme biçimi sadece Reşit Paşa'ya has değildi. Hükümranlığı, bir dizi kurumsal mimariyle sınırlamak ve devletin toplumsal

---

<sup>279</sup> Mardin, Şerif, "Tanzimat Fermanı'nın Manâsı: Yeni Bir İzah Denemesi," *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İncalcık - Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 93-94; Mardin'in bu makalesine dikkatimi çeken metin için bkz. Kalkan, İbrahim Halil, "Between Medicine and Honor: The Legal Ban on Torture in the Ottoman Empire, 1840–1858", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, Vol: 4, No: 1, 2017, s. 32.

<sup>280</sup> Karal, Enver Ziya, "Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda Batı'nın Etkisi", *Tanzimat: Değişim Döneminde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İncalcık–Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 74.

<sup>281</sup> Mardin, Şerif, "Tanzimat Fermanı'nın Manâsı: Yeni Bir İzah Denemesi," s. 94.

<sup>282</sup> Kalkan, İbrahim Halil, "Between Medicine and Honor: The Legal Ban on Torture in the Ottoman Empire, 1840–1858", s. 32.

<sup>283</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s. 116-117.

alandaki kurumlar aracılığıyla yayılmasını ve inşa edilmesini talep etmeye yönelik bu fikirler, dönemin liberalizm anlayışıyla paralellik gösteriyordu. Buna göre insan doğası üzerine en büyük etkiyi haiz yapılar, siyasi/devlet kurumları olup bunlar değiştirildiğinde birey de toplum da siyasal iktidarın istediği gibi değişebilirdi. Bu yüzden ki siyasi fayda, kişi veya elit bir zümrenin değil topluma yayılmış bir kurumsallaşmayla, bir dizi kuralla (dönemin anayasacılık cereyanıyla paralel bir şekilde) sınırlanmış devletle ve toplumun refahıyla olabilirdi. 19. yüzyılda Osmanlı devletindeki büyük ve köklü değişimlerin motivasyonunu oluşturanlardan biri buydu. Mardin de Tanzimat Fermanı'nın hazırlanmasında ve devletin modernizasyonunda, bu liberal anlayış gibi Batı tarzı düşünceyi ve siyasi fikirleri, belirleyici etmenlerden biri olarak görür.<sup>284</sup>

Modernizasyon, başlangıçta askerî alanla sınırlı olacak biçimde düşünülse de tedrici bir biçimde toplumsal alana da yayılan modern bilim, zamanla yeni jenerasyon entelektüeller için Osmanlı vatandaşı yaratmanın temel ilkesi olacaktı.<sup>285</sup> Haliyle dönemin düşüncesinde ilim ve fennin oluşturduğu yeni bilme biçimi, iktisattan askerî alana kadar çok geniş bir araziye yayıldı. Gökhan Çetinsaya'nın altını çizdiği gibi Osmanlı bürokratlarına göre "bir yandan 'ahiretimizi bayındır kılar'ken, diğer yandan 'halkımızın bütününün ilimden nasibi olduğu taktirde herkes vatan ve milletin kıymetini gerektiği gibi öğrenecek'tir" fikri zuhur ediyordu. Çetinsaya, imparatorluk ricali arasında milletin bilgisini artırmak gerektiği, tersi durumda "dayanamayıp biteriz ve her nasıl etsek ve çevremize Çin duvarları gibi hisarlar çeksek yine bilgili kavimler bize üstün gelir, giderek her şeyi elimizden alırlar" korkusu yayıldığını belirtir. Devlet erkânına göre bilgi, ayrıca, iyi yönetimin de ölçüsüdür: "sözü edilen bilgi [yüzyılımızda ülkenin yönetimi için gerekli bilgi] olmaksızın ve kendimizi öteki uygar milletler düzeyine getirmeksizin" yönetmek zordur.<sup>286</sup> Burada yönetmekten insanların yönlendirilmesini, tutumlarının belirlenmesini, muhtemel ve cari pratiklerinin sınırlanmasını, bilme ve bilgi biçimlerinin oluşturulmasının çeşitli biçim ve yöntemlerini anlamak gerekiyor.<sup>287</sup> Bu dönem Osmanlı'da nüfusun eğitimi, itaati veya terbiyesi "ameelî fen" olarak tanımlandı ve bütün nüfus için umumi terbiye, yani "medeni terbiye" gibi kavramlar üretildi.<sup>288</sup> Artık elzem olan, nüfusun belirlenmiş

---

<sup>284</sup> Mardin, Şerif, "Tanzimat Fermanı'nın Manâsı: Yeni Bir İzah Denemesi," s. 95-98.

<sup>285</sup> Burçak, Berrak, "Modernization, Science and Engineering in the Early Nineteenth Century Ottoman Empire", s. 81.

<sup>286</sup> Çetinsaya, Gökhan, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", s. 59.

<sup>287</sup> Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri, 1978-1979*, s. 4.

<sup>288</sup> Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, s. 48.



ve iyi programlanmış doğru bir ideoloji ve bilgiyle donatılmasıydı. Bunun öncelikli yolu da nüfusun eğitilmesiydi. Özellikle II. Abdülhamid dönemindeki kitlesel ilköğretim faaliyetleri vurgusu, “her köye bir iptidai mektep” ve “halkın dil ve ahlâkının” mesele edilmesinin nedeni buydu.<sup>289</sup>

Eğitimli kesim, dünyayı “tahsilli” (*educated*) ve “tahsilsiz” (*ignorant*) olmak üzere iki ayrı kategoriye ayrılmış biçimde düşündü. Batılı eğitim almış kimseler kendilerini, “bilginin yeni insanları olarak”, sofistike ve üstün (*superior*) görüp tahsilsizleri ikinci sınıf (*second-rate*) insanlar olarak kavrardı. Netice itibarıyla bu iki grup insan da aynı dünyanın parçası olarak değerlendirilmemeli, olmamalıydı.<sup>290</sup> Dünyaya bakışta ve devletin yönetim biçiminde belirleyici olan bilimsel bakıştan dolayı, devlet yönetimi de bilimden anlayanlara, bilimsel bilgiye vakıf olanlara bırakılmıyordu.<sup>291</sup> Bu seçkin düşünce, kendisi de Batı’yı model olarak gören II. Abdülhamid döneminde pozitif bilginin iyice yayılması ve daha iyi anlaşılmasıyla arttı. Jön Türkler’in fikirlerinin geliştiği 1890’larda, etkisinde kaldıkları Fransız düşüncesinde de demokrasi güvenilir bulunuyor ve Ernest Renan gibi düşünürlerin seçkin fikirleri güçleniyordu.<sup>292</sup> Biyolojik bir elitin (bu elitler de biyolojik materyalizme uygun bir şekilde beynin büyüklüğüyle belirlenmelidir) yönetimi ele alması, toplumsal gelişme için hayati bir konumdaydı. Buna göre ırklar arasında üstünlük ve bazı ırkların daha gelişmiş olmasının nedeni, her ne kadar mevzubahis seviyenin değişmesi irksal özellikler nedeniyle hayli zor olsa da, bilgili biyolojik elit bir grubun varlığıyla açıklanırdı. Haliyle sorun da gelişme için toplumun bütün üyelerinin geliştirilmesiyle değil ancak bilgili bir biyolojik elitin, toplum içinden tespit edilmesi, ortaya çıkarılması ve eğitilmesiydi (zira eğitimle beynin fiziksel büyüklüğü artırılabilirdi).<sup>293</sup>

Jön Türkler ve İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin önde gelen kurucularından Ahmet Rıza’nın da savunduğu üzere, pozitivistlerden mülhem fakat muhafazakâr bir hareket olmaları ve köklü bir sistem değişikliğinden ziyade anayasal bir rejim talebinde bulunmalarının nedeni, dar bir zümre iktidarını savunmalarından ileri geliyordu. Bu zümrenin mevcut yönetim sistemine

---

<sup>289</sup> Deringil, Selim, “Osmanlı’dan Türk’e: Türkiye’de Kimlik ve Sosyal Mühendislik”, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2017, s. 99.

<sup>290</sup> Burçak, Berrak, “Modernization, Science and Engineering in the Early Nineteenth Century Ottoman Empire”, s. 74-75.

<sup>291</sup> Hanioglu, M. Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, s. 11. Hanioglu, M. Şükrü, “Osmanlı Aydınlarındaki Değişme ve ‘Bilim’”, s. 183-187.

<sup>292</sup> Mardin, Şerif, “Baticılık”, *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s. 17-18.

<sup>293</sup> Hanioglu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 16-18.

muhalefet etmesinin nedeni, siyasal süreçlere nüfusun katılması için değil, bilimsel bilgiye vakıf ve siyaseti profesyonel biçimde icra edebilecek elit bir zümrenin iktidarı devralması gerektiğini düşünmesiydi. Nitekim Ahmet Rıza 1895'te kendilerinin devrimci olmadığını, hanedan değişimini amaçlamadıklarını ve tek isteklerinin halihazırdaki kanunların uygulanması olduğunu; 1904'te ise vatanın ikbaline dair bütün hedeflerinin Osmanlı hanedanına bağlı olduğunu belirtiyordu.<sup>294</sup> Bu hareketlerin esası ve siyasal alandaki hedefleri, nüfusun genişçe bir kesiminin siyasal alanda söz sahibi olmasını ve iktidar süreçlerinde belirleyici olmasını kapsamıyordu. Batı'da da muhalif aktörler, geleneksel yönetim yapısını eleştirse de siyasal karar süreçlerinde belirleyici bir konumu ve iktidar paylaşımını kitlelere bırakma konusunda isteksiz, hatta bunu tehlikeli bulurdu.<sup>295</sup>

Profesyonel bir elitin yöneticiliğini savunmaya yönelik düşünce Osmanlı'ya has değildi. Foucault'ya göre 19. yüzyılla birlikte monarşinin siyasal sistemden kaybolmasıyla birlikte iktidarın uygulanması ve ayakta kalması için iktisadi, demografik, toplumsal bir dizi süreç ve dinamiğin bilgisi gerekmeğe başladı. Böylece iktidar ile öncesinden farklı dinamiklerin kavrayışını içeren bilgi arasında bir bağ oluşmaya başladı. Dolayısıyla bu dönemde yöneticilerin de profesyonelleşmiş bir tür siyasi elit olması zorunlu oldu. Yöneticiler, değişen toplumsal yapı, ekonomik düzen ve siyasal iktidar teknolojisi için bir dizi spesifik bilgiye sahip olmadan yönetemeyeceklerini ve hatta siyasal iktidarın devamlılığını sağlayamayacaklarını bilmekteydi. Artık, bu dönemde bilginin sahip olduğu nitelikler de yönetmeyi doğrudan doğruya belirleyen bir içerik kazandı. Bunu bir de siyasi sistemin, iktisadi yapının ve insan bilimlerinin bir tür Rönesans geçirdiği gerçeğiyle de düşününce<sup>296</sup> bilginin yeni kazandığı bu değer daha anlaşılır olur.

Keza II. Abdülhamid'e karşı siyasi olmaktan çok entelektüel bir muhalefet olan Jön Türk hareketi de temelde, bilimsel bir düşüncenin zemin olduğu eleştiriyle yönetime muhalefet ediyordu. Jön Türkler, saltanat yönetiminden meşrutiyetçi bir rejime geçmek gibi siyasi bir program veya hedefe sahip değildi. Hatta, bu dönemde Batı'daki elitist teorinin etkisiyle, meşrutiyet yönetimi küçük görüyor ve muhtemel bir meclisi de heterojen üyeli bir kalabalık olarak kavriyordu. Jön Türkler'in düşünsel ve politik tasavvuru sosyal Darwinizm, pozitivism ve

---

<sup>294</sup> Ahmet Rıza'dan aktaran Kabakçı, Enes, "Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza'nın "Pozitivizm"i", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 28, 2014, s. 47.

<sup>295</sup> Hobsbawm, Eric J., *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, s. 112.

<sup>296</sup> Foucault, Michel, "Dünya Büyük Bir Tımarhanedir", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 129-131.

elitizmle belirleniyordu. Hulâsa Jön Türkler'in asıl amacı pozitivist ve biyolojik indirgemeci fikirlerinin şekillendirdiği ve yönettiği ideal bir toplum yaratmaktı. Jön Türk hareketi, elit bir zümreden siyasi bir hüviyet ve angajmana sahip oldukça, daha pragmatistleşip katı bir şekilde bağlı oldukları entelektüel ideallerine mesafelenseler de bilimsel düşüncenin sınırlarını belirlediği ideal bir toplum yaratmaya yönelik fikirlerine bağlı kalmaya devam etti.<sup>297</sup> Bu zümreye göre toplumsal evrim biyolojik olup devamlılığa sahipti.<sup>298</sup> 1908 yılından sonra da Osmanlı entelektüelleri, toplumu okuma ve yönetmenin ideal düşüncesini sosyal Darwinizm'de görmeye devam etti ve genel olarak da dünyayı bilim ve dinî inanç eksenli ikili bir kutup biçiminde düşünmeyi sürdürdü.<sup>299</sup>

## 2.2. Hikmet-i İçtimaiye veya Bilgi Nesnesi Olarak Nüfus

*“Eş’ar okunur mu var iken fen?  
(İstiğrap ile)  
Fennî söze eylerim perestîş  
Fennî söze can verir (dimağım)”<sup>300</sup>*

1908’de yayınlanmaya başlayan “Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâîye Mecmuası”nın Ahmed Şuayb, Mehmed Cavid ve Rıza Tevfik tarafından yazılan “Mukaddime ve Program” yazısının başında kadimden beri (*minelkadim*) “aldığımız çürük terbiye” ve buna eşlik eden son otuz üç senelik kötü yönetim “bizi gerek kendimizin, gerek etrafımızı muhît olan [çevreleyen] küçük büyük hükümetlerin hayat-ı iktisadî ve içtimâîlerinde zuhur eden inkılâbat-ı mühimmeye kesb-i vuku eylemekten [önemli değişikliklerden haberdar olmaktan] şiddetle men ve mahrum etmiştir” deniliyordu. Çözüm de pozitivist sosyoloji bilgisiydi: “Rical-i devletin mesâi-yi tecdîdiye ve islahiyelerinde müşavir harekâtı ulûm-i ictimâîye olmazsa, bihakkın tayin-i güzergâh-ı selamet edilemeyeceği [sağlıklı yolun belirlenemeyeceğini], imar ve ıslah-ı memleket kabil olmayacağını bütün mütefekkirin itiraf ediyor.”<sup>301</sup> Nisan 1917’de bir enstitü bünyesinde

<sup>297</sup> Hanioglu, M. Şükrü, *Preparation For A Revolution (The Young Turks, 1902-1908)*, Oxford University Press, New York, 2001, s. 3-4.

<sup>298</sup> Ahmet Rıza’dan aktaran Kabakçı, Enes, “Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza’nın “Pozitivizm”i”, s. 51-52.

<sup>299</sup> Hanioglu, M. Şükrü, *Preparation For A Revolution (The Young Turks, 1902-1908)*, s. 290.

<sup>300</sup> Haftalık yayınlanan Gayret isimli edebiyat dergisinde şiirin edebi kaygıyla mı veyahut bilimsel/fenni bir misyon ve içerikle mi yazılmasına dair süregelen tartışmalarda M.C. imzasıyla 1886’da yayınlan “Bir Mütefenninle Bir Şair” isimli şiirden. Şiirde adı geçen mütefenninin Beşir Fuad olduğu düşünülüyor; bkz. Okay, M. Orhan, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, Hareket Yay., İstanbul, 1969, s. 168-169.

<sup>301</sup> Ahmed Şuayb - Mehmed Cavid - Rıza Tevfik, “Mukaddime ve Program”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâîye Mecmuası*, 1. Cilt, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 5, 10.

yayınlan ilk sosyoloji dergisi olan “İçtimâiyat Mecmuası”nın ilk sayısının “Mukaddime” kısmında, içtimâî bilimlerin son yıllarda rağbet gördüğü ve özellikle de içtimâiyatın (sosyolojinin) bütün aydın zihinlerin meşgul olduğu esas disiplin olduğu belirtiliyordu. Dergiye göre sosyal bilimlere ve sosyolojiye bu yoğun ilginin nedeni, geçiş dönemindeki imparatorluğun ve nüfusun selameti idi: “İntikal devresinde bulunan ve -her yerde söylenildiği gibi- içtimâî bir buhran geçiren bir memlekette herkesi en ziyade düşündüren mesele tabiidir ki mevcut içtimâî müesseselerden hangisinin tabii ve hangisinin marazî olduğunu anlamak ve lazım gelenlerin ıslah veya tadili çaresini aramaktır.”<sup>302</sup> Osmanlı’nın yaşadığı buhran, sadece devlet kriziyle değil aynı zamanda toplumsal bir krizden de kaynaklanıyordu. Bu dönemde nüfusun bilimsel verilerle ele alınması ve buna göre regüle edilmesinin zaruret olduğu düşünüldü. Bu düşünceyi Batı’da ve Osmanlı’da 19. yüzyılda görülen pozitivist sosyoloji ve epistemik çerçevesi de besledi. Nitekim Rıza Tevfik bizzat nüfus sorunundan ve bunun çözümü için de sosyolojiden bahsediyordu:

“Nüfus meselesi” diye fûnûn-i ictimâîyede meşhur olan bahis insanların tenasül [üreme] ve tekessüründe [çoğalmasında] veyahut akâmet [kısırlık], izmihlal [yok olma] veya tenakusunda [azalma] esasen veya tab’an [yaratılış gereği], doğrudan doğruya veyahut bilvasita ve bilvesile zîmedhal [müdahalesi] olan avâmil-i tabiiyenin kâffesini [doğal faktörlerin tümü] şamil olacak [kapsayacak] sûrette yürütülen bir tettebbu-i tahlilîdir [analitik inceleme] ki “sosyoloji” en mühim bir babını teşkil eder.<sup>303</sup>

Bu dönemde sosyoloji denilince Comte’un pozitivist anlayışı geliyordu: “Ulûm-i ictimâîye gelince: Auguste Comte’un “Hikmet-i İçtimâîye” ve La Play’in “İlm-i Cemiyet”e dair açtıkları mesâlik [yollar] son zamanlarda o derece tekamül etti, o kadar şâyân-ı hayret bir faaliyet göstermeğe başladı ki şimdi hemen her mevzuya, her meseleye tarassudât-ı muşikâfâne [kılı kırk yaran gözlemler] ile müdahale eylemektedir.”<sup>304</sup> “Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâîye Mecmuası”nda Auguste Comte üzerine yazan Halide Salih’e [Halide Edip Adivar] göre “Comte’un maksad-ı yegânesi [tek amacı] “İttihad-ı ictimâî” (Union Sociale) şerâitinin [şartlarının] tecdidinden [yenilenmesinden] ibaret”<sup>305</sup> olduğunu söylüyordu. Nitekim Comte, pozitivizmin temel olarak ve birbirinden ayrılmaz biçimde felsefe ve yönetim sisteminden

<sup>302</sup> “Mukaddime”, *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917*, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 2.

<sup>303</sup> Dr. Rıza Tevfik, “Nüfus Meselesi ve Ehemmiyet-i Siyasiye ve İçtimâiyesi”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâîye Mecmuası, 1. Cilt*, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 30.

<sup>304</sup> Ahmed Şuayb - Mehmed Cavid - Rıza Tevfik, “Mukaddime ve Program”, s. 10.

<sup>305</sup> Halide Salih [Halide Edip Adivar], “Auguste Comte Felsefe-i Müsbete”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâîye Mecmuası, 1. Cilt*, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 109.

(*polity*) meydana geldiğini söyler. Böylelikle en önemli araç olarak sosyolojinin, Batı toplumunun yeniden doğuşu da dahil hayli geniş bir alanda uygulanabilir olduğunu düşünür. Haliyle pozitivistin temel amaçlarından biri, bilimsel bilgiyi genelleştirmek ve toplumsal yaşamı sistematikleştirmek olmalıdır.<sup>306</sup>

Bütüncül bir yaklaşımla Comte, bilimsel bilginin toplumlarla, siyasetle ayrılmaz bir ilişki içerisinde olduğunu; siyasetin bilimin rehberliğine ihtiyaç duyduğunu ve toplumun da bilimden “mahrum” bırakılmaması gerektiğini düşünür.<sup>307</sup> Comte’un bilimi siyaset, yönetim biçimi ve toplum için bir tür üst değer görmesinin nedenlerinden birisi, geleneksel dönemde toplumun yönetildiği zeminin moderniteyle güçsüzleşmesi ve toplumun içine düştüğü krizdir. Comte’a göre Fransız Devrimi akabinde yaşanan buhranlı süreç, beş yüzyıldır Avrupa’nın içerisinden geçtiği dönüşümün nihai sancısı olup bu buhranla pozitivistin ortaya çıkması arasında yakın bir ilişki bulunur. Neticede eski sistem geride kalsa da yeni sistem, sabit ve belirgin bir biçimde inşa ol(a)madı. Bu olumsuz tabloya rağmen, yeni bir toplumsal durum için başlangıç olabilecek, sistemin ve toplumun buhrandan çıkışı için pozitivist gibi güçlü bir felsefi sistem doğdu. Nitekim Comte’a göre kamuoyu da Fransız devrimi akabinde oluşan yeni yönetim sistemine uygun olarak, pozitivistin toplumu düzenleyebileceğine ikna olacaktır.<sup>308</sup>

1850’lilerde Fransa’daki II. Cumhuriyet döneminde Comte, pozitivistin sadece felsefi bir düşünce değil ayrıca siyasal, ideolojik ve gündelik hayat gibi geniş bir düzlemde değerlendirmeye ve “entelektüel pozitivist”den “dinî pozitivist”e yönelmeye başladı.<sup>309</sup> Haliyle pozitivistin önemli bir hedefi de Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan sosyal kargaşaları, sınıf çatışmalarını ve yönetim sistemlerinin baş başa kaldığı bekâ meselesini, toplum üzerinde bilimsel yöntemler uygulayarak ve topluma bilimsel bir din olarak pozitivist/bilimsel bir bilinç kazandırarak ortadan kaldırmaktı. Bu minval üzere Comte, 1853 yılında dönemin Osmanlı sadrazamı Reşid Paşa’ya yazdığı mektupta “Toplumsal hareketleri idareden aciz hale gelmiş batılı otoriteler, sadece körü körüne baskı yapıyorlar ki bu da maddi düzenin derhal korunmasında zaruri olmasına rağmen, devrim halini uzatıyor”<sup>310</sup> diyordu.

---

<sup>306</sup> Comte, Auguste, *A General View of Positivism*, Çev. J. H. Bridges, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 1-3.

<sup>307</sup> Kabakçı, Enes, “Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza’nın “Pozitivist”i”, s. 30.

<sup>308</sup> Comte, Auguste, *A General View of Positivism*, s. 63, 75.

<sup>309</sup> Kabakçı, Enes, “Pozitivistin Türkiye’ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Sayı 11, 2008, s. 42.

<sup>310</sup> Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivistin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yay., İstanbul, 1986, s. 129; mektubun tamamı için bkz. Korlaelçi Age., s. 129-133.

Comte bu dönemden başlayarak pozitivizmi bir inanç sistemi kategorisinde değerlendirilerek, evrensel bir din/insanlık dinî gibi takdim ediyor ve devlet adamlarıyla ilişkiler geliştirerek onları pozitivizme davet etmeye çalışıyordu.<sup>311</sup>

Osmanlı 19. yüzyılının sonlarına doğru başlayan Cumhuriyet’le de devam eden süreçte pozitivizm hem devlet hem de toplumun bekâsı ve regülasyonu için en etkili bilimsel geleneklerden oldu. Fransa’da ihtilal akabinde baş gösteren sosyopolitik krizlerle eş zamanlı ortaya çıkan ve toplumsal çalkantıları, devrimleri, kitle siyasetlerini sonlandırmak için “düzen ve ilerleme” düsturuyla nüfusun bilimsel bir kavrayışı üzerine bina olan pozitivizm, benzer biçimde Osmanlı’da da imparatorluğun parçalanma ve devletin bekâ tehdidine karşı bir çözüm olarak görüldü.<sup>312</sup> Nitekim son dönem Osmanlı’dan itibaren siyasal ve entelektüel alanda pozitivizmin başlıca temaları, diğer düşüncelere kıyaslanamayacak kadar çok kabul gördü ve etkisini Cumhuriyet döneminde de sürdürdü. Özellikle kurucuları, yöneticileri, üyeleri, programı, söylemi ve pratiği, pozitivizmden yoğun biçimde etkilenen İttihat ve Terakki’nin iktidar partisi olmasıyla Osmanlı ve Cumhuriyet boyunca yönetim sistemi, toplumsal yapı ve ideolojik formasyonlarda köklü bir değişim meydana geldi ve sonraki dönemlerden günümüze kadar kurulan siyasi partilerde, yönetimlerde İttihat ve Terakki’nin ve onun pozitivizminin etkisi devam etti. Pozitivizmin yaygınlık ve kalıcılığının nedenleri arasında, doğuş döneminde yaydığı umut yanında, ilerleme fikrinin ve bunalım döneminde önerdiği çözümlerin bilimi dayanak alması da bulunuyordu.<sup>313</sup> Bilimin ve sosyal bilimin dönem içindeki operasyonel geleneği olan pozitivizm, Osmanlı aydını arasında “ilim mistiği”<sup>314</sup> tipolojileri de yarattı. Öyle ki Osmanlı’da bir tür bilim fanatikliği formunda alımlanan pozitivist düşüncenin önemli simalarından olan Beşir Fuad “intiharımı da fenne tatbik edeceğim”<sup>315</sup> diyor ve bizzat kendi intiharını bilimsel bir gözlem nesnesine indirgiyordu.

Pozitivizmin Osmanlı aydın ve ricali arasında yayılmasına cevaz veren farklı dinamikler ve “kolaylaştırıcılar” vardı. Osmanlı siyasal düşüncesinde temel bir yere sahip “nizam”

---

<sup>311</sup> Kabakçı, Enes, “Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi”, s. 42.

<sup>312</sup> Kabakçı, Enes, “Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza’nın “Pozitivizm”i”, s. 29.

<sup>313</sup> Çubukçu, Aydın, “Türkiye’de Rejim ve Pozitivizm”, *Pozitivizm*, Evrensel Basım Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2012, s. 14, 17.

<sup>314</sup> Tanpınar’ın Beşir Fuad için kullandığı bu tabirin tam hali: “Beşir Fuad Bey daha ileriye giderek şiiri ve şiir terbiyesini itham ediyor, sadece ilmî zihniyetle yazılmış eser istiyordu. İntihar ederken, can çekişme esnasında duyduklarını kaydetmekten çekinmeyen ve cesedini Tıbbiye’ye hediye eden bu ilim mistiği ayrıca *İlm-i Beşer* adlı iki kitap da bırakmıştır.” bkz. Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Yapı Kredi Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2007, s. 275.

<sup>315</sup> Okay, M. Orhan, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, s. 93.

mefhumu pozitivist düşüncedeki “düzen” ve “süreklilik” temalarıyla uyuştuğundan, ciddi bir şiddet üretmeyen ve köktenci olmayan bir devrim tasavvuruna sahip Jön Türkler gibi grup ve hareketleri cezbediyordu. Comte’un İslam sayesinde Doğu’nun kargaşadan uzak kalıp nizam/ahenk (*ordre*) içerisinde kaldığını, böylelikle Doğu’nun “üç hal kanunu”ndaki teolojik evreden metafizik evreye ihtiyaç duymadan doğrudan doğruya pozitif/bilimsel evreye geçeceğini içeren İslam ve İslam toplumuyla ilgili “pozitif” önermeleri, Jön Türkler’in pozitivistliğe yönelişlerinde önemli etkenlerden olacaktı. Comte ve devamcısı ortodoks pozitivistlerin sömürgecilik karşıtı fikirleri ve Osmanlı birliğini savunmaları, örneğin Balkanlar’ın imparatorluk içerisinde kalmasını desteklemeleri, aydın ve rical arasında pozitivistliğe ve pozitivist düşünceye olumlu yaklaşımın unsurları arasında sayılır. Ayrıca buna, pozitivist düşünürlerin İttihat ve Terakki’nin öncülleriyle (bilhassa Ahmed Rıza’yla) kurduğu kişisel ilişkiyi de eklemek lazım.<sup>316</sup> Nitekim, toplumu bütünleştirici bir düzenek işlevi dışında İslam’ın dini inanç boyutunu önemsemeyen Ahmet Rıza, bilim ve materyalizmle uyumlu “gerçek” bir İslam’a inanıyordu. Zira Ahmet Rıza, Hıristiyanlığa nazaran İslam dininden materyalist bir dünya görüşüne ve hatta pozitivistliğe geçişin daha kolay olacağını düşünüyordu.<sup>317</sup>

Temel olarak pozitivistliğin Osmanlı aydın ve rical arasında yayılmasına zemin olan dinamikler 19. yüzyıldan beri bilimsel bilginin bir üst değer ve hakikat olarak kavranmasıyla uyumlu bir düşünce ve bilimsel bir gelenek olmasıyla belirleniyordu. Hatta, bilimsel bilginin topluma ve yönetim biçimine yönelik operasyonel bir veçhesi ve bilimsel bilginin pratiğe yakın bir disiplini olması nedeniyle pozitivistlik hem daha kolay yayıldı hem de son dönem Osmanlı’dan Cumhuriyet’e sürekli bir devlet ve toplum krizi algısı nedeniyle etkisini uzun yıllar sürdürdü. Pozitivist düşüncenin buhranlı siyasal ve toplumsal hallere karşı sunduğu düşünülen reçete, Osmanlı’nın devlet ve toplum olarak parçalanma sürecinde olduğu bir dönemde kolayca zemin bulmasını beraberinde getirdi. Bununla birlikte, pozitivistlik seçkin bir fikir olduğundan Osmanlı pozitivist zümre tarafından bu düşünce topluma projekte edilebilir, topluma/toplum üzerine tek taraflı bir hareketle uygulanabilirdi. Bu sebeple bir araç ve düşünce olarak pozitivistlik, anarşizm ve Marksizmin aksine değişim ve dönüşümün

---

<sup>316</sup> Kabakçı, Enes, “Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza’nın “Pozitivistlik”i”, s. 34-36, 42, 57-58.

<sup>317</sup> Zürcher, Erik Jan, “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, Cilt 2, Kemalizm*, Ed. Ahmet İnel, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2002, s. 46-47.

aktörlüğünü, halk kitlelerine değil devleti ve toplumu yönetecek seçkin bir zümrede sabitleyebiliyordu.

Netice itibariyle pozitivism, uygulanma alanları kadar çeşitli biçimlerde Osmanlı düşünce dünyasında belirdi. Servet-i Fünun (1891-1942), Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye (1908-1911), İçtimaiyat (1910), Edebiyat'ı Cedîde gibi edebiyat akımlar ve dergileri, okullarda (bazı dersler, okullardaki bazı yabancı hocalar), Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, dernekler, çeviri eserler aracılığıyla pozitivist düşünce Osmanlı düşüncesinde doğup yayıldı.<sup>318</sup> Pozitivist gelenek, modernleşme döneminde bilhassa bilimsel bilginin hakikat olmasına dayandı ve bu yolla Osmanlı düşünce dünyasında belirdi, yayıldı ve etkisini sürdürdü. Örneğin Servet-i Fünun Dergisi, başlangıçta Batı'nın ilim ve fennini almakla sınırlı bir programa sahip olsa da zamanla pozitivist bir fikir akımına dönüştü.<sup>319</sup> Bu dönemdeki aydın, rical, edebiyatçı, sanatçı vb. herkesin esas meselesi bir devlet olarak Osmanlı'nın bekâsı olduğundan, nihayetinde pozitivism yönelmenin gerekliliğine inanıyordu. Nitekim Osmanlı ricali ve aydın zümrenin pozitivism ve pozitivistlerle ilişkisinde önemli araçlardan olan Ahmed Rıza da bu düşünceyi epistemolojik bir boyuttan daha çok, siyasal ve toplumsal yönüyle ele alıyor ve dağılma tehlikesiyle karşı karşıya olan imparatorluğun kurtuluş reçetesi olarak görüyordu.<sup>320</sup>

19. yüzyıldan başlayarak Osmanlı aydın ve ricalinin düşüncesi ve bilimle kurdukları ilişkinin en genel çerçevesi, eski ihtişamlı dönemindeki devlet ve medenileşmiş bir nüfus hedefinin göstereni ve aracı olan bilimdi.<sup>321</sup> Haliyle, dönemin aydınları tarafından pozitivism “sosyopolitik bir program olarak”<sup>322</sup> kabul edildi ve modernite öncesinde dinlerin oluşturduğu toplumsal düzeni ve birliği artık “pozitivist siyaset”in (*politique positiviste*) sağlayacağı düşünülüyordu.<sup>323</sup> Böylelikle Osmanlı pozitivistlerinin temel ideali, dağılma sürecindeki devletin kurtarılması için “evrensel din” kategorisinde gördükleri pozitivism ve onun topluma dair şemalarının İslam'ın yerini almasıydı. Pozitivismle, değişen dünyada devletin ihtiyaç duyduğu üzere, rasyonel yöntemlerle toplum yönlendirilebilir ve düzenlenebilirdi.<sup>324</sup> Zira İslam hem Osmanlı devletinin halihazırdaki sorunlarına çözüm getiremiyor hem de Batı medeniyetinin ve

---

<sup>318</sup> Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, s. 201; Korlaelçi, Murtaza, “Pozitivist Düşüncenin İthali”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 214, 216.

<sup>319</sup> Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., 4. Baskı, İstanbul, 1994, s. 140.

<sup>320</sup> Kabakçı, Enes, “Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza'nın “Pozitivism”i”, 46.

<sup>321</sup> Budak, Ali, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, s. 527.

<sup>322</sup> Kabakçı, Enes, “Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza'nın “Pozitivism”i”, s. 29.

<sup>323</sup> Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 154.

<sup>324</sup> Korlaelçi, Murtaza, “Pozitivist Düşüncenin İthali”, s. 215.



terakkisinin imparatorlukta yayılmasına karşı “kendiliğinden” bir direnç odağı/engeli oluyordu. Dönemin aydın ve ricali, devletin ilerlemesinin karşısında duran geleneksel öğelerin İslam’dan kaynaklandığını düşünüyordu. Ayrıca nüfus, bilime inanacağına dine meyletmeyi sürdürüyordu. Bu da pozitivist inanan seçkin zümrenin katı bir İslam eleştirisinde bulunmasına ve din karşıtlığına savrulmasına neden olan etkenlerdendi.

### 2.2.1. Uhrevi ve Mücerret Olan Yerine Heyeti-i İçtimâiyenin Bilgisi

Pozitivizmin temel hedef ve bilgi biçimi; nasıl ele alınacağı, yönetileceği, hangi bilgiye inanacağı gibi sorular çerçevesinde nüfus olgusuydu. *Pozitivist siyasetin* hedefinin insan olduğunu Comte, Reşid Paşa’ya yazdığı mektubun son cümlesinde de belirtiyordu: “Büyük gayeye Allah’ın yerine insanlığı geçirerek, daha iyi ulaşılacağını yakından göreceklerdir.”<sup>325</sup> Bu münasebetle, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e pozitivist kullanım ve düşünülüş mecrası ve seyrinin nüfus üzerinde sabitlendiği söylenebilir. Bunu, pozitivist üzerine veya pozitivist aydınlarca yazılan bütün metinlerde görmek mümkün. Bu nedenle olsa gerek pozitivist sosyolojini, Osmanlı’da yaygın biçimde, Batı’daki kavramsal karşılığında olmayan toplum üzerine bilgi, toplum bilgisi anlamında “hikmet-i içtimâiye” veya “ulûm-u/ilim-i içtimâiye” diye tercüme edildi. Gerçekten de Comte gibi düşünürlerce pozitivist sosyoloji, temelinde, nüfusu içerisine düştüğü buhrandan kurtarmak, geleneksel inançlar yerine bilimsel bir dini ikame etmek ve nihayetinde nüfusu yönetilir kılmaya yönelik bir düşünce hareketi olarak kurgulandı. Buna binaen, pozitivist sosyoloji kavramının semantik bir motivasyonla toplum bilgisi, topluma dair bilgi biçiminde Osmanlı’ya tercüme edildiği anlaşılıyor.

Halbuki Comte, temel hedefi nüfusun regülasyonu olsa da, pozitivist kelimesini çok farklı çağrışımları dolayısıyla seçtiğini söylüyordu. Comte pozitivistin, “pozitif” (*positive*) sözcüğünde özetlendiğini, Batı Avrupa dillerinde bu kelime ve türevlerinin “realite” ve “kullanışlılık” niteliğini çağrıştırdığını, bu terimin bütün Batı dillerinde modern ulusların idrakinin (*intellect*) antikitedekinden “kesinlik” (*certainty*) ve “netlik” (*precision*) kapasitesiyle fark edilir biçimde ayrıldığını; pozitivist teriminin toplumsal bir amaca sahip olduğunu ve bu amacın da insan ırkı için manevi olarak teolojinin yerine geçtiğini söyler.<sup>326</sup> Comte, içinde yaşadığı dönemin bilim anlayışının da etkisiyle toplumsal ve siyasal belirsizlik ortamına kesin ve nihai çözümler üretmeye çalışarak doğa bilimlerindeki gibi bir mantık ve yöntem

<sup>325</sup> Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, s. 132-133.

<sup>326</sup> Comte, Auguste, *A General View of Positivism*, s. 60.

öneriyordu. Toplumsal ve siyasal alanın somut ve sabit bazı ilkeleri ve hatta kanunları belirlenerek düzen, istikrar ve ilerleme temin edilebilirdi. Böylece yasaları ve ilkeleri kesin biçimde belirlenen toplumun, siyasal alana müdahalesi ve kimi taleplerle iktidarı zorlaması engellenebilirdi. Böylece Osmanlı ve Avrupa’da yeni siyasal ve muhalif aktör olarak beliren nüfus, kitle hareketleri, isyanlar, ayaklanmalar ve devrimler durdurulabilirdi.<sup>327</sup>

Buradan hareketle denilebilir ki Osmanlı 19. yüzyılda nüfusu sadece siyasal stratejilerle, güvenlik düzenekleriyle, kamu sağlığı söylemiyle, kimlik politikalarıyla regüle etmiyordu ayrıca toplumsal bünyeyi kimya, fizik, biyolojideki şemalarla kavramaya<sup>328</sup> ve regüle etmeye başlıyordu. Nitekim Comte da pozitivistin “ana görevi gerçek ilmi yaygınlaştırmak ve toplumsal yönetimi sistemleştirmek”<sup>329</sup> olarak tanımlıyordu. Osmanlı pozitivist aydınları da bilimin halk nezdinde anlaşılmasını istiyordu. Bu cihetle, Beşir Fuad bilimin toplum tarafından anlaşılmasını öncelikli görüyordu: “Menafi-i umumiyeye en ziyade hizmet eden eserler netayıç [neticeler] ve mebahis-i fenniyyeyi [fenni konular/bahisler] gayet açık bir surette beyan eden ve herkesçe anlaşılması kolay eserlerdir”<sup>330</sup> diyordu. Modernleşme döneminde Osmanlı aydınının Batı düşüncesinde en çok etkilendiği ve kuramsal bir hâkimiyete sahip olduğu akımın pozitivist olmasının nedeni<sup>331</sup> bu geleneğin dinin yerine bilimi ikame etmesi, toplumun yeni - dinî- inancı olabilmesi, büyü etkisine sahip fen/pozitif bilimlerin şemalarını içtimai alanda düşünmesi, nüfusa yönelik olması ve en nihayetinde devletin yıkılmasını engelleyebileceği düşüncesi idi.

Öyle ki 1895’te, “İttihad-ı Osmanî”<sup>332</sup> cemiyetinin isim değişikliğiyle İttihat ve Terakki Cemiyeti ismini alacağı sırada başkanı Ahmet Rıza, Comte’un “nizam ve terakki” (*ordre et progrès*) sözünü cemiyetin yeni ismi olarak teklif edecekti,<sup>333</sup> fakat “bu isim muhtemelen fazla ‘tercüme’ bulunduğu için, bir de Comte’un tanrıtanımaz ününden duyulan kaygıyla, İttihat ve Terakki’ye çevrilecekti.”<sup>334</sup> Ahmet Rıza isim tartışmaları sırasında Meşveret’in Fransızca baskısında (*Mechveret*) esas olanın “düzen”, “terakki”nin de düzenin geliştirilmesi anlamını

<sup>327</sup> Çubukçu, Aydın, “Türkiye’de Rejim ve Pozitivism”, s. 14.

<sup>328</sup> Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yay., 5. Baskı, İstanbul, 1994, s. 18.

<sup>329</sup> Comte’tan aktaran; Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, s. 17.

<sup>330</sup> Beşir Fuad’tan aktaran Okay, M. Orhan, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, s. 109.

<sup>331</sup> Bora, Tanıl, *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, s. 45.

<sup>332</sup> 1889’da Askerî Tıbbiye’de kuruldu. Başlangıçtaki ismi İttihad-ı İslam olduğuyla ilgili iddialar da bulunuyor. Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 29, 1. dipnot; Mardin, Şerif, “XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, s. 99.

<sup>333</sup> Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, s. 210-211; Korlaelçi, Murtaza, “Pozitivist Düşüncenin İthali”, s. 215.

<sup>334</sup> Bora, Tanıl, *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, s. 45.

taşıdığını, cemiyet içi “birlik ve uyumun” öncelikli olduğunu ve bunun zarar görmemesi için pozitivizm sloganının kullanılmayacağını açıklayan bir not yazdı.<sup>335</sup> Nihayetinde İttihat ve Terakki (*Union et Progress*) ismi için *ordre* (nizam) yerine seçilen *union* (ittihat), toplumsal düzlemde benzer yaklaşımın farklı ifadeleriydi. Nizam da ittihat gibi imparatorluk tebaasının düzenin tek yolu olarak görülen nüfusun tek bir değer sistemi ve kimlik ögesi altında birliğini/ittihadını gösterirdi. Nüfusun birliğinde esas olan, bilimsel bir değer sistemi etrafında toplamaktı. Keza, dönemin öne çıkan pozitivistlerinden ve “kuvvetli bir Osmanlı milliyetçisi”<sup>336</sup> olarak görülen Beşir Fuad, “her vatani seven, millet ve devletin istikbal ve selâmetini düşünen Osmanlı, cidden fenne hizmet emelidir”<sup>337</sup> diyordu.

1908 yılında yayınlanmaya başlanan ve ilk defa felsefi bir hareket meydana getirdiği söylenen<sup>338</sup> “Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâîye Mecmuası”nın ilk sayısında Ahmed Şuayb, Mehmed Cavid ve Rıza Tevfik tarafından yazılan “Mukaddime ve Program” başlıklı yazıda, amaçlarını “milletin terbiye-yi iktisâdiye ve ictimâîyesine ciddi sûrette hizmet edebilecek bir mertebeye is’âd eylemeye [yükseltmeye] bütün kuvvetimizle çalışacağız”<sup>339</sup> diye açıklıyorlardı. Jön Türkler’in sosyal bilimlere yönelik ilgisi ve bu alandan temel beklentisi fragmantal nüfusun etnik unsurlarına dair bilginin üretilmesi ve geliştirilmesiydi.<sup>340</sup> 1908’de İttihat ve Terakki’nin iktidara gelmesinden sonra yeni bir toplumsal yapı arayışını gösterir biçimde nüfusu bilimsel bir çerçevede kavramaya çalışan ve bilimsel kavramlarla sorunsallaştıran kişi ve yazı sayısı artıyordu. Bu dönemde “cemiyet-i beşeriyeye nasıl muhafaza-i hayat eder?” temel soru(n) oluyordu. İctimaiyat, toplumun bütün sorunlarını çözecek bir reçete gibi görülüyordu.<sup>341</sup>

Toplum bir organizma olarak tahayyül edildiğinden, sosyolojiyle birlikte hayatıyat (biyoloji), aydın ve ricalin düşünce şemalarının iki kurucu unsuruydu. Nitekim İttihat ve Terakki kurucularının hayatında biyolojik bilimler önemli yer tutuyor, hayatla ilgili düşünce biçimleri biyolojik dengeyle belirleniyordu. Mülkiye öğrencilerinin gördüğü botanik dersleri öjenist ve

---

<sup>335</sup> Kabakçı, Enes, “Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza’nın “Pozitivizm”i”, s. 46-47, 37. dipnot.

<sup>336</sup> Okay, M. Orhan, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, s. 58.

<sup>337</sup> Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, s. 236; Korlaelçi, Murtaza, “Pozitivist Düşüncenin İthali”, s. 217.

<sup>338</sup> Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 159.

<sup>339</sup> Ahmed Şuayb - Mehmed Cavid - Rıza Tevfik, “Mukaddime ve Program”, s. 10-11; Ayrıca bkz. Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, s. 222.

<sup>340</sup> Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye’nin İnşası: Doğu Anadolu’da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, Çev. Ali İhsan Dalgıç, İletişim Yay., İstanbul, 2016, s. 83.

<sup>341</sup> Toprak, Zafer, “Osmanlı’da Toplumbiliminin Doğuşu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 310.

sosyal Darwinist bir düşünceyle “boş insanları silip süpürüyor” ve tıbbiye öğrencilerine okutulan patoloji kitaplarında “içinde buldukları toplumun manevi köklerinden kopma, biyolojik dünya görüşüne sahip olma” aktarılıyordu.<sup>342</sup> Son dönem Osmanlı’nın önemli pozitivist aydınlarından olan Ahmet Şuayip, insan ilimleriyle doğa bilimleri arasında doğal olmayan bir açıklık bulunduğunu düşünüyordu. Ona göre, bir gereklilik olan, insanı doğa bilimleri ve evrenin kanunlarıyla birlikte değerlendirme işi, felsefe ve pozitivizmle mümkündür.<sup>343</sup>

Osmanlı’daki savunucuları için pozitivist siyasetin veya bilgi biçiminin en önemli özelliği, çağdaş dünyadaki yeni içtimai yapıda dinsel düşüncenin aşınması ve çağın gerektirdiği seviyede işleyememesi yüzünden, baş gösteren düzensizliğe çare üretebilme ihtimaliydi. Osmanlı pozitivistleri, uzun yıllar boyunca toplumsal nizam sağladığı düşünülen dinin, değişen ve modernleşen dünyadaki nizam ve düzeni tesis edebilecek kapasiteye sahip olduğunu düşünüyordu. Onlara göre toplumsal düzensizliğin ve insanlar arasında düşmanlıkların müsebbibi dış dünyayı ve şeyleri farklı biçimlerde anlamaktan ileri geliyordu. Buna mukabil evrensel bir bilgi ve bilme biçimi hâkim kılındığında, hakikatin tek referansı bilim olacağından, siyasal ve toplumsal düzensizlik sonlanacaktı. Nihayetinde, insanlığın tarihsel evrimini sağlayan doğa kanunlarını araştırıp kavram ve şemalar oluşturan pozitivist ilimler, elde ettiği bulgularla toplumsal ve siyasi yapıyı tesis etme ve sürdürmede tek referans kaynağıydı.<sup>344</sup> Bu nedenlerle saray ve rical onaylı 1861’de Cemiyet-i İlmîyye-i Osmâniyye gibi oluşum ve örgütlenmelerle nüfus ve memleketin Batı’nın bilimsel bilgisiyle aydınlatılması murat edildi. Bunun için dinî ve siyasal meseleler dışında “ulûm ve maarife” yönelik kitap yayımı, tercüme faaliyetleri, herkese açık dersler, konferanslar, halka yönelik kütüphane ve okuma salonları aracılığıyla çağdaş temel bilimler normal tebaaya tanıtılmaya çalışıldı. Temel amaç dergi veya gazete dışında örgütlü ve kurumsal bir yapıyla toplumsal bir zihniyet dönüşümünü gerçekleştirmektir.<sup>345</sup>

19. yüzyılın başında toplumsal yapıda ve siyasal sistemde belirginleşen krizlere getirdiği farz edilen çözümler nedeniyle pozitivism, yönetim stratejilerinde, insan bilimlerinde, kurumlar içinde, aydın ve ricalin dünyayı görme biçiminde, devletin söylem ve pratiğinde

<sup>342</sup> Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 58-59.

<sup>343</sup> Ahmet Şuayip’ten aktaran Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 154.

<sup>344</sup> Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 154.

<sup>345</sup> Cemiyet hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Budak, Ali, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, s. 171-207.

belirleyici bir ilişki hattı oldu. Osmanlı'da pozitivism evvela rical ve aydınlar arasında bir düşünsel dönüşümü sağladı. Akabinde yönetim mantığında dönüşümün önemli nedenlerinden oldu. Bilhassa İttihat ve Terakki ve Cumhuriyet kadrolarının nüfusla ilgili söylem ve pratiğini pozitivism belirledi. Nüfusa yönelik geliştirilen pozitivist stratejiler, nüfus regülasyonu ayrıca kimlik siyasetine yönelik stratejiler, söylemler ve pratikleri kapsadı. Devletin ayakta kalma koşulunu nüfusun bütünleştirilmesinde gören Osmanlı düşüncesi, pozitivismi kimlik politikalarıyla birlikte okudu. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e milliyetçi aydın ve ricalin genellikle pozitivist olması veya pozitivist aydın ve ricalin genellikle milliyetçi olmasının nedeni buydu. Devletin ayakta kalmasını temel hedef olarak gören Osmanlı düşüncesi, pozitivism ve milliyetçiliği, devletin ayakta kalmasının araçları olarak kullandı.

### 2.2.2. Ortak Bilme Biçimi ve Tek Dil

Bilimsel bilginin toplumsal ve bireysel uzamda homojen biçimde hâkim kılınmasının amacı iktidarın söylemini anlayacak, dolaşıma sokacak ve söylemin taşıdığı bilgiyi kendi hakikati olarak kavrayabilecek bir nüfusun iktidar mekanizması için taşıdığı işlevsel boyuttu. Bilimsel bilginin toplumsal uzamda bilinir olmasının sağladığı işlevselliğin benzeri, bütün nüfusun konuştuğu ve anlayacağı tek dildir. Ortak bir dil (Osmanlı Türkçesi), ayrıca, tek kimliğin, kültürün/harsın, kolektivitenin, uygulanabilir ortak bir siyasi programın, mefkûrenin, kolektif bilincin, medenileşmenin vb. zemini ve koşuluymdu. Nüfusun bütününün konuştuğu ve anladığı tek bir dil, nüfusun bütünleştirilme stratejisinin hem aracı hem de hedefiydi. Zira son dönem Osmanlı'nın temel nesnesi olan nüfusla konuşması, nüfusun merkezî söylemi anlaması stratejik bir ihtiyaç olduğu kadar nüfusun Osmanlı, İslam veya Türk kimliği altında içtimai bilinç geliştirmesinin düzeneği idi. Tek dil, söylenileni veya çağrılmayı hakikat sayacak bir nüfus, ortak bir bilgi biçimini de kapsar. Dolayısıyla nüfusun ortak bir dili konuşması ve hurafât görülen dinin yerine bilimi hakikat olarak kavraması, güvenli ve yönetilebilir nüfus anlamına geliyordu. Ahmed Mithat Efendi 1890'da yazdığı "Şeytankaya Tılsımı" romanında,

İnsan kısmı korktuğundan kurtulmaya ve umduğuna erişmeye gayet istekli bulunur. Eğitimin ışığıyla zihni ve gözü aydınlanmış olmazsa insanı korkutmak da kolaydır; hırslandırmak da! Örneğin şu satırları yazdığımız günlerde İstanbul'umuzca yargılamaları yapılmakta olan birtakım hilekâr bakıcılar oldukça zeki ve irfan sahibi birçok adamlara kâğıttan, bakırdan falandan altın yapmak imkânını inandırıp birçok mecdiyelerini almışlardır da bu zeki ve akıl gafiller, "Canım! Sizde altın yapmaya kudret olduktan sonra bizim gümüşümüze neden muhtaç oluyorsunuz?" diyecek kadar dillerinde cüret bulamamışlardır. "Niçin?" mi dediniz? Ya "kağıdı, bakırı altın yapabilirim" diyen herifin sözü doğru çıkıverirse?

İşte bu gibi ümitler ve bunların benzeri olan korkular insan evladı üzerinde tesir etmekten hemen hiçbir yerde ve hiçbir zaman uzak kalmamıştır, İtalya'nın Calabro kısmında ve Apenin Dağları'nda ilim nurunun henüz hiç ışık saçmaya başlamamış olmasından bunlar arasında batıl düşünceler ve inançlarda görülen kuvvet diğer memleketlerin hiçbirisiyle kıyas edilemeyecek ölçüdedir.<sup>346</sup>

Toplumda bilime karşı bir merak uyandırılmasını ve bilhassa gençlere bilimsel bilgi öğretilmesi gerektiğini savunan Münif Paşa,<sup>347</sup> Cemiyet-i İlmîye-i Osmaniye'de düzenlenen bir konferansta, alfabenin yetersiz olduğunu ve okur yazar oranının yükseltilmesi gerektiğini söylüyordu. Osmanlı'da ilk defa bu dönemde, alfabede değişiklik ve okur-yazar oranının düşüklüğü sorunsallaştırılıyordu.<sup>348</sup> 19. yüzyılda devletin açtığı mahalle mekteplerinde anadili farklı olan Müslüman öğrencilere, merkezî idarenin anlayışı çerçevesinde alışlagelmiş İslam eğitimi yanında Osmanlı Türkçesi de öğretildi. Bilhassa Kürtler ve Arnavutlar gibi Türkçe konuşmayan grupların olduğu bölgelerde ortak dilin öğretilmesine özel bir önem verildi. Modern bilimlerle ilgili kitaplar Osmanlı Türkçesine çevrildi, İstanbul dahil bütün nüfusun Osmanlı Türkçesinde okur yazar olmasına önem verildi, hocalık medrese talebeleriyle sınırlandırılmadı ve daha dünyevi bir eğitime geçildi. Ortak dil öğretimi için taşra okullarında Türkçeye hâkim eğitilmiş Ermeniler de geçici öğretmenlik yaptı. Osmanlı'da ortak dil yanında ortak inanç ve bilme biçimine yönelik stratejiler, merkezî idareye toplumsal rıza kaynağı, tek kimlik siyaseti ve nüfus regülasyonu olarak kavrandı.<sup>349</sup>

II. Meşrutiyet sonrasında okul kitaplarında okutulan "Meşrutiyet Şarkısı" şiirinde, anayasa ilanı ve "bâb-ı mebusan"ın açılmasıyla "kamilen Osmanlı yek dil, yek vücut olduk bugün"<sup>350</sup> deniyordu. Benzer biçimde Ziya Gökalp "Lisan" şiirinde "Güzel dil, Türkçe bize,/Başka dil, gece bize./İstanbul konuşması/En saf, en ince bize./Lisanda sayılır öz/Herkesin bildiği söz;/Ma'nâsı anlaşılın/Lugata atmadan göz"<sup>351</sup> diyordu. 1922'de fertlerin zevklerinin, bilincinin (vicdan), amaçlarının, mefkûrelerinin toplum tarafından şekillendiğini söyleyen Gökalp, milletin tanımını şöyle yapıyordu: "Millet ne coğrafî, ne ırkî, ne siyasî, ne de iradî bir zümre değildir. Millet, lisanen müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep

<sup>346</sup> Ahmed Mithat Efendi, *Şeytankaya Tilsimi*, s. 18-19.

<sup>347</sup> Doğan, İsmail, "Münif Mehmed Paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi*.

<sup>348</sup> Lewis, Geoffrey, *Trajik Başarı Türk Dil Reformu*, Çev. Mehmet Fatih Uslu, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007, s. 37.

<sup>349</sup> Somel, Selçuk Akşin, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, s. 74, 106, 121, 214, 336-337.

<sup>350</sup> Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, s. 78.

<sup>351</sup> Gökalp, Ziya, *Yeni Hayat Doğru Yol*, Haz. Müjgân Cunbur, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1976, s. 17.

bulunan harsî bir zümredir.”<sup>352</sup> Ortak dil ve dinler üstü olan bilime inanç, fragmental nüfusun bütünleşme araçlarından biriydi. Reşid Paşa’ya yazdığı mektupta Comte’un bilimsel bir dinin gerekliliğinden bahsetmesinin nedeni buydu. Bu evrensel din, bölgeler arasındaki inanç farklılığını giderecek, bilim gibi ortak bir dil ve iletişim kanalı açabilecekti.

Doğulular ve Batıların kendi arasında aynı zamanda oluşturdukları ilmî sahaya ait kendiliğinden olan uygunluk, bu giderilmesi güç ayrılıklar ile apaçık bir tezat oluşturuyor. Her ilahi inancı bir tarafa iterek, toplumsal olduğu kadar da ferdi insani varlığın bütünü tamamiyle pozitif bir imanda kucaklamak için beni gerçek evrensel dini keşfetmeye götüren esas bilgi budur.<sup>353</sup>

Comte’un evrensel bir dinden kastı farklı coğrafya, dil ve inançlar arasındaki bölünmeleri bilimin ortaklaştırdığı bir bilgi, inanç ve dille bütünleştirmek ve homojenleştirmekti. Nitekim Osmanlı Batılı aydın ve pozitivistlerinin de imparatorluk ve nüfusu için kurduğu tahayyül buydu. İmparatorluk tarzı yönetim rasyonalitesi ve bunun nüfusla ilişkisinden farklı olarak modern devlet, fragmental bir nüfus ve çoklu dil uzamında tesis edilebilecek, işleyebilecek bir rasyonalite ve yönetim biçimi değil. Çoklu grupların çoklu dillerle konuştuğu bir nüfus ne aydınların, ricalin, iktidarın sesini/çağrısını anlayabilir ne de yönetilebilecek oranda iletişime açık olabilir. Dolayısıyla millet gibi bir kolektivitenin koşulu, tek bir dil konuşmasına ve anlamasına bağlı. Bu, kolektivitenin belli temalarda ortak bir fikre ve ideale sahip olması veya ortak bir fikre ve ideale çekilebilme yolu demektir. Bundan dolayı II. Meşrutiyet sonrasında bir ders kitabında açık bir biçimde solidarist, bütünleşmiş ve tek fikirli bir nüfus vurgusu, bir anlamda varlık koşulu olarak sunuluyordu.

Bir memleketin ilerlemesi, terakki etmesi, o memleket halkının fikirlerinin birbirine uygun olmasına bağlıdır. Fikirler birbirine uymaz ise orası harap olur. (...) Bizim şimdiden böyle fikirlerimiz birbirine uymaz, iki saatte hangi oyunu oynayacağımıza karar verilemez ise, büyüdüğümüz zaman da aramızda bir ittihat olmaz. Bu yüzden memleketimiz de ilerleyemez. Baksanıza babalarımız, büyük kardeşlerimiz her gün bir yerde, bir cemiyette birleşiyorlar. Memleket için bir şey yapmak istiyorlar. Fakat bir türlü uyuşmıyorlar... Sebebini ağabeyime sordum. Dedi ki “Küçüklükten beri adamlarla aramızda bir fikir uygunluğu yoktu. Onun için şimdi de uyuşmuyoruz...”<sup>354</sup>

Farklı türdeki bilme biçimlerine sahip nüfusun iktidar stratejilerinin ihtiyaç duyduğu bir hakikate çekil(ebil)mesi için tek bir referans noktasından neşet eden bir bilgiye sahip olması

---

<sup>352</sup> Gökalp, Ziya, “Millet Nedir?”, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 1992, s. 121.

<sup>353</sup> Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, s. 130.

<sup>354</sup> Aktaran, Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, s. 108-109.

lazım. Bilimsel bilginin bireylerin tek hakikati olması daha yönetilebilir, iletişim kurulabilir bir nüfus demektir. Hakeza yeni bir fenomen olarak siyasal alanda beliren nüfusun hem içerik hem de dil olarak anlayabileceği bilimsel bilgiyle yönetilmesi, ayrıca bütün yönetim pratik ve söylemlerine rıza göstermesi, meşru bulması ve bunların hakikat olduğuna inanması gerekiyor. Haliyle pozitivistten mülhem bir yönetim rasyonalitesi, sadece nüfusun matematik kesinlikte bir dizi formülle ele alınabilir, düzenlenebilir, öngörülebilir ve yönetilebilir olmasını değil ayrıca yönetim stratejilerinin ihtiyaç duyduğu özneleşme süreçlerine gönüllü katılımını da ifade eder. Yani nüfusun sürekli olarak zor aygıtıyla yönetilmesi söz konusu olmadığından, bilimsel bilgiyi kendi hakikati görmesi ve bir çağırma edimine cevap vermesi gerekir. Yönetimsel süreçlerinin işleyebilmesi için zor araçlarıyla birlikte, ayrıca toplumsal ve bireysel bir normalleşme, özneleşme şart. Bireylerin yönetim teknoloji ve pratiklerinin söylem ve pratiğini hakikat görmesi, bu hakikatle bir bilinç ilişkisi kurup kendi hakikati görmesi gerekiyor.

### **2.2.3. Son Dönem Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bilimsel Bilgi ve Bilme Biçiminin Sürekliliği**

1 Mart 1922'de Mustafa Kemal meclisin üçüncü toplanma yılında yaptığı konuşmada güvenlik, nüfusun regülasyonu, iktisadi ilerleme vb. maddi kuvvetler yanında esas -manevi- kuvvetin ilim ve fenne bağlı olduğunu söylüyordu.

İnsanlar yalnız maddi değil, bilhassa bu kuvayi maddiyede mündemiç [bulunan] kuvayi mâneviyenin tahtı tesirinde âmildirler. Milletler de böyledir. Kuvvei mâneviye ise bilhassa ilim ve iman ile âli bir surette inkişaf eder [meydana çıkar]. Binaenaleyh; hükümetin en feyizli ve en mühim vazifesi maarif umurudur [eğitim işleridir]. Bu umurda muvaffak olabilmek için öyle bir program takip etmeye mecburuz ki o program milletimizin bugünkü haliyle, içtimai hayati ihtiyacıyla, muhitin şeraitiyle [şartlarıyla] ve asrın icabatıyla tamamen mütenasip [orantılı] ve mütevakif [uygun] olsun. Bunun için muazzam ve fakat hayali ve muğlâk mütalâalardan tamamen tecerrüt ederek [soyutlaşarak] hakikate nazarı nafizle [tesirli/etkili] bakmak ve el ile temas eylemek lâzımdır. Teşebbüs edilecek şeyin neden ibaret olduğu ancak bu suretle kendiliğinden tezahür eder.<sup>355</sup>

Bu dönemde toplumun kuvvetleri ve gelişiminin, bilimsel bilgiden geçtiğine inanıldı. Mustafa Kemal'e göre "ilim, hakikati bilmektir."<sup>356</sup> Memleket ve milletle kurulan duygusal bağlar, fedakarlıklar yeterli değildi. İlim ve fen toplumsal hastalıkları çözecek ve askerî başarı da dahil ilerlemenin anahtarı olacaktı. Çünkü askerî zafer kazanılmıştı: "Bundan sonra pek mühim

<sup>355</sup> Mustafa Kemal, "Üçüncü Toplanma Yılıni Açarken (1 Mart 1922)", s. 223.

<sup>356</sup> Mustafa Kemal, "Tarsus'ta Çiftçilerle Konuşma (18.III.1923)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 132.



zaferlere kavuşacağız. Fakat bu zafer süngü zaferleri değil, iktisat ve ilim ve irfan zaferleri olacaktır. Ordumuzun şimdiye kadar istihsal ettiği [gerçekleştirdiği] muzafferiyetler memleketinizi halâsı hakikîye sevketmiş [gerçekten kurtarmış] sayılamaz. Bu zaferler ancak müstakbel zaferimiz için kıymetli bir zemin hazırlamıştır. Muzafferiyatı askeriyemizle mağrur olmalıyım [aldanmayalım]. Yeni ilim ve iktisat zaferlerine hazırlanalım.”<sup>357</sup> Haricî düşmanlarla yapılan savaş kazanılsa da yeni düşman içerideydi: “Biz haricî düşmanı bu hale, milletin birliğiyle getirdik. Lâkin düşman yalnız hariçte değildir. Dahilde de bu milletin hayatiyle oynamak isteyen düşmanlar var. Haricî düşmana karşı ittihaz ettiğimiz tedabiri [aldığımız tedbirleri], gösterdiğimiz birliği dahilî düşmana karşı da daha şiddetle, daha teyakkuzla göstermeliyiz. Süngü ile, silâhla, kanla istihsal ettiğimiz zaferden sonra, irfan, ilim fen, iktisadiyat gibi sahalarda muzaffer olmak için çalışacağız.”<sup>358</sup> Bilimin öğretilmesi, nüfusun medenileşmesi ve düzenlenmesi anlamına geliyordu.

Evvelâ fikir ve içtimaiyat kuvvetlerinin menbalarını [kaynaklarını] tathirden [temizleyerek] başlamak lâzımdır. Memleketi, milleti kurtarmak isteyenler için, hamiyet, hüsnüniyet, fedakârlık elzem olan evsafandır [özelliklerdendir]... Fakat bir heyeti içtimaiyedeki marazı görmek, onu tedavi etmek, heyeti içtimaiyeyi asrın icabatına göre terakki ettirebilmek için, bu evsaf kâfi gelmez; bu evsafın yanında ilim ve fen lâzımdır. İlim ve fen teşebbüsünün merkezi faaliyeti ise mekteptir. Binaenaleyh mektep lâzımdır. Mektep namını hep beraber hürmetle, tazimle zikrederim. Mektep genç dimağlara, insanlığa hürmeti, millet ve memleket muhabbeti, şerefi istiklâlî öğretir... İstiklâl tehlikeye düştüğü zaman onu kurtarmak için takibi muvafık olan en salim yolu belletir... Memleket ve milleti kurtarmağa çalışanların aynı zamanda mesleklerinde birer namuskâr mütehassis ve birer âlim olmaları lâzımdır. Bunu temin eden mekteptir. Ancak bu tarzda her türlü teşebbüsün mantikî neticelere îsali [ulaşması] mümkün olur.

Memleketimizin en mâmur, en lâtif, en güzel yerlerini üç buçuk sene kirli ayaklarıyla çiğneyen düşmanı mağlûp eden zaferin sırrı nerededir. Bilir misiniz? Orduların sevk ve idaresinde ilim ve fen düsturlarını rehber ittihaz etmektedir. Milletimizi yetiştirmek için asıl olan mekteplerimizin, darülfünunlarımızın teessüsünde [kurulmasında] aynı mesleki [yolu] takip edeceğiz. Evet, milletimizin siyasî, içtimaî hayatında, milletimizin fikrî terbiyesinde de rehberimiz ilim ve fen olacaktır. Mektep sayesinde, mektebin vereceği ilim ve fen sayesinde ki Türk milleti, Türk sanatı, iktisadiyatı, Türk şiir ve edebiyatı, bütün bedaiyiyle [yeni güzellikleriyle] inkişaf eder [ortaya çıkar].<sup>359</sup>

<sup>357</sup> Mustafa Kemal, “Alaşehir’de Halkla Konuşma (25/26.1.1923)”, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 72.

<sup>358</sup> Mustafa Kemal, “Konya Esnaf ve Tüccarlarıyla Konuşma (20.III.1923)”, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 135.

<sup>359</sup> Mustafa Kemal, “Öğretmenlere (27.10.1922)”, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, s. 43.

1936'ya gelindiğinde artık bir ulus olmanın aracı ve ispatı, bilimle belirlendi. Mustafa Kemal'in 1936'da yaptığı konuşmada Türk Tarih Kurumu ile Türk Dil Kurumu için "bu iki ulusal kurumun, tarihimizin ve dilimizin, karanlıklar içinde unutulmuş derinliklerini, dünya kültüründeki analıklarını, reddolunamaz ilmî belgelerle ortaya koydukça, yalnız Türk milleti için değil ve fakat bütün ilim âlemi için, dikkat ve intibahı çeken, kutsal bir vazife yapmakta olduklarını emniyetle söyleyebilirim"<sup>360</sup> diyordu. Mustafa Kemal'in bu fikirleri Osmanlı 19. yüzyılından sonra başlayan ve özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra iyice yerleşen düşünceyle devamlılık gösteriyordu. II. Meşrutiyet akabinde pozitif bilimlerin artan etkisiyle, okullarda dini ilimler yanında sosyal ve fen bilimleri okutularak, müspet ilimlerin bilme biçimi veya müspet bilimlerin oluşturduğu hakikat, dini bilgi ve hükümlerin önüne geçti.<sup>361</sup>

Cumhuriyet döneminde bilimin dışında ve haliyle bilim karşıtı görülen her türlü uhrevi itikat, düşünce, kutsal veya mukaddes olan şeyler söylemsel alandan, eğitimden, ders kitaplarından çıkarıldı. Bu cihetle İslam dinî, Araplara özgü olduğu düşüncesiyle, Türk nüfus arasındaki milli rabıtayı, hisleri ve heyecanı esneten bir unsur olarak görüldü.<sup>362</sup> Zafer Toprak'a göre, özellikle II. Meşrutiyet döneminden sonra toplumun bilimsel olarak sorunsallaştırılması ya da içtimaiyat bilimi tesanüd/tesanütçülük (*solidarity/solidarizm*), halk/halkçılık, millet/milletçilik olmak üzere üç önemli kavram ve siyasal cereyanın doğmasına ve kalıcılığın zemin hazırlar. Bu dönemdeki bilimsel düşünce ve bu üç kavram/cereyan, Cumhuriyet'le düşünsel bir devamlılığı da sürdürür. Toprak'a göre Cumhuriyet, siyasal yapı olarak geçmişle arasına bir duvar örüp Osmanlı'dan bir kopuş ideali olarak inşa olsa da toplumbilimsel düşüncede bir süreklilik söz konusudur. Toprak, II. Meşrutiyet döneminin toplumbilim ilkeleri ve düşüncesinin günümüze kadar etkisini sürdürdüğünü ve kimi retorik boyutlarıyla ideolojik bir yeniden üretimin yaşandığını söylüyor.<sup>363</sup> "Pozitivizm Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında devleti kurtarmak, Cumhuriyet'in ilk yıllarında ise toplumu şekillendirmek/Batılılaştırmak maksadıyla araçsallaştırıl[dığına]"<sup>364</sup> dair yorumlar da bulunur. Mustafa Kemal'in aktarılan sözlerinde de görüldüğü üzere, son dönem Osmanlı'da nüfusun ve

---

<sup>360</sup> Mustafa Kemal, "Beşinci Dönem İkinci Toplanma Yılıni Açarken (1 Kasım 1936)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında (1919-1938)*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., İstanbul, 1945, s. 373.

<sup>361</sup> Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, s. 119.

<sup>362</sup> Toprak, Zafer, *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*, Doğan Kitap., İstanbul, 2012, s. 255-256.

<sup>363</sup> Toprak, Zafer, "Osmanlı'da Toplumbiliminin Doğuşu", s. 311. Tesanütçülük (*solidarizm*) kelimesi, II. Meşrutiyet yıllarında çevrildi ve "meslek-i teavün", "zaman mektebi" ve "ittihadiyyun" gibi ilk Osmanlıca karşılıkları bulunuyordu. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Agm., 311-312.

<sup>364</sup> Kabakçı, Enes, "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi", s. 41.

yönetim stratejilerinin bilimsel biçimde sorunsallaştırılma süreci Cumhuriyet’le birlikte yoğunlaşarak sürdü.

Bu düşünsel devamlılığın izlerini ricalin konuşmalarında, aydınların ürettiği metinlerde, iktidarın söylem ve pratiklerinde görebiliriz. Burada Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişte düşünsel devamlılık iddiası, son dönem Osmanlı’daki bilgi ve bilme biçiminin Cumhuriyet’e geçişle bir kopuşu ifade edecek kadar değişim geçirmemesine dayanıyor. Gerçekte tam tersi bir durum söz konusu oldu. Geç dönem Osmanlı’daki bilimsel bilgi Cumhuriyet döneminde söylemsel ve pratik süreçlerde daha apaçık bir hal aldı. Haliyle denilebilir ki Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişte düşünsel devamlılığı sağlayan ana dinamik ideolojik bakış, siyasal tutum, iktidar yapısı, devlet biçimi, değişen aktörler değil, bütün bunların dayandığı zemin de olan, bilgidir. Osmanlı’nın son dönemlerinde bireyler ve iktidarın bilimsel bilgiyle kurduğu ilişki (bilme biçimi) ve bizzat söz konusu bilgi, Cumhuriyet’e geçişte (ister bir rejim/iktidar değişikliği ve/veya isterse de farklı bir devlet inşa edilsin) değişmedi ve bilgi biçiminde eski ve yeni diye kodlanacak bir kopuş, fark olmadığı için düşünsel bir devamlılık bulunuyordu. Toprak’ın ideoloji diye ifade ettiği söylem ve pratikler kümesini mümkün kılan ve bizzat ideolojinin koşulu bilgidir. Bilgi, iktidar ve öznelerin kendi ve dünyayla kurduğu ilişkinin temel koşulu olduğundan ideoloji, bilgiye göre ikincildir.

Osmanlı’dan Cumhuriyet’e modernleşme ile bilimsel birikim, düşünce ve bilim dallarının kurumsallaşması paralel gelişti. İlk devleti kurtarma (Osmanlı) ve sonrasında ulus devlet tesis etme (Cumhuriyet) süreçlerinde Türkiye’de bilim, modernleşmenin koşulu ve en önemli dinamiği sayılabilir. Bilimin ve bilhassa bilimin pozitivist geleneğinin çıkışı itibarıyla dünyayı değiştirme ve insanlar ve şeylere düzen getirme hedefi, Türkiye’de iktidar rasyonelitesini ve aydın ve rical arasında geliştirilen sosyopolitik projeleri dramatik biçimde belirledi. Bütün bu sürecin en önemli nesnesi nüfus olduğundan Türkiye’de iktidar, devlet ricali ve aydınlar “bilimi, yeni toplum projesinin tek referansı olarak ele al[dı].”<sup>365</sup> Bilhassa II. Meşrutiyet sonrası gelişen düşünceye göre “ilim, toplumları cehaletten kurtararak, medeni toplumlar sınıfına” sokacak bir araç gibi görüldü.<sup>366</sup>

---

<sup>365</sup> Aydın, Suavi, “Cumhuriyet’in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: İrkçi Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 2, Kemalizm*, Ed. Ahmet İnsel, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2002, s. 344.

<sup>366</sup> Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, s. 110.

Cumhuriyet’le iyice pekişecek bu bilimsel anlayışa göre toplum, doğa bilimlerine benzer biçimde somut fenomenleri boyunca ele alınıyor ve nesnel süreçleri bilimsel bir düşünceyle regüle ediliyordu. Haliyle toplumsal bedenin, herhangi bir iç çatışmadan ziyade bir organizmanın eşgüdümüyle işlemesi gerekiyordu. Milletın bilimsel birliğinin Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geldiği ve düşünöldüğü nokta solidarizm olacaktı. Nitekim son dönem Osmanlı’da başlayan ve Cumhuriyet döneminin belirleyici toplum okuması ve ideal içtimai hal, solidarizmle ifadesini buldu. Gökalp, solidarizmi halkçılık olarak kavrar, toplumu sınıflar arası çatışmadan ziyade organik bir bünye biçiminde düşür ve rekabetin ilerleme ve seçilimi sağlayacağına inanır. Üretmenin birey ve toplumun kapasitesini geliştireceğini, eşitlikçi bir iktisadi tasavvurla sınıfların kaldırılması gerektiğini ve çelişkinin olmadığını, bireycilik ve toplumculuk arasında uzlaşmanın olabileceğini düşünür. Böyle bir tabloda devlet, toplumsal alanda düzenleyici ve yönlendirici bir işlevle, toplumun laik ve bilimsel eğitimle geliştirilmesini temin eder.<sup>367</sup> Bu cihetle halkçılık, Cumhuriyet döneminde Anadolu köylüsünün romantik bir idealizasyonu yanında esas olarak, nüfusun organik bir tasavvurunu zemin alacaktı. Haliyle toplumun sınıflar ve etnik/dini unsurlarla bölünmediği, nüfusun bütünü içinde her bir bireyin ve grubun özgül bir işlev ve rolü yerine getirdiği kayıtsız şartsız milli bir dayanışma fikri belirleyici olacaktı.<sup>368</sup>

Cumhuriyet’le birlikte bilimler nüfus meselesi üzerinden kavranacak ve yönetim süreçlerini düzenlemede birer araç olarak kullanılacaktı. Toprak, antropolojinin Cumhuriyet’le birlikte ilk gündeme gelen bilim dalı olup Cumhuriyet’le yaşıt olduğunu ve akademik alanla sınırlandırılmayıp “devlet bilimi”ne dönüştüğünü vurgular. Bu dönemki antropolojinin Avrupa’daki antropolojinin etkisiyle fizik antropoloji olarak kavrandığını söyler. Cumhuriyet dönemindeki fiziki antropoloji, günümüzdeki toplumsal ve kültürel antropolojiden hayli farklıydı. Toprak’ın da ifade ettiği üzere yeni kurulan devletin cari sorunlarına, içinde düştüğü krizlere ve kaygılara çözüm üreten bir bilim olduğundan fizik antropoloji, II. Dünya Savaşı sonrasına kadar önemini korudu. Cari sorun, kriz ve kaygılara çözüm olduğu düşünöldüğünden devletin sahip çıktığı ve Mustafa Kemal’in bizzat gelişimine önyak olduğu fizik antropolojinin teorik çerçevesi, milli kimliği oluşturma hamleleri olan tarih ve dil alanındaki çalışmaların arka planını sunuyordu. Toprak’a göre Mustafa Kemal, pozitivist bir anlayışla yetiştirilen, bilime hassas yaklaşan, geleneksel bilgiden mülhem her türden itikada ya da “hurafeye” karşı bilimi

---

<sup>367</sup> Toprak, Zafer, “Osmanlı’da Toplumbiliminin Doğuşu”, s. 313-314, 317.

<sup>368</sup> Zürcher, Erik Jan, “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, s. 52.

“şiar” edinen ve ülkenin geri kalma nedenini genel bir çağdaşlaşmamada gören bir yöneticiydi. Zira Mustafa Kemal’e göre “muasır medeniyet” bilimsel bilgiyle söz konusu olabilirdi.<sup>369</sup>

### 2.3. Bilimsel Bilgi, Yönetimsellik ve Rasyonalizm

Osmanlı’da devlet, sultanın bedeninde somutlaşır ve varlık bulurdu.<sup>370</sup> Osmanlı devlet geleneğinin iki rüknü olan, devletin mutlak otoritesi (*devlet gayedir*) ile şeriatın hakimiyetini (*gaye şeriattır*) uzlaştıran yönetim mantığı, sultanın bedeninde cisimleşti. Sultanın varlık nedeni (*Hikmet-i vücud*) bu iki gayeyi uzlaştırmak ve sağlamaktı. 14. yüzyıldan ve bilhassa 15. yüzyılda II. Mehmed döneminden itibaren hanedandan biri sultan olduğunda, “nizam-ı âlem” adına, kardeşlerini öldürtme normalleşti. Bir tür kutsiyete sahip hanedanın erkek mensupları, iktidar mücadelesine girişip iç kargaşa çıkararak veya dışarıdaki güçlere sığınarak savaşa sebebiyet verebilirdi.<sup>371</sup> Osmanlı tahta geçen ve sultan olan hanedan mensubunun bedeni kutsiyete sahip kabul edilse de kutsiyetin kaynağı makam olduğundan hanedan mensubu herhangi bir erkek sultanın yerini doldurabilirdi. Sultanın varlığı devletin işlemesinin temel ilkesi ve siyasal güç mücadelelerinin denge unsuruydu. Batı’da da 17. yüzyılda kralın bedeni ve fiziksel varlığı monarşinin varlığı, devamı ve işleyişi için gerekli olduğundan bir metafor değildi. Modern dönemde devletin somutlaşabileceği bir beden yoksa da 19. yüzyıldan itibaren yeni fenomen toplumun bedeni oldu. Söz konusu beden, bu dünyadaki selameti ve refahı için tıbbi olarak ihtimam gösterilmesi gereken bir şey oldu.<sup>372</sup> Zira modern iktidar, monarşinin kralın bedeniyle kurduğu varoluşsal ilişki gibi, toplumsal bedenle ve onun içinde işleyerek var olur. Dolayısıyla modern iktidar, doğuştan iktidara sahip veya o iktidarı kullanan bir kişiyle özdeşleşen bir şey değil, yasal olarak sahibi bulunmayan ya da bir kişide sabitlenmeyen bir makineler çokluğudur.<sup>373</sup>

Osmanlı sultanları, “âlemin sığınağı” [âlem-penâh]<sup>374</sup> ve otorite piramidindeki en yüksek konumda olardı. Sultanlar, devletin başındaki kişi olma yanında ayrıca halife konumuyla hem

<sup>369</sup> Toprak, Zafer, *Darwin’den Dersim’e Cumhuriyet ve Antropoloji*, s. 69.

<sup>370</sup> Dündar, Fuat, *Hicret, Din ü Devlet: Osmanlı göç politikası (1856-1908)*, s. 26, 68.

<sup>371</sup> İnalçık, Halil, “Osmanlı Padişahı”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Sayı 04, 1958, s. 73, 77; bu makaleye dikkatimi çeken çalışma için bkz. Şiviloğlu, Murat R., *The Emergence of Public Opinion: State and Society in the Late Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, s. 46, 104. dipnot.

<sup>372</sup> Foucault, Michel, “İktidar ve Beden”, s. 38-39.

<sup>373</sup> Foucault, Michel, “İktidarın Gözü”, s. 96.

<sup>374</sup> Lütü Paşa, *Asafnâme*, s. 14, 20, 26; Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, s. 31, 81.

uhrevi hem de dünyevi anlamda üstün bir kategoride değerlendirilirdi ve reâyânın ve mülkün (mülk ü millet) sahibiydi.<sup>375</sup> Osmanlı'da devletin güçlenmesiyle paralel olarak sultanların da şahsiyeti "insan-üstü" bir anlam kazanmaya başladı.<sup>376</sup> Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi (zıllullâh fi'l-arz/alem) veya doğrudan temsilcisi addediliyorsa da halifelik unvanı, kavramsal anlamının vurguladığının tersine, sultanın peygamberin varisi olarak görülmesini sağlamıyordu. Sultanlar ilahi bir özelliğe ya da peygamberlik vasfı iddiasına sahip olmadılar. Sadece, dünyanın ilahi düzenlemesi, toplum ve devletin uhrevi selameti konularında en büyük gücü elinde tuttuğundan, diğer fanilerden ayrı değerlendirildi. Söz konusu olan sultanın şahsiyeti, kişisel karizmasından ziyade makamıydı. Söz gelimi padişah hal'i vakalarından sonra sabık sultanların toplumsal olarak bir statülerinin, varlıklarının ve değerlerinin olmamasının nedeni işgal ettiği makamın artık olmamasıydı.<sup>377</sup>

Hanedan mensuplarından saltanat makamını işgal eden "Allah'ın lûtuft ve inayetine mazhar olmuş" ve bir kutsiyeti haiz kabul edildiğinden, "sıradan" şahıslar tarafından bir sınırlamaya tabi tutulması söz konusu olamazdı.<sup>378</sup> Buna karşın klasik dönem dışında sultanlar hem tahtta kalıp hem de bilfiil devleti yönetmedi. 17. yüzyılda sultanlar sınırlı bir alanda yönetim işlerini sürdürdü. Söz gelimi Deli İbrahim veya tahta çıktığında ve saltanatının önemli bir kısmında çocuk yaşta olan IV. Mehmed gibi sultanlara rağmen yönetim işleri devam etti.<sup>379</sup> Osmanlı sultanları, beylik aşamasından beri geleneksel olarak saltanat makamında bir kutsiyet atfetme eğiliminde<sup>380</sup> olsa da 18. yüzyılın başlarından itibaren bazı sultanlar daha çok güç elde etmek için dinsel referanslarla pozisyonlarını ifade etmeye, bunun üzerinden konumlarını öne çıkarmaya ve güçlerini tahkim etmeye çalıştı. Sultanın tanrının yeryüzündeki gölgesi olarak görülmesi bu dönemde geliştirildi. Metin Heper'e göre böyle çabalar sultanın şahsiyetinde ve varlığında devletin yeniden yapılanmasına yetmedi. Osmanlı sultanlarının meşru bütün gücün kaynağı olarak kabul edilmesinin güç ilişkileri anlamında kimi pratik ve istikrar sağlayan nedenleri bulunurdu. Sultan, çoklu iktidar blokları arasında muhtemel ve fiili çatışma durumlarında ve bürokratik yapı içerisinde oluşabilecek oligarşik eğilimler karşısında devlet içerisinde uyum sağlama ve bu çoklu iktidar fenomenlerinin etrafında bütünleşebileceği bir

---

<sup>375</sup> Dündar, Fuat, *Hicret, Din ü Devlet: Osmanlı göç politikası (1856-1908)*, s. 26, 68.

<sup>376</sup> İnalçık, Halil, "Osmanlı Padişahı", s. 71.

<sup>377</sup> Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, s. 13.

<sup>378</sup> İnalçık, Halil, "Osmanlı Padişahı", s. 73.

<sup>379</sup> Abou-El-Haj, Rifa'at Ali, *Modern Devletin Doğuşu: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, Çev. Oktay Özel - Canay Şahin, İmge Kitabevi, Ankara, 2000, s. 26-27.

<sup>380</sup> İnalçık, Halil, "Osmanlı Padişahı", s. 68-69, 72-73.

merkez işlevine sahipti. Siyasi kargaşalar ve iktidar odakları arasındaki çatışmalarda tarafsız olması/kalması meşru gücünü belirlerdi. Sultan, meşru bütün gücün kaynağı olarak kabul görse bile tüm gücün kendisi tarafından kullanılması istenilen bir şey değildi. Bu dönemden başlayarak sultanlar, iktidar hiyerarşisi içerisinde tepe konumunda olsalar da etkin bir yönetim pratiği ortaya koyamadılar.<sup>381</sup> Bundan dolayı Osmanlı sultanları “mutlak iktidarın ancak bir sembolünden ibaret kalmakta ve bu otoriteyi fiilen kudretli bir veziriâzam elinde tutmakta idi.”<sup>382</sup> Dolayısıyla sultan meşru bütün gücün kaynağı olarak, farklı güç fenomenlerine meşruiyet sağlayan özelliği bulunurdu. Sultanın varlığı, bürokratik iktidarın ve işleyişinin meşruiyeti ve kabul edilmesi için gerekliydi.<sup>383</sup>

Osmanlı’da sultanlar, devleti mülk olarak tanımlayıp görünürde “sınırsız” bir yetkiyle yönetirdi. Osmanlı sultanın yönetmekte olduğu devletin sahibi olmaktan çıkması ve devletin sultanına dönüşmesi, yani kutsiyetinin aşınması, 19. yüzyılda belirginleşen bir durumdu.<sup>384</sup> Hakeza, Tanzimat Fermanı’nda amacın “eski dönemdeki anlayıştan farklı olarak, yalnız din ve devleti değil, ülkeyi ve milleti de kalkındırmak olduğu”<sup>385</sup> belirtildi. Klasik dönemde Osmanlı’da devletin egemen olduğu toprak (günümüzde vatan olarak kavranan) hakkındaki algı farklıydı. Osmanlı’da “vatan” olarak tasvir edilen haritalarda bölgeler Lazistan, Ermenistan, Kürdistan gibi etnonim (kavim adları) özelliklere göre ayrılırdı. Osmanlı toprakları üzerinde ilk fiziki tasvir ve taksimat, askerî mekteplerin matematik hocalarından birinin 1887 yılında yazdığı ziraat coğrafyası konulu bir kitapta yer aldı. Geleneksel siyasi kültürde imparatorluk toprakları, sultanın mülkü olarak görülüyorken,<sup>386</sup> 19. yüzyılın başından itibaren sultanın hükümrancılığının kanunlarla sınırlandırılmasıyla paralel olarak siyasi yazışma ve konuşmalarda yoğun bir biçimde, eskiden kullanılan “mülk-ü şahane” (sultanın mülkü) yerine, “mülk-ü millet” kavramı tercih edildi.<sup>387</sup> Dolayısıyla toprak, sultanın mülkü olmaktan çıkıp kamusal bir aidiyetin temel öğelerinden, yöneten ve yönetilen statüsündekilerin kimliklerini üreten bir etki ve dinamik oldu.<sup>388</sup> Böylelikle siyasal bir etki ve dinamik olarak vatan, insanların yaşadığı bir toprak parçası

---

<sup>381</sup> Heper, Metin, *Türkiye’de Devlet Geleneği*, Çev. Zeynep Üztürk, Doğu Batı Yay., İstanbul, 2006, s. 71-72.

<sup>382</sup> İncelik, Halil, “Osmanlı Padişahı”, s. 78.

<sup>383</sup> Abou-El-Haj, Rifa'at Ali, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, s. 26.

<sup>384</sup> Kolbaşı, Ahmet, *Sultan’ın Devleti’nden Devlet’in Sultan’ına: Osmanlı Tarih Sürecinde Egemen ve İktidarın Dönüşümü*, s. 141.

<sup>385</sup> Tanör, Bülent, *Osmanlı - Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, Yapı Kredi Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2004, s. 87.

<sup>386</sup> Durgun, Sezgi, *Memalik-i Şahane’den Vatan’a*, İletişim Yay., İstanbul, 2011, s. 77, 79, 82.

<sup>387</sup> Kolbaşı, Ahmet, *Sultan’ın Devleti’nden Devlet’in Sultan’ına: Osmanlı Tarih Sürecinde Egemen ve İktidarın Dönüşümü*, s. 150.

<sup>388</sup> Durgun, Sezgi, *Memalik-i Şahane’den Vatan’a*, s. 82.

olmaktan çıkıp çoğunluk olunan veya olunması gereken bir alan oldu. Haliyle vatan, istatistiki verilerle varlığı ve sahipliği ispatlanan veya varlığın/sahipliğin inşa edildiği bir şey oldu.<sup>389</sup> Devletin merkezileşmesi ve ulus-devletlerin salt siyasal bir model değil bir yönetim zihniyeti olarak gelişmesiyle birlikte toprak, salt ekonomik bir değer/hak olmanın yanında, bundan daha fazla yeni kimliklerin sınırlarını çizen bir mekân olmaya başladı. Böylelikle toprağın, sınırın ve hatta coğrafyanın oluşturduğu bir çerçeve olarak kimlik, gündelik hayatın içine sirayet ederek kendi “vatandaş-özne”lerini üretti. Coğrafi öznelliklerin politik potansiyeli gerek bu vatandaşın üretilmesinde gerekse mekânın kolektifleşmesinde önemli rol oynadı.

### 2.3.1. Batı İktidar Biçiminin Cihanşümulü ve Osmanlı’da Yönetimin *Dünyevileşmesi*<sup>390</sup>

Osmanlı’nın bir devlet olarak kendi ve içtimaî değerlerine karşı şüphe duyması ilk olarak 1768-1774 arasında asker sayısı, teçhizat vb. aritmetik olarak galip gelmesi gerektiğini düşündüğü savaşta Rusya’ya yenilmesiyle başladı. Sonraki 1787-1792 Savaşı’nın kaybedilmesi ise önceki yenilginin tesadüfi olmadığını gösterdi. Kurulan “Nizâm-ı Cedîd” ordusu, Osmanlı’nın kendisine yönelik sorgusunun, “Yeni Düzen”<sup>391</sup> arayışının sembolik bir ifadesi oldu.<sup>392</sup> 17. yüzyılda da kullanılan bu kavram ilk defa 19. yüzyıla doğru daha geniş bir anlamda, kısıtlı bir alanda yapılan düzenlemeler için değil, sivil ve askerî bütün kurumların geleneksel yapılarına son verilerek çağdaş ihtiyaçlara göre ayrıntılı olarak yenilenmesi ve düzenlenmesi anlamında kullanıldı. Bu dönemde kullanılan Nizâm-ı Cedîd, yerleşik ve geleneksel düzen, anlayış ve işleyişi vurgulayan *nizâm-ı kadîmin* karşıtı bir anlama sahipti.<sup>393</sup> Zira Osmanlı’nın “Avrupa karşısında ilmi hayatı durmuş” ve artık “imparatorluk için, nüfusça, bünye ve teşkilâtça ve bilhassa dövüşen ordunun asıl kuvvetini yapan teknik ve düzen itibarıyla üstünlük devri artık geçmiş bulunuyordu.”<sup>394</sup>

<sup>389</sup> Dündar, Fuat, *Hicret, Din ü Devlet: Osmanlı göç politikası (1856-1908)*, s. 27-28.

<sup>390</sup> *Dünyevileşme* kavramını Giorgio Agamben’in “Dünyevileştirmeler” adlı kitabından alıyorum. Agamben’e göre kutsal ya da dinsel şeylerin tanrılara ait olduğunu, bu özelliklerinden dolayı insanlar tarafından kullanılamaz, değiştirilemez, satılamaz olduklarını, kutsal veya dinsel olanın kendisine özgü kullanılamaz yapısını (sadece tanrılara aittir ve bu yüzden kutsaldır) ihlal etmenin günah(karlık) kabul edildiğini söyler. Ona göre nesnelere, mekanlara, canlılara, kutsal ve dünyeviği ayırmayan din yok olmadığı gibi *religio* (din, dinsel, dinî) kelimesinin kökü, tanrıyla ve kutsalla ilişkide yanlış dikkatli ve sakıncı olmayı gerektiren *relegere* kelimesinden gelir. Bu durumda “*religio* insanları ve ilahları birleştiren şey değildir, onları birbirinden ayrı tutma konusunda gösterilen özen ve dikkati anlatan sözcüktür.” Dünyevileştirmek olarak adlandırdığı durum ise kutsalın ve dinsel olanın, kullanılmasıyla gerçekleşir. Ona göre kutsal olan kullanıldığı an dinsel veya kutsal olanın alanından çıkararak dünyevileşir. Bkz., *Dünyevileştirmeler*, Çev. Betül Parlak, Monokl Yay., İstanbul, 2011, s. 125-129.

<sup>391</sup> İslam Ansiklopedisi Nizâm-ı Cedîd kavramını “Yeni bir düzen vermek” olarak kullanıyor; bkz. Beydilli, Kemal, “Nizâm-ı Cedîd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*.

<sup>392</sup> Baykara, Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2007, s. 19.

<sup>393</sup> Beydilli, Kemal, “Nizâm-ı Cedîd”.

<sup>394</sup> Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 53.



Klasik dönemde Osmanlı'da "devlet" kavramı güçlü bir dinsel içerikle kullanılır ve sürekli olarak tekrarlanan "din ü devlet" sözü de devletin bu ilahi algılanışını ifade ederdi.<sup>395</sup> Geleneksel olarak din ü devlet tabiri, bu iki unsur arasında bir koşul ilişki olduğunu farz ederdi. Yani devlet, dinin/İslam'ın var kalmasını sağlar, aynı zamanda din/İslam, devletin varlığını belirlerdi.<sup>396</sup> Uzun yıllar, bu kutsallık algısı nedeniyle de, "devlet-i ebed-müddet-i Osmaniye"<sup>397</sup> olarak anılan Osmanlı'nın, iktisadi veya teknolojik/teknik dinamikler veya üretim biçimi gibi dünyevi unsurların dönüşmesiyle yıkılabileceği düşünülüyordu. Geleneksel dönemde "İslam'ın sürekliliği bakışı 'devlet-i ebed-müddet' bakışıyla birleşiyordu."<sup>398</sup> Yani devlet, ilahi bir varlık ve Tanrının yeryüzündeki krallığı olarak sonsuza yazgılıydı. Bu yazgı, yalnızca ilahi bir iradeyle belirlenirdi. Tanrının buyruk sistemi olan dine sahip çıkıldığı ve hükümlerine uyulduğu müddetçe, devletin de ayakta kalacağı düşünülürdü.

Buna karşın 19. yüzyılda Osmanlı'nın birbiriyle ilişkili üç önemli sorunu olduğu açık biçimde görünür oldu. Evvela Osmanlı, değişen dünyanın iktisadi, teknolojik/teknik seviyesinin altındaydı. Osmanlı'nın rakip/komşu devletleri olan Avrupa devletleri askeri teknik, medenileşme düzeyi ve iktisadi seviye anlamında çok ilerlemişti. İkincisi, dış tehdit olan ve özellikle Rusya'yla cisimleşen rakip devletlerle ilişki, rekabet ve var kalma kaygısıydı. Diğer de iç tehdit olup gayrimüslim milliyetçiliğiyle tetiklenen ayrılıkçı hareketlerdi. Ayrıca, bu iç ve dış sorunların da beslediği devlet gücünün zayıflamasıyla bağlantılı olarak, İmparatorluğun toplumsal olarak temel dayanak noktasını teşkil eden, Müslüman grupların ayrılıkçı ve itaatsiz eğilimiydi. Bu koşullar karşısında belirleyici husus, çok farklı sosyal grupları barındıran İmparatorluğun ayakta tutulmasıydı.<sup>399</sup> Bu nedenlerden dolayı 19. yüzyılda Osmanlı ve elitinin, genelde bir "kuşatılmışlık duygusu" ve "kuşatılmışlık zihniyeti" içinde olduğu söylenir.<sup>400</sup>

Bunun önüne geçmek için Osmanlı merkez idaresi güçlendirilmeye başlandı, rasyonelleşti, yönetim süreçlerinde daha da uzmanlaştı ve nüfusa kendisini kabul ettirme kabiliyet ve araçları edindi.<sup>401</sup> Bunun için Osmanlı bir dizi kurum ve pratikle devleti yeniden

---

<sup>395</sup> Abou-El-Haj, Rifa'at Ali, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, s. 26-27.

<sup>396</sup> Dündar, Fuat, *Hicret, Din ü Devlet: Osmanlı göç politikası (1856-1908)*, s. 26.

<sup>397</sup> Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Çev. Gül Çağalı Güven, Yapı Kredi Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2002, s. 52.

<sup>398</sup> Dündar, Fuat, *Hicret, Din ü Devlet: Osmanlı göç politikası (1856-1908)*, s. 68.

<sup>399</sup> Çetinsaya, Gökhan, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", s. 54.

<sup>400</sup> Deringil, Selim, "II. Abdülhamid Osmanlı İmparatorluğu'nda Simgesel ve Törensel Doku: 'Görünmeden Görmek'", *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2017, s. 61-62.

<sup>401</sup> Quataert, Donald, "19. Yüzyıla Genel Bir Bakış", s. 887.

yapılandırdı; devletin kurumlar aracılığıyla toplumsal alana yayılması sağlandı ve bu kurumlar aracılığıyla devletin gücünün kaynağı olarak görülen nüfusla meşgul olundu. Temel mesele devletin bekâsı etrafında doğsa da dönüşüm, sadece devletle sınırlı kalmadı ve hayli geniş bir alana yayıldı. Devletin bekâsının tehlikede olduğuna dair düşünce, somut olarak devletin içerisine düştüğü kriz ve güçsüzleşme olsa da bizzat devletin kendisinin bir sorunsallaştırılma nesnesine dönüşmesi, sorunsallaştırılan devletin güçlendirilmesinin yolunun devletin asli güç kaynağı olarak görülen nüfusu üzerinde söylem ve pratik geliştirilmesi Osmanlı düşüncesinde yeni bir durumu ifade ediyordu. Nüfus bir güç kaynağı olduğu kadar, tersine, bir güçsüzlük potansiyeline de sahipti. Artık siyasal iktidarın nesneleştirdiği nüfus, siyasal alanda bir aktördü.

Batı'nın sadece kendi topraklarında değil sömürgelerinde tesis ettiği iktidar biçimi ve buralardaki şiddet pratiği, Osmanlı'nın Batı iktidar biçimini transfer etme sürecini de başlatan dinamiklerdi. Bu dönemde Osmanlı, Batılı devletlerin yönetim sistemini, kurumsal mimarisini ve mevzuatını kendi yönetim sistemine uyarladı. Bilhassa büyük Avrupalı devletlerin emperyal yayılmacılığı, buralarda uyguladığı yöntemler ve sömürge coğrafyası ve nüfusunu kontrol etme süreci yakından takip edildi. Sömürgelerde uygulanan teknikler sadece Osmanlı'yı etkilemedi ayrıca Batı'nın iktidar sistemini kuran ve bu sistemi dünyadaki diğer ülkelere de "ihraç" eden olay, sömürgelerdeki iktidar teknolojisi ve pratiğiydi. Yaptığı iktidar analizinin Batı merkezli kaldığı tekrarlanması rağmen Foucault'ya göre iktidar zaman ve mekânla belirlenip iktidar sistemleri ülkelere göre değişse de, buna mukabil, iktidarı etkin kılan örgütlenme ortaktır.<sup>402</sup> Çünkü 19. yüzyıl itibarıyla Batı'nın sahip olduğu düşünce şemalarının, siyasi biçimlerin ve iktisadi yapının Batı'nın sömürgeciliğini uyguladığı şiddet yoluyla -çoğu zaman da fiilen- evrenselleştiğini söyler. Ona göre Batı, "tuhaf ve şiddetli yazgısı sonuçta kendi görme, düşünme, söyleme ve yapma tarzını tüm dünyaya dayatmak olan dünyanın bu küçük parçası"dır.<sup>403</sup> Özellikle 16. yüzyılın sonlarında, ilk olmasa da en azından erken bir örnek olarak, Batı medeniyetinin hukuki-siyasal (*juridico-political*) yapısı üzerinde sömürgeci uygulamasının bumerang etkisi görüldü. Tekniği, politik ve hukuki silahları ve sömürgeleştirme süreciyle Avrupa medeniyeti, iktidar modelini diğer kıtalara transfer etti. Ayrıca, sömürgelerde inşa edilen iktidar teknolojileri ve yönetme rasyonelitesinin transferi, bumerang etkisiyle Batı'daki iktidar mekanizmaları, aygıtları, kurumları ve iktidar teknikleri üzerinde önemli

---

<sup>402</sup> Foucault, Michel, "Disiplinci Toplum Krizde", s. 247.

<sup>403</sup> Foucault, Michel, "Göz Kamaştırıcı Bir Hayvan: İktidar", *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 152.

sonuçları oldu. Sömürge modellerinin bütün bir serileri Batı'ya taşındı ve sonuçta Batı sömürgeleştirmeye benzer bir şeyi, yani bizzat kendi üzerine dahili bir sömürgeleştirme uyguladı.<sup>404</sup>

Devletlerin sömürgelerde uyguladığı tekniklerin, içerideki nüfusu kontrol etmede de işlevsel bir boyutu bulunuyordu. 19. yüzyılda Batı'da içerideki toplumsal huzursuzluğu ekonomik, sosyal reformlarla regüle etmek için yayılcılığı salık veren “sosyal emperyalizm” gibi kavramlar dolaşıma girdi. Sosyal emperyalizm fikrine göre büyük devletler içerindeki kitle siyasetleri, toplumsal hoşnutsuzlukları ve iç savaşları engellemek için emperyal bir yayılcılık pratiği geliştirmeliydi. Sosyal emperyalizm, merkez ülkelerin kendi nüfusunu ekonomik ve demografik (sömürgelere taşınmalarının teşvik edilmesi gibi) olarak yönetmesine imkân verebilirdi. Ayrıca emperyalizm, kitlelerin devletleri ve uluslarıyla özdeşleşmesini, böylelikle kendi siyasal ve toplumsal sitemlerini meşru bulup rıza göstermesini etkileyen dinamiklerdendi.<sup>405</sup>

Burak Onaran'a göre II. Mahmud döneminden başlayarak Tanzimat'la birlikte yönetim sisteminde ve stratejilerinde yaşanan dönüşüm, Osmanlı'ya özgü olmayıp nüfusun keşfi ve regülasyonunu hedefleyen yönetsel iktidar teknolojisine doğru bir seyir izledi. Onaran, bu yeni iktidarla, “anahtar kelimeleri arasında ‘fethetmek’, ‘sahip olmak’ giderek önemini kaybederken, ‘sınıflandırmak’, ‘teşkilatlandırmak’, ‘planlamak’, ‘tanzim etmek’ ve ‘öngörmek’ [kavramlarının] önem kazan[dığını]” söyler.<sup>406</sup> Bu dönemde toplum bir bilgi nesnesi haline getirildi. Eskiden devlet memurları, sadece, savaşmak ve vergi toplamakla görevliken, geriye kalan işleri tebaa ve dinî önderleri yürütürdü. Gittikçe büyüyen bürokrasiyle ve kurumsal mimarisiyle devlet, daha önce kapsa(ya)madığı alanları da kapsamaya başladı.<sup>407</sup> “Hafiye raporlarıyla halkın halleri, karantina raporlarıyla sağlık koşulları, gelir kaydıyla serveti kayda geçiriliyor, haritalar ve nüfus sayımlarıyla da imparatorluğun coğrafi ve demografik krokisi çıkarılıyordu. Harita ve istatistikler halkı görünür kılarken [...] Tebaalar ‘gözlem nesnelere’ olarak kuruluyordu.”<sup>408</sup> Nüfusun bilgi, gözlem ve denetim nesnesi olmasının temel nedeni

---

<sup>404</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France*, 1975-1976, s. 103; Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir: Collège de France Dersleri*, 1975-1976, s. 112.

<sup>405</sup> Hobsbawm, Eric J., *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, s. 81-82.

<sup>406</sup> Onaran, Burak, *Padişahı Devirmek Osmanlı İslahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*, s. 82-83.

<sup>407</sup> Quataert, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, s. 105.

<sup>408</sup> Kırılı, Cengiz, Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde “Havadis Journalleri” (1840-1844), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2009, s. 34.

iktidarın yaslandığı temel meşruiyet kaynaklarından biri olmasının yanında, iktidarı belirleyen ve sürdüren bir aktör olmasıydı. Yani nüfus, iktidar stratejilerinin nesne ve öznesi olarak hem bir bilgi nesnesi hem de bu bilgilerin öznesi olarak yönetim süreçlerinin en önemli aktörü oldu. Nüfus, hakkında sahip olunacak bilginin nesnesi olarak ve aynı zamanda bu bilginin gönüllü özneleri olarak, düşünerek ve eyleyerek yönetim stratejilerinin koşulu oldu. Yönetim stratejileri, normalleştirilen ve itaatli kılınan bir nüfus olmadan işleyemeyecek bir yapıya dönüşmüştü.

Merkezî iktidar, kurumsal mimariyle, haberleşme ve ulaşım gibi tekniklerle yayıldığı ve yayılmaya çalıştığı coğrafyada kendisine muhalefet edebilecek geleneksel yapıları, kişileri ve oluşumları kontrol ve yok etmek için askeri kapasitesini kullandı. Geleneksel dönemden kalan yapılar ve anlayış, oluşturulmaya çalışılan yeni yönetim sistemi için kendiliğinden bir tehlike ve düşmandı. Tarihsel olarak toplumsal bünyeye yayılmış ve merkezî iktidarın taşradaki nüfusla ilişkisini engelleyen yerel güçler, aşiretler, dini otoriteler tasfiye edilmeye çalışıldı. Nüfustan gelebilecek tehlikeleri kontrol edebilecek veya nüfusu regüle etmek için ordu, polis, jandarma gibi aygıtlar yeniden yapılandırıldı veya oluşturuldu. Sıradan ahali arasında bilgi toplayan ve kontrol eden hafife teşkilatı kuruldu.<sup>409</sup> Fakat, modernleşmenin ilk momenti olan askerî alandaki dönüşümle Batılı bir nizama sokulmuş ordu, toprak kaybı ve toplumsal muhalefetin yönetime sorun çıkarmasını tam olarak engelleyemiyordu. Taşrada fiili olarak loncalara, aşiretlere, âyanlara sağlanan veya bu yapıların elde ettiği özerklik ve iktidarı, modernize edilen ordu önemli oranda daraltsa da bitiremiyordu.<sup>410</sup> Çözüm çok daha köklü ve yapısal bir toplumsal değişimi gerektiriyordu.

Köklü bir çözüm salt zor aygıtlarıyla sağlanamayacağı, böylesi bir sürecin devlet kapasitesinin üstünde ve ciddi bir maliyeti barındırdığı biliniyordu. Kürt coğrafyasında yaşandığı üzere, şiddet araçlarıyla coğrafya ve nüfusa yayılmaya yönelik hareket hem başarısız oluyor hem de mali ve insani kayıplar tolere edilebilir değildi. Bundan dolayı toplumsal rıza ve farklı güçlerle işbirliği ve ittifaklar geliştirilmeliydi. Bunun yanında, medenileşen dünyada Osmanlı'nın Avrupalı devletlerle iş birliğini sürdürmesi ve bu devletlerin müdahalelerine maruz kalmaması için meşruiyet üretmesi gerekiyordu. Haliyle bir yönetim sistemi olarak Osmanlı'nın devletin bekâsı ve güçlendirilmesi kaygısıyla ilişkili olarak temel sorunu, devletin siyasi bir varlık olarak meşruiyetinin hem içerideki toplumsal uzamda hem de dünya devletlerince

---

<sup>409</sup> Quataert, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, s. 107.

<sup>410</sup> Quataert, Donald, "19. Yüzyıla Genel Bir Bakış", s. 893-894.

tanınmasıydı. “Meşru bir tüzel varlık olarak Osmanlı İmparatorluğu, Basra’nın bataklıklarından Avrupa’nın başkentlerine kadar tehdit”<sup>411</sup> hissettiğinden modern yönetim stratejilerini işletmesi gerekiyordu.

Selim Deringil’in ele aldığı gibi devletin meşruiyet kaygısı nedeniyle varlığının modern araçlar olan propaganda, toplumsal seferberlik, kitlesel eğitim gibi vasıtalarla sağlanabilecek “çağdaşlık imajının” oluşturulmasına ve korunmasına bağlı olduğuna inanıldı. Bu dönemde reform denildiğinde genel olarak anlaşılan askerî araç ve kapasitenin artırılması, kitlesel sağlık hizmetinin sağlanması, telgraf gibi iletişim teknolojilerinin geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması anlaşılrsa da devletin varlığı için “meşru varlığın görünürlüğü ve tanınması” da hayati bir kaygıydı. Osmanlı’da bu kaygı da birbiriyle bağlantılı iki yerden besleniyordu. İlki, uluslararası arenada dönem içerisinde sık sık görüldüğü üzere emperyal devletlerin, sömürgelerinde “çağdışı” ve insan kategorisi dışında gördüğü toplumlara uyguladığı yok edici şiddetin nesnesi olmamaktı. İkinci boyut ilkiyle bağlantılı olarak, devletin meşru egemenliğinin uluslararası mecrada ve bizzat içerideki toplumsal alanda tanınmasından geçiyordu. Bu da askerî kapasite ve güç kadar önemli olan simgesel öğeleri ön plana çıkarmayı gerekli kılıyordu. Bundan dolayı Tanzimat döneminden başlayarak yapılan reformların temel hedefi Osmanlı kamusal alanını çağdaşlaştırma, toplumsal uzamı düzenleme ve böylelikle nüfusun iktidara sadakatini sağlama çabaları olarak görülür.<sup>412</sup>

Avrupa’nın sömürgeleştirme süreci ve teknikleri, Osmanlı’nın kendi yönetim teknolojisi ve stratejilerini dönüştürürken göz önüne bulundurduğu bir parametreydi. Nitekim medeni olmamanın medeni ülkelerin şiddetini çağırabilecek “meşru” bir gösterge olduğuna yönelik kaygı fiziksel ve dışsal bir tehdit algısından değil, Osmanlı elit zümresinin kendi hakikati gördüğü bir tutumdu. Zira bu dönemdeki Osmanlı basınında bile emperyal devletlerin sömürgelerinde uyguladığı şiddet medenileştirme süreci olarak görüldü, hayvan-insan karşıtlığı medeni-bedevi/göçer karşıtlığıyla paralel düşünüldü ve medeni ülkelerin medeni olmayan toplumlara istila pratiği doğal bir hak olarak algılandı.<sup>413</sup> Böylelikle hem

---

<sup>411</sup> Deringil, Selim, “Osmanlı İmparatorluğu’nda ‘Geleneğin İcadı’, ‘Muhayyel Cemaat’ (‘Tasarlanmış Topluluk’) ve Pan-İslâmizm”, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2017, s. 23.

<sup>412</sup> Deringil, Selim, “Önsöz”, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2017, s. 13-14.

<sup>413</sup> Altuğ, Fatih, “19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yabancılık ve Din”, *Tanzimat ve Edebiyat: Osmanlı İstanbulu’nda Modern Edebi Kültür*, Haz. Mehmet Fatih Uslu, Fatih Altuğ, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2014, s. 74-76.

medenileşmek hem de dış dünyaya olumlu ve makbul bir imaj vermek önemli oldu. Osmanlı'nın Batı'daki imajını düzeltmek, medeniyete intisap ettiğini anlatmak için Fransa'daki gazetelere ve gazetecilere Osmanlı'yı övecek yazılar yazdırıldı; Osmanlı'ya bir eleştiri olduğunda savunacak cevaplar çıkması sağlandı. Osmanlı, kamuoyunun yönetici rical ve aydınlar üzerindeki etkisini kavradığından Batı kamuoyunun Osmanlı'ya yönelik olumlu bir kanaat geliştirmesini önemsendi.<sup>414</sup> Netice itibariyle Osmanlı'da bir devlet pratiği veya olayın kötü "görülebileceği endişesi, "enzar-ı yar ve ağyara karşı hoş görünmemek" (dost ve düşmana kötü görünmek) veya "terviç-i kil-u kal" (dedikoduya sebep vermek) şeklinde ifade edilmekteydi.<sup>415</sup>

İçeride de kamuoyunun kanaati, algısı ve siyasal tutumu önemliydi. Keza dedikodu, dolaşımda olduğu yeni ve güçlü politik özne olan toplumun, en önemli haber kaynağıydı ve her durumda muhtemel bir isyanın momenti olabilirdi. Bunun için, dışarıda ve içeride "Kızıl Sultan" veya "Korkunç Türk" imajı gibi iktidarın zorba ve toplumsal bir rızaya dayanmadığını gösterecek algıya karşı bir mukavemet baş gösterecek ve dünyadaki resmi simgeler ve efsanelere dayalı yeni monarşi ideolojilerini Osmanlı'ya uyarlama çalışmaları başlayacaktı. Hasılı dışarıya karşı varoluş mücadelesi kadar içeride de iletişim kurulamamış toplumsal gruplarla bir iletişim ihtiyacı duyulacaktı.<sup>416</sup> Söz gelimi II. Mahmud, önceki Osmanlı padişahlarında görülmediği üzere, gerçekleştirdiği memleket gezilerini (1829-1837), Yunanistan'ın bağımsızlık kazanmasını müteakiben sadakatlerini kazanmak için gayrimüslim tebaanın yoğun yaşadığı yerlere gerçekleştirecekti. Benzer şekilde, ilk defa, Rusya ve Japonya imparatorluklarında da memleket gezileri 19. yüzyılda gerçekleşti.<sup>417</sup> Bu münasebetle 19. yüzyılda Osmanlı'da artan halka açık törenler ve seyirlik unsurlar, iktidarın meşruiyetini hedefledi.<sup>418</sup> Meşruiyet üretmesi için, yoğun biçimde inşa edilen cami, saat kuleleri, baraj gibi yapılara, somut işlevinden bağımsız olarak tuğra, dikili taşlar, imparatorluk veya hanedan simgeleri eşlik etti.<sup>419</sup>

---

<sup>414</sup> Karal, Enver Ziya, "Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda Batı'nın Etkisi", s. 75.

<sup>415</sup> Deringil, Selim, "II. Abdülhamid Osmanlı İmparatorluğu'nda Simgesel ve Törensel Doku: 'Görünmeden Görmek'", s. 87.

<sup>416</sup> Deringil, Selim, "Önsöz", s. 13-14.

<sup>417</sup> Kırılı, Cengiz, Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Jurnalleri" (1840-1844), s. 27, 29.

<sup>418</sup> Deringil, Selim, "II. Abdülhamid Osmanlı İmparatorluğu'nda Simgesel ve Törensel Doku: 'Görünmeden Görmek'", s. 89; Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, s. 27-28.

<sup>419</sup> Deringil, Selim, "II. Abdülhamid Osmanlı İmparatorluğu'nda Simgesel ve Törensel Doku: 'Görünmeden Görmek'", s. 66.

Rızası aranan ve iktidarın meşruiyetini tanınması beklenen kesim, sadece sıradan Osmanlıyı değil ayrıca merkezî idareye biat eden yerel güçleri de kapsadı. Bilhassa devlet kapasitesinin azalmasıyla birlikte sembolik yöntemlerle yerel güçlerle işbirliği yapma eğilimi belirginleşti. Söz gelimi küçülen imparatorluğun ana nüfus kütlesi olan Müslüman tebaayı ve özellikle de Hamidiye Alayları'na dahil etmek için Kürt aşiretlerini merkezî idareye bağlamak için nişan ve diğer "İhsan-ı Şahane'ler" verildi. II. Abdülhamid tarafından Kürt aşiretlerine hediye olarak Kur'an-ı Kerimler, törensel elbiseler (hil'at) ve sancaklar dağıtıldı.<sup>420</sup> Kürt coğrafyasında redif kuvvetleri olarak tanımlanan Hamidiye Alayları bünyesinde asker olan ve doğru yoldan saptığı düşünülen Kürtlerin doğru yola çekilmesi için masrafları padişah bütçesinden karşılanarak okullar, camiler yapıldı. Türkçe ve Kürtçe dinsel kılavuzlar (ilm-i hal) basılıp dağıtıldı.<sup>421</sup> Onaran, padişahın kamusal alanda ve kamuoyunda görünürlüğünü artırmasını, siyasi anlamda yeni bir aktör olan kamuoyunu tanıdığını ve hatta kamuoyunun aktörlüğünü pekiştirdiğini söyler. 19. yüzyıl itibarıyla kamusal alan "padişahın meşruiyetinin inşa edildiği temel yerlerden biri" iken, kamuoyu da padişaha karşı muhalefetin yeni öznesi oldu. Padişahın meşruiyeti kamusal alanda kurulduğundan, bu meşruiyetin sorgulanacağı ve hatta yıkılacağı yer de kamusal alandan geçiyordu. Onaran'a göre "III. Selim'in emarelerini gördüğü, II. Abdülhamid'in tamamen bilincinde olduğu üzere sadece *kullarının* değil artık *halkın* da (tebaanın kamusal gövdesi anlamında) padişaha 'dokunma' ihtimali giderek artıyordu."<sup>422</sup>

Yönetim mantığında meydana gelen dönüşüm dolayısıyla gündelik hayattan siyasal alan ve bürokrasiye, sanat alanından vatandaşlık biçimine kadar bütün bir toplumsal, siyasal alan merkezden aşağıya doğru seküler, dünyevi bir dönüşüm geçirdi. Osmanlı, ekonomik olarak Batı sistemine hızlı bir şekilde açılıp bu sisteme entegre oldu. Dışarıdaki düşmanlarla ve içerideki rakiplerle mukavemet etmek, boyun eğdirmek veya onları yok etmek için ordu Batılı anlamda yeniden yapılandırıldı.<sup>423</sup> Temel olarak Batılılaşma, laikleşme ve merkezileşme olarak kodlanacak köklü bir dönüşüm yaşandı. Bunlar çerçevesinde devletin faaliyet alanı, sorumlulukları, görünme sıklığı ve biçimi dönüştüğünden, bu faaliyetleri yöneten bürokratik

---

<sup>420</sup> Deringil, Selim, "II. Abdülhamid Osmanlı İmparatorluğu'nda Simgesel ve Törensel Doku: 'Görünmeden Görmek'", s. 74-75; Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, s. 46.

<sup>421</sup> Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, s. 90.

<sup>422</sup> Onaran, Burak, *Padişahı Devirmek Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*, s. 91.

<sup>423</sup> Ordunun 1837'de 24.000 olan asker sayısı, 1880'lerde 120.000'e yükselir, Quataert, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, s. 107.

kadrolar hayli artırıldı.<sup>424</sup> İlkın askerî bürokraside başlamakla birlikte patrimonyal (pederşahi) bir siyasal sistemdeki bütün bir bürokrasinin de modernleştirilmesi hızlandı.<sup>425</sup> Tanzimat akabinde bürokrasinin hacmindeki artış, sultan ve tebaa arasındaki aracı vazifesi gören yerel elitlerin güçlerini büyük oranda kaybetmesiyle sonuçlanıp merkezî idare ve sultan tebaaya doğrudan ulaşabilecek imkânları buldu ve karşılıklı bir aidiyet hissi tesis edilebildi.<sup>426</sup>

James C. Scott'ın ayrıntılı bir şekilde incelediği gibi devletlerin egemen olduğu topraklar üzerinde yaşayan nüfusa kendi planlarını dayatabilmesi için kapasitesini geliştirmesi lazım. Osmanlı örneğinde devletin polis, asker, jandarma, cezalandırma kurumları gibi toplumsal alana merkezî planlarını dayatması için araçlar geliştirmesi ve bunları merkezî politikaların aracısı (*agent*) yapması lazımdı. Scott'a göre devletlerin kendi nüfusuna merkezî planları dayatması ve planların uygulanma süreçlerine nüfusu gönüllü biçimde katması için toplumsal beden üzerinde süreklileşmiş bir denetim gerekiyor. Toplumsal denetim pratiklerini, modern devletlerin inşasından önce manastır ve askerî pratiklerde bulmak mümkün olsa da devletlerin böyle bir kapasiteye sahip olması önemli dönüşümlerle sağlanmaya çalışıldı. 19. yüzyıla kadar Osmanlı bir devlet olarak, Scott'ın ifadesiyle, "yalnızca temellükle ilgileniyordu." Modernite öncesindeki devletler ve görevlileri üretim ve ticaret için haritalar çıkarma, taşradan tahıl ve asker toplama konularında etkili olsa da nüfusun denetimi, nüfus politikaları ve regülasyonu için kurumsal ve altyapısal bir kapasiteden, güçten ve ayrıntılı bir bilgiden yoksundu. Scott'a göre devletler bunun için güçlü bir kurumsal düzeneğe, hakimiyet tesis edilecek bir nüfusa, canlı ve cansız çevre üzerinde süreklileşmiş bir bilgi akşına ihtiyaç duyar. Devletler böylesi bir kapasiteye Batı'da 19. yüzyılın ortalarında ve diğer yerlerde ise yirminci yüzyılın başlarında sahip oldu.<sup>427</sup>

Devlet kapasitesinin arıttırılması ve Batılılaşma için yapılan reformlarla iktidarın merkezileştirilmesi ve rasyonelleşmesi bürokratik sınıfı genişletmekle kalmadı, bürokrasiyi yeni bir iktidar merkezî (Bab-ı Âli olarak anılacak) haline getirdi.<sup>428</sup> Zira 15. yüzyıldan beri ulemâ

---

<sup>424</sup> Quataert, Donald, "19. Yüzyıla Genel Bir Bakış", s. 890-891.

<sup>425</sup> Heper, Metin, *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme: Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme*, s. 82. Donald Quataert'e göre, 18. yüzyıl sonunda 2.000 kişi kadar olan sivil memur sayısı, 1908'e gelindiğinde 35.000'i bulur; Quataert, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, s. 105.

<sup>426</sup> Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*, Çev. Serra Akyüz, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 101.

<sup>427</sup> Scott, James C., *Devlet Gibi Görmek: İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu*, Çev. Nil Erdoğan, Versus Kitap, İstanbul, 2008, s. 144-145.

<sup>428</sup> Onaran, Burak, *Padişahı Devirmek Osmanlı İslahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*, s. 81.



dışındaki bürokratik kadronun sultanın kulu/köle statüsü ortadan kaldırılarak, bakanlıklar kurularak, memurların eğitimi ve mesleki kariyeriyle ilgili süreçler kanunlaştırılarak profesyonelleşen ve güçlenen bir bürokrasi ortaya çıkabildi. Böylece ülke içinde güç, vezir-i azam ve altındaki bürokratik zümreye geçti.<sup>429</sup> Osmanlı'nın merkezî biçimde oluşturduğu planların uygulanma süreçlerinde de böylesi sorunlar çıkıyordu. Merkezî projeler, uygulanma süreçlerinde farklı dinamiklerle etkileşime girerek, yani bir tür melezeleşme yaşayarak, etkili olur. Aslında modern devlet, merkezî planlarını uygulama sırasında ortaya çıkan sorunlarla baş etmeye çalışırken kurumsal kapasitesini geliştirir. İlerleyen bölümlerde görüleceği üzere, jandarma teşkilatının gelişim sürecinde oluşan sorunlar, jandarma aygıtının gelişmesini ve etkili olmasını sağlayan dinamiklerden oldu. Kürt coğrafyasında askerinin ve jandarmanın etkili olamamasına neden olan aşiretlerden merkezî idareye bağlı Hamidiye Alayları'nın oluşturulması da buna örnek verilebilir. Benzer biçimde 19. yüzyıldaki polis teşkilatının yetersiz kaldığına dair yapılan yorumlara rağmen polisin “yetersizliği” toplumun, yardımcı ve alternatif bir kolluk gücü biçiminde inşasını sağladı. Osmanlı bir devlet olarak beka krizi yaşadığından, zayıflamış bir imparatorluktan modern bir devlet oluşturmaya çalıştı. Bu dönüşümü de çoğunlukla güvenlik düzenekleri üzerinden sağlamaya çalıştı. Devletin bekasını ve nüfusun kontrolünü, büyük oranda şehirlerde polis, kırsal bölgede jandarma ve bu iki alanı da kapsayan ordu ve hapisane kurumsallığıyla güvenceye almaya çalıştı.

### **2.3.2. Nüfusun Kimliği, Nizamı, Asayışı ve Polislik Pratiği**

Osmanlı aydınları için devrim olarak görülen 1908'de, sabık yönetime muhalefet ettiği için cezalandırılan siyasal suçlular için af ilan edildi. Fakat İttihat ve Terakki, bunlar arasında affetmek istemediklerine adi suçlu diyor ve af kapsamına almıyordu. Önemli Kürt ailelerinden biri olan Bedirhan ailesinin üç önemli ismi de II. Abdülhamid döneminde siyasal suç nedeniyle hapse atılmıştı. Yeni yönetim de muhalefeti kriminal olarak sunma eğilimindeydi. Fakat II. Abdülhamid dönemi ile yeni yönetim arasındaki fark, eski yönetimin kriminal ve suç olanı “siyasi” olarak kodlama tutumuna karşılık yeni yönetimin “adi” suçlu söylemini kullanmasıydı. Nitekim Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa, Bedirhan ailesine üye üç Kürt liderin adi suçlu oldukları için af kapsamı dışında bırakılmaları gerektiğini söylüyordu. Suç diye tanımlanan bir edimin siyasal bir mesele olarak kavranmasına (veya siyasallaşmasına) karşı yönetimler mevzu suçları

---

<sup>429</sup> Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Ercan Ertürk, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2012, s. 98-99.

kriminalize ederek güvenlik düzeneklerini işleyişini normalleştirir ve suç faillerinin edimini anormalleştirir. Son dönem Osmanlı'da da farklı dini ve etnik unsurdan oluşan imparatorluğun dağılmasının önüne geçmek için bu gruplardan gelen her türlü muhalefet suç kapsamında değerlendirilip kriminalize edildi. Özellikle 1908'den sonra İttihat ve Terakki döneminde her türlü sosyopolitik edim ve talep kriminal bir söyleme eklenmeye başladı.<sup>430</sup>

İttihatçıların bilimsel ve rasyonel bir çerçevede yürüttüğü devletin ayakta kalma stratejileri, yönetim pratik ve söylemlerine muhalefet eden her türlü söylem ve edimi bilim dışı, kriminal, devlete/kamuya tehdit ve irrasyonel kodlamak biçiminde işledi. Bu söylem ve söylemin tekabül edebileceği toplumsal düşüncenin oluşması, merkezinde polisliğin olduğu stratejik bir süreci gerektirir. Son dönem Osmanlı'da suç ve kamu düzeninin bilimsel, kurumsal ve güvenlik düzenekleri tarafından kuşatılmasıyla II. Abdülhamid dönemindeki siyasi suçlu veya 1908'den sonra adi suçlu söyleminin tekabül ettiği kriminal, suçlu ve anormal kategorisi oluşabildi. Bu bölümde polislik işinin nüfusun biyolojik süreçlerinin kontrolü, denetimi, iktisadi üretim/tüketime katılması, gücünün artırılması yanında bir nüfus grubunun sosyopolitik söylem ve pratiğini kriminalize etme gücü edinmesini ve bununla da ilişki olarak kimlik inşasına etkisini tartışmaya çalışacağım.

Dünyayı bilimsel bilgiyle okuma ve görme biçimi asayiş, güvenlik ve kamu düzeni pratiklerinin oluşturulması, düzenlenmesi ve işleyişi için de geçerli oldu. Öncesinde kamu düzeni ve bizzat nüfus, kadimden olageldiği gibi dinî norm ve şartlar içinde düşünülürdü. 19. yüzyıldan başlayarak, "ölçülmeye çalışılan; güvenlik bölgelerine ayırma, istatistik ve zabıt tutma, hatta farklı vakalarla karşılaştırma gibi rasyonel yöntemler kullanarak denetim altında tutulmak istenen bir olguya dönüş[tü]."<sup>431</sup> Zira bu dönemde "Ermeni meselesi", Kürt aşiretleri, göçebeler, Balkanlar'daki sorunlar, eşkıyalık hadiseleri, nüfusun siyasal alandaki mevcudiyeti ve "yüksek siyasetin" gündemini belirleyen bir aktör olması gibi dinamikler, güvenlik düzeneklerinin tesisi ve reformunu zorunlu kıldı.<sup>432</sup> Tanzimat döneminin en temel vasfı olan merkezleşme güvenlik kurum, pratik ve düzenlemelerini de yeniden ele almayı gerekli kıldı. Tanzimat Fermanı'yla Osmanlı tebaaya mal, can ve namus konusunda güvence verdi. Hem verilen güvenlik güvencelerinin yerine getirilmesi hem de merkez ve taşrada başlanacak

---

<sup>430</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 232-234.

<sup>431</sup> Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*, s. 119.

<sup>432</sup> Özbek, Nadir, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İç Güvenlik, Siyaset ve Devlet, 1876-1909", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16, 2004, s. 72-73.

düzenlemelerin uygulanması ve başarısı, merkezin kontrolünde olacak bir güvenlik aygıtına bağlıydı.<sup>433</sup> Dünyada toplumsal ve siyasal geçiş dönemlerinde, Ergut'un ifadesiyle "devlet üzerinde çeşitli talep ve baskıların arttığı" kriz zamanlarında yeni polis sistemleri ortaya çıktı. Ayrıca, Osmanlı örneğinde de görüldüğü gibi, kamusal otoriteye bağlı ve halk tarafından finanse edilen polis teşkilatının oluşumu, dolaylı yönetimden doğrudan yönetime geçiş dönemlerinde görüldü.<sup>434</sup> Merkezileşme süreci, geleneksel olarak iktidarın paylaşıldığı ve böylelikle nizamın sağlandığı dolaylı yönetimin terk edilmesi anlamına geliyordu. Bilhassa 1878'de Avrupa devletlerinin baskısıyla polis teşkilatı dahil jandarma, maliye ve eğitim alanında reformlar yapıldı.<sup>435</sup>

Nüfus tarafından alımlanma ve nüfusu düzenleme kabiliyeti açısından devletin temsilcisi ordudan ziyade, gündelik hayatta en çok temas edilen ve birincil işlevi gündelik ve sosyal alana nizam vermeye dönük silahlı aygıt olduğundan, polis kabul edilir.<sup>436</sup> Daha açık olarak, yönetim süreçlerine dahil olamayan nüfusun çoğunluğu için devletin temsilcisi polistir.<sup>437</sup> Ferdan Ergut'a göre polisin gücü, devletin "aktarıcı kuşağı" olmasından ve merkezî politika ve değerleri nüfusun bedeni üzerinde okunur ve uygulanabilir kılmasından ileri gelir. Modern polislik pratiğinden önce, "kolektif sorumluluk"<sup>438</sup> olarak kavramsallaştırılan ve pre-modern devletin

---

<sup>433</sup> Sönmez, Ali, "Zaptiye Teşkilatının Düzenlenmesi (1840-1869)", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt 25, Sayı 39, 2006, s. 200.

<sup>434</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 73-79.

<sup>435</sup> Özbek, Nadir, "Osmanlı Taşrasında Denetim: Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Jandarma (1876-1908)", *Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti*, Der. Evren Balta Paker, İsmet Akça, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s. 58.

<sup>436</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 11.

<sup>437</sup> Ergut, Ferdan, "Policing the Poor in the Late Ottoman Empire", *Middle Eastern Studies*, Vol: 38, No: 2, 2002, s. 149.

<sup>438</sup> Kolektif sorumluluk, temel olarak, dolaylı yönetimle uyumlu bir şekilde, merkezî devletin yerel güç ve halka, bazı yetki, sorumluluğunu devretmesidir. Asayiş meselesinde kolektif sorumluluğa örnek vermek gerekirse; esas fail yakalanmadığında yereldeki güçlerin ve halkın bundan sorumlu tutulup failin cezasının onlardan tanzim edilmesidir. Osmanlı devletince, eyaletlerde ve devletin taşrasında güvenlik ihtiyacının bölge halkı tarafından karşılanması beklenirdi. Örneğin taşrada asayişsizlik durumunda devlet yetkilileri bölge halkına silahlanması ve milis birlikleri kurmasını tavsiye ediyordu. Ayrıca kolektif sorumluluk, hayli yaygın bir şekilde kullanıldığı gibi, aranan bir suçlunun yakalanamaması ve devlete teslim edilememesi sonucunda, suçlunun bulunduğu bölgedeki halka para cezası kesmek biçiminde işlerdi. Örneğin, yaygın olan eşkıyalıkla baş etmek için Osmanlı, kolektif sorumluluk yöntemini uygulardı. Veyahut, kentlerin mahallelerinde suç işleyen kişi(ler) bulunmadığında, bölgenin dini lideri ve bütün mahalle sorumlu tutulurdu (Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 86-87, 96); "19. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı dolaylı idare sisteminin doğal bir sonucu" ve polislik işi gibi kamu düzeninin tesisinde esas belirleyici olan koşul, "suçun esas olarak özel hukukla ilgili olduğu fikrinin genel kabul görmesidir. Hukukun temel amacı, suçları araştırmak ya da halkın gündelik hayatını düzenlemek değil, oldukça geniş olarak tanımlanmış bir 'kamu düzeni'nin bozulmasına izin vermemektir." Osmanlı idari sistemi için düzenin bozulma göstergesi, vergi gelirinin düşüp düşmemesi ve bölgedeki idari sistemin kendi kendine düzeni tesis etmesiyle belirleniyordu. Bu durum devam ettiği sürece de "aşağıda, basit halk arasında, neler olduğuna ilişkin", bir tür kayıtsızlığı bulunurdu; Age., s. 101.

dolaylı yönetim anlayışına paralel olarak, aracı kurum ve kişiler eliyle, merkezî olmayan bir biçimde yürütülen bir polislik pratiği söz konusuydu. Paralel şekilde, nüfusa derinlemesine nüfuz etme kabiliyeti sınırlı, gücünü yaygın bir şekilde kullanan, tekil olayları ve küçük asayiş meselelerini büyüklerinden ayırmaktan uzak bir pratik ve bakışa sahip, süreklileşmiş ve önleyici bir kontrol ve denetim aygıtı olamayan ordudan özerkleşme, modern polisliği hem doğurdu hem de etkili bir aygıt olarak kullanılmasını sağladı. Modern polislik pratiğiyle devlet, gözetleme-denetleme işiyle nüfusu yörüngesine dahil etti. Zira, eş zamanlı olarak, vatandaş topluluğunun düşündükleri ve söyledikleri, öncesinde olmadığı kadar devlet için önemli bir veri oldu.<sup>439</sup>

Tanzimat öncesinde Osmanlı İstanbul'unun asayışı uzun yıllar boyunca ağırlıklı olarak Yeniçeri Ocağı tarafından sağlandı. Bu süreçte asayiş hem mekânsal hem de işlevsel olarak farklı kişileri, bölgeleri ve pratikleri kapsayan ve merkezî olmaktan uzak bir biçimde sağlandı.<sup>440</sup> Yeniçeri Ocağı'nın lağvı, aynı zamanda polis kuvvetinin ve polisliğin kapsadığı iç güvenlik işinin ana kaynağının da ortadan kaldırılması demektir. Bu da ciddi bir güvenlik açığı meydana getiriyordu zira imparatorluğun polislik işi, merkezileşmenin hızlandığı dönemde hayati bir konumdaydı.<sup>441</sup> Böylece farklı kurumlar tarafından sağlanan güvenlik pratikleri merkezileştirildi ve 1840'la birlikte öncesinde iç güvenlik işlerini yerine getiren kurumlar (derbentçilik, martolosçuluk, köprücülük vs.) kaldırıldı.<sup>442</sup> Ocağın lağvından sonra kurulan Seraskerlik (Bab-ı Seraskeri), öncesinde yeniçerilerin vazifesi olan İstanbul ve taşranın iç güvenlik ve asayiş hizmetlerinden de sorumlu kılındı.<sup>443</sup> Ordu ve askerlikten ayrı bir biçimde, sivil polislerin ve polisliğin ortaya çıkması 1845'te gerçekleştiyse de bu deneyimi kısa sürdü.<sup>444</sup> Buna karşın, 1846'da Seraskerlik bünyesinde kurulan Zabtiye Müşiriyeti, işlerinde kısmi bir özerkliğe (*hâiz-i istiklâl*) sahipti.<sup>445</sup> Müşiriyete bağlı polis ve jandarma, ordudan bağımsız olsa

---

<sup>439</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 49, 67.

<sup>440</sup> Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*, s. 95-96.

<sup>441</sup> Swanson, Glen W., "The Ottoman Police", *Journal of Contemporary History*, Vol. 7, No: 1/2, 1972, s. 252.

<sup>442</sup> Sönmez, Ali, "Osmanlı Devleti'nde İç Güvenliğin Dönüşümü: Zaptiye Teşkilatı'ndan Jandarma'ya", Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (10-15 Eylül 2007) Bildirileri, Cilt VI, Yay. Haz. Zeki Dilek vd., Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., Ankara, 2012, s. 2856.

<sup>443</sup> Ergin, Osman Nuri, *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, Cilt 2, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul, 1995, s. 880.

<sup>444</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 106.

<sup>445</sup> Ergin, Osman Nuri, *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, Cilt 2, s. 880.

da 1879'a kadar aynı merkezden yönetildi.<sup>446</sup> Buna karşın polislik işinin merkezî bir birim tarafından yürütülmesi önemli bir kurumsallaşma hamlesiydi.<sup>447</sup>

Polis sözcüğünün resmi literatüre giriş tarihi de olan 1945'teki nizamnameyle, polise kamu düzeninin korunması, ahalinin denetimi, dilencilik ve işçi hareketleriyle mücadele, sansür, kamusal alanın muhafazası gibi sorumluluklar verildi.<sup>448</sup> Bu dönemde polislik işinin profesyonelleşmiş memur ve birimlerce yürütülmesi gerekliliğine dair vurgu ve askerlerin esas görevinin dış güvenlik meselesi olarak belirtilmesi güvenlik düzeneklerinde rasyonelleşme olarak görülür.<sup>449</sup> İç güvenlik, başkent İstanbul'da doğrudan doğruya müşiriyete, taşrada ise yerel idarelere bağlı zaptiye birliklerine bırakıldı.<sup>450</sup> 1879'a gelindiğinde Seraskerlik'e bağlı jandarma teşkilatı kuruldu ve Zaptiye Müşiriyeti yerini Zaptiye Nezareti'ne bıraktı. İmparatorluğun asayiş, polis ve jandarma olarak birbirinden bağımsız iki kuvvete bırakıldı. Buna göre kırsal bölgeden sorumlu tutulan jandarma askerî hiyerarşiye tabi kılındı ve Avrupa'dakine benzer biçimde şehirlerin güvenliğinden sorumlu tutulan polis teşkilatı da mülki idareye bağlandı.<sup>451</sup>

Batı'da da büyük gözetim evleri ve kurumlarının ortaya çıkmasıyla, polisin kurulması da aynı dönemde gerçekleşti. Klasik dönem Osmanlı'da da olduğu gibi 17. yüzyıldan önce bugün bilinen anlamda polis yoktu. Geceleri düzen ve asayişten sorumlu, hırsızlık gibi suçları engellemekle görevli şehir milisliği bulunurdu. Devletin insanlar üzerinde kullandığı bir sistemi, teknolojiyi ve gözetleme işlevini yerine getiren bir birim olarak polis, 17. yüzyılın ortalarında görüldü. 1650'de Fransa'da, aynı kararnameyle polis müdürlüğü ve gözetim evleri tesis edildi. Polis, bireylerin çalışmasını gözetlemekten ve geliştirmekte olan kapitalist toplumun ve şehirlerin güvenliğinden sorumlu tutuldu.<sup>452</sup> Retrospektif olarak polis devleti adını alan bu yönetim biçimi, 17. ve 18. yüzyıllar boyunca "hükümdarların iradeci ve merkantilist politikalarıyla işleyen bu devlet, ekonomik bir hükümdarın gerekliliği varsayımı üzerine kuruluydu."<sup>453</sup> Bu

---

<sup>446</sup> Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*, s. 171.

<sup>447</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 106.

<sup>448</sup> Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*, s. 171.

<sup>449</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 106.

<sup>450</sup> Sönmez, Ali, "Osmanlı Devleti'nde İç Güvenliğin Dönüşümü: Zaptiye Teşkilatı'ndan Jandarma'ya", s. 2856-2857; Sönmez, Ali, "Zaptiye Teşkilatının Düzenlenmesi (1840-1869)", s. 215.

<sup>451</sup> Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*, s. 175-176; Zaptiye teşkilatı, 1840-1979 yılları arasında imparatorluğun en önemli iç güvenlik aygıtı olarak gösterilir; Sönmez, Ali, "Zaptiye Teşkilatının Düzenlenmesi (1840-1869)", s. 200.

<sup>452</sup> Foucault, Michel, "Delilik ve Toplum", *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 230-231.

<sup>453</sup> Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri, 1978-1979*, s. 235.

dönemde geliştirilen polis kurumunun yetkileri hayli geniş olup bir tür yan hukuki işlevi yerine getirir; dilencileri, yersiz yurtsuzları ve çalışmaya “direnenleri” sorgusuz sualsiz kapatma yetkisi bulunurdu.<sup>454</sup>

Polisliğin, polis pratiğinin varoluş sebebi ve bunların etkisini sınırsız bir şekilde geliştirmenin nedeni devletin güçlendirilmesidir.<sup>455</sup> Özellikle de devlet sorununun önemli olduğu Almanya ve Fransa’da bireyin toplumsal varlıkla bütünleşmesine yönelik bu iktidar teknolojisi organize edildi. Fransızca *police*, Almanca *polizei* kavramları, 16. yüzyılın sonundan başlayarak 18. yüzyılın sonuna kadarki dönemde, vatandaşların devlet sistemi içerisinde faydalı bireyler olarak yönetilmesine imkân veren bir teknik olarak görüldü. Her yönetim teknolojisi gibi polis de üç aşamalı bir seyir izliyordu: bir düş veya ütopya, pratikler bütünü veyahut gerçek kurumların tesisi adına kurallar dizisi ve son olarak bilimsel ya da akademik bir disiplin.<sup>456</sup> Bu dönemde sıkça kullanılan polis kelimesi, ilk olarak, bir otorite tarafından kontrol edilen cemaat veya grup için kullanılırdı. Siyasi iktidar ya da kamu otoritesinin üzerinde uygulandığı bir insan grubuna polis denilirdi. Buna göre bir aile ya da bir manastıra, üzerinde uygulanan bir kamu otoritesi olmadığı için polis denmezdi. İkinci olarak polis, toplumsal grupları kamu otoritesi altında idare eden edimler bütünü kapsardı. Geleneksel bir ifade olan “polis ve idare” (*régiment*) kavramı bu dönemde bulundu ve idare de polis ile ilişkili bir biçimde yönlendirme, yönetme biçimine işaret etti. Polisin üçüncü anlamı ise “iyi bir yönetimin olumlu, müspet sonucudur.” Buna göre nüfus gruplarına polisle etkili bir müdahale, müspet bir toplumsal sonuca neden olurdu. Fakat 17. yüzyıldan başlayarak polis kelimesi farklı bir anlam daha kazandı. Bu tarihte birlikte “devletin kuvvetlerini, devletin düzenini bozmaksızın arttırma araçlarının bütününe “polis” denmeye başlanacaktı.” Polis bir tür “sonuç” olmaktan, “sebebe” olmaya dönüştü ve devletin kuvvetlerini arttırmaya sebep olacak bir düzenek oldu. “Polis, devletin iç düzeniyle onun kuvvetlerinin artışı arasında hareketli ama buna rağmen istikrarlı ve kontrol edilebilir bir ilişki kurmayı sağlayan hesap ve tekniğ[i]” niteler olmaya başladı.<sup>457</sup>

---

<sup>454</sup> Foucault, Michel, “Büyük Kapatılma”, *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 106.

<sup>455</sup> Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri, 1978-1979*, s. 44.

<sup>456</sup> Foucault, Michel, “Bireylerin Siyasi Teknolojisi”, s. 114-115; Foucault, Michel, “The Political Technology of Individuals”, *Power: Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984 (Volume 3)*, Ed. James D. Faubion, Çev. Robert Hurley vd., The New Press, New York, 2001, s. 410.

<sup>457</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 91, 270-271.

Polis, devlet kurumsallığı içinde işleyen bir kurum, mekanizma veya yapı olarak değil, “devlete özgü olan bir yönetim teknolojisi, yani devletin müdahale ettiği alanlar, teknikler ve hedeflerdir.”<sup>458</sup> Polis, devletin kuvvetlerini, düzenini muhafaza ederek, iyi kullanma ve ayrıca bu kuvvetleri mümkün mertebe yükseltme biçimidir.<sup>459</sup> 18. yüzyılın sonundan itibaren geriye dönük bir okumayla polis devleti olarak kavramsallaştırılan ama o dönemde polis olarak adlandırılan sistem “idareyle iç içe geçmiş, tamamen idarîleşmiş bir yönetim, ve omuzlarında yönetimselliğin tüm yükünü taşıyan bir idare demektir.”<sup>460</sup> Polisle ilgili en önemli metinlerden birinin yazarı Von Justi, 18. yüzyılda, polisi hem devlet iktidarını pekiştiren, gücünü tahkim eden ve devletin bu gücü sonuna kadar kullanmasını sağlayan hem de yurttaşların yaşamlarını iyileştirmek zorunda olan bir kurum biçiminde düşündü.<sup>461</sup> Toplumsal ilişkileri ve varlıklarıyla insanlar ve bizzat nüfus polisin nesnesiydi. Yani artık, bizzat yaşam polisin hedefiydi.<sup>462</sup> Polisin temel ve belirleyici öğelerinden biri, insanı bir etkinliği (*activity*) olan varlık biçiminde ele almak, bu etkinliği onun ve devletin mükemmelliğini tesis ettiği oranda gerçek bir özne olarak kavramaktı.<sup>463</sup> Polis bugünlerde biraz daha farklı bir işlev sürdürse de nüfusla ilişkisi temel olarak benzerdir. Polisliğin işlemesi, sosyal inşası ve bunlara karşı toplumsal rıza mekanizmaları, kurulduğu günden beri benzer bir örüntüde seyrediyor: basın yayın araçlarının, polisiye edebiyat ve filmlerinin işlediği korku, yaygın ve soyut suça eğilimli tahayyülü ve bunun üzerinden kolektif korku inşası, suça eğilimli tipoloji etrafında oluşturulan mitoloji gibi türlü çeşit üretim, nüfus nezdinde polisliği doğallaştırıp arzu edilen bir şeye dönüştürür.<sup>464</sup>

Osmanlı'nın 19. yüzyılda fark ettiği üzere, devletler çoğulluğu arasındaki rekabette dengenin korunması, devletlerin hem kendi hem de diğer devletlerin kapasitesini bilmesine bağlıydı. Batılı rakip/komşu devletlere karşı Osmanlı'nın devlet kapasitesini tespit etmesi ve geliştirmesi gerekiyordu. Dolayısıyla bu dönemde ortaya çıkan istatistik biliminin sağladığı

---

<sup>458</sup> Foucault, Michel, “Omnes et Singulatim”: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”, s. 48.

<sup>459</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 91, 272.

<sup>460</sup> Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri, 1978-1979*, s. 34.

<sup>461</sup> Foucault, Michel, “Omnes et Singulatim”: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”, s. 53, *Polis* toplumsal ve bireysel bedenleri çepeçevre sarma tertibatıdır. Örneğin cinsellik, on sekizinci yüzyılda bir *polis* işine dönüşür. *Polis* sözcüğüne ve *polis* işinin bu dönem sahip olduğu anlam, düzensizliği bastırma değil, “ortak ve bireysel güçlerin düzenli biçimde artırılması” boyutudur. Dolayısıyla geçerli olan “cinsellik polisidir: bir yasaklama katılımı değil, cinselliği yararlı ve genel (kamusal) söylemler yoluyla düzenleme gerekliliği ön plandadır.”; Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, s. 26.

<sup>462</sup> Foucault, Michel, “Bireylerin Siyasi Teknolojisi”, s. 118.

<sup>463</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 91, 280.

<sup>464</sup> Foucault, Michel, “Bakış Açıkları”, *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 82.

verilere ihtiyaç vardı. İstatistik de polis sayesinde oluşturulabilir; zira “devletin kuvvetlerini geliştirme biçimi” olarak polis, devletlerin kendi imkân ve potansiyellerini ölçmesini öngörür. Dolayısıyla istatistik polis tarafından hem mümkün hem de zorunlu kılındı.<sup>465</sup> Böylelikle on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren polisin esas nesnesi nüfus oldu ya da devletin esas olarak insanlara bir nüfus, canlı varlık olarak özen göstermesi gerektiği anlaşıldı.<sup>466</sup> Polisin hedefi, insan çokluğunun varoluşu, pratikleri, davranış ve tutumları gibi “bütün bu toplumsallık alanı” ve toplumdur.<sup>467</sup> Polis ile ütöpik, prosedürel veya bilimsel bir disiplin altında olsun, siyasi teknolojiyle ilişkili biçimde bir tür siyasi rasyonellik gelişti. Devletin kendi doğasına ve erekselliğine sahip olmasından, canlı birey olarak ya da çevreyle ilişki içerisindeki bir nüfusun parçası olarak insan fikrine kadar, devletin artan bir şekilde bireylerin yaşamlarına müdahale etme aracı ve nedeni polistir.<sup>468</sup>

Polisin bu genel çerçevesi yanında, Osmanlı’da polislik pratiği temel olarak nüfusun kimliksel nizamını, kimlik etrafında regülasyonunu hedefledi. Modern yönetim biçimi ve rasyonelitesinin başlangıcı kabul edilen Osmanlı Tanzimat düşüncesinin, devlete ve nüfusa yeni bir düzenleme getirme motivasyon ve momentıyla, “düzen”, “nizam” etrafında şekillendiği söylenebilir. Tanzimat ve nizam kelimeleri, Arapça “nzm” kökünden türemiştir. Nizam kavramı (ve bu kavramdan türetilen, intizam, muntazam, nizamname), “hem reformların temel ilkesi olarak alınır hem de ondan türetilmiş kelimeler Tanzimat’ın sonuçlarını ifade etmek için kullanılır”: nizâm-ı cedid, nizam mahkemeleri, nizamname, kentsel nizam (İntizâm-ı Şehir Komisyonu). Nizam, medeniyetin ve medeni millet olmanın bir koşulu olarak görüldü.<sup>469</sup> Her pre-kapitalist devlet gibi geleneksel dönemde Osmanlı’nın da temel motivasyonu tebaasının gündelik hayatına dahil olmadan artık ürünü toplamaktı. Dolaylı yönetim rasyonelitesinden dolayı topluma nüfuz etme kaygısı taşımadan asayişsizlik ve nizam meselelerini iki biçimde hallederdi. İlkin, kamu düzeninin tesisi ve devamını, aracı/yerel kişi ve yapılara devrederdi. İkinci olarak asayiş olayları yerel güçlerin müdahale kapasitesini aştığında orduyu görevlendirmektir.<sup>470</sup>

---

<sup>465</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 91, 273-274.

<sup>466</sup> Foucault, Michel, “Bireylerin Siyasi Teknolojisi”, s. 120.

<sup>467</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 285.

<sup>468</sup> Foucault, Michel, “Bireylerin Siyasi Teknolojisi”, s. 121; Foucault, Michel, “The Political Technology of Individuals”, s. 416.

<sup>469</sup> Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu’nda Asayiş (1879-1909)*, s. 54-58.

<sup>470</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 49.



Tanzimat'ın nizam getirme motivasyon ve hedefi, sadece, devletle sınırlı değildi. Noémi Lévy-Aksu'ya göre nizamın hedefi, siyasal alana dahil olan ve yönetim süreçlerinin nesnesi nüfusla ilgili bir biçimde düşünöldü. Nitekim nizam kavramına benzer şekilde, 19. yüzyıldaki sözlüklerde huzur, sükûnet, barış veya kamu düzeni olarak tanımlanan "asayiş" kelimesi de topluma dair anlamını içeren biçimde çok geniş bir şekilde kullanılmaya başlandı. Asayiş, bireyden çok nüfusun güvenliği ve huzuruna yönelik bir işaret ve amacı karşılırdı. Nizam ve asayiş kelimeleri sıklıkla bir arada kullanıldı. 1845'te Osmanlı polis teşkilatının kurucu metni olan Polis Nizamnamesi'nde polisin görevi "nizâm ve asayiş-i ammenin muhafazası" biçiminde tanımlandı. 19. yüzyıl Osmanlı'sında kamu düzenin yönetim süreçlerinde merkezi bir konum almasıyla bağlantılı olarak asayiş, polislik için temel bir hedef oldu. Buradan hareketle Lévy-Aksu, "eğer nizâm bir ilkeyse, asayiş de uygulamadır" der.<sup>471</sup>

Polisin idari görev ve sorumluluk almasıyla doğru orantılı olarak, devlet ve toplum arasındaki etkileşim artar ve devletin, polislik işi dolayımıyla toplumu dönüştürme kapasitesi güçlenir.<sup>472</sup> Nitekim asayiş kelimesi polis kaynaklarında bireysel bir suç olarak değil topluma sirayet eden veya etme ihtimali olan, nizam bozucu durumlar için kullanılırdı. Bu anlamda asayiş, toplumsal nizamı tehdit eden veya böylesi bir potansiyeli haiz olayları kapsardı. Buna göre iki kişi arasındaki kriminal bir hadisenin asayiş ile ilgili olması için hadisenin kamu düzenini bozacak bir hal alması gerekirdi. Asayişle birlikte Tanzimat döneminde dolaşıma giren "emniyet" daha çok bireylerin güvenliğiyle ilgiliydi. Kamu düzeni asayişini kapsasa da emniyet, özel olarak, kişilerin ve mallarının güvenliğine dair bir kullanıma sahipti.<sup>473</sup>

Ergüt'a göre devlet ricalinin çekindiği, tek başına suç kategorisi değil, bir tür düzensizlik, nizamsızlıktı. Yönetici elitler ekonomik ve siyasal nedenlerle oluşan toplumsal huzursuzluk döneminde suçun bir isyanı teşvik etme potansiyelinden çekinirdi. Bu cihetle polis gücünün gelişmesi ve büyümesinin nedeni -"adi"- suçun oranı değil, bu suçların mevcut siyasal sisteme yönelme ihtimaliydi.<sup>474</sup> Bunun için kent yoksulları, ayak takımı, dilenciler, serseriler, tembeller, işsizler gibi hayli geniş bir nüfus grubu "ahlaki ve sosyal kontrol"e tabi tutuldu, bu gruplara yönelik yasal düzenlemeler yapıldı ve kanunlarla potansiyel suçlu profilleri belirlendi.<sup>475</sup> Bu

---

<sup>471</sup> Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*, s. 59-60.

<sup>472</sup> Ergüt, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 48.

<sup>473</sup> Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*, s. 62-63.

<sup>474</sup> Ergüt, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 48.

<sup>475</sup> Özbek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)*, İletişim Yay, İstanbul, 2002, s. 92-112.

cihetle, Ergut'a göre Osmanlı polisinin kuruluş amacı, esas olarak ciddi suçlar yerine devlet ve kamu düzenini tesis etmek içindi. Ona göre bu önermeye verilecek örneklerden birisi de "adi cinayetler"e karşı polisin belirgin kayıtsızlığıydı.<sup>476</sup>

Bu noktada öne çıkan kavram, yeni yeni şekillenmekte olan ve kamuyu merkeze alan, "kamu düzeni polisliği" oldu. Kamu düzeni polisliği ise nüfusun gündelik hayatını gözetlemeyi stratejik bir işlev gören anlayıştır.<sup>477</sup> Bu polislik anlayışında, hırsızlık ve cinayet gibi adli ve olağan suçlar, büyük yapısal toplumsal ve siyasal süreçlerle tanımlanır. Bu tanımlama hem siyasal iktidarın niteliğiyle hem de toplum ve siyasal süreçlerdeki güç ilişkileriyle belirlenir. Suç kategorisinin belirlenmesiyle toplumun maddi yönleri denetlenmekte ve müdahale edilmektedir. Örneğin fuhuşla ilgili yasa ve yönetmelikler, aileye ve buna bağlı olarak nüfusa müdahale araçlarıdır. Benzer şekilde serserilik meselesini tanımlama ve müdahale etme süreçleri, üretim biçimi ve ekonomi-politik süreçlerle doğrudan ilgilidir. Serserilik meselesi, toplumun denetlenmesinin doğrudan aracı olup hem toplumsal disiplin normlarının belirlenmesi hem de toplumun bu disiplin normlarına uymasıyla ilişkilidir.<sup>478</sup>

Bu nedenle İstanbul polisi ve adli birimlerin (savcı, mahkeme) içinde olduğu prosedürler ve kurumsallıkla, kamusal alanlarda sosyal ve ahlaki denetimler gerçekleştirildi; tembel, işsiz ve serseri görünen kişilerin risk oluşturması engellenmeye çalışıldı. Serseri, işsiz kesimin polis tarafından sorun çıkarmadan yakalanması, mahkemelerde yargılandıktan sonra bir işe yerleştirilmesiyle muhtemel risklerin çözüleceğine inanıldı. Bu dönemden hazırlanan kanunlarda "potansiyel suçlu" tanımı yapıldı.<sup>479</sup> Söz gelimi Osmanlı sisteminde hayli geniş bir şekilde tanımlanan serseriliğin (*vagrancy*) önlenmesiyle ilgili yapılan hukuki düzenlemeler, devletin idari pratik ve kurallarının toplumsal alana büyüyen müdahalesinin önemli enstrümanı oldu. Önleyici polislik, serserilik meselesi etrafında geniş bir şekilde kullanıldı. Osmanlı polis kaynakları, maddi bir kayba neden olmadan her türlü davranışın önlenmesini polisliğin asli görevi olarak belirledi. Bundan dolayı serserilerin süreklileşmiş bir denetim ve gözlem altında tutulması gerektiğinin altı çizildi. Ergut'a göre, kamu düzeni gerekçesiyle Osmanlı polisi gücünü gittikçe tahkim etti.<sup>480</sup> Polislerin geniş yetkileri "potansiyel suçlu" ve

---

<sup>476</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 121, 124.

<sup>477</sup> Ergut, Ferdan, "Policing the Poor in the Late Ottoman Empire", s. 149.

<sup>478</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 69-70.

<sup>479</sup> Özbek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)*, s. 103.

<sup>480</sup> Ergut, Ferdan, "Policing the Poor in the Late Ottoman Empire", s. 151.

kent yoksulları arasındaki sınırı belirsizleştirdi ve böylece kent yoksullarının sosyal ve ahlaki anlamda kontrolü için bir araç sundu. Polisin sosyal ve ahlaki kontrol işlevi, toplumsal kontrol mekanizması edinmesine vesile oldu.<sup>481</sup> Serserilikle ve yoksul kesimle böylesi bir mücadele, temel olarak “emek mobilizasyonunu” engellemeye yönelik bir hareketti. Emekçilerin çalışma yerlerini terk etmesi ve şehirlere gelmesini engelleme çabası, dönem içinde Osmanlı'nın yaşadığı emek gücü eksikliğiyle doğrudan ilişkiliydi.<sup>482</sup>

Polislik işi ve polislerin sivilleşmesine yönelik düzenlemelere rağmen, askerlerin kontrolü sürdü. Modern polis örgütünün Osmanlı'daki bu seyrini Ergut iki sosyopolitik zemin üzerinden ifade eder. İlki, polis örgütünün kamusal finansmanını ve merkezî mahiyetini sınırlayan esas unsur, merkezdeki ordu ile yereldeki dinamiklerin polislik işindeki çatışması/mücadelesidir. İkincisi ise imparatorluk coğrafyasının jeopolitik heterojenliği, yani farklı kültürel<sup>483</sup> ve tarihsel toplumsal grupların ve yerel dinamiklerin merkezî ve tek biçimli bir polislik örgütlenmesine imkân tanımayan yapısıydı. Merkezî bir polislik deneyimini böylesine farklı bir toplumsal ve siyasal coğrafyaya yaymak hayli güçtü. Zira Suriye'de geliştirilen bir öneri ve uygulama, Balkanlar'da uygulanamıyordu. Ergut, kamusal bir polis kuvvetinin kurulmasına yönelik güçlü bir moment olan Tanzimat dönemine rağmen, “devletin toplumsal güçlerin direncini devre dışı bırakacak kadar topluma nüfuz edemediği ortaya çıkmıştı” der. Polislik işi idari bir mesele olarak görülmesine rağmen, polisler ağırlıklı olarak ordudan seçilmeye devam etti ve 19. yüzyıl boyunca polislik ordudan özerkleşemedi. Ordunun polislik işindeki ağırlığı ve kolektif sorumluluk geleneğine göre polislik işini ve asayişini yerel güçlere bırakması, etkili ve merkezileşmiş bir polis gücünün oluşmasının önündeki engeldi.<sup>484</sup> Bu genel tabloya rağmen 19. yüzyıl boyunca, özellikle de İstanbul'daki, polis teşkilatı tedrici bir şekilde askerî

---

<sup>481</sup> Özbek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)*, s. 103.

<sup>482</sup> Ergut bunun için şu örneği verir: 1830'larda, Batı Anadolu'da kapitalist çiftlikler kurmaya gelen İngilizler, Avrupa'ya kıyasla bölgedeki emek gücünün az olmasından ve kısıtlı olan emek gücünün yüksek ücretlerde seyretmesi üzerine iflas etmiştir; *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 124.

<sup>483</sup> Osmanlı heterojen seyreden ve gerilimlere, çatışmalara evirilen kültürel farklar bulunuyordu. Osmanlı seçkin kültürüne karşı, yerel kültürler ve/veya yerleşik kültürlerle göçebe kültürü arasındaki farklar Müslüman veya gayrimüslim tebaa fark etmeksizin bütün sosyal grupların içerisinde bulunuyordu. Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, Çev. Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yurt Yay., 6. Baskı, İstanbul, 2010, s. 76.

<sup>484</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 112-115, 119-120.

vasıflarından arındırılan bir güç haline getirilirken, özellikle jandarma teşkilatı askerî özelliklerini korudu.<sup>485</sup>

Polisin askerî özelliğinin seyrelmesi veya yoğunlaşması, toplumun kültürel ve demografik heterojenlik yapısına bağlıdır. Osmanlı gibi etnik ve kültürel olarak heterojen olan ülkelerde kolluğun askerî mahiyeti yüksektir. Benzer biçimde 19. yüzyılda “İngilizlik” bilincinin oluştuğu İngiltere’de polisin askerî niteliği seyrelemişken, nüfusun büyük çoğunluğunu köylülerin oluşturduğu, bir “Fransızlık” kimliğinin oluşmadığı ve Fransızcanın yaygınlaşmadığı Fransız polisinin askerî nitelikleri hayli yüksekti. İngiliz polisinin sömürgelerinde, anavatandaki polislik biçimini değil de kıta Avrupa modeli olan askerî mahiyetteki polislik biçimini uygulamasının nedeni sömürgelerin heterojen nüfusundan kaynaklanırdı. Osmanlı’da askerî kuvvet ve anlayışın polislik işinden uzaklaşmaya yönelik amaç ve eğilimi, bir yanıyla zorunlu askerlikle ilişkiliydi. Yurttaş ordularının tesisi, genç nüfusu askere almaya dayanırdı. Devletler ve ordular, asker toplama süreçlerinde, toplumsal rızaya dayanmak istedikleri için, iç güvenlik işlerine dahil olmak istemezdi. Çünkü iç güvenlik hizmetini yerine getirmek, bir anlamda toplumla gerilimli bir ilişkisi içinde olmak veya böyle bir gerilim riskine kapı aralamak demektir. Ayrıca ordu, küçük asayiş olayları karşısında bile yıkıcı bir şiddet üretebiliyordu.<sup>486</sup>

Dünyada da olduğu üzere, Türkiye’de polisin asıl işin suçu engellemekten, suçla mücadele etmekten çok nüfusun düzenlenmesi, kontrolü ve regülasyonudur. Polislik, kendi şemalarını toplumsal bünyeye aktaran bir ilke ve polis ise belirlenmiş stratejilerle nüfusun somut ve soyut bir çerçevede yaşamasını temin etmeye yönelik bir düzenektir. Nihayetinde polisliğin önemli bir işlevi, nüfus içinde normal ve anormal kategorisini güvenlik söylem ve pratikleriyle ilişkilendirerek kriminal, suçlu, suça eğilimli, “adi” veya “siyasi” suçlu gibi söylemler üzerinden birey ve grupları tanzim etmektir. Suç edimi ve/veya polislik pratiği, söylemsel bir stratejiyle toplumsallaşarak nüfusun regülasyonunda etkili olur. Takip eden bölümde polisin nüfusun kimliğini yaratan bir düzenek işlevi görmesini ve suç ve suçlunun anormalleştirilme sürecini tartışacağım.

### **2.3.2.1. Siyasilenen ve asayişini temin eden yardımcı bir aktör olarak toplum**

---

<sup>485</sup> Swanson, Glen W., “The Ottoman Police”, s. 252-253.

<sup>486</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 37, 64-65.

Osmanlı'nın Batılılaşma sürecinde kentlerdeki nüfus "kötü alışkanlıklar" edindi ve yeni kriminal pratikler sergiledi. Kentin artan nüfusuyla birlikte uzmanlık ve organize olmayı gerektiren yeni suç biçimleri yaygınlaştı. Hırsızlık, dolandırıcılık, yankesicilik, kasa hırsızlıkları gibi teknik bilgi gerektiren, Batı'nın asayişsizlik meseleleri artık Osmanlı'da da görüldü.<sup>487</sup> Bununla birlikte ve farklı dinamiklerin beslemesiyle toplumun, basının, elit kesimin suç ve asayiş meselelerine ilgisi yükseldi. Osmanlı'da 20. yüzyılın başında kamunun asayiş ve suçla ilgili endişesi (*anxiety*), suç ve dedektif kitapların yaygın bir şekilde çevrilmesi ve okunmasında da görülebilir. Nat Pinkerton, Arsène Lupin ve Sherlock Holmes'un maceraları, II. Meşrutiyet döneminde genişçe bir takipçi kitlesi tarafından okunuyordu. 1913 yılında da bu Batılı karakterlerin emsali olan Aman Vermez Avni'nin maceraları yayınlanmaya başlandı. Aman Vermez Avni'nin maceraları, çoğunlukla, İstanbul'un yeraltı dünyasındaki cinayet hadiseleriyle, soygunlarla ve yeni zengin olmuş karakterin yaşamlarıyla ilgili olup elit grubun, şehirde yeni yeni zuhur eden tehlikeli sınıflara (*muzır eşhas*) dair kaygılarını yansıtıyordu.<sup>488</sup> Bu kaygı ve Osmanlı "avam"ının elit/makbul kahramanlardan ziyade kendi çevresi/hayatından kesitleri içeren olaylara ilgisinden dolayı Aman Vermez Avni'nin yaratıcısı Ebüsüreyya Sami Bey, asayişsizliğin öznesi Faka Basmaz Zihni, Cin Ali, Fırlama Tefik, Pamuk Müjgan ve Çolak Ahmed gibi anti-kahramanların olduğu başka bir diziyi yayınladı.<sup>489</sup> Ergut'a göre popüler kültürdeki kurgusal anlatılara suç meselesinin katılması, seçkinlerin suç fenomenine karşı artan duyarlılığının bir göstergesiydi. Ona göre bu kurgusal anlatılar seçkin zümrenin kentte ortaya çıktığını düşündüğü "tehlikeli sınıflar" ile ilgili olan kaygılarını yansıtmaya yanında bizzat bu kaygıları besleyen bir etkiye de sahipti.<sup>490</sup> Netice itibarıyla bu dönemdeki edebi üretim, suç meselesinin sorunsallaştırılması, toplumsal bir bilinç tesisi ve kitlelerin mobilize edilmesinde yeni ve hayli etkili bir araç işlevi gördü.<sup>491</sup>

Asayişsizlik ve suç meselesinin kamuoyunun gündemine girmesinde gazete haberlerinin etkisi vardı. Lévy-Aksu'ya göre II. Abdülhamid'in basın üzerinde ciddi bir sansür uygulayan otoriter yönetimi bile suç meselesini işleyen haberleri sansürlemeye çalışmadı. Aksine devlet,

---

<sup>487</sup> Toprak, Zafer, "Osmanlı'nın Son Döneminde Hırsızlar, Dolandırıcılar, Yankesiciler", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 5*, İstanbul, 1986, s. 1272.

<sup>488</sup> Ergut, Ferdan, "Policing the Poor in the Late Ottoman Empire", s. 153.

<sup>489</sup> Toprak, Zafer, "Türklerin Şarlok Holmes'i Aman Vermez Avni", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 5*, İstanbul, 1986, s. 1274-1275.

<sup>490</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 247-248.

<sup>491</sup> Toprak, Zafer, "Türklerin Şarlok Holmes'i Aman Vermez Avni", s. 1274.

asayışsizlik ve suç hadiselerinden halkı haberdar etmek istedi. Bu suretle, suç söylemi yayılabilir, toplumsal özneleşme ve normalleşme sağlanabilirdi. Asayiş meselesinde suç failliği ve suçu önleme anlamında iki önemli dinamik veya aktör bulunur. İlki, devletin asayiş ve kamu düzeni gerekçesiyle kolluğu toplumsal alanda işlevsel kullanması ve böylelikle topluma müdahale etmesini ifade eder. Haliyle devlet, kamu düzenini tesis etme adına bizzat toplumun rızasına dayanarak toplumsal alanı düzenler. Asayiş meselesindeki diğer aktör de müesses nizama dolaylı olarak itiraz eden, özellikle alt sınıf toplumsal grupların, asayışsizlik yaparak ve asayişin aktörü olarak muhalefet odağı olmasıdır. Yani söz konusu olan ekonomik, sosyal ve siyasal açıdan dezavantajlı grupların mevcut sisteme asayışsizlik pratiğiyle itiraz etmesidir. Toplum, sadece, asayışsizlik hadiselerinde aktör olarak kamu düzeninin tesisine itiraz ederek ve muhalefet ederek “negatif” bir tutum takınmaz. Ayrıca asayışsizlik üzerinden yönetim süreçlerine de müdahale ederek, “üretken” bir pozisyon da alır. Lévy-Aksu’nun da belirttiği gibi, özellikle II. Meşruiyet döneminden başlayarak, gazetelerin üçüncü sayfalarında işlenen asayışsizlik hadiseleriyle toplumsal ve entelektüel elit, devletin yönetim süreçlerine ve toplumsal denetim mekanizmalarına müdahale ediyordu. Üçüncü sayfa haberleri, siyasi eleştirilerin sıkı bir şekilde engellendiği bir ortamda, devlet yönetimini dolaylı bir şekilde eleştirme mekânı gibi işliyordu.<sup>492</sup>

Asayiş ve polislik işinin sorunsallaştırılmasının farklı bir dinamiği daha bulunuyor. Polis, modern devletlerin bir nüfus regülasyonu olarak işlettiği kimlik politikalarının aktörlerindedir: “modern devlet, aynı anda hem nüfusları kuşatan hem de bireyleri kimliklendiren şey olarak görünür. ‘Polis’ ise bu çifte denetimin kesişme noktasında ortaya çıkar.”<sup>493</sup> Polisin kimlik politikalarındaki aktörlüğü hem polis memurlarının makbul bulunan nüfus grubundan seçilmesiyle hem de makbul olan ve olmayan nüfus gruplarına yaklaşım farkıyla belirlenir. Osmanlı’da polisler, çoğunlukla, makbul olan Müslüman ve sonrasında Türk grup arasından seçiliyordu. 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Osmanlı’nın Batılı devletler tarafından gayrimüslimlerin şartlarının iyileştirilmesi için zorlandığı reform kalemlerinden biri polis ve jandarma sayısının nüfus gruplarının oranına göre istihdamı oldu.<sup>494</sup> Kolluk içinde

---

<sup>492</sup> Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu’nda Asayiş (1879-1909)*, s. 134-160.

<sup>493</sup> Gros, Frédéric, “Derslerin Bağlamı”, s. 465.

<sup>494</sup> Söz gelimi 1895’te yaşanan Ermeni katliamları sonucunda Batılı devletlerin sıkıştırmasıyla yayınladığı bir iradeyle islahat programı açıkladı. Islahatta “gayrimüslimler nüfus içindeki oranlarına göre polis ve jandarmaya kabul edilecek” denildi (Georgeon, François, *Sultan Abdülhamid*, s. 337); genel olarak dış ülkelerin nüfus oranında kamu görevlerinde temsiliyle ilgili bkz. DüNDAR, Fuat, *Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2008, s. 98-106.

gayrimüslim görevliler olsa da çalışanların ekseriyeti Müslümandı.<sup>495</sup> Osmanlı, İslamcı veya Türkçü siyaset izlediği veya bir nüfus grubu tehdit görüldüğü dönemlerde buna göre kolluk istihdam ediyor ve bu doğrultuda mevcut çalışanlardan sakıncalı grup mensuplarını tasfiye ediyordu.<sup>496</sup>

Polislik pratiği ise makbul bulunmayan, özellikle gayrimüslim ve diğer grupları hedefleyerek nüfusun bir kimlik çerçevesinde regülasyonun temel araçlarından biri oldu. Polisin hedef aldığı bir kimlik grubu, doğal olarak suçla özdeşleşiyordu. Örneğin 1916'larda polisin asıl işlerinden biri "Kürtlerle ilgili ve Kürtçe kaynaklara yönelik polisiye operasyon" yapmaktı.<sup>497</sup> Böylelikle polisliğin kendiliğinden koruyucusu ve kurucusu olduğu kimlik, nüfus için bir normallik kategorisi olarak işledi. Son dönem Osmanlı'da asayişin kamusallaşmasıyla polisliğin özdeşleştiği Müslüman ahali, siyasal ve toplumsal meselelerde "vigilante"<sup>498</sup> oldu. Gayrimüslim unsurların siyasal devinimlerinde veya bir devlet olarak Osmanlı'nın kitle seferberliğine ihtiyaç duyduğu dönemlerde olduğu gibi devlet, asker ve polisin "yetersiz" kaldığı durumlarda Müslüman ahali -yardımcı- bir güç olarak konumlandı.

26 Ağustos 1896'da Ermeni Devrimci Hareketi'ne bağlı 26 kişilik bir Ermeni komando grubu tarafından Galata'daki Osmanlı Bankası Genel Müdürlüğü'nün basılıp işgal edilmesi<sup>499</sup> ve hemen akabinde yaşananlar buna ilk örneklerdendi. Banka baskınına katılanlardan Armen Garo'nun anılarından anlaşıldığına göre, Fransa'da üniversite okurken 1895 yılında yaşanan Ermeni katliamlarından etkilenip politikleşti. İlk bu dönemde, kendisi gibi Fransa'da eğitim

---

<sup>495</sup> Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*, s. 200.

<sup>496</sup> 1914'te Emniyet-i Umûmiyye Müdüriyeti talimatıyla "şer olmaları melhuz bulunan [düşünülen]" Ermeni polisin görevlerine son veriliyordu; Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 264, 346.

<sup>497</sup> Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 405.

<sup>498</sup> *Vigilante*, kanuni bir yetkiye sahip olmamasına rağmen şiddet kullanarak kanun ve düzeni sağlayanları tanımlar. Literatürde ise müesses nizamla özdeşleşen bireyler veya grupların, kurulu düzeni savunmak için resmî/yasal sınırları ihlal eden/resmi sınırlardan taşan şiddet araçlarına başvurmasını ifade ediyor. Buna göre, bir şiddet biçimi olarak "vigilantizm" (Türkçedeki karşılığı İslam hukukuna dayanan "ihkak-ı hak" olarak da geçiyor), kurumsal bir şiddet biçimi olarak, makbul bulunan grupların sosyopolitik düzen ve yapıya tehdit olduğunu düşündüğü gruplara karşı geliştirdiği fiziksel ve sembolik şiddeti ifade ediyor; (Jon Rosenbaum H. - Sederberg, Peter C., "Vigilantism: An Analysis of Establishment Violence", *Vigilante Politics*, Der. H. Jon Rosenbaum - Peter C. Sederberg, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2016, s. 4). Vigilantizm en genel olarak organize, yasadışı, muhafazakâr, suça yönelik, failleri devletin kolluğu veya normal vatandaşlar olan, bir toplumsal hareket veya toplumsal tepkiyle oluşan bir şiddet biçimi olarak tanımlanıyor; Johnston, Les, "What is Vigilantism?", *The British Journal of Criminology*, Vol 36, No 2, 1996, s. 221.

<sup>499</sup> Eldem, Edhem, "26 Ağustos 1896 'Banka Vakası' ve 1896 'Ermeni Olayları'", *İmparatorluğun Çöküş Döneminde Osmanlı Ermenileri Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları [Konferansı]*, 23-25 Eylül 2005, Yay. Haz. Fahri Aral, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2011, 135.

gören Osmanlı Ermenisi öğrencilerle birlikte “intikam eylemi” yapmayı kararlaştırdılar.<sup>500</sup> “İstanbul Taşnak Merkez Komitesi” adına Türk ve Ermeni halklarına, ayrıca da Batılı devletlerin İstanbul’daki elçiliklerine hitap eden, baskının nedeni ve taleplerini sıralayan bildirimler iletildi. “Türk halkına” seslendikleri bildirimde, Ermeni katliamlarından sorumlu tuttukları hükümeti desteklememeye ve sorumluluk almaya çağırıyorlardı. Benzer biçimde Avrupa devletlerini katliamlara sessiz kaldığı için suçluyor, müdahale etmeye ve reformlar için sultana baskı yapmaya davet ediyorlardı.<sup>501</sup> Banka baskının amacı, genel olarak, Avrupa devletlerini Ermeni meselesine dahil etmek, Ermeni halkının maruz kaldığı baskı ve şiddeti sonlandırmak ve Ermeniler arasında bir mobilizasyon sağlamaktı.<sup>502</sup>

“Ermeni Devrimci Federasyonu” imzasıyla saraya iletilen dört maddelik talep listesinde, baskınla birlikte “İstanbul’da gerçekleştirilen katliamın hemen durdurulması”, bankaya kolluk saldırılarının son bulması, Ermeniler için reform yapılması ve tutuklanan yoldaşlarının salıverilmesi bulunuyordu.<sup>503</sup> Esas olarak banka baskını “Osmanlı başkentinde kaos ve kargaşa yaratarak”, komitacıların esas amaçları olan, Batılı devletlerin askerî müdahalesine zemin oluşturmaya çalışıyordu.<sup>504</sup> Edhem Eldem, Osmanlı Bankası baskını yapan grubun yeni ayaklanmalar başlatmak, böylece Osmanlı’yı ticari ve mali olarak çökerterek aşağı sınıfların kapsamlı ve radikal bir isyan gerçekleştirmesine zemin olmak istediğini aktarıyor. Nihayetinde Batılı devlet temsilciliklerini etkilemeye yönelik olan bu eylemin “modernlik” boyutuna dikkat çeken Eldem, “modern anlamda tedhiş eylemlerinin en erken örnekleri arasında yer alan bu baskının terör/tehdit/şantaj boyutunun ötesinde (ne kadar gerçekçi olursa olsun) ekonomik ve malî krize bağlı devrim kurgusuyla birlikte düşünülmüş olması, tedhiş ve sosyal hareketler tarihi açısından önemli bir olgu” olduğunu söylüyor.<sup>505</sup> Armen Garo da banka baskını Avrupa devletlerini Osmanlı’ya müdahaleye zorlamak için yaptıklarını anlatıyor.

Girişim [banka baskınından bahsediyor] umduğumuz gibi başarılı olursa İstanbul Avrupalı silahlı güçlerce işgal edilir ve Ermeni Meselesi arzu ettiğimiz gibi çözüldü. (...) Bununla beraber büyük Avrupa devletleri daha geçtiğimiz Mayıs’ta, bir daha İstanbul’da herhangi bir karışıklık olduğunda düzen korumak üzere on iki

---

<sup>500</sup> Garo, Armen, *Osmanlı Bankası Baskını: Armen Garo’nun Anıları*, Çev. Attila Tuygan, Belge Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2015, s. 99-100.

<sup>501</sup> Dadrian, Vahakn N., *Ermeni Soykırımı Tarihi: Balkanlardan Anadolu ve Kafkasya’ya Etnik Çatışma*, Çev. Ali Çakıroğlu, Belge Yay., İstanbul, 2008, s. 218-219.

<sup>502</sup> Morris, Benny - Ze’evi, Dror, *The Thirty-year Genocide: Turkey’s Destruction of its Christian Minorities, 1894–1924*, Harvard University Press, Cambridge, MA and London, 2019, s. 105.

<sup>503</sup> Garo, Armen, *Osmanlı Bankası Baskını: Armen Garo’nun Anıları*, s. 99-100.

<sup>504</sup> Dadrian, Vahakn N., *Ermeni Soykırımı Tarihi: Balkanlardan Anadolu ve Kafkasya’ya Etnik Çatışma*, s. 223.

<sup>505</sup> Eldem, Edhem, “26 Ağustos 1896 ‘Banka Vakası’ ve 1896 ‘Ermeni Olayları’”, 130-131.



savaş gemisindeki askerlerini karaya indirecekleri konusunda Padişahı uyarmamış mıydı? Bunu aklımızda tutarak Osmanlı Bankası işgalini büyükelçileri tehditlerini yerine getirmek zorunda bırakma aracı olarak planlamıştık. Adı Osmanlı olsa bile bankanın gerçekte bir Avrupa işletmesi olduğunu biliyorduk. Ayrıca bankanın 150 Avrupalı memurunu rehine almayı başarmamız halinde büyükelçilerin müdahalesi kaçınılmaz olurdu.<sup>506</sup>

Buna karşın 1896 Osmanlı Bankası baskınıyla eş zamanlı olarak Ermenilere karşı gerçekleştirilen pogromda devlet ve polis, Müslüman halkla birlikte fail olarak konumlandı.<sup>507</sup>

Pogrom sırasında “cinayetler asker ve polisin gözü önünde işleniyor” ve “hatta zaman zaman cinayetlere destek” veriyordu.<sup>508</sup> Bazı tarihçilere göre “örgütlü katliam”<sup>509</sup> olarak anılan ve imparatorluk başkentinde 30 saat süren pogrom için Eldem, “sivil nüfus tarafından sistematik bir şekilde sokakta rastlanan” Ermenilerin hedef alındığını, “tek tipte ve çok sayıda üretilmiş olan bu sopalar[ın] karakollar tarafından halka dağıtıl[dığını]” söyler. Eldem, “katliam, başladığı gibi emir üzerine sopaların toplanması ve öldürmenin yasaklanmasıyla ikinci günün akşamında sona erdirilmişti” diye aktarır.<sup>510</sup> Batı devletleri ve Rusya tarafından Osmanlı üzerinde kurulan baskıyla, Ermenilerin maruz kaldığı bu şiddetin sonlandırıldığı söylenir.<sup>511</sup>

19. yüzyılın sonlarına doğru Ermeni hareketinin mücadelesinde dış devletleri de yanına almaya dönük politik ve toplumsal devinimlerine karşı Osmanlı'nın “II. Abdülhamid'in kararı neticesinde daha sert ve tavizsiz askerî ve paramiliter şiddete yönelmesi” söz konusuydu. Eldem'e göre bu pogrom, “geleneksel katliam ile modern devletin kesiştiği bir nokta”da duruyor.<sup>512</sup> Eldem'in ifade ettiği gibi sonuç olarak 1890'lerde yaşanan şiddet hadiseleri, öncesinde yaşanan geleneksel katliamlardan (öç alma veya yerel şiddet hadiselerinden) hayli farklıydı. Zira bu katliamlar, devlet-destekli sistematik pogromlara dönüyordu. Eldem'in söylediği üzere, devlet veya devlet kurumsallığı içerisindeki bazı birimlerin bu şiddet

---

<sup>506</sup> Garo, Armen, *Osmanlı Bankası Baskını: Armen Garo'nun Anıları*, s. 104.

<sup>507</sup> Lévy-Aksu'ya göre “görgü tanıklarının ve diplomatik temsilcilerin gözlemleri, Osmanlı Devleti'nin ve polis kuvvetlerinin olaylara dahliyle ilgili fazla bir kuşkuyla yer bırakmamakta, devlet ve polis, Müslüman halk kitlelerini Ermenileri katletmeye kışkırtmakla suçlanmaktadır” (*Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*, s. 208); yabancı basının banka baskını sonrasında yaşananları haberleştirme biçimiyle ilgili bkz. Gürçan, Çilesiz, *İstanbul'da 30 Saatlik Kaos: 26 Ağustos 1896 Osmanlı Bankası Baskını ve Ermeni Katliamı*, Belge Yay. İstanbul, 2015.

<sup>508</sup> Gürçan, Çilesiz, *İstanbul'da 30 Saatlik Kaos: 26 Ağustos 1896 Osmanlı Bankası Baskını ve Ermeni Katliamı*, s. 112.

<sup>509</sup> Kieser, Hans-Lukas, *İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*, Çev. Atilla Dirim, İletişim Yay., 2005, s. 218.

<sup>510</sup> Eldem, Edhem, “26 Ağustos 1896 ‘Banka Vakası’ ve 1896 ‘Ermeni Olayları’”, 128.

<sup>511</sup> Morris, Benny - Ze'evi, Dror, *The Thirty-year Genocide: Turkey's Destruction of its Christian Minorities, 1894–1924*, s. 106.

<sup>512</sup> Eldem, Edhem, “1896'da İstanbul'daki Pogromu Abdülhamid Önlemedi Değil, Önlemek İstemedi”, *Agos*, 25 Ağustos 2017, s. 9.

pratikleriyle Ermeni nüfusu korkutarak (*terrorize*) boyun eğdirmeye çalıştığına dair bolca (*ample*) kanıt bulunuyor.<sup>513</sup> Bununla beraber, özellikle de Osmanlı Bankası baskınına takip eden pogrom, sivillerin asayiş ve nizama katılması anlamında önemliydi.

Müslüman Osmanlıların asayişini sağlamaya yönelik pratikleri pogromla da bitmedi. Garo, ellerinde tuttıkları rehinelerle birlikte bankanın içinde oldukları ve sarayla müzakerenin sürdüğü sırada, hayli kalabalık Müslüman “protestocu” bir grubun (yarıdan fazlasını “beyaz sarıklı softalar” diye tarif ediyor) binayı kuşatan askerlere rağmen kapılara saldırdığını ve içeri girmeye çalıştığını söylüyor. Bu hareketin bankayı saran askerlerin komutanının bile hoşuna gitmediğini ama kalabalığı durduramadığını belirtiyor. Devamında, müzakereler sonucunda kendilerine padişah affı çıkması üzerine Osmanlı Bankası genel müdürünün teknesiyle Fransa’ya nakilleri için bekledikleri sırada toplanan kalabalıktan “çoğu softa” olan bir kesimin teknelerle kendilerine saldırmaya çalıştığını, onlara refakat eden kalabalık Osmanlı askerlerinin sessiz kaldığını ve İngiliz savaş gemisinin araya girmesiyle saldırıdan kurtulduklarını aktarıyor.<sup>514</sup>

Hakeza Noémi Lévy, II. Abdülhamid döneminde başkent İstanbul’da kamu düzeninin korunmasında birbirini tamamlayan iki dinamiğin belirleyici olduğunu söylüyor: polislik, muhbirlik, jurnalcılık ile “bastırma mekanizması”. Ona göre bu iki dinamik/mekanizmadan ilki, özellikle potansiyel ya da gerçek muhalif bireylerin gözetlenmesinde, kontrolünde ve ikincisi Osmanlı Bankası baskınıyla sivil Ermenilere yönelik pogrom örneğinde olduğu gibi toplulukları bastırma işlevinde kullanılıyordu. Bireysel bazda kontrol ve gözetleme süreci polislik, muhbirlik gibi bir kolu saraya uzanan Zaptiye Nezaret’ine paralel bir yapı boyunca farklı aktör ve kurumsal mimariyi içeriyordu. Baskı mekanizmasında ise formel olarak devlet kurumsallığı içerisinde olmayan, fakat herkes tarafından kamu düzeninin yazılı olmayan kurallarıyla da yönetilen İslami mahalle<sup>515</sup> fenomeninden de neşet eden mahalle seçkinleri kabadayı, eşraf, dinî görevliler ve/veya pogromdaki gibi sıradan Müslümanları kapsayan bir makbul nüfusun, farklı bir grubu bastırmasını kapsıyordu. Lévy’ye göre nüfusun gözetlenmesi ya da bastırılması pratikleriyle kamu düzeni tesis edilebiliyordu. Haliyle bu iki düzenin/dinamiğin

---

<sup>513</sup> Eldem, Edhem, “The Thirty-Year-Genocide, 1894–1924: Focusing on Abdülhamid’s Reign: Massacres or Genocide?”, *Journal of Genocide Research*, 22:4, 2020, s. 549, 551.

<sup>514</sup> Garo, Armen, *Osmanlı Bankası Baskını: Armen Garo’nun Anıları*, s. 126, 140.

<sup>515</sup> Mardin Osmanlı’da “topluluğun en küçük faal birimi” olarak ifade ettiği mahalleyi sıradan idari bir birim olmanın ötesinde bir kurum, *ethosa* sahip bünye, sosyal insanın olduğu bir cemaat (*community/gemeinschaft*) biçiminde açıklar; bkz. Mardin, Şerif, “Türkiye’de Din ve Laiklik,” *Türkiye’de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, Der. Mümtaz’er Türköne – Tuncay Önder, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s. 72-76.

eklemlenmesiyle kamu düzeni sağlanıyordu.<sup>516</sup> Benzer biçimde 19. yüzyıl sonlarında Avrupa’da da görüldüğü gibi “tek dinin var olduğu ülkelerde bile inanç temelinde (siyasal olarak) seferber edilen kitleler, ister dinsel ister laik olsun başka blokları dengeleyen bloklar oluşturmuştur her zaman.”<sup>517</sup>

Nüfusun polislik pratikleriyle kolektifleştirilmesi, yardımcı bir aktör olması ve kimlik süreçleri üzerinden regülasyonu sonraki dönemlerde de sürdü. İttihat ve Terakki II. Meşrutiyet’ten sonra siyasal programını uygulamak, içerideki toplumsal mobilizasyonu kontrol etmek, azalan devlet kapasitesi yüzünden sorun yaşadığı devletlere “farklı” bir güçle cevap verebilmek ve nüfusun desteğiyle gücünü tahkim etmek için kolektif eylemler organize etti. Kamuoyu oluşturmaya çalıştığı bu kitle seferberlikleri, zamanla gayrimüslim karşıtlığına ve milli kimliğin kurulmasına neden olacaktı. Cemiyet, Osmanlı’da kitle mobilizasyonunu harekete geçiren ve politikaları çerçevesinde kontrol eden ilk siyasal örgüttü.<sup>518</sup> 1908’de Bosna-Hersek’in Avusturya-Macaristan tarafından ilhakı ve Bulgaristan’ın bağımsızlık ilanı karşısında ilkin “kendiliğinden” sonra da İttihat ve Terakki hükümetinin destek ve teşvikiyle kitlesel “boykot” ve sokak gösterileri organize edildi.<sup>519</sup> “Modern bir toplumsal hareket olarak” görülen kitle hareketi ve boykotlar, öncesinde yerel/bölgesel ölçekli, sınırlı bir katılıma sahip ve kendiliğinden gelişen reaksiyoner kitle hareketlerinden; amaç, katılımcı sayısı, kapladığı coğrafi alan, süre, eylem araçları bakımından farklılaşıyordu. Ayrıca bu kitle boykotunun öne çıkan özelliği, kamunun bir güç kaynağı olarak öne çıkması, beş ay gibi bir süreye yayılması ve geleneksel olarak siyasal süreçler dışında bırakılmış kesimlerin siyasal alanda aktör olmasıydı.<sup>520</sup>

---

<sup>516</sup> Lévy, Noémi, “Yakından Korunan Düzen: Abdülhamid Devrinden İkinci Meşrutiyet Dönemine *Bekçi Örneği*”, *Osmanlı’da Asayiş, Suç ve Ceza: 18. – 19. Yüzyıllar*, Der. Noémi Lévy - Alexandre Toumarkine, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, Baskı Yılı Yok, s. 135-136.

<sup>517</sup> Hobsbawm, Eric J., *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, s. 104.

<sup>518</sup> Ahmad, Feroz, *İttihat ve Terakki 1908-1914*, Çev. Nuran Yavuz, Kaynak Yay., 5. Baskı, İstanbul, 1999, s. 196.

<sup>519</sup> Boykot kavramının serencamı dilin moderniteyle birlikte hızlı değişime ve deneyim dönüşümüne yetişememe örneklerinden birisidir. Boykot (*boycott*) kavram ilk olarak 1880’lerin ortasında çıktığı İrlanda’dan bütün dünya dillerine, oralarda fiili olarak bir toplumsal mobilizasyon biçimi olarak görülse de, çevrilmeye çalışıyor ama uygun bir karşılık bulunamayınca Almanca, Fransızca, Felemenkçe ve Rusça gibi dillere olduğu gibi geçiyor. Osmanlı da boykotu Osmanlılaştırmaya çalışsa da nihayetinde Fransızcadan olduğu hali “boykotaj” olarak kullandı. Boykot kavramı için bkz. Çetinkaya, Y. Doğan, *1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi*, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s. 59-65.

<sup>520</sup> Çetinkaya, Y. Doğan, *1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi*, s. 31-32, 35-36.

Fakat bu boykot hareketleri ve kitle mobilizasyonları zamanla “gayr-i Müslim cemaatlerinin tasfiye edilme sürecinin önemli bir bileşeni”<sup>521</sup> olacaktı. Halbuki II. Meşrutiyet’in ilanından 31 Mart Vakası’na (1909) kadarki dönemde gerçekleşen boykot ve sokak mobilizasyonunda öne çıkan tematik idealler Osmanlılık, hürriyet ve müsâvat (eşitlik) idi. Otorite boşluğunun yaşandığı, devlet kurumsallığının ve idari birimler arasında koordinasyonun azaldığı bu dönemde, kitle mobilizasyonu İttihat ve Terakki’nin tam kontrolü eline almasıyla tersine dönecek ve bu dönemden başlayarak toplumsal mobilizasyonun çerçevesi değişecekti.<sup>522</sup> Balkan Savaşları’ndan sonra boykot hareketi, merkezî iktidarın söylem ve stratejileriyle paralel biçimde, çok daha milliyetçi bir çizgiye saptı. Bu cihetle, 1913’ten sonra, kolluğun da içinde olduğu veya göz yumduğu süreçte, boykot cemiyetleri taşrada çeteleşerek, gayrimüslimlerin tasfiyesine yöneldi. Boykot cemiyetleri ve Müslüman ahalinin bir araya gelerek oluşturduğu ağ, ayrıca Türk milliyetçisi hareket ve çevrelerin oluşumunu sağlayan dinamiklerden oldu.<sup>523</sup>

Sivil halkın, banka baskını gibi kendisini doğrudan ilgilendirmeyen bir asayişsizlik meselesine dahil olması yeni bir durumdu. Uzun yıllar suç ve devlet güvenliğinin kamusal olarak sorunsallaştırılması bu şiddet failliğine neden olan dinamiklerdendi. Lévy-Aksu “1890’lardan itibaren, başkentin geri kalanında göçmen denetimi[nin] daha ziyade Ermeniler üzerine yoğunlaşmaya başlamış”<sup>524</sup> olduğunu, basın üzerinden asayiş ve suç hadiselerinin sorunsallaştırıldığını belirtir. Bu sorunsallaştırmayla Ermeniler suç ile ilişkililiyor, Müslüman ahalinin geleceğinin bağlı olduğu devlet ve kolluğun doğrudan karşıtı bir konuma sabitleniyor ve devlet, kolluk ve Müslüman nüfus arasındaki sınırları belirsizleştiriyordu. Nüfus, yönetim ve siyasal stratejilere dahil oldukça devlet ve kolluk işleriyle özdeşleşiyordu. Bunun yanında, Taner Akçam, genel olarak 1880’lerden sonra yaşanan katliamların öncekilerinden farklı olduğunu söyler. Osmanlı bu dönemde devletin bekasını Pan-İslamist bir bütünleştirme stratejisiyle oluşturdu. Bu stratejinin de kurucu ötekisi özellikle, dini ve ulusal bir grup olan Ermenilerin varlığı ve dışlanması üzerinden işletildi. Böylece Ermeniler yeni stratejik

---

<sup>521</sup> Çetinkaya, Y. Doğan, *Osmanlı’yı Müslümanlaştırmak: Kitle Siyaseti, Toplumsal Sınıflar, Boykotlar ve Milli İktisat (1909-1914)*, Çev. Özgür Bircan, İletişim Yay., İstanbul, 2015, s. 29.

<sup>522</sup> Çetinkaya, Y. Doğan, *1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi*, s. 43.

<sup>523</sup> Çetinkaya, Y. Doğan, *Osmanlı’yı Müslümanlaştırmak: Kitle Siyaseti, Toplumsal Sınıflar, Boykotlar ve Milli İktisat (1909-1914)*, s. 247-248.

<sup>524</sup> Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu’nda Asayiş (1879-1909)*, s. 373.

formülasyonda bir tür “günah keçisi” olarak işlev gördü ve kullanıldı.<sup>525</sup> Ermeniler, dönem içinde, ümmet bütünleştirilmesinin kendiliğinden bir kurucusu ve bu bütünleşmiş ümmetin hedefi oldu. Burada polislik pratiği, önce İslam sonrasında da Türk kimlik politikalarını hem oluşturan bir unsur hem de bu politikalar dahilinde nüfus regülasyonunu sağlayan bir düzenek işlevi gördü.

1896 pogromunun ve 1909 sonrasındaki boykot hareketlerindeki kitle siyasetlerinin farklı alt katmanları bulunuyordu. Tarihsel olarak gayrimüslim tebaanın ikinci sınıf olarak görülmesi ve Müslüman tebaaya göre dezavantajlı bir biçimde tutulması, Osmanlı modernleşme sürecinde giderilmeye çalışılan bir asimetri olsa da modern formlarla bezenerek devam etti. Polisin ekseriyetle Müslümanlar arasından seçilmesi,<sup>526</sup> imparatorluğun son dönemlerinde asayişsizliğin temel öznesi olarak gayrimüslim, özellikle de Ermeni, tebaanın görülmesi bu durumu besledi. Bu hem Müslüman halkı normalleştirdi hem de yardımcı bir asayiş gücü olarak konumlanmasına/kullanılmasına vesile oldu. Bir nevi toplumun devletleştirilmesi, yardımcı bir kolluk olarak hizalanmasını sağladı. Zira sivil ve “sıradan” Osmanlı vatandaşlarının pogromdaki faillliğini; siyasetin, devlet meselelerinin ve nihayetinde asayişin toplumsallaşmasının bir tür sonucu olarak okuyabiliriz.

Güvenlik düzenekleriyle makbul nüfus grubunun belirlenmesi ve bunun üzerinden makbul olmayan grupların oluşturulma süreçleri sadece Ermenilerle sınırlı kalmadı. 1916’da Ermeni tehcirinden bir yıl sonra Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi, Kürt aşiret ve göçebelerinin medenileşmesi için toplu olarak göç edilmesini emretti. Kürtlerin sürgünü, Ermeni sürgününden hayli farklıydı. Sürgünlere bizzat tanıklık yapmış İsviçreli bir misyoner “sürgün sırasında Kürtlere yapılan muamele Ermenilere yapılanlardan tamamıyla farklıydı. Yolda onlara hiç zarar verilmiyor, kimsenin işkence yapmasına izin verilmiyor” diye aktarıyor. Askerler eşliğinde “sürgün edilenler daha önce aşiret Kürtleriyle hiçbir ilişkisi olmamış ve onlardan korkan Türk köylülerin düşmanlığıyla karşılaşılıyor” ve kabilelere yardım edilmediğini aktarıyor.<sup>527</sup> İki sürgün arasındaki farkın nedenleri arasında, kuşkusuz, Ermenilerin Müslüman olmaması, öldürülebilir kılınmaları gibi nedenler bulunuyordu. Fakat 19. yüzyıldan itibaren

---

<sup>525</sup> Akçam, Taner, *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu: İttihat ve Terakki’den Kurtuluş Savaşı’na*, İmge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara, 2002, s. 91.

<sup>526</sup> Noémi Lévy-Aksu dönemin diğer kurumlarında olduğu gibi polis içerisinde bir gayrimüslim temsilinden bahsetse de “arşivlerden günümüze ulaşmış polis memuru listelerine göz atıldığında, büyük çoğunluğun Müslüman olduğu görülür” diyor; bkz. *Osmanlı İstanbulu’nda Asayiş (1879-1909)*, s. 200.

<sup>527</sup> Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye’nin İnşası: Doğu Anadolu’da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, s. 202-203.

aşiret hali vahşiyet, medeni dışılık ve asayişsizlikle ilişkilendirildi. Bu söylem, sürgünü başlatan gerekçelerden olduğu kadar, aynı zamanda sürgün kabilelerinin geçtikleri bölgedeki halkın yardım etmemesini ve korkmasını da sağlayan nedenlerindendi. Genel olarak kolluk/devletin hedefi olan farklı nüfus gruplarına ve bu örnekte Kürtlere yönelik bu bakış, asayişin ve güvenlik pratiklerinin nüfus ölçeğinde sorunsallaştırılmasından ileri geliyordu.

Bazı nüfus gruplarının asayişin özne veya nesnesi olarak sorunsallaştırılması birbirinden farklı süreçlerde, benzer bir dinamikle vücut buldu: banka baskınından sonra yaşanan pogrom ve Ermeni komitacılara saldırmaya çalışan ahali, boykot ve sokak gösterileriyle desteklenen devletin imtiyaz yapısıyla bütünleşen kitlelerin milli bir kimlikle bütünleşip gayrimüslimleri hedeflemesi veya gayrimüslimlere karşı devletin politikalarıyla uyumlu bir toplumsal ethos oluşması, Kürt aşiretleriyle ilgili oluşan algıya eklenilen sıradan ahali ve müteakiben Cumhuriyet döneminde de belli aralıklarla devam eden sosyopolitik şiddet hadiseleri. Bu sorunsallaştırma makbul ve makbul olmayan grupların sınırlarını belirliyor, bu belirlemeye göre de meşruiyet ve güç tanzimi yapıyordu. Böylelikle klasik dönem Osmanlı'da bir bölgede işlenen suçun "kolektif sorumluluk" prensibiyle yöre halkına havale eden yönetim anlayışı, farklı bir forma büründü. Devlet işleri, nizam, siyasal problemler ve makbul bulunmayan sosyal grupların siyasal devinimi nüfus (makbul bulunan) ölçeğinde bir kolektif sorumluluğa dönüştü. Böylelikle son dönem Osmanlı'dan Cumhuriyet'e nüfus, devletle bütünleşiyor ve ortak amaç, ülkü, bilinç, mefkûre, siyasal motivasyonla bir kolektivite formuna giriyordu.

### **2.3.3. Kamu Adına Cezalandırma ve Hapsetme Pratiği**

Klasik dönem Osmanlı'da, söz gelimi 16. yüzyılda, merkezî idarenin yereldeki temsilcisi olan ve sorumlu olduğu alanda hayli geniş yetkilere sahip kadılar, suç ve cezalandırma süreçlerinde pasif kalırdı. Doğal olarak çokça suç işlenmesine rağmen, vakaların yüzeysel bir dökümünü yapmakla yetinen kadılar hemen hemen bütün vakalarda yargısal süreci işletmezdi. Bazen de dava konusu cürmü, taraflardan dinleseler bile bir hüküm vermezlerdi. 16. yüzyılda cinayetten hüküm giyen kimsenin bulunmamasının nedeni buydu. 17. ve 18. yüzyıllarda ceza davalarında hukuki bir yargıda bulunulmaya başlansa da bu ceza, geleneklere göre maktulün ailesinin kararına bırakılırdı. Hasılı 19. yüzyıla kadar suç ve cezalandırma, yani nizam ve asayiş, yerel ya da cemaate ilişkin bir mesele olarak değerlendirilirdi. Devletin suç karşısında cezalandırma pratiği, çoklu cezalandırma biçimlerinden birisiydi. Cezalandırma süreçlerinde çoğu kez belirleyici olan, devletin hükmü yanında hatta ondan daha çok, yerellikler ve geleneklerin

geliştirdiği mekanizmalardı. Devletin, merkezî bir şekilde ya da yerellerdeki temsilcileriyle, birçok suç çeşidi karşısında denetleme ve cezalandırmaktan uzak durmaya çalışması, kent merkezlerinde de karşılaşılan bir eğilimdi. Kent merkezlerinde bu eğilime uyumlu bir biçimde, örneğin, ticari faaliyetlerinde usulsüzlük durumunda kadı, esnafı hemen cezalandırmaz ve suç tekrür etmediği sürece affetme eğiliminde olurdu.<sup>528</sup>

Cezalandırma ve ıslah amaçlı hapsedme pratiğinin Osmanlı'nın gündemine girmesi, nüfus ve yönetim arasında yeni bir ilişkinin tesis olduğu Tanzimat'la başladı.<sup>529</sup> Bu tarihten önce yargı görevine memur edilen kadıların kendi kapı halkı (özel personeli) dışında merkezî bütçe tarafından tayin edilmiş yardımcısı ve kurumsallaşmayı gösterebilecek mahkeme binası/ofisleri yoktu. Hatta İstanbul'da bile belli bir kadılık ofisinin tesisi için 19. yüzyılı beklemek gerekti.<sup>530</sup> Bu döneme kadar İslam hukuku ve bu hukukun kapsamadığı hallerde padişahın örfî hukuku göz önüne alınarak cezai hüküm verilirdi. Bilhassa 1851'deki Ceza Kanunu'nda (Kanun-i Cedid), ilk defa, günümüzde olduğu gibi kamu adına soruşturma ve cezalandırma mekanizması tanımlandı. Bu tarihe kadar geleneksel hukuka göre "Allah'a karşı işlenen" suçlar dışındaki cürümler, davacının şikâyetine göre ve bu şikâyet devam ettiği sürece cezalandırılırdı. Buna mukabil 1851 Ceza Kanunu'na göre davacı şikâyetinden vazgeçse bile bu durum, kamu adına devleti bağlamıyordu. Böylelikle ilk defa kamu davası anlayışı Osmanlı hukuk sistemine girmiş oldu.<sup>531</sup>

19. yüzyılın ortalarına kadar, cezalandırma mantığı ve mekanizmalarının işletilmesinde, özellikle de ağır cezalarda, ıslah etme maksadı pek bulunmazdı. Daha çok 19. yüzyılın ilk dönemlerinde suç, klasik cezalandırma mantığında olduğu gibi cezalandırılır, cezalandırılan suç da bir emsal oluşturacak şekilde icra edilir ve temel motivasyon da ihlal edilen hükümrânın otoritesinin mahkûmun bedeni üzerinden yeniden tesis edilmesine dayanırdı. Esas mantık, ağır suçlarda, suçlunun emsal oluşturacak biçimde cezalandırılması ve hükümrânın otoritesinde cisimleşen devletin, toplumsal uzamda gücünü yeniden tesis etmesiydi. Daha hafif suçlarda ise paternal devlet geleneğine uygun olarak "te'dîb ve tekdîr" cezalandırma

---

<sup>528</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 125-126.

<sup>529</sup> Yıldız, Gültekin, *Mapusâne: Osmanlı Hapishanelerinin Kuruluş Serüveni (1839-1908)*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2012, s. 66.

<sup>530</sup> Ortaylı, İlber, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880)*, Türk Tarih Kurumu Yay., 3. Baskı, Ankara, 2018, s. 12.

<sup>531</sup> Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, s. 126-127.

motivasyonun özünü oluştururdu. Bu mantık, sonraki dönemlerde de kısmen sürdü. Söz gelimi, 1870'lerde cinayet suçundan kürek cezasına mahkûm olan iki ayrı vakadaki şahıslar, hapisshaneden kaçıp cinayet işlemeye devam ettiği için padişah tarafından tasdik edilen ceza kanununun hükmüne göre “emsâlini terhîben” (örneklerini korkutarak) idam edilmeleri kararlaştırıldı. Daha hafif suçlarda ise “te'dîb ve tekdîr” cezalandırma motivasyonunu oluştururdu. Hafif suç işleyenlerin cezalandırılmasında, pratikte, dönemin ricalinin söylemlerinin aksine, ağır suçlardan hükümlü olanlarla aynı kapatma koşullara uygun görülüyor, ayakta pranga ile çalıştırılıyor ve “artık namusları bitmiş âdemler” olarak muamele edilip “namuslarına helal gelmesi ve küçük düşme” hususunda ağır suç işleyenlerden ayrıştırılmıyordu.<sup>532</sup>

Batı'da cezalandırma süreçlerinde yaşanan dönüşüme benzer biçimde Osmanlı'da da suçun cezalandırma pratiği ya da bir suç karşı verilen cevap, bedensel cezalandırmadan kısas, tenkil veya seyirlik cezalandırmaya (*deterrence*) ve ıslah etmeye dönüşen bir seyir izledi.<sup>533</sup> Görüldüğü üzere uygulamada pürüzler sürse de cezalandırma mantığında ve yasal düzenlemelerde cezalandırma pratiğinin evrimi bedensel ceza/azap çektirmeden ıslaha doğru bir hat izledi. Osmanlı'da bu dönüşüm, bilhassa 18. yüzyılın sonlarından 19. yüzyıla uzanan dönemde dilencilik ve bedensel cezalandırma pratiklerine yaklaşım boyunca da ele alınabilir. Nadir Özbek'in aktardığı üzere, 18. yüzyılın ortalarında yaşlı ve hasta kimselerin dilencilik yapmasına müsaade edilir, hatta şehrin güvenliğini sağlayan görevlilerden bu insanları rahatsız etmemeleri istenirdi. Buna mukabil, çalışabilecek kimselerin özellikle toplumsal nizam ve düzeni bozacakları kaygısıyla, dilencilik yapması yasaklanır ve bunlar için bedensel cezalandırma biçimleri olan kırbaç ve kürek cezası öngörülürdü. Anlaşıldığı üzere geleneksel dönemde dilencilik bütünüyle ortadan kaldırılmak istenen bir hal değildi. Özbek bu durumun nedenini, bir nüfus sorununun/siyasetinin yönetim mantığında kendisine yer bulamamasıyla açıklıyor. Fakat 18. yüzyılın sonlarından başlayarak dilencilerle ilgili yönetim mantık ve pratiğinde tedricen değişim başlayacaktı. Özbek'e göre “bu değişim, tek tek bireylerin üretken kapasitesinin önemsenmesine ve bedensel ve fiziki cezalandırmalardan, daha çok ıslah ve terbiye eksenli bir uygulamaya doğru yavaş da olsa bir geçiş olarak değerlendirilebilir.” Artık,

---

<sup>532</sup> Yıldız, Gültekin, *Mapusâne: Osmanlı Hapishanelerinin Kuruluş Serüveni (1839-1908)*, s. 183-184, 183, 28. dipnot.

<sup>533</sup> Bu cezalandırma pratikleri hakkında ayrıntılı bir tartışma için bkz. Şen, Hasan, *The Transformation of the Politics of Punishment and the Birth of Prison in the Ottoman Empire (1845-1910)*, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005, s. 26-31.



çalışamayacak durumda olanların dilenmesine izin verilmeyip devlet yardımlarından yararlanmasına karar verildi. Çalışmaya direndiği düşünülen kesimler ise zorla çalıştırılacaktı. Bu dönemde çalışmak ahlaken yüceltilen bir hal oldu ve ıslaha dayalı bir cezalandırma pratiği yönetim süreçlerinde belirmeye başladı. Zorla çalıştırmayla riskli grupların toplumsal nizama zarar vermesi engelleniyor ve ayrıca bedensel cezalandırılma terk edilerek, disiplinler yönetim mantığına göre sosyal kontrol pratiklerine geçiliyordu.<sup>534</sup>

Osmanlı yönetim stratejilerini, Foucault'nun yönetsellik olarak adlandırdığı, merkezileştirme, standartlaştırma ve rasyonalize etme anlayışıyla düzenlemenin zaruri olduğunu biliyordu. 19. yüzyıldan başlayarak devlet ricali, yönetsel mantıkla bütün bir devlet sistemini düzenlemeye çalıştı. Haliyle imparatorluğun cezalandırma ve hapisane reformları, pratik ve düşünsel amaçlarla uygulandı.<sup>535</sup> Bütün hukuksal ve adli düzenlemeler, kanunlar, hakimlerin keyfiyetten uzak kararları ve cezalandırma sisteminin reformizasyonu, Osmanlı'nın medeni olma derecesinin bir göstergesi gibi algılanıp bilhassa yönetim süreçlerinde daha çok söz sahibi olmaya başlayan aydın ve yönetici elit için "Avrupa medeniyetine ait olma"nın bir işareti olarak görüldü.<sup>536</sup> 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Avrupa'dakine benzer biçimde, "cezalandırma reformuyla; medeniyet, kalkınmacılık, toplum mühendisliği, merkezileşme ve yönetim iktidarının merkezileşmesi ve rasyonalizasyonu gibi kavramlar arasında ilişki, halihazırda Osmanlı siyasi ve entelektüel zihniyetinin bir parçasıydı."<sup>537</sup>

Cezalandırma sistemiyle, modernleşme arasında kurulan bağ, sadece Osmanlı zihniyet dünyasına has bir olgu değildi. Hapisane reformu, 19. yüzyılın başından itibaren Amerika'dan Avrupa'ya, Japonya'dan Meksika'ya siyasetçi ve sosyal reformcular arasında, başta gelen küresel tartışma fenomenlerindendi. Hapisane yapısı ve cezalandırma sistemi, ilerleme ve modern olma derecesini gösteren bir ölçüt olarak görüldü.<sup>538</sup> 18. yüzyılın sonundan başlayarak 19. yüzyılın ortalarına kadar Avrupa'dan Amerika'ya kadar, "beden ceza ile yıldırmanın hedefi olmaktan" ve cezalandırma pratiği ise "seyirlik bir unsur" olarak kullanılmaktan çıkarılacaktı.

---

<sup>534</sup> Özbek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)*, s. 69-71.

<sup>535</sup> Schull, F. Kent, *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014, s. 43.

<sup>536</sup> Schull, Kent, "Tutuklu Sayımı: Jön Türklerin Sistematik Bir Şekilde Hapisane İstatistikleri Toplama Çalışmaları ve Bunların 1911-1918 Hapisane Reformu Üzerine Etkileri", *Osmanlı'da Asayiş, Suç ve Ceza: 18. – 19. Yüzyıllar*, Der. Noémi Lévy - Alexandre Toumarkine, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, Baskı Yılı Yok, s. 219.

<sup>537</sup> Schull, F. Kent, *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*, s. 17.

<sup>538</sup> Adak, Ufuk, "Central Prisons (*Hapishane-i Umumi*) in Istanbul and Izmir in the Late Ottoman Empire: In-Between Ideal and Reality", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, Vo: 4, No: 1, 2017, s. 75.

Daha doğrusu, bedene yönelik cezalandırma pratiği ve bunun seyirlik bir unsur olarak kavranması, iktidar teknolojisinin bir normalliği ve evrenselliği olmaktan çıkacaktı. Neticede cezanın törensel ve seyirlik boyutunun iptali, yeni bir iktidar rasyonalite ve pratiğine doğru bir dönüşüme işaret ediyordu.<sup>539</sup>

Osmanlı, başlayan zihniyet dönüşümüyle, eskinin İslami cezalandırma anlayışından etkilenen ve bedensel cezalandırmaya dayanan “bi'l-misl mukabele” (kıyas)<sup>540</sup> pratiğini cezalandırma sisteminden çıkardı. Zira hem bir zihniyet değişimi söz konusuydu hem de hapsedme pratiğinin daha etkili olacağına inanıldı. 19. yüzyılda görülen kitle mobilizasyonlarından korkan rical, nüfusu kontrol ve disipline etmek gerektiğini düşündü. Haliyle 19. yüzyıldaki savaşlar ve yenilgiler nedeniyle devlet kapasitesi ve toplumsal yapıda yaşanan bozulma, iktisadi krizler, kitle hareketleri, kentlere yoğun göçler gibi birçok etmenin bir araya gelerek oluşturduğu güvenlik risklerine karşı düşünülen araçlarından biri cezalandırma ve hapsedme pratikleriydi.<sup>541</sup> Böylelikle Tanzimat'la birlikte yönetim mantığındaki dönüşüm, “siyasî ve hukukî düstûrlar hapishanenin orta vadede ceza infaz sisteminin tam kalbine yerleşmesine zemin hazırlayacaktı.”<sup>542</sup>

19. yüzyıl öncesinde soruşturma ve cezalandırma aşamalarında, vergilerin toplanmasında, yüksek devlet görevlilerinin uygun gördüğü kişilere karşı yaygın bir biçimde kullanılan bedensel (*corporeal*) cezalandırmanın<sup>543</sup> yerine, Tanzimat döneminde yürürlüğe giren 1840, 1851 ve 1858 tarihli ceza kanunlarıyla, hapsedme pratiği düzenlendi.<sup>544</sup> 1939'dan sonra nadiren uygulanan idam cezası istisnası dışında, işkence gibi bedensel cezalar yasaklandı. 1858'de cezalandırma kanununda yasal olarak tanınan sürgün cezası, ciddi anlamda kısıtlandı. Para cezasının yanı sıra, cezalandırmak için hapsedme pratiği, suç karşısında en çok uygulanan tedbir oldu. 19. yüzyılın ortalarına kadar hapsedme ile birlikte kürek cezası (*hard labour*) kalsa da artık imparatorluk tersanelerinde değil Kıbrıs, Rodos ve Midilli gibi çalışma kamplarında uygulandı. 20. yüzyılın başlarında, Osmanlı hapishane idaresi, büyük

---

<sup>539</sup> Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu: Gözetleme ve Cezalandırma*, Çev., Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 3. Baskı, Ankara, 2006, s. 39-40, 47.

<sup>540</sup> Yıldız, Gültekin, *Mapusâne: Osmanlı Hapishanelerinin Kuruluş Serüveni (1839-1908)*, s. 11-12.

<sup>541</sup> Şen, Hasan, *The Transformation of the Politics of Punishment and the Birth of Prison in the Ottoman Empire (1845-1910)*, s. 24-25.

<sup>542</sup> Yıldız, Gültekin, *Mapusâne: Osmanlı Hapishanelerinin Kuruluş Serüveni (1839-1908)*, s. 71.

<sup>543</sup> Kalkan, İbrahim Halil, “Between Medicine and Honor: The Legal Ban on Torture in the Ottoman Empire, 1840–1858”, s. 35-36, 37.

<sup>544</sup> Yıldız, Özgür, “Osmanlı Hapishaneleri Üzerine Bir Değerlendirme: Karesi Hapishanesi Örneği”, *Gazi Akademik Bakış*, Cilt 9, Sayı 17, 2015, s. 69, 94.

kentlerde hapishane imalathaneleri açtı. I. Dünya Savaşı sürecinde ise savaşa destek sağlamaları için mahkumlardan amele taburları kuruluş yol inşaatında ve tarım alanlarında çalıştırıldı.<sup>545</sup>

Özellikle, 1810'daki Fransız Ceza Kanunu'nun çevirisi olan 1858 Ceza Kanunname-i Humayûnu, modern cezalandırma pratiğine, uygulamada hayli aksaklıklar yaşansa da geçişi ifade eder. Bu kanun, adalet sistemini revize edip laikleştirmeye çalışan geniş çaplı reformun bir parçası olarak görülür.<sup>546</sup> 19. yüzyıl öncesinde cezalandırma sisteminde ve yönetme süreçlerinde belirleyici olan devleti temsil edenlerin "taktir yetkisi" (*discretion*), 1840'tan sonra kaldırıldı. Her türlü cezalandırma pratiğinin yasal bir çerçevede belirlenmesi ve cezalandırma pratiğinin de yasal çerçevede icra edilmesi zorunlu tutuldu.<sup>547</sup> 1846'da kurulan Zabtiye Dairesi'nin de merkezî olan Bahçekapı'daki Ticaret Konağı'nın karşısına ilk hapishane inşa edildi. Yeni kanunnameyle, öncesine göre daha sık verilen hapis cezalarının infazı için taşradaki ilk hapishane ise 1859'da açıldı.<sup>548</sup> Osmanlı, özellikle II. Abdülhamid döneminde, katıldığı uluslararası hapishane konferanslarının sonucunda, hapishane reformlarına daha çok önem verdi.<sup>549</sup>

Islahat Fermanı'yla birlikte başlayan bedensel cezaların (işkence ve kötü muamele) kesin olarak yasaklanması; 1840'lardan başlayarak açılan hapishanelere karşı Osmanlı yönetiminin tasarladığı anlamda ilk hapishane, bu reformlar sonucunda, 1871'de Sultanahmet'te açıldı. Kısa bir sürede diğer illerde de bu modele benzer hapishaneler inşa edildi.<sup>550</sup> Osmanlı, Diyarbakır'da da devletin gücünü göstermek ve bölgeye nizam vermek için imparatorluğun en büyük hapishanesini inşa etti: "19. yüzyılda, Diyarbakır hapishanesi imparatorluk çapında ün kazanmıştı, çünkü bu hapishane Bulgar milliyetçileri gibi ulusal özgürlük talebinde bulunan siyasi mahkumların sert muamelelere tabi tutulduğu bir hapishane olmuştu."<sup>551</sup> Osmanlı'nın

---

<sup>545</sup> Schull, F. Kent, *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*, s. 24.

<sup>546</sup> Schull, Kent, "Tutuklu Sayımı: Jön Türklerin Sistematik Bir Şekilde Hapishane İstatistikleri Toplama Çalışmaları ve Bunların 1911-1918 Hapishane Reformu Üzerine Etkileri", s. 218-219.

<sup>547</sup> Kalkan, İbrahim Halil, "Between Medicine and Honor: The Legal Ban on Torture in the Ottoman Empire, 1840-1858", s. 38, 39-40.

<sup>548</sup> Yıldız, Gültekin, *Mapusâne: Osmanlı Hapishanelerinin Kuruluş Serüveni (1839-1908)*, s. 81-82, 196.

<sup>549</sup> Schull, Kent, "Tutuklu Sayımı: Jön Türklerin Sistematik Bir Şekilde Hapishane İstatistikleri Toplama Çalışmaları ve Bunların 1911-1918 Hapishane Reformu Üzerine Etkileri", s. 220; Schull, F. Kent, *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*, s. 48

<sup>550</sup> Yıldız, Özgür, "Osmanlı Hapishaneleri Üzerine Bir Değerlendirme: Karesi Hapishanesi Örneği", s. 95. Özgür Yıldız ilk hapishanenin 1870 yılında açıldığını söylüyor. Buna karşı, F. Kent Schull ve Gültekin Yıldız, bu model hapishanenin 1871 yılında açıldığını belirtiyor: *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*, s. 45-46; Yıldız, Gültekin, *Mapusâne: Osmanlı Hapishanelerinin Kuruluş Serüveni (1839-1908)*, s. 269.

<sup>551</sup> Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye'nin İnşası: Doğu Anadolu'da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, s. 46.

bu hapishaneleri açmasının bir diğer nedeni, eski hapishanelerin kullanıma uygun olmamasından kaynaklansa da Avrupa devletlerinden daha fazla politik, hukuki ve mali özerklik elde etmekte. 19. yüzyılın sonlarında devlet erkânı, bu reformlarla büyük devletlerin Osmanlı'yı medeni dünya içinde algılayacağını ve ekonomiye hayli zarar veren kapitülasyonların iptal edileceğini umuyordu. Reformların bir sonucu olarak, gittikçe güçlenen entelektüeller arasında, cezalandırma ve hapishanelerle birlikte mahkumların ıslahı (*ıslah-ı nefis*), bir medeniyet meselesi haline geldi.<sup>552</sup> Öyle ki aydın zümre, yeni hapishanelerin yapısı ve işleyişine hayran kalıp Osmanlı'nın bu kurumlarla Batı medeniyetinin bir parçası olmaya başladığını düşündü.<sup>553</sup>

II. Meşrutiyet sonrasında farklı milli kimlik ve ideolojiler tebaa arasında yayıldı; siyasal aktivizm, eylemler ve basılı metinlerde bir patlama oldu. İmparatorluk, 1908-13 arasında, Balkanlar'ın önemli bir kısmı da dahil, çok kısa bir sürede hayli büyük toprak kayıpları yaşadı. Balkanlar'daki Müslüman nüfus Anadolu'ya göç etti. Bu sosyal, demografik, teritoryal ve siyasal krizler İttihat ve Terakki'ye cezalandırma politikası ve ceza reformunun yönetim rasyonalitesi ve modern devlette oynadığı rolün önemini gösterdi. Özellikle bu gibi yapısal kriz dönemlerinde devletin gücünü koruma, nüfusu düzenleme ve disipline etmek için polis ve hapishaneler gibi güvenlik ve kontrol kurumları işlevsel görülür. İttihat ve Terakki, daha 1909'ların başında, cezalandırma sistemi ve hapishanelerle, toplumu kontrol edebileceğini ve modern devleti tesis edebileceğini biliyordu. Bunun yanında, İttihat ve Terakki düşüncesinde cezalandırma reformunu medenileşmeyi, bilimselliği, rasyonelleşmeyi, ilerlemeyi, kalkınmayı ve idari merkezileşmeyi sağlayacak bir araç olarak görüyordu.<sup>554</sup> Bu da Foucault'nun Batı'da değişen yönetim rasyonalitesiyle birlikte cezalandırma pratiğinde yaşanan değişimi analiz ettiği çerçeveye benzer süreçlerin Osmanlı'da da yaşadığını gösteriyor.

Cezalandırmak, bireyleri denetleyici ve dönüştürücü tüm yeni teknikler arasında, yasayı ihlal edenleri değiştirmek için tasarlanmış prosedürler bütünü haline gelmişti: İktidar işleyişinin bireyler üzerinde düşünülüp taşınmış bir teknolojiyi içerdiği bir toplumda, işkencelerin verdiği korkutucu örnek ya da sürgün cezası yoluyla dışlama artık yeterli olamazdı. On sekizinci yüzyıl sonunun bütün reformcularının ve on dokuzuncu yüzyıl başının bütün yasa koyucularının benimsedikleri cezalandırma biçimleri -yani hapsetme, zorunlu çalışma, sürekli gözetleme, kısmi ya da tam tecrit, ahlaki reform, cezalandırmanın suçlunun ahlaki durumuna ve gösterdiği gelişmelere daha az bağlı kılınması-, tüm bunlar

<sup>552</sup> Schull, F. Kent, *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*, s. 46.

<sup>553</sup> Yıldız, Özgür, "Osmanlı Hapishaneleri Üzerine Bir Değerlendirme: Karesi Hapishanesi Örneği", s. 277-279.

<sup>554</sup> Schull, F. Kent, *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*, s. 50.

cezalandırmanın, suçtan çok suçluya yönelmesini gerektiriyordu: Yani onu suçlu kılan şey üzerine, itkileri, saikleri, derindeki istenci, eğilimleri, içgüdüleri üzerine yönelmeliydi. Eski sistemlerde cezanın görkemi suçun büyüklüğüne denk düşmeliydi; bundan böyle ise cezalandırma kipliklerini suçlunun doğasına uyarlamaya çalışılmaktadır.<sup>555</sup>

1911’de Dahiliye Nezareti bünyesinde kurulan Hapishaneler İdare-i Umumiye Müdüriyeti, mahkumların rehabilitasyonu için 19. yüzyılın sonlarında olduğundan çok daha profesyonel ve sistematik bir yaklaşım geliştirdi.<sup>556</sup> Bu kurumun ilk icraatlarından biri de 1912’de imparatorluk dahilindeki bütün hapishanelerden mahkumlar, hapishanelerin mimari yapısı, işleyişi, çalışanlar ve hıfzıssıhha durumuyla ilgili kapsamlı istatistiki veriler toplamaya başlamak oldu. Bu istatistiki verilerde, modern hapishanelerde olduğu gibi, hapishaneler ve mahkumlarla ilgili bütün bilgiler tablolanarak bir standarda bağlı veri setleri oluşturulmaya çalışıldı ve elde edilen bilgilerle, aynı yıl içinde, hapishane reformu gerçekleştirildi.<sup>557</sup>

Kent Schull, bu istatistiki veri toplama ve tablolama pratiğini, Foucault’nun “tableaux vivants” (*living picture*) tartışması ışığında, canlı varlık olarak insanın fiziksel bir ortam içerisinde bütün boyutlarıyla kavranmasına yönelik böylesi bir çabayı, “disiplinin büyük işlemlerinden ilki” olarak görüp; “kafası karışık, kullanışsız ya da tehlikeli yığınları (*multitudes*) düzenli çokluklara dönüştüren” bir pratik olarak tartışır. Ona göre, imparatorluk sathındaki binden fazla hapishaneden toplanan bu istatistiki bilgilerin rasyonel bir sisteme dönüştürülme çabası “hem bir iktidar tekniği hem de bir bilgi üretim prosedürü” olarak okunmalı. Tekil ve çoklu olanı, tek bir dokümanda toplayan bu istatistiki çaba, birey ve grupları aynı anda bilmeye imkân verir. Schull’a göre “bu süreç, hapishane nüfusunu kavranabilir parçalara böldü; aynı zamanda Osmanlı yetkililerinin anlayabileceği, kontrol edebileceği ve disipline edebileceği anlaşılabilir bir bütün halinde topladı.” Bu sadece iktidara, bilgi ve güç kazandırmadı ayrıca imparatorluk içinde, ordu ve polis dışında bir kurum olarak hapishaneyi sosyal kontrol, toplum mühendisliği ve modern devlet inşasındaki en önemli aygıtlardan biri yaptı.<sup>558</sup>

---

<sup>555</sup> Foucault, Michel, “On Dokuzuncu Yüzyıl Adli Psikiyatrisinde “Tehlikeli Kişi” Nosyonunun Evrimi”, *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 195-196.

<sup>556</sup> Adak, Ufuk, “Central Prisons (*Hapishane-i Umumi*) in Istanbul and Izmir in the Late Ottoman Empire: In-Between Ideal and Reality”, s. 93.

<sup>557</sup> Schull, Kent, “Tutuklu Sayımı: Jön Türklerin Sistematik Bir Şekilde Hapishane İstatistikleri Toplama Çalışmaları ve Bunların 1911-1918 Hapishane Reformu Üzerine Etkileri”, s. 212-213; Schull, F. Kent, *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*, s. 67.

<sup>558</sup> Schull, F. Kent, *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*, s. 67-68.

1912'deki ankette mahkumların doğrudan Türk, Kürt, Arap, Çerkez gibi hangi etnik gruptan olduğuna dair sorular dışında ayrıca aidiyeti belli edecek dil, bölge gibi sorular da yoktu. Hatta İttihat ve Terakki Sünni, Şii, Alevi, Dürzi ayrımı yapmaksızın bütünüyle Müslüman oranıyla ilgilenirken; gayrimüslimler içindeki Ermeni, Yahudi, Rum mahkûm sayılarıyla ilgiliydi. Ayrıca Alman, Yunan, İranlı vb. yabancı milletlerin sayılarına dair bilgiler ayrı ayrı toplandı. Bununla 1912'de İttihat ve Terakki'nin geleneksel millet sistemine sadık olduğu ve nüfusun güvenilir kimliğini Müslümanlıkla belirlediği ifade edilebilir.<sup>559</sup> Bu dönemde Osmanlılık fikri hayli zayıflamış ve gayrimüslimlere karşı güvensizlik yükselmişti. Sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak tartışılacağı üzere, nüfusun kimliğinin Türklük üzerinden sorunsallaştırılması ve Müslüman ahalinin benzeşeceği referans kimliği olarak belirlenmesi için Balkan Savaşları'nı beklemek gerekecekti.

Modernleşmeyle birlikte bedensel cezalandırmanın yasal mevzuattan çıkarılması ve cezalandırma pratiğinin suçla ilişkisiz olanlar için seyirlik boyutunun iptali yaygın ve sistematik istisnai durumlar manzumesi boyunca devam etti. Bu da bir yasallıkla değil, fiili ve yönetsel akılla çerçeveselendi. Cezalandırma pratiğinin seyirlik boyutunun ve bedensel cezalandırmanın Türkiye'deki izleğini "tedip ve tenkil" söylem ve pratiği üzerinden takip etmek mümkündür. Erken Cumhuriyet döneminde ve devamındaki Kürt isyanları/direnışleri sırasında kullanılan tedip ve tenkil söylem ve pratiği, cezalandırma pratiğinin seyirlik boyutunun ve bedensel cezalandırmanın sistematik istisnalarından biri oldu. Seyirlik ve bedensel ceza pratiği, sadece devlet söylemiyle (ricalin raporlarında, söyleminde, gizli belgeler veya meclis oturumlarında) sınırlı değildi ayrıca basın, aydın zümre de Kürt isyanları/direnışleri sırasında sıklıkla tedip ve tenkil söylemini, bu söylemin rasyonelize edip çağırıldığı tedip ve tenkil pratikleriyle birlikte sürdürdü. Tedip ve tenkil, medeniyet söyleminin oluşturduğu rasyonellikle birlikte işleyerek, şiddetin nesnesi grupların maruz kaldığı şiddeti normalleştirip sürdürülebilir kıldı.

#### **2.3.4. Zorunlu Askerlik, Kimlik, Egemenliğin Paylaşımı ve Meşru Şiddeti İcra Ayrıcalığı**

Namık Kemal, 1872'de yazdığı "Vatan yahut Silistre" adlı piyesinde gönüllü olarak savaşa katılacak İslam Bey'in ağzından, devletle ve vatan savunmasına katılmayı ilahi ve ahlaki bir borç

---

<sup>559</sup> Schull, Kent, "Tutuklu Sayımı: Jön Türklerin Sistematik Bir Şekilde Hapishane İstatistikleri Toplama Çalışmaları ve Bunların 1911-1918 Hapishane Reformu Üzerine Etkileri", s. 227-228; Schull, F. Kent, *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*, s. 95-96.

olarak düşünüyordu. Vatan savunmasına katılmak, erkek olmakla ve vatana karşını borcunu ödemekle özdeşti.

Devlet savaş açmış. Düşman sınırda şehitlerimizin kemiklerini, topraklarını çığnemeye çalışıyor. Nasıl olur! Düşmanın silahı vatana çevrilsin de karşısında önce benim göğsümü bulmasın? Nasıl olur! Vatan tehlikede olsun da ben evimde rahat oturayım! Nasıl olur! Devlet yerinden oynasın da ben mıhlanmış gibi burada kalayım! Nasıl olur! Bugün vatan sevgisi her şeyden kutsal olsun da ben yalnız senin aşkınla uğraşayım? Nasıl olur! Dünyada her şeyin ilerlediğini bilirken ben niçin babamdan, atalarımın geri kalayım? Vatan! Vatan!.. Vatan tehlikede diyorum! İşitmiyor musun?

Beni Allah yarattı, vatan büyüttü. Allah besliyor, vatan için besliyor! Ben doğduğum zaman açtım. Vatan karnımı doyurdu. Çıplaktım, vatan sayesinde giyindim. Vatanımın nimeti kemiklerimde duruyor. Vücutum vatanın toprağından, nefesim vatanın havasından... Ben şimdi vatan için ölmeyeceksem, niçin doğdum? Ben adam değil miyim? Görevim yok mu?... Vatanımı sevmeyeyim mi? Ah, vatanım sevmeyen adamdan nasıl aşk beklersin?<sup>560</sup>

Tiyatro oyunu Namık Kemal'in "fikirlerinin tazyiki altında" yazıldı ve sahnelendiğinde ahalide büyük heyecan yarattı.<sup>561</sup> "Vatan yahut Silistre"de, gönüllü olarak savaşa katılan sevgilisinin yanında olmak isteyen kadın ve bunun kahramanca bir pratik olarak sunuluşu, toplumsal bilincin hem bir hedefi hem de nihai göstergesinin devletin varlığına kendi varlığını adayan bir kolektivite tahayyülünün göstergesiydi. Nüfusun idealleştirilen bu varlığı, devletin ayakta kalma nedeni olarak nüfus kavramsallaştırmasının bir göstergesiydi. Öncesinde paralı olan ve ahalinin büyük kısmının asker olmadığı bir yapıdan, nüfusun bütün erkeklerinin "gönüllü" ve vatani görev olarak savaşa katıldığı ve kadınların da erkeklerin bu kahramanca borç ödeme pratiğine destek verdiği tasavvura gelmek için uzun yıllara yayılan stratejik ve düşünsel bir dönüşüm gerekti.

Nüfus meselesi, Osmanlı modernleşme motivasyonunun ilk momenti olan, askeri kapasiteyi ve gücü artırmaya yönelik eğilimle doğrudan ilişkiliydi. Osmanlı'da Batılılaşmayı acil bir ihtiyaç kılan neden askeri kapasitenin gözle görülür zayıflığıydı. Dolayısıyla askeri kapasitenin tahkimi için başlayan dönüşüm, nüfusun iktidar stratejilerinde temel mesele olarak kavranmasını beraberinde getirdi. Askerlik görevi ve ordunun savaşma kapasitesini artırmak için düzenli bir nüfus kaydı ve nüfusun takibini gerektirdi. Ayrıca nüfusun zorunlu askerlikle ve devlet sistemiyle bağına rıza ve zor mekanizmalarıyla güçlü tutma stratejilerinin

<sup>560</sup> Namık Kemal, *Vatan yahut Silistre*, Haz. Refik Durbaş, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 7. Baskı, İstanbul, 2020, s. 9.

<sup>561</sup> Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 346.

oluşturulmasını beraberinde getirdi. Savaş yapma işi için gerekli unsurlardan biri de düzenli ordunun finansı ve savaşın mali yükünü karşılamak için nüfusun vergiler yoluyla devlet bütçesine sistemli ve kesintisiz bir şekilde katkı sunmasıydı.<sup>562</sup> Keza 1831’de yapılan ilk modern nüfus sayımı ile askere alma arasında doğrudan bir ilişki vardı. Çünkü herhangi bir bölgeden asker toplanmadan önce nüfus sayımı yapılırdı. Bu sayımlar, idari birimlere nüfus oranına göre imparatorluk için gereken toplam yükümlü sayısının orantılı bir biçimde dağıtılmasına imkân verirdi.<sup>563</sup> Nitekim İsmet İnönü, 1923’teki Lozan görüşmelerinde tartışmalı Musul vilayetinin milletlere göre nüfus oranlarını verdikten sonra bunu açık biçimde ifade ediyordu: “Türkiye, yüzyıllardır, Musul Vilâyetinin gerçek sahibi olmuştur; askere alma zorunlulukları yüzünden, Vilâyetteki nüfus hareketini çok doğru olarak bilmek zorundaydı.”<sup>564</sup>

Yeniçeri Ocağı’nın lağvını takiben Muallim Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusu kuruldu ve askere alım, merkezî bir şekilde belirlenen ihtiyaca göre gönüllülerden ve kendilerine kota verilen yerel yetkililerin gönderdiği 15-30 yaş arası Müslüman erkeklerden sağlandı. Askerlik süresi de on iki yıl kışla görevinden sonra sivil hayata geçilerek tamamlanabiliyordu.<sup>565</sup> Zorunlu askerliğe geçme düşüncesinin göstergelerinden biri de Tanzimat Fermanı’nda “memleketi korumak için asker vermek ahalinin boynunun borcu”<sup>566</sup> ilan edilmesi ve askerlik görevinin süreye bağlanıp nüfus için “vatan borcu” sayılmasıydı. Zorunlu askerlikle ilgili düzenleme 1843’te ilan edildi ve beş yıllık bir nizamiye süresiyle kısıtlandı. Fakat terhisten sonra yedi yıl da “redif”<sup>567</sup> sınıfında hizmet zorunlu kılındı.<sup>568</sup> Her vilayette 23-32 yaşlarındaki sağlıklı erkeklerin görevlendirildiği redif birlikleri, yılda iki kere

---

<sup>562</sup> Akça, İsmet - Balta, Evren, “Giriş: Ordu, Devlet, Güvenlik Siyaseti Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye’de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti*, Der. Evren Balta Paker, İsmet Akça, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s. 8-9.

<sup>563</sup> Hacısalihoglu, Mehmet, “İçerme ve Dışlama: Osmanlı İmparatorluğu’nda Askere Alma”, *Türkiye’de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti*, Der. Evren Balta Paker, İsmet Akça, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s. 81, 85.

<sup>564</sup> *Lozan Barış Konferansı Tutanaklar Belgeleri: Genel Oturumların Protokolleri ve Birinci Komisyonun Tutanakları ile Raporları (Ülke ve Askerlik Sorunları)*, Takım 1, Cilt 1, Kitap 1, Çev. Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ankara, 1969, s. 344.

<sup>565</sup> Zürcher, Erik Jan, “Teoride ve Pratikte Osmanlı Zorunlu Askerlik Sistemi (1844-1918)”, *Devletin Silahlanması: Ortadoğu’da ve Orta Asya’da Zorunlu Askerlik (1775-1925)*, Der. Erik Jan Zürcher, Çev. M. Tanju Akad, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2003, s. 88-89.

<sup>566</sup> Çadırcı, Musa, *Tanzimat Sürecinde Türkiye Askerlik*, İmge Kitabevi, Ankara, 2008, s. 66.

<sup>567</sup> Düzenli “orduya destek sağlamak ve halkı uzun süre mecburi hizmette tutmadan kendi bölgelerinde eğiterek iç güvenliği sağlama” amacıyla kurulan ve “sözlük anlamı “arkadan gelen, birinin ardından giden kimse” olan redif kelimesi burada “fiilî ve muvazzaf ordunun yedeği” (ihtiyatî kuvvet) mânasında kullanılmıştır. Bu ordunun en önemli özelliği subaylarının ve “efrâd-ı redife” denilen erlerinin dâimî statüde oluşuydu.” Bkz. Özcan, Abdülkadir, “Redif”, *TDV İslam Ansiklopedisi*.

<sup>568</sup> Çadırcı, Musa, *Tanzimat Sürecinde Türkiye Askerlik*, s. 49.



eğitim yapıyor, esas olarak da kırsal kesimdeki asayişten sorumlu tutulup savaş zamanında düzenli orduya katılıyordu.<sup>569</sup>

1844'e kadar askere almada kullanılan yöntem, bölge valilerinin askere elverişli olanlardan, merkezî idarenin belirlediği sayıdaki kişiyi, -zorla- yakalayıp istenilen yere göndermesi biçimindeydi. Askere alma işi için merkezden görevlendirilenler, taşradaki yerel güçlerle birlikte nüfusa göre belirlenen sayıdaki erkeği, elleri kelepçeli toplar, en yakın kasabaya yollardı. Musa Çadırcı'ya göre "asker almada görülen bu düzensizlik ne ücretli askerlik sistemine ne de askerliğin bir vatan borcu olarak görüldüğü sisteme uyuyordu."<sup>570</sup> Osmanlı, bu sistemi 1846'da terk ederek kura sistemiyle asker toplamaya başladı ve 1870'e kadar sürdürdü. 1846'daki askerlik yasasıyla kişisel askerlik yükümlülüğü oluşmaya başladı ve askere alma işlemi barış zamanında da devam etti.<sup>571</sup> Bu tarihte Osmanlı ordusu *Nizam ve Redif* olarak iki ayrı sınıfa ayrılırdı. Ayrıca bölgesel askerî eğitim için de *İdadiler* vardı.<sup>572</sup> Nihayetinde 1887'de askere alma kanunu değiştirilerek askerlik hizmeti bütün erkek nüfusu kapsadı. Bütün yükümlülerin silah altına alınması kararlaştırıldı ve ayrıca para vererek yerine başkasını askere yollama (Bedel-i şahsi) uygulamasından da vazgeçildi.<sup>573</sup> Zorunlu askerlik sistemi, yalnızca ordunun insan gücünü karşılamayacaktı, ayrıca merkezileşen devletin taşra ve buradaki nüfusa yayılmasına vesile olacaktı.<sup>574</sup>

Islahat Fermanı akabinde Müslim ve gayrimüslim tebaa arasında tesis edilmeye çalışılan eşit vatandaşlık anlayışının etkisiyle, kâğıt üzerinde de olsa, zorunlu askerlik sadece Müslüman nüfusun görevi olmayacaktı. Uygulamaya pek yansımada da 1847'te ve özellikle 1855'te cizyenin kaldırılmasıyla zorunlu askerlik gayrimüslimler için de zorunlu tutuldu. Netice itibarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda bulunan 28-29 milyon nüfusun yarısı Hıristiyan'dı ve yönetici gruba göre geri kalan Müslüman nüfusun büyük bölümü "kabail ve aşâir-i vahşiye" (vahşi kabile ve aşiret) mensubuydu. Haliyle askere alınacak Müslüman sayısı 3-5 milyonluk bir grupla sınırlı kaldığı için bütün nüfus için zorunlu askerlik uygulaması pratik bir ihtiyaçtı.

---

<sup>569</sup> Zürcher, Erik Jan, "Teoride ve Pratikte Osmanlı Zorunlu Askerlik Sistemi (1844-1918)", s. 89.

<sup>570</sup> Çadırcı, Musa, *Tanzimat Sürecinde Türkiye Askerlik*, s. 68-69.

<sup>571</sup> Heinzlmann, Tobias, *Cihaddan Vatan Savunmasına: Osmanlı İmparatorluğu'nda Genel Askerlik Yükümlülüğü 1826-1856*, Çev. Türkis Noyan, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 143.

<sup>572</sup> Tokay, Gül, "Osmanlı'da Modern Devlet, Güvenlik Siyaseti ve Ordunun Dönüşümüne Dair Bir Değerlendirme", *Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti*, Der. Evren Balta Paker, İsmet Akça, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s. 37.

<sup>573</sup> Çadırcı, Musa, *Tanzimat Sürecinde Türkiye Askerlik*, s. 113-114.

<sup>574</sup> Beşikçi, Mehmet, "Topyekûn Savaş Çağında Askerî İşgücünü Seferber Etmek: Birinci Dünya Savaşı Öncesinde ve Esnasında Osmanlı İmparatorluğunda Zorunlu Askerlik Hizmeti," *Askerlik "İşi": Askerî İşgücünün Karşılaştırmalı Tarihi (1500-2000)*, Dr. Erik Jan Zürcher, Çev. Dilek Şendil, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 525.

1837’de yayınlanan resmi rakama göre on yılda askere alınan erkeklerden üçte birine yakını barış zamanında hastalıktan, diğer üçte biri savaş zamanında ölmüştü. Firarileri de ekleyince evine dönebilen kişi sayısı sadece yüzde on civarında kalıyordu. Böyle devam ettiğinde, yani bütün nüfus için zorunlu askerliğe geçilmediğinde, “millet-i hâkime” vasfındaki Müslüman nüfus, söz konusu hakimiyetini kaybedecekti.<sup>575</sup>

Osmanlı’da ordunun modernizasyonu ve güçlendirilmesindeki temel motivasyon iç sorunlarla (yerel ve bölgesel tehditlerle) etkili bir biçimde baş edebilecek bir yapı kurmaktır. 1834 gibi erken tarihte merkezi biçimde kontrol edilen, muvazzaf ve modern bir ordu tesis etme hamlelerinin ilk adımlarından biri olan redif birliklerinin taşrada konuşlanması, bu kaygının ürünüydü. Önemli bir iç güvenlik sorunu ve sürekli bir tehdit kaynağı olan taşrada böylesi bir silahlı güç, merkezî iktidara karşı/alternatif yerel güçleri denetlemek ve kontrol etmek gayesi taşıyordu.<sup>576</sup> II. Mahmud’tan beri redif kuvvetleriyle amaçlanan (dış görevler için orduya destek yanında) merkezî idareye tabi kılınması zor olan ve sık sık isyan eden Kürt aşiretleri üzerinde devlet hakimiyeti sağlamaktır.<sup>577</sup> Osmanlı düşüncesinde, devletin yıkılmasına neden olacak temel dinamik içerideki nüfusun nizamsızlığı ve imparatorluktan bağımsızlaşma riski olduğundan, orduyla ilgili yapılan düzenlemeler öncelikli olarak iç tehdidi hedefliyordu. II. Abdülhamid döneminde de devlet, tehdit olarak gördüğü bölgesel ve yerel oluşumlara karşı asker sayısını artırmaya çalıştı. Bu dönemde yürütülen politikalar, ordunun etkisi ve kapasitesinden ziyade niceliksel olarak insan gücü ve sayısını artırdı. Aynı dönemde Avrupalı devletler ordularını diğer devletlere karşı savaşta kullanmaya yönelse de Osmanlı temel olarak iç güvenlik kaygılarıyla orduda istihdamı artırmaya devam etti. Öyle ki 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, ordunun ilave güçleriyle seferberlik zamanlarındaki asker sayısı bir milyona yaklaştı. Yeniden yapılandırılan Jandarma teşkilatına ve kurulan Hamidiye Alayları’na rağmen ordu, dahili problemler için kullanılan ve içerideki nizamsızlıklar üzerinde uygulanan temel güvenlik düzeneği oldu. Ordunun büyüyen hacmi de ağır bir ekonomik külfeti

---

<sup>575</sup> Hacısalihioğlu, Mehmet, “İçerme ve Dışlama: Osmanlı İmparatorluğu’nda Askere Alma”, s. 81-86.

<sup>576</sup> Beşikçi, Mehmet, “Topyekûn Savaş Çağında Askerî İşgücünü Seferber Etmek: Birinci Dünya Savaşı Öncesinde ve Esnasında Osmanlı İmparatorluğunda Zorunlu Askerlik Hizmeti,” s. 525.

<sup>577</sup> Aksan, Virginia H., “18. Yüzyıl Sonlarında Osmanlı’da Zorunlu Askerlik Stratejileri”, *Devletin Silahlanması: Ortadoğu’da ve Orta Asya’da Zorunlu Askerlik (1775-1925)*, Der. Erik Jan Zürcher, Çev. M. Tanju Akad, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2003, s. 43.

beraberinde getirdi. Öyle ki Osmanlı bütçesinin önemli bir kısmı askerî, yani iç güvenlik harcamalarına gidiyordu.<sup>578</sup>

Buna rağmen merkezileşmenin ve bu minval üzere zorunlu askerliğin istisnaları bulunuyordu. Osmanlı'nın zorunlu askerliğe geçmekte zorlandığı ve asker toplayamadığı Kürt ve Arap coğrafyası gibi yerlerde, geleneksel olarak kullandığı ama farklı bir formda uygulamak zorunda kaldığı, yeni teknikler geliştirmek durumunda kaldı. Osmanlı taşradaki bu gibi bölgelerde, yerel güçlerle ittifaklar yaparak sisteme ekledi. Bu ittifaklara göre Osmanlı'nın sağladığı imtiyaz ve maddi kazançlara karşılık geleneksel güçler, egemen oldukları yerel çevrelerde kendilerinin komuta edecekleri gönüllü silahlı birlikler kuracak ve orduya katılacaktı. Bu işbirliği sonucunda oluşturulan Hamidiye Alayları sistemi, farklı biçimlerde I. Dünya Savaşı'na kadar varlığını devam ettirdi. İmparatorluk taşrasında kontrol edilmesi güç olan bu gibi yerlerle işbirliği ve tavizler, bölgenin bir biçimde zorunlu askerlik sistemine eklenmesini sağladı. Buna karşın Yemen gibi Osmanlı devlet kapasitesinin kontrol edemediği ve yerel güçlerle işbirliği yapılamayan bölgeler, Osmanlı zorunlu askerlik sistemine (resmî ve gayriresmi) dahil edilemedi.<sup>579</sup>

Hamidiye Alayları hiyerarşik olarak Osmanlı ordusuna bağlı olsa da otonom bir statüleri vardı. Aşiret alaylarındaki erler de ordu hiyerarşisine değil, aşiret asabiyesine ve subay rütbesi verilen reislerine bağlıydı.<sup>580</sup> Fakat Hamidiye Alayları sistemiyle, Kürt aşiretlerinin merkezi süreçlere eklenmesi ve asker toplamakta zorlanılan bölgeden dolayı yollarla askeri güç sağlandı. Mehmet Beşikçi'nin aktardığı gibi Anadolu'da zorunlu askerlik sisteminin işlemediği ve asker toplanamayan yer, Kürt coğrafyası oldu. I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı, Kürt aşiret nüfusunu "gönüllü" olarak askere alıyor ve bölgeye yakın yerlerdeki cephelerde yardımcı kuvvet ve müstakil birlikler olarak görevlendiriyordu. Devletin aşiret reisleri ve dini önderlerle uzlaşarak sağladığı bu gönüllü aşiret birlikleri de ordu disiplinine uymuyor ve büyük kısmı firar ediyordu.<sup>581</sup> Askerlik Osmanlı'da hem merkezileşmenin nedeni hem de merkezileşmeyi mümkün kılan dinamiklerden biriydi. Merkezileşmeye karşı oluşan direnç ve muhalefet, askeri

---

<sup>578</sup> Tokay, Gül, "Osmanlı'da Modern Devlet, Güvenlik Siyaseti ve Ordunun Dönüşümüne Dair Bir Değerlendirme", s. 40-41.

<sup>579</sup> Beşikçi, Mehmet, "Topyekûn Savaş Çağında Askerî İşgücünü Seferber Etmek: Birinci Dünya Savaşı Öncesinde ve Esnasında Osmanlı İmparatorluğunda Zorunlu Askerlik Hizmeti," s. 527.

<sup>580</sup> Zürcher, Erik Jan, "Giriş: Askere Alımlarda ve Askerî İstihdamda Dünyadaki Değişiklikleri Anlamak", *Askerlik "İşi": Askerî İşgücünün Karşılaştırmalı Tarihi (1500-2000)*, Der. Erik Jan Zürcher, Çev. Dilek Şendil, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 21.

<sup>581</sup> Beşikçi, Mehmet, "Topyekûn Savaş Çağında Askerî İşgücünü Seferber Etmek: Birinci Dünya Savaşı Öncesinde ve Esnasında Osmanlı İmparatorluğunda Zorunlu Askerlik Hizmeti," s. 530, 535, 538 62. dipnot.

kapasiteyle bitirildi. Taşradaki yerel güçler ve Kürt coğrafyasındaki güçlü beylikler gibi siyasal, sosyal ve idari yapılar, ordunun yıkıcı şiddet üretme kapasitesiyle zayıflatıldı veya yok edildi. Osmanlı, muhalif olmayan ve kendisine itaat eden yerel güçlerle, askeri ve idari bürokrasi aracılığıyla işbirliği yaparak merkezileşme projesini yürütülebildi.

Askerlik, ayrıca, nüfusun yurttaş bilinci geliştirmesini ve bir kimlik etrafında bütünleşmesini sağlayan etkenlerdendi. Askerlik görevi, nüfusun güvenli kılınması yanında, toplumsal uzamın homojen kılınmasını sağlayan araçlardandı. Müslümanlığı uygun bulunmayan veya heretik mezheplere mensup olanlar, makbul Sünni İslam inancına çekilerek hem “güvenilir askerî unsurlar”la devletin “acil savunma ihtiyacı” temin edilmeye hem de nüfusun benzeştirilmesi/bütünleştirilmesi sağlanmaya çalışıldı.<sup>582</sup> Bunun yanında, askerlik vazifesiyle nüfus, uzun bir süre yaptığı veya gerektiğinde öldürdüğü/öldüğü devlet ve “vatan”la siyasal bir ilişki geliştirir. Nüfusun devletle, imparatorluk uzamıyla ve diğer bölgelerindeki insanlarla bağ geliştirmesi zorunlu askerlikle de işleyen ve askerlik mantığının hedeflediği bir süreçti. Onaran’ın söylediği gibi askerlik hizmeti nüfusu, merkezileşme momentinin beraberinde getirdiği meşru şiddetin uygulayıcısı yaptı. Dolayısıyla nüfus zorunlu askerlikle, yerelde şiddet üretme kapasitesini merkezileştiren ve meşru şiddeti tekeline alan devletin şiddet icrasının aracısı olarak egemenlik ilişkilerine katıldı. Müslümanlar için askerlik hizmetinin zorunlu tutulması, bu nüfus grubunun meşru/merkezîleşmiş şiddetin icra süreçlerine ve egemenlik ilişkilerine eklenme ayrıcalığına sahip olması demektir.<sup>583</sup>

Askerlik görevlerinde etnik boyutlu ayrımcılık olmasa da Türk, Kürt, Çerkez gibi Sünni Müslüman nüfus tercih edilirdi. Müslüman unsurlar arasında etnik bir hiyerarşi bulunurdu ve ordunun temel bileşenlerini Müslüman Türkler oluştururdu. Hem Müslüman unsurların hem de Müslüman Türklerin istisnası bu grupların, gayrimedeni görülen, göçebe halde yaşayanlarıydı.<sup>584</sup> Fuat Dündar’ın ifade ettiği gibi Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması esnaflaşmış askerden, askerleşen esnaf modeline geçişi sağladı ve zorunlu askerlik uygulaması “asker millet” olgusunun öncülü oldu. “Dîn ü Devlet”i (kimlik ve siyaset) korumak için kurulan yeni ordu, Osmanlı’da o güne kadar yaşanmadığı üzere İslam ve Türklük vurgusunu başlattı. Dündar’ın da ele aldığı gibi devletin hayli zayıfladığı bu dönemde kimliklere yapılan vurgunun

---

<sup>582</sup> Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, s. 51, 77-78.

<sup>583</sup> Onaran, Burak, *Padişahı Devirmek Osmanlı İslahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*, s. 197.

<sup>584</sup> Beşikçi, Mehmet, “Topyekûn Savaş Çağında Askerî İşgücünü Seferber Etmek: Birinci Dünya Savaşı Öncesinde ve Esnasında Osmanlı İmparatorluğunda Zorunlu Askerlik Hizmeti,” s. 529, 24. dipnot.

nedeni, geriye “savunulabilecek bir beden ve onun taşıdığı kimlikler” kalmasıydı. Askere almada rıza ve askerlik süresince sadakat sağlanabilecek sosyal kaynak olarak “soya”, etnik ve mezhepsel aidiyetlere önem verildi ve “öncelikle Türk, ardından tüm Müslümanlarla sağlanan ve hep Sünni karakterde kalacak bir ordu inşası gerçekleşir.” Nihayetinde bir İslam ordusu olarak inşa olan ve din için savaş yaptığı varsayılan Osmanlı ordusuna, 1909’a kadar gayrimüslim subay alımı yapılmadı.<sup>585</sup> Osmanlı’da askerlik görevinin dini bir ayrımcılıkla sürmesinin ve ordunun pratikte Müslüman ağırlıklı kalmaya devam etmesinin nedeni, egemenliğin İslam unsurlarıyla sınırlı tutulmak istenmesi ve gayrimüslim nüfusa güvenilmemesiydi. Beşikçi’nin söylediği gibi yasal olarak nüfusun bütünü için askerlik zorunlu tutulsa da gayrimüslimler orduya fiilen dahil edilmedi. Bu nedenle Beşikçi, ordunun modernizasyonunu “Müslüman ordunun yeniden yapılandırılması” olarak ifade eder. Beşikçi’ye göre, bu anlamda zorunlu askerlik “seküler bir Osmanlı vatandaşlığı yaratmak yerine Osmanlı kimliğinin yeniden İslamlaşmasına hizmet etmişti.”<sup>586</sup>

Askere alma kanunnameleri hem ahaliyi hem de yeni askerleri etkilemek, rızasını kazanmak ve devlete sadakat duygusunu üretmek için, bir dizi yaptırım dışında, bazı düzenlemeler içeriyordu. Yeni askerlerin, içinde ulemâdan temsilcilerin de olduğu “kur’a meclisi” önünde ettikleri yeminlerde, ideolojik bir motivasyonu yapılandırma amacıyla, “din-ü devlete hizmet” etme sözü bulunurdu. Soyut ve ahlaki bir cezalandırma biçimi olarak askerden kaçanların “şerefsiz sayılacakları” ilan edilirdi. Böylelikle ideolojik bir yapılandırmayla asker kaçaklarının sayısı da düşürülmeye çalışılırdı.<sup>587</sup> Onaran’a göre zorunlu askerlik uygulaması, vatan ve “bütün” bir “biz” duygusu geliştirdi. Askerlerin çoğu doğduğu yerlerden ilk defa çıkan ve imparatorluğun başka yerlerinde görev yapan kimselerden oluşurdu. Böylelikle askerlik yaptıkları yerlerde farklı Osmanlı uyruklarını görüyordu. “Padişahın oğulları” ve “aynı vatanın karındaşları” olarak bir tür “hayali cemaat ve vatan” deneyimi yaşıyordu. Onaran’a göre “*vatan* kelimesini yeni anlamıyla kavramalarını kolaylaştıracak pek çok unsura sahiptiler.” Haliyle Osmanlı tebaasının bu yeni politik tahayyülü, devletin yönetim süreçleri üzerine düşünmesine ve bu sürece müdahale etmesine imkân verecek zemini hazırladı.<sup>588</sup>

---

<sup>585</sup> Dündar, Fuat, *Hicret, Din ü Devlet: Osmanlı göç politikası (1856-1908)*, s. 70, 181-182.

<sup>586</sup> Beşikçi, Mehmet, “Topyekûn Savaş Çağında Askerî İşgücünü Seferber Etmek: Birinci Dünya Savaşı Öncesinde ve Esnasında Osmanlı İmparatorluğunda Zorunlu Askerlik Hizmeti,” s. 527-528.

<sup>587</sup> Heinzelmann, Tobias, *Cihaddan Vatan Savunmasına: Osmanlı İmparatorluğu’nda Genel Askerlik Yükümlülüğü 1826-1856*, s. 147-148.

<sup>588</sup> Onaran, Burak, *Padişahı Devirmek Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*, s. 200-201.

Nitekim Osmanlı'nın kontrol etmekte zorlandığı Dersim'in ıslahı için 1896'da hazırlanan layihada askere alma usulünün yerleştirilmesiyle, ahalinin medenileşmesi ve vatan bilinci geliştirmesi için buldukları bölgeye yakın yerlerde değil de batıda askerlik hizmetlerini yapmaları öneriliyordu: "Dersimlilerin saltanatın şanını görmeleri, kalabalık yerlerde bulunmaları, cehalet ve kabalıklarından kurtulmalarına ve batıl inançlarının düzeltilmesine hizmet edecektir." Askerlik hizmeti, Kürt coğrafyası için bir tür medenileştirme stratejisi olarak düşünüldü. Buna göre devlet disiplinine direnen bu bölge ve meskûn bulunan ahali, askeri operasyonla biat etmeye mecbur bırakıldıktan hemen sonra askere alma usulü yerleştirilmeliydi. Askere alma usulüne muhalefet oluşmaması için yükümlülerin askere alınma işi tedricen sürdürülmeliydi. Böylelikle bölge ahali devlet otoritesini büyük oranda tanımış olacaktı. Bunun için evvela nüfus sayımı yapılmalı ve akabinde askere alma işi sistematığe kavuşturulmalıydı. Zorunlu askerlik görevi de bir vatan bilinci oluşması ve medenileştirme işlevi için bulunan bölgeden uzak bir coğrafyada ifa edilmeliydi. Askere alınan bu Alevi Kürt aşiret mensubu erkekler de birbirine uzak mahallerdeki kışlalara dağıtılmalıydı. Askere alma usulü Kürt coğrafyası gibi merkezî idareye muhalefet eden yerel güçlerin iktidarını ve bölge ahali üzerindeki otoritelerini aşındıran bir etkiye sahip olacaktı.<sup>589</sup>

#### **2.3.4.1. Jandarma, taşranın kolonizasyonu, askerlik ve direnç mekanizmaları**

1896'da Bâb-ı Âli'nin isteği üzerine Hamidiye Alayları'nın kurucusu Müşir Zeki Paşa ve Anadolu Umum Müfettişi Ahmed Şâkir Paşa'nın hazırladığı layihada, Osmanlı'nın tam bir hakimiyet sağlayamadığı Dersim'in ıslahı için verilen tavsiyeler arasında "Dersim bölgesine medeniyet götürüldüğünü gösteren eserler" olarak gördükleri kışla, hükümet konakları, jandarma karakolları, bunlardan sonra da hastane ve okul yapılması gerektiği ifade ediliyordu. Raporunda, dört aşamada (sırasıyla "hazırlıklar", "icraata geçme", "asli düzenleme", "sonuç") çözüm hedefleniyor ve devletin hükmünün uygulanması aşaması olan "asli düzenleme" için jandarma teşkilatının tertipli ve güçlü biçimde oluşturulması gerektiği aktarılıyordu. "Sonuç" için de bölgenin yönetim hiyerarşisi olarak doğrudan sultanın ordusuna bağlı ve "sıkıyönetim ve

---

<sup>589</sup> Akpınar, Alişan vd., "II. Abdülhamid Dönemi Raporlarında 'Dersim Sorunu' ve Zihinsel Devamlılık", *Herkesin Bildiği Sır: Dersim Tarih, Toplum, Ekonomi, Dil ve Kültür*, Der. Şükrü Aslan, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2010, s. 311-334; layihanın orijinali için bkz. Müşir Zeki Paşa ve Ahmed Şâkir Paşa, "Dersim Islâhâtı Hakkında Bâb-ı Âliye Takdim Olunan Fi 22 Mayıs 1312 Tarihli Layihadır [Müşir Zeki ve Ahmed Şâkir Paşaların Layihası]", *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashîh-i İtikâd, Tasfiye-i Ezhân 1880-1913*, Haz. Cihangir Gündoğdu-Vural Genç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 106-114.

yüksek rütbeli jandarma” tarafından yönetilmesi gerektiği tavsiye ediliyordu.<sup>590</sup> Jandarmanın Kürt coğrafyası ve nüfusun ıslahı için taşıdığı önem, Cumhuriyet dönemine de devam etti. Koçgiri İsyanı’ndan bir yıl sonra meclis açılışında konuşan Mustafa Kemal “Umuru dahiliyenin [içişleri] emniyetle tedvirinde [idaresinde] en mühim ve maddi vasıta olan jandarma” teşkilatının güçlendirildiğinden ve birliklerinin tahkim edildiğinden bahsediyordu.<sup>591</sup> Nitekim 1930’lara gelindiğinde belirli büyüklüğe sahip bütün Kürt köylerinde inşa edilen jandarma karakollarıyla Kürt hareketi ve coğrafyası kontrol altına alındı.<sup>592</sup>

Jandarma, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e nüfusun önemlice bir kısmının yaşadığı taşranın kontrolü için hayli önemli bir aygıttı. Osmanlı’nın yönetim mekanizmalarının kontrol etmekte ve nüfusla doğrudan ilişki kurmakta zorlandığı yer, nüfusun çoğunun yaşadığı taşraydı. Sadece Osmanlı’nın değil 18. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa devletlerinin de temel yönetim sorunlarından birisi, iktidarın bütün coğrafi alanda tesis edilmesiydi. Osmanlı devlet erkânı, iktidarının hayli sınırlı olduğu taşraya, modern devletin oluşum sürecinin önemli bir parçası ve asli unsurlarından, yarı askerî bir niteliği haiz bir teşkilat olan jandarmayla nüfuz edebileceğini düşündü.<sup>593</sup> Jandarmanın bir diğer işlevi de taşrada vergi tahsilatı yapamayan ve zorlanan görevlilere yardımcı olmaktı.<sup>594</sup> Jandarma tarihiyle ilgili olan literatürden de anlaşıldığı kadarıyla “devlet inşasının, yani idarenin merkezileşmesi, bireylerin gözetim altına alınması ve meşru şiddetin tekelleşmesi ile gerçekleşen uzun sürecin tarihi içinde yerini bulur.”<sup>595</sup>

Osmanlı, Tanzimat reformlarının vilayetlerde uygulanması için gerekli şartları oluşturacak temel dinamik ve güç olarak jandarma teşkilatını gördü. Nitekim taşrada kurulan “asâkir-i zabtiye”<sup>596</sup> birlikleri, muhtemel direnç ve itirazları bastırarak, reformların hayata

---

<sup>590</sup> Akpınar, Alişan vd., “II. Abdülhamid Dönemi Raporlarında ‘Dersim Sorunu’ ve Zihinsel Devamlılık”, s. 312-317, 319, 325-326, 327; layihanın orijinali için bkz. Müşir Zeki Paşa ve Ahmed Şâkir Paşa, “Dersim Islâhâtı Hakkında Bâb-ı Âliye Takdim Olunan Fi 22 Mayıs 1312 Tarihli Layihadır [Müşir Zeki ve Ahmed Şâkir Paşaların Layihası]”, s. 106-114.

<sup>591</sup> Mustafa Kemal, “Üçüncü Toplanma Yılıni Açarken (1 Mart 1922)”, s. 216.

<sup>592</sup> Bruinessen, Martin Van, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, Çev. Nevzat Kırış vd., İletişim Yay., 6. Baskı, İstanbul, 2008, s. 300.

<sup>593</sup> Özbek, Nadir, “Osmanlı Taşrasında Denetim: Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu’nda Jandarma (1876-1908)”, s. 48.

<sup>594</sup> Özbek, Nadir, *İmparatorluğun Bedeli: Osmanlı’da Vergi, Siyaset ve Toplumsal Adalet (1839-1908)*, Boğaziçi Üniversitesi Yay, İstanbul, 2015, s. 32-34; Özbek’e göre 1840’lardan itibaren vergiler kollukla toplanmak zorunda kalıyor ve bunun da çokça soruna neden oluyordu; Age., 127, 156, 181.

<sup>595</sup> Luc, Jean- Noël, “Fransız Jandarma Teşkilatının Tarihi Hakkındaki Araştırmaların Gelişimi”, *Jandarma ve Polis: Fransız ve Osmanlı Tarihiçiliğine Çapraz Bakışlar*, Der. Noémi Lévy - Nadir Özbek - Alexandre Toumarkine, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2009, s. 27.

<sup>596</sup> Jandarma ve asâkir-i zabtiye, vilayetlerde ve taşradaki kolluk gücünü ifade eder. Nadir Özbek, Osmanlı idarecilerinin bu iki kavramı birbiri yerine kullandığını söyler: “1879 öncesinde ağırlıklı olarak *asâkir-i zabtiye* tabiri

geçirilmesi ve uygulanması için uygun ortamı sağladı. Böylelikle taşrada modern devletin tesisi için zaruri olan kurumsal mimari oluşturuldu ve merkezî projeler yürürlüğe sokuldu. Taşraya özellikle polis ve jandarma gibi güvenlik kurumlarıyla yayılan merkezî idare, otonom kalmaya çalışan ve itiraz eden yerel güçleri tasfiye etti veya kendisine biat ettirdi.<sup>597</sup> Osmanlı'nın jandarma teşkilatı, merkezileşme sürecinde ortaya çıkabilecek dirençleri bastırabilecek kapasitedeydi. Söz gelimi 1870'li yıllarda 27 milyon civarında olan Osmanlı nüfusuna karşılık, 37 bin 943 jandarma bulunurdu. 1879 reformundan sonra bu rakam 26.507'ye düşse de hala her bin kişiye karşılık bir jandarma oranıyla, dönemin Avrupa ortalamasının üstüne bir güç söz konusuydu.<sup>598</sup>

Nadir Özbek'in de ifade ettiği gibi Osmanlı'da idari, adli ve güvenlik alanlarındaki reformların en önemli nedeni, nüfusun geniş yığınlarının siyasal alandaki faal mevcudiyetiydi. Biyolojik ve gündelik süreçlerinin siyasal stratejilerin merkezinde konumlanması ve varlığının bizzat siyasi iktidarın nesnelere/sorunları arasında görülmesinin yanında nüfus, bir asayişsizlik aktörü olarak merkezî devlete sorun çıkarıyor, ulusal hareketlere angaje oluyor ve kitle siyaseti gibi devletin varlığı için tekinsiz/muhafif hareketlere angaje olarak "yüksek siyaset"i meşgul ediyor ve hatta belirliyordu. Bu devinimler yüzünden devlet güçsüzleşiyor ve ulusal bağımsızlık amaçlayan kitle hareketlerini gerekçe gösteren Batılı devletler de Osmanlı'nın iç siyasetini yönlendirmeye çalışıyordu. Osmanlı devleti de yönetim biçimini reforme ederek iktidarını pekiştirmeye ve yeniden üretmeye çalışıyordu. Özbek'e göre "bu konjonktür genel olarak yönetim aygıtı ve siyaset tarzındaki değişimleri, özel olarak da iç güvenlik pratikleriyle jandarma ve polis teşkilâtının yapısını belirlemiştir."<sup>599</sup>

Jandarmanın tarihi, modern devlet inşa süreçlerinde taşranın doğrudan merkezî yönetim stratejilerine eklemlenmesiyle ve taşra nüfusunun normalizasyon süreçleriyle ilişkilidir.<sup>600</sup> Jandarma, polisin kentlerde yaptığı benzerini taşrada gerçekleştiren ve buradaki ahalinin modern devlet sistemine entegrasyonunun ana araçlarından biridir. Keza Osmanlı, eskiden

---

kullanılmış, bu tarihte Seraskerlik bünyesinde Jandarma Daire-i Resmîyesi'nin kurulmasıyla *jandarma* tabiri ön plana çıkmaya başlamıştır"; Özbek, Nadir, "Osmanlı Taşrasında Denetim: Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Jandarma (1876-1908)", s. 47, 2. dipnot.

<sup>597</sup> Özbek, Nadir "Tarih Yazıcılığında Güvenlik Kurum ve Pratiklerine İlişkin Bir Değerlendirme", *Jandarma ve Polis: Fransız ve Osmanlı Tarihiçiliğine Çapraz Bakışlar*, Der. Noemi Levy - Nadir Özbek - Alexandre Toumarkine, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2009, s.14.

<sup>598</sup> Özbek, Nadir, "Osmanlı Taşrasında Denetim: Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Jandarma (1876-1908)", s. 55.

<sup>599</sup> Özbek, Nadir, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İç Güvenlik, Siyaset ve Devlet, 1876-1909", s. 72-73.

<sup>600</sup> Luc, Jean- Noël, "Fransız Jandarma Teşkilatının Tarihi Hakkındaki Araştırmaların Gelişimi", s. 28.



ulaşamadığı ve dahil olamadığı kırsal alandaki geniş halk kitlelerinin gündelik hayatına, jandarma teşkilatıyla dahil oldu. Bu süreci Özbek, “taşranın kolonizasyonu” şeklinde ifade eder. Bunu da 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Kozan’da olağanüstü yetkiler verilmiş “Cevdet Paşa’nın da ifadesiyle ‘jandarmadan başka bir şey olmayan asâkir-i zabtiye birliklerine’ başvurmadan Tanzimat prensiplerinin icrası, yani taşranın kolonizasyonu mümkün olamazdı” sözleriyle destekliyor.<sup>601</sup> Kolonyalizm, Osmanlı’nın Batılı rakip devletlerin “düşünce formlarını benimseyerek kendi periferisini sömürgeci devletlere öykünen bir anlayışla algılamaya başla[masıyla]” uygulandı. Kolonyal pratik ve fikre olan yabancılığın giderilmesi ve bu yöntemin bilinir olması için resmî yönlendirmelerle metinler kaleme alındı. Osmanlı, Batılı devletlere karşı ayakta kalmak için evvela Anadolu, Doğu Trakya gibi merkeze yakın, Arap yarımadası gibi periferik bölgeleri homojenleştirmeye ve kolonyal bir düzleme yerleştirmeye çalıştı.<sup>602</sup> Jandarma asayişini sağlama, askere alma, arazi ve vergi gelirinin tespit ve tahsili gibi hayli geniş bir yetki ve sorumlulukla Osmanlı’nın egemen olduğu alan ve nüfusu kolonize etme sürecindeki en önemli araçlarındandı. Özbek’e göre devlet iktidarının vilayetler ve taşranın kırsal kesimlerine yayılan jandarma pratiğiyle tesis edilmesi ve merkezî iktidarın gücünü yeniden yapılandırmak uğruna yereldeki ahalinin yapısal/sosyal özelliklerini, geleneklerini ve ilişkilerini altüst etme süreci bir tür kolonizasyon pratiği idi.<sup>603</sup>

İç kolonizasyon veya modern devletlerin kuruluş süreçlerinde merkez dışındaki alanların asimilasyon ve kolonizasyonla içerilme süreçleri, Avrupa’da da benzeri bir seyir izledi. Eugen Weber, Frantz Fanon’un Cezayir örneğine benzer biçimde Fransa’nın kendi taşrasını fetih ve kolonizasyonla içerdiğini, merkezî bir idare ve toplumsal yapı inşa ettiğini söyler. Weber, 1870’lere gelindiğinde yerel ve bölgesel türlü çeşit “Fransa”dan ve Fransızlardan fetih, asimilasyon ve kolonizasyonla tek bir Fransa’nın ve Fransızlığın yaratılmaya başlandığını; merkez Paris’te geliştirilen siyasi ve idari projelerle bir siyasal ve toplumsal entite oluşturulduğunu söyler. Fanon’un Cezayir örneğini tartıştığının aksine Fransa’nın anavatandaki kolonizasyon sürecinin ise fiziksel şiddet içermediğini söyler. Ona göre bunun nedeni de 19. yüzyıla gelindiğinde taşrada devlete tehdit oluşturabilecek ayaklanma

---

<sup>601</sup> Özbek, Nadir “Tarih Yazıcılığında Güvenlik Kurum ve Pratiklerine İlişkin Bir Değerlendirme”, s. 15; Özbek, Nadir, “Osmanlı Taşrasında Denetim: Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu’nda Jandarma (1876-1908)”, s. 51.

<sup>602</sup> Deringil, Selim, “Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşayanlar”: Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması”, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2017, s. 166-167.

<sup>603</sup> Özbek, Nadir, “Osmanlı Taşrasında Denetim: Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu’nda Jandarma (1876-1908)”, s. 50-51.

ihhtimalinin kalmaması ve taşranın fiziksel güç kapasitesinin geride kalmasıydı. Bunun yanında, Weber'in ifade ettiği gibi bu sürecin Cezayir'den bir diğer farkı ise Fransa taşra ahalisinin bu kolonizasyon ve asimilasyonun gönüllü katılımcısı olmasıydı.<sup>604</sup> Buradan hareketle, "Fransa köylülerinin sembolik şiddetle asimile edilebildikleri ve o nedenle de fiziksel şiddete gerek kalmadığı; Cezayir köylülerinin ise sembolik şiddetle asimile edilemedikleri ve o nedenle de sürekli bir fiziksel şiddete maruz kaldıkları düşünülebilir."<sup>605</sup> Weber'in söylediği gibi 19. yüzyılda bu fetih ve sömürgeleştirme hareketleri, sadece Fransa'yı değil ayrıca diğer ülkeleri de yarattı.<sup>606</sup>

Osmanlı taşraya yayılma ve kolonizasyon sürecinde, kimi bilgilerde güçlü bir dirençle karşılaştı. Buna karşın Özbek'in ifade ettiği üzere yerel güçlerin direnci, yereldeki ahalinin siyasi ve nizamsız devinimleri ve de dış müdahalenin yoğun olduğu bölgelerde devlet iktidarı, bu fenomenlere karşı ve bunlarla birlikte güçlü bir biçimde tesis edilebiliyordu. 1879'dan sonra jandarma ve polis teşkilatı, bu iktidar odakları arasındaki mücadeleler içinde ve bunlar boyunca biçimlendi.<sup>607</sup> 1877-1878 savaşında Rusya'ya yenilen Osmanlı, Avrupa devletlerinin zorlamasıyla, bilhassa Balkanlar'daki asayiş ve nizamsızlıklarla ilgilenmesi için ordu bünyesinde jandarma teşkilatını kurdu. Hatta bu teşkilatlanmayla polis örgütünün kurulması için de bir zemin oluştu. Böylelikle 1879'da "ilk gayri-askeri" polis örgütü Zaptiye Nezareti bu dışsal dinamiklerle belirlendi.<sup>608</sup> Merkezî planlara yerel güçler ve sıradan halkın yoğun direnç gösterdiği ve dış devletlerin sık sık müdahale ettiği Balkanlar'da jandarma teşkilatı etkin ve güçlü bir biçimde organize edildi. Bir anlamda bu politik öznelerin varlığı ve dirençleri, jandarma teşkilatının güçlü ve etkin bir şekilde organize edilmesinin koşullarını yarattı. Modern devlet kurumsallığının oluşturulma döneminde siyasal odaklar arasındaki bu mücadeleler ve bilhassa nüfusun siyasal mobilizasyonu, devletin kurumsallaşma sürecini belirleyen en önemli unsurdur.<sup>609</sup>

---

<sup>604</sup> Weber, Eugen, *Köylülerden Fransızlara: Fransa Kırsalının Modernleşmesi, 1870-1914*, Çev. Çağdaş Sümer, Heretik Yay., Ankara, 2017, s. 633, 640-642.

<sup>605</sup> Ünlü, Barış, "Takdim", Eugen Weber, *Köylülerden Fransızlara: Fransa Kırsalının Modernleşmesi, 1870-1914*, Çev. Çağdaş Sümer, Heretik Yay., Ankara, 2017, s. 17.

<sup>606</sup> Weber, Eugen, *Köylülerden Fransızlara: Fransa Kırsalının Modernleşmesi, 1870-1914*, s. 642-643.

<sup>607</sup> Özbek, Nadir, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İç Güvenlik, Siyaset ve Devlet, 1876-1909", s. 74.

<sup>608</sup> Ergut, Ferdan, "Osmanlı'da Devlet-Toplum İlişisini Polislik ve Polislik Pratikleri Üzerinden Düşünmek", *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar*, Der. Ferdan Ergut - Ayşen Uysal, Dipnot Yay., 2. Baskı, Ankara, 2012, s. 170-171.

<sup>609</sup> Özbek, Nadir, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İç Güvenlik, Siyaset ve Devlet, 1876-1909", s. 82-83.

Merkezileştirme süreci bölgesel olarak farklı dirençlerle karşılaştı. İlerleyen bölümde ayrıntılı olarak tartışılacağı üzere, Kürt coğrafyasının merkezi stratejilere eklenme sürecinde güçlü bir dirençle karşılaşıldı. Bölgenin coğrafi yapısı, İran gibi güçlü bir devletle sınırda konumlanması, göçer nüfus, aşiretlerin şiddet üretme kapasitesi ve uzun yıllara yayılan otonom idari alışkanlık gibi dinamiklerden beslenen direnç, Osmanlı'nın merkezileştirmeyi farklı yöntemlerle sağlamasını gerektirdi. Hatta bu direnç mekanizmaları, bölgenin merkezi süreçlere eklenmesini imkân dahilinde kılan unsurlardandı. Söz gelimi merkezileştirmeye karşı oluşan bu direnç dinamikleri, Ermeni hareketi gibi Osmanlı'yı uğraştıran sorunları çözebilecek bir araç işlevi de sundu. Osmanlı, otonomlaşmış beylikleri kaldırınca, bağımsızlaşan onlarca aşiret birimi arasından kendisine sadık olanları, bir tür jandarma teşkilatı olan Hamidiye Alayları'na dahil ederek coğrafyadaki nizamı sağlamaya çalıştı. Alaylar, Ermeni hareketini bastıran, devlete sadık olmayan aşiretleri kontrol eden önemli bir unsur oldu.

#### **2.4. Merkezî İktidar, Taşra ve Yerel Güçler**

Osmanlı'nın Tanzimat sürecinde en öne çıkan dönüşümlerden birisi olan merkezileşme hem devlet yapısında hem de dönüşen devletin taşrasıyla kurduğu ilişkinin mahiyetinde köklü bir değişime neden oldu. Merkezileşme, devletin egemen olduğu topraklar üzerinde kurumsal bir mimariyle yayılmasını, bunu merkezî süreçlerle kontrol edip sürdürmesini ve toprakları üzerindeki nüfus ve çevreyi merkezî süreçlere dahil etmesini, bu fenomenler üzerine sistematik pratikler geliştirmesini kapsıyordu. Osmanlı'da merkezileşme süreci veya modern devlet inşası, merkezî iktidarla taşradaki farklı idari bölgelerin kurduğu muhtelif geleneksel ve tarihsel ilişki biçimleri nedeniyle homojen bir seyir izlemedi. Bu bölümde geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminde merkez ve taşra ilişkilerinin genel bir çerçevesi oluşturulmaya çalışılacak. Nihayetinde merkezileşme sürecinde genel olarak yerel dinamik ve güçlerin merkezî yapıyla kurduğu ilişki Kürt coğrafyası üzerinden tartışılacak.

Kürtlerin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bir sorun olarak görülmesi ve bilimsel olarak sorunsallaştırılmasının nedenlerinden biri merkezîleşmeye karşı Kürt coğrafyasında ortaya çıkan dirençti. Bu direnci mümkün kılan bazı dinamikler bulunuyordu. Uzun yıllar aşiret gibi sosyopolitik birimlerle idare edilen bir coğrafya olarak, modern devletlerin şart koştuğu özelliklere uzak bir sosyal yapı olduğundan, merkezileşme süreci büyük ve derin bir yapısal dönüşümü gerektiriyordu. Devlet kapasitesi yetersiz kalan Osmanlı'nın medenileştirme ve

modern bir devlet tesis etme süreci geciktiğinden Kürtler göçebe, bedevi, aşiret, iptidai, eşkıya, feodalite, gerici, irtica, akıl-olmayan, havyan, zararlı ot, hastalık gibi temalarla sorunsallaştırıldı. Dolayısıyla Osmanlı ve Cumhuriyet düşüncesinde Kürtler ilgili söylemin içeriğinin bu temalarla belirlenmesi bir yanıyla merkezileşmede yaşanan gecikme ve sorunlardan kaynaklandı.

#### **2.4.1. Merkezî İdare ve Çevre/Taşra İlişkisinin Çerçevesi**

Erken dönem Osmanlı'nın bir devlet olarak kurumsallaşmasında belirleyici olan dinamiklerinden biri, mali kaynakların etkili biçimde çevreden merkezde toplanabilmesi, gelişkin savaş kapasitesi ve iyi örgütlenmiş bir yapı tesis etmesiydi. Bu yapının bozulmasını takip eden dönemde, özellikle de Tanzimat döneminde, bürokratik ve siyasal kapasitesini iyileştirmeye çalıştı. Bu iyileştirme ve ıslah hareketi, Cumhuriyet'in tek parti döneminde de devam etti.<sup>610</sup> İdari, mali ve askeri kapasitesinde yaşanan bozulma, bir devlet olarak Osmanlı'nın bütünüyle güçsüzleştiği anlamına gelmiyordu. Metin Heper'in de ifade ettiği üzere merkezî yapının zayıflaması ve yerel seçkin zümrenin güçlenmesi ve özerkleşmesi, hiçbir zaman merkezî iktidarın gücünün bütünüyle bittiği anlamına gelmiyordu. Haliyle 19. yüzyılda söz konusu olan, liberalleşen ya da çoğulculaşan bir merkezî iktidar değil, padişaha ve/veya bürokratik bünyeye dayanan mutlakiyetçi bir yapının tesis edilmesiydi. Buna karşın Heper de 16. yüzyılla birlikte güçlenmeye başlayan ve 19. yüzyılda bile Osmanlı yönetim sisteminde gücünü muhafaza etmeye devam eden, hatta artıran, yerel seçkinlerin varlığından bahseder.<sup>611</sup> Bununla birlikte Heper, Osmanlı yönetim biçimini İngiltere'deki "merkezî feodalizm" ve Fransa'daki "ademi merkezîyetçi feodalizm"den ayırır. İngiltere ve Fransa'da merkezî otoritenin, yerelerde bulunan ve dengeleyici bir işlevi haiz bu güçler tarafından kontrol edildiğini, buna karşın patrimonyalizm olarak adlandırdığı Osmanlı yönetim biçiminde, çevrenin merkez tarafından etkisizleştirildiği bir yapının söz konusu olduğunu söyler.<sup>612</sup>

Mardin'e göre Osmanlı sofistike bir kurumsal ağla desteklenmiş uzun ömürlü bir merkezî yapıya sahipti. Batı'da 17. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan modern devletler, Osmanlı'nın modern bir devlet olarak kurumsallaşmasında model olsa da Batı'da devleti biçimlendiren

---

<sup>610</sup> Heper, Metin, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, s. 16-17.

<sup>611</sup> Heper, Metin, "Center and Periphery in the Ottoman Empire: With Special Reference to the Nineteenth Century", *International Political Science Review / Revue Internationale de Science Politique*, Vol. 1, No. 1, 1980, s. 82.

<sup>612</sup> Heper, Metin, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, s. 38.

dinamikler, modernleşme öncesi Osmanlı'yı biçimlendiren güçlerden hayli farklıydı. Öncülü olan feodal yapıdan dolayı modern devleti oluşturan merkezileşme süreci; feodal soylular, kentler, kasaba(lı)lar ve sonrasında endüstriyel emek gibi çevresel güçlerle uzlaşmaları/taviz vermeleri kapsayan bir dizi karşılaşmaları/çatışmaları içeriyordu. Bu uzlaşmalar/taviz vermeler, modern devletlerin görece iyi eklemlenmiş yapılar olmasını sağladı. Karşılaşma/çatışma, bir tarafın zaferiyle sonuçlansa da her bir uzlaşma/taviz verme, çevresel bir gücün merkezle entegrasyonu ile sonuçlandı. Böylelikle bu çevresel fenomenler, yönetim sistemine (*polity*) eklemlendi, aynı zamanda da bazılarının özerk statüleri tanındı. Merkezle çevrenin karşılaşma ve içirme süreçleri modern Batı devletlerinin farklı siyasal kimlikleri içeren bir "esnek"likte yapılanmasını ve çevresel fenomenlerle bağlantılar sistemi üzerinden var olmasını sağladı. Buna karşın, Mardin'e göre, Osmanlı 19. yüzyıla gelene kadar çevreyle çoklu karşılaşma ve entegrasyon süreçleri yaşamadı. Ayrıca çevrenin sağladığı özerklikler, kurumsal bir tanınmadan çok, genellikle *de facto* bir biçimde oldu. Mardin'e göre merkez ve çevredeki farklı fenomenlerin karşılaşma/çatışma ve uzlaşma/taviz verme eksiği, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e modernleşen devlete rağmen var kaldı.<sup>613</sup>

Benzer biçimde Heper de merkez ile çevre/yerel arasında doğan gerilimlerin hiçbir zaman bir uzlaşmalarla/taviz vermelerle çözülmediğini söyler. Heper'e göre, yerel güçlerle bazı bürokratların ortak çıkara dayalı gizli ittifakları ve merkezî olarak verilen bazı kararlar neticesinde yerel seçkinlerin daha da güçlenmesi söz konusu olsa bile Osmanlı, devlet kapasitesi yettiği ölçüde taşradaki yerel güçler ve dinamiklerin devlet yapısında etkili olmasına müsaade etmedi. Haliyle iktidar yarışı/mücadelesi merkez ve çevre arasında değil merkezin çeşitli kanatları arasında gerçekleşti. Ona göre merkez mali kaynaklar üzerindeki tasarrufunu kaybettiği dönemlerde bile şekillenmiş temel merkez-çevre ilişkisi devam etti ve böylelikle Osmanlı, toplumunu kontrol altında tutabildi.<sup>614</sup>

Merkez ve yerel/taşra (buralardaki güç ilişkileri ve toplumsal dinamiklerin) ilişkisinin çerçevesini çizmeye yönelik geliştirilen şemalarda özne kategorisindeki merkezî nesneleştirdiği yerel üzerinde tek taraflı söylem ve pratik geliştiren bir yapı gibi değerlendirildiği görülüyor. Bu değerlendirmelere göre merkezileşme sürecinde devlet, yerel güçler aleyhine gücünü sürekli olarak tahkim eden bir ilişki içinde oldu. Halbuki merkezî yapı

---

<sup>613</sup> Mardin, Şerif, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri," s. 30-32; Mardin, Şerif, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?," s. 169-170.

<sup>614</sup> Heper, Metin, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, s. 70-71.

ile yerel güçler, birbirinden bütünüyle bağımsız fenomenler değil. Yerel güçler ve dinamikler, öncesinde ve bütün bir merkezileşme süreci boyunca edilgen, nesneleşen bir konum almadı. Bilakis yerel güçler merkezileşme sürecine adapte olarak ve kısmen onu dönüştürerek, merkezî güçle işbirliği içine girerek varlığını sürdürdü. Hatta merkezileşmeyi imkân dahilinde kılan dinamiklerden biri de merkezî yapının yerel dinamiklerle melezleşen bir ilişki içerisine girmesi ve merkezî idareye yerel güçlerin desteği oldu.

Benjamin Gourisse de Mardin ve Heper'in Osmanlı ve Türkiye politik sistemlerinin genel bir şeması olarak sunduğu merkez/çevre ikiliğini, "hâkimiyeti altındaki 'periferilere' düzenini ve kurallarını dayatan, toplumdaki farklılaşmış bir 'güçlü' devlet modeli" biçiminde kavramaları nedeniyle problemli bulur. Ona göre bunu yapmak "devlet[i] bir saha değil bir bünye, arena değil hakem, toplumsal ilişkilerin bir sonucu değil aktör olarak tasavvur" etmektir.<sup>615</sup> Merkezî devletlerin inşa süreçlerinde, merkez dışındaki alanlara sirayet süreçlerini inceleyen James C. Scott, modern devletin oluşum sürecini merkezî planlar ve dayatmalar kadar bu plan ve dayatmaları toplum ve çevrenin "tadil etme, altüst etme, engelleme ve hatta alaşağı etme" gücü bulunduğunu, merkezî politika ve pratiklerin daima dönüştüğünü ve/veya dönüşme potansiyeline sahip olduğunu söyler.<sup>616</sup>

Ayrıca merkez ve taşra/çevre arasında keskin bir ayırım yapmak, merkez ve çevredeki güçlerin sürekli bir çıkar çatışması içerisinde olduğunu iddia etmek sorunlu bir yaklaşım. Bu iki iktidar fenomeninin birlikte çalıştığı, denetim ve kontrol süreçlerinde işbirliği yaptığı oldu. Osmanlı'dan başlayarak yerel seçkinler, devletle yerel halk arasında arabuluculuk rolü oynadı.<sup>617</sup> Yerel güçler, 19. yüzyıldaki modernleşme ve merkezileşme süreçleri de dahil merkezî bir biçimde tasarlanan "kültürel hegemonya"nın ve yerel düzeyde katkıda buldukları bu üst kültürün toplumsallaşmasında fonksiyonel olmasaydı merkezî projeler başarı şansı bulamazdı. Taşra merkeze siyasal olarak bağlı olsa da merkez de taşraya ekonomik olarak bağımlı olduğundan, merkezin üstünlüğü yanında taşranın da belirleyiciliğini vurgulamak gerekir.<sup>618</sup> Bunun yanında Aymes'ye göre merkez ve taşra ilişkilerini taşradan bir

---

<sup>615</sup> Gourisse, Benjamin, "Nizam Vermek/Emretmek ve Uzlaşmak: Türkiye ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Somut Olarak Kamusal İcraat", *Devlet Olma Zanaatı: Osmanlı'dan Bugüne Kamu İcraatı*, Der. Marc Aymes vd., Çev. Ali Berktaş, İletişim Yay., İstanbul, 2016, s. 9.

<sup>616</sup> Scott, James C., *Devlet Gibi Görmek: İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu*, s. 88.

<sup>617</sup> Gourisse, Benjamin, "Nizam Vermek/Emretmek ve Uzlaşmak: Türkiye ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Somut Olarak Kamusal İcraat", s. 11.

<sup>618</sup> Reyhan, Cenk, "Taşranın Osmanlı-Türk Siyasal Hayatına Etkisi: Bir Açıklama Modeli", *Toplum ve Bilim*, Sayı 83, 1999-2000, s. 268, 287.

bakışla değerlendirince, Osmanlı merkez idaresinin taşra üzerinde sınırsız bir iktidarı ve taşraya bütün kurallarını dayattığı bir ilişkisi yoktu. Mardin ve Heper'in merkez-taşra/çevre arasındaki ilişkiyi değerlendirirken tek geçerli değerlendirme aracı olarak sunduğu merkezî uzlaşmaları/taviz vermeleri değil ayrıca Osmanlı'nın diğer toplumsal ilişkileri, deneyimleri ve beklentileri de devreye soktuğunu göz önünde bulundurmak gerekiyor.<sup>619</sup>

Türkiye modernleşmesi tartışmalarında devlet, toplumsal alandan farklılaşmış, yalıtılmış, taleplere uzak kalan ve kendi yapısını topluma ve çevreye dayatan bir aktör/hükümran merci biçiminde kavranır. Buna mukabil devlet ve kurumları, toplumsal ilişkiler alanı içerisinde konumlanır ve böyle var olup “devlet etme sanatı” da farklı aktörlerin etkileşimiyle gerçekleşir.<sup>620</sup> Scott da modern devlet inşa dönemlerinde merkezî projelerin yerelde, uygulandığı alanda bir melezleşme geçirdiğini, bu melezleşmenin de merkezî projeleri sürdürülebilir kıldığı konusunda uyarır. Merkezî projeler, müdahale ettiği çevre ve toplumun tarihsel ve coğrafi olarak şekillenmiş dinamikleriyle, bilgisiyle, geleneğiyle ve ilişki biçimleriyle, Scott'ın tabiriyle “informel” yapılarıyla, çatışma ve melezleşme yaşar. Merkezî olarak tasarlanan “formel düzen daima ve büyük ölçüde formel projenin kabul etmediği, o olmadan var olamayacağı ve tek başına yaratıp sürdüremeyeceği informel süreçler üzerinden varlığını sürdürür.”<sup>621</sup> Merkez ve çevre arasında katı bir ayrımı ve merkezin çevre üzerinde belirleyici olduğunu söyleyen Heper de Scott'ın modern devletin oluşum dinamiklerini tartıştığı çerçeveye benzer durumları ifade eder: “Merkez, yerel eşrafa danışmadan aldığı yasal tedbirleri daima etkin bir şekilde uygulayabileceğini düşünürdü. Oysa bu tedbirler kolaylıkla amacından saptırılabilir ve söz konusu düzenlemeler merkezin hedeflediklerinden daha başka türlü değişimlere yol açabilirdi.”<sup>622</sup>

Aymes'nin de ifade ettiği üzere Mardin, çalışmasında taşra ve periferi/çevre (*periphery*) kavramları arasında bir ayrım yapmıyor. Bu iki kavram arasında bazı noktalarda örtüşme varsa da birbirinin tam olarak karşılığı da değil. Aymes'ye göre “taşra zorunlu olarak çevre olsa da

---

<sup>619</sup> Aymes, Marc, *A Provincial History of the Ottoman Empire: Cyprus and the Eastern Mediterranean in the Nineteenth Century*, Çev. Adrian Morfee, Routledge Yay., Londra ve New York, 2014, s. 43.

<sup>620</sup> Benjamin Gourisse, Osmanlı ve Türkiye'de devleti tartışan tarihsel ve sosyolojik araştırmaların iki analiz geleneğine bölünebileceğini söyler: devletin toplum üzerindeki hakimiyetini verili/ön gerçek kabul eden gelenek ile “modern devletin Batılılaşmış elitler tarafından yurtdışından alınan uygulamalarla oluştuğunu” öne süren gelenek. Gourisse bu iki geleneğin de devlet ve toplum diye iki ayrı kategori belirlediğini ve “çok sayıda etkileşim, alışveriş ve düzenlemeyi görmezden” geldiğini düşünür; bkz. Gourisse, Benjamin, “Nizam Vermek/Emretmek ve Uzlaşmak: Türkiye ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Somut Olarak Kamusal İcraat”, s. 7-9.

<sup>621</sup> Scott, James C., *Devlet Gibi Görmek: İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu*, s. 465.

<sup>622</sup> Heper, Metin, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, s. 70.

bütün çevre(ler) taşra değil. Dolayısıyla taşra, sadece, çevrenin olası biçimlerinden biridir.” Aymes’ye göre Mardin çevre kavramını, taşra gibi coğrafi bir bağlamdan çok toplumsal ve kültürel bir göndermeyle tartıştığından, örneğin, Osmanlı İstanbul’undaki alt sınıflar, taşradaki ahali kadar çevreye aittir.<sup>623</sup> Keza Mardin, taşrayı çevrenin sosyal dinamizminin gerçekleştiği mahâl, merkez olarak ifade eder.<sup>624</sup> Osmanlı’da hükmedenleri ifade eden saray kültürü ve hükmedilenleri temsil eden taşra kültürü olarak, birbirinden kesin bir farkla bölümlenmiş ve yabancı, iki kültür formu olduğunu söyler.<sup>625</sup> Heper, *merkez* kavramını, yönetim sistemi içinde devletin özerkliği ve egemenliğini korumaya çalışan grupları, *çevreyi* ise devletin yaptığı düzenlemelerden kaçmaya çalışanları ifade etmek için kullanır.<sup>626</sup>

Ayrıca merkez ve taşra ilişkisi konuşulurken, bildiğimiz anlamda taşranın da kurulduğunu ihmal etmeyen bir bakış gerekir. Ahmet Turan Alkan, Vilayet Kanunnamesi’yle redif taburlarını ve modern askerî yapıları tesis etmekle ve devlet kurumsallığıyla yayıldıkları alanı taşra olarak icat edenlerin Tanzimatçılar olduğunu söyler. Alkan, merkezileşmeyle birlikte rasyonelleşen bürokrasiye taşrada görev yapmayı “zorunlu hizmet” kılan anlayışla, taşrayla karşılaşmasında yaşadığı şiddetle buraları bambaşka bir âlem gören bürokratiyle, “memalik-i Osmaniyye”yi Batılı tarzda tasavvur ederek “vatan” yapıp ücra köşelerini merkezî ufka dahil etme biçimiyle, merkez dışındaki fiziki ve beşeri coğrafyayı merkezî tahayyülün kodlarıyla düşünen aydın zümrenin söylemiyle bir modern olgu olarak “taşra bir Tanzimat icadıdır” der.<sup>627</sup> Gerçekten de taşra ve taşra ahalisinin edebiyat ve zihniyet dünyasında doğuşu, yer bulması evvela siyasi bir problem olarak görülmesiyle söz konusu oldu. II. Meşrutiyet sonrasında özellikle Türkçülük akımından etkilenerek başlayan “halka doğru”<sup>628</sup> hareketiyle, taşra ve taşra hayatı edebiyata taşındı.<sup>629</sup> Osmanlı’da taşraya gönderilmeyi sürgün addetmeyi kendine hak görme, Cumhuriyet’le ortadan kalktı. Cumhuriyet’le birlikte taşraya gönderilen memur ve bürokratlar taşrayı “Anadolu” olarak kodlayarak “katlanılır” kılınmaya çalışılsa da “Anadolu kavramının

---

<sup>623</sup> Aymes, Marc, *A Provincial History of the Ottoman Empire: Cyprus and the Eastern Mediterranean in the Nineteenth Century*, s. 41.

<sup>624</sup> Mardin, Şerif, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri,” s. 50; Mardin, Şerif, “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?,” s. 182.

<sup>625</sup> Mardin, Şerif, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yapı ve Kültür,” s. 124.

<sup>626</sup> Heper, Metin, “Center and Periphery in the Ottoman Empire: With Special Reference to the Nineteenth Century,” s. 99, 1. dipnot.

<sup>627</sup> Alkan, Ahmet Turan, “Memleketin Taşra Hali”, *Taşraya Bakmak*, Der. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 69-70.

<sup>628</sup> Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 63.

<sup>629</sup> Türkes, A. Ömer, “Orada Bir Taşra Var Uzakta...”, *Taşraya Bakmak*, Der. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 160.



Türk fikir hayatına ve siyasi düşüncesine yansımaları bir kırık ayna görüntüsüne benzer; muhtelifdir; Necib Fâzıl'ın Büyük Doğuculuğu ile 61 Anayasası'nın ilham ettiği 'sosyalizasyon' politikaları, köy-kent projeleri ile 68 kuşağının bakraçlı-heybeli, bağlamalı halkçılık nostaljisi gibi ayrıntılar, aynı mahreçten türemiş tasavvurlardır."<sup>630</sup>

Aymes, Osmanlı'da taşra kelimesinin evvela eyalet, vilayet gibi idari bölgeleri ve bunun uzantısı olarak bir devletin veya hükümrânın yönetimi altında bulunulan "memleket" (*dominion*) anlamlarını karşıladığını söyler. Taşra "tışarı"nın, günümüzdeki "dışarı"nın, dışındaki, "harici"nin varyantıdır. Taşra, kırsal bölge ve çöl gibi "medeni olan şehrin dışarı" olan her yerdir.<sup>631</sup> Taşra, ayrıca, İstanbul dışındaki, büyük şehirler de dahil bütün yerleri tanımlamak için kullanıldı. Bu durumda taşralı da "dışarıdan/hariçten gelmiş olanlardı."<sup>632</sup> Metin boyunca taşrayı aralarındaki ilişkiselliği iptal etmeden merkezin idari, coğrafi, siyasi, sosyal alanı dışında konumlanan idari, coğrafi, sosyal ve siyasi alan ve aktörler için kullanacağım. Yerel/taşra saray, rical, yüksek bürokrasi dışındaki alan ve sosyalliği karşılıyor. Taşra, son dönem Osmanlı'nın dış dünya ve üzerindeki canlı/cansız çevreyi keşfettiği dönemde coğrafi uzam ve nüfusu sorunsallaştırmasıyla doğdu. Taşra da merkezin medenileştirme nesnesi yaptığı, merkezî projeleri uyguladığı alanları kapsıyor. Kürt coğrafyası, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e merkez dışındaki taşranın kendi içinde özel bir alanı oldu. Medenileştirme ve merkezi süreçlere ekleme hareketinin sancılı geçtiği taşranın bir bölgesi oldu. Bağlantılı olarak yerel güçler (geleneksel seçkinler/zümre), coğrafi olarak Osmanlı-Cumhuriyet sınırları içerisinde belirli bölgelerde bulunan ve gücünü, toplumsal meşruiyetini buralardan alan; merkezî iktidar süreçlerinde bazı dönemlerde belirleyici veya kısmi etkilere sahip olsalar da esas olarak merkezî süreçlerde süreklileşmiş bir tesire sahip olmayan, bölgesel iktidar odaklarını tanımlıyor.

#### **2.4.2. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Merkezî İktidar ve Yerel Güçler**

Bu bölümde Osmanlı ve Cumhuriyet boyunca merkezin taşra ve Kürt coğrafyasıyla ilişkilerinin genel bir çerçevesi çizilmeye çalışılacaktır. Merkez ve taşra ilişkisi, bütün detaylarıyla değil tez kapsamında bir perspektif oluşturmak için, özellikle taşradaki yerel güçler ve merkezî idare

---

<sup>630</sup> Alkan, Ahmet Turan, "Memleketin Taşra Hali", s. 72.

<sup>631</sup> Aymes, Marc, *A Provincial History of the Ottoman Empire: Cyprus and the Eastern Mediterranean in the Nineteenth Century*, s. 4.

<sup>632</sup> Onaran, Burak, *Padişahı Devirmek Osmanlı İslahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*, s. 195 ve 33. dipnot.

arasında gelişen tarihsel ilişkiler ve bu ilişkilerin genel dönüşümüyle sınırlı olacak. Merkezileşmeyle birlikte dolaylı yönetimden doğrudan yönetime geçiş sürecinde yerel güçlerin konumunun genel bir tartışması yapılarak Kürt coğrafyasında yaşanan dönüşüm detaylı biçimde ele alınacak. Böylelikle Kürt coğrafyasında yaşananlar hem merkezileşme sürecinin genel bir panoraması çerçevesinde değerlendirilebilir hem de genel hatlarıyla kimi özgünün boyutları görülebilir.

Osmanlı başlangıçta, genel olarak, taşrayı merkezden atanmış görevliler aracılığıyla merkezî bir biçimde yönetirken, taşra idaresinin merkez ile yerel arasında paylaşıldığı bir ara dönemden sonra yerel seçkinler üzerinden taşrayı dolaylı olarak yönetti.<sup>633</sup> Uzun yıllar boyunca merkezî idare, asker ve vergi toplamak gibi idari işleri bölgesel olarak değişkenlik gösteren bir güç paylaşımı ilişkisi içerisinde bulunduğu taşradaki geleneksel seçkin zümre üzerinden sürdürdü. Geleneksel seçkinler, imparatorluk taşrasına homojen olarak yayılmamıştı ve merkezî iktidarla ilişkileri ve merkezle kurmuş oldukları güç paylaşım dengesi bölgesel olarak farklılık gösterirdi. Bu güç paylaşımı, imparatorluk tarzı devletlerin yapısında olan ve bu devletleri sürdürülebilir kılan özelliklerdendi. Osmanlı genişledikçe farklı toplumsal kurumlar ve yerel törelere yasallık atfetti; farklı tikel etnik, dinî ve bölgesel fenomenlere uygun bir ademi merkezîyetçi sistem tesis etti. Yarı özerk gruplarla tesis edilen bu esnek ilişkiler, sistem için başarılı olduğunda geniş bir entegrasyona girilmedi. Hatta gayrimüslim cemaatler örneğinde olduğu gibi bazı toplumsal grupların kendi dinî liderleri tarafından denetlenmesine onay verirdi.<sup>634</sup> İmparatorluk tarzı yönetim biçimlerinde merkezin diğer alanlara karşı mutlak bir egemenliği bulursa da merkezin taşrasında da bölgesel olarak söz sahibi yapılar bulunurdu. Buna rağmen taşradaki bölgesel özerk idari birimlerin diğer bölgelerdeki yerel yapılarla ilişkisi merkez dolayımıyla sağlanmaya çalışılırdı.<sup>635</sup> Böylelikle merkez karşısında, taşranın bir güç konsolidasyonu sağlamasının ve böylelikle merkeze alternatif bir güç oluşumunun önüne geçilirdi.

Taşradaki yerel güçler ile merkezî idare, güç paylaşımında bulunup uzun yıllar birlikte çalışsa da karşılıklı olarak gücünü diğeri aleyhine artırmaya yönelik bir moment olageldi. Kürt coğrafyası gibi bazı bölgelerde güç paylaşımında belirgin asimetrik bir konumlanma bulunurdu.

---

<sup>633</sup> Barkey, Karen, *Eşkriyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, Çev. Zeynep Altok, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2011, s. 2.

<sup>634</sup> Mardin, Şerif, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri," s. 33-34; Mardin, Şerif, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?," s. 171.

<sup>635</sup> Altuğ, Fatih, "19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yaban(cı)lık ve Din", s. 69-70.

Kürt beyliklerinde yetki babadan oğula veya aile içinden (irsî) devredilir, idari olarak özerk ve yetki bölgelerinde toplanan vergiler beyliklere/*mîrlik*lere kalırdı.<sup>636</sup> Sadece Kürt coğrafyasındaki yerel güçler yarı bağımsız bir konumda değildi, imparatorluğun diğer bölgelerinde de geleneksel aileler “devlet” işlerini üstlenmiş, fiilen bağımsızlaşmıştı.<sup>637</sup> Özellikle Osmanlı’nın “anayurdu” olan “Anadolu”<sup>638</sup> dışındaki bölgelerde devlet iktidarının yapısı daha “gevşek”ti ve merkezî iktidar yerel güçlere bağımlıydı. Bundan dolayı Rumeli veya Arap ülkelerinde ve dahi sınır bölgesi olan Kürt coğrafyasında bürokratik kontrol azalır ve yerel güçlere daha fazla serbestlik tanınırdı.<sup>639</sup> Söz gelimi Suriye kırsal bölgelerinde idare, ellerindeki silahlı güçler ve Bedevilerle kurdukları ittifak sayesinde bağımsız biçimde davranan yerel güçlerin elindeydi.<sup>640</sup>

17. yüzyıldan sonra taşrada güçlenmeye başlayarak imparatorluk merkezî ile reâyâ arasında bir tür ara mekanizma olmaya başlayan yerel güçler, zamanla merkezî iktidarın gücü karşısında/yanında bir mekanizma olmaya başladı.<sup>641</sup> Osmanlı’yla, zaman içinde gücünü iyice tahkim eden yerel güçlerin ilişkisindeki güç asimetrisinin boyutu ve hatta belirgin kopma 1808’deki Sened-i İttifak’la görünür oldu. Sened-i İttifak’ın ilk maddeleri sultanın mutlak otoritesini tanıyor, taşradaki yerel güçlerin ve taşranın gücünü onaylıyor ve ittifakın sürekliliği belirtiliyordu. Osmanlı ittifaka bağlı kaldığı sürece, taşradaki yerel güçlerin işbirliğini sürdüreceği vurgulanıyordu.<sup>642</sup> İttifakla yerel güçler, asker ve vergi toplama konularında merkezî idareye yardımcı olacaklarını beyan ediyordu. Görüldüğü üzere Sened-i İttifak, fiili bir durum olan yerel güçlerle merkezî idarenin işbirliğinin en üst düzeyde tanınmasıydı.<sup>643</sup>

Nitekim Sened-i İttifak, soyut kategorilerle (“manevî, ahlakî ve dinî”) güvence ve yaptırımlar öngörse de II. Mahmud saltanat makamına kısıtlama getiren ittifakı başta

---

<sup>636</sup> Yücel, Yaşar, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Desantralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler”, *Bellekten*, Cilt XXXVIII, Sayı 152, 1974, s. 669.

<sup>637</sup> Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, Çev. Banu Yalkut, İletişim Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2010, s. 269.

<sup>638</sup> Bu dönemde Anadolu, Sivas’ın batısından Edirne’ye kadar olan bölgeyi kapsardı.

<sup>639</sup> Mardin, Şerif, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yapı ve Kültür”, s. 118.

<sup>640</sup> Ma’oz, Moshe, “Tanzimat’ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumunu Üzerindeki Etkisi”, *Tanzimat: Değişim Döneminde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İnalçık–Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 178.

<sup>641</sup> Yücel, Yaşar, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Desantralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler”, s. 664.

<sup>642</sup> Reyhan, Cenk, “Taşranın Osmanlı-Türk Siyasal Hayatına Etkisi: Bir Açıklama Modeli”, s. 283-285.

<sup>643</sup> Heper, Metin, “Center and Periphery in the Ottoman Empire: With Special Reference to the Nineteenth Century”, s. 90.

onaylamak istemedi.<sup>644</sup> İttifak, sultanın iktidarını sınırlandırıyor ve taşradaki geleneksel seçkinlerin merkezî idare karşısındaki gücünün boyutlarını gösteriyordu. Ayrıca merkezî iktidar ilişkileri içerisinde yeni bir siyasi figür olarak yerel güçlerin varlığına işaret ediyordu. İttifakla öne çıkan bir diğer önemli husus ise taraf olarak sultanı değil devleti tanımasıydı.<sup>645</sup> Sened-i İttifak'tan önce devlet, sultanın bedeninde cisimleşmiş ve sultanın bedeninde temsil ediliyorken yapılan anlaşmayla sultanın bedeniyle devlet arasında bir ayırım yapıldı. Sultan, devleti bir süre yöneten, diğer güç fenomenleri arasındaki en güçlü siyasal figür olarak kabul edilerek kutsiyetinden arındırılıp dünyevileşti. Uzun yıllar boyunca taşradaki gücünü tedrici olarak yitiren Osmanlı merkezî, hem yeni bir siyasi güçle tanıştı hem de gücü kısıtlandı.<sup>646</sup>

#### 2.4.2.1. Osmanlı'da merkez ve taşra ilişkisi

Osmanlı idari sistemi, ilk dönemlerinde merkezîyetçi bir sistem olarak tesis edilse de zamanla iç ve dış bazı nedenlerle taşradaki merkezî yapı iyice zayıfladı ve 18. yüzyıla gelindiğinde Batı'daki derebeylik sistemine yakın bir sistem oluşmaya başladı.<sup>647</sup> Taşranın merkezî idareyle güç paylaşımında merkez aleyhine gücünü artırmasını sağlayan bazı dinamikler bulunurdu. İç ve dış dinamiklerin yanında Osmanlı'nın taşradaki güç yoğunlaşmasına merkezî olarak yaptığı müdahaleler de bu süreci destekledi. 17. yüzyılda taşrada görevlendirilen vali ve mutasarrıfların (*governor*) gücünü kontrol etmek, otoritelerini kötüye kullanmalarının önüne geçmek için yasal alanda kadılar, mali alanda defterdarlara özerklik verildi. Anadolu'da kontrol ettiği çok sayıda sekbanın verdiği güçle valiler sultana bağlılık göstermeyi bırakıyor, merkezî idare gerilimi düşürmek ve asker ihtiyacından dolayı itaatsiz valileri affediyor ve yeniden yetkilendirebiliyordu. Merkezin askerî kapasitesi yetersiz kaldığından güçlenen ve bağımsız davranan valilere karşı kadılar yardım için yereldeki âyanlara başvuruyordu. Kimi durumlarda âyanlar kadıyı valilere karşı işbirliğine zorluyordu. Bu da kadılar ve yerel güçler arasında zımni bir ittifaka zemin oluyor, kadıları yerel menfaatlerin ve güçlerin temsilcisi yapıyordu.<sup>648</sup> Ayrıca

<sup>644</sup> Tanör, Bülent, *Osmanlı - Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, s. 44, 48.

<sup>645</sup> Itzkowitz, Norman, "Man and Ideas: In The Eighteenth Century Ottoman Empire", Ed. Thomas Naff-Roger Owen, *Studies in Eighteenth Century Islamic Society*, Southern Illinois University Press, Carbondale ve Edwardsville, 1977, s. 16.

<sup>646</sup> Mermertaş, Bahtiyar, *Kayım Uygulamasını Çerçeveye Almak: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Devletin Merkezileşmesi, Yerel Dinamikler ve Belediyeler*, DİSA Yay., İstanbul, 2021, s. 19.

<sup>647</sup> Yücel, Yaşar, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Desantralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler", s. 688.

<sup>648</sup> İnalçık, Halil, "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration", Ed. Thomas Naff - Roger Owen, *Studies in Eighteenth Century Islamic Society*, Southern Illinois University Press, Carbondale ve Edwardsville, 1977, s. 27-28

merkeze itaatsizliğin tek aktörü valiler de değildi. 16. yüzyıldan sonra bozulmaya başlayan ekonomik sistemle birlikte meydana gelen ayaklanmaların aktörü çoğunlukla bürokratlardı.<sup>649</sup>

Merkezî idarenin taşrayı kontrol etmek için tasarladığı bir başka mekanizma olan eski taşra defterdarların yerine geçen ve geniş yetkilere sahip muhassıllar, vergi toplamaktan sorumlu tutulsa da zamanla valilere karşı güçlendiler. Muhassıllık görevi sadece eski defterdarlara verilmedi ayrıca valilerin bazı sorumluklarını üstlenmiş ve paşa unvanıyla atananlar, güvenilir eski askerler ve hatta bazı bölgelerde, 18. yüzyıla birlikte, yerel güçlerden âyanlar bu pozisyonlara atandı. Öyle ki kimi yerlerde vali olmak için âyan olmak gerekiyor, vergi toplayacak kişiye âyanlar karar veriyor ve zamanla valiler âyanlara bağımlı hale geliyordu.<sup>650</sup> Yerel güçler ile merkezî yapının taşradaki temsilci(lik)leri o kadar iç içe geçmişti ki imparatorluğun kuruluşundan beri taşrada nüfuz sahibi ailelerin üyesi olan âyanlar, zamanla devlet görevlisi gibi algılandı. Geleneksel olarak âyanlık, buldukları bölgedeki mülkleri ve yerel ilişkilerdeki konumlarıyla zenginleşmiş geleneksel seçkin bir zümreyi ifade ediyordu. Yeni dönemde âyanlar, yerel güçleri yanında, devlet kurumsallığı içindeki askeri veya dini bir mevkiye sahip aileleri tanımlar oldu.<sup>651</sup> Taşradaki geleneksel seçkinlerin güçlenmesini sağlayan önemli bir dinamik de iktisadiydi. Osmanlı'da toplanan vergiler içerisinde aynı vergiler önemli bir orana sahipti. Toplanan bütün vergi gelirin yüzde 37'si merkeze gidiyor, geri kalanı da sancaklarda kalıyordu. Bu durum da ademi merkezîyetçiliği ve yerelin güçlenmesini bünyevi kılan dinamiklerdendi.<sup>652</sup>

Tanzimat'la birlikte merkezî idarenin merkezileşme hamlelerindeki önemli amaçlarından biri taşrada yerel güçlere kaybettiği inisiyatifini kazanmaktı. Tanzimat'taki en belirgin eğilimin merkezileşme olmasının bir nedeni buydu.<sup>653</sup> Taşrada kendisine bağlı orduya sahip âyanlar, devletin iktidarını bölen (*divisive*) önemli bir güce sahipti.<sup>654</sup> Yerel inisiyatifini geri kazanma amacı dışında toplumsal ve siyasal alanda merkezîyetçi bir sistem tesisinin diğer motivasyonu da bununla ilgiliydi. Zira Osmanlı, taşrada merkezî idareye muhalif güç ve hareketlerin nizam-

---

<sup>649</sup> Yücel, Yaşar, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Desantralizasyona (Adem-i Merkezîyet) Dair Genel Gözlemler", s. 684.

<sup>650</sup> İnalçık, Halil, "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration", s. 28-29, 32-33.

<sup>651</sup> Mardin, Şerif, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yapı ve Kültür", s. 118-119.

<sup>652</sup> Yücel, Yaşar, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Desantralizasyona (Adem-i Merkezîyet) Dair Genel Gözlemler", s. 684.

<sup>653</sup> Aymes, Marc, *A Provincial History of the Ottoman Empire: Cyprus and the Eastern Mediterranean in the Nineteenth Century*, s. 13.

<sup>654</sup> Itzkowitz, Norman, "Man and Ideas: In The Eighteenth Century Ottoman Empire", s. 22. Şerif Mardin, asker toplama müsaade edilen âyanların durumunu "her âyanın kapısı Osmanlı Hükümetinin küçük birer kopyası haline geldi" şeklinde ifade ediyor; bkz. Mardin, Şerif, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yapı ve Kültür", s. 120.

ı âlemi bozmasını engellemek istiyordu.<sup>655</sup> Sened-i İttifak'ın da açık biçimde gösterdiği gibi “padişahı devirmede, yeni padişahın kim olacağını belirlemede; ilk defa, merkezdeki geleneksel güçler (hanedan, ulema, yeniçeri, vb.) dışında, taşrada gelişen bir hareketin ve bizzat taşranın etkili olması nedeniyle”<sup>656</sup> geleneksel elitin gücünün kısıtlanması gerekiyordu.

Devletlerin merkezileşme ve iktidarını perçinleme sürecinde en öne çıkan dinamik, devlet ile yerel güçler arasındaki mücadeleler oldu. Avrupa devletlerinin merkezileşme süreçlerinde de yerel elit zümre geleneksel siyasi ve ekonomik gücünü kaybetmemek için taşradaki halkla birlikte direniş ve ayaklanmaya kalkıştı. Karen Barkey'e göre Avrupa'da devlet kuruluş süreçlerinde öne çıkan husus, taşradaki geleneksel güçlerin direnişleri olmasına rağmen Osmanlı merkezileşmesine karşı yerel güçlerin ciddi bir muhalefeti olmadı. Yerel güçler, Osmanlı'nın aralarındaki rekabeti körüklemesine ve güçlerini sınırlamasına rağmen, bağımlılık ilişkisi içinde oldukları devlete sadakatlerini sürdürdü. Öyle ki geleneksel seçkinlerin 17. yüzyılda gerçekleştirdiği ve uzun bir zamana yayılan ayaklanmalar, devletin ve toplumun yapısına yönelik köklü bir dönüşümü hedeflemedi. Barkey'e göre isyanlarındaki belirleyici motivasyon, “devletin imtiyaz yapısıyla” (*privilege structure*) bütünleş(tiril)mekti. İsyancılar hanedanı değiştirmek, devletin yapısını dönüştürmek istemedi. Bu, Avrupa'daki merkezileşme sürecinde yaşanan çatışmalarla Osmanlı'da meydana gelenleri kesin bir biçimde ayıran ve iki ayrı devlet gelişim sürecine zemin olan temel bir dinamikti. Yerel güçlerin devletin varlığı için bir tehdit olmaya başlaması için toplumsal yapının ve düşünme biçiminin değişmesi gerekiyordu.<sup>657</sup> Donald Quataert de benzer biçimde, 18. yüzyılda özerk bir statüye sahip yerel güçlerin merkezin iktidarını kabul ettiğini ve kalkıştıkları isyanların bile Osmanlı'yı yıkma veya bağımsızlık amacı taşımadığını söyler. Fakat 19. yüzyılda isyanların mahiyeti değişecek, Balkanlar, Anadolu ve Arap bölgelerinde bağımsız devletler kurmak için siyasi hareketlenmeler görülecekti.<sup>658</sup>

II. Abdülhamid, 19. yüzyıldaki devlet kurumsallaşmasında önemli bir dönüşümü yerel güçlerle oluşturduğu ittifaklarla gerçekleştirdi. II. Abdülhamid, taşrada meşruiyet ve rıza kazanmanın medenileşmenin ve modern bir devlet tesis etmenin koşullarından biri olarak

---

<sup>655</sup> Reyhan, Cenk, “Taşranın Osmanlı-Türk Siyasal Hayatına Etkisi: Bir Açıklama Modeli”, s. 270.

<sup>656</sup> Mermertaş, Bahtiyar, *Kayım Uygulamasını Çerçeveye Almak: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Devletin Merkezileşmesi, Yerel Dinamikler ve Belediyeler*, s. 24.

<sup>657</sup> Barkey, Karen, *Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, s. 57-58.

<sup>658</sup> Quataert, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, s. 96.

gördü.<sup>659</sup> Yerel güçler merkezileşmenin başladığı dönemlerde, direniş göstermişse de zamanla merkezî kurumlara eklenerek güçlerini artırmaya başladı. Hatta yerel elit, merkezî kurumların taşradaki birimlerine eklenerek güçlerini tahkim etti. Osmanlı'da mahalli kurumlar bünyesinde geleneksel elit zümrenin çekişmesi ve bu kurumlar bünyesinde mevki kazanıp güçlerini tahkim etme pratiği hayli yaygındı.<sup>660</sup> Bu güçler, yerel yönetimlerin taşrada teşkilatlanmasıyla birlikte, idare meclislerinde, belediyelerde ve mahkemelerde üye olarak nüfuzlarını sürdürmeye ve tahkim etmeye çalıştı.<sup>661</sup> Yerel seçkinler, merkez karşısında en güçlü dönemlerinde bile merkezî bürokratik yapıdaki stratejik mevkileri ele geçirip daha da güçlenmek, devletten bağımsızlaşmak ve merkezî yapıyı zorlayacak muhalif bir hareket geliştirmek yerine yereldeki merkezî kurumsal ağa eklenerek bölgesel ölçekte güçlenmeyi tercih etti.<sup>662</sup>

#### **2.4.2.2. Cumhuriyet döneminde merkez ve taşra ilişkileri**

Cumhuriyet döneminde yerel güçlerin merkezî yapıyla güç paylaşımındaki konumu, Osmanlı dönemine kıyasla daha daraldı. Osmanlı döneminde merkezileşmeye rağmen klasik dönemden kalan gelenekler ve imparatorluk yönetim mantığından dolayı yerel güçlere yönetim süreçlerinde alan tanınıyor, devletin merkezî mekanizma ve idari birimlerinde yer almaları sağlanıyor ve açık bir işbirliği içerisinde giriliyordu. Hatta Kürt coğrafyasında Kürt aşiretlerinden Hamidiye Alayları kuruluyor ve devlet tarafından eğitilip silahlandırılıyordu. Cumhuriyet döneminde yerel güçlere tanınan alan daralıp açık bir resmi ilişki söz konusu olmasa da yerel güçlerle iş birliği sürdürüldü. Yeni ilişkinin mahiyeti, merkezin gücünün mutlak biçimde kabul edilmesini içeriyor ve yerel güç ve dinamiklerin siyasal bir varlık olarak tanınmasını kapsamıyordu. Örneğin Cumhuriyet'le birlikte, II. Abdülhamid döneminde Kürt aşiretlerden oluşturulan alaylar gibi merkezî mekanizmalara eklenmiş ve kendi içinde bir tür otonomiye sahip bir merkez ve taşra ilişkisi söz konusu değildi. Bununla birlikte Cumhuriyet'le birlikte yerel güçler merkezî yapıya eklenerek gücünü bir dereceye kadar korudu ve merkez yerel işbirliği dönemselsel olarak değişen formlarda sürdü.

---

<sup>659</sup> Bora, Tanıl, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, s. 33-34.

<sup>660</sup> Örnek için bkz. Berger, Haim, "Tanzimat'a Yeni Bir Bakış: Kudüs Vilâyeti", *Tanzimat: Değişim Döneminde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İnalçık–Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 166, 167.

<sup>661</sup> Ortaylı, İlber, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi, Cedit Neşriyat.*, 3. Baskı, Ankara, 2010, s. 430.

<sup>662</sup> Heper, Metin, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, s. 68-69.

Osmanlı, imparatorluk mantığı gereği eklememeci ve kapsayıcı bir sistem öngörüyorken, Cumhuriyet modern devlet mantığı gereği merkezî yapıya alternatif/karşı idari ve siyasal birimlerle formel/resmi bir ilişki içine girmedi. Osmanlı'da kurallar eklememeci ve kapsayıcı mantık gereği esnetilebiliyorken Cumhuriyet döneminde yerel güçlerden gelen direniş ve itiraz sert biçimde cezalandırıldı. Örneğin Osmanlı, merkezileşme için beylikleri ortadan kaldırmaya çalıştığı süreçte, 1837-1847 arası gibi uzun bir zaman boyunca tasfiyesi için mücadele ettiği beyliğin başındaki Bedirhan yenildikten ve padişah tarafından kendisine maaş bağlanıp Girit'e sürgün edildikten sonra, 1857'de affedilip "mîr-i mîrânlık rütbesi ve paşalık ünvanı" aldı.<sup>663</sup> Buna mukabil 1925'te Şeyh Said, isyan bastırıldıktan sonra birlikte hareket ettiği kişilerle birlikte idam edildi. Fakat Cumhuriyet'le birlikte Kürt coğrafyasındaki yerel güçlerle merkezî idarenin kurduğu ilişki değişkenlik gösterdi. Örneğin Cumhuriyet'in Şeyh Said İsyanı'nı kontrol edebilme ve bastırabilme yöntemlerinden biri, ağalar ve merkezî idare arasında gerçekleşen işbirliği ve tesis edilmiş güçlü bağdı. Böylelikle Şeyh Said'e bölgedeki yerel güçler geniş bir katılım ve destekte bulunmadı.<sup>664</sup>

Cumhuriyet'in kurucu kadroları ve CHP, II. Meşruiyet döneminde İttihat ve Terakki'nin yaptığına benzer fakat daha fazla sayıdaki yerel seçkinle işbirliği yaptı. Ergun Özbudun'a göre CHP, merkezî askerî bürokratik elit ile taşradaki yerel seçkinlerin ittifakıyla doğan bir partiydi. Bu ittifak ve ilişkinin kökeni de askerî bürokratik elitin taşra halkına en çok ihtiyaç duyduğu süreç olan Kurtuluş Savaşı dönemine dayanıyordu. Nitekim 1. Meclis'te (1920-1923) temsil edilen yerel seçkinlerin oranı, sonrasındaki tek parti meclislerden çok daha fazlaydı.<sup>665</sup> Bu ittifakın bir göstergesi de 1921 Anayasası'nın hazırlanış ve içerik olarak ademi merkezîyetçi bir yapıda olmasıydı. 1921 Anayasası'nı oluşturan maddelerin yarısından fazlası, muhtariyet verilen yerlere dair düzenlemeleri içeriyordu. Buna karşın, devlet kapasitesi gelişince, 1924 Anayasası'nda katı bir merkezîyetçi yapı tesis edildi. Yerel otonomi, vilayet ve nahiye şuralarına tanınan özerk alan sonlandırıldı.<sup>666</sup>

Kurtuluş savaşı sırasında Birinci Türk Büyük Millet Meclisi'nde Kemalist, Batılı ve merkezîyetçiliği savunan gruba karşı, eski devlet memurları ve seçkinlerden oluşan diğer grup

<sup>663</sup> Kardam, Ahmet, *Cizre-Bohtan Beyi Bedirhan: Sürgün Yılları*, Dipnot Yay., 2. Baskı, Ankara, 2019, s. 12-13, 14.

<sup>664</sup> Olson, Robert, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)*, Çev. Bülent Peker - Nevzat Kırac, Öz-Ge Yay., Ankara, 1992, s. 232.

<sup>665</sup> Özbudun, Ergun, *Social Change and Political Participation in Turkey*, Princeton University Press, Princeton, 1976, s. 42-43.

<sup>666</sup> Sevinç, Murat - Demirkent, Dinçer, *Kuruluşun İhmal Edilmiş İstisnası: 1921 Anayasası ve Tutanakları*, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 13-52.



içinde ademi merkeziyeti savunan çok sayıda milletvekili bulunuyordu. Ademi merkezîyetçiliği savunan gruplar, 1925 yılında ilan edilen Takriri Sükûn yasası ve Terakîperver Cumhuriyet Fıkrası'nın kapatılmasıyla tasfiye edildi. Fakat merkez siyaset içinde gerçekleşen bu tasfiye, yereldeki işbirliklerine engel olmadı. CHP içinde yerel seçkin zümreden çokça destekçi bulunurdu. Yerel seçkin zümre ile merkezî elitin bu uzlaşması, geleneksel olarak merkez ve yerel güçler arasında yapılan ittifaklara bazı boyutlarıyla benzerdi. Merkezî idare, kendisine kıyasla güçsüz olan yerel seçkinleri taşra ahalisiyle ilişkisinde kullandı. Cumhuriyet'in kurucuları taşradaki halkla doğrudan işbirliği ve onların güçlendirilmesine dair politika geliştirmekten ziyade, öncelikli olarak yerel seçkinlere bağımlı olmayı da göze alarak, kaynakları devletin ve merkezin güçlendirilmesine aktardı. Merkezin çevreye/taşraya karşı güçlendirilmesi, bürokratik kodlardan kaynaklanıyordu. Nihayetinde Cumhuriyet, taşra ahalisinin sistem içerisindeki yerini köklü bir biçimde güçlendirmekten ve temas kurmaktan ziyade, enerjisini ulusal kimlik sembolleri üretmeye verdi.<sup>667</sup>

Kemalist kadrolar ile yerel güçler arasındaki ittifakın bir diğer nedeni de Kemalist elitin Türkiye için öngördüğü modernite programından ileri geliyordu. Kemalist modernleşmenin temel mantığı, halihazırdaki sosyal yapıda radikal bir değişime mahal vermeden, Batı tarzı siyasal ve kültürel kurumların Türkiye'ye adaptasyonunu gerçekleştirmektir. Kemalist zihniyet dünyasının ve CHP'nin temel felsefesi milliyetçilik, laiklik ve devletçilik kavramları etrafında çerçeveselense de bunların bütünü devleti, neticede merkezî, güçlendirme aracıydı. Yani Kemalist modernleştirme programının doğasında, yeni kurulan ve kırılgan (*precarious*) rejimi olası bütün tehlikelere karşı güvence altına almak bulunurdu. Buna karşın, köklü bir toplumsal dönüşüm ve demokratik bir sistem tesisi başat bir unsur olarak görülmedi. Haliyle yeni kurulan rejimin, geleneksel seçkinlerin desteğiyle taşrada kanun ve düzeni tesis etmesi önemliydi. Böylelikle Kemalist elit, enerjisini ve kaynaklarını Batılılaşma programına verebilirdi. Yerel seçkin zümre de böylesi yapısal dönüşüm amacı gütmeyen bir programın, yereldeki iktidarlarına zarar vermeyeceğini düşündüğünden karşı bir pozisyon almadı. Ayrıca taşraya günden güne sızmaya başlayan merkezî idareyle işbirliği, yerel seçkinlerin gücünü azaltmıyor, aksine artırıyor. Yerel güçler bu zımnî anlaşma ve alışverişle Kemalist eliti destekledi. Bunun karşılığında da ellerindeki arazileri, statülerini ve yerel nüfuzlarını korudu. 1926'da yürürlüğe giren İsviçre Medeni Kanunu'yla yerel güçlerin sahip olduğu ve Rum ve Ermenilerden

---

<sup>667</sup> Mardin, Şerif, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri," s. 48-51; Mardin, Şerif, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?," s. 181-183.

“edindikleri” (*acquisition*) büyük arazilerin yasal güvenceye alınması ve Cumhuriyet döneminde herhangi bir toprak reformunun yapılmaması, bu ittifakın yerel güçlere sağladığı kazanımlardandı.<sup>668</sup> Ayrıca Cumhuriyet döneminde de yerel güçlerle merkezî idarenin ittifak kurmasının bir diğer ve önemli nedenlerinden biri, kaynakların önemli bir kısmını elinde bulunduran devletin önemli bir sermaye birikim alanı olmasıydı. Toplumsal, ekonomik ve politik kaynakların erişim kanallarından olan devlet kurumları, kamu kaynaklarının yeniden dağıtımından yararlanmak isteyen yerel güçlerce sarıldı.<sup>669</sup> Haliyle devlet ve kurumlarıyla uyuşmak ve açık bir karşı çıkış içinde olmamak yerel güçlerin ekonomik ve siyasal anlamda güçlenmesini beraberinde getirdi.

Osmanlı’dan Cumhuriyet’e modern devletin şekillenme sürecinde merkezileşmeyi imkân dahilinde kılan önemli dinamiklerden biri, yerel güçlerin merkezî iktidara farklı formlarda eklenmesi ve merkezin yereldeki aracısı işlevi görmesiydi. Devlet kapasitesi taşranın toplumsal, çevresel ve mekânsal kılcallarına yayılabilecek ölçekte değildi ve/veya böylesi bir yayılım büyük bir maliyet gerektiriyordu. Burada belirleyiciliği olan bir diğer dinamik ise taşra sakinlerinin devleti dışsal bir varlık olarak görmesi yüzünden merkezî projelere rıza gösterme konusundaki isteksizliğiydi. Nitekim merkezî idarenin geliştirdiği projeler, taşra nüfusunun refahını yükseltmekten uzaktı. Projeler, öncelikli olarak taşra sakinlerinin gündelik ve ekonomik hayatına katkı sağlamaktan ziyade merkezî gücün tahkimine ve taşranın güvenli kılınmasına yönelikti. Bunun gibi dinamiklerle merkezileşme sürecinde devlet, geleneksel güçler aracılığıyla geliştirdiği projeleri uygulayıp taşradaki nizamı tesis etme yoluna gitti.

### **2.4.3. Kürt Coğrafyasında Merkezîyetçi Pratikler, Asabiye’nin Dönüşümü ve Aşiret**

#### **Söyleminin Pratik Nedenini Bulması**

Osmanlı’dan Cumhuriyet’e medenileştirme ve Batılılaşma çerçevesinde merkezîyetçi hareketin taşrayla kurduğu ilişkinin en gerilimli seyrettiği yerlerden biri Kürt coğrafyası oldu. 19. yüzyıldan itibaren “medenî–vahşi söylemi bir merkez-taşra gerilimi”<sup>670</sup> olarak da yapılandığından, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e merkezileştirme sürecinde devlet, Kürt coğrafyasını sadece idari olarak merkeze bağlamaya çalışmadı, ayrıca bedeviyet/aşiret halinde yaşadığını düşündüğü Kürtleri medenileştirmeye de çalıştı. Denilebilir ki Kürtlerin

<sup>668</sup> Özbudun, Ergun, *Social Change and Political Participation in Turkey*, s. 43-44.

<sup>669</sup> Gourisse, Benjamin, “Nizam Vermek/Emretmek ve Uzlaşmak: Türkiye ve Osmanlı İmparatorluğu’nda Somut Olarak Kamusal İcraat”, s. 11.

<sup>670</sup> Altuğ, Fatih, “19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yabancılık ve Din”, s. 102.

medenileştirilmesi idari ve toplumsal anlamda iki boyutta seyretti: merkezi idari süreçlere Kürt coğrafyasındaki geleneksel güçlerin, canlı ve cansız çevrenin ve bizzat coğrafyanın eklemelenmesi ve Kürtlerin bir toplum olarak merkezî idareye “rahatsızlık” veren bazı özelliklerinin sonlandırılması, medenileştirilmesi.

Medenileştirme toplumsal sadakatin aşirete, ağalara veya şeyhlere değil devlete yönelmesi, aşirete aidiyetin veya asabiyeğin millet ve devlet gibi üst bir yapıya tahvil edilmesi, göçerlik/bedeviyet halinden yerleşikliğe geçilmesi gibi temel ve ilksel süreçleri kapsıyordu. Hakeza Ziya Gökalp 1918’de, bir milletin bağımsız ve müstakil olması için bütün şubelerinin, fragmanlarının bir lidere ve tek bir otoriteye tabi olması gerektiğini söyler. Gökalp’e göre, yabancı bir ulusun boyunduruğunda olunmadığında bile mahalli reislerle tabi (küçük hükümet teşkili) ve küçük parçalara bölünen kavimler müstakil bir millet olamaz, haliyle müşterek bir lidere tabiiyet geliştiremediklerinden büyük ve milli bir devlet teşkil edemez. Bu da hayli tehlikeli bir durumdur; zira Gökalp’e göre beyliklere, aşiretlere bölünmüş bir kavim, bir devlet teşkil edemeyeceğinden kolayca yabancı bir milletin istilasına uğrayabilir ve onların milli bilinçlerine asimile olabilir.<sup>671</sup>

Osmanlı’nın yerelin dinamiklerini göz önüne almadan, katı merkezîyetçi bir tutumla 19. yüzyılda başlattığı dönüşümün sancılı geçmesi, Kürtlerin aşiret üzerinden sorunsallaştırılmasını ve nihayetinde gayrimedeni olarak kodlanmasını başlatan nedenlerden olacaktı. Kürt coğrafyasında tarihsel olarak şekillenmiş sosyal, siyasal ve ekonomik yapının merkezî biçimde iptal edilmesi ve devlet kapasitesinin yetersizliği nedeniyle yeni bir idari biçim oturtulamaması sorunların kaynağıydı. Beylikler ve aşiretler gibi yapıları doğuran toplumsal yapı değişmediğinden, beylikler yerine daha küçük boyutlardaki aşiret birimleri ve şeyhler ortaya çıktı. İdari anlamda oluşan kaos, Kürtler söz konusu olduğunda söylemin aşiret üzerinden belirlenmesini beraberinde getirdi. Bu bölümde, 20. yüzyıl boyunca Kürtlerle ilgili söylemi belirleyen aşiret halinin oluşmasını anlamak için aşiret sorunun tarihsel bir tartışması yapılacaktır.

19. yüzyılda Osmanlı, sadece Kürt coğrafyasında değil imparatorluk dahilindeki toplumsal alanı homojenleştirmeye ve yerel güçlerin toplumsal uzamda heterojen seyreden ve devlet iktidarını kesen gücünü bastırmaya yönelik şiddetli bir müdahaleye girişti. Aşiretler ve aşiretlerin bir araya gelerek oluşturduğu beyliklerle mücadele şiddetli bir seyir izledi.

---

<sup>671</sup> Gökalp, Ziya, “Rusya’daki Türkler ne yapmalı?”, s. 32.

Nihayetinde bu yapıları kontrol etmek uzun bir zamana yayıldı. Devlet bilhassa otonom ve bağımsız davranan yapılara karşı mücadelesinde görece başarılı oldu. Donald Quataert'a göre oluşan direniş nedeniyle Osmanlı'nın Suriye ve Irak'a yayılabilmesi 1850'leri buldu. Bu vakitlerden sonra da merkezî kontrol süreçlerini süreklileştirip zamanla artırdı. Kürt coğrafyasındaki durum ise coğrafi şartlar nedeniyle daha zorlu bir seyir izledi. Nihayetinde Kürt aşiretleri, mekânsal üstünlüklerini korusa da eski siyasi özerkliklerini ve güçlü hakimiyetlerini yitirdi.<sup>672</sup> Buna karşın, son dönem Osmanlı'nın modernleştirici ve merkezileştirici hareketine Kürt coğrafyasından güçlü bir direnç gösterildi. Helmuth von Moltke 1838-1839 arasında yazdığı mektuplarda merkezî idare emriyle eskisine göre donanımlı, daha gelişkin silahlara sahip ve daha fazla askerle Kürt coğrafyasında yapılan ve kanlı sonuçlar doğuran harekâtlardan bahseder.<sup>673</sup>

19. yüzyıla gelene kadar merkezî yapıyla kurulan farklı ilişkiler, bölgelerin tarihsel olaylardan farklı biçimlerde etkilenmesi; coğrafi, doğal, beşerî, üretim biçimi farklılaşması gibi dinamiklerin etkisiyle Kürt coğrafyasında birbirinden hayli farklı idari, sosyal ve politik örgütlenmeler bulunurdu.<sup>674</sup> Bu dönemde Kürt coğrafyasındaki yerel toplumsal dinamikler üç ana gruba ayrılabilir: göçebe ve yarı göçebe olarak yaşayan aşiret mensupları, genellikle yerleşik köylülerden oluşan aşiret dışı Kürtler ve gayrimüslim gruplar. Aşirete bağlı olan Kürt nüfus, diğerine nazaran daha az olmasına rağmen, örgütlü bir yapı oluşturduğundan, yerel güçler ve yönetici kesim aşiret mensuplarından çıkardı.<sup>675</sup> Bruinessen, "aşiretler ve aşiret mensubu olmayanlar[ın] neredeyse iki kast gibi" organize olduğunu ve iki form arasında geçişkenliğe imkân tanıyacak bir yapı bulunmadığını aktarır.<sup>676</sup> Aşiret asabiyesi, mensuplarına organizasyonel, kolektif ve bireysel bir "disiplin" kazandırıp kültürün devamını ve siyasal bağımsızlığı sağlıyor ve bu da köylü, tüccar ve devlet karşısında aşiretleri avantajlı kılıyordu.<sup>677</sup>

Aşiret organizasyonları, aralarındaki akrabalık bağları giderek seyrelen fakat varsayımsal olarak bir akrabalık bağı olduğu düşünülen ve bir tür *asabiyeye* olarak ifade edilebilecek ilişkiye

---

<sup>672</sup> Quataert, Donald, "19. Yüzyıla Genel Bir Bakış", s. 893.

<sup>673</sup> Moltke, Helmuth Von, *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, Çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1969.

<sup>674</sup> Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 285.

<sup>675</sup> Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, Çev. İsmail Çekem - Alper Duman, İletişim Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2008, s. 63; Martin Van Bruinessen aşiretlerin çoğunun göçebe olduğunu söyler; *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, Çev. Hakan Yurdakul, İletişim Yay., 9. Baskı, İstanbul, 2011, s. 18.

<sup>676</sup> Bruinessen, Martin Van, *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, s. 18.

<sup>677</sup> Nikitin, Bazil, *Kürtler: Sosyolojik ve Tarihi İnceleme Cilt 1*, Çev. H.D., Özgürlük Yolu Yay., İstanbul, 1976, s. 12-13, 133-135.

sahipti.<sup>678</sup> Aşiret organizasyonu için “büyümüş bir aile” ve “bir akrabalık ilkesi” söz konusu olsa da temelde siyasal birim ve idari bir yapı olarak tanımlanır.<sup>679</sup> Martin Van Bruinessen, aşiretlerin kendi içinde akrabalık ilişkisinin yoğunluğu gittikçe artan alt birim/aşiretlere bölündüğünü; “genellikle toprak bütünlüğü[ne]” sahip ve ekonomik bir toplumsal kurum olduğunu söyler. Nihayetinde aşiretleri, kendine has iç organizasyonu olan sosyopolitik bir birim olarak tanımlar.<sup>680</sup> Bu siyasi ve sosyal birimler bir araya gelerek daha büyük yapılar da oluştururdu. Aşiretlerin bölgesel veya siyasi ittifaklar veyahut ayrışmalarla bir araya gelerek kurduğu ve başında *mîr* veya beyin olduğu aşiret konfederasyonları (beylik, *mîrlik*, hükümet) bulunurdu. Beyliklerin oluşumunda belirleyici olan, yakınlık veya akrabalıktan ziyade, siyasi ittifaklar tesis etmek ve bölgesel mücadelelerde güçlenmekti.<sup>681</sup>

Klasik dönemde Osmanlı, imparatorluk dahilindeki aşiret önderlerinin seçimini aşiretlerin tasarrufuna bırakır, aşiretler tarafından seçilen kişilerin iktidarını tanır ve makamına uygun unvanlarla atardı. Osmanlı devleti, egemenliği altında bulunan aşiret grupları arasında Kürt aşiretlerini ve 14. ve 15. yüzyıllar itibariyle de Batı Anadolu ve Balkanlar’daki Hıristiyan topluluklarını, özel bir kategoride değerlendirir ve buna uygun politika uygulardı.<sup>682</sup> Osmanlı ve İran devletleri sınır bölgelerindeki valilik görevini, bölgenin büyük beylerine/aşiret reislerine verirdi. Bu beylere verilen paşa gibi rütbelere, kan bağıyla sonraki kuşaklara da geçerdi. Merkezî idareyle geliştirdikleri ilişkiler beylerin diğer aşiretlere karşı mücadelelerinde ve kendi aşiretleri üzerindeki kontrol süreçlerinde önemli bir avantaj sağlardı.<sup>683</sup> Osmanlı’da aşiretler, bölgelerinde otonomdu ve beyler merkezî idarenin yerellerdeki uzantısıydı.<sup>684</sup> Osmanlı’ya bağlılık gösterdikleri için beyliklerin geleneksel sistemlerini sürdürmesine izin verilirdi. Beylikler serbest “mirimiranlık”lar (eyalet) statüsünde olup yazılan fermanlarda beylere “cenab” terimiyle hitap edilir, bölgelerindeki araziler beylerin mülkü sayılır, gelirleri kendilerine kalırdı. Buna karşın beylerin, yıllık belli bir miktar vergi vermesi ve gerektiğinde emrindeki askerlerle savaşa katılması beklenirdi. Beylikler kendi için de özerkti ve beyler,

---

<sup>678</sup> Aşiret organizasyonlarına dair farklı terminolojik yaklaşımlar bulunuyor. Yalçın-Heckmann, Lale, *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, Çev. Gülhan Erkaya, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2006, s. 132-138; Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, s. 64-68; Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 82-87.

<sup>679</sup> Nikitin, Bazil, *Kürtler: Sosyolojik ve Tarihi İnceleme Cilt 1*, s. 219.

<sup>680</sup> Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 82.

<sup>681</sup> Yalçın-Heckmann, Lale, *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, s. 135-136.

<sup>682</sup> Kasaba, Reşat, *Bir Konargöçer İmparatorluk: Osmanlı’da Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar*, Çev. Ayla Ortaç, Kitap Yay., İstanbul, 2012, s. 31-32.

<sup>683</sup> Nikitin, Bazil, *Kürtler: Sosyolojik ve Tarihi İnceleme Cilt 1*, s. 140-141.

<sup>684</sup> Bruinessen, Martin Van, *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, s. 20.

Osmanlı tarafından ne azledilir ne de tayin edilirdi (nasb).<sup>685</sup> “Kürt hükümeti” de denilen bu yapıların, merkezî iktidarla kurduğu ilişkiler bölgelere göre değişiklik gösterirdi. Söz gelimi coğrafi olarak ulaşılması zor olan yerlerdeki beylikler bütünüyle özerk bırakılabiliyor, merkezî idarenin talebiyle savaflara katılsalar bile ya hiç vergi vermiyor ya da sembolik bir vergi verebiliyorlardı.<sup>686</sup>

Osmanlı’yla varılan anlaşmayla Kürt beylikleri arasındaki siyasi ve idari statünün beyliklere sağladığı özerklik ve merkezî iktidarla “gevşek” siyasi ilişkinin nedenleri bulunurdu. Mesut Yeğen’in ifade ettiği üzere Osmanlı’yı bilhassa Kürt coğrafyasındaki yerel güçlerle böylesi bir ilişki tesis etmeye iten ve “mecbur eden” iki neden bulunurdu. İlki, imparatorluk tarzı devletlerin kurucu mantığından ileri gelir: Modern devletlerin aksine imparatorluklar, egemenliğini tesis ettiği alanın genişliğine rağmen hükümlanlık teknik ve olanaklarının sınırlı olması nedeniyle iktidarlarını yoğun değil yaygın bir biçimde uygulardı. Bundan dolayı imparatorluk tarzı devletlerin yönetim mantığı, idari olarak ademi merkezîyetçi bir yapıda, eklemlemeci siyasi ve idari ilkeler üzerinden yapılanırdı. Kürt beylikleriyle Osmanlı’nın böylesi gevşek ilişki kurmasını sağlayan diğer neden de beyliklerin uzun yıllar mücadele içerisinde bulunan İran devleti karşısında set oluşturmasıydı. Mücadele içerisinde olan iki devlet arasında oluşturduğu set olma fonksiyonu, merkezî iktidarla güç paylaşımında Kürt beyliklerinin avantajını artırıyordu.<sup>687</sup>

Osmanlı ve Kürt aşiretleri arasındaki esnek ilişki ve güç paylaşımı, aşiretin bulunduğu yer ve konuma göre değişirdi. Özellikle İran sınırına yakın olan Kürt aşiretleri, Osmanlı’ya karşı güçlü bir pazarlık şansına sahip olduğundan, diğer aşiretlere nazaran daha fazla güç konsolidasyonu sağlar ve merkezden daha çok ayrıcalık elde ederdi. Söz gelimi 18. yüzyılın büyük kısmında Osmanlı’nın fiilen kontrolünün zayıf olduğu Irak’taki Baban aşireti, sınır bölgesinde olmanın verdiği avantajla çok güçlüydü. 1810’da Bağdat’a atanacak yöneticileri Baban aşireti belirlerdi.<sup>688</sup> Baban beyleri, 17. yüzyıldan itibaren saray tarafından verilen “paşa” unvanıyla anılırdı ve 19. yüzyıla kadar hemen hemen bağımsız bir statüye sahipti.<sup>689</sup> Nitekim Babanlar,

---

<sup>685</sup> Sencer, Muzaffer, *Osmanlı Toplum Yapısı: Eleştirel Bir Yaklaşım*, Sarmal Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1999, s. 212-213.

<sup>686</sup> Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 239; Bruinessen, Martin Van, *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, s. 19-20.

<sup>687</sup> Yeğen, Mesut, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yay. 3. Baskı, İstanbul, 2006, s. 228-229.

<sup>688</sup> McDowall, David, *Modern Kürt Tarihi*, Çev. Neşenur Domaniç, Doruk Yay., İstanbul, 2004, s. 64-66.

<sup>689</sup> Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 242, 262.

sahip olduğu stratejik ve coğrafi konumu nedeniyle Osmanlı'nın ortadan kaldırabildiği son beylik oldu.<sup>690</sup>

19. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı'nın iyice zayıflaması ve yıkılmanın eşiğine gelmesi, taşradaki ayrılıkçı ve bağımsızlıkçı eğilimleri besledi. Kürt beyleri II. Mahmud'un saltanatı devraldığı döneme gelindiğinde hayli güçlüydü ve yarı bağımsız bir konumdaydı.<sup>691</sup> Bazı bölgelerde kendi adına para bastıran, yeni topraklar fetheden, dış devletlerle diplomatik ilişkiler geliştiren<sup>692</sup> ve adına hutbe okutan<sup>693</sup> beyler de görülürdü.<sup>694</sup> Bu döneme kadar merkezî idare ile yerel güçler arasında formel ve enformel biçimde şekillenen ilişki, merkezileşmeyle birlikte bozulmaya başladı.<sup>695</sup> Uzun yıllar süren ittifakın bozulmasının bir diğer nedeni de 1932'de Mısırlı İbrahim Paşa'nın Suriye'yi alarak Kütahya'ya kadar gelmesiydi. Osmanlı ordularını yenen İbrahim Paşa, Avrupalı devletlerin ikna etmesiyle çekildi. Böylelikle Osmanlı, yerel güçlerin devletin sonunu getirecek kadar güçlenebileceğini deneyimledi.<sup>696</sup> Tanzimat'la birlikte, merkezî idarenin dışında/karşısında, "ayrılıkçı statüye sahip" tüm bölgelerde olduğu gibi Kürt coğrafyasında da devlet iktidarına alternatif ve özerk yerel güçlerin tasfiyesi bu dönemde başladı.<sup>697</sup>

Moltke, 1838 gibi "erken" bir tarihte bile Osmanlı'nın, bütün maliyetine rağmen, merkezî idareyi tesis etmeye kararlı olduğunu anlatır. Gözlemci olarak Kürt coğrafyasında katıldığı bir harekâтта, merkezileştirme sürecine oluşan direnci ve Osmanlı için zorluğunu gözler önüne serer.

[Kürtlerdeki] En önemli reisler, Reşit Paşa'nın yendiği Ravenduz Bey, şimdi bizim tarafımızda çarpışan Bedirhan Bey, az önce kalesi alev alev yanan Sait Bey ve Babiâli'nin paşalığa yükselttiği fakat bağlılığı şüpheli olan Akkâli İsmail Bey'dir. Bu beylere karşı olan seferler daima büyük fedâkarlıklar ve zayıata mal olmaktadır.

<sup>690</sup> Atmaca, Metin, "Resistance to centralisation in the Ottoman periphery: the Kurdish Baban and Bohtan emirates", *Middle Eastern Studies*, 55:4, 2019, s. 526.

<sup>691</sup> Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 268-269.

<sup>692</sup> Söz gelimi Mir Muhammed (*Mirân-ı Sorân*) Ravanduz'da 30 bin kişilik orduya sahipti ve 1826'da bağımsızlık ilan etti. Nikitin, Bazil, *Kürtler: Sosyolojik ve Tarihi İnceleme Cilt 2*, Çev. H.D. – A.S., Özgürlük Yolu Yay., İstanbul, 1978, s. 22.

<sup>693</sup> Bruinessen, Hakkâri beyinin hem kendi adına para bastığını hem de hutbe okuttuğunu aktarır; Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 221.

<sup>694</sup> Bedirhan Bey, Osmanlı ordusunun ilk saldırısını püskürttüktan sonra Osmanlı'yla tüm bağlarını koparıp bağımsızlık ilan etti ve kendi adına para pastı. Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, s. 150.

<sup>695</sup> Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, s. 18, 113, 131; Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 121, 268-271.

<sup>696</sup> Atmaca, Metin, "Resistance to centralisation in the Ottoman periphery: the Kurdish Baban and Bohtan emirates", s. 519.

<sup>697</sup> Bozarlan, Hamit, "Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 4, Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2008, s. 844.

Buralarda savaş pahalıdır, çünkü malzeme güç temin edilebilir; Samsun'dan buraya, katır sırtında gelen bir kumbara aşağı yukarı bir altın lui'ye mal olmaktadır. Müstahkem hisarlar topa karşı inşa edilmemiş olmakla birlikte arazi bakımından o kadar uygun durumdadırlar ki hepsi 30, 40 hatta 42 gün dayanabilmişlerdir; bu sırada firar ve hastalık yüzünden ordudan birçok insanlar eksilmiştir; yerleri güçlükle doldurulabildiği için zayıf bir kat daha acı olmaktadır. Kürt Mehmet Paşa harekâtı pek uygun geçmişti; topların erişmesinden beş gün sonra kale teslim mecbur edilmişti, kıtaların sıhî durumları mükemmeldi, yaralı pek azdı ve hemen hemen hepsi müttefik Kürtlerdendi, bunlar da zayıftan sayılmıyordu. Şimdi bir enkaz yığınından başka tarafı kalmayan böyle küçük bir dağ hisarının zaptı padişah için hiç bir ehemmiyet verilecek bir şey değildir ama burası Babiâli'ye karşı olan direnme hareketinin merkez noktalarından biriydi. Sait Bey'in yola getirilmesinin bu bakımdan ne kadar önemli olduğunu şimdi, hiç vakit geçirmeden, iki tam Redif taburu teşkili için asker toplamaya girişilişi göstermektedir.<sup>698</sup>

Kürt coğrafyasındaki idari ve toplumsal düzeni sağlayan *mîrlik*lerin kaldırılması, tarihsel olarak şekillenmiş büyük bir idari ve sosyopolitik yapının tasfiyesi anlamına geliyordu. Bruinessen'in ifadesiyle "yerli (otokton) siyasal örgütlenmenin en 'ileri' biçimleri olan emirlikler, artık mevcut"<sup>699</sup> olmayınca ciddi sorunlar meydana gelecekti. Beylikler başlattıkları ayaklanmalar ve ürettikleri şiddetle toplumsal, siyasal ve idari sorun kaynağı olsa da kendi bölgelerinde asayiş, nizam ve beylik altı siyasi birim olan aşiretler arasında ve aşiretlerle dış dünya arasında aracı görevi üstlenirdi.<sup>700</sup> Beyliklerin tasfiyesi akabinde aşiretlerin arasında veya aşiretler ile Osmanlı arasında yaşanan çatışmalar nedeniyle toplumsal ve idari kaos ortamı oluştu. Sosyal yapıda yarattığı tahribat yanında, öncesinde beyliklere tabi olan aşiretler arasındaki yoğun çatışmalar baş gösterdi. Beyler, mutlak güçleriyle yerel asayişini temin ediyor, aşiretler arası çatışmaları sona erdirebiliyor veya ortaya çıkan anlaşmazlıkları çözüme kavuşturabiliyordu.<sup>701</sup> Beylerin hüküm sürdüğü "döneme ait birçok rapor asayişin berkemal olduğundan ve can ve mal güvenliğinin sağlandığından bahseder."<sup>702</sup> Söz gelimi 1840'lara kadar Cizre beyliğinde bulunan seyyahlar, buraları Osmanlı'nın en güvenli bölgesi olarak görüyordu.<sup>703</sup>

Beyliklerin kaldırılması nüfus grupları arasında da çatışmaları arttırdı. Çoğunluğu göçebe yaşayan Kürtler ve aşiretler, uzun yıllar aynı coğrafyayı paylaştığı köylü Ermeni nüfusla, tarihsel

<sup>698</sup> Moltke, Helmuth Von, *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, s. 189.

<sup>699</sup> Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 200.

<sup>700</sup> McDowall, David, *Modern Kürt Tarihi*, s. 83.

<sup>701</sup> Bruinessen, Martin Van, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, s. 31; Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 163, 339-341.

<sup>702</sup> Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 341.

<sup>703</sup> Abdulla, Nejat, *İmparatorluk Sınır ve Aşiret: Kürdistan ve 1843-1932 Türk-Fars Sınır Çatışması*, Çev. Mustafa Aslan, Avesta Yay., İstanbul, 2009, s. 195.



olarak 19. yüzyıldaki gibi yıkıcı olmayan bir ilişki tutturabildi. Deringil, “Ermeni köylü nüfus her zaman Kürt ağa ya da şeyhlerin zulmüne maruz kalsa da iyi kötü bir ortak yaşam sürdürülmüştü” diyor. Yüzyıllar içinde iki grubun bir dizi strateji ve gelenekle ortak bir yaşamı tesis ettiği, zımni bir ilişki tutturduğu kabul edilir. Buna karşın merkezileşmenin etkilerinin hissedilmesiyle, oluşan otorite boşluğu Ermeni katliamları ve çifte vergi (Osmanlı’ya ve buldukları bölgedeki aşirete veya şeyhe) dönemini başlattı. Buna, bölgede sorun çıkaran aşiretlerin Hamidiye Alayları’na seçilmesi ve Ermeni hareketiyle mücadelede yetkili kılınmaları da eklenince şiddetin ölçüsü daha da arttı. “Ermeniler Kürtlerin itaati ve sadakatini sağlamak için kullanılan” ve işleyen bir düzenek olarak kullanıldı.<sup>704</sup> Böylelikle, bu dönemde, bir nizamsızlık kaynağı olan Kürt aşiretlerinin asayişsizlik üreten şiddeti, Ermeni nüfusa yöneltilerek iki ayrı grup kontrol edilebildi.

Benzer bir durum Osmanlı’nın geri kalan bölgelerinde de yaşandı. 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı toplumsal yapısında yaşanan değişimler sonucunda taşrada âyanlar gibi yerel seçkin zümreden buldukları bölgede güçlü çevresel figürler bulunurdu. Bir sosyal ve siyasal kurum olan âyanlık, Osmanlı merkezînin bıraktığı boşluğu doldurur ve merkez ile yerel arasında aracı işlevi görürdü.<sup>705</sup> Yaşar Yücel, 18. yüzyılda Osmanlı taşrasında Avrupa’daki derebeyi düzeni gibi bir yapının oluştuğunu, âyan/derebeyi ailelerinin merkeze karşı aşırı güçlendiğini ama yerel güçlerin merkeze karşı çıkan paşa, vali gibi bürokratlardan farklı olarak derin mahalli köklere sahip olduğunu ve taşra halkının merkeze karşı âyanların liderliğine taraftar olduğunu aktarır. Zira birçok âyanın atanmışlar gibi bölge halkından aşırı vergi toplamadığını ve Osmanlı’nın başaramadığı yerel güvenliği tesis ettiğini söyler.<sup>706</sup> Halil İnalçık’ın da aktardığı üzere eşraf ve âyanlar, bölgelerinde geniş yetkilere sahip olsa da yerel nüfusun temsilcisi olarak yerleşim yerlerinin ekonomik refahı (fiyat kontrolleri, iâşe ve hammadde tedariki, üretilen malların kalitesinin kontrolü), merkezî idarece tayin edilen görevlilerin denetlenmesi, kamu kurumlarının bakımı ve işleyişi, buldukları bölgedeki kamusal yaşamın ve kamu işlerinin regülasyonu gibi birçok sorumluluğa sahipti.<sup>707</sup> “Bizzat Osmanlı belgelerine dayanarak belirtilmesi gereken önemli husus taşra egemenlerinin bölge sakinleri ile mutabakata dayalı

---

<sup>704</sup> Deringil, Selim, *19. Yüzyıl Osmanlı Devleti’nde ihtida ve irtidad*, Çev. Ayşen Anadol – Taciser Ulaş Belge, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 289-290.

<sup>705</sup> Özbudun, Ergun, *Social Change and Political Participation in Turkey*, s. 30.

<sup>706</sup> Yücel, Yaşar, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Desantralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler”, s. 396.

<sup>707</sup> İnalçık, Halil, “Centralization and Decentralization in Ottoman Administration”, s. 44-44.

bir diyalog halinde olmalarıdır.”<sup>708</sup> Bu nedenlerle İnalçık, âyan gibi yerel güçlerin taşrada egemen olduğu dönemin şiddet ve anarşi çağı olarak nitelenmesini ve negatif bir yaklaşımla değerlendirilmesini eleştirir.<sup>709</sup>

Beylikler gibi yerel güçler kendinden demokratik oluşumlar, egemen oldukları bölgede sadece toplumsal adalet temin eden siyasal yapılar değildi. Aksine yerel güçler, buldukları bölgelerde tesis ettikleri tahakküm ilişkileri, iktisadi asimetri ve sömürü ilişkileriyle doğdu ve varlığını sürdürdü. Fakat yerel güçler, tıpkı merkezî idare gibi, var kalmak için salt zor araçlarına değil toplumsal rızaya da ihtiyaç duyardı. Esas olarak merkezî iktidar ile yerel güçleri ayıran iki temel nokta var. Evvela yerel güçler, bilhassa merkezî iktidarla kıyaslandığında, yerel toplumsal dinamiklerin -daha- “organik” bir çıktısıdır. Yani yerel güçler, yerel toplumsal dinamiklerden doğar ve bu dinamiklerin dönüşümüyle de şekillenir. Yerel dinamiklerle yerel güçler arasında tek taraflı bir belirlenim iliklisinden ziyade karşılıklı bir ilişki bulunur. Buna karşın merkezî iktidarın yerel toplumsal dinamiklerle dönüşmesi, yerel güçlerle kıyaslandığında, daha zordur. Merkezî iktidarla yerel güçlerin ayrıştığı diğer nokta ise yerel toplumsal dinamiklerin iktidar merkezine yakınlığıyla ifade edilebilir. Bu yakınlık dolayısıyla, merkezî idareyle kıyaslandığında yerel toplumsal dinamiklerin yerel güçleri belirlemesi, dönüştürmesi daha kolay olur. Dolayısıyla yerel güçlerin kısa bir sürede ve merkezden, yani yerelin dinamiklerinin dışından, tasfiye edilmesi toplumsal yapıda sorunlara neden olacaktı. Ayrıca bölgesel olarak şekillenen sosyal, siyasal ve idari kurumların böyle bir yöntemle tasfiye edilmesi, ikame edilmek istenen merkezî kurumsallaşmanın tesis sürecini zorlaştıracaktı. Merkezin yerel yapılar ve dinamiklerle kısmi bir melezeleşmesi olmadan merkezî kurumsallaşmanın tesis edilmesi ve meşruiyet üretmesi uzun bir süreci gerektireceği gibi oluşan boşlukta yerelde farklı oluşumlar için zemin doğacaktı. Zira beylikleri doğuran yerel dinamikler, bir süre sonra farklı formlarda yeni yerel güç fenomenlerini üretecekti. Bu durum, bilhassa Kürt coğrafyasında merkezileşme sürecinde tasfiye edilen beylikler sonrasında oluşan idari, siyasal ve sosyal vaziyet dikkate alındığında daha iyi görülebilir.

1838’de Moltke hem beyliklerin kaldırılma gerekçesini hem de beyliklerin kaldırılmasından sonra ortaya çıkan kaosu aktarır gibidir. Moltke, Kürt aşiretlerinin merkezî iktidara karşı koyduğunu, kendi aralarında savaştıklarını, asker toplamaya müsaade etmediklerini, vergi vermekten kaçındıklarını ve haydutluk yaptıklarını fakat “irsî aile nüfuz ve

<sup>708</sup> Reyhan, Cenk, “Taşranın Osmanlı-Türk Siyasal Hayatına Etkisi: Bir Açıklama Modeli”, s. 274.

<sup>709</sup> İnalçık, Halil, “Centralization and Decentralization in Ottoman Administration”, s. 51-52.

iktidarlarını, imparatorluğun geri kalan kısımlarının çoğunda olduğu gibi, yıkabilmek Babiâli için asla mümkün olamamıştı” diyor.<sup>710</sup> Kürt beyliklerin tasfiyesinde başarılı olan Osmanlı’nın, merkezileşmeyi sağlama konusunda aynı başarıyı gösterdiği tartışmalıdır. Osmanlı, aşiretlerle mücadelesinde ve aşiretlerin kendi arasındaki çatışmaları bitirmekte, Kürt coğrafyasının bütününe nüfuz etmekte, Kürt nüfusu üzerinde denetim ve kontrol sağlamada sorun yaşadı. Nitekim Osmanlı asayiş, nizam ve düzeni sağlayan bey(lik) gibi iktidar figürleri yerine yenisini ikame etmekte zorlandı.<sup>711</sup> Beylerin yerine merkezden atanan valiler yerel dinamiklere yabancı olduğu, yerel nüfus nezdinde meşru bulunmadığı ve otoriteleri tanınmadığı için çözüm getiremedi. Böylece eskiden beyliklerin olduğu bölgelerde asayiş ve nizamsızlık hâkim oldu.<sup>712</sup> Bu nizamsızlık, merkezileşmeyi murat eden Bab-ı Âli’yi zor durumda bırakıyordu. Osmanlı, sınırlı sayıdaki beylik yerine çok parçalı ve irili ufaklı aşiret oluşumuyla ve bunların varlığından kaynaklanan asayiş ve nizamsızlıkla baş başa kaldı.<sup>713</sup> Osmanlı, ortaya çıkan kaosu durdurmak için sürekli harekâtlar düzenliyor fakat bu daha çok kaos, aşiret nizamsızlığı, toplumsal yıkımı ve ekonomik üretimin durmasını beraberinde getiriyordu.<sup>714</sup>

Osmanlı’nın ortaya çıkan yönetim boşluğunu dolduramaması nedeniyle de ortaya çıkan kaos ve de beylikleri de üreten yerel dinamikler, şeyhler gibi yeni bir iktidar figürünü doğurdu.<sup>715</sup> Ortaya çıkan nizam ve asayiş problemleri, şeyhlerin kısa bir zamanda liderlik rolü üstlenmesini destekleyen faktörlerdendi. Şeyhlik, geleneksel olarak aşiretler arasındaki çatışmalarda etkili ve kullanılan bir mekanizmaydı. Fakat beyliklerin ortadan kaldırılmasıyla şeyhlerin gücü, eskiden beyliklerin sahip olduğu güçle kıyaslanabilecek boyuta geldi.<sup>716</sup> Bu güç konsolidasyonun tek dinamiği Kürt nüfusu değildi. Ayrıca aşiret liderleri de aşiretler üstü bir figür olan, dünyevi ve uhrevi boyutlara sahip otoriteleriyle şeyhin önderliğini kabul ediyordu. Şeyhlerin müritleri bazen tek bir aşiretin mensuplarını kapsıyorsa da birden fazla aşirete mensup müridi bulunan birçok şeyh vardı.<sup>717</sup>

Şeyhler, çoğunlukla, aşiretler arasındaki çatışmalarda hakemlik rolleri ve toplumsal nizam oluşturma fonksiyonlarıyla doğdu ve varlığını devam ettirdi. Bruinessen’e göre 19.

---

<sup>710</sup> Moltke, Helmuth Von, *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, s. 187-189.

<sup>711</sup> Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, s. 18, 153-154.

<sup>712</sup> Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 340-341.

<sup>713</sup> Bozarlan, Hamit, “Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)”, s. 844.

<sup>714</sup> Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, s. 154.

<sup>715</sup> Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, s. 154.

<sup>716</sup> Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 340-342.

<sup>717</sup> Bruinessen, Martin Van, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, s. 31-32.

yüzyılda öne çıkan şeyhlerin büyük kısmının aşiret atomizasyonunun çok olduğu, aşiretsel çatışmalarının yoğun yaşandığı ve aşirete mensup nüfus oranının yüksek olduğu yerlerden çıkması bu önermeyi kanıtlar. Keza, güçlü önderlere sahip büyük aşiretlerin olduğu yörelerde, feodal ilişki düzenin olduğu Diyarbakır, Erbil gibi yerlerde ve aşiret savaşlarının yaşanmadığı veya yoğun olmadığı bölgelerde şeyhlik kurumu etkili olamadı. Haliyle şeyhlik fenomeni, 19. yüzyıldan başlayarak aşiret-üstü bir siyasal ve toplumsal fenomen oldu. Bruinnesen'in aktardığı üzere bu dönemden itibaren Kürt coğrafyasında önemli politik önderlerin çoğunlukla ya şeyhler ya da şeyh ailesine mensup olanlar arasından çıkmasının nedeni, beyliklerden boşalan boşluğu dolduran şeyhlerin,<sup>718</sup> politik ve bölgesel bir birim olarak şeyhlik kurumunu bir asabiye yaratma aracı olarak kullanmasından ileri geliyordu.

İstisnalar olmakla birlikte, şeyhlerin toplumsal olarak gücünü artıran bir diğer unsur ise, mürit ilişkisine dayalı *asabiye*nin aşirete mensup olmayan -köylü- nüfus arasında şeyhlere taraftar kazandırmasıydı. Hatta, şeyh ve taraftarları arasında toprağa dayalı ve manevi olarak şekillenen bağ, şeyh figürünü politik olarak beylere nazaran daha güçlü kıldı.<sup>719</sup> Bu şeyhler, çoğunlukla Nakşibendi ve bir kısım da Kadiri tarikatına mensuptu. Büyük kısmı Sünni olan Kürt nüfus arasında hayli yayılmış olan bu tarikatlar, 1880-1930 arasında gerçekleşen Kürt isyanları boyunca müritlerini, ilişki ağlarını ve toplumsal meşruiyetlerini kitlelerin seferber edilmesinde kullandı.<sup>720</sup> Bruinnesen'in ifade ettiği gibi şeyhlerin gerçekleştirdiği isyanlarda Nakşibendi tarikatının ağları ve kazandırdığı kutsiyet, isyana katılacak savaşçıların bulunmasını ve savaşma motivasyonunu sağladı.<sup>721</sup>

Şeyh figürleri de siyasal birim olarak aşiretler arasında yaşanan çatışmaları bütünüyle engelleyemedi. Osmanlı'nın aşiretler arasındaki çatışmaları bölgenin kontrolünde bir araç olarak kullanması bunun nedenleri arasındaydı. Kendisi de Osmanlı döneminde bir aşiretin reisi olan Osman Sebrî, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde bile Kürt coğrafyasının "her aşiretinde rekabet ve düşmanlık vardı" diyor ve devletle işbirliği yapan aşiretlerin, hasımlarıyla mücadelesinde devletten de yardım gördüğünü söylüyor.<sup>722</sup> Zira Osmanlı, aşiretler arasındaki çatışmayı bizzat aşiretlerin kontrolü için kullandı. Ayrıca aşiretlerin şiddet üretme kapasitesini,

---

<sup>718</sup> Bruinnesen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 344-346.

<sup>719</sup> Bu konuda birbiriyle çelişkili yaklaşımları görmek için bkz. Bruinnesen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 345-346; David McDowall bu önermeye daha yakındır; David, *Modern Kürt Tarihi*, s. 87.

<sup>720</sup> Bruinnesen, Martin Van, *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, s. 11.

<sup>721</sup> Bruinnesen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 313.

<sup>722</sup> Osman Sebrî, *Hatıralarım*, Çev. Abdullah Koçal, Lîs Yay., Diyarbakır, 2012, s. 28.

Ermeni nüfusu ve hareketine karşı denge ve kontrol mekanizması olarak işletti. Son olarak 1879'da Şeyh Ubeydullah<sup>723</sup> önderliğinde yaşanan ayaklanmada da olduğu gibi, şeyhin otoritesi altında toplanan aşiretler, merkezî bir güç konsolidasyonu oluşturdu ve şeyhlerin önderliğinde bir sosyal hareketin oluşma ihtimalini canlı tuttu.

Bu tablo, bazı yönleriyle beylikler dönemindeki gibi bağımsız bir devlet oluşumu tehlikesi barındırmasa da merkezileşme sürecini, devlet nizamının sağlanmasını, iktisadi yapı ve meta dolaşımını bazı boyutlarıyla engelledi. Lakin aşiretler arası çatışmanın ve bir yönüyle şeyh figürü liderliğinde bir asabiye'nin oluşturduğu riskler, Osmanlı için kontrol edilebilir ölçekteydi. Hatta işlevsel boyutları da bulunurdu. Nihayetinde şeyhlik, Osmanlı'nın Osmanlılık ve İslamcılık altında kurmaya çalıştığı nüfusu bütünleştirme biçimine bütünüyle aykırı bir toplumsal asabiye'yi örgütlemiyordu. Ayrıca merkezinde şeyh figürünün olduğu bir asabiye, dinsel bir bütünleşme ve motivasyon nedeniyle Ermeni hareketini durdurma ve Ermeni nüfusunun kontrol edilme süreçlerinde kendiliğinden bir araçtı. Son olarak, aşiretler arası çatışma ve genel olarak toplumsal nizamsızlık, Osmanlı'nın merkezi kurumsallaşmayı farklı bir yol ve yöntemle tesis etmesi için bir enstrüman olarak da kullanılabilirdi. Nizamsızlık ve asayişsizlik gibi görünen aşiretler arası çatışmanın, aşiretlerin kontrol ve denetimi için kullanılması yanında, merkezî idareyle işbirliği içinde bulunan sadık aşiretlerden bir tür jandarma teşkilatı da kurulabilirdi.

Bu tablonun da gösterdiği gibi Kürtlerle ilgili söylemin temel kavramı olan aşiret halinin bir sorun kaynağı olarak zuhur etmesi, 19. yüzyılda başlayan merkezileşme hareketiyle ve devamında bölgenin kontrol edilme biçimiyle ilişkiliydi. Kürt coğrafyası için aşiretler hem bir sorun hem de buradaki sorunları çözmek için kullanılan bir araç oldu. Aşiretlerin bu çifte anlamı ve işlevi, bir noktadan sonra aşiretlerin varlığını sürdüren ve aşiret halini/sorununu görünür kılan temel dinamiklerdendi. Aşiret halini, Kürtleri konuşulur kılan temel kavram ve Kürtlerle ilgili sorunların çözüleceği temel arıza yapan 19. Yüzyılda başlayan bu devlet pratiği ve bu pratiğin söylemsel kuruluşunda aramak gerekiyor.

#### **2.4.3.1. Hamidiye Alayları: yerel şiddetin merkezî yapıya eklemlenmesi**

Reşat Kasaba, 19. yüzyılda aşiretlerle ilgili yapılan reformların tasarlanma ve uygulanma anlamında iki önemli sorunu bulunduğunu söyler. Kasabaya göre aşiretlerin yerleşikleştirilmesi

---

<sup>723</sup> Şeyh Ubeydullah ve isyanıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, s. 153-180.

ve merkezî biçimde tasarlanan reformların hayata geçirilmesi için öncesinde devletin oluşturduğu kurumlar olmalıydı. Buna mukabil, tam da reformlarla söz konusu devlet kurumları yaratılmak istendi. Osmanlı, reformları uygulayacak merkezî kurumları bulunmadığından, geleneksel olarak uygulandığı gibi, bazı aşiretleri merkezin bir uzantısı olarak seçip devlet kurumu gibi bir işlev yükledi ve merkezî politikaların yereldeki uygulayıcısı yaptı. Kasaba'nın ele aldığı gibi bu tercih ve pratik Kürt coğrafyası, Arabistan ve Kuzey Afrika'da devlet tarafından seçilmiş aşiretlerin merkezileşme süreçlerinde özerkliklerini korumasına zemin hazırladı. Böylelikle özerkleşen ve güçlenen bu aşiretler hem modernleşmeden zarar görmedi hem de modern devlet imkanlarını rakip aşiretlere karşı kullanabilecek bir imkân edindi.<sup>724</sup>

Paralel olarak aşiret alayları örneğini hatırlatan Bruinessen Kürt toplumunda aşiretlerden oluşan tabakalaşma gibi yerel güç ve organizasyonların merkezî iktidar tarafından korunduğunu ve hatta dönem dönem güçlendirildiğini söyler. Osmanlı'dan erken Cumhuriyet'e devletin altyapısal kapasitesi, bütün Kürt coğrafyasını yönetecek, buranın bütününe sızacak kadar güçlü olmadığından dolayı yönetim yapıları geliştirildi. Hamidiye Alayları gibi merkezî yapıya sadakat gösteren ve sembolik de olsa vergi veren aşiretlere idari ve askerî unvanların verilmesi, silahlandırılması, buldukları bölgelerde güvenlik ve kontrolün bu yapılara bırakılmasının nedeni devlet kapasitesiyle ilgiliydi.<sup>725</sup> Hamidiye Alayları'na katılan aşiretlere devlet tarafından silah sağlanması, muvazzaf askerlerce eğitim verilmesi ve biner kişilik 65 civarında alayın teşekkülü<sup>726</sup> düşünülünce önemli bir şiddet kapasitesinin oluşturulduğu görülür. Osmanlı'nın Kürt coğrafyasını yerel güçler aracılığıyla yönetmeye çalışması ve aşiret alaylarını kırsal muhafız sistemiyle orduya dahil etme politikası, aşiret birimlerinin kalıcı olmasını sağlayan önemli dinamiklerdendi.<sup>727</sup>

Aslında Osmanlı, beylikler sonrasında ortaya çıkan somut durumu, "farklı" bir merkezileşme pratiğine eklememeyerek işlevsel kılmaya çalıştı. Zira 19. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı Kürt coğrafyasındaki aşiret yapısı ve burada doğan idari, siyasi ve toplumsal gerilimi

---

<sup>724</sup> Kasaba, Reşat, *Bir Konargöçer İmparatorluk: Osmanlı'da Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar*, s. 19.

<sup>725</sup> Bruinessen, Martin Van, *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, s. 19.

<sup>726</sup> Alay sayısı ortalama 65 civarında olmakla birlikte, her bir alaydaki kişi sayısı değişkenlik gösteriyor; Klein, Janet, *Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*, Çev. Renan Akman, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2014, s. 49, 55, 80; Kutlay, Naci, *İttihat Terakki ve Kürtler*, Dipnot Yay., Ankara, 2010, s. 29; Ergül, Cevdet, *II. Abdülhamid'in Doğu Politikası ve Hamidiye Alayları*, Çağlayan Yay., İzmir, 1997, s. 77; Bruinessen, Martin Van, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, s. 193-194; Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 286.

<sup>727</sup> Kasaba, Reşat, *Bir Konargöçer İmparatorluk: Osmanlı'da Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar*, s. 152-153.

nihayete erdiremedi. Ortadan kaldırılan beyliklerden sonra aşiretler ve şeyhler “paralel otorite” olmaya devam etti ve taşranın merkeze bağlanması “başarısızlık”la sonuçlandı. Nihayetinde Osmanlı idari ve askeri bürokrasisi, Kürt coğrafyasında istediği gibi bir etkinlik gösteremedi. II. Abdülhamid döneminde bölgedeki aşiret dinamiğini merkezî süreçlere ekleme, bölge nüfusuna dışsal görülen ve işlevsel olmayan atanmış bürokratlar yanında/dışında yerel güçleri işe koşma, askere almada yaşanan sıkıntıları giderme, Rusya’nın Doğu bölgeleri üzerinde oluşturduğu tehdide çözüm üretme, bölgede asayiş tesis etme, vergi toplama ve ayrılıkçı Ermeni hareketini kontrol etme gibi nedenlerle 1891’de Kürt aşiretleri arasında devlete sadık olanlardan Hamidiye Alayları tesis edildi. Alayların en önemli işlevlerinden birisi ise Osmanlı’nın büyük tehdit kaynağı olarak gördüğü ayrılıkçı Ermeni hareketiyle Rusya arasında olası bir işbirliğini engellemesi ve genel olarak Ermeni nüfusunu kontrol etmesiydi.<sup>728</sup> Bu dönemde, Tanzimat’la beraber merkezî idareyle ilişkisi bozulan, başta Kürtler olmak üzere taşradaki yerel güçlerle ilişki tesis etmek ve bunları “devlete kazandırmak” en öncelikli görevlerden biri olarak görüldü. Bu da Kürt coğrafyasında dinamizmini kaybeden Tanzimat projelerini dönüştürmek, yollar ve telgraf ağıyla iletişim altyapısını kurmak, devletin varlığını eğitim ve sağlık alanlarında da güçlendirmek demektir.<sup>729</sup>

Hamidiye Alayları, ayrıca, Kürt nüfusunu düzenlemek ve bu cihetle bölgede bulunan göçerleri yerleşikliğe geçirmek için de işlevsel olabilirdi.<sup>730</sup> Osmanlı’nın 19. yüzyıldaki medenileştirme projesinin en önemli ayağı bedevileri/göçerleri yerleşikliğe geçirmek ve nüfus içinde aşiret asabiyesine dayanan bir siyasal güç konsolidasyonunu bitirmektir. Bilhassa merkezileşen devlet mantığında asayiş, ekonomik ve idari süreçleri kontrol etmek için göçerleri yerleşik hayata geçirmek gerekiyordu. Bu dönemdeki düşünceye göre göçebe aşiretler asayişsizlik kaynağıydı, askerlik görevini yerine getirmezdi ve vergi vermezdi. Bu grubun yerleşik hayata geçirilmesiyle bu sorunlar çözülebilirdi. Tarımda kapitalistleşmeyle toprak, çok önemli bir kaynak olmaya başladı. Aldığı borçları ödeyemeyecek duruma gelmiş Osmanlı hazinesine ek gelir gelmesi için nüfus, toprak ve tarım arazileri üzerinde kontrol artırılmalıydı. Bu mantığa göre Hamidiye Alayları nüfus üzerinde devletin gerçekleştiremediği

---

<sup>728</sup> Klein, Janet, *Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*, 2014, s. 17-18; Bruinessen, Martin Van, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, s. 116-117; Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 285; Klein, Janet, “Çevreyi İdare Etmek: Osmanlı Devleti ve Hamidiye Alayları”, *Türkiye’de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti*, Der. Evren Balta Paker, İsmet Akça, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s. 106-109.

<sup>729</sup> Kieser, Hans-Lukas, *İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri’nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*, s. 168.

<sup>730</sup> Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 285.

bir kontrol kurarak, göçerleri yerleşikliğe “ikna” edip tarımsal nüfusu artırabilir ve böylelikle vergilerin düzenli toplanmasını sağlayabilirdi.<sup>731</sup>

Bu dönemde şiddet üretme kapasitesi ve siyasi anlamda bölgenin en önemli gücü olan göçebe ve yarı göçebe aşiretlerin, aşiret aidiyeti olmayan Müslim ve gayrimüslim yerleşik köylü nüfus üzerinde uzun yıllardır kurduğu tahakkümü<sup>732</sup> Hamidiye Alayları daha da artırdı. Genel olarak da alayların az çok başarılı biçimde kurulduğu yerlerde Osmanlı farklı sorunlar yaşamaya başladı. Alaylara katılan aşiret reislerinin etkisi ve otoritesi çok güçlendi. Hamidiye Alayları’na katılan aşiretler elde ettikleri güçle bağımsızlaştı ve bir anlamda “devlet içinde devlet” oldu.<sup>733</sup> Yerel güçlerin devlete dahil olması veya bir anlamda devletleşmesi, Kürt coğrafyasındaki güç dengesinin bozulmasını beraberinde getirdi. Alaylar için tercih edilen aşiretler de stratejik bir amaçla belirlendi. Zayıf aşiretler silahlandırılıp güçlendirildi ve diğerleriyle çatışmaya girecek gücü edinmesi sağlandı ya da iki rakip aşiret arasında devlete sadık olandan yana tercihte bulunuldu. Bu strateji, temelde bir güç asimetrisi yarattı, geleneksel çatışmalara modern şiddet araç ve yöntemlerini ekledi. Devletten alınan askeri, siyasi ve silahlı desteklerle yıkıcı bir şiddet kapasitesine sahip olan aşiretler, geleneksel hasmane ilişkilerini koruduklarından, Kürt coğrafyasında ürettikleri şiddet arttı. Buna karşı Osmanlı için bölgede merkezî iktisadi ve idari süreçleri aksatmadığı sürece toplumsal asayiş ve nizam sorun olmadı. Nihayetinde Kürt coğrafyasında aşiretler arasında meydana gelen çatışmalar, aşiretlerin birleşip merkezî idareye baş kaldırmasını engelleyebildi. Nitekim alayların oluşturulmasından sonra aşiretler arasındaki güç mücadelesi ve çatışmalar arttı.<sup>734</sup> Alayların tümüyle Sünni aşiretlerden oluşturulması, Alevi Kürtlerin de durumunu zayıflattı. Bu durum da sonuçları Cumhuriyet dönemine kadar uzanacak Alevi ve Sünni Kürtlerin politik tercih ayrımını besleyen unsurlardan oldu.<sup>735</sup>

En genel anlamda Hamidiye Alayları projesi, bir medenileştirme aracıydı. Medeni-olmayan kategorisindeki bir nüfus, Hamidiye Alayları (veya devlet) kurumsallığı içine dahil edilip hem kendi hem de diğer grupları medenileştirme düzeneği olarak işletildi. Hamidiye Alayları, aşiret nüfusunu devlet aygıtına dahil etti ve alaylar içinde olan bu aşiretler, aşirete tabi olmayan ve diğer aşiretlere bağlı nüfus üzerinde kontrol mekanizması işlevi gördü. Haliyle

---

<sup>731</sup> Klein, Janet, *Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*, s. 240-241.

<sup>732</sup> Bruinessen, alayların oluşturulmasından önce aşiret aidiyeti olmayan yerleşik köylü nüfusun, aşiretler tarafından “fiilen serf”leştirildiğini söyler; Bruinessen, Martin Van, *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, s. 17.

<sup>733</sup> Celil, Celilê vd., *Yeni ve Yakın Çağda Kürt Siyaset Tarihi*, Çev. M. Aras, Pêrî Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1998, s. 43.

<sup>734</sup> Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 285-287.

<sup>735</sup> Bruinessen, Martin Van, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, s. 118.



alaylar, dahil edileni doğrudan, dahil edilmeyeni de dolaylı biçimde medenileştirme düzeneği işlevi gördü. Böylelikle büyükçe bir göçebe nüfus, somut olarak çiftçilere, vergi verenlere, askerlik hizmeti yapanlara ve bunları kapsayan asayişe uyan Osmanlı vatandaşlarına dönüştürülebildi.

Benzer bir ikili süreç alaylarla aynı dönemde aşiret reislerinin çocuklarının İstanbul'da eğitilmesinde görülebilir. Aşiret Mektebi'nde (Mekteb-i Aşiret) medeni bir tedrisattan geçirilen çocukların Osmanlı'ya sadakat göstermesi ve medenileştirilerek gittikleri bölgedekilere örnek olması bekleniyordu.<sup>736</sup> Mektep ilk etapta Arap aşiretleri için düşünüldüyse de kısa bir süre sonra Kürt ve Arnavut aşiretlerini de kapsadı. Aşiret Mektebi'nde eğitim gören öğrencilerin, "cehaletlerinden karanlığından ve vahşilik çukurundan" çıkarmak için "bilgi ve eğitimin ışığını paylaşmaları, medeniyetin meyvelerini tatmaları" amaçlandı.<sup>737</sup> Aşiret Mektebi, önemli aşiretlere mensup olan kişilerin çocuklarının İstanbul'da, Osmanlı Türkçesiyle ve medenileştirici bir programla eğitmeyi hedefleyen bir projeydi. Bir toplum mühendisliği aracı olarak da kurgulanan Hamidiye Alayları'na ek olarak, Aşiret Mektebi'nin "medenileştirici etki" oluşturması ve bu etkinin sonraki dönemlerde de devam etmesi hedeflendi. Kürt nüfus içindeki elit zümrenin eğitilerek toplumsal dönüşümün aktörü olmasını beklemek, bu dönemde elit merkezli sosyal dönüşüm düşüncesine de uygundu.<sup>738</sup> Mektepten mezun olan çocukların aşiretlerinin olduğu bölgeye döndüklerinde, açılması planlanan okullarda öğretmen ya da başka bir devlet görevinde memur edilmesi düşünüldü.<sup>739</sup> Eğitilen bu elit kesimin, devlete ve sultana sadakatle bağlı olacağı ve medenileşmiş halleriyle aşiret üyelerine örnek oluşturacağı umuldu.<sup>740</sup> Nitekim Aşiret Mektebi'nin ilk nizamnamesinin 9. maddesinde medenileştirme, haliyle Osmanlı'ya sadakat duymalarını temin etme maksadı, açıkça ifade ediliyordu.

Mektebin teşkilinden mekâsıd-ı asl [asıl amaç] aşâir [aşiretler] halkını füyûz-ı maarifet ve medeniyetden [eğitim ve medeniyet feyizlerinden] behremend etmek [nasiplendirmek] ve hilafet-i uzmây-ı İslamiye ve Saltanat-ı Seniyye-î Osmaniyye derkar [aşikar] olan Meyl ve Muhabbet-î tabîyyelerini bir kat daha tezyid [artırmak] ve bunların şer'an ve kanunen mükellef oldukları sadakat-î kalbiyye ve vezaif-î

<sup>736</sup> Klein, Janet, *Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*, s. 20-21; Klein, Janet, "Çevreyi İdare Etmek: Osmanlı Devleti ve Hamidiye Alayları", s. 108-109.

<sup>737</sup> Somel, Selçuk Akşin, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma*, s. 294.

<sup>738</sup> Deringil, Selim, "Osmanlı'dan Türk'e: Türkiye'de Kimlik ve Sosyal Mühendislik", s. 102. Mektebe alınan öğrenciler, "hayatlarında ne bir şehir ne de bir kasaba gören ve hal-i vahşet ve bedeviyette yaşayan cesur savaşçılar" gibi tanımlamalarla anılıyorlardı, bkz. Agm., s. 104.

<sup>739</sup> Akpınar, Alişan, *Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi*, Göçebe Yay., İstanbul, 1997, s. 27.

<sup>740</sup> Klein, Janet, "Çevreyi İdare Etmek: Osmanlı Devleti ve Hamidiye Alayları", s. 106-109.

diniyelerini takviye ve tekid eylemek [pekiştirmek] hususları olmakla müdür ve mualliminin ikdamat [gayret] ve ihtimamatı [özeni] en ziyade bu cihete masruf [harcanmış] olacaktır.<sup>741</sup>

Kürt aşiretleri, mensupları ve Kürt nüfusunun bütünü, medeniyet dispoşitifiyle sorunsallaştırılmaya devam edilecekti. 19. ve 20. yüzyıl süresince bütün dünyadaki devlet inşa süreçlerinde medenileştirici ve merkezileştirici bir moment evrenselleşmesine paralel olarak, Hamidiye medenileştirme projesi dünyadaki benzer projelerle eşzamanlı uygulandı. Batı'nın medenileştirme dispoşitifinin hedefi olan Osmanlı, bütün taşrasını ve nüfusunu olduğu gibi Kürtleri ve coğrafyasını medenileştirme söylem ve pratiğiyle ele aldı. Hamidiye projesiyle medenileştirmenin bir kategorisi olan Osmanlılık duygusunun ve kimliğinin toplumsal uzamda zayıf olduğu bir bölgede yayılması hedeflendi.<sup>742</sup> Nitekim mektep planlanan hedefine ulaşmasa da "her şeye rağmen, Abdülhamid döneminin sonuna doğru Osmanlı kültürünü özümsemiş bir Osmanlı eliti ortaya çıktı."<sup>743</sup>

---

<sup>741</sup> Akpınar, Alişan, *Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi*, s. 37.

<sup>742</sup> Klein, Janet, *Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*, s. 36-37, 49, 56, 91, 95.

<sup>743</sup> Somel, Selçuk Akşin, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, s. 295.

### 3. MUHALEFET, GÜVENLİK, MEDENİYET, ORGANİZMA, KİMLİK: NÜFUS FENOMENİNİN KEŞFİ VE REGÜLASYON DÜZENELERİ

20. yüzyılın başında Kürtler dahil diğer etnik ve dini grupların bilimsel biçimde sorunsallaştırılmasını sağlayan ve tarihsel biçimde kurulan bir düşünce bulunurdu. 19. yüzyılda bilimsel bilgi, yalnızca Osmanlı düşüncesini, yönetim mantığı ve pratiğini değiştirmede ayrıca nüfus diye bir kategorinin keşfedilmesini sağladı. Evvela bu dönemde Osmanlı devletinin yaşadığı buhran, kriz ve beka kaygısı, yönetim sisteminin, devletin somut dinamikleri ve kapasitesi üzerinden rasyonel biçimde sorgulanmasını beraberinde getirdi. Osmanlı'nın Batı tekniğine ve bilgisine açılması ve devlet üzerine yapılan sorunsallaştırma, Osmanlı düşüncesinde devletin güç ve güçsüzlük kaynağı olarak nüfus fenomeninin doğuşuna zemin oldu. Kürtler gibi nüfus gruplarının gayrimedenilikle özdeşleştirilmesi ve bilimsel yöntemlerle farklı bir kimliğe temsilinin sağlanmasına yönelik düşünce, 19. yüzyıldan itibaren nüfusun sorunsallaştırılmasının tarihsel bir çıktısıydı.

Halbuki 16. yüzyılda yazdığı siyasetnamede Lütü Paşa, nüfusa seslenmediği gibi nüfusa dair belirgin bir söyleme sahip değildi. Nizam-ı âlem için reâyânın, kadimden olageldiği üzere, bulunduğu siyasal, sosyal ve sınıfsal konumda tutulması gerektiğini hatırlatıyordu. Lütü Paşa devlet adamlarına verdiği öğütlerde “halka çok yüz verilmemeli” diyor ama varsıl olan reâyâdan birilerinin malına zarar vermemek ve el koymamak gerektiğini de belirtiyordu. Buna karşın reâyâyı “giyimde ve kuşamda, atda ve malda sipahi gibi, süslendirmemek gerekir”<sup>744</sup> diyordu. 17. yüzyılda Koçi Bey de “reaya ata binüp, kılıç kuşanmaya alışır, o lezzet dimağında yerleşüp, tekrar raiyyet [vergi veren halk] olamaz. Askerliğe de yaramaz. Sonradan eşkiya gürûhuna katılıp, pek çok fitne ve fesada sebep olur”<sup>745</sup> diyordu. 18. yüzyılda Defterdar Sarı Mehmet Paşa ise Sultan Süleyman'a atıfla reâyâyı “Âlemin velinimetini” olarak tanımlıyor ama statü ve yaşam biçiminin olduğu gibi kalmasını savunuyordu: “Ancak reâyâyı dahi asker zümresine katmaktan sakınmak gerekir. Atadan ve deden asker oğlu olmıyanı ilkten sipahi etmek düzeni bozar.” Defterdar Sarı Mehmet Paşa da sabık devlet adamlarının vurguladığı gibi reâyâdan zenginleşenlerin malına dokunmamak gerektiğini ama “geyimde, atda ve pusatta da asker gibi süs ve gösteriş yapmalarına izin verilmemek lâzım” diyordu.<sup>746</sup>

<sup>744</sup> Lütü Paşa, *Asafnâme*, s. 28.

<sup>745</sup> Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, s. 35.

<sup>746</sup> Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler: Osmanlılarda Devlet Düzeni*, s. 74-76.

Ezcümle, klasik Osmanlı sisteminde yöneten zümrenin geleneksel işlevi ve de toplumsal/siyasal adaletin anlamı, yönetilen kategorisinde bulunan reâyâdaki her bir grubun fonksiyonu ve vaziyetine göre hakkettiğini almasını sağlamak; birey ve grupların bulunduğu konumda sabit tutup değiştirilemez geleneklerin/nizam-ı âlemin güvenceye alınmasını garanti etmekte. Transandantal düşünce kanun-i kadimdi ve kadimden olagelene aykırı davranmak ve kadimden beri süregelen toplumsal düzeni değiştirmek söz konusu olmazdı. Uzun yıllar boyunca toplumsal alandaki düzen, temel olarak birey ve grupların kadimden olageldiği gibi tutulup buna göre hakkettiğini almasına dayanan ilkenin uygulanmasıyla sağlandı. Öyle ki nizam ve düzenin bozulması (*disorder*), bu kadim ilkenin uygulanmaması, uygulanır olmamasıyla başlardı.<sup>747</sup> Osmanlı’da, geleneksel toplumsal tabakalaşmanın olduğu gibi korunması, ayrıcalıklı statülerin sonraki kuşaklara aktarılmaması ve böylelikle vergi verenlerin sayısının azalmaması temel mantıktı.<sup>748</sup> Bu ayrımlar, eşitlikçi olmayan sosyal alan (meratib/mertebeler, sosyal ayrımlar) ve hiyerarşik yapı, devlet nizamının temeliydi.<sup>749</sup>

Osmanlı klasik devlet sisteminde saray ve devlet işlerinde hayli yaygın bir sahada kullanılan kul (*gulâm*) sistemi<sup>750</sup> de sosyal grupların, hiyerarşideki pozisyonunun değişmemesi, kul/bireysel olarak bürokratik bir yükselme ve değişim yaşansa bile bunun sonraki kuşaklara geçmesini engellemeye yönelikti. Yani, toplumsal gruplar ve hiyerarşi, doğal bir kategori sayılır ve bu doğal yapı olduğu gibi korunarak sistemin işlemeye devam edebileceği düşünülürdü. Klasik düşüncede iktidar teknolojisinin nüfusla kurduğu ilişki, temellük iktidarı mantığına uygun olarak vergi toplamak ve büyük asayişsizlik hadiseleri vuku bulduğunda müdahale etmek biçiminde işlerdi. Devletin toplumsal alandaki en temel fonksiyonu, toplumun değişmesi “bozulma” ve anarşi sayıldığından, grupları kadimden olageldiği gibi tutmak ve bu grupların sahip olduğu yapının değişmesinin önüne geçmektir.<sup>751</sup>

---

<sup>747</sup> Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, s. 11.

<sup>748</sup> Söz gelimi, 18. yüzyılda Defterdar Sarı Mehmet Paşa saltanatın reâyâdan toplanan vergilerle ayakta kaldığını, “reâyâ asker mesleğine girmek gerekirse vergi veren halk azalır; hazine geliri eksilir ve bu yüzden Osmanlı devletinin düzeni bozulur” diyordu. Edinilmiş bir toplumsal statünün devredilmemesiyle ilgili de “Reâyâ’dan biri büyük hizmette bulunup Padişah’ın lütuf ve ihsanın artmasıyla Timar’a müstahak olup sipâhî olsa akrabasını ve babasını korumaya kalkmaması gerekir. Veyahut da bilginler [dânişmend] arasına katılsa vergi veren halk olmaktan kurtulur. Amma yakınları yine reâyâ’dır. Vergiden kurtulmaz” diyordu; bkz. *Devlet Adamlarına Öğütler: Osmanlılarda Devlet Düzeni*, s. 74-76.

<sup>749</sup> Keskintaş, Orhan, *Adalet Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, s. 305.

<sup>750</sup> Kul sistemiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İnalçık, Halil, *Devlet-i ‘Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar -1, Klasik Dönem (1302-1606) Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 27. Baskı, İstanbul, 2009, s. 205-217.

<sup>751</sup> Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 22.

### 3.1. “Nefs”ten Nüfusa: Güvenli Nüfusun Siyasal ve Yönetmel Topolojisi

Arapça *nefs*'in (kişi, ruh, benlik, can, ruhun maddeye yönelen düzeyi) çoğulu olan *nüfus* sözcüğü, etimolojik olarak ilkin 14. yüzyılda “nefs” (kişiler) anlamında, sonraki iki yüzyılda da “can, ruh” anlamlarında kullanıldı. Nihayetinde 19. yüzyılda devlet tarafından yapılan “tahrîr-i nüfus” (nüfus sayımı) uygulamasıyla birlikte, istatistikteki “popülasyon”<sup>752</sup> anlamını kazandı.<sup>753</sup> Osmanlı düşüncesinde *nefs*ten siyasal ve biyolojik bir çokluk olan nüfusa geçiş, nüfus fenomeninin birebiri içine geçmiş farklı bağlamlarda sorunsallaştırılmasıyla ilişkiliydi. Nüfus, 19. yüzyılda Osmanlı'nın yaşadığı krizlerin önemli bir boyutu olan ve genel olarak dünyada da dönüşen iktisadi sistemde, bir çözüm ve zenginlik kaynağıydı. Nüfus, modernleşen iktidar sisteminde zorunlu askerlik yaparak devletin ayakta kalma nedeniydi. Siyasal bir form olarak nüfus, Osmanlı'nın bir bölgede devlet olarak varlığına meşruiyet sağlayan ve aynı zamanda mezkûr bölgede fiilen egemenliğini devam ettirmesine imkân veren bir koşuldu. Ayrıca kitle hareketleri, bağımsızlık mücadeleleri, nizam ve asayiş gibi siyasal ve muhalif bir aktör olarak zahir eden yeni bir siyasal formdu. Bu nedenlerle Osmanlı'da biyolojik ve siyasal bir çokluk olarak kavranan nüfus, yönetim yapısının dönüşmesine neden oldu. Dönüşen yönetimsel mantık, nüfus sorunsallaştırılma biçimini değiştirdi.

---

<sup>752</sup> İngilizce nüfus (*population*) ilk defa 1751 yılında Hume tarafından kullanıldı. Fransızcası nüfus kavramının dolaşıma girmesi ise 18. yüzyılın ikinci yarısından sonrasında oldu. Söz gelimi Montesquieu 1748'de bu terimden haberdar değildir. 18. yüzyıla kadar nüfus sorunu olumluluğu ve genelliği içerisinde kavranmıyor; nüfusun tanımı, toprağın yeniden iskânının nasıl olacağı sorusu, dramatik ölüm oranlarıyla ilişkili bir şekilde düşünülüyordu. Bu dönemlere kadar nüfus adı verilen şey, nüfusun azalmasının karşıtı olarak kullanılıyordu. Nüfustan salgın hastalık, savaş ya da azlık (*scarcity*) dönemlerinde çok sayıda insanın hızla ve büyük oranlarda öldüğü dönemde ıssızlaşan toprağın yeniden iskân edilme (*repopulate*) hareketi anlaşılırdı. Nüfusun keşfi ilk olarak ölüm oranı cetvelleri (*mortality tables*) hazırlanmasıyla belirmeye başlıyordu. Ölüm oranı cetvelleri, ilk defa İngiltere'de 16. yüzyıl sonu 17. yüzyıl başında, yalnızca bu büyük salgınlar ve büyük felaketler gibi insan ölümlerinin dramatik olarak arttığı dönemlerde, kaç insanın öldüğü ve nedenin bilinmesi için tutuldu. Demografi 18. yüzyılda, özellikle İngiltere gibi bazı ülkelerde, bir dizi niceliksel araştırmayı ve insanların ölüm nedenlerini anlayama imkân veren ölüm oranı cetvellerinden çıktı. Nüfus bazı fenomenlerden etkilendiği gibi, doğal bir organizma gibi bazı özelliklerini korumaya meyilli olduğu keşfedildi. Nüfusun, kaza sayılabilecek olaylarda bile süreklilikler ve düzenliliklerin gözlemlendiği bir yapı olduğu keşfedildi. Örneğin, “İngiliz Graunt, 17. yüzyılın sonunda ölüm oranı tablolarıyla ilgili büyük bir keşif yapmıştı: Yalnızca her sene bir şehirde ölüm sayısının her durumda sabit olduğunu değil, bu ölümlere sebep olan farklı kazaların, çok çeşitli olsalar da, sabit bir oranları olduğunu göstermişti. Takatsizlikten, ateşten, böbrek taşından, guttan ya da sarılıktan ölen insan oranlarının her biri aynı kalıyordu. Ve Graunt'u çok şaşırtan şey, Londra'daki ölüm oranı tablolarındaki intihar oranlarının bir yıldan diğerine tamamen aynı kalmasıydı. Başka düzenli fenomenler de vardı: Doğan erkek sayısı kadından fazlaydı, ama erkeklerin geçirdiği kazalar kızlarınkinden fazlaydı, öyle ki bir süre sonra bu orantı eşitleniyordu. Çocukların ölüm oranları her durumda yetişkinlerinkinden daha fazlaydı. Ölüm oranları şehirde her zaman köydekenden daha fazlaydı vb.”; Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 61, 69-70.

<sup>753</sup> Bu etimolojik tartışma için bkz. <https://www.nisanyansozluk.com/?k=nüfus>, <https://www.nisanyansozluk.com/?k=nefis1&lnk=1>, <http://lugatim.com/s/nüfus>.

Haliyle bu dönemden itibariyle “millet daha somut ve elle tutulur, sayılabilir bir gerçekliğe dönüşür. Uhrevi milletin yerini, ‘sayılabilir’ entite ulus anlamında ‘millet’ alır.”<sup>754</sup> Aynı dönemlerde Osmanlı’da yaşandığı üzere küresel ölçekte kitle hareketleri yayılıyor, devlet içindeki siyasal alanın klasik yerel veya bölgesel sınırlarını genişletiyor, yıkıyor ve bu alanlarda kendine yer açmaya çalışıyordu. Kitleler daha geniş kapsamlı hareketlere dahil oluyor, Almanya ve İtalya gibi yoğun biçimde bölgesel farklılıklar taşıyan devletlerde bile genelleşmiş ve ulusal alanı kaplayan hareketler, bölgesel hareket ve partilere etkinlik alanı bırakmıyordu.<sup>755</sup> Söz konusu durum evrensel bir mahiyetteydi ve kitlelerin denetimi ve kontrolü, nüfus politikalarının temel hedeflerinden biriydi.

Bu dönemde, büyük bir değişimin eşliğinde bulunduğu ve “kitleler çağı”nda değişimin aktörlüğünün de kitleler (veya kalabalıklar) olacağına inanıldı. Dönem düşüncesinin önemli temsilcilerinden Gustave Le Bon’a göre, “halkın politik hayata katılması ve gittikçe ilerleyerek idareci sınıflar haline gelmesi”, bu dönüşüm döneminin en göze çarpan dinamiklerdendi. Le Bon güvenilir bulduğu kitleleri/kalabalıkları, yönetim sistemi ve nüfusun bünyesine bulaşmış mikroplar gibi gördü: “Kitleler, tamamen yıkıcı olan güçleriyle, zayıf düşmüş vücutların veyahut cesetlerin çürümesini hızlandıran mikroplar gibi etki eder.”<sup>756</sup> Le Bon’un düşüncelerinden Osmanlı ve Cumhuriyet eliti de derinden etkilendi ve kitleleri irrasyonel, iktidarları için tekinsiz buldu. Keza aydın ve rical için entelektüel bir seçkin zümre tarafından yönetilmeyen kitleler risk ve korku kaynağıydı.<sup>757</sup> Nitekim Foucault’ya göre de “iktidarın en çok korktuğu şey şudur: grupların güç ve şiddeti.”<sup>758</sup>

Devletin nüfus üzerinde söylem ve eyleminin olmadığı, siyasi bir kategori ve varlık olarak iktidar stratejilerine dahil etmediği bir yapıya karşılık nüfus da bir özne olarak siyasal ve yönetsel süreçlere doğrudan dahil olmazdı. 19. yüzyılda devletin içine düştüğü buhran ve nüfusun yönetilme sorunu bu “ilişki”yi dönüştürdü. Böylelikle nüfus hem biyolojik süreçleriyle hem de sosyopolitik kimliğiyle iktidar stratejilerine dahil oldu. İktidar stratejilerine dahil olan nüfusun sağlığı, hijyeni, doğurganlığı, ölüm oranları vb. yanında kimliği (Osmanlı, Müslüman, Türk vb.), yönetim süreçlerine katılma biçimi (kanun-i esasi/anayasa, meşveret, meşrutiyet,

---

<sup>754</sup> Dündar, Fuat, *Hicret, Din ü Devlet: Osmanlı göç politikası (1856-1908)*, s. 27.

<sup>755</sup> Hobsbawm, Eric J., *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, s. 108.

<sup>756</sup> Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, Çev. Yunus Ender, Hayat Yay., İstanbul, 1997, s. 11, 14.

<sup>757</sup> Zürcher, Erik Jan, “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, s. 51.

<sup>758</sup> Foucault, Michel, “Delilik Bir İktidar Sorunu”, *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İstanbul, 2005, s 282.

cumhuriyet vb.), içtimai yapısı (medeniyet–göçebe/bedeviyet/vahşiyet/aşiret) gibi farklı kategoriler boyunca sorunsallaştırılmasını beraberinde getirdi. Nüfusa yönelik bu stratejilerin temel amacı sosyal alanı güvenlikleştirme ve devleti yıkılmaktan kurtarmaktı. Deringil’in “geç dönem Osmanlı İmparatorluğu’nda merkezin ana hedefi ‘doğru’ ideolojiyle aşılınmış güvenilir bir asli nüfus yaratma”<sup>759</sup> olduğunu söylemesinin bir nedenini bu çerçevede düşünebiliriz. 19. yüzyılda Osmanlı’nın en çok gereksinim duyduğu şeyin güvenilir nüfus olmasının nedeni, bütün toplumsal alanı potansiyel asiler topluluğu olarak güvenilmez ve tekinsiz addetmenin ve bu varsayım üzerinden zor araçlarına dayalı önlemler almanın devletin altyapısal kapasitesinin üzerinde olmasıydı.<sup>760</sup>

Evvela Osmanlı’dan Cumhuriyet’e yönetsel mantığın güvenli nüfus oluşturma süreci birbiri içine geçmiş iki tema/düzenek boyunca işledi. Nüfusu biyolojik bir varlık olarak hedefleyen biyoiktidar ile kimlik politikalarının stratejileri bağlaşık bir biçimde nüfusu regüle etmeye çalıştı. Osmanlı’da 19. yüzyıldan başlayarak, temel olarak devletin bekâsı ve güçlü bir yönetim sistemi organize olabilme koşulunun stratejik biçimde düzenlenmiş bir nüfus politikasından geçtiği anlaşıldı. Bu dönemde siyasal, entelektüel, bilimsel tefekkür ve pratiğin esas meselesi devletin yeni ve esas gücü olarak görülen nüfusla meşgul olmak, nüfusu daha okunabilir ve anlaşılabilir kılmak, nüfusun “anlayabileceği bir dil” bulmak, böylelikle nüfusu düzenlemek, yönetilebilir ve üretken kılmaktı. Bu süreçte belirleyici etmenlerden birisi, nüfus fenomeninin evvela medenilik söylem ve pratiğiyle belirmesiydi. Akabinde nüfus, farklı formlarda keşfedilip ele alındı: vatandaş, toplum, kamuoyu, millet (Osmanlı, Müslüman, Türk), biyotıbbi bir organizma.

Osmanlı, 19. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle, dış/rakip devletlerin artan baskısından ve zihniyet dönüşümünden dolayı, öncesinde kullanmadığı nüfus kaynağını kullanma gerekliliği duymaya başladı.<sup>761</sup> Batılılaşmayla birlikte Osmanlı yönetim rasyonalitesinde meydana gelen dönüşüm yönetim teknolojilerinin yapısı, yeni kurumsal mimari, çevre ve nüfusa yönelik spesifik bilgiye ihtiyacı hayati kıldı. Mardin’in de belirttiği üzere, Tanzimat aktörlerinin başlangıçta devletin bekâsı için giriştikleri ve uzun yıllara yayılan çaba, düzenleme, genelgeler zamanla nüfusa yöneldi: “Yavaş yavaş, eski, ‘Devleti kurtarmak’ saikine, uyrukların refahıyla

---

<sup>759</sup> Deringil, Selim, “Osmanlı’dan Türk’e: Türkiye’de Kimlik ve Sosyal Mühendislik”, s. 99.

<sup>760</sup> Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, s. 49.

<sup>761</sup> Deringil, Selim, “Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşayanlar”: Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması”, s. 166.

ilgilenmek gibi kişisel olmayan bir konu eklendi.”<sup>762</sup> Böylelikle, esas olarak, nüfus ve bireylerin bedenini hedef alan modern Batı tıbbi ve kamu sağlığı anlayışı Osmanlı’da yayılmaya, devlet ve nüfusun ilişkisini dönüştürmeye, kurumsal mimari, bilgi ve uzmanlarla toplumsal beden ve uzama sirayet etmeye başladı. Gülhan Erkaya Balsoy, bu dönemde yönetim mantığında köklü bir dönüşüm yaşandığını, nüfusa yönelik bir endişenin başladığını, bedenin tıbbi bir pratik ve söylem nesnesine dönüştürüldüğünü söyler. Devlet zorunlu askerlik, eğitim, sağlık hizmetleri, adalet sistemi, vergi toplama, polis ve jandarma teşkilatı, hapisane, akıl hastaneleri, yol ve köprü yapımı gibi yeni işlevler yerine getirince nüfusu bilinebilir, okunabilir, regüle edilebilir bir varlık olarak ele almaya başladı.<sup>763</sup>

Nadir Özbek’in de belirttiği üzere Osmanlı var kalmak için, modern teknolojik araçlarla kapasitesi artırılan devletin kurumsal mimarisiyle, öncesinde pek az veya hiç ilişki kurmadığı sosyal ve fiziki alanlara gitgide nüfuz etmeye başladı. Özbek’e göre devletin bu hareketinin öne çıkan kavramları “nüfusun ihtiyaçlarının giderilmesi, refah ve saadetinin sağlanması” (*tehvin-i ihtiyacat, temin-i refah ve saadet-i ahali*) oldu. Özbek, Osmanlı’nın bu dönemde kullandığı “ahali” kavramının Foucault’nun Batı deneyimi üzerinden analiz ettiği “nüfus” kavramını karşıladığını söyler. Son dönem Osmanlı’da “sosyal alan”, modern siyasal mantığın meşruiyetini ürettiği bir kaynak ve ayrıca bu mantığın regüle ettiği bir zemindi. Bu dönemde artık, nüfusun refahı, sağlığı, üretkenliği ve tabii ki bu sosyal yardım hizmetlerinden daha çok nüfusun ıslahı, terbiyesi, kontrolü yönetimin merkezî sorunlarından biri oldu.<sup>764</sup>

Mardin’e göre Batı siyasal düşüncesinin Osmanlı zihniyet dünyasına sirayeti siyasal düşünürlerin metinleriyle değil fizyokratlar içinde sayılan “kameralizm” yoluyla gerçekleşti.<sup>765</sup> Kameralizm temelde yönetim, ekonomi ve nüfus meselesinin sorunsallaştırılmasından doğan bir düşünce geleneğiydi. Kameralizm, 17. yüzyıldan itibaren planlama ve bürokratik kontrol aygıtlarında gelişen finans ve idari birimleri ifade ediyordu. 18. yüzyılda bir bilimsel disiplin kabul edilerek, modernleşmeye yönelen devletlerin bürokratik kadrolarına hukuk yanında ekonominin de öğretilmesini savundu. Kameralizm, temel mesele olarak devletin ve refahının ele alınmasını ve devletin refahının diğer tüm refah biçimlerinin koşulu olduğunu savunan düşünürleri/düşünceyi kapsıyordu. Ekonomik sorunları bir yönetim sorunu olarak ele alan

---

<sup>762</sup> Mardin, Şerif, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yapı ve Kültür”, s. 132.

<sup>763</sup> Erkaya Balsoy, Gülhan, *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları*, s. 221-223.

<sup>764</sup> Özbek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)*, s.47-48, 52.

<sup>765</sup> Mardin, Şerif, “XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, s. 84.



kameralizmde (ayrıca merkantilizm) nüfus, tarım ve sanayi alanında üretici güç olarak görülürdü. Dolayısıyla olarak da devletin refahının şartı olan nüfus, temel diğer tüm öğeleri koşullayan öge olarak düşünülürdü.<sup>766</sup> Haliyle bu mantığın hedefi, nüfusun düzenlenmesi ve kontrolüydü. 18. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa'ya düzenli olarak giden Osmanlı diplomatları bu sistemi tetkik etti. Bu ricalin gözünde Osmanlı'nın gerilemesinin nedeni nüfusun yönetilme biçimi ve nüfus üzerinde kaybedilen otoriteydi. Haliyle devletin kurtarılması için temel mesele nüfusun kontrolünün yeniden sağlanması, yönetim süreçlerinin ekonomi politik bir düzlemede ele alınmasıydı.<sup>767</sup>

Nüfus, Osmanlı düşüncesinde yeni bir fenomen olduğundan nüfusa dair bilgi hayli azdı. Nüfusun bilgisi ise dönemin sorgulanamaz kategorisi olan bilimsel bilgiyle sağlanacaktı. Keza Niyazi Berkes'e göre Türkiye'de sosyal bilimler, 19. yüzyıldan itibaren nüfusu anlama, iletişim kurma ve gündelik hayatına ulaşmada yaşanan krizlere çözüm bulma arayışından doğdu ve sosyal bilimlerin gelişimi de bu çabanın ürünüydü. Dolayısıyla sosyal bilim düşüncesi, nüfusun gündelik hayatında ortaya çıkan krizlerle ilişkili biçimde beliren sorulara üretilen cevaplar ve nüfus alanında ortaya çıkan bu krizlere verilen reaksiyonlar boyunca takip edilebilir.<sup>768</sup> 19. yüzyıldan başlayarak tedricen Osmanlı düşüncesinde ve yönetim süreçlerinde nüfus, toplum, insan gibi temalar öne çıktı. Bu dönemde aşkın bir kategori olan bilimsel bilginin görünür kıldığı ve sorunsallaştıracağı fenomenler de bu temalar oldu. Yani, Osmanlı'da bilim anlayışının temel sorunsalı "insan" ve insanın bulunduğu dış dünya üzerine oldu. 19. yüzyıldaki aydın ve ricalin bilime yoğun ilgisinin ve yaklaşımının temel hedefi insan olup insanı anlama ve nihayetinde kontrol etmeye yönelikti. 19. yüzyılın önemli aydın ve devlet adamlarından "Münif Paşa, insanı 'ilel ve esbâbını" [hastalıklar ve sebepler] beyan edebilmek için incelediğini belirtmektedir."<sup>769</sup> İnsan, siyasal stratejilerinin merkezi ilkesi olması nedeniyle pozitivist bilgiye müdahale edilebilir biyolojik bir tür olarak ele alındı.

Nitekim Foucault da nüfustan kastının, içinde var oldukları maddi dünyaya zorunlu bir şekilde ve biyolojik bir tabiyet içinde oldukları ölçüde var kalabilen birey çokluğu olduğunu söyler.<sup>770</sup> Bundan dolayı Batı'da nüfusun doğum ve ölüm oranları, yaşam süresi, sağlığı, eğitimi, iskânı gibi bütün bir ekonomik ve siyasi problemlerle ilgili olan süreçler, 18. yüzyılın

---

<sup>766</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 16 dipnot 25, 62-63.

<sup>767</sup> Mardin, Şerif, "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", s. 84-85.

<sup>768</sup> Berkes, Niyazi, "Sociology in Turkey", s. 238.

<sup>769</sup> Budak, Ali, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, 538.

<sup>770</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 23.

ikinci yarısında yeni bir iktidar teknolojisi olarak görünür olmaya başlayan biyopolitikanın (*biopolitics*), ilk bilme nesnelere ve kontrol etmeye çalıştığı hedefler oldu.<sup>771</sup> Haliyle Osmanlı dahil, nüfusu devletler için öncelikli sorun yapan dinamik, iktidar sistemlerinin ve yönetim rasyonalitesinin değişmesiydi. Osmanlı, 19. yüzyılda Batı'nın bilimsel bilgisine açıldığında, sadece yönetim süreçlerini dönüştürmedi. Yani, bilginin işlevselliği sadece iktidar ve yönetim süreçlerinde bir tür mutlaklık kazanmadı, aynı zamanda bilimsel bilginin insan ve onun biyolojik süreçlerinde de kullanılabilir olduğu anlaşıldı. Bu yeni bir durumdu, zira öncesinde ne Batı'nın ne de Osmanlı'nın klasik *bilme* biçimi içinde "insan"<sup>772</sup> mevcut değildi.<sup>773</sup>

Foucault'nun etrafıca ele aldığı gibi iktidar teknolojisinin güç dinamiği ilkesi olarak beliren nüfusla birlikte, Batı düşüncesinde ve iktidar süreçlerinde biyopolitik strateji doğdu. Bu stratejide "nüfus temel bir öğedir, yani diğer tüm öğeleri koşullayan öğedir."<sup>774</sup> İktidar sisteminin biçimini değiştiren iki büyük teknolojik çekirdek, nüfusun ve eğitilebilir bedenlerin keşfiydi. Disiplinci iktidarın anatomo-siyasetinden farklı olarak biyoiktidar bu dönemde nüfus çerçevesinde keşfediliyordu. 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra özellikle İngiltere'de gelişen (disiplinci iktidar özellikle Fransa ve Almanya'da geliştirildi) ve bireylerle birey olarak ilgilenmeyen fakat nüfusla ilgilenen teknolojilerdir. Çünkü 18. yüzyılda iktidarın nüfus üzerine uygulanabileceği, nüfusun bazı müdahalelerle regüle edilebileceği keşfedildi. Artık nüfus, yalnızca çok sayıda insandan oluşan bir yapı değil biyolojik süreçlere sahip ve biyolojik bir dizi yasanın nüfuz edebildiği, yönlendirdiği canlı varlıklar olduğu anlaşıldı. Haliyle iktidarın tebaayla ve bireylerle ilişkisinin, artık, malların ve gerektiğinde canların alınma pratikleriyle sınırlı olması işlevsel bulunmayacaktı. Neticede nüfusun zenginlikler, mallar ve kendi kendini üretecek bir tür üretim makinesi olduğu anlaşıldığından, bu nitelikleri göz önüne alınarak ilgi gösterilebilecek ve bir dizi düzenlemeler yapılabilecek bir organizma olduğu anlaşıldı. Böylelikle konut meselesi, kentsel yaşam koşulları, kamu sağlığı, doğum ve ölüm oranı gibi sorunlar bu dönemde biyoiktidar ile ortaya çıktı. İnsanların daha fazla çocuk yapmasının

---

<sup>771</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 243.

<sup>772</sup> Somut olarak bir örnek vermek gerekirse, Émile Littré tarafından ilk kez 1863-1877 arasında yayıma hazırlanan Fransızcanın en kapsamlı sözlüğünde "Hümanizma" kelimesi yoktur; Foucault, Michel, "İnsan Öldü mü?", s. 31 ve aynı sayfadaki yayıma hazırlayanın dipnotundan.

<sup>773</sup> Foucault, Michel, "The Order of Things", *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984 (Volume 2)*, Ed. Paul Rabinow, Çev. Robert Hurley vd., The New Press, New York, 1998, s. 264; Örneğin "Rönesans 'hümanizmi' ve Klasik 'rasyonalizm', gerçekte, dünyanın düzeni içinde insan varlığına ayrıcalıklı bir konum tahsis edebildi, fakat bunlar insan tasarımını düşünemeyeceklerdi" (Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, s. 347).

<sup>774</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 62-63.

yönetimi, nüfus akışını düzenleme siyaseti, nüfusun sağlığı ve büyüme oranının nasıl regüle edileceğine dair bilme sorunu, bu dönemde beliren söylem ve pratiklerdi. Böylelikle, içinde bilhassa istatistik biliminin de olduğu gözlem tekniğine, ölçülebilir ve öngörülebilir veri setleri oluşturma araçlarına sahip bilimler ve siyasi, idari, iktisadi yapı ve kurumlar nüfusun regülasyonunu üstlendi. Buna binaen Foucault'ya göre iktidar teknolojisinde iki büyük devrim oldu: disiplinle anatomo-siyasetin ve *biyopolitikayla* nüfusu regüle etmenin mükemmelleştirilmesi.<sup>775</sup>

Biyoiktidar, biyolojik olanın siyasal alana dahil edildiği ve iktidarın canlı varlıklarla muhatap olduğu, yani canlı bir dünya içinde insanı canlı bir tür olarak ele aldığı, yönetim mantığını kavramsallaştırır. Biyoiktidar nüfus regülasyonunu hedef aldığından hem stratejik olarak hem de işleme mantığı itibariyle nüfusu bilgi nesnesi yapar ve nüfus, üretilen bilginin üzerinde uygulandığı bir nesnedir. Biyoiktidar nüfusun sağlık düzeyini, yaşam koşulları ve süresini, doğurganlığını, ölüm oranını, eğitimini, konut sorununu, göç süreçlerini ve bunları etkileyecek koşullar boyunca ele alınmasını ifade eder. Kapitalizmin gelişimiyle de bağlantılı olarak biyoiktidar, kapitalizmi iki yönlü güvenceye alır: bedenlerin denetimli biçimde üretim süreçlerine katılması ve nüfusun ekonomik süreçlere göre düzenlenmesi. Bunun yanında, nüfusun sağlıklı bir biçimde artırılması, regülasyonu ve iktisadi süreçlerin gerektirdiği ölçüde nüfusun itaatkâr kılınması, bu süreçlere nüfusun direncinin minimalizasyonu için sürekli bir iktidar denetimi altında tutulmasını gerektirir. Foucault bunu “biyolojik modernlik eşiği” olarak ifade eder.<sup>776</sup>

Bu denetim biçimi, eskinin hükümlerlik ve hukuki-politik bir anlama sahip reâyâ/tebaa ilişkisinden farklılaşmayı ifade ediyordu. Dolayısıyla nüfus, hukuki öznelerden oluşan ve hükümlerinin yasal kurallarına itaat etmek zorunda olan rasyonel bireyler toplamından ibaret değildir. Nüfus doğal özellikleri olan ve bu doğal özellikleri üzerinde bir dizi süreç dolayısıyla idare edilmesi gereken bir şeydir.<sup>777</sup> Bu, insanı canlı bir varlık olarak büyüyen, fonksiyonlara ve ihtiyaçlara sahip bir şey biçiminde kavrayan düşüncenin doğuşuydu. Bunun başlangıcı ise biyolojiye dönüşen, doğa tarihinin yaşam ve canlı varlıklarla ilgilenmeye ve bunları farklı

---

<sup>775</sup> Foucault, Michel, “İktidarın Halkaları”, s. 151-153; Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 102-103.

<sup>776</sup> Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, s. 103-105.

<sup>777</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 64.

kategoriyle ele almasıyla söz konusu oldu.<sup>778</sup> Böylelikle “tebaa üyelerinin yan yana gelişini anlamındaki nüfusun yerine, doğal fenomenlerden oluşan bir nüfus”<sup>779</sup> söz konusu olabildi.

Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türkiye’deki biyoiktidar rasyonalitesi, bu süreçler ve dinamikleri kapsadı. Bunun yanında, Batı biyoiktidar tartışmalarının sınırlarından taşan boyutun nedeni, nüfusun keşfi ile devletin ve toplumun parçalanma endişesinin aynı dönemde deneyimlenmesiydi. Nüfus, devleti ayakta tutacak ve hatta güçlendirecek bir kaynak, fakat aynı zamanda nizamsızlığıyla, asayişsizliğiyle, ayrılıkçı hareketleriyle, aşiret bilinci gibi kolektif/mâşerî/millî bilince alternatif oluşumlara dahil olmasıyla, medenileşmemesiyle, bir kimlikte (Osmanlı, İslam, Türk) bütünleşmemesiyle vb. devleti yıkabilecek bir neden olarak kavrandı ve sorunsallaştırıldı. Batı’da nüfus, insan varlığının bir canlı türü olarak ele alınmasıyla, dışarıdan bazı dinamiklerden etkilendiği ve müdahale edilebilir olduğunun bilgisiyse, iktidar teknolojisinin güçlerinden biri olduğunun anlaşılmasıyla ve değişen ekonomik sisteme uygun insanın oluşturulma ihtiyacıyla keşfedildi. Kuşkusuz Batı’daki biyoiktidar, kitle hareketlerinin kontrolü, nüfus karşısında iktidar sisteminin güvenliği, nüfusun sosyopolitik bir kimlik etrafında bütünleştirilmesi ve itaatkâr kılınması gibi bir dizi stratejik ihtiyaca cevap veriyor. Fakat Batı’da nüfus, Osmanlı’da olduğu gibi, dolayimsız olarak devletin bekâsıyla birlikte sorunsallaştırılmadı. Batı’da ilk keşfedildiğinde nüfus, devletin gücünün kaynağı olarak görüldüğünden başlı başına devletin varlığına karşı bir güvenlik riski oluşturmadı. Buna karşın Osmanlı ve Cumhuriyet düşüncesinde nüfus, devletin gücünün kaynağı olarak görülse de siyasal stratejilere dahil edilme süreci, güvenlik riski oluşturmasıyla daha çok ilişkiliydi.

Osmanlı’da nüfusun keşfi ve ele alınmasıyla klasik düşüncenin reâyâsı nüfusa dönüştü. Nüfus, artık, kadim toplumsal tabakalaşma, ayırım ve hiyerarşilerin verili algılanmadığı “eşit” (müsâvat) bireyler çokluğunu ve devlet karşısında siyasal hak ve ödevlere sahip “vatandaş” statüsünü karşılamaya başladı. Nüfus, doğal bir alem (âlem-i tabîi) ve içtimai uzviyet olarak “toplum” ve siyasal bir odak ve meşruiyet merkezi olarak “kamu” gibi çifte bir yapı ve anlamı kapsadı. İnsan türü çokluğu olarak kavranan nüfus fenomeni, öncesinde olmadığı üzere, siyasal ve biyotıbbi olmak üzere iç içe geçmiş iki boyuta sahip oldu. İç içe geçmiş bu iki boyut, Foucault’nun biyotıbbi bir beden olarak siyasal stratejilerin merkezi teması olan nüfus kavramsallaştırmasını kapsasa da farklı dinamiklerle bu kapsamın dışına taşıyor. Nüfusun siyasal stratejilere dahil olması, insan çokluğu olarak nüfusun biyolojik, tıbbi yönleriyle siyasal

---

<sup>778</sup> Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, s. 383.

<sup>779</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 307.

stratejilere dahil edilmesini ifade ediyor. Bununla birlikte, Osmanlı örneğinde nüfus olgusunun siyasal stratejilere dahil olması, esasında, devleti kurtarabilecek bir potansiyel ve aynı zamanda devletin sonunu getirebilecek muhalif bir aktör olması nedeniyledi. Bu sadece, gayrimüslim tebaanın milliyetçi hareketlere angaje olarak Osmanlı'dan bağımsızlaşmasını, rakip devletlerin imparatorluğun içişlerine müdahale etmesine zemin olmasını değil ayrıca Müslüman unsurların da siyasal alana dahil olmasını, asayiş sorunları çıkarmasını kapsar.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e biyopolitiğin özgün bir çerçeve kazanmasını sağlayan esas dinamik, devletin ayakta kalmasının birincil aracının nüfusun biyotıbbi süreçleri ile birlikte bir kimlik altında bütünleştirilme strateji, söylem ve pratiklerini kapsayan bir regülasyondan geçtiği düşüncesiydi. Yani nüfusun biyotıbbi bilgiyle regülasyonu ve nüfusun bir kimlik etrafında bütünleştirilmesi bağlaşıklık ve birbirleriyle ilişkili bir süreçti. Osmanlı'nın biyoiktidar mantığını şekillendiren bu durum, bilhassa Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yeniden restore edilmeye çalışılan devlet kapasitesiyle, nüfusun bütünleştirilmesi ile biyotıbbi regülasyonu arasında doğrudan bir ilişki tesis edecekti. Nüfus ve devletin bekâsı arasında tarihsel olarak kurulan bu varoluşsal ilişki, Batı biyopolitiğinden kısmen farklı olarak, Osmanlı ve Cumhuriyet'in yönetsel mantığa has bir biyopolitik anlayışı belirledi. Bu sebeple, Osmanlı'dan başlayarak bilhassa da Cumhuriyet döneminin biyoiktidar mantığı, bir nüfus grubundan dolaymlanan siyasal veya sosyal bir sorunu/itirazı devletin ve nüfusun geneline karşı tehdit olarak kavradı ve buna göre söylem ve pratik üretti. Cumhuriyet döneminde nüfus gruplarının herhangi bir sosyopolitik deviniminin ve ulusal bütünleştirme sürecine direnç olarak algılanan her türlü hal, varoluş ve pratiğinin devletin bekâsı üzerinden deneyimlenmesinin nedeni, Osmanlı devletini yıkan dinamiklerden birinin nüfus gruplarının ayrılıkçı ve asayişsizlik hareketleri olduğuna dair düşünceydi.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e biyoiktidar stratejisinin, pratikte bir kimlik siyaseti ve söylemini kapsamasının ilk evresi veya nüfusu görmenin, onun üzerine düşünmenin ve nüfus regülasyonunun ana ve tematik kavramı medeniyet oldu. Nüfusun medeniyet çerçevesinde sorunsallaştırılması hal, varoluş ve pratikleri devlet için sorun olarak görülen aşiret, göçebe, bedevi gibi nüfus gruplarının medeni-olmayan kategorisine dahil edilmesine neden oldu. Medeni-olmayan kategorisi zamanla dönüşse de medeniyet, sürekli olarak gayrimedeni üzerinden bir söylem ve pratik olarak doğdu, inşa edildi ve gelişti. Medeniyet söylem ve pratiği, Osmanlı'nın siyasal sisteminde dönüşümü başlatan bir ilke, aynı zamanda nüfusun kimliksel ve biyotıbbi regülasyonun nedeni ve esas hedefiydi. Nüfusun medenileşmesi biyotıbbi

selametine, birliğine (ittihadı), ilerlemesine (terakki) ve nihayetinde devletin kurtuluşuna tekabül ediyordu. Nüfus, sosyopolitik bir kimlik şemsiyesi altında bütünleştirilerek (Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük) imparatorluğun en büyük problemi olan parçalanma engellenebilirdi. Haliyle medeniyet dispositifinin başat hedeflerinden biri, nüfusun bir kimlik altında bütünleştirilmesini kapsıyordu.

Nüfusun medeniliğine göre ikincil olan Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi sosyopolitik kimlikler, nüfusun siyasal ve içtimai ittihadı/birliği için kullanılan, daha stratejik/operasyonel kavram setleri oldu. Bu sosyopolitik kimlikler, nüfusun siyasal süreçlerde konuşulma biçimi ve regülasyon yöntemi idi. Söz konusu sosyopolitik kimlikler biyotıbbi düzeneklerle ele alındı ve zamanla kimlikler, biyolojik bir çerçevede tanımlandı. Nüfusun biyotıbbi ve kimliksel regülasyonunun bağlaşıklığı nedeniyle makbul bulunan grup medeni olarak konumlanırken, makbul bulunmayan gruplar gayri medeni olarak sorunsallaştırıldı. Aynı zamanda gayrimedeni görülen unsurların hastalık, zararlı ot, akıl-olmayan, hayvan gibi kavramlarla düşünülmesinin nedeni, sosyopolitik kimliklerin biyotıbbi biçimde kavranmasıydı. Son olarak, nüfusun kimliksel bütünleştirme ve biyotıbbi süreçlerinin bağlaşıklığının bir diğer boyutu, sosyopolitik kimliklerin biyotıbbi bilgiyle tanımlanması ve regüle edilmesiydi. Netice itibarıyla Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük siyasetleri adı altında nüfus hem biyotıbbi düzeneklerle regüle edildi hem de biyotıbbi bilginin hedefi bu kimlikleri oluşturmaktı.

Dolayısıyla Türkiye'deki biyoiktidar stratejisi nüfusu sadece sağlık politikaları, demografik müdahaleler, iskân veya nüfus planlaması gibi yöntemlerle değil farklı bağlam ve temalarla hedef aldı, kavradı ve sorunsallaştırdı. Bunlardan ilki, güvenlik düzenekleri olan asker, polis, jandarma, hapishane, tımarhane gibi kurumsal pratik ve söylemlerle nüfusun hedeflenmesi ve düzenlenmesini ifade eder. Bu güvenlik düzenekleri, Osmanlı biyopolitiğinin özgün boyutunu da oluşturan devletin bekâsı ve nüfusun tekinsizliği kaygılarından doğdu ve bu kaygıları gidermesi murat edildi. Asker, polis, jandarma, hapishane, tımarhane gibi düzenekler sadece güvenli nüfusu hedeflemedi ayrıca güvenli nüfusun koşulu olarak görülen bir kimlik etrafında bütünleştirilmesinde kullanıldı.

İkincisi, bizzat nüfusun bilgisini, güvenliğini, normalizasyonunu ve bilme biçimini hedefleyen tıp, psikiyatri, antropoloji, biyoloji, eğitim gibi bilimsel söylem ve pratikleri kapsadı. Bu bilimsel söylem ve pratikler, dönüşlü bir biçimde hem nüfusun görülmesi, kavranması ve düzenlenmesi hattında işledi hem de nüfusun bu söylem ve pratiklerle ilişkili olarak normalizasyonunu temin etmeye çalıştı. Bu bilimsel söylem ve pratikler kimlik stratejilerinin,

söylemlerinin ve pratiklerinin oluşturulmasında ve bizzat kimliklerin inşasında kullanıldı. Güvenlik düzenekleriyle birlikte bilimsel bir çerçevede belirlenen kimlikler, toplum ve bireye bir hakikat yasası olarak dayatabildi. Nitekim güvenlik düzenekleri ve biyotıbbi bilgiyle nüfus medenileştirildiğinden Osmanlı, Müslüman, bilhassa da Türk gibi kimlikler tedrici biçimde ırkçı bir söylemle eklemlenip bu kimliklere sahip olmayanlar veya olmamakta “ısrar” edenler vahşi/ilkel/hayvan/akıl-olmayan/hastalık/zararlı ot gibi söylemlerin nesnesi oldu.

Bu bölümde nüfusun siyasal/muhafif bir aktör olarak belirmesi ve buna karşın üretilen cevaplar, devlet karşısındaki konumu ve görülme, düşünülme ve sorunsallaştırılma biçimi (reâyâ, toplum, kamu, vatandaş), siyasal süreçlere dahil olma biçimi (meşveret, meşrutiyet, hürriyet, müsâvat(çılık), ittihatçılık vb.), biyotıbbi normalleştirme ve kimliği (Osmanlı, Müslüman ve Türk) üzerinden regülasyonu ve tüm bu kategorileri koşullayan medeni ve medeni-olmayan (göçebe/bedevi/hayvan/vahşi/hasta/zararlı ot) etrafında düşünülmesi ve bu epistemolojik hat üzerinden Kürtlük hakikatının bilimsel inşasını tartışmaya çalışacağım.

### **3.1.1. Mesail-i Siyasyede Yeni Bir Nesne/Aktör Olarak Nüfus ve Ahlaki Düzenek**

Klasik dönem Osmanlı'da toplumun siyasal sistem ve yapısı üzerine bir söylemi, bunun değiştirilmesine yönelik bir talebi, mücadelesi yoktu. Kuşkusuz fazla vergiler, iktisadi krizler, yerel idarecilerin kimi adaletsiz pratikleri sebebiyle ayaklanmalar gerçekleştiyse de bunların mahiyetinde iktidarın yapısına yönelik bir değişim talebi yoktu. Yapısı hayli tartışmalı olsa da sosyolojik bir kategori olarak toplum, bir kolektivite formu olarak ortak talep ve programla hareket eden, bir tür kolektif bilinç ve aidiyete sahip bir fenomen farz edildiğinde, Osmanlı'da 19. yüzyıldan önce gerçekleşen ayaklanmaları toplumsal hareket (bir siyasi varlık) kategorisinde değerlendirmek zor. En azından bugünlerde olduğu anlamıyla toplum, iktidar karşısında siyasi bir özne olarak güç mücadelesi içerisinde değildi. Buradan hareketle denilebilir ki 19. yüzyıl öncesinde “toplum”, ayaklanmalar aracılığıyla iktidar karşısında -politik öznelliğinin- tanınmasına çalışmadı. Yani, bir bölgedeki ahali bazı taleplerini karşılaması için isyanlar yoluyla merkezî yapıyla “konuşur” ve bir tür müzakere ederdi. Fakat bu konuşma ve müzakere, iki ayrı siyasal aktör arasında gerçekleşmediği gibi, esas olarak toplum, siyasetin sabitlendiği merkezî yapıdan bazı taleplerde bulunurdu.

19. yüzyıl itibarıyla Osmanlı'da nüfus ve yönetim arasında tesis edilen yeni ilişki, birbirini tetikleyen hareketlere dönüştü. Söz gelimi yönetim, nüfusun gündelik hayatına dahil oldukça nüfus da yönetim stratejilerinde bir aktör oldu (tersi de geçerli, nüfus siyasal süreçlere dahil

oldukça, yönetim de toplumsal alana dahil oldu). Rical ve aydın arasında ahlaki bir söylemle nüfusun kontrol edilme hareketi, muhalif olmayı ve devlet işlerine karışmayı ahlaki bir çerçevede savunmaya zemin oldu. İktidarın iletişim araçlarıyla nüfusa seslenme, yönetim işlerine dair haber verme ve meşruiyet üretme gayreti, devlet ve yönetim işlerine dahil olan bir nüfusu üretti. Örneğin, nüfusun modern dünyayı tanınması ve medenileşmesi için Batı basınında çıkan makale ve önemli siyasi yazıların çevirtilip gazete yayınlanmasını temin eden iktidar, sonrasında müesses nizama muhalefet edenlerin kavram dünyasını da oluşturacak Batılı siyasal kavramların Osmanlı düşüncesine transkripsiyonunu yapmış oldu.

1803'te Koca Sekbanbaşı [Ahmed Vasif Efendi] tarafından III. Selim'e sunulan risalede avamın kamu işlerine ve siyasal süreçlere dahil edilmemesi tavsiye ediliyordu. Buna karşın 1820'lerde Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmaya çalışan II. Mahmud, başarılı olmak için ahaliyi yanına çekmeye ve ocağı kaldırmak için toplumsal meşruiyet üretmeye çalıştı.<sup>780</sup> Selim Deringil'e göre Osmanlı 19. yüzyılda, "devlet nasıl toplumun katmanlarına daha önce hiç olmadığı derecede nüfuz ediyor, halkından hiç görülmedik taleplerde bulunuyor idiyse, toplumda Jürgen Habermas'ın 'meşruiyet bunalımı' veya 'meşruiyet eksikliği' adını verdiği yepyeni gerilimler de yaratıyordu."<sup>781</sup> Siyasal iktidarlar ve nüfus arasındaki ilişkide yaşanan bu dönüşüm evrenseldi. Nüfus, iktidarın nesnesi olarak doğuşuyla paralel biçimde vatandaş, toplum, kamu, halk, ulus gibi farklı formlarla siyasal süreçlere dahil oldu. Söz gelimi, 19. yüzyılda Fransa'daki "sıradan" insanlar, merkezî siyasetin hayatlarına doğrudan bir etkisi olduğunu ve böylelikle ulus gibi "soyut" ve politik bir form içerisinde olduklarını fark etmelerinde, yönetim süreçlerine katılmayı talep etti.

Geleneksel yerel siyasetten modern ulus devlete geçiş, bireylerin ve grupların kayıtsızlıktan katılıma geçmeleriyle birlikte gerçekleşir; çünkü artık ulusun bir parçası olduklarını kavramışlardır. Bu sadece entelektüel bir evrim -insanın daha büyük bir entitenin parçası olduğunu öğrenmesi- anlamına gelmiyordu. Erkeklerin ve kadınların, hem kendi başlarına hem de belirli grupların mensupları olarak, bu daha geniş entitede olup bitenlerin kendileri açısından bir şeyler ifade ettiğine ve dikkate alınmaları gerektiğine ikna edilmeleri anlamına da geliyordu. Başka bir deyişle, ulusal siyaset, ulusal meselelerin mevzubahis kişi ve yerellikleri etkilediğinin görülmesiyle anlam kazandı.<sup>782</sup>

---

<sup>780</sup> Şiviloğlu, Murat R., *The Emergence of Public Opinion: State and Society in the Late Ottoman Empire*, s. 24, 42-45.

<sup>781</sup> Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, s. 21-22.

<sup>782</sup> Weber, Eugen, *Köylülerden Fransızlara: Fransa Kırsalının Modernleşmesi, 1870-1914*, s. 332.



Avrupa devletlerinde siyasal alanda beliren ve iktidar mekanizması içinde güç talep eden nüfus, 19. yüzyıl sonlarına doğru siyasal süreçlere seçimlerle ve siyasal seferberliklerle dahil olmaya başladı. Dolayısıyla siyasal sisteme eklenen nüfus, kitlelerin siyasal seferberliğiyle seçime katılım/oy hakkı için ve de seçimler aracılığıyla hükümetler üzerinde bir baskı mekanizması kurdu. Nüfus kitle hareketleri, kitle partileri, kitle iletişim araçları ve kitle propagandası kanallarıyla hükümetler, siyasal elitler, yönetici zümreler ve iktidar bloklarına sorun çıkardı ve baskı mekanizması oldu. Artık siyasal elitler, doğrudan veya basın aracılığıyla kitlelere seslenmek ve ikna etmek zorunda kaldı. Ayrıca, bizzat iktidar mücadelelerinde ve güç paylaşımlarında, öncesinde siyasal sistemin dışında kalmış olan işçi sınıfı gibi nüfus gruplarının siyasal eylem için seferber edilmesi gerekti. Temel olarak siyasal iktidarın meşruiyeti ve gücü kitleleri ikna etmekten, onların gücünü arkasına almaktan, siyasal olarak seferber etmekten ve kontrol etmekten geçiyordu.<sup>783</sup>

Keza, Osmanlı'da da siyasal tartışmaların başat konularından biri nüfus üzerineydi. Bu dönemde nüfus siyasal süreçlerin, devlet işlerinin ve hatta diğer devletler karşısında Osmanlı'nın konumunu ve gücünü belirleyen temel bir dinamik olarak görüldü. Söz gelimi, nüfusun iktidar mimarisi için hayati bir güç olması, kelimenin ilk akla gelen anlamıyla devletin güvenliği için doğrudan askerî amaçlarla kullanılmasına kadar vardı. Fuat Dündar, İttihat ve Terakki döneminde “kendi başına nüfus[un], bir ‘savaş aracı’ gibi görülerek ordu ile birlikte bir bölgeden diğerine sevk edildiği[ni]” ve “savaş stratejisinin bir parçası olarak sivil nüfusun sevkıyatı[nın] bir askerî işlev” barındırdığını söyler.<sup>784</sup> Feroz Ahmad da kitleleri dış devletlere karşı harekete geçirmenin Osmanlı siyasi geleneğinde bir devrime tekabül ettiğini, sorun yaşanan ülkelere karşı (Avusturya, İtalya, Yunanistan) nüfusun, “etkili bir silah” olduğunu ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bunu iyi kontrol ettiğini aktarır.<sup>785</sup>

Osmanlı'da nüfus problemi ve siyaseti, siyasal alandaki tartışmalar ve ayrımların ana teması olmaya başladı. Bu dönemde aydın ve rica arasında siyasal, ideolojik veya inanç üzerinden oluşan ayrımlara rağmen bu seçkin zümrenin ortak noktası, Osmanlı'nın içine düştüğü buhranın çözümünü nüfus regülasyonunda bulmasıydı. Bazı aydınlar nüfusun bilimsel ve pozitivist değerler üzerinden Batılı anlamda düzenlenmesini savunurken, başka gruplar nüfus düzenlenmesini bilimsel bilgidan mülhem İslami bir metot ve değerlerle yapılmasını

---

<sup>783</sup> Hobsbawm, Eric J., *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, s. 101-102.

<sup>784</sup> Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 432.

<sup>785</sup> Ahmad, Feroz, *İttihat ve Terakki 1908-1914*, s. 197.

önerirdi. Nitekim İslami/muhafazakâr aydınların nüfus regülasyonu için önerdiği İslami değer sistemi de medenileştirici ve bilimsel bilgiye yaslanırdı. Bu zümre, Batı’da nüfus üzerine üretilen değerlerin ve siyasal fikirlerin İslami kültüre transkripsiyonunu yapıyor ve bunu bir çözüm çerçevesi olarak öneriyordu.

Mardin’in altını çizdiği üzere Yeni Osmanlılar, Mehmed Emin Âli ve Keçecizâde Fuad Paşa tarafından yapılan reformların Batı taklidi olduğunu, bu taklidin kültürel boyut açısından kısır kaldığını ve Müslüman tebaanın toplumsal yapısını kökünden sarstığını düşünürdü. Bu zümre, çözüm olarak, İslam kaynaklarına başvurmanın gerekli olduğuna, bu kaynaklarda devlet ve nüfusun devamı için siyasal bir reçete olarak demokrasinin ana unsurlarının bulunabileceğine inanırdı. Yeni Osmanlılar’ın bu çabası modern değerlerin, İslami köklerde bulunabileceğine dair bir inanişaya yaslanırdı. Bu modernist izleğin bir diğer boyutu da nüfusun İslami değer sistemi içerisinde görünür ve yeniden değerlendirilir bir nesne olmasını ifade ederdi. Yeni Osmanlılar, nüfusun dönüşen dünyada harekete geçirilmesi gereken bir güç olduğunu savunurdu. Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi gibi Yeni Osmanlılar’a göre Batı karşısında ve Batı’yla ilişkide tebaanın bütünü ve de özellikle de en güvenilir unsuru olan Müslüman nüfusu “bir direnç hareketine” dönüştürmek ve bir “seferberlik” hali yaratmak lazımdı.<sup>786</sup>

Batı’da nüfus ve kitle seferberliği, siyasal iktidarlar için önemli bir konsolidasyon ve vatandaşlık inşa aracı olarak kullanılmasına benzer biçimde Osmanlı için de kitlelerin kontrolü ve düzenlemesi önemliydi. Bu da devletin nüfusla ilişkisinde bir dizi değişimi meydana getirdi. Evvela nüfus bir bilgi nesnesi olduğu kadar, aynı zamanda, bu bilginin gönüllü bir katılımcısı, bilginin üzerinde kullanılmasına rıza göstermesi gereken bir özneydi. İkinci olarak, nüfus yönetsel süreçler tarafından nesneleştirildikçe ve bir dizi ihtiyaca cevap vermesi beklendikçe, yönetim süreçleri boyunca/karşısında özneleşti. Yönetimin meşruiyet ve rıza sağladığı bir referans nüfustu. Nüfus, yönetim stratejilerine karşı siyasal direnciyle, nizam ve kurallara riayetiyle, asayişsizlik pratiğiyle, askerlik görevini yerine getirmesiyle, vergi vermesiyle, medenileşmesiyle vb. devletin bekâsının bağlı olduğu farklı katmanlarda belirleyici bir aktördü. Merkezî idarenin, padişahın, muhalif aktörlerin konuştuğu ve meşruiyetini aradığı bir odaktı. Meşruiyet, sembolik bir gereksinim değil ve sembolik bir düzlemde işlemedi. Yani nüfus risk oluşturduğu konularda denetlenmeliydi ama aynı zamanda bazı taleplere cevap

---

<sup>786</sup> Mardin, Şerif, “XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, s. 89-90.

vermesi gerektiğinden taltif edilmeliydi. Örneğin 19. yüzyılda zorunlu askerlik sistemine geçilince, itiraz edenlere yaptırım uygulama yanında, erkek nüfusun buna direnç göstermemesi ve kabul etmesi için kadınlar aleyhine erkeklere birtakım haklar ve ayrıcalıklar tanındı.<sup>787</sup> Veyahut askerlik bütün tebaa için zorunlu tutulsa da ordunun insan ihtiyacının ezici bir kısmını sağlayan Müslüman nüfus, gayrimüslimler karşısında ayrıcalıklı bir statüde tutuldu.

Bu dönemde Osmanlı hem kendi deneyimlediği hem de Avrupa'da da şahit olduğu gibi farklı etnik grupları içeren imparatorluklarda özerklik<sup>788</sup> ve bağımsızlık yanlısı milliyetçi hareketler oluştu. Özellikle 19. yüzyılın başında "millet"lerin kendi devletlerine sahip olmasına yönelik fikirler,<sup>789</sup> ulus-devlete evrilen toplumsal hareketlerin oluşması, halk ayaklanmaları, zorunlu askerlik, vergi sistemi ve kapitalist üretimin "kolektif bir emek/üretici olarak nüfus" ihtiyacı, bu dönemde iktidar ve nüfus fenomenlerinin yeni bir ilişki çerçevesinde konumlanmasını sağladı. İktidar, güç odakları arasındaki bir mücadelenin nihayetinde elde edilen, farklı güçler arasında süreklileşmiş bir mücadele ve bazı güç merkezlerinin diğerlerine karşı oluşturduğu ittifakla sınırlı bir yapı değildi artık. Bunun yanında iktidar, ayrıca, rıza ve meşruiyetini dayandırdığı, iktidarın güç/güçsüzlük kaynağı ve bizzat siyasal bir güç olarak nüfustan oluşuyordu. Haliyle iktidarın işleyişi ve ayakta kalması için de nüfus regülasyonu hayatiydi.

İktidar ve nüfus ilişkisinin değişen yapısında önemli göstergeler ve dinamiklerden biri Osmanlı'daki muhalif aktörün dönüşümüydü. 17. yüzyıldan başlayarak idari, dinî ve askerî elit kesimin padişah hal'i (görevden alınması) ve katli<sup>790</sup> vakalarındaki parmağı, bu kesimin yönetimdeki gücünün ve iktidar ortağı olduğunun göstergesiydi. Bu elit kesimlerin yanında, 19. yüzyılda daha sıradan tebaanın (veya eskiye nazaran elit kesimden olmayan), siyasete ve yönetim süreçlerine müdahil olduğunu veya olmaya çalıştığını görüyoruz. Yeniçeriler 19. yüzyıla kadar sultana karşı ve tahtın intikali için gerçekleşen isyanların tamamına ya katıldı ya da başlarda elitlere (hanedan, ulemâ, vezirler, şeyhülislam) ve müteakiben temsilcisi olduğu şehirli nüfusa destek oldu. Yeniçeri Ocağı'nın lağvı, yeni isyancı, toplumsal ve siyasal muhalif

---

<sup>787</sup> Quataert, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, s. 113.

<sup>788</sup> Hobsbawm, Eric J., *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, s. 104.

<sup>789</sup> Mardin, Şerif, "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", s. 95.

<sup>790</sup> İlk padişah katli vakası 1622'de II. Osman'ın katliyle başladı; "Siyasi tahayyüldeki bu değişim sadece tarihi bir olaya veya bu olayın sembolik değerine bağlı olarak meydana gelmiş değildir. II. Osman'ın öldürülmesi toplumsal ve ekonomik gelişmelerle devletin siyasi dengesinde meydana gelmiş olan sarsıntıların bir tezahürüdür. İlk padişah katli vakası iktidar ilişkilerinde can alıcı bir değişimin varlığına işaret etmekte ve Osmanlı padişahı kültürüne ait tabulardan birinin sorgulanır hale gelmiş olduğunu göstermektedir; bkz. Onaran, Burak, *Padişahı Devirmek Osmanlı İslahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*, s. 28, 29.

tipini ortaya çıkaracak koşullardan biri oldu.<sup>791</sup> Gerçekten de 16. yüzyıldan sonra Yeniçeri Ocağı, siyasetin merkezi aktörlerinden biri olarak, kimin padişah olacağı ve padişah hal'i vakarında etkin bir güç olarak konumlandı.<sup>792</sup>

Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılmasıyla en önemli gücünü yitiren şehirli sıradan tebaanın, önceki yüzyılda sık sık yaşandığı üzere, artık şehir isyanlarına kalkışması olanaklı değildi.<sup>793</sup> Fakat ocağın ortandan kaldırılması, şehirli elit olmayan zümrenin temsilcisi olması hasebiyle merkezileşmeye karşı ciddi bir direncin ortadan kaldırılması ve halkın denetim ve kontrolü için devlete fırsat sunsa da, toplumun siyasal alan içindeki ifade alanı ve imkanlarını bütünüyle kapatmadı. Aksine muhalefetin kendini ifade etme biçimi ve farklı muhalif aktörlerin ortaya çıkmasına yol açtı. Noémi Lévy-Aksu'nun altını çizdiği üzere alt sınıflar, temsilcileri olan yeniçerilerden sonra siyasi ağırlıklarını yitirip yoğun biçimde isyanlara kalkışmasa da asayişsizlikleri dolayısıyla hafiye teşkilatı gibi denetim aygıtlarının temel hedefi ve meşguliyet kaynağı olmayı sürdürdü. Osmanlı'nın altsınıflara dair dikkatinin ve şüphesinin kökeninde, nüfus içerisinde günden güne ağırlık kazanmaları ve muhalefet imkanlarının artmasıydı. Bu kesimler, tesis edilmeye çalışılan düzen için ciddi bir istikrarsızlık kaynağı olarak görüldü. Bu nüfus grubunun denetimi toplumsal, iktisadi ve kentsel düzen ve nizamın korunması, reformların uygulanması için temel koşullardan biriydi.<sup>794</sup> Asayişsizlik ve nizamsızlığın bir boyutu olan polisiye/kriminal düzlem yanına, ayrıca 19. yüzyılda başlayan bağımsızlık mücadelelerini ve siyasal örgütleri dahil etmek gerekir.<sup>795</sup>

Osmanlı'nın risk kaynağı olarak gördüğü altsınıf kalabalıklar ve rejime yönelen siyasal amaçlı oluşumların yeni toplumsal muhalefete dair korkusu yersiz değildi. 1859'deki Kuleli Vakası tecrübesinde, önceki padişah hal vakalarında karşılaşılmadığı üzere, toplumun daha "madun aktörler"inin siyasal iktidar üzerine düşündüğü ve yönetim süreçlerine müdahale etmeye çalıştığı görüldü. "Kuleli isyancılarının -dokunulamaz olana dokunamadıysalar bile-, "madun aktörler"de dokunulmaz olana dokunmanın tahayyülünün, bir daha unutulmayacak

---

<sup>791</sup> Onaran, Burak, *Padişahı Devirmek Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*, s. 72, 74, 80-81; Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılmasını, aynı zamanda, Osmanlı'nın Batılılaşmasının önündeki büyük engellerden birinin ortadan kaldırılması olarak gören değerlendirmeler de mevcut. Buna göre Ocağın lağvından sonra yabancılar bürokraside hizmete alınmaya başlandı ve Avrupa'dan ilhamla yeni reformların yapılması hızlandı; Baykara, Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, s. 21-23.

<sup>792</sup> Şiviloğlu, Murat R., *The Emergence of Public Opinion: State and Society in the Late Ottoman Empire*, s. 43; Kayalı, Kurtuluş, "Osmanlı Devleti'nde Yenileşme Hareketleri ve Ordu", s. 1252.

<sup>793</sup> Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, s. 91.

<sup>794</sup> Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*, s. 100-101, 103-106.

<sup>795</sup> Quataert, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, s. 96; Barkey, Karen, *Eşkiyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, s. 57-58.

bir biçimde, ortaya çıkışının somut işareti olduklarını gösteriyor.” Burada söz konusu olan, nüfusun kılcallarına yayılan iktidar hareketiyle eş zamanlı olarak politik olanın ve alanın toplumsallaşmasıydı. İktidarın topluma yönelen hareketine karşı toplum da bizzat siyasi alan, siyasal aktörler arasında ve siyasal stratejilerde bir güç odağı oldu.<sup>796</sup> Padişahı devirmeye çalışan, devlet işlerine karışan (veya devlet işleri üzerine düşünmeye) ve daha iyi bir yönetim biçimi peşinde olan ve bir şekilde siyasal alana dahil olan bu yeni -eskiye nazaran “elit” olmayan- aktörler, imparatorluğun Tanzimat’la başlayan merkezileşme politikasının sonucu olarak yönetim pratiklerini toplumsal alana yayma ve dolaylı olarak toplumsal alanın yönetim pratik ve stratejilerine karışmasıyla sonuçlanan sürecin başarısına bir işarettir.<sup>797</sup>

Halbuki Osmanlı’da 19. yüzyıl öncesine kadar, siyasal kararlara ve bizzat siyasete dahil olma hakkı seçkinlere ayrılmış bir ayrıcalıktı.<sup>798</sup> Tanzimat siyasal alanı ve siyasi olanı önemli bir biçimde genişletti. Özellikle de merkezî idarece yapılan düzenlemeler, değişen dünya, siyasal gelişmeler vb. süreçleri sonucunda 19. yüzyıl “geleneksel toplum dokusunun büyük bölümü açısından parçalanma yılları” oldu.<sup>799</sup> Onaran’a göre yeni siyasi muhalefeti doğuran ve biçimlendiren bu dönüşüm üç ayak üzerine bina oldu. İlkin, Tanzimat reformlarıyla Osmanlı yönetimi rasyonel, yasal, merkezî ve standart bir vasıf kazanarak ve yönetim karşısında haklarla kuşanmış bir vatandaş tanımı getirerek, siyasi muhalefetin yönetim süreçlerine dahil olma imkânını ve meşruiyet zeminini genişletti. “İkincisi, Tanzimat’ın merkezîyetçi politikası (özellikle askerî reformlar yoluyla) tebaanın siyasi iktidarın alanına olası müdahalesinin meşruiyet kazanmasının ön koşulu olarak işaret edilebilecek, vatanseverlik nosyonunun ve vatandaşlık değerlerinin oluşum sürecini kuvvetlendir[di].” Son olarak, Avrupa’ya gönderilen öğrencilerin, memurların, tercüme çalışmalarının, Avrupa’daki toplumsal hareket ve mücadelelerin sahip olduğu siyasi fikirlerin Osmanlı tebaasını etkilemesiydi.<sup>800</sup> Ezcümle, rasyonelleşen ve merkezileşen yönetim karşısında haklarla tanışan ve siyasete dahil olan,

---

<sup>796</sup> Onaran, Burak, “Kuleli Vakası Hakkında ‘Başka’ Bir Araştırma”, *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, Sayı 5, 2007, s. 23.

<sup>797</sup> Onaran, Burak, *Padişahı Devirmek Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*, s. 195.

<sup>798</sup> Mardin, Şerif, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yapı ve Kültür”, s. 137.

<sup>799</sup> Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, s. 23.

<sup>800</sup> Onaran, Burak, *Padişahı Devirmek Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*, s. 231-232; Hanioglu da Jön Türkler hareketinin II. Mahmud dönemindeki reformlardan Tanzimat’a, Tanzimatçı ricalden Genç Osmanlılar’a kadar Osmanlı modernleşmesinin bir halkası ve bürokrasinin modernist kanadının bir temsili olduğunu söyler. Nitekim bu hareketin üyeleri de kendilerini reformcu hareketin doğal varisi olarak görür; Hanioglu, M. Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, s. 17.

vatandaşlıkla kuşanan nüfus, Batı'daki siyasal ve toplumsal hareketlerle ilgili fikirlerin de sirayet etmesiyle yeni siyasal muhalif özne oldu.

Bu cihette 19. yüzyıla gelindiğinde toplumsal ve siyasi düzen ve düzensizliğin çerçevesi de değişti. Toplumsal nizam/düzen veya karışıklık ve düzensizlik; toplumsal, siyasal ve ahlaki boyutların iç içe geçmiş çerçevesi içinde kavranmaya başlandı. Buna göre kamu düzeni siyasi, toplumsal ve ahlaki boyutların bir harmonisiyle sağlanmalıydı.<sup>801</sup> Ahlaki boyut, toplumun zor yoluyla değil yönetim süreçleri ve kurallara gönüllü katılımına işaret ediyordu. Genel anlamda ahlaki boyutla söz konusu olan, toplumun yönetim süreçlerine destekleyici ve güçlendirici bir unsur olarak dahil edildiği, devletin bekâ söylemine eklemlendiği ve siyasal süreçlerde kolektifleştiği; eğitim, kışla, jandarma, polis, hastane, hapisane gibi kurumsal mekanizmalar içerisinde bir dizi söylemsel ve söylemsel olmayan pratik aracılığıyla normalleştirilmesiyle edildiği bir varlık ve davranış biçimini karşılar. Yani artık, yasa/yasak üzerinden işleyen ve bireylerin kurala cezadan korktuğu için riayet ettiği hükümlerlik işleyiş mantığından, zor araçlarıyla da desteklenen ama genel olarak kuralın bir hakikat/normallik olarak kavrandığı ve ahlaki norm biçiminde inşa edildiği, dolaşıma sokulduğu bir mantık tesis edilmeye çalışıldı. Böylelikle ahlakın toplumsallaşmasıyla toplumun kendini norma uydurduğu ve normdan sapanları da bizzat kendi kontrol ettiği bir mekanizma işleyebilirdi.

Toplumsal ahlakın norm olarak inşası, bu dönemde önemli bir meşguliyet olacaktı. Fakat, ahlaki düzenekle toplumsal bedeni kontrol hedefi, yani ahlaki söylemle yönetim süreçlerini ve nüfusu düzenleme hareketi, tersi biçimde muhalif olmayı, siyasal süreçlere dahil olmayı ve devlet işleri üzerine düşünmeyi ahlaki söylemle meşrulaştırma hareketine zemin oldu. Örneğin Tanzimat aydını ve özellikle yazarlar, yazdıkları edebi eserlerle “ahlak öğretmenliği”ne (tekzibi ahlâk) soyunuyor, toplumun öğretmenliğini görev ediniyor ve “kendisinde siyasal-toplumsal bir misyon” biçiyordu.<sup>802</sup> Toplumun ahlaki bir standarda kavuşmasıyla asayiş ve nizam sağlanacağı ve kitle siyasetlerinin kontrol edilebileceği düşünülürdü. Buna karşın ahlaki düzenek, yönetici zümreye karşı kullanılan ve muhalif olmayı da normalleştiren bir işleve sahip oldu. Ahmet Rıza, II. Abdülhamid'e sunduğu layihalarla ilgili sadrazam Cevdet Paşa'ya gönderdiği mektupta, Osmanlı'yı bazı Avrupa devletleriyle kıyaslayıp yönetim sistemini eleştiriyor, değişim ve ilerlemenin şart olduğunu ifade ediyordu. Ahmet Rıza, artık devlet yönetiminin eleştirilmesi gerektiğini, yönetim süreçlerine katılımın memleketi sevmek ve medenileşmesini

---

<sup>801</sup> Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*, s. 54-58.

<sup>802</sup> Ortaylı, İlber, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu” s. 304.

arzu etmekle belirlendiğini vurguluyordu. Ahmet Rıza “memleketini seven ve terakkîsini arzu eden kimse akli erdeği mertebe, lisan ve kalemiyle hükûmete hakikat-i hali bildirmeği kendine bir vazife” etmesi gerektiğini söylüyordu.<sup>803</sup>

Nüfusla ilişki kurmak, meşruiyet üretmek ve bu cihetle toplumsal ve ahlaki bir normallik oluşturmak Tanzimat’a giden süreçte de uygulanan bir stratejiydi. Bu nedenle Osmanlı’nın 1831’de yayınlamaya başladığı resmî gazete Takvîm-i Vekâyi ile murat ettiği merkezî olarak planlanan, söylenmek istenen ve uygulamaya konulan politikaları halka ve devlet görevlilerine duyurmak ve anlatmaktı. Bir anlamda yeni düzenin ideolojik aracı işlevi yüklenen gazete, doğal olarak nüfusu hedefledi ve o döneme kadar pek karşılaşılmadığı üzere herkesin okuyup anlayabileceği bir dille yayınlanması amaçlandı. Böylece, imparatorluğun modernizasyonu için yapılacak yeniliklere nüfusun muhtemel itirazları asgari seviyeye indirilmek istendi.<sup>804</sup> Gelişen iletişim araçlarının sağladığı imkanlar merkezî idarenin tebaayla ilişkisinde kullanıldı. İletişim araçları, sonradan Benedict Anderson’ın “matbuat kapitalizm” (*print-capitalism*) dediği, birey ve nüfusun kendi üstüne düşünmesine ve bireylerin kendi dışındaki insanları geleneksel ilişkiler dışında yeni ve kökten bir ilişkileneyle hayal etmesine imkân veren araçlardandı.<sup>805</sup>

Nitekim Osmanlı’da Batılılaşmanın toplumsallaşmasında ve elit zümre içerisinde taraftar bulmasında, gelişmesinde ve yaygınlaşmasında gazeteler belirleyici dinamiklerden biri oldu.<sup>806</sup> Daha da önemlisi, 1831’den başlayarak Avrupa’da meydana gelen siyasal dönüşümleri aktaran Takvîm-i Vekâyi, yabancı basındaki siyasi makaleleri doğrudan çevirip yayınlamak Osmanlıların çağdaş fikir ve siyasal ideolojilerle tanışmasını sağladı. Böylelikle Osmanlı düşüncesi “hürriyet-i âmme”, “menâfi’-i âmme” ve “emniyet-i âmme” gibi kavramlarla ilk defa tanıştı.<sup>807</sup> Keza, 1860’lardan başlayarak, daha şehzade olduğu dönemlerde basın iktidar mücadelelerinde ve nüfusla ilişkideki gücünü fark eden II. Abdülhamid,<sup>808</sup> tahta geçtikten sonra Osmanlı gazetelerini kullanarak taşra vilayetlerindeki ahaliyle iletişim kurmaya ve imparatorluk nüfusu arasında birlik tesis etmeye çalıştı. Bu dönemde, örneğin İstanbul’da

---

<sup>803</sup> Ahmet Rıza’dan aktaran Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, s. 256.

<sup>804</sup> Şiviloğlu, Murat R., *The Emergence of Public Opinion: State and Society in the Late Ottoman Empire*, s. 65-67; Budak, Ali, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, s. 100.

<sup>805</sup> Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1995, s. 51; Anderson’a göre kapitalist yayıncılık dilde homojenleşme, sabitlik ve devletin egemen olduğu bütün coğrafyada bir iktidar dili yarattı, bkz. Age., s. 59-61.

<sup>806</sup> Budak, Ali, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, s. XLI.

<sup>807</sup> Şiviloğlu, Murat R., *The Emergence of Public Opinion: State and Society in the Late Ottoman Empire*, s. 70-71.

<sup>808</sup> Georgeon, François, *Sultan Abdülhamid*, s. 44-45.

gazete temel bir ihtiyaç haline geldi, gazetelerin okuyucu ve takipçi sayısı arttı.<sup>809</sup> Nüfusla iletişim gayesiyle saray, Takvîm-i Vekâî’den başlayarak tekrarladığı üzere, gazetelerin dilinin “ağır ve ağdalı” olmaması ve “herkesin anlayabileceği surette” olmasını talep ediyordu.<sup>810</sup>

Nüfusu hedefleyen yalnızca yönetici zümre ve sultan değildi. Nüfusun merkezî siyasal makinada sorunsallaştırılması ve nüfusa yönelik geliştirilen tekniklerle aynı dönemlerde, Osmanlı müesses nizamına karşı olan muhalifler de nüfusa seslenmeye, nüfus üzerinden söylem üretmeye başladı. İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin 1897’de yayınladığı Osmanlı gazetesinin seslendiği esas merkezlerden biri de nüfustu.

*Osmanlı’nın seslendiği kütle Yeni Osmanlıların 1860’larda seslendikleri kütleden çok farklıydı. Yeni Osmanlıların yazıları daha çok mesai arkadaşlarının oluşturduğu bir zümreye yönelmişti. İkna etmek istedikleri “âmme efkârı” Bâbîâlî bürokrasisinden ve Batı fikirlerine itibar etmeye başlamış küçük bir azınlıktan ibaretti. Yeni Osmanlılar Osmanlı toplumunda seçkinleri ikna etmek istiyorlardı. Osmanlı’yı yöneten Jön Türklere gelince daha önce belirtildiği gibi burada seçkinler tabakasının altında bulunan bir tabakayı harekete geçirme çabası göze çarpıyordu.*<sup>811</sup>

Gazete, devletin kurtulması için yapılan reformların nüfusu hedeflemesi gerektiğini savundu. Osmanlı gazetesinde “milliyet ve cinsiyet ayırmayarak bütün ahaliyi eşit tutarak ıslahat yapılması gereği” (1898) hatırlatılıyor, nüfusa “Umum Osmanlı Vatandaşlarımıza” (1901) adlı yazılarla sesleniliyor ve “Umum Osmanlıların gafletten uyarılması” (1897) gerekliliği işleniyordu.<sup>812</sup> Gazetelerde seçkinciliğe karşı ve meşrutiyetçilik öğretisinin bir paçası olarak “sokaktaki adam” meşrulaştırılıyor, “çalışkan fakirler” gibi soyut toplumsal tipolojiler üretiliyordu.<sup>813</sup>

Nüfus siyasal iktidar için sadece sembolik bir meşruiyeti üretmedi, ayrıca resmi ve fiili bir meşruiyet kaynağıydı. Bir bölgede yönetimin meşruiyeti bölge sakinlerinin rızasına/onayına ve de etnik kimliğine bağlı oldu. Nüfus gruplarının varlığı siyasal söylemin, temsil ve güç mücadelelerinin koşuluymdu artık. Ayrıca bir bölgedeki nüfusun kimliği, bir devlet olarak Osmanlı’nın bir toprak parçası üzerindeki meşru egemenlik hakkını da belirledi. Bu durum

---

<sup>809</sup> Mardin, Şerif, “XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, s. 96.

<sup>810</sup> Budak, Ali, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, s. 126; Şiviloğlu, Takvîm-i Vekâî gazetesinin dilinin “yüksek edebiyat dili” kaldığını söylüyor; *The Emergence of Public Opinion: State and Society in the Late Ottoman Empire*, s. 70.

<sup>811</sup> Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 145-146.

<sup>812</sup> Oğuz, Gülser, “İttihat ve Terakki Cemiyetinin Yayın Organı Osmanlı Gazetesi (1897–1904)”, *Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılapları Enstitüsü Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, 2007, s. 144.

<sup>813</sup> Mardin, Şerif, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yapı ve Kültür”, s. 133.



siyasal güç mücadelelerinin ve meselelerinin merkezine nüfus gruplarının kimliğini yerleştirdi. Örneğin yirminci yüzyılın başlarında Yusuf Akçura'nın metinlerine "plebisit [ârâ-yı ümmet] milletler teşkil etmenin" kaygısı sirayet ediyordu.<sup>814</sup> Gazetedeki havadislerinde kendisine sık sık yer bulan Balkanlar'daki karışıklıklarla ilgili yazılarda, Avrupa devletlerine ve Osmanlı'ya yapılan öneri, sorun çıkan bölgelerde vilayet teşkil edilmesi, en yüksek nüfusa sahip gruptan birinin vali yapılması ve vilayet meclisinin tesis edilmesiydi.<sup>815</sup> Veyahut, vilayet seçimleri ve meşrutiyet dönemlerinde parlamentoya temsilci seçimi, cemaatlerin nüfus oranına göre düzenlendi. Bu da pratik olarak nüfus -gruplarının- gücünü, siyasal sistem içinde başat dinamik haline getirdi. Böylelikle nüfus sayımları etnopolitik bir sahaya dönüştü ve bu etnopolitik saha da siyasal elite güç ve meşruiyet zemini sundu.<sup>816</sup> Böylelikle artık bir bölgedeki egemenlik iddiası ve yönetimin meşruiyeti, siyasal iktidara sadakat duyan/rıza gösteren nüfus grubunun oransal karşılığıyla belirlendi. Dolayısıyla bölgedeki etnik ve dini grubun homojenliği, çoğunluk oluşturması ve siyasal iktidara sadakat duyması, bir devlet olarak Osmanlı'nın egemenliğini meşru kılan temel dinamik oldu. Yaratılan bu "soyut" toplumsal tipoloji ve kimlikler, seçkin zümre ve iktidar için yeni keşfedilen nüfus fenomeninin siyasal süreçlere dahil edilmesinin veçhelerinden biri ve bir toprak parçası üzerinde egemenlik iddia etmenin koşulu oldu.

Yeni siyasal muhalif tipi, sadece toplumla sınırlı değildi. Klasik Osmanlı kurumsal, siyasal ve toplumsal yapısı yerini Batı tarzı bir yapıya bırakınca, aydın ve rical arasında da önemli bir düşünsel değişim yaşandı. Batı tarzı yapıya geçmek, siyasal güç mücadelelerinde, bürokratik kurumsallıkta ve toplumsal statüde farklı bir seçkin grubuna zemin hazırladı. Batı tarzı vasıflara sahip zümre, klasik yollarla statü elde etmeyi ve seçkin olmayı dönüştürmeye başladı.<sup>817</sup> Aydın grup tarafından padişahlar bile "medeniyeti yanlış telakki etmesi"<sup>818</sup> sebebiyle eleştirilirdi. Üstelik aydın grubun medeniyet üzerinden geliştirdiği eleştiriler, sadece devlet sistemine yönelik de değildi. Muhalif aktörler için de medeniyet söylemi, devletle benzer biçimde, nüfusa yönelik bir regülasyon amacı taşırdı. Padişahı devirmek için isyan planları yapan Meslek

---

<sup>814</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1976, s. 20; "Üç Tarz-ı Siyaset" metnini sadeleştiren bu metin dışında, Latin alfabesiyle yazılmış orijinaliyle de karşılaştırdım. Ayrıca burada ve sonrasındaki Akçura alıntılarında, köşeli parantez içerisinde yazılanları metnin orijinal Osmanlıcasının Latinleştirilmiş hallerine bakarak ekliyor olacağım; bu eklemeler için faydalandığım kaynak için bkz. Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyâset*, Haz. Yakup Öztürk, Kapı Yay., İstanbul, 2020, s. 21-43.

<sup>815</sup> Oğuz, Gülser, *Osmanlı Gazetesi (1897-1904)*, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006, s. 64-65.

<sup>816</sup> Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 95-96.

<sup>817</sup> Hanioğlu, M. Şükrü, "Batılılaşma/I. Giriş", .

<sup>818</sup> Bailey, Frank Edgar, "Palmerston ve Osmanlı Reformu 1834-1839", *Tanzimat: Değişim Döneminde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İncalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 234.

cemiyetinin üç kurucusundan biri olan Nuri Bey'in 1872'deki "Medeniyet" adlı makalesinde "medeniyetin sadece zenginlik, refah, teknik gelişme anlamına gelmediği, aynı zamanda bir toplumun maddi ve manevi her seviyede kemale ermesi demek olduğu anlatılır."<sup>819</sup>

Devletin bürokratik kadroları içerisinde de herhangi bir hoşnutsuzluk, sistemik dönüşüm talebine varırdı. Halbuki klasik dönem Osmanlı devletinde yönetici zümre, yönetim biçiminin yapısına yönelik bir sorgulamaya girmezdi. Tanzimat'la devlet sistemi üzerine düşünme, devleti somut varlığı boyunca ele alma; devletin verili, doğal, ilahi bir yapı olmadığına ve dünyevi bir biçimde inşa olduğuna dair inanç yerleştiğinden, değişim sorgulanamaz bir kategoriydi. Paralel olarak bürokratik yapı, statüler, konumlar da değişebilir görülmeye başlandı. Hatta Murat Şiviloğlu'na göre Osmanlı'daki siyasal ve toplumsal dönüşümün ilk aktörü II. Mahmud olsa da akabinde gerçekleşen dönüşümün faileri seçkin bürokratik zümreydi.<sup>820</sup> Mardin'in de belirttiği üzere bürokrasi içerisinde Batılı eğitim alanlar, devlete ve sultana karşı muhalif birer aktör oldu. Veyahut Tanzimat'la birlikte bürokratların servetinin müsadere edilme uygulaması kaldırılınca bir memur oligarşisi doğdu. Böylelikle bürokratik yapı içerisinde yükselmek, birkaç nüfuzlu ailenin tekeline geçti. Eskiden bürokrasi içinde benzeri engeller çıktığında, tecrübe bütçesi çevresinden dolanmakla sınırlıydı. Tanzimat döneminde ise bürokratik aygıt içine yeni dahil olan ve yükselmek isteyen memurlar, engelle karşılaştığında, sistemi sert bir biçimde eleştirir ve baş kaldırır.<sup>821</sup>

Üstelik bu yeni muhalefet ve siyasi düşünce, yönetimin yapısı gibi kökten değişikliklere yöneldi. Bu da içerik ve amaç olarak önceki muhalif hareket ve düşüncelerle kıyaslanamayacak kadar radikal bir dönüşümü ifade ediyordu. Söz gelimi, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı yönetim sistemi ve Bab-ı Âli'nin yapısı için Fransızcadaki "despotisme" kelimesinin Osmanlı'daki karşılığı "istibdat" söylemi dolaşıma girdi. Ortaylı'ya göre elli yıl öncesinde bir Osmanlı aydını veya rical için istibdat, olağan ve istenen bir yönetim biçimiydi. İslam dünyasındaki siyaset teorisinde ve bundan mülhem klasik Osmanlı düşüncesi, istibdat yönetimini güçlü ve ideal yönetim biçimlerinden biri olarak görürdü. Yeni dönemde istibdat, değişim karşıtı ve siyasal alanın daraltılması anlamına geldi. Aydın zümre, muhalifler ve tutucu yöneticiler dahil, yeni dünyada var kalmak için değişmeyi, dış dünyayı yeni bir anlayışla

---

<sup>819</sup> Onaran, Burak, *Padişahı Devirmek Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*, s. 261-262.

<sup>820</sup> Şiviloğlu, Murat R., *The Emergence of Public Opinion: State and Society in the Late Ottoman Empire*, s. 133.

<sup>821</sup> Mardin, Şerif, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yapı ve Kültür", s. 134-135.

değerlendirmeyi ve dönüştürmeyi şart görürdü. Dönüşüm için basın ve yayın araçlarını kullanan bu zümreler<sup>822</sup> hem yönetim üzerinde bir toplumsal baskı oluşturmaya hem de toplumu değiştirmeye çalıştı.

19. yüzyılda evvela devlet ve devletin yapısı kutsiyetini kaybetti ve yeni ihtiyaçlara cevap verebilecek biçimde değiştirilmesi gerektiği anlaşıldı. Dolayısıyla kutsiyetini kaybetmiş ve değişebilir bir şey olarak kavranan devlet karşısında her zümre kendi çıkarı ve/veya siyasal angajmanına göre, temelde devletin bekâsı etrafında çerçevesine de, yönetim yapısını sorgulamaya başladı ve/veya bu yapıyı değiştirmeye yöneldi. Haliyle muhalefet, devlet içerisine kadar taşmış bir tutum, eğilim ve hareket oldu. Bunun yanında siyasal iktidarın toplumsal alana doğru genişleme hamlesi, gündelik olanın siyasileş(tiril)mesi; yönetim süreçleri üzerine düşünen, bu süreçlere müdahale hakkını kendinde bulan grubun genişlemesini beraberinde getirdi. Eskiden dar bir elit grubun dahil olduğu siyasal alan, muhalefet ve siyasal meseleler (mesail-i siyasiye) toplumun geneline doğru genişledi. Siyasal iktidarın toplumsal alana müdahale, düzenleme ve yönetme süreçlerinde kullandığı vatan, vatani görev, -eşit- vatandaşlık ve siyasal iktidarın meşruiyetinin dayanaklarını nüfusa dayandırmaya çalışması gibi söylem ve pratikler, toplumsal alanı politize etti. Bu durum Osmanlı'nın Batılılaşma, merkezileşme, medenileşme gibi hareketlerinin yol kat etmesini sağladı ama aynı zamanda nüfus gibi yeni bir politik özne ve hayli geniş ve heterojen bir muhalefet yarattı. Bu, Osmanlı merkezî yönetiminin sınırlandırılmasını, siyasal iktidarın toplumun daha genişçe bir kesimi için ulaşılabilir kılınmasını, siyasal süreçlerin ve iktidar pratiklerinin toplum tarafından denetlenmesini sağladı.

### **3.1.1.1. *Efkar-i umumîyenin doğuşu ve siyasal muhalefet***

Osmanlı'da nüfusun yeni bir siyasal muhalefet olması, kamuoyu fikrinin (efkâr-i âmme/umûmîye) siyasal bir güç olarak belirmesiyle ilişkiliydi. 19. yüzyıl ortalarında Sadık Rifat Paşa, dinsel inanç ve kamuoyu fikri (efkâr-i âmme) ile baş etmenin güç ve karşı çıkmanın ise tehlikeli olduğu bir çağda, bilhassa kargaşa zamanlarında, yönetimlerin yapacağı en rasyonel tercihin kamuoyu fikrine göre hareket etmek olduğunu söylüyordu. Nitekim Şiviloğlu, 19. yüzyılın ilk yarısında beliren kamuoyunun 1876'da Abdülaziz'in devrilmesindeki rolünü, "Osmanlı imparatorluğunda siyasal bir güç olarak kamuoyunun doruk noktası" olarak ifade eder.

---

<sup>822</sup> Ortaylı, İlber, "Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumunu" s. 308-309.

Tarihçiler, Abdülaziz'in tahtan indirilmesini sivil ve askeri bürokratik elitin gerçekleştirdiği bir darbeyle açıklama eğiliminde olmasına rağmen, bu darbeyi imkân dahilinde kılanın sıradan Osmanlılar olduğunu söyler. Zira bu döneme gelindiğinde artık, kamuoyu Osmanlı siyasi süreçlerinin itici gücü haline gelmişti.<sup>823</sup>

Halbuki klasik dönem Osmanlı'da devlet ve tebaa arasındaki ilişki asgari seviyedeydi. İletişim araçlarının olmadığı, dünyayla iletişimin fiziksel çevreyle sınırlı olduğu bir dönemde sosyal gruplar kulaktan kulağa yayılan söylentilerle haber alırdı. Vaazlarıyla vaizler ve rahipler, her dinden tüccarlar gibi resmî bir vasfı olmayan kişilerin yer aldığı bir ağ, Osmanlı'ya veya istisnai olarak da imparatorluğun sınırları dışındaki dünyaya dair haberlerin yayılmasında etkili olurdu. Anadolu veya Rumeli'deki sıradan Osmanlının gördüğü dünya dışındaki dünyayı bilmesi bu ağlardan ibaretti. Hakeza Osmanlı merkeziyle yerel ahalinin ilişkisi ve diyalogu sınırlıydı. Merkez, askerî bir zaferin kutlanması için şenlik yapılması veya yeni bir vergiyi bildirmek için fermanlarla bazı haberleri duyururdu. Dolayısıyla sıradan Osmanlının, merkezî yapının işleyişi ve payitaht hakkında fikri çok azdı. İstanbul, sefere çıkacak ordu için fermanlarla ek vergi isteyen veya bazı merkezî ihtiyaçlar için taleplerde bulunan bir yerdi. Taşradaki köylülerin, yereldeki bazı sorunları için İstanbul'a heyetler yolladığı veya kadiya gittiği olurdu. Fakat bulunan yerin merkezden uzaklığına bağlı olarak ilişkiler de azalırdı. Hatta ulaşım imkanına göre kadiya bile gidilmezdi.<sup>824</sup> Anlaşıldığı gibi merkezî yapının taşra ve buradaki ahaliyle ilişkisi yok denecek kadar azdı. Devletin taşradaki ahaliyle ve çevreyle ilişkisi tek taraflı bir monolog şeklinde olup merkezin taşra üzerindeki esas pratiği temellükle sınırlıydı.

Kamu ve kamuoyu fikrinin gelişimi, Osmanlı'nın nüfusu hem güç hem de bir güçsüzlük kaynağı olarak görmesi, nüfusu bir müdahale ve meşruiyet nesnesi olarak kavramasıyla paralel gelişti. Cengiz Kırılı'ya göre 1860'lara kadar kamuoyu fikri, Osmanlı siyasi düşünce ve söyleminde belirgin değilse de 19. yüzyılın ortaları itibariyle yönetim süreç ve zihniyetinde yeni bir siyasi aktördü. Ona göre kamuoyu inşası ve kamuoyunun zımni bir otorite olması, yeni yönetim zihniyetinin geçirdiği dönüşümle doğrudan ilişkiliydi.<sup>825</sup> Şiviloğlu'ya göre ise Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmaya çalışan II. Mahmud, bu projesini hayata geçirmek için Osmanlı'daki "ilk kamuoyu kampanyası" ile ahalinin desteğini almaya çalıştı. Yeniçeriler de benzeri bir taktikle,

---

<sup>823</sup> Şiviloğlu, Murat R., *The Emergence of Public Opinion: State and Society in the Late Ottoman Empire*, s. 8-9, 222-223.

<sup>824</sup> Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, s. 77-78.

<sup>825</sup> Kırılı, Cengiz, *Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Jurnalleri" (1840-1844)*, s. 17.

sultana karşı güç konsolidasyonu için ahaliyi yanına çekerek cevap vermeye çalıştı. Nitekim “kamu sultandan yana” olunca ocağın kaldırılma süreci başladı. Şiviloğlu, genel olarak, Osmanlı’da kamusal alanın devlet ve toplum arasındaki birliktelikten, çöküş sürecindeki devleti kurtarmak için yapılan modernleştirici reformlardan yaratıldığını belirtir.<sup>826</sup> Kırılı’ya göre kamu ve kamu görüşü, “19. yüzyılın ikinci çeyreğinde, siyaseti yeniden tanımlayan bir dizi yönetsel pratikle kuruldu” ve siyaset alanındaki yeni bir öge olarak 1830’lardan sonra Osmanlı yönetimi için zımnî bir meşruiyet kaynağı oldu. Kamuoyunun inşasına ve fikirlerine otorite kaynağı olarak anlam vermek, Osmanlı’nın değişen yönetim mantığıyla ve nüfusun üzerinde eylemde bulunulacak temel bir hedef olarak kavranmasıyla doğrudan bağlantılıydı.<sup>827</sup>

Batı’da kamuoyu keşfi ile ilerleme ve ırk ilişkisi paralel bir süreç izledi. 19. yüzyıl düşüncesinde evrensel bir üst değer olarak görülen ilerleme fikrine ayrıca ırk fikrinin eşlik etmesinin<sup>828</sup> nedeni, ırk ve ilerleme arasındaki ayrılmaz bir bağ ve ırkın biyolojik olarak ölçülebilir olduğu bilgisiydi. İrkin ölçülebilir boyutlarından biri de kamuoyu fikriyle ilişkisi bulunurdu. Batı siyasal düşüncesinde kamu ve kamuoyu (*public opinion*), nüfus fenomeninin biyolojik olarak kavranmasıyla ve siyasal stratejilere dahil edilmesiyle beraber, bir çokluk olarak kendi içinde siyasal bir etkileşime, fikre, güce sahip ve siyasal bir odak olduğu keşfiyle belirdi. 17. yüzyıldan başlayarak politik-askerî söylem, savaş modelini tarihsel bir hakikat ve iktidar ilişkilerinin ana gerçekliği olduğuna yaslanıp biyolojik-toplumsal bir içerikte sabitlenmese de ırk ifadesini üretti. Bu söylemde toplum, çatışma halinde ve birbirine karışmayan iki ayrı gruba (din, dil, sınıf, ırk, medeni-medeni olamayan) bölündüğü fikri<sup>829</sup> zamanla biyolojik, siyasal söylemin temel ifadelerinden oldu.

Toplumun bir ulus, bir ırk olarak politikaya, politik stratejilere ve genel olarak iktidar stratejisine dahil oluşunun en önemli nedeni, dinamiği ve çıktısı biyoloji biliminin kılavuzluğu, bakışı ve bilme şekliydendi. Belirleyici olan 18. yüzyıldan itibaren toplumun, ulusun, ırkın temel biyolojik özellikleriyle birlikte, daha genel bir ifadeyle “insanın bir insan türü [*human beings*] teşkil ettiği yönündeki temel biyolojik” olgunun politikada, iktidar stratejisinde hesaba

---

<sup>826</sup> Şiviloğlu, Murat R., *The Emergence of Public Opinion: State and Society in the Late Ottoman Empire*, s. 15, 42-50.

<sup>827</sup> Kırılı, Cengiz, “Surveillance and constituting the public in the Ottoman Empire”, *Politics and Participation: Locating the Public Sphere in the Middle East and North Africa*, Der. Seteney Shami, Social Science Research Council, New York, 2009, s. 285-286.

<sup>828</sup> Hobsbawm, Eric J., *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, s. 41-42.

<sup>829</sup> Lemke, Thomas, *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, Çev. Özge Karlık, Phoenix Yay., Ankara, 2016, s. 315-316.

katılmaya başlanmasıydı. İlk kez insan, “insan cinsi” (*mankind*) yerine biyolojik bir ayrımı ifade eden “insan türü” (*human species*) olarak adlandırılmaya başlanınca, nüfus diğer canlı varlıklar arasına katıldı. Bu dönemden itibaren nüfus ikili bir kavrayışla algılandı: insan türü ve kamu. Batı’da 18. yüzyıl itibariyle kamu ve nüfus birbiriyle ilişkili temel fenomenlerden oldu. Bu dönem itibariyle nüfusun görüşleri, talepleri, siyasi devinim ve söylemi, pratikleri, alışkanlık, kaygı, önyargı gibi duygularının ele alınma biçimi kamu biçimindeki temel bir kavram etrafında düşünülürdü. Dolayısıyla nüfusun düşünce, duygu, cari ve muhtemel yapıp etme biçimleri olarak ele alınan kamu fenomeni eğitimle, söylemle, kanaatlerle ve kitle kampanyalarıyla düzenlenebilirdi. Nüfus, böylelikle, kamu olarak ele alınan ve çoklu biçimde müdahaleyi imkân dahilinde kılan hayli geniş bir çerçeveydi.<sup>830</sup>

Kamu ve insan türü, nüfusun kavranma biçimlerinden biri oldu. Ferda Keskin’in de altını çizdiği üzere ulus-devlet ile insan bilimlerinin tarihsel olarak aynı dönemlerde ortaya çıkması rastlantı değildi: “İnsan bilimleri biyolojik olanın ötesinde bir yaşam biçimine sahip ‘beşer’i anlamının bilimi değil ‘insan’ı siyasete kaydederek ‘beşer’ yapan isimlerdir”.<sup>831</sup> Kamu kavramı ile nüfus ve insanın biyolojik bir tür olarak kavranması arasında ilişki bulunur:

18. yüzyılda temel bir kavram olan kamu, nüfusun görüşleri, yapıp etme biçimleri, davranışları, alışkanlıkları, kaygıları, önyargıları, talepleri açısından ele alındığı halidir; ona eğitimle, kampanyalarla ve kanaatlerle müdahale edilir. Yani nüfus, “tür”ün sağladığı biyoloji alanına dahil oluştan, “kamu”nun sağladığı müdahale yüzeyine kadar yayılan şeylerin bütünüdür. Burada, tür ile kamu arasında bir yeni gerçeklikler bütünü ortaya çıkar; bunlar yenidir, çünkü iktidar mekanizmaları için elverişli öğeleri, içinde ve üzerinde iktidarın eylemde bulunması gereken elverişli alanı oluştururlar.<sup>832</sup>

Osmanlı’da da kamuoyunun keşfinin ve kamuoyu düşüncesinin izini süren Kırılı, 1840-44 yılları arasındaki “havadis jurnalleri” üzerine yaptığı araştırmasında hafiyeler için “kamuoyu araştırması yapan kişilere benzetmek daha uygun” diyecektir.<sup>833</sup> 1840’lardaki jurnaller bir “polis raporu” olmayıp “devlet sohbeti” yapanlar cezalandırılmaz, sohbetin yapıldığı mekanlar kapatılmaz ve jurnallerden yola çıkarak siyasi muhalefet soruşturulmazdı. Bu havadis jurnallerinin 19. yüzyılın sonlarında II. Abdülhamid dönemindeki jurnallerle ortak noktası kamuoyunun ne düşündüğüne dair bilgi sahibi olmak iken, en önemli farkı ise II. Abdülhamid’e

---

<sup>830</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 3, 70-71.

<sup>831</sup> Keskin, Ferda, “İnsan Bilimlerinin Bir Telosu Var mı”, s. 241-242.

<sup>832</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 71.

<sup>833</sup> Kırılı, Cengiz, *Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde “Havadis Jurnalleri” (1840-1844)*, s. 4.

verilen jurnallerdeki gibi siyasi muhalefeti tespit ve cezalandırma boyutu taşımamasıydı.<sup>834</sup> Havadis jurnalleri, 19. yüzyıl Osmanlı idari sistemi için hayli önemliydi. Raporlar, polis şefi tarafından haftalık olarak vezîriâzama, ondan da Abdülmecid'e kadar ulaştırılırdı. Böylelikle padişah, kamunun konuştuğu ve gündeminde olan konular hakkında sistematik biçimde bilgi edinirdi.<sup>835</sup> Halbuki jurnallerin yarısının tutulduğu ve dönemin en önemli kamusal alanı olan kahvehaneler,<sup>836</sup> 17. yüzyılda siyasi söylenti ve dedikodunun merkezî olduğu gerekçesiyle kapatıldı. Zira 16. yüzyıldaki yoğun kırsal göçle kentli nüfus yüzde 80 oranında arttı ve bu kitleyi sadakatli kılma ve hizaya sokma araçlarından biri de nizamın bozulma mekanlarının kapatılmasıyla sağlanmaya çalışıldı.<sup>837</sup> Fakat 19. yüzyılda kamuoyu hem bir bilgi nesnesi hem de buradan gelecek bilgiye göre yönetim süreçlerinin düzenleneceği bir aktör oldu.

Devletin, hiçbir cezalandırma ve yaptırım amacı gütmeyen, sözel ve anonim olanı yazıya dökmesi, dedikoduyu haber olarak kullanması, öncesinde içeriğine göre cezalandırılan bireysel fikirleri, kamu fikri olarak düşünmesi Osmanlı'nın 19. yüzyılda başvurmaya mecbur olduğu bir yöntemdi.<sup>838</sup> Bilhassa 19. yüzyıla gelindiğinde iktidar mantığının dönüşümü, Foucault'nun yönetimsellik olarak kavramlaştırdığı biçimiyle kamuoyunun keşfi, düzenlenmesi ve yeniden kurulmasını gerektirdi. Kırılı, Osmanlı erken dönemlerinde kamu görüşleri hafiyelik faaliyetleriyle takip edilse de 19. yüzyılda hafiyeliğin üç önemli değişim geçirdiğini söyler. 19. yüzyıldan önce süreksiz, düzensiz ve münferit olan dinleme faaliyetleri sürekli, düzenli ve sistematik bir hal aldı. Toplumsal denetim öncesinde olduğunun aksine, askerî-idari memurların tebdili kıyafetle rastgele gerçekleştirdiği hafiyelik faaliyeti, artık "uzmanlaşmış" ve "profesyonel" olarak bu işle memur kılınmış kişilerce yapıldı. Son olarak, devletin bu gözetleme ve denetim faaliyetleri, siyasi sohbetleri engelleme ve cezalandırma mantığından kamuoyunun düşündüğü ve söylediğini derleme, kaydetme ve değerlendirmeye evirilen bir yönetim pratiği ve rasyonalitesine evirildi. Böylelikle Osmanlı yönetimi, nüfusun gündelik pratiğine sızmaya, bilgi

---

<sup>834</sup> Age., s. 6-7.

<sup>835</sup> Kırılı, Cengiz, "Coffeehouses: Public Opinion in the Nineteenth Century Ottoman Empire", *Public Islam and the Common Good (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia)*, Ed. Armando Salvatore - Dale F. Eickelman, Brill, Leiden, 2004, s. 78.

<sup>836</sup> Kırılı, 19. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'daki her altı veya yedi dükkândan birisinin kahvehane olarak işletildiğini ve sadece İstanbul'da toplamda 2.500'e yakın kahvehane bulunduğunu söyler, bkz. Kırılı, Cengiz, "Coffeehouses: Public Opinion in the Nineteenth Century Ottoman Empire", s. 76.

<sup>837</sup> Kırılı, Cengiz, *Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Jurnalleri" (1840-1844)*, s. 20-21.

<sup>838</sup> Kırılı, Cengiz, "Coffeehouses: Public Opinion in the Nineteenth Century Ottoman Empire", s. 96.

toplamaya çalıştı.<sup>839</sup> Fakat, devletin kamuoyunun görüşüne başvurması, kaçınılmaz bir şekilde, devletin kamuoyunun gündelik hayatına dahil olmasını da beraberinde getirdi.<sup>840</sup>

Bu yaygın gözetim, devletin “kamuoyu” ile farklı bir kaygıyla ilgilenmeye başladığını ortaya koyduğu kadar, yönetme hedefinde bu değişime eşlik eden farklı bir zihniyeti de açığa çıkarıyordu. Sözü engelleyen değil ona kulak veren, “kamuoyunu” farklı bir gözle gören yeni bir siyasi iktidar biçimiydi bu. Cezalandırma amacı gütmeksizin kamuoyunun görüşlerine kulak vermek, her şeyden önce, devletin kendi tekeline aldığı “resmi hakikat” ile yönettiklerine atfettiği söylentideki “yalanlar” arasındaki ayrımın silikleşmesine işaret ediyor. Bu yönetim zihniyetinde, daha önce cezalandırılan “popüler yalanlar” zımnen de olsa meşru bir konum kazanıyordu. Bu “kamuoyu”nun keşfiydi. Padişahın tebaasının siyasi özneler olarak kurulduğu, söylentinin susturulması gereken gürültü olmaktan çıkıp müracaat edilen “kamuoyuna” dönüştüğü ve siyasi iktidarın “kamuoyunun” varlığını reddetmek yerine örtük bir biçimde meşruluğunu kabul ettiği yeni bir uğrakta bu.<sup>841</sup>

Hafiye faaliyetleri gibi yöntemler toplumu ekonomi-politik amaçlarla anketler, kayıtlar ve insanların ve şeylerin haritalanmasıyla okunur kılmaya çalışmak toplumu bilinebilir bir varlık olarak kavramakla ilgiliydi. Nüfusun gözetlenmesi, bilgi nesnesi yapılması, ona dair verilerin toplanması ve toplanan bilgilerin nüfus regülasyonunda ve yönetim pratiklerinde kullanılması ve bizzat nüfus diye bir fenomenin görülebilmesi Osmanlı yönetim mantığında bir tür kopma anlamına geliyordu.<sup>842</sup>

### 3.1.1.2. Reâyâdan vatandaşa, nüfusun siyasal dönüşümü

Kelime kökü olarak reâyâ, “sürü” anlamında gelen “raiyye/raiyyet” söccüğünün çoğulu olup asker, bürokrat ve ilmiye sınıfı dışında, vergi veren ahaliyi karşılardı.<sup>843</sup> Bu kökensel anlamla benzer biçimde İslam devletlerinde hükümrân, sürüsünün selametinden sorumlu çobanla eşleştirilirdi.<sup>844</sup> Osmanlı’da bazı kanunnameler ve siyasetnamelerde yapılan kimi tasvirlerde şehirli ve göçebeler reâyâ içinde sayılmayabiliyordu.<sup>845</sup> Osmanlı düşüncesinde reâyâ, sultanın ev ahali gibi düşünülürdü. Ev ahali olarak tebaanın sultan tarafından korunması, ihtimam gösterilmesi, ihtiyaçlarının karşılanması ve selametinin gözetilmesi gerekiyordu.<sup>846</sup> Sultan ve

<sup>839</sup> Kırılı, Cengiz, *Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde “Havadis Jurnalleri” (1840-1844)*, s. 24-25.

<sup>840</sup> Kırılı, Cengiz, “Coffehouses: Public Opinion in the Nineteenth Century Ottoman Empire”, s. 80.

<sup>841</sup> Kırılı, Cengiz, *Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde “Havadis Jurnalleri” (1840-1844)*, s. 25.

<sup>842</sup> Kırılı, Cengiz, “Surveillance and constituting the public in the Ottoman Empire”, s. 286.

<sup>843</sup> Öz, Mehmet, “Reâyâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*.

<sup>844</sup> İnalçık, Halil, “Osmanlı Padişahı”, s. 74.

<sup>845</sup> Öz, Mehmet, “Reâyâ”.

<sup>846</sup> Keskintaş, Orhan, *Adalet Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, s. 165.



reâyâ ilişkisi, temelde baba-çocuk teması etrafında düşünülürdü. Baba konumundaki sultan, çocuk olarak reâyânın hem bu dünyadaki hem de öteki dünyadaki refah ve selametini gözetmeliydi.<sup>847</sup> Osmanlı pastorallığına göre sultan, sürünün/çocuğun/reâyânın hem dünyevi ve hem de uhrevi selametinden sorumlu<sup>848</sup> tutulmasına karşın reâyânın da sultana, geleneksel dönemde çocuğun babaya göstermek zorunda olduğu üzere, mutlak itaat göstermesi gerekmektedir.<sup>849</sup> 17. yüzyılda Katibî, Sultan ve reâyâ arasındaki ilişkiyi “çobana vacibdir ki koyun sürüsünü saklaya, kurdun şerrini def eyleye, sürüde boynuzlu koyunun diğer koyunlara yapacağı zulmü def ede, İslam sürüsünün kurdu kafirdir. Boynuzlu koç ise makam mansıb [makam] sahibi, zalim beğler, asker, kadı”<sup>850</sup> biçiminde açıklıyordu. Tanrı tarafından sultana emanet edilen reâyâ zulmedilmemesi şarttı.<sup>851</sup> Nitekim Osmanlı’da reâyâ söz konusu olduğunda fermanların kullandığı formül şuydu: “Reâyâ tâifesi ki Tanrının bir emanetidir, onları himaye etmek ve kimsenin zulüm yapmasına müsaade etmemek Padişahın vazifesidir.”<sup>852</sup>

Osmanlı’da da olduğu gibi modernite öncesi yönetici ve yönetilen ilişkisinin genel çerçevesi ilahi yasa, norm ve göstergelerden mülhemdi. Tanrının yeryüzündeki gölgesi/temsalcisi yönetici/kral, yönettiklerinin sadece bu dünyadaki selametinden (*salvation*) değil aynı zamanda, eskatolojik bir anlayışla, ahiretteki selametinden de sorumluydu. Foucault’nun “pastoral iktidar” dediği bu yönetim kipliğinin kökenlerine Roma ve Yunan literatüründe rastlanmaz. Mısır, Asur, Filistin’de bulunmasına rağmen pastoral temayı pekiştiren İbraniler oldu. Fakat pastorallık, Hıristiyan düşüncesi ve kurumlarında hayli önemli hale geldi. Foucault’ya göre pastor/“çoban, bir toprak parçası üzerinde değil, daha ziyade, bir sürü üzerinde iktidar kullanır.” Bunun yanında, çobanın sürüdeki her bir koyunla da ayrı ayrı ilgilendiğini belirtir. Çoban-tanrı veya çoban-kral, sürüsünün selametini önceler, sürüsünü bir araya toplar, öncülük eder, yönlendirir ve ayrıca sürünün bütünü yanında her birinin beslenmesini ve korunmasını önemser. Bu temada iktidar kullanımı, “görev” kavramıyla eklemlenir.<sup>853</sup> Foucault’ya göre modern iktidar, kökeni Hıristiyan kurumlarına dayanan pastoral iktidarı yeni bir siyasi biçim altında benimsedi. Böylelikle modern devlet, pastoral

---

<sup>847</sup> İncalcık, Halil, “Osmanlı Padişahı”, s. 74.

<sup>848</sup> Keskintaş, Orhan, *Adalet Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, s. 146.

<sup>849</sup> İncalcık, Halil, “Osmanlı Padişahı”, s. 74.

<sup>850</sup> Katibî’den aktaran bkz. Keskintaş, Orhan, *Adalet Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, s. 161.

<sup>851</sup> Öz, Mehmet, “Reâyâ”.

<sup>852</sup> İncalcık, Halil, “Osmanlı Padişahı”, s. 74-75.

<sup>853</sup> Foucault, Michel, “Omnes et Singulatim”: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”, s. 28-30.

iktidarın yeni bir biçimine büründü.<sup>854</sup> Lakin modern iktidarla pastoral tema arasındaki önemli farklardan biri yöneticiler ve devletin yönetilenlerin ahiretteki selametinden sorumlu olmamasıdır.<sup>855</sup> Yeni rasyonellikte yönetilenlerin bu dünyadaki selameti sağlanmalıdır. Dolayısıyla “geleneksel pastorallığın dinsel amaçlarının yerini bir sürü ‘dünyevi’ amaç almıştı.”<sup>856</sup>

Osmanlı’da da geleneksel dönemde ve sonrasındaki modernleşme boyunca da benzer bir dönüşümü ve eklemelenmeyi izlemek mümkün. Bernard Lewis, klasik Arapça kullanımda hükümdarın (*the ruler*) dışındaki bütün nüfusu tanımlamak için kullanılan “reâyâ”nın, yönetmenin pastoral bir metaforu olarak Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam’da ortak bir şekilde bulunduğunu ve hükümrânın bir çoban olarak topluma baktığı (*tend*) ve koruduğu bir anlam taşıdığını söyler. Reâyâ kavramı klasik dönem Osmanlı’da devlet işlerinde bulunmayan ve sultanın yönetimi altındaki Müslüman ve Müslüman olmayan sıradan halkı karşılamak için kullanılırdı. Fakat 19. yüzyılda, Osmanlı’nın Batı’yla gelişen ilişki ve etkileşimiyle başka bir kavram olan tebaa, reâyâdan farklı bir anlam ve içerikle dolaşıma girdi. Lewis’e göre 19. yüzyılda tebaa, yeni bir anlam kazanarak, bir anlamda İngilizcedeki “subject”in (uyruk, tebaa) Osmanlıca muadili oldu. Bu dönüşümde tebaa, günümüzdeki milliyet (*nationality*) veya vatandaşlık (*citizenship*) kavramlarına yakın bir vurguya oldu. Osmanlıca tebaa, ilk defa politik bir anlamı gösterir şekilde, hükümrânları olarak sultana ve ülkeleri olarak Osmanlı İmparatorluğu’na sadakat borcu olanları ifade etti.<sup>857</sup> Nitekim bu dönüşümün sonunda, bilhassa “II. Meşrutiyet’le birlikte ‘vatandaş’ siyasal literatürün başat ‘aktör’ü haline” geldi.<sup>858</sup> Bu, eskinin reâyâ-devlet ilişkisinin temel çerçevesini teşkil eden, savaş zamanında askere alma ve vergi ödemeye dayalı, dışsal ve zora dayalı bir sadakat üzerine bina olan ilişki biçiminden hayli farklı olacaktı. Söz konusu olan artık, tebaanın ahlaki ve dolayısıyla içsel olarak hükümdara ve günümüzdeki kullanımıyla vatana sadakatidir.

Bir tür “yasal yönetim” sistemine geçiş süreci olan Tanzimat Fermanı’yla, yönetimde keyfiliğin sınırlanması, devlet ve nüfus anlayışının dinsellikle değil seküler bir mantıkla tanzimi,

---

<sup>854</sup> Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akinhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 65.

<sup>855</sup> Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri, 1978-1979*, s. 6-7.

<sup>856</sup> Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 66.

<sup>857</sup> Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press, London, 1988, s. 61-63; Lewis’in bu metnine dikkatimi çeken çalışma için bkz. Deringil, Selim, “II. Abdülhamid Osmanlı İmparatorluğu’nda Simgesel ve Törenselleşme: ‘Görünmeden Görmek’”, s. 82

<sup>858</sup> Üstel, Füsun, “*Makbul Vatandaş’ın Peşinde II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*”, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2008, s. 73.

tebaanın eşitliği, dinsel/geleneksel olmayan yazılı kurallar oluşturulması, nüfusun can ve mal güvenliğinin temin edilmesi, vergilerin düzenlenmesi ve askerlik görevinin bir düzene ve süreye bağlanması kararlaştırıldı.<sup>859</sup> Askerlik hizmeti “muhafaza-i vatan” için halka düşen bir görev olarak tanımlandı.<sup>860</sup> Ayrıca “genişçe bir kitle, siyaseti daha yakından tanır hale gelmekte, buna katılmakta ve siyasal sürecin parçası durumuna yükselmekte” ve zihniyet değişimiyle “toplumsal ve siyasal bir değer olarak ‘birey’in de doğumu” gerçekleşmekteydi.<sup>861</sup> Böylelikle Osmanlı tebaası devlet karşısında siyasi bir özne olarak görülüp devletin onun üstündeki sınırsız hakkı sınırlandı ve devlet tebaaya karşı, eskiye nazaran, daha fazla sorumluluk ve görevle mükellef kılındı. Tebaa da yeni konumu dolayısıyla, sadece vergi ödemekle değil devletle birlikte vatani savunmakla yükümlü kılındı. Deringil’e göre “meselenin temelinde yatan kaygı devletin tebaasına giderek daha fazla ihtiyaç duyması[y]dı.” Tebaa artık bir politik özneydi ve sadece şiddet araçlarıyla kontrol edilmesi de hayli güçtü.<sup>862</sup> Böylece tebaa ve devlet arasında bir tür soyut sözleşme ve pakt oluştu. Buna göre devlet ve tebaa iki ayrı özne olarak görev, sorumluluk ve haklarının sınırları, bu soyut sözleşme ve paktla kısmi de olsa somut bir şekilde belirlenmeye başlandı.

Farklı adlandırmalar olsa da nüfus ve iktidar arasında bir ayırım ve karşılıklı tanınma ve politik aktörlüğü ifade eden ilişki 19. yüzyılda başladı. Osmanlı’da, temel olarak kul ve vatandaş arasındaki sosyopolitik konum, statü ve siyasal etkinliğin geçirdiği dönüşümü ifade eden reâyâ, tebaa, ahali ve halk sözcükleri nüfus fenomeninin keşfine bağlı olarak aynı beşerî unsur niteledi. Reâyâ, tebaa, ahali ve halk aynı dönemlerde birbirinin yerine kullanılsalar da temel olarak nüfus üzerine farklı adlandırmalar olarak düşünülebilir. Sosyolojik bir unsur olarak halk sözcüğü 19. yüzyıl sözlüklerinde görülse de, onun yerine reâyâ ve tebaadan halka geçişi ifade eden ahali kullanıldı ve halk fenomeni, esas anlamını II. Meşrutiyet döneminde buldu. II. Meşrutiyet’le birlikte halk, vatandaşların toplamı ve bir kolektivite gibi bütüncül biçimde düşünüldü. Bu dönemde artık halk, günümüzdeki ulus veya millet anlamına yakın bir biçimde kavrandı. 19. yüzyıl başlarında, geleneksel dini ayrımlarla belirlenen millet artık bütün Osmanlı nüfusunu ifade etti. Cumhuriyet’le birlikte kısmen homojenleştirilmiş, tek ve merkezî kimlik politikasına Kürtler dışında ciddi bir itirazın ve kendiliğinden bir direncin kalmadığı dönemde,

---

<sup>859</sup> Tanör, Bülent, *Osmanlı - Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, s. 85-87, 88, 118-119.

<sup>860</sup> Hacısalıhoğlu, Mehmet, “İçerme ve Dışlama: Osmanlı İmparatorluğu’nda Askere Alma”, s. 83.

<sup>861</sup> Tanör, Bülent, *Osmanlı - Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, s. 119.

<sup>862</sup> Deringil, Selim, “II. Abdülhamid Osmanlı İmparatorluğu’nda Simgesel ve Törensel Doku: ‘Görünmeden Görmek’”, s. 82.

Türk milleti tabiri yaygın bir kullanım alanı ve esas anlamını buldu. Temelleri II. Meşrutiyet döneminde atılan ve “ictimai inkılâb” olarak anılan “yeni hayat”ın esas dinamiklerinden olan halkçılık ve milliyetçilik arasında Cumhuriyet’in ilk yıllarında bir anlamsal ve kavramsal örtüşme (Cumhuriyet Halk Partisi’ndeki halk sözcüğü gibi) bulunsa da zamanla halkçılık ve milletçilik ayrımı olacak ve 1930’lardaki altı okta ayrı iki ilke olacaktı.<sup>863</sup>

### **3.1.2. Âlem-i Tabîî ve İctimai Uzviyet olarak Heyet-i İctimaiyenin Keşfi**

Klasik dönem Osmanlı’da toprak kaybı, dışarıdaki bir devletten veya yerel güçlerden kaynaklanırdı. Veyahut siyasal muhalefet, ayaklanma, isyan devletin imtiyaz yapısıyla bütünleşme veya merkezle bir tür müzakere amacı taşıyıp yönetim biçimini dönüştürme veya bağımsızlık amacı gütmeydi. Buna mukabil 19. yüzyıla gelindiğinde, Osmanlı’nın Sırp İsyanları ve Yunan bağımsızlık savaşıyla da deneyimlediği üzere, içerideki yeni politik özne olan nüfusun önemli ve belirleyici aktör olduğu bağımsızlık savaşları en önemli siyasi risklerden biri olmaya başladı. Artık nüfus fenomeninin devletin ve yönetim biçiminin varlığına bir tehdit olabileceği görüldü. Dolayısıyla toprak kaybı, yönetim biçiminin değişmesi ve padişah hal’i gibi siyasi risklerin failiği içerideki nüfusa doğru genişlediğinden yönetim stratejileri, siyasi riskin yeni merkezlerinden olan topluma doğru yayıldı. Haliyle yeni risk merkezi olarak nüfus, sürekli bir denetim nesnesi ve yönetim mimarisinin yayılacağı alan olmalıydı. Bunun da en temel yolu, nüfus fenomeninin bilgi nesnesi yapılması, nüfusa dair bilgi üretilmesi ve bu bilgiyle yönetim süreç ve pratiklerinin geliştirilmesiydi.

Osmanlı’da 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan kitle toplumu ve kitle siyaseti,<sup>864</sup> iktidar stratejileri için nüfusun siyasal bir kolektivite olarak işlevselliği ve aynı zamanda tekinsizliğini gösterdi. Toplum, zamanla siyasal stratejilerin ve güç mücadelelerinin, iktidar değişiminin ve siyasal meşrutiyetin kilit aktörü oldu. Özellikle II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı, organize edilen kitle siyaseti pratikleri için basın, telgraf hizmetlerini, sivil oluşumları (cemiyetler) kullanarak toplumu mobilize etmeye çalıştı. Bu cihetle, 1908’den sonra başlayan boykotlar gibi kitle hareketleri, ilkin Osmanlı ve sonrasında da Müslüman/Türk toplumsallık ve kolektivite biçimlerini tesis eden araçlardan oldu. Üstelik toplum, Osmanlı’nın dış devletlerle yaşadığı anlaşmazlık ve sorunlar karşısında ürettiği cevaplardan olan kitlesel boykotlarda ana

---

<sup>863</sup> Toprak, Zafer, “Osmanlı’da Toplumbiliminin Doğuşu”, s. 322.

<sup>864</sup> Çetinkaya, Y. Doğan, *1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi*, s. 14.

aktördü.<sup>865</sup> Dolayısıyla bu dönemde toplum eğer bir kolektivite, siyasal, iktisadi ve sosyal meselelerde bir aktör olarak düşünülecekse siyasal alanda hem siyasetin nesnesi hem de siyaseti belirleme anlamında temel odaklardandı.

Bu dönemde toplumun, sosyalleşme ve kalabalık bir şekilde bulunduğu alanlar ve mekanlar ciddi bir siyasi risk olarak algılanmaya başladı. Örneğin ramazan aylarında ve cuma günlerinde camiler, paskalyalarda Ortodoks ve Katolik kiliseler, halkın toplandığı mekanlar olması hasebiyle, devletin denetim faaliyetlerini artırmasını gerektirdi. Zira yeni siyasal özne ve güç olarak kalabalıkların toplanması siyasal iktidar için risk oluştururdu. Lévy-Aksu'ya göre, “bu türden mekânların denetim altına alınması, başkent halkı Osmanlı siyasi sistemi içinde güçlü bir aktör olarak öne çıktıkça, iktidarın ‘avam’dan duyduğu korkunun arttığına işaret” ediyordu. Özellikle siyasi ve toplumsal karışıklık zamanlarında, bir toplumsal hareketlenmeden korkulurdu. Kahvehaneler ve meyhaneler gibi ibadet yerleri de (camii, kilise ve sinagoglar) hafiyelerin bilgi toplama mekanlarından olurdu. Lévy-Aksu, Tanzimat döneminden başlayarak “söz konusu yerlerin denetimi için verilen talimatların sayısı[nın] her geçen gün” arttığını söyler. Örneğin Yunan bağımsızlık savaşı boyunca Rum Ortodoks kiliseleri, birer risk mekânı sayıldı.<sup>866</sup>

Geleneksel toplumlarda olduğu gibi klasik Osmanlı siyasal kurumsallaşması (*polity*) ve toplumu, modern siyasi sistemlerden farklı olup en temel ayrımlardan birisi de Osmanlı'nın toplumu bir bütün görmesiydi. Dinsel kaideler ve inanç alanı dışında olsa da toplumsal ayrımlar dinî bir çerçevede kavranır, birey ve toplum dini aidiyetlere göre (Hıristiyan, Müslüman, Yahudi, putperest, sapkın vb.) kategorize edilirdi. Kavramın günümüzdeki anlamıyla inançlı ve inançsızlara dair ayırım da söz konusu değildi. Osmanlı'da birinin ümmet içine kabul edilmesi için Hıristiyan, Yahudi, dinsiz vb. olmaması ve Müslüman olduğuna tanıklık edilmesi yetiyordu. İletişim olanaklarının sınırlı olduğu bu dönemde, farklı bölgelerde farklı grupların ayrı dinsel pratikler, inançlar ve kurumlar içinde olması, İslam ümmeti içerisinden dışlanmasına neden olmazdı.<sup>867</sup> Ayrıca günümüzdeki gibi genel bir İslam ümmeti tahayyülü de bulunmazdı. Hulasa modern devletler için oldukça hayati olan birçok konuda Osmanlı gibi premodern devletler

---

<sup>865</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Çetinkaya, Y. Doğan, *Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak: Kitle Siyaseti, Toplumsal Sınıflar, Boykotlar ve Milli İktisat (1909-1914)*; Çetinkaya, Y. Doğan, *1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi*, 2004.

<sup>866</sup> Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*, s. 90-91.

<sup>867</sup> Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, s. 8-9.

“kördü”: “tebaası, tebaasının serveti, onların arazi sahipliği ve getirileri, konumları ve bizzat kimlikleri hakkındaki bilgisi çok azdı.”<sup>868</sup>

Geleneksel toplumsal yapı ve değer sisteminin hızla aşındığı 19. yüzyılda topluma dair bilgi azlığı, rical ve aydınlar arasında devlet krizinin nedenlerinden biri olarak görüldü. Nihayetinde Tanzimat bir yanıyla, sosyal bağlarını ve merkezî idareye inancını yitirmiş, bir arada yaşayabilecek motivasyonu kalmayan Osmanlı nüfusunu birleştirme amacıyla başlatıldı. II. Mahmud döneminden başlayarak ilkin Hıristiyan tebaanın ve sonrasında da Türk olmayan Müslümanların imparatorluktan kopma eğilimi, nüfusun bütünleşmesi ve ortak bir bilincin ne kadar gerekli olduğunu gösterdi.<sup>869</sup> Üstelik nüfus, sadece etnik/ulusal bir bölünme süreci geçirmiyordu, ayrıca etnik/ulusal kategorileri de kateden bir biçimde toplumun değer sistemi, yapısı, gündelik hayatı ve geleneksel olarak tanzim edilen toplumsal roller dönüşüyordu.<sup>870</sup> Küresel ölçekte yaşanan dönüşümün momenti, toplumun geleneksel yapısına itirazları yükseliyor ve bu yapıyı aşındırmaya başlıyordu. Üstelik aşınama hem şehir hem de kırsal bölgelerindeki toplumsal yapıyı değiştirmeye zorluyordu.<sup>871</sup>

Buna karşın, Niyazi Berkes’e göre “Osmanlıca’da ‘société’ (toplum) sözcüğünün karşılığı, Namık Kemal (1840-1888) çağdaşlarının zamanında bile yoktu. Ne böyle bir kavram, ne o kavramın karşılığı olan anlam, ne o anlamı dil ile bildirme aracı olan sözcük vardı.”<sup>872</sup> Mardin, 19. yüzyıldan başlayarak Batı’nın ürettiği bilimsel söylemi “bir bütün olarak ithal eden ilk düşünür” ve bundan dolayı yaptığını “ansiklopedizm” olarak kavramsallaştırdığı İbrahim Şinasi Efendi’nin (1826-1871) kullandığı “hey’eti-i içtimâiye” (millet, cemiyet), “hey’eti-i mecmua”

---

<sup>868</sup> Scott, James C., *Devlet Gibi Görmek: İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu*, s. 14.

<sup>869</sup> Küçük, Cevdet, “Osmanlı İmparatorluğu’nda “Millet Sistemi” ve Tanzimat” *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İnalçık - Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 379.

<sup>870</sup> Ahmet Mithat Efendi 1875’te Mustafa Merakî Efendi’nin “asr-ı âhirin [son asır] terakkiyât-ı medeniyyesi İstanbul’da bir adamın bekâr olarak yaşayabilmesine müsait olduğundan bir müddet bekâr kaldı” sözleriyle değişen değer sistemini ve bunun normalleşmesini ifade ediyordu (Ahmet Midhat Efendi, *Felâtn Bey ile Râkım Efendi*, Haz. Gökhan Tunç – Ebru Özgün, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir, 2017, s. 4). Örneğin bu dönemde kadınların kamusal hayatta, kent mekanlarında görünürlüğü ve hareket serbestisi artıyor, buna karşı “tenbih” çıkarılarak görünürlük ve hareket serbestisi regüle edilmeye çalışılıyordu. Bilhassa II. Abdülhamid döneminde nüfusun “ahlaki düzeni” mesele edildiğinden kadınlara sık sık uyarılar yapılıyordu. Fakat çokça yapılmasından anlaşıldığına göre bu tenbih ve uyarılar pek de dinlenmiyordu; Georgeon, François, “İmparatorluktan Cumhuriyete İstanbul’da Ramazan”, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Yaşamak: Toplumsallık Biçimleri ve Cemaatlerarası İlişkiler (18.-20. Yüzyıllar)*, Der. François Georgeon - Paul Dumont, Çev. Maide Selen, İletişim Yay., 6. Baskı, İstanbul, 2018, s. 92-93.

<sup>871</sup> Tanzimat’la birlikte başlayan sosyokültürel değişimlerle, orta ve orta-üst sınıflardaki kadınların kamusal hayata katılımı artıyordu. Bu dönüşüm döneminde Batılı fikirlere sahip İslamcı aydınlar da geleneksel çok eşli sistemi, aile yapısını ve kadının toplumsal konumunu eleştiriyordu; Ortaylı, İlber, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumunu” s. 298-299.

<sup>872</sup> Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yay., 23. Baskı, İstanbul, 2016, s. 259-260.

(bir şeyin bütünü) kavramlarının Batı'daki "society" (*société*) kavramını karşılamak için kullandığını söyler. Mardin'e göre İbrahim Şinasi Efendi bu kavramları, "toplumun kendi başına bir nesne, devlet çerçevesi dışında algılanabilir bir kurum" biçiminde tanımlamak için kullandı.<sup>873</sup>

Şinasi Osmanlıların "teb'a" olarak kavramlaştırdıkları geleneksel Osmanlı imgesi yerine, fertlerin teb'a olmanın dışında bir kollektif yapı gösterdiklerini vurguluyor, onlara "yukarıdan" bakıldığı kadar "aşağıdan" bakıldığında da bir anlam ifade ettiklerini anlatıyordu. Bu "kollektivite" ögesi Osmanlı'da yoktu. Fakat paradoksal olan, Şinasi'nin söyleminin en soyut anlamda yeniliği, bir taraftan "société" gibi çok soyut bir kavram kullanırken bunu günlük hayata indirgeyerek kullanmasıydı. Batı'nın söyleminde bu iki uç mevcuttu. Geleneksel Osmanlı düşüncesinde ise bu iki planı birden kullanmaya rastlanmıyor.<sup>874</sup>

Buna karşın "topluma organik bir şahsiyet olarak bakan ilk Osmanlı" aydınının Münif Mehmed Paşa olduğu, "bugünkü anlamda toplum için ilk defa 'hey'et-i ictimâiyye, ehl-i meclis' tabirlerini" kullandığı söylenir. Münif Paşa'ya göre insanlar içinde buldukları çevreye etki eden ve bu çevreyi oluşturan aktif varlıklardır. İnsan, bir toplumsal yapı içinde ve bunun bir unsuru olmaya mecbursa da toplum bir organik varlık olarak bireyden bağımsızdır. Bu fikirler, dönemin organik, ilerlemeye yazgılı ve birey çokluğundan bağımsız toplum tahayyülüyle paraleldi. Nitekim, toplumun ilerlemesi ve değişmesine engel gördüğü geleneksel düşünceye "görenek belâsı" diyen Münif Paşa, topluma bilim öğretilmesini savunurdu.<sup>875</sup> İbrahim Şinasi Efendi ve Münif Paşa örneğinde de görüldüğü üzere, 19. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla toplum diye bir varlık fikrinin doğduğu, insan çokluğu olarak toplum mefhumunun sorunsallaştırıldığı ve bilimsel bir çerçevede kavranmaya çalışıldığı görülüyor.

Osmanlı'da keşfedilen nüfus ve bunun düşünülme, konuşma biçimlerinden olan toplum fenomeniyle ilişki kurmak, anlamak, söylem üretmek dönemin rical ve aydınları için önemliydi. Devletin bekası ve nüfusun güvenikleştirilmesi için toplumu anlamak, okunur kılmak, ona dair bilgi üretmek ve böylelikle toplumu regüle etmek zaruri görüldü. Osmanlı düşünce hayatında "sosyoloji" kelimesini ilk kullanan kişi kabul edilen Beşir Fuad, Comte ve Claude Bernard'tan etkilendi. Beşir Fuad pozitivist düşüncenin etkisiyle toplumu biyolojik yöntem ve kavramlarla okudu ve sosyal yapıyı da mekanik ve organik bir yaklaşımla kavradı. Beşir Fuad, "bu usûlün (tecrübe) insanların ef'al [fiiler] ve harekâtını esbab-ı mucibe-i tabiiyyesi ile şerh ve tefsir

<sup>873</sup> Mardin, Şerif, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", s. 44.

<sup>874</sup> Agm., s. 44.

<sup>875</sup> Doğan, İsmail, "Münif Mehmed Paşa".

ederek halka bir ders-i ibret vermekten ibaret olan ve âdetâ hay'at-ı içtimaiyye-i beşerriyyenin tekevvün [var olması] ve teşekkülünden bâhis sosyoloci (sociologie) fenninin bir şubesi denilebilen romanda tevfiik ve tatbiki mümkünattan olacağını Zola, meydana koyduğu âsârla isbat eyledi” diyordu.<sup>876</sup> Beşir Fuad, romanı sosyoloji biliminin bir şubesi görmesi, yeni keşfedilen topluma dair bilgi azlığı nedeniyle her türlü bilgi ve tahayyülü işlevsel bulmasından ileri geliyordu. Haliyle Batı’da başladığı gibi Osmanlı’da toplum üzerine düşünme, onu bir bilgi nesnesi olarak kavrama ve kavramsallaştırma düşüncesi doğdu. “İhtiyac-ı zamaniyye” ve “icab-ı asr u zamana” riayet edilmeli ve bunun için Batı’yla “mübadele-i efkâr” (fikir alışverişi) esas yol olmalıydı. Burada söz konusu olan insanın ve toplumun bir doğası olduğu ve bunların kavranırlığının bilimsellikten geçtiği düşüncesi idi. Bu bağlamda Sadık Rifat Paşa (1807-1857), “tabiat-ı beşeriyeye muhalif olan hüküm ve madde, daimî, câri ve pâyidar olamaz. (...) Hilâf-ı tabiat olan şey, hiç bir zamanda iyi olamaz” diyordu.<sup>877</sup>

Dönemin düşüncesinde biyolojik bilgiden ilhamla toplum bir organizma olarak kavrandı. Bu düşüncede, toplumun bilimsel ve rasyonel temellerle “ahlaki nitelikleri” de bulunmalıydı. “Vazifeler” sahibi birey ve toplumun “ahlaki” yapısı kuvvetlendirilmeli ve onu temsil edecek kuvvetli “elit” bir grup yetiştirilmeliydi. Ahlakilik, “maddi olan bir ortama”, “refah” ortamına dayanıyordu. Ahlak iki ayrı boyutta kavranırdı: çalışkan ve dürüst insanlardan oluşan bir toplumun aracı ve toplum mekanizmasının işlemesi ve devamı için “sosyal pekleştirici”. Elit bir zümreye ilginin kökü ise Darwin’in doğal seçim (*natural selection*) düşüncesine göre ‘devlet içerisinde en kuvvetli olanlar yaşamalı’ düşüncesine dayanırdı. Elit kesim, toplumu ahlaki olarak geliştirebilir ve siyasal önderlik yapabiliirdi. Düzenin devamı için, yani ihtilalle sistemin yıkılmasının önüne geçmek adına, geniş bir ahlaki ve entelektüel temel oluşturulmalıydı.<sup>878</sup> Bu dönemde “insan ahlâkî hayvan” olarak kabul edilmesinin nedeni bu düşünceydi. Fakat ahlaki çerçeve, metafizikten değil biyoloji, fizyoloji ve kısmen de tarih üzerinden kurulurdu.<sup>879</sup> Benzer biçimde Abdullah Cevdet gibi aydınlar “bütün ‘materyalizm’ine rağmen ‘maneviyatın beslenmesi’ne temel bir değer” atfediyor, lakin “tıpkı Atatürk’te olduğu gibi bu besleyici unsurlar dinin dışında aranmakta[y]dı.”<sup>880</sup> Haliyle toplumsal ahlak, ilahi bir buyruktan neşet etmediğinden, toplumun selametini koşullayan bir öğretisi bütünü değildi. Ahlak dünyaya,

---

<sup>876</sup> Beşir Fuad’tan aktaran Okay, M. Orhan, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, s. 151-152.

<sup>877</sup> Çetinsaya, Gökhan, “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, s. 55.

<sup>878</sup> Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 121-124.

<sup>879</sup> Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 154.

<sup>880</sup> Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 128.



nüfusun düzenlenmesine ve yönetilmesine yöneliktir. Toplumun yönetim stratejilerinin gerektirdiği gibi davranmasını hedefleyen ahlak söylemi, bu anlamda, bireyler için bir tür norm bütünü ifade ederdi.

Osmanlı'nın nüfus ve onunla bağlantılı toplumu keşfetmesine benzer bir süreç, daha öncesinde Batı'da da yaşandı. Batı'da nüfus, geleneksel kavranma biçiminde, hükümranın kuvvetinin bir ögesi olarak görülürdü. Bir hükümranın güçlü olması için geniş bir toprağa (*territory*) hâkim ve büyük bir hazineye sahip olması gerekirdi. Hükümranın gücünün göstergesi kalabalık bir nüfus, büyük ordularda, kalabalık şehirlerde ve mübadelenin canlı olduğu pazar yerlerinde görünür olurdu. Ayrıca bu kalabalık nüfus, uysal ve çalışmaya hevesli olmalıydı.<sup>881</sup> 18. yüzyıldan itibaren tedricen, toplumun nihai, uhrevi bir varlık ve tamlik olmadığı anlaşıldı. Toplumun maruz kaldığı söylem, bünyesine yayılmış kurumsal yapı ve bunlarla ilişkili bir bilme biçimiyle tarihsel olarak farklı dönemlerde kurulan bir şey olduğu, dolayısıyla bazı müdahalelere açık bir bünye olduğu keşfedildi.<sup>882</sup> Bu kavrayıştaki nüfus, hukuki ve siyasi düşüncenin yabancı olduğu bir özneydi. 18. yüzyılda nüfus, artık, iktidar mekanizmalarının etkide bulunmaya çalıştığı bir nesne ve ayrıca bu etkilere karşı istendik şekilde davranması beklenen bir özneydi. Haliyle yeni keşfedilen nüfus, eski halk (*people*) kavramını içeriyordu.<sup>883</sup> Nüfus fenomenine bağlı olarak, tarihsel anlatıda konuşan özne ve bu anlatının bahsedileni olarak nüfusun içinde, 18. yüzyılda, dönemin tarihçilerinin toplum (*society*) olarak bahsettiği, yeni bir özne belirdi. Toplumun, nüfus gibi kendine ait yasası (*law*), gelenek ve göreneği olan bireylerden müteşekkil bir çokluk ve ayrıca bir teklik olduğu keşfedildi. Toplumun bilgi nesnesi olması, kendisine dolaylı olarak işaret eden, ırk ve ulus gibi farklı kavramları da dolaşıma soktu. Foucault'ya göre dönemin sözcük dağarcığında yer alan "ulus" sözcüğü, tarih içinde konuşan, bizzat tarih konuşan ve tarihin konuşacağı bir şey olup 19. yüzyıl milliyetçiliğinin temel kavramları olan ırk ve sınıf temaları buradan çıkacaktı.<sup>884</sup>

---

<sup>881</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 61-62.

<sup>882</sup> Veyne, Paul, *Foucault, Düşüncesi, Kişiliği*, Çev. Işık Ergüden, Alfa Basım Yay., İstanbul, 2014, s. 35.

<sup>883</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 41.

<sup>884</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 134; Foucault, Michel, *Toplumun Savunmak Gerekir: Collège de France Dersleri, 1975-1976*, s. 142-143.

### 3.2. Nüfus, Kimlik ve Siyasal Süreçlerin Biyotıbbi Tanzim ve Regülasyonu

Son dönem Osmanlı'dan başlayarak Cumhuriyet'le birlikte bir tür mutlaklık kazanan düşüncede nüfusun ve toplumun biyolojik ve tıbbi bilgiyle okunması ve düşünülmesi, iktidar söyleminin semantiğini ve nüfus üzerindeki pratiğini derinden etkiledi. Bilhassa Cumhuriyet döneminde Kürtler söz konusu olduğunda söylemin semantiği büyük oranda biyolojik ve tıbbi söylemle belirlendi. Naşit Hakkı Uluğ, 1932'de yazdığı "Derebeyi ve Dersim" kitabında, biyotıbbi bilgiyle Kürtleri ve Türkleri tanımlıyordu:

Toprağa bir ot gibi bağlı adama "Kürt" derler. "Kürt", topraktan alınıp, satılır. Toprağa sahip olanların malıdır. Türk'ün başı yukarıdadır. Esirlik damgasını alına vurdurmaz. Bir Türk köyünün üzerine çökebilmek için onu önce "Kürtleştirmek" şarttır.<sup>885</sup>

1934'te İskân Kanunu için TBMM'de yapılan görüşmelerde Samsun milletvekili [Hasan] Ruşeni [Barkın] Bey tarafından yapılan konuşmada, biyotıbbi mantık ile kimlik politikalarının ilişkisi açık biçimde görülüyordu.

Son üç dört asır zarfında saltanatın yarattığı hastalık maalesef Türk kanına yerleşmiş ve Türk yabancı müslüman soyları arasında kaldıkça Türklüğünü unutarak o soylara karışmağa müsteit olmuştur. Bugün Mısır'da, Filistin'de, Suriye'de şurada burada araplaşan Türkler yüzbinlere baliğ olmaktadır. Halbuki tabiatla her zihayatin [canlı] bir miğdesi vardır. Miğde mutlaka canlı şeyler yemekle yaşar. Yani yaşayan yaşayarı yiyerek yaşar. Ferdin miğdesi olduğu gibi Milletlerin de miğdesi vardır, o da insanları ve kümeleri yiyerek yaşar.<sup>886</sup>

1935'te mecliste Tunceli Kanunu için yapılan görüşmede İçişleri Bakanı Şükrü Kaya, 1876'dan itibaren on bir harekât yapılan ama coğrafi nedenlerle devlet otoritesinin tesis edilemediği Dersim gibi bölgelerin her medeni devlette bulunabileceğini söylüyordu. Halkının cahil olması ve otorite boşluğu nedeniyle Dersim'de asayişsizliğin hüküm sürdüğünü söyleyen Şükrü Kaya, bu hastalığa karşı kesin ve kalıcı bir tedavinin zaruri olduğunu aktarıyordu.

1876 senesinden beri bugüne kadar muhtelif tarihlerde muhtelif kuvvetlerle on bir harekâtı askeriye yapılmıştır. Fakat bu harekâtı askeriye muayyen bir gayeyi istihdaf ettiği [hedeflediği] için asker geri alınmış, asıl harekâtı askeriye icap ettiren *hastalık*, ne *tahlil* ne *tedavi* edilmemiştir. Yalnız hafifletilmiştir. Cumhuriyet devrinin, şiarı, memleketin esaslı ihtiyaçlarını esasından *tedavi etmek* ve asıl *hastalığı tedavi* eylemek olduğu için burada da *medeni usullerle* bir tedbir düşündü ve bu program ile memleketin her yerinde olduğu gibi buraların da Cumhuriyetin feyizlerinden istifade etmesini temin edecektir. Şimdi müzakere edilecek kanun

<sup>885</sup> Uluğ, Naşit Hakkı, *Derebeyi ve Dersim*, Kaynak Yay., İstanbul, 2009, s. 19-20.

<sup>886</sup> Beşikçi, İsmail, *Kürtlerin "Mecburi İskân"ı*, Komal Yay., İstanbul, 1977, s. 169.

böyle bir kanundur. Orada *anormal* bir şey yoktur. Efkarı umumiyeye arz etmek isterim ki, memleketimizde bir anormal vaziyet yoktur.<sup>887</sup>

29 Haziran 1937'de Dersim'e yönelik ilk harekât sırasında Cumhuriyet gazetesine yazdığı makalede Y. Mazhar Âren, bölge ahalisinin Türk olamayacağını söylüyordu.

Bu yara tekrar açılmıştır. Ufnetlerini [cerahat, irin] saçıyor. (...) Dersimlileri Türk sananlar var. Ben de onları hiçbir zaman Türk sanmıyorum... Türk'te bedevilik, iptidailik, vahşet, merhametsizlik ve kan içicilik seciye hâlinde [yaratılışında] mevcut olamaz... Bundan başka, antropolojik evsafı [niteliklerle] Türk başkadır, Dersimli başkadır; Türkçe başkadır, Zaza dili başkadır.<sup>888</sup>

Bu söylemi mümkün kılan tarihsel bir bilgi ve düşünce bulunuyordu. Osmanlı'da toplumun keşfi ve ele alınma biçimi biyoloji bilimiyle belirlendi ve Cumhuriyet döneminde de varlığını sürdürdü. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e biyotıbbi bilgiyle nüfus regülasyonunun çeşitli dinamikleri vardı. Evvela bu bilgiyle nüfusun düzenlenmesi hedeflense de ayrıca nüfusla ilgili söylemin anlamsal içeriğini, geliştirilen nüfus politikalarının mantık ve yöntemini biyotıbbi bilgi belirledi. Aynı zamanda biyotıbbi bilgi nüfusun bütünleştirilme süreçlerinde bir kimlik inşa aracı ve stratejisi olarak çalıştı. Kürtler gibi nüfus gruplarının medeni dışı, anormal, akıl-olmayan, cahil, nüfusun geneli için hastalık biçiminde kodlanmasının yolunu açan temel epistemolojik çerçeveyi, biyotıbbi bilgi sağladı. Biyotıbbi bilgi, Kürtler gibi medeni görülmeyen grupların görülme, düşünülme ve bilinme biçimini belirledi. Bu da Kürtlerle ilgili söylemsel ve söylemsel olmayan pratiğin temel çerçevesini oluşturdu. Nihayetinde medeni-olmayan gruplar, nüfusun sağlıklı bünyesine bulaşmış bir hastalıktı. Bununla beraber Türk milliyetçiliğinin inşası, Türklüğün tarihselliği ve güçlü ulus olduğu anlatısı biyolojik ve tıbbi bilgiyle desteklendi. Cumhuriyet dönemindeki ırk söylemi ve ırkın antropolojik ve arkeolojik disiplinle sorunsallaştırılmasının tarihselliği, biyolojik bir varlık olarak (içtimai uzviyet) nüfusun ele alınmasıyla ilişkiliydi. Dolayısıyla biyotıbbi düşüncenin gelişimi, bir anlamda, Türkiye'deki kimlik politikalarının dönüşümünü görmenin çerçevelerinden birini sunuyor. Bu bölümde, bu söylemleri ve Kürtlerle ilgili geliştirilen pratikleri mümkün kılan tarihsel dönüşümü ve kimlik politikalarının düzeneklerinden olan biyotıbbi bilginin gelişimini tartışacağım.

---

<sup>887</sup> Beşikçi, İsmail, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi: Bilim Yöntemi ve Türkiye'deki Uygulama 4*, Yurt Kitap-Yayın, 2. Baskı, Ankara, 1992, s. 15-16, 17, [vurgular bana ait].

<sup>888</sup> *Cumhuriyet*, 29 Haziran 1937, s. 1; bu makale için ayrıca bkz. Beşikçi, İsmail, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi: Bilim Yöntemi ve Türkiye'deki Uygulama 4*, s. 93-96; Makalenin bir kısmı için bkz. Baran, Taha, *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*, İletişim Yay., İstanbul, 2014, s. 104, 161.

### 3.2.1. Nüfusun Biyotıbbileştirilmesi

Batı düşüncesinin, aralarında bir ilişki olduğunu iddia etmeye devam etse de, beden ve ruh arasında ayırım yapması ve bedeni fiziki dünyanın, ruhu da tinselliğin parçası görmesiyle modern tıbbi fikrin ya da biyotıbbın (*biomedicine*) gelişimindeki önemli dönemeçlerinden biri gerçekleşebildi. Böylelikle fiziki dünyanın parçası olarak beden, hastalığın da meydana geldiği yer oldu. Bu ayırımla beden üzerinde, tanrının ilahi düzenine ve doğal akışa bir tehdit unsuru gibi kodlanmadan, bilimsel araştırma yapma imkânı doğuyordu. 19. yüzyılın başında biyotıp, sağlık hizmetlerinde en temel yaklaşım oldu. Bunda bir bilim olarak tıbbın kurumsallaşması ve üniversite seviyesinde öğretilmesi de etkili oldu. Eskiden yerel şifacılar tarafından evlerde gerçekleştirilen tedavinin hastaneler gibi kurumlara taşınması ve tanımlanmış prosedürleri uygulamada uzman doktorlar ile kendi sağlığından sorumlu hastalar arasındaki süreçler, tedavi deneyimini de temelinden değiştirecekti.<sup>889</sup>

Osmanlı kamu sağlığıyla ilgili yönetmelikleri 19. yüzyılın ilk yarısında yayınlanmaya başladı. Söz konusu düzenlemelerle Osmanlı tıp ve sağlık politikalarını kurumsallaştırıp, bu pratikleri rasyonelleştirme yoluna gitti. Geleneksel dönemde reâyânın sağlığı, salgın hastalık gibi kitlesel bir ölüm tehlikesi olduğunda devletin ilgilendiği bir konuyken, dönüşen bu rasyonaliteyle birlikte süreklileşmiş bir kamu sağlığı fikri gelişmeye ve nüfusun tıbbileştirilmesine (*medicalization*) başlandı. Bu dönemde Batı'da da benzer bir süreç yaşandı. Tıbbi bilgi 18. yüzyılda bir uzmanlık alanı ve kurumsallıkla çerçeveselendi. Artık tıbbi söylemin nesnesi yalnızca hastayla sınırlı değildi. Bilhassa toplumun bütününe yönelik bir söyleme döndü ve hasta olmayanların normalleştirmesini hedeflemeye başladı. Eskiden hekimin söyleminin nesnesi hastanın bedeniyle sınırlıyken, yeni dönemde tıbbi söylemin nesnesi nüfusun bedeni oldu. Buna göre semptom bir hastalığa, hastalık bir bütünlüğe (*ensemble*), bütünlük ise patolojik bir dünyanın genel planına yerleştirildi. Toplumun tıbbileştirilmesi hayli geniş bir alanda ve farklı dinamiklerle imkân dahilinde oldu. Nüfusun doğum ve ölüm oranları, bireylerin yakalandığı hastalık, yaşam tarzları, ölüm nedenleri gibi parametrelere dayalı patoloji kayıtları oluşturuldu. Aynı zamanda sağlık alanındaki bilgilerin, istatistiki dökümü yapıldı. Bölgesel olarak spesifik tıbbi topografyalar oluşturuldu. Tıbbi bilgi, iktidar ve hukuk süreçlerine dahil edildi. Doktorlar, hastaneler ve tıbbi söylem toplumsal ve uzamsal bir yayılım

---

<sup>889</sup> Russell, Lani, "Biomedicine", *Sociology for Health Professionals*, SAGE Publications, 2014, <https://dx.doi.org/10.4135/9781526401922.n2>, s. 7-9.

gösterdi ve tıbbi bilgi, toplumsal alana dahil edildi. Nihayetinde tıbbi bilme biçimi, nüfusa sirayet ederek toplumun tıbbileştirilmesi söz konusu oldu. Böylelikle bilginin biçimlendiği mahâl (*locus*), dinî düşüncedeki Tanrı'nın türleri (*species*) serpiştirdiği patolojik bahçe değil, yaşayan her bir bireye ve ulusun kolektif yaşamına bağlı genelleştirilmiş bir tıbbi bilinç oldu.<sup>890</sup>

Toplumun normalleştirilmesi ve nüfusu düzenleyici bir aygıtı olarak işleyen temel söylem ve pratiklerden biri tıbbi bilgi, söylem ve kurumlardır.<sup>891</sup> Haliyle tıbbileştirme, tıbbi bilgiyle kodlanan ve belirlenen ahlakileştirme, normalleştirme ve toplumsal normların inşasıyla birlikte, normal ve sağlıklı bir toplumun koşuludur.<sup>892</sup> Bu durumda “kamu sağlığı kavramı, devletin toplum üyelerinin yaşamlarına yatırım yaptığı, karşılığında da bireylerin sağlığı ile ilgili koruyucu önlemleri almayı ve tıbbî takiplerini gerçekleştirmeyi taahhüt ettiği örtülü bir toplumsal sözleşmeye dâhildir.”<sup>893</sup> 18. yüzyılın sonundan 19. yüzyılın başlarına doğru gelişmeye başlayan “modern tıp, temeli toplumsal bedenin belirli bir teknolojisi olan toplumsal bir tıp” olup bu anlamda “tıp, toplumsal bir pratiktir.” Tıbbileştirme ise Batılı ülkelerde tarih boyunca tedrici olarak yoğunlaşmış insan varlığı, davranışı ve bedenini dahil eden ve insana dair hemen hemen her şeyi kapsayan bir söylem ve pratik olarak işledi. Bundan dolayı Foucault, “beden, biyopolitik bir gerçeklik; tıp, biyopolitik bir stratejidir” der.<sup>894</sup>

Tıp, artık sadece hastalıkları iyileştirme tekniklerinin bir gövdesi ve hastalıkların gerektirdiği bilgiyle sınırlandırılmaz; tıp ayrıca *sağlıklı insan* bilgisini, yani, *hastalanan-insan (non-sick man)* araştırmasını ve *model-insan (model man)* tanımını kapsayacaktır. Tıp, insan varoluş düzeninde, kendisine sadece sağlıklı yaşamla ilgili öğüt verme yetkisi tanımaz, ayrıca bireye ve içerisinde yaşadığı topluma fiziksel ve ahlaki standartlar dikte etme yetkisi veren normatif bir tavır üstlenir. Tıp, modern insan için her şeyden önce belirli bir organik, telaşsız, duygusal mutluluğunun; ulusun düzeniyle, ordularının gücüyle, halkının doğurganlığıyla ve emeğinin sabırlı ilerleyişle bağlantılı olduğu sınır boyu (*borderline*) bölgesindeki yerini alır.<sup>895</sup>

Nüfusu, toplumsal bedeni hedef alan bu rasyonalite ve iktidar biçimi, merkezî kurum ve yapılarla, yani devletle işler. Tıbbi bilginin modernleşmesi, tıbbin toplumsal bedene yayılması, merkezileşmiş ve ulus devlet biçiminde yapılanmaya başlayan devletlerle aynı dönemlerde

---

<sup>890</sup> Foucault, Michel, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, s. 29-31; Foucault, Michel, *Kliniğin Doğuşu: Tıbbî Algının Arkeolojisi*, s. 51-55.

<sup>891</sup> Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, s. 106.

<sup>892</sup> Arpacı, Murat, *Modernleşen Türkiye’de Beden ve Nüfus Politikaları: Hıfzıssıhha, Terbiye, Öjeni*, s. 20.

<sup>893</sup> De Tapia, Aude Aylin, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kamu Sağlığı Anlayışına Doğru (16.-18. yüzyıl) Tıbbî Hatalar, Şarlatanlık ve Devlet Denetimi”, *Toplumsal Tarih*, Sayı 237, 2013, s. 22.

<sup>894</sup> Foucault, Michel, “The Birth of Social Medicine”, *Power: Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984 (Volume 3)*, Ed. James D. Faubion, Çev. Robert Hurley vd., The New Press, New York, 2001, s. 135-137.

<sup>895</sup> Foucault, Michel, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, s. 34-35.

görüldü. “Bu bağlamda modern toplumların inşasında tıbbi söylemin devletleşmesi ile devlet pratiğinin tıbbileşmesi birbirinden ayrılamaz ve modernleşen Batı’da biyolojik yaşamın siyasetin nesnesine dönüşmesi bu ilişki çerçevesinde anlaşılmalıdır.”<sup>896</sup> Modern devletlerin kuruluş dönemlerinde nüfusun bütünü tehdit eden riskler (salgınlar, kitlesel göçler, toprak kayıplar, savaşlar vb.) olduğundan, toplumun sağlığı ve güvenliği öncelikli meselelerdendi. Burada tek tek bireylerin refahından daha çok nüfusun bütünü önceliklidir. Zira tarihsel olarak, sağlığın bir devlet meselesi olarak ele alındığı dönemde düzenli nüfus sayımları, demografik veri ve haritalamalar oluşturuldu. Tıbbi olarak kontrol edilen ve sağlıklı kılınan vatandaşlar, doğurganlığıyla, devletin gücü olarak görülen kalabalık bir nüfus, zinde askerler ve üretken işçiler anlamına gelirdi.<sup>897</sup>

Moderniteyle “norm” ölçüsü, çalışabilme ve savaşabilme yeteneğiyle belirlendiğinden, bu yeteneklerden yoksun olmak toplumsal anormallikle, normdan sapmayla özdeş kılındı. Normdan sapmak ve anormallik, genellikle tıbbi damgalanmayla veya kimi dönemlerde cezaya maruz kalmakla sonuçlanabilirdi. Her durumda modern tıp, bireysel ve toplumsal normu koyan merci oldu. Sağlıklı ve sağlıksız olarak tanzim etmeyi mümkün kılan norm ve normallik, ölçülebilir bir kategori oldu.<sup>898</sup> Haliyle tıp sadece biyolojik olan ve bedensel sağlıkla ilgili bir dispozitif değildir. Tıbbin temel hedeflerinden biri, nüfusun düzenlenmesi, yani normalliğidir. Foucault’ya göre Batı’da 18. yüzyıl sonuna kadar tıbbi bilginin ilgilendiği birey ve toplumun sağlığı (*health*) olsa da bu dönemden başlayarak ayrıca nüfusun “normallik” etrafında düzenlemesiyle ilgili olmaya başladı. Daha iyi bir ifadeyle 18. yüzyıl sonuna kadar tıbbi bilgi normalliğe göre sağlıkla daha ilişkiliydi. Söz gelimi bu dönemden önce tıp, normal bir organizmanın nasıl çalıştığından ve düzenli fonksiyonlarını analizden ziyade hastalığın etkileriyle başlayan fiziki sorunları eski haline getirmeyi görev ediniyordu. Buna karşın, tıp 19. yüzyıldan itibaren, sağlıktan daha çok normallikle ilgili düzenlemeleri hedefledi.<sup>899</sup>

Osmanlı’nın bir devlet olarak kamu sağlığından başlayarak sosyal yardım, çocukların bakım ve refahı gibi geniş alanlara nüfuz etmesi için 19. yüzyılı beklemek gerekti.<sup>900</sup> Günümüzde kamu hizmeti sayılan sağlık ve eğitim gibi pratikler, vakıf veya dinî cemaatler

---

<sup>896</sup> Arpacı, Murat, *Modernleşen Türkiye’de Beden ve Nüfus Politikaları: Hıfzıssıhha, Terbiye, Öjeni*, s. 3.

<sup>897</sup> De Tapia, Aude Aylın, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kamu Sağlığı Anlayışına Doğru (16.-18. yüzyıl) Tıbbî Hatalar, Şarlatanlık ve Devlet Denetimi”, s. 22.

<sup>898</sup> Bauman, Zygmunt, *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 273.

<sup>899</sup> Foucault, Michel, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, s. 35.

<sup>900</sup> Özbek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)*, s. 196.

tarafından yerine getirildiği için devlet hem bütçe hem de sorumluluk anlamında hacimlice bir iş yükünden muaftı.<sup>901</sup> Osmanlı kuruluş döneminden başlayarak uzun yıllar boyunca Bursa, Edirne, İstanbul gibi büyük şehirlerde, hastaların tedavisi için *darüşşifalar*<sup>902</sup> inşa edildi.<sup>903</sup> Hastane kavramını ilk defa 1876'da Ahmet Vefik Paşa kullandı. Osmanlı'da hastalar darüşşifalarda değil evlerde bakılırdı. Yalnızca hasta olanlardan kimsesizler veya evde bakacak kimsesi olmayanlar darüşşifalarda tedavi edilirdi. Yani "kural hastanın evde bakılması, istisna hastanede bakılma" uygulamasıydı.<sup>904</sup> Doğrudan tıbbi pratik yanında kamu sağlığı anlayışının ortaya çıkışından önce, özellikle başkente gelen gıda ürünlerinin denetimi de genellikle kaçakçılığın önlenmesine ve başkente düzenli gıda temin edilmesine yönelik ekonomik kaygılarla gerçekleştirilirdi. Devletin ekonomik işleyişi temel alan denetim anlayışı, pazarların denetiminde de görülürdü. Pazarlarda satılan bir gıda maddesinin insanları zehirlediği durumlarda, sağlık kurallarına göre belirlenen talimnamelerle değil, genel ceza hukukuna göre yaptırım uygulanırdı.<sup>905</sup>

Osmanlı'nın sağlık uygulamalarında doğrudan aktör olmasa da 16. yüzyıldan başlayarak özellikle de 18. yüzyıla birlikte tıbbi hizmet veren kurum ve kişilere (şifacılar, kırık-çıkıkçılara vb.) kısmen müdahale ettiğine dair arşiv belgeleri bulunur.<sup>906</sup> Osmanlı'da geleneksel arz ve talebi kontrol etme prensibine göre muayenehane açmak için, sınırlı sayıdaki kişiye verilen lisansa (*gedik*) sahip olmak gerekirdi.<sup>907</sup> Osmanlı'da devletin doğrudan müdahil olmadığı bir alan olduğundan, geleneksel olarak tıp eğitimi usta çırak yöntemine göre gerçekleştirilirdi. Buna rağmen, yabancı dillere hakimiyet ve Müslüman ahalinin geleneksel olarak ilgisiz kalması gibi nedenlerle, hekimlik işi genellikle gayrimüslimlerin çoğunlukla yaptığı bir meslekti. Doktorluk mesleğini ifa etmek için bir diploma veya uzmanlığı kanıtlayan bir belge zorunluluğu,

---

<sup>901</sup> Artvinli, Fatih, *Delilik, Siyaset ve Toplum: Toptaşı Bimarhanesi (1873-1927)*, s. 80.

<sup>902</sup> Darüşşifa yerine ayrıca şifahane, maristan, bimaristan, dar-üs-sıhha, darü't-tıb isimler kullanıldı.

<sup>903</sup> Artvinli, Fatih, "Osmanlı Devleti'nde Deliliğin Tibbileştirilmesi ve 1876 Bimarhaneler Nizamnamesi", *Engellilik Tarihi Yazıları/Essays Disability History*, Ed. A. Resa Aydın vd., İstanbul Üniversitesi Yay., 2020, s. 152.

<sup>904</sup> Songur, Haluk – Saygın, Tuba, "Şifahaneden Hastaneye: Sağlık Kuruluşlarının Değişimine Genel Bir Bakış", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 19, 2014/1, s. 200.

<sup>905</sup> De Tapia, Aude Aylın, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamu Sağlığı Anlayışına Doğru (16.-18. yüzyıl) Tıbbî Hatalar, Şarlatanlık ve Devlet Denetimi", s. 23.

<sup>906</sup> Yıldırım, Nuran, "Türk Hekimlerinin Seçkinleşme Sürecinde Tıp Bilgisinin Transferi", *I. Uluslararası Türk Tıp Tarihi Kongresi, 10. Ulusal Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı C. I*, Ed. A.D. Erdemir vd., İstanbul, (20-24 Mayıs) 2008, s. 103; De Tapia, Aude Aylın, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamu Sağlığı Anlayışına Doğru (16.-18. yüzyıl) Tıbbî Hatalar, Şarlatanlık ve Devlet Denetimi", s. 23.

<sup>907</sup> Örneğin 1784 yılında İstanbul'da 45 kişiye muayenehane açma izni verilir ve içlerinden birinin mesleği bırakması ya da çalışamaz duruma gelmesi durumunda bekleyenler listesindeki ilk hekim lisans alabilirdi. De Tapia, Aude Aylın, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamu Sağlığı Anlayışına Doğru (16.-18. yüzyıl) Tıbbî Hatalar, Şarlatanlık ve Devlet Denetimi", s. 24.

biraz da yabancılardan doktor olmayanların da bu mesleği yapması ve insan ölümlerine neden olmaları yüzünden, 1857 yılında getirildi. Bu tarihten sonra muayenehane açmak isteyen, özellikle yabancı hekimlere, diploma şartı getirildi.<sup>908</sup> Zira bu dönemde Osmanlı düşüncesinde tıp uzmanlık gerektiren bilimsel bir disiplin olmaya başladı. Dolayısıyla kimin doktorluk yapabileceği, şartlarının ne olacağı belirlenmeye ve tıp mesleğine yönelik düzenlemeler yapılmaya başlandı.

Osmanlı'da sosyopolitik dönüşüme paralel olarak tıbbi alanda da değişim meydana geldi. Osmanlı tıbbının dönüşümü, kamu sağlığının gelişmesinde yaşandı. Bu dönemden itibaren kamu sağlığı, nüfusun tıbbi ve sosyal kontrolü için kullanılacaktı.<sup>909</sup> Osmanlı eliti, bireylerin ve milletlerin sağlığı, bakımı, güvenliği ve mutluluğunun rasyonelliğe ve bilime bağlı olduğunu düşündü.<sup>910</sup> Osmanlı'da, büyük bir nüfusun en önemli aracının sağlık politikalarını geliştirmek ve kamu sağlığı uygulamalarını yaygınlaştırmaktan geçtiği biliniyordu. Bilhassa “tıp ve sağlık hizmetleri alanındaki gelişmeler modernliğin ve ilerlemenin en önemli ölçütü olarak belirmeye başlamış ve II. Abdülhamid rejimi de bu alanda büyük ilerlemeler kaydetmişti.”<sup>911</sup> Bu dönemde büyük toprak ve nüfus kayıpları, savaşlar, kitlesel göçler ve salgın hastalıklar nedeniyle kitlesel kayıplar verildi ve dramatik demografik dönüşümler yaşandı. Devletler arası rekabette en önemli silah olan nüfus, topraklarının büyük kısmında düşük nüfus yoğunluğuna sahip bir devlet olarak Osmanlı'nın önemli handikaplarından biriydi. Bu somut durumlar yanında ayrıca Osmanlı aydını, devlet ricali ve bürokratik kadro için nüfusun büyüklüğü ve sağlıklı bir şekilde artışı iktisadi büyüme, ilerleme, kalkınma ve askerî kapasitenin artmasıyla birlikte düşünölmeye başlandı. Hakeza Osmanlı'da nüfusa yönelik ilginin en önemli çerçevelerinden biri ise nüfusun büyüklüğü yanında ayrıca denetimi ve kontrolünü de kapsıyordu.<sup>912</sup>

### 3.2.2. Toplumsal Bir Hakikat Olarak Tıbbi Bilgi

Tıbbi bilginin toplum ve birey tarafından hakikat olarak görülmesinin hem koşulu hem de yönetimler için önemi, tıbbi söylemin şeyleri ve nüfusu bir norm etrafında organize etmesi ve iktidarın söylem ve pratiğini anlayacak ve meşru bulacak bir beşeri alan tesis etmesidir. Bu bölümde, Osmanlı'nın kamu sağlığı anlayışının gelişmesiyle devletin sağlık alanına dahil olması

<sup>908</sup> Yıldırım, Nuran, “Türk Hekimlerinin Seçkinleşme Sürecinde Tıp Bilgisinin Transferi”, s. 104.

<sup>909</sup> Kalkan, İbrahim Halil, *Medicine and Politics in the Late Ottoman Empire (1876-1909)*, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2004, s. 6.

<sup>910</sup> Haniöğlu, M. Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, s. 14.

<sup>911</sup> Özbek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)*, s. 139.

<sup>912</sup> Erkaya Balsoy, Gülhan, *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları*, s. 25-28.



ve tıbbi bilginin toplumsal bir hakikat olmasının izini sürmeye çalışacağım. Bu izi de Osmanlı'nın kamu sağlığı uygulamaları, salgın hastalıklara karşı geliştirdiği tedbirler, karantina uygulamaları ve sıradan Osmanlı'nın bu uygulamalara verdiği cevapları, eldeki kaynaklar ölçüsünde tartışacağım.

Osmanlı geleneksel dönemde, günümüzde kamu sağlığı olarak yorumlanacak bazı politikalara sahipti. Örneğin bulaşıcı hastalıklara yakalanan kişilerin, toplumun genelinden izole edilmesine yönelik düzenlemeler mevcuttu. Bu da hasta olanların sosyal alandan uzaklaştırılması biçimindeki bir uygulamaydı. Ayrıca vakıfların kurduğu tıbbi kurumlar ve yürüttüğü sosyal hizmetler vardı. Osmanlı geleneksel tıbbi bilgi ve pratik, Arap İslam tıbbi geleneğinden etkilenmişti. Bilimsel modern tıbbi pratik ve rasyonalitesinin yerleşmesi Tanzimat döneminde gerçekleşti. Modern tıp, Batılı örneklerine göre organize edilen okullarda ve buralardan getirilen hocalarla yaygınlaştırılmaya çalışıldı. Osmanlı'da salgınlarla ilgili en yaygın uygulama olan sistemli karantina düzenlemeleri, ilk olarak 1830'larda görüldü ve 1840'lara kadar da kurumsallaştı. Tanzimat ile Osmanlı tıp pratiğinde belirginleşen en önemli durum, genel anlamda, devletin sağlık alanındaki rolünün kavramlaştırılması ve kurumsallaşmasıdır.<sup>913</sup> Bu da devletin "bir çalışma nesnesi, bir araç ve belirli bir bilgi birikiminin toplanma mahâli (*locus*)"<sup>914</sup> olarak kavranması ve dönüşmesiyle doğrudan ilişkiliydi.

Osmanlı'da epidemi ve pandemi gibi nüfusun bir kısmı veya tümü için tehlikeli olan salgın hastalıklara karşı sistematik bir karantina uygulamasından önce cüzzama karşı uygulanan en geleneksel tedbir, hastalığın temastan bulaştığı düşüncesiyle hasta kişilerin toplumdaki tecrit edilmesiydi. Hastalığa yakalanan kişiler, cüzzamlılar için şehrin dışında yapılan yerlere yerleştirilirdi. İlk cüzzamhâne 15. yüzyılda Edirne'de kuruldu. 15. yüzyıl sonu 16. yüzyıl başlarında yayınlanan kanunnamelerde, cüzzamlıların şehrin dışına sürülmesi ve hastalığa yakalananların resmi olarak ölü kabul edilmesi (oğlu yoksa malları hazineye devredilirdi) karara bağlandı.<sup>915</sup> 1831 yılında kolera salgınıyla tanışan Osmanlı, ilk olarak bazı akıl yürütmelerle tedbirler almaya çalıştı. İmparatorluğun farklı bölgelerinde artan sayıda insan ölümleri

---

<sup>913</sup> De Tapia, Aude Aylin, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamu Sağlığı Anlayışına Doğru (16.-18. yüzyıl) Tıbbî Hatalar, Şarlatanlık ve Devlet Denetimi", s. 23; Yıldırım, Nuran, "Dünyada ve Türkiye'deki Salgınlar", *Şehir ve Düşünce Dergisi*, Sayı 16, 2020, s. 98; Osmanlı tıp anlayışının Batı'nın bilimsel tıbbi bilgisinin etkisine girdiği ilk dönem 18. yüzyılda olarak kabul edilse de köklü bir angajmanın 19. yüzyıla birlikte başladığı kabul edilir; Boyar, Ebru, "Medicine in Practice: European Influences on the Ottoman Medical Habitat", *Turkish Historical Review*, 9/3 (2018), s. 213-214.

<sup>914</sup> Foucault, Michel, "The Birth of Social Medicine", s. 138.

<sup>915</sup> Yıldırım, Nuran, "Dünyada ve Türkiye'deki Salgınlar", s. 98-99.

nedeniyle bilimsel esaslara göre belirlenmiş tedbirlerin alınmasının zorunlu olduğu anlaşıldı. Sonuç olarak karantinanın başarısı, bütün Osmanlı topraklarına yayılmış nüfus ve şehirler, limanlar, yollar gibi mekanlar üzerinde sistematik bir örgütlenme ve uygulamaya bağlıydı.<sup>916</sup> Aynı dönemde görülen veba salgınının da eklenmesiyle altı bin civarında insan öldüğünden, 1838 yılında Karantina Meclisi kurulup taşrada karantina teşkilatı kuruldu.<sup>917</sup> Karantina Meclisi, kamu sağlığı alanında Osmanlı'nın kurduğu ilk önemli devlet kurumu oldu.<sup>918</sup> Ayrıca, 19. yüzyıl boyunca Osmanlı devleti, Uluslararası Hijyen ve Demografi Kongrelerine temsilci yollamaya başladı.<sup>919</sup> Ezcümle, kolera salgınının en önemli sonucu devletin, merkezî bir biçimde kamu sağlığı adına yönetmelikler çıkarması, kamu sağlığını korumaya yönelik merkezî bir teşkilatlanma kurmaya başlaması, halkı bilgilendirmek için hekimler tarafından yazılan ve masrafları hazinece karşılanan risalelerin basılması ve Batı'daki bazı bilimsel eserlerin çevrilmesi oldu.<sup>920</sup>

Devletin tıbbi pratiklere dahil olması, öncesinde yerel düzeyde ve bireyler üzerinden giden ve yaygın, merkezî ve standart olmayan tıbbi pratik ve bilgiyi dönüştürmesi demektir. Osmanlı tebaası, ilk etapta, toplumsal sağlığı korumaya yönelik kısıtlamalardan rahatsız oldu. İlk kısıtlamalar başladığında “halk arasında, Müslümanların bir ‘Frenk adeti’ olan karantinaya riayet etmelerinin caiz olmadığına dair söylentiler dolaşıyordu”.<sup>921</sup> 1831'deki ilk karantina uygulamasından itibaren ahali kısıtlamalara uzun süre tepki gösterdi. 1840'ta Amasya'daki karantina uygulamasından sorumlu Fransız Dr. Paldi, Müslüman dinî kurumların liderliğindeki bir grup (*mob*) tarafından sığındığı Rum kilisesinde öldürüldü.<sup>922</sup> Benzer bir itiraz Kuşadası'nda da yaşandı: Buradaki karantina uygulaması sırasında Türkmen mahallesinden Kara İmam, muhtar derici esnafı İbrahim ve Kaleiçi'nden Hacı Molla gibi kişilerin öncülüğünde bir grup, karantina uygulamasına karşı çıkıp görevlilere saldırdı ve bazı karantina istasyonlarına zarar verdi. Adana'da da haçtan gelen hacılar, karantinaya alınmaya çalışılınca olaylar çıktı. Karantina uygulamasına sadece Müslüman nüfus tepki göstermedi. Bu olaylardan birkaç sene

---

<sup>916</sup> Yıldırım, Nuran, “Osmanlı Coğrafyasında Karantina Uygulamalarına İsyanlar: Karantina İstemezük”, *Toplumsal Tarih*, Sayı 150, (Haziran) 2006, s. 18.

<sup>917</sup> Yıldırım, Nuran, “Kolera Salgınlarında Şehir Hijyeni: İstanbul'da Kanalizasyonlar, Su Şebekesi ve Tebhirhaneler”, *Arredamento Mimarlık*, Sayı 342, (Eylül-Ekim) 2020, s. 87.

<sup>918</sup> Findley, Carter V., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform: Babîli, 1789-1922*, s. 292.

<sup>919</sup> Yıldırım, Nuran, “Osmanlı Coğrafyasında Karantina Uygulamalarına İsyanlar: Karantina İstemezük”, s. 20.

<sup>920</sup> Yıldırım, Nuran, “İstanbul'un Kolera ile Tanışması: 1831 Salgını”, *Toplumsal Tarih*, Sayı 316, 2020, s. 66.

<sup>921</sup> Yıldırım, Nuran, “Osmanlı Coğrafyasında Karantina Uygulamalarına İsyanlar: Karantina İstemezük”, s. 18.

<sup>922</sup> Bu örneğe dikkatimi çeken: Boyar, Ebru, “Medicine in Practice: European Influences on the Ottoman Medical Habitat”, s. 239-240; daha ayrıntılı bilgi ve Boyar'ın da referans verdiği Yıldırım'ın bu örneği tartıştığı makalesi için bkz. Yıldırım, Nuran, “Osmanlı Coğrafyasında Karantina Uygulamalarına İsyanlar: Karantina İstemezük”, s. 21-22.

sonra İbrail (Brail)<sup>923</sup> gölgesindeki karantinaya, gayrimüslim tebaadan birkaç Yunanlının yaptığı saldırı neticesinde karantina gardiyanı ve bir hizmetli öldürüldü.<sup>924</sup>

19. yüzyılın ortalarına kadar, Müslim veya gayrimüslim fark etmeksizin Osmanlı ahalisinin karantinaya tepkisi, bir yanıyla modern tıbbi bilgi ve uygulamanın toplumsal olarak kabul edilmediğini, modern tıbbi bilgi biçiminin bir iktidar aygıtı (bu durumda devlet) dolayısıyla toplumsal rıza ve öznellik üretmediğini, nihayetinde merkezî sağlık politikalarının başarısının yerel toplumsal grupların rızasına bağlı olduğunu gösteriyor. Bu dönemde geleneksel ve yerel tıbbi bilginin gücünün devam ettiği, Fransız doktorun temsil ettiği - evrensel- bilgi ve uygulamanın (“Frenk adeti”nin) yereldeki bilgiyle çatıştığı görülüyor. Sorun sadece Fransız doktorun karantina uygulamasının alışkın olunan, gelenekselleşmiş yerel -tıbbi- bilgi biçimiyle çatışmasıyla somutlaşan dinsel bir gerilim değil, fakat bu dinsel çatışmayla ifadesini bulan geleneksel ve yerel bilginin farklı bilgi ve uygulamayla çatışmasıydı. Yeni tıbbi bilgi, dönem itibarıyla, toplumsal olarak bir öznellik, bir bilme (*savoir*) biçimi üretmiş değildi. İktidarın mümkün işleyiş kipi, bir tıbbi pratiğin sadece zorla, insanlara dışarıdan dayatıldığı biçimlerde değil, insanların bu bilgi biçimi (bu durumda karantina) ve pratiğin gönüllü özneleri olmalarıyla sağlanır. Nitekim, “Karantinanın önemini kavrayan II. Mahmut (1808-1839), bu direnci kırmak amacıyla Hamdan B. Osman’a karantinanın yararları konusunda bir kitap da yazdırmıştı.”<sup>925</sup> Çünkü toplum, devletin merkezî pratiği ve söylemi dolayısıyla ikna edilmesi gereken bir nesne ve bunları mümkün kılan bir özne olarak görülmeye başlandı. Zira Osmanlı hastalıklar ve yaşanan salgınlar nedeniyle yaşadığı nüfus kaybı ve bu iki durum nedeniyle meta dolaşımının aksamasına çözüm üretmek için merkezî sağlık uygulamaları geliştirmek zorunda kaldı. Keza 19. yüzyılında sağlıkla ilgili yapılan düzenlemeler, reformlar ve kurumsal mimariyle şifalı tıp ve hastalığa müdahaleyle sınırlı olan iyileştirici tıptan koruyucu tıba geçmeye çalıştı. Bu pratikler de modern tıbbi düşüncenin bir göstergesi olarak görülür.<sup>926</sup>

Salgın hastalıklara karşı yönetimlerin düşünme ve eyleme biçimini, iktidar analizi için birer örnek ve alegori olarak düşünen ve bu iktidar teknolojilerinin her birinin kamu sağlığına

---

<sup>923</sup> “Asıl adı Braila olan ve 1538-1830 yılları arasında Türk idaresinde kalan şehrin ismi Osmanlı kaynaklarında XVI. yüzyıl boyunca Berâil şeklinde kullanılmıştır. Romanya’nın doğusunda başşehir Bükreş’e 165 km. uzaklıkta olup Aşağı Tuna üzerinde ve birçok ticaret yolunun kavşağında yer alan önemli bir nehir limanıdır; Maxim, Mihai, “İbrâil”, *TDV İslam Ansiklopedisi*.

<sup>924</sup> Yıldırım, Nuran, “Osmanlı Coğrafyasında Karantina Uygulamalarına İsyanlar: Karantina İstemezük”, s. 21-23.

<sup>925</sup> Yıldırım, Nuran, “Osmanlı Coğrafyasında Karantina Uygulamalarına İsyanlar: Karantina İstemezük”, s. 18.

<sup>926</sup> De Tapia, Aude Aylin, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kamu Sağlığı Anlayışına Doğru (16.-18. yüzyıl) Tıbbî Hatalar, Şarlatanlık ve Devlet Denetimi”, s. 27.

yaklaşımını çerçevelemeye çalışan Foucault'ya göre cüzzamlıların yaşadığı dışlama, hükümler iktidarını sembolize eder. Osmanlı örneğinde de olduğu gibi, cüzzam hastaları cüzzamlı olmayanlardan; yasalardan, nizamnamelerden oluşan kurallara göre ayrılır, dışlanırdı. Buna karşın veba salgınında işe koşulan tedbir, veba bölgelerini çerçeveleyip kapatmak, karantina uygulamasına gitmekti. Böylece gündelik yaşam, sistematik bir kontrolün nesnesine dönüşürdü. Foucault'ya göre bu işlemde söz konusu olan iktidar sistemi, disiplincidir. Foucault'ya göre disiplinci iktidar da modern iktidar teknolojisinin mümkün işleyiş biçimlerinden biridir. Biyoiktidar ve bunun düzeneği olan güvenliğin alegorisi ve işleyiş biçimlerinden biri ise çiçek hastalığı ve bu hastalığa karşı 18. yüzyılda yapılmaya başlanan aşılama örneği verir. Çiçek aşısı bir anlamda önleyici ve koruyucu tıbbın bir ifadesi olup nüfus içinde çiçek hastalığına yakalanan kişi sayısı, yaş eğrisi, hastalığın olası sonuçları ve ölüm oranları gibi aşının yapılma ve yapılmama durumundaki riskler hesaplanır. Artık söz konusu olan, cüzzamdaki gibi dışlama ve vebadaki gibi karantina değil, salgın ya da normal fenomenlerin tespiti ve bu tespit doğrultusunda riski önleme ya da regüle etme sorunudur. Bu da 19. yüzyıla kadar süregelen geleneksel tıp bilgisi ve pratiğine hayli yabancı bir fenomendir. Foucault'ya göre bu yeni tıbbi bilgi ve pratik, temel olarak önleyici, kesin olarak başarılı olma özelliğine sahip ve nüfusun tamamına uygulanabilir.<sup>927</sup>

Modern devletler için tıbbi düşüncenin gelişmesi ve toplumsallaşmasının bir diğer önemi, tıbbi söylemin şeyleri norm etrafında organize etmesi ve bu normların da insanlar tarafından hakikat görülmesidir. Bu da hukuki anlamdaki meşru-meşru olmayandan hayli farklı olarak, normal olanı anormal olandan ayırma biçiminde işler. Hukuksal düşünce, meşru ve gayri meşru olanı ayırt ederken, tıbbi düşünce bütünüyle cezalandırmayla değil dönüştürme, nizama sokma araçlarıyla işler. Tıbbi düşünce, insan varlığının hali hazırdaki ve muhtemel bütün davranışlarına sahip olmaya çalışan bir teknolojidir.<sup>928</sup> Söz konusu olan yasaya dayanan

---

<sup>927</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 11; 51-57.

<sup>928</sup> Foucault, Michel, "Göz Kamaştırıcı Bir Hayvan: İktidar", s. 156. Paralel olarak, bilimsel bilgiye sahip öznelerin de söyleminin ve yargılarının gücü günden güne artmıştır. Örneğin 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar delilerin kapatılmasını isteme hakkı aileye aitti. Yani delileri öncelikle aile dışlıyordu. 19. yüzyıldan sonra, ailelerin sahip olduğu bu kapatma hakkı, adım adım kayboldu ve bu hak hekimlere verildi. Delileri kapatmak için tıbbi, psikiyatrik bir belge istendi ve deliler kapatıldığında aile ve bizzat yurttaş olarak bütün sorumluluk ve haklarından yoksun bırakıldı (Foucault, Michel, "Delilik ve Toplum", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 79-80). İki yüzyıldır toplumların ve medeniyetlerin bütün biçimlerinde, doktorların ve tıbbin gittikçe güçlenen söylemleri ve konumu var. Zira Foucault'ya göre tıbbi sözceler (*statements*) herhangi bir kimseden gelemez; bu sözcelerin değerleri, tesirleri (*efficacy*), hatta iyileştirici (*therapeutic*) iktidarı ve genel anlamda tıbbi sözceler olarak varlıkları, bu sözceleri

ve yasayla belirlenen bir hukuk toplumu değil, norma dayalı ve normun belirleyici olduğu bir toplumdur. Normun belirlenmesi için bireylerden ve nüfustan süreklileşmiş bir bilgi akışı gerekir. Normun referans ölçütü olduğu bir toplumda, normal ve patolojik olanı kategorize etmeye imkân sunduğundan, tıp belirleyicidir. Bundan dolayı Foucault “tıp, modern çağın dinidir” önermesini, “ortaçağdan klasik döneme dinin iktidarı, buyrukları, mahkemeleri ve günah çıkarmasıyla, hukuksal türde bir iktidardı. Ben, din-tıp ardışıklığı yerine, daha ziyade, hukuk-norm ardışıklığını kabul etmekteyim” diyor.<sup>929</sup>

Tıp, siyasal yelpazedeki farklı konulardan bağımsız biçimde bir üst değer, hakikat olarak görülmesi dolayısıyla Foucault tarafından modern çağın dinî olarak adlandırılır. Osmanlı tıbbi söylem ve pratikle, devletin ayakta kalması ve devamlılığı için en önemli kaynaklardan biri olarak düşünölmeye başlanan nüfus artışının sürdürölmelerini kontrol etmeye çalıştı. Nitekim nüfus artışının önündeki en önemli engellerden biri olarak görölen kürtaj veya çocuk düşürme (ıskat-ı cenin) pratikleri yasaklanmaya çalışıldığında, birbirinden farklı düşünceye ve siyasal eğilime sahip gruplardan destek görecekti. Söz gelimi 1938’e “kadar çocuk düşürme, devletin ya da dünyevi otoritenin değil dinî otorite ve anlayışların etki alanındaydı. Osmanlı toplumu gibi çok dinli bir yapıda kürtaj algısı da tek ve bütüncöl değil, farklı dini inanış ve inanç sistemleriyle şekillenen bir niteliğe sahipti.”<sup>930</sup> Fakat Tanzimat’la birlikte ıskat-ı cenin, devletin, aydın zümrenin, ricalin başlıca konuları arasına giren nüfus meselesi boyunca düşünölmeye başlandı. Bu cihetle 1838’den itibaren ıskat-ı cenin yasaklanacak, bu cürmü işleyenler cezalandırılacaktı. Başka konularda bir araya gelemeyecek, birbiriyle hayli çatışmalı gruplar, ıskat-ı ceninin yasaklanmasını savunacaktı. Başlatılan ıskat-ı cenin karşıtı kampanyaya devlet ve kurumlar dışında sultana ve rejime muhalif doktorlar, bilim insanları, politik aktörler, aydınlar, gazeteciler gibi geniş bir zümre tarafından güçlü destek olacaktı.<sup>931</sup> Fakat 19. yüzyıl sonuna doğru, ıskat-ı cenin pratiğinin önüne geçmenin salt

---

ifade etme ve bu sözcelerin ölüm ve acının üstesinden gelmesi için onlar için iktidar talep edebilme hakkına sahip olan, yasal olarak (*statutorily*) tanımlanmış kişiden ayrıştırılmaz. Batı medeniyetinde tıbbın ve doktorların bu statüsü, 18. yüzyılın sonlarında, nüfusun sağlığının sanayi toplumlarının gerektirdiği ekonomik normlardan biri haline gelmesiyle yaşanan dramatik değişimin etkisiyle ortaya çıktı (Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, s. 56).

<sup>929</sup> Foucault, Michel, “Normun Toplumsal Yayılımı”, *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 77-78.

<sup>930</sup> Erkaya Balsoy, Gülhan, *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları*, s. 123.

<sup>931</sup> Age., s. 115; Kürtaj karşıtı hareketi ilk dönemlerinde kürtaja yardımcı olan doktorlar, ebelere yöneliyordu. “1858 ceza yasası çocuğunu düşüren kadını değil, buna yardımcı olan şahısları cezalandırarak kendinden önceki yaklaşımla bir süreklilik içerir. Ancak kürtajın ceza yasasında yer almasıyla paralel olarak 1850’lerin sonundan

yasaklama ve cezalandırmayla olmayacağı anlaşıldı. Nüfus artışını teşvik etmek için belli bir sayıdan fazla çocuğu olan ailelere maddi yardım yapılması karara bağlandı. Yapılacak yardımlar, bölgesel olarak konuşulan dillerde yazılan risalelerle duyuruldu ve ayrıca ıskat-ı cenin, hıfzıssıhha ile ilişkili olarak ele alındı. Risalelerde Kuran'dan yapılan alıntılarla ıskat-ı ceninin dinen yasak olduğu aktarıldı. Böylelikle ıskat-ı ceninin, ahlaki bir söyleme eklemlenerek bir toplumsal norm oluşturulmaya çalışılsa da esas olarak tıbbi bilgiye referansla, ana tema olarak kürtajın sağlığa zararlı olduğu söylemi dolaşıma girdi.<sup>932</sup>

Bu dönemden itibaren Osmanlı düşüncesinde, tıbbi bilgi ve halk sağlığı uygulamasıyla modern iktidar tekniklerinin ilişkisi kurulmaya başlandı. Bu süreçte Osmanlı'nın tıbbi söylem ve halk sağlığı uygulamalarının özgünlüğü, bunları nüfusun medenileştirilmesi, iktidarın toplumsal meşruiyet ihtiyacı ve devletin bekâsı çerçevesinde kullanmasıydı.

Modern sosyal refah ve sağlık kurumları, Abdülhamid rejimine, padişahın iktidarını meşrulaştırmakta kullanabileceği yeni bir siyasi dilin temel öğelerini de sağlamıştır. Bu kurumlar basitçe Abdülhamid'in, ahalinin refahı ve mutluluğu için göstermiş olduğu ilgiyi temsil etmekle kalmamışlardır. Bilakis padişah, bu modern kurumlar aracılığıyla ahaliye, modern bilim ve teknolojinin en son imkânlarıyla hizmet sunmaktaydı. Tıp alanındaki bilimsel ve teknolojik gelişmelerle de donatılmış olarak sosyal yardım, sosyal hizmet ve kamu sağlığı alanları artık iktidarın temsil edildiği ve meşruiyetinin sağlandığı önemli bir alan haline dönüşmüştü. İlim ve terakki üzerine kurulu bu siyasi söylemin, paternalist ve monarşist sosyal refah söylemiyle de eklemlenerek, Abdülhamid rejimine daha geniş bir meşruiyet zemini sağlaması amaçlanmıştır.<sup>933</sup>

Osmanlı, 19. yüzyıl ortalarından itibaren birey ve nüfusun bedenini yönetim stratejilerinin temel ilkesi ve hedefi olarak görmeye başladı. Geleneksel tıp ve uzmanlık, bilimsel tıbbi süreçler dışına itilip denetim altına alındı. Balsoy'un ayrıntılı biçimde tartıştığı üzere, Osmanlı devleti kadın ve erkek bedeni, cinsellik, doğum, kürtaj, kısırlık, delilik gibi öncesinde dahil olmadığı alanlara müdahale etmeye başladı. Hamilelik, kadınların doğal bir deneyimi olmaktan çıkarılıp doktorun kontrolüne bırakıldı. Nüfus politikaları kapsamında kısırlık ve iktidarsızlık, hamilelik ve doğum, cinsellik hem stratejik süreçlere dahil edildi hem de bunlardan

---

itibaren kürtaja bakış açısı da biraz daha farklı ve somut bir zemine kaymaya başlar. Kürtaj yapan kadınları sefahat/sefalet hattında ikiye ayıran yaklaşım ortadan kalkmasa da sefahate yapılan vurgunun yerini daha çok sefalete yapılan vurgu alır ve kadınları öte dünyanın cezalarıyla korkutan bir üslup yerine bu dünyada önerilen yardımlar sayesinde onları kürtajdan vazgeçirmeye yönelik bir politika öne çıkar. (...) 1858 Ceza Kanunnamesi'nin kadınları cezalandırmaktan kaçınmasının anlaşılır bir tarafı vardır. Nüfus artışı sağlanacaksa kadınlar doğurmaya ikna edilmelidir, dolayısıyla tevkif etme ya da başka yöntemlerle cezalandırmanın, doğurganlığı azaltacak bir sebebe dönüşmesinden kaçınılır." Balsoy, *Age.*, s. 130

<sup>932</sup> *Age.*, s. 136-137.

<sup>933</sup> Özbek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)*, s. 199.

istenmeyen bazı pratikler hastalık kategorisine indirgenip normdan sapmaya eklemlendi. Balsoy'a göre nüfusun stratejik bir hedef olmasıyla gebenin bedeni Osmanlı milletine ait kılındı.<sup>934</sup> Genel itibariyle bu süreçle bireylerin bedeni devlet tarafından temellük edilerek Osmanlı milletine ait kılındı. Böylelikle hem nüfusun sağlığı, normalliği, güvenlikleştirilmesi temin edilmeye hem de yönetimin meşruiyeti ve devletin bekâsı sağlanmaya çalışıldı.

### 3.2.3. Biyotıbbi Bilginin Sosyopolitik Alana Bulaşması, Kimliğin Biyotıbbi Tanzimi ve Kürtler

*“Şarkı tanımak lâzım” diyordu.  
Diyordu: “Halk bahçe, biz bahçivanız;  
Ağaçlar gençleşmez aşından yalnız;  
Evela ağacı budamak gerek”<sup>935</sup>*

Osmanlı'da tıbbi ve biyolojik söylem sadece normalleştirme süreçlerine ve nüfus regülasyon stratejilerine değil, ayrıca gündelik düşünceye ve toplumla ilgili söyleme sirayet etti. Bu dönemde nüfusun tıbbileştirilmesiyle paralel biçimde siyasal ve toplumsal alan da biyotıbbi bilgiyle düşünöldü. Biyotıbbi kavram ve söylemler, toplumsal uzamda da benzer bir bilme biçimine tekabül ettiğinden dolayı hakikat olarak kavrandı. Nüfusla ilgili politikaların da nedeni olduğundan biyolojik ve tıbbi söylem ve bu söylemin içerdiği kavramlar mecaz, benzetme, alegori değildi. Bu bilgi, ayrıca, nüfusun bir kimlik altında bütünleşme düzeneklerinden biri olarak işlediğinden, bütünleşemeyen gruplar, organizma olarak ulusal nüfus için bir “maraz” gibi alımlandı. Dolayısıyla ulusun bedenine bulaşmış bu grupların temsiline, sökülüp atılmasına, tedavisine veya yok edilmesine yönelik mantığı biyolojik ve tıbbi bilgi oluşturdu.

Nüfusun biyotıbbi bilgiyle kavranma süreci, medeni ve vahşi/medeni-olmayan söylemiyle birlikte gelişti. Medeniyetin referans grubu Türklükle belirdikçe, diğer Müslüman unsurlar gayrimedeni/vahşi olarak kodlanacak ve Türkleştirilmeleri beklenen birer maraz olarak düşünölecekti. Söz gelimi 1909'da Kürtlerin “yaratılış olarak vahşi bir halk”<sup>936</sup> olduğü düşünölyordu. 20. yüzyılın başında Kazım Karabekir, Dersimlilerin toplumsal yapısının vahşi doğası ve coğrafyasıyla belirlendiğini söylöyordu: “Dersim son derece kayalık, sarp ve şab'ul-mürûr (geçilmesi zor) vahşi yerler olup zer' edilecek (ekilip biçilecek) aksamı ve mer'aları azdır.

<sup>934</sup> Erkaya Balsoy, Gülhan, *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları*, s. 21, 43, 49, 184-185, 207, 225.

<sup>935</sup> Gökalp, Ziya, “Kızılma”, *Kızılma*, Haz. Hikmet Tanyu, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, Ankara, 1976, s. 10.

<sup>936</sup> Uluğ, Naşit Hakkı, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, Kaynak Yay., İstanbul, 2007, s. 161.

Arazinin bu vahşeti Dersim ahalisinin tab'ına (tabiatına) icrây-ı te'sîr ederek hepsini vahşi ve hunhar, insâniyet ve faziletten mahrum bir hale koymuştur.”<sup>937</sup>

Hanioğlu'na göre, Jön Türk hareketi kurulduğu günden itibaren siyaseti, hayatı daha anlaşılır kıldığını düşündüğü bilime (materyalizmi ifade etmek için de kullanıyorlardı) nazaran daha az etkili buldu ve bu hareketin üyelerinin herhangi bir politik doktrine tam olarak angaje olmamasının ve “saf siyaset”e mesafeli kalmasının nedeni buydu. Hareketin kurucuları biyolojik ve toplumsal varlıkların (*entity*) kimyasal ve fiziksel dinamiklerle oluştuğunu düşünürdü. Dolayısıyla organizma gibi işleyen ve üreten bir yapıya evrilme, toplumsal yaşamın temel ereği olmalıydı. Bu zümreye göre, nasıl ki canlı bir organizma olan insan bedenine hastalandığında doktorlar tarafından özel bir tedavi uygulanıyorsa, toplumlar da bir organizma olduğundan hastalıklarından arınması için özel bir tedaviye ihtiyaç duyar. Fakat toplumlar hastalandığında, bireylere tedaviyi yapan doktorun yerine mebus (*lawmaker*), yönetici ve siyasetçi gibi uzmanlara ihtiyaç vardır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin önde gelen kurucularından Ahmet Rıza'ya göre “toplum, salt doğa yasalarından mürekkep kompleks bir organizma” olup toplumsal beden hastalıklarına açıktır. Haliyle toplum ve problemleri, bilimsel yöntemlerle tedavi edilebilir. Toplumsal ve siyasal olanı biyolojik şemalarla düşünme, parti içindeki hesaplaşmalarında “İttihat ve Terakki bünyesinden kangrenli organın kesilmesi” biçimine bürünebiliyordu.<sup>938</sup> Biyotıbbi bilgi sadece siyasal söylem ve mücadeleleri değil toplumun düşünülme biçimini de belirledi. Nitekim Abdullah Cevdet 1911'de, dini toplumsal bedene bulaşmış bir hastalık gibi düşünüyordu.

Din avamın ilmidir, ilm havasın [seçkin zümre] dinidir. Havasın dini olan ilm lâyenkati' [devamlı olarak] genişliyor, yükseliyor iken avamın ilmi olan dinin genişlememesi, yükselmemesi, ilme muvazi [benzer] ve muhâzî [paralel] olarak terakki ve tevsî' etmemesi [genişlememesi] âlem-i İslâmın ve Türkiya'nın maraz-ı aslîsidir. Bu hastalığın ilâcı benzenize dine kıymet-i ilmiye, ilme kudret-i diniye ifaza etmektir [katmaktır].<sup>939</sup>

Bora'ya göre İttihat ve Terakki döneminde sosyal Darwinist bilme biçimiyle kuvvetsizlik ve zayıf beden, ahlaki bir düşüklük gibi görüldü; böylesi fenomenler milletin ve devletin zayıflık göstergeleri ve nedenleri olarak okundu. Tıp biliminden alınan kavramlar ve hastalık isimleri toplumsal alandaki sorunları düşünme çerçevesini belirledi. Haliyle “toplumsal ve milli

<sup>937</sup> Karabekir, Kazım, *Kürt Meselesi*, Haz. Faruk Özerengin, Emre Yay., 12. Baskı, İstanbul, 2004, s. 88.

<sup>938</sup> Hanioğlu, M. Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, s. 208.

<sup>939</sup> Hanioğlu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 328.



sorunların çözümü de bir hıfzıssıhha faaliyeti gibi tahayyül edilecek, urları kesip atmak, cerahat akıtmak kabilinden tıbbi ve bilhassa cerrahi mecazlarla konuşulacaktı.”<sup>940</sup> Mardin, devlet işlerini doktor-hasta ikiliği içinde düşündüğünü ifade ettiği materyalist-Darwinist düşünceye sahip bu zümreye, “içtimaî tabip” diyor ve “devlet ‘hasta’ysa, devlet adamı hastayı iyileştirecektir” formülünün düşüncelerini karşıladığını söylüyor.<sup>941</sup>

Bilhassa II. Meşrutiyet sonrasında medeni vatandaş tasarımı, “beden-akıl-ruh” çerçevesinde inşa edildi. Beden hem nüfusun hem de bireylerin “sağlıklı yaşamını” kapsardı. Bu dönemde “sağlıklı beden ve ruh” yeni ve medeni Osmanlı vatandaşının “kurucu unsuru” olarak tasarlandı. Batı deneyimine paralel biçimde tıbbileştirme ve sağlıklılaştırma söylemi, nüfusun ıslahı için bir düzenek olarak işletildi. Bu düşüncede birey de kendi bedenine ve sağlığına karşı sorumluyken, devlet ise nüfus ölçeğinde sağlıktan sorumlu sayıldı.<sup>942</sup> Osmanlı sürekli bir savaş tehdidi hissettiği için de nüfusun bedensel güçlerinin yükseltilmesini hedefliyordu. Nüfusun her an savaşabilecek sağlık düzeyi ve güce sahip olmasına dair stratejik hedeflerin belirlenmesi, Balkan Savaşları sırasında Osmanlı ordusunun yaşadığı yenilgiden kaynaklandı. Yunan ve Bulgar askerleri Osmanlı askerlerine kıyasla daha iyi savaşmış ve galip gelmişti. Aydın ve rical arasında bu komşu devletlerin askerlerinin daha sağlıklı ve üstün bedensel güçleriyle Osmanlı’yı yendiği düşünülürdü.<sup>943</sup>

Balkan Savaşları’ndan sonra nüfusa yönelik tıbbi stratejiler, kimlik politikalarıyla birlikte işletildi. 19. yüzyılda nüfus politikalarının temel hedefi ve makbul grubu Müslüman tebaa ile belirleniyorken,<sup>944</sup> Balkan Savaşları’ndan sonra Müslüman nüfus yerini Türklere (Türk-Müslüman) bıraktı. 1913’te sağlığa yönelik programdan, siyasal ve sosyal nedenlerle “nicelik ve nitelik” (kemiyyet ve keyfiyyet) olarak geri kalmış Türk ırkının güçlendirilmesi anlaşılıyordu: “Türklüğün mesail-i hayatiyyesine [hayati meselelerine] temas eden umur ile iştilal ederek halen Türklüğü mahv ve inkırazdan [yok olmaktan] kurtarmak ve istikbalen ecdadımız gibi sağlam ve kalabalık feyyaz [bereketli] bir nesil, vatanını, hukukunu, namusunu, mefahirini korumak için ancak kendi kuvvetine istinad eder [dayanan] bir Türk nesli vücuda

<sup>940</sup> Bora, Tanıl, *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, s. 40.

<sup>941</sup> Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 18-19, 165.

<sup>942</sup> Üstel, Füsün, *“Makbul Vatandaş”ın Peşinde II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, s. 74-75.

<sup>943</sup> Akın, Yiğit, *Gürbüz ve Yavuz Evlatlar: Erken Cumhuriyet’te Beden Terbiyesi ve Spor*, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2018, s. 132; 1913’te Ethem Nejat bu durumu şöyle açıklıyordu: “Askerimiz pek zayıf ve kuvvetsiz değil miydi? Kim inkar edebilir? Bunu yalnız savaşla değil, barış zamanında da görmeli ve acımalıyız. Köy köy geziniz, kötü beslenme, sağlığı korumaya dikkat etmeme, frengi, cilt ve akciğer hastalıkları etkisi altında inleyen sefil Türk toplumunu görünüz!...”; Age., s. 132.

<sup>944</sup> Erkaya Balsoy, Gülhan, *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları*, s. 20.

getirmektir.”<sup>945</sup> Nitekim 1914'lere gelindiğinde “Türk'ün marûz olduğu sefâletleri gidermek, onu dûcâr olduğu [yakalandığı] hastalıklardan kurtararak zinde ve faal bir hale koymak”, sağlıklı kılmak, çoğalmasını sağlamak, üretim sürecine dahil etmek, eğitmek ve böylelikle vatani için savaşmaya (*cidal*) ve rekabete hazır hale getirmek temel amaç oldu.<sup>946</sup>

Osmanlı'da gelişen biyotıbbi bilgi, Cumhuriyet döneminde de devam edip nüfusa yönelik söylem ve pratiklerin en önemli referans kaynaklarından birini oluşturdu. Bu bilgi, Cumhuriyet döneminde devletin Kürt nüfusla ilgili söylem ve pratiğini temel çerçevelerinden birini oluşturdu. Böylelikle toplumsal ve siyasal meseleler tıbbi bir hastalık olarak kodlandı ve buna göre pozitif/tıbbi kesinlikte (tedavi veya cerrahi operasyon) çözüm geliştirilmeye başlandı. 1925'in sonunda “Dersim'i incelemekle görevlendirilen” İçişleri Bakanlığı'nda müfettiş olan Hamdi Bey, “Dersim Cumhuriyet için bir çıbandır, bu çıban üzerinde kati bir ameliyat yapılmalıdır”<sup>947</sup> diyordu. Çıban kavramı Kürtler söz konusu olduğunda benimsendiğinden, 1928'de Türk Ocakları kongresinde Kürt meselesi “Şark'taki çıban” olarak ifade edildi.<sup>948</sup> Kürt nüfusun sorun olarak görülen pratik ve varlık biçimlerine yönelik cari ve muhtemel devlet müdahaleleri “ne bir isyan, ne de buna benzer anormal bir haldir. Arasına had nöbetlerle tepen, müzmin bir hastalığı kökünden gidermek”<sup>949</sup> biçiminde düşünöldü. Bora'ya göre kuruluş döneminde Türkiye'deki milliyetçi söylemin kavramsal çerçevesi ve düşünsel evreni, tıbbi bilgidenden beslendi. “Yeni Türkiye'de tıbbi mecazların reaksiyoner kullanımı, biyopolitik bir çerçeveye yerleşti. Milliyetçi biyopolitikanın sacayağını, nüfus artışı, öjenizm ve beden terbiyesi oluşturuyordu.”<sup>950</sup>

1926'da Türk Ocakları Üçüncü Kurultayı'nda “Kürdün lisanı, târihi, anânesi olmadıktan sonra ve yalnız bol bol vahşeti olduktan sonra Kürdü temsil [asimile] etmenin ne ehemmiyeti var. Kürtler gayet kolay temsil edilebilirler. Elverir ki biz çalışabilelim” deniliyor ve bunun için Türk Ocakları'nın içişleri, milli eğitim ve sağlık bakanlıklarıyla çalışması gerektiği vurgulanıyordu.<sup>951</sup> Osmanlı'da başlayan biyotıbbi düşünce, Cumhuriyet'le bir devlet mantığına evirilip Kürt nüfusun regölasyonunda kullanıldı. 1934'teki İskân Kanunu için “memleketin en

---

<sup>945</sup> Akın, Yiğit, *Gürbüz ve Yavuz Evlatlar: Erken Cumhuriyet'te Beden Terbiyesi ve Spor*, s. 95-96.

<sup>946</sup> Üstel, Füsün, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1921)*, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2004, s. 79.

<sup>947</sup> Uluğ, Naşit Hakkı, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, s. 169; Beşikçi, İsmail, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi: Bilim Yöntemi ve Türkiye'deki Uygulama 4*, s. 50-51.

<sup>948</sup> Bora, Tanıl, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, s. 226-227.

<sup>949</sup> Beşikçi, İsmail, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi: Bilim Yöntemi ve Türkiye'deki Uygulama 4*, s. 90.

<sup>950</sup> Bora, Tanıl, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, s. 227.

<sup>951</sup> Üstel, Füsün, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1921)*, s. 202-203.

büyük derdine ve en derin yarasına neşter vurmuş, hastalığı bütün çıplaklığı ile ortaya çıkarmış ve tam devasını araştırmıştır”<sup>952</sup> deniyordu. Kürt nüfus, bilhassa Şeyh Said İsyanı sonrasında bir tekinsizlik kaynağı olarak görüldü. 1930’ların başlarında gelindiğinde ise en büyük sorun Dersim’le belirlendi: “Ya Dersim taşarsa?.. O zaman Dersim, büyük bir bela selidir, etrafa bir kurt sürüsü, bir sırtlan sürüsü yayılır. Ne mal ne hayat; o hiçbir şey tanımaz. Vurur, keser, kırar, parçalar, yüklenir ve geri döner.”<sup>953</sup>

1937’de Y. Mazhar Âren Dersim için “bu yara tekrar açılmıştır. Ufunetlerini saçıyor” diyor; çürüyen ve etrafa koku yayan bu yaranın, etrafa bulaşma ihtimalinden dolayı tedavisini zorunlu görüyordu.<sup>954</sup> Haliyle “içtimaî tabip” devlet ve ricalin görevi, toplumsal yaraları iyileştirmek olduğundan, çürüdüğü iyice anlaşılan hastalıklı bölgeyi, organizmaya daha fazla yayılmadan kesip atmaktı. Osmanlı döneminde iyileştirilemeyen bu hastalık, daha medeni olan Cumhuriyet’le tedavi edilebilirdi. Falih Rıfkı Atay, 1935’te Ulus gazetesine yazdığı baş yazıda, artık söz konusu olanın tenkil değil tedavi olduğunu söylüyordu: “1871’den beri bu yurt parçası üzerine 11 askeri harekât yapılmıştır. Ne idare, ne adliye, ne de kültür bakımından hiçbir tedavi yapılmamıştır. Cumhuriyet hükümeti adet ve ananesi olduğu üzere, tenkil değil tedavi tedbirleri almaktadır.”<sup>955</sup> Keza 17 Haziran 1937’de Tan gazetesindeki bir haberde “Dersim hastalığını kan dökmeden tedavi için büyük bir sabır gösterilmiş ve elden gelen her şey yapılmış”<sup>956</sup> olduğu yazılıyordu. Cumhuriyet için devletin selameti söz konusu olduğundan, Kürt meselesi cerrahi operasyonu gerektiren bir hastalık gibi görüldü ve yapılan müdahaleler nihai çözümü hedefledi. Nüfusun biyotıbbi kavranışı ve öjenik düşünce, sadece Kürtleri hedeflemiyor, ayrıca tıbbi “anormal”lere doğru da genişliyordu.

İrk istifasında [saflaştırma, seleksiyon] nesil yetiştireceklerin sağlam ve asîl olması esastır. Nüfus artması mühim bir siyaset sayılır. Fakat o nüfusun işe yarar olması istenir, yoksa delileri, düşkünleri, yurtlarını, ceza evlerini dolduracak ve cemiyete yük olacak biçareleri çoğaltmakla memleket şenlenmez. Mecnunlar, bilhassa yarısına yakın kısmını teşkil eden mütereddiler [dejenereler] azalırsa dünya cennete döner. Ceza evleri, deli yurdları boşanır, ne ihtilâl, ne de harp... yazık ki bunlar azalmıyor. [...] Hele yarım akıllılar, herkes gibi kanunî bir hakka malik olduğu için cemiyetin rahatını bozacak suçları pervasız yapıyor, bizi onların şerrinden bimarhaneler de koruyamıyor, çünkü mütereddi [soysuz] cemiyetler bunlara

<sup>952</sup> Beşikçi, İsmail, *Kürtlerin “Mecburi İskân”ı*, s. 167.

<sup>953</sup> Uluğ, Naşit Hakkı, *Derebeyi ve Dersim*, s. 19-20.

<sup>954</sup> *Cumhuriyet*, 29 Haziran 1937, s. 1; Baran, Taha, *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*, s. 104; Beşikçi, İsmail, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi: Bilim Yöntemi ve Türkiye’deki Uygulama 4*, s. 93.

<sup>955</sup> Beşikçi, İsmail, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi: Bilim Yöntemi ve Türkiye’deki Uygulama 4*, s. 90.

<sup>956</sup> Baran, Taha, *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*, s. 60.

tahammül ediyor, hatta arkalarından koşuyor mecnunane kaprislerine âlet oluyor.<sup>957</sup>

Toplumun tıbbi kavram ve şemalarla düşünme biçimine (ve böyle öjenist söylemler), aynı dönemlerde Avrupa'da da sıklıkla karşılaşıyordu. 1973'te Nobel Ödülünü alan zoolog Konrad Zacharias Lorenz 1940'ta "öldürücü tümörler karşısında bünyenin sağlığı için alınması gereken önlemler ile sakat yapılarından dolayı asosyalleşen bireyler karşısında ulusun sağlığını korumak için alınacak önlemler arasında kesin bir benzeşme var"<sup>958</sup> diyordu. Biyotıbbi bilginin toplumsallaşması, toplumun bilme biçimi ve hakikati olması sadece iktidarın söylem ve pratiğini toplumsal olarak anlaşılır kılmaz, ayrıca toplumsal rızayı da üretir. 17 Haziran 1937'de Yunus Nadi'nin Cumhuriyet gazetesinde "Tunceli vilâyetimizin ıslahı ve medenileştirilmesi" başlıklı makalesi, ilerleyen bölümlerde tartışılacak Osmanlı'dan Cumhuriyet'e biyoiktidarın çekirdek (*core*) teması olan medenileştirme ve ötekisi vahşi(yet) söylemiyle ekleniyordu. Böylelikle yapılan harekâtın rasyonalizasyonu sağlanıyor ve toplumsal rıza üretilmeye çalışılıyordu.

Vilayetin adını değiştirmekle işe başlayan program yakın zamanlara kadar Dersim diye ikide bir nükseden *yarayı radikal bir tedavi ile ortadan kaldırıp atmak* için o dağlık *vahşi* bölgede ümran ve *medeniyet* tesis etmek kararının tafsilat ve tatbikatından ibarettir.<sup>959</sup>

19 Temmuz 1930'da Cumhuriyet gazetesinde Ağrı İsyanı dolayısıyla çıkan bir yazıda, Türkiye biyopolitğinin temel temaları olan medeniyet ve karşıtı aşiret/göçebe/vahşiyet hali, bahçe ve bahçenin zararlısı çekirgelerle ilişkilendiriliyordu.

Kürtler, buraları çekirge hücumuna uğramış tarla gibi harap etmişlerdir (...) Dicle membalarında seyyar [göçebe] bir hayat geçiren bu Kürt'ler buraları istila ile memleketi çekirge hücumuna uğramış bir tarla gibi harap etmişlerdir. O harabiyet pek derindir, pek acıklı olarak devam eylemektedir (...) Gürcistan hududunda, Ardahan'ın otlaklarında, hatta yalnız Çam geçidinde bile bunları aynı vahşi hissiyatla, kaba ahlakla aynı cemiyet teşkilatı ile görmekteyiz- bunlar tıpkı Ermeni'leri andıran içtimai bir seciye [tabiat] gösteriyorlar (...) Şu farkla ki Ermeniler medinelere [şehirlere] Kürtler dağlara köklenmektedirler. Bunlar ayrikotu gibi sardıkları toprakta intişar eder [yayılır] fakat bastıkları yere zarar verir

<sup>957</sup> Uzman, Mazhar Osman, *Tababeti Ruhiye*, İstanbul Üniversitesi Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1941, s. 227.

<sup>958</sup> Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 44.

<sup>959</sup> Baran, Taha, *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*, s. 79, [vurgular bana aittir].

mahlûklardır. Birçok yerlere hastalık sirayet eder gibi sonradan yerleşmiş ve asli ahalisini- aşiret teşkilatındaki kuvvet sayesinde- körletmişlerdir.<sup>960</sup>

Bahçe ve bahçıvanlık söylemiyle modern devlet arasında doğrudan bir ilişki bulunur. Modern kültürü “bir bahçe kültürü”<sup>961</sup> olarak ifade eden Zygmunt Bauman modern devleti ise bahçıvan duruşuna sahip, “bahçeci bir devlet” olarak tanımlar. Buna göre modern devlet bahçıvan olarak, bahçede istendik bitkilere (beslenen, özenle çoğaltılan faydalı bitkiler) zarar veren nüfusun yabancı ve terbiye edilmemiş unsurlarını gayrimeşru, yok edilebilir ve kökünden sökülüp atılabilir ilan etme ve buna göre muamele etme rasyonelitesine/kurucu mantığına sahiptir.<sup>962</sup> Modern devlet, moderniteye içkin rasyonellikle tasarlanıp sürdürülen yönetim mantığı sonucu, toplumla bir bahçıvanın bahçeyle kurduğu ilişkiye benzer biçimde ilgilenir. Haliyle modern devletler, bahçeye dönüştürülen toplumlarda yabancı otların denklere sayılan ve düzene uymayan insanlar ve nüfus gruplarına yönelir.<sup>963</sup> 1930’da Nazilerin iktidarında Tarım Bakanı olacak olan R. W. Darré şöyle yazıyordu: “Bir bahçedeki bitkileri kendi haline bırakan kişi bir süre sonra şaşkınlıkla görecektir ki, bahçeyi yabancı otlar kaplamış, bitkilerin temel özellikleri bile değişmiş.”<sup>964</sup>

Modern devletlerin nüfusla ilgili söylemlerinde, sıklıkla, bahçecilikle ilgili kavramlar ve tıbbi alandan alınan hastalık örnekleri birlikte kullanılır. Bauman’a göre nasıl ki bahçedeki bitkiler veya canlı organizmalar tek başına bırakılmayacak kadar önemli risklere açıksa, iktidar süreçlerine dahil edilen nüfusun düzenlemesi ve bakımı da nüfusun ve tabii ki devletin devamı için hayatidir. Hitler’in söylemlerine bulaşan kavramlar çoğu kez hastalık, enfeksiyon, haşere ve zararlı istilası, hastalıklı organların kokması, çürüme, salgın gibi ifadelerden oluşurdu. Bu söylemlere göre önlem alınmadığında, nüfus ve bireyler “yabancı otlar tarafından yutulur ya da kanserli dokuların istilasına uğrarlardı. Bahçecilik ve tıp, aynı etkinliğin, yani *yaşamayı ve gelişmesi uygun görülen yararlı öğeleri, yok edilmesi gereken zararlı ve öldürücülerden ayırdetme ve ayırma* işinin farklı biçimleriydi.”<sup>965</sup>

---

<sup>960</sup> Karaosman, Nevcihan, *Doğa, Toplum ve Modern Devlet: Erken Cumhuriyet Dönemine Yeniden Bakmak*, Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Ankara, 2015, s. 97.

<sup>961</sup> Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, Çev. Suha Sertabiboğlu, Sarmal Yay., İstanbul, 2007, s. 125.

<sup>962</sup> Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 34.

<sup>963</sup> Bauman, Zygmunt, *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, Çev. F. Doruk Ergun, Say Yay., İstanbul, 2013, s. 48-49.

<sup>964</sup> Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 42; Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 151.

<sup>965</sup> Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 100-101.

Nitekim örneklerin çoğu Nazi Almanya'sından veya o dönemdeki öjenist akımdan alınsa da bu fikirler sadece Yahudileri hedeflemedi. Daha iyi bir ifadeyle, bu fikirler dönemin epistemesi ve evrensel bilme biçiminden dolayımlandı. Bauman'ın da aktardığı gibi biyotıbbi söylem kategorisindeki bahçecilik ve tıp teknikleriyle toplum mühendisliğinin savunucuları arasında Nazi iktidarı döneminde Almanya'da yaşayan Yahudiler de bulunurdu. 1935'te bile, ırk hijyeni (*racial hygiene*) alanın kurucularından Ernst Rüdin'in öğrencisi psikiyatrist Franz Josef Kallmann, Yahudi olduğu için üniversiteden azledilmeden bir yıl önce, nüfusun sağlığı ve artışı için "anormal şizofren geni" taşıyanların kısırlaştırılmasını öneriyordu.<sup>966</sup>

Osmanlı'da da tıbbi bakış öjenist bir kaygıya dönüşecekti. Mazhar Osman'a göre kalıtım yoluyla fizyolojik özellikler çocuklara ve sonraki nesle geçiyor. Sağlıklı nesiller ve nüfusun kalıtımı dikkatli bir öjenik strateji ve düzenlemeyle garantiye alınabilirdi. Haliyle öjenistler "dünyayı dolduran, aptalların, sar' alıların, delilerin, yarım akıllıların neslini kurutmayı günün en büyük fenni vazifelerinden biri saymışlar[dı]." Kalıtım gereği, anne babası akıllı olan çocuk akıllı olmalıydı. Fakat "veraset kaidelerine aykırı" doğumlar olduğunda, ebeveynlerin bazı davranışlarıyla kanlarını "tereddi" (soysuzlaşma, dejenere) ettiği düşünülürdü. "Ana babanın içkiye alışması, babanın frengi olması, ananın vereme yakalanması çocuğun 'tabiî olmasına' engel olur böyle bir çocuk 'dejenere' olacak ve soy aktarımını, neslin devamını, haliyle sağlıklı nüfusu tehdit edecekti.<sup>967</sup>

Nüfusun biyotıbbi düzeneklerle sorunsallaştırması, ayrıca toplumun ahlaki bir düzeneğin nesnesi yapılmasını da içerir. Ahlaki düzenek, bireylerin biyotıbbi bilgiden mülhem söylemi hakikat görmesi ve ayrıca bizzat biyotıbbi söylemin kendisinin ahlaki bir hakikat olarak dolaşımında olmasını kapsar. Nihayetinde bütün bilimsel iddialı söylemler gibi biyotıbbi söylem, doğru olduğu varsayıldığından bireyler tarafından hakikat olarak kavranır. Söz gelimi Osmanlı'da 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra kampanyaya dönüşen kürtaj karşıtı söyleme rağmen, dönemin nüfus stratejileri bağlamında söz konusu olan kürtaj uygulanmasındaki bir artış değil bizzat kürtajın görünürlüğüydü.<sup>968</sup> Böylelikle kürtaj karşıtı kampanya, kürtajı sorunsallaştırarak nüfus içinde ahlaki bir normativite inşa edip azalan nüfusu artırmaya yönelik bir araç gibi işletildi.

---

<sup>966</sup> Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 44.

<sup>967</sup> Kılıç, Rüya, *Deliler ve Doktorları: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Delilik*, s. 122; Mazhar Osman'ın ırk dejenereasyonu ile ilgili daha ayrıntılı fikirleri için bkz. Uzman, Mazhar Osman, *Tababeti Ruhiye*, s. 214-227.

<sup>968</sup> Erkaya Balsoy, Gülhan, *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları*, s. 121.

Son dönem Osmanlı'da başlayıp Cumhuriyet'le devam eden alkol karşıtı mücadele de benzer bir seyir izledi. Alkol kullanımı, 19. yüzyıl sonu ve özellikle 20. yüzyıl başlarından itibaren Avrupa'da da nüfusun sağlığına ve ahlaki kontrolüne karşı bir tehlike olarak görüldüğünden, alkol karşıtı kampanyalarla azaltılmaya çalışıldı. Nitekim alkol, ikili bir itiraz zeminiyle sorunsallaştırıldı. Evvela dönemin öjenist düşüncesinde alkol, nüfus ve yeni nesiller için tıbbi bir tehditti. Ayrıca ahlaki bir dejenerasyon kaynağı ve toplumsal bir asayişsizlik riskiydi. Osmanlı'da da aynı dönemde, İslami düşüncedeki geleneksel alkol karşıtı tutum biyotıbbi ve psikiyatrik mahiyetteki bir söyleme evirildi. Bu dönemde Türkiye'de yaygın biçimde kabul gören düşüncede alkol üremeyi durduran, mevcut ve müstakbel nüfusun sağlığını bozan, nüfus artışını engelleyen, ırk dejenerasyonuna neden olan bir maddeydi. Bunun dışında, esas olarak alkol karşıtı söylem, toplumsal bir norm inşa aracına ve nüfus politikasına dönüştürüldü. Alkol karşıtı söylem, nüfus ve bireylerin "yüksek dejenere" ve "ahlak hastası" olmamasını murat etti.<sup>969</sup>

Biyotıbbi söylemin ahlaki bir düzenek işlevine bürünme deneyimini frengi karşıtı mücadeleden de görebiliriz. Osmanlı, ortaya çıktığından itibaren zührevi bir hastalık olarak kodlanan frengi (sifilis) hastalığını, 1879 ve 1915'te çıkardığı nizamnamelerle kontrol etmeye çalıştı. Bu nizamnamelerle frengiye yakalanan, yakalanma riski taşıyan ve yayma ihtimali yüksek görülen genelev çalışanı kadınların sürekli olarak kontrol edilmesine ve hastalığa yakalananların tespit edilmesine çalışıldı. 1921 yılında yapılan düzenlemeyle frengi, salt bir zührevi hastalık kategorisinden, tedricen nüfus sorunu olarak kavranmaya başlandı ve akabinde, ahlaki bir bağlamla nüfusun düzenlenmesinin düzeneklerinden biri olarak kullanıldı. Keza Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde, istatistiksel olarak frengi kaynaklı ölüm oranları, diğer hastalıklarla karşılaştırılamayacak kadar düşük seyretmesine karşın, bu hastalık cinsellikle ve nüfusun çoğalmasıyla ilişkili bir düzenek olarak işlev gördü ve ahlaki bir söylemle nüfusun düzenlenme araçlarından biri olarak kullanıldı.<sup>970</sup>

Nüfus ölçeğinde tıbbi denetimlerin başlaması, gündelik hayatın tıbbileştirilmesi ve tıbbi bilginin kamusal bir hakikat olması delilik, cinsellik ve alkol gibi üç önemli alanın tıbbi söylem tarafından kuşatılmasına neden oldu. Son dönem Osmanlı'dan Cumhuriyet'e, ahlaki ve

---

<sup>969</sup> Arpacı, Murat, "Sağlam Nesiller ya da Dejenerasyon Türkiye de Alkol Karşıtı Düşünce ve Hareket (1910-1950)", *Toplum ve Bilim*, Sayı 134, 2015, s. 31-32, 52.

<sup>970</sup> Arpacı, Murat, "Hastalık, Ulus ve Felaket: Türkiye'de Frengiyle Mücadele (1920-1950)", *Toplum ve Bilim*, Sayı 130, 2014, s. 62-64, 65-66, 69-78.

normalleştirici bir düzenek işlevi gören tıbbi bilginin beden ve nüfus politikalarını şekillendirmesi, hastalık söylemi üzerinden sorunsallaştırılan bu üç alan üzerinden gerçekleşti.<sup>971</sup> Bilhassa delilik üzerine ve delilik nesneleştirilerek üretilen bilgi, söylem ve pratikler akli ve rasyonel olanı yeniden inşaya yönelik bir hareketti. Delilik son dönem Osmanlı'dan itibaren, temel olarak, toplumsal bir normalleştirme düzeneği olarak işlese de büyük oranda siyasal alanın söylemsel hattını ve bilme biçimini de belirledi. Ayrıca, akıl sahibi ve rasyonel olmayan toplumsal gruplara yönelik söylem ve pratiği besledi.

### **3.2.4. Akıl Gibi En Büyük Nimetini Kaybedenler veya Hiç Sahip Ol(a)mayanlar: Normalin Akli İnşası ve Deliliğin Sosyal Topolojisi**

*“Akıl hastaların miktarı bir memlekette medeniyetin terakkisile mütenasiptir.”<sup>972</sup>*

Yukarıdaki sözün sahibi ve Türkiye’de psikiyatrinin kurucularından Mazhar Osman, devamında, “tabii yaşayan halkla fikir hayatı yaşayanlar arasında” farklar bulunduğunu, “akıl hastalıklarının bazısı[nın] cahil ahalide” veya tabii hayat yaşayan halklarda daha az görüldüğünü söylüyordu. Osman’a göre, sorunlarına rağmen “medeniyetin tebabeti ruhiyeye, ruhun selametine kazandırdığı şeyler de yok değil... Beden ve beyin hijyeni çok tekamül etmişti [gelişmişti].”<sup>973</sup> Osmanlı’da medeni ve güvenli nüfus yaratma sürecinin önemli araçlarından biri de kendi ediminden sorumlu olan, kendini akli biçimde kontrol eden ve norma uyan birey ve sosyallikti. Bunun yollarından biri de psikiyatri biliminin ve söyleminin toplumsallaşması ve delilik deneyiminin sorunsallaştırılmasıydı. Evvela deliliği sorunsallaştıran bilim dalı olan psikiyatrinin Osmanlı’ya tercümesinin “akliye ve asabiye” veya “akliye” olması, modern dönemde delilik deneyiminin akıl karşısında konumlandırılmasının Osmanlı’da anlaşılma biçiminin apaçıklığını gösteriyor. Akıl/rasyonelin bir üst değer olduğu Osmanlı 19. yüzyılında, bir tıp dalı olarak beliren akliye ve asabiye, aklın gücünü muhafaza etmeye, tahkim etmeye ve aklın söylem ve pratik üretme gücünü korumaya yönelik bir hareket işlevi gördü. Aklın mutlaklık vasfı, Cumhuriyet’le de devam etti ve akla sahip olan ve olmayan kategorisi toplumsal gruplara doğru genişleyen bir yorumlamaya dönüştü. Cumhuriyet değerlerine, ürettiği bilgiye farklı bir

<sup>971</sup> Arpacı, Murat, *Modernleşen Türkiye’de Beden ve Nüfus Politikaları: Hıfzıssıhha, Terbiye, Öjeni*, s. 74-75.

<sup>972</sup> Uzman, Mazhar Osman, *Tababeti Ruhiye*, s. 254.

<sup>973</sup> Age., s. 260-261.



konum alan, öyle bir halde olan grup ve bireyler akıl-olmayan biçimde kodlandı ve bu kodlanmaya göre bir dizi söylem ve pratiğin nesnesi oldu.

Bilhassa II. Meşrutiyet sonrasında yurttaşı “aynı zamanda davranışlarını aklın rehberliğinde düzenleyen birey” temasıyla tanımlayan düşünce öne çıktı. Bu minvalde birey, dini bir buyrukla değil akılla kendi normalini ve ahlaki yörüngesini belirleyendi. Bu düşüncede birey, kuralı dışsal bir öğretiyle değil rasyonel bir süreçle değerlendirip uyguladığından, özgürleşebilir. Böylelikle doğru veya yanlışın çerçevesi, dini inancın günah ve sevap ölçüsüyle belirlenmeyecekti. Birey, kendi kontrolünü ve böylelikle edimini rasyonel ve ahlaki bir çerçevede değerlendirendi.<sup>974</sup> Bu düşünce, Cumhuriyet döneminde devlet gibi bir kurumsal bünyeye eklenerek ve/veya merkezî bir kurumsallık içine dahil olarak, nüfus regülasyonun temel araçlarından oldu. Cumhuriyet’in belirlediği vatandaşlık ideali dışındaki birey ve gruplar, delilik/akıl-olmayan statüsünde değerlendirildi. 21 Eylül 1937’de Seyit Rıza’nın mahkemede söylediği iddia edilen bir gazete haberi delilik söylemini merkezine alıyordu: “Seyit Rıza: ‘Ben delinin biriyim Cumhuriyet hükümetine karşı olmak kim ben kim. Beni tımarhaneye götürün kardeşler’ demeye başlamıştır.”<sup>975</sup> Aktarılan sözleri Seyit Rıza’nın söyleyip söylemediği kesin değil. Zira dönemin gazetelerinde isyancıların “dilinden”, isyanla biraz da olsa aşınan, Cumhuriyet’in sembolik iktidarını yeniden tesis ve tahkim etmeye çalışan haberler bulunurdu. Buna rağmen, burada ilginç olan, Seyit Rıza’nın kalkıştığı isyanın akıldan yoksunluk biçiminde sunulması, isyan eyleminin delilikle özdeşleştirilmesiydi. Seyit Rıza bu sözleri gerçekten söylediye, muhtemel bir cezadan kurtulmak için akılı temsil eden Cumhuriyet karşısında deliliğe sığınarak eylemini tedavi edilebilir bir patolojiye (tıbbileştirmeye) sığdırarak cezadan kurtulmaya çalıştı. Fakat bu sözler gazetenin uydurmasıysa, gazete akılı temsil eden Cumhuriyet’e karşı isyan edimini delilik dışındaki bir çerçeveye sığdıramadı. Gazete, akılı temsil eden Cumhuriyet’in isyanla aşınan sembolik iktidarını, bizzat isyancının kendi deliliğini ifade ettiği sözlerle yeniden tesis ve tahkim etmeye çalıştı. Mantık basitti: İsyancılar cahil/tabîî hayat yaşayan bir halk olarak deliliği/akıldan yoksunluğu, Cumhuriyet ise akılı/rasyoneli temsil ediyordu. İsyancı, gayrimedeni olduğundan rasyonel ve özgür bir birey sayılamazdı. Haliyle isyancılar, özgür iradeleriyle değil medeni-olmayan içtimai bilinç ve irrasyonel motivasyonla hareket etti.

---

<sup>974</sup> Üstel, Füsun, “Makbul Vatandaş”ın Peşinde II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, s. 78.

<sup>975</sup> Baran, Taha, 1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim, s. 75.

Yeni kurulan Cumhuriyet için Kürtlerin böyle bir temsilinin cevap verdiği ihtiyaç “medeniyetin iyiden iyiye fetişleştiği bu yıllarda, Türk seçkinlerinin Kürt tasavvuru kendi modern kimliklerini tarif etmek için çok uygun bir araç”<sup>976</sup> vasfı taşımasıydı. Benzer biçimde Nazan Maksudyan’a göre de “Türk ırkının üstünlüğünün bir diğer ‘sağlaması’ Anadolu’daki farklı halklarla Türkleri karşılaştırarak yapılmıştı.”<sup>977</sup> 1937-38’de yazılı basının Dersim’i, bölge halkını ve harekâtı sunuş biçimini tartışan Taha Baran, “Dersim’e karşı hükümet ‘akıllı’, ‘medeni’, ‘güçlü’, ‘şefkatli’ ve ‘imar edici’ olarak temsil edilmektedir”<sup>978</sup> diyor. Edward Said, Batı bilincini imkân dahilinde kılan temel koşulun, Şark diye bir şeyin tespit edilmesi, bir temsil sistemine indirgenmesi ve böylelikle Batı bilincinde kurulması olduğunu söyler.<sup>979</sup> Nihayetinde “verili bir toplumu az gelişmiş diye tarif ettiğimizde toplumun *ne olduğunu* değil *ne olmadığını* söyleriz.”<sup>980</sup>

Cumhuriyet’in bir üst değer olarak gördüğü medeniyet, en temel anlamını rasyonel/akıl üzerinden buldu. Medeniyet dispozitifini sadece Kürtler gibi gayrimedeni halkları değil Türkleri de hedefledi. Çünkü akıl ile akıl-olmayan arasında bir koşul ilişkisi bulunur. Kürtlerin akıl-olmayan söylemine hapsedilmesi, bir yanı sıra Türkleri akıl/rasyonel olana bir tür çağırma hareketiydi. Nihayetinde ötekini söylemsel olarak inşa edimi, sadece söylemin nesnesini (inşa edileni) değil ayrıca söylemin öznesini (inşayı gerçekleştireni) de kurmaktadır. Aynı zamanda söylemin öznesinin tahayyülünü ve kendiyile ilgili algısını gösterir. Geç Osmanlı’dan Cumhuriyet’e medenileşme dispozitifini önemli oranda akıl/rasyonel olan üzerinden çalıştığından, gayrimedeni görülen unsurlar ve bilhassa Kürtler gibi medeniliğe temsil edilemeyen gruplar, akıl-olmayan sınırındaki bir söylemin nesnesi yapıldı. Cumhuriyet döneminde makbulün, normalin ve toplumsal rızanın akıl üzerinden işlemesi, Osmanlı’dan başlayan bir tarihselliğe sahip olup Batı geleneğine benzer bir seyir izledi.

Foucault “Klasik Çağda Deliliğin Tarihi” kitabında moderniteyle birlikte, eskiden cüzzamlıların yaşadığı dışlanmaya benzer biçimde “kovma oyunları[nın] garip bir aynılık içinde

---

<sup>976</sup> Türkeş, A. Ömer, “Millî Edebiyattan Milliyetçi Romanlara”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 4, Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2008, s. 811.

<sup>977</sup> Maksudyan devamında, “burada üstü örtük de olsa, yeni kurulan devletin çatısı altında yaşayan halklar arasında Türklerin en mükemmel ve yetkin insan grubu olduğu, bu yüzden de Cumhuriyetin hem kurucu hem de yönetici unsuru olmaları gerektiği iddia ediliyordu. Daha önce de değindiğimiz ‘hâkim olan Türk ırkı,’ ya da ‘memleketin efendisi olan Türk,’ gibi ifadeler de düşünüldüğünde Türk ırkının ‘asli unsur’ olarak kurgulandığını söyleyebiliriz,” diyor; bkz. Maksudyan, Nazan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi (1925-1939)*, Metis Yay., İstanbul, 2005, s. 169.

<sup>978</sup> Baran, Taha, *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*, s. 56.

<sup>979</sup> Said, Edward W., *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, Çev. Berna Ülner, Metis Yay., 7. Baskı, İstanbul, 2013.

<sup>980</sup> Weber, Eugen, *Köylülerden Fransızlara: Fransa Kırsalının Modernleşmesi, 1870-1914*, s. 642.

gene görün[düğünü]”, fakat bu sefer cüzzamlıların aksine “yoksullar, serseriler, ıslaha muhtaçlar ve ‘akıldan zoru olanlar[ın]’ cüzzamlıların terk ettiği role soyun[duğunu]” söyler.<sup>981</sup> Akıl-olmayan/delilik, moderniteyi tanımlayan en önemli gösterge olan aklın/rasyonalitenin varoluşsal karşıtı ve aynı zamanda koşulu oldu. Delilik (*madness*), aklın karşısında konumlandırılarak aklın gücünü tahkim edip bu güce meydan okumanın nihai sonucunu ve nedenini gösterir.<sup>982</sup> Aklın mutlak doğruluğuna karşı koymanın delilik dışında bir anlamı olmazdı. Çünkü deliliği/akıl-olmayanı tanımlayan ve belirleyen akıl oldu. Foucault bu durumu “akıl deliliğe el altından gösterdiği kabulde onu kuşatmakta, çevrelemekte, onun bilincine varmakta ve yerini belirlemektedir”<sup>983</sup> diye ifade eder.

16. ve 17. yüzyıllardan başlayarak verilen yeni statü delilerin eski çağlardan beri edebiyat ve kültürde gelenekselleşmiş konumunu değiştirdi. Deliliğin tıbbileştirilip, bir akıl hastalığı (*mental illness*) olarak algılanmaya başlanması, bir anlamda, çok boyutlu biçimde örgütlendi. Delilik fenomeninin adım adım tıbbi eklenmesi ve bir tür tıp bilgisiyle görülmeye başlanmasıyla deliliğin bir hastalık biçimi olduğu bilgisi yayıldı. Ayrıca herkesin, halihazırda normal olsa bile, deli ve hasta olma ihtimaline sahip olduğu düşünölmeye başlandı. Bu tarihsellik, günümüzde adli yargı alanında bir suç ediminde kişinin akli melekelerinin yerindeliliği, suçu doğuran psikolojik dinamiklerin tespiti, çocukluk çağında yaşanan travmaları, ailede maruz kalınan problemleri belirlenmeye yönelik üretilen cevapların yargılama sürecini doğrudan belirlemesini açıklar. Zira olaylar günümüzde psikolojikleştirme, yani tıbbileştirme perspektifiyle kavranır oluyor.<sup>984</sup>

Deliliğin akıl karşısında konumlanma sürecinin ilk aşaması, 17. yüzyıl ortalarında kurulan “Genel Hastane” olup zamanla Fransa ve akabinde Avrupa ölkelerine yayılan

---

<sup>981</sup> Foucault, Michel, *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi: Akıl ve Akıl Bozukluğu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 7. Baskı, İstanbul, 2017, s. 28.

<sup>982</sup> Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 228.

<sup>983</sup> Foucault, Michel, *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi: Akıl ve Akıl Bozukluğu*, s. 69.

<sup>984</sup> Foucault, Michel, “Göz Kamaştırıcı Bir Hayvan: İktidar”, s. 155-156; Foucault’ya göre “kurucu olan, deliliği bölüp ayıran edimdir, yoksa bu bölme bir kez yapıp da ortalık yatıştığında yerleşik hale gelen bilim değil.” Ayırma edimi, akıl ile akıl-olmayan arasına mesafe kuruyor ve aklın, akıl-olmayanın hakikatini delilik, hastalık biçimine sokmak için uyguladığı etki bu ayırım ediminden kaynaklanıyor. Haliyle tarihsel bir analiz, aklın sahip olduğunu iddia ettiği bütünlüğe yaslanmadan; akıl ile akıl-olmayan arasında oluşturulan kopma hareketinden, beliren ayırımdan, tanzim edilen boşluktan söz etmelidir. 18. yüzyılın sonundan itibaren delilik deneyiminin akıl hastalığı biçiminde nesneleştirilmesi, deliliğin bir hastalık olması, sekteye uğratılan diyalogun neticelerini gösterir. Aklın delilik üzerindeki tek taraflı diyalogu, akıl ile delilik arasında oluşturulan ayırım varmış, bu ayırım doğal bir kategoriymiş gibi gösterir ve daha önceki diyalogu unutmaya bırakır. “Aklın delilik hakkındaki monologu olan psikiyatrinin dili ancak böyle bir sessizlik üzerine kurulabilirdi.” (Foucault, Michel, “Deliliğin Tarihi’ne Önsöz”, *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 21-22).

kurumlardı. Açıldığı dönemde genel hastaneler, Paris nüfusunun ortalama yüzde 1'ini hapsedti (500 bin nüfusa karşılık 6 bin kişi kapatıldı) ve bu oran klasik çağ boyunca değişmedi. Bu kurumlar ve hapsedme hareketi, hacimlice bir insan yığınını hedefleyerek çalışmaya direnenleri, bir tür çalışma ve çalışan ahlakını ve “ahlaki zorunluluğun medeni yasayla otoriter zorlama biçimleri altında uyuşacağı bir devlet hayalini karmaşık bir birim halinde” düzenledi. Zorla çalıştırmaktan çok “bir ahlak ‘boşluğu’nu cezalandırmakla, düzeltmekle görevlendirilen ahlaki bir kurum” olarak genel hastaneler, “ahlaki bir statüye sahipti.”<sup>985</sup>

Bilhassa 19. yüzyıldan itibaren sanayileşmeyle birlikte nüfusun denetimini hedefleyen iktidar mekanizmalarının dönüşümüne bağlı olarak, akıl hastaları tıbbi ve akıl hastalığı bilgisi, ceza kurumu ve pratiğine müdahale etmeye başladı. Bu müdahaleyi imkân dahilinde kılan etmen, tıbbın artık kamu hijyeni olmaya başlaması ve cezalandırmanın da bireyi dönüştürme ve ıslah tekniği olarak işlev görmesiydi.<sup>986</sup> Tıbbileştirme sürecinin psikiyatri ve özelde de delilikle ilişki kurduğu biçimin bir işlevi “sosyal normların dışında davrandığı ya da sorun çıkardığı düşünülen kişilerin kontrol ve denetimini tıp ya da tıbbi teşhis aracılığıyla gerçekleştirme”<sup>987</sup> olarak ifade edilebilir. Delilerin/akıldan yoksunların kapatılması ve tıbbileştirilmesinin esas hedefi ve işlediği alan akıl olacaktı: “Akıl burada artık ondan kaçabilen veya onu reddedebilen bütün her şeyin ortasında, yolunu kendi başına açmaya kalkışmamaktadır. Akıl, ona daha önceden zincire vurulmuş bir meczupluğun üzerinde sağlanmış olan bir zaferin içinde, saf halinde hüküm sürmektedir.”<sup>988</sup>

Modernleşme sürecinin ve ahlaki normun oluşturulmasının bir boyutu delilerin kapatılmasında, delilik etrafında bir toplumsal normun inşasında görülebilir. 19. yüzyıldan başlayarak merkezileşmiş devlet ve bürokratik aygıt, deliliğe ve bu alandaki kurumlara yoğun bir biçimde müdahale etmeye başladı ve bu dönemde bir tür delilik deneyimi yaratıldı. Foucault'nun da ortaya koyduğu gibi, delilik klasik çağdan önce de vardı ama aklın iktidarı karşısında deliliğin akıl hastalığı ya da akılsızlığa/akıl-olmayana indirgenmesi; öncesinde olandan farklı olarak deliliğin aklın tek yönlü monoloğuyla nesneleştirilmesi, psikiyatri ve akıl hastanelerinin deliliği sorunsallaştırmasıyla gerçekleşti. Öncesinde olan delilik, bugün

---

<sup>985</sup> Foucault, Michel, *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi: Akıl ve Akıl Bozukluğu*, s. 90, 99-100, 127.

<sup>986</sup> Foucault, Michel, “On Dokuzuncu Yüzyıl Adli Psikiyatrisinde “Tehlikeli Kişi” Nosyonunun Evrimi”, s. 198.

<sup>987</sup> Artvinli, Fatih, “Osmanlı Devleti’nde Deliliğin Tıbbileştirilmesi ve 1876 Bimarhaneler Nizamnamesi”, s. 167.

<sup>988</sup> Foucault, Michel, *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi: Akıl ve Akıl Bozukluğu*, s. 133; Deliliğin kapatılması önemli oranda çalışmayla da ilişkiliydi: “Klasik Çağda yoksulluk, tembellik, kabahat ve delilik, akıl bozukluğunun içindeki aynı suçluluk halinde birbirlerine karışıyorlardı; deliler, işsizliğin ve sefaletin kapalı tutulmasına yönelik büyük hareketin içine alınmışlardı,” Age., s. 702

bildiğimiz anlamda anormal ve patolojik herhangi bir bakışın veya söylemin nesnesi olarak kurgulanmıyordu. Daha doğru bir ifadeyle delilik, öncesinde, akıl dışı/akıl hastalığı şeklinde aklın karşısında bir anormallik olarak kodlanmıyordu.

Delilik sorunsallaştırılarak öncesinde olduğundan bambaşka bir şey olan akıl hastalığı deneyimine dönüştürüldü. Buna karşın sorunsallaştırmayla, bu sürecin öncesinde olmayan bir şey temsil edilmedi. Yani delilik her ne kadar psikiyatri ve tımarhanenin bir nesnesi olarak sorunsallaştırılıp akıl hastalığı deneyimine dönüştürüldüyse de akıl hastalığı olmadan önce başka türlü bir söylem ve bilginin nesnesi olan bir “delilik” vardı. Yani delilik, akıl hastalığından önce, başka bir tarihsel dönemde başka bir söylemsel alan içinde kurulduysa da bir varlık biçimi olarak, farklı bir tür “gerçek”liğe sahipti ama akıl hastalığı, bu varlık biçiminin sorunsallaştırılmasıyla kurulmuş bir şeydir.<sup>989</sup> Bundan dolayı Foucault, “delilik yoktu demek istemiyorum. Çok sayıda insanı ve çok sayıda farklı davranışı kapsayan akıl hastalığı kategorisinin görece olarak yeni bir şey olduğunu söylemek istiyorum”<sup>990</sup> diyecetti.

Öznel deneyimlerin kurulma sürecini ifade eden sorunsallaştırmalar, delilik gibi deneyimlerin belli bir tarihsel dönemde oluşturulmasına imkân veren, siyasi ve toplumsal süreçlerdir. Klasik çağda deliliğin bir sorun olarak görülüp, tıbbi ilgilendiren bir hastalık olarak sorunsallaştırılması ve deliliğin akıl hastalığı olarak kurulması ya da suçun kriminolojiyle ilişkiye sokularak suça eğilimliliğin icat edilmesi, böylesi süreçlerle oluşturuldu. Fakat toplumları düzenlemeye imkân sağlayan böylesi siyasi ve toplumsal süreçler, insanların en alışkın oldukları görünümün parçası olduğundan, apaçık değildir. Halbuki bu siyasi ve toplumsal süreçler zamanında insanlar için yeni ve/veya onları rahatsız ettiyse de şimdilerde bunlar ya unutuldu ya da alışılmış bir görünümün parçaları oldu. Örneğin hapishaneler gibi kurumlar, insanların alışkın olduğu görünümlerin parçası olup şimdilerde evrensel olarak kabul edilse

---

<sup>989</sup> Bunu, biyolojik cinsiyet gözlüğüyle cinsiyeti sabit, maddesel bir veri olarak ele alınması üzerinden de düşünebiliriz: “Biyolojik’ [...] bir gerçekliği olan, kromozomlar, hormonlar, organlar olabilir; bizi bunları ‘cinsiyet’ torbası içinde düşünmeye iten, cinsellik tertibatıdır (yani cinsiyeti ve cinselliği ilişki içinde kuran söylem ve pratiklerdir). Bugün (ve ancak son birkaç yüzyıldır) ‘biyolojik’ addettiğimiz şeylerin tümü, bu niteliklerini, ‘biyolojik’ kategorisini mümkün kılan söylem ve pratiklere (biyoloji kürsülerine, deneylere, hastanelere, tür tasnifleri ve benzerlerine) borçludur – bunlardan önce böyle bir kategori veya nitelik yoktu. Dikkat ederseniz, *rahim yoktu* demiyorum, *rahmi ‘biyolojik cinsiyet’ diye bir şeyin parçası olarak düşünmek mümkün değildi*, demek istiyorum. Ayrıca bu konu üzerine düşünülüyordu, bu alanı düzenleyen söylem ve pratikler yoktu da demiyorum. Örneğin Ortaçağ Avrupası’nda cinsiyet ve cinsellik muhtemeldir ki dinî bir söylem içinde sorunsallaştırılıyordu, işleyişlerinde bugün ‘biyoloji’ye atfettiğimiz türden bir otoriteye değil, başka türlü bir otoriteye yaslanılıyordu.” (Yardımcı, Sibel, “Trans. Candır”, <https://www.e-skop.com/skopbulten/trans-candir/5427>, (13.8.2019).

<sup>990</sup> Foucault, Michel, “Göz Kamaştırıcı Bir Hayvan: İktidar”, s. 163.

bile, belirgin bazı tarihsel değişimlerin ürünüdür. Bundan dolayı sorunsallaştırılan, inşa edilen ama insanlar tarafından hakikat ve apaçıklık olarak kabul edilen kimlik, öznellik, düşünme ve *bilme* gibi varoluş ve deneyim biçimleri; hapishane, tımarhane gibi kurumlar; anormallik, suç eğilimlilik gibi temalar tarihsel olarak kuruldu.<sup>991</sup>

Klasik dönemde Osmanlı, deliliği “akıllı deli” gibi kategorilerle görüp modern dönemdeki gibi aklın karşısında konumlandırmıyorsa da 19. yüzyılda bu durum değişecekti. Bilhassa “Bimarhanelere Dair Nizamname” ile delilik ve tımarhanelerle (bimarhane) ilgili bir standartlaşmaya gidildi. Merkezî idare, delilerin kapatılması ve tımarhanelerin açılmasına tek yetkili kılındı. Delilere dair kayıt tutulması ve bulunan bölgedeki delilerin yetkili makamlara bildirilmesi zorunlu tutuldu. Taşradaki kurumlar, buldukları bölgedeki delilerin denetimi, kaydı ve tedavisinden sorumlu kılındı. Şiddete ve cürme meyilli (cinnete mübtela) olanların, eskiden olduğu dinî cemaatlerin tasarrufunda da bulunan, kapatılma yetkisi bütünüyle zabıtaya verildi.<sup>992</sup> Bu dönemdeki adli süreçlerde suç işleyen failin, suç esnasında akli dengesinin yerinde olup olmadığı tespiti zorunlu kılındı. Yasal olarak akli dengesi yerinde olmayanlar, yani “suçlu hastalara” ceza verilemeyeceği kanunlaştı. Dolayısıyla suç eyleminin akılla yapılıp yapılmadığı ve sanığın deli olup olmadığına yönelik karar, Toptaşı Bimarhanesi’ne bırakıldı.<sup>993</sup> Temel olarak “Avrupa bimarhanelerindeki usulü tatbik etmek” üzere batılı hekimlerle yeni yöntemler denendi, hastalara dair ayrıntılı bimarhane istatistikleri tutuldu; deliliğin seyrini içeren vaka analizleri ve istatistikler gazetelerde yayınlandı. Psikiyatriyi tıbbın bir dalı ve müstakil bir bilim alanı yapmaya yönelik yayınlar üretilerek,<sup>994</sup> deliliğin kamusal olarak da sorunsallaştırıldığı bir dönem yaşandı. Osmanlı’da delilik deneyiminin sorunsallaştırılması ve tıbbileştirmenin işaretlerinden biri, deli nüfusunu hedefleyen düzenlemelerdeki artış ve 1873 yılında Toptaşı Bimarhanesi gibi modern kurumların açılmasıydı.<sup>995</sup> Bimarhane ve hastane gibi kurumların oluşturulması ayrıca, siyasi iktidarın

---

<sup>991</sup> Foucault, Michel, “Hakikat, İktidar ve Kendilik”, s. 99-100.

<sup>992</sup> Arpacı, Murat, *Modernleşen Türkiye’de Beden ve Nüfus Politikaları: Hıfzıssıhha, Terbiye, Öjeni*, s. 75-76.

<sup>993</sup> Toumarkine, Alexandre, “Adli Doktorlar, Ruh Doktorları ve Şeyhler: Kummerau Olayı (1880) ve Bilirkişilik Meselesi”, *Osmanlı’da Asayiş, Suç ve Ceza: 18. – 19. Yüzyıllar*, Der. Noémi Lévy - Alexandre Toumarkine, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, Basım Yılı Yok, s. 110-111.

<sup>994</sup> Artvinli, Fatih, “Osmanlı Devleti’nde Deliliğin Tıbbileştirilmesi ve 1876 Bimarhaneler Nizamnamesi”, s. 154-155; Artvinli, Fatih, *Delilik, Siyaset ve Toplum: Toptaşı Bimarhanesi (1873-1927)*, s. 56.

<sup>995</sup> Artvinli, Fatih, *Delilik, Siyaset ve Toplum: Toptaşı Bimarhanesi (1873-1927)*, s. 19, 87.

temsilcisi “padişahın tebaasını düşünen ve koruyan merhametli bir yönetici olarak görünmesini sağlıyordu.”<sup>996</sup>

Mazhar Osman Osmanlı’da deliliğin tıbbileştirilmesini, “ruh tıbbi bimarhaneleri modern hastane haline sokmuştur”<sup>997</sup> biçiminde ifade ediyordu. Osmanlı’da tıbbi bilgi ve kurumsal yapılarla sorunsallaştırılan delilik, bir hastalık olarak inşa edildi.<sup>998</sup> Fakat delilik deneyimini kuran tıbbi bilgi ve psikiyatri, sadece delileri hedefleyen veya deli nüfusuyla sınırlı bir alan değildi. Ayrıca deliler ve deliliği nesneleştirerek üretilen söylem ve bilgi, topluma doğru yaygınlaştı, toplumsal bir norm ve ahlaki bir düzenek inşa etmeye başladı. Mazhar Osman’a göre ruh hekimlerinin nesnelere, sadece yetkileri altındaki deliler değil, toplum içinde fark edilmeden yaşayan deliler ve topluma zarar veren gizli yarı-delilerdi. Mazhar Osman’a göre tebabet-i ruhiye bilimi, fertlerin ve toplumun geleceğinden sorumlu iken, psikiyatrların “yüksek ödevi” ise toplumun ahengi ve dengesidir. Ona göre akliye ve asabiye bilimi “içtimaidir; çünkü cemiyeti beşeriyenin gayri mes’ul [sorumluluğu olmayan] fakat son derece merhamete şayan bir takım hastalarına karşı cemiyete vazifesini öğretir, hastalıkları yüzünden yapabilecekleri fenalıktan diğerlerini korur.”<sup>999</sup>

Delilik, Mazhar Osman’ın ifadesiyle “akıl gibi en büyük nimetini kaybedenler”i<sup>1000</sup> kapsıyordu. Osmanlı’da 19. yüzyıldan başlayarak tedrici olarak deliliğin bir tür asayişsizliğe ve toplumsal nizama eklemlenmesi, deliliğin kurumsal bir mimariyle çevrelenmesi ve kurumsallaştırılan tıbbi bilginin alanına hapsedilmesi, delilik deneyiminin tıbbileştirilmesiyle (veya tıplaştırılmasıyla) paralel gelişti.<sup>1001</sup> Osmanlı’da tıbbın hukuki süreçlere dahil edilmesi bu dönemde başladı. 19. yüzyılın ikinci yarısında Kemalpaşazâde Said, “Vezâif-i Adliye-i Etibbâ” (adli tıp doktorlarının görevi) eserinde, medeni devletlerde uygulandığı üzere, tıp biliminin hukuki süreçlerde uzmanlaşan alt disiplini, adli tıbbın (tabâbet-i adliye) kullanılması gerektiğini söylüyordu.<sup>1002</sup> Osmanlı’da deliliğin iktidar stratejileri tarafından içerilme süreci, tıbbileştirilme dışında deliliğin hukuki süreçlere dahil edilmesi, kanunlar tarafından tanımlanması,

---

<sup>996</sup> Kılıç, Rüya, *Hasta, Doktor ve Devlet: Osmanlı Modern Tıbbında Hastalıkla Mücadelenin Bitmemiş Hikayeleri*, s. 42.

<sup>997</sup> Uzman, Mazhar Osman, *Tababeti Ruhiye*, s. 10.

<sup>998</sup> Arpacı, Murat, *Modernleşen Türkiye’de Beden ve Nüfus Politikaları: Hıfzıssıhha, Terbiye, Öjeni*, s. 75.

<sup>999</sup> Uzman, Mazhar Osman, *Tababeti Ruhiye*, 1941, s. 35-36; Kılıç, Rüya, *Deliler ve Doktorları: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Delilik*, s. 115-117.

<sup>1000</sup> Kılıç, Rüya, *Deliler ve Doktorları: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Delilik*, s. 116.

<sup>1001</sup> Artvinli, Fatih, “Osmanlı Devleti’nde Deliliğin Tıbbileştirilmesi ve 1876 Bimarhaneler Nizamnamesi”, s. 153.

<sup>1002</sup> Kılıç, Rüya, *Hasta, Doktor ve Devlet: Osmanlı Modern Tıbbında Hastalıkla Mücadelenin Bitmemiş Hikayeleri*, s. 30.

nesneleştirilmesi ve yasal mevzuatla kapsanması biçiminde işledi.<sup>1003</sup> Mazhar Osman bu durumu, “adalet hükmünü vermek için ruh hekiminden nur bekler” ve “adâlet yolu tıp nuru olmaksızın aydınlanmaz, tababeti ruhiye hâkimin vicdanını nurlandıran bir yüce fanustur”<sup>1004</sup> diye açıklar.

Delilik, yükselen aklın ve rasyonelliğin antitezi ve toplumsal “marazların” eşleştirildiği bir varlık biçimi olarak konumlanmaya başladı. Söz gelimi II. Meşrutiyet akabinde çıkarılan “Frengiye Karşı Beyanname-i Sıhhi” isimli beyanname ve 1935’te yayınlanan risalelerde, delilik ve frengi arasında ilişki kuruldu. Delilik ile frengi ilişkisi yanında, ayrıca içki ve delilik/geçici delilik olarak sarhoşluk, özdeşliği kuruldu. Bu zihniyet ve bilgi, Cumhuriyet döneminde de etkisini devam ettirdi.<sup>1005</sup> Bu dönüşümün en önemli dinamiklerinden biri, nüfus fenomenin keşfi ve bu doğrultuda nüfus politikalarının uygulanmasıydı. 19. yüzyıl Osmanlı’dan başlayarak nüfusun çoğalması ve sağlığı kadar niteliği de önemsendiğinden psikiyatr Mazhar Osman “iyi çocuk, yani akıllı, uslu, maneviyatı düzgün, sinirsiz nesil yetiştirmek” önemli diyordu.<sup>1006</sup> Tababeti ruhiye biliminin ilgilenmesi gereken nüfusun esas olarak bimarhanelerdeki hastalarla sınırlı olmadığını, nüfusun geneline yayıldığını<sup>1007</sup> ve psikiyatrların müspet bir bilim olan psikiyatriyle “bütün toplumsal sorunları çözebileceklerini ve sağlıklı bir toplum yaratabileceklerini” düşünüyordu.<sup>1008</sup> “İleride adliyede, maarifte, içtimaiyatta umduğumuz bir çok yenilikleri bu şubeden umuyoruz”<sup>1009</sup> diyordu.

Osmanlı’da materyalizm, sosyal Darwinizm ve pozitivism akımları içinde bulunan aktörler ve bu akımların Osmanlı’ya transkripsiyonunu gerçekleştiren başlıca kurumun tıbbiye mektebi olması, deliliğin tıbbileştirilme ve toplumsal alanın da tıbbi terim ve şemalarla düşünülme sürecinde belirleyici hususlardandı. İlk dönemki akliye ve asabiye mütehasısları (psikiyatrlar), bu kurumlarda yetişecek, Cumhuriyet dönemindeki haleflerini yetiştireceklerdi. Pozitivist, sosyal Darwinist bilimsel geleneklerle eğitim alanlar bütün sosyal yapıyı, dış dünya fenomenlerini pozitif bilimlerin kavramları çerçevesinde alımlıyordu. 1847 gibi erken bir tarihte tıbbiye mektebini dolaşan Mac Farlane, okuldaki pozitivist-materyalist eğitim ve bu

---

<sup>1003</sup> Artvinli, Fatih, “Osmanlı Devleti’nde Deliliğin Tıbbileştirilmesi ve 1876 Bimarhaneler Nizamnamesi”, s. 158.

<sup>1004</sup> Uzman, Mazhar Osman, *Tababeti Ruhiye*, s. 7, 8.

<sup>1005</sup> Arpacı, Murat, *Modernleşen Türkiye’de Beden ve Nüfus Politikaları: Hıfzıssıhha, Terbiye, Öjeni*, s. 78-79, 128.

<sup>1006</sup> Kılıç, Rüya, *Hasta, Doktor ve Devlet: Osmanlı Modern Tıbbında Hastalıkla Mücadelenin Bitmemiş Hikayeleri*, s. 31-32.

<sup>1007</sup> Uzman, Mazhar Osman, *Tababeti Ruhiye*, s. 7.

<sup>1008</sup> Kılıç, Rüya, *Deliler ve Doktorları: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Delilik*, s. 117.

<sup>1009</sup> Uzman, Mazhar Osman, *Tababeti Ruhiye*, s. 7.



bilimsel gelenekleri aktaran çokça kitabın bulunduğu kütüphane karşısında şaşırıyordu. 1850'lerden itibaren, genel itibariyle Osmanlı aydını pozitivist felsefeden, sosyal Darwinizmden etkilendi,<sup>1010</sup> Batı'da süregelen tartışmaları yakından takip etti. Bu kurumlarda öğretilen bilgiyle mezun olan ve bu dönemde popüler olan pozitivist bilimden etkilenen aydınlar, devlet kademelerinde yönetici pozisyonlarını işgal etti ve iktidarın fiili işleyişinde pozitivist bilgileri tatbik etti. Geç Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devlet söylem ve pratiğinin mümkün koşulunu oluşturan pozitivist bilginin ve sosyal Darwinizmin kökleri bu dönemde ve tıbbiye gibi kurumlarda üretilmeye başlandı.

Biyotıbbi bilgi, delilik gibi normal dışı sosyal fenomenler ve öjenist söylem sadece aydınlarla, gazetelerle, ricalle sınırlı kalmadı. Ayrıca eğitimle ve ders kitaplarıyla toplumsal bir hakikat olması sağlandı. 1933'te Maarif Vekâleti'nce hazırlanan biyoloji ders kitabında, içinden çıktıkları sosyal grubun yapısı veya kalıtımsal aktarımla canı tiplerin oluştuğu aktartılıyordu.

Canı tiplerin çoğu irsi bir akıl hastalığı ile malul veya en fena muhitlerde yetişmiş kimselerdir. ...Eğer akılca zayıf, irsi hastalıklarla malul kimseler aynı müesseselere toplatılarak orada münasip işlerle meşgul edilse, onlara iyi bir hayat temin olursa, yalnız zürriyet yetiştirmelerinin önüne geçilse cemiyet birçok malul nesillerden kurtulmuş olurdu.<sup>1011</sup>

Bireysel marazı, cürmü veya deliliği bir sosyal gruba aidiyetle açıklamak daha iyi bir ifadeyle marazı/suçtu biyo-sosyal kalıtımla açıklamak dışında farklı bir dinamik daha vardı. Mazhar Osman'a göre bireysel marazlar cemiyeti dejenere ediyor, dejenereleler de mevcut mutasyona ilave "ucubeler" ekliyordu.<sup>1012</sup> Sosyal alanı organizma gibi görme düşüncesi sadece 1930'larla sınırlı kalmadı. 1940'ta CHP Konferanslar Serisi'nde Doç. Dr. Sadi Irmak, suçtu bir hastalık olarak açıklıyordu: "Suç işleme Bio-sosyal bir hadisedir. Suçtu üzerinde bir yandan biyolojisinin, öte yandan cemiyetten gelen tesirlerin tazyiki vardır."<sup>1013</sup>

Bireysel hastalığı, cürmü veya deliliği bir sosyal gruba aidiyetle, biyo-sosyal bir çerçeveyeyle, grubun bilinci ve mefkûresiyle açıklama eğilimi, Kürtlerin görülme biçimi olan aşiret halinin bir sosyal hastalık, zararlı ot, akıl-olmayan yapı ve bireylerin özgürlüğünü sınırlayan gayrimedeni bir sosyal birim düşüncesiyle paraleldi ve bu düşüncüyü besliyordu.

---

<sup>1010</sup> Kılıç, Rüya, *Deliler ve Doktorları: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Delilik*, s. 111-112.

<sup>1011</sup> Maksudyan, Nazan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin İrkçi Çehresi (1925-1939)*, s. 83.

<sup>1012</sup> Uzman, Mazhar Osman, *Tababeti Ruhiye*, s. 216.

<sup>1013</sup> Maksudyan, Nazan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin İrkçi Çehresi (1925-1939)*, s. 83.

Toplum organik bir yapı olarak düşünöldüğünden, aşiret gibi sosyal marazlar, aşiret sosyalliğine tabi olan bireylerin dejenerasyonun kaynağı olma yanında, nüfusun geneline de sirayet edebilecek bir hastalık biçiminde kavrandı. Bu düşünöcenin ilksel hali veya bu düşünöcenin nedeni, son dönem Osmanlı'da nüfusun medenilik ürerinden sorunsallaştırılmasıydı. Takip eden bölümde, nüfusun Osmanlı düşünöcesinde doğuş teması olan medeniyet söylemini ve bu söylemin kurucu ötekisi olan vahşiyet, göçebelik, hayvanlık söylemini tartışacağım. Medeniyet söylemi, biyotıbbi ve psikiyatrik söylemle eklemlenip, hastalık, zararlı ot, akıl-olmayan, hayvan vb. söyleminin doğuşunu önceledi. Nüfusun, kategorik fenomenleri de olan medeni ve gayrimedeni/medeni-olmayan, bilimsel söylemle eklemlenip toplumun görölme, bilinme ve düşünölme biçimini belirledi.

### 3.3. Nüfusunun Kategorik Fenomenleri: Medeniyet, Vahşiyet, Göçebelik, Hayvanlık

*Ben, sen yokuz, biz varız.  
Hem Ogan, hem kullarız.  
"Biz" demek, "Bir" demektir.  
Ben, sen ona taparız.<sup>1014</sup>*

Son dönem Osmanlı'dan Cumhuriyet'e aydınlardan devlet ricaline aktörleri meşgul eden esas sorunun devletin yıkılmasının önüne geçmek olduğı tarihçilerin ortaklaştığı noktalardan ve leitmotiv gibi sürekli tekrarlayarak geldikleri temel önermelerdendir. Gerçekten de Osmanlı'nın 19. yüzyılından başlayan ve Cumhuriyet'le devam eden süreç boyunca temel meselelerden biri devletin bekâsı ve güçlendirilmesiydi. 19. yüzyıl ikinci yarısından sonra muhalif Osmanlı elitlerinden başlayarak rical dahil bütün siyasal angajmanların, fikirlerin, bilimlerin, bilimsel üretimlerin, sivil oluşumların, yayınların temel amacı devletin kurtarılmasıyla ifade edilebilir. Müsâvat(çılık), meşveret, kanun-i esasi, ittihatçılık, meşrutiyet, hürriyet, cumhuriyet, parlamentarizm, demokrasi, liberalizm, medeniyet, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçölük gibi fikirler ve siyasal akımlar, dönem içinde somut/aktüel bir gereksinim olarak beliren ve esaslı devletin kurtarılması olan nihai hedefe yönelik birer araçtı. Bu sadece sultan, devlet ricali, aydınlarla sınırlı değildi, ayrıca ilmi cemiyetler, dergiler, gazeteler ve Yeni Osmanlılar, Jön Türkler gibi muhalif oluşumlar söz konusu olduğunda da geçerli bir düşünöneydi. Devleti kurtarmak, devletin bekâsı mutlak ve birincil bir kategoriydi.

<sup>1014</sup> Şiir, Ziya Gökalp'in "Ahlâk" adlı şiirinden bir dörtölük; bkz. Gökalp, Ziya, *Yeni Hayat Doğru Yol*, s. 13.

Devletin kurtarılması için temel araç “medeniyet” (hadariyet, temeddün, mütemeddin, temdin, terakki, asrılık, ilerçilik, muasırlaşma, Batılılaşma, modernleşme, uygarlaşma, çağdaşlaşma) olarak görüldü. Devletin ayakta kalması ve güçlenmesi için nüfusun sürekli biçimde kontrol edilmesi ve düzenlemesi gerektiği düşünöldüğünden, medeniyet söylemi nüfusu hedefledi. Bu durum Osmanlı’ya özgü değildi. Batı’da da ortaya çıktığı dönemde “medeniyet” söylem ve pratiğinin temel hedef ve nesnesi nüfustu. Devlet denetimlerinin yerleşmesinde, bireylerin kendi kendilerini kontrol etmesinde, gündelik hayatın düzenlenmesinde, merkezî idari sistemlerin tesisinde, nüfusun denetim ve kontrol sistemlerine rıza gösterme süreçlerinde, toplumsal yapı ve birliğe zarar veren bazı istenmeyen dürtü ve duyguların bastırılmasında, bireylerin karşılıklı bağımlılık ve entegrasyon geliştirerek iktisadi ve toplumsal ilişkiler oluşturmasında temel düzeneklerden biri medeniyetti.<sup>1015</sup> Batı’dakine paralel olarak Osmanlı’nın medeniyet söyleminin temel hedefi devletin bekâsı ve bunun için nüfusun kontrol ve regölasyonuydu. Haliyle, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın belirttiği gibi Osmanlı’da “Tanzimat devrinin ilk ideolojisi[nin] medeniyetçilik” olmasının ve “Tanzimat’tan sonra ilk ideoloji kristalizasyonu[nun] bu kelimenin etrafında” oluşmasının<sup>1016</sup> nedeni buydu. Bütün siyasal partiler, cemiyetler, siyasal angajmanlar, bilimsel disiplinler, dergi/gazete çevreleri, edebi eserler, aydınlar ve rical, devletin bekâsını hedeflediğinden nüfusu medeniyet üzerinden sorunsallaştırıyordu.

Devletin varlığının tehlikede olduğu düşünöldüğü dönemde Osmanlı’nın bir devlet olarak medeni Batı devletlerine kıyasla ne kadar geri kaldığı da keşfedildi. Dolayısıyla dönemin düşüncesine göre Osmanlı bir devlet olarak var kalmak için Batılı/rakip devletler gibi medenileşmeliydi. Osmanlı’nın Batılılaşma döneminde doğan medeniyet (veya medenileş(tir)me) dispositifi, devlet ve kurumlarının yeniden inşası ve gücünün tahkimi yanında, ondan daha çok, nüfusa yönelik bir politika, araç ve proje olarak kullanıldı. Çünkü nüfus, sadece, yeni yeni şekillenen iktidar rasyonalesi (biyopolitika) için bir güç kaynağı değildi. Ayrıca Osmanlı’nın özgün şartları için bir tür güçsüzlük kaynağı ve hatta devletin yıkılma nedeniydi. Nüfus grupları bağımsızlık hareketleriyle, asayişsizlikle, devlet otoritesine

---

<sup>1015</sup> Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci Cilt 1: Sosyo-oluşumsal ve Psiko-oluşumsal İncelemeler / Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2004, s. 11-12, 301-321; Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci Cilt 2: Sosyo-oluşumsal ve Psiko-oluşumsal İncelemeler / Toplumun Değişimleri Bir Uygarlaşma Teorisi için Taslak*, Çev. Erol Özbek, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2004, s. 12-13, 17, 124-127, 299-300.

<sup>1016</sup> Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 147.

rıza göstermemekle, aşiret ve göçerlik hali gibi geleneksel yapıda kalmakta ısrarla ve bunlara tekabül eden medenileşmeye direnmekle Osmanlı'nın bir devlet olarak rakip/komşu devletler dışında/yanında yıkılmasına vesile olabilecek en büyük tehditti.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devlet için nüfus gruplarının bağımsızlık hareketleri, asayişsizlikleri, medenileşmeye direnişleri, rakip/komşu devletlerle iletişim ve işbirliği, bir devlet güvenliği meselesi olarak görüldü. Haliyle nüfusun kontrolü, denetimi, düzenlenmesi, itaatli kılınması, devlet otoritesini tanınması ve bir kimlik altında bütünleşmesi devletin ayakta kalmasının temel şartıydı. Bu dönemdeki düşünceye göre devletin yıkılmasına neden olacak iki aktörü bulunuyordu: komşu/rakip devletler ve nüfus. Dolayısıyla son dönem Osmanlı'dan başlayıp Cumhuriyet'le de devam eden düşüncede nüfus gruplarının siyasi, toplumsal veya kültürel bir talebi, kalkışma veya isyanının sürekli bir biçimde devlet güvenliği ve "dış kışkırtma" ile ilişkilendirilmesinin tarihselliği bu dönemdi. İlerleyen bölümlerde görülebileceği gibi herhangi bir Kürt isyanı döneminde devlet söyleminin gayrimedeni kavramlarla (vahşi, hayvan, zararlı ot, hastalık, akıl-olmayan, eşkıyalık, feodalite, gericilik vb.) belirlenmesinin esas nedeni, tarihsel olarak nüfusu sorunsallaştıran ve nüfusa dair anlam dünyasının medeniyet kavramıyla belirlenmesiydi. Sadece kalkışma ve isyanla değil, bizzat nüfusu ilgilendiren meselelerin devlet güvenliği söylemine ilişmesinin ve değerlendirilmesinin tarihselliği, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e biyoiktidarın doğuş döneminin olduğu bu tarihsel rasyonellikten kaynaklanır.

### 3.3.1. Medeniyet Kavramının Doğuşu

*"Her kim ilimsiz, irfansız ise o, kudretsiz, şerefsizdir; kendine, vatanına faidesi pek azdır."*<sup>1017</sup>

1920'ler ve 1930'lar boyunca Mustafa Kemal'in konuşmalarında medeni ve modern (muasır), merkezî kavramlardı. Ayrıca sosyal ve politik meseleler de medeni veya medeni-olmayan gibi iki karşıt kutup arasındaki tercihle belirlenirdi.<sup>1018</sup> Söz gelimi 1924'te Dumlupınar'da yaptığı konuşmada Cumhuriyet'in temel hedefini belirtiyordu: "Milletimizin hedefi, milletimizin mefkûresi bütün cihanda tam mânasile medeni bir heyeti içtimaiye olmaktır." Medeni olmanın

<sup>1017</sup> Nuri Doğan'a göre Ahmet Cevat'ın bu cümlesi II. Meşruiyet yönetiminin ilme bakışının özeti gibidir; bkz. Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, s. 110.

<sup>1018</sup> Zürcher, Erik-Jan. "The Core Terminology of Kemalism: Mefkûre, Millî, Muasır, Medeni?", *Aspects of the Political Language in Turkey: 19th-20th Centuries*, Ed. Hans-Lukas Kieser, Gorgias Press, Piscataway, NJ, USA, 2010, s. 112-113.

şartı da bilimdi: “medeniyet yolunda muvaffakiyet teceddüde [yenilenmeye] vabestedir [bağlıdır], içtimai hayatta, iktisadi hayatta ilim ve fen sahasında muvaffak olmak için yegâne tekâmül [olgunlaşma] ve terakki yolu budur.”<sup>1019</sup> Zira Cumhuriyet’e gelindiğinde, “büyük dâvamız, en medenî ve en müreffeh millet olarak varlığımızı yükseltmektir”<sup>1020</sup> düşüncesi artık yerleşik bir inançtı. Bu düşüncede medeniyet, sadece nüfusun selametini değil devletin selametini de belirliyordu.

Fikrimiz, zihniyetimiz medeni olacaktır. Şunun, bunun sözüne ehemmiyet vermeyeceğiz. Medeni olacağız. Bununla iftihar edeceğiz. Bütün Türk ve İslâm âlemine bakınız. Zihinleri medeniyetin emrettiği şümül ve tealiye uyamadıklarından ne büyük felâketler, ne ıstıraplar içindedirler. Bizim de şimdiye kadar geri kalmamız ve nihayet son felâket çamuruna batışımız bundandır. Beş altı sene içinde kendimizi kurtarmışsak; bu zihniyetimizdeki tebeddüldendir [değişmesindedir]. Artık duramayız. Behemehal [mutlaka] ileri gideceğiz. Geriye hiç gidemeyiz. Çünkü ileri gitmeğe mecburuz. Milet vazihan [apaçık] bilmelidir. Medeniyet öyle kuvvetli bir ateştir ki, ona bigâne [yabancı] olanları yakar ve mahveder.<sup>1021</sup>

Halbuki medeniyet söyleminin ve kavram olarak medeniyetin, siyasi ve toplumsal hayattaki mevcudiyeti çok eskilere dayanmıyordu. Kimi tartışmalar olsa da “civilisation” kelimesinin ve bu kelimenin anlamsal çerçeve ve göstergelerinin, 18. yüzyılda Batı düşüncesinde ortaya çıktığı ifade edilir.<sup>1022</sup> Lucien Febvre’in iddiasına göre “civilisation” kelimesinin arkeolojisiyle 18. yüzyıldan itibaren Fransız düşüncesinin geçirdiği dönüşümü ve kopuşları görmek mümkündür.<sup>1023</sup> Norbert Elias göre, birçok anlamı yanında medeniyet/uygarlık “Batılı özbilinci ifade etmek için kullanılır.”<sup>1024</sup> Medeniyet, Ortaçağ’dan sonra insanın davranışının sorunsallaştırılmasıyla ortaya çıktı. Mezûr sorunsallaştırma boyunca medeniyet, insan davranışına bir normallik ölçüsü belirlemeye yönelik kurumsal ve söylemsel bir inşa sonucunda tanımlandı. İnsanların gündelik hayatını idealize edilen ölçülerle normalleştirme, medeniyet sorunsallaştırmasının merkezi ögesini oluşturuyordu. Öyle ki medeniyet zamanla yurttaşlığın

<sup>1019</sup> Mustafa Kemal, “Dumlupınar’da Konuşma (30.VIII.1924)”, s. 181.

<sup>1020</sup> Mustafa Kemal, “Beşinci Dönem Üçüncü Toplanma Yılına Açarken (1 Kasım 1937)”, s. 386.

<sup>1021</sup> Mustafa Kemal, “Kastamonu’da Bir Konuşma (24.VIII.1925)”, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 207.

<sup>1022</sup> Tanilli, Server, *Uygarlık Tarihi*, Alkım Yay., 23. Baskı, İstanbul, 2006, s. 14; Febvre, Lucien, *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s. 9-14; Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci Cilt 1: Sosyo-oluşumsal ve Psiko-oluşumsal İncelemeler / Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*, s. 125.

<sup>1023</sup> Febvre, Lucien, *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*, s. 10.

<sup>1024</sup> Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci Cilt 1: Sosyo-oluşumsal ve Psiko-oluşumsal İncelemeler / Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*, s. 73.

ölçüsü olacaktı. Tarihsel olarak bu dönemlerde “ortaya çıkan ‘medeni insan’ modelinin karakteristik toplumsal ve ruhsal özelliği ‘ölçülülük’ etrafında çerçevelenebilir.”<sup>1025</sup> Bu dönemden itibaren *civilisation*/medeniyet, Avrupa’nın dünyaya bakışını belirleyen kavram oldu.

Osmanlı siyasal hayatında medeniyet söylemi ise 1821 Yunan İsyanı sonrasında yoğun biçimde dolaşıma girdi ve etkisi artarak devam etti.<sup>1026</sup> 1834-1837 arasında yani Batılılaşma döneminin başlarında, kavram olarak “civilisation” kelimesinin karşılığı aranıyorsa da “sivilizasyon” biçimindeki bir transkripsiyonla Osmanlıcada kullanıldı.<sup>1027</sup> Medeniyet, köken olarak Arapça bir kelime olsa da orijinal dilinde “civilisation”u karşılayan bir kullanıma sahip değildi. İmparatorluk içinde “sivilizasyon” söylemi yayıldıkça, kavramı karşılamak için Osmanlılar tarafından medeniyet kelimesi üretildi ve ilk defa 1938’lerde dolaşıma girmeye başladı. Osmanlılar, bu dönemden başlayarak Batılılaşma sürecinde karşılaştıkları, kendi kültürlerinde bulunmayan *civilisation/sivilizasyon* kavramına karşılık *medeniyeti* kullandı. *Civilisation* kelimesine karşılık medeniyet ve usûl-i me’nûsiyet (vahşi olmayan usul) diyen ve kelime olarak *medeniyeti* ilk kullanan da Sadık Rifat Paşa’ydı.<sup>1028</sup>

Ruhi Güler’e göre “civilisation” kavramını karşılamak için kullanılan “medeniyet” kavramı, eldeki verilere göre, ilk defa 1725-1730 arasında İbn Haldun’un “Mukaddime” kitabının Osmanlıca çevrisinde “el-medeniyyetü” biçiminde, insanların yeryüzünde toplu halde bulunmasını ifade eden bir anlamda, kullanıldı. Dikkat çekici olan nokta ise, 1822’de Alman tarihçi Hammer’in aktardığına üzere, dönemin ilim ve devlet adamları arasında yoğun bir ilgiye mazhar olan “Mukaddime”de, İbn Haldun tarafından daha çok kullanılan ve Arapçada daha sonra *civilisation* için tercih edilen “hadariyet” kelimesinin yerine *medeniyetin*, rical ve aydınlar tarafından seçilmesi ve kullanılmaya devam edilmesiydi. Üstelik, İbn Haldun’un kuramsal mimarisinde *medeniyet* istisnai bir kavram iken *hadariyet* çok daha merkezî bir konum işgal eder. Güler’e göre Osmanlı aydın ve ricali, yeni dönemde gerçekleşecek bütün değişimleri

---

<sup>1025</sup> Üstel, Füsün, “Makbul Vatandaş”ın Peşinde II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, s. 15.

<sup>1026</sup> Baykara, Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, s. 23.

<sup>1027</sup> Güler, Ruhi, *Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e “Medeniyet” Anlayışının Evrimi*, s. 83-87, 108-109.

<sup>1028</sup> Baykara, Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, s. 15, 54; Güler, Ruhi, *Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e “Medeniyet” Anlayışının Evrimi*, s. 110. Baykara’ya göre “sivilizasyon” kelimesini ise Türkçede ilk kullanan Mustafa Reşit Paşa’dır, Baykara, Age., s. 35; Ruhi Güler, “1834 yılında Mustafa Reşit Paşa tarafından bir layihada “Civilisation usulüne, yani terbiye-i nâs ve icra-yı nizâmât hususlarına sa’y u ikdâm” biçiminde kullanıldı” diyor; bkz. Güler, Age., s. 109.

eskinin bir devamı olarak görülmemesi ve düşünülmemesi için daha iyi bilinen *hadariyet* yerine *medeniyet* kelimesini seçip kullanmayı sürdürdü.<sup>1029</sup>

*Civilisation* kelimesinin Osmanlı-Cumhuriyet sürecindeki kavramsal/transkripsiyon serencamı *medeniyetle* de nihayete ermeyecekti. *Civilisation*, Cumhuriyet döneminde farklı bir çeviriyle siyasal, toplumsal ve kültürel alana dahil olmaya devam edecekti. Osmanlı'da Batı'nın *civilisation* kelimesi için *hadariyet* yerine öncesinde dolaşımda olmayan *medeniyet* kullanılmasına benzer biçimde Cumhuriyet, Osmanlı'yla bir kopuşu ifade etmesi için "uygar(lık)" kelimesini üretecekti. Sevan Nişanyan "uygar" kelimesinin "bir Türk kavmi olan Uygur adından serbest çağrışım yoluyla türetilmiş sözcük" olduğunu ve "uygur adının anlamı ve kökeni[nin]" bilinmediğini söyler. Ayrıca uygar sözcüğünün ilk olarak 1934'te Cumhuriyet gazetesinde kullanıldığını belirtir.<sup>1030</sup> Kubbealtı Lugati ise uygar sözcüğünün nasıl türetilmiş olduğunu bilinmediğini, "bâzı dilcilere göre kelime, ilk yerleşik medeniyeti kuran Uygur Türkleri'nin adından gelmiş" olabileceğini ama Uygur'daki "u"nun neden "a"ya döndüğünün açıklanamadığını aktarır.<sup>1031</sup>

### 3.3.2. Bir Dispositif Olarak Medeniyet: *Her Tekâmül İlim İledir ve Vatan İçindir*<sup>1032</sup>

Ahmet Mithat Efendi 1889'da yayınlanan "Rikalda yahut Amerika'da Vahşet Alemi" romanında, medeniyetin toplumlar için yüksek bir mertebe olduğunu ama bu mertebenin de mutlak olmadığını ve korunması gerektiğini söylüyordu. Zira ona göre insanlar her an bedeviyet haline geçme eğilimindedir. Bu dönemde toplumsal grupların çeşitli aşamalardan geçtiği (vahşi, göçebe veya aşiret, medeni vb.) ve bu hiyerarşik aşamalar arasında aşağı doğru bir geçişkenliğin olabileceği düşünülürdü.

Âdem evladının istidad-ı mahsusı [hususî kabiliyeti] medeniyetten ziyade bedeviyettedir. Birkaç karn [yüzyıl] evladı gayet ağır tedric [ilerleme] ile terakkiyat-ı medeniye derecatından [derecelerinden] birkaçını ancak çıkabildiği hâlde tedenniye [gerilemeye] gelince yalnız bir karn o milleti tanınmayacak menazile [aşamalara] tenzil ediveriyor [indiriyor]. Terakki denilen şey escam-ı saide

<sup>1029</sup> Güler, Ruhi, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e "Medeniyet" Anlayışının Evrimi*, s. 86-88.

<sup>1030</sup> Cumhuriyet gazetesinde geçtiği hali: "güzel san'atler, en ileri yaratık (mahluk) olan adam oğullarının uygurluğu (medeniyeti) için...", Bkz. <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/uygar>.

<sup>1031</sup> <http://lugatim.com/s/uygar>.

<sup>1032</sup> Gökalp, Ziya, "Yeni Hayat ve Kıymetler", *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları: Altun Armağan, Türk Duygusu, Türk Sözü, Bilgi, Harp, Darülfünun Edebiyat Fakültesi, Genç Yolcular, Altun Yurt Mecmuaları*, Haz. Ali Duymaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2019, s. 72.

[yükselen cisimler] ve tedenni denilen şey dahi escam-ı sakıta [düşen cisimler] kavanin-i fizikiyesine [fizik kanunlarına] tâbi zannolunuyor.<sup>1033</sup>

Son dönem Osmanlı'da önemli Kürt aydınlarından olan Mikdâd Midhat Bedirhan,<sup>1034</sup> 1913'te yazdığı layihasında Dersimlileri gayrimedeni ve vahşiyet kategorisinde değerlendiriyordu.

Dersim'in safahât-ı tarihiye ve idâriyesi [tarihi ve idari safhaları] karıştırılırsa görülüyor ki tahminen kırk-elli bin nüfusu ihtiva eden ve ufak ufak aşiretlere münkasım [bölünmüş] ve Alevi Kürd ırkına mensûb olan sekene-i mevcûdesi [mevcut sakinleri] şimdîye kadar bir güne nimet-i temeddün ve maâriften [hiçbir medeniyet ve eğitim nimetinden] ve terbiye-i ictimâiyeden [toplumsal terbiyeden] kat'iyen behre-dâr olamayarak [nasiplenemeyerek] dâimâ bir vahşet ve cehâlet içinde ve âdetâ hilkat-i Âdem'in hâl-i ibtidâîlerinde [yaratılıştaki ikelliğinde] kalmış ve yekdiğerinden çalmak ve çırpma ile temin-i maişeti [geçimini temin etmeyi] bir sanat ve âdat edinmişlerdir. Kendi muhitinde, kendi aralarındaki sirkat [hırsızlık] ve garetle [yağmayla] de iktifâ etmeyerek [yetinmeyerek] hem-civâr [komşu] bulunan kasabalara da savlet [akın] ve tecâvüzâtla [saldırımlarla] irâs-ı hasar ve mazârr [hasar ve zarara sebep olarak] ve ahâli-i mutîa ve mütemeddineyi [uysal ve medeni ahaliyi] bîzâr ile [usandırarak] aralık aralık hükûmet-i seniyyeyi [yüce devleti] icrâ-yı tedibe [tedip etmeye] mecbur ve muztar [çaresiz] bırakmıştır.<sup>1035</sup>

Osmanlı düşüncesinde Batı'nın bütün değer sistemi, tekniği, teknolojisi, iktisadi gücü ve devlet kapasitesinin nedeni bilimsel bilgi olarak görülse de bu bütünün ifadesi veya göstereni medeniyet etrafında çerçevesi belirlendi. 20. yüzyıl başlarına kadar Osmanlı düşüncesinde bir ideal olarak beliren medeniyetin esas anlamı Batı'yla belirlendi. Özellikle Balkan Savaşları'ndan sonra medeniyet, genel itibariyle, evrensel bir kategori biçiminde kavransa da medeniyetin referansı Batı olmaya devam etti. Nihayetinde Osmanlı'nın 19. yüzyılda başlayan ve Cumhuriyet'le devam eden düşünceye göre medeniyet/uygarlık, ulaşılmaması gereken esas seviyeyi imledi. Bu süreçte medeniliğin en önemli hedefi, devlet yapısının dönüşümü, güçlenmesi ve iktisadi kalkınmaydı. Osmanlı'nın medeni Batı devletleri kadar güçlenmesini koşullayan esas dinamiğin nüfusun medenileştirilmesi olduğu anlaşıldığından, medeniyet söyleminin temel nesnesi ve hedefi nüfus oldu. Dolayısıyla 19. yüzyılda devleti kurtarma

<sup>1033</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi*, Haz. Ummahan Nerkiz, Dergâh Yay., İstanbul, 2017, s. 39.

<sup>1034</sup> İsmi Mikdad Midhad, Ahmet Mithat da geçen Mikdâd Midhat Bedirhan (1858-1915), 1898'de yayınlanmaya başlayan ilk Kürtçe gazete olan "Kürdistan"ı çıkaran, dönemin önemli Kürt aydınlarından biridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İssi, Murat, "Kürt Basını ve Kürdistan Gazetesi (1898-1902)," *Şarkiyat*, 2013, s. 127-147.

<sup>1035</sup> Mikdâd Midhat Bedirhan, "Mikdâd Midhat Bedirhan'ın Layihası: Mamûrertülaziz Vilâyet-i Âlisine 4 Şubat 1328 Tarihli ve 656 Numaralı Mütakaddem Layiha-i Islâhiye Sûretidir", *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashîh-i İtikâd, Tasfiye-i Ezhân 1880-1913*, Haz. Cihangir Gündoğdu– Vural Genç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 158-159.



hedefiyle başlayan medenileştirme hareketi, nüfus fenomeninin keşfiyle ve devletin ayakta kalması için nüfusun düzenlenme ihtiyacıyla sonuçlandı.

Nüfusun medeniyet üzerinden sorunsallaştırılması hem Batı'da hem de Osmanlı'da sürekli biçimde *medenî-olmayan/vahşiyet* halinde olanı koşulladı ve var etti. Dolayısıyla Osmanlı'da nüfusun medeniyet üzerinden sorunsallaştırılması, nüfusun bir kısmını sürekli biçimde, medenî-olmayan/vahşiyet kategorisine hapsetti. Nüfus politikasının medeniyet ve medenî-olmayan/vahşiyet (göçebelik, feodalite, bedeviyet, aşiret, akıl-olmayan, hayvan, hastalık, zararlı ot vb.) dikotomisi etrafında sorunsallaştırılması tek başına söylemsel/epistemik alanda değil ayrıca Osmanlı'dan Cumhuriyet'e nüfusla ilgili yönetsel pratikleri de belirledi. Medeniyet/vahşiyet söylemi hem yönetsel hem de toplumsal uzamda işledi. Yönetsel olarak, vahşiyet kategorisindeki nüfus grupları üzerinde uygulanacak pratiklerin çerçevesini oluşturdu. Ayrıca medeniyet/vahşiyet söylemi bir öznel deneyim olarak kavramsallaştırıldığı ve kurulduğu için bireylerin ve toplumun ulaşması gereken -ideal ve ahlaki- hali ifade etti. Hakeza vahşiyet halinde olan ve/veya bu halde ısrar eden nüfus gruplarının üzerindeki her türlü politik/toplumsal şiddetin meşruiyet/rıza kaynağı oldu. Daha iyi bir ifadeyle, vahşi halde olduğu düşünülen nüfus gruplarının maruz kaldığı her türlü şiddet pratiğinin şiddet olarak alımlanmamasını, düşünülmemesini sağladı. İnsan kategorisinin medenilikle belirlendiği bir bilme biçiminde vahşi, insandışı hali ve insan olmayanı belirliyordu. Haliyle medenî kategoride görülmeyenlerin maruz kaldıkları şiddet, insana yönelik bir pratik olarak algılanmadı. Ezcümle meşruiyet/rıza, ahlaki ve/veya hukuki bir bağlamda düşünülmemeli. Medeniyet söylemi, medenî-olmayan/vahşi görülen nüfus gruplarının maruz kaldığı şiddet karşısında ahlaki normativiteyi ve fail ve tanıkların kendi kendileriyle kurduğu etik ilişkiyi belirledi.

Dersim hareketinin önemli nedenlerinden biri olarak sunulan medenileştirme ve dönemin basınında, aydınları ve ricali arasında yöre halkıyla ilgili sıklıkla kullanılan bilgisiz, ilkel, akıl-olmayan, zararlı ot, hayvan, hastalık ve medeniyetsiz (bu anlamları karşılar biçimde genel olarak cahil)<sup>1036</sup> gibi temalar etrafındaki söylem, yakın zamana kadar dolaşımda kalmaya devam etti. 2011'de milletvekili olduğu sırada Gülsün Bilgehan, Dersim Harekâtı sırasında ve sonrasında bölge ahalisinin maruz kaldığı şiddet ve insan hakları ihlallerinin gerekli ve başarılı bir medenileştirme pratiğinin istenmeyen/yan ürünü olduğunu söyledi.

---

<sup>1036</sup> Baran, Taha, *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*, s. 127-134.

Bugün CHP Genel Başkanı Dersim’den çıkmış birisi. Bu cumhuriyetin en büyük başarısı işte. (...) Değerlendirmeyi tarihçilere bırakmak gerekiyor. Dersim’i anlatan ve hareketleri eleştirenler bile orada bir sorun olduğunu kabul ediyorlar. Bu sorunun çözülme yöntemi bugünkü insan haklarına uymuyor ama o dönemde başka çare yokmuş zaten. Bence sonuca bakmak lazım. Sonuçta bugün Tunceli bölgesi en görgülü, en eğitilmiş, demokrasiye inanan insanlardan oluşuyor. Mesela sürgünlerden<sup>1037</sup> söz ediliyor. O sürgünlerde çok iyi yetişmiş genç kızlar var. Belki o bölgede, ortaçağ şartlarında kalsalardı o aileleri kuramayacaklardı.<sup>1038</sup>

Yakın zamanda bile hareketin medenileştirici boyutla savunulması, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e medeniyet/vahşiyet söyleminin ve bu söylemin işlediği spesifik bir vakanın alımlanması üzerindeki derin etkisini gösteriyor. Netice itibarıyla Foucault’ya göre, Osmanlı’daki medeniyet/vahşiyet gibi, kavramlar ile toplumsal yapı arasında dolaylı bir belirlenim ilişkisi bulunur. Bu ilişki için tarihsel epistemoloji ile sosyal tarihi bir arada düşünmek gerekir. Örneğin, kavramlar ve toplumsal yapılar arasındaki ilişkiyi birlikte düşünen ve Foucault’nun “genel tarih” dediği yaklaşımda, delileri kapatma pratiğiyle delilik söylemi karşılıklı bir etkileşim içinde işler.<sup>1039</sup> Yani bir iktidar pratiğiyle söylemin birlikte işlediğini düşünmek gerekiyor. Osmanlı/Cumhuriyet örneğindeki medeniyet/vahşiyet söylemi ile medeni-olmayan kategorisindeki göçer veya yarı göçerlerin zorla yerleşikleştirilmesi ve bu gruplar üzerindeki şiddet birlikte işledi.

Geç Osmanlı’dan Cumhuriyet’e, devam eden önemli sürekliliklerden biri, devletin ve kurumların nüfusla ilgili söylem ve pratiğinde belirleyici olan medenileş(tir)me düşüncesi veya bu kavramlarla ifade edilebilecek bilgi ve bilme biçimi oldu. Bu düşünce, evvela devletin dönüşümünde kullanılmaya yöneldiyse de bunun yanında, önemli oranda nüfusla ilişkide belirleyici oldu. Medeniyet söylem ve pratiği, devletin ve kurumların nüfus meselesiyle ilgilendiği temel çerçevelerinden ve özneleştirilmenin düzeneği (*apparatus*) olarak işlemesi hasebiyle bir tür *dispositif* olarak görülebilir. Bir *dispositif* olarak medeniyet, hayli geniş alandaki heterojen unsurlar olan devlet kurumlarında, iktidar işleyişinde, fikirlerde, ideolojik angajmanlarda, siyasal söylemde, bilimsel disiplinlerde, eğilimlerde, ahlaki tutumlarda vb. bir

---

<sup>1037</sup> “Dersim’in kayıp kızları” denilen, “Dersimli kızların asker ve sivil bürokrasideki ailelere evlatlık (besleme, hizmetçi) olarak dağıtıl[masından]” bahsediyor; Gündoğan, Nezahat – Gündoğan, Kazım, *Dersim’in Kayıp Kızları: “Tertele Çeneke” (Kızların Kıyımı)*, İletişim Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2014, s. 24.

<sup>1038</sup> “Dedem o zaman Pembe Köşk’teydi”, (25/11/2011), <https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/serpil-cevikcan/dedem-o-zaman-pembe-kosk-teydi-1467062>.

<sup>1039</sup> Taylan, Ferhat, “Önsöz: Strateji, Norm, Yönetim: 1978 Dersi İçin Bir Güzergâh”, s. xii.

ilişki şebekesi, bağ ve bir ihtiyaca cevap veren formasyon olarak işledi. Foucault, düşünçesindeki önemli kavramlarından olan, dispositifi şöyle açıklıyor:

İlk olarak söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlâki ve hayırseverce önermelerden -kısacası, söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş her şeyden- oluşan, bütünüyle heterojen bir bütündür. Dispositifin unsurları bunlardır. Dispositifin kendisi ise, bu unsurlar arasında kurulabilecek ilişkiler şebekesidir. İkincisi, bu dispositifde saptamaya çalıştığım şey tam da bu heterojen unsurlar arasında var olabilecek bağın niteliğidir. Böylece, belirli bir söylem belli bir anda bir kurumun programı olarak görülebilir, başka bir anda kendisi sessiz kalan bir pratiği haklı göstermenin ya da maskelemenin bir aracı ya da pratiğe yeni bir rasyonellik alanı açarak, ikincil düzeyde yeniden yorumu işlevi görebilir. (...) Üçüncüsü, “dispositif” teriminden, belirli bir tarihsel andaki başlıca işlevi acil bir ihtiyaca karşılık vermek olan bir tür formasyonu anlıyorum. Demek ki dispositifin baskın bir stratejik işlevi vardır. Bu, örneğin, özünde merkantilist bir ekonomi açısından yük olarak görülebilecek hareketli bir nüfusun asimile edilmesi olabilir.<sup>1040</sup>

Giorgio Agamben dispositiflerin bir dizi söylem, pratik ve bilgiyle özneleştirmeyi, toplumun uysal (*docile*) kılınmasını tesis ettiğini ve böylelikle yönetsel bir işlevi haiz olduğunu ifade eder.<sup>1041</sup> Foucault dispositif olgusunun “*episteme*’nin daha genel bir biçimi olduğu”nu, söylemsel bir dispositif olan epistemeye karşı dispositifin heterojen, yani söylemsel ve söylemsel olmayan unsurları barındırdığını söyler.<sup>1042</sup> Dolayısıyla söz konusu olan, salt bir teknik değil düşünsel ve pratik değişimdir. Netice itibarıyla dispositifler canlı varlıkların söylemlerini, düşüncelerini, davranışlarını ve jestlerini ele geçiren, yönlendiren, belirleyen, güvenceye alan bir yapıya sahiptir.<sup>1043</sup>

Medeniyet/medenileştirme dispositifi, askerî alandan/pratikten devlet kurumsallığına, sağlık politikalarından kent planlamasına, okullardaki medeniyet derslerinden (malumat-ı ahlakiye, Malumat-ı medeniye, vezâif-i medeniye vb.)<sup>1044</sup> matbuata, nüfus gruplarının yerleşikliği/göçerliğinden bir kimlik etrafında birliğine, Kürtlerin müstakil bir millet olmadığını söyleyen bilimsel metinlerden Türkiye’deki sosyal bilimlerin Kürtlerle ilgili uzun yıllar bilgi üretmemesine, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi kimlik tartışmalarından yerel

<sup>1040</sup> Foucault, Michel, “Michel Foucault’nun Oyunu”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 119-120.

<sup>1041</sup> Agamben, Giorgio, *What is an Apparatus?*, Çev. David Kishik - Stefan Pedatella, Stanford University Press, California, 2009, s. 19-20.

<sup>1042</sup> Foucault, Michel, “Michel Foucault’nun Oyunu”, s. 122.

<sup>1043</sup> Agamben, Giorgio, *What is an Apparatus?*, s. 14.

<sup>1044</sup> Üstel, Füsün, “*Makbul Vatandaş*’ın Peşinde II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi; Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*.

yönetimlere kadar geniş bir sahada “ilişki şebekesi”, temel düşünce, ideal ve a priori kategori olarak işlev gördü. Medeniyet, temelinde, bu heterojen seyreden unsurlar arasındaki “ilişki şebekesi” işlevi gördü. Haliyle devlet kurumsallığından, nüfusla ilgili pratik ve söylemlere, farklı “şeyler” arasındaki rabıtayı, Foucault’nun ifadesiyle “heterojen unsurlar arasında var olabilecek bağın niteliği” olarak çerçeveleyeceğimiz kavram/düşünce medenileşme olabilir.

Bununla birlikte medeniyet, birey ve toplum için bir öznel deneyim, ahlaki bir normativite biçimidir.<sup>1045</sup> Medenileşme bütün siyasal angajmanların, dünya görüşlerinin sorgulanamaz temeli oldu. Hatta günümüzde de medeniyet, ilerencilik, çağdaşlık önemli bir siyasal angajmanı, dünya görüşünü ifade eder. Son olarak, bulunan tarihsel bir zamanda acil bir ihtiyaca cevap vermeye çalışan bir formasyon biçimindeki dispositifin üçüncü tanımına uygun olarak medenileşme, Osmanlı’nın bir devlet olarak bekâ sorunuyla karşı karşıya kaldığı dönemde ortaya çıktı ve bekâ kaygısı Cumhuriyet’in kurulmasıyla da devam etti. Medeniyet dispositifi, tarihsel olarak beliren ve uzun bir zaman dilimine yayılan devletin bekâsının sorunsallaştırıldığı dönemde doğdu ve çözüm için işletildi. Osmanlı’da, Foucault’nun da dispositifi açıklarken ifade ettiği gibi, değişen iktisadi biçimle birlikte özellikle Kürt hareketli/göçebe nüfusun denetimi ve yerleşikliğe geçirilmesi için işletilen temel söylem, pratik ve düzenek medeniyet ve vahşiyet oldu.

Osmanlı’nın 19. yüzyıldan itibaren nüfusa yönelik stratejilerin temel çerçevesi, sosyal gruplar arasında sosyal ve siyasal bütünleşmeyi ve benzeşmeyi (ilkin yerleşik hayata geçirme, sonrasında tek kimlik) tesis etmektir. Bütünleştirme süreci medeniyet dispositifiyle ve nüfusun medeniliğine göre ikincil olan Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük stratejileriyle oluşturulmaya çalışıldı. Osmanlı’nın son döneminde birincil olan nüfusun birliği, yani medenileştirilmesi ve nüfusun Osmanlı, Müslüman, Türk kimlikleri üzerinden sorunsallaştırılmasının ikincil olmasını, kimlik politikaları arasındaki geçişkenliklerde de görebiliriz. Tarihsel olarak aydın, rical ve yönetim stratejilerinin Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük siyasetlerine yönelik söylem ve pratiğindeki dönüşüm, bir kimlik siyasetinden diğerine hızlı geçiş, dönemsel olarak iki siyasetin birlikte savunulması (İslamcılık ve Türkçülük, Osmanlılık ve İslamcılık, İslamcılık ve Türkçülük) ve aynı dönemde farklı kimliklerin sorunsallaştırılmasının (*Üç Tarz-ı Siyâset*) nedeni bu

---

<sup>1045</sup> Benzer biçimde Norbert Elias uygarlık söyleminin Batı insanındaki “özdenetimi” artırdığını ve “içselleştirmeye” yol açtığını söyler. Batı’da uygarlaşma sürecinin izini hayli ayrıntılı elen alan Elias’ın çalışmaları için bkz. Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci Cilt 1: Sosyo-oluşumsal ve Psiko-oluşumsal İncelemeler / Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*; Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci Cilt 2: Sosyo-oluşumsal ve Psiko-oluşumsal İncelemeler / Toplumun Değişimleri Bir Uygarlaşma Teorisi için Taslak*.

kimlikler arasındaki nüfus rabitasıdır. Netice itibarıyla bu siyasetlerin her biri, temelinde nüfusu bütünleştirme ve regülasyon stratejisi olarak düşünüldü ve işletildi. Son dönem Osmanlı'nın devletin yıkılmasının önüne geçecek dinamikler de olan ve nüfus politikasının esası, içeride toplumsal nizam ve asayiş tesis etme, nüfusun biyolojik ve tıbbi selametini temin etme, güvenli bir nüfus yaratma, bağımsızlık savaşlarıyla toprak kayıplarını engelleme, etkili vergi toplama, zorunlu askerlik hizmetine toplumsal rıza sağlama, sağlıklı bir nüfus artışını temin etme biçiminde çerçevelenebilir. Dolayısıyla nüfus politikasının bu nihai hedef ve öğelerine göre Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük birer stratejik araç ve sonuç olduğundan, kimlik siyasetleri arasında geçişkenlik ve dönüşüm yaşanıyordu.

Medenileştirmenin ve güvenli nüfus yaratmanın tarihsel olarak değişen farklı veçheleri ve düzenekleri bulunsa da değişmeyen ilke, nüfusun benzeştirilmesi ve bütünleştirilmesiydi. Bundan dolayı kimlik siyasetleri üzerinden tarihsel bir sistematik oluşturmak ve dönemsel olarak hangi kimlik siyasetinin savunulduğunu öne sürmek zordur. Hatta aktörler bazında da aynı dönemde farklı kimlikler savunuldu. Örneğin, ileride ayrıntılı olarak tartışılacak, Yusuf Akçura'nın "Üç Tarz-ı Siyâset" risalesi dışında II. Abdülhamid dönemindeki kimlik siyaseti de değişkenlik gösterdi. II. Abdülhamid döneminde medeni ve güvenli nüfusun referans kimliğinin Müslüman birliği olduğu kabul edilir: "II. Abdülhamid devrinin Osmanlı bürokratik dilinde 'medenileştirme' kavramının muhtemelen 'inancı (Sünni inanç doğrultusunda) düzeltme' (*tashîh-i itikad*), halife-sultana sadakat nosyonunun aşılması ve bu yolla Osmanlı merkezi gücünün tanınması, son olarak da Osmanlı Türkçesi'nin öğretilmesi anlamında kullanıldığı söylenebilir."<sup>1046</sup> Buna karşın, Osmanlı sultanları arasında İslamcı siyaseti başlattığı kabul edilen II. Abdülhamid'in, "kendisini 'Türk' saydığı halde, aynı zamanda imparatorluğu kurtarmak için, bir zamanlar Arapçayı resmî dil haline getirmeyi düşündüğünü biliyoruz."<sup>1047</sup> Retrospektif olarak düşünüldüğünde şimdiki kimlik düşüncesiyle II. Abdülhamid'in bu tutumu tutarsız görülebilir. Osmanlı'nın bu dönem hala bir imparatorluk olması bir yana, kimlik siyasetinin esas hedefi nüfusun bütünleşmesi olduğu için kimliğin Osmanlı, Müslüman, Türk vb. hangisi olacağı ve bunun içeriğinin nasıl doldurulacağı (Arapça veya Osmanlı Türkçesi) ikincil bir meseleydi. Dönemin aktörlerinin (aydın, rical ve II. Abdülhamid örneğinin de gösterdiği gibi sultan) "milliyetçi" veya "kimlikçi" söylem ve pratiği hem genel ve baskın bir

<sup>1046</sup> Somel, Selçuk Akşin, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, s. 273.

<sup>1047</sup> Mardin, Şerif, "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", s. 97.

eğilim değildi hem de milliyetçi veya kimlikçi siyaset, nüfus regülasyonun yöntemine dair yorum farkından kaynaklanıyordu.

Ahmet Mithat Efendi'nin 1887'de yayınlanan "Çingene" romanı, dönemin düşüncesinde medeniyetin bütünleştirme stratejisi olduğuna ve medeniyetin bütün kavmi kimlikleri temsil/asimile edebileceğine dair inancı gösteriyordu.

Eski zamanların *Odysseia*, *İlyada* romanları gibi bizim bu romanımız da birkaç bin sene sonra okunsa hiç şüphesiz o zamanın erkek ve kadın okurları genellikle Şems Hikmet'i [Çingene bir kadınla evlenmek isteyen karakter] takdir ve tasvip ederek Rakım Efendi'yi [Çingeneleri medeni/insan görmeyen dönemin genel kanaatini temsil eden karakter] fikir darlığıyla, yanlış düşünmekle ve mutaassıplıkla suçlarlar. Çünkü o zamanlar insanoğlu tümüyle yeknesak bir medeniyete tabi olacak ve insanlar arasında ne kavmiyetçe, ne medeniyetçe hiçbir fark kalmayacak kadar medeniyet yaygınlaşacaktır. Dünya bir insan memleketi ve insan da medeni bir aileden ibaret sayılacaktır! İşte Şems Hikmet bir Çingene kızını terbiye ederek hanım yapmayı kafasına koyduğu zaman kendisini böyle birkaç bin sene sonra gelmiş bir adam gibi görerek bu niyete düşmüştür.<sup>1048</sup>

Ahmet Mithat Efendi'nin "insanoğlu tümüyle yeknesak bir medeniyete tabi" olunca "insanlar arasında ne kavmiyetçe" fark kalmayacak ve "insan da medeni bir aileden ibaret sayılacak" sözlerinde de görüldüğü gibi medeniyet ve bir nüfus grubunun medeni olması tek başına bir kimliği veya bütün kimliklerin silinmesini ifade ediyordu. Dolayısıyla asli olan nüfusun medenileşmesi olduğundan Osmanlı, Müslüman veya Türk kimliği ikincil bir hedefti.

Kuşkusuz bilhassa Cumhuriyet'le birlikte, medenilik etnik ve ırksal bir kimlik vurgusuna sahip olacaktı. Fakat özellikle Osmanlı döneminde temel hedef nüfusun bütünleştirilmesi ve benzeştirilmesi (göçebe, aşiret halinden uzaklaştırılması) olarak kalacaktı. Nitekim 1913'ten sonra nüfusu medenileştirme aracı olarak Türkçülüğü uygulayan İttihat ve Terakki Cemiyeti, Osmanlılık veya İslamcılık siyasetini bütünüyle terk etmedi. Taha Parla'nın da vurguladığı üzere 1920'lere gelene kadar İttihat ve Terakki'nin liderler kadrosu Osmanlılık ideolojisine bağlılık gösterip buna yönelik politika geliştirmeyi sürdürdü. Bunun yanında, diğer bazı gruplar İslamcılığa bağlı kaldı. Zira bu iki grup ve yaklaşım için de temel hedef devletin ayakta kalması olduğundan,<sup>1049</sup> kimlik siyaseti üzerine bina olan farklılaşmalar bir anlamda metodolojikti. Nitekim Osmanlı'nın yıkılışına kadar devam eden temel kaygı değişmediğinden, aktörler bazında tutum farkı ve farklı gibi okunan ideolojik angajmanlar arasındaki paralellik sürecekti:

<sup>1048</sup> Ahmed Mithat Efendi, *Çingene*, Haz. Ömer Aslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2020, s. 85.

<sup>1049</sup> Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1993, s. 39-40.

“İttihat ve Terakki zaman zaman değişik ideolojilerle ve personelle karşımıza çıkmaktadır, fakat bütün bu ideolojilerin arkasında Osmanlı devletini kurtarma fikri yatmaktadır.”<sup>1050</sup> Hasılı, Osmanlı’daki “bu üç bütünleştirme siyaseti, devlet siyaseti üzerindeki ağırlıkları zamanla değişmekle birlikte, imparatorluk çözülene kadar varlıklarını devam ettirdi.”<sup>1051</sup>

Nitekim İnalçık’ın da ele aldığı gibi 19. yüzyıl boyunca Osmanlı’nın nüfusla ilişkisinde belirleyici hatlar milli, dinî veya ırksal temalar değildi. İnalçık, Osmanlı’nın temel dayanağı, sahip olduğu şiddet kapasitesi değil, bundan da öte toplumsal rıza üretmek ve devlet sisteminin temeli de olan iyi örgütlenmiş bir siyasi ve iktisadi sistem tesis etmek olduğunu söyler. Fakat 19. yüzyıla gelirken Osmanlı’nın iktisadi ve toplumsal temelleri çürümeye, yıkılmaya başladı. Dolayısıyla Tanzimat bir yeniden inşa süreciydi. Devlet kapasitesinde belirginleşen zayıflama yanında, Tanzimat’ın temel çerçeve ve istikameti, hâkim Müslüman kitleyle gayrimüslimler arasındaki ilişkiyi yeniden tesis etmek ve Osmanlı’yı Batı medeniyetine dahil etmektir. Devlet kapasitesinin zayıflaması, cemaatler arasındaki ilişki ve medenileşme gibi çerçeve ve istikametler, temelinde nüfus regülasyonuna bağlıydı. Bundan dolayı İnalçık’a göre nüfus regülasyonu ırksal, milli ve dini bir taassupla işletilmedi.<sup>1052</sup> Müslim ve gayrimüslim nüfus arasında eşitlik ve medenileşme istikametleri birbiriyle ilişkiliydi. Osmanlı bu istikametlere yönelmediğinde benzer bir sonuçla, yani devletin yıkılmasıyla yüzleşmek zorunda kalabilirdi. Neticede nüfus içinde bütünleştirilemeyen gruplar, milliyetçi toplumsal hareketlere angaje olup Osmanlı devletinden bağımsızlık kazanmaya başlıyordu.

İmparatorluk ve tebaası arasındaki ilişki hayli esnek olup devlet, reâyâ veya ahaliye dışsal bir yapı/güçtü. Kendi içinde fragmantal bir yapısı bulunan reâyânın da ortak bir kültür, kimlik, dil ve siyasi motivasyonu söz konusu değildi. Buna karşın ulus gibi bir yapıda görece bir ahlaki, kültürel ve zihinsel birlik bulunur. Böyle bir toplumsal yapının nedeni de olan devlet sistemi ve siyasi yapı ile toplumun iç içe geçmiş bir ilişkisi söz konusudur. Weber’in 1870’lere kadar Fransa için söylediğini Osmanlı için de düşünebiliriz: “Kent merkezlerinin dışında, Fransa’nın büyük bir bölümünde ‘ortak bir şekilde deneyimlenecek bir tarih’, ‘birbirini tamamlayan alışkanlıklardan oluşan bir cemaat’ yoktu.” Bazı ticari bağların bulunması da bir toplum

---

<sup>1050</sup> Mardin, Şerif, “XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, s. 99.

<sup>1051</sup> Yeğen, Mesut, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, s. 79.

<sup>1052</sup> İnalçık, Halil, “Tanzimat Nedir?”, *Tanzimat: Değişim Döneminde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İnalçık– Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 13-14.

oluşturmuyordu: “Eğer ‘toplum’ derken, birlikte çalışmayı öğrenmiş bir grup insanı kastediyorsak, Fransız toplumu gerçekten de sınırlıydı.”<sup>1053</sup>

Nüfusun bütünleştirilme motivasyonunun yapısal nedeni, birbirinden hayli farklı sosyalliklerden müteşekkil, fragmental ve yer yer çatışmalı bir sosyal alanın; devlet dışında ve devlete karşı alternatif bir güç kaynağı, siyasi iktidarın varlığını dışsal gören, siyasal yapıya ve yönetim süreçlerine itiraz eden “tekinsiz” bir çokluk olarak nüfusun yönetilemez bulunmasıydı. Nitekim inşa dönemlerinde modern devlet ve milliyetçi düşünceyle birlikte “farklılıklar ve çeşitlilikler birer kusur, eksiklik ve hastalık olarak görülmeye başlandı. Teklik ve birlik sağlık demektir, çokluk ve çokparçalılık ise hastalık”<sup>1054</sup> görüldü. Dolayısıyla fragmental nüfusun bir kimlik altında bütünleştirilmesi, modern devlet ve yönetim süreçleri için elzemdi. Nüfusun bütünleştirilme süreçleri farklı tema ve araçlarla sağlandı. Söz gelimi vatandaşlık, ulaşılmak istenen medeni Batı’da olduğu gibi, nüfusu siyasal ve hukuki bir bağla merkezî iktidara bağlama ve sadakat üretme düzeneği olarak kullanıldı.

Merkezî otoritenin merkezkaç güçlere karşı ortak bir siyasal aidiyet ve sadakat duygusu geliştirmek amacıyla 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren “okulda vatandaş eğitimi”ne özel bir önem verdiği İsviçre, Belçika, Almanya, Avusturya Macaristan imparatorluğu ve Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkelerden yaklaşık 50 yıl sonra Meşrutiyet pedagogları da, “malumat-ı medeniye”nin vatandaş üretimindeki gerekliliğine kanaat getirirler. Osmanlı’nın eğitimdeki esin kaynağı Fransa’da, *Instruction civique* dersi, 1789 Devrimi’nin ertesinde parasız, zorunlu ve laik eğitim sistemini yürürlüğe koyan 1882 tarihli yasa ile okullarda okutulmaya başlanmıştır. Daha önce de vurgulandığı üzere III. Cumhuriyet dönemi boyunca tarih, coğrafya ve yurttaşlık bilgisi derslerinin başlıca hedefi ulusal kimliğin inşası ve yurtseverliğin telkinidir. Aynı hedef, ittifak-ı anasırca [milletlerin/unsurların birliği] Osmanlı seçkinleri tarafından da izlenir.<sup>1055</sup>

Nüfusun medenileştirilme süreci, eğitim dışında, farklı araç ve yöntemlerle de yürütüldü. Tanzimat’la taşrasına sirayet etme sürecinde bir modernleşme biçimi ve aracı olarak algıladığı kolonyal müdahaleyi, “müstemlekât idaresi, medeni bir devletin halen vahşi bir göçebe hayatın sürülmeğe olduğu yerleri iskân edip buraların inkişaf etmesini sağlaması ve kendi malları için pazar yaratması demektir” diye tanımlayan Osmanlı düşüncesi, taşradaki bazı bölgeler için “Hal-i Vahşet ve dalalet içinde yaşayan bu insanlar ancak tashih-i akaid [inançların

---

<sup>1053</sup> Weber, Eugen, *Köylülerden Fransızlara: Fransa Kırsalının Modernleşmesi, 1870-1914*, s. 633-634.

<sup>1054</sup> Ünlü, Barış, “Takdim”, s. 13-14.

<sup>1055</sup> Üstel, Füsün, “Makbul Vatandaş”ın Peşinde II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, s. 35-36.



düzeltilmesi] yoluyla kurtarılabilir” diyordu.<sup>1056</sup> İnanç, nüfusun kendi davranışlarını dönüştürmesi, itaatli olması ve nihayetinde yönetilebilir olması için bir araç olarak görüldü. Bilhassa medeni olmadığı düşünülen göçebe aşiret mensubu grupların inançlarını değiştirmeleri için müdahale edildi.

Burada esas amacın medeni ve güvenilir bir nüfus olduğunu, geç Osmanlı erken Cumhuriyet döneminde ruh sağlığının kurucularından Mazhar Osman’ın bir konuşması üzerinden de örneklenebilir. Mazhar Osman 1909’da İttihat ve Terakki’nin bir kulübünde verdiği konferansta, Avrupa’nın ne kadar ileri olduğunu ve nüfusunun medeniyet seviyesini anlattıktan sonra Osmanlı’daki sorunları anlatır. Konuşma, II. Meşrutiyet’in sağladığı görece umutlu bir atmosferde yapıldığından devletin bekâsına yönelik alarmik bir kaygı yoktur. Hatırlatmak gerekiyor ki aydın ve rical tarafından meşrutiyet, ülke bütünlüğünü sağlamaya yönelikti ve Avrupa devletlerinin Osmanlı’yı parçalama ve muhtemel ayrılıkçı hareketlere karşı etkili bir çözüm olarak görüldü.<sup>1057</sup> Mazhar Osman’a göre meşrutiyet ve hürriyetin esas amacı, ilerlemek ve Avrupa medeniyetinin seviyesine gelmektir. İlerleme veya medenileşme de zihniyet değişimi, iktisadi kalkınma, kentsel gelişme ve nihayetinde nüfusla ilişkili bir süreci kapsıyordu.

Sevgili vatandaşlarım, meşrutiyet ilân ettik demekle kurtulmuş olmuyoruz. Meşrutiyet, hürriyet, ilerlemek için bir vasıta. O nimetin kaderini bilerek bütün hayatımızı değiştirmeli, Avrupalılaştırmalıyız. Ben Avrupa’ya gittim, en çok bildiğimi sandığım mesleğimde bile daha ne kadar bilgiye muhtaç olduğumu öğrendim (...) İsterdim, ki bu kemalâtı memleketin başındakiler, hattâ köylüler gürsün ama iyi görsün kusurumuzu anlıyalım, onları düzeltmeğe çalışalım; ta ki topraklarımız işlesin, şehirlerimiz mamur olsun, insanlarımız çoğalsın, kafalarımız değışsin.<sup>1058</sup>

Gökalp 1911’de benzer biçimde siyasi inkılabın başarıldığını, fakat sıranın içtimai inkılabı geldiğini söylüyordu. Gökalp’e göre siyasi inkılap, meşrutiyet yönetim biçiminin tesis edilmesi, hükümete tatbik edilmesi olduğundan başarılması kolaydı. Nitekim siyasi inkılabın icra edilmesi için meşrutiyetin ruhunu temsil eden hürriyet, müsavet, uhuvvet (kardeşlik) fikirlerinin uygulanması ve yayılması yeterliydi. Buna mukabil “içtimai inkılap, mihaniki

---

<sup>1056</sup> Deringil, Selim, “Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşayanlar”: Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması”, s. 167; ilk cümle 1890’da “resmi bir sipariş üzerine kaleme alındığı belli olan *Yeni Afrika* başlıklı kitapta, kolonyalizmin mekaniğini açıklama gereği hisseden “Sarayı Hümayun tercümanlarından” Mehmed İzzet’ten alındı. Diğer cümle ise “Mehmed İzzet’in Trablusgarp vilayetinin güneyinde yaşayan kabilelerle ilgili yazdıkları”ydı. Deringil’e göre Trablusgarp yakınlarında yaşayanlarla ilgili bu ifade, “Osmanlı’nın bu konudaki algılayışının özeti olarak görülebilir”, Deringil, Agm., s. 167.

<sup>1057</sup> Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, s. 75.

<sup>1058</sup> Kılıç, Rüya, *Deliler ve Doktorları: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Delilik*, s. 137.

(mekanik) bir fiille değil, uzvi (organik) bir tekâmülle hasıl olabileceği için gayet güçtü.” Dolayısıyla Gökalp’e göre devletin bütün kuvvetiyle gerçekleştirilmesi gereken, zorlu ve uzun bir süreci gerektiren içtimai inkılap olmalıydı. Gökalp, içtimai inkılabı iktisadi, ailevi, estetik (bedii), felsefi, ahlaki, siyasi vb. gibi hayli geniş bir sahadaki dönüşüm, yani “eski hayatı beğenmeyerek yeni bir hayat ibda etmek (yaratmak)”, olarak tanımlıyordu. Bunun için de ilimlere ve usullerine başvurmak zarurıydı. Zira Gökalp için “her şey ilim iledir ve insaniyet içindir” önermesi, “Yeni Hayat insaniyeti milliyet mefhumunda mütecelli gördüğü için bu düsturu ‘her tekâmül ilim iledir ve vatan içindir’ suretine” dönüştürülmesi gerekiyordu.<sup>1059</sup>

Ziya Gökalp, bu sefer 1913’te, Talat Paşa’ya siyasi devrimin gerçekleştiğini ama en büyük devrim olan toplumsal devrimin eksik kaldığını söylüyordu. Ziya Gökalp, devletin elinde Anadolu’da yaşayan nüfus gruplarıyla ilgili bilimsel veri ve bilginin olmamasından şikâyet ediyordu. Ziya Gökalp, en büyük ve etkili inkılabın bilimsel bilgi ve yöntemle içtimai bünyede gerçekleştirilen inkılap olduğuna inanıyordu.<sup>1060</sup> İttihat ve Terakki gibi muhalif aktörler, imparatorluğun dağılmasının nedeni olarak gördükleri hükümet sistemini değiştirmesine rağmen, II. Meşrutiyet’ten bir süre sonra siyasal sistem değişikliğinin tek başına ve kalıcı bir çözüm olmadığını deneyimledi. Bu zümreye göre devletin bekâsı, esas olarak nüfusun medeniliğine ve bütünleştirilmesine (içtimai inkılap) bağlıydı. Üstelik devlet, mekanik ve kolay bir müdahaleyle düzeltilebiliyorken, nüfus organik bir bünye/uzuv olduğundan ve bir zihniyet değişimi gerektiğinden hayli zor bir süreci gerektiriyordu. Nüfusa dair bilimsel veri azlığı, stratejik bir nüfus mühendisliğinin uygulanmasını zorlaştıran bir diğer faktördü. Buna karşın, Ziya Gökalp’in içtimai inkılap tavsiyesi veya medenileştirme, kısa bir süre sonra, yaygın ve sistematik iskân ve tehcir pratikleri biçiminde işletildi.

### **3.3.2.1. Farktan ötekiye sosyopolitik ayrımların inşası**

Osmanlı’da bir grubu kimliklendirmeyi (paralel olarak kendi kimliğini inşa etmeyi), bu kimliklendirme üzerinden kategoriler kurmayı ve sonrasında bu kategoriler dolayısıyla bir dizi yönetsel pratik ve söylem inşa etmeyi nasıl sorunsallaştırabiliriz? Burada, medeniyet ve göçebelik/bedeviyet/vahşiyet ayrımının tarihsel olarak ortaya çıkışı ve nasıl bir işlev gördüğünü anlamak için bir *öteki* ve *fark* tartışma yapmak gerekiyor. Sosyal bilimlerdeki birçok disiplin *ben/biz* olgularının, *öteki/başka* dolayısıyla (döngüsel ve eş zamanlı olarak

<sup>1059</sup> Gökalp, Ziya, “Yeni Hayat ve Kıymetler”, s. 68-69, 71-72.

<sup>1060</sup> Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye’nin İnşası: Doğu Anadolu’da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, s. 84.

*öteki/başka* da *ben/biz* aracılığıyla) inşa olduğunu tartışır. Haliyle biri diğ erinin koşuludur. Biz ve onlar/ötekiler ayrımı, en önemli ve kurucu ayrımlardan biri olarak görülür.<sup>1061</sup> Bu, insanları kategorize etmek için gündelik hayatta sıkça yapılagelen basit bir ayırım biçimi veya “iki aynı insan grubunu değil, tümüyle farklı iki tutum arasındaki, duygusal bağlanma ve antipati, güven ve kuşku, güvenlik ve korku, işbirliği ve çekişme arasındaki ayrımı temsil eder.”<sup>1062</sup> Söz konusu olan, ait olunan *bizle* kurulan bir kader ortaklığı, ötekinin bu kaderin dışında olduğuna dair inanıştır.

Aslında öteki, bir tür adlandırmayla da başlar. Zygmunt Bauman’a göre her adlandırma/isimlendirme edimi, mevcut dünyayı iki ayrı eksene, kutba ayırır: Adlandırılan kategorisi içinde olan ve bu adlandırma içerisinde sığmayan/dışlanan/dahil edilmeyen. Hatta belli varlıklar öteki varlıklar dışlandığı, dahil edilmediği ve dışarıda bırakıldığı için adlandırılan kategoriye dahil edilip bir kategori oluşturma imkanına kavuşabilirler. Adlandırarak dahil etme ve dışlama süreci gündelik rutin içerisinde bir kesintidir. Bauman’ın cümleleriyle ifade edecek olursak: “Böyle bir dahil etme/dışlama operasyonu, her halükârda, dünyaya uygulanan bir şiddet eylemidir; belli ölçüde zor kullanmaya gereksinim duyar ve uygulanan gücün boyutlarının, yaratılan farklılığı dengelemeye yetmesi durumunda başarıya ulaşabilir.”<sup>1063</sup>

*Biz* ve onlar/öteki ayrımları, sosyolojideki “iç grup” ve “dış grup” olarak da kavramsallaştırılır. Bauman’a göre dış grup duygusu iç grup duygusunu ve döngüsel olarak da iç grup duygusu da dış grup duygusunu koşulladığından, zıt tutumlar çifti olan *biz/iç grup* ve ötekiler/dış grup birbirine bağlıdır. Haliyle kavramsal-davranışsal ayırım ve zıtlığın içerisindeki bireyler, anlam şemalarını ve kendileriyle ilgili ufuklarını zıtlarından alıp birbirini tamamlar ve koşullar. Ötekiler ve *biz* karşılıklı inkâr, çatışma ve reddiyeyle inşa olur ve anlaşılabilir. Bireyler mensubu olduğu iç grubu, kendi dışındaki bir grubu öteki olarak belirleyip tanımlayabildiği ve *onlar* biçiminde alımladığı için kendi grubunu *biz* gibi görür.<sup>1064</sup> Bu *farklılık* duygusu, bir anlamıyla, kültürün kurucu unsurlarındandır. Her özdeşlik (kimlik) öyle olmayana,

---

<sup>1061</sup> Örneğin René Girard, her kültürel formasyonda insanların ait olduğu “biz”i kategorisini *ötekilerden* farklı hissettiğini, algıladığını ve bu *farklılıkların* herkes tarafından meşru ve gerekli görüldüğünü söyler. Haliyle günümüzde *farklılıkların* üst bir değer olarak kabul edilip yüceltilmesi, Girard’a göre, radikal ve ilerici bir durum değil bütün kültürlerin ortak biçimde paylaştığı bir bakış açısının soyutlanmasıdır. Zira kültürler kendisini oluşturan bireylerde kendi kültürlerine ait *farklılık* duygusunu besler; bkz. Girard, René, *Günah Keçisi*, Çev. Işık Ergüden, Kanat Kitap, İstanbul, 2005, s. 29.

<sup>1062</sup> Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 7. Baskı, İstanbul, 2010, s. 51.

<sup>1063</sup> Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 11.

<sup>1064</sup> Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 51-52.

tasarlanmayana, inşa edilmeyene, yani ötek(ler)ine karşıt veya farklı bir zeminde konumlanmayı ve oluşturulmayı koşullar. Yani özdeşlik veya kimlik, ötekiyi zorunlu kılar.<sup>1065</sup>

Kimliğin kurucu dinamiklerinden en önemli olanı başkanın, *ben/biz* diye inşa edilenin dışında olanın, postmodern ifadeyle ötekinin, varlığıdır. Douglas Kellner'a göre "öteki, modernitede kimliğin kurucu unsurlarından biridir."<sup>1066</sup> Bu önermeden yola çıkarak öteki kavramıyla ilgili, bu tez çerçevesinde, bir ayırımın altını çizmek gerekiyor. Öteki kavramını tartışırken onun moderniteyle ilişkisini, aralarındaki koşul ilişkisini göz ardı etmemek gerekiyor. Benzer biçimde öteki mefhumuna günümüzdeki anlamını kazandıranın 19. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan insan bilimleri olduğunu da unutmamak lazım. Öteki tartışmasının ve öteki üzerinden kimlik inşasının moderniteyle sıkı bir ilişkiye sahip olduğunu ve öteki söyleminin modern zamanlardaki yapısal ve sistematik yapısını iptal etmeyen bir bakış zaruridir. Bundan dolayı öteki ve kimlik inşa ikiliğini tarihsel bir kategori olarak ve tarihsel bir dönemi göz önüne alarak tartışırken temkinli olmak gerekir.

Buna karşın, bir olgu olarak ötekileştirme ve öteki söylemi kuşkusuz tarih dışı bir kategori değildir. Aksine ötekileştirme ve ötekiye dair söylem, bütün tarihsel sürece yayılan bir olgu. Fakat öteki etkisi, yani *bizin* öteki üzerinden kimliğinin inşa edilmesi ve bizzat ötekileştirilenin ötekileştirme söylemi ve eylemiyle kendi kimliğini inşa etmesi yenidir. Sosyal bilimler tarafından modern dünyaya bakarak öteki ve kimlik kavramlarının içeriği, dinamikleri belirlendi. Fakat tarihsel olarak farklı dinamikleri, alımlanma biçimleri ve kullanımları olsa da öteki ve kimlik mefhumları, ötekine dair dışlayıcı söylem, ötekileştirme ve kimliğin inşasına dair dinamikler tarihsel olarak modernite öncesinde de köklere sahip. Yani kavram, içerik ve bizatihi bir dinamik olarak öteki ve ötekileştirme işlevi, modern dönemde ortaya çıksa da toplumsal *farklılaştırmalar*, ötekileştirme pratiği (etkisi değil) ve kimlik inşası tarihseldi. *Farkçılık*, günümüzdeki ötekileştirme dinamiklerinden bütünüyle azade değildi. Sosyal ayırım, ötekini homojen gören bir bakış, *biz* ve ötekinin türlü çeşit farklılıklarını indirgemeci ve standart bir tahayyüle sığdırma, bir tür dışsallaştırma biçimi vb. bulunurdu. Buna binaen, bugün anladığımız anlamda bir ötekileştirme biçimi yoksa da sınırları bir biçimde çizilen bir *biz* dışında başka, diğerleri ve öteki algısı vardı.

---

<sup>1065</sup> Kılıçbay, Mehmet Ali, "Kimlikler Okyanusu", *Doğu Batı*, Sayı 23, 2003, s. 156.

<sup>1066</sup> Kellner, Douglas, "Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası", *Doğu Batı*, Sayı 15, 2001, s. 188. Öteki sadece kimliği değil öznenin psikolojik süreçlerinde ve kuruluşunda da en önemli dinamiklerdendir. Öyle ki Jacques Lacan'a göre "*Bilinçdışı Ötekinin söylemidir*"; bkz. Lacan, Jacques, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı (Seminer 11. Kitap)*, Çev. Nilüfer Erdem, Metis Yay., İstanbul, 2013. s. 139.

Klasik çağda Yunan sitesindeki farklar saptanmakla kalmaz, kuramsallaştırılır, yani doğrulanırdı. Ben'in üstünlüğü ifade edilirdi. Atinalı olmaları için ötekilere dayatmada bulunulmazdı; toplumun bütünlüğü farklar sayesinde sağlanırdı. Buna karşılık Ortaçağ toplumu farklılığa dayanıyordu; marjinalerin hukuksal anlamda dışlanması için kaba bir sistem kurdu ve kendi birliğini bu yolla güvenceye aldı.<sup>1067</sup>

Dominique Schnapper -siyasal ve kültürel- "farkçılık" kavramıyla Klasik Çağda Yunan sitesinin başka(lık) ile ilgili tahayyülünün çerçevesini çiziyor. Farkçılık, bu anlamda, öteki tartışmasından ve günümüzdeki pratik durumdan farklı bir çerçeve sunuyor. Eski Yunan'da ötekilerin algılanmasına yönelik yurttaş-yurttaş olmayan, yerli-yabancı, Yunanlı-Barbar, özgür insan-köle, erkek-kadın gibi çeşitli karşıtlıklar bulunurdu. Ötekinin aşağı oluşunu ve farkını, Barbarlar gibi Yunan kültüründen olmayanları ya da metoikos ve yabancılar gibi site dışındakileri, kadınlar ya da köleler gibi başka bir yapıya sahip olma biçimini birbiriyle ilişkisi olmayan kategoriler belirliyordu. Bu farklı kategoriler ise doğal ve verili sayılıyor ve utanç kaynağı, eşitsizlik biçimi olarak görülmüyordu. Zira eşitsizlik bilinci veya algısı ortak bir normun olduğunu varsaymak demektir. Atina'da eşitlik, siyasal bir topluluk olarak bir araya gelmiş ve bir sistem tesis etmiş yurttaşlardan müteşekkil kısıtlı bir grubu belirtiyordu. Polis, uzamsal bir anlamdan çok kan haklarıyla bağlanmış, aynı yasaya tabi, siyasal bir yapı inşa etmiş ve aile reislerinden oluşan yurttaşları kapsıyor ve kadın, köle, çocuk, bazen yaşlı, yabancı ve metoikos gibi sifata sahip insanları dışlıyordu. Karşıtlıkların çerçevesi, siyasal ve kültürel bir boyuta sahipti. Dünyanın merkezî, sitenin egemenlerinin ait oldukları yerle belirleniyor ve kalan kısımlar da site merkezinden aşamalı ve hiyerarşik dairler boyunca sıralanıyordu. Buna göre en dış çemberde bulunan barbarlar en aşağı insan grubunu oluşturuyordu.<sup>1068</sup> Bu farklar sabitti ve dönüş(tür)me, değiş(tir)me gibi hareketlerle kapalıydı.

Bauman, Holocaust'ın tarihsel olarak Avrupa'da olan "antisemitizmin başka araçlarla sürdürülmesi olarak tanımlan"masına itiraz eder.<sup>1069</sup> Ona göre modernite öncesi Avrupa'da Yahudi ötekiliğine rağmen, Yahudiler egemen toplumsal düzene uyum sağladı. Zira öteki olarak görülmelerine rağmen Yahudilerin bu uyumu, modernite öncesi Avrupa'daki "sınır çizme ve sınır koruma süreçlerinin yarattığı gerilim ve çelişkilerin görece düşük şiddeti sayesinde olanaklıydı." Haliyle modernite öncesi toplumlar bütünlük kaygısı taşıyor, fragmental sosyal yapı doğal karşılanıyor ve sosyal gruplar arasındaki ayrımlar normal

---

<sup>1067</sup> Schnapper, Dominique, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2005, s. 36.

<sup>1068</sup> Age., s. 36-37.

<sup>1069</sup> Bauman, Zygmunt, *Modernite ve Holocaust*, s. 18.

görülyordu. Ona göre türlü çeşit toplumsal kastlaşma ve katmanların olduğu bir toplumsal zihniyet dünyasında Yahudiler, bu toplumsal *farklardan/kastlardan* biriydi. Yahudiler, toplumun diğer grupları gibi, *ayrı/farklı* bir sosyal gruptu.<sup>1070</sup> Tarihin çeşitli dönemlerinde katliamlara maruz kalsa da Yahudiler, toplumsal *farklardan* biri kabul ediliyor; varoluşsal olarak ortadan kaldırılmalarına yönelik bir politika izlenmiyordu. Bu münasebetle, Yahudilerin modernite öncesi *ayırım/fark* üzerinden *ötekileştirilmesi*, modernitenin zirve yüzyılında soykırımın nesnesi olmaları gibi bir şiddete dönüşmedi. Modernite öncesinde “insanlar arasında fark olduğu düşüncesi doğal bir olgu olarak kabul görüyordu.”<sup>1071</sup>

Dolayısıyla modern dönemde öteki -söylemi- üzerinden kimliğin inşa edilmesi ve öteki grupların insandılaşdırılmasıyla toplumsal kimlik ve tahayyülün kurulması vb. modernite öncesinde de olan toplumsal *farklarla* ve *farklar* üzerinden kimliksel inşa süreç ve biçimleriyle hayli farklı. Modern dönemde bir meta kavram olarak öteki veya *farklı*, bilimsel kavramlarla düşünölen, biz kategorisi içerisindeki nüfus için tehdit addedilen, nüfusun biyolojik yapısına ve saflığına zararlı bir unsur olarak değerlendirilen, insandılaşdırılan ve kitlesel katliamların nesnesi yapılan insan gruplarını kapsayan boyutlarıyla modern öncesi toplumsal *farkçılık* dinamiklerine benzemez. Modern dönemde öteki söylemi, stratejik biçimde hem ötekiyi hem de biz diye tanımlanan alanı kurar.

Geleneksel dönemde imparatorluk tarzı devletler kanunlar, gelenekler, savaşlar ve kültür aracılığıyla medeni ve barbar, neyin içerileceği ve dışarıda bırakılacağı gibi toplumsal kategoriler oluşturur, sınırlarını denetlemeye çalışırdı. Fakat ulus devletlerin katı, sabit ve geçirimsiz sınırlarının aksine imparatorlukların oluşturduğu sınırlar esnekti. Sınırları genişletme ve merkezî güç alanı içine yeni halkları ekleme, imparatorluk mantığında belirleyici olduğundan dışarı açıklık ve sınırların esnekliği zaruriydi. Haliyle muayyen merkezî unsurun değeri ve özgünlüğü korunsa da yeni grupların eklenmesine açık bir yapı önemliydi. İmparatorluklar, merkezî bir çoğulluk olarak dışarıdaki çok farklı grupları içerse bile ne kadar içerildiğini denetler, barbar grupları medenileştirmeye çalışsa da bu medenileştirmenin sınırlarını merkezî biçimde belirlerdi. Dolayısıyla, halkların tâbileştirilme sürecinde merkez, geleneksel nizamını korurken aynı zamanda merkezin asli değerleri dışındaki halklara özerk bir alan bırakırdı. Özetle, imparatorluklarda merkezî idarenin gücünün ve değerlerinin belirleyici olduğuna ama esnek bir sınır boyunca kültürel ve toplumsal içermenin sürekli olduğuna, taşranın

---

<sup>1070</sup> Age., s. 58-59.

<sup>1071</sup> Schnapper, Dominique, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, s. 36.

farklı sosyal formlarının kendi özgünlüğü içinde yaşadığı, heterojen bir sosyal alan boyunca merkezî nizamın normatifleştiği, merkezî güçle çatışmadan ve ona eklenerek yerel dinamiklerin/güçlerin var kaldığı bir yapı söz konusuydu.<sup>1072</sup>

Tanzimat'la birlikte Osmanlı'nın göçebe ve vahşi gruplarla kurduğu ilişki değişti. Osmanlı geleneksel dönemde yer yer işlevsel ve hatta imparatorluğun güç unsurlarından olan göçebeler makbul bulunmasa da merkezî kültür dışındaki yaşamları ve varlıkları sorun kaynağı değildi. Göçebe nüfus, kimi dönemlerde zımnî, kimi dönemde işlevsel bir *farklılık* unsuru olarak görüldü. Fakat modernleşmeyle birlikte yerleşik, üreten, vergi veren, nizama uyan ve askerlik görevini yerine getiren nüfus ihtiyacı yüzünden göçebe gruplar, medeni-olmayan kategorisinde bir sorunsallaştırma nesnesine döndü. Oluşturulan medeni söyleminin kurucu ötekisi olarak kurgulandı. Dolayısıyla Osmanlı, geliştirilen devlet kapasitesiyle nüfusu medenileştirmeye çalıştı.

### 3.3.3. Medeniyetin “Negatif Öteki”leri: Vahşiyet, Göçebelik ve Coğrafi Determinizm

Civilisation/medeniyetin Batı düşüncesindeki karşılığı medeni-olmayan/barbar<sup>1073</sup>/vahşi biçiminde ikili bir yapı üzerine inşa olduğundan medeniyet düşüncede, pratikte ve söylemde medeni-olmayanın nedeni olarak kurulabildi. Medeniyet söylemi Batı'da ortaya çıktığından itibaren, sürekli olarak karşıtını yani medeni-olmayı koşullarken, medeni-olmayan referansını evvela ülke içinde, sonrasında Batı dışı dünyaya bakarak oluşturdu. Nitekim Batı düşünce geleneği içinde modernitenin önemli başlangıç noktalarından olan Descartes da medeniyetin karşısına, medeniyetten bihaber, kentlilik düzeyine erişemeyen ve yerleşikleşemeyen vahşileri/yabanılları koydu.<sup>1074</sup> Batı medeniyeti, kendini inşa ederken Batı dışı coğrafyaları, kendisinin “noksan” ötekisi olarak kodladı: “Dinamik/durağan, modern/geleneksel, ilerici/muhafazakâr, orijinal/taklitçi” gibi geniş ve yaygın temalar yanında Batı karşısında Batılı olmayanları insandan noksan veya eksik insan, barbar, vahşi, yabanlığı

<sup>1072</sup> Altuğ, Fatih, “19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yaban(cı)lık ve Din”, s. 69-70.

<sup>1073</sup> İngilizcede ilk defa 17. yüzyılda “vahşi, gaddarlık, insandıışı tutum” anlamında kullanılan barbarlık (*barbarity*), Osmanlı'da ilk kullanımı 19. yüzyıl ortalarında idi. *Civilisation* kelimesinin karşıtı olarak kullanılacaktı; bkz. <https://www.etymonline.com/search?q=barbarity>, <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/barbar>, [https://www.etymonline.com/word/civilization#etymonline\\_v\\_13747](https://www.etymonline.com/word/civilization#etymonline_v_13747).

<sup>1074</sup> Descartes, René, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2013, s. 49.

biraz doğaya ve hayvanlığa yakın vb. biçimde kavradı. “Negatif öteki” olarak tanımlama edimi, “uygar dünyanın sınırlarını çizer.”<sup>1075</sup>

Osmanlı aydın zümresi ve devlet erkânı için toplumların gelişmişlik seviyesindeki en üst kategori olan medeniyet, Osmanlı 19. yüzyılı ve sonrasındaki modernleşme süreciyle Batıdan gelen hürriyet, terakki, meşrutiyet, kanun-i esasi, nizam, asayiş gibi bütün siyasal, toplumsal, yönetsel ve hatta ahlaki hedeflerin “şemsiye kavram”ı oldu.<sup>1076</sup> Medeniyet bir dispoitif olarak, temel hedefi belli davranışlar, tutumlar ve duygulanımlar tesis etmek ve böylelikle yönlenebilir bir nüfus sağlamak olan söylemsel ve söylemsel olmayan pratikleri kapsadı. Keza Elias da Batı’da medeniyet/uygarlık sürecini incelediği çalışmasında “uygarlaşma sürecinin insan davranışının ve hissedişinin çok belirli bir yöndeki bir değişimi olduğunu görüyoruz”<sup>1077</sup> diyordu. Osmanlı da çoğu zaman şiddetle, yoğun ve hızlı biçimde uyguladığı tekniklerle kendi nüfusunu, Batı’da uzun bir dönem boyunca “sosyo-oluşumsal ve psiko-oluşumsal” süreçlerle oluşturulan medeni nüfusa dönüştürmek istedi. 19. yüzyıldaki “ilk ideoloji kristalizasyonu”nun medeniyet söylemi etrafında oluşması, medeniyetin bu dönemden itibaren gelecek nesiller için bir din haline gelip sonrasında dolaşıma giren meşrutiyetçilik, Osmanlılık ve İslamcılık gibi ideolojilere rağmen fikir hayatını şekillenmesinin nedeni buydu.<sup>1078</sup>

Avrupa’nın kendi dışındaki dünyaya bakarken belirleyici şeması medeniyet ve barbarlık/vahşilik kategorileri, özellikle, Osmanlı’nın kendi nüfusuyla ilişkisinde kısmı bir bükülme yaşayıp medeniyet (bir süre yerleşiklik/göçer olmama anlamında hazariyet) ve vahşiyete/göçebeliliğe (bedeviyete, aşirete) dönüştü. 19. yüzyılda göçer sayısının fazlalığı ve bunların devleti meşgul etmesi böyle bir bükülmenin nedenlerindendi. Modernleşen devlet için vahşi/göçebe/bedevi/aşiret askerlik görevini yerine getirmeyen, vergi vermeyen, asayiş ve nizama uymayan, devlete sadakat duymayan, toplumsal/milli bilince dahil olmayan nüfus anlamına gelirdi. Bu dönemde göçerleri yerleştirmek için büyük çabalar sarf edildi. Yaylaya çıkmak ve yazın bağlara göçmek gibi yerleşikliğe engel görülen yaşam biçimleri ahlaki bir kusurla birleşip ayıplanan bir toplumsal davranış olarak kodlandı. Göçer nüfusu yerleşikliğe geçirmek için göçebeliliğe neden olduğu düşünülen zeybek kıyafetleri gibi kültürel öğeler

<sup>1075</sup> Yardımcı, Sibel, “Canavar: Kültürizm Ne Zamandı?”, <https://www.e-skop.com/skopdergi/canavar-kulturalizm-ne-zamandi/928>, (11.10.2012).

<sup>1076</sup> Güler, Ruhi, *Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e “Medeniyet” Anlayışının Evrimi*, s. 78-79.

<sup>1077</sup> Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci Cilt 2: Sosyo-oluşumsal ve Psiko-oluşumsal İncelemeler / Toplumun Değişimleri Bir Uygarlaşma Teorisi için Taslak*, s. 299.

<sup>1078</sup> Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 147.



yasaklandı.<sup>1079</sup> Ezcümle, Batı'nın çevresiyle kurduğu emperyal ve kolonyal ilişki, Osmanlı aydın zümre ve devlet erkânı için bir hakikat ve rasyonalite oldu. Böylelikle modern Batı'nın kendi dışındaki dünyayı vahşi, barbar kategorilerine bölen düşünme şemaları ile Osmanlı zihniyet dünyasının modern dışı gördüğü kendi vahşileri, barbarları, göçebelere, aşiret mensubu nüfus grupları yan yana geldi.<sup>1080</sup>

Medeniyet dispozitifinin temel hedefine taban tabana zıt nüfus yapısı olması nedeniyle vahşiyet/göçebelik/bedevilik olumsuz ve gayrimedeni bir sosyal form olarak sorunsallaştırıldı. Göçebe ve vahşi gruplar, nüfusun bütünleşme stratejilerine uygun olmayan; düzen, nizam ve asayiş meselesi çıkarıcı bir yapı olarak kavranırdı. Vahşiyet/göçebelik/bedevilik medeniyet söyleminin doğuşundaki bütün ilkelere aykırı toplumsal halden ve medenileşme söyleminin bir nedeniydi. Gayrimedeni görülen bu gruplar, medenileştirmeye çalışılan Osmanlı devlet ve nüfusunun kurucu ötekisi olarak işlev gördü. 1837'de Sadık Rifat Paşa medeniyeti "Avrupa'nın şimdiki *sivilizasyonu* yani usûl-i me'nûsiyet ve *medeniyet*"<sup>1081</sup> biçiminde ifade ediyordu. Keza Mustafa Reşit Paşa ilk kullandığı dönemde *civilisation* kavramını, nüfusla ilişkili olarak, "terbiye-i nâs ve icray-ı nizamattır" (insanların terbiyesi ve nizam(lar)ın icrası) biçiminde açıklıyordu.<sup>1082</sup> Medeniyeti Sadık Rifat Paşa "vahşi olmayan usul" (usûl-i me'nûsiyet) ve Mustafa Reşit Paşa nüfusun nizama uyması olarak özetleyerek, bir anlamda Osmanlı devletinin somut şartlarına *sivilizasyonun* transkripsiyonunu yapıyorlardı.

Buna karşın klasik Osmanlı düşüncesinde "vahşiyet" kavramı, toplumsal gelişme aşaması olarak bilinir değildi. Geleneksel dönemde "vahşet" ve "vahşi" gibi kavramlar olsa da Tanzimat'la birlikte bir toplumsal gelişme kategorisi olarak düşünülecek, iktidar söylemi olarak dolaşıma girecek ve Osmanlı Türkçesinde kullanılacaktı. Benzer biçimde geleneksel dönemde göçebelik/bedeviyet için bütünüyle olumsuz bir algı yokken Tanzimat dönemiyle birlikte nüfusun medeniyet üzerinden sorunsallaştırılmasıyla, göçebelik/bedeviyet olumsuz bir kategori ve düzeltilmesi gereken bir toplumsal maraz oldu. Bedeviyet/göçebelik, bu düşünme biçimine göre, zihin gelişimiyle vahşiyet aşamasından sonraki bir üst merhaleyi, aile/akrabalık arasında bir bağı, kabile ve cemaat biçiminde bir sosyaliteyi ve asabiye

<sup>1079</sup> Baykara, Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, s. 57; zeybek kıyafetleri 112; 1838, 1894, ve 1905 yıllarında yasaklandı; Baykara, Age.

<sup>1080</sup> Altuğ, Fatih, "19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yaban(cı)lık ve Din", s. 88.

<sup>1081</sup> Güler, Ruhi, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e "Medeniyet" Anlayışının Evrimi*, s. 110.

<sup>1082</sup> Karal, Enver Ziya, "Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda Batı'nın Etkisi", s. 74; Güler, Ruhi, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e "Medeniyet" Anlayışının Evrimi*, s. 109.

içeriyor olsa bile yerleşiklik ve “esaslı”lık olmadığı için problemliydi. Bilhassa 19. yüzyıl sonuna doğru kolektif bilinç oluşturmaya engel bir sosyal formu ifade etmeye başlamasıyla, medeniyet dispozitifinin hedefi olacaktı. Bu fikre göre göçebelik aşamasındaki toplulukların yazılı hale getirilmiş “usul ve kaide”leri yoktu. Bedeviler, topluluk halinde yaşasa bile “cemiyet” kategorisinde değerlendirilmezdi. Üstelik aile, kabile ve bunların üst kategorisi olan cemaatleşme söz konusu olsa bile, nihai olarak, yerleşik değillerdi.<sup>1083</sup>

Klasik dönemde Osmanlı'nın nüfusla ilişkisi, fethedilen yerlere Müslüman tebaanın iskânıydı. Göçebeler bir tür asabiye kaynağı, “etnik hazne” ve “egemen sınıfın dayandığı bir ihtiyat deposu” olmaları dolayısıyla önemliydi. Fethedilen yerlere nüfusun göç ettirilmesi, yerleşikleri de göçebelere dönüştürebiliyordu. İmparatorlukların genişleme, bütünleştirme ve örgütlenme zemini hareketli bir nüfusa dayandığından, Osmanlı örgütlenmesi de uyruklarının hareketliliğine dayanırdı. Dolayısıyla Osmanlı tarihi boyunca belli dönemler ve bölgelerde göçebelere ve nüfus hareketliliğine daha açık veya kapalı olabildi, buna göre göçebeler bazen iskân bazen de *sürgün* edilebilirdi.<sup>1084</sup> Bu politikalarda belirleyici olan motivasyon, günümüzdeki gibi bir tür “özel” dönüşüm veya asimilasyon değil, daha çok nüfus gruplarıyla ilgili tarihsel gelenekten referansla genellemeci ve indirgemeci bir okumadan beslenirdi. Sorun çıkardığı düşünülen grubun rahatsız olunan hali, pratikte sonlandırılmak istenirdi. Söz gelimi 17. yüzyılda, imparatorluğun genişlemesinin durduğu dönemde, göçebelerin iskânı güvenlik ve ekonomik bir amaçtan ziyade, toprak üzerindeki hakimiyetin tahkimiydi. Tanzimat'la birlikte bu anlayış dönüşüp göçmenlerin iskânı, merkezileşme ve medenileştirme süreciyle doğrudan ilişkili olarak, merkezî otoritenin sağlanmasının ön koşulu oldu. Nüfus sayımlarıyla birlikte boş topraklara göçebelerin yerleştirilmesi, askerî yoklamalar ve vergilerin toplanması gibi ekonomi politik amaçlarla nüfus düzenlenmeye başlandı.<sup>1085</sup>

Tanzimat öncesi Osmanlı sisteminin düzeni bütün aidiyetlerin, sosyal sınıf ve grupların olduğu gibi kalması üzerine inşa olurdu. Yönetici zümrenin, yönetilenlerden ayrılması temel ilkelerden olup sıradan insanların ait oldukları sosyal hiyerarşi ve sınıflarından yönetici, askerî veya dini zümre içine dahil olması nizâm-ı alemin ihlaliydi. Geleneksel düşüncede ayrımlar, sosyal grupların gördüğü değer ve sahip oldukları hiyerarşik konum doğa yasası olarak algılanır,

---

<sup>1083</sup> Güler, Ruhi, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e "Medeniyet" Anlayışının Evrimi*, s. 72, 75-76.

<sup>1084</sup> Kasaba, Reşat, *Bir Konargöçer İmparatorluk: Osmanlı'da Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar*, s. 25-27; Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yay., 5. Baskı, Ankara, 1993, s. 9-10.

<sup>1085</sup> Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 50-51.

grupların sahip olduğu hak ve ayrıcalıkların ise ilahi taktirle belirlendiği düşünülürdü.<sup>1086</sup>

Dolayısıyla Tanzimat'a kadar Osmanlı'daki bu tutumu *farkçı* olarak değerlendirebiliriz.

İmparatorluk, tebaasına bir imparatorluk kimliği sunar; ancak bu kimlik zorunlu olarak diğer alt-kimliklerin silinmesi anlamına gelmemektedir. Merkeze yaklaştıkça imparatorluk kimliğiyle özdeşleşme zorunlu hale gelse de taşrada yerel ve merkezi kimliklerin sentezlenmeleri mümkündür. Dolayısıyla saf kimlik iddialarından çok birden fazla kimliğe aynı anda ve yan yana sahip olan varoluşlar yürürlükte imparatorluk koşullarında. Tabii bu imparatorluğun, demokratik ve kültürel çoğulculuğu içerdiği anlamına hiç gelmez. Merkezi kimliklerle taşra kimlikleri arasında var olan hiyerarşi, taşra kimliklerini *zaten* başkalık hakkına sahip olan kimlikler olarak değil de merkezin izniyle başkalığını *bir derece* yaşayabilen kültürler olarak telakki eder.<sup>1087</sup>

19. yüzyıl öncesinde, nüfusun bir kısmının bedevi olması gibi doğal *farklar* sistematik bir insandılaştırma söyleminin nesnesi olmazdı. Veyahut sosyal grupların bazı özgün ve doğal addedilen nitelikleri dönüştürülmeye çalışılmazdı. Osmanlı'nın göçerleri medenileştirmek için bir "asimilasyon" politikası geliştirmemiş olması bu yönetim rasyonalitesinden kaynaklanırdı. Zira böylesi bir asimilasyon tutumu, modernist bir zihniyet ve yönetim biçimini şart koşar. Osmanlı, vergi alma konusunda sıkıntı yaşadığından dolayı göçerleri dönem dönem yerleşikliğe geçirmek için uyguladığı politikaları, ötekileştirme çerçevesinde değerlendirmek güçtür. Nitekim Osmanlı, merkezleşme başlayana kadar nizam-ı âlemi bozmadığı sürece nüfus içindeki grupların kimliğini, yaşam şeklini ve inançlarını merkezî kültüre dönüştürmeye yönelik (asimile etmeye) bir politikası yoktu. Yani bizzat nüfus bir siyaset amacı değildi ve toplumsal ayrımlar kendi "doğal" seyrindeydi. Fakat modernleşme başlayınca bizzat nüfusun varlığı bir nizam nesnesi olduğunda, toplumsal farklar ötekileştirilmeye başlandı.

Mardin'e göre imparatorluğun merkezî (*core*) olan Anadolu'da kent sakinleri ve göçebe grupları arasında uyuşmazlıklar ve devletin göçebeleri kontrol etme sürecinde yaşadığı zorluklar Osmanlı'daki medeniyet algısını belirledi. Kent sakinleri ile göçebeler arasındaki problemler, Osmanlı eğitimli zümresinin medeniyeti kentleşme ve göçebelik arasındaki bir ayrışma ve mücadele aracı görmesine neden oldu. Ayrıca eğitimli kesimler, göçebeleri küçümsedi ve kentliler/yerleşikler karşısında göçebeleri aşağıda gördü.<sup>1088</sup> Mardin'in altını çizdiği gibi Osmanlı'da seçkinlerin benimsediği ve sahip olduğu şehir kültürü, bürokratik güç,

<sup>1086</sup> Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, s. 12-13.

<sup>1087</sup> Altuğ, Fatih, "19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yaban(cı)lık ve Din", s. 70.

<sup>1088</sup> Mardin, Şerif, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri," s. 33; Mardin, Şerif, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", s. 170-171.

teknolojik üstünlük, zengin edebi birikim, ekonomik refah gibi medeniyet kategorisi içerisinde görülen etmenler, bu zümrenin kendini yerleşik veyahut yarı yerleşik nüfustan hayli üstün görmesine neden oldu: “Gerçekten, medeniyet kavramı (şehirli ya da uygarlık anlamında) Osmanlı egemen sınıfının kendisi üzerinde beslediği hayalin ve iddialarının merkeziydi.”<sup>1089</sup>

Cevdet Paşa, 1854’te yazmaya başladığı on iki ciltlik “Târîh-i Cevdet”te, medeni ve bedevi hallerin tasnifiyle başlıyordu.<sup>1090</sup> Şemsettin Sami, 1872’den itibaren tefrika edilen “Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat” romanında, erkek-dişi, büyük-küçük, genç-ihiyar, fakir-zengin, akıllı-akılsız (gabi), alim-cahil vb. sabit ve zıt iki kategori gibi medeniyetin karşısında bedeviliği konumlandırıyor.<sup>1091</sup> Tanzimat devlet ricali ve aydın zümresine göre medeniyet, Osmanlı’nın en çok ihtiyaç duyduğu askerî kapasiteyi geliştirme de dahil siyasal ve sosyal bütün sorunları çözebilecek bir idealdi. Terakkinin koşulu olarak kavranan ve bu dönemde en çok kullanılan kavramlarından olan medeniyet anlayışına göre insan tabiatı gereği medeni olmalıydı. Dinen de bedeviyete karşı üstünlüğü savunulan medeniyet, klasik İslam içerisindeki ilim ve cehalet karşıtlığını, ilim/medeniyet ve cehalet/bedeviyet karşıtlığına dönüştürdü. Haliyle dinen medeni olmak bir zaruret olup Müslüman olmak için medeni olmak bir şart gibi algılanırdı. Tanzimat düşüncesine göre bir sosyal evrim süreciyle insanlar üç aşamalı bir halden geçmeliydi: “vahşiyet ve huşunet [kabalık]” durumundan “bedeviyet”e buradan da “medeniyet”e. Bu düşüncedeki üçlü kategorizasyonun bir sonucu da sömürgeciliği ve ırkçılığı medeni aşamanın doğal, kaçınılmaz ve hatta haklı bir çıktısı olarak kabul etmekte.<sup>1092</sup> Nihayetinde medeni-olmayan toplumlara her türlü ırkçı ve sömürgeci şiddet, medenileşmeye doğru bir hareketti. Hatta Ahmet Mithat Efendi’ye göre medeni devletlerin şiddetine maruz kalan yerli ilkel kavimler bu esnada medeniyeti öğrenmeliydi

İspanyolların Meksika taraflarına tahatti [saldırması] ve intişarıyla [yayılmasıyla] bu yabancılardan tevahhuş eyleyen [korkan] ahali-i kadime yavaş yavaş şimale [kuzeye] ve şimal-i garbiye [kuzey-batıya] doğru çekilmiş oldukları gibi eğerçi [her ne kadar] bu ricatlerini [geri çekilmelerini] nice hun-rizâne [kanlı/zalimane] muharebatta mağlup ola ola ve Avrupalılar elinde kırıla kırıla gayet müşkülâtli ve ağır bir surette icra eylemişlerse de hin-i ricatlerinde [geri çekilme zamanlarında] İspanyollardan ders-i medeniyet almak şöyle dursun kendi medeniyet-i

<sup>1089</sup> Mardin, Şerif, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yapı ve Kültür”, s. 125.

<sup>1090</sup> Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 147.

<sup>1091</sup> Şemsettin Sami, *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*, Çev. Halit Biltekin vd., Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir, 2019, s. 13.

<sup>1092</sup> Çetinsaya, Gökhan, “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, s. 56; Benzer şekilde Ziya Gökalp de eskiden cemiyetlerin “vahşet, bedâvat, medeniyet” olarak kategorize edildiğini ve bunun yanlış olduğunu söyler; Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Varlık Yay., 7. Baskı, İstanbul, 1968, s. 47.

kadimelerini de hemen bi'l-küllîye [büsbütün] kaybederek Missouri Nehri vadisine kadar vardıkları zaman yeniden vahşilik menzilesine tenezzül eylemişlerdir.<sup>1093</sup>

Bu dönemde insanın kavranırlığı ve selameti, bilimsel bilgi ve yöntem aracılığıyla tabiatı içerisinde ele alınmasına ve medeniyete ulaştırılmasına bağlıydı. Bu maksatla üretilecek şiddet, vahşiyet hali ölümle eş anlamlı tutulduğundan, nihai amacın istenmeyen bir yan ürünü olabilirdi. Osmanlı düşüncesinde, medeni görülen Batılı devletlerin vahşi toplumlara karşı geliştirdiği her türlü şiddet pratiği meşru ve hatta doğru bulunurdu. İbrâhim Şinâsi, çıkardığı “Tasvîr-i Efkâr” gazetesindeki yazılarında, medeni devletlerin sömürgeleştirme sürecinde ürettiği şiddeti değil medenileştirmeye karşı çıkan yerel ahaliyi eleştirirdi. İbrâhim Şinâsi, sömürge ulusların medenileştirme hareketine karşı direnişlerini, Batılı devletlerin “hayirseverce tutum”u olan medenileştirmeye karşı çıkarılan bir “fesat” olarak görürdü.<sup>1094</sup>

Ahmet Mithat Efendi “Rikalda yahut Amerika'da Vahşet Âlemi” romanında, “cihan-ı cedit [yeni dünya] olan Amerika” diye tanımladığı kıtadaki “vahşet-i kadime ile medeniyet-i cedidenin pençe pençeye gelmiş oldukları bir hâli temaşa ettire[rek]” medeni ve vahşi farkını Osmanlılara anlatmayı görev ediniyordu.<sup>1095</sup> Ahmet Mithat Efendi, esas olarak “Osmanlı insanının yeni, modern, Batılı hayatla kendi hayatını nasıl bağdaştıracağıyla ilgilidir.”<sup>1096</sup> Altuğ’un da altını çizdiği üzere Ahmet Mithat Efendi, dönemin *medeniyet* ve *vahşiyete* dair zihniyetinin yanında, ideal Osmanlı nüfusunun ve vatandaşlığın çerçevesini de çiziyordu. Amerikan yerlileri, 19. yüzyılda Osmanlı’nın düşünce ve kültürel hayatının hayli ilgili olduğu popüler konularındandı. Bu romanda, Amerikan yerlileri özelinde, vahşiyet halinin ortadan kaldırılması için geliştirilebilecek medenileştirme yöntemlerini düşünen Ahmet Mithat Efendi, yerlilerin maruz kaldığı medeni şiddeti “haklı” ve “olması gereken” bir bağlamda düşündü. Yerlilerin maruz kaldığı şiddet, medenileşme çağrısına uymamaları ve şiddet içermeyen medenileştirme tekniklerine rıza göstermemeleri neden olmuştu. Nihayetinde Amerika, tam da böylesi müdahalelerle, Osmanlı aydınının gıpta ettiği bir medenilik seviyesindeydi.<sup>1097</sup>

---

<sup>1093</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi*, s. 38.

<sup>1094</sup> Altuğ, Fatih, “19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yaban(cı)lık ve Din”, s. 75.

<sup>1095</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi*, s. 21-22; Yıldız, İpek, “Ahmet Mithat Efendi’nin ‘Fennî Bir Roman Yahut Amerika Doktorları’ ve ‘Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi Romanlarının Eğitim-Medeniyet İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 64, 2019, s. 139.

<sup>1096</sup> Onaran, Burak, “Ahmet Mithat Efendi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 171.

<sup>1097</sup> Altuğ, Fatih, “19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yaban(cı)lık ve Din”, s. 82, 88-99.

Ahmet Mithat Efendi romanın girişinde, gayrimedeni kabilenin “vahşet-abâd” olduğunu ifade etmek için, yerleşik olunan yerin vahşi bir doğayla, balta girmemiş ormanla kaplı olduğunu anlatıyordu.<sup>1098</sup> İnsan tarafından doğaya müdahale edilmediği ve insanın bir eser üretmediği (sun’-ı beşer eser) yerler için “ahval-i tabiiye ve vahşiyenin insanı hayret-i hakikiyeye duçar etmemesi kabil olmaz”<sup>1099</sup> diyordu. Bu düşüncede medeniyet, vahşi toplumsal gruplara karşı olduğu kadar, vahşi doğaya karşı bir hareket ve süreçle kurulur. Medeniyet, bir anlamda -vahşi- doğanın dışında ve ona karşı kurulan bir şeydi. Dolayısıyla vahşi doğanın içinde oluşmuş bir unsur olarak vahşiyet halinde yaşayan insanlar, doğanın medeni yöntem ve tekniklerle dönüştürülmesi gibi bir süreçle medenileştirilebilirdi. Osmanlı’da bir bölgedeki insanların medeniyet seviyesi ile bölgenin coğrafi şartları arasında belirlem ilişkisi olduğu düşünülürdü. Bu dönemdeki aydın ve rical, toplumların medenilik seviyesini coğrafi bir determinizmle kavradı. Coğrafi determinizm ise Ahmed Mithat Efendi’nin 1890’daki “Şeytankaya Tılsımı” romanında, “hal ile mahal arasında uygunluk”<sup>1100</sup> biçiminde formüle ediliyordu.

Bunun yanında Ahmed Mithat Efendi 1881’de coğrafi determinizmin bilimsel bir gerçek olduğunu söylüyordu: “Malumdur ki çehreler, kalplerin yansıması olacak kadar aynasıdır, hatta bazı bilimadamlarının bizce de doğru olan düşüncelerine göre, insan hangi yerde yaşarsa o yere mahsus bir de çehre edinir.”<sup>1101</sup> Ahmet Mithat Efendi’nin çehre analizi, dönem içinde “ilm-i kıyafet” denilen fizyonomi olup bir anlamda insanların yüz yapısı ve fiziksel özellikleri baz alan bir bilimdi.<sup>1102</sup> Bu dönemdeki düşünceye göre meskûn bulunulan yerin coğrafi şartları ve ilişkili olunan diğer toplumsal gruplar, medenilik seviyesini belirler. 1908’e gelindiğinde Rıza Tevfik, coğrafi şartların nüfusun çoğalmasında ve medeniyetin tesisinde etkili faktörlerden olduğunu söylüyordu: “İnsanların tekessür [çoğalma] intişarında [yayılmada] zîmedhal [müdahalesi] olan avâmilden [etkenlerden] bir kısmı sırf iklimin tesiratına matuf olan esbâb [sebepler] ve şurût [şartlar] zümresindedir ki bunlar coğrafya-yı tabîinin mevzuatındandır. Elbet bir ummanın [okyanusun] dalgaları gibi çalkalanan engin kum sahralarında bir cemaat temerküz edemez [toplanamaz] ki medeniyet teessüs etsin [kurulsun] de benîbeşer [insanlar]

---

<sup>1098</sup> Yıldız, İpek, “Ahmet Mithat Efendi’nin ‘Fennî Bir Roman Yahut Amerika Doktorları’ ve ‘Rikalda Yahut Amerika’da Vahşet Âlemi Romanlarının Eğitim-Medeniyet İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi”, s. 139.

<sup>1099</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Rikalda Yahut Amerika’da Vahşet Âlemi*, s. 29.

<sup>1100</sup> Ahmed Mithat Efendi, *Şeytankaya Tılsımı*, s. 14.

<sup>1101</sup> Ahmed Mithat Efendi, *Henüz 17 Yaşında*, Haz. Demet Sustam, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 194.

<sup>1102</sup> Ahmed Mithat Efendi, *Müşahadat*, Haz. Mehmet Kanar, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2022, s. 12.

tenasül ve tekessür eylesin [üresin ve çoğalsın].”<sup>1103</sup> Aynı dönemde Ahmed Şuayb milletlerin gelişiminin, ırk, veraset, ziraat, sanat vb. gibi farklı dinamikler yanında, “tesirat-ı muhitiye” ile de belirlendiğini söylüyordu.<sup>1104</sup>

Coğrafi determinizm, sonrasında Ziya Gökalp düşüncesinde de görülecekti. Nitekim 20. yüzyılın başında coğrafi şartlar ve ilişkili olunan toplumsal grupların medeniyet seviyesini belirlediğine dair düşünce, Kürt aşiretlerinin iskân nedenlerinden biri olacaktı. 1909’da Kazım Karabekir’in Dersim ve Dersimlileri tasvirinde, coğrafyanın içtimai yapının nedensel ilkesi olduğu apaçık görülebilir: “Dersim son derece kayalık, sarp ve şab’ul-mürûr (geçilmesi zor) vahşi yerler olup zer’ edilecek (ekilip biçilecek) aksamı ve mer’aları azdır. Arazinin bu vahşeti Dersim ahalsininin tab’ına (tabiatına da) icrây-ı te’sîr ederek hepsini vahşi ve hunhar, insâniyet ve faziletten mahrûm bir hale koymuştur.”<sup>1105</sup> Bu tarihten evvel Ahmet Mithat Efendi, coğrafyanın insanların medeniyet seviyesini soyla birlikte belirleyen temel dinamiklerden olduğunu söylüyordu: “İlim adamları Zenciler gibi bazı ırkların zekalarının pek sınırlı olduğunu ve bazı iklimlerin tabiatındaki rutubet ve kuruluğun veyahut sıcaklık ve soğukluğun oralarda yaşayan kavimlerin tabiatları üzerinde büyük bir tesirinin olduğunu da kabul ederler.”<sup>1106</sup>

Bu dönemki düşünceye göre medeni toplum ortak bir bilince sahiptir. Medeni toplumda birey ve cemaatin davranış ve yaşam biçimini ahlaki normlar belirliyorken vahşiler dürtüsel yaşar. “Mecburiyet duygusu vahşiye yabancıdır, özgürlüğünü mutlak özerkliğiyle sağlar. Ancak medeniyet, insanın mecbur olduğu davranışları da içerir. Vahşiler ise mutlak özgürlüklerine sapkınca düşkünlüdürler. Bir toplumda kişiler arası birliğin ve adaletin sağlanabilmesi için vazife duygusunun önemi büyüktür. Vazife duygusunun olmadığı yerde bencillik ve vahşet hüküm sürmeye başlar.”<sup>1107</sup> Ahmet Mithat Efendi’ye göre ilkel kabileler arasında mevcut olan içtimai vaziyet “sürü sürü gezmekte bulunan kurtları andırır” ve aralarında herhangi bir insani dayanışma yoktur.<sup>1108</sup>

Tanzimat, Batılılaşma, medenileşme gibi düşünce ve momentler devletin bekâsı için başlasa da temel amaçlarından biri “bütünleşmiş toplum” oluşturmaktı. Medeniliği, ahlaki ve aklî bir çerçevede kavrayan son dönem Osmanlı düşüncesi, birlik halindeki toplumun kolektif

<sup>1103</sup> Dr. Rıza Tevfik, “Nüfus Meselesi ve Ehemmiyet-i Siyasiye ve İçtimâiyesi”, s. 30.

<sup>1104</sup> Ahmed Şuayb, “Avamî-i İctimaiye 2: Tesirat-ı Muhitiye”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 2. Cilt, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 93-101.

<sup>1105</sup> Karabekir, Kazım, *Kürt Meselesi*, s. 88.

<sup>1106</sup> Ahmed Mithat Efendi, *Çingene*, s. 81-82.

<sup>1107</sup> Altuğ, Fatih, “19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yaban(cı)lık ve Din”, s. 95.

<sup>1108</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Rikalda Yahut Amerika’da Vahşet Âlemi*, s. 39.

bedenini de etik (bireysel) ve ahlaki (toplumsal) bir çerçevede kavradı. Birey kendi çıkarı, hırsları ve arzularını, etnik nüfus grupları ise kimliğini ve bağımsızlığını öncellemediği tesanütçü/dayanışmacı (*solidarity*) bir toplum, medeniyet çerçevesinde sorunsallaştırıldı. Devletin bekâsını koşullayan medeni nüfusunun dayanışmacı birliği (Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük siyasetlerinde de olduğu gibi), devletin ayakta kalması ve gücünü artırması için geliştirilen ideolojilerle aynı soruya/soruna cevap verebilirdi.

Benzer biçimde, II. Meşrutiyet sonrasında tefrika edilen yazılarında Ziya Gökalp de memlekette evvela “muâsırlaşmak” lüzumu doğduğunu, 19. yüzyılın başından beri süren Batılılaşma nedeniyle buna “İslamlaşmak” amacının eklendiğini ve “son zamanlarda ortaya bir de Türkleşmek” cereyânı çıktı[ğın]” söyleyecekti. Gökalp’e göre muâsırlaşma, bütün mütefekkirlerce asli inanç olduğundan her mecmua ve gazete bu fikri bir dereceye kadar savunur. Çünkü Muâsırlaşmak, İslâmlaşmak ve Türkleşmek cereyanları “hakiki ihtiyaçlardan doğmuş” bulunuyordu.<sup>1109</sup> Zira uzun yıllar Osmanlı aydın ve ricalinin yüzünü döndüğü, ulaşmak istediği Batı medeniyeti Afrikalılar, Yerli Amerikalılar, Museviler, Hintliler, İrlandalılar vb. ile birlikte Osmanlılara da “tembellik, saldırganlık, kabalık, oburluk, cinsel serbestlik, hayvanilik, ilkelik, masumiyet ve irrasyonellik gibi özellikler” atfediyordu.<sup>1110</sup> Osmanlı’nın medeniyet söylemiyle kurduğu ilişki, devletin kurtarılmasıyla sınırlı ve pragmatik çerçevenin dışındaydı. Medeniyet, Osmanlı düşüncesinde bir tür hakikat ve mutlak bir üst değer olduğundan, Osmanlı’nın Batı’nın aynasında görüldüğü sureti değişmeliydi.

Bu dönemde sosyal Darwinizmin etkisiyle, biyolojik çeşitlilikler ve canlı türler arasında olduğu gibi insan türü içinde de zayıfların doğal seçimle eleneceği düşünüldüğünden, devletlerin birbirileriyle rekabetinde temel güç kaynağı olan nüfuslar arasında üstün ırkların/milletlerin zayıfları eleyeceğine veya zayıf ırkların kendiliğinden yok olacağına (*survival of the fittest*) inanıldı. Haliyle medenileşme sürecinde ırkın doğal kapasitesini bilmek ve bunu geliştirmek yanında, esas düşünce nesnesi ırkın zayıf yönlerini ve ırkı zayıflatan unsurları (bu durumda vahşiyet/bedeviyet halinde olanlar) göz önüne almak gerekti.<sup>1111</sup> Nüfusun medeni bütünleşmesi hem devletin hem de nüfusun kuvvetlenmesi olduğundan bir devlet olarak Osmanlı’nın var kalmasının tek yoluordu. Nüfus, birlik halinde olmadığında sadece devlet

---

<sup>1109</sup> Gökalp, Ziya, “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak”, *Ziya Gökalp Kitaplar: Bütün Eserleri 1*, Haz. Şevket Beysanoğlu vd., Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007, s. 45.

<sup>1110</sup> Loomba, Ania, *Kolonyalizm / Postkolonyalizm*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000, s. 131.

<sup>1111</sup> Maksudyan, Nazan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin İrkçi Çehresi (1925-1939)*, s. 16.



yıkılmayacaktı, ayrıca dönem içerisindeki hakikat olarak kavranan sosyal Darwinizme göre de birlik olmuş diğer/rakip uluslar dünyasında bizzat içtimai varlığı tehlikeye girerdi. Bu tehlike sadece olası bir asimilasyon tehlikesinden kaynaklanmıyordu. Berlin Konferansı'yla (1884-1885), toplumsal birliğini ve medenileşme sürecini tamamlamış Avrupa devletleri, Afrika gibi gayrimedeni ve güçsüz ülkeleri sömürgeleştirmeyi karara bağladı. Osmanlı konferansın katılımcı devletlerinden olsa da Batı devletleri tarafından sömürgeleştirilmekten korkuyordu.

Nitekim Akçura her cemiyetin menfaati ve haliyle kuvvetlenmesi için savaşıması gerektiğini düşünüyordu: "Her cemiyet menfaatini hayatta, yani kuvvet kazanmakta ve kuvvetini artırmada buluyor. Bu cihetle, cemiyetler arasında, kâinatın varlık peşinde dolaşan bütün unsurları arasında olduğu gibi, daimî bir savaşıma [cidâl] görülüyor. Biz de bu hal suretini kabul etmek mecburiyetindeyiz. Her cemiyetin menfaati; varlığında, binaenaleyh kuvvetli olmaktadır."<sup>1112</sup> Irklar arasındaki savaş, sadece somut düzlemde seyretmeyecekti. 1928'de Akçura ırklar savaşında ayrıca fikri sahada da bir savaşın söz konusu olduğunu söyleyecekti: "XIX. Yüzyılın ilk yarısı, Avrupa'da birçok yeni fikirlerin kaynadığı ve o fikirlerin gerçekleşme sahasına geçmesi için milletlerin, zümrelerin çarpıştığı bir devirdir."<sup>1113</sup>

### **3.3.4. Vahşiyetten Hayvânatı Muzırraya: Gayrimedeninin İnsandışılaştırılması**

Merkezleşmenin başlangıcında Osmanlı'yı uzun yıllar meşgul eden (1837-1847) Kürt beylerinden biri olan Bedirhan Bey, yenilgisini takiben sürgün edildiği İstanbul'a doğru yola çıkarken, 12 Ağustos 1847'de Anadolu Ordusu komutanı Osman Paşa İstanbul'a gönderdiği raporda sürgün politikasını şöyle savunuyordu: "Çoğu Kürt taifesi de dört ayaklılar gibi olduklarından ve sözü geçen kişilerin eşkıyalığa sevk edici sözlerinin peşinden gidip onların yerini alacaklarından, diyelim bundan 20 sene sonra içlerinden biri affedilip bu semtlere gelecek olsa, akılsız Kürdistan ortamında çeşitli karışıklıklar yaşanabilir."<sup>1114</sup> Osmanlı ve Cumhuriyet düşüncesinde nüfusun medeniyet üzerinden sorunsallaştırılmasının bir çıktısı da gayrimedeni ve vahşiyet halinin hayvanlık söylemine eklenmesiydi. 1889'da Ahmet Mithat Efendi, "Meksika tarafları Avrupalılar canibinden [tarafından] keşfolunduğu zaman oralarda birtakım âsâr-ı temddün [medeniyet izleri] görülmüştür ki bunlar müessirlerini [eser sahiplerini] öyle hayvanlar menzilesinde [derecesinde] vahşilikle mahkûm ettiremezler" diyor,

<sup>1112</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 26.

<sup>1113</sup> Akçura, Yusuf, *Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*, Türk Kültür Yay., İstanbul, 1978, s. 39.

<sup>1114</sup> Rapor için bkz. Kardam, Ahmet, *Cizre-Bohtan Beyi Bedirhan: Direniş ve İsyân Yılları*, Dipnot Yay., Ankara, 2011, s. 374; Kardam, Ahmet, *Cizre-Bohtan Beyi Bedirhan: Sürgün Yılları*, s. 40.

“zira ‘vahşi’ denildiği zaman hatıra öyle bir yabani adam gelir ki bunda secaya-yı insaniye ve medeniyeden [medeni ve insani karakterden] hiçbir şemme [iz] bulunmayarak behaim-i saireden [diğer hayvanlardan] hemen hiç fark görünmemek lazım gelir”<sup>1115</sup> diyordu.

Ahmet Mithat Efendi “Çingene” romanında, “güzel ‘insan’ diye medeni değerleri mükemmel olan mahlûka denilir. Yaban adamına ‘insan’ denilemeyeceği gibi seviyesi yabanilikle medenilik arasında bulunan halka da tam olarak insanlık payesi bağışlayamayız”<sup>1116</sup> diyordu. Tevfik Fikret 1899’da yazdığı “Meftûr-ı Gayret” (Gayret Yılgını) öyküsünde, Anadolu’daki yaşamını bırakıp doktor olan ve varoluş krizi yaşayan karakterin ağzından “mektepe, kitaplar... Hep kabahat beni mektebe verenlerde, o kitapları okumak için, okuyup adam olmak için beni çobanlığımdan, hayvanlığımdan ayırıp mektebe verenlerde değil mi?” diyordu.<sup>1117</sup> Vahşi görülen grupları insan dışı varlık kategorisinde değerlendirmek hakikat olduğundan söylem, konuşanın kimliği ve politik görüşünden bağımsızdı. Osmanlı’ya karşı isyan eden ve uzun yıllar direnen Bedirhan Bey’in oğlu Mikdâd Midhat Bedirhan, 1913’te yazdığı layihada, medeniyetten nasibini almamış Dersimlilerin görünüşte insan, karakterde hayvan olduklarını söylüyordu.

Medeniyet, maişet [geçim], muâşeret [sosyal ilişki] daha doğrusu insâniyet ne demek olduğunu bilmezler. Rivâyât-ı mevsûkaya [güvenilir rivayetlere] nazaran [göre] daha içerilerinde adeta Afrika’nın akvâm-ı vahşiyesini [vahşi kavimlerini] andırır çırılçıplak ot kökü ve meşe meyvesi ile geçinir ve surette, beşer-i [görünüşte insan] sirette [seciyede, mizaçta] hayvan itlâkına şâyân [denilmeye layık] birtakım insanlar.<sup>1118</sup>

Görüldüğü üzere, son dönem Osmanlı’dan Cumhuriyet’e, aydın ve rical arasında medeni ve medeni-olmayan (göçebe/bedevi/vahşi) karşıtlığına benzer biçimde ve bu karşıtlıkla birlikte, hayvan-insan karşıtlığı dolaşıma girdi. Bu da göçebe/bedevi/vahşi nüfusun insandışılaştırılma süreciyle birlikte gelişti. Bilhassa nüfusun medenileştirilme sürecinde yaşanan başarısızlıklar, hayvan söyleminin belirginleşmesine neden olan etmenlerdendi.

Medeniyi ve hayvanı belirleyen etmenlerden biri, geleneksel bazı alışkanlıklarla da olsa, ırksal (soy sop) ayırım ve hiyerarşiyle de belirlendi. Cumhuriyet dönemindeki bilimsel ırkçılık ölçeğinde olmasa da 1887’de Ahmet Mithat Efendi’nin Çingenerle ilgili ifadeleri, tek parti

<sup>1115</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Rikalda Yahut Amerika’da Vahşet Âlemi*, s. 36, 108.

<sup>1116</sup> Ahmed Mithat Efendi, *Çingene*, s. 27.

<sup>1117</sup> Tevfik Fikret, *Toplu Hikâyeleri: Senin İçin*, s. 66.

<sup>1118</sup> Mikdâd Midhat Bedirhan, “Mikdâd Midhat Bedirhan’ın Layihası: Mamûrertülaziz Vilâyet-i Âlisine 4 Şubat 1328 Tarihli ve 656 Numaralı Mütakaddem Layiha-i Islâhiye Sûretidir”, s. 162.

döneminin bilimsel ırkçılığının erken hali gibidir. Çingene bir kadınla evlenmek isteyen Şems Hikmet Bey, izdivaca karşı olan eniştesi Râkım Bey'e evlenmek istediği kadının Müslüman olduğunu ve iyi bir terbiye aldığını söyler. Karşı çıkan Râkım Bey, terbiyenin eğitilememeyeceğini ve yalnızca "soy sop"la olabileceğini savunur.

- Asıl terbiye insanın kendi yaratılışında olmalıdır. Bu yaratılıştan gelen terbiyedir ve buna alicenaplık, asalet, soy sop gibi bin türlü ad takmışlardır. Elbette bir Çingenede bulunamaz. Her şeyin bir yabanisi, bir evcili olduğu gibi insanların yabanisi de Çingenelerdir.

- Ama düşünmüyorsunuz ki bugün evcil denilen şeyler de aslında yabaniydiler. Hayvanların ve bitkilerin tamamı önceden vahşi kırlardayken insanlar onları kendi meskenlerine taşıyarak evcilleştirmişlerdir.

[...]

- Öyleyse müsaadenizle derim ki bugün evcil gördüğümüz bitkiler ve hayvanlar her ne kadar önceden vahşi kırlarda idilerse de onlar orada da şimdi evcil ortamda gösterdikleri kabiliyete sahiptirler. Yani yabancı kirazlar ve erikler her zaman yabancı, evcil kirazlar ve erikler her zaman evcildir, insanlar iyisini alıp kötüsünü yine vahşi ortamda bırakmak şeklinde bir harekette bulunmuşlardır. Hayvanlar da böyledir. Kaplanlar, kurtlar gibi yırtıcı hayvanları evcilleştirmek mümkün olsaydı insanlar köpekleri, kedileri alıştırıp bunlara karşılık kaplanları, kurtları, yani daha azıllarını, daha büyüklerini, daha mükemmellerini kendilerine alıştırdıkları.

- Tabiat tarihi açısından gerçi güzel bir bilgi verdiniz, ama bir de aşı meselesini hatırlamalısınız. Yabancı kirazlara ve eriklere evcillerin aşısını vurunca gayet iyi kiraz ve erik veriyorlar. Hayvanlarda da aşı yerine melezleme denilen yolla verim alınıyor. Hele en yırtıcı hayvanların ilk yavruları değilse de ikinci yavruları mutlaka insana alışıyor.

- "Akıbet gorg-zâde gorg şeved!" [Kurttan doğan sonunda yine kurt olur]

- Terbiyeyle "gorg-zade seg mî şeved!" [Kurt yavrusu köpek olur] Ayrıca Ziba [evlenilmek istenen Çingene kadın] insandan başka bir canlının yavrusu da değildir.

- İnsanlar da soy soydur. Bir zencinin beyaz ırktan olduğunu iddia edemezsiniz ya?<sup>1119</sup>

Devlet adamı ve aydın Münif (Mehmed) Paşa'ya göre medeniyet, Avrupa coğrafyasına has değil evrensel bir kategori olup ilahi nitelikleri haizdir. Ona göre "medenileşme, hayvanlıktan uzaklaşmanın belirtisidir." Münif Paşa beşerin, insan veya hayvan arasında bir tercihle konumunu tayin ettiğini düşünürdü: "İnsanda hem hayvani hem de ilahi nitelikler vardır. Medeniyet yoluyla cehaletten uzaklaşma ve 'ilme intisab' etmek, insanın hayvaniliğini azaltıp ilahiliğini artırır."<sup>1120</sup> Medeniyeti insanlıkla, medeni olmamayı yani vahşiliği ve bedeviliği hayvan olmayla ilişkilendirme hayli yaygındı. Öyle ki sadece bedeviyet/vahşiyet halinde olmamak değil ayrıca halktan bilime iltifat etmeyen, öğrenmeyen ve nihayetinde ona göre

<sup>1119</sup> Ahmed Mithat Efendi, *Çingene*, s. 80-81.

<sup>1120</sup> Altuğ, Fatih, "19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yaban(cı)lık ve Din", s. 76.

yaşamayanın “haşere”den farkı olmadığı düşünülürdü.<sup>1121</sup> 1879’da Şemseddin Sami, beşerin hayvan değil de insan olması ve/veya insan sayılabilmesi için akli, bilgiyi ve medenileşmeyi mutlak bir ön şart görürdü.<sup>1122</sup> 1912’deki “Malumat-ı Medeniye Âhlakiye” kitabında, vatandaş ve vatan sevgisi insan veya hayvan olmak arasındaki konumla belirleniyordu: “Vatanperverlik en büyük bir hamiyet ve en âli bir fazilettir. Dünyada vatanını sevmeyenler, onun için lazım gelen hizmet ve fedakarlıkta bulunmayanlar hayvanlardan daha aşağıdırlar.”<sup>1123</sup>

Medeni-olmayan görülmeyen göçebe/bedevi/vahşi grupların hayvanlıkla, medeniliğin de insan olmakla özdeşleştirilmesi Batı’nın medeniyet sorunsallaştırmasına içkindi. Batı’da daha eski dönemlerden başlayarak medeniyet söylemi çok geniş bir alanda insan-hayvan ikiliği üzerinden sorunsallaştırıldı.<sup>1124</sup> Medeni olmamayı hayvan kategorisiyle düşünme Batı’da daha eski dönemlerde başlasa da 19. yüzyıl itibariyle Osmanlı düşüncesinde yerleşikleşti ve Cumhuriyet döneminde de bir tür hakikat olarak kavrandı. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e doğa bilimleri ile içtimai alanı okuma eğilimi, insan ve hayvan karşıtlığının yaygınlaşmasına neden olan faktörlerdendi. Osmanlı düşüncesine sirayet eden insan-hayvan ayrımı ve karşıtlığı, temel olarak bir tür hiyerarşiye dahil edilip bu şemayla nüfus grupları değerlendirildi/derecelendirildi. Haliyle 19. yüzyıldan itibaren aydın ve rical nezdinde sadece Osmanlı için değil, medeni Batılı ülkelerin insan olmayan ve bedevi/vahşi halklar üzerindeki her türlü şiddet pratiği olması gereken, doğru ve meşru görüldü.<sup>1125</sup>

Tür olarak insan ve bunun çokluğu olan nüfus, bilimler ve yönetim stratejileri tarafından sorunsallaştırıldığı dönemde insanın ötekisi, hayvan olarak işaretlendi. Hayvan söylemi, siyasal stratejilerde insanın belirmesinin bir yan çıktısı değildi, bizzat insan olgusunun kuruluşuna imkân veren temel fenomendi. İnsanın kurucu ötekisi ve insan kategorisini oluşturan esas söylemsel düzeneklerden biri hayvan söylemi olsa da hayvan ve insan söylemi aynı epistemededen doğdu. İnsanın icadını sağlayan ve tür olarak insanı ele alan biyoloji, insanı doğal bir alem içinde ele alırken hayvandan onu ayırdığı temel nokta sosyal/içtimai bir varlık

---

<sup>1121</sup> Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, s. 164.

<sup>1122</sup> Güler, Ruhi, *Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e “Medeniyet” Anlayışının Evrimi*, s. 70.

<sup>1123</sup> Üstel, Füsun, *“Makbul Vatandaş”ın Peşinde II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, s. 107.

<sup>1124</sup> Sofra adabına dair üretilen söylemlerde hayvan mefhumu kullanılırdı. Söz gelimi 17. yüzyılda “eskiden yutulamayan bir şey ağızdan çıkarılarak yere atılabilir, yalnızca uygun bir şekilde yapılması yeterliydi. Bugün ise böyle bir şey büyük bir hayvanlık olarak görülmektedir” deniliyordu. bkz. Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci Cilt 1: Sosyo-oluşumsal ve Psiko-oluşumsal İncelemeler / Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*, s. 186.

<sup>1125</sup> Altuğ, Fatih, “19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yabancılık ve Din”, s. 74-76.

olmasıydı. İnsanın bir içtimai varlık olması, onu hayvandan ayırmaya yetmeyecekti. İnsanın içtimai bir varlık ve aynı zamanda hayvan olmaması için üretmesi, dürtülerini kontrol etmesi, ahlaki kurallar içinde davranması, devlet gibi otoriteye itaat etmesi, bilinç/kolektivite ve devlet gibi müesseseler oluşturması gerekiyordu. Haliyle medeniyet söyleminin yerleştiği ve işlediği saha, biyolojik bir tür olarak insanın hayvandan ayrılabilmesi sosyallikti. Hayvan söyleminin doğuşunu sağlayan bir diğer dinamik ise erken dönemlerde fen bilimlerinden etkilenen insan bilimlerinin, bir anlamda hayvandan farklı insan sosyalliği ve nüfus üzerine bina olan epistemik çerçevesiydi.

Zygmunt Bauman da insanın kurucu ötekisi olarak hayvan söylemini tartışır. Ona göre aralarında bir inşa ilişkisi söz konusu olduğundan, hayvan-insan kategorileri birbirine bağlıdır.

Anormallik normun, sapkınlık yasaya itaatin, hastalık sağlığın, barbarlık uygarlığın, hayvan insanın, kadın erkeğin, yabancı yerlinin, düşman dostun, “onlar” “biz”in, delilik aklın, ecnebi vatandaşın, sıradan adam uzmanın ötekisidir. Bunlar birbirlerine bağımlıdır; fakat bağımlılık simetrik değildir. İkinci taraf, tasarlanmış, zoraki tecrit edilmişliğinden dolayı birinciye bağımlıdır. Birinci ise, kendini doğrulamak için, ikinciye bağımlıdır.<sup>1126</sup>

İnsan ve hayvan ayrımı Batı'nın dünyayı düşünme ve kendisini bilme biçimini de temelden belirledi. Bunun da kökleri Batı'nın Batı dışı dünyayı keşfi ve sömürge dönemine kadar uzanır. Avrupa'da Rönesans'tan başlayarak seyyahlar, dünyada “kendi sınırları dışında kalan unsurlarla” karşılaştıklarında buraları ve sakinlerini kendi değer sistemi ve düşünceleri üzerinden inşa etti. Bu dönemde, Hıristiyanlığın geleneksel olarak günahı ve keri siyahlıkla özdeşleştiren teolojik şeması “siyah Afrikalıların hayvandan farksız oldukları” düşüncesine zemin oldu. Siyahlığın hayvanlıkla, insandışılıkla ve çirkinlikle ilişkili olarak düşünülmesi ayrıca Beyaz Avrupalıyı ve Avrupa'yı da inşa etti. Uzun yıllar boyunca, edebi metinlerde ve oyunlarda, Avrupalı olmayanlar sık sık hayvanlıkla özdeşleştirildi.<sup>1127</sup>

İnsan-hayvan ayrımı sömürgelerde de kullanılan bir dikotomi olup sömürülenlerin insandışılaştırılma süreçlerinin temel araçlarındandı. Frantz Fanon, Batılı beyaz öznenin ırk ve değer sistemi ayrımları tanzim edip bunu dayattığını, kendisini ideal insan örneği gibi sunduğunu, geriye kalanları “parazit”, “vahşi bir hayvan” olarak kodladığını ve hayvan kategorisindeki insanların fiziksel iş yapma dışında herhangi bir vasfının olmadığına dair

<sup>1126</sup> Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 26-27.

<sup>1127</sup> Loomba, Ania, *Kolonyalizm / Postkolonyalizm*, s. 94, 97.

fikirleri dolaşıma soktuğunu söyler.<sup>1128</sup> Ona göre Batı düşüncesinde “sömürge insanı, az gelişmiş insan, bugün sözcüğün gezegen çapındaki anlamıyla siyasi hayvan”<sup>1129</sup> olarak inşa edildi. Buna göre vahşi gruptaki toplumları insandışılaştıran sömürgeci söylem, “ilhak edilen toprakların sakinlerini gelişmiş maymun düzeyine indirgeyerek, sömürgecinin onlara yük hayvanı muamelesi yapmasını haklı” çıkarıyordu.<sup>1130</sup> Fanon’a göre Batı düşüncesinde “zenci fobisi biyolojik bir fobidir. Zenci, sırf biyolojik bir varlık olarak algılanmaktadır çünkü. Zenciler, evet, düpedüz hayvan”<sup>1131</sup> olarak kavranır.

Sömürge tebaasını insanlıktan çıkarır. Kaba bir deyişle onu hayvan düzeyine indirir. Gerçekten de sömürgeci, sömürge halkından söz ederken zoolojik terimler kullanır. Sarı ırkın sürüngenimsi hareketlerinden, yerli şehrinin saçtığı kokulardan, sürülerden, hayvan kokularından, arı gibi üşüşmesinden, karınca gibi kaynaşmasından, el kol hareketlerinden söz eder. Sömürgeci, doğru sözcüğü bulmaya çalışırken sürekli hayvanlarla ilgili sözcüklere başvurur. Avrupalı, “hayal ürünü” terimlere pek başvurmaz. (...) Bu nüfus patlaması, bu histerik yığınlar, insanlığın esamesinin okunmadığı bu yüzler, hiçbir şeye benzemeyen bu obez bedenler, başı sonu olmayan bu yığın, kimsenin değilmiş gibi görünen bu çocuklar, güneşin altına yayılmış bu tembeller, bu bitkisel ritim, bütün bunlar sömürgeci söz dağarcığının parçasıdır.<sup>1132</sup>

Batı’da, insandışılaştırma ve hayvanlaştırma söylemi ve pratiği, bilimsel bilgiye eklenerek medeniyet mefhumu içerisinde inşa edildi ve bütün dünyaya yayıldı. Joseph Goebbels “Yahudilerin hala aramızda yaşıyor olması bize ait olduklarını göstermez, tıpkı bir pirenin evin içinde yaşadığı için evcil hayvan olmayacağı gibi”<sup>1133</sup> diyerek, dışarıdaki bir halkı değil içerideki bir nüfus grubunu insandışı bir kategoriye hapsediyordu. Holocaust sırasında Yahudiler, Çingeneler veya eşcinsellerin varlığı sıhhi bir söyleme ekleniyor ve öldürülmeleri “sağlık memurları” tarafından zararlı böcek ve hayvanları zehirlemek için kullanılan ilaçlarla gerçekleştiriliyordu. Veyahut Ruanda Soykırımında kurbanlar, “hamam böcekleri” olarak kodlanıyordu.<sup>1134</sup>

18. yüzyıldan başlayarak “modernliğin eşiğinde bulunan ülkelerde” aydınlar medenileştirme üzerine düşünüyor, insan davranışı, etiği ve bizzat insan üzerine düşünmeye

<sup>1128</sup> Fanon, Frantz, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, Çev. Cahit Koytak, Encore Yay., İstanbul, 2016, s. 124.

<sup>1129</sup> Fanon, Frantz, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Çev. Şen Süer, İletişim Yay., İstanbul, 2021, s. 77.

<sup>1130</sup> Sartre, Jean-Paul, “1961 Tarihli Baskıya Önsüz”, Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Çev. Şen Süer, İletişim Yay., İstanbul, 2021, s. 26.

<sup>1131</sup> Fanon, Frantz, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, s. 200.

<sup>1132</sup> Fanon, Frantz, *Yeryüzünün Lanetlileri*, s. 47.

<sup>1133</sup> Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 101.

<sup>1134</sup> Bauman, Zygmunt, *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, s. 79.

başlıyordu. İnsan bilimlerinin bazı disiplinlerinin de doğduğu bu düşünme hareketinde, uygarlaştırıcı süreçler eğitim, ahlaki gelişim, zevk ve hazların yönetimi üzerinden sorunsallaştırılıyordu. Söz gelimi Denis Diderot, insanların eğitilerek uygarlaştırılacağını ve bilgiye sahip olmayan insanların ilkel barbar olduğunu söylüyordu. “Uygarlaştırma hareketi”nin ahlaki ve etik bir inşayla insana içkin olan hayvanı evcilleştireceği ve insanı “eski aşağı/ilkel durumlarından farklı kılacaktır” tek araç olacağı düşünülüyordu.<sup>1135</sup> İnsan-hayvan ayrımı ve insandışılaştırma, aydınlanma döneminde seçkin *insan* ahlakının inşa edildiği dönemde belli bir zümrenin ötekiyi (altsınıf, yoksul kitleler) hapsettiği bir kiplik olarak işledi. Aydınlanma döneminde seçkinler, benliklerini “hayvani” ya da az-insani “öteki-yanından” kurtarmaya yöneldi; bunu beceremeyenlerin kaba saba, önemsiz yığınlar olduğunu düşündü. Kendi kendini özgürleştiren/uygarlaştıran seçkinler, insandaki hayvanlığı bastırmak için “yabani, kirli, şehvet düşkün” görünen şeyleri reddedip bunu kaba ve görgsüz kitlelere projekte etti.<sup>1136</sup> Bu dönemde ötekiyi, başkayı veya medeni-olmayanı hayvanlık söylemiyle düşünme ve görme, sadece Batı dışı toplumlarla sınırlı da kalmadı, ayrıca Avrupa’daki işçi sınıfı, bazen kadınlar gibi nüfus grupları için de kullanıldı.<sup>1137</sup>

Said’e göre Batı’nın insandışılaştırma, medeniyeti insanla ve medeni olmamayı hayvanlıkla özdeşleştirmesi, kolonyal ülkelerle sınırlı kalmayıp Batı dışı coğrafyalara da yayıldı ve Doğu’yu hem Batı’nın hem de bizzat Doğu’nun gözünde inşa etti. Ona göre “Şarkiyatçılığın sırf sömürge yönetimini aklileştirmenin bir yolu olduğunu söylemek, işin önemli bir yönünü, Şarkiyatçılığın sömürge yönetimini her şey olup bittikten sonra değil daha baştan temellendirdiğini görmezden gelmek olur.”<sup>1138</sup> Şarkiyatçı söylemin felsefi düşüncedeki yansıması “ben” ve rasyonel/akli olmayanı ifade eden “ben olmayan” karşıtlığı (Fichte) ve efendi-köle diyalektiği (Hegel) oldu. Bu dönemde Batı düşüncesinde “ben” kategorisi, çok güçlü biçimde ortaya çıktı. Ben-olmayana rağmen ve cebren onun hilafına, epistemoloji ve ontoloji alanıyla sınırlanmayıp siyasetin ve etiğin çerçevesini de belirleyen ben: “felsefi anlamda transendental ego; sömürge koşullarında Beyaz Adam; toplumsal cinsiyet bağlamında erkek; şarkiyatçılık ufkunda Avrupalı aydın; kapitalist üretim koşulları evresinde

---

<sup>1135</sup> Bauman, Zygmunt, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000, s. 182-183.

<sup>1136</sup> Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, Çev. F. Alev Türker, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2011, s. 35-36.

<sup>1137</sup> Loomba, Ania, *Kolonyalizm / Postkolonyalizm*, s. 131.

<sup>1138</sup> Said, Edward W., *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 49.

sermayedar olarak karşımıza çıkar.”<sup>1139</sup> 18. yüzyılda başlasa da özellikle 19. yüzyılla birlikte Batı’nın gözünde Şarklı, “gözetim altında tutulan (hayvan bilim kılavuzlarındaki gibi) resmedilen bir şey olarak betimlenir.”<sup>1140</sup>

Batı, edebiyattan felsefeye, siyasal düşünceden müzeciliğe kadar geniş bir alanda ürettiği söylemle Batı dışı coğrafyaları ve toplumları vahşi/insandışı bir çerçevede inşa etti. Bu düşünce, ayrıca, kendisi de Şark diye ifade edilen coğrafi uzama sıkışan Osmanlı ve Cumhuriyet düşüncesinde kök saldı. Hatta Batı’nın vahşi ve insan görmediği Afrika gibi toplumlar, Osmanlı düşüncesinde de aynı biçimde karşılık gördü. Ahmed Mithat Efendi’ye göre “yamyamlık ve yürek yutanlık gibi dehşet verici ve feci durumların olsa olsa Afrika’nın vahşi zencilerine dayandırılması gerek.”<sup>1141</sup> Osmanlı’da insan ve hayvan ayrımı, ayrıca, merkez dışındaki coğrafyada ve merkezî değer sistemi dışındaki toplumsal gruplara karşı yoğun biçimde kullanıldı.

Nev-i insan [insan] şeref-i nutk ile [konuşmasıyla] hayvanât-ı sâireden [diğer hayvanlardan] ne kadar mümtaz [seçkin] ise âlim olanların cühelâyâ nisbetle uluvv-i kadr u menziletleri [itibar ve derecelerinin yüceliği] hemen o derecededir. Bu kıyas yalnız efrâd-ı nâs [tek tek fertler] hakkında cârî [geçerli] olmayıp milel ve tavâif-i âlem [dünyadaki milletler ve topluluklar] dahi bu kâideye dâhildir.<sup>1142</sup>

Bu ifadeler Münif Paşa’nın 1862’de yayınladığı ve ilim ve cehaleti karşılaştırdığı makaleden alındı. Aydınlanma düşüncesinin ilim/akıl ve cahil/akıl-olmayan ayrımına dayanan bu dünya görüşü, siyasal ve toplumsal söyleme taşınarak, medeni ve hayvan karşıtlığına dönüştü. İlim ve akıl, ahlaki normu ve insan olmayı sağlayan temel dinamiklerdendi. 1912’de yayınlanan “Mektepte Malumat-ı Ahlâkiye ve Medeniye Dersleri” kitabında, akıl ve ahlaki normlarla insanın içindeki “hayvaniyeti” durdurabileceği söyleniyordu: “Hayatta akıl ve fetanet [zihin açıklığı] rehberin olsun; içinden hayvaniyetin, nefs-i emmarenin [nefsin emirlerinin] muzır [zararlı] sadalarını [seslerini] duyduğun zaman onları aklın muhakematıyla [muhakemeleriyle] iskat et [düşür].”<sup>1143</sup> Bu dönemdeki ders kitaplarında, ahlaki kurallara uymayanlar ve nefsini kontrol etmeyenler “adî hayvan” biçiminde kodlandı.<sup>1144</sup>

<sup>1139</sup> Kartal, Onur, *Başkasının Politikası: Husserl, Heidegger, Levinas*, Fol Kitap, Ankara, 2021, s. 20-21, 23-29.

<sup>1140</sup> Said, Edward W., *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 50.

<sup>1141</sup> Ahmed Mithat Efendi, *Şeytankaya Tilsimi*, s. 13.

<sup>1142</sup> Münif Paşa’dan aktaran, Güler, Ruhi, *Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e “Medeniyet” Anlayışının Evrimi*, s. 69.

<sup>1143</sup> Üstel, Füsün, *“Makbul Vatandaş”ın Peşinde II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, s. 52.

<sup>1144</sup> Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, s. 165.



Batı'da medeniyetin koşulunun bilimsel bilgi olarak görülmesi, medeniyetin ahlaki bir çerçevede kavranması, bilgisizliğin medeniyetsizlikle ve medeni olmamanın hayvanlıkla özdeşleştirilmesi Osmanlı - Cumhuriyet düşüncesini temelinden etkiledi. Osmanlı aydın zümresinin toplumsal, siyasal, ahlaki ve dinî alanla ilgili yaptığı değerlendirmede, analogilerde de insan ve hayvan ayrımı önemli yer tuttu. Özellikle de Batı medeniyetinin bir üst değer olmasıyla paralel olarak insan ve hayvan ayrımında belirleyici olan hususu "ilim" sahibi olmakta belirlenirdi. Ahmed Mithat Efendi'ye göre "medeniyet ışıklarının başlıca fanusları", "bilim ve sanayi kurumları"ydı.<sup>1145</sup> Münif Paşa için medeniyet bilimsel gelişmenin, "ulûm ve sanayide terakkinin bir tezâhürü" olarak algılanırdı. Ona göre alim/bilen ve bilmeyen/cahil arasındaki fark, insan ve hayvan arasındaki farka benzerdi. Bu sadece bireysel düzlemde seyreden bir fark/ayırım değil, ayrıca bilimsel bilgiye sahip toplumlar/milletler ile göçebeler/bedevîler arasında da belirleyiciydi.<sup>1146</sup> Bilgi sahibi olan(lar), statü ve hiyerarşi olarak üstte olmalıydı. Nasıl ki insanlar arası hiyerarşide alim cahile karşı üstün bir yerde ise toplumsal hiyerarşide medeniler, vahşiler/bedeviler ile kıyaslandığında üstün tutulmalıydı.<sup>1147</sup>

Erken Cumhuriyet döneminde, bilhassa Kürtler söz konusu olduğunda hayvan söylemi yoğun biçimde kullanıldı. Bu dönemde kullanılan hayvan söylemi, Cumhuriyet'in biyolojik ve antropolojik ırkçı epistemeye birleşerek, genellikle ırksal bir anlamı içerdi. Söz gelimi 1930'da "mahlukat" ve "ziyadesiyle hunhar ve gaddar" bulunan Kürtler için "medeni temayüllerden mahrumdurlar. Bunlar asırlardan beri ırkımızın başına belâ kesilmişlerdir" deniliyordu. Zira Dağıstan'dan bölgeye iskân edilen Türkler ve "Erzincan gibi kuvvetli Türk muhit"lerinde meskûn bulan Türkler, "Kürtlerin taaddilerinden [saldırılarından] masum kalabilmek için hemen bir (aşiret) teşkil ediyor" ve "(Kürt) olmaktan başka çare" bulamıyordu.<sup>1148</sup> Cumhuriyet gazetesi manşetten, Ağrı İsyanı'na karşı yapılan harekâtı "ilk bombanın düşmesi eşkiya arasında müthiş bir panik yapmış, mel'unlar feryat ve figan kopararak kertenkeleler gibi içinde yaşadıkları kovuklara iltica etmişlerdir"<sup>1149</sup> biçiminde aktardı. Yine bu dönemde Cumhuriyet yaptığı haberlerde sık sık Kürtler yamyam, vahşi ve hayvanlıkla eşleştirdi: "Bunların alelade hayvanlar gibi basit sevk-i tabiiilerle işleyen his ve dimağlarının tezahürleri, ne kadar kaba hatta

<sup>1145</sup> Ahmed Mithat Efendi, *Müşahedat*, s. ix.

<sup>1146</sup> Budak, Ali, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, s. 549.

<sup>1147</sup> Güler, Ruhi, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e "Medeniyet" Anlayışının Evrimi*, s. 68-69.

<sup>1148</sup> *Cumhuriyet*, 18 Temmuz 1930, s. 3.

<sup>1149</sup> *Cumhuriyet*, 17 Ağustos 1930, s. 1.

abdalca düşündüklerini gösteriyor... Çiğ eti biraz bulgurla karıştırıp öylece yiyen bu adamların Afrika vahşilerinden ve Yamyamlardan hiç farkı yoktur.”<sup>1150</sup>

1930’da Yunus Nadi, Ağrı İsyanı’nın Kürt isyanı olarak anılmasına itiraz ediyordu. Türkiye’de yaşayan herkesin ırk olarak Türk olduğunu hatırlatan Yunus Nadi, “şark hududunda cahil bazı kimselerin cür’et ettikleri münasebetsiz hareketleri”, müstakil bir kavimden geliyor gibi düşünmemek gerektiğini belirtiyordu. Yunus Nadi’ye göre isyan, “cehalet sevgiyle şekavet yoluna dökülmüş” kimseler tarafından gerçekleştiğinden, “eşkiyaya eşkiya demek kâfidir.”<sup>1151</sup> Buna rağmen, Yunus Nadi’nin yazısından birkaç gün sonra, isyancıları “mamura bağlara üşüşen vahşi hayvanlar” şeklinde kodlayan Yusuf Mazhar [Aren], bölgedeki “isyan ruhu, ateşperest ocağına konulmuş kazan gibi, daima kaynar”<sup>1152</sup> diyordu. 1937’ye gelindiğinde Yusuf Mazhar Aren’in, 1930’da köken olarak Azeri Türkü gördüğü,<sup>1153</sup> Kürtlerin medeni olabileceğine dair inancı hayli zayıflamıştı: “Malûmdur ki iktisadî ve ziraî faaliyete dayanmayan hiçbir temdin [medenileştirme] fayda vermez... Desek ki okutup yazmakla -bir asırda- bu ırkın vahşetini, hunharlığını, iptidailiğini atavik [atadan] seciyesini yenebileceğiz... Fakat bu kartal yuvasında medenî adam yavrusu büyümez ki.”<sup>1154</sup>

Kürt coğrafyasında herhangi bir harekât olduğunda veya Kürtler bir biçimde sorunsallaştırıldığında kullanılan tabirler “vahşi, geri, ilkel, hayvan” oldu. Cumhuriyet gazetesinde Y. Mazhar Âren Dersimliler için “onlarda zeka denen şey şikârını [avını] pençesinde kaçırmak, şikâr [av] olduğu pençeden kurtulmak için bazı canavarların gösterdiği insiyaki [iç güdüsel] halden başka bir şey addolunmamalıdır” diyordu.<sup>1155</sup> Gazetelerde 1937’deki harekât sırasında Dersimlilerin “hayvan hayatı” yaşadığı ve “halk her haktan mahrum bir köledir. Karanlık, cehalet, korku içinde insandan ziyade hayvana yakışır bir ömür” sürdüğü söyleniyordu. Bu süreçte Dersimliler sıklıkla insandışı varlıklar (koyun sürüsü, yılan, vahşi, eşek, köpek vb.) olarak değerlendirildi.<sup>1156</sup>

Nevcihan Karaoşman, çekirge istilalarıyla mücadele için çıkarılan yönetmelikler ve basında kullanılan dil ile Ağrı İsyanı akabinde Kürtlerle ilgili söylemi karşılaştırdığı tezinde,

<sup>1150</sup> Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye’nin İnşası: Doğu Anadolu’da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, s. 313.

<sup>1151</sup> *Cumhuriyet*, 13 Temmuz 1930, s. 1.

<sup>1152</sup> *Cumhuriyet*, 18 Temmuz 1930, s. 3.

<sup>1153</sup> *Cumhuriyet*, 22 Temmuz 1930, s. 3.

<sup>1154</sup> *Cumhuriyet*, 29 Haziran 1937, s. 4.

<sup>1155</sup> *Cumhuriyet*, 29 Haziran 1937, s. 1; Beşikçi, İsmail, *Tunceli kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi: Bilim Yöntemi ve Türkiye’deki Uygulama 4*, s. 93-94, 169.

<sup>1156</sup> Baran, Taha, *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*, s. 122, 125, 192.

hayvan söyleminin devletin yaptığı müdahalelere meşruiyet sağladığını söyler: “Kürtlerin doğa unsurlarıyla ve doğaya ait ikelliklerle benzerliği söylemsel olarak ne ölçüde kurulabilirse hayvanlara karşı girişilen yöntemlerle alt edilebilecekleri düşüncesi de o ölçüde meşrulaştırılmış olmaktadır.”<sup>1157</sup> Burada söz konusu olan devletin, Kürtler üzerinde mevcut ve gelecekteki söyleminin ve pratiğinin hukuki veya ahlaki olarak meşrulaştırılması değil, daha çok bir görme ve düşünme biçimiydi. Kürtler, sınırları Osmanlı’dan başlayarak belirlenen medeniyet çerçevesine sığmadığı veya alımlanan halleri/varlık biçimleri bu çerçeveden tartıştığı için böylesi bir söylemin nesnesi yapıldı.

Kürtler söz konusunda olduğunda kullanılan söylem ve bizzat Kürtler, medeniliğin negatif ötekisi olarak işlev gördü. Ötekini söylemsel olarak inşa etme edimi hem söylemin nesnesini (inşa edileni) hem de özneyi (inşayı gerçekleştireni) belirler. Ötekine yönelik söylem, söylemin öznesinin tahayyülünün, kendiyile ilgili algısının ve nihayetinde kendi “benliğini” kurucu bir ediminin toplamını ifade eder. Haliyle, Ömer Türkeş’in medeniyetin bir üst değer olduğu erken Cumhuriyet döneminde “kaba, cahil ve kötü Kürt imajı, medeni, aydınlanmış ve iyi Türk kimliğini üretir”<sup>1158</sup> söyleminin nedenini budur. Benzer biçimde Said “Şarkiyatçılık” kitabında “Avrupa kültürünün gücünü ve kimliğini, kendini bir tür ikamesi, hatta yeraltı benliği olan Şark karşısında konumlandırarak kazan[dığını]” söyler. Buna karşın “Şarkların hiçbirisi salt imgelerinde yaratılmış değildir. Şark, Avrupa’nın *maddi* uygarlığı ile kültürünün bütünleyici bir parçasıdır.”<sup>1159</sup> Son dönem Osmanlı’dan Cumhuriyet’e kimlik politikalarının strateji, söylem ve pratiğini oluşturan düzeneklerden biri medeniyet ve bunun karşısında konumlanan vahşi/hayvan söylemi oldu. Medeniyet ve kurucu ötekisi medeni-olmayanın kapsadığı hayvan söylemiyle birlikte, Türklüğün kurucusu düzeneklerinden biri oldu. Aynı biçimde hayvan söyleminin nesnesi grupları da bir -madun- kimliğe sığdırdı.

### **3.3.5. Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşayanları Peyderpey Daire-i Medeniyete Dahil Etmek**

Osmanlı savaştacak, vergi verecek, asayiş ve nizama uyacak nüfusa ihtiyaç duyunca, öncesinde kendi haline bıraktığı toplumsal grupları hedefledi ve güvenilir nüfus içine dahil etmeye çalıştı. Bundan dolayı 19. yüzyıla kadar vahşi addedilerek kendi haline bırakılan nüfus grupları, iktidar

<sup>1157</sup> Karaosman, Nevcihan, *Doğa, Toplum ve Modern Devlet: Erken Cumhuriyet Dönemine Yeniden Bakmak*, s. 97.

<sup>1158</sup> Türkeş, A. Ömer, “Millî Edebiyattan Milliyetçi Romanlara”, s. 821; Bu makaleye dikkatimi çeken çalışma için bkz. Karaosman, Nevcihan, *Doğa, Toplum ve Modern Devlet: Erken Cumhuriyet Dönemine Yeniden Bakmak*, s. 45.

<sup>1159</sup> Said, Edward W., *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s. 13, 11.

stratejilerine dahil edildi ve medenileştirilerek güvenilir ve yararlı nüfusa dahil edildi.<sup>1160</sup> Vahşi görülen ve medenileştirmenin ilk hedefi, bilhassa Kürt, Arap ve Türkmen göçebe aşiretlerdi. Göçebe Kürt aşiretleri, diğer göçebe aşiretler gibi, Amerika'daki yabancı kabilelere benzetildi. Buradaki sıradan bir benzetme değildi, zira bu dönemde Osmanlı'nın da kendi heterojen nüfusunu başarılı biçimde bütünleştiren ve medenileştiren Amerika gibi olması murat ediliyordu. Ahmet Mithat Efendi, "Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi" romanında, örnek bir medenileştirme deneyimi olarak gördüğü "cihan-ı cedid" Amerika'yı okuyucusuna anlatma gayesini "insanlığın ahval-i atikasıyla cedidesi [eski ve yeni halleri] bir kıta üzerinde tesadüm eylemiş [savaşmış] olur da o kıta şayan-ı seyahat görülmez mi?"<sup>1161</sup> diye soruyordu Osmanlı'da medeni ve vahşi ayrımı veyahut ötekileştirme süreci, çöl/dağ ve kent arasındaki geleneksel çelişkiden hem de yeni zihniyet dünyasının "uygarlaştırmacı misyonu"ndan neşet etti. Medenileştirilen göçebeler, kısıtlayıcı yaşam biçimlerinden kurtarılacak<sup>1162</sup> ve aynı zamanda devletin ihtiyaç duyduğu güvenli nüfus oluşturulacaktı. Bundan dolayı Osmanlı'da "hal-i vahşet ve bedeviyette yaşarlar" denilen göçmen nüfus, medenileştirme projesiyle "peyderpey daire-i medeniyete idhal [dahil]" edilmeye çalışıldı.<sup>1163</sup>

Bilhassa II. Abdülhamid döneminde, devleti güçlendirmek ve ekonomi politik amaçlar için çeşitli etnik unsurlara bölünmüş Müslüman nüfus aynılaştırılmaya (*uniformity*) çalışıldı. Osmanlı; Yörük, Çerkez, Avşar, Kürt, Türkmen gibi birbirinden farklı Müslüman unsurları yerleşiklik temelli, tek bir yaşam biçimine geçirmeye ve aynı zamanda imparatorluğa sadakat üretebilecek tek bir kimlik altında bütünleştirmeye çalıştı. Bunun için de nüfusun yeknesak (*uniformity*) bir meşguliyet ve yaşam biçimine kavuşması için politika geliştirdi. Göçebe ve yarı-göçebe halde yaşayanlar, yoğun bir devlet müdahalesiyle yerleşik hayata geçirildi. Bunun da pratikteki ifadesi İslamcılık ve Osmanlıcılık söylem ve uygulamaları olup temel hedefi, merkezî idarenin bütün planlarına karşıt bir toplumsal fenomen olan göçmenler ve yerleşik olmayan nüfustu.<sup>1164</sup> Yerleşik olmayan nüfusu medenileştirmek için İslamcılık ve Osmanlıcılık

---

<sup>1160</sup> Deringil, Selim, "Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşayanlar": Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması", s. 176.

<sup>1161</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi*, s. 22.

<sup>1162</sup> Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, s. 50.

<sup>1163</sup> Deringil, Selim, "Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşayanlar": Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması", s. 176; Güler, Ruhi, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e "Medeniyet" Anlayışının Evrimi*, s. 76.

<sup>1164</sup> Ramsay, William Mitchell, "The Intermixture of Races in Asia Minor: Some of its Causes and Effects", *Proceedings of the British Academy (1915-1916)*, Oxford University Press, Londra, 1916, s. 389. Bu metne dikkatimi çeken çalışma için bkz. Mardin, Şerif, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri," s. 41; Mardin, Şerif, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", s. 176.

söylemiyle birlikte gerçekleşen yerleşikleştirme uygulamaları farklı söylem ve motivasyonlarla devam etti. 19. yüzyılda etnik ve ırkçı bir motivasyon taşımayan medenileştirme uygulamaları 20. yüzyıla birlikte farklı bir içerik ve uygulamaya evirildi. Söz gelimi İttihat ve Terakki döneminde medeniyet düşüncesine dahil olan etnik ve ırkçı bilgi nedeniyle iskân ve medenileştirmenin hedefi dönüştü. İttihatçıların iktidarında gerçekleştirilen iskân uygulaması hem nüfusun hem de mekânın Müslümanlaşması ve Türkleşmesi için kullanıldı. Bu dönemki düşüncede mekân ve nüfusun entodinsel regülasyonu gerçekleştirildiğinde nizam ve asayiş tesis edilebilir ve asker ihtiyacı karşılanabilirdi.<sup>1165</sup>

Osmanlı, merkezileşme ve devlet kurumsallığını toplumsal bünyeye yayma döneminde, “medenileştirilmesi ve insanileştirilmeleri gereken” aşiret ve göçebe nüfus gruplarını kapsamakta ve bunları iktidar stratejilerine dahil etmekte zorlandı. Bu dönemde medenileştirme süreçleri farklı sahalarda ve biçimlerde işletildi. Bu gruplara yönelik politikalar, medenileşmelerini kapsayan Sünni İslam inancına geçmeleri, halife sultana dini ve siyasi bağlılıklarını sağlamayı, merkezî idareye itaatlerini temin etmeyi ve iletişim için Osmanlı Türkçesi öğrenmelerini hedefledi.<sup>1166</sup> II. Abdülhamid döneminde heretik ve heterodoks inanç grupları, Batılı tarzda misyonerlik faaliyetleriyle dönüştürülmeye (ihtida) çalışıldı.<sup>1167</sup> Söz gelimi, Ezidiler II. Abdülhamid döneminde, ana nüfus grubu olarak görülen İslam içerisine katılmaya çalışılan gruplardan biriydi. Buna göre Ezidiler, Osmanlı şeriatını kabul eder, İslami kaideleri benimserlerse askerlik görevinde daha güvenilir olurdu. Deringil’e göre 1891-1892 yıllarında “sapkın mezhep” (firak-ı dalle) olarak görülen Ezidileri, Hanefi mezhebine döndürmek için yapılanlar, “pek çok yönden o zamana değin marjinal olarak görülerek kendi hallerine bırakılan unsurlara karşı Osmanlı siyasasının bir mikrokozmosunu oluşturur.” Deringil, Ezidilerin Müslümanlaştırılması için izlenen aşamaların, Osmanlı dışındaki diğer imparatorluklarda da kullanılan yöntemlere hayli benzediğini söyler: ilkin saygın ulemâ veya yerel seçkinlerden bir “nasihat kurulu” oluşturulmasıyla “ikna” etme, ikna işe yaramadığında, çoğunlukla katliamlara varan şiddet üretilse de “heyet-i tedbiyye” aracılığıyla nizam verme.<sup>1168</sup>

<sup>1165</sup> Dündar, Fuat, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2002, s. 93-94.

<sup>1166</sup> Somel, Selçuk Akşin, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, s. 32.

<sup>1167</sup> Georgeon, François, *Sultan Abdülhamid*, s. 314.

<sup>1168</sup> Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, s. 77-78 ve s. 205, 5. not.

Osmanlı'nın Batı medeniyetiyle karşılaşması, bu medeniyeti kendi hakikati görmesiyle, Altuğ'a göre aydın ve ricalin düşüncesinde ve yönetim süreçlerinde iki önemli eğilim meydana geldi. İlki eski emperyal merkez Osmanlı'nın Batı'yla karşılaşmasında taşralaştırılması ve/veya kendi kendisini taşralaştırmasıydı. Dolayısıyla Osmanlı, yeni emperyal özne Batı'nın çevresine/periferisine kendini konumlandırırdı ve böylelikle Batı değerlerini/medeniyetini sahiplenip kendine mal etmeye çalıştı. İkinci olarak, taşralaş(tırıl)an eski emperyal merkez olarak Osmanlı, geleneksel olarak taşralaştırdığı merkezî kimlik dışındaki sosyal grupları ve coğrafyaları merkezileştirmeye/kendi merkezî kimliğine imâle etmeye çalıştı. İkinci eğilimde imâle etmek, taşranın kültürünü, yaşam biçimini, coğrafyasını ve bizzat nüfusunu yönel(t)me, meylet(tir)me ve eğip bükme hareketini kapsadı. Burada merkezî idare, taşrayı muhatap almasına rağmen, taşranın türlü çeşit farklılığını merkezî kodlar içerisinde okunur ve anlaşılır kılmaya yöneldi. Bu süreç, çoğu kez, taşranın "kendine has özellikleri"nin yok edilmesini beraberinde getirdi. Taşranın merkeze imâle edilme süreci, merkez ve taşranın karşılıklı dönüşümüne neden olduysa da, merkezî zor aygıtlarıyla da işlenen bir tahakküm ilişkisi oluştu.<sup>1169</sup>

Taşra ve meskûn bulunan heterojen toplumsallığın çeşitli biçimlerde merkezî süreçlere eklenmesi sağlandı. Söz gelimi, 1891'de sultanın yaveri olan Şakir Paşa, askerlik görevinin bütün Müslüman gruplar için mecburi ve kutsal bir görev olduğunu ve bu hizmetin aynı zamanda taşrada Ezidi gibi grupları İslam'a döndürme aracı olarak kullanılabileceğini söylüyordu: "bir kere ordu saflarına katılmalarından sonra Yezidilerin "tashih-i akaid" [inançlarının düzeltilmesi] meselesinin ele alınabil[ir]."<sup>1170</sup> Osmanlı için Ezidilerin Müslümanlaştırılmasında esas motivasyon, bu grubun "makbul" nüfus kategorisi içine katılmasıydı. Osmanlı, geleneksel dönemden itibaren Sünni Müslüman mezhep taassubundan mülhem bir yönetim mantığına dayandığından, devletin kriz içinde olduğu dönemde Ezidilik gibi tekinsiz ve "heretik" inançlıları yönetilir bir toplumsal kategoriye çekmeye çalıştı. Bu tutum sadece Ezidileri değil, nüfusun bütününe hedefleyen bir hareketti. Söz gelimi Çingeneler de "eğitim ve medeniyetten mahrum oldukları için" gayrimedeni, vahşi ve insan olmayan kabul edilse de medenileştirildiklerinde ortada toplumsal ve siyasal anlamda sorun kalmayacaktı. Hatta medenileşmeyle soy soplâ olduğu düşünülen bazı fenotip özellikler de insanlaşabilirdi:

---

<sup>1169</sup> Altuğ, Fatih, "19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yabancılık ve Din", s. 81-82.

<sup>1170</sup> Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, s. 79.

“kavmine has rengine bir de kırlarda, hayırlarda gezmesiyle güneşin eklediği esmerlik evde oturması dolayısıyla yok olduğundan rengi o kadar güzel samani bir renge dönüştü.”<sup>1171</sup>

Devlet okullarının vilayetlerde yayılması maârif idaresini Balkanlar, Doğu Anadolu ve Arap bölgelerinde gayritürk etnik gruplar meselesiyle karşı karşıya getirmiştir. Sünni Hanefi dinsel kimliğiyle Osmanlı devleti tüm Müslümanları halife-padişahın mânevî önderliğinde tek bir Sünni İslâmî cemaat olarak kabul etmekteydi. Devlet idaresinin meşruiyetini sözü geçen çevre bölgelerin nüfus toplulukları arasında pekiştirmenin bir aracı olarak eğitimde Sünni Müslümanlık değerlerinin aktarılmasına ağırlık verilmiştir. Bu bağlamda Aleviler ve KriptoHıristiyanlar gibi kırsal kesime özgü Sünni olmayan topluluklar ‘cehalet uçurumuna düşmüş’ ve ‘bâtıl itikatların pençesinde’ muamelesi görmüşler ve kendilerinin ‘bilgi ve irfan yoluna’ sokulmaları, yani gerçekte Sünnileştirilmeleri doğrultusunda adımlar atılmıştır. Öte yandan Irak’taki On İki İmam Şiiliği bu tarz bir muamele göremeyecek derecede kurumsal ve sofistike bir mezhepti. Böyle olunca Bâb-ı Âlî bazı Şii ulemâsının çocuklarını Sünniliğe kazanmaya çalışarak onları daha sonra Şiiler arasında bir tür misyonerlik faaliyetine göndermeyi planladığını, bunun yanı sıra Şii aşiretler arasına ‘seyyar muallimler’ atayarak onları Sünnileştirmeyi amaçladığını görmekteyiz. Buna çok benzer bir tutumu biz Arnavutluk’un, Doğu Anadolu’nun ve Arap vilayetlerinin eğitimsiz kaldığına ve uygarlıktan nasibini almamış olduğuna inanılan aşiretlere yönelik olarak da müşahade edebiliyoruz.<sup>1172</sup>

Mardin’in de aktardığı üzere, Osmanlı II. Abdülhamid döneminde devletin varlığını taşranın gündelik yaşantısında daha çok hissettirdi. Bu döneme kadar göçebe kalanlar nüfusu yerleşik hayata geçmeye zorlayarak, taşranın “bütünleştirilmesine” (*integration*) yöneldi. Mardin, II. Abdülhamid döneminde Osmanlılık kavramı altında uygulanan Pan-İslamist siyasetin bütün Müslüman nüfusun birleştirilmesinden ziyade, farklı toplumsal gruplar arasında ortak bir kimlik yaratma amacı taşıdığını söyler.<sup>1173</sup> Zira dönemin düşüncesinde, tek bir din ve sosyal alanda homojen seyreden tek bir inanç nüfus arasında bir ahenk kaynağıyken, farklı dinsel inançlar nüfus grupları arasında çatışma çıkaran dinamiklerden biri olarak görüldü.<sup>1174</sup> Osmanlı’nın esas murat ettiği farklı inançların Müslümanlaşması değil, nüfusun yönetilebilir bir kategoride olmasıydı.

Hiç kuşkusuz, nihaî amaç onları "temel unsurun" (*unsur-ı aslî*) güvenilir üyelerine dönüştürmekti. “Araplara uygarlık ve ilerleme getirmek” (*ürbanın temeddün ve terakkileri*) ve “onları yerleşik topluluklara dönüştürmek” (*ürbanın tevattınları*) saplantısı, Osmanlı memurlarını Irak dağlarından Sahra çöllerine kadar meşgul

<sup>1171</sup> Ahmed Mithat Efendi, *Çingene*, s. 26, 27, 64, 85.

<sup>1172</sup> Somel, Selçuk Akşin, *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, s. 337.

<sup>1173</sup> Mardin, Şerif, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri,” s. 41; Mardin, Şerif, “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?,” s. 176.

<sup>1174</sup> Deringil, Selim, *19. Yüzyıl Osmanlı Devleti’nde ihtida ve irtidad*, s. 27.

ediyordu. Osmanlıların Sahra'daki Sünusî şeyhlerinin gönlünü kazanmaya çalışmalarının nedeni, Bedevîlerin “karakterlerini düzeltmek” (*tehzib-i ahlak*) ve “yabanıllıklarını gidermek” (*izale-i vahşet*) idi. Göçebeler, vahşi yaratıklara benzeyen, ancak “doğal vahşet ve nefretlerini” (*tevahhuş ve nefretlerini mucib olmak*) uyandırmamak için idare edilmeleri gereken unsurlar olarak görülüyorlardı.<sup>1175</sup>

Medeniyet üzerinden nüfusun kavranırlığında temel meselelerden biri de nüfusun aşiret ilişkileri içerisinde yani göçer/bedeviyet durumunda olmasıydı. Aşiret ilişkileri içerisinde bulunan yüksek nüfus oranından dolayı Osmanlı'nın bu nüfusla hem doğrudan ilişkisi olmuyor hem de mevcut kısıtlı ilişki hayli gerilimliydi. Aşiretlerin büyümesini ve güçlenmesini engellemeye çalışan geleneksel Osmanlı devlet geleneği, 19. yüzyılda aşiretleri devletin bekâsı için tehdit gören bir anlayışa dönüştü.<sup>1176</sup> Zira Osmanlı için aşiret mensuplarını askere almak ve silah altına aldıktan sonra askeri nizama uymalarını sağlamak güçtü. Askerlik nüfusun bütünleştirilme araçlarından biri olarak görüldüğünden, askerlik sırasındaki nizam önemliydi. Deringil'in aktardığına göre, 19. yüzyılın sonlarında askeri birliklerin oluşturulmasında güvenilir unsurlar yaratmak için sık sık tekrarlanan sözcük “sızılsızca” olurdu: “Halk ‘sızılsızca’ saflarda bütünleştirilmelidir.” Devlet söylemine göre sık sık Kuzey Afrika çöl Bedevîleri, Musullu Ezidîler, Anadolu Alevileri gibi “dik başlı” grupların üyelerini orduda bütünleştirme sorunu çıktığında bu ifade kullanılırdı. Mevcut sorun isyana dönüştüğünde, “te'dip” ve “emsali terhib” yönetimi uygulanırdı. Bir şikâyeti olan Hıristiyanlar için kullanılan ifadeler genellikle “gönül borcuyla karışık yakınmaları” (*şükran ile memzuc şikâyetleri*) olurdu.<sup>1177</sup> Altuğ'a göre bu dönemdeki elit zümre için bütün göçerler/bedeviler, cinsiyet farkı bile ayırt edilemeyecek düzeyde, türdeşti.<sup>1178</sup> Nitekim nüfus gruplarıyla ilgili bu totalleştirici ve genellemeci anlayış, zaman içinde dönüşecek ve modern bir mahiyete bürünecekti.<sup>1179</sup>

Nüfus gruplarıyla ilgili devletin yaklaşımı geleneksel bilgiyle beslenmiş, pratik deneyimle belirlenmiş ve totalleştiriciydi. 19. yüzyılın sonlarına doğru nüfus gruplarıyla ilgili üretilen - bilimsel- bilginin azlığı, iktidar çevrelerinde kullanılan dilin gelenekten mülhem ve gündelik pratiklerle oluşan totalleştiriciliğiyle ifadesini buldu. İktidarın nüfus gruplarıyla ilgili söyleminin

<sup>1175</sup> Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, s. 51.

<sup>1176</sup> Mardin, Şerif, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Yapı ve Kültür”, s. 125.

<sup>1177</sup> Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, s. 51.

<sup>1178</sup> Altuğ, Fatih, “19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yaban(cı)lık ve Din”, s. 90.

<sup>1179</sup> Deringil'e göre Osmanlı'da nüfusa bakışta ekalliyet (azınlık) kavramı hiçbir anlam ifade etmiyordu. Ekalliyetin bugünkü anlamını oluşturanın 1923 Lozan Antlaşması olduğunu söyler; Deringil, Selim, “Osmanlı'dan Türk'e: Türkiye'de Kimlik ve Sosyal Mühendislik”, s. 93.



çerçevesini belirleyen motivasyonlardan biri, idareye çıkardıkları sorunlarla (asayişsizlik, askerlik vazifesine ve vergiye karşı tutum vb.) belirlenirdi. Bu sorunlar dışında, ayrıca sosyal grupların yaşayış tarzı (göçebe veya yerleşik), kültürel özellikleri ve dili gibi daha “varoluşsal” kategorilerinin medeniyet çerçevesine sığabilmesi de devleti söylemini belirlerdi. Bu düşünme biçimi, medeniyetin merkezî görülen Batı dışındaki toplumlardan Osmanlı'nın kendi içerisindeki bedevilere kadar benzer bir bakış ve söylemi üretti. Mardin'in belirttiği gibi söz konusu olan “bir kolektif kafa değişikliği” idi. İktisadi şartların değişmesi, idari yapının yenilenmesi, yeni eğitim kurumlarının açılması, Batı'dan gelen kaynaklar ve bilginin yayılması ve “Batıcı-düzenleyici (rasyonelleştirici)” bir dönüşümle birlikte “algılama-kavramlaştırma değişikliği” oluştu.<sup>1180</sup> Nüfus gruplarıyla ilgili üretilen söylem ve pratikler, Batı medeniyetinin Batı dışı dünyayla ilgili ürettikleriyle paraleldi.

Ahali Arap bedevileri ve Kürt aşiretleri olduğu zaman kullanılan ifade her zaman “*hal-i vahşet bedeviyette yaşarlar*”dır. Yezidîlerin “*pey der pey daire-i medeniyete idhal*” olunması gerekmektedir. Bu amaç ise mektepler, belediye ve kışla inşasıyla her zaman birlikte görülmektedir. Arapların “uygarlaştırılması ve gelişmeleri” yani “*ürbanın tebeddün ve terakkileri*” ile yerleşik bir düzene geçirilmeleri, “*ürbanın tevattınları*” Irak'ın dağlarından “Sahra'yı Kebir'e” kadar Osmanlı'nın saplantısı haline gelmişti. Sahra'da Senusîlerle ittifak arandığında bu tekke ve zaviyelerin bedevilerin “ahlakını düzeltmekte” yani “tehzib-i ahlâkında” ve “vahşetlerinin giderilmesinde” yani “izale-i vahşetlerinde” faal oldukları gerekçesi verilmiştir. Yıllarca Hicaz ve Yemen'de valilik yapan Osman Nuri Paşa'nın yazdığı mufassal layihalarda sık sık Arapların, “adat-ı vahşiyelerini muhafaza ile saadet-i medeniyetten mahrum [kalarak] hal-i bedeviyette fakr-i zaruret içinde imrar-ı hayat eyledikleri” belirtilir. Burada Osmanlı yönetici elitiyle Hindistan'daki İngiliz yöneticileri arasındaki ilginç paralellığe dikkat çekmekte yarar vardır. Nasıl Osmanlı'nın istediğini yaptırmakta zorluk çektiği unsurlar çoğu kez “vahşet ve bedeviyet” formülüyle tanımlanıyorsa, benzer bir biçimde İngiliz Hindistanı'nda da İngilizlere muhalefet edenler çoğunlukla “fanatik” olarak tanımlanıyordu.<sup>1181</sup>

Güvenli nüfus ihtiyacı ve dönüşen rasyonalite nedeniyle nüfusun vahşi ve göçebe grupları medenileştirilip yararlı hale getirmek Osmanlı için bir var olma savaşıydı.<sup>1182</sup> Osmanlı'nın özellikle gayrimedeni nüfus grupları karşısında daha da teyakkuza geçmesi Balkanlar ve buradaki nüfusu kaybetmesiyle oldu. Balkanlar'dan Anadolu'ya çekilmek zorunda kalan Osmanlı, devlet olarak yeni duruma kendini uyarlarlarken, buradaki yerleşik ve göçebe nüfusun

<sup>1180</sup> Mardin, Şerif, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, s. 52.

<sup>1181</sup> Deringil, Selim, “II. Abdülhamid Osmanlı İmparatorluğu'nda Simgesel ve Törensiz Doku: ‘Görünmeden Görmek’”, s. 85.

<sup>1182</sup> Deringil, Selim, “Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşayanlar”: Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması”, s. 178.

hayatını kökten değiştirecek pratikler geliştirdi. Evvela Balkanlar'dan göçen veya sürülen nüfus için yeni dayanaklar üretmeliydi. Aynı zamanda, Balkanlar kaybedilmeden önce buğday ihtiyacını karşılayan yerlerin yerine Anadolu ikame edilmeliydi. Fakat Orta Anadolu bunun için uygun arazi yapısına sahip olsa da buralardaki nüfus seyrek ve tümüne yakını yarı göçebeydi. Bununla birlikte yerel halk otlaklarının küçülmesine direniyor, iskân edilen bazı grupların sosyal yapıları devletin onlar için belirlediği yeni şartları zorlayıp asayiş problemlerine neden oluyor, buralara iskân edilmeden önce büyükçe kısmı şehirli olanlar, doğal veya insan kaynaklı nedenlerle tahsis edilen arazileri bırakıp gidiyordu. Devletin ısrarlı biçimde ve yoğun bir güç kullanarak çok sayıda göçebe ve yarı göçebeyi yerleşik yaşama geçirmesinin<sup>1183</sup> nedeni nüfusa homojen bir form kazandırma, nüfusun kontrolü, iktisadi kaynak ihtiyacı ve devletin selameti idi.

Balkan Savaşları'ndan sonra Müslüman ve Türk gibi gruplar medeni, bu gruplara zarar verenler vahşî biçiminde kodlandı. 1914'teki "Malumat-ı Medeniye" kitabında vahşî söylemi, hem Osmanlı dışındaki dünyada rahatsızlık unsuru olan edimleri hem de Osmanlı'da söz konusu dönüşümü gösteriyordu.

Bizde muhtelif zamanlarda derebeyleri ve yeniçerilik mezalimi -haksız işkenceler- Balkan vahşilerinin Rumeli islamlarına olan zulümlerine olan envainı musavver [tasvir eden] levhalar önünde tahrik-i hissiyat ediniz- İspanyol vahşilerinin Endülüs islamlarına, İtalyanların Trablusgarp ahali-i islamiyesine zulmü- Moskofların Kafkasya, Türkistan islamlarına muhtelif zamanlarda zulmü gösterilerek çocuklarda hiss-i nefret ve intikam tevliid ediniz [meydana getiriniz].<sup>1184</sup>

Balkan Savaşları'ndan sonra medeniliğin referans kimliği idealize edilen (yerleşik, aşirete tabi olmayan, askerlik yapan, vergi veren, asayişe uyan vb.) Müslümanlık ve özellikle Türklükle belirlenince, göçmen nüfusun medenileştirilme süreci de Müslümanlaştırma ve Türkleştirme hattını izledi. Bilhassa Cumhuriyet döneminde medenilik ırksal bir Türklükten mülhem bir çerçeve kazanınca, göçmen aşiretler merkezî biçimde ve yoğun bir iskân ve yerleşikleştirmeyle vahşiyet halinden arındırılmaya çalışıldı. 1934'teki İskân Kanunu'ndaki esbabı mucibe layihasında, kanun ve iskân pratiğiyle "bünyemizi korumak, sağlamaştırmak, mütecanislaştırmak [türdeşleştirmek] ve milli harsımıza muasır medeniyete daha ziyade intibakları matlup olan nüfus kütleleri üzerinde devlet eli ile işlemek"<sup>1185</sup> hedef olarak

<sup>1183</sup> Faroğhi, Suraiya, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, s. 101.

<sup>1184</sup> Üstel, Füsün, *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, s. 45.

<sup>1185</sup> Beşikçi, İsmail, *Kürtlerin "Mecburi İskân"ı*, s. 122-123.

belirlendi. Mithat Sadullah (Sander) tarafından ilkököl 5. sınıflar için yazılan “Yurt Bilgisi” kitabında görüldüğü üzere, Cumhuriyet’e gelindiğinde eski dönemlerde diğer milletler “vahşiliğe yakın” konumda yaşarken Türklerin eski tarihlerde de medeni olduğu söyleniyordu. Fakat “padişahlık idaresinin fenalıkları” ve düşmanların rahat vermemeleri nedeniyle Türkler, Batılı devletlere nazaran geri kalmıştı: “Türkler, çok eski bir millettir. Başka milletler, vahşiliğe yakın bir halde iken Türklerin kuvvetli hükümetleri ve iyi kanunları vardı. Binlerce sene evvel Asya ortalarında yaşayan Türkler oralarda birçok medeniyet eserleri bırakmışlardır.”<sup>1186</sup>

Cumhuriyet döneminde II. Abdülhamid tarafından Kürt aşiretlerini idari sisteme entegre etmek, bölgede asayiş ve nizamı temin etmek için oluşturulan Hamidiye Alayları ve Aşiret Mektebi, bölgenin vahşiyet halini devam ettiren ve hatta artıran bir etkide bulunduğu gerekçesiyle sık sık eleştirildi. Naşit Hakkı Uluğ, 1939’da basılan “Tunceli Medeniyete Açılıyor” kitabında, genel olarak Osmanlı’nın Kürt coğrafyasındaki politikalarını eleştirmekle birlikte bilhassa II. Abdülhamid döneminde (“Sultan Hamit’in Son Suikastı” bölümünde), aşiret alayları ve mektebinin kurulmasını, aşiretlerin silahlandırılmasını, asker ve vergi vermeme ayrıcalıklarını bölgede devam eden sorunların nedeni olarak görüyordu.

Sultan Hamit devrinin doğu illerine yaptığı son büyük kötülük Hamidiye alayları ve aşiret mektebi kurulması yoluyla olmuştur. Hamidiye alayları teşkilatıyla ayrıcalıklara boğulan kabile ve aşiretler, Doğu’da her biri birer beylik halini alıyor ve yeni silahlara kavuşuyorlardı. Bunlar vergi vermiyor, asker vermiyor, üstelik yöresindeki bütün köy ve kasabaları soyuyorlardı. Reislerinin ve onların akrabalarının göğüsleri nişanlarla donatılmış, her biri devletten yüksek birer rütbe almıştı... Devletin bütün yükünü çeken, canı ile, parası ile bu devletin hayatını koruyan halk, sarayın himaye ettiği bu vahşi insanların hedefi oluyordu. Bu manzara karşısında milletin eli ağzında kalmıştı... Devleti her bakımdan koruyan kendileri idi. Saray denen melun varlık sırtlarından geçinip yaşıyordu. Onlarla meşgul olmak şöyle dursun, evlatlarını Bosnalara, Fizanlara, Yemenlere yolluyordu. İtaatli olanların bunca mahrumiyetlerine ve fedakârlıklarına rağmen aşiret ağalarının oğulları “aşiret mektebi”ne yollanıyor, okutulup yetiştiriliyordu... Doğu illeri ne yapacağını şaşırılmıştı. Bu şaşkınlıkla bunlardan da oğullarını aşiret mektebine yollayanlar oldu. İstanbul’da aşiret mektebinin sıralarında toplanan bu kalabalık, biraz okuyunca ayrıcalıklarını daha devamlı kılmak için kendilerine yabancı bir asıl aramaya koyuldular, onlar tarih bilmiyordu, etnik bilgilerden mahrumdurlar, iyi hocaları yoktu, ümmet zihniyetinin hâkim olduğu İstanbul onlara Türklüklerinin tadını tattırmadı; Osmanlı idiler, bu kâfi değil mi idi! Halife’nin emrine sadıktılar... Emirülmümininin [müminlerin emiri] bendeleri [kulları] idiler, daha ne lazım!..<sup>1187</sup>

<sup>1186</sup> Üstel, Füsün, “Makbul Vatandaş”ın Peşinde II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, s. 168.

<sup>1187</sup> Uluğ, Naşit Hakkı, Tunceli Medeniyete Açılıyor, s. 166.

Cumhuriyet'e gelindiğinde medenileşmenin çerçevesi, sadece devlete sadakat, Osmanlı ve Müslümanlıkla değil ırksal bir Türklükle belirlendi. Ayrıca, Cumhuriyet'in en ciddi güvenlik sorunu addettiği Kürtlük marazını yeniden üreten aşiret halinin desteklendiği her türlü pratik (beylikler, Hamidiye Alayları, Aşiret Mektebi) sert bir eleştiri nedeniydi. Haliyle vahşiyet halinin tedavisinde kullanılan Hamidiye Alayları, Aşiret Mektebi ve bunları kapsayan Osmanlılaştırma, Müslümanlaştırma siyasetleri hem aşiret halini (dolayısıyla Kürtlüğü) üreten hem de Türklüğü öncelemediğinden problemlili bulundu.

Son dönem Osmanlı'dan itibaren devletin bekâsı için geliştirilen pratiklerin nüfus politikaları üzerine düşen gölgesi nüfusun birliği, bütün sosyopolitik ayrımların ve ayrılıkçı eğilimlerin ortadan kaldırılmasıydı. Kuzey Afrika çöl Bedevîleri, Yörükler, Musullu Ezidîler, Anadolu Alevileri, Hıristiyanlar, aşiret ve göçebe halde yaşayan Kürtler ve Araplarla ilgili söylem ve pratikler, nüfusun medenileştirilerek birliğinin sağlanmasına yönelikti. Bu dönemde nüfus politikasının birbirine zıt gibi görünen iki boyutu vardı. Evvela Osmanlı toplumsal coğrafyayı farklı kompartımanlara böldü. Devlet ricali ve aydın zümre, nüfus içerisinde asayişsizlik odağı olan ve medenileşmeye direnen sosyal marazların (aşiret, çetecilik, vahşiyet, göçebelik) ortadan kaldırılmasını ve toplumsal fragmantasyon nedeni olarak görülen dil, din, etnisite farklılığının nihayete erdirilmesini hedefledi. Aynı zamanda nüfus mühendisliği başladıktan sonra Osmanlı'nın söylem ve pratiğinde, nüfusu bütünlüklü görmeyi kapsayan homojenleştirici bir düşünce vardı. Nüfusu bütünlüklü gören düşünce, Türkçülüğü bir nüfus mühendisliği aracı olarak kullanıldığında veya bir nüfus grubunun tümüyle ortadan kaldırılmasında bile tek boyutlu bir nüfus politikasını kapsadı. Tek boyutlu nüfus politikasının da temel hedefi devletin bekâsı ekseninde nüfusun homojen, yönetilebilir ve öngörülebilir bir fenomen olarak regülasyonunu amaçladı.

Osmanlı'daki medeniyet ve vahşiyet (göçebelik, bedeviyet, aşiret vb. varyantlarıyla) söylem ve pratiği, düalist gibi görünen ama temelde bağlaşıklık bir ilişki içinde, nüfusu bilme ve regüle etme biçimini belirledi. Bu iki kavram, nitelik olarak birbirinin karşıtı olsa da biri diğeri olmaksızın düşünülemez ve aralarındaki bağlaşıklık ilişkiyle birbirinin nedeni olan düzeneklerdi. Osmanlı'nın mevcut düzenini değiştirmeye, Batılılaşmaya, dünyayla ilgili geleneksel tasavvurdan sıyrılmaya başladığı dönemde beliren medeniyet ve vahşiyet söylem ve pratiği, Osmanlı – Cumhuriyet döneminde bir düşünce ve bilme biçimi oldu. Modernleşme düşünce ve hareketi, medeniyet ve vahşiyet söyleminin koşulu olsa da yönetim sistemi ve nüfusun modernleştirilme sürecinde, medeniyet ve vahşiyet söylem ve pratiği temel düzenek

olarak işledi. Medeniyet ve vahşiyet, modernleşmeyle birlikte nüfus ve iktidar sisteminin stratejik düzeneği işlevi gördü. Bu stratejik düzenek uzun yıllar nüfusun bütününe hedeflediyse de bilhassa Cumhuriyet’le birlikte Kürtleri nesneleştirerek işletildi.

### **3.4. Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük veya Tek Tarz-ı Siyaset: Türkiye’de Sosyopolitik**

#### **Kimliklerin Soybilimi**

Nüfusun medenileştirilmesi, temelde devletin ayakta kalma düzeneklerinden görülen Osmanlı, Müslüman, Türk gibi tek bir kimlik üzerinden bütünleştirilmesini kapsadı. Birbirinden hayli farklı, kimi zaman kendi aralarında çatışmalı ve devlete değil grup asabiyesine bağlı fragmantal bir nüfus, devletin bekâsı için işlevsel görülmedi. Modern yönetsel mantığa göre böylesi bir nüfus, merkezî biçimde yönetilebilir ve düzenlenebilir değildi. Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük Osmanlı’nın 19. yüzyılında nüfusun iktidar optiğinde belirmesinden sonra medeni-vahşi/göçebe kavram çiftiyle düşünülen ve sorunsallaştırılan nüfus fenomeninin konuşulma, medenileştirilme ve bütünleştirilme düzeneklerindendi. Yani nüfusun medeniyet/vahşiyet gözlüğüyle görülmesine, düşünülmesine, konuşulmasına ve bunlar üzerinden düzenlenmesine göre Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük ikincildi. Ahmet Mithat Efendi’nin dünyadaki bütün insanların evrensel bir kategori olan medeniyete tabi olmasıyla kavmi ve coğrafi farklarının ortadan kalkacağına dair düşüncesinin<sup>1188</sup> nedeni bununla ilişkiliydi. Evvela nüfusun medenileşmesi bütün nüfusun benzeşeceği, aralarındaki yaşam biçimi (göçebe/yerli) farkının ve sosyopolitik ayrımların ortadan kalkacağı bir toplumsal düzeni ifade ediyordu. Ayrıca nüfusun medenileşmesi devletin bekâsı için başlanan nüfus düzenlemesinin nihai ereğini ifade ettiğinden, bir sosyopolitik kimlik altında bütünleşmesi öncelikli bir stratejik hedef değildi.

Bu medeniyet algısından dolayı Cumhuriyet’e kadar Osmanlı aydın ve ricali, nüfusun medeni bütünleşmesini başarılı biçimde gerçekleştirdiğini düşündüğü Amerika’ya yoğun bir ilgi duydu. Bu dönemki zümre için Amerika deneyimini önemli kılan esas dinamik, siyasal veya sosyal bir kimlik değil, daha ziyade heterojen bir toplumsal bünye üzerinde medeni bir bütünleşme sağlamasıydı. Dolayısıyla Osmanlı devlet mantığının ihtiyaç duyduğu ve imparatorluğa uygulanabilir bulunduğu model, Amerika’nın uygulamalarıyla somutlaşmıştı. Bu

---

<sup>1188</sup> Ahmed Mithat Efendi, *Çingene*, s. 85.

nedenle, 1918’de Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyyet-i Umûmiyyesi tarafından basılan “Beynelmilel Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn”<sup>1189</sup> kitabında Amerika, iskân ve asimilasyon uygulamasında en başarılı örnek olarak gösterildi. Kitaba göre, Amerika farklı milletlerden yoğun göçmen almasına rağmen, merkezî ve sistematik bir iskân ve asimilasyon uygulamasıyla nüfusu düzenleyebiliyordu. Nitekim, iyi bir eğitim sistemiyle ortak bir dil öğretiyor ve bütün nüfusa medeni “Amerikanlılığı” bir bütünleştirme stratejisi olarak uygulayabiliyordu.

Kuşkusuz, genel anlamda nüfus politikası Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerden ötedir, bunların toplamından fazladır. Nihayetinde nüfus regülasyonu nüfus üzerine düşünme, konuşma ve bir kimlik altında bütünleştirme pratiklerine indirgenemez, bunlardan fazla olsa da bu söylem ve pratikler dolayısıyla da işler. Fakat Osmanlı – Cumhuriyet boyunca devletin nüfus politikasının söylemsel ve söylemsel olmayan merkezî kavram ve temaları, dönemsel olarak değişse de Osmanlıcılık, İslamcılık veya Türkçülük oldu. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e nüfus regülasyonunun ana izleğinin nüfusun bütünleştirilmesini hedefleyen söylem ve pratiklerle işlemesi, Batı’dakinden kısmen farklı olarak, Türkiye’deki biyopolitiğin karakteristiğini oluşturdu. Yani Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük gibi siyasetler, nüfusun yönetilme, kontrol ve regülasyon süreçlerinde kimlik politikaları düzeneğini temel araç olarak kullanan ve Osmanlı - Cumhuriyet biyopolitiğinin karakteristiğini oluşturan, yönetim mantığının stratejik düzenekleriydi.

Osmanlı’nın son döneminde nüfusun medenileştirilme düzeneklerinden olan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük devletin yaşadığı buhrana çözüm için geliştirilen fikirlerdendi. Bu kimlik politikaları, fragmantal nüfusu bütünleştirme araçları ve nüfusun siyasal alanda ele alınma biçimlerindendi. Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük siyasetlerinin dönemsel olarak birbiri yerine kullanılması, aynı dönemde bir veya birkaçının sorunsallaştırılmasının nedeni, kimliğin değil bütünleştirme hedefinin birincil olmasıydı. Haliyle mevzubahis olan *üç tarz-ı siyaset* değil, *tek tarz- siyasetle* ifade edilebilecek nüfusun tek bir kimlik altında bütünleştiği, benzer bir yaşam biçimine sahip olduğu (yerleşik), tek bir dil konuştuğu/anladığı ve farklı bir bilinç veya asabiyeye değil içtimai bilince/devlete sadakat duyduğu bir toplumsal uzamı. Böylesi “güvenli” nüfus, merkezî biçimde okunur, regüle edilebilir ve nihayetinde devletin gücünün kaynağı olabilirdi.

---

<sup>1189</sup> Van P. Goç, *Beynelmilel Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn*, Çev. Habil Adem, Haz. Ali Cin - Haluk Kortel, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Nüfusun hem güvenli kılınması hem de Osmanlı devletinin güvenliğinin kaynağı olmasını 1872’de Namık Kemal’in “Vatan yahut Silistre” adlı tiyatro oyununda görebiliriz. Millet olmayı devlet gibi merkezi bir yapıya tabi olan ve ülke topraklarını vatan olarak tasavvur eden insan çokluğu<sup>1190</sup> biçiminde düşünen Ernest Renan’dan etkilenen Namık Kemal, Osmanlı “sınırları içinde bulunan toprağa bağlılığı diriltmeye yönelik görüşle”<sup>1191</sup> kavradığı vatan mevzubahis olduğunda, her türlü ayırımın “sabaha rast gelmiş yıldız gibi” sönmesi gerektiğini söylüyordu.

Bir kere düşün. Vatan ki herkesin hakkını, hayatını korurken onun korunması söz konusu olunca vatan evladını sınıra zorla gönderiyorlar. Vatan, herkesin öz annesidir. Birçok insan sağlığında sütünden, hastalığında ilacından geçinmeye çalışır. Bu vatanın her karış toprağı atalarımızın kanıyla yoğrulmuştur. Kimse üzerinde iki damla gözyaşı dökmek istemiyor. Üzerinde kırk milyon can var. Uğruna isteyerek can verecek kırk kişiye sahip değil. Bu vatan ki, bir zamanlar kılıcının gölgesinde birkaç devlet yaşatırken, şimdi ancak birkaç devletin sayesinde kendini koruyabiliyor. Vatan... Erkeklerimizin hala anlamını bilmediği kelime. Kadınlarımızısa adını dahi duymamış. İşte, kibir say, gurur say, delilik say, her ne sayarsan say... Ben o vatani sana bana muhtaç görüyorum. Vatan, benim gibi bir asker ister. Fikrinde ne kadar umudu, gönlünde ne kadar arzusu olursa olsun, vatan adını duyar duymaz hepsi birden sabaha rast gelmiş yıldız gibi sönmüyorsa vay haline. Ve senin gibi bir anne ister ki benim gibi bir evlat yetiştirebilsin. Memleketimizde bu vatanseverlik fikri, anne karnına düşen çocuk gibi küçücük bir şeydir.<sup>1192</sup>

Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük gibi sosyopolitik kimlikler, bu dönemde siyasal stratejiler içinde beliren ve devleti yıkılmaktan kurtaracak çare ve devleti yıkabilecek neden olarak nüfusun medeniyet üzerinden sorunsallaştırılmasının bir sonucu ve nüfusun siyasal süreçlerde konuşulma biçimlerindendi. Bundan dolayı bu kimlik siyasetleri, devletin dağılma döneminde içeride kalan nüfusun bütününe veya büyükçe bir kısmını kapsayabilecek olanına göre veya bu kimliklere itiraz etmeyecek nüfus oranına göre sorunsallaştırıldı. Söz gelimi gayrimüslim oranı azaldığında, siyasal gücü azaldığında veya merkezî kimlik politikalarına “ikna” edilmeyecekleri düşünüldüğünde, Osmanlılık bütünüyle bırakılmasa bile, İslamcılık siyaseti daha belirginleşti. Veyahut Kurtuluş Savaşı döneminde, Kürtlerin direniş hareketine ve devletin restorasyon sürecine katılımının sağlanması için İslamcılık ve Osmanlılık siyasetleri daha öne çıktı. Nitekim

<sup>1190</sup> Renan, Ernest, “Millet Nedir?”, *Nutuklar ve konferanslar*, Çev. Ziya İshan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 1946, s. 99-100.

<sup>1191</sup> Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yay., Çev. Mümtaz’er Türköne vd., İstanbul, 1996, s. 363.

<sup>1192</sup> Namık Kemal, *Vatan yahut Silistre*, s. 11.

Cumhuriyet'e kadar, Kürtler gibi hacimli ve direniş gösterebilecek nüfus grupları nedeniyle bu kimlik siyasetleri dönüşümlü olarak dolaşıma girdi.

Bu kimlik siyasetlerinin dönüşümlü kullanılma ve her bir kimliğin sınırları/tanımı konusundaki kargaşanın birkaç nedeni vardı. Evvela dönem içinde kimliklere dair epistemik çerçeve net değildi. Batı'da da millet, etnisite, ırk gibi kavramların tanımlanmasında kargaşa bulunurdu. Osmanlı'nın bir imparatorluk olarak farklı inanç ve etnik unsurlardan oluşan heterojen nüfus yapısı, mevcut kargaşayı artıran nedenlerdendi. Temel hedef nüfusun tamamının bütünleştirilmesi olduğundan, hangi kimliğin merkezî yönetim tarafından siyasal bir strateji dahilinde tesis edileceği ikincil plandaki kaldı. Bu da tarihin bir döneminde aynı anda farklı kimliklerin aynı aktörce veya başka aktörlerce savunulmasını beraberinde getirdi. Bu durum ayrıca, savunulan bir kimliğin tanımlanmamasını veya tanımlanan kimliğin sınırlarının, nüfusun büyükçe kısmını kapsayacak biçimde, kapsayıcı olmasını beraberinde getirdi. Son olarak, sınırları belirgin tek bir kimlik siyasetinin merkezî bir proje dahiline alınmama nedenlerinden biri, itiraz ettiğinde Kürtler gibi devlet kapasitesini zorlayacak gücü bulunan büyük grupların varlığıydı. Bilhassa Balkan Savaşları'ndan sonra Kürtler ve Arapları kapsayacak kimlik arayışı nedeniyle Osmanlılık ve özellikle İslamcılık yoğunluğunu korudu.

Takip eden bölümlerde geç Osmanlı ve Cumhuriyet boyunca bilimin nedeni olduğu medeniyet dispozitifinin bir meta kavram olarak hem devleti kurtarma hem de nüfus regülasyonunun kilit düzeneği olarak işleminin kimlik siyaseti üzerindeki etkisini tartışacağım. Medeniyet üzerinden nüfus regülasyonunun hem biyotıbbi hem de kimlik stratejilerini kapsayan ikili bir boyutu bulunur. Nüfusun medenilik üzerinden sorunsallaştırılması Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük biçiminde sosyopolitik kimliklerin doğmasına ve nüfus üzerinde uygulanmasına neden oldu. Ayrıca bu kimlikler zamanla biyotıbbi bilgiyle düşünöldü, tanımlandı ve nüfus üzerinde gerçekleştirilen düzenlemeler bu bilgiden beslendi. Bununla beraber hem nüfusun hem de devletin medeniyet üzerinden sorunsallaştırılmasının müsâvat(çılık), meşveret, kanun-i esasi, ittihatçılık, meşrutiyet, hürriyet, cumhuriyet, parlamentarizm, demokrasi, liberalizm gibi siyasal sistem dönüşümüne ve fikirlerin doğuşuna neden olduğunu göstermeye çalışacağım. Nüfus ve devletin medeniyet üzerinden ele alınması, birbirinden bağımsız sorunsallaştırmalar değildi. Nasıl ki Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük nüfusun siyasal stratejilerde konuşulma, konumlanma ve alımlanma biçimiye, siyasal sistemin dönüşümü ifade eden müsâvat(çılık), meşveret, kanun-i esasi,



ittihatçılık, meşrutiyet, hürriyet, cumhuriyet, parlamentarizm, demokrasi, liberalizm gibi olgular nüfusun siyasal süreçlere dahil olma biçimlerini ifade eder.

### 3.4.1. Nüfusun Bütünleştirilme Stratejisi Olarak Vatandaşlık ve Nüfusun Kimliği

Klasik dönemde şeylerin, toplumsal hal ve varlık biçimlerinin kadimden olageldiği gibi kalma düşüncesine uygun olarak toplumun nasıl adlandırıldığı, hangi kimlik etrafında kümелendiği iktidar için bir mesele değildi. Buna karşın, nüfus grupları da bir siyasal, toplumsal ve dini kimlik altında Osmanlı'ya başkaldırıp bağımsızlaşmaya veya bir kimlik motivasyonu ile siyasal süreçlere dahil olmaya çalışmıyordu. Söz gelimi 19. yüzyıldan önce sıradan Sırp veya Yunanlı ahalî, kimliklerine dayanan siyasal bir programla bağımsız bir devlet için ayaklanmazdı. 19. yüzyıla gelindiğinde imparatorluk bünyesine dahil gruplar millî kimlikleri üzerinden bağımsızlık kazandı. Bu dönüşümü Ernest Renan 1882'deki "Millet Nedir?" konferansında söylüyordu. Renan, Avrupa'daki nüfusun bölündüğünü ve imparatorluklar dönemindeki gibi artık tek bir milletin bütün kıtayı hükmü altına almasının imkân dahilinde olmadığını söylüyordu. Zira, Renan'a göre, uzun yıllar içerisinde, Avrupa'daki halklar arasında bir tür denge sağlandı ve yek bir milletin bütün kıtada egemenlik kurmaya yönelik böylesi bir hareketi, diğer milletlerin buna karşı ittifak kuracak olması nedeniyle kısa sürede yenilmeye mahkumdu.<sup>1193</sup> Modern dönemde bir ulusa dayanan (veya tek bir ulusal bünye tesis eden) devletlerin hükmü geçerli olduğundan, farklı milletleri egemenliği altına alan imparatorluk çağının sonu geliyordu.

Bu dönüşümde milliyetçi hareketlerle toprak kaybeden Osmanlı, merkezî bir kimlik oluşturup bunu toplumsal alana yayarak parçalanma sürecine direnmeye çalıştı. Bu kimlik, dinsel/seküler kimliklerin ve aşiret asabiyesinin/kimliklerinin yerine, toprakla değil hanedan ve imparatorlukla ilişkili olarak bütün Osmanlı'yı kapsayacak şekilde düşünüldü. 1869'da Tabiyet Kanunu kabul edildi ve kanunla ebeveynleri veya babası Osmanlı tabiiyetinde olanlar Osmanlı kabul edildi.<sup>1194</sup> İslam dünyasının dinsel olmayan ilk uyrukluk yasası kabul edilen Tabiyet Kanunu veya Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi, 1851 tarihli Fransız Kanunu'ndan esinlenerek hazırlandı ve Osmanlı uyruğu olma ve kaybetme şartlarını düzenledi. Bu kanunname, bir ulusa ya da halka aidiyeti belirtmedi, Müslüman ve zimmî ayrımını ortadan kaldırdı ve dinî grupların hukukî statülerini eşitledi. 1929 yılına kadar sürecek uygulamanın ilk düzenlemesi olan kadın

<sup>1193</sup> Renan, Ernest, "Millet Nedir?", s. 98-99.

<sup>1194</sup> Ahmad, Feroz, *Jön Türkler ve Osmanlı'da Milletler: Ermeniler, Rumlar, Arnavutlar, Yahudiler ve Araplar*, Çev. Ayşen Gür, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2017, s. 7.

ve erkek nüfus arasında bir ayırım yapıldı (bir yabancıyla evlenen kadın Osmanlı uyruğunu yitiriyorken, bir Osmanlı erkeğiyle evlenen yabancı kadın Osmanlı sayıldı).<sup>1195</sup>

İmparatorluğun içinde yaşayan farklı etnik ve dinî gruplar ve bu toplumsal ayrımlar üzerinden siyasal ve toplumsal hareketlerin imparatorluğu parçalamasının önüne geçmek için ilk savunulan -toplumsal- kimlik ve ideoloji Osmanlılık oldu. Selçuk Akşin Somel'in de ifade ettiği üzere "Osmanlılık düşüncesi geleneksel Osmanlı devlet ideolojisinden radikal bir kopuş denemesini ifade eder." Zira toplumsal alanı farklı katmanlara bölen modern öncesi siyasal anlayışa karşı Osmanlılık, Fransız İhtilali akabinde Batı'da yayılan tebaa arasında hukuksal eşitliğe dayalı vatandaşlık fikrinin ve de bununla birlikte modern siyasal düşünce ve anlayışının Osmanlı'da yayılmaya başladığını gösterir.<sup>1196</sup> Nitekim II. Meşrutiyet'ten hemen sonra, tebaadan vatandaşa geçişi sağlamak için ders kitaplarıyla yeni rejim ve toplum projesi doğrultusunda ihtiyaç duyulan insan tipi üretilmeye başlandı. Bir tür "pedagojik mühendislik" ile modern siyasal ve kamusal vatandaş üretme yoluna gidildi. Ders kitaplarında, hak ve özgürlüğün bireyleri özgürleştiren boyutu sıklıkla işlendi ve Meşrutiyet öncesi "istibdat" dönemi biçiminde kodlanarak ulusal bilinç üretilmeye çalışıldı. Buna karşılık Meşrutiyet'le eşit ve özgür kılınmış yurttaş da kanun ve nizama itaat etmeli, askerlik yapmalı ve vergisini ödemeliydi.<sup>1197</sup>

Tanzimat reformcularının Osmanlılık söylemindeki nüfus siyasetinin önemli bir hedefi, devletin iktidarına alternatif siyasal ve toplumsal aidiyetleri/asabiyeleri iptal ederek, merkezî iktidara ve kimliğe sadakat üretmektir. Söz gelimi, dini cemaatlerdeki ayrılıkçılık kaynağı ve devlet iktidarına alternatif/karşı bir güç olarak görülen dinî otoriteler bu süreçte hedeflendi. Somel'in aktardığına göre, gayrimüslim cemaatler içerisindeki egemenliği dinî liderlerden dünyevi/laik kesimde toplayarak cemaat mensupları arasında Osmanlı kimliği güçlendirilmeye çalışıldı. Fakat bu, tam tersi bir sonuç doğurarak, zayıf durumda olan laik etnik kimlik fikrini

---

<sup>1195</sup> Üstel, Füsün, "II. Meşrutiyet ve Vatandaşın 'icad'ı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 166.

<sup>1196</sup> Somel, Selçuk Akşin, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 88-89; Somel'e göre Osmanlılık dört ayrı dönem ve farklı anlayışla ele alınmalı. İlki, 1830-1875'e kadar süren ve Bab-ı Âli'nin otoriter merkezîyetçi siyasetiyle belirlenen ve devletin parçalanmasının önüne geçmek için pragmatik pratiklerle gelişmiş düşünce; ikinci olarak, 1868-1878 yıllarındaki Yeni Osmanlı muhalefeti ve meşrutiyetçi pragmatizmiyle belirlenen, aydınların ideolojik bir formülasyonu sonucu gelişen Osmanlılık; II. Abdülhamid'in mutlakîyetçiliğine karşı Jön Türk muhalefetine Osmanlılık anlayışı; son olarak II. Meşrutiyet dönemi Osmanlılık anlayışıydı; Somel Aqm., s. 88.

<sup>1197</sup> Üstel, Füsün, "Makbul Vatandaş"ın Peşinde II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, s. 319-320.

güçlendirerek oluşturulmaya çalışılan Osmanlı kimliğine rakip yeni kimlikler çıkardı.<sup>1198</sup> Nitekim kimlik meselesi sorun olmaya devam edecekti. Jön Türkler de başlangıçta imparatorluğun güçlendirilmesini temel mesele olarak belirleyip bunun için kurumlara odaklansa da zaman içinde temel amaçları olan devletin gücünü tahkim etme mücadeleleri karşısında en büyük problemin “kimlik” konusu olduğunu fark edeceklerdi. Esas olarak da nüfus içerisinde heterojen seyreden Ermeni, Arap, Arnavut gibi kimliksel angajmanların problem alanları olduğunu görecektir ve bu nüfus grupları arasında artan kimlik siyasetlerinin önemli bir tehlike teşkil ettiğini anlayacaklardı.<sup>1199</sup>

İmparatorluğun bu döneminde güttüğü kimlik politikasının temeli, kimliklerin kategorik reddi veya kabulünden ziyade, iki eğilim etrafında tartışılabilir. İlk eğilim, ayrılıkçı kimliğe sahip grupların imparatorluktan kopmasının önüne geçmeye çalışmaktı. Söz gelimi Balkanlar’da yaşayan Hıristiyan nüfusun Osmanlılık etrafında imparatorlukla bütünleşmesi için eşit vatandaşlık söylem ve pratiğiyle sadakatleri sağlanmak istendi. Haliyle Osmanlılık, İslamcılık veya Türkçülük gibi siyasi söylem ve pratikler, araçsal olup temel hedef nüfusun bütünleşmesini ve devlete sadakatini sağlamaktı. Mesele hangi kimlik siyasetinin işletildiği değil imparatorluğun egemenliği altında yaşayan nüfusun ne kadarının bütünleştirileceğiydi. Quataert’e göre Osmanlı’nın 19. yüzyılın sonuna doğru, bilhassa II. Abdülhamid döneminde, tebaanın eşitliği ilkesinden (Osmanlılık) vazgeçip Müslüman nüfusu ön plana çıkarmasının (İslamcılık) nedeni, 1878 Berlin Antlaşması’ndan sonra Hıristiyan tebaanın yaşadığı bölgelerin kaybedilmesi idi. Neticede, yüzyıllardan sonra ilk defa Osmanlı nüfusu içinde Müslümanlar çoğunluğu oluşturdu.<sup>1200</sup>

İmparatorluğun son dönemindeki kimlik politikasının ikinci eğilimi ise bazı kimliklerin dönüştürülmesini kapsadı. Yine temel düşünce, kimliklerin kategorik reddi veya kabulü çerçevesinde şekillenmedi. Devletin güvenliği, nüfusun daha yönetilebilir bir konuma çekilme arzusu belirleyiciydi. İkinci eğilimin hedefindeki nüfus grubu gayrimedeni veya göçebe/aşiret halinde yaşayan gruplara yönelikti. Osmanlı bu toplumsal kimliklere içkin olduğunu düşündüğü ve devlete sorun çıkaran bazı özellikleri seyreltmeye veya bitirmeye çalıştı. Haliyle bu durumda medeniyet, yönetilebilir ve itaatli nüfustu: “Osmanlı bürokrasisi, devletin üzerlerinde kalıcı sivil

---

<sup>1198</sup> Somel, Selçuk Akşin, “Osmanlı Ermenilerinde Kültür Modernleşmesi, Cemaat Okulları ve Abdülhamid Rejimi”, *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar*, Sayı 5, 2007, s. 81.

<sup>1199</sup> Mardin, Şerif, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, s. 53.

<sup>1200</sup> Quataert, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, s. 114.

idare kuramadığı çevre halkları, medeniyetten uzak, ‘vahşi’ hayat tarzları nedeniyle ‘medeniyet alanına ve ayrıcalıklı insanlık toplumuna yönlendirilmesi’ (*meydân-ı medeniyyet ve cemiyet-i mümtâze-i beşerîye isâl*) gereken gruplar olarak telakki ediyordu.”<sup>1201</sup>

Deringil’e göre nihai olarak Osmanlı için yeni ideolojik zaruret, nüfusun cebren nizama sokulması yanında, ikna edilmesi ve iktidarın meşruiyetine rıza göstermesini kapsadı. Osmanlı düşüncesinde “sözde Müslüman” bedevilerin ya da “heretik mezhep” kabul edilen Ezidilerin ana ideolojik alan “mezheb-i resmiyye” denilen Sünni Hanefi mezhebi içerisine çekilmesi, uzun dönemli bir toplumsal nizam ve düzenin sağlanması amacına yönelikti. Osmanlı, insan gücüne ihtiyaç duydukça nüfus üzerinde bunun gibi mühendislik pratikleri geliştirdi. Söz gelimi, savaş durumunda acil savunma ihtiyaçları belirince, zorunlu askerlik vazifesini yerine getirecek erkek nüfus ihtiyacı doğar ve böyle dönemlerde toplumsal mühendislik faaliyetleri zorunlu olurdu. Hıristiyan nüfus içerisinde Müslüman dinini seçenlerdeki artışının nedeni buydu. Böylelikle devletle bütünleşebilir, makbul bulunabilir ve bazı vergilerden muaf tutulabilirlerdi.<sup>1202</sup>

Son dönem Osmanlı aydınının, devlet aklı çerçevesinde etnik ulusçuluk eğilimlerini kategorik olarak reddetmesinin<sup>1203</sup> nedeni, devletin kurtarılmasına yönelik dönemsel tutum alma eğilimidir. Bilhassa Balkan Savaşları’na kadar bu tutum sürdü. Fakat Balkanlar’ın kaybıyla gayrimüslim nüfusu kapsayacak bir kimlik stratejisi işlevsiz bulundu. Osmanlı, paralel olarak, Müslüman nüfus içinde keskin bir etnik/millî ayırım yapmamaya dikkat etti. Bu dönemdeki devlet aklının temel ereği, devletin kurtarılması ve bu amaçla nüfusun birliğine yönelikti. Nitekim Akçura da 1904’te yazdığı “Üç Tarz-ı Siyaset” risalesinde Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük gibi siyasetler bahsinde esas meselenin devletin güçlenmesi olduğunu, Osmanlı milletinin teşekkülü durumunda, Türk ve Müslümanların kimliksel güçleri, kuvvetleri artmasa bile devletin güçleneceğini söylüyordu. Haliyle türlü çeşit kimliklerden teşekkül etmiş bir devletten ziyade, blok halinde kenetlenmiş ve tek bir kimliği benimseyen nüfusa sahip devlet daha kuvvetli olacaktı: “Osmanlı milletinin ortaya çıkmasında, ona dahil olacak Türk ve Müslümanların nüfuz ve kuvvetleri artmayacak demek, Osmanlı Devletinin kuvveti eksilecek demek değildir. Halbuki asıl meselemiz devletin kuvvetinde idi. Bu kuvvet elbette artacaktır. Muntazam, sıkı, hulâsa modadaki bir tâbir ile ‘Bloc’ teşkil eden bir millet ahalisi, daimî ihtilaf

---

<sup>1201</sup> Somel, Selçuk Akşin, *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, s. 288.

<sup>1202</sup> Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, s. 77-78.

<sup>1203</sup> Yıldız, Ahmet, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yay., İstanbul, 2001, s. 60.

ve kavga [münâzaa] halinde bulunup, ayrışmakta olan anarşik bir devletten [devlet-i fevzâviyye] şüphesiz daha kuvvetlidir.”<sup>1204</sup>

Bu sözlerin sahibi Akçura 1928’de, “imparatorluğun çözülmesine karşı koymak için başvurulmuş ilk siyasi çare ‘Türklüğün takviyesi’ olmamıştı” diyor ve retrospektif olarak 1904’te Türklük siyasetine angaje olmamasını açıklıyordu: “Gayr-i Türkleri, hususiyle gayr-i müslimleri eşit olarak katarak Osmanlı devletini birlikte idare etmek suretiyle çözülme buhranının önü alınabileceğine ümit bağlanmıştı.”<sup>1205</sup> Gökalp için de toplumsal alanın farklı kimliklere bölünmesi ve kozmopolit bir toplumsal alan ciddi bir sorundu. Bilhassa 1918’de, gayrimüslim unsurların bütünleşme stratejisinin başarısız olduğu ve içeride kalan Müslüman ahalinin benzeşeceği referans kimlik Türklükle belirlenince, Osmanlı’nın temel kimlik politikasının Türkcülük olmasını savundu. Bundan dolayı, “Türklük cereyânı Osmanlılığın muarızı olmak şöyle dursun, hakikatte en kuvvetli müeyyididir [kuvvetlendirenidir]” diyordu. Gökalp’e göre “Türklük, kozmopolitliğe karşı İslâmiyet ve Osmanlılığın hakikî istinatgâhı [dayanağıdır].”<sup>1206</sup>

Akçura siyaseti ve siyaset bilimini, nüfus üzerine (kimliği, inancı, dili, tarihi vb.) söylem ve pratik geliştirmek olarak kavırıyordu. Nüfus üzerine söylem ve pratik geliştirme işi olarak siyaset ve siyaset bilimiyle, devlet kuvvetlendirilebilirdi: “Osmanlı Devletinin menfaati, bütün Müslümanların ve Türklerin menfaatlarına aykırı değildir. Zira, tebaası olan Müslümanlar ve Türkler onun kuvvetlenmesiyle kuvvetlenmiş” olur. Gözden kaçmaması için bir noktanın altını çizmek lazım, Akçura’nın menfaatten kastettiği, cemiyetin ayakta kalması ve varlığını sürdürmesi için kuvvetlenmesi, tek bir kimliği gönüllü sahiplenmesi, yekvücut bir “millet” olması ve milli bilince (vicdana) sahip olmasıydı. Böylelikle milli bilinci/vicdanı kuvvetli milletler tarafından temsil edilemeyecekti. Akçura da nüfusun bütününe veya olabilecek en yüksek oranını kapsayacak bir birlik/kimlik arayışındaydı. Bu mantık nedeniyle Akçura, İslam’ın menfaatine olacak söylem ve politikanın, devlet olarak Osmanlı’nın ve Türklüğün menfaatine bütünüyle uymaktan uzak kaldığını düşünüyordu. Çünkü İslam siyaseti Osmanlı tebaasının gayrimüslim kısmının kaybına, Türklük siyaseti de Türklerin Müslim-gayrimüslim olarak bölünmesine neden olurdu. Bununla birlikte Akçura’nın “Türklüğün menfaati” olarak kavramsallaştırdığı Türk kimliğine yönelik siyasetin izlenmesini ise ne devlet olarak Osmanlı’nın ne de bir din olarak İslam’ın menfaatine bütünüyle uymayacaktı: “Zira, İslam

<sup>1204</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 27-28.

<sup>1205</sup> Akçura, Yusuf, *Türkcülük: Türkcülüğün Tarihi Gelişimi*, s. 81.

<sup>1206</sup> Gökalp, Ziya, “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak”, s. 47.

toplumunu Türk ve Türk olmayan kısımlarına bölerek zayıflatır, ve bunun neticesi olarak Osmanlı tebaanın Müslümanları arasında da nifak salıp Osmanlı Devletinin kuvvetsizlenmesini mucip olur.”<sup>1207</sup>

### 3.4.1.1. Milliyetçi söylemin özneleri

Osmanlı aydınının, Türk olmayan ve gayrimüslim unsurların eşitliğine yönelik tutumu ve sosyal grupların eşitliği üzerine tesis olan Osmanlılık gibi üst kimlik kategorisiyle kurduğu ilişki gerilimli bir seyir izledi. 19. yüzyıldaki bu gerilimi edebiyat metinleri üzerinden tartışan Fatih Altuğ’a göre Osmanlı klasik emperyal geleneği, 19. yüzyılda Batılı modern emperyalizmle karşılaşması ve taşrası olarak konumlanmasıyla bir kriz yaşadı. Bu dönemde Osmanlı’nın yıllar içerisinde taşrasıyla kurduğu merkezin tahakkümüne karşılık çoğulluk anlayışına dayalı millet sistemi dönüştü. Osmanlıyı kendi taşrası yapan Batılı emperyalizme yakınlıklarıyla eskinin “mahkûm” milletler (millet-i mahkûme) kategorisindeki gayrimüslimlerin konumu hiyerarşik olarak yükseldi. Buna mukabil eskinin “hâkim” milleti (millet-i hâkime) Müslüman nüfus, içeri ve dışarının bulanıklaşmasıyla “dışarı”da ve “içeri”de güç kaybetti. Bu dönüşümde eskinin hâkim seçkinleri, Osmanlı’yı modern bir devlet yaparak, düzeni ve hakimiyeti yeniden tesis etmeye çalıştı. Altuğ’a göre bu durum da imparatorluğun hâkim ve muktedir zümresinde “çoğulculuğun kutlanmasıyla tahakkümün yeniden sağlanması arasında mekik dokuyan bir tutumu” doğurdu.<sup>1208</sup> Dolayısıyla hâkim milletin organik temsilcisi olan seçkinlerin siyasal devinimi, bir yanıyla kendi ayrıcalıklı konumunu geri kazanma motivasyonunu da içeriyordu.

Bununla birlikte aydın veya rical arasında yayılan Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük gibi siyasetleri ve “milliyetçi” söylemleri tarihsel olarak nasıl düşünebiliriz? Evvela bu dönemdeki aydın grubun elitist dünya görüşü, nüfus gruplarıyla doğrudan bir ilişkiye ve geniş kitlelerin taleplerinin siyasal alandaki temsilcisi konumuna mesafeli kaldıklarını gösterir. Yani aydın grubun nüfus gruplarıyla ilişkisi ve temsilcilik konumu, elit zümrenin geniş kitleleri yönettiği ve

---

<sup>1207</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 26.

<sup>1208</sup> Altuğ, Fatih, “19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yabancılık ve Din”, s. 70-72; Altuğ’un verdiği örneklerden birisi de Osmanlı’nın 19. yüzyılında çıkan gazetelere devlet tarafından uygulanan sansürün gayrimüslim gazetelerine değil de Osmanlı gazetelerine uygulanmasını eleştiren Müslüman aydınların yazılarıdır. Gazete yazılarında eleştirilen temel durum “millet-i hâkime”ye tanınmayan özgürlüğün “millet-i mahkûme”ye tanınmasıdır (Altuğ, Agm., s. 72-73): “Memâlik-i Mahrûsa-i Şâhâne’de millet-i hâkime olan ehl-i İslâm millet-i mahkûme hakkında sezavar buyrulan müsaadattan mahrum tutulması Ma’dalet-i Seniyye’ye mügâyir ve öteden beri teb’a-i gayr müslime müsavat taleb ve istidâsında bulunduğu hâlde şimdi bu babda ehl-i İslâm teb’a-i sâire ile müsavat talebinde olmaları lazımgelir.” Bu orijinal alıntı için bkz. Budak, Ali, *Osmanlı Modernleşmesi Gazetecilik ve Edebiyat*, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2014, s. 250-251.

tek yönlü bir diyalog kurup kitlelerle hiyerarşik bir konumda kaldığı bir ilişkiyi ifade ediyordu. Bunun yanında 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başlarından itibaren elit zümrenin siyaset yapma veya siyasi alanda konum elde etmesinin güçlü ve yeni bir yolu, bir nüfus grubunun sosyopolitik bir kimlikle tanımlanması (Osmanlı, Müslüman, Türk, Ermeni, Kürt gibi) ve elit zümrenin de tanımlanan grubun siyasi temsilcisi olarak tanınmasıydı. 19. yüzyıl itibariyle siyasal güç mücadelelerin temel ilkesi ve meşruiyet kaynağı nüfus olarak belirdi. Haliyle siyasi aktörlerin tanımladıkları milli kimlikler ve milliyetçi söylemleri, siyasal konumlarını yaratan ve güçlendiren birer araç işlevine de sahipti. Bu iddia, siyasi aktörlerin milliyetçi söylemleri üzerine bir niyet okuması değil, siyasetin somut yapısını hatırlatıyor. Toplum, kamu, halk, vatandaş gibi soyutlamalarla da beliren nüfus, siyasal alanda ve siyasal stratejiler için en önemli meşruiyet kaynağıydı. Nüfus, sadece siyasal stratejilere dahil olmadı ayrıca sosyopolitik kimlikleriyle belirlenen, belirli kimliklerle siyasal temsilcileri ve siyasal bir dizi süreci koşullayan bir kolektiviteydi.

19. yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başında Osmanlı meşrutî bir monarşiye dönüşmeye başladı ve siyasal aktörlerin konum ve gücü, bir toplumsal grubun temsilcisi olmalarıyla belirlendi. Mecliste ve siyasette konum edinme şartı bir nüfus grubunun temsilcisi olmakla belirlendiğinden, siyasal grupları tanımlama (milliyetçi söylem üretme) edimi, siyasetin yeni doğası ve siyasal güç ilişkilerinden bağımsız düşünülemez. Milliyetçi söylemin öznelerinin motivasyonu, siyasetin yeni yapısı, siyasal güç ilişkilerinden ve bu ilişkiler içerisinde kendi konumlarını tahkim etme talebinden bağımsız değildir. Son dönem Osmanlı'daki aydınların farklı kimlik politikalarını savunma refleksleri ve bir milli kimlik siyasetinden diğerine kısa sürede geçişlerini açıklayan dinamiklerden biri, siyasal aktör olmanın bu yeni koşuluymdu. Bir nüfus grubunu milli bir kimlikle tanımlamak, kendini de bu grubun temsilcisi olarak sunmak bir tür siyasi "normallik" ve zaruret olarak belirdi.

İktidar mücadelelerinin ve siyasal meşruiyet kaynağının tanımlanmış bir nüfus grubuna dayanmasına bir örnek vermek gerekirse; 1876'daki Kanun-i Esasi, parlamenter sistemde 50.000 erkek için 1 temsilci/mebus atanmasını öngördü. Toplam 115 sandalyeli ilk mecliste 48'i (yüzde 42'lik bir oranla) gayrimüslimlerden oluştu. Mebuslar bağımsız politikacılar değil nüfus gruplarının temsilcisi olarak tanımlandı ve parlamentoda görev alabildi. Nitekim

1908'den sonra da seçim yasasına aykırı olmasına rağmen, meclisteki mebus sayısı cemaatlerin genel nüfus içindeki oranlarına göre uygulanan kotaya göre belirlendi.<sup>1209</sup>

1902'den sonra, sadece Osmanlı İmparatorluğu'nu savunmanın değil, bunun içinde Osmanlı-Müslüman elitinin mevkiini savunmanın da, Fırka önderleri için gittikçe daha önemli hale geldiği tedrici bir değişim yaşandı. 1906'yla birlikte bu değişim tamamlanmıştı. Bu dönemde, Osmanlı-Müslüman oranlılığı ile Türk milliyetçiliğini birbirinden ayırmak zordur, fakat Müslüman elit içinde baskın unsur Türk olduğu için, Türklük de daha fazla önem gördü.<sup>1210</sup>

Aydın grubun siyaseten konum ve güç elde etmesi geleneksel Osmanlı yönetim sisteminde hayli zordu. Elitler, bir biçimde devletin imtiyaz yapısıyla bütünleşerek siyasal güç ve ekonomik kazanç elde edilebilirdi. Berkes de aydın zümrenin devletten bağımsızlaşmadığını, bürokraside önemli konumlar işgal etmeye çalıştığını, böylelikle bütünlüklü bir düşünce ve siyaset üretmediğini söyler.<sup>1211</sup> Aydın zümre, bir anlamda, devletin imtiyaz yapısıyla bütünleşmeye çalıştı. Böyle bir ilişkide devlet, ekonomik ve siyasal anlamda elit zümrenin varlık nedeniydi. Nitekim, bu dönemde aydınlar arasında entelektüel tefekkürün ve siyasi meşguliyetin belirleyici motivasyonunun veya bizzat siyasetin kendisinin imparatorluğun çöküşüne karşı çözüm üretme çabasıyla sınırlı olmasının nedeni bir yanıla bu ilişkide gizliydi. Dolayısıyla Osmanlı siyasal istemi içinde bir nüfus grubunu tanımlamak (milliyetçilik olarak da okunabilir) ve siyasal sistemde bu grubun temsilcisi olarak konum almak hem devleti kurtaracak bir proje hem de siyasal güç ilişkilerinde bireysel bir avantajdı. Bu nedenle aydın zümre için devletin kurtarılmasının motivasyonu güç mücadelelerinden ve çıkar ilişkilerinden bağımsız düşünülemez.

Çağlar Keyder'i ele aldığı gibi 19. yüzyıl başlarında padişahların etkisi altında kaldığı yüksek bürokratların reformist düşüncesi, mutlakiyetçi siyasal iktidarın gücünün sınırlandırılmasına, tebaanın iktidar karşısındaki haklarının tahkimine ve nüfus grupları arasında eşitliğin güvenceye alınmasına yöneldi. Reformcu bürokratların bu gücü, sadece padişahı kontrol edebilme kudretlerinden değil, evrensel bir üst değer olan Batılılaşma momentine uyumlu reformlar yapmalarından da ileri geliyordu. Zira Batılılaşma, devleti yıkılmaktan kurtarabilir, kısa sürede Osmanlı'nın aradığı borcu getirebilir ve uzun vadede refah getirebilirdi. Dünyadaki krizle birlikte 1875'te Osmanlı iflas etti, Duyunu Umumiye kuruldu,

---

<sup>1209</sup> Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 94-96.

<sup>1210</sup> Zürcher, Erik Jan, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", s. 48.

<sup>1211</sup> Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 45.



Batılı devletler ve bilhassa Rusya, Osmanlı içişlerine müdahale etmeye başladı ve imparatorluğun parçalanma korkusu yükseldi. II. Abdülhamid yönetimi sırasında iktidar, özerk Bab-ı Âli bürokratlarından saray bürokrasına geçince birinci kuşak Batılılaşma yanlılarının gücü sonlandı. Sultan ve saray bürokratlarının Batı'ya bakışında şüphe, belirleyici parametrelerden oldu. Reformcu düşünce ve temsilcilerinin gözden düşmesi, Jön Türkler gibi bunun radikal versiyonları da olan, bir tepki akımının ortaya çıkmasına neden oldu. Jön Türkler'in temsil ettiği muhalif düşünce, bürokrasi içinde de güçlüydü. Bu zümreler, öncesinde iktidarda olan ve halihazırda iktidardaki muhafazakâr düşünceye muhalif reformcu bürokrasinin evrimleşmesinden doğdu. Bu zümrenin formasyonu, cumhuriyetçilik veya parlamentarizmi değil, radikal bir pozitivism yorumu ve siyasal olarak antimutlakiyetçi tutumu kapsardı. Keyder'e göre toplumsal uzamdaki ayrıcalıklı yerini devam ettirmek isteyen bu zümre, toplumsal yapı ve devlet arasındaki ilişkiyi dönüştürmeyi değil, devlet yönetimini ele geçirmeyi istedi. Zira devletin öncelikli konumu, bürokrasi gibi devleti koruyacak ayrıcalıklı yapının konumunu ve aynı zamanda bürokrasi gibi imtiyazlı zümrelerin sınıfsal çıkarını muhafaza etmesiydi. Böylece devleti kurtarma fikri, geleneksel düzenle oluşan toplumsal yapı karşısında ayrıcalıklı devlet iktidarının, imtiyazlı bürokratik zümrenin kontrolünde olması demektir.<sup>1212</sup> Kurtuluş Kayalı'ya göre böylesi bir durum, devlet ve aydın grubu arasında tesis olmuş yapısal bir ilişkiden kaynaklandı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet önemli bir kavramdır. Hatta toplumsal tabakaları devletin yarattığı sanılıyor. Devlet konusunda eleştirel düşünceler geliştirilmemiş. Doğal olarak da beklenmedik değişiklikler karşısında “devleti kurtarmak” amaçlanıyor. Osmanlı toplumunda klasikleşmiş bir yöneten-yönetilen ayrılığı var. Bu nedenle geç dönemlerde bile halkın da içinde olduğu katılımcı bir siyaset önerisinin yapılmamasını doğal bulmak gerekiyor. Toplumu seçkinler yöneteceğine göre amaç yeni bir seçkinler grubu yaratmak şeklinde beliriyor. Bu seçkinler grubunun temel amacı da “devleti kurtarmak”. Dolayısıyla tüm diğer amaçlar birer araç olarak algılanıyor. “Devleti kurtarmak” başlı başına değiştirilemeyecek bir erek.<sup>1213</sup>

Bu dönemde nüfus siyasal süreçlere sadece kimliğiyle değil, fiili olarak kitle mobilizasyonlarıyla da dahil edildi/oldu. Feroz Ahmad da İttihat ve Terakki'nin kitleleri siyasal amaçları için mobilize edebilmesine ve halkçılık olgusunu Türkiye siyasal hayatına katmasına rağmen, şehirli

---

<sup>1212</sup> Keyder, Çağlar, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yay., 19. Baskı, İstanbul, 2014, s. 69-73.

<sup>1213</sup> Kayalı, Kurtuluş, “Osmanlı Devleti'nde Yenileşme Hareketleri ve Ordu”, s. 1250.

işçi sınıfı ve köylüler gibi geniş nüfus gruplarına dayalı bir iktidar yapısı tesis etmeyi ve bunları siyasal süreçlere bir aktör olarak katmayı düşünmediğini söyler.<sup>1214</sup>

Elit zümre, varlık koşulunu devlet olarak ve devletle birlikte algılandığından, devlet ve nüfus arasındaki yapısal ilişkinin olduğu gibi kalması taraftarıydı. Yani devlet, aydın grubunun nedeni olduğundan ve böylece devletin bekâsı, ayrıca aydın grubunun statüsünün koşulu olduğundan, bu fenomenler ve aralarındaki yapısal ilişkide köklü bir kopuş yaşanmamalıydı. Nihayetinde “Tanzimat’ın itici gücü olan zümre, ‘siyaset/devlet için yaşayan ve siyaseten/devletten geçinen”<sup>1215</sup> kişilerden oluşurdu. Max Weber’e göre siyaset için yaşamak (*live for*) ya da siyasetten geçinmek/siyasetin sırtından yaşamak (*live off*) suretiyle siyaseti iş edinme (*vocation*) arasında doğrudan doğruya bir karşıtlık bulunmaz. Hatta somut olarak bu iki durum bir arada gerçekleşir. Burada ayrıma neden olan dinamik ise ekonomik düzeyde seyredir. Siyaseti sürekli bir ekonomik gelir kaynağı olarak görenler siyasetten geçinir/siyasetin sırtından yaşar, sürekli bir ekonomik kazanç elde etmeyenler ise siyaset için yaşar.<sup>1216</sup> Devlet gibi kurumsal iktidar ve iktisadi bir kaynak, aydın zümrenin siyasal alandaki deviniminin kılavuzu olan, bu zümrenin olduğu ve olacağı ideolojik konumu belirleyen dinamiklerdendi.

Aydın zümrenin devletle kurduğu bu organik/tâbi ilişki, birebiriyle ilişkili üç yapısal tutumu belirledi. Aydın zümre için birincil hedef, nüfusun kimliğinin hangisi olacağı değil, kendi varlık koşulu da olan devletin bekâsıydı. Nitekim aydınların bir kimlik siyasetinden diğerine hızlı geçişinin nedeni, aydınların devletle kurduğu bağımlı/varoluşsal ilişkiydi. Son olarak, aydın zümrenin milli(yetçi) söylemleri, iktidar mücadelesinin ve siyasal konumun tanımlanmış bir nüfus grubuyla belirlendiği bir sistemde, siyasal güç ve çıkar ilişkilerinden bağımsız değildi.

### **3.4.2. Nüfusun Siyasal İçerilme Biçimleri: Devlet ve Millet’in Uğradığı Hal-i Buhran ve Tehlikelerden Hürriyet, Müsâvat, Meşveret ve Meşrutiyete**

19. yüzyıldan itibaren Osmanlı için temel mesele devletin bekâsı etrafında çerçeveselense de devletin bekâsını koşullayan ana dinamiğin nüfus fenomeni olduğu anlaşıldığından, devlet sisteminde yapılan dönüşümler, reformlar, idari düzenlemeler, siyasi fikirler, bilimsel disiplinler, politik hareketler, felsefi yaklaşımlar, sistem eleştirisinin temel nesnesi ve hedefi

<sup>1214</sup> Ahmad, Feroz, *İttihat ve Terakki 1908-1914*, s. 197.

<sup>1215</sup> Kabakçı, Enes, “Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza’nın “Pozitivizm”i”, s. 39.

<sup>1216</sup> Weber, Max, *Meslek Olarak Siyaset*, Çev. Afşar Timuçin - Mehmet Sert, Chiviyazıları Yay., İstanbul, 2006, s. 38-39.

nüfus oldu. Siyasal sistemde yapılan düzenlemeler, nüfusun siyasal süreçlere katılım kanallarının ve bizzat nüfusun alımlanma biçiminin geçirdiği dönüşüm, yüzeysel bir bakışla bile görülebilir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e ilk siyasal düşünce cereyanı ve sistemsel reformlar *meşveretle* başladı. Nüfusun siyasal süreçlere katılım talebinin oluşturduğu baskıyla *meşveret*, *meşrutiyete* dönüştü. Meşrutiyet, egemenlik hakkı saltanat, hilafet veya hanedandan nüfusa geçince ve nüfus da *cumhur* gibi meşru egemenlik hakkının yaslandığı siyasal bir kaynak olunca -Büyük- Millet Meclisi'ne evirildi. Nihayetinde -Büyük- Millet Meclisi'nden de nüfusun/cumhurun, ırksal/etnik kimliği belir(len)ince Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne geçildi. Nüfusun siyasal süreçlere eklenmesinde yaşanan dönüşüm, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e özgü bir süreç değildi. 19. yüzyıldan itibaren Batı sistemi de benzer bir seyir izledi.

Osmanlı rical ve aydın zümresinin düşüncesi üzerinde hem bir kısmıyla birebir ilişkisiyle hem de fikirleriyle önemli etkisi olan Renan,<sup>1217</sup> modern dönemde “bir ruhtur, mânevi bir varlık” dediği millet diye bir fenomenin söz konusu olması için “birlikte katlanılan ve katlanmaya hazır bulunan fedakârlıklar duygusunun yarattığı büyük bir karşılıklı bağlılık” olması gerektiğini söylüyordu. Renan'a göre, bu anlamda millet her gün bu bağlılığın sınıandığı bir insan çokluğudur: “Millet, halde elle tutulabilir bir olayda hülâsa edilebilir: müşterek hayata devam etme hususunda ifade edilen rıza ve istek. Bir milletin varlığı, tâbiri hoş görünüz, her gün yapılan bir plebisittir.”<sup>1218</sup> Osmanlı düşüncesi nüfusu hem devletle hem de bizzat birbiriyle bütünleştirmek için siyasal sisteme, dönemin şartları içinde, dahil etmeye ve nüfus ölçeğinde bir bilinç oluşturmaya çalıştı. Devletin ayakta kalması için yönetim süreçlerine nüfusun genişçe bir kesimini dahil etmek, meşru bir monarşi inşa etmek ve böylelikle de tebaanın birliğini sağlamak gerektiği fikrine Akçura'da da rastlarız.

Osmanlı milleti vücuda getirmek arzusu, pek yüksek bir hayalî gayeye, pek yüksek bir ümide doğru yücelmiyordu, Asıl maksat, Osmanlı memleketindeki müslim ve gayrimüslim ahaliye aynı siyasî hakları tanımak ve vazifeleri yüklemek; böylece aralarında tam *müsavat* husule getirmek; *fikirlerce ve dince* tam *serbestî* vermek; bu *müsavat* ve *serbestî*den faydalanarak, söz konusu ahaliyi aralarındaki din ve soy ihtilaflarına rağmen yekdiğerine karıştırarak ve temsil ederek, Amerika Birleşik Devletlerindeki Amerikan milleti gibi müşterek vatanla birleşmiş yeni bir milliyet,

<sup>1217</sup> Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 236, 362; Kadioğlu, Ayşe, “Milliyetçilik-Liberalizm Ekseninde Vatandaşlık ve Bireysellik”, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce, Cilt 4, Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2008, s. 289; Özden, Barış Alp, “Ahmet Rıza”, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 120. Renan'ın metinleri mecmualarda tanıtılır, Korlaelçi, Murtaza, “Pozitivist Düşüncenin İthali”, s. 216. Renan'a eleştiri metinleri yazılıyordu, bkz. Namık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi (İslâmiyet ve Maârif)*, Haz. Mehmed Fuad Köprülü, Milli Kültür Yay., Ankara, 1962.

<sup>1218</sup> Renan, Ernest, “Millet Nedir?”, s. 120, 121-122.

*Osmanlı milleti* meydana çıkarmak ve bütün bu zor ameliyatın neticesi olarak da, “Devlet-i Aliyye-i Osmaniye”yi aslî şekliyle yani eski hudutlariyle muhafaza eylemekti.<sup>1219</sup>

Akçura'nın risalesi, Osmanlı devletinin güçlenmesi üzerine bir nüfus sorunsallaştırmasını içerir. Söz konusu olan sadece devletin kuvveti değil, birleşerek ortak bir kimlik benimseyen bütün Osmanlı nüfusu da kuvvetlenebilecekti. Bu durumda devletin bekâsı/kuvvetlenmesinin koşulu, bir kimlik etrafında yekvücut olmuş nüfusun (ittihâd-ı akvam), aralarındaki ayrımları iptal eden ve halihazırdaki ayrımların asimile (temsil) edilmesiyle sağlanan birlikti. Böylelikle devlet ve nüfus/vatandaş arasında karşılıklı bir görev ve sorumluluk ilişkisi tesis edilebilirdi. Bu durumda müsâvat, hürriyet ve meşrutiyet, tebaaya siyasi özgürlük, fikir ve ifade özgürlüğü ve siyasi katılım kanalları açarak nüfusun birliğini ve devlete sadakati sağlayıp ayrılıkçı hareketleri engelleyecek araçlar biçiminde düşünülürdü. Nihayetinde zorunlu askerlik yapıp vatan için ölen Osmanlı nüfusunun, vatanın geleceğini belirleyen siyasi karar alma süreçlerine dahil olma talebi, hürriyet ve meşrutiyet uygulaması ile karışlanmaya çalışıldı.

Deringil'e göre 19. yüzyılın başında II. Mahmud döneminden başlayarak önemli Tanzimat reformculardan Reşid Paşa, Âli Paşa, Midhad Paşa ve II. Abdülhamid dönemi de dahil Osmanlı'da en öne çıkan kaygı, devletin bekâsıydı. Bu minvalde devletin bekâsına karşı nüfus ve sivil toplum ikincil önemdeydi. Deringil'in de ifade ettiği üzere II. Mahmud'la Mustafa Kemal'i birleştiren önemli bir hat, devletin üstünlüğü olup “Atatürk için olduğu kadar Mahmud için de çoğulculuk lanetlenen bir şey olmuştur.”<sup>1220</sup> Çoğulculuk karşıtı tutum, Osmanlı'ya has bir durum değildi. Eric J. Hobsbawm'ın da ifade ettiği üzere, Batı'da siyasi güç paylaşımında yeni bir aktör olarak beliren kitlelerin, elitler arasında ve elitlere özgü siyasi alanı şekillendiren aktör olmaya ve iktidar paylaşımında hak talep etmeye başlaması elit zümreler için rahatsızlık kaynağıydı: “1870'ten sonra devletlerin siyasi yaşamının demokratikleşmesinin kaçınılmaz olduğu giderek netlik kazandı. Egemenlerin hoşuna gitsin gitmesin, kitleler siyaset sahnesine çıkacaklardı.”<sup>1221</sup>

19. yüzyıldaki devlet adamlarından olan Mithat Paşa “devlet ve milletin uğradığı hal-i buhran ve tehlikelerden (gayrimüslim ayrılıkçılığı, mali israf, idari suiistimal, kanunsuz/keyfi idareden) kurtarılması” için meşveret/meşrutiyet usulüyle ve hürriyet esasıyla, Avrupa'ya

<sup>1219</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 19.

<sup>1220</sup> Deringil, Selim, “Namık Kemal'den Mustafa Kemal'e Kemalist Milliyetçiliğin Osmanlı Kökenleri”, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2017, s. 265.

<sup>1221</sup> Hobsbawm, Eric J., *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, s. 99.

halihazırda sahip olduğu medeniyet seviyesini getiren ilerleme derecesine erişmek için anayasal monarşinin tesis edilmesi gerektiğini savunuyordu.<sup>1222</sup> Nitekim Tanzimat ilanına giden süreç, devletin büyük bir buhran yaşadığı, Mısır valisi Mehmet Ali Paşa kuvvetleri tarafından ordusunun mağlup edildiği ve Anadolu'nun dahi tehdit altında olduğu, imparatorluğun kendi kuvvetiyle kurtulmasının hayli zor olması nedeniyle Batılı büyük devletlerin yardımına muhtaç kaldığı bir dönemde ilan edildi.<sup>1223</sup> Tanzimat, bu cihetle, devletin kurtarılmasına yönelik ilk sistemli çabanın, toplum ve devlet sisteminde yapısal dönüşümlerin merkezî projelerle hayata geçirilmeye çalışıldığı dönemi başlattı.

Siyasal süreçlere dahil olan ve dahil olmayı talep eden nüfus nedeniyle, devleti ayakta tutmak için yönetim yapısı tartışmaya açıldı. Bu dönemde, iç ve dış şartların zorlamasıyla devlet erkânı ve toplumsal alanda dolaşıma giren "hürriyet" kavramı, "devletin bekâsı" için farklı eğilimler tarafından ele alındı. Özellikle Tanzimat'ın iç ve dış politik hedeflerinin başarısız olmasıyla birlikte, devletin yıkılmasının önüne geçebilmek için muhalif iki görüş ortaya çıktı. En bilinen figürünün Mahmut Nedim Paşa olduğu, iktidarın Bab-ı Âli bürokrasinden alınıp padişahın otoritesinin Tanzimat öncesinde olduğu gibi herhangi bir şekilde sınırlanmadığı istibdat sistemini savunanlar ve diğeri de Mustafa Fazıl Paşa ve Mithat Paşa gibi figürlerle belirginleşen, devletin kurtuluşunu "anayasal monarşi"de (*hükümet-i meşrûta*) görenlerdi.<sup>1224</sup> Meşveret, Yeni Osmanlılar gibi mevcut sisteme ilk muhalif oluşumun da temel programlarındandı. Bu aydın zümre, yönetim sistemi için "İslami meşveret" usulünü öneriyor, sultanın keyfi yönetimine ve Bab-ı Âli'nin aşırı güçlendiği bir yönetim yapısına karşı bir denge unsuru olabilecek anayasa fikrini savunuyordu.<sup>1225</sup>

Bilhassa Yeni Osmanlılar döneminde bir kitle tabanı söz konusu olmasa da halk desteği bulunan bir meşrutiyet hareketi ve fikri, bu dönem Osmanlı'da bir basınç oluşturdu. Haliyle 1876'daki anayasa ilanının arkasında yatan önemli dinamiklerden birisi, Tanzimat'ın ilanında da olduğu gibi, cari bunalımlara bir çözüm getirmektir.<sup>1226</sup> Mithat Paşa'nın bir anayasa yapılarak Müslüman ve gayrimüslim tebaa arasında eşitliğin sağlanmasıyla Balkanlar'daki krizin dindirilip dış güçlerin reform taleplerinin de karşılanacağı ve böylelikle imparatorluğun

---

<sup>1222</sup> Çetinsaya, Gökhan, "Mithat Paşa", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 64-65.

<sup>1223</sup> Karal, Enver Ziya, "Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda Batı'nın Etkisi", s. 78.

<sup>1224</sup> Çetinsaya, Gökhan, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", s. 68.

<sup>1225</sup> Georgeon, François, *Sultan Abdülhamid*, s. 41.

<sup>1226</sup> Findley, Carter V., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform: Babîli, 1789-1922*, s. 363.

sorunlarının çözüleceği düşüncesine uyan II. Abdülhamid de kanun-ı esasi ilan etti.<sup>1227</sup> Keza 1878 yenilgilerini takip eden krizler, anayasanın kabulü ve parlamento üyelerinin seçimine vesile oldu. Bu dönüşümler, nüfus arasında siyasal ve yapısal huzursuzluğu dindirmek için tebaanın eşitliği (müsâvat) fikrini destekledi.<sup>1228</sup> Özellikle gayrimüslim Osmanlı tebaasının hukuki eşitlik ve güvence sağlanarak, milliyetçi-bağımsızlıkçı ayaklanmalara kalkışması önlenmeye çalışıldı.<sup>1229</sup> İnalçık'ın da ele aldığı üzere, Balkanlar'daki nüfus arasında artan hoşnutsuzluk ve kıyıdanmayla paralel olarak tebaa arasında eşitlik fikri daha da ön plana çıktı. Tanzimatçılara göre tebaa arasında eşitlik sağlanınca, nüfusun kaynaşması sağlanabilecek ve Osmanlı'nın bekâsı için bütün nüfus müşterek biçimde hizmet edebilecekti.<sup>1230</sup> Nitekim Gökalp'e göre hürriyet ve müsavât arasında ilişki bulunurdu: "Hakikî milletçiler nazarında ma'şerî vicdanın istediği 'müsâvât' mefkûresiyle, içtimâî işbölümünün istilzâm ettiği [gerektirdiği] 'hürriyet' mefkûresi, hem-âhenktir [birbiriyle uyumludur]."<sup>1231</sup> Tebaanın eşitliğine benzer biçimde hürriyet meselesi, siyasal ve muhalif bir fenomen olarak nüfus kontrolü için bir araç olsa da "teb'aya 'aşırı' bir hürriyet vermek söz konusu olamazdı, zira ana hedef 'devlet'i kurtarmaktı."<sup>1232</sup> İçeride ve dışarda bazı somut dinamiklerin zorlamasıyla devletin bekâsı için sorunsallaştırılan hürriyet, medeniyet ve terakkiyle ilişkili görüldü ve hürriyetin sağlanmaması, toplumsal bir nizamsızlık kaynağı olarak görüldü. Haliyle hürriyet, devlet varlığı için bir emniyet aracı olarak düşünöldü.<sup>1233</sup>

François Georgeon'a göre Hıristiyan tebaayı korumak için Avrupa devletlerinin baskısıyla ilan edilmesine ve kısa sürmesine rağmen I. Meşrutiyet'i imkân dahilinde kılan önemli dinamik, 1839 yılından sonra yeşeren fikirler, bir dizi siyasal çaba ve mücadele oldu. 1860'lardaki Yeni Osmanlılar hareketinden başlayarak, siyasal alana dahil olan yeni zümre despotik buldukları Osmanlı yönetimini liberalleştirmek ve sultanın yetkilerini anayasal bir denetime tabi tutmak istedi. Georgeon'a göre Tanzimat'la ve sonrasında Osmanlı'daki yöneticiler "milliyetlerin baskısı altında olan imparatorluğu yeniden örgütleme çabasına girişmiş ve Avrupa'dan esinlenerek birtakım ilke ve kurumlar yaratmaya çalışmışlardı."<sup>1234</sup>

<sup>1227</sup> Georgeon, François, *Sultan Abdülhamid*, s. 69.

<sup>1228</sup> Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, s. 99.

<sup>1229</sup> Ortaylı, İlber, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880)*, s. 17.

<sup>1230</sup> İnalçık, Halil, "Tanzimat Nedir?", s. 29.

<sup>1231</sup> Gökalp, Ziya, "Rusya'daki Türkler ne yapmalı?", s. 35.

<sup>1232</sup> Mardin, Şerif, "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", s. 88.

<sup>1233</sup> Çetinsaya, Gökhan, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", s. 67-68.

<sup>1234</sup> Georgeon, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, Çev. Alev Er, Tarih Vakfı Yurt Yay. 4. Baskı, İstanbul, 2005, s. 14.

Tebaa sadece merkez siyasete dahil edilmedi ayrıca, taşradaki yerel yönetimlerde ilk defa idari bir organının belirlenmesi için seçimler yapıldı.<sup>1235</sup> 1864 Vilâyet Nizamnamesiyle taşradaki yerel yönetim süreçlerine katılması sağlandı. Belli bir miktar emlak vergisi veren, 25 yaşını geçmiş erkek Osmanlı, bölgesindeki idari ve beledi meclislerini iki yılda bir seçti. Özellikle 1877’de çıkarılan Belediye Kanunu’yla belediler tüzel bir kişilik kazandı; nüfus sayımından, hijyen tedbirlerine, pazar ve alışverişin kontrolüne kadar hayli geniş yetkilerle donatıldı. Belediye meclislerinin tabip, baytar, mühendis gibi danışman üyelerinin yanında yereldeki önemli kişiler de toplantılara davet edildi.<sup>1236</sup> Hatırlatmak gerekir ki “en etkili siyasallaştırıcı, siyasetin kendisi, yani seçim pratiğiydi.”<sup>1237</sup>

Mardin, muhalif ve İttihat ve Terakki’nin yayın organı Osmanlı gazetesinin siyasal teorisine 1898’de “İdare-i cumhuriye” kavramının dahil olduğunu söyler. II. Abdülhamid’in istibdat rejimine (idare-i müstebide) karşı öne çıkan ve tam zıttı bir yönetim biçimini ifade eden *idare-i cumhuriyenin* cemiyet üyelerince ideolojik olarak benimsendiğini belirtir.<sup>1238</sup> İktidar, meşruiyetini hanedana mensubiyetle, tanrının yeryüzündeki gölgesi gibi teolojik referanslarla ve devlet ve reâyânın selametinin pastoral temsiliyle değil bizzat, nüfustan ve bunun siyasal formu olan *cumhur*dan almalıydı. Nüfusun, eskiye nazaran siyasal alanda ve yönetim süreçlerinde katılımının çeşitli veçheleri oluşturuldu. İstanbul’da 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra aydın zümre içerisinde devlet meseleleri ve bunlara dair çözümler o kadar artmıştı ki Berkes’in günümüze benzeterek ifade ettiği gibi “âdeta İstanbul gazetelerinin Ankara muhabirlerinin son anayasa günlerindeki sütunlarını okursunuz sanırsınız.” Dönemin Osmanlı gazetelerinde, broşürlerde, toplantılarda imparatorluğun siyasi, idari, toplumsal sorunları canlı bir şekilde tartışılır; siyasi gruplaşmalar ve devletin daha iyi yönetilmesi için çeşitli siyasi angajmanlar belirirdi.<sup>1239</sup> Buna karşın Osmanlı devleti, bu dönemde gazeteler üzerinde denetimlerini artırdı ve gayrimüslim tebaa dışındaki Osmanlıların çıkardığı gazetelerin siyasi mülahazalarda bulunmasını ve devlet yönetimi üzerine yazmasını yasakladı.<sup>1240</sup>

---

<sup>1235</sup> Ortaylı, bu dönemdeki seçimleri “ilkel” ve “yaygınlıkla” uygulanmasa da “seçim usulünün doğup yasalas[tığı]” söyler; Ortaylı, İlber, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880)*, s. 20.

<sup>1236</sup> Ortaylı, İlber, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, s. 438-440.

<sup>1237</sup> Weber, Eugen, *Köylülerden Fransızlara: Fransa Kırsalının Modernleşmesi, 1870-1914*, s. 367.

<sup>1238</sup> Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 163.

<sup>1239</sup> Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 40, 45-46.

<sup>1240</sup> Altuğ, Fatih, “19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yabancılık ve Din”, s. 72-73; Budak, Ali, *Osmanlı Modernleşmesi Gazetecilik ve Edebiyat*, s. 250-251.

Ezcümle Osmanlı bir devlet olarak içine girdiği krizler neticesinde, eskiye nazaran nüfusu siyasal süreçlere daha çok katarak, siyasal bir özne olarak nüfusu haklarla ve siyasal bir kimlikle kuşatarak çözüm üretmeye çalıştı. Fakat, aynı zamanda nüfusa sağlanan hürriyet ve siyasal süreçlere dahil edişin çerçevesi sınırlanmaya da çalışıldı. Bu siyasal dönüşümler, II. Meşrutiyet sonrasında bir ders kitabında da görülebileceği gibi, esasen nüfusun kontrolünü hedefledi.

Kanun-u Esasî ilan edilmese idi, hükümetimiz şimdiye kadar batır, milletimiz başka milletlere esir olurdu. Çünkü hükümetin fenâ idaresi yüzünden Avrupa hükümetleri mazallah memleketimizi taksime karar vermişlerdi. Bereket versin meşrutiyeti ilan ettik de bu felaketten kurtulduk. İşte-bütün milletimizin saadetini temin eden Kanun-u Esasî'nin ilan edilmiş olduğu bir gün bizim için muazzaz olmaz mı?<sup>1241</sup>

İttihat ve Terakki Cemiyeti ve erken Cumhuriyet dönemi kadrolarının aynı düşünce dünyasına ait olduğunu ifade eden Zürcher'e göre bu grup arasında devamlılığı oluşturan bir nokta da siyasal katılım süreçlerine ve güç paylaşımına karşı yaklaşımdı. Zürcher'e göre bu iki grup da demokrasiyi bir amaç olarak değil nihai hedefi devletin kurtarılması ve güçlendirilmesi olan programları için bir araç olarak gördü.<sup>1242</sup>

### 3.4.3. Nüfusun Birliğinin Sırrı: Heyeti-i İçtimâiye Mesleği Olarak Osmanlılık, Halkçılık

*HEP KARDEŞİZ  
Ne paşayız, ne beyiz  
İlim âşığı talebeyiz.  
Ayrı gayrı ne? Bilmeyiz.  
Farkımız yok, biriz, eşitiz,  
Hep mektepli hep kardeşiz.<sup>1243</sup>*

Akçura'ya göre siyaset, nüfus meselesini ele almak, bu nüfusun birliği üzerine fikir ve pratik geliştirmek olduğundan siyaset ve siyasi olanın çerçevesi, muayyen bir cemiyet dediği nüfusla

<sup>1241</sup> Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, s. 75.

<sup>1242</sup> Zürcher, Erik Jan, "The Ottoman Legacy of the Turkish Republic: An Attempt at a New Periodization", *Die Welt Des Islams*, Vol 32, No 2, 1992, s. 251.

<sup>1243</sup> Tevfik Fikret'e ait bu şiir hem II. Meşrutiyet sonrasında (1910/11 Selim Kohen "Malumat-ı Etfal") hem de Cumhuriyet döneminde (1928, Sadreddin Celal (Antel), Cumhuriyet Çocuklarına Sevimli Kıraat 2. Sınıf eğitim kitaplarında yayınlandı. Aktaranlar Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, s. 86; Çakır, Gül, *Atatürk Döneminde Çocuk, Kadın ve Aile Algısı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2019, s. 56.



ve devletle ilgiliydi. Akçura Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük fikirlerini siyaset/*meslek*<sup>1244</sup> olarak ele alır, “Abdülhamid siyâseti” ifadesini, “Abdülhamid siyâset-i İslamiyyesi” biçiminde, Abdülhamid döneminde tebaa/nüfus üzerinde uygulanan kimlik siyasetini ifade etmek için kullanırdı.<sup>1245</sup> Haliyle devletin yönetim biçimi ile toplumsal yapı arasında herhangi bir ayırım söz konusu değildi. Artık siyaset, devlet işlerini sürdürme, yönetsel süreçlere dahil olma dışında ve belki de ondan daha çok nüfusu yönetme mesleği/pratiğidir. Siyasetin nüfusla meşgul olma biçimi olduğunu 1862’de Şinasi’nin bir yazısında görürüz: “*anlam bakımından adalet ile halkın mutluluğunu sağlamak demek olan siyasanın.*”<sup>1246</sup> Nitekim son dönem Osmanlı aydınlarınca “peşinde olunan en büyük sır, şifanın ve içtimâî terakkinin sırrıdır; toplumu harekete geçirecek, geliştirecek, kalkındıracak, iyileştirecek sır.” Bu sır da nüfusu pozitif bilimlerin kavram ve metodolojisiyle ele alan, dönem içerisinde “ilm-i içtima” veya “fenn-i içtima” denilen içtimaiyat/sosyoloji disiplini içinde bulundu. Bora, toplumsal yapıyı pozitif bilimlerin kavramlarıyla anlamaya, açıklamaya ve nihayetinde müdahale etmeye çalışan bu zümrenin, esas motivasyonunun devleti kurtarmak olduğunu söyler.<sup>1247</sup>

Osmanlı aydınının, edebiyatçısının, şairinin, bilim insanının, muhalif aktörlerin vb. sivil toplum içinde bulunan bütün elit zümresi, yönetim sistemi ve işleyişi üzerine düşünür, uzmanlık alanlarıyla ilgili üretimlerinde doğrudan siyasal içerik yer bulurdu. Siyasal olan da büyük oranda nüfus üzerine düşünme ve ona dair bilgi üretmeyi kapsadı. Bu nedenle, yirminci yüzyılın başında Osmanlı’nın önemli pozitivist düşünür ve siyasetçilerinin fikirlerinin en önemli odaklarından birisi nüfustu. Aydınlar, düşünür ile siyasetçi olma arasında gidip gelse de bir biçimde siyasal alanda ve siyasete dahil olurdu. Hilmi Ziya Ülken’e göre bu zümrenin başını çektiği hareketler, “fikirden siyasete veya siyasiyattan fikre süratle geçmekte” ve sosyal reform amacı gütmekteydi. Osmanlı’nın içinde düştüğü krizden çıkış için beklenen siyasal değişim II. Meşrutiyet’le gerçekleşmesine rağmen, yapısal sosyal meselelerin yönetim sisteminin dönüşmesiyle çözülemediği fark edildi. Sosyal meseleler olduğu gibi kaldığından, toplumun yapısına doğru inme ve köklü sosyal reform yapma düşüncesi belirdi. Çünkü “artık

---

<sup>1244</sup> Bu dönemde “meslek” kelimesinin, “tarik, tertib, tarz, usul vb.” anlamları bulunur, sözlükte “alışılmış düşünme ya da eyleme şekli” denir ve “dönem metinlerinde genellikle siyasi bir bağlamda, bir kişi, grup, kuşak ya da gazetenin tavır ve eylemlerini bir bütün olarak tanımlamak için kullanılır[dı]”; bkz. Onaran, Burak, *Padişahı Devirmek Osmanlı İslahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*, s. 257-258.

<sup>1245</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 1976, s. 30. Metnin orijinali olan Osmanlıcasının Latinleştirilmiş hali için bkz. Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyâset*, Haz. Yakup Öztürk, Kapı Yay., İstanbul, 2020, s. 37, 43. dipnot.

<sup>1246</sup> Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 267.

<sup>1247</sup> Bora, Tanıl, *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, s. 46.

Tanzimatçılar gibi yalnız medeniyetçilik ve terakki fikri ile işin halledilebileceğine inanılmıyordu.”<sup>1248</sup>

Avrupa’da ortaya çıkan milliyetçi fikir ve akımların Türkler dışındaki unsurları bağımsızlığa sürüklemesinden çekinen aydın ve bürokrat zümre, imparatorluğun dağılmasını engelleyeceği ve nüfusun birliğini sağlayacağını düşündükleri Osmanlılık düşüncesine ısrarlı biçimde sahip çıktı. Onlara göre II. Abdülhamid rejimi sonlandırılıp anayasal bir monarşiye geçilirse Osmanlı tebaası gönüllü olarak birlik içinde kalır, devlet güçlenir ve böylelikle nüfusun birliği garantiye alınır.<sup>1249</sup> Mithat Paşa da benzer biçimde, gayrimüslim tebaanın can ve mal güvenliği temin edilir, yönetim süreçlerine katılımı sağlanır ve iyi bir eğitimden geçirilirse Osmanlı yurtseverliğinin yaratılacağına ve milliyetçi akımların sonlanacağına inanıyordu.<sup>1250</sup>

Ahmed Rıza 1896’da yönetimin yozlaştığını söylüyor, milletin devlet işlerine karıştırılmamasını eleştiriyor ve böyle devam ederse yabancı güçlerin Osmanlı’nın iç meselelerine müdahale etmeye devam edeceğini belirtiyordu: “Anasır-ı milliyeye fertleşir ve devletle millet birleşirse ecnebi parmak sokacak bir yer bulamaz.”<sup>1251</sup> Bilhassa II. Meşrutiyet sonrasında Osmanlılık, imparatorluk içindeki ayrılıkçı hareketleri bitirip dağılmayı engelleyecek bir çözüm olarak kavrandı. Selim Kohen bu tarihlerde yazdığı “Malumat-ı Etfal” kitabında Osmanlı olmayı tanımlarken etnik aidiyetler üstü bir kimlik tarif ediyordu: “Osmanlı bayrağı altında ictimâ eden millete millet-i Osmaniye denir ve Türk, Arap, Arnavut, Rum, Musevi, Ermeni, Kürt, Bulgar ve sair akvamdan ibarettir. Efradına Osmanlı derler. Lisan-ı resmisi Türkçe, yani Osmanlıca’dır ve Osmanlı çocuğu bu lisanı bilmeğe mecburdur.” Kohen’e göre meşrutiyet ve anayasa ile birlikte, devlet ve vatana karşı görev, sorumluluk ve ortak haklar bahsinde Müslim-gayrimüslim gibi dinsel aidiyet ve ayrımların da bir anlamı kalmadı.<sup>1252</sup>

Devlet erkânının düşünce dünyasında, 1829 yılında Yunanistan’ın bağımsızlığıyla başlayan ve Osmanlı’nın gayrimüslim unsurlarının toplumu bölen cemaat aidiyetleri ve merkezî idareye alternatif bir sadakat odağı olarak gördükleri cemaat hiyerarşisine karşı bir önlem olarak Osmanlılık siyaseti böylesi “zorlayıcı şartların sonucu olarak ortaya çıktı.”<sup>1253</sup> Osmanlılık siyaseti, nüfusun birliği yanında nüfus içinde merkezî idareye alternatif iktidar

<sup>1248</sup> Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 160-161.

<sup>1249</sup> Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 47.

<sup>1250</sup> Çetinsaya, Gökhan, “Mithat Paşa”, s. 65.

<sup>1251</sup> Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, s. 256-257.

<sup>1252</sup> Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, s. 86.

<sup>1253</sup> Somel, Selçuk Akşin, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)”, s. 91.

fenomenlerinin varlığına karşı ortaya çıktı. Osmanlı düşüncesinde Osmanlılık, nüfus üzerine düşünme, onun üzerine politika geliştirme ve yönetim stratejileri boyunca nüfusu siyasal bir varlık olarak ele alma sürecinde doğdu.

Akçura “Üç Tarz-ı Siyaset” risalesinde Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük de olsa “her üç cemiyete mensup şahıs, Osmanlı Devleti menfaatına çalışmalıdır” diyor. Zira Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük gibi adlandırmalarla da olsa “*Osmanlı milleti teşkili*, Osmanlı ülkelerini şimdiki hudutlarıyla muhafaza için yegâne çare” olduğuna inanıyordu. Akçura’ya göre “Osmanlı milletinin ortaya çıkmak [hudû] halinde, devletin farklı din [edyân] ve cinslere [ecnâs] mensup tebaasından, serbestlik ve hukukî müsavat [eşitlik] üzerine kurulmuş karma [muhtelit] bir millet hasil olacak, bunlar sırf vatan (Osmanlı ülkesi) ve millet (Osmanlı milleti) fikriyle birleşerek, din ve kavimlerin hayatlarından doğma ihtilâflar ve kavgalar kalmayacak, ve bu esnada Rumlar, Ermeniler gibi Türkler, Araplar da eriyecek.”<sup>1254</sup>

Kanûn-ı Esasî'nin hazırlayıcılarından olan Mithat Paşa için “Osmanlılık ve meşrutiyet fikri de birbirine sıkı sıkıya bağlı[y]dı.” Bir Kanûn-i Esasî ile “çeşitli ırk ve cinslerden mürekkep olan Devlet-i Osmaniye tebaasının müsavatiyle beraber, cümlesinin Osmanlı nam ve bayrağı altında birleşip toplanması” sağlanır ve böylelikle “müslim ve gayrimüslim herkesin kalbi devlet ve vatan gayretiyle” dolacağından bekâ sorunu hal olacaktı.<sup>1255</sup> Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük siyasetlerinin/mesleklerinin yararları ve uygulanabilirliği; Akçura’ya göre sınırları, mahiyeti net olmayan siyaset ilmine bağlıdır: “Malûm bir cemiyetin menfaatlarının neden ibaret olduğunu tayin etmek siyasî bir meseledir [mesele-i siyâsiyye]. Yani ‘Siyaset’ denilen ve henüz mevzu ve usulü katî olarak kararlaştırılmamış natamam bir ilmin mühim meselelerinden biridir.”<sup>1256</sup> Bu, sadece siyaset ilmine has bir durum değildi. Osmanlı’da sosyoloji (içtimaiyat) de bütün sorunları çözecek bir araç olarak kavranırdı. Yayınların önemli sütunları içtimaiyata bırakılır ve buralarda hayatın bütün dinamik ve yapıları yani din, aile, nüfus, vatan, devlet gibi geniş bir alan içtimaiyat bilimi çerçevesinde sorunsallaştırılırdı.<sup>1257</sup>

Somel’e göre devlet, vatan, ulus kavramları 1830’lardan 1913’e kadar siyasal düşüncenin üç önemli referans noktasını oluşturdu. Osmanlı siyaset geleneği, devlet-merkeziyetçilik uygulamasıyla daha çok ilgili olduğundan, gayrimüslimlerin Müslümanlardan

---

<sup>1254</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 27.

<sup>1255</sup> Çetinsaya, Gökhan, “Mithat Paşa”, s. 65.

<sup>1256</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 25.

<sup>1257</sup> Toprak, Zafer, “Osmanlı’da Toplumbiliminin Doğuşu”, s. 310.

ayrılmamasında söz konusu olan, zımni eşitlik kaygısıyla gelişen bir devletçilik anlayışıydı. Fakat vatan gibi siyasal düşüncenin diğer referans noktası, yeni bir düşünme ufkuna işaret ediyordu. Vatan, resmi söylemde az kullanılsa da Yeni Osmanlı ve Jön Türk aydınları tarafından yoğun bir şekilde dikkate alındı. Son referans noktası olan ulus ise I. Meşrutiyet dışında, 1908 öncesinde söz konusu olmadı ve siyasal alana genel olarak 1908 sonrasında dahil olacaktı.<sup>1258</sup> Benzer biçimde Akçura da Osmanlı'nın parçalanmaması için Osmanlı tebaasının bir millet biçiminde (Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük) teşekkülünü zorunlu buluyordu. Akçura'ya göre II. Abdülhamid "devletin geleceğinin sağlanmasını, müslüman unsurların birlik ve dayanışmayla Halife-yi Müslimîne sadakat ve bağlılıklarından beklerdi. Kısacası bir çeşit İslâm birliği politikasını uygulamaya çabalardı. Gayr-ı müslim unsurlardan artık İmparatorluk için hayır kalmadığına kanaat getiren Sultan, hiç olmazsa müslüman unsurların milliyet davâsiyle birbirlerinden ayrılmamasına elinden geldiği kadar engel olmaya çalışıyordu."<sup>1259</sup>

II. Abdülhamid'in nüfusu İslamcılık üzerinden bütünleştirmeye çalışması yeni bir çaba değildi. Mardin, Yeni Osmanlılar'dan başlayarak aydın zümrenin, şiddeti romantizmden mülhem "vatanperverlik"le, imparatorluğun toplumsal bünyesinde karşılaştıkları farklı etnik ve dinî grupları kapsayan bir vatan tanımlaması yapmaya çalıştığını söyler. İmparatorluktaki ayrılıkçı hareketlerin de etkisiyle, onlara göre Osmanlı olmak İmparatorluğun mevcut sınırlarını savunmakla eş anlamlıydı. Premodern devletlerde olduğu gibi mevcut sınırlar içindeki heterojen toplumsal uzamdan bir kimlik dizayn etmek, aydın zümre için hayli zor olduğundan "Yeni Osmanlılar'da, 'Osmanlı'-'Türk'-'İslam'-'Müslüman' kimliği etrafında devamlı gidip gelmeler" olurdu.<sup>1260</sup> Farklı kimlik politikaları arasında yaşanan bu gidip gelmelerin nedeni nüfusun güvensizlik kaynağı olarak görülmesiydi. Nüfus siyasetinin güvenlik düzenekleriyle eklemlenmesinden doğan bir gelgit hali Namık Kemal için de söz konusuydu. Namık Kemal esas olarak "ittihad" halindeki bir milletin varlığı ve bu doğrultuda "Osmanlı ideale tutkuyla bağlanmış insanların oluşturduğu bir milleti arzula[sa]" da "farklılıkları silen 'hâkim' milletin normlarına tâbi kılmaya çalışan bir yaklaşımla aynı bedende bulunabilmektedir."<sup>1261</sup> Akçura da esas motivasyonun, Osmanlı tebaasının *ittihatı*, yeni olan kavramla, milliyetini vücuda getirmek olduğunu söyler.

---

<sup>1258</sup> Somel, Selçuk Akşin, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)", s. 92.

<sup>1259</sup> Akçura, Yusuf, *Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*, s. 124.

<sup>1260</sup> Mardin, Şerif, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", s. 49.

<sup>1261</sup> Altuğ, Fatih, "19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yabancılık ve Din", s. 77-78.

Osmanlı ülkelerinde [memalik-i Osmaniyye], garpten feyz alarak, kuvvet kazanmak ve terakki arzuları uyanalı, belli başlı üç siyasî yol tasavvur ve takip (ébaucher) edildi sanıyorum: Birincisi, Osmanlı Hükümetine tâbi muhtelif milletleri temsil ederek ve birleştirerek bir Osmanlı milleti [millet-i Osmaniyye] vücuda getirmek. İkincisi, hilâfet hakkının Osmanlı Devleti hükümdarlarında olmasından faydalanarak, *bütün islâmları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirmek* (Frenklerin “Panislâmisme” dedikleri). Üçüncüsü, ırka dayanan *siyasî bir Türk milleti teşkil etmek* [Türk milliyet-i siyâsiyyesi-Panturquisme]. Bu yollardan ilk ikisinin, bir zamanların Osmanlı Devleti umumî siyasetine mühim tesirleri oldu.<sup>1262</sup>

Akçura'nın “Üç Tarz-ı Siyaset” risalesindeki Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük meslekleri/siyasetleri arasındaki gelgitlerin temelinde, dönem içerisinde Osmanlı nüfusunun bir kimlik parantezine alınamayacak kadar heterojen olmasıydı. Aynı zamanda, mezkûr heterojenliği tek bir kimliğe asimile edebilecek bir devlet kapasitesinin yokluğu vardı. Haliyle esas sorunsallaştırılan ve hedeflenen nüfusun bütünleştirilmesi olduğundan Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük esas hedef için birer yöntemdi. Bu minval üzere, Berkes Osmanlı'daki milletlerin bağımsızlık talebiyle ayaklanması durumunda imparatorluğun yok olacağı bilindiği için “Türk aydınları gerçek anlamıyla ne liberal ne de sosyalist olabiliyorlardı; ya Osmanlıcı, ya İslâmci ya da Türkçü olabiliyorlardı” diyor. Nitekim aydın zümre arasında “halka doğru” hareketinin bu nedenle başladığını söyler.<sup>1263</sup> Netice itibarıyla halka doğru söylemi ve pratiği, Cumhuriyet döneminde “Osmanlı/İslâm/Doğulu yabancı kabuğun altında varlığını sürdürmekte olan Türklüğün ‘özünü’ yeniden keşfetme” motivasyonuna dönüştü.<sup>1264</sup>

Nüfusla kurulan ilişkinin gerilimli seyri ve nüfusun sürekli bir tekinsizlik düşüncesine eklenmesi Cumhuriyet döneminde de devam etti. Söz gelimi Osmanlı'daki halka doğru söylemi Cumhuriyet döneminde halkçılık formuna bürünecekti. Nüfusun büyükçe bir kısmının köylerde yaşadığı Cumhuriyet döneminde halkçılık, Osmanlı'da da olduğu üzere nüfus regülasyonunu kapsasa da bilhassa Rusya'da 1917'deki devrimin aktif destekçileri arasında köylülerin olması veya olası bir köylü hareketine karşı duyulan korku nedeniyle daha çok güvenlik meselesine eklendi. Haliyle Türkiye'de halkçılık, devleti merkez alan ve devlet güdümlü olan, olası kitle siyasetleri ve mobilizasyonlarına karşı merkezî bir müdahale ve önleyici bir içerikle gündeme gelen, iktidar için toplumsal rızayı hedefleyen, siyasal ve

---

<sup>1262</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 19.

<sup>1263</sup> Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 63.

<sup>1264</sup> Yörük, Zafer, “Politik Psişe Olarak Türk Kimliği”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 4, Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2008, s. 315.

toplumsal kastları ve hiyerarşiyi sabitleyen ve sürdüren bir söylemdi. Köylülerle ilgili söylem, esas olarak, farklı ideolojiler ve sınıf ayırımına açık olmayıp milli bir bünye yaratma araçlarındandı. Köy veya halk üzerine üretilen çokça söylem ve köyler ve köylülükle ilgili gelişmelerin sınırlılığı arasında oluşan boşluk<sup>1265</sup> nüfus siyasetinin güvenlik düzeneklerine eklenmesinden dolayıydı.

Kimlik politikaları arasındaki kararsızlık hali ve kimlikler arasındaki savrulmaları devletin bekâsını hedefleyen Osmanlı biyoiktidar mantığının cari siyasal söylemleri gibi düşününce daha anlaşılır olur. Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük gibi nüfusla ilgili adlandırmalar, bu kavramların çerçevesine sığan söylem ve pratikleri bir nüfus regülasyonu olarak düşünmek gerekir. Her biri ideolojik angajman gibi görünen Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük temelde nüfusun daha iyi düzenlenmesine ve nihayetinde yönetilmesine yönelik birer çerçeve ve yaklaşım gibi göz önüne almak lazım.

#### **3.4.4. İlmi Milliyet Kaidesinin İrk Esasına Göre Tefsiri: İslamcılık ve Türkçülük Meslek-i Siyâsisi**

Osmanlı aydınları arasında hayli heterojen bir yapıda olan Osmanlı nüfusunun hangi kimlik altında toplanacağına dair kararsızlık Osmanlı'nın son dönemlerine kadar devam etti. Daha kapsayıcı olduğu düşüncesiyle 19. yüzyılında Osmanlılık ve İslamcılık en güçlü fikirler oldu. Fakat II. Abdülhamid döneminde devleti korumak ve tebaayı bir arada tutmak için uygulanan İslamcılık siyaseti direnişle karşılandı. Özellikle 1890'lardan sonra imparatorluk içerisinde ve Avrupa'da sürgünde bulunan Jön Türkler'in hürriyetçi fikirlerinin de etkisiyle önemli bir itiraza konu oldu.<sup>1266</sup> Benzer biçimde Akçura da II. Abdülhamid döneminde uygulanan İslamcılık siyasetine "müslim ve gayrimüslim arasındaki nifak ve zıddiyeti artırdı[ğın]"<sup>1267</sup> öne sürerek itiraz etti. Bu probleme karşın dönem içinde dinsel asimilasyondan (ihtida/Müslümanlaştırma) da bahsedilir ama baskın bir yaklaşım olmadığı söylenilebilir.<sup>1268</sup> Akçura, Genç Osmanlı şair ve siyasetçilerinin de İslamcılık taraftarı olmalarını hatırlatarak, "amansızca" muhalif olsalar da II. Abdülhamid siyasetinin "talebesi" oldukları için eleştiriyordu.<sup>1269</sup> Fakat II. Abdülhamid döneminde uygulanan tek siyaset biçimi İslamcılık değildi. Somel'e göre 1876'daki Kanun-i

<sup>1265</sup> Karaömerlioğlu, Asım, *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem*, İletişim Yay., İstanbul, 2006, s. 12-15.

<sup>1266</sup> Georgeon, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, s. 14.

<sup>1267</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 30.

<sup>1268</sup> Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 74.

<sup>1269</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 22.

Esasi'nin çerçevesine girebileceği anlayış, nüfusun cemaatlere göre taksimi değildi. Somel, bütün nüfusun "Osmanlı" anlayışı ve kategorisi altında çerçevesine alınmasını "Osmanlılık idealine son derece yaklaşıldığı"nın göstergesi olduğunu söyler. Fakat, seçim kanunu olmadığından geçici bir seçim kanunuyla I. Meşrutiyet meclisi için ihtiyaç duyulan mebuslar, vilayet nizamnamesine uygun olarak cemaat esasıyla, yani dinsel aidiyetlere göre, seçildi.<sup>1270</sup>

Nitekim Akçura İslam birliği (tevhîd-i İslâm) siyasetini, dinî gruplar arasında nifak tohumları ekme, mevcut veya muhtemel ayrılıkları artırma ihtimali dolayısıyla devletin kuvvetini azaltacağını söylüyordu. Akçura'ya göre muhtemel dinsel ayrımlar ve sınıfsal, kültürel vb. bütün toplumsal farklılıklara rağmen İslam birliği, Osmanlı'daki bütün Müslüman ve tabii ki Türkleri birleştireceğinden, Osmanlı milleti (Millet-i Osmaniyye) siyasetine nazaran daha kuvvetli bir nüfus bünyesi olan İslam topluluğunu meydana getirebilirdi. Buna karşın Türk birliğinin (Tevhîd-i Etrâk) faydası, İslam birliğine nazaran hem dini hem de ırki anlamda iki boyutlu güçlü bir bütünleşmeyi sağlayabilirdi. Esas olarak Türk değilken, belli bir orana kadar Türkleşmiş veya hiç Türkleşmemiş Müslüman unsurlar (anâsır) Türkleştirilebilirdi. Bunun yanında Orta Asya'daki Türklerle de birleşebilme, büyük bir Türk bünyesi meydana getirebilme ve böylelikle büyük milletler arasında/karşısında varlığını muhafaza edebilme olasılığı vardı. Akçura için Türk birliğinin bu faydalarına rağmen pek çok sakıncası söz konusuydu: Müslüman unsurlar arasında Türk olmayan ve Türkleştirilme imkânı bulunmayan kavimlerin (akvâm) Osmanlı devletinden kopması, Müslüman nüfusun Türk olan ve olmayan biçiminde bölünmesi ve de Osmanlı İslamiyet'inin Türk olmayan Müslümanlarla ilişkisinin zayıflaması. Dolayısıyla Akçura'ya göre Türklerin birliği siyasetinin uygulanması, İslam birliği siyasetinden daha zordu. Haliyle son dönemde Batı'dan gelen fikir akımlarının etkisiyle yeni yeni başlayan "Türkleri birleştirmek hayali henüz doğmuş bir çocuk" konumundaydı. Çünkü Türklerin ekseriyeti mazisini unuttuğu için İslamiyet'te bulunan "sağlam ittifakı meydana getirebilecek madde ve hazırlıktan hemen hiç birisi Türklükte yoktu."<sup>1271</sup>

Hanioğlu, Jön Türkler tarafından yazılan bilimsel makale ve düşüncelerinde ırk (*race*) meselesi çokça olmasına rağmen "Türk ırk"ı üzerine herhangi bir tefekkür ve değerlendirmeye sahip olmadıklarını söyler. Hanioğlu, bunun kısmi de olsa, "Darwinist ırk hiyerarşisinde, Türklerin her zaman en alt sıralara atanması"ndan kaynaklandığını belirtir. Hanioğlu'nun ifade ettiği gibi Darwin'in kendisi de Türklerle ilgili benzer olumsuz bir fikre sahipti. Bu duruma Jön

<sup>1270</sup> Somel, Selçuk Akşin, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)", s. 106.

<sup>1271</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 31-34.

Türk hareketi içerisindeki Türk olmayan birçok üyenin varlığının da eklenmesiyle Türk ırkı üzerine tefekkür ve değerlendirmenin gecikmesini sağladı. Bu tabloya rağmen, Hanioglu'na göre, 1904'te Osmanlı seçkinleri arasında ırk temelli bir Türklüğe güçlü bir vurguyu ifade eden ilk kişi Yusuf Akçura oldu.<sup>1272</sup> Buna mukabil, Türkcülük fikrinin savunulmasını ve siyasal bir program çerçevesinde sorunsallaştırılmasını geciktiren faktörlerden birinin Türklere dair olumsuz algıdan kaynaklandığını söyleyen Mardin, “çok ‘milletli’ imparatorlukta ‘Türk’, o zamanlar, pek de itibar gören bir kelime değildi. Daha çok ‘geri kalmış’ ya da ‘göçebe’ anlamında kullanılıyordu”<sup>1273</sup> diyor. Benzer biçimde Ömer Türkeş de “Türk sözcüğünün etnik anlamından çok günlük yaşamdaki kültürel farklılığı belirtmek için kullanılmış ve ‘Türk’ genellikle ‘cahil köylü’ karşılığı olarak anlaşılmıştır” diyor. Türkeş’e göre etnik kimlik vurgusu yapan Osmanlı aydınlarında bile esas motivasyon dağılan imparatorluğu savunmaktı.<sup>1274</sup>

Türklük siyasetini ilk dillendiren veya Türklüğü bir siyasal program biçiminde tasavvur eden ilk kişi olduğu yaygın olarak öne sürülen Akçura, İslamcılık veya Türkcülüğün bütün nüfusu kapsamı konusunda güçlü çekincelere sahipti. Akçura’ya göre milliyet kaidesi, ırk esasına göre tefsir olduğu ve bu tefsir galebe çaldığı için “Osmanlı Milleti” (Millet-i Osmaniyye) siyasi mesleği (meslek-i siyâsisi) tek dayanağını yitirdi. Ona göre, ırk ve din birliği milletin kurucu iki dinamiğini oluşturduğundan, Osmanlı milleti siyaseti başarısız oldu. Bunun üzerine *İslâmiyet* politikasını meslek edinenler, ilkin Osmanlı içerisindeki sonrasında da bütün dünyadaki İslam unsurlarını (ânasır), soy (ensâb) farklılığına bakmadan dindeki ortaklıkla birleştirilebileceğine inandı. Akçura’ya göre *İslâmiyet* birliğini savunanlar, Müslümanların “din ve millet birdir” kaidesine yaslandı. Bu fikrin taraftarları, son dönemde millet kelimesine verdikleri anlamla “tek millet” (millet-i vâhide) yaratılabileceklerini, bütün Müslümanları kaynaştırabileceklerini düşündü. Böylelikle Müslümanları kaynaştırabilecek bu siyaset, genişçe bir nüfus arasında birlik (ittihad) oluşturabilir olmasına rağmen, gayrimüslimleri dışlayan bir siyaset biçimi olduğundan Akçura için sorunluydu.<sup>1275</sup>

Türkcülük siyasetinde kopuşu sağlayan önemli olay, Balkan Savaşları’ndan sonra alınan yenilgiydi. Bu dönemden sonra nüfusu bütünleştirme hedefi Türklükle belirlendi. Bu dönüşüm nedeniyle Ziya Gökalp muâsırlaşmak, İslamlaşmak, Türkleşmek gayelerinin üçünü de kabul

---

<sup>1272</sup> Hanioglu, M. Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, s. 209-210.

<sup>1273</sup> Mardin, Şerif, “XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, s. 96.

<sup>1274</sup> Türkeş, A. Ömer, “Millî Edebiyattan Milliyetçi Romanlara”, s. 811.

<sup>1275</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 20-22.



etmek gerektiğini, “bunların bir ihtiyacın üç muhtelif noktadan görülmüş safhaları olduğunu anlayarak “muâsır bir İslâm ve Türklüğü” ibdâ’ etmeliyiz” diyecekti.<sup>1276</sup> Muâsırlaşmak, İslamlaşmak, Türkleşmek üçlü formülasyonu, nüfus okumasında bir tür hakikat olarak kavrandı.<sup>1277</sup> Ziya Gökalp’te de görüldüğü üzere, bu dönemde Türkçülük ile İslamcılık iç içe geçmiş bir ilişkiye sahipti.<sup>1278</sup> Nitekim Balkanlar’daki toprakların kaybedilmesiyle birlikte ders kitaplarında Osmanlılık idealinin yararı ve operasyonel faydaları sorgulandığından, İslamcılıktan mülhem Türklük vurgusu belirginleşmeye başladı.<sup>1279</sup>

Balkan Savaşı’na halk desteği sağlamak için İttihat ve Terakki tarafından kurulan ve halkçılık düşüncesini ileri bir seviyeye çıkartan Müdafaa-i Milliye Cemiyeti’nin isminde ilk defa kullanılan “milli” kavramı, Türk vurgusu olmasa da, Osmanlılık ve İslamcılık kavramları yerine millet kavramını ikame amacını taşıdı.<sup>1280</sup> Nüfus, siyasal bir varoluşu ifade eden “millet” olarak desteği aranan ve meşruiyet sağlayan bir aktördü. Savaşın kaybedilmesiyle millet, Türklüğe ve medeniliğin referans grubu da Türklere dönüştü. Osmanlı’nın “ittihad-ı anâsır” ile değil Türk ve İslam birliğiyle kurtulacağı düşünülerek ders kitaplarında Türk ırkı yüceltmeye başlandı. Okutulan bir ders kitabında, öğrencilerin ezberlemesi gereken “Oğlum” isimli bir şiirde Türklük ve İslamiyet vurgusu bir aradaydı: “Gel evladım, anlatayım sen kimsin. Sen bir Türksün, yani müslimsin, Dinin kavî [güçlü] direğisin, dâimsin, Dostuna dost, düşmanına mükrimsin.”<sup>1281</sup>

Buna karşın Feroz Ahmad, Balkan Savaşları’ndan sonra İslamcı ve Türkçü siyasetlerde keskinleşme olsa da temkinli olunması gerektiğini hatırlatır.

Balkan Savaşları’ndan sonra, Osmanlılık siyasetinin yerine, İslamcılığın ve milliyetçiliğin getirildiği kabul edilir. Bu milliyetçiliğin Türk milliyetçiliği değil, Turancı bir milliyetçilik olduğu ileri sürülürse de ikisinin arasındaki fark, kesin olarak belirlenmiş değildir. Önemli olan, yeni bir ideolojik formülün getirilmesinden çok, izlenen siyasette bir değişiklik yapılmış olmasıdır. Artık, Arnavutların, Rumların ve Slavların gönlünü almak gerekliliği kendiliğinden ortadan kalkmış; iş, Ermenilerle Arapları yatıştırmaya kalmıştı. İdeolojik bütünü meydana getiren üç öge, Osmanlılık, İslamcılık ve Milliyetçilik -ki hiçbiri tanımlanmamıştı- eskisi gibi geçerliydi. Değişen bir şey varsa, o da bu bütüne katkı

<sup>1276</sup> Gökalp, Ziya, “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muâsırlaşmak”, s. 49.

<sup>1277</sup> Ziya Gökalp’in Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak fikirleri 20. yüzyıl başlarında Rusya Türkü aydınlarının nüfus tahayyülü için geliştirdiği “daha çok Müslüman, daha çok Türk ve daha modern olmak” formülünün transkripsiyonuydu; Georjon, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, s. 103.

<sup>1278</sup> Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, İletişim Yay., 10. Baskı, İstanbul, 2017, s. 112-113.

<sup>1279</sup> Yıldız, Ahmet, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-seküler Sınırları (1919-1938)*, s. 74-75.

<sup>1280</sup> Ahmad, Feroz, *İttihat ve Terakki 1908-1914*, s. 197.

<sup>1281</sup> Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, s. 89.

oranlarıydı. Türklerin sayıca İmparatorluğun en önemli ögesi haline gelmeleri, milliyetçiliğe daha fazla önem verilmesi zorunluluğunu doğurmuştu. Öte yandan, Araplarla uzlaşmak gerekiyordu, bunun için de başvurulacak yol İslamcılıktı. Padişah ve hanedan, gerek Müslüman olanların ve olmayanların, gerekse Türk olanların ve olmayanların bağlılıklarının odak noktası olmaya devam ediyordu. Osmanlılık ise eskiden olduğu gibi, üç unsur arasındaki karşıtlıkları çözmekte kullanılacaktı.<sup>1282</sup>

Bu fikirler, içeride kalan nüfusa ve bunların bütünleştirilmesine göre sürekli olarak değişecekti. Söz gelimi Gökalp'in Balkan Savaşları'ndan sonra farklı zamanlarda yazdığı metinleri bir araya getirip 1918'de yayınladığı "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak" metninde de İslam-Türk nüfusa kıyasla daha az olan gayrimüslim oranından dolayı Türklük vurgusu daha belirgindi. 1918'e gelindiğinde Ziya Gökalp, artık Türklük siyasetinin benimsenmemesini ve savunmaktan kaçınılmasını, somut durum nedeniyle, pratik bulmaz. Ona göre millet idealinin ilkin gayrimüslimlerde, sonrasında Arnavut ve Araplarda en son Türklerde zuhur etme sebebi, aydınların Osmanlı'nın kurucu unsuru olmanın verdiği ihtiyatla davranmasıydı. Bir millet bilinci uyanır uyanmaz yöredeki kavimlere de sirayet etmesinden korkan bu zümre, milli renklerden arınmış "Türklük yok, Osmanlılık var" dedi. Fakat kötü deneyimlerin de gösterdiği gibi Osmanlı tabirindeki yeni manayı yalnızca Tanzimatçı Türkler kabul etti. Gökalp, Türklerin ve dahi Osmanlı yöneticilerinin milliyet asrını ihmal edip, Osmanlılık siyasetine kapılmasını hayli yanlış bulur: "dört senelik bir tecrübe bize gösterdi: Sırf unsurların itilâfı maksadıyla 'Ben Türk değilim, Osmanlıyım' diyen Türkler, unsurların ne yolda bir itilâfa muvafakat edebileceklerini nihâyet gayet acı bir sûrette anladılar."<sup>1283</sup>

Osmanlı'da Türkçülük fikrinin siyasal ve kültürel alanda konuşulmaya başlaması Lehli ve Macar asıllı, Osmanlıya sığınan ve yüksek makamlarda görevler yapan Celâleddin ve Ömer paşaların ve Rusya'daki çarlık rejiminin Hıristiyanlaştırma/Ruslaştırma siyasetinden kaçan Yusuf Akçura gibi aydınların etkisiyle oldu.<sup>1284</sup> Georgeon, tarihsel olarak bütün Türklerin tek bir devlet yapısı altında toplanmadığını, seyyah ve tüccarlar gibi gündelik/kişisel düzeyde iletişim kanalları olsa da özellikle 19. yüzyılda etnik bir dayanışma ve iletişimin gerçekleştiğini ve yoğunlaştığını söyler. Kırım'ın kaybı, ardından uzun dönemli Osmanlı-Rus savaşlarının etkisiyle Osmanlı kuzeyden yoğun göç aldı. Rusya'nın baskıları ve Ruslaştırma siyasetinden

<sup>1282</sup> Ahmad, Feroz, *İttihat ve Terakki 1908-1914*, s. 187.

<sup>1283</sup> Gökalp, Ziya, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak", s. 45-46.

<sup>1284</sup> İnalçık, Halil, *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2013, s. 301; Benzer bir etkilenmeden Berkes de bahseder, bkz. *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 64-65.

kaçıp gelen Türklerin önemli bir kısmı eğitim düzeyi yüksek kişilerdi ve Osmanlı'nın siyasal ve kültürel hayatında izler bıraktı. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Rusya'da iletişim araçlarının gelişmesi, demiryolu ulaşımının artması ve deniz taşımacılığının etkisiyle Rusya'da kalanların hem Osmanlı'ya göç etmiş Rus Türkleriyle hem de Osmanlı Türkleriyle yakınlaşması gerçekleşti. Aynı dönemlerde Avrupa'da Türkoloji bilimi doğup gelişti. Bu bilimin verileri Rusya ve Osmanlı Türkleri arasında yayılarak, milli kimlik bilincinin gelişmesini etkiledi. Zira Türkoloji biliminin ürettiği bilgilerle Rusya ve Osmanlı'daki Türk kökenli bilim insanları, Türklerin köken olarak Orta Asya'ya dayandığını, İslamiyet öncesinde de güçlü bir tarihe sahip olduğunu ve aralarında yoğun bir dil birliğinin bulunduğunu öğrendi ve bunları okur-yazar kesime aktardı.<sup>1285</sup>

Mardin ise 1890'larda, "kültür Türkçülüğü" anlamında bazı gelişmelerin belirlediğini, bunun da dıştan gelen bazı etmenlerle ilişkili olduğunu söyler.<sup>1286</sup> İnalçık, ayrıca, askerî mekteplerde Rusya'nın askerî tehdidi nedeniyle öğrencilere ders kitaplarında, hanedana bağlılık yanında, Türklükle ilgili bilinç verildiğini belirtir. Bunun yanında oryantalistlerin eserlerinin ve İngiliz, Fransız ve Macar Türkoloji çalışmalarının Osmanlı aydını tarafından okunmasını da Türklük ideolojisini başlatıcı unsurlar arasında görür.<sup>1287</sup> Bunu doğrular biçimde 1904'te Akçura, Türk milliyeti fikrinin yeni yeni dolaşıma girdiğini belirtiyordu. Akçura'ya göre "ırk üzerine müstenit bir Türk siyasî milliyeti [*Türk milliyet-i siyâsesi*] husule getirmek fikri pek yenidir. [...] Tanzimat ve Genç Osmanlılık hareketlerinde, Türkleri birleştirmek fikrinin varlığına dair hiçbir belirtiye rast gelmedim." Fakat bu fikir, "siyasi" olmaktan ziyade sadece "ilmi" boyutta kalıyordu: "Şu muhakkak ki, son zamanlarda İstanbul'da *Türk Milleti* arzu eden bir mahfel, siyasî olmaktan ziyade ilmî bir mahfel teşekkül etti."<sup>1288</sup>

Akçura'ya göre Batı'da bilimlerin gösterdiği gibi, millet kaidesi için ırk esası gerekliydi. Haliyle, bir sosyopolitik kimliğin oluşması için ırk esası zaruri görülmeye başlanıyordu. Fakat bu yeni ve "ilmi" mahfel, 1923'e geldiğinde farklı bir boyut kazanacaktı. Türklük gibi bir millet olmak ve bireysel aidiyet, doğal bir kategori olmanın yanında, hatta doğal kategori olmanın ötesinde, inşa edilen ve öğretilen bir kimlik olacaktı. "Türkçülük, Türk milletini yükseltmek"<sup>1289</sup> biçiminde bir kimlik tanımı yapan Gökalp, fiili durumu kapsayacak biçimde daha geniş bir tanım

<sup>1285</sup> Georgeon, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, s. 10-11.

<sup>1286</sup> Mardin, Şerif, "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", s. 97-98.

<sup>1287</sup> İnalçık, Halil, *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, s. 301.

<sup>1288</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 23.

<sup>1289</sup> Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, s. 15.

yapacaktı.<sup>1290</sup> Gökalp'e göre millet ırk, kavim, coğrafi, siyasi ve iradi parametrelerle değil, din, ahlak, estetik anlamında müşterek olan, yani doğuşunda bu dinamiklerle yetiştirilen ve bu dinamiklerle terbiye alan fertlerden oluşmuş bir zümre demektir.<sup>1291</sup> Taha Parla, Gökalp' milliyetçiliğinin "öznel bir özdeşleşme ve dil ve kültür sorunu"<sup>1292</sup> etrafında kavranabileceğini söyler. Bu sadece Gökalp'e has bir düşünce değildi. Necmeddin Sâdık 1917'de "İçtimâiyât Mecmuası"nda, ırk felsefesi üzerinden milliyetin tanımlanmaması gerektiğini, ırk fikrinin aydınların dünyasından çıktığını söylüyor ve milli birliğin ırk üzerinden tanımlanmasına ve tesis edilmesine karşı çıkıyordu. Ona göre "bugün ırk ile millet arasında hiç münasebet kalmamıştır."<sup>1293</sup>

İrkçi olmayan ve inşa edilen millet anlayışı, Cumhuriyet'in tek parti döneminde "Türk etnik grubuna dahil olmakla" tanımlanan<sup>1294</sup> ve ırkçılaştıran bir ulusal topluluk düşüncesine evirildi. Buna karşın Gökalp 1917'de millet kelimesini tanımlarken "ırk, kavim, ümmet, halk, devlet kelimelerinden temyiz etmek [ayırarak]" gerektiğini ve "İrk [*race*] kelimesi esasen fenn-i mevâşîye [hayvan bilimine] ait biyolojik bir kelimedir ki teşrihî [açıklamasını, izahını] unâmûzecleri [örnekleri] gösterir. At nev'inden Arap ırkı, İngiliz ırkı gibi" diyordu. Gökalp'e göre toplumlar ırklar karışımı olduğundan bir içtimai zümre olarak milletin ırkla zaruri bir münasebeti yoktur.<sup>1295</sup> Gökalp'in fikirlerinden etkilendiği Ernest Renan da milletlerin teşekkülünde ırk prensibini dar ve gerçek bir ilerlemeye karşı tehdit olarak görür ve buna karşı millet prensibinin "doğru ve meşru" olduğunu savunurdu. Renan, saf bir ırka ihtimal vermez ve güçlü milletlerde "kanın en ziyade karışık olduğu"na inanırdı.<sup>1296</sup> Parla'nın da belirttiği üzere Gökalp, Türk milliyetçiliği dahil bütün milliyetçilikleri kültürel bir ideale sahip, toplumsal işbirliği ve dayanışmaya zemin olacak bir yaşam felsefesi olarak düşünür. Parla, Gökalp milliyetçiliğinin ırkçı, yayılmacı olmadığını ve eşitlikçi olduğunu söyler. Parla'ya göre Gökalp'in toplum tasavvurunda normun iki kaynağı bulunur; kültürel normu Türkçülük, ahlaki normu da İslam oluşturur.<sup>1297</sup> Nitekim Gökalp, millet mefkûresinin, millet vicdanının (bilincinin) kültürel

---

<sup>1290</sup> Aktar, Ayhan, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, Aras Yay., İstanbul, 2021, s. 144.

<sup>1291</sup> Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, s. 20-21.

<sup>1292</sup> Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, s. 31.

<sup>1293</sup> Necmeddin Sâdık, "Lamarck Nazariyesi ve Antropolojisi: İrsiyet ve İrk", *İçtimâiyât Mecmuası*, Sayı 1 – 6, 1917, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 166-167.

<sup>1294</sup> Aktar, Ayhan, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, s. 145.

<sup>1295</sup> Gökalp, Ziya, "Milli İçtimâiyât: Usûl", *İçtimâiyât Mecmuası*, Sayı 1 – 6, 1917, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 22.

<sup>1296</sup> Renan, Ernest, "Millet Nedir?", *Nutuklar ve konferanslar*, s. 108-110.

<sup>1297</sup> Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, s. 56, 219-220.

bir inşa ile oluştuğunu söyler.<sup>1298</sup> Gökalp'in ırkçı bir milliyetçilikten kaçınması; milleti kültürel, ahlaki ve toplumsal dayanışma ve inşa üzerinden tanımlamasının bir nedeni de somut olarak imparatorluk bakiyesi farklı etnik unsurları barındıran bir nüfus sorunsallaştırmasını temel almasıydı.

Memleketimizde vaktiyle dedeleri Arnavutluk'tan yahut Arabistan'dan gelmiş milletdaşlarımız vardır. Bunları Türk terbiyesiyle büyümüş ve Türk mefkûresine çalışmayı itiyad etmiş [alışmış] görürsek sair [diğer} milletdaşlarımızdan hiç tefrik etmemeliyiz [ayırılmamalıyız]. Yalnız saadet zamanında değil, felâket zamanında da bizden ayrılmayanları nasıl milletimizden hariç telâkki edebiliriz. Hususiyle, bunlar arasında milletimize karşı büyük fedakârlıklar yapmış, Türklüğe büyük hizmetler ifa etmiş olanlar varsa, nasıl olur da bu fedakâr insanlara “siz Türk değilsiniz” diyebiliriz. Filhakika, atlarda şecere aramak lâzımdır, çünkü bütün meziyetleri sevki tabiiye [içgüdüye] müstenid [dayanır] ve ırsî olan hayvanlarda da ırkın büyük bir ehemmiyeti vardır. İnsanlarda ise, ırkın içtimai hasletlere hiçbir tesiri olmadığı için, şecere aramak doğru değildir. Bunun aksini meslek ittihaz edersek [kabullenirsek], memleketimizdeki münevverlerin ve mücahitlerin birçoğunu feda etmek iktiza edecektir [gerekecektir]. Bu hal, caiz olmadığından “Türküm” diyen her ferdi Türk tanımaktan, yalnız Türklüğe hiyaneti görülenler varsa, cezalandırmaktan başka çare yoktur.<sup>1299</sup>

Tanıl Bora, Akçura'nın “Üç Tarz-ı Siyaset” metninin “Türk milliyetçiliğini bir politik seçenek olarak ortaya koyan ilk manifesto” olduğunu söyler. Bora'ya göre Akçura bu risalesiyle Türkçülüğü tek seçenek olarak işaretlememiştir. Akçura “Osmanlıcılığı artık uygulanamaz bularak reddeder ama Türkçülükte bulunmayan bir ‘kuvvetli teşkilat ve heyecana’ sahip olduğunu söylediği İslam'la köprüyü atmaz.”<sup>1300</sup> Gerçekten de Akçura, hayli parçalı bir yapıda olan Türklerin birleşmesi ve Türk milletinin teşekkülü için, büyükçe bir kısmının Müslüman olması hasebiyle, İslam dininin büyük bir imkân sunduğunu söyler. Fakat Hıristiyanlıktaki gibi İslam da milletlerin doğmasına izin verecek biçimde değiştirildiğinde (tahavvül) Türklüğün birleşmesinde bir faktör (âmil) olarak hizmet edebilir. Akçura'ya göre Batı'da da görüldüğü üzere etnik ve biyolojik ırkçılık, “zamanımız tarihinde görülen umumî cereyan ırklardır.” Ona göre İslam'ın böylesi bir değişimi mecburidir. Cemiyetlerde vicdan serbestisi (serbestî-i vicdan) din birliğinin (vahdet-i edyân) yerini aldığından, toplumsal olmaktan ziyade şahsileştiklerinden ve cemiyetlerin tanzim işlerini (munazzım-ı umur) yapmak yerine bireylerin doğru yola

<sup>1298</sup> Gökalp, Ziya, “Millet Nedir?”, s. 121.

<sup>1299</sup> Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, s. 21.

<sup>1300</sup> Bora, Tanıl, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, s. 203.

girmesini üstüne aldığından dinler, kuvvet kaybediyor. Dinler, ırklarla (ırk bilinciyle) birleşerek, ırklara yardımcı ve hatta hizmetçi (hâdim) olursa siyasi ve toplumsal önemini koruyabilir.<sup>1301</sup>

Akçura'nın bahsettiği "cemiyetlerde vicdan serbestliği", sonrasında Gökalp'in mütemadiyen cemiyet olma şartları arasında saydığı "içtimai vicdan", "mâşerî vicdan" veya "milli vicdan" kavramı olup Émile Durkheim'ın "kolektif bilinç" (*conscience collectif*) kavramının Türkçeleştirilmesi idi. Gökalp için, millet içindeki fertler birbirine maddi değil manevi bağlarla (bilinç/vicdan, tesanüt/dayanışma) bağlıdır. Manevi bağlardan olan mâşerî vicdan kavramına göre insanları ortaklaştıran menfaat değildir. Duyguda müştereklik, bireyleri birbirine bağlayan bir rabita oluşturur. Gökalp'e göre insanları birbirine bağlayan en güçlü bağ, duygu ortaklığıdır. Ona göre "vatan muhabbetinin, millî harstaki hususî cazibenin, milliyet mefkûresinin membaı [kaynağı], fertleri millete bağlayan bu 'maşerî vicdan'dan ibarettir."<sup>1302</sup> Vicdan, bu dönemde "bilinç" ve "şuur" anlamında Durkheimcı, organik toplum tartışmasından ilhamını alıyordu. İlerleyen bölümlerde daha ayrıntılı tartışılacak bu kavram, Durkheim düşüncesinde organik bir yapı olarak toplumun birliği ve devlet oluşumu için ön şartlardandı. Akçura, İslam'ın kolektif bilinç oluşturmada, yani toplumsal bir bilinç/birlik tesis etmekte işlevsiz kaldığını söylüyordu. Dinin (bu durumda İslam'ın) milleti ve hatta medeniyeti/çağdaşlaşmayı oluşturma sürecinde bir araç olması Gökalp'e gelince anlamını yitirecekti. Çünkü Gökalp için din ve millet arasında bir çatışma yoktu: "Türkleşmek, İslâmlaşmak mefkûreleri arasında bir teâruz [zıtlık] olmadığı gibi, bunlarla muâsırlaşmak arasında da bir tenâzu' [çekişme] mevcut değildir."<sup>1303</sup>

Din ve medeniyet söyleminin Osmanlı – Cumhuriyet için çok katmanlı işlevleri bulunurdu. Din, evvela "yabancı" olan medeniyet olgusu ve söyleminin Osmanlı'ya uyarlanması ve itiraz olmaması için bir araçtı. Aynı zamanda medeniyet de dini yeni döneme uyarlayarak, Akçura'nın ifadesiyle millet teşekkülüne hizmet edecek bir araç işlevi kazanmasına hizmet edebilirdi. Beri yandan din ve medeniyet bağlantısı, medenileştirme sürecinde ortaya çıkması muhtemel krizler ve uygulanan şiddet için meşruiyet üretebilirdi. Haliyle din ve medeniyet söyleminin eklemlenmesi, çifte bir işleve sahipti. Altuğ'a göre 19.

---

<sup>1301</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 34-35; Zira Akçura'ya göre Müslüman toplumlar ırklarını öne çıkarmaktan ziyade evvela "elhamdü-lillâh Müslüman" diyor, buna rağmen "yakın zamanda ise, garp fikirlerinin tesiriyle, İslâmiyet'in arzusuna rağmen tamamiyle mahvedemediği kavim ve milliyet taassubu, pek az da olsa, baş göstermeye başladı" diye ekliyor, bkz. Agm., s. 32-33.

<sup>1302</sup> Gökalp, Ziya, "İçtimaiyat: Türk Meşrutiyetinin Tekâmülü", *Küçük Mecmua Yazıları*, Haz. Ali Duymaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 212-213.

<sup>1303</sup> Gökalp, Ziya, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak", s. 49.

yüzyıl elit zümrenin “metinlerinde bir yandan medeniyet dinsel söylem aracılığıyla yerleştirilirken diğer yandan din de medenileştirilmektedir. Genellikle de dinin medeniyetle teması medenileştirici şiddetin onaylanması ve meşrulaştırılmasına hizmet etmektedir.”<sup>1304</sup>

Din ve medeniyet söyleminin araçsallığı nedeniyle Akçura, İslam’la köprüyü atmaz fakat temel meselesi devletin bekâsı, kuvvetlenmesi olduğundan ve bu cihetle nüfusun da tek bir kimlik altında bütünleştiği bir yapıyı sorunsallaştırdığından Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi siyasetlerden herhangi birine kapıları bütünüyle kapatmaz. Ayrıca bu siyasetlerin herhangi birinin uygulanması durumunda nüfusun bir kısmının kaybedilme ihtimalinden dolayı her birine ayrı ayrı şerh de düşer. Akçura’nın Osmanlılık fikrine mesafelenmesinin veya İslamcılık ve Türkçülük fikirlerine daha yakın olmasının nedeni bunları bir “hakikat” olarak görmesi değil, pratik ve uygulanabilir bulmasıydı. Müslüman tebaanın, millet-i hâkimenin eski gücüne kavuşması ve siyasal ve yönetsel süreçlerde eski belirleyiciliğini kazanmasını savunmak tek başına, bugün düşündüğümüz anlamıyla, Türkçülük ve/veya İslamcılıkla açıklanamaz. Akçura gibi siyasi aktörler, ait olduğu kimlik grubunun egemenliğini fikren savunarak kendi siyasal konumunu tahkim etmeye çalışır. Fakat bunu yaparken inanmadığı bir fikir savunmaz. Akçura, kimlik siyasetlerini bir tür bilimsel hakikat görerek veya görmeyerek savunur veya karşı çıkar. Nitekim Osmanlılık fikrine, “milliyetlerin esası ırk olmak üzere tefsir olundu ve bu tefsirin galebesi”<sup>1305</sup> gerçekleştiği için mesafe alır. Bu mesafelenmede de görüldüğü gibi Osmanlı milleti siyasetini, milletin ırksal karakterini şart koşan dönemin “bilimsel” bilgisine ve bu bilginin Avrupa’daki uygulamalarına referansla reddettiği görülüyor. Haliyle, savunmaya daha eğilimli olduğu Türkçülük ve bununla birlikte bir tür reforme edilmiş İslamcılık hem millet tanımına uyararak bilimsel bir hakikat hem Osmanlı’nın mevcut durumu için pratik bir gereklilik hem de bir aktör olarak kendi siyasal gücünü tahkim edebileceği siyasal bir projeydi.

1915’lerde William Mitchell Ramsay, son dönemde imparatorluk nüfusu arasında dinsel bir birlikten ziyade Türkçü bir kimliği bütünleştirme stratejisi olarak işleten bir eğilimin başladığını ama bu eğilimin genel nüfus içinde bir düşünsel değişimi tetikleyecek bir etkinlikte olmadığını ve Jön Türkler’in bütününe de yayılmadığını söyler. Türkçülük fikrinin yönetici zümreyle sınırlı kaldığını, bu fikrin İslamcılık ve İslam birliği siyasetinden farklı olduğunu ve Türkçü fikirleri savunan zümrenin İslamcı siyasete muhalif kaldığını aktarır. Buna karşın Türkçü

---

<sup>1304</sup> Altuğ, Fatih, “19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yabancı(lık) ve Din”, s. 108-109.

<sup>1305</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 20.

siyaset ve taraftarlarının, tıpkı İslamcı siyaset ve taraftarlarında da olduğu gibi, amacının aynı olduğunu ve bunun da devleti yeniden canlandırma (*revivification*) olduğunu belirtir. Jön Türkler'in de başlangıçta İslamcı söylem ve siyaseti devam ettirdiğini ama başarısı az olunca bu söylemi terk ettiğini aktarır.<sup>1306</sup>

Türkçülüğün İslam'la ilişkisinin sürmesinin bir nedeni, somut olarak Türklerin önemlice kısmının Müslüman olmasıydı. Ayrıca Türkçülük ile İslamcılık ilişkisinin bir diğer nedeni, Türk olmayan Müslüman unsurların içerilme kaygısıydı. Balkan Savaşları'ndan sonra gayrimüslim nüfusun önemlice bir kısmının bağımsızlık kazanmasını takiben içeride çoğunluk olan Müslüman nüfusun Türklük potasında eritilme fikri, Gökalp için Türkçülük ve İslamcılık arasındaki ayrımı kaldırır. Arap ayaklanmaları ve bağımsızlığının gerçekleşmediği dönemde İslam, içerideki unsurların Türklükle buluşması/ittihadı için önemli bir araç işlevine sahipti. Öyle ki Türklüğün sınırları, sadece ırksal bir Türklükle değil ayrıca Müslümanlıkla da belirlendi. Dolayısıyla kolektif/milli bilinç veya vicdan, dinsel bir ittihattan zemin aldı.

Avrupa vicdanının bugün bile Hıristiyan vicdanından başka bir şey olmadığını gösterdi. Türklerin de vicdanları tahlil olunursa görülür ki bir Türk, kızını bir Araba, bir Arnavuda, bir Kürde, bir Çerkese tezvîç edebilir [evlendirebilir], fakat kat'iyen bir Finlandyalıya, bir Hıristiyan Macara tezvîç edemez; bir Budist Moğolun, bir Şamanî Tunguz'un kızını da İslâm yapmadan alamaz. Trablusgarp, Balkan Muhârebeleri esnasında Türklerin felâketlerine iştirak edenler Macarlar, Moğollar, Mançular, olmadı; bilakis Çin'in, Hind'in, Cava'nın, Sudan'ın ismini bilmediğimiz Müslim kavimleri matemimize ortak oldular, ma'nevî yardımlarını esirgemediler. Bundan dolayıdır ki Türkler lisanca "Ural ve Altay" şubesine mensup olmakla beraber kendilerini İslâm milletlerinden addederler.<sup>1307</sup>

Bu dönemde yapılan millet tanımında ırk vurgusu az, ortak amaç (ülkü) ve duygulanımla ifadesini bulan Müslümanlık belirleyiciydi. Irk, Balkan Savaşları'ndan sonra, İslam birliğine nazaran daha az işlevselliğe sahipti. Fakat bütün bu kimlik siyasetleri arasındaki kargaşa sürekli olarak devam etti. 1904'te Akçura'ya göre ise Osmanlı milleti ihdası, devlet için faydalı olsa bile uygulanması imkansızdı (gayr-ı kâbil-i tatbik). Müslüman unsurlar ve Türklerin bütünleşmesine yönelik siyasetler, Osmanlı için eşdeğerde faydalar ve sakıncalar barındırıyordu. Osmanlılık veya İslam ve Türkçülüğü birlikte uygulayan bir siyasetin, kolaylık ve zorluklarının eşit olduğunu düşünüyordu. Sonuç olarak Akçura "Üç Tarz-ı Siyaset" risalesini, öteden beri zihnini meşgul eden ama cevabını bulamadığı soruyla bitiriyordu: "Hulâsa, öteden

<sup>1306</sup> Ramsay, William Mitchell, "The Intermixture of Races in Asia Minor: Some of its Causes and Effects", s. 412.

<sup>1307</sup> Gökalp, Ziya, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak", s. 48.



beri zihnimi işgal edip de, kendi kendimi ikna edecek cevabı bulamadığım sual yine önüme dikilmiş cevap bekliyor: Müslümanlık, Türklük siyasetlerinden hangisi Osmanlı Devleti için yararlı ve kabil-i tatbiktir?”<sup>1308</sup>

1920'lere gelindiğinde bile nüfusun hangi sosyopolitik kimlik altında bütünleşeceği fikri tartışmalı bir konuydu. Meclisteki tartışmalardan anlaşılacağı üzere, esas mesele imparatorluk dahilindeki nüfusun bütünleşmesi olduğundan, arzulanan bütünleşmenin ismi, tali bir mesele olmaya devam etti. Meclis-i Mebusan'ın 19 Şubat 1920'deki oturumunda “Türk”, “millet” ve “İslam unsurları” (anasır-ı İslâmiye) kavramlarından anlaşılan net değildi. Başlayan tartışmada “Türk” ve “millet” kavramlarının geniş bir sentaksta anlaşılması gerektiği savunuldu. “Türk” kelimesi, farklı etnik unsurlara (Türk, Kürt, Lâz, Çerkes gibi anasır-ı muhtelif-i İslâmiye) tekabül eden bir kimlik olarak değerlendirilirdi. Buna karşın genişçe bir destek alan konuşmalardan birinde, madem Türk kavramı, Lâz, Çerkes, Türk, Kürt gibi muhtelif İslam unsurlarını ifade ediyor “Türk tabiri yerine *anasır-ı İslâmiye* (islam unsurları) densin” kararı alındı. Türk tanımı ve dolayısıyla İslam unsurları kümesine “Yahudiler bile dahildir” denildi. Türk kelimesinin anlamını “meclis bu suretle tefsir ve şerhedip efkâr-ı umumiyye” arz etti. Nihayetinde “millet” kavramının, “Osmanlı milleti” anlamında kullanılması gerektiği konuşuldu.<sup>1309</sup> Benzer biçimde nüfus içinde de Türklük gibi kimlikler konusunda, bugünden bakınca, karmaşa söz konusuydu. Osmanlı Müslüman nüfusunun çoğunluğu kendini Müslüman olarak tanımlardı. Türklük, İstanbul'da “köylü ve bayağı” anlamlarıyla ve Anadolu ise “Kızılbaş”lıkla ilişkilendirilirdi. Veyahut Yakup Kadri'nin romanındaki bir diyalogda Türk, Haymana'dakileri karşılar; köylü kesim ise kendini Müslüman olarak tanımlardı.<sup>1310</sup>

Buna mukabil, 1928'e gelindiğinde önceki tezleriyle de kısmen mesafelenen Akçura, Cumhuriyet kurulduktan ve içeride tek kimlik siyasetine ciddi anlamda itiraz edebilecek/direnış gösterecek nüfus gruplarının hallinden sonra, “Üç Tarz-ı Siyaset” yerine tek tarz siyaset olan Türkçülüğü savunacaktı. Akçura, artık, Türklüğü etnik bir çerçevede tanımlıyor; kabile ve kavmiyet duygusundan millet fikrine geçişin Osmanlı'ya Tanzimat'tan sonra Avrupa'dan geldiğini söylüyordu.<sup>1311</sup> Kitapta Türkçülük fikrini tarihselleştiriyor;

<sup>1308</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 35-36.

<sup>1309</sup> Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler, Cilt II: Mütareke Dönemi 1918-1922*, Hürriyet Vakfı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1984, s. 193 ve aynı sayfa 27. dipnot.

<sup>1310</sup> Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye'nin İnşası: Doğu Anadolu'da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, s. 87-89.

<sup>1311</sup> Akçura, Yusuf, *Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*, s. 33-36, 40.

Cumhuriyet'in kuruluşunu "Türkçülük idealinin gerçekleşmesi"<sup>1312</sup> olarak ifade ediyordu. 1928'deki kitabında, retrospektif olarak kendi tezlerini eleştiriyor<sup>1313</sup> ve bulunduğu dönemin sosyopolitik şartlarına göre düşüncesini yeniden yapılandırıyordu.

Akçuraoğlu, bu makalesinde, "Türklük", yahut makalede çoğunlukla zikrettiği tabirle "Türk Birliği" siyasetini, "Müslümanlık" yahut "İslâm Birliği" siyasetine tercih ederek fikrî evolüsyonunu [evrimini] henüz tamamlamış değildir. (...) Bugünkü düşünceme göre, bu makalede önemli bir tahlil noksanı vardır; "Türklük siyaseti" ile "Türk Birliği", "İslâm siyaseti" ile "İslâm Birliği" birbirlerine karıştırılmıştır.<sup>1314</sup>

İmparatorluğun parçalanma süreci ve tebaanın farklı dinî ve etnik gruplardan oluşmuş fragmantal yapısı, nüfus üzerindeki bütün sorunsallaştırmaların esas nedeniydi. Kimlik doğal, verili bir kategori, yani bir kendinde şey olarak değil, kurulan bir çerçeve olarak düşünüldüğünde Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük kavramları içerisine, nüfusun (en azından nüfusun büyükçe bir kısmının) sorunsallaştırılarak "millî" bir bilinç içine dahil edilmeye çalışıldığı görülür. Osmanlılık, Türkçülük, İslamcılık gibi kimlik kategorileri içerisine dahil edilen, edilebilen nüfusun da bu kimliklerin çerçevesine sığabilmesi için sistematik bir dizi söylem ve pratiğin nesnesi yapıldığı, yapılması gerektiği vurgulanarak sorunsallaştırıldı. Nihayetinde yapılan sorunsallaştırmalarla bu kimlikler kuruldu ve topluma bu kimlik yansıtıldı/dayatıldı. Bu kimlik siyasetlerinin Osmanlı nüfusunu bir arada tutmakta başarısı tartışılmalı olsa bile, Cumhuriyet'le birlikte Türkçülük ve günümüzdeki İslamcılık anlayışının bu dönemle ilişkisiz olduğu söylenemez.

Son dönem Osmanlı'da nüfusun ittihadı konusundaki "kafa karışıklığı" ve kimlik politikaları arasında yaşanan gelgitin temelinde farklı dinamikler bulunurdu. Evvela Osmanlı aydınındaki bu kafa karışıklığının nedeni, yeni bir fenomen olarak nüfus ve millî kimlikle ilgili bilginin azlığıydı. Sadece Osmanlı için değil modernleşen tüm toplumlarda millet olmak, 20. yüzyılın en önemli toplumsal formasyonlarından bir tanesi olsa da önceleri coğrafi bir anlamda kullanılan millet kavramının, farklı bir anlam ve içerik kazanması hayli yeniydi. Söz gelimi 1884'teki basımından önce İspanya Siyaset Akademisi Sözlüğü'ndeki millet (*nación*) maddesi, bir bölgeden meskûn bulunan insanların toplamı ve "bir yabancı" anlamını karşılardı. Buna

---

<sup>1312</sup> Age., s. 230.

<sup>1313</sup> Söz gelimi gayrimüslimlere idari özerklik vererek imparatorluğa sadakatlerini sağlamaya yönelik fikrini, "gerçekten Akçuraoğlu'nun bu nazârî reçetesinin de noksan bilgilere ve safça muhakemelere dayalı olduğunu itiraf etmeliyim" diyerek eleştiriyordu; bkz. Akçura, Yusuf, *Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*, s. 169.

<sup>1314</sup> Akçura, Yusuf, *Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*, s. 173.

karşın sözlüğün 1884'te yeni basımıyla millet, bir anlamda devletle özdeşleşip “her şeyden üstün bir ortak yönetim merkezini tanıyan bir devlet ya da politik birim” ve “bir bütün sayılan bu devletin oluşturduğu topraklar ve bu topraklarda yasayan insanlar” anlamını kazandı.<sup>1315</sup>

Ulusal kimlik oluşturma süreçlerinde toplumsal heterojenliğin ve fragmantal nüfus yapısının hem kuramsal hem de fiili olarak, merkezî ve tek biçimli tasarlanan bir kimlik çerçevesine sığması veya nüfusun herhangi bir kimlik çerçevesinin sınırlarına hapsedilmesi Osmanlı'ya has bir problem değildi. Yani milleti doğal ve kendinde bir kategori kabul etmediğimizde, herhangi milli grubun tanımlanmasının veya tanımlanan bir kimliğe bir nüfus grubunun sığdırılmasının güçlüğü fark edilir. Bu genel zorluk yanında Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devleti zorlayan önemli dinamiklerden biri, imparatorluk sınırları içinde bulunan halkların milli bir kimlik etrafında örgütlenip bağımsızlaşmaya ve devletin dağılmaya başladığı dönemde, merkezî bir kimlik kategorisi oluşturup bunu toplumsal alanda inşa etmeye çalışmaktı. Bir anlamda, Kürtler gibi hacimlice nüfus gruplarının varlığı da Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük siyasetleri arasında karar kılınamamasını ve bu siyasetlerin dönemsel kullanımlarını etkiledi. Bu süreç imparatorluk yıkılana ve Cumhuriyet tesis edilene kadar sürdü. Bilhassa imparatorluktan büyük oranda ayrılan Arap nüfusa rağmen, Kurtuluş Savaşı sırasında İslamcılık ve Osmanlıcılık siyasetlerinin yoğun, Türkçülüğün daha seyreltilmiş biçimde kullanılmasının nedeni Kürtlerin varlığıydı. Nitekim Cumhuriyet'le birlikte devletin altyapısal kapasitesi artana ve Şeyh Said İsyanı başlayana kadar da belirgin bir ırksallaştırılmış Türkçülük siyaseti izlenmedi.

Devlet kapasitesinin ulusal bir kimlik yaratıp bunu nüfusun bütününe dayatmaya/yansıtmaya yetmediği, iktisadi kaynakların az olduğu ve toplumsal rıza üretmekte sıkıntı yaşandığı bir dönemde, sınırlar içinde kalan nüfus baz alınarak kimlikler sorunsallaştırıldı. Toprak ve nüfus kayıplarının yoğun biçimde yaşandığı bu süreçte, dönem dönem farklı kimliklerin savunulmasının nedeni içeride kalan nüfusa “uygun” kimlik bulma arayışıydı. Temel olarak modernleşmenin başladığı dönemde toplumsal nizam ve asayişin bozulması, nüfus içerisindeki grupların bağımsızlık hareketleri, nüfus gruplarının devlet dışında başka güçlere sadakat duyması, aşiret ve göçebe halde yaşanması, asker ve vergi toplanamaması Osmanlı'dan başlayarak Cumhuriyet'e iktidarın semantiğine devletin bekâsı, nüfusun medenileştirmesi, bütünleşmesi, uluslaşması, temsili (asimilasyonu) vb. kavram ve

---

<sup>1315</sup> Hobsbawm, Eric J., *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, Çev. Osman Akinhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1993, s. 29-30.

olguların bir arada dizilmesine neden oldu. Devlet bekâsı ve nüfusun medeniliği, birliği, milli kimliği, temsili, nizamı gibi temaların aynı sözceye sığması ve bir arada sorunsallaştırılması bahsi geçen bu tarihsellikten dolayıdır.

Bu düşünce ve süreçte Kürtlerin varlığı, nüfusun güvenlikleştirilme temalarının tümünü kesen bir özelliğe sahipti. İmparatorluğun dağılma nedenlerinden biri olarak kavranan bağımsızlık hareketleri, çokça gerçekleşen Kürt isyanları/direnışleriyle eşleştirildi. Nüfusun medeniliğinin en önemli temalarından olan bir kimlik altında bütünleştirme ve yerleşik hayata geçirme süreçlerinde devletin zorlandığı grup Kürtler oldu. Kürt aşiretler ve göçebe nüfus, asayiş ve nizamsızlık kaynağı olarak görüldü. Kürt coğrafyasında asker ve vergi toplanması Cumhuriyet'e kadar süren bir sorun kaynağıydı. Kürt sosyopolitik devinimleri ve Kürt ayaklanmaları/isyanları dış güçlerin desteklediği bir maraz olarak algılandı. Aşiretlere ve şeyhlere bağlılık gösteren genişçe nüfusun, devlete sadakat göstermediği ve kolektif/içtimai bilince dahil olmadığı düşünöldü.

Bu dinamiklerden dolayı Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devletin nüfus mühendisliği altındaki uygulamalarının en önemli hedefi Kürtler oldu. Büyükçe bir nüfus grubunun dil, kültür, yaşam biçimi gibi geniş bir alanda bütünleştirilme pratiği yüksek bir mali kaynağı gerektirdi. Osmanlıcılık, İslamcılıkla belirlenen kimlik politikalarına Kürtlerin yaygın bir itirazı olmasa da mevzubahis Türkçölük olunca geniş ve yoğun bir itiraz oldu. Bu itiraz, sadece, siyasal ve toplumsal direniş ve isyanlarla belirlenmedi. Kimlik siyasetlerinin kapsayıcı evreni daraldıkça devletin Kürtleri medenileştirmek için harcaması gereken mali kaynaklar ve mesai arttı. Yani İslamcılık ve Osmanlıcılık siyasetleri Kürtleri kapsadığı için medenileştirme projesinde devletin harcayacağı mesai ve gereken maliyet azalıyorken, Türkçölükle daralan sınırlara Kürtlerin sığdırılması için daha çok kaynak ayrılmalıydı. Haliyle Türkçölükle belirlenen medenileştirme programının başarılı olabilmesi adına devlet kapasitesi daha çok zorlandı.

### **3.5. Kimlik Siyasetlerinden İrksal Kimliğe: Sosyopolitik Kimliklerin Biyolojikleşmesi**

Geleneksel dönemde tarihsel anlatıda kendisine yer bulamayan sıradan tebaanın kimliği modernlikle birlikte, tarihsel söylemde, bizzat tarihin konuştuğu ve tarih içinde konuşan bir konum aldı. Böylelikle tarihsel anlatının merkezi aktörü, birey veya bir hanedandan ziyade, Türk gibi kimlikleri kapsamaya başladı. Tarihi yazan, oluşturan ve kahramanlıklar gösteren aktör, bir ırkın mensubu bireyler oldu. Bu düşünceyi olanaklı kılan dinamik, nüfusun keşfiydi.

Nüfus, devletin ana güç ve aynı zamanda güçsüzlük kaynağı olarak görüldüğünden merkezi stratejilerde ele alınma biçiminin iç içe geçmiş çeşitli veçheleri bulunurdu: sağlığı, yaşam koşulları, eğitimi, doğurganlığı, yaşam süresi, ölüm oranları, konut sorunu, göç süreçleri ve bu dinamikleri etkileyecek çevresel koşulları kapsayan nüfusun biyolojik regülasyonu ve kimlik politikaları. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bioiktidar mantığının karakteristiğini de oluşturan, nüfusun medeniliği ve bu cihetle birliği, kimliği ile biyolojik ve tıbbi stratejilerle el alınma süreçleri birlikte işletildi. Nüfusun biyotıbbi biçimde kavranması, kimlik siyasetinden bağımsız değildi. Hatta nüfusun biyolojik süreçleriyle kimlik politikalarının stratejik süreçleri eş güdümlü ve eş zamanlı biçimde gelişti. Nüfusun kimlik süreçleri, biyotıbbi bilgiyle belirlendi. Sosyopolitik kimliklerin tanımlanması, biyoloji bilgisiyle de desteklendi. Söz gelimi kimlik politikalarının ırksal bir çerçeveye bürünmesi, biyoloji biliminin imkân dahilinde kıldığı bilme biçiminden kaynaklandı. İttihat ve Terakki iktidarında İslam/Türk kimliği etrafında başlayıp Cumhuriyet'le ırkçılaştırılan milli/ulusal bünye oluşturmaya yönelik etnografik çalışmalar ve istatistiki verilere dayalı iskân pratiklerini kapsayan nüfus regülasyonları, pozitivist düşünce ve pratiğin nüfusu bilimsel verilerle regüle etme stratejisinin kimlik politikalarıyla örtüştüğü hattı. Veyahut Kürtlerin hastalık veya akıl-olmayan biçiminde kavranması tıbbi ve psikiyatrik bilgiden dolayımlandı. Bu bölümde, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e yönetimselleşen devlet mantığı içinde, sosyopolitik kimliklerin biyolojik bilgiyle eklemlenip ırksal bir çerçeveye bürünmesini tartışacağım.

### 3.5.1. Irkçılık, Millet ve Irklar Savaşı

Foucault düşüncesinde ve bioiktidar kavramında Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi milliyetçi stratejiler ve kimlik politikaları doğrudan yer almasa da bioiktidarı kavramsal olarak üç ayrı metinde, üç tema üzerinden tartışır.<sup>1316</sup> Bioiktidarın doğuş kanallarından biri olarak tartıştığı "ırklar savaşı" (*the war of races*) söylemi, nüfusun milliyetçi stratejiler ve kimlik politikalarıyla regülasyonu tartışmasına en yakını olanı.<sup>1317</sup> Foucault bioiktidar tartışmasının doğuşunu tartıştığı metni boyunca "ırk" (*race*) terimini kullandıysa da Nazizm örneğinde

<sup>1316</sup> Yardımcı, Sibel, "Biyopolitika ve Ölüm", <https://www.e-skop.com/skopbulten/biyopolitika-ve-olum/5421>, (9.8.2019).

<sup>1317</sup> Daha önce yüksek lisans tezim ve tezin ilgili bölümünü makaleleştirdiğim bir yazıda bu konuyu tartıştım, bkz. *Biyo-politika, Özneleş(tir)me ve Milliyetçilik: Kürt Toplumsal Hareketleri*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2011; s. 58-70; "Biyo-politika ve Milliyetçilik: Biyo-politika Üzerinden Milletçilik, Irkçılık ve Faşizmi Düşünmek", *Dipnot*, Sayı 9, 2012, s. 159-171

olduğu gibi milliyetçi ve ırkçı söylemler birbiriyle ilişkili oldu. Nüfusun kimliğinin, biyolojik bir çerçevede sorunsallaştırması ve tarihsel bir söylemin nesnesi olması ırkçılık temasını doğurdu. Foucault ırkçılığı “modern, devletsel, biyolojikleştirici”<sup>1318</sup> bir biçimde tartışır. Nihayetinde ırk savaşı söylemi ve genel olarak ırk kavramı, milliyetçilik ve modern devletlerle birlikte ulusal kimliklerin doğuşunu hazırlayan dinamiklerden oldu. Ulusal nüfusa yönelik politikalar biyoiktidar mantığa göre işlediğine<sup>1319</sup> göre, millet gibi sosyopolitik kimlikler, “modern iktidarın yani, yönetsel mantıkla yönetilen ulus-devletin oluşumunun ve gelişiminin” araçlarından ve işleme biçimlerindedir.<sup>1320</sup> Bu anlamda ırk söylemi, sadece fiziksel özellikleri ifade eden bir şey olmayıp yüzlerce yıllık bir tarihselliğe sahiptir. Ayrıca çıkış döneminde ırk ve ulus sözcükleri birbirinin yerine kullanılırdı. ırk sözcüğü ulus, nüfus ve ırk gibi geniş bir anlam çerçevesinde anlaşılmalı.<sup>1321</sup>

Milliyetçilik ve ırkçılık arasında kökensel bir rabita bulunur. Étienne Balibar, temsil ve pratikleri arasında fark olsa da milliyetçilik ve ırkçılığın birbirini karşılıklı olarak belirleyen bir ilişki içinde olduğunu; milliyetçi söylem ve hareketlerden sürekli olarak ırkçılık çıktığını (tersinin de geçerli olduğunu) söyler. Ona göre “ırkçılık milliyetçiliğin bir ‘dışavurumu’ değil, *milliyetçiliğe bir ektir; daha doğrusu milliyetçiliğe bir iç ektir.*”<sup>1322</sup> ırkçılık, biyolojik veya kültürel olsun, milliyetçilikle her zaman karşılıklı bir ilişki ve geçişkenliğe sahip oldu. İkisi de temel olarak nüfusu hedefleyen ve birer nüfus politikası olduğundan geçişkenlik çok kolaydır. Ayrıca biyoloji, “bir ırk olarak ulus, halkın ırksal olarak homojen olduğu”<sup>1323</sup> fikrine veya bu fikri gerçekleştirmek için nüfusun homojenleştirilmesine yönelir. “Nitekim, yirminci yüzyılın parlamenter demokrasilerinin ne kadar çabuk totaliter devletlere dönüşebildiğini ve bu yüzyıldaki totaliter devletlerin de yine ne kadar çabuk biçimde ve neredeyse hiçbir kesinti yaşanmadan parlamenter demokrasilere dönüşebildiğini anlayabilmemizi mümkün kılan tek

---

<sup>1318</sup> Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, s. 110.

<sup>1319</sup> Kelly, Mark, “ırkçılık, Milliyetçilik ve Biyo-politika: Foucault’nun Toplumu Savunmak Gerekir’i, 2003”, *Conatus*, Sayı: 7, 2007, s. 39.

<sup>1320</sup> Mermertaş, Bahtiyar, *Biyo-politika, Özneleş(tir)me ve Milliyetçilik: Kürt Toplumsal Hareketleri*, s. 59; Mermertaş, Bahtiyar, “Biyo-politika ve Milliyetçilik: Biyo-politika Üzerinden Milletçilik, ırkçılık ve Faşizmi Düşünmek”, s. 159.

<sup>1321</sup> Kelly, Mark, “ırkçılık, Milliyetçilik ve Biyo-politika: Foucault’nun Toplumu Savunmak Gerekir’i, 2003”, s. 42.

<sup>1322</sup> Balibar, Étienne, “ırkçılık ve Milliyetçilik”, Étienne Balibar - Immanuel Wallerstein, *ırk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, Çev. Nazlı Ökten, Metis Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1995, s. 70, 72-73.

<sup>1323</sup> Kelly, Mark, “ırkçılık, Milliyetçilik ve Biyo-politika: Foucault’nun Toplumu Savunmak Gerekir’i, 2003”, s. 40.

şey, biyolojik hayatın ve gereksinimlerinin *siyasal alanın* belirleyici olgusu haline gelmesidir.”<sup>1324</sup>

Çalışma boyunca tartışılan bilhassa Osmanlı dönemindeki Osmanlı İslam/ümme, Türk birliği, baskın ve sistematik bir biyolojik kapsama sahip değildi. Bilhassa Osmanlı döneminde kimlik siyasetlerinin içeriği, biyolojik bir ırkçılıkla belirlenmiyordu. Ziya Gökalp’in milli kimliği biyolojik biçimde kavramamasına benzer biçimde 1917’de “İçtimâiyât Mecmuası” da benzer bir yaklaşıma sahipti: “Nasıl ki fertler bedenî teşkilatlarıyla ölçülürse, milletlerin de ırkî teşkilatlarıyla ölçülebileceği” düşüncesi, yani ırk söylemi “bugün milliyet nokta-i nazarından ırklar felsefesi kabil-i müdafaa değildi.” Milli birlik, (vahdet) ırksal benzerlikler (müşabehet) üzerinden tesis edilmemeliydi. Buna karşın, bu dönemde ırklar söyleminin bilimsel bir çerçevede tarihselleştirildiği görülüyordu. Irk, bilimsel tarihçiliğin söz konusu olması için tarihselleştirilmeliydi. Bu dönemdeki düşünceye göre “tarihçiler muhakemelerini ırka istinad” etmeliydi.<sup>1325</sup> Irk ve millet söylemi ve bunların birbiriyle ilişkisi mütemadiyen konuşulan konulardandı. Tarihsel söylemin esas nesnesi ırklardı ve ırkın biyolojik bazı fark ve güçlerinin olduğuna dair bilimsel bilgi yaygın biçimde kabul gördü. Bu durum, Cumhuriyet’in kurulmasıyla Türk kavramının içeriğinin biyolojik ve ırksal bir çerçevede tanımlanmasına zemin hazırlayacaktı.

Ahmet Yıldız, Cumhuriyet dönemindeki milliyetçilik anlayışının, ırkçılığı sistematik bir devlet pratiği ve söylemi olarak benimsemese de söz konusu milliyetçiliğin “güçlü bir ırkî/etnik” renge sahip olduğunu, dünyadaki ve Türkiye’deki ırkçı epistemenin ve bizzat Kemalist milliyetçiliğin içsel özelliklerinin etkisiyle “münferit de olsa ırkçı boyutlar” barındırdığını söyler. Medeni Batı karşısındaki genel bir “kompleks” ve olumsuz Türk algısına karşı medeniyetçi refleksle sistematik olmayan bir “defansif ırkçılık” oluştuğunu ve bunun da ırk fenomenini milli kimliğin asli bir unsuru yaptığını, bilhassa 1930’larda devlet politikalarının dünyada yükselen ırkçılık akımından etkilendiğini söyler.<sup>1326</sup> Nazan Maksudyan, Cumhuriyet’in kuruluş döneminde milli kimlik ve birliğin inşasında, dünyada da aynı dönemlerde yaşandığı üzere, ırkçı temaların yoğun kullanıldığını söyler. Irkın millet inşasında önem kazanmasının nedeni, bilimsel bakış ve metodolojiyle belirlenen ırkçı düşüncenin rical ve aydınlar arasında

---

<sup>1324</sup> Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2013, s. 146.

<sup>1325</sup> Necmeddin Sâdık, “Lamarck Nazariyesi ve Antropolojisi: İrsiyet ve Irk”, s. 166-167.

<sup>1326</sup> Yıldız, Ahmet, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-seküler Sınırları (1919-1938)*, s. 156, 182, 228.

pozitivist ve sosyal Darwinist düşünceyle uyumlu olmasıydı.<sup>1327</sup> Nihayetinde “Hitler’in ırkçılığı sosyal Darwinciliğin rasyonelliği üzerinde kurulmuştu”<sup>1328</sup> ve bütün dünyada bu rasyonellik evrensel bir hakikat/normallik olarak kavranıyordu. Maksudyan’a göre antropoloji disiplinin bilimsel desteğiyle ırkçı bir söylem, erken dönem Türk milliyetçiliğini şekillendirdi.<sup>1329</sup> Asım Karaömerlioğlu’na göre erken Cumhuriyet döneminde devlet formasyonu ve ideolojisinde ırkçı öğeler bulunurdu. Bu dönemde Türk ırkı biyolojik ve antropolojik çalışmaların merkezi nesnelere dönüştü ve ırk kan bağı üzerinden sorunsallaştırıldı.<sup>1330</sup>

Zafer Toprak, “Kürtler Turani bir kavimdir” gibi söylemleri hatırlatarak, Cumhuriyet’in temel kaygısının “asimilasyon” değil de “entegrasyon” olduğunu söyler. Bu cihetle “Cumhuriyet’in ‘ırk’ sorunsalı ‘dışlayıcı’ değil, ‘kapsayıcı’ idi. Kürtler de Türkler gibi Turanî idiler.” Toprak’a göre Cumhuriyet’in medenileştirici söylem ve pratiği, temel olarak asayiş ekseniyleydi. Toprak, Cumhuriyet’in etnik kaygısının olmadığını, zira Türkiye’de ırk sözcüğünün iki dünya savaşı arasında etnik bir içeriğe sahip olmadığını iddia eder. Toprak’a göre Osmanlı’da, millet kavramının cemaat anlamı nedeniyle, Türk milleti kavramı hiç kullanılmadı ve etnisite (veya etnik) kavramına tekabül edecek sözcük bulunmadığı için de ırk sözcüğü yaygın biçimde kullanıldı. Toprak, ırk sözcüğünün yaygın kullanımına ve Cumhuriyet düşüncesinde antropolojik ve arkeolojik ırk söylemine rağmen bu dönemdeki ırkçılığın etnik bir içerik taşımadığını söyler.<sup>1331</sup>

Dersim Harekâtı, Cumhuriyet hükümetinin “uygarlaştırma görevi”nin son halkasını oluşturuyordu. Cumhuriyet’in “Doğu Sorunu” ve uygarlık projesi kuşkusuz “uygarlaştırma görevi” söyleminin doğuşundaki sömürgeci anlayıştan köklü bir biçimde farklıydı. Kapitalizmin yeni filizlendiği bir ülkede sömürgeci bir anlayışın yeşermesi olanaksızdı. Sorun “feodal” diye nitelendirilebilecek ve yüzyıllardan beri sürgit devam eden yöre içi sömürü mekanizmasına son vermektir. Aşiret tahakkümü sona erdirilmeli, birey devlete karşı sorumluluk üstlenmeliydi. Bu koşullar altında “asimilasyon” ile “entegrasyon”u ayırt etmek son derece güçtü. “Asimilasyon” vurgulandığı takdirde tüm ulus-devletlerin inşası “asimilasyon” olarak vurgulanabilirdi. (...) Cumhuriyet’in ana beklentisi bireyin aşiretle, ağayla, şeyhle, şihla, seyitle olan bağı koparmak, bireyin doğrudan devletle bağı kurmaktır. Bu bağlamda Cumhuriyet’in “ırk” sorunsalı “dışlayıcı” değil, “kapsayıcı”

---

<sup>1327</sup> Maksudyan, Nazan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin ırkçı Çehresi (1925-1939)*, s. 9.

<sup>1328</sup> Veyne, Paul, *Foucault, Düşüncesi, Kişiliği*, s. 29.

<sup>1329</sup> Maksudyan, Nazan, “The Turkish Review of Anthropology and the Racist Face of Turkish Nationalism”, *Cultural Dynamics*, 17 (3), 2005, s. 293.

<sup>1330</sup> Karaömerlioğlu, Asım, *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem*, s. 71.

<sup>1331</sup> Toprak, Zafer, “Antropolojik ırk sorunu ve Dersim’de ‘Uygarlaştırıcı Misyon’”, *Toplumsal Tarih*, Sayı 202, 2010, s. 64, 67.



idi. Hâkim söyleme göre son kertede Kürtler de Türkler gibi Turani idiler; Orta Asya'dan göçmüşlerdi. Her iki kavim de brakisefaldi.<sup>1332</sup>

Evvela Kürtlerin Turani bir kavim ve brakisefal olduğunu söylemek doğrudan doğruya ırkçılıktı. Bunun yanında “uygarlaştırma görevi” sömürgeci mantık ve pratiğe içkindir. Uygarlaştırıcı mantık, kendi edimine medenileştirme ve nesnesine vahşilik/barbarlık (Dersimliler için ayrıca hayvan, zararlı ot, hastalık) atfederek işledi. Dönemin Dersim’ini sadece “feodal”, “aşiretle, ağayla, şeyhle, şihla, seyitle olan bağ” üzerinden düşünmek, görmek ve tasavvur etmek modernist, sömürgeci ve medenileştirme mantığının ürünüdür. Toprak, “uygarlaştırma görevi”nin sömürge mirası bir pratik ve söylem olduğunu ama erken Cumhuriyet döneminde kapitalist kapasite göz önüne alındığında Dersim Harekatı’nın farklı bir müdahale olduğunu iddia eder. Fakat kapitalizmin oluşması ve işlemesi, ırkçı söylemin de içinde olduğu iktidar rasyonalitesinin dönüşmesine bağlıdır. Kapitalizmi kuran ve devamını sağlayan dinamik, birey ve nüfusun kapitalist ilişkilere entegrasyonu ve bu ilişkiler içerisinde regülasyonudur. Bireylerin denetlenmesini sağlayan ve nüfusun düzenlenmesini kapsayan iktidar teknolojilerinin keşfi, kapitalizmin koşuluydu.<sup>1333</sup> Yani kapitalizm neden değil sonuçtur. Somut olarak Türkiye örneğini düşündüğümüzde de nüfusun hacimlice bir bölümü aşiret ve göçebe haldeyken, vergi vermeye ve zorunlu askerliğe uzakken, modern devlet stratejilerinin erişimi dışındayken, kapitalist işgücü piyasasının içinde değilken ve tüketim alışkanlıkları kapitalist piyasanın dışında konumlanmıyorken Türkiye’de kapitalizmin gelişmesi hayli zordu. Yani, iktidar rasyonalitesi değiştiği ve bu rasyonaliteyle birey ve nüfus düzenlenebildiği için kapitalizm ve kapitalist ilişkiler tesis edilebildi.

Toprak’tan farklı olarak Osmanlı’dan Cumhuriyet’e ırkçılık anlayışının bilimsel bir ırkçılıktan mülhem ve “etnisist” olduğunu iddia ediyorum. Bu etnisist anlayışın da esas olarak, devletin güvenliğini hedeflemiş biyopolitik bir rasyonaliteyle ilişkili olduğunu söylüyorum. Cumhuriyet’in ırkçı söyleminin temel ereği devletin bekası olduğundan, nüfusun nizam ve asayişini sağlayan bütünleşmesi araçsaldı. Haliyle ırkçı söylem, nüfusun bütünleşmesi ve devletin projelerine sadakatini sağlamaya yönelik bir düzenektir. Cumhuriyet’in ırkçı söylem ve pratiğini, asimilasyonist veya entegrasyonist bir ayrıma tabi tutmanın da ırkı verili, doğal ve tarihsel bir kategori olarak kavrayan bir düşünce olduğunu ileri sürüyorum. Herhangi bir ırk

---

<sup>1332</sup> Toprak, Zafer, *Darwin’den Dersim’e Cumhuriyet ve Antropoloji*, s. 578-579.

<sup>1333</sup> Foucault, Michel, “İktidarın Halkaları”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev., Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 149-152.

iddiasının, Cumhuriyet döneminde altmış beş bin insan kafatasının ölçme deneyiminde de görüldüğü üzere, biyolojik, antropolojik ve arkeolojik kanıtlarla ispatlanamadığı görüldü. Bu da bizi Cumhuriyet'in neden hem asimilasyonist hem de entegrasyonist olduğuna getiriyor. Asimilasyonist olmak zorunda, zira Kürtler haricinde Türklüğü sorgulanan Yörükler, Türkmenler, Aleviler gibi grupları da kapsayan toplumsal alan homojen değildi. Bu cihetle Cumhuriyet'in ırkçı söyleminin entegrasyonist olmasının nedeni de tam da nüfusun bu heterojenliği idi. Ayrıca uzun yıllar süren savaşlardan sonra restore edilen devletin nüfus ihtiyacı, içeride kalan nüfusun hem asimilasyonist hem de entegrasyonist stratejilerle düzenlenmesini gerektiriyordu. Dolayısıyla uygarlaştırma misyonu, nüfusun nizam ve asayişini tesis etmeye ve devletin bekasına yönelse de ırkçı bir bilgiyle, ırkçı düzenekleri işletti. Bu iddialarımı daha açmak için Foucault'nun ırklar savaşı ve devlet ırkçılığı (*the state racism*) tartışmasını açmam gerekiyor.

Foucault, iktidarın bir sözleşmeyle devredilebilir görülmesine ve elden ele geçebilen bir tür meta biçiminde kavranmasına karşı çıkar. Siyaseti savaşın başka şekillerde sürdürülmesi olarak düşünen ve iktidar analizinin tarihselliğini savaş olgusunda bulan Foucault, iktidarın temelini savaş olduğunu söyler. Düzenli orduların kurulması, şiddet araçları ve pratiklerinin sivil toplum alanından devlet ve orduda konsolide olmasıyla birlikte, orduların disiplinler şeması toplumsal alana uygulanmaya başlandı. Foucault modern döneme bu geçiş sürecinde, Antik Yunan ve Roma'dan devralınan söylemden farklı olarak, toplum üzerine bir tarihsel-siyasal söylem belirdiğini söyler. Bu tarihsel-siyasal söylem, çatışma ve savaş modeli, süreğen bir toplumsal ilişki olarak bütün iktidar ilişki ve kurumlarını savaş üzerinden sorunsallaştıran bir söylemdi. Bu söylem, 17. yüzyılda ırk savaşı söyleminin doğmasına zemin olarak, siyasal söylemin bütününe yayıldı. Antik Yunan ve Roma'dan itibaren geçerli olan felsefi-hukuki söylemde ve Batı bilincinde olmadığı üzere Frenk, Galya, Kelt gibi ırklar tarihselleştirildi, siyasetten felsefeye ve tarihe bütün alanlara yayıldı. Irk savaşı söylemi, ırkı esas aldı ve verili olarak ele aldığı ırkı diğer ırklarla süreklileşmiş bir savaş halinde kavradı. 19. yüzyılla birlikte biyolojik bilginin devletleşmesiyle ırk savaşı söylemini zemin alan, biyolojik anlamda bir savaşa referans olan yeni ırkçılık doğdu. Yeni problem toplumsal beden içinde istenmeyen yabancılar, biyolojik ve ruhsal sapkınlardı. Böylelikle devletin işlevi, toplumsal bedeni bu tarz hasta, sapkın ve anormal unsurlardan kurtarmak oldu. 19. yüzyılda doğan yeni biyolojik ırkçılık, ırk saflaşmasını zemin aldığı anda 20. yüzyıl başlarında devlet ırkçılığının belirmesine zemin oldu. Toplumu yönetme tekniklerinden biri olarak ırkçılık, biyoiktidarla devlet mekanizmalarına

dahil olarak, yaşatma ve yaşam güçlerini çoğaltma üzerine bina olan bir iktidarın nüfusun bu dünyadaki selameti için bir grubun öldürülmesine (veya ölüme bırakılmasına) imkân veren söylem ve pratiğini oluşturdu.

### 3.5.2. İktidarın Temeli ve İşleme Biçimi Olarak Savaş

18. yüzyılda insan bedeninin ve nüfusun siyasal alana dahil olması ve insan soyunun devamını temin etmeye yönelik yönetim mantığı, modern ırkçılıkla ilişkili olarak devlet ırkçılığı bağlantısını doğurdu. Foucault biyoiktidarı 19. yüzyıldan sonra artan sayıdaki faşist, sosyalist ve kapitalist ırkçı devletlerin nedeni ve ırkçılığı ise devletlerin gerçekleştirdiği katliam, soykırım ve şiddet pratiklerinin koşulu, bilgi biçimi ve meşrulaştırıcı saflaştırma söyleminin zemini olarak düşünür. Foucault'ya göre ırkçı söylemin çıkışı, Avrupa devletlerinin sömürgeciliğinden değil kendi sınırları içerisindeki sömürgeleştirme sürecinden doğdu. Yani ırkçılık, yabancı veya öteki ırklarla karşılaşmadan değil bizzat Avrupa'nın kendi toplumsal bünyesinde gerçekleşen kutuplaşma (*bifurcation*) ve ayrımla belirdi. Foucault'ya göre, soybilimsel olarak, 19. yüzyıldaki millet, ırk ve sınıf söylemleri ve ayrıca Nazizm, 17. yüzyılda zuhur eden, süreklileşmiş savaş ve ırklar savaşının farklı formlarıydı.<sup>1334</sup>

Benedict Anderson da benzer şekilde ırkçılığın dıştaki/öteki halklarla karşılaşmadan değil, Avrupa devletlerinin kendi toplumları içindeki ayrımdan ve "aristokratik etimolojiden" çıktığını söyler. Anderson'ın Foucault ile farklılaştığı nokta ise ırkçılığın, 17. yüzyıldaki ırklar söyleminden değil, sınıftan (*class*) türediğine inanmasıdır. Anderson, ırkçılığın milliyetçilikten değil, yöneticilerin kutsal kan, aristokratlar içi "üreme" gibi sınıf söyleminden çıktığını söyler.<sup>1335</sup> Buna göre yönetici sınıf toprak aristokrasisinden devraldığı üzere, üstün olduğu fikrine dayanarak statüye çok duyarlıydı. Sonrasında, statüye dayalı ırksal üstünlük kavramı genişletilerek bir halkı kapsayacak biçimde yayıldı.<sup>1336</sup> Buna iddiaya karşın Foucault, sınıf söyleminin köken olarak ırklar savaş söyleminden çıktığını söyler.<sup>1337</sup>

---

<sup>1334</sup> Stoler, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham and London, 1995, s. 60; Elden, Stuart, "The War of Races and the Constitution of the State: Foucault's 'Il Faut Défendre La Société' And the Politics of Calculation", *Boundary 2*, 2002, 29 (1), s. 132.

<sup>1335</sup> Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, s. 167-168; Stoler, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, s. 30.

<sup>1336</sup> Moore, Jr. Barrington, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soyulun ve Köylünün Rolü*; Çev. Şirin Tekeli - Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 2012, s. 506.

<sup>1337</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 60, 80; Elden, Stuart, "The War of Races and the Constitution of the State: Foucault's 'Il Faut Défendre La Société' And the Politics of Calculation", s. 148.

19. yüzyılda Osmanlı'da da nüfusun keşfi ve nüfusun sosyal, politik ve kültürel bir kimlik etrafında çerçeveleme düşüncesiyle birlikte çağdaş bir tarih yazımı doğmaya başladı. Avrupa'dakine benzer biçimde tarih eğitimi, tarihsel söylem ve toplumsal hafızaya ulusal bir tarihsel anlatının yansıtılması, uluslaşma süreçlerindeki belirleyici düzeneklerdendi. Bu süreçte tarihin akademik ve bilimsel bir disiplin olmaya başlaması ve bir tür uzmanlık bilgisine sahip tarihçilerin çıkması da etkiliydi. 1757'den itibaren Almanya ve Fransa'daki üniversitelerde tarih öğretilmeye başlandı. Nitekim ulusu tarihsel anlatının merkezine yerleştiren ve tarihi ulusal bir inşa üzerinden formüle eden ilk bilimsel çalışmalar Almanya ve Fransa görüldü. Bilhassa Cumhuriyet dönemindeki tarih düşüncesi Alman ve Fransız romantik, idealist ve pozitivist tarih kurgusunun bir transkripsiyonuydu. Ulus devlet inşasının başladığı Cumhuriyet'le birlikte tarih, yeniden yazılmaya ve tarihsel anlatının merkezi öznesi Türkler olmaya başladı.<sup>1338</sup>

17. yüzyıldaki geleneksel ırkçılık, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra biyolojik, türler arasında ve tür içinde seçilime, sosyal Darwinist ve öjenist ırkçılığa evrilecekti.<sup>1339</sup> Siyasi iktidarın tarihsel analizini savaş üzerinden tartışan Foucault, savaş ve ırk problemini birlikte düşünür. Savaşı "siyasal iktidarın temeli" ve "iktidarın işleyişinin tarihsel ilkesi" olarak ele alan<sup>1340</sup> Foucault, Marksist anlayışın ekonomik ilişkileri ve bu ilişkilerin sürdürülmesini temin eden bir mekanizma olarak iktidar mefhumuna; üretim güçlerinin ele geçirilmesi ve yeni egemenlik formu olarak işçi sınıfının egemenliğiyle iktidarın "negatif" yönünün değiştirilebileceğini savunan kavrayışına itiraz eder. Foucault'ya göre iktidarı, ekonomik ilişkileri kapsayan ve bu ilişkilerin koşulu olan bir ağ gibi düşünmek gerekir. Foucault'ya göre iktidar yaklaşımında iki temadan ilki, iktidarı temel olarak bir bastırma (*repression*) şeklinde gören ve iktidarın doğayı, içgüdüyü, sınıfı, bireyleri bastırdığını savunan yaklaşımdır.<sup>1341</sup> Foucault, iktidar analizinde bastırma veya baskı kavramlarının, toplumsal ve bireysel bedende işleyen ilişkilerin çok boyutluluğunu ve karmaşıklığını kavramak ve açıklamakta yetersiz olduğunu düşünür.<sup>1342</sup> Foucault için iktidar, üretken ve pozitif olup öznelerin muhtemel

---

<sup>1338</sup> Erganlı, Büşra, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s. 22-24.

<sup>1339</sup> Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, s. 94.

<sup>1340</sup> Nigro, Roberto, "Nietzscheci Komünist": Foucault'nun Marx Deneyimi", *Marx & Foucault Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler*, Der. Christian Laval - Luca Paltrinieri - Ferhat Taylan, Çev. İsmet Birkan, İletişim Yay., İstanbul, 2020, s. 107-108.

<sup>1341</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 14-15.

<sup>1342</sup> Nigro, Roberto, "Nietzscheci Komünist": Foucault'nun Marx Deneyimi", s. 109.

davranışlarının imkân alanında stratejik bir işlem ve “mümkün eylemler[i] üzerinde işleyen bir eylemler kümesidir.”<sup>1343</sup>

İkincisi yaklaşım ise iktidarı mücadele, çatışma ve savaş olgularıyla açıklar ve temel olarak da iktidarı, başka araçlarla sürdürülen savaş olarak kavrar. Yani, savaşı siyasetin başka araçlarla sürdürülmesi olarak gören Clausewitz'in yaklaşımını tersine çeviren Foucault, siyaseti savaşın başka şekillerde sürdürülmesi olarak tanımlar. Savaşın başka biçimlerde sürdürülmesi olarak siyaset, üç anlama gelir. İlki, iktidar ilişkileri işlev gördükleri toplumlarda, temel olarak, verili bir tarihsel anda savaş içinde ve savaş aracılığıyla kurulur. Siyasal iktidar, sivil toplumda savaşa bir son vermeye ve barışı tesis etmeye çalıştığı anda savaşın etkilerini gidermek ya da son çatışmada belirginleşen eşitsizliği sonlandırmak için değil, sürekli bir şekilde, güç ilişkilerini kurumlara, ekonomik eşitsizliklere, dile ve hatta bireylerin bedenlerine bir tür sessiz savaş kullanarak yeniden kaydetmeye, kazımaya çalışır. Böylelikle siyaset, savaşta belirginleşen güç eşitsizliğini onaylama ve yeniden üretme aracı olur. Clausewitz'in yaklaşımının tersine çevrilmesinin ikinci anlamı, “sivil barış” döneminde siyasal mücadeleler, iktidar için ya da iktidarla çarpışmalar ve siyasal bir sistem içinde iktidar ilişkilerini düzenleyen uygulamalar (dengenin değişmesi, tersine çevrilmesi), sürekli bir savaş olarak düşünülmeli ve ayrıca savaşın tek tek bölümleri, fragmanları ve yer değiştirmeleri olarak yorumlanmalı. Clausewitz'in aforizmasının tersine çevrilmesinin üçüncü anlamı ise nihai kararın, sadece savaştan veya silahların nihai karar verici olacağı bir durumdan gelmesini ifade ediyor.<sup>1344</sup>

Modern düşüncede iç savaş bir anomali, sistemsel bir bozulma, teorik ve politik bir norm-dışılık hali gibi görülür. Buna karşın Foucault, iç savaş halinin herkesin herkesle savaşı olmadığını, kolektif öğelerin karşılaşması biçiminde cereyan ettiğini söyler. Ona göre iç savaş, iktidarı mesken tutar ve tüm iktidar sahnesinde sergilenen bir oyundur. İktidarın herhangi bir uygulanışı bir iç savaş formu olduğu için iktidarın iç savaşı ortadan kaldırmak bir yana yürüttüğünü ve sürdürdüğünü söyler.<sup>1345</sup> Foucault'ya göre “savaş, insanların etkinliğinin öteki yüzü değildir. Savaş, belli bir anda, politikanın belirlediği ve askerliğin temel ve kurucu bir ögesi olduğu birtakım araçların uygulamaya konulmasıdır.”<sup>1346</sup> Savaş, devletlerin doğuşunu hazırladığı gibi adalet, barış ve yasa da muharebelerin ürünüdür. Dolayısıyla toplum, yasa ve

---

<sup>1343</sup> Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 74.

<sup>1344</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 15-16.

<sup>1345</sup> Nigro, Roberto, “Nietzscheci Komünist”: Foucault'nun Marx Deneyimi”, s. 100-101.

<sup>1346</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 267.

devlet, doğal mekanizmalarla inşa edilmedi; tam olarak savaşlar, fetihler ve zaferlerin sonucunda doğdu. Düzen ve kurumlar bir tür toplumsal uzlaşmayla kurulmadığı için bunların altındaki savaş, bütün bir iktidar mekanizmaları boyunca devam eder. Düzen ve kurumların altındaki itici güç savaştır ve barış olgusu altında da savaş varlığını devam ettirir. Böylelikle barış bir tür gizli ve/veya şifreli savaştır.<sup>1347</sup>

Savaş ve çatışma, toplumsalı kuran ve belirleyen bir çerçevedir. Lemke de Foucault'nun "Toplumun Savunmak Gerekir" kitabına dayanarak toplumun, kriz ve çelişkilere rağmen veya tam da onlar vasıtasıyla kurulduğunu söyler.<sup>1348</sup> Georg Simmel, insanlar arasındaki eşitliğin imkânsız olduğuna inanıp "toplum[u] eşitsiz unsurlardan oluşan bir yapı"<sup>1349</sup> olarak görür. Elias göre de merkezi işlevin gücü, toplumun çeşitli grupları arasındaki antagonizmaların şiddetiyle bağlantılıdır.<sup>1350</sup> Simmel'den hareketle Bauman, tüm toplumsallaşma biçimlerinin temeli ve arketipi olarak dostluk ve düşmanlığı görür. Dostluk ve düşmanlık, toplumsallaşmayı olası kılan çatı, toplumsallaşmanın iki koordinatlı matrisidir.<sup>1351</sup> Simmel'e göre toplumsal çatışmalar, imhayı amaçlamadığında, birleştirici bir unsurdur. Küçük de olsa şiddete konan bir sınır durumunda, toplumsallaştırıcı bir etkenin söz konusu olabileceğine inanır.<sup>1352</sup> Max Weber de neredeyse tüm sosyalizasyonların temelini, fiziksel ya da psişik "cebir" olduğu söylemektedir.<sup>1353</sup> Weber, "şiddetin meşru kullanımını" tekelinde tutan bir topluluk" olarak tarif ettiği devleti, belli bir arazi üstünde meşru şiddet kullanma tekelini elinde bulunduran insan topluluğu olarak düşünür. Dolayısıyla tüm siyasal kurumlar gibi devlet de insanın insana, şiddet aracılığıyla desteklenen bir egemenlik ilişkisidir.<sup>1354</sup> Simmel "antagonizma kendi başına toplumsallaşma üretmese de toplumsallaşmada hemen her zaman mevcut olan bir sosyolojik unsur" olduğunu düşünür ve antagonizmanın "oynadığı rol sonsuzca, yani bütün yöndeş/uyumlu unsurları bastırma noktasına kadar artabil[ebileceğine]" inanır.<sup>1355</sup>

---

<sup>1347</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 50-51; Foucault, Michel, *Toplumun Savunmak Gerekir: Collège de France Dersleri, 1975-1976*, s. 62.

<sup>1348</sup> Lemke, Thomas, *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, s. 312.

<sup>1349</sup> Simmel, Georg, *Bireysellik ve Kültür*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2009, s. 43.

<sup>1350</sup> Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci Cilt 2: Sosyo-oluşumsal ve Psiko-oluşumsal İncelemeler / Toplumun Değişimleri Bir Uygarlaşma Teorisi için Taslak*, s. 281.

<sup>1351</sup> Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 76.

<sup>1352</sup> Simmel, Georg, *Bireysellik ve Kültür*, s. 96.

<sup>1353</sup> Bozarlan, Hamit, *Lüks ve Şiddet: İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*, Çev. Melike Işık Durmaz, İletişim Yay., İstanbul, 2016, s. 77.

<sup>1354</sup> Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İletişim Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2003, s. 132-133, 425.

<sup>1355</sup> Simmel, Georg, *Bireysellik ve Kültür*, s. 96.

Haliyle toplumsal bünye hem hiyerarşik bir düzen piramidinden hem de ahenkli ve üniter bir organizmadan meydana gelmez. Birbirinden hayli farklı ve çatışma içinde olan iki ayrı gruptan oluşur. Toplumsal bünyeyi inşa eden ve devleti şekillendiren iki grup arasındaki çatışmalı ilişki, daimî bir savaş (*warfare*) ve mücadele halidir. Bu durumda devlet, toplumu bölen iki grup arasında devam eden savaşın görünüşte barışçıl sürdürülmesidir.<sup>1356</sup> İktidar, toplumsal ilişkiler içinde simetrisizlik barındırır ve tam da bundan beslenir. Sosyal ilişkilerde bir tür “karşılıklılık” üzerine kurulsaydı, toplumsal denge kendiliğinden kurulur ve iktidarın tesis edilmesi söz konusu olmazdı. Kişi ve sosyal gruplar arasındaki ilişkilerin çatışmasız olması imkânsız bir durumdur. Bu durumda eşitsizlik ve çatışma, iktidarın ortaya çıkma ve devamını mümkün kılan koşuldur.<sup>1357</sup>

Buna karşın Hobbes’a göre “insan doğuştan eşittir. Doğa, insanları, bedensel ve zihinsel yetenekleri bakımından öyle eşit yaratmıştır.” Hobbes, güvencesizliğin savaşa neden olduğunu düşünür. Başkalarına olan güvensizliğin sonlanabilmesi için “hepsini korkutmaya yeterli bir güç” olması gerekir. “*Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halinde*” bulunur. “İnsanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır.”<sup>1358</sup> Foucault’ya göre Hobbes’un bu tartışması, yani herkesin herkese karşı olduğu doğal (*primitive*) savaş, eşitlikten doğar. Savaş, insanlar arasında farklılık az veyahut hiç olmadığı zamanda ortaya çıkar. Eğer insanlar arasında büyük ve görünür doğal farklılıklar olsaydı savaş aniden dururdu. Farklılıklar, barışı sağlayan temel koşullardandır; zira güç ilişkileri ve asimetrisi, sürmesini engelleyecek muhtemel bir savaş tarafından en başından kurulurdu. Yani insanlar arasında kapanamayacak farklılıklar ve asimetri, güç dengesizliği oluşturduğundan, savaşı durduran bir etkiye sahiptir. Hobbes’un doğal savaş durumunda karşılaşma, çarpışma, savaş, muharebe gibi fiziksel şiddet yoktur. Söz konusu olan taktikler, stratejiler, hilelerdir. Yani Hobbes’un savaş durumu vahşi bir şiddet ortamı değildir. Savaş durumunu belirleyen, doğal olarak eşit rakipler arasındaki bir tür sonsuz diplomasıdır. İnsanlar savaşta değil, Hobbes’un spesifik olarak savaş durumu diye adlandırdığı bu durumun içindedir.<sup>1359</sup>

---

<sup>1356</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 88.

<sup>1357</sup> Balandier, Georges, *Siyasal Antropoloji*, Çev. Devrim Çetinkasap, İş Bankası Yay., İstanbul, 2010. s. 96.

<sup>1358</sup> Hobbes, Thomas, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yay., 6. Basım, İstanbul, 2007, s. 92, 93, 94.

<sup>1359</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 90-92.

### 3.5.3. Tarihsel-Siyasal Söylemde İrkin Doğuşu

Siyaset ve savaş arasındaki ilişkinin bir boyutu da siyasetin toplumsal düzensizliği önleme aracı olarak askeri modeli kullanmasıdır. 18. yüzyıldaki büyük devletlerin ordusu, iç barış garantörü olarak görmesinin nedeni, ordunun fiziksel gücünden değil, toplumsal bedene şemalarını yansıtma işlevine sahip bir bilgi bütünü ve teknik olmasındandır.<sup>1360</sup> Foucault'ya göre bir strateji olarak siyaset-savaş yanında ordu-siyaset dizisi de yeni bir taktik oldu. Düşünce tarihçileri, ideal bir toplum tahayyülünü genelde 18. yüzyıldaki düşünörlere ve hukukçulara (*jurists*) atfetme eğilimindedir fakat bu yüzyılda ayrıca toplumun askeri bir tahayyülü de bulunurdu.<sup>1361</sup> 18. yüzyılın başlarında yönetim sistemleri, toplumun tutumunu (*conduct*) hedeflediğinde insanların ordu ve savaşla kurduğu ilişki de değişti. Öncesinde orduda savaşçı olmak, soyluların gönüllü biçimde yaptığı bir meslekti. Fakat diğer toplumsal gruplar arasında askere alma dönemlerinde direnişler ve firarlar yaygın bir şekilde görülürdü. 17. ve 18. yüzyıl ordularında da firarlar yaygındı ancak savaş, yurttaşların tümü için bir meslek ve hatta bir tür yasa olmaktan çıkıp kamusal bir bilincin gözetiminde ve bir disiplin çerçevesinde politik ve ahlaki tutum olmaya başladığında askerlik bir kader veya meslek olmaktan çıkıp bir tutum haline geldi. Artık firar ve “silah taşımamanın bu reddi, ahlaki bir tutum ya da karşı tutum olarak, yurttaşlık eğitiminin reddi olarak, toplumsal değerlerin, ulus ve ulusun selametiyle kurulması zorunlu olduğu düşünölen bir bağın, bu ulus içerisinde o anda işlemekte olan politik sistemin, kişinin başkalarının ya da kendisinin ölümüyle kurduğu ilişkinin reddi olarak görül[dü].”<sup>1362</sup>

---

<sup>1360</sup> Ordular, disiplinin keşfedildiği ve geliştiği yerd. Bunu mümkün kılan, görece hızlı ateş eden tüfeğin icadıydı. Bu icatla birlikte asker, yeri başkası tarafından doldurulabilir olmaktan ve topun hedef aldığı veya bu topu kullanma donanımına sahip birey kategorisinden sıyrıldı. Artık askeri iyi bir savaşçı yapan, başarılı bir şekilde ateş etmesiydi. Bu da acemi eğitimini ve birliğindeki diğer askerle birlikte eş güdümlü olarak hareket etmeyi bilmesini gerekli kıldı. Bu bilgiler askeri daha becerikli bir hale getirdiğinden, askerleri değerli kıldı. Asker değerlendirildiçe daha çok korunması zorunlu oldu. Askeri korumak için muharebelerde hayatını kurtarmasını sağlayacak teknikleri öğrenmesi daha da gerekli oldu. Askerin öğreneceği teknik arttıkça acemilik eğitimi de uzadı ve böylelikle, paralel olarak, değeri daha da arttı. Kısa bir sürede bu askeri talim tekniklerinde, çoğu vaktini eğitimle geçiren Prusya ordusunda, bir tür atılımla karşılaşıldı. Prusya ordusu ve disiplin modeli, diğer disiplin yapılarına model olan, askeri disiplinin yüksek yoğunluğu ve yetkiliğiydi. Ordu disiplininden sonra, disipline edici teknolojilerin ortaya çıktığı bir diğer nokta eğitim oldu. Bireyleri çoğulluk içinde bireyselleştiren bu yöntem kolejlerde, ardından ilkokullarda ortaya çıktı. Ordu ve okul yapısında gerçekleşen bu dönüşüm 19. yüzyıl boyunca atölyelere de taşıdı. Hedefi insanların bedeni ve davranışları olan ve Foucault'nun iktidarın bireyselleştirici tekniği olarak işaret ettiği teknoloji, bir tür siyasi anatomidir. Bu “anatomo-siyaset” (*anatomo-pohtics*) modelinde söz konusu olan, bireyleri anatomikleştirmeyi hedefleyen bir anatomi olmasıdır (Foucault, “İktidarın Halkaları”, s. 150-151). Yaşam üzerine bu iktidarın, belli başlı gelişim biçiminde ilk kutup olan anatomo-siyaset, ilk oluşanı olup bedeni bir makine olarak merkez alır. İnsan bedeninin anatomo-politikası olan bu teknoloji beden terbiyesi, bedeni yetenekli kılınması ve artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, ekonomik denetim sistemiyle bütünleştirilmesini sağlayan disiplinleri şekillendiren iktidar yöntemiyle sağlanır (Foucault, Cinselliğin Tarihi, s. 102).

<sup>1361</sup> Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu: Gözetleme ve Cezalandırma*, s. 251-252.

<sup>1362</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 175-176.



Ortaçağ'dan modern çağın eşiğine kadar devletlerin büyümesi ve gelişimi boyunca, gözle görülür bir şekilde değişim geçiren savaş pratikleri ve kurumları ilk olarak merkezî iktidarın elinde toplandı ve kademeli olarak sadece devletin savaşı ve savaş araçlarını kontrol edebileceği bir yapı tesis edildi. Böylelikle devlet, savaş üzerinde bir tekel oldu.<sup>1363</sup> Şiddet araçlarındaki tekelleşmeyle sosyal yapıdan, insanlar ve gruplar arası ilişkiden özel (*private*) savaş yapabilme kapasitesi, araçları ve meşruiyeti söküldü. Sivil alanda savaş edimi ve imkânın sökülmesiyle savaş, dikkatli bir şekilde tanımlanmış ve kontrol edilmiş teknik ve profesyonel bir aygıt olarak kurulan ordunun ayrıcalığı oldu. Savaşlar, savaş pratikleri ve kurumları devletlerde merkezileşince, savaş devletler arasında bir ilişkiye dönüştü. Bu olduğunda yeni ve farklı bir söylem belirdi. O vakte kadar konuşula gelen felsefi-hukuki (*philosophico-juridical*) söylemden farklı olarak toplum üzerine ilk tarihsel-siyasal (*historico-political*) söylem doğdu. Önceki felsefi-hukuki söylemde toplum yoktu. Bir karşı tarih olarak ortaya çıkan tarihsel-siyasal söylem ayrıca, kalıcı toplumsal ilişki olarak anlaşılan, tüm iktidar ilişkileri ve kurumlarını köklü bir şekilde temel alan savaş üzerine bir söylemdi. Bu söylem, 16. yüzyılda din ve iç savaşların nihayete ermesinde ve İngiltere'deki burjuva devrimi sırasındaki siyasal mücadelelerden sonra doğdu.<sup>1364</sup> Tarihsel-siyasal söylemin mücadele, savaş söylemi daima ırksal bir çerçeveye işaret etti.<sup>1365</sup>

17. yüzyılda ortaya çıktığı dönemde biyolojik bir içeriğe sahip olmasa da savaş ve çatışma modeli, ırk temasının toplumsal alanı çatışmalı gruplara bölen kavrayışı,<sup>1366</sup> biyolojik ırkçılığın temelini oluşturdu. 17. yüzyılda doğan ırk savaşı söylemi, Avrupa bilincinde daha önce olmayan, somut bir şey fark etmesine sebep oldu. Tarihsel söylemde, bilinçte, pratikte ve

---

<sup>1363</sup> Charles Tilly de modern devleti üreten iki önemli dinamik olarak zorun örgütlenmesini/yoğunlaşmasını ve sermayeyi (sermayenin birikimi, yoğunlaşması ve vergi sisteminin örgütlenmesi, işlevsel ve merkezi kılınması) görmektedir (Tilly, Charles, *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, Çev. Kudret Emiroğlu, İmge Yay., Ankara, 2001, s. 39-48). Ona göre dünyanın çoğu yerinde, devlet sahasındaki şiddet ve şiddet araçlarındaki yoğunlaşmayla, sivil yaşamı şiddet araçlarından arındırma ve şiddet-dışlaştırma arasında gittikçe artan büyük bir farklılaşma bulunuyor (Tilly, Age., s. 125-126). Norbert Elias, "devlet" in sosyo-oluşum, inşa tarihine göz önüne alındığında, bu sürecin bir "şiddetin tekelleşme" süreci ve meselesi olduğunu söyler. Şiddet uygulama pratiğinin, aralarında özgün bir rekabet bulunan savaşçı bir zümrenin ayrıcalığı olduğu dönemden itibaren bedensel şiddet tekeli ve hakkının merkezileştiği bir süreçten bahseder. (Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci Cilt: 1*, s. 66). Elias'a göre, ekonomi ve politika gibi iki önemli toplumsal dinamik de kökensel olarak şiddetle ilişkilidir. Siyasal işlev yani zor tehdidi ve kullanımı olmadan üretim ve tüketimin yaratılması, edinilmesi gerçekleşemez. Devlet gücünü kurumlar, pratikler ve rızayla artırdıktan sonra fiziksel şiddet kullanımını askıya alabilir ve o zaman bilinen anlamda ekonomi ve rekabet mücadelesi var olabilir; Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci Cilt: 2*, s. 202-203.

<sup>1364</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 48-49; Elden, Stuart, "The War of Races and the Constitution of the State: Foucault's 'Il Faut Défendre La Société' And the Politics of Calculation", s. 131.

<sup>1365</sup> Kelly, Mark, "İrkçilik, Milliyetçilik ve Biyo-politika: Foucault'nun Toplumu Savunmak Gerekir'i, 2003", s. 40.

<sup>1366</sup> Lemke, Thomas, *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, s. 316.

politikada Frenkler, Galyalılar, Keltler gibi ırklar fenomeni görünür olmaya ve temel referansları inşa etmeye başladı. Irk savaşı üzerindeki bu söylem boyunca çok farklı bir tarihsel bilinç ortaya çıktı ve formüle edildi.<sup>1367</sup> Irk savaşı söyleminin özgünlüğü, siyasal ilişkileri askeri-savaşsal bakışla görmesinden ileri geliyordu. Toplumsal gruplar arasındaki siyasal rabıta, “tesadüfi” olarak nitelenebilir olup toplumsal sözleşme veya rasyonel bir süreçle değil, askeri şiddet ve savaşla belirlendi. Irk savaşı söylemi, çoğul biçimde tanımladığı ırkı esas aldı ve bu ırk, başka ırklarla sürekli bir çatışma halindeydi. Irk kuramı ve ırk savaşı söylemi, “çıkış noktası biyolojik ve toplumsal olarak verili ırk değil, güç ilişkisi olan ilişkiyel bir teori” ve söylemdi. Bu güç ilişkisiyle, biyolojik ve toplumsal ayrımlar ifade edildi.<sup>1368</sup> 19. yüzyıl sonlarındaki öjenist ve biyolojik ırkçılık, bu söylemi zemin aldı.<sup>1369</sup> Ama bundan önce, daha erken bir tarih olan 19. yüzyılın ilk yarısında, ırk savaşı teması veya tarihsel söylem yerini, farklı bir transkripsiyonla sınıf savaşına bırakacaktı.<sup>1370</sup>

19. yüzyıla kadar bütün ekonomi politik düşüncesindeki temel sorunun nüfus sorunu olduğunun kanıtı, Malthus ile Marx arasındaki ünlü karşıtlıkta bulunur. Bu düşünürlerin, ikisinde de mutlak biçimde ortak olan o Ricardocu temelden hareket edip ayrıldıkları nokta nedir? Malthus için nüfus sorunu temelde biyo-ekonomik bir sorundur, oysa Marx nüfus sorununun etrafından dolaşmak ve nüfus kavramının kendisini saf dışı bırakmak istemiş, ancak yine de bu kavramla sınıf, sınıf mücadelesi ve sınıf çatışması biçiminde, bu kez biyo-ekonomik değil tarihsel ve politik bir bağlamda karşılaşmıştır. Tam da bu: Ya nüfus, ya sınıflar. İşte kırılma burada ortaya çıkmıştır. Bu kırılmanın zemini de, bir düşünce olarak ortaya çıkması ancak özne olarak nüfusun devreye girmesiyle mümkün olmuş olan bir ekonomi düşüncesi, bir ekonomi politik düşüncesi olmuştur.<sup>1371</sup>

Savaş söylemi etrafında, 17. yüzyılda ortaya çıkıp, işlemeye başlayan ve temel olarak da Fransız Devrimi döneminde belirginleşen ırklar savaşımı söylemi, merkezileşmiş ve merkezileştirici bir iktidarın söylemi oldu. Bu dönemle ve iktidarın biyolojik bakışıyla birlikte savaş, iki ırk arasında değil, iktidarın sahibi ve normu belirlemeye muktedir gerçek bir ırkın, belirlenmiş normdan sapan (*deviate*) ve biyolojik yapıya tehdit olan ırka karşı yürüttüğü bir savaşın söylemi oldu. Artık, potansiyel olarak öteki veya karşı ırktan gelebilecek tehditlere karşı toplumun savunulması gerekti. Bu noktada, toplumun kendi bileşenlerine, ürettiklerine ve bizzat kendine

<sup>1367</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 75-76.

<sup>1368</sup> Lemke, Thomas, *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, s. 316.

<sup>1369</sup> Elden, Stuart, “The War of Races and the Constitution of the State: Foucault's ‘Il Faut Défendre La Société’ And the Politics of Calculation”, s. 131.

<sup>1370</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 60, 80.

<sup>1371</sup> Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 72-73.

karşı yönelteceği bir ırkçılık olan devlet ırkçılığı ortaya çıktı. Bu durum da toplumsal normalleştirmenin ve dahili ırkçılığın süreklileşmiş bir saflaştırma (*purification*) sürecine düşünsel ve fiili motivasyonu sağladı.<sup>1372</sup> Fakat normalleştirme ve saflaştırma ile sapkınlar, yozlaşmışlar ve normdan sapanların keşfi, toplumsalı mümkün kıldı.<sup>1373</sup> Ayrıca bu normun dışında kalanlar ve normalleştirme hareketleri, modern devletin, devlet ırkçılığı şeklindeki inşasına ve var kalmasına süreklileşmiş bir işlev yükler.

“İrkçilik” ve “ırkçı söylem”, büyük ırk mücadelesi ya da ırk savaşı söyleminin yeniden yorumlanmış formlarıydı. 19. yüzyıldaki ırkçı söylem, ırk savaşı söyleminin biyolojik, öjenist ve sosyal Darwinist bilgiyle yeniden düşünülmüş haliydi. İrk savaşı söyleminin bu yeni formu, biyoiktidarla uyumu dışında, somut olarak sosyo-biyolojik anlamda toplumsal muhafazakarlık ve sömürge tahakkümünün söylemsel inşası için yeniden çalıştırılmasından da doğdu.<sup>1374</sup> Böylelikle “nüfus sadece devletin veya insan ırkının bir parçası değil, belirli bir ırksal profile denk düşen, yaşatılması ve savunulması gereken bir şey”<sup>1375</sup> olur. Dolayısıyla tarihsel söylem, artık, hükümlanlık söylemi ya da bir ırk söylemi olmayacak, fakat ırklar, iki ırkın çatışması, uluslar ve yasanın içerisinde devam eden ırk savaşı hakkındaki bir söylem olacaktı.<sup>1376</sup>

Hükümlanlık iktidarının öldürme ya da yaşamasına izin verme hakkı, iktidar mekanizmalarındaki dönüşümle, yaşamı yöneten iktidarın gerçeklerine çekilmeye ve uymaya yöneldi. Hükümlanlığın üzerinde bina olduğu ölüm (hakkı), toplumsal bünyenin selametini temin etmenin ve nüfusun biyolojik varlığının sürdürülmesinin öbür yüzü oldu. Böylelikle 19. yüzyıldan bu yana savaşlar çok daha kanlı oldu. 19. yüzyıldan sonra yönetimlerin, öncesine kıyaslanamaz oranda, kendi nüfusu üzerinde katliam ve soykırım uygulamasının nedeni bu dönüşümdü. Kadim öldürme hakkı; yaşamı regüle eden ve çoğaltan, nüfus üzerinde yaygın denetim ve düzenlemeler yapan bir iktidarın tamamlayıcısı oldu. İktidara gücünü veren, kendi sınırlarından taşmasını sağlayan, işlevsel ve etkili kılan şey buydu. Dolayısıyla savaşlar, hükümlan adına değil, nüfusun korunması adına yapıldı; kitle katliamları yaşamsal addediliyor ve halklar savaşa ve birbirini öldürmeye “yaşamlarının gerekliliği adına” hazırlanır oluyordu. Savaşı başlatan ve sonlandıran kararlar, yaşamı sürdürme sorununa göre düzenlenir olmaya

---

<sup>1372</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 61-62.

<sup>1373</sup> Lemke, Thomas, *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, s. 314.

<sup>1374</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 65.

<sup>1375</sup> Kelly, Mark, “İrkçilik, Milliyetçilik ve Biyo-politika: Foucault'nun Toplumu Savunmak Gerekir'i, 2003”, s. 42.

<sup>1376</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 69.

başladı.<sup>1377</sup> Foucault'ya göre öldürme hakkına sahip modern iktidar, yaşamın ve nüfusun yoğun bir kontrolü ve kapsamlı bir regülasyonu ile birlikte işliyor.<sup>1378</sup> Dolayısıyla, “ölüm biyo-iktidarda içkindir. Bir bütün olarak nüfusu hedef alan yaşatma çabası, hiçbir zaman nüfusun bütününe kapsamaz. Aksine nüfusun belirli bir kesiminin, ‘bütünün’ iyiliği için elenmesini getirir.”<sup>1379</sup>

Bir halkı toptan ölüme mahkûm etme gücü, bir başka halkın varlığını sürdürmesini sağlama gücünün öbür yüzüdür. İlke şudur: Meydan savaşlarının dayandığı taktik olan “yaşayabilmek için öldürebilmek” fikri, devletlerarası bir strateji ilkesine dönüşmüştür; ama söz konusu olan, egemenliğin hukuksal varlığı değil, bir halkın biyolojik varlığıdır. Eğer soykırım modern iktidarların düşlediği bir şeyse, bu, eski öldürme hakkının günümüzde geri gelmesinden değil, iktidarın yaşam, tür, ırk ve kitlesel nüfus olayları düzeyinde yer alması ve kendini orada göstermesindedir.<sup>1380</sup>

19. yüzyıla gelindiğinde ırk savaşı söylemine eklenen biyolojik bir anlamla dönüşen bu yeni ırkçılık, ırk savaşı söylemini bünyesine kattı ve dönüştürdü. Bu ırkçılık, fiziki savaşa işaret eden tarihsel savaş temasının yerini alacak ve dönüştürecek. Yeni ırkçılık, türlerin ayrımı, doğal seçim, en güçlü türün hayatta kalmasını içeren biyolojik anlamda bir savaşı kapsayacaktı. Böylece farklı dile, kurallara vb. sahip iki ırka veya gruba bölünmüş toplum teması dönüşüp biyolojik olarak tekçi (*monist*) bir topluma evrildi. Yeni problem, topluma sızan yabancılar ve toplumsal bedende istenmeyen sapkınlar (biyolojik, ruhsal) oldu. Bu durumda devletin işlevi, ırk saflığı, üstünlüğü (*superiority*) ve bütünlüğünün (*integrity*) koruyucusu olmaktı. Tekçi, istatistikçi/devletçi (*Statist*),<sup>1381</sup> biyolojik örüntüleriyle ırkın saflığı fikri, ırkın savaşı fikrinin

---

<sup>1377</sup> Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, s. 100-101.

<sup>1378</sup> Elden, Stuart, “The War of Races and the Constitution of the State: Foucault’s ‘Il Faut Défendre La Société’ And the Politics of Calculation”, s. 131.

<sup>1379</sup> Yardımcı, Sibel, “Biyopolitika ve Ölüm”.

<sup>1380</sup> Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, s. 101.

<sup>1381</sup> Nüfus sorunu, yönetim sanatlarının gelişmesini ve babanın ailesini yönetmesine benzer biçimde hükümrânın da tebaasını yönetmesini salık veren geleneksel yönetim biçimini değiştirdi. Aile, yönetim için bir model değil, önemli de olsa sadece nüfus altı bir birim oldu. Bu değişimde belirleyici olan ise yönetim süreçlerinde istatistik tekniğini kullanılmasıdır: “Nüfus perspektifi ya da nüfusa özgü fenomenlerin gerçekliği, nihai olarak aile modelinin terk edilmesini ve bu ekonomi kavramının başka bir şeyin üzerine yoğunlaştırılmasını sağlamıştır. Gerçekten de, bu aşamaya kadar idari çerçevelerin içinde ve dolayısıyla hükümrânlığın içinde işlemiş olan bu aynı istatistik, giderek nüfusun kendine özgü düzenliliklerinin olduğunu keşfeder ve gösterir: Nüfusa ait ölüm sayısı, hasta sayısı, kaza düzenlilikleri. İstatistik aynı zamanda nüfusun kendi toplu varoluşuna dair etkiler barındırdığını ve bu fenomenlerin aile fenomenlerine indirgenemeyeceğini gösterir: Örneğin büyük salgınlar, endemik yayılımlar, çalışma ve zenginlik döngüsü için durum böyledir. İstatistik yine nüfusun, kendi hareketleri, yapıp etme biçimleri ve etkinliği üzerinden belirli ekonomik etkilere sahip olduğunu gösterir. İstatistik, nüfusa özgü fenomenlerin nicelendirilmesini sağlayarak, nüfusun ailenin küçük çerçevesine indirgenemeyecek olan özgüllüğünü ortaya koyar. Ahlâki ya da dinsel birkaç küçük izlek dışında, yönetim modeli olarak aile ortadan kalkar.”; Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, s. 94.

yerini aldı. 19. yüzyılın sonlarında ırkçılık doğup, ırk savaşının yerini ırkın saflığı temasına bıraktığında, 20. yüzyılın başlarında dönüşüm geçirip “devlet ırkçılığı”nın doğuşuna zemin oldu.<sup>1382</sup>

### 3.5.4. Devlet Irkçılığı

Foucault, ırkçılığı toplumsalın yönetim biçimlerinden biri olarak görür. Irkçılık, toplumsal çatışmaların doğal bir kategori gibi alımlanmasının, bu çatışmaların doğada var olan yasa ve işleyişin bir tezahürü gibi görülebilmesinin koşullarını sağladığını söyler. Modern devlet ise biyolojik bir yapı olarak toplumun inşası, denetlenmesi, yönlendirilmesi ve düzenlenmesinin aracı; saflığının garantisi, içerideki ve dışarıdaki tehditlere karşı, merkezileşmiş bir savunma aracı olarak yapılandığından bu ırkçılıkla en temelde bir ilişki içerisinde olur. Böylece ırkçılık, devletin yönetsel pratiklerinin rasyonelliğinin izleğini ve çerçevesini belirler. Irkçılık, iktidar ilişkilerinin işleyişinin temel unsurlarından birine dönüşür ve ayrıca devletin örgütlenme prensibi olur. Irkçılık, devlet ırkçılığını kendi aygıtları ve politikalarıyla bir cisme ve çerçeveye kavuşturur.<sup>1383</sup>

20. yüzyılda iki ayrı deneyim üzerinden devlet ırkçılığının temel iki dönüşümü (*transformation*) yaşandı. İlki Nazi dönüşümü olup 19. yüzyılın sonundaki ırkın biyolojik himayesi çerçevesinde şekillenen düşünceyi zemin alıyordu. İkincisi ise Sovyet-tarzı dönüşüm olup Nazi devlet ırkçılığının aksine, daha gizli biçimde işletilen ve mitik bir geçmişe, tarihsel efsanelere dayanmayan bilimsel bir ırkçılığı temsil ediyordu. Sovyet ırkçılığı, düzenli bir toplumun sağlığına yönelik polisiye tedbirleri ve idari düzenlemeleri işe koşan bir bilimselliğe sahipti. Sovyet ırkçılığında, sınıf düşmanı söyleminin nesnesi biyolojik bir tehdit biçiminde kavranıyor ve bu düşman hasta, sapkın ve deli olarak kodlanıyordu. Böylelikle sınıf düşmanlarına karşı kullanılan silah da (savaş silahı ya da diyalektik ve ikna), ırksal düşmanları yok etmeye (*eliminate*) yönelik tıbbi polislin kullanımını gerektiriyordu.<sup>1384</sup>

Temel hedefi ve işleyiş rasyonelitesi yaşatmak üzerine kurulu bir iktidarın öldürmesi ya da ölüme bırakması, ırkçılık dolayısıyla mümkün olur. Irkçılık, biyoiktidarın ortaya çıkışıyla devlet mekanizmalarına dahil oldu. Bir dizi sınır ve koşullarca belirlense de ırkçılıkla temas etmeyen modern devletin olmamasının nedeni de budur. Biyoiktidar rasyonelitesiyle

---

<sup>1382</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 80-82.

<sup>1383</sup> Lemke, Thomas, *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, s. 320-321.

<sup>1384</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 82-83.

biçimlenen modern devletler, ırkçılık gibi bir bakış, pratik ve yöntemle kontrolü altındaki insanların biyolojik süreçlerini göz önüne alarak üstün ve aşağı ırkı belirleyip bir hiyerarşiye sabitleyebildi ve yaşaması gereken ile ölmesi gerekenler arasında ayırım yapabilme imkânına kavuştu. İktidarlar, kontrolü altındaki nüfusa ırklar karışımı olarak muamele etme (*treat*) olanağını ırkçılıkla kazandı. Nüfusu gruplar biçiminde tanzim etme ve biyoiktidar tarafından kontrol edilen biyolojik süreklilik içinde çeşitli merhaleler oluşturma, ırkçılığın ilk fonksiyonunu ifade eder.<sup>1385</sup>

İrkçılığın ikinci fonksiyonu, “Ne kadarını öldürürsen, o kadarını ölüme bırakırsın” ya da “Ne kadar çok ölüme terk edersen sen daha çok yaşarsın” gibi “pozitif” bir ilişki kurmaya izin verir. “Eğer yaşamak istiyorsan, can almalısın, öldürebilmelisin” biçimindeki ilişki ne ırkçılık ne de modern devlet tarafından icat edildi. Foucault’ya göre bu savaş ilişkisidir: “yaşamak için düşmanlarını imha etmelisin.” Fakat ırkçılık, savaş ilişkisini (“Yaşamak istiyorsan, öteki ölmeli”), yeni ve biyoiktidar uygulamasıyla oldukça uyumlu bir biçimde işler hale getirir. Böylelikle ırkçılık, *benin* yaşamı ile ötekinin ölümü bahsinde askeri ya da savaşçıl (*warlike*) bir çatışmayı (*confrontation*) değil biyolojik türde bir ilişki tesis edebilir. Bu işlemin bilimsel rasyonelitesi ise aşağı ırk ve anormallerden kurtuldukça, tür içindeki dejenerasyonun azalacağı, daha sağlıklı olunup daha çok yaşayabileceği, böylelikle daha güçlü olunacağı fikrine dayanır. Anormallerle ilişkide söz konusu olan askeri, savaşçıl ya da politik bir biçim değil de biyolojik olduğundan ortadan kaldırılması gerekenler, siyasal anlamının dışında, nüfus için bir hastalık gibi iç ve dış tehlike kategorisine sıkışır. İrk ve ırkçılık, normalleştirme (*normalizing*) toplumunda, öldürmeyi kabul edilir kılan zorunlu önkoşul ve devletin öldürücü işlevini haklı gösteren bir düzenektir. Dolayısıyla normalleştirme (*normalization*) iktidarı, eski hükümrânın öldürme hakkını (*right*) uygulayabilmesi için ırkçı olmalıdır.<sup>1386</sup>

Bu noktadan sonra, 19. yüzyılda biyoloji kuramıyla iktidar söylemi arasında kurulan hızlı bağlantı anlaşılabilir. Bu yüzyılda, evrim kuramının (türlerin hiyerarşisi, türler arası seçim ve rekabet, zayıf türlerin yok olacağı gibi) kavramları ve kavrayış biçimi, birkaç yıl içinde sadece politik söylemi biyolojik terimlerle uyarlamanın ve politik söyleme biyoloji kaftanını giydirmenin bir yolu olmadı, ayrıca sömürgeleştirme, savaşların gerekliliği, suçluluk, akıl

---

<sup>1385</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 254-255, Foucault, Michel, *Toplumunu Savunmak Gerekir: Collège de France Dersleri, 1975-1976*, s. 260-261.

<sup>1386</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 255-256, Foucault, Michel, *Toplumunu Savunmak Gerekir: Collège de France Dersleri, 1975-1976*, s. 261-262.

hastalığı ve delilik fenomeni vb. arasındaki ilişki biçimi hakkında düşünme, bilme ve konuşma şekli oldu. Biyoiktidar biçiminde işleyen modern toplumlarda, tam da öldürme hakkının (*rihgt*) zorunlu olduğu pek çok anda ırkçılığın neden tırmanışa geçtiği anlaşılır olur. Irkçılık ilk olarak sömürgeleştirmeye veya başka bir ifadeyle sömürgeleştirici (*colonizing*) soykırımıyla gelişti. Biyoiktidar kipindeki bir iktidar işleyişinde, öldürülmesi gereken insanların, nüfuslar tarafından meşru karşılanması için ırkçılığa hitap eden bir evrim temasının kullanılması gerekir.<sup>1387</sup>

Öldürme hakkına dayalı eski hükümler iktidarının biyo-iktidarla yan yana gelmesi ya da biyo-iktidar yoluyla işleyişi, ırkçılığın işleyişini, yerleştirilmesini ve canlandırılmasını gerektirir. Ve sanırım gerçekten de burada kök salar. (...) En kıyıcı devletlerin, aynı zamanda, kaçınılmaz olarak neden ve nasıl en ırkçı devletler olduklarını anlarsınız. (...) Nazizm, gerçekten de, XVIII. yüzyıldan beri kurulmuş olan yeni iktidar mekanizmalarının en yüksek noktaya dek gelişmesidir. Tabii ki, Nazi rejiminden daha disiplinci devlet olmamıştır, biyolojik düzenlemelerin daha sıkı ve daha ısrarlı biçimde yeniden göz önüne alındığı başka devlet olmadı. Disiplinci iktidar, biyo-iktidar: Bütün bunlar (biyolojik açıdan, dölleme, kalıtım açısından sorumluluğu üstlenilen, hastalık, kazalar konusunda da sorumluluğu üstlenilen) Nazi toplumuna nüfuz etti, onu taşıdı. Naziler tarafından yaratılan ya da en azından tasarlanmış olandan daha disiplinci ve daha güvence sağlayıcı başka bir toplum yoktur. Biyolojik süreçlere özgü rastlantıların denetimi rejimin doğrudan hedeflerinden biriydi.<sup>1388</sup>

Burada, geleneksel olarak ırklar arasında tarihsel karşılıklı nefret, hor görme ya da aşağılama biçimindeki geleneksel ırkçılık işleyişinden hayli uzak bir durum söz konusudur. Ayrıca devletlerin, bir sınıf ya da toplumsal gruba karşı yönelmiş husumeti ve mitik bir düşmanlığa tevii ettiği ideolojik bir operasyon olarak kodlanabilecek ırkçılık da esas tartışma konusunu oluşturmaz. Bu iki ırkçılık biçimi hayli yaygın bir şekilde kullanılsa da çok daha derin bir ırkçılık söz konusudur. Bu yeni ırkçılık, biyolojik ve evrimci ırkçılığı kullanan bir devlet işleyişine, iktidar tekniğine, teknolojisine ve de rasyonelitesine bağlıdır.<sup>1389</sup> Foucault'ya göre insan her durumda en mantıksız ve en sıradan ediminde bile, düşünen bir varlıktır ve bütün edimleri hem evrensel davranış kuralları hem de spesifik tarihsel rasyonellik zemininde gerçekleştirir. Örneğin tarihteki en büyük kıyımın yaşandığı II. Dünya Savaşı'yla aynı zamanda toplumun refahı, kamuya yönelik sağlık ve tıbbi yardımı kapsayan programlar tasarlandı. Ölüm ve yaşamı barındıran bu tarihsel rasyonellik, iki kip biçiminde ya da iki kiple birlikte zuhur etti: 17. ve 18. yüzyılda genel bir "devlet akli" (*hikmet-i hükûmet, reason of state, raison d'État*) fikri ve ayrıca

<sup>1387</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 256-257.

<sup>1388</sup> Foucault, Michel, *Toplumun Savunması Gerekir: Collège de France Dersleri, 1975-1976*, s. 264-265.

<sup>1389</sup> Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 258.

bahsi geçen dönemde, bugünden farklı ve çok özel bir anlamda “polis” (*police*)<sup>1390</sup> diye tanımlanan ve adlandırılan yönetim teknikleri aracılığıyla gelişti<sup>1391</sup> ve/veya devlet aklı ve polis teorisi olmak üzere iki doktrinle formüle edildi.



---

<sup>1390</sup> Ayrıntılı bilgi için tezin “Nüfusun Kimliği, Nizamı, Asayışı ve Polislik Pratiği” bölümüne bakılabilir.

<sup>1391</sup> Foucault, Michel, “Bireylerin Siyasi Teknolojisi”, s. 108-109; Foucault, Michel, “The Political Technology of Individuals”, s. 405.



#### 4. KÜRTLÜK HAKİKATİNİN BİLİMSEL İNŞASI

19. yüzyıldan itibaren Osmanlı'dan başlayıp Cumhuriyet'le devam eden süreçte Kürtlerle ilgili söylem ve pratikleri belirleyen en temel söylem vahşi/gayrimedeni/medeni-olmayan hattında seyretti. Bu söylem, devletin bekâsı için başlayan nüfusun medeniyet üzerinden sorunsallaştırılmasının kendiliğinden bir çıktısıydı. Bu minval üzere nüfusun düşünülme biçimi, Batı'nın kendi dışındaki dünyaya bakarak oluşturduğu epistemik çerçeve ve kurduğu söylemin Osmanlı'ya transkripsiyonuyla şekillendi. Nüfusun medeniyet üzerinden sorunsallaştırılmasının temel erekleri olan nüfusun bütünleşmesi, çoğalması, yerleşikliğe geçmesi, ağa/şeyh gibi yerel güçlere değil devlete sadakat göstermesi, aşiret/cemaat gibi ikincil grupların değil kolektif/milli bilince tabi olması, askerlik görevini yerine getirerek vatan savunmasına katılması, vergi vermesi, asayiş ve nizama uyması gibi temalarda Kürtler yeterli bulunmadığından ve bu temalara uymaya direnç gösterdikleri düşünüldüğünden, vahşi/medeni-olmayan söylem ve bu söylemden dolayımlanan pratikler işlemeye devam etti. Kürtler, Osmanlı'da vahşi/medeni-olmayan söyleminin nesneleştirdiği nüfus gruplar arasında olsa da Cumhuriyet'le birlikte bu söylemin en öne çıkan nesnesiydi. Kuşkusuz, Kürtler dışındaki gruplar da normallik inşası anlamında medenilik söyleminin nesnesiydi. Bu anlamda Kürt ve diğer vahşi/gayrimedeni görülen gruplar, medeni söyleminin kurucu ötekisi olarak işlev gördü.

Medeniyet söylemi, Kürtler üzerine bilimsel çalmanın hem nedeni hem de üretilen bilimsel bilginin epistemik sınırlarını oluşturdu. Ayrıca üretilen bilimsel bilgi, medeniyet söylemini yeniden tanzim etti. Medenilik, ilk dönemde nüfusun birliğini (mâşerî veya içtimai vicdan) ve sonrasında da milletin birliğini (mili vicdan) koşullayan temel ilkeydi. Ayrıca bir nüfus grubunun medeni olması, millet olmanın, farklı milletlere asimile olmamanın ve devlet gibi aşiret üstü bir siyasi/idari müessese oluşturmanın ilk şartıydı. Bu düşünceye göre ilkel, aşiret, göçebe/bedevi halde olan gruplar, millet gibi içtimai bir bünye oluşturamaz, her an başka milletlere asimile olabilir ve devlet gibi bir sistem tesis edemezdi. 1917'de Necmeddin Sâdık [Sadak], İçtimâiyât Müderris Muavini imzasıyla "İçtimâiyât Mecmuası"nda yazdığı yazısında aşiret, kabile gibi yapıların millet gibi devamlı bir insan kümesi olmadığını, hayvan kümeleri gibi ferdi şuurlarla bir araya gelmiş olduğunu söylüyordu.

Evvela, malum olan bir şey varsa, o da bir takım cemiyetlerin, yani insanlardan müteşekkil kümelerin mevcudiyetidir. Bu insan kümelerinden bazıları devamlıdır (milletler gibi); bazıları muvakkattir [geçici] (cumhurlar, meclisler vs.); bazı cemiyetler kesiftir (büyük cemaatler); bazıları gayet küçüktür (zevç ile zevceden

mürekkeb aile gibi). Fakat bu veya aşiret, kabile, içtimâî sınıflar, meslekî zümreler vs. gibi sair cemiyetlerin müşterek bir sıfatı vardır: bunlar ferdî şuuruların bir araya gelmesinden husûle gelir. Birçok fertlerin yanyana bir arada bulunması -hayvan kümeleri gibi- bir cemiyet husûle getiremez.<sup>1392</sup>

Bu dönemki içtimaiyat bilimi, Durkheim düşüncesinden mülhem, toplumu bir organizma olarak kavradı. Bu durumda birey çokluğu olarak toplum, tek tek bireylerin bilinçlerinin ötesinde/bağımsız ve bireylerin bilinçlerini belirleyen organik bir yapıyı ifade etti. Bu içtimaiyat epistemesinde Kürtler gibi aşiret halinde yaşayan gruplar, içtimai yapı içinde tecrit/müstakil bilinç oluşturarak hem organizmaya zararlı hem de kolektif/milli bilincin sirayet edemediği mücerret yapıları ifade etti. Bu dönemin epistemesinde insanın hayvandan ayrıldığı en önemli özellik, içtima bir yapı oluşturmaya idi. Haliyle aşiretler, içtimai bir yapı oluşmasına engel ve hatta mensubu bulunan bireylerin içtimai bir yapıya dahil olmasına mâni olan ve böylelikle hayvan sürüsünden farksız yapılarıdır.

Bu dönemde topluma dair epistemik çerçevenin ve bu epistemenin en öne çıkan alanı sosyolojinin bu kadar önemli olmasının nedeni, siyaset bilimiyle birlikte, devletin ayakta kalma araçlarından biri görülmesiydi. 1908’de yayınlanmaya başlayan “Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâîye Mecmuası”ndaki yazında Bedî Nuri, devletin selametini koşullayan siyaset ilminin geleceğinin, toplumu düzenlemek için bilgi, veri ve yöntem sunan sosyolojiye bağlı olduğunu söylüyordu: “İlm-i siyasetin terakkiyat-ı âtiyesi [gelecek ilerlemesi] ulum-i ictimaiyenin terakkiyatına tebean [bağlı] vukua gelecektir [olacaktır].”<sup>1393</sup> Nihayetinde bir cemiyeti oluşturan temel değerlerden mücerret aşiret yapıları, medenileşmeye engeldi. Ahmed Şuayb aynı mecmuada toplumlardaki ayrımların ve farklılıkların ilerlemeyi engellediğini söylüyordu.

Bir ırk ne kadar mütecanis [homojen] olursa o nisbette efkâr [fikirler] ve hissiyat-ı müşterekeye malik olur ve tarik-i terakkide [ilerleme yolunda] de büyük bir süratle kat’-ı mesafe eyler [mesafe kateder]. Bilakis efkâr, an’anat [gelenkler], itikadat [inançlar] ve menafi [menfaatler] müşterek değilse daima tefrika [ihtilaf] ve nifak eksik olmayacağından terakki gayet ağır ve hatta ekseriye bu hal-i teşettüt [genellikle dağınık hal -ilerlemeye-] büsbütün mani olur.<sup>1394</sup>

Nüfusun birliği, dönemin pozitivist ve sosyal Darwinist bilme biçiminden de etkileniyor/besleniyordu. Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük fikirleri ise nüfusun medenilik

<sup>1392</sup> Necmeddin Sâdık [Sadak], “İçtimâiyât Nedir?”, *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917*, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 16.

<sup>1393</sup> Bedî Nuri, “Himet-i İctimaiye 1: Tarih-i Hudûs ve Neş’eti”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâîye Mecmuası, 2. Cilt*, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 57-58.

<sup>1394</sup> Ahmed Şuayb, “Avamil-i İctimaiye 1: Irk Nazariyesi”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâîye Mecmuası, 2. Cilt*, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 43.

temalarından olan içtimai bütünleşme, bilinç ve mefkûre oluşturabilme düzeneklerindendi. Bu kimlikler, dağılan imparatorluk dahilinde kalan nüfusa göre farklı dönemlerde sorunsallaştırılsa da esas hedeflerden biri, gayrimedeni görülen aşiret ve göçebe gibi mücerret halde yaşayan nüfustu.

#### **4.1. Mücerret Sosyal Formlar, Aşiret ve Kürtler**

Osmanlı'da kadim, bütün öngörülemezliğine, tekilliğine, gayrimaddiliğine ve soyutluğuna (mücerret) rağmen, uzun yıllar mutlak bir üst değer olmuştu. Buna karşın 19. yüzyıldan başlayarak, bilhassa 20. yüzyılın başı itibariyle Kürtler dahil bir nüfus grubunun medeni olmadığını ifade etmek için "mücerret" kavramı kullanıldı. Mücerret kavramının ve bu kavramın nitelediği nüfus gruplarının sahip olduğu olumsuz algının nedeni sadece maddi, somut, ölçülebilir, kesin, genel olanı hedefleyen/temsil eden -pozitivist- bilimin karşıtı bir konumda değerlendirilmelerinden kaynaklanmadı. Mücerret, esas olarak, nihai amaç olan devletin bekası için tek yol olarak öne çıkan bilimsel yöntem ve mantıkla nüfusun bütünleştirilmesi ve regülasyonuna karşıt olan sosyal fenomenleri ve değerlerini ifade etti. Mücerret, nüfusu merkezi biçimde bilinir, okunur ve böylelikle regüle edilebilir kılmaya yönelik iktidar teknolojisinin ve bilimin bakışının kör alanında kalanı gösterirdi.

Mücerret formlar hem nüfusun genelinden hem de bizzat kendi aralarında önemli farklılaşmalar yaşadığından, son dönem Osmanlı'dan itibaren önemli bir toplumsal sorun kaynağıydı. Bu gruplar, dışarıdan gelen ger türlü müdahaleye, bilgiye, değere ve inanca kapalı sosyal formlardı. Nüfusun geneli için tasarlanan merkezî pratikler, söylemler ve bilimsel projeler mücerret halde kalan grupların değer, bilgi, kültür ve inançlarına sirayet edemiyordu. Dolayısıyla nüfusun geneliyle bütünleştirilemiyor ve medenileştirilemiyor. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e yönetim mantığının okunur, bilinir ve düzenlenebilir kılmaya çalıştığı nüfusun içindeki okunamaz, öngörülemez, bilinemez ve regüle edilemez olan sosyal formları, bunların inanç ve değerlerini karşılamak için mücerret kavramını kullanmasının bir nedeni buydu.

Nüfusun bünyesine heterojen biçime yayılmış mücerret sosyal formlar ve değerleri, genel bir okumayı, bilgiyi ve dolayısıyla regülasyonu zorlaştırıyordu. Pozitivist bilimsel düşünce ve yöntemde, sürekli bir dönüşüm halinde olanın bilgisinin tespiti zordu. Mücerret gruplar ve değerlerinin bilgisini tespit etmeyi zorlaştıran iki sürekli dönüşüm seyri bulunurdu. Evvela, bu mücerret gruplar güçlü içtimai bilinç ve müesseselerden yoksun olduğundan değerleri,

inançları ve sosyal yapıları sürekli değişiyordu. Ayrıca, aşiretler gibi en öne çıkan mücerret grupların önemli kısmı göçebe halde yaşadığından bilgileri, okunmaları, kontrol edilmeleri ve düzenlemeleri güçtü.

Bu dönemki düşüncede mücerret, temel olarak, aşiret fenomeninde olduğu üzere içtimai bir bilinç, mefkûre ve devlet, millet gibi müesseseler tesis edemeyecek sosyal grupları, inançları ve fikirleri kapsadı. Nihayetinde içtimai bilinç, mefkûre ve millet, devlet gibi müesseseler kurabilmek için, dışa/içtimai alana ve diğer aşiretlere/sosyal gruplara açık olmak gerekiyordu. Nüfus içinde çok sayıda ve birbirinden hayli farklı olan mücerret gruplar ve değerlerinin, bütün enerjisini medeni nüfusa vakfetmiş Osmanlı için bütünleştirilmesi ve izâlesi şarttı. Mücerret sosyal grupların ve bunların değerlerinin gelişmemiş görülmesinin bir göstergesini de Comte felsefesinde, toplum ve bireylerin gelişimini ifade eden üç hal kanunun (teolojik, metafizik ve pozitif evreler) Osmanlı'ya transkripsiyonunda görülebilir. Comte'un üç hal kanunun ikinci evresi olan metafizik evre (*etat abstrait* veya *etat théologique*) kavramı, "hâl-i mücrred" biçiminde Osmanlı düşüncesine çevrildi.<sup>1395</sup> Ahmet Mithat Efendi'nin 1889'da yayınlanan romanında mücerret, medeniyete kapalı ve cemiyet olamayacak ilkel kabileleri karşılıyordu.

Bu hikayemizde karilerimize [okuyucularımıza] Amerika'nın vahşet âlemini temaşa ettirmeyi deruhte eylemiş [üstlenmiş] bulunduğumuza göre kendilerini öyle medeniyetten bikküllüye [bütünüyle] mücerret ve mahrum ve vahşet-i mutlaka hâline duçar olan [uğramış] adamlar nezdine dahi götürebilmek elimizdeydi. Ancak bu adamlar beyinde intizam-ı medeniyeden [medenî düzenlerden] ne kadar mahrum olurlarsa olsun en adi bir cemiyet tasavvuru bile mümkün olamayacağından...<sup>1396</sup>

Mücerret, birey ve toplumların pozitif evreye geçememiş ve medenileşmeden tecrit halde olanları niteliyordu. Hayri Bendeleri'nin 1908'de yazdığı "Dersim Layihası"nda, Dersim bölgesinin ıslahı için aşiretlerin ve ağaların tasfiye edilmesini tavsiye ediyordu. Hayri Bendeleri'ye göre bölge ahalsinin Osmanlı için olumsuz hallerinin nedeni, mücerret aşiret birimlerine mensup olmaları ve aşiret reislerinin nüfuzunda kalmalarıydı.

Dersim Ekrâd'ının [Kürtlerinin] itiyâd [alışkanlık] ve itikâdleri [inançları] bunlar hakkında istimâl edilegelen [kullanılagelen] cehâlet ve vahşet tabirlerinin hâtıra getirdiği veçhile [yönüyle] hayır ve şerlerini bilmemek ve temekkün ve temeddün etmemek [yerleşikleşmemek ve medenileşmemek] gibi esbâbdan [sebeplerden]

<sup>1395</sup> Salih Zeki, "Felsefesi", *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâîiye Mecmuası*, 1. Cilt, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 123.

<sup>1396</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi*, s. 109.

gayr-ı mütehasıl [meydana gelmeyen] ve çünkü ma'mûrelerde [bayındır bulunan yerlerde] meskûn köylüler ve Anadolu'nun sâir cihetlerindeki [yerlerindeki] Aleviler ne derecede müdrîk [olgun] ve mütemeddin [medeni] ise daha zeki ve cerî' [cesur] olmak üzere bunlarda o dereceye mütevâsıl [birleşmiş] olup mücerred aşiret hâlinde ve rüesasının [reislerinin] taht-ı nüfûzunda kalmalarından ileri gelen şirret [kötülükleri] ve şekâvetleri [eşkıyalıkları]...<sup>1397</sup>

Mücerret hal nüfusun geneliyle, dışarıya karşı soyutlanmış ve müstakil kalmaktan kaynaklanan bir bütünleşme/medenileşme problemi olarak kodlandı. 1896'da Erzincan Bidayet Mahkemesi Baş Kâtibi Mustafa Şefik Efendi'nin "Dersim Sancağı"nın ıslahı için hazırladığı ayrıntılı layihada, münferit/mücerret kalma medenileşmemenin, toplumsallaşamamanın ve aşiretler arasında sürgit çatışmanın kaynağıydı.

Çer çöpten yapılip hâne itlâkına [demeye] şayan [lâyık] olmayan kulübelerin her biri bir dağ başında ve münferid bir halde olması 'umrânı [bayındırlaşma/medenileşme] ve yekdiğeriyle ihtilâta [görüşmeye/temasa] ve ünsiyeti [yakınlığa] mâni' olduktan başka bu hâl-i infirâdın [tek başına kalma halinin] her bir aşiretin karşısında hasımı olan diğer aşiret aleyhine silahlanmak gayet teshîl eylemiş [kolaylaştırmış] ve bu sûretle beynlerindeki adâvetleri [husumetleri] imtidâd etmiştir [uzayıp gitmiştir].<sup>1398</sup>

Mikdâd Midhat Bedirhan 1913'te yazdığı layihasında, Dersim'in yoksulluk, aşiret ve ağalar nedeniyle gayrimedeni olduğunu ifade ediyor ve eğitimin, iktisadi refahın çözüm getireceğini söylüyordu. Buna karşın, Mikdâd Midhat Bedirhan'a göre eğitimle medenileşme önünde engel bulunuyordu: "Bâ-husûs [bilhassa] ki ale'l-ekser [çoğunlukla] her biri bir dağ başında, bir vâdi kenarında ve orman içinde birer kulübe inşası gibi münferid ve perakende [dağınık] bir halde yaşamaları da maârifle [eğitimle] ıslâhlarına başka bir mani'-i kavî [güçlü engel] teşkil eder."<sup>1399</sup> 1908-1909'de yayınlanan "Kürd Teavün ve Terakkî" gazetesinde Süleymaniyeli Seyfullah imzalı yazıda, ilk tesis edildiğinde Hamidiye Alayları'nın Rusya'yı telaşlandırdığını, buna rağmen alaylara mensup aşiretlerin mücerret davranması nedeniyle istenen başarının sağlanamadığını söylüyordu.

Hamidiye Süvari Alaylarının teşkili, vehle-i ûlâda [ilk anda] Rusya'ca bihakkın [tam manasıyla] bâdî-i telâş ve endişe[ye sebep] olduğu halde, mezkûr alaylardan

<sup>1397</sup> Hayri Bendeleri, "Hayri Bendeleri'nin Dersim Layihası [13 Haziran 1908]", *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashîh-i İtikâd, Tasfiye-i Ezhân 1880-1913*, Haz. Cihangir Gündoğdu– Vural Genç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 130-131.

<sup>1398</sup> Mustafa Şefik Efendi, "Erzincan Bidayet Mahkemesi Baş Kâtibi Mustafa Şefik Efendi'nin, 'Dersim Sancağı'nın Islâhâtı Hakkında Mütâlaat-ı Aciznâmedir' Başlıklı Mufassal Layihası", *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashîh-i İtikâd, Tasfiye-i Ezhân 1880-1913*, Haz. Cihangir Gündoğdu– Vural Genç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 97.

<sup>1399</sup> Mikdad Midhat Bedirhan, "Mikdâd Midhat Bedirhan'ın Layihası: Mamûrertülâziz Vilâyet-i Âlisine 4 Şubat 1328 Tarihli ve 656 Numaralı Mütakaddem Layiha-i Islâhiye Sûretidir", s. 163.

bihakkın [hakkıyla] ümîd ve intizar olunan [beklenen] intizam ve faideye bedel [karşılık], mücerred su-i idare [kötü idare] yüzünden bunlardan memlekete mazarrat [zarar] gelmeğe başlaması, hükûmet-i mezkûrenin [Rusya'nın] endişesini çok geçmeden izaleye medar olmuştur [ortadan kaldırmıştır].<sup>1400</sup>

Nihayetinde, 1912'de Gökâlîp'in de belirttiği üzere, dönemin düşüncesinde aşiret gibi mücerret veya müstakil içtimai gruplar ve bu gruplara mensup bireyler gibi "maddeten ve manen münferit bir hayat yaşayanlar, içtimai bir ruhiyetten, medeni maneviyetten münselih (sıyrılmış) bulunurlar."<sup>1401</sup> 1918'de Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyyet-i Umûmiyyesi bünyesinde çıkan "Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat" kitabında, "bütün Kürt aşiretlerinin mücerret bir takım kabilelerden mürekkep olduğu tezahür ediyor. Böyle mücerret kabilelerde ise, mazi fikri ve istikbal istikrarı" olmayacağı için "Yezidî, Kızılbaş ve sair iptidai dinlere ayrılan aşiretlere ehemmiyet vermek caiz değildir. Bu dinler, mücerret bir haldedir" deniliyordu.<sup>1402</sup>

1918'de yayınlanan "Türkmen Aşiretleri" kitabında, bir yeri vatan edinmiş toplumların dil, din ve hayatları müşterek olduğunda millet olabileceği söyleniyordu. Buna karşın Türkmenlerin bir millet olmamasının nedeni olarak münferit yaşamaları gösteriliyordu: "Ne için Türkmenlerin her aşireti ayrı bir şahsiyet gibi hareket ediyor da, şehirlerin her biri hareket etmiyor?" sorunsa "belki, içtimaî usule müracaat etmek doğru olabilir. Meseleyi bu aşiretlerin Münferit bir surette bu havaliye yayılmaları esasında taharrî edebiliriz [arayabiliriz]" deniliyordu.<sup>1403</sup> Doktor Friç'e göre de Kürtlerin münferit ve mücerret halde olmaları milli bir toplumsal grup varsayımlarına engeldi. Öyle ki millet olma şartları arasında bulunan "milli masallar", Kürtler söz konusu olduğunda geçerli değildi. Zira Kürtlerin masalları bir milleti veya bütün Kürtleri ve bütün Kürt coğrafyasını değil sınırlı bir alana ve "münferit bir kabile hayatına ait" oluyordu. Nitekim Doktor Firç'e göre "her aşiret münferit ve hululü [nüfuz etmek] mümkün olmayan bir âlemde."<sup>1404</sup> Ayrıca aşiret yapısı, nüfusun bütünleşmesine engel olduğu kadar, aşirete mensup kişiler bireysel hareket edemediğinden içtimai bilince dahil

---

<sup>1400</sup> Süleymaniyeli Seyfullah, "Sitasîyât", *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarıslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 86.

<sup>1401</sup> Gökâlîp, Ziya, "Rıza Tevfik'in Felsefesi", *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları: Altun Armağan, Türk Duygusu, Türk Sözü, Bilgi, Harp, Darülfünun Edebiyat Fakültesi, Genç Yolcular, Altun Yurt Mecmuaları*, Haz. Ali Duymaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2019, s. 91.

<sup>1402</sup> Doktor Friç, *Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat*, Çev. Tuba Akekmekçi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2014, s. 31.

<sup>1403</sup> Dr. Fraylıç – Mühendis Ravlig, *Türkmen Aşiretleri*, Haz. Ali Cin vd., IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 86.

<sup>1404</sup> Doktor Friç, *Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat*, s. 3, 4.

olamıyordu.<sup>1405</sup> 1922’de Mustafa Kemal medenileşmenin değişen dünyaya ayak uydurmak için şart olduğunu, bunun için bilimsel bilgiye vakıf olanların çalışması gerektiğini, zira dünyadan “mücerret yaşadığımızı farzedemeyiz” diyordu.<sup>1406</sup> Bilhassa medeni-olmayanları karşılayan mücerret, farklı içtimai oluşumlara asimile olma tehlikesiydi:

Bu aşiretlerin bazıları birer hükümet gibidir ve bazı zamanlar hudutlarını tevsi ederek [genişleterek] başka aşiretleri de idareleri altına almışlardır. Ve bittabi, bunun aksi de vaki olmuştur. Bu aşiretlerin bu kadar çok mücerred olmaları başka bir suretle izah edilemez.<sup>1407</sup>

Ziya Gökalp, Doktor Friç’in kitabıyla aynı sene yayınlanan bir makalesinde mücerret kavramının kapsadığı müstakil halde olmanın içtimai bir problem olduğunu söylüyordu:

Bir milletin müstakil olabilmesi, bütün şubelerinin aynı metbû’a tabi olmasıyla kaimdir. Birçok kavimler vardır ki ecnebi bir boyunduruk altında olmadıkları halde müstakil değildirler: Çünkü, mahalli reislerle tabi olarak birbirinden ayrı küçük parçalara bölündüklerinden, müşterek ve büyük bir metbû’a tabi olamazlar. Bu gibi kavimler, büyük ve milli bir devlet teşkil edemedikleri için, bir müddet ecnebi hakimiyetinden uzak bulunsalar bile bu hal uzun bir zaman devam edemez.<sup>1408</sup>

Buna göre bir inancın ve/veya sosyal yapının mücerret kategorisinde değerlendirilmemesi için içtimai ve milli bir bütünlük oluşturmayı yatkın olması ve bütün sosyal bünyede oluşan mefkûreye/bilince kapalı olmaması gerekiyordu. Ayrıca bir grubun inançları, fikirleri, bilinçleri ve hatta yaşam biçimlerinin mücerret sınıflandırmasına sokulmaması için devlet gibi somut bir müessese tesis etme kapasitesine sahip olacak ve bu müesseselere itaat edecek bir içtimai vaziyette olması gerekirdi. Mücerret inanç/sosyal grupların mensupları, farklı bir inanca ve içtimai bilince geçme/asimile olma olasılıkları nedeniyle sürekli bir risk faktörüydü. Nihayetinde 1908’de Ahmed Şuayb’ın “Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâîye Mecmuası”nda yazdığı gibi müessese, bir toplumsal grubun -seviyesinin- nedeni değil, söz konusu grubun -tarihsel-gelişmişlik seviyesinin sonucudur.

Müessesat bir milletin halet-i ruhiye ve medeniyesinin tercümanı olup kıymet ve ehemmiyetleri tamamen nisbîdir [görecelidir]. Cemiyât-ı beşeriyenin tarih-i tekâmülünde müessesat-ı siyasiye [siyasi müesseseleri] illet [neden] olmaktan ziyade gayedir [sonuçtur]. Bir kavmin tarz-ı idare-yi siyasîsi [siyasi yönetim tarzı] yalnız şerâit-i mevcudiyet-i hazırasını [mevcut şartlarını] değil, onun vaktiyle geçirdiği safahat-ı hükümatı [hükümet evrelerini] irâe eder [gösterir]. Nazariyat noktasından en iyi görünen müessesatı biz keyfimize göre intihap edemeyiz

<sup>1405</sup> Dr. Fraylıç – Mühendis Ravlig, *Türkmen Aşiretleri*, s. 144.

<sup>1406</sup> Mustafa Kemal, “Öğretmenlere (27.10.1922)”, s. 44.

<sup>1407</sup> Doktor Friç, *Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat*, s. 32-33.

<sup>1408</sup> Gökalp, Ziya, “Rusya’daki Türkler ne yapmalı?”, *Ziya Gökalp Kitapları: Bütün Eserleri 1*, Haz. Şevket Beysanoğlu vd., Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007, s. 32.

[seçemeyiz]. [...] Aynı safahat-ı tekâmüle [gelişmişlik seviyesine] vasıl olan [ulaşmış] akvamda [kavimlerde] aynı müessesatı buluyoruz. Tarihte müessesatını şiddetle tebdile [değiştirmeye] muvaffak olduğu görülen bir millet yoktur.<sup>1409</sup>

Haliyle içtimai bir bilinç ve devlet gibi müessese oluşturmaya engel aşiret ve göçebe halinde kalan Kürtler gibi nüfus grupları ve Ezidilik gibi heterodoks inançlar, mücerret olarak değerlendirilirdi. Mücerret halin son dönem Osmanlı'dan başlayarak sorun olarak kodlanmasının nedeni, sosyal alanda soyut/özerk/münferit/müstakil ve öngörülemez inanç, fikir ve varlık biçimlerinin bilim dışı, dolayısıyla yönetim sistemi ve nüfus regülasyonu için tehlike olarak kavranmasıydı. Bu dönüşüm de toplumun bilimsel ve pozitivist biçimde sorunsallaştırılmasıyla gerçekleşti. Haliyle Kürtler gibi mücerret halin önemli referans gruplarından birinin sorunsallaştırılmasının bir nedeni, nüfusun bilimsel biçimde ele alınması ve böylelikle mücerret olarak kodlanmasıydı.

Takip eden bölümlerde Kürtlerin bilimsel olarak ele alınmasının ve medenileştirme söylem ve pratiğinin nesnesi olarak sorunsallaştırılmasının tarihselliğini tartışacağım. Bundan önce, başlangıçta bütün nüfusu medeniyet üzerinden sorunsallaştıran ve bu anlamda medeniliğin referans aktörlüğünü tek bir kimlik grubuyla belirlemeyen Osmanlı düşüncesinin tarihsel olarak değişmesini ve bu süreçte Türkleri medeniliğin referans grubu olarak belirlemesini tartışacağım. Zira bu dönüşüm Kürtlerin görülme, düşünülme, söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerle ele alınma biçimini ve nihayetinde bilimsel olarak sorunsallaştırıldığı metinlerin epistemik çerçevesini belirledi.

#### **4.2. Nüfusun Medeniliğinin Yeni Ölçüsü: Türkler**

Bilhassa Balkan Savaşları'ndan sonra medeniyet ölçüsü Müslümanlık ve özellikle Türklükle belirlendi. Türkler 19. yüzyılda medenileştirilmesi gereken bir unsur olarak görülüyorken, bu yıkım döneminde söz konusu gereklilik ertelendi. Bu dönem doğan ve sonrasında da devam eden düşüncede medeni olmanın şartı Türk olmakla belirlendiğinden, Kürtler gibi diğer diğer mücerret ve gayrimedeni gruplar, idealleştirilen Türklüğe asimile edilmesi gereken nüfus olarak kavrandı. Osmanlı'daki doğuşundan itibaren medeniyet söyleminin en önemli iç ekleri asayiş ve nizamaya uymak, yerleşiklik, aşirete bağlı olmamak, vergi vermek, askerlik yapmak ve

---

<sup>1409</sup> Ahmed Şuayb, "Devlet ve Cemiyet", *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâîye Mecmuası*, 1. Cilt, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 41-42.



nihayetinde devlete sadakat duymak Türklüğü medeniyet ölçüsü sayan düşüncenin tarihselliği idi. Ziya Gökalp'e, Türklerle komşuluk kurunca Kürtlerin bütün sosyal marazlarından kurtulacağını ve medenileşeceğini düşündüren epistemik dönüşüm bu dönemde yaşandı. Zira Gökalp'e göre Kürtlere aşiret ve göçebelik halini, geçmişten beri bedevi halde yaşayan Araplarla bulaştırdı.<sup>1410</sup> 1924'lerde Gökalp, eski tarihlerde Türklerin göçebe olması, Kürt ve Araplar gibi aşiret ikelliğinde/devrinde oldukları anlamına gelmediğini iddia ediyordu.

Eski Türkler, göçebe idiler; fakat, aynı zamanda içtimâî hayat itibarıyla, yüksek bir enmûzece [modele] mensuptular. Türk illerini, Arap, Kürt, Berber aşiretlerine benzetmek doğru değildir: Onlar, henüz aşiret devrini geçememişlerdir. Eski Türklerse, kaç kere siyâsî hayatın tudunluk, yabguluk, hakanlık enmûzeçlerinden [modellerinden] geçerek, ilhanlık enmûzecine kadar yükselmişlerdir. Türklerin en aşağı derecesi, "il"dir. İl ise, bir aşiret değil, küçük bir millettir.<sup>1411</sup>

Türkleri medeniyet ölüsü gören düşüncenin çeşitli somut ve tarihsel dayanakları vardı. Evvela Türkler, imparatorluktan ayrılmayan, ayrılmayacak grup olduğundan, devletin dayanabileceği temel nüfus grubuydu. Osmanlı'nın saray kültürü, dili, hanedanın mensubiyeti ve temel asabiye kaynağı da Türklükten oluştuğu algısı bu süreci besledi. Bununla birlikte, ricalin önemli bir kısmının Türk olması bu dönüşüm sürecinin nedenleri arasındaydı. Ayrıca toprak kayıplarıyla Anadolu gibi bir alana doğru daralan imparatorluğun, elinde kalan topraklardaki en büyük nüfus grubu Türklerdi.

Bu dönüşümü edebi düşüncede Ömer Seyfettin'de apaçık biçimde görmek mümkün. Önceki hikayelerinde kuvvetli bir Türk ve Müslüman kimlik vurgusu yokken, Trablusgarp ve Balkan savaşlarıyla birlikte durum değişecekti. Söz gelimi 1909'da yazdığı "Busemin Şekli-i İptidaisi" hikayesinde Batı, bizzat Doğulunun da itiraz etmediği ve "haklı" olarak cehalet/cahil olanın kim olduğunun hükmünü veren "dış ve yabancı" bir bakıştı. Hatta Batı(lı) nazarında Doğu(lu)nun "şekl-i iptidaisi", bir kabul edilebilirlik ve masumiyet biçimiydi. Batı(lı)nın "sadist" ilgisi, Doğu(lu) için bir tür mazoşist zevk kaynağı olduğundan, iki kutup için de "bir ideal!" hal söz konusuydu.<sup>1412</sup> 1911'deki Ömer Seyfettin düşüncesine göre Türkler için de ilerleme ve medenileşme şarttı: "Mademki 'ilerleme'den kaçınmak mümkün değildi ve ilerleme ise mutlaka değişmek, mutlaka eskiye benzememektir, o halde asırlarca evvelki Türk kadınlığı da

<sup>1410</sup> Gökalp, Ziya, "Kürtler'in Menfaati", *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 1992, s. 134.

<sup>1411</sup> Gökalp, Ziya, "Türk Medeniyeti Tarihi", *Ziya Gökalp Kitaplar: Bütün Eserleri 1*, Haz. Şevket Beysanoğlu vd., Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007, s. 332.

<sup>1412</sup> Ömer Seyfettin, "Busemin Şekli-i İptidaisi", *Toplu Hikâyeleri-1 (1902-1911): Bahar ve Kelebekler*, Haz. Engin Kılıç, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 83, 95-86.

temel ve ilkel halinde kalamazdı.” Sorun, geçmişin/kadimin modernleşmeyi engellemesiydi: “Bu batıl inançlar, bu haşin, inatçı, katil geçmişin kaba zorbalığı yalnız Türklere, yalnız Türkiye’ye mahsus değildi.”<sup>1413</sup> Nihayet 1913’te medeni olmadığını kabul ettiği Doğu’yu, Batı’nın sömürgeleştirmesine ses çıkarmadığı ve direnmediği için eleştiriyordu. Ömer Seyfettin, medenileşmek isteyenlerin sadece Avrupalılaşmak zorunda olmadığını söylüyordu. İrsî bir biçimde tanımladığı Türklüğün, kişinin içinde bulunduğu durumu, siyasal ve sosyal tutumunu belirlediğine inanıyordu. “Tanıdığım Ahmet Nihat Katolik olabilir. İncancını giysi gibi değiştirebilen, vicdanını adi bir eşya gibi satan insanlar bu dünyada az değildir. Lakin İstanbul’da doğan, anası Türk, babası Türk olan, Türkçe konuşan bir aileden çıkan, damarlarında Türk kanı akan bir Ahmet Nihat milliyetini değiştiremez. Fransız olamaz, yalnız kendini aldatır.”<sup>1414</sup>

Ömer Seyfettin’in, ilk kısmı 7 Ocak 1912’de Trablusgarp Savaşı sırasında, sonraki kısmı 1914’te tefrika edilen “Primo Türk Çocuğu” hikayesinde Türklüğün medenilikle özdeşleşme süreci görülebilir. Hikâye, 1911’de başlayan İtalya-Osmanlı savaşı günlerinde geçiyor. Kenan Bey, “bağnazlık ve hayvanlık denilen Türklükten nefretiyle; Türklüğe, yani medeniyetsizliğe karşı olan kınıyla, Avrupa görgü kurallarındaki bilgi ve becerisiyle, nazikliğiyle, şen ve şuhluğuyla meşhurdu. Eğitimini Paris’te bitirmiş” hikâye karakteriydi. Kenan Bey “ne gelenek, ne geçmiş, ne vatan, ne kavmiyet tanırdı.” Kendisi gibi Türkleri barbar, vahşi ve medeniyet düşmanı gören İtalyan bir kadınla evliydi. Fakat Kenan Bey’in Batı’nın “insanlığa hizmet” ettiğine dair fikri, Trablusgarp Savaşı’yla genel bir Batı medeniyeti sorgulamasına varacak, “silahsız Afrika’yı tamamıyla zapt eden bu yırtıcı, insafsız, korkunç Avrupalılar”ın sömürge pratiklerini hatırlayacak ve sömürgeleştirmenin Osmanlı’ya taşacağını düşünecekti. Böylece “bütün hayatında ne kadar yanlış ve çürük fikirlerle aldandığını, kavmiyetsizliğin, milliyetsizliğin” problemlerini düşünmeye ve “Ben neyim?” diye soğulamaya başlayacaktı.<sup>1415</sup> Başlayan savaşla Kenan Bey’in yaşadığı dönüşüm, Ziya Gökalp’in mefkûre kavramını yüklediği anlamda, buhranlı dönemde oluşan bir milli bilinç uyanışıydı.<sup>1416</sup> Bu bilinçlenmeden sonra,

---

<sup>1413</sup> Ömer Seyfettin, “Bahar ve Kelebekler”, s. 155, 157.

<sup>1414</sup> Ömer Seyfettin, “Piç”, *Toplu Hikâyeleri-2 (1911-1914): Primo Türk Çocuğu*, Haz. Engin Kılıç, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 72-73, 76.

<sup>1415</sup> Ömer Seyfettin, “Primo Türk Çocuğu”, *Toplu Hikâyeleri-2 (1911-1914): Primo Türk Çocuğu*, Haz. Engin Kılıç, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 96-97, 98, 99-101, 103, 105-107, 114, 115-116, 121.

<sup>1416</sup> Gökalp, Ziya, “Mefkûre”, *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları: Altun Armağan, Türk Duygusu, Türk Sözü, Bilgi, Harp, Darülfünun Edebiyat Fakültesi, Genç Yolcular, Altun Yurt Mecmuaları*, Haz. Ali Duymaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2019, s. 155-156.

Kenan Bey ve oğlu Primo, Türklüklerini hatırlayacak ve Türklüğün medenilik olduğu sonucuna varacaklardı. Hikâye karakteri Müslüman Türklerde uyanan milli bilince karşın Yahudi ve Rum nüfus, Osmanlı'nın yıkılmasına seviniyordu. Hikâyeye göre bu grupların ikna edilip devlet ve nüfusun diğer unsurlarıyla bütünleşmesi söz konusu olamazdı.

Türkler dünyanın en cesur, en asil, en güçlü bir millettir. Krallar, hükümdarlar, bakanlar, beyler, emirler nesliydi... Asırlarca bütün Asya'ya hâkim olmuşlar, Atilla Avrupa'yı ezmiş, köpek gibi inletmişti. Türkler medeniyet yollarını açmış, her yere kahramanlık, temiz kan, saf ahlak, yenilik ve seçkinlik götürmüşlerdi. Dünyanın en büyük devletini Cengiz kurmuş, bu büyük Cengiz neslinden ayrılan küçük bir kısım, Doğu Roma'yı, Bizans İmparatorluğu'nu yıkmış, Anadolu'yu ele geçirmiş, oradaki dağılmış Türkleri birleştirerek, ta Viyana'ya kadar gitmişti. Birkaç asır evvel Avrupa'yı terbiye eden bu nesle, Osmanlı Türklerine şimdi hepsi birden, bütün Avrupalılar saldırıyorlar, mahvetmek için uğraşıyorlar, fakat başarılı olamıyorlardı. Şimdi de hepsi onları Afrika'daki sömürgelerinden çıkarmak istiyorlardı. Ama çıkaramayacaklardı. Türklerin ne kadar kuvvetli olduklarını, ne kadar mağlup olmaz bir kuvvet olduklarını tekrar anlayacaklar ve düşünmeye başlayacaklardı.<sup>1417</sup>

Son dönem Osmanlı'da medeniyetin önemli bir koşulu ilkin yerleşiklik ve sonrasında şehirlik olarak kavrandı. Nitekim 1917'de Gökalp "medeniyetin bir âmili [faktörü] de şehirlerdir"<sup>1418</sup> diyor ve şehirleri, medenileşmeyi sağlayan bir araç olarak görüyordu. Gökalp 1923'te "Türklerin bilhassa şehirlerde, Kürtlerin de bilhassa köylerde ve obalarda toplandığını görürüz" ve "Türk köyleri bilhassa 'feodalizm' mıntıklarının haricinde bulunur" demesinin nedeni, yerleşikliği/şehri medenileşmenin önemli koşullardan biri olarak görmesi ve ayrıca medeniliğin referans grubunun Türkler olmasıydı. Gökalp'e göre Doğu vilayetlerinde Türklerin şehirlerde Kürtlerin de köy ve oba kısmında meskûn olması "şehir medeniyeti ile aşiret ve köy medeniyetinin farkından ileri gelir." Gökalp'in düşüncesine göre Kürtlerin bu durumunu feodalizm meselesi üzerinden düşünmek gerekir. Nitekim Türklerin şehirlerde toplanma nedeni, mücerret ve feodal bir baskı aygıtı olan aşiret gibi yapılardan uzak duran tabiatlarıydı: "Türkler, eskiden beri hürriyete ve müsavata (eşitliğe) âşık bir millettir. Cenup (güney) vilayetlerinde ise, hürriyet ve müsavat yalnız şehirlerde bulunabilir. Şehirde ne ağa, ne bey, ne de aşiret reisi vardır."<sup>1419</sup>

Balkan Savaşları'ndan itibaren pratik ve stratejik bir gerçeklik olarak Türkler medeniliğin referans grubu olarak belir(len)di. Fakat özellikle Cumhuriyet'e doğru Türklük ve medenilik

<sup>1417</sup> Ömer Seyfettin, "Primo Türk Çocuğu", s. 117.

<sup>1418</sup> Gökalp, Ziya, "Millet Nedir?", s. 150.

<sup>1419</sup> Gökalp, Ziya, "İçtimaiyat: Şehir Medeniyeti, Köy Medeniyeti", *Küçük Mecmua Yazıları*, Haz. Ali Duymaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 219-220, 222.

ilişkisi varoluşsal bir kategori olarak değerlendirilmeye başlandı. 1923'te yazdığı yazıda Gökalp, Arap köylerinde daha iptidai bir sosyal ilişkinin mevcut olduğunu, buna karşın Türk köylerinde daha demokratik bir içtimai yapının bulunduğu söylüyordu. Ona göre "Türk köyü daha seyyar bir oba halinde iken bile" bu durum değişmiyordu. Zira "Türk köylüsünün ruhunda mucizelerle dolu gizli bir hazinenin bulunması bu içtimaî mazhariyetin neticesidir." Gökalp'e göre Türk köyleri bile devlet gibi bir idari yapı olmadığında, medeni bir hayat tesis edecek içtimai bir bilince sahiptir: "Türk köyleri camiini, mektebini, müşterek çayır ve ormanıya harman yerlerini kendi kendine idare eden küçük bir cumhuriyet gibidir." Öyle ki "Arap köyleriyle feodal köyler ağasız ve beysiz yaşayamazlar. Halbuki Türk köylerinin hepsi ağasız ve beysizdir."<sup>1420</sup>

Gökalp düşüncesine göre Türklerin bu içtimai özelliklerinin istisnası kısmen de olsa mücerret yaşayan Türkmen aşiretleriydi: "Şehirlerde ve ahali köylerinde yaşamaya imkân bulamayan Türkmen aşiretleri de ya Kürtleşmişlerdir yahut münkarız olmuşlardır (yok olmuşlardır)." Zira ağa, bey ve aşiret bölgelerinde yaşamak demek serf/köle hayatı kabul etmek ve devlet otoritesi dışında, mücerret bir halde "hamilere ve efendilere" tabi olmak demektir.<sup>1421</sup> Türkmenler örneğinde olduğu gibi nesil olarak Türk olmak, başlı başına Türk ve medeni olmayı (yerleşik olmak, asayiş ve nizama uymak, aşiret halinde olmamak, Sünni Müslüman olmak) belirleyen bir ölçüt değildi. Haliyle mücerret halde yaşayan Türkmenler de Türkleştirilmeliydi.

Ezcümle, medeniyetin referansı Türkler olarak belirlenince bütün mücerret ve gayrimedeni haldeki Müslüman unsurların Türkleştirilmesi gerektiğine dair düşünce doğdu. Öncesinde medenileşmek, bir etnik unsura benzeşmekle belirlenmiyorken, bu dönemden itibaren bu düşünce değişti. Nitekim 1914'te Ömer Seyfettin Türklük bilinci kazanan hikâye kahramanlarının ağzından "insan Türk olduktan sonra hiç olmazsa kendi yurdunu Türkleştiremez miydi?" diye soruyordu. Farklı unsurları bünyesinde barındıran Osmanlı, gerekli Türkleştirmeyi sağlayamamış, bu da güç kaybetmesine neden olmuştu. Dolayısıyla, Ömer Seyfettin'e göre, Anadolu'da meskûn bulunan farklı etnik gruplarının Türkleştirilmesi şart olmuştu.<sup>1422</sup>

---

<sup>1420</sup> Gökalp, Ziya, "İçtimaiyat: Köy ve Şehir", *Küçük Mecmua Yazıları*, Haz. Ali Duymaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 232.

<sup>1421</sup> Gökalp, Ziya, "İçtimaiyat: Şehir Medeniyeti, Köy Medeniyeti", s. 222.

<sup>1422</sup> Ömer Seyfettin, "Primo Türk Çocuğu", s. 128-129.

Mevzubahis Kürtler olunca asimile olmaları gereken referans kimlik kategorisinin ve medeniyet ölçüsünün Türklükle belirlenmesi mücerret kategorisindeki bütün grupları kapsadı. Yukarıda da görüldüğü üzere, soy olarak Türk görülen Türkmenler için de aynı ölçü kullanıldı. 1918’de Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi’nin hazırladığı ikinci kitap olan “Türkmen Aşiretleri” isimli kitapta Türkmenler, soy olarak Türk görülmesine rağmen yeterli ölçüde Türk ve medeni statüsünde değerlendirilmedi. Türkmenlerin Türk nesline mensup olsa da Türkler gibi takva sahibi Müslüman olmadıkları, göçebe aşiret hayatı yaşadıkları, bundan dolayı medeni olamadıkları ve millet statüsüne erişemediği ifade ediliyordu. Haliyle Türkmenler asimilasyonla Türkleştirilmeliydi.

Türkmenlerin İran’da ve Anadolu’da bazı hükûmetler teşkil ettikleri tarih de mevcuttur. Lâkin, bu hükûmetlerin seyir tarihleri tetkik edilecek olursa, bunların daima pek mahdut [sınırlı] bir sülâleye inhisar ettiği [mahsus olduğu] ve daima hemcivâr kuvvetli hükûmetlerin inhilâle [dağılma] başladıkları ve meydanda hiçbir tarihî cihangirin mevcut olmadığı zamanlarda zuhur eylediği görülüyor. Bu hâl, bu hükûmetlerin bir medeniyeti müdafaa ve tesis gibi gayeler takip etmediklerini ve aynı zamanda böyle bir takım medenî tesirata tâbi olmak mecburiyetinde bulunmadıklarını da ispat etmektedir. Buna binaen, Türkmenlerin idare-i hükûmetlerini devlete istinat ettirmek [dayandırmak] doğru olamaz. Bunlar, bir takım aşiret inkişaflarıdır. Zira, bu hükûmetlerin inhilâlini müteakip başlayan hayat, aşiret hayatıdır. Eğer Türkmenler, devlet sırasına geçtikleri zaman, hakikaten devletin istinat ettiği bir millet olmuş olsalardı, bunların siyasî inhitallerinden [çöküş] sonra da millet şeklinde kalmaları icap ederdi. Nasıl ki, Anadolu Selçukluları, bu suretle müstakar [istikrarlı] kaldı. Hâlbuki, en meşhur Türkmen hükûmetlerinden İran’daki Afşar ve Kürdistan civarlarındaki Uzun Hasan, Karakoyunlu, Akkoyunluların zevallerinden [yok olmalarından] sonra, tekrar aşiret hayatına ricat edildi. Bu neticeler, Türk ile Türkmen arasında daha eski zamanlarda zuhur eden seciye ihtilafından mütevelittir.<sup>1423</sup>

Türkler ve Türklüğü nüfusun medeniliğinin referans noktası olarak kavrayan düşüncenin doğması, nüfusun medeniliğini ahalinin birliği üzerinden sorunsallaştıran Osmanlı düşüncesinin tarihsel ve somut koşullar karşısında savrulduğu bir dönüşümdü. Toprak kayıpları ve öncesinde Osmanlılık içine dahil edilen gayrimüslimlerin ayrılıkçı ve bağımsızlıkçı çizgisinin “ikna” edilememesi, kaybedilen topraklardan Anadolu’ya göç etmek zorunda kalan Müslüman ve Türk nüfusun milliyetçi duygusu, aydın ve ricalin ekseriyetle Türk olması ve Kürtler, Çerkezler gibi diğer Müslüman unsurların sayıca daha az, güçlü bir kolektif hareket olmaması, mücerret halde yaşamaları ve millet olabilecek kadar medeni görülmemesi, Türkleri medeni

---

<sup>1423</sup> Dr. Fraylıç – Mühendis Ravlig, *Türkmen Aşiretleri*, Haz. Ali Cin vd., IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 21-22.

halin ve diğer Müslüman unsurların benzeşmesi gereken referans olarak kavranmasının doğuşunu sağlayan dinamiklerdendi.

20. yüzyılın ilk yarısı sadece savaşlar, kitlesel kıyımlar, soykırımlar anlamında değil nüfus politikalarıyla ve bu doğrultuda medenileştirmeye, siyasi veya ekonomik gerekçelerle büyük yerli nüfus gruplarının iskân edilmesiyle de kanlı bir dönemdi. Devletler, rical, aydınlar ve bilim insanları nüfus politikalarını ve mühendisliğini evrensel bir normallik kategorisi olarak kavradı. Verili bir toplumsal bünyeyi değiştirmeye yönelik muhtemel devlet pratikleri toplamı olarak toplum mühendisliği, 19. yüzyıldan itibaren sosyal bilimcilerin yaptığı tartışmalarla zengin içeriği ve dünyanın birçok bölgesindeki devletlerin politikalarıyla genişçe bir tecrübe bütçesini kapsıyordu. Osmanlı'da Sicill-i Nüfus İdaresi'nin olduğu gibi 20. yüzyılda nüfus mühendisliğiyle bütünleştirme süreçlerine ince hesaplamalar ve istatistiki bilgiler eşlik etmeye başlıyordu.<sup>1424</sup> Ulus devlet formuna yönelen yönetimler, zorlu ve zaman gerektiren bütünleştirme politikalarından, iskâna ve soykırıma varıncaya kadar geniş bir alanda muhtelif şiddet pratikleri üretti. Benzer şekilde, son dönem Osmanlı'dan itibaren nüfusun bir kimlik etrafında bütünleşmesi (Osmanlı, İslam, Türk), yerleşik hayata geçmesi ve aşiret halinden sıyrılmasını kapsayan medenileştirilmesi, asli nüfus regülasyonu hedeflerindendi. Bunu, devletin ayakta kalmasının da en temel aracı olarak gören Osmanlı ve Cumhuriyet, nüfus mühendisliğini toplumsal bünyede yaygın ve yoğun bir araç olarak kullandı.

Hanioğlu'na göre 20. yüzyılın başından itibaren Akçura gibi aydınlar arasında Osmanlılık fikrinin, farklı etnik gruplar ve inançlara bölünmüş imparatorluk nüfusu arasında bir birlik ve millet ideali yaratmada, farklı gruplar ve dini inançlar arasındaki husumeti ortadan kaldırmada yetersiz kalacağı düşünülüyordu. Hanioğlu'nun ifade ettiği gibi, buna rağmen belirgin bir Türklük fikri dolaşıma girmedi. Bu dönemde elit zümrenin Türkçü eğilim ve söylemine rağmen, bu gruplar Türkçülüğü de tıpkı Osmanlılık ve ümmetçilik (*Panislamizm*) fikirlerinde olduğu gibi büyük amaç olan imparatorluğun selameti için kullanılacak birer araç olarak gördü. Öyle ki 1908'lerin başında İttihat ve Terakki yaptığı propagandada bu üç fikri dönüşümlü biçimde kullanabiliyordu.<sup>1425</sup> Bilhassa rical ve aydınlar nezdinde Balkanlar'ın kaybedilmesinden itibaren, devletin korunması için nüfusun medenileştirilmesi ivedilikle uygulanması gereken bir proje olarak görüldü. Bu proje geniş bir uzamda, kapsamlı, öncesine

---

<sup>1424</sup> Üngör, Uğur Ümit, "Seeing like a nation-state: Young Turk social engineering in Eastern Turkey, 1913–50", *Journal of Genocide Research*, 10:1, 2008, s. 15-16.

<sup>1425</sup> Hanioğlu, M. Şükrü, *Preparation For A Revolution (The Young Turks, 1902-1908)*, s. 295-296.

kıyasla yoğun, katliamlar ve soykırımla sonuçlanan bir nüfus mühendisliği pratiğini üretti. Bu dönemde savaş, savaş halinin oluşturduğu olumsuz şartlar, açlık ve sağlıksız koşullar yanında, bir dizi uygulamayla nüfusun önemli bir kısmı silindi: “Türkiye'nin 1913'teki nüfusunun dörtte birinden biraz fazlası 1925'e gelindiğinde artık yoktu: Müslüman nüfusun beşte bire yakını ölmüş, gayrimüslimlerin ise sadece sekizde biri ülkede kalmıştı. Başka bir ifadeyle, I. Dünya Savaşı'ndan önce Türkiye'nin bugünkü sınırları içinde yaşayan her beş kişiden biri gayrimüslimdi; savaştan sora ise bu oran kırkta bire düştü.”<sup>1426</sup>

Özellikle de etnik olarak iç bölgelere nazaran daha heterojen nüfusun bulunduğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu gibi sınır bölgelerinde bu süreç, daha kapsamlı ve şiddetli bir nüfus politikasıyla sonuçlandı.<sup>1427</sup> Neticede “temeddün edemeyecek [medenileşemeyecek] olanların hayatı neye yarar?”<sup>1428</sup> düşüncesi egemendi. Böylelikle “1839-1938 arasında geçen yüz yıllık dönemde merkezi devlet yavaş yavaş gücünü bir araya toplamayı, modern idari ve askeri temeller teşkil etmeyi, böylelikle de Doğu Vilayetleri meselesini 1915 ile 1938 arasında şiddet ve güç kullanarak bastırmayı başardı. Osmanlı-Türk üniter devletinin karşısında bulunan Ermeni, Alevi ve Kürt taraf, dar bir militan elit üzerinde yükselen cemaat ve aşiret temeliyle görece zayıf bir örgütlenmeye sahipti.”<sup>1429</sup> Sorun bütünüyle ortadan kaldırılamasa da ortaya çıkan şiddet, gösterilen direnç ve bu dönemden kalan çokça soruna rağmen bu coğrafya ve nüfus merkezî süreçlere dahil edildi.

Üretilen şiddetin çeşitli katmanları ve nedenleri bulunuyordu. Uğur Ümit Üngör'ün ele aldığı gibi bu şiddet, toprak kayıpları ve devletin yıkılacağı korkusuyla travmatize olmuş Jön Türkler'in devleti kurtarmak için geliştirdiği pratiklerin sonucuydu.<sup>1430</sup> İmparatorluğun sorunlarını çözeceği düşünülen II. Meşrutiyet'in ilanını takip eden 6 yıl içinde Libya ve Avrupa'daki toprakların önemli bir kısmı kaybedildi. Yani, sahip olunan toprak parçasının üçte biri elden çıktı. Bu kaybın içinde uzun yıllar “imparatorluğun kalbi” olan Rumeli, ilerlemiş ve verimli eyaletlerin olduğu bir bölgeydi. Böylelikle Anadolu ve burada büyük oranda meskûn bulunan Türkler siyasal ağırlık merkezi oldu. Nüfusun homojenleşmesinin benzerini İttihat ve

---

<sup>1426</sup> Keyder, Çağlar, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, s. 103.

<sup>1427</sup> Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye'nin İnşası: Doğu Anadolu'da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, s. 14.

<sup>1428</sup> Van P. Goç, *Beynelmilel Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn*, Çev. Habil Adem, Haz. Ali Cin - Haluk Kortel, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 49.

<sup>1429</sup> Kieser, Hans-Lukas, *İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*, s. 566.

<sup>1430</sup> Üngör, Uğur Ümit, “Seeing like a nation-state: Young Turk social engineering in Eastern Turkey, 1913–50”, s. 16.

Terakki örgütü de yaşadı. Muhalif olan bazı üyeler ya ayrıldı, Türk olmayan üyeler kendi milli cemiyetlerini kurdu, cemiyet içinde kalan az sayıdaki Türk olmayan (Ermeni, Kürt, Slav, Arnavut, Arap) üye de cemiyetin merkezine (iç grubuna) dahil edilmedi.<sup>1431</sup>

Jön Türk zümresi, Türkçü eğilimlerini kültürel bir Türkçülükle sınırlayıp Balkan Savaşları'ndan önce Türkçü bir siyaset izlemeyip bu fikri resmi bir devlet politikası yapmamıştı.<sup>1432</sup> Fakat 1912-1913'ten sonra Türkçülük, siyasi bir ajanda ve devlet programına dönüştü. Ayhan Aktar, bu tarihteki yönetici zümre ve Cumhuriyet'i kuran Rumeli kökenlilerin çoğunda, doğup büyüdükleri yerleri kaybetmeleriyle Türkçü fikirleri arasındaki ilişkiye değinir.<sup>1433</sup> Benzer şekilde Soner Çağaptay 1912-1913'te birkaç ay gibi kısa bir sürede imparatorluk nüfusunun yüzde 69'unun, Avrupa'daki topraklarının yüzde 83'ünün, Selanik gibi büyük bir kentin kaybedilme travmasının Osmanlı Türkleri arasında milliyetçi bir dalgalanmaya neden olduğunu söyler. Çoğunluğu Balkanlar'da doğan aydın, rical, sivil ve askerî bürokrat Türklük siyasetini sorunsallaştırmaya başladı. Bu zümre, geri kalan topraklardaki Müslüman nüfusun kimliğini Türklük üzerinden düşünmeye ve Türklüğü milli bir tarihsel kurgu boyunca inşa edip söylemsel dolaşıma sokmaya başladı. Bu dönemde Türkçülüğün semantiğine ve tarih kurgusuna, Türkler Anadolu'nun kadim ve modern halkıdır biçiminde dahil olmaya başladı.<sup>1434</sup>

Türkler tarihselleştirilip onurlandırılmaya, üstünlükleri vurgulanmaya ve milli bir bilinç tesis edilmeye başlandı. Söz gelimi Türk Ocakları'nın amacı "akvâm-ı İslâmiyyenin bir rükn-ü mühimmi olan Türklerin millî terbiye ve ilmî, içtimaî, iktisadî seviyelerinin terakki ilâsıyla ırk ve dilinin kemâline çalışmak" olarak belirlendi. Füsun Üstel'in belirttiğine göre bu dönemde İslamcılık, Osmanlıcılık ve Türkçülük fikirlerinin "izleri hissedilmekte" ve Türkler, Müslüman nüfus içindeki önemli bir kavim/millet olarak görülmekteydi. Buna karşın Balkan Savaşı akabinde, Üstel'e göre, Türkçülük hareketi siyasal bir programa eklenildi: "Türk Ocakları içinde ırk ile temellendirilen bir milliyetçilik anlayışının belirtileri görülmektedir."<sup>1435</sup>

1913'te Rüştîye mekteplerinin ikinci sınıfında okutulması için hazırlanan "Yeni Malumat-ı Medeniye" kitabında, Osmanlı veya Osmanlıcılık veyahut İslam ümmeti değil Türklük vurgusu vardı. Kitapta "Fransızvari sözleşmeci (ya da siyasal ulus) tanımına rağmen Türkler, yalnızca

<sup>1431</sup> Dündar, Fuat, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, s. 30-31.

<sup>1432</sup> Hanioglu, M. Şükrü, *Preparation For A Revolution (The Young Turks, 1902-1908)*, s. 299, 317.

<sup>1433</sup> Aktar, Ayhan, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, s. 48-50.

<sup>1434</sup> Çağaptay, Soner, *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?*, Routledge, London and New York, 2006, s. 6-7.

<sup>1435</sup> Üstel, Füsun, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1921)*, s. 63.



'Osmanlı hükümetini tesis eden' kurucu unsur olarak değil", ayrıca uzun yıllar boyunca Osmanlı'yı korumak için uğraşan ve "nüfusun çoğunluğunu oluşturdukları ve Osmanlılar içinde 'en kuvvetli' oldukları gerekçesiyle de öne çıkarlar." Türklük kurucu unsur olarak belirince Türkler de "karakter özellikleri üstün bir topluluk olarak" sorunsallaştırılıyordu: "Türkler, bütün milletler içinde en cesur, en hamiyetli ve en temiz yürekli bir kavimdir." Üstün karakter özellikleriyle Türklerin ezelden beri medeni vasıflara sahip bir topluluk olduğu vurgulanıyordu. Batı'nın "barbar Türkler" gibi söylemine "bir aşiretten cihangirane bir devlet" inşa ettikleri vurgulanarak cevap üretiliyordu. "Dolayısıyla Türkler, medeniyette ilerlemiş, alimler filozoflar yetiştirmiş bir 'kavim'dir. Öte yandan Türk milleti, yalnızca hasletleriyle değil, ama yayıldığı alanların genişliğiyle de 'büyük'tür."<sup>1436</sup>

Bu dönemdeki siyasal alandaki Türklük anlayışını, İslam'la ilişkili düşünmek gerekir. Nüfusun kimliği konusunda farklı görüşler olsa da söz konusu olan "Türk-Müslüman" kimliğiyle belirlenen ve nüfusun Müslüman dayanışmasıyla bütünleşmesini amaç edinen bir millilik anlayışdır. Haliyle sık sık kullanılan millet, dini bir çerçeveye, sadece Türkleri değil, Müslüman Osmanlıları karşılıyordu.<sup>1437</sup> 1923-1924'lerde laik bir Türk milliyetçi söyleminin başlaması ve "önceki on yıl güçlenmiş olan eski dayanışma bağlar"ının koparılmasıyla ilgili Zürcher "Osmanlı Müslüman kimliği yerine Türk milliyetçiliğini ve laikliği öne çıkaran bütünlüklü bir siyasi kimlik aranmasına daha önceden başlandığına kuşku yoktur. Çünkü bu ani değişimi kaçınılmaz kılacak bir gelişme olmamıştır; bunu açıklayabilecek herhangi bir sosyo-ekonomik süreç de yaşanmamıştır"<sup>1438</sup> diyor. Bu "ani" doğuşu imkân dahilinde kılan temel dinamik Balkan Savaşları'ndan sonra Türk kimliğinin Kürtler, Araplar, Arnavutlar, Çerkezler gibi Müslüman grupları kapsayacak medeni bir üst kimlik olarak ve/veya bu grupların asimile olacağı bir referans kimlik biçiminde sorunsallaştırılmasıydı. Zira bu dönemden itibaren Türk kimliği, nüfusun bütünleşme ve medeniliğinin referans noktası olarak görüldü.

Bu atmosferde, I. Dünya Savaşı'nda yaşanan kitlesel şiddetin hazırlayıcı dinamiklerinden biri de nüfusun medeniliğinin yöntemlerinden olan nüfusun birliğinin öncelikle Osmanlı, Balkanlar'ın kaybından sonra, bilhassa Müslüman ve Türk kimliği üzerinden

<sup>1436</sup> Üstel, Füsün, "Makbul Vatandaş"ın Peşinde II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, s. 111-112.

<sup>1437</sup> Zürcher, Erik Jan, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", s. 50; Zürcher, Erik Jan, "Fundamentalizm' (İrtica): Kemalist Türk Milliyetçiliği'nin Dışlama Aracı", *Orta Asya ve İslam Dünyasında Kimlik Politikaları: 20 Yüzyılda Milliyetçilik Etnisite ve Emek*, Der. Willem van Schendel, Erik J. Zürcher, Çev. Selda Somuncuoğlu, İletişim Yay., 3 Baskı, İstanbul, 2014, s. 261.

<sup>1438</sup> Zürcher, Erik Jan, "Fundamentalizm' (İrtica): Kemalist Türk Milliyetçiliği'nin Dışlama Aracı", s. 262.

sorunsallaştırılmasıydı. Üngör'ün de belirttiği gibi, nüfus üzerine bu sorunsallaştırmayı acil kılan bir dizi dinamik söz konusuydu. Evvela, Balkan Savaşı'nın kaybedilmesiyle ayyuka çıkan, bu kayıpla beslenen ve devlet olarak Osmanlı'nın varlığına tehdit oluşturan kriz, sadece Jön Türkler'in tarihsel bazı travmalarını artırmadı, ayrıca siyasal elitler arasındaki ilişkileri derin biçimde kutuplaştırdı. Osmanlı devletinin idaresinde ve siyasal karar alma süreçlerinde belirleyici olan tek merci Jön Türkler oldu ve buna karşı oluşan her türden itiraz baskı ve şiddetle karşılandı. İkinci olarak, imparatorluğun doğu bölgesi, emperyal ve bölgedeki yerli milliyetçilikler arasında bir mücadele sahası olduğundan Osmanlı'nın buraları kesin olarak "yeniden kazanması" gerekiyordu. Bu da kitle bilinci ve mobilizasyonun oluşturulmasını ve iktidarın arkasında toplanmasını gerektirdiğinden, yeni milliyetçi söylemin üretilmesini ve İttihat ve Terakki iktidarının toplumsal bedende tesis edilmesini sağladı. Darbeyle iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakki, devletin varlığını korumak adına her türden nüfus siyasetini planlayabilecek ve uygulayabilecek mutlak bir güç oldu. Balkanların kaybı ve buradaki Müslümanların maruz kaldığı şiddet ve etnik temizlik, İttihat ve Terakki'nin gayrimüslim ve bilhassa Türk olmayan gruplara güvenilmeyeceğine dair düşüncelerini bir anlamda doğruladı ve bu da hızla düşmanca bir tutumu doğurabildi.<sup>1439</sup>

19. yüzyıldan itibaren devletin kurtuluşunu esas alan Osmanlı düşüncesi, nüfusun medenileştirilmesi ve bütünleşmesini temel hedef olarak belirledi. Jön Türk muhalefeti 1913'e kadar Osmanlı'nın içine düştüğü buhranın nedeni olarak imparatorluğun geleneksel siyasi ve idari yapısını gördü. Bunun için idari sistemde meşveret, hürriyet, meşrutiyet; nüfus için de müsâvat ve medeniyet (medeniyetin bir kategorisi olarak İslam, Osmanlı ve Türk kimliğiyle bütünleşme) ilkesini savundu. Bilhassa II. Meşrutiyet'in ayrılıkçı görülen hareketleri bitireceği düşünüldü. Buna rağmen ayrılıkçı hareketler engellenemedi, devlet güçlenemedi, içeride nizam ve asayiş sağlamamdı. Bundan dolayı Balkanlar'daki toprak kayıpları sonrasında çok daha radikal ve kökten çözümler geliştirildi.

#### **4.3. "Kolektif Bilinç" in "Milli Vicdan"laşması ve Kürt Nüfusun/Aşiretlerin Bilinme Biçimi**

19. yüzyıldaki düşünce değişimiyle aşiretler, sadece idari/yönetimsel bir sorun kaynağı olarak görülmedi. Ayrıca bizzat bir toplumsal "varlık" biçimi olarak medenilik sorunu çerçevesinde

---

<sup>1439</sup> Üngör, Uğur Ümit, "Seeing like a nation-state: Young Turk social engineering in Eastern Turkey, 1913–50", s. 20-21.

sorunsallaştırıldı. Hatta Batı'daki medeni ve barbar/vahşi/ilkel karşıtlığındaki medeni-olmayan kategorisi, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e büyük oranda göçerlik/bedevilik, aşiretçilik ve ikisini bir arada toplayan göçebe aşiretler biçimine dönüştü. Batı'da barbar/vahşi/ilkel formunda tahayyül edilen Batı dışındaki dünyaya karşı Osmanlı, medeni kentlilere karşı medeni-olmayan ve kent dışındaki nüfusun büyükçe kısmını göçebe, vahşi biçiminde kavradı. Bu dönemden itibaren Osmanlı devlet ricalinin, bürokratinin, aydınlarının göçer ve aşiretler söz konusu olduğunda semantiğinde vahşet, hastalık, cehalet, hayvan, zararlı ot, sapkın, ilkel gibi kavramlar yer almaya başladı. Öyle ki bu medeniyet düşüncesi, İstanbul'a Aşiret Mektebi'ne gelen öğrencileri ve bütünüyle Kürtleri "vahşiler" olarak kavramaya başladı.<sup>1440</sup> 1909'de Gökalp de Kürt köylüsü için "Kürt kavmine mensup, cahil ve aşiret ahlakıyla me'luftur [alışıktır], hissiyât-ı millîye ve vataniyeden külliye mahrumdur"<sup>1441</sup> diyordu. Cumhuriyet döneminde büyük oranda medeni Türklere karşı Kürtler, her türlü maraz kaynağı aşiret fenomeniyle birlikte medeni-olmayan bir kategoriye sabitlendi.

Bu düşünce, 19. yüzyıldan itibaren nüfusun medeni ve bedevi karşıtlığıyla görülmesinin kendiliğinden bir sonucuydu. Ayrıca Kürtlerin aşiret halindeki bir varlık formuna sabitlenmesi ve söylemsel olarak aşiret semantiği üzerinden sorunsallaştırılması, bilimsel bir dizi süreçle kavranması ve nesneleştirilmesiyle gerçekleşti. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin, 1913'te gerçekleştirdiği darbe ve akabinde hükümetin kontrolünü bütünüyle ele geçirmesiyle birlikte Osmanlı'da yaşayan etnik unsurlarla ilgili araştırmalar arttı.<sup>1442</sup> 1913'te İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kongresinde Gökalp, devletin kurumsal olarak ve aydınların da bilgi üreterek Kürt aşiretleri ve Kürt meselesiyle ilgilenmesini ve çözüm geliştirmesini istiyordu.<sup>1443</sup> Bu dönemde aşiretler, bütün toplumsal alandan söküp atılması gereken bir maraz olarak görüldü. 1914'ten sonra Kürt nüfusun içtimai yapısıyla ilgili veri elde etmek için anket hazırlandı ve Kürt coğrafyasına yaygınlaştırıldı. Böylelikle Gökalp, Diyarbakır ölçeğinde şahsi olarak yaptığı araştırmaların bir kurum çatısı altında sistematik, profesyonelce ve geniş bir sahada yapılmasına öncülük etti. Öncesinde muhacirlerle ilgilenen İskan-i Aşair-i Muhacirin

<sup>1440</sup> Kasaba, Reşat, *Bir Konargöçer İmparatorluk: Osmanlı'da Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar*, s. 141-142.

<sup>1441</sup> Gökalp, Ziya, "Ziraat ve Zeâmet", *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 1992, s. 108.

<sup>1442</sup> Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye'nin İnşası: Doğu Anadolu'da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, s. 83.

<sup>1443</sup> Dündar, Fuat, "Kürt Sorunu Ekseninden Bir Ziya Gökalp Biyografisi", *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler*, Der. Yalçın Çakmak – Tuncay Şur, İletişim Yay., İstanbul, 2018, s. 150.

Müdüriyeti'nin (İAMM) çalışma alanına aşiretler de dahil edildi.<sup>1444</sup> 1914'te kurulduğunda, kaybedilen topraklardan gelen göçmenlerle ilgilenmek ve nüfusun Osmanlı toprakları dışına göçmesini engellemekle görevlendirilen İAMM, ayrıca aşiret sorunuyla ilişkili konularda yetkili kılındı.<sup>1445</sup> Etnik veri toplama ve nüfus grupları üzerine araştırmalar, birçoğu Gökalp'in öğrencisi, genç araştırmacılarca 1940'lara kadar devam etti.<sup>1446</sup>

Son dönem Osmanlı'da başlayan aşiret sorunu, Cumhuriyet'in kurulmasına doğru da devam etti. Gökalp, 1921'de Malta sürgününden döndüğü sıralarda, Maarif Vekili Dr. Rıza Nur'a milli hükümetin savaştan kaynaklanan sıkıntıları aştıktan sora, içtimai sorunları ele alması gerektiğinden bahsediyor ve yapılması gereken ıslahatın başında, uzun yıllardır mücerret halde yaşayan aşiretlerin bilimsel analizi olduğunu söylüyordu. Böylelikle iktisadi ve coğrafi dinamikler nedeniyle aşiretlerin yayıldığı coğrafya "Türkçe konuşmayan ekseriyeti içinde kendi dillerini ve millî karakterlerini değiştirme yolunu tutan" Türk aşiretlerinin meydana çıkarılabileceğini ifade ediyordu. Gökalp'in önerdiği çözümlerden biri, sosyolojik bilgi ve metodolojiyle donanmış genç araştırmacıların yetiştirilmesi ve "ileride daha rasyonel bir harekete geçilerek bir "İlmî Araştırma Enstitüsü" kurulması" olacaktı.<sup>1447</sup> Nihayetinde 1921'de Sıhhat ve İctimaî Muavenet Vekili (Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanı) olan Dr. Rıza Nur, Ziya Gökalp'e mektup yazıyor ve aşiretler hakkında bir araştırma yapmasını istiyordu.<sup>1448</sup>

Kürtler mes'elesi beni üzüyor. Bir şey yok ama, bir gün milli davaya kalkacaklar. Bunları temsil etmek lâzım. Tetkikata başladım. Temsil usullerine dair kitaplar getirttim. Kürtler hakkında kitaplar buldurdum. Diyarbakır'de olan Ziya Gökalp'e de para yollayıp Kürtlerin coğrafi, lisanî, kavmî, içtimaî ahvalini tetkik ettirdim. Bir rapor gönderdi. Maksadım oranın bir Makedonya olmadan, kökünden mes'elenin halli idi.<sup>1449</sup>

---

<sup>1444</sup> Dündar, Fuat, "Ziya Gökalp Kürdolojisi Üzerine Notlar", *Tarih ve Toplum*, Sayı 18, 2021, s. 163-164; Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 126-128, Dündar, Fuat, "Kürt Sorunu Ekseninden Bir Ziya Gökalp Biyografisi", s. 154; Dündar'a göre "altmış sekiz sorudan oluşan anket Temmuz 1914'ten itibaren tüm Kürt bölgelerine dağıtılır. Amaç 'Kürt unsurunun', 'mevcut durumu' ve 'toplumsal durumu' ile ilgili bilgi, belge ve materyal toplamaktır." bkz. "Ziya Gökalp Kürdolojisi Üzerine Notlar", s. 54.

<sup>1445</sup> Dündar, Fuat, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2002, s. 60.

<sup>1446</sup> Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye'nin İnşası: Doğu Anadolu'da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, s. 89.

<sup>1447</sup> Göksel, Ali Nüzhet, "Ziya Gökalp'in Basılmayan Eserlerinin Hikayesi", Ziya Gökalp, *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*, Haz. Ali Nüzhet Göksel, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı, Diyarbakır, 1956, s. 8-9.

<sup>1448</sup> Beysanoğlu, Şevket, "Eser Hakkında Birkaç Söz", Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 1992, s. 6.

<sup>1449</sup> Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, 3. Cilt, Altındağ Yay., İstanbul, 1967, s. 906; ayrıca bkz. Beysanoğlu, Şevket, "Eser Hakkında Birkaç Söz", s. 6, 2. dipnot.

Rıza Nur Sıhhiye Vekiliyken (Sağlık Bakanı), iskân işlerinin de bu birime ait olması nedeniyle Gökalp'ten böyle bir talepte bulunabildiğini söylüyordu. Amacını, “vaziyeti ilmî, iktisadî bir surette öğrendikten sonra, Kürtler’e Türk olduklarını anlatmak için teşkilât yapıp faaliyete” geçmek olarak ifade ediyordu. Halihazırda Kürtlerin çoğunun Türk olduğunu bildiğini ama esas olarak Kürtlere bu hakikati “bildirmek, öğretmek lâzım” geldiğini söylüyordu. Rıza Nur Mısır’da ve Cezayir’de Türk nüfusun Araplaşarak kaybedildiği gibi Kürt coğrafyasının da kaybedilme tehlikesine inanıyor ve bu konuya mesai ayırmanın gerekliliklerinden bahsediyordu: “Kürdistan henüz elimizden de çıkmamıştır ve anayurtta Türkler’i Kürtleşmeye bırakmışız.”<sup>1450</sup>

Ziya Gökalp, Rıza Nur’un iddiasına göre kendi talebiyle, “Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler”i yazar. Gökalp’in ilkel kavim/aşiret ve millet ayrımı, Batı’daki medeni-barbar ayrımından mülhem Osmanlı medeni ve göçebe/vahşi karşıtlığını zemin alıyordu. Gökalp’e göre içtimai zümrelerin “içtimaî vicdan”, “tesânüd” (dayanışma) ve teşkilât itibarıyla en kuvvetli zümresine “cemiyet” denir. Ona göre doğa dünyasında hayvanlar ve bitkiler (nebatlar) gibi cins ve türler (nevi) bulunduğu gibi cemiyetlerde de iptidâ “aşiret” ve “millet” gibi iki büyük cins bulunur. Millet, devlet gibi siyasi bir teşkilata maliktir. Buna karşı aşiretler, kavmi zümreler olup bir soya (ensâb) dayalıdır.<sup>1451</sup> Aşiretlerin sosyal bağı ve ilerlemeye yönelik motivasyonu, soy bağını baz alan bir asabiyeye dayandığından medeni bir toplumsallık oluşturamaz. Benzer biçimde aralarındaki bağ, soya dayalı olduğundan medeni bir içtimai bilinç tesis edemezler. Dolayısıyla siyasal ve idari teşekkülleri de ilkel ve cemiyet yapılarını koruyacak kadar kuvvetli değildir.

Gökalp’in “içtimai vicdan”, “milli vicdan” veya “mâşerî vicdan” dediği ve son dönem Osmanlı’dan başlayarak Cumhuriyet’le devam eden süreçte çokça kavram, Émile Durkheim’in “kolektif bilinç” mefhumunun Türkçeleştirilmesi idi. Daha iyi bir ifadeyle “milli vicdan” çevirisiyle “milliyetçileştirilme” siydi.<sup>1452</sup> Nitekim Gökalp’in Durkheim düşüncesindeki *toplum* kavramının yerine *millet* kavramını ikame ettiği<sup>1453</sup> ve hatta milliyetçiliği bir dini inanç biçimine dönüştürdüğü düşünülür.<sup>1454</sup> Gökalp’ten önce kolektif bilinç kavramının kullanıcıları arasında

---

<sup>1450</sup> Aktaran; Beysanoğlu, Şevket, “Eser Hakkında Birkaç Söz”, s. 6.

<sup>1451</sup> Gökalp, Ziya, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 1992, s. 17-18.

<sup>1452</sup> Niyazi Berkes de Gökalp sosyolojisinin Durkheim’in çalışmalarının bir tekrarı olsa da bilimsel yapıdaki Durkheimci sosyolojiyi milli bir mahiyete büründürdüğünü söyler; bkz. “Sociology in Turkey”, s. 243.

<sup>1453</sup> Heyd, Uriel, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gokalp*, Luzac, London, 1950, s. 57; Zürcher, Erik Jan, “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, s. 55, 14. dipnot.

<sup>1454</sup> Heyd, Uriel, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gokalp*, s. 57.

Akçura da bulunuyordu. Akçura, Fransız Devrimi sonrasında Avrupa’da milliyet fikri (efkarı), soy ve ırk bağından ziyade “vicdan” birliğine dayandığı (taleb-i vicdânîye müstenid) zannından dolayı, 19. yüzyılda uygulanabilir (kabili tatbik) bulunan Osmanlı kimliğiyle bir kolektif bilinç yaratılmak istendiğini aktarıyor. Buna karşın, değişen dünyada cemiyetlerin kolektif bilincinin (onun tabiriyle “serbestî-i vicdan”), din birliğinin yerini aldığını iddia ediyordu.<sup>1455</sup>

Osmanlı aydınlarının kolektif bilinç kavramını aldığı Durkheim’a göre toplum, kendisini de oluşturan her bir parçasının özgün işlevini yerine getirdiği bir organizmadır. Durkheim’a göre bir varlık olarak toplum, tek tek bireylerin içinde bireyselleşmiş ve cisimleşmiştir.<sup>1456</sup> Bu durumda toplum kendini, bireyler boyunca yeniden üreten bir yapı, birey de kolektif bir bireyselliktir. Durkheim’a göre her toplumu oluşturan kendine özgü (*sui generis*) bir sentez bulunur. Toplum bireylerin toplamından oluştuysa bile, toplumsal olguları bireylerin bilinçlerinin toplamı olarak düşünmemek gerekir. Bireysel bilinçler, birbirinin yapısına sızır ve sentezlenir; yeni tipte bir organik-ruhsal varlık olan kolektif bilinç olgusunu oluşturur. Kolektif bilincin bireysel bilinçlerden farklı bir yapısı, kendine özgü nitelikleri ve yasaları bulunur. Bireylerin bilinçlerinin toplamı, kolektif bilinç değilse de bireyler kolektif bilincin bir çıktısıdır. Kolektif bilinç, bir toplumda ortak bir biçimde paylaşılan inançlar, ülküler, fikirler ve bilgiler bütünüdür.<sup>1457</sup>

Bu dönemdeki Osmanlı içtimaiyat düşüncesinde aşiret gibi birimler, ferdi olup cemiyet gibi bir yapı kabul edilemezdi. İptidai, mücerret ve haliyle cemiyet olamayan yapılardaki insanların oluşturduğu sosyallik, tek tek fertlerin üstünde bazı soyut sentezler ve bu sentezlerin bireyi değiştirdiği bir dinamik söz konusu olmadığı için sorunluymuştu. Bu epistemede toplum, bireyde kendini yeniden üretmesi gereken ve ferdin değil kolektivitenin belirleyici olduğu bir şeydi. Buna mukabil aşiret gibi sosyal gruplar içinde bireylerin “ferdî hayatları var; bunların uzvî [organik], ruhî vazifeleri var. Bu vazife veya fiiller fertlerde, her hangi cemiyete mensup olursa olsunlar, hep birdir, değişmez. Eğer tek başına yaşayan bir insan tasavvur etsek, onun uzvî, ruhî, hayatî [biyolojik] vezâifi [vazifeleri] cemiyetteki fertlerin aynısıdır.” Buna karşın

---

<sup>1455</sup> Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 20, 34-35.

<sup>1456</sup> Durkheim, Émile, *İntihar: Sosyolojik Bir İnceleme*, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yay., İstanbul, 2020, s. 264; Bundan dolayı Durkheim bireylere sirayet edip intihara sürükleyen kolektif eğilimler olduğunu düşünür: “İntihar oranlarını belirleyen şey toplumun zihinsel ve duygusal yapısıdır. Dolayısıyla her toplumda insanları intihara sürükleyen ve belirli bir enerjisi olan kolektif bir güç vardır. Bir hastanın yaptığı ve ilk bakışta sadece kişisel mizacını yansıtır gibi görünen eylemler aslında yüzeysel olarak temsil ettikleri bir toplumsal durumun sonucu ve uzantısıdır.” Age., s. 382.

<sup>1457</sup> Durkheim, Émile, *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, Çev. Cemal Bali Akal, Bilim/Felsefe/Sanat Yay., İstanbul, 1985, s. 30-32, 43-44, 120.

millet gibi içtimai yapılar tek tek fertlerin toplamından farklı özelliğe sahiptir. Yani “sırf bir cemiyet mevcut olduğu için husûle gelen” birtakım hadiseler ve soyut dinamikler bulunur. “Bir cemiyeti teşkil eden insanların ferdî hayatlarından ma’adâ [başka] ve ondan büsbütün ayrı olarak bir de mensup oldukları o cemiyetin içtimâî bir hayatı ve o hayatın kendisine has tecelliyâtı var.”<sup>1458</sup> Bu düşünceden hareketle Gökalp’e göre aşiret yapıları kapsadığı sosyal gruplara, kolektif bilincin (içtimai, milli veya mâşerî vicdanın) sirayet etmesine engel olur. Bu cihetle Gökalp’in mefkûre (ülkü, ideal) tartışması da kolektif vicdanla ilişkilidir. Aşiretler, kolektif bilinç dışında konumlandığı gibi farklı bir mefkûre de üretir ve sürdürür. Bu da milli vicdana alternatif, hatta Kürt aşiretler özelinde karşı bir bilinç üretilmesi demektir.

Kürtler’in askerlikten kaçtığına bakanlar, bu kavmi mefkûresiz (ülküsüz) zannederler. Yahut korkak zu’mederler (sanırlar). Halbuki Kürtler’de mefkûre gayet kuvvetlidir. Fakat bu mefkûre, vatan mefkûresi olmadığından askerliğe meyilleri yoktur. Buna mukabil, aşiret mefkûreleri çok şiddetlidir. Hayatlarını, servetlerini, evlâtlarını bu mefkûreye feda etmekten kadın, erkek, çok büyük zevk duyarlar.<sup>1459</sup>

Gökalp’in Kürtlerde milli mefkûre yokluğunu askerlik işi üzerinden örnekleme tesadüf değildi. Osmanlı, zorunlu askerlik uygulamasına geçtiğinden itibaren asker toplamakta en çok zorlandığı nüfus gruplarından biri Kürtlerdi.<sup>1460</sup> Balkan Savaşı yenilgisinden sonra 9 Aralık 1913’te, artık “devlet adına seslenen”<sup>1461</sup> Gökalp, mefkûre kavramını bireylerin kendilerini değil milleti önelemesi ve düşünmesiyle oluşan bir toplumsal/kolektif bilinç olarak tanımlıyordu. Ona göre bilhassa “buhanlı zamanlar mefkûrelerin hilkat (yaratılış) günleridir.” Mefkûreler, milli felaket dönemlerinde bireysel kalplerin/duyguların birleşerek umumi/kolektif kalp/duygu yarattığı bir olgu olup “sonra taazzuv (uzuvlaşma/organların oluşması) devresinde tedricen bal budak atarak çiçekler ve yeni müesseseler meydana getirir.” Milletler için tehdit söz konusu olduğu dönemlerinde kurtarıcı aktör fertler değil, bizzat milletin kendisidir. Kolektif bilinç, tek tek bütün bilinçlerde bir örnek bir bilinç tesis edeceği için fertler susmalı. Gökalp, teolojik ve teleolojik bir anlam atfettiği mefkûre için şöyle der: “Millet, fertlerine semavi yahut içtimai bir mefkûre suretinde tecelli eder.”<sup>1462</sup>

<sup>1458</sup> Necmeddin Sâdık [Sadak], “İçtimâiyât Nedir?”, s. 16-17.

<sup>1459</sup> Gökalp, Ziya, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, s. 39.

<sup>1460</sup> Zürcher, Erik Jan, *Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-1928)*, Çev. Ergun Aydınoglu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2005, s. 161.

<sup>1461</sup> Dündar, Fuat, “Kürt Sorunu Ekseninden Bir Ziya Gökalp Biyografisi”, s. 153.

<sup>1462</sup> Gökalp, Ziya, “Mefkûre”, s. 155-156.

Gökalp düşüncesine göre, Avrupa’da sosyalizm ideali öncesinde de büyük bir proletarya sınıfı mevcuttu. Buna rağmen bu dönemki proletarya, sınıf bilincine sahip olmadığından bir içtimai grup söz konusu olmadı. Benzer biçimde, Türk toplumunun çoğu üyesi de kendi varlığının bilincinde değildi. Bundan dolayı Gökalp, başlarda değerler veya mefkûreler yaratılmasını tavsiye etse de 1918’den itibaren mefkûrelerin zaten mevcut olduğunu ve esas meselenin bunların keşfi olduğunu savundu.<sup>1463</sup> Mefkûre, Gökalp sosyolojisindeki kavramsal bir tartışmayla sınırlı kalmadı. Zira Erik Jan Zürcher’e göre Kemalist iktidar döneminde de “millî” kavramıyla birlikte “mefkûre”, temel fikir ve konseptlerden olacaktı. Bilhassa Cumhuriyet’in tek parti döneminde mefkûre, “güçlü bir ulus devlet kurulması” anlamına gelecekti. Zamanla Kemalist devrimlerle nüfusun modernizasyonu ve Batılılaştırılması anlamlarını da kapsayacaktı.<sup>1464</sup>

Mefkûre kavramının bu kadar önemsenmesinin hayli pratik nedenleri vardı. Askerlik hizmeti örneğinden devam etmek gerekirse, Zürcher, I. Dünya Savaşı sırasında hastalık ve asker kaçakları nedeniyle Osmanlı ordusunun yaşadığı insan kaybı sayısının, çatışmalarda yitirdiğinden daha fazla olduğunu söyler. Bilhassa firarilerin Osmanlı ordusunun savaş kapasitesine çok büyük zarar verdiğini belirten Zürcher, I. Dünya Savaşı sonunda cephedeki asker sayısının dört katı firari asker olduğunu aktarır (100 bin askere karşı 400 bin firari vardır). Kırsal alanlarda başıboş dolaşan, çeteleşerek suça karışıp güvenlik riski oluşturan bu firarilerle mücadele için cephe gerisine askeri birlikler seferber edilmek zorunda kalınır. Üstelik ahali, genel anlamda, bu kaçaklara “olumlu” yaklaşır ve hatta evlerinde saklar. Üstelik savaştan kapasite kaybı, sadece asker kaçaklarıyla sınırlı değildi. Bunun yanında, Zürcher’in aktardığına göre, farklı nedenlerle savaş gibi seferberlik zamanında Osmanlı nüfusunun yalnızca yüzde 4’ü silah altına alınabiliyorken, bu oran Fransa için yüzde 10’dur.<sup>1465</sup> Dolayısıyla Gökalp’in çerçevesini çizdiği bir kolektif bilinç (millî vicdan) ve onun tecellisi mefkûre olsaydı, asker kaçakları ve asker kaçaklarına yardımcı olan siviller söz konusu olamazdı. Gökalp’in pozitivist ve determinist çerçevede sorunsallaştırdığı bu kavramlar sosyal alanda etkili olsaydı, nüfusun coşkulu şekilde savaşa katıldığı ve bu savaş durumunun kolektif bilinci tekrar kurduğu bir hal yaşanırdı.

---

<sup>1463</sup> Heyd, Uriel, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, s. 49-50.

<sup>1464</sup> Zürcher, Erik-Jan. “The Core Terminology of Kemalism: Mefkûre, Millî, Muasır, Medenî”, s. 110, 112.

<sup>1465</sup> Zürcher, Erik Jan, *Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-1928)*, s. 172, 181-186, 216.



Bu dönemdeki düşüncede aşiret, toplumsal organizmadan bağımsız, haddinden fazla mücerret ve bir tür patoloji olarak belirdi ve sonrasında sosyal bir maraz olarak sorunsallaştırıldı. Nitekim toplumun normal ve patolojik yanlarını tespit etmeyi önemli bir sosyolojik sorun olarak kavrayan Gökalp,<sup>1466</sup> bir hastalık olarak gördüğü aşiretlerin medenileştirilmesi (temdini), yani tedavisi için teşhis konması ve sonra da hastalığın nedenlerine inilmesi gerektiğini söylüyordu. Ona göre bir iptidai cemiyet olarak aşiretin de kendi içinde gelişim evreleri bulunur ve en ilkel aşiret formu göçebelendir (sonrasında yarı göçebe aşiretler, mukim/yerleşik aşiretler, ağa köyleri ve ahali köyleri geliyor).<sup>1467</sup> Aşiretler gibi toplum altı sosyallikler, tıpkı kanserli bir doku veya yapı gibi, milli organizmanın işleyişi dışında ve buna zararlı fenomendir. Topluma karşı mücerret ve gayrimedeni yapıları, aşiret mensuplarının toplumsal mefkûreye ve milli vicdana değil aşiret vicdanına/mefkûresine göre belirlenmesini beraberinde getirir.

Gökalp'in aşiret analizinin kökeni de Durkheim'in kolektif bilinç dışı yapılar üzerine yaklaşımını zemin aldı. Durkheim, "ikincil gruplar" diye adlandırdığı klan, yerel (bağımsız kent ve köy), aile, birbirine göre özerk meslek grupları gibi sosyalliklerin "bastırıcı bir etki" yaratma ihtimalinden bahseder. Ona göre, büyük toplumsal oluşumlarda bireyselleşme ve bireyin özgürlüğü söz konusuysen küçük toplumsal yapılarda birey, bütünüyle ve sürekli olarak kuşatıldığından, gelişemez. Haliyle klan gibi "büyük toplum bünyesinde birer küçük toplum haline getirecek kadar geniş bir özerklikten yararlanan ikincil grupların oluşmaması gerekir." Bireylerin geniş bir toplumsal uzamda hareket serbestisinin olması, ikincil grupların iktidarına ve tahakkümüne maruz bırakılmaması ve grubun amaçları doğrultusunda şekillenmemesi gerekir. Bu ikincil iktidar odakları veya kolektif ayrılıkçılık (partikülarizm) üzerine iktidar uygulayacak, bu gruplara bütünü bilincini dayatacak genel, merkezî iktidar gerekir. Dolayısıyla devlet gibi bir organın temel işlevi, ikincil gruplardan oluşan ayrı kolektiviteleri bütüncül bir kolektiviteyle bütünleştirmektir.<sup>1468</sup> Bu durumda "devlet adamının görevi, artık, toplumları, kendisine çekici gelen bir ülküye doğru şiddetle itmek değildir; onun rolü bir hekimin rolüdür: iyi bir sağlık korumayla, hastalıkların çıkmasını engeller, ortaya çıktıkları zaman da onları iyileştirmeye çalışır."<sup>1469</sup>

---

<sup>1466</sup> Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 422.

<sup>1467</sup> Gökalp, Ziya, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, s. 42-43.

<sup>1468</sup> Durkheim, Émile, *Sosyoloji Dersleri*, Çev. Ali Berktaş, İletişim Yay., İstanbul, 2006, s. 111-113.

<sup>1469</sup> Durkheim, Émile, *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları* s. 98.

Benzer biçimde, 1918’de Gökalp de tüm Türklerin birleştirilmesi gerekliliği üzerine Rusya Türklerine seslendiği yazısında “bir ülke dahilinde bulunan muhtelif Türk şubelerinin, ayrı asabiyetleri teşkil etmesine kat’iyyen meydan vermemeli, aşiret yahut kabile ve şa’b [oymak, boy, cemaat] mefkûreleri varsa öldürülmeli, canlı ve kuvvetli olarak yalnız ‘Türk-Müslüman Mefkûresi’ bırakılmalı” diye sesleniyordu.<sup>1470</sup> Zira Müslüman-Türk mefkûresi, bir kolektivite oluşturmaya ve toplumu oluşturan bütün bireylere yayılmaya imkân verebilirken, oymak, boy, cemaat veya aşiretlerin mücerret mefkûresi, üyeleri dışındaki bireylere sirayet etmez. Tam da başka bireylere sirayet etmedikleri, onları dışladıkları için böylesi mücerret/ikincil grup olabilir ve böyle kalabilir.

Organik toplumun kolektif bilincinden özerkleşmiş ikincil grupların mensuplarını doğrudan ve bütünüyle şekillendirdiğine yönelik Durkheimci perspektiften mülhem Gökalp’in aşiret analizi, suçu kolektifleştiren bir noktaya varıyordu. Gökalp’e göre aşirete tabi olanların işlediği cürümler, hukukun genel ilkesi olan suçun şahsiliği kategorisine girmez. Bir aşiret ferdi, bir suç eylemini (kan davası gibi) ferdi ihtirasla değil aşiret mefkûresi doğrultusunda ifa eder. Böylece medeni hukukun suç saydığı fiiller, iptidai cemiyet olarak aşiretler için fazilet kategorisinde olabilir. Gökalp düşüncesine göre iptidai cemiyetlerde hukuk, bireysel veya kamu hukuku normlarından ilhamla değil semiyeye (soy, klan) esasına göre inşa edilir. Bu yapılarda suç, bireye değil aşirete yöneldiği gibi suçun nedeni de bireysel değil aşiret yapılarında ve oluşmuş hukuk anlayışında aranmalı. Bir suç eylemi aşiretten birine yöneldiğinde, Gökalp’in semiyeye dediği, aşiretlerdeki soy birliğine yönelmiş sayıldığından, ceza da bireyin cevabı değil semiyeye tarafından gerçekleştirilen bir intikam edimidir. Halk vicdanında (kolektif bellekte) hukuk, hak addedilen kaideler bütünü olduğundan halkların kendilerine ait hukukları bulunur. Buradan hareketle Gökalp “bir halka anlamaktan âciz bulunduğu bir hukuk telâkkisi zorla telkîh olunamaz (aşılanamaz)” diyor.<sup>1471</sup> Dolayısıyla, mücerret aşiret gruplarının evrensel hukuki değerlere açık olması, anlaması, itaat göstermesi ve hatta bu hukuka göre ele alınması ve bu hukuk üzerinden değerlendirilmesine gerek yoktur.

Gökalp’in bu analizleri 1908-1909 arasında yayınlanan Kürt Teavün ve Terakki gazetesinin editörü, Milli Aşireti’ne mensup ve Aşiret Mektebi’nde eğitim almış Ahmed

---

<sup>1470</sup> Gökalp, Ziya, “Rusya’daki Türkler ne yapmalı?”, s. 35.

<sup>1471</sup> Gökalp, Ziya, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, s. 40-41.

Cemil'in<sup>1472</sup> aşiretlere yaklaşımıyla aynıydı. Ahmed Cemil aşiretlerin çıkardığı asayiş hadiseleri, nizamsızlıkları ve iktisadi kayıpları hatırlatarak aşiret nüfusunu yerleşikleştirmek (tavtîn) ve iskânı savunuyordu. Yazar, Gökalp'in aşiret sosyalliğini kolektif bilinç dışında/karşısında görmesine benzer bir yaklaşıma sahipti: "Ma'lûm ki aşiretlerde hâlâ asabyet yani 'müşareket-i intikam' [ortak intikam] ve 'müşareket-i mes'uliyet' [ortak sorumluluk] usulü carîdir." Bu ilkel toplumsal sözleşme (mukavele-i içtimaiye-i iptidaiye), kolluk kuvvetlerinin olmadığı mahallerde bir zorunluluk olsa bile medeni bir yönetimin (hükûmât-ı medeniye) egemenliğini tesis ettiği yerlerde bu kurallar "örf-i sakîm" (hastalıklı gelenek) haline gelir. Ahmed Cemil'e göre bu kurallar, mülki ve adli kurallarla ve toplumsal birlikle (vahdet-i içtimaiye) bağdaşmıyor. Dolayısıyla aşiret gruplarının bilincini toplumsal bilince eklemek gerek: "aşiretlerin bu asabiyet-i hususilerini fekk [ayırarak] ile, asabiyet-i ictimaiye arasında tahlîl-ü mezcetmek [katmak] lâzımdır." Yazar, aşiret asabiyesinin veya bilincinin İslam'ın tesis etmeye çalıştığı dinsel birliğe/asabiye de (asabiyet-i diniye) engel oluşturduğunu düşünüyordu. İslam şeriatının aşiret asabiyesini "hamiyet-i cahiliye" (hak olmayanı hak olana karşı savunmak) ilan ettiğini ve aşiret asabiyesinin insanların kardeş (elmü'minûne ihvetun) olduğuna dair ulu ilhama karşı olduğunu söylüyordu. Ahmed Cemil'e göre "bir hal-i bedavet-i haneberdûşide [yersizyurtsuz, serseri] yaşayan ekrad [Kürtler] ve urbana [çöl Arapları, Bedeviler] birer mevcudiyet-i resmiye-i ictimaiye" vermek ve bu grupları "vahdet-i medeniye" [medeni birlik] içinde eritip kazandırmak şarttır. Bunun için taşradaki güvenlik işlerinin ve kolluğun da bölgedeki aşiretler ve yerli ahali tarafından değil başka yerlerdeki insanlardan seçmek gerekiyor.<sup>1473</sup>

Gökalp'in metinlerinde "geliştirilen bu düşünceleri totaliter bir dünya görüşünün yansımaları olarak kabul etmek mümkün."<sup>1474</sup> Kuşkusuz, Batı'dan başlayarak Osmanlı aydınına kadar, bütün sosyal alanı bir organizma (uzviyet), birey ve grupları belli fonksiyonları yerine getiren birer organ gibi gören ve toplumsal bedeni belli bir ereksellelikle kavrayan anlayış dönemi içinde hayli yaygındı. Toplumun ereksel nedenini tek bir inanç, kimlik, dil, bilme biçiminden

---

<sup>1472</sup> Cumhuriyet'in ilanından sonra Asena soyadını alıyor; Işık, Ayhan, "Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti ve Gazetesi", *Kürt Tarihi*, Sayı 8, 2013, s. 46-47; ayrıca Ahmed Cemil, Ziya Gökalp ile arkadaş ve yakın akrabaydı. İssı, Murat, "Peymân: Diyarbekir'in İlk Hususi Gazetesi", *Şarkiyat: İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı 7, 2012, s. 94-95.

<sup>1473</sup> Ahmed Cemil [Ahmet Cemil Asena], "Osmalı Amerikası ve Saadet-i Müstakbele-i Aşayir", *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarıslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 47-48.

<sup>1474</sup> Bozarıslan, Hamit, "M. Ziya Gökalp", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 316-317.

teşekkül etmiş bir zümre olarak kavramak, yani toplumun kendi özünde birliğe (ittihada) yazgılı olduğunu düşünmek, farklı siyasal ve sosyal oluşumların doğal istikamete bir engel, hastalık, teolojik bir “günah” statüsüne hapsediyor. Toplum bir organizma olarak okunduğunda ya da bir organizma olmaya koşullu olduğu tasavvuru, bazı birey ve grupların bu organizmanın fonksiyonlarını engelleyen hastalık olarak okunmasını beraberinde getiriyor. Üstelik hastalık aşiret örneğindeki gibi bir toplumsal hal olabileceği gibi kimi fikirlerin sahipleri de olabilir. Soy/semiye analizinin varabileceği nokta, bir suçun kolektif biçimde cezalandırılmasına varabiliyordu. Geleneksel içeriğinden sıyrılmış ve biyotıbbi bir içerik kazanan soy/semiye, bir organizma olan nüfusun bütünü için hastalık olarak kodlanabiliyor ve öjenist bir mantık ve pratiğe dönüşebiliyordu. Aşiret gibi mücerret ve ikincil bulunan gruplarda bireysel bir suçun kolektif bir çerçevede kavranması, Dersim Harekatı’nda da yaşandığı gibi, Cumhuriyet dönemindeki Kürt isyanları süreçlerinde dolaşıma giren söylem ve bizzat hareketlerin mantığıyla kendisini gösterdi.

#### **4.3.1. Anadolu İçtimâî Uzviyetinin Koparılması Mümkün Olmayan Canlı Uzuvarları**

I. Dünya Savaşı’nın bitişinden Cumhuriyet’in kuruluşuna kadarki süreçte hem idari hem de kimlik siyaseti anlamında iki tema, dönemin koşullarına uygun bir bütünleşmenin zeminini sağlayabildi. Bu dönemde içerideki nüfusun bütünü kapsayacak bir kimlik söylemi mevcuttu ve merkezîyetçi sistemi çağrıştıracak bir vurgu dolaşıma girmedi. Baskın, genele yayılmış ve belirgin tek bir kimlik vurgusu yapılmadığından, İslam unsurları (anasır-ı İslamiye) ve Osmanlı yurtseverliği içeride kalmış heterojen nüfus grupları için kapsayıcı oldu. 5 Haziran 1922’de Gökalp, 1918-1923 arasındaki kapsayıcı tasavvur ve merkezî idare ve yerel güçler arasında kurulan ittifak atmosferinde, ortak bir vatanda Kürtler ve Türklerin ittifakını savunuyordu.

Millî misakımız bize etnografik bir hudut çiziyor. Bu hududun içine alınan yerler nerelerdir? İki milletin yani Türkler’le Kürtler’in sâkin oldukları yerler. Millî programımız, yeni arazimizin haricinde nasıl hiçbir Türk köyün kalmasına rıza göstermiyorsa hiçbir Kürt aşiretinin yahut köyünün buradaki Kürt milletinden ayrı düşmesine de razı olamaz. Bundan dolayıdır ki Musul’da Bağdat’ta Kürtler’le yahut Türkler’le meskûn ne kadar sancaklarla kazalar varsa hepsini anavatana kavuşturmak vatanî vazifelerimizin en mühimlerindenidir. Bugün anavatandan uzak düşmüş bir “Kürd-İraki” ile bir “Türk-İraki” var: Bunlar Anadolu içtimâî uzviyetinin koparılması mümkün olmayan canlı uzuvlarıdır. Millî misakımızın Türkler’le Kürtler’e aynı kıymeti, aynı ehemmiyeti vermesi gösteriyor ki bu iki

millet arasındaki vefa bağları, sadakat rabitaları her türlü tasavvurun fevkinde bir samimîliğe mâliktir.<sup>1475</sup>

Nitekim Mustafa Kemal, bu dönemdeki bütün konuşmalarında “millet” kavramını etnik ve ırksal bir imayla değil Müslüman unsurları içeren bir biçimde kullandı.<sup>1476</sup> Benzer biçimde Bernard Lewis, önemli bir metin olan Misak-ı Milli’de “dinen, ırkan, emelen müttehid [birlik]... Osmanlı İslâm ekseriyetiyle meskûn” bulunulan alanlar denildiğini ve belirgin biçimde İslam ve Osmanlı kimliğinin vurgulandığını söyler. Ona göre belge, “halâ Türklere değil, ‘Osmanlı İslâmları’ndan söz eder ve Türk sözcüğü belgenin hiçbir yerinde gözükmeyiz.”<sup>1477</sup>

Zira bu dönemde Kürtler dahil kitlelerin mobilize edilmesi veya bağımsızlık kazanmaya çalışmaması kurtarılmaya çalışılan devlet için hayati bir meseleydi.<sup>1478</sup> İdari anlamda ise Kürt coğrafyası dahil, yerel ve geleneksel güçlerin taşradaki iktidarı aleyhine doğrudan bir tehdit bulunmadığından bir güç merkezileşmesi ve konsolidasyon tesis edilebildi. 1921 Anayasası’nın ademi merkezîyetçi bir yapıda olması, oluşturulan bu ittifakın bir göstergesiydi. Böylelikle taşradaki yerel güçlerden gelebilecek bir itiraz ve bağımsızlık mücadelesi engellendi. Hatta yerel güçlerin desteğiyle taşranın bazı bölgelerinde tesis edilmek istenen Kemalist iktidara karşı direnişler bastırılabilirdi. Yerel güçlerden kendi milis gücüyle Millî Mücadele’ye destek olanlar ve sonrasında Kemalist iktidarın kurulma sürecine katılanlar, merkezî güç konsolidasyonu ve siyasi güç mücadeleleri sonucunda zamanla tasfiye edildi.<sup>1479</sup>

Mustafa Kemal, Kurtuluş Savaşı sırasında tesis etmeye çalıştığı Kemalist iktidara destek bulmak, kitle mobilizasyonunu sağlamak ve yerelden gelebilecek olası itirazları engellemek için yerel güçlerle ittifak kurdu. Restore edilmeye çalışılan devletin dayandığı yerel güçler ve dini liderlerin taşradaki gücü ve ahali üstündeki nüfuzu, Kurtuluş Savaşı’nı başarılı kılan ve Cumhuriyet’in kurulmasını imkân dahilinde kılan dinamiklerdendi. 1920’deki Büyük Millet Meclisi’nin reisi olan Mustafa Kemal, reis vekilliklerine ise sonrasında kapatacağı Konya Mevlevî dergâhı şeyhi Abdülhalim Çelebi ve Hacı Bektaş dergâhı şeyhi Celâleddin Arif Bey’i atadı.<sup>1480</sup>

<sup>1475</sup> Gökalp, Ziya, “Türklere Kürtler”, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 1992, s. 115.

<sup>1476</sup> Zürcher, Erik-Jan. “The Core Terminology of Kemalism: Mefkûre, Millî, Muasır, Medenî”, s. 110.

<sup>1477</sup> Lewis, Bernard, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 350.

<sup>1478</sup> Zürcher, Erik-Jan. “The Core Terminology of Kemalism: Mefkûre, Millî, Muasır, Medenî”, s. 105.

<sup>1479</sup> En bilinen örnekler Çerkez Ethem ve Topal Osman’dı; bkz. Bozarıslan, Hamit, *Türkiye Tarihi: İmparatorluktan Günümüze*, Çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul, 2015, s. 265; Zürcher, Erik Jan, *Millî Mücadelede İttihatçılık*, Çev. Nüzhet Salıhoğlu, Bağlam Yay., İstanbul, 1987, s. 157-158;

<sup>1480</sup> Oran, Baskın, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 1988, s. s. 94.

Benzer bir ittifak göstergesi Kürtler için de söz konusu olacaktı. 1919'daki Erzurum Kongresi'nin 56 kişilik delegesinin 22'si Kürt ileri gelenlerinden oluştu. Bu dönemde ortak değer sistemi ya da kolektif bilinç, İslam ve "Osmanlı Yurtseverliği" etrafında çerçevelendiğinden Kürt temsilciler, işgale karşı direniş faaliyetlerini organize eden Heyet-i Temsiliye'de görev aldı. Heyet-i Temsiliye'nin seçilmiş başkanı sıfatıyla Mustafa Kemal, Kürt aşiret reisi ve şeyhlerine mektup ve telgraflar yolladı.<sup>1481</sup> Mustafa Kemal, bölgedeki yerel güçlere "Efendi Hazretlerine" ve "Ağa Hazretlerine" gibi başlıklarla telgraflar gönderdi ve "Mutki aşiret reisi Hacı Musa Bey", "Bitlis'te Küfrefizade Şeyh Abdulkaki Efendi", "Şirnaklı Abdürrahman Ağa", "Derşevli Ömer Ağa", "Musaşlı Resul Ağa", "Norşinli meşayih [şeyhler] izamdan [ululardan] Şeyh Ziyaettin Efendi", "Garzan'da rüesadan [reislerden] Cemil Çeto Bey" gibi ifadelerle hitap etti.<sup>1482</sup> Bir anlamda, geleneksel Osmanlı dolaylı yönetim sisteminin restore edilmeye çalışılan devlet iktidarıyla bozulmayacağı ifade edildi.

Yerel güçlerle merkezî idare arasında yapılan uzlaşma ve ittifak, Kürtler söz konusu olduğunda sonuç verdi. 1919-1922 arasında Ankara hükümetinin taşrayı merkezî yapıya eklelemeye çalıştığı alanlarda çıkan 23 isyanın yalnızca 4'ü Kürt coğrafyasındaydı. Üstelik bu 4 isyanın birine Kürt aşiretleri katılmadı.<sup>1483</sup> Buna karşın, merkezî idarenin güçlenmesi ve devlet kapasitesinin artmasına paralel olarak 1924-1940 arasında gerçekleşen 18 isyan/direnişin 17'si Kürt coğrafyasındaydı. Fakat bunların çoğu isyan olmayıp, "isyanların gölgesinde", "tedip" ve "tenkil" amacıyla yapıldı.<sup>1484</sup> Devlet söylemi de söz konusu olayların bazısına sadece "harekât", diğerlerine "tedip harekâtı" veya "tenkil harekâtı" ismini uygun gördü. Nitekim bu harekâtların çoğu yerel güçlerin tasfiyesi, nizam ve asayiş hadiselerinin askeri güçle bastırılmasıydı.<sup>1485</sup>

Bu dönemsel ittifaka rağmen aşiret meselesi ve Kürtlerin medeniliği sorunsallaştırılmaya devam edilecekti. Gökalp 1 Ocak 1923'te "İstimlâl" (*dénationalisation*) makalesinde, tarihsel ve sosyolojik bazı bulgulara dayanarak Türklerle Kürtlerin birbirine benzediğini ve birbirlerini sevdiği için birinin diğerine kolayca asimile (temsil) olduğunu

---

<sup>1481</sup> Kirişçi, Kemal – Winrow, Gareth M., *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, Çev. Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2009, s. 94.

<sup>1482</sup> Oran, Baskın, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, s. s. 99.

<sup>1483</sup> Kirişçi, Kemal – Winrow, Gareth M., *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, s. 95.

<sup>1484</sup> Kahraman, Ahmet, *Kürt İsyanları: Tedip ve Tenkil*, Evrensel Basım Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2004, s. 11, 20.

<sup>1485</sup> *Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları - 1*, Kaynak Yay., İstanbul, 1992; *Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları - 2*, Kaynak Yay., İstanbul, 1992.

söylüyordu.<sup>1486</sup> Bu dönemdeki Gökalp düşüncesine göre Kürtler ile Türklerin görünüş ve “içleri” birbirine benzese de Kürtlerin “medeniyetçe bir kusuru” bulunuyordu, zira bazı kısımları “hâlâ aşiret halinde” yaşıyordu.<sup>1487</sup> 20 Temmuz 1924’e gelindiğinde Cumhuriyet gazetesine yazdığı yazıda Gökalp, yeniden, Kürtlerin bütünüyle aşiret ve göçebelik halinde yaşamadığını belirtiyordu. Fakat Kürtlerde aşiret ve göçebeliğin olmasını ve bu halden kurtulmamalarını, ezelden beri bedevî halde yaşayan Araplarla komşu olmalarıyla ilişkilendiriyordu. Ona göre Kürtler, Araplarla temas etmemiş olsaydı aşiret ve göçebelik halleri tarihe karışırdı. Söz gelimi Araplarla değil Türklerle komşuluk kursalardı, farklı bir beşerî durum söz konusu olabilirdi. Gökalp, bu yüzdendir ki, Türklerle yaşayan Kürtlerin, aşiret ve göçebelik halinden kurtulduğunu ifade ediyordu.<sup>1488</sup>

Bu dönemki düşüncede asimilasyon, içtimai değerleri ve medeniyet seviyesi yüksek olanın daha ilkel olanı kendine benzettiği bir çerçevede kavrandı. Temel olarak da komşuluk/aynı mahalde bir arada yaşamayla asimilasyonun gerçekleştiği düşünülürdü. 1911’de Kürt ve Ermeni tarihi üzerine kitap yazan Hagop Şahbazyan göre Kürtlerin gayrimedeni “tarihsel durumu, bağlı buldukları halkların etkisinde” kaldığını gösteriyordu.<sup>1489</sup> 1917’de Gökalp, “Kürdistan’da şehirlerin ahalisi Türk olduğu için Kürtler şehirlerde yerleşince derhal türkleştiler. Arabistan’da ise şehirler Arap ahali ile meskun olduğu için Türk, Kürt vs. oralarda araplaşırılar”<sup>1490</sup> diyordu. Bu, Ziya Gökalp’e has bir düşünce değil, gayet yaygın ve tarihselliği olan bir düşünceydi. I. Dünya Savaşı esnasında Talat Paşa Diyarbakır’a gönderdiği bir talimatta Kürtlerin “ya Arablaşmak veyahut milliyetlerini muhafaza etmek suretiyle yine faydasız ve zararlı bir unsur hâlinde kalacakları[nı]” söyleyip “Kürd mültecilerinin Urfa [ve] Zor gibi güney bölgelere” gönderilmesi talimatını veriyordu. Bundan dolayı Kürtlerin iskânı, Arapların olmadığı ve Türklerin yoğunlukla yaşadığı Ankara, Yozgat, Sivas, Konya gibi vilayetlere yapılıyordu.<sup>1491</sup>

---

<sup>1486</sup> Gökalp, Ziya, “İstimlâl”, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 1992, s. 130.

<sup>1487</sup> Gökalp, Ziya, “Türkler’le Kürtler”, s. 117.

<sup>1488</sup> Gökalp, Ziya, “Kürtler’in Menfaati”, s. 132-134.

<sup>1489</sup> Hagop, Şahbazyan [Shahbazian], *Kürt - Ermeni Tarihi*, Çev. Ferit M. Yüksel, Kalan Basım Yayın, 2. Baskı, Ankara, 2005, s. 20.

<sup>1490</sup> Gökalp, Ziya, “Millet Nedir?”, *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917*, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 150-151.

<sup>1491</sup> Bozkurt, Serhat, “İttihatçıların İskân ve Temsil Rehberi: Beynelmilel Usûl-ı Temsîl İskân-ı Muhâcirîn Kitabı”, *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 12, 2015, s. 199.

Bu dönemde Kürtlerin siyasallaşması, bağımsız bir harekete meyletmesi bir güvenlik kaygısıydı. Devlet kapasitesinin güçlü olmadığı ve elde kalan topraklarda meskûn bulunan hacimli iki nüfus grubunun birliğini savunmak işlevseldi. Gökalp'in Kürt ve Türk ittifakına yönelik söylemi, dönemsel ve pragmatik bir manipülasyondan dolayı değildi. Dönemin bilme biçiminde Kürtler milli bir kimliğe/bilince/mefkûreye sahip olma aşamasında görülmüyordu. Aşiret ve göçebelik, medeni toplumsal düzlemde en ilkel sosyalite aşamalarından birini temsil ediyordu. Osmanlı, Müslüman, Türk kimliklerinin sorunsallaştırma süreçlerinde Kürtler, her halükârda, sürekli bir istisna hattında tutuldu. Son dönem Osmanlı'da doğan ve Cumhuriyet'le birlikte kristalize olan düşünceye göre Kürtler, göçebe/aşiret halinde yaşadığından, yani mücerret ve medeni olmadığından, bir millet olamazdı. Ayrıca bizzat "Kürtlük", bir tür aşiret/bedeviyet hali olarak görüldüğünden medenileşmeyle "Kürtlük" hali kaybolacağı için sorun hallolabilirdi. Haliyle Kürtler ve Türklerin yeni kurulacak devlette bir arada kalmasına yönelik söylem, iki ayrı millet biçimde bir statüyü/varlığı ifade etmiyordu. Zira bu dönemki bilme biçiminde Kürtler, bir millet olmadığından Türklerle eşit bir ilişki ve statüde tanımlanamazdı. Yeğen'in de belirttiği gibi, dönemin bilme biçiminin koşulu olduğu devlet söylemi, Kürtleri ve Kürt sorununu milli (veya etnopolitik) bir kategoride değerlendirmiyordu.

Kürt sorunu, tarihsel bir kategori olarak devletin düşünmesini ve konuşmasını mümkün kılan bir 'dil' olan devlet söylemi içerisinde, 'irtica', aşiret, 'eşkıyalık' ve geri kalmışlık sorunu olarak 'algılanmış' ve 'yeniden kurulmuştur.' Diğer bir deyişle, devlet, toplumsal sorunları tarih-dışı bir dil ya da hafızayla değil de, özel bir tarihsellik içerisinde ortaya çıkan söylemsel bir kuruluşun tedarik ettiği kavramlarla algılandığından, etno-politik bir sorun olan Kürt sorununun 'irtica', aşiret ya da 'eşkıyalık' sorunu olarak sunulması, kasıtlı bir tahrifat olmayıp, özel bir söylemsel kuruluşun imkân verdiği tarihsel bir algılamadır.

Kısacası, devlet Kürt sorununu 'irtica', 'aşiret direnci', 'eşkıyalık', 'ecnebi kışkırtması' ya da 'bölgesel geri kalmışlık' meselesi olarak *çarpıtmıyor*, fakat 'irtica', 'aşiret direnci', 'eşkıyalık', 'ecnebi kışkırtması' ya da 'bölgesel geri kalmışlık' meselesi olarak *algılıyordu*.<sup>1492</sup>

Bu dönemde Kürtlüğün görülme biçimi ve haliyle Kürtlükten anlaşılan, medeniyetten mücerret halin sebebiyet verdiği irtica, aşiret direnci, eşkıyalık, ecnebi kışkırtması, bölgesel geri kalmışlık gibi "maraz"lar toplamıydı. Batı'da Rönesans'tan beri sorunsallaştırılan ve gelişmemiş halkların tarihi olmadığına ya da sadece gelişmiş medeni toplumların bir tarihe sahip olduğu

---

<sup>1492</sup> Yeğen, Mesut, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, s. 23-24, 223-224.



düşüncesi,<sup>1493</sup> Gökalp'in analizlerine de sirayet ediyordu. Kürt aşiretleri üzerine yazdığı kitabın başlangıcında, "mütakâmil [gelişmiş] cemiyetlerin hafızası tarihleridir. Aşiretlerin tarihleri ise şifâhî anelerden ibarettir"<sup>1494</sup> diyordu. Bu dönemdeki düşüncede milletlerin teşekkülünde "ırk, dil, din, menfaat, din yakınlığı, coğrafya askerî zaruretler" gibi maddi etmenler kâfi görülmezdi. Nihayetinde "bir millet, tarihin derin karışıklıklarından hâsıl olan mânevi bir varlıktır, toprak şeklinin tâyin ettiği muayyen bir grup değil, mânevi bir ailedir." Söz konusu mânevi varlık, birbiriyle bağlaşıklık olan, iki dinamikle belirlenirdi. Biri maziye ifade eden müşterek "hâtıralar mirası" ve diğeri de "bugünkü birlikte yaşama rızası, tüm olarak elde edilen mirası değerlendirmeye devam etme iradesidir."<sup>1495</sup>

Önceki bölümlerde daha ayrıntılı tartışıldığı üzere Gökalp için Türklük gibi milli kimlikler, doğal, maddi veya biyolojik özelliklerle değil kolektif bilinç (milli vicdan), mefkûre ve kültür (hars) ile ifadesini bulan, kolektif değerlerin ve bilgilerin bireyler nezdinde inşasıyla (fertlerin terbiyesiyle) oluşurdu.<sup>1496</sup> Irkların biyolojik bir belirlenimle düşünülmesi veya ırkların biyolojik bilgiyle tanziminin kristalizasyonu, Cumhuriyet'in kurulmasını takip eden yıllarda olacaktı. Nitekim, 1924'te Kürt ve Arapların, bir anlamda ontolojik olarak, göçebe ve aşiret halde yaşadığını söyleyen Gökalp'e göre "Türk, öteden beri göçebelik ve aşiret hayatını terk etmiş, demokrat bir içtimai bünyeye mâlik olmuş, medenî hayatta büyük muvaffakiyetler göstermiştir."<sup>1497</sup> Göçebe/aşiret halinin toplumların ilkel, gelişmemiş hali olduğuna ve millet olma şartının medenilikten geçtiğine dair bilme biçimi dolayısıyla Kürtler, millet kategorisinde değerlendirilmedi. Bu durumda Kürtlerle Türklerin bütünleşmesi, Kürtlerin gayrimedeni ve mücerret aşiret/göçebe halden kurtulmaları için temel araçlardan biri olarak görüldü.

#### **4.3.2. Kürt Aydınlarının Medeniyet Ölçüsü, Kürtlerin Evrensel Hakikati ve Millet Olmak**

Kürtler söz konusu olduğunda aşiret, göçebelik halinin konuşulması sadece Gökalp gibi "Türk" aydınlarına veya devlet ricaline has değildi. Ayrıca bu, Kürtler söz konusu olduğunda Batılı

---

<sup>1493</sup> Rönesans'ın "yazı yoksa tarih de yok" inancı, Hegel'le "bir halkın ya da ulusun tarihinin olmamasının yazmayı bilmemesinden değil, devleti olmadığı için yazacak hiçbir şeyi olmamasından kaynaklandığı" düşüncesine eviriliyordu; Guha, Ranajit, *Dünya Tarihinin Sınırında Tarih*, Çev. Erkal Ünal, Metis Yay., İstanbul, 2006, s. 22-23.

<sup>1494</sup> Gökalp, Ziya, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, s. 11.

<sup>1495</sup> Renan, Ernest, "Millet Nedir?", s. 120.

<sup>1496</sup> Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, s. 20-21.

<sup>1497</sup> Gökalp, Ziya, "Kürtler'in Menfaati", s. 134.

seyyahlar, Avrupa devletleri<sup>1498</sup> ve Osmanlı'daki sıradan insanlarda<sup>1499</sup> da sıklıkla rastlanılan bir bakıştı. Hagop Şahbazyan (Shahbazian) 1911'de, muhtemelen Osmanlı'daki ilk sosyolojik ve etnografik çalışmalardan olan "Kürt - Ermeni Tarihi" (Kiurto-Hay Patmutiun) isimli kitabında, "uygarlık ölçüsü"nü devletlerin yapısıyla (medeni-gayrimedeni) değil millet ve halkların yapısına göre belirlendiğini, nihayetinde yönetimlerin de millet ve halkların uygarlık ölçüsüne göre konum aldığını/alabildiğini söylüyordu. Ona göre "uygarlık ölçüsü", "tarihsel bir alinyazısı" da olduğundan Kürtlerin "ırksal gelişmesine uygun", "bir uygarlık temeli" oluşturmak gerekiyordu. Şahbazyan, Ermenilerin uygarlık düzeyi kendilerine kıyasla fevkalade düşük olan Kürtlerle yaşamak zorunda olduğunu söylüyordu. Bu durumun Ermenilerin uygarlıklarına, yaşamlarına ve gelişimlerine bir tehdit oluşturduğunu belirtiyordu. Şahbazyan'a göre millet olmanın ve medeniyet seviyesinde kabul edilmenin koşullarından olan toplumsal bağ, biyolojik ve tarihsel bir ortaklıkla söz konusu olabilirdi. Irklar arasında da sosyal seçim bulunduğunu ve gelişmeyen, medenileşmeyen ırkların yok olacağını söyleyen Şahbazyan'a göre ırk hiyerarşisinde Kürtler, medeni ve millet (*nation*) kategorisinde değerlendirilemezdi.<sup>1500</sup>

19. yüzyıldan beri tedricen oluşan ve 20. yüzyılın ilk döneminde kristalize olan düşünce ve bilme biçimi, Kürtlerle ilgili bu söylemin semantiğini belirliyordu. Dönemin hakikati olan medeniyetin Kürt aydınlarında da karşılığı vardı. Kürt aydınlarının, milli kimliği inşa etme aracı olarak Kürt tarihini kullanma motivasyonlarından biri, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürtlerin medeni olmadığı için millet de olamayacağına yönelik söyleme cevap üretmekti. Kürt tarih yazımı, "Kürtlerin geçmişte dünya uygarlığının parçası olduğunu ve haliyle değerli katkılarda bulunduğunu göstermeyi amaçladı; artık Kürtler modern dünya uygarlığının yeniden bir parçası olmak istiyordu, onların millet ve devlet olma hakkı inkâr edilemezdi."<sup>1501</sup> Buna karşın, bütün kimlik tanımları gibi Kürt kimliği de hayli heterojen seyreden bir toplumsal uzamı nitелеmek ve kapsamak zorundaydı. Bruinessen, Kürtler arasındaki dilsel, dinsel ve mezhepsel ayrımlar dışında, birçok aşiret reisinin Arap atalarıyla övündüğünü, devlet kademelerinde

---

<sup>1498</sup> Bozarlan, Hamit, "Türkiye'de (1919-1980) Yazılı Kürt Tarih Söylemi Üzerine Bazı Hususlar", *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*, Der. Abbas Vali, Çev. Fahriye Adsay vd., Avesta Yay., İstanbul, 2005, s. 51.

<sup>1499</sup> Deringil, Selim, *19. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde ihtida ve irtidad*, s. 291.

<sup>1500</sup> Hagop, Şahbazyan [Shahbazian], *Kürt - Ermeni Tarihi*, s. 13, 15-17.

<sup>1501</sup> Bozarlan'a göre Batı devletleri, Cumhuriyet'in Kürtleri ve Kürt coğrafyasını medenileştirme söylemini benimsedi ve Kürtler hakkında olumsuz bir bakış sahibi olduğunu söylüyor; bkz. Bozarlan, Hamit, "Türkiye'de (1919-1980) Yazılı Kürt Tarih Söylemi Üzerine Bazı Hususlar", s. 52.

çalışan veya kentte yaşayan Kürtlerin de genellikle kendilerini Osmanlı addettiğini aktarır. Zira bu dönemde Kürt kavramının, kötü bir çağrışıma sahip olduğunu söyler.<sup>1502</sup>

Dolayısıyla bu süreçte Kürt diye tanımlanan gruba atfedilen ve kategorik bir gayrimedeni yekununa tekabül eden söylem, Kürt seçkinleri tarafından bir itiraz konusu yapılsa da bizzat itirazı yapanlarca da bir ölçüde benimseniyordu. Yani, bu dönemdeki Kürt aydınları, Kürtlüğün görülme ve düşünülme biçimine karşı cevap üretmeye çalışsa da Kürtlerin medenileşmesi gerektiğini söylüyordu. Kürt seçkinleri, mücerret aşiret formundaki Kürt içtimai yapısının medenileşmeye engel olduğunu düşünüyordu. Dönemin bilgi biçiminin oluşturduğu söylem, tarihsel özneler olduklarından Kürt aydınları tarafından da bir hakikat olarak kavranıyordu. Bu söylemsel alanda Kürt aydınları, Kürtler üzerine/dair söylemin iki boyutunda bulunuyordu: bizzat medeniyet söyleminin üreticisi olarak özne ve *Kürtler medeni değil* söyleminin hedefi/nesnesi. Bu iki boyut nedeniyle, Kürt aydınları birbiriyle çatışmalı tezler üretiyorlardı.

1898’de yayınlanmaya başlayan “Kürdistan” gazetesinde, “Kürtler bilinçli, zeki ve ileri bir kavim” olmasına rağmen “diğer kavimler gibi okumuş, gelişkin (*dewlemend*) değiller” deniliyordu. Gazete, esas murat edilenin de Kürtlere “ilim ve irfanın yararlarını aktarmak” olduğunu ifade ediyordu.<sup>1503</sup> Kürdistan gazetesinde, mütemadiyen, Kürtlerin eğitim seviyesinin yükseltilmesi ve Kürt coğrafyasında okullaşmanın yaygınlaştırılmasının zaruri olduğu vurgulanıyordu. Bunun için gazetede yazılarda sık sık seslenen Kürt ulema, ağa ve şeyhlerden, halkı ilim ve irfana teşvik etmeleri ve okul/medrese yaptırmaları tavsiye ediliyordu. Gazeteye göre dünyadaki diğer kavimler eğitimle, medenileşerek ilerlemesine rağmen Kürtler geri kalıyordu.<sup>1504</sup> 1908’de “Şark ve Kürdistan” gazetesindeki “Kürdler ve Usul-ı İçtima” yazısında Malatyalı Bedri, Kürtleri medeniyet dışında tanımlıyor ve Kürt nüfusunun medenileştirilmesi gerektiğini savunuyordu. Malatyalı Bedri, Kürt nüfusun gayri medeni olmasına neden olan aşiret ve göçebelik halini ortadan kaldırmayan Osmanlı’yı da eleştiriyordu. Bu cihetle, fenn-i içtimâ (sosyoloji) alanında dünyayı hayrete düşürecek kadar ilerlemiş bulunan İngilizlerin “koloni”lerde kullandığı yöntemi tavsiye ediyordu.<sup>1505</sup>

<sup>1502</sup> Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 391-392.

<sup>1503</sup> *Kürdistan 1898-1902, Cilt 1*, Haz. M. Emin Bozarıslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1991, s. 111-112.

<sup>1504</sup> Age., s. 112-115, 122-123.

<sup>1505</sup> Akpınar, Alişan vd., “Bir II. Meşrutiyet Gazetesi Olarak ‘Şark ve Kürdistan’”, *Müteferrika*, Sayı 35, 2009/2, s. 6, 24-25.

Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti'nin yayın organı olan ve 1908-1909 arasında yayınlanan "Kürt Teavün ve Terakki" gazetesinde de benzer temalar bulunuyordu. Gazetenin ilk sayısında Kürtlerin gayrimedeni bir halde olduğu ifade ediyordu: "Feyz-i medeniyet, kitab-ı hayatın diğer bir sahife-i rengînini önümüzde açtı. Fakat talihsizlik diyeceğiz, Kürdlerin de gözleri, hatta dilleri bağlı kalmıştı. Hücra [üçra] yerlerde, heymenişîn [göçebe], badiyenevred [bedevi] bir halde menfûr [nefret edilen], makhûr [mahvolmuş] bir sıfatta kırılmağa, soyulmağa mahkûm."<sup>1506</sup> Gazete yazarlarına göre Kürtler diğer Müslüman unsurlarla kıyaslandığında medeniyet seviyesi olarak pek aşağı bir konumdaydı.<sup>1507</sup> İlk sayıda Seyyah Ahmed Şewqî'nin Kürtçe yazdığı "Ey Gelî Kurdan" (Ey Kürt Halkı) başlıklı yazısına göre "Kürtler medeniyetten uzaktır" söyleminin nedeni, Kürtlerin birlik (ittîhad) halinde olmamasıydı.<sup>1508</sup> Aynı dönemlerde Saidi Nursi, II. Meşrutiyet'e destek sunmaları için seslendiği Kürtlere "uyanın. Sizin karşıtlıklarınız ve ilkelliğinizden kötü niyetliler yararlanmasınlar"<sup>1509</sup> diye uyarıyordu.

"Kürt Teavün ve Terakki" gazetesinde Saidi Nursi, Türkçe başlıklı Kürtçe yazısında, Kürtler arasında en büyük sorunun birlik (ittihat) olduğunu ve kurtuluşun da birlik halinin sağlanması ve eğitimle geleceğini söylüyordu.<sup>1510</sup> Zira eğitim, medeniyet için en önemli araçtı: "Maarif, dünyada mevcûd akvamın en birinci derecede muhtaç olduğu levazım-ı medeniyededir."<sup>1511</sup> Saidi Nursi'ye göre Kürtlerin muhtaç olduğu birlik yanında, zaruri olan medenileşme için İslami ilimlerle birlikte bilimsel ve fenni bilgilerin toplumsal alanda yaygınlaştırılması gerekiyordu.<sup>1512</sup> Bilimsel bilginin siyasal ve toplumsal alanda hakikat olmasından ve Kürt ulusçuluk hareketinde ortaklaşmadan dolayı Said Nursi'yle Abdullah Cevdet gibi bir pozitivist aydın arasında işbirliği olabiliyordu.<sup>1513</sup> Gazete sermuharrirlerinden

---

<sup>1506</sup> Süleymaniyeli M. Tevfik, "Mukaddime", *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 39.

<sup>1507</sup> Baban İsmail Hakkı, "Kürdler Neye Muhtac", *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 141.

<sup>1508</sup> Seyyah Ahmed Şewqî, "Ey Gelî Kurdan", *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 56.

<sup>1509</sup> Ataş, Mesut, *II. Meşrutiyet'in Güneydoğu Anadolu'daki Yansımaları (1908-1914)*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2014, s. 26.

<sup>1510</sup> Saidi Nursi [Molla Seîd], "Kürdçe Lisanımız: Bedüzzaman Molla Said-i Kürdî'nin Nasayihî", *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 54-55.

<sup>1511</sup> Seyyid Muhammed İsmetullah, "Kürdistan'da Maarif", *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 439.

<sup>1512</sup> Saidi Nursi [Seid-i Kürdî], "Kürdler Neye Muhtac", *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 92-93.

<sup>1513</sup> Şükrü Hanioglu bu ilişkiyi şöyle açıklar: "Abdullah Cevdet de bu harekete [Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti çevresindeki Kürt ulusçu hareketi] daha Mısır'da iken Said-i Kürdî'nin Meşrutiyet dolayısıyla verdiği hutbeleri İçtihad Matbaasının İstanbul'daki şubesinde bastırarak katılmıştı. Gerçi, Kürdî'nin İstanbul'daki Kürtlere verdiği

Ahmed Cemil, Gökalp'in kolektif bilinç dışında tanımladığı mücerret aşiretlerin ve Kürtlerin medenileştirilmesini, göçebe aşiretlerin iskânını ve yerleşikliğe geçirilmesini savunuyordu: "Bir hal-i bedavet-i haneberdûşîde [yersizyurtsuz, serseri] yaşayan ekrad [Kürtler] ve urbana [çöl Arapları, Bedeviler] birer mevcudiyet-i resmiye-i ictimaiye" vermek ve bu grupları "vahdet-i medeniye" [medeni birlik] içinde eritip kazandırmak şarttır.<sup>1514</sup>

Benzer biçimde 1918'de kurulan Kürdistan Teali Cemiyeti'nin programında da "Kürtlerin ilmen, ahlaken ve ruhan teali ve terakkisi" için faaliyetler gerçekleştirmek her şubenin görevli kılındığı iki amaçtan biriydi.<sup>1515</sup> Cemiyet, aşiret hayatının Kürt insanı üzerindeki sosyal, politik ve psikolojik etkilerini araştırmak için bünyesinde bir birim kurdu.<sup>1516</sup> 1918'de Kürdistan Teali Cemiyeti'nin yayınladığı "Jîn" (yaşam) dergisinin ilk sayısının ilk yazısında, "Kürtler, terakkiyât-ı medeniyede geri kalmışlarsa, bu kusur kendilerinde değildir"<sup>1517</sup> deniliyordu. Onlara göre uzun yıllar Kürtler "ne dilini, ne tarihini ve ne de yaşamını düşünebildi; insanlığı mutluluğun en yüce basamağına çıkararak uygarlık hareketlerini, hatta gözü önünde, komşusunun yanında olup biten bayındırlık ve bilimsel gelişme olaylarını görmedi, göremedi."<sup>1518</sup> Memduh Selim Bey, "asrileşmek mecburiyetinde olan Kürdlük de, bu kavaid-i umumiyeden [genel kuraldan] tabîî haric kalamaz"<sup>1519</sup> diyordu. Nihayetinde "dikkat buyurulsun; dünyada milyonlara bâliğ hayvanât medenî, ictimai bir halde yaşamayıp, bütün insanların esiridirler"<sup>1520</sup> diye düşünülüyordu. Benzer biçimde medeniyeti "zamanın maddî ve mânevî şerait-i hayatisine [hayatın şartlarına] uymak" olarak tarif eden Memduh Selim Bey, gelişmemiş ve ilerlememiş toplumların esaret altında kalacağını söylüyordu.<sup>1521</sup>

---

öğütlerde, Türklerin Kürtlerin akli, onların da Türklerin kuvvetli oldukları, bunun için birlik dışında başka yolların düşünülmemesi gerektiği şeklinde ifadeler göze çarpmaktadır. Ancak, onun Kürdistan ülema ve şeyhlerine verdiği öğütler ve Sabahattin Beyin adem-i merkeziyet düşüncesine yaptığı övgüler açığa vurulmayan etnik bir boyutu göstermektedir. Ayrıca, siyasal ve felsefî açıdan Abdullah Cevdet'in uyuşmasının imkânsız olduğu Said-i Kürdî gibi bir kişiye yardımcı olmasının tek nedeni de bu boyut olarak ortaya çıkmaktadır."; Hanioglu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 315.

<sup>1514</sup> Ahmed Cemil [Ahmet Cemil Asena], "Osmalı Amerikası ve Saadet-i Müstakbele-i Aşayır", s. 48.

<sup>1515</sup> Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler, Cilt II: Mütareke Dönemi 1918-1922*, s. 211.

<sup>1516</sup> Göldaş, İsmail, *Kürdistan Teali Cemiyeti*, Doz Yay., İstanbul, 1991, s. 74.

<sup>1517</sup> Haydarîzade İbrahim, "Bir Hasbîhal", *Jîn: Kovara Kurdi-Tirkî 1918-1919, Cilt 1*, Yay. Haz. M. Emin Bozarslan, Deng Yayınevi, Uppsala, 1985, s. 186.

<sup>1518</sup> İsimli, "Kürt Tamim-i Maarif Cemiyeti Bildirisi", *Jîn: Kovara Kurdi-Tirkî 1918-1919, Cilt 2*, Yay. Haz. M. Emin Bozarslan, Deng Yayınevi, Uppsala, 1985, s. 485.

<sup>1519</sup> Memduh Selimbegî, "İctimaiyat Kürdlerde Terakkî Cereyanları", *Jîn: Kovara Kurdi-Tirkî 1918-1919, Cilt 4*, Yay. Haz. M. Emin Bozarslan, Deng Yayınevi, Uppsala, 1987, s. 6.

<sup>1520</sup> Ahmed Vehbi, "Hürriyet-i Akvam Hakkında Bir Fikr-i Felsefî", *Jîn: Kovara Kurdi-Tirkî 1918-1919, Cilt 3*, Yay. Haz. M. Emin Bozarslan, Deng Yayınevi, Uppsala, 1986, s. 14.

<sup>1521</sup> Memduh Selimbegî, "İctimaiyat Kürdlerde Terakkî Cereyanları", s. 9.

Ezcümle, Kürt aydınlarının düşüncesinde de millet olmak ile medenilik arasında doğrudan bir koşul ilişkisi bulunuyordu. Milliyetçi Kürt aydınlarının toplum tahayyülünde aşiret hali medeniyete ve medenileşmeye mücerret kalmayı ifade ediyor ve Kürtlerle ilgili söyleminin çerçevesi aşiret ve gayrimedenilikle belirleniyordu. 1919'de "Jîn" dergisinde yayınlanan ve Siverek'ten gelen bir mektupta, "Kasaba dahilinde, çarşı-pazarda, ahz-ü îtada [alışverişte] Kürdçe tekellüm edildiği [konuşulduğu] halde, kasabalar ahalisi kendilerini Kürdlükten uzak tutmayı lüzumlu addederler. Çünkü köylü hakarete mâruz, zulme mahkûm, gadirle me'lûf [alışık] olduğundan, şehirli Kürdler kendilerine bu namı vermekte tereddüt ederler"<sup>1522</sup> diyordu. Sonraki sayıda, bu mektuba verilen cevapta, Siverek'teki bu durumun nedeni olarak "mevki-i coğrafîsi hasebiyle, bazı Kürdistan kasabaları gibi burası da köşe-i metrukiyette [terkedilmiş bir köşede], terakkîyat-ı medeniyetten bîhisse kalmıştır"<sup>1523</sup> deniliyordu.

Kürtlerle ilgili bu söylem sadece Türk aydınları, devlet ricali, nüfus grupları, yabancı devletler için değil ayrıca Kürt aydınları nezdinde de bir hakikat olarak kavranıyordu. Nitekim Kürt kimliğinin tarihsel olarak kurulduğu toplumsal uzam, cemaat/tarikat aidiyetleri, geleneksel toplumsal yapılar ve merkezî iktidarın karşısında/alternatif yerel iktidar şebekeleri ve merkezî iktisadi yapının dışındaki ekonomik faaliyetler gibi modern devletin nizamsızlık olarak gördüğü dinamiklerden beslendi. Bu dinamikler hem dönem içerisinde Kürt kimliğini kuruyor hem de Kürt çalışmalarında ulusal bir mücadelenin gecikmesinin başlıca nedeni olarak gösterilen modern anlamdaki bir ulusal birlik halini öteliyordu. Bir örnek vermek gerekirse, Şeyh Said İsyanı'na destek veren ağalardan olan Osman Sebrî anılarında Diyarbakır Kalesi'ni kuşatan Şeyh Said'in bir kısım birliğini Harput'a gönderdiğini, buranın sakinlerinin de direniş göstermeden şehri teslim ettiğini ama isyancılardan bir kısmının talan ve yağmaya kalkışması nedeniyle Harputluların çatıştığını ve isyancıları şehirden çıkardığını aktarıyor.<sup>1524</sup> Benzer bir durum Elazığ için de geçerliydi. Elazığ sakinleri başlangıçta isyancılara direnme de "aşırı yağma ve talanları nedeniyle isyancıların karşısında yer aldı."<sup>1525</sup> Cumhuriyet için bir nizamsızlık kaynağı olan ve isyana zemin olan bu toplumsal dinamikler bir boyutuyla isyanın başarısızlık kaynaklarından oluyordu.

---

<sup>1522</sup> Bir Kürd, "Bir Mektub", *Jîn: Kovara Kurdi-Tirkî 1918-1919, Cilt 3*, Yay. Haz. M. Emin Bozarıslan, Deng Yayınevi, Uppsala, 1986, s. 16.

<sup>1523</sup> Siverekli Hilmi, "Şehirliler ve Köylüler", *Jîn: Kovara Kurdi-Tirkî 1918-1919, Cilt 3*, Yay. Haz. M. Emin Bozarıslan, Deng Yayınevi, Uppsala, 1986, s. 13.

<sup>1524</sup> Osman Sebrî, *Hatıralarım*, s. 25.

<sup>1525</sup> Olson, Robert, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)*, s. 232.

Nitekim 1933'te, Suriye'de sürgündeki Kürt aydınlarınca çıkarılan "Hawar" dergisine gönderdiği mektupta Haco Ağa, Kürt kimliğinin kurulduğu dinamikleri açık biçimde ifade ediyordu. Devletle birlikte Şeyh Said İsyanı'nı bastıran ağalardan olan Haco Ağa,<sup>1526</sup> "Sèx û Axa û Mineweran" (Ağa, Şeyh ve Aydınlar) isimli yazısında milliyetçi fikirlere sahip aydın gruba rağmen kitle tabanına sahip ağa ve şeyhlerin milliyetçilikten uzak bir konum aldığını, buna mukabil Kürt sosyopolitik dinamizminin tam da bu ilişkilerden mürekkep olduğunu belirtiyordu.

Duyuyorum ki bu aydın gençlerimiz, şeyh ve ağalardan rahatsız; bu yanlış bir şeydir. Diyolar ki şeyh ve ağalar milletin fikrini tahrip ediyor, onları sömürüyor ve perişan ediyor. Bu söylemde hem biraz doğruluk hem de biraz yanlışlık bulunuyor. Zira Kürdistan'ın vaziyetine doğru düzgün aşına olanlar bileceklerdir ki, Kürdistan'daki küçük ve büyük, hayır ve şer başkaldırıları her zaman şeyh ve ağalarca gerçekleştirildi. (...) Kendileri [okumuş gençler] de şeyh ve ağalara yardımcı olsalar ve onlarla birlikte çalışsaydılar büyük bir fedakârlık hasıl olurdu. Çünkü bunlar okumuş, bilgililer... Fakat yapmadılar. (...) Şeyh Said direnişi neden başarılı olamadı? Çünkü Kürtler iki parçaya bölündü. Bir tarafı hükümeti destekledi, böylece diğer taraf azaldı. Çünkü Türkler, Kürtlere: "Bu Şeyh Said İngiliz parası için İslam cumhuriyeti kurmaya çalışıyor" dedi. (...) Bizim gibi bilgisiz halk da buna inanıyordu... Evet bu şeyh ve ağalar da suçludur. Yalnız siz de unutmayın, Şeyh Said'e destek verenler de ağa, imam ve şeyhlerdi.... Bugün, birbirimize karşı serzenişte bulunma ve kabahatli arama günü değildir. Ey genç, güzel ve çalışkan kardeşlerim, bilesiniz ki, Kürdistan'ın kuruluşu şeyh ve ağasız düşünülemez. Birincisi, Kürtler din ve iman vasıtasıyla şeyhlerine bağlıdır. İkincisi, Kürtler, Kürdistan olduğundan ve de dünyaya gözlerini açtığından beri ağaların yönetiminde ve onlara bağlıdır. Bizim aydınlarımızın bunları bilmesi gerekiyor; amaçlar ve dertler ortak olduğundan onlara [ağa ve şeyhlere] muhalefet edeceğine, bilgileriyle onları desteklemeli ve beraber çalışmalı.<sup>1527</sup>

Hakan Özoglu, Kürt kavramının Kürt coğrafyasında yaşayan göçebe aşiretleri isimlendirmek için kullanıldığını ve bu heterojen toplumsallığı Kürt adıyla tahayyül eden ve adlandıranın Kürtler dışındaki yabancılar olduğunu söyler. 20. yüzyıla kadar Kürt terimiyle birlikte Kürdistan kelimesinin de yerli halk tarafından siyasi olarak kullanılmadığını aktarır. Zira dönemin politik devinimlerinin başat aktörleri olan Kürt aşiretlerinin çoğu, kendini bir bölge veya soy ismiyle anıyordu. Haliyle Kürt kelimesinin monolojik bir sürecin sonucunda benimsendiğini belirtiyor.<sup>1528</sup> Yeğen, Kürt toplumsal ve siyasal varoluşunun böyle bir semantik ifade edilmesine imkân verenin moderniteyle birlikte oluşan yeni epistemolojik alan olduğunu

<sup>1526</sup> Osman Sebrî, *Hatıralarım*, s. 25-26, 5. dipnot.

<sup>1527</sup> Haco Axa, "Sèx û Axa û Mineweran", *Hawar*, Sayı 15, 1933, s. 5.

<sup>1528</sup> Özoglu, Hakan, *Osmanlı Devleti ve Kürt milliyetçiliği: Kimlik, Evrim, Sadakat*, Çev. Nilay Özok Gündoğan - Azat Zana Gündoğan, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 37, 47, 58.

söyler. Ayrıca, Kürt toplumsal ve siyasal varoluşunun merkezî elemanlarının, “maraz” kabul edilen hilafet, şeyhlik, geleneksel toplumsal yapılar ve taşra ekonomisiyle inşa olduğunu belirtir. Yeğen’in ifadesiyle, “Kürt etno-politik kimliğine imkân veren toplumsal uzamın merkezî elemanları”, “hilafet, şeyhlik, tarikat, geleneksel toplumsal yapılar ve taşra ekonomisiydi”.<sup>1529</sup>

Bu noktada altı çizilmesi gereken, “millet”in veya “millet”e atfedilen kimi özelliklerin zaman içerisinde değişen bir mahiyete sahip olduğudur. Bir millete atfedilen ve dönüşlü olarak milleti kuran siyasal ve toplumsal kimi dinamikler zamanla değişir. Örneğin, 1920’lerdeki Kürtlüğe içkin olan söylem ve pratikler bütünü ve Kürt kimliğinin kurulduğu dinamikler ile 1970’ler veya 1990’lardaki aynı değildi. Bir topluluğun her dönemde millet olarak çağırıldığı yer ve bu çağırmanın dinamikleri dönemsel olarak değişir. İktidarın veya bir toplumsal hareketin insanları çağırdığı ve/veya kurmaya çalıştığı millet fenomenine dair söylem ve pratikleri, tarihsel olarak sorunsallaştırılma biçiminin dönüşümüne göre belirli değişimler gösterebilir. Farklı tarihsel dönemlerde iktidar ve bilgi biçimlerimden dolayımlanan millet olmanın kendine has düzenlilikleri, bütünlükleri, söylemleri ve pratikleri olur.

Millet veya kimlik gibi toplumsal bir hakikat, söylemsel bir kuruluş olmadan toplumsal/siyasal dolaşıma çıkamaz. Bu da bir “şey”in sorunsallaştırılması sonucu ortaya çıkar. Bir kimliğin oluşumu ve kimliğin oluşması kadar bu kimliğin imlediği davranışların eyleyeni olmak için bir dizi süreç gerekir. Bu da temel olarak, bir söylemin varlığına ve bu söylemin toplumsal dolaşıma sokulmasıyla mümkün olabilir. Bir söylemin toplumsal dolaşıma sokulması için hakikat kabul edilen bilgiler ve devlet, bürokrasi, kurum(lar), aydınlar/uzmanlar, iletişim araçları, eğitim sistemi vb. gibi düzenekler gerekir. Bu düzenekler üzerine inşa edilen milliyetçi söylemin devamlılığı da bu faktörlere bağlıdır. Bireyin ve/veya toplumun görece “ortak” özellikleri (dil, ten rengi vb.) sadece politik bir sorunsallaştırma sürecinin sonucunda bir hakikate ait kimlik, öznellik vasfı kazanabilir. Bu durumda sorunsallaştırma kavramı, milliyetçi ideolojinin belirlediği milli özne konumunu işaretleyen ve kişileri bu işaretlenen konuma çağırın bir araç olabilir. Bir gruba atfedilen bazı özelliklerin söylemsel olarak dolaşıma girmesi sonucunda, bireylerde bir kendilik/kimlik fikri inşa edilir.

Nitekim Osmanlı’dan Cumhuriyet’e devlet, dönemsel olarak farklılaşan Kürt varoluş halleri ve Kürtlere atfedilen bazı özelliklerle farklı biçimlerde ve hedeflerle “meşgul” oldu.

---

<sup>1529</sup> Yeğen, Mesut, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, s. 224-225.



Erken Cumhuriyet döneminde, Osmanlı'da Kürtlerin gayrimedeni görülen içtimai yapasının kaynaklarını kurutmak için başlatılan merkezileşme projesi ve devlet otoritesinin mutlaklaştırılmasına devam edildi. Ayrıca iskânla, geleneksel güçlerin toplumsal meşruiyet ve güçlerinin sınırlandırılmasıyla, yeni rejime eklemelenmeyen aşiret birimlerinin tasfiyesiyle, göçerlerin yerleşikleştirilmesiyle, nüfusun “milli eğitim” süreçlerine eklemelenmesiyle, Türkçe konuşan nüfus oranının yükseltilmesiyle, askere alımların sistematikleştirilmesiyle, vergilerin toplanmasıyla vb. devam etti. Bu süreç boyunca yönetim stratejileri için Kürt sosyopolitik dinamizminin “rahatsızlık” veren kaynakları olan şeyh veya cemaatlere dayalı dini yapıya, aşiret ilişkilerine, nizamsızlığa, ecnebi kışkırtmasına açıklığa ve merkezî iktisadi süreçlerin dışında özerk ekonomik ilişkilere müdahale edildi. Devlet, aşiret ve göçebe gibi formları mücerret ve gayri medeni bulup müdahale ettiği süreçte, Kürtleri bahsi geçen temalar üzerinden sorunsallaştırdı. Bu sorunsallaştırma sadece söylemsel alanda değil ayrıca pratik süreçleri de kapsadı. Dolayısıyla bizzat devlet, Kürtleri sorunsallaştırdığı temaların ve böylelikle Kürt kimliğinin oluştuğu uzamın kurucu aktörü oldu.

Kürtlerin söylemsel olarak ele alındığı temalar tarihsel olarak değişiklik gösterse de mücerret içtimai hali ifade eden aşiret (ayrıca feodalizm, derebeylik, tarikat, cemaat vb.) esas temalardan oldu. Gökalp, Kürt aşiretleriyle ilgili çalışmasının “netice” kısmında, mücerret sosyal formları tartıştıktan sonra, “bu tetkiklerden anlaşılıyor ki *Kürtler*<sup>1530</sup> isimindeki kitabın Kürtçelerin tasnifi hakkında Şerefnâme’den naklettiği beyanat doğrudur” diyor ve “Türkmenler”<sup>1531</sup> isimli kitabın “Türkmenler’in tasnifine dair yazdığı şeyler ise esassızdır” eleştirisinde bulunuyordu.<sup>1532</sup> Takip eden bölümlerde Gökalp’in bahsettiği “Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat” ve “Türkmen Aşiretleri” adlı iki kitap da dahil, nüfus grupları ve Kürtleri bilimsel olarak ele alan diğer metinleri merkeze alarak Kürtlere dair üretilen hakikati tartışmama devam edeceğim. Öncesinde, son dönem Osmanlı’da Kürtlere dair üretilen bilimsel bilginin devlet ve bireylerce hakikat olarak kavranmasının tarihsel etkilerini kısaca göstermeye çalışacağım.

---

<sup>1530</sup> Bahsi geçen kitap için bkz. Doktor Friç, *Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat*, Çev. Tuba Akekmekçi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2014; Dr. Fritz, *Kürtlerin Tarihi*, Yay. Haz. Hüseyin Kıvanç, Çev. Sinan Şanlıer, Hasat Yay., 1. Baskı, İstanbul, 1992.

<sup>1531</sup> Bahsi geçen kitap için bkz. Dr. Fraylıç – Mühendis Ravlig, *Türkmen Aşiretleri*, Haz. Ali Cin vd., IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2008.

<sup>1532</sup> Gökalp, Ziya, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, s. 105-106.

#### 4.4. Kürtlere Dair Hakikat ve Hakikat Rejiminin Tarihsel Dönüşümü

Osmanlı'da Kürtlerle ilgili üretilen ilk bilimsel metinlerden başlayarak Cumhuriyetle de devam eden süreçte üretilen bilgi ve oluşturulan hakikat zamanla dönüşse de varlığını ve etkisini sürdürüyor. Bu sadece, tarihsel olarak zuhur eden bir söylemin sonraki dönemlerde de varlığını sürdürdüğü ve/veya etkisinin devam ettiğine dair kuramsal bir iddiaya dayanmıyor. Aşağıda, 2007'de akademik bir dergide yayınlanan bilimsel bir makalenin girişinden alıntıladığım uzun bir paragrafı göstermeye çalışacağım gibi Osmanlı'dan başlayarak Kürtlerle ilgili üretilen bilimsel metinlerin temel temaları, bazı dönüşümlerle, aradan geçen zamana rağmen varlığını sürdürüyor. Makalenin hemen girişinde, Osmanlı'dan itibaren Kürtlerin sorunsallaştırıldığı temel temalar tek bir paragrafta bir araya geliyor. Osmanlı'nın 19. yüzyılında bilimsel bilginin Osmanlı düşüncesinin aşkın bir kategorisi olması, yaşanan dönüşümle nüfus fenomeninin keşfi, nüfusun da medeniyet ve göçebe, sonrasında aşiret hali üzerinden sorunsallaştırılması, 20. yüzyıl başından itibaren Kürtlerin bu sorunsallaştırılmaya eklenmesiyle oluşan hakikat günümüzde de Kürtlerin görülme, bilinme ve düşünülme biçimini etkiliyor. Türkiye'deki üniversitelerde Kürtlere dair üretilen bilimsel yayınların epistemik hattı, son dönem Osmanlı'dan başlayarak Kürtlerin bilimsel olarak sorunsallaştırıldığı metinlerle hayli benzerlik gösteriyor. Bu anlamda, alıntılacağım makale yaygın olan, en azından istisna olmayan bir düşüncenin rafine örneğini sunuyor.

Osmanlı'da Kürtlerin kökeni söz konusu olduğunda "muhtemelen Turani bir kavim" söylemi, Cumhuriyet'le "muhtemel" muğlaklığı iptal edilerek Kürtler "Turani", "Dağlı Türk", "Kürt Türkü" gibi ifadeler ve yaklaşımla kristalize oldu. Bu tema 2007'deki makalede "kökenleri tam olarak bilinmemektedir. Sami, İrânî ya da Turanî kökten geldiklerine ilişkin çeşitli savlar vardır" a dönüşüyordu. Kökenleri belirsiz ve "dağlı bir halk", önceki söylemin dönüşmesinin sonucuydu. Kürtçe diye bir dil olmadığı tezi, "Farsçanın uzak lehçeleri olduğu anlaşılan diller" sözcüsüne eviriliyordu. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürtlerle ilgili söylemi belirleyen en temel dinamik olan "aşiret örgütlenmesi" söylemi, benzer bir yaklaşımla varlığını sürdürüyordu. Buna göre mücerret bir form olarak aşiretler, içtimai bilinci engelleyerek ikincil grup kimliği üretiyor, bireysel gelişime ve özgürlüğe set çekiyor ve haliyle millet olmayı engelliyor. Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminde medeniyetin ölçüsü ve aşiret marazını ortadan kaldıracak çözüm, yerleşik bir hayata geçmek iken 2007'ye gelindiğinde bu yeterli olmayacaktı. Artık Kürt toplumsal yapısı, sadece aşiretsel dinamiklerle değil farklı dinamiklerle de maraz üretmeye

devam ediyordu: “Katı, hiyerarşik kurallarla yönetilen aşiretlerin mensupları, kendilerini özgür bireysel kimlikleriyle değil, mensubu oldukları aşiretin topluluk kimliği ile algırlarlar. Bu olgu, yalnız göçebe ve yarı-göçebe Kürt toplulukları açısından değil, yerleşik yaşama geçmiş olanlar için da geçerlidir.”

Osmanlı, erken Cumhuriyet ve nihayetinde 2007’deki söylemin ortak noktası, aşiret halinin toplumsal bütünleşme ve ulusal kimlik (mâşerî vicdan) geliştirmeye, nihai hali devlette somutlaşan siyasal bir müessese ve müstakil bir dil oluşturmaya engel olduğudur. Buna göre aşiret hali, müessese (dil, millet, devlet) tesis etmeye engel olduğu gibi modern devlete adaptasyonu da imkânsız kılıyor. Kürtler söz konusu olduğunda söylemin semantiğini kaplayan aşiret halini konuşulur kılan temel dinamik Osmanlı’nın nüfusu medenilik ve aşiret/bedeviyet üzerinden sorunsallaştırmasıydı. Osmanlı’dan başlayarak dolaşımda olan, aşiret ve göçebelik hali yüzünden Kürtlerin medeni olmadığı söylemi, 2007’de aşiret ve kapalı toplumsal yapı nedeniyle, olduğu gibi kalıyordu. Fakat 2007’ye gelindiğinde, önceki döneme kıyasla medeni olmaya direnç söz konusu oluyordu. Medeni-olmayan ve medenileşmeye direnen Kürtler, “bölgede sürekli ve kalıcı bir istikrarsızlık kaynağı haline” geliyordu. Nihayetinde, Kürtlerin mevcut toplumsal yapısı nedeniyle, yabancı/rakip devletler Türkiye’yi karıştırabilir söylemi de varlığını sürdürüyordu.

Kürtler, çok eski çağlardan beri Zagros Dağları’nın batı yamaçlarında yaşadıklarına inanılan dağlı bir halktır. Zaman içinde batı ve kuzey yönünde yayılmışlardır. Kökenleri tam olarak bilinmemektedir. Sami, İranî ya da Turanî kökten geldiklerine ilişkin çeşitli savlar vardır. Aralarında Farsçanın uzak lehçeleri olduğu anlaşılan dilleri konuşmaktadırlar. İçinde yaşadıkları doğal çevre -sert iklim ve coğrafya koşulları- kendine özgü bir toplumsal örgütlenme biçimi geliştirmelerine neden olmuştur. Aşiret denilen ve her biri kapalı birer sosyo-ekonomik birim oluşturan küçük ve dağınık gruplar halinde yaşarlar. Katı, hiyerarşik kurallarla yönetilen aşiretlerin mensupları, kendilerini özgür bireysel kimlikleriyle değil, mensubu oldukları aşiretin topluluk kimliği ile algırlarlar. Bu olgu, yalnız göçebe ve yarı-göçebe Kürt toplulukları açısından değil, yerleşik yaşama geçmiş olanlar için da geçerlidir. Katı, kapalı ve dağınık toplumsal gruplar halinde yaşamaları sayesinde Kürtler, bölgeyi etkinlikleri altına alan üç ana etnik grup karşısında varlıklarını koruyabilmişlerdir. Fakat aynı yapı, onların kendi içlerinde bir bütünlük oluşturmalarını ve aşiret kimliğinin ötesinde bir ulusal kimlik geliştirmelerini engellemiştir. Sayıları yüzleri bulan Kürt aşiretleri arasındaki ilişkiler düzensiz, değişken ve güvenilmezdir. Ne ortak bir kimlik algılamasından, ne de onları birbirine bağlayan ortak bir dilin varlığından söz edilebilir. Bu özellikleriyle Kürtler, tarih boyunca her türlü siyasal kurumlaşmayı -bunların özgün aşiret yapılarını tehdit ettiğini düşünerek- reddetmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde, gerek coğrafi olarak merkezî otoritenin uzağında kalmaları, gerekse Osmanlı yönetim anlayışının onlara sağladığı yarı-özerk statü sayesinde geleneksel

toplumsal yapılarını korumayı başarmışlardır. Fakat Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması ve yerine güçlü merkezî otoritelere dayanan ulus-devletlerin kurulması ile birlikte yerel Kürt aşiretleri ile merkezî devletler arasında çatışma yaşanmaya başlamıştır. Merkezî devletlerin çağdaşlaşma ve modernleşme yönünde attıkları her adım, Kürt aşiretlerinin şiddetli direnişi ile karşılaşmış, böylece Kürtler, bölgede sürekli ve kalıcı bir istikrarsızlık kaynağı haline gelmişlerdir. Bu ise, hem bölge-içi ilişkilerin sağlıklı biçimde gelişmesini engellemiş, hem de bölge-dışı büyük güçler için sürekli bir müdahale ve istismar gerekçesi yaratmıştır. Üzerinde yaşadığımız coğrafyanın son 100 yıllık tarihi incelendiğinde “Kürt sorunu” ile bağlantılı dış müdahalelerin hemen hiç eksik olmadığı görülür. Emperyalist güçler, coğrafi konumu ve petrol/doğal-gaz zenginliği ile çok büyük bir stratejik değere sahip olan Ortadoğu'yu denetim altına alabilmek için her zaman “Kürt sorunu”nu istismar etmişlerdir.<sup>1533</sup>

Makalenin amacı, “emperyalist Batılı devletler” ve İsrail'in Kürtleri Türkiye ve Ortadoğu bölgesine “karşı bir silah haline getirme” sürecini tartışmak. Buna karşın Kürtlere dair tarihsel söylem ve bilme biçimi yazının hemen girişinde beliriyor. Yazarın bu söylemi üretmesine imkân veren tarihsel bir bilgi ve bilme biçimiydi. Yaptığı araştırmalarla gördüğü hakikati akademik bir biçimde aktarmaya çalışan yazar, bundan sonraki kısımlarda da tartışılacağı üzere, tarihsel olarak oluşturulan bir söylemi, bulunduğu dönemde yeniden üretiyordu.

Norbert Elias, insanların psiko-oluşumunu, yani özleşmesini, içinde yer aldıkları dönemi tarihsel olarak kuran sosyo-oluşumla ilişkili biçimde düşünür: “Bir tür ‘sosyo-oluşumsal temel yasa’ uyarınca birey, kendi toplumunun uzun tarihi boyunca yaşadığı süreçleri kendi kısa tarihi boyunca bir kez daha yaşar.”<sup>1534</sup> Elias kimliklerin, tarihsel ve toplumsal olarak inşa edilmiş bir şey olduğunu söyler. Siyasal/toplumsal kimlikler (kendilik, kimlik ve bireysellik gibi), özellikle doğrudan ilişkilidir. Burada, “kimlik” veya bireysellik kavramlarını Foucault'nun tartıştığı anlamda kullanıyorum. Foucault'ya göre “kimlikler tarihin içkinliğinde kurulur.”<sup>1535</sup> Kimliğin tarihselliğinden dolayı “beden üzerinde geçmiş olayların izi bulun[duğunu]”<sup>1536</sup> ve “bir maskenin altında pekiştirmeye ve birleştirmeye çalıştığımız bu kimliğin kendisi[nin] bir parodiden başka bir şey”<sup>1537</sup> olmadığını söyler. Keskin'in de altını çizdiği gibi, Foucault'nun tanımladığı şekilde kimlik ve bireyselliği, insanın kendisine atfettiği veya kendisine atfedilen ve bilme, inanma, arzulama, hissetme, davranma, eyleme veya “var olma” biçimleri şeklinde

<sup>1533</sup> Kaymaz, İhsan Şerif, “Emperyalizmin ‘Kürt’ Kartı”, *Gazi Akademik Bakış*, Sayı 1, 2007, s. 156-157.

<sup>1534</sup> Elias, Norbert, *Uygurlık Süreci Cilt 1: Sosyo-oluşumsal ve Psiko-oluşumsal İncelemeler / Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*, s. 64.

<sup>1535</sup> Gros, Frédérick, “Derslerin Bağlamı”, s. 449.

<sup>1536</sup> Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 238.

<sup>1537</sup> Agm., s. 250.

tanımlanabilecek “deneyimler” kümesi<sup>1538</sup> olarak ele alıyorum. Foucault’ya göre bireyler, deneyimler içerisinde var olur.<sup>1539</sup> Foucault belli düşünme, hissetme ya da davranma biçimlerini deneyim biçimleri olarak görür ve bu deneyim biçimlerinin de belli kimlikleri oluşturduğunu söyler.<sup>1540</sup>

Deneyim biçimleri insan varlığının doğru-yanlış sistemine sahip söylemler tarafından nesneleştirilmesi ve bu söylemler tarafından kavramsallaştırılmasıdır.<sup>1541</sup> Böylelikle kimlik, “belli bir deneyim kümesinin özne konumunu kabullenmek” şeklinde tarif edilir ve insana doğrudan ya da dolaylı olarak dayatılır. İnsanları bu deneyimlerin öznesi haline getirmek ise özneleştirmek anlamına gelir.<sup>1542</sup> O halde deneyim; bilgi, normatiflik türleri ve öznellik biçimleriyle bağlantılıysa, yasalar deneyimi tanımlamaz ve yasalar tek başına deneyimi kuramaz. “Deneyim, bilgi alanları, normatiflik türleri ve öznellik biçimleri arasındaki bağıntıda ortaya çıkıyorsa, yasalar bu deneyimi tarif etmeye yetmez. Deneyimin her zaman öznel bir boyutu olacaktır.” Öznel boyut ise dışarıdan özneye dayatılan ahlaki yasalarla öznenin kurduğu etik ilişkiyle belirlenir. Dolayısıyla öznenin tutumu, mutlak olarak dışarıdan dayatılmış ahlak yasalarıyla belirlenemez.<sup>1543</sup> Ama bu ahlak yasalarından da bağımsız değildir, zira kendilik bilgisi ya da etik, “aynı zamanda belli davranış kurallarının ya da aynı zamanda hem hakikat hem buyruk olan ilkelerin bilgisidir.”<sup>1544</sup>

19. yüzyıldan başlayarak nüfusun medeniyet ve bedeviyet/aşiret üzerinden sorunsallaştırılması ve 20. yüzyılın başından itibaren Kürtlerin aşiret hali üzerinden bu sorunsallaştırmaya dahil edilmesiyle Kürtlük ve Kürtlere dair bir hakikat inşa edildi. Kürtleri yönetmek, düşünmek, görmek ve Kürtler hakkında konuşmasının koşulu olan bilgi ve hakikat son dönem Osmanlı’da oluşturuldu ve Cumhuriyet döneminde kristalize oldu. Özellikle 1950-1990 arasında ciddi bir bilgi enflasyonu yaşansa da bunun başlangıcı son dönem Osmanlı’da nüfusun medeniyet ve bedeviyet/aşiret üzerinden sorunsallaştırılmasıydı. 1950-1990 arasında üretilen bilginin en önemli referans kaynaklarını da bu dönem oluşturur.

---

<sup>1538</sup> Keskin, Ferda, “Sunuş: İktidarın Gözü”, s. 13-14.

<sup>1539</sup> Foucault, Michel, “Delilik, Edebiyat, Toplum”, *Sonsuza Giden Dil, Seçme Yazılar 6*, Yay. Haz. Ferda Keskin-Ömer Albayrak, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 283.

<sup>1540</sup> Keskin, Ferda, “Sunuş: İktidarın Gözü”, s. 18.

<sup>1541</sup> Keskin, Ferda, “Önsöz”, s. xiii.

<sup>1542</sup> Keskin, Ferda, “Sunuş: İktidarın Gözü”, s. 18.

<sup>1543</sup> Yardımcı, Sibel, “Önsöz: Başka Türü Bir Aşk: Hakikat, Kendilik, Cinsellik”, s. xlv.

<sup>1544</sup> Foucault, Michel, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı”, s. 227.

Kürtlere dair, Kürtler üzerine ve onlara yönelik tüm bir söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerdeki enflasyon, Kürtleri bilimin verilerine dayanarak yönetmeye, Kürtlere dair kognitif şemalar oluşturmaya, kısacası Kürtlerle ilgili idari ve düşünsel alanın rasyonalitesini oluşturmaya yöneldi. Kürtlere dair hakikat, Kürtleri düşünme, konuşma ve “yeni” bilgi üretme biçimini temelinden etkiliyor ve büyük oranda konuşan öznenin kimliğinden bağımsız bir etkiye sahip olabiliyor. Konuşan özne, bir tür tarafsızlık ve nesnellik iddiasındaki bir sosyal bilim makalesi yazan akademisyenin ayrıntılı bir araştırmasına dayanan düşüncesine de taşabiliyor. Son dönemde Osmanlı’da Kürtlere dair oluşturulan bilgi, Cumhuriyet döneminde sadece normatif düzenekler aracılığıyla özneler dışarıdan dayatılmadı, ayrıca tek tek özneler kurduğu bilinç ilişkisiyle bu bilgiyi hakikat olarak kavradı. Yukarıdaki alıntıdaki düşünceyi imkân dahilinde kılan, Kürtlerin tarihsel olarak sorunsallaştırıldığı çerçeveydi. Kürtlere dair üretilen bilgi, uzun yıllar zor aygıtlarıyla, hakikat rejimiyle insanlara dayatılsa da bu süreçte bireyler bunu kendi hakikati olarak da gördü.

Kürtlere dair üretilen hakikatin, bir hakikat rejimi haline gelmesi Şeyh Said İsyanı’nın hemen akabinde başladı. Bilhassa 1960’lardan sonra hakikat rejimine oluşan itirazla birlikte, mevzubahis hakikat yeniden tahkim edildi. Söz gelimi 1960’taki bakanlar kurulu toplantısında, Kürt coğrafyasında başlayan Kürtçülük faaliyetleri ve Rusya’da Kürtlerle ilgili yapılan çalışmalar konuşuluyordu. Bu tehditlere karşı alınması gereken tedbirler, bilimsel biçimde Kürt diye bir milletin olmadığı ve Kürtlerin Türk olduğunun halka anlatılarak ikna edilmesini kapsıyordu. Dönemin Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel, Kürtlerle ilgili konuşurken iki metne atıf yapıyordu. Bunlardan ilki 1918 yılında basılan, diğeri de önemli oranda bu metnin argümanlarına, metodolojisine ve kuramsal bakışına dayanarak daha spesifik ve ilkine göre daha keskin iddialar öne süren 1928 tarihli bir kitaptı.

[Devlet bakanı Mustafa Âmil Artus] Köprülü Fuad’ın bir kitabı vardır. Ermenilerin bile Hazar Türkleri olduğunu ilmi bir şekilde ispat etmiştir. Ermenice denilen lisan, baştan aşağı Türkçedir.

Başkan [Cemal Gürsel] Kürtçenin de anası, özü Türkçedir. Sonra Van’da bir Ertu aşireti vardır. Hep Türkçe konuşurlar. İsimleri bile Kürtçe değildir. Kıрманçidir. “Zani” nedir? Zannetmekten gelir. İsimleri bile Türkçe adlardan konulmuştur. (...) Bir Alman sosyoloğunun tetkiklerine nazaran da, Türkiye’de Kürt diye bir şeyin olmadığı anlaşmıştır. 50-60.000 kadar Kürtçe konuşan adam vardır.<sup>1545</sup>

---

<sup>1545</sup> 27 Mayıs Bakanlar Kurulu Tutanakları: I. Cilt (2 Haziran 1960-6 Ocak 1961), Haz. Cemil Koçak, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2010, s. 223-224.

Cemal Gürsel ne yazarların ne de kitapların isimlerini anıyordu. Ama ilki 1928 tarihinde basılan Süleyman Sabri Paşa'nın "Van Tarihi ve Kürt Türkleri Hakkında İncelemeler" isimli kitabıydı. Diğeri ise Doktor Friç (veya Dr. Fritz) tarafından yazıldığı öne sürülen "Kürdler: Tarihi ve İctimai Tedkikat" adlı kitaptı. Bilhassa "Kürdler: Tarihi ve İctimai Tedkikat" kitabı olmak üzere, bu iki kitap Kürtlerle ilgili düşüncenin önemli referans kaynaklarıydı. "Kürdler: Tarihi ve İctimai Tedkikat" kitabındaki tezler, sonrasında farklı bilimsel metinlerle dönüşecek, Kürtlerin bir millet olmadığı gibi önermeler daha belirginleşecek ama epistemesi, metodolojisi ve yaklaşımı varlığını devam ettirecekti. Bu kitapla, temel olarak, Kürtlere dair bir "hakikat" inşa edilecekti. Özellikle 20. yüzyılın başında, nüfusun medeniyet üzerinden sorunsallaştırılmasının bir çıktısı olan "Kürdler: Tarihi ve İctimai Tedkikat" kitabı, sonrasında oluşturulan "hakikat rejimi"nin temel söylemlerinden oldu.

Söz gelimi, 1946'da Kazım Orbay'un sunuşuyla Genelkurmay Başkanlığı tarafından askeri okul öğrencileri için hazırlanan broşürlerin girişinde Kürtlerin kökeniyle ilgili iddialar, bu iki kitaptaki tezleri referans alarak geliştirildi.<sup>1546</sup> Gürsel'in 1960'taki konuşmasından on yıl sonra, Kürtçenin bir dil olduğunu ve Kürtlerin -bir millet olarak- var olduğunu söylemek hukuki bir yargılama konusu oldu. Musa Anter 1971'de "Kürtçülük" suçlamasıyla yargılandığı davada, duruşma savcısının iddianamedeki sözlerini "bugün Kürtler dokuz bin kelime ile konuşurlar. Bunun üç bin küsuru Arapça, bin küsuru Farsça ve şu kadar bin küsuru da Türkçe kelimelerden oluşur. Kürtçe olarak ancak otuzbeş sözcük vardır. Ama Kürtler, konuştukları bu sözcüklerin çoğuna Kürtçe diye sahip çıkarlar. Örneğin 'maydanos' Türkçe olduğu halde Kürtler 'Kürtçedir' diyorlar"<sup>1547</sup> diye aktarır. Aynı yıl içinde Diyarbakır-Siirt İleri Sıkıyönetim Komutanlığı Mahkemesi Askeri Savcılığı'nın, Devrimci Doğu Kültür Ocakları (DDKO) üyelerinin yargılandığı dava için hazırladığı iddianame, "Kürdler" kitabıyla söylemsel ve metodolojik uyum içindeydi. İddianame, "Kürdler" kitabının Kürtçe kelime sayısını baz alan önermesinden yola çıkarak Kürtçe diye bir dilin olmadığını tekrarlıyor ve sanıkları, bu bilimsel ve rasyonel hakikati görmezden geldiği için de yargılıyordu.<sup>1548</sup> 12 Mart sonrasında İsmail Beşikçi'ye verilen cezanın onaylandığı Askeri Yargıtay kararında, doğrudan Doktor Friç'in kitabına atıf yapılıyordu.

---

<sup>1546</sup> Bulut, Faik, *Belgelerle Dersim Raporları*, Evrensel Basım Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2012, s. 41.

<sup>1547</sup> Anter, Musa, *Hatıralarım*, Avesta Yay., İstanbul, 2000, s. 224.

<sup>1548</sup> İsimli, "Belge: DDKO Dava Dosyası", *Toplum ve Kuram*, Sayı 2, 2009, s. 243-245; Bozkurt, Serhat, "Kürdler: Târîhî ve İctimâî Tedkikat", *Kürt Tarihi*, Sayı 19, 2015, s. 47-48.

Beşikçi, bu dönemde hazırlanan iddianamelerde Doktor Friç'in tezlerine sık sık başvurulduğunu aktarıyor.<sup>1549</sup>

1992'de Nuh Mete Yüksel, yine Beşikçi'nin yargılandığı davanın Esas Hakkındaki Mütalaa'sında, Dr. Friç'in "Kürtler" kitabında Kürtçe diye bir dilin olmadığını ve bu bilimsel ispata rağmen Kürtlerin var olduğunu söylemenin akıl dışılığını bir yargılama konusu yapıyordu: "Anlaşıldığına göre, Kürt dili tam bir millet dili olmaktan ziyade şekli kaybolmuş, istilaların ve göçlerin etkisi altında ve zaman içinde teşekkül etmiş, fakat bu teşekkül tarzında da etimolojik bir birlik sağlayamamış, daha çok Fars kaidelerine yakın bir dil karışımıdır." Bu söylem, Doktor Friç'in analizinin bir transkripsiyonuydu. Mütalaanın devamında savcı, dil diye adlandırılan Kürtçedeki "8307 kelimedenden 3080'i Türkçe ve eski Türkmen, 2000'i yeni Arapça, 1030'u yeni Farsça, 1240'ı Zent (eski Farsça), 370'i Pehlevi, 220'si Ermeni, 108'i Perdani ve ancak 30'u asıl Kürtçedir." Kürtçeye Arapçadan geçen kelimelerin önemli bir kısmının da Osmanlıcadan geçtiğini söyleyip "görüldüğü gibi Kürt adını verdiğimiz vatandaşlarımızı bizden ayrı sayacak ve bizden ayıracak, ayrı bir hüviyet haline getirecek müstakil bir dilleri mevcut değildir" diyordu.<sup>1550</sup>

2000'lere gelindiğinde, artık, hakikat rejiminin "Kürtler bir millet değildir" söylemi aşınmıştı/yıpranmıştı ama "Kürtler bir millet değildir" önermesinin bilimsel koşulu olan "Kürtler ve Kürtlük medeni değildir" hakikati var kalmaya devam ediyordu. 2012'de Bülent Arınç katıldığı bir televizyon programında Kürtçenin medeniyet dili olmadığını ifade ediyordu.

İlköğretimden üniversiteye kadar Kürtçe bir eğitim yapılması mümkün değildir. Kürtçe anadilde eğitimin önünde anayasal engel var. İkincisi, anayasal bir engel olmasa, Kürtçe bir eğitimin kaliteli bir eğitim olabileceğine inanıyor musunuz? Bir medeniyet dili midir Kürtçe? Böyle anadilde eğitimi düşünmüyoruz. Anadilde eğitimin Türkçe olması hem beraberlik sağlıyor hem de Türkçe bir medeniyet dilidir. Türkçeyle eğitimin her alanına hizmet verilebilir.<sup>1551</sup>

2013'te Türkiye Çevirmenler Derneği (TÜÇED) asbaşkanı da Kürtçenin kelime dağarcığının zayıf olduğunu, akademik düzeyde olmadığını ve "basit ve günlük terimleri kapsadığını" söylüyordu.

Bu dilleri kullananlar, kelime dağarcığı olmayan yalın yığma günlük dil olmalarına rağmen birbirleri ile anlaşamamaktadırlar. Bunlar, Kurmançî, Zazaki ve Sorani'dir. Bu durumda 'hangi Kürtçe' diye bir soru da doğal olarak akla gelmektedir. Bu yığma kelimelerden oluşan dillerin hukuk ve akademik tercüme yapması olağan gözükmemektedir. Kelime haznesi en zengin olan Kurmançî'de bile, ünlü Alman

<sup>1549</sup> Beşikçi, İsmail, "Alman Şarkiyatçı Dr. Friç", *Kürt Tarihi*, Sayı 19, 2015, s. 53-54.

<sup>1550</sup> Beşikçi, İsmail, *Bilincin Yükselişi*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 1993, s. 304-305.

<sup>1551</sup> "Kürtçe medeniyet dili midir?", (08/02/2012), <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hilal-kaplan/kurtce-medeniyet-dili-midir-30976>.



Filolog Marr'ın tespitine göre sadece 4 bin kelime civarındadır. Bu yağma kelimelerin oluşturduğu dillerin gramatik kuralları ise Kurmançî'de Arapça dilbilgisi kurallarına, Sorani'de Farsça ve Zazaki'de ise Türkçe'den (Kadim Türkmençe) tamamlanmaktadır.<sup>1552</sup>

Bu söylemler, Osmanlı'dan başlayıp Cumhuriyetle de devam eden süreçte, nüfusun medeniyet üzerinden sorunsallaştırılıp millet olmayı medenilikle ölçen, Kürtleri medeni-olmayan ve mücerret sosyal formlara hapsedilmiş toplum kategorisinde değerlendiren söylemin farklı tarihlerdeki "dönüşümü"nü yansıtıyor. Önceki bölümlerde tartışıldığı üzere nüfusun farklı alanlardaki keşfi, medeniyet üzerinden sorunsallaştırılmasına dair söylemsel yağına ek olarak ve bu bilme biçiminin imkân dahilinde kıldığı Kürtleri bilimsel olarak ele alan ilk çalışmalar, Osmanlı'nın son yıllarında yazıldı. Bu dönemde üretilen bilimsel bilgi, sadece belli bir *hakikat* ve *hakikat rejimi* inşa etmesinden değil, ayrıca sonrasında Kürtlerle ilgili yazılan metinleri de dramatik bir şekilde belirledi. Bu bölümde, son dönem Osmanlı'dan başlayan ve Cumhuriyet'le de devam eden süreçte Kürtler üzerine devlet ve kurumları tarafından veya devletten bağımsız bir şekilde üretilen ama yine de devletin bilgisini belirleyen bilimsel veya kendisine bilimsellik atfeden/atfedilen metinler tartışılacak.

#### 4.5. Medenileştirme Söylem ve Pratiğinin Kurumsallaşması

Osmanlı'da göç, iskân ve Kürtler dahil etnik unsurlarla ilgili bilimsel çalışmalar 20. yüzyılın başlarından itibaren yapılmaya başlandı. Balkanlar gibi önemli bir toprak kaybıyla birlikte 24 milyonluk heterojen nüfus içinden Türk olmayan 5 milyon eksilince, iktidardaki İttihat ve Terakki eliti, öncesinde pek bilmediği Anadolu'ya dikkat kesilmeye, buraya dair bilimsel bilgi toplamaya ve içeride kalan nüfusun birliği için demografik projeler geliştirmeye ve uygulamaya başladı.<sup>1553</sup> İmparatorluğun kısa bir sürede önemli toprak ve nüfus kayıpları yaşadığı bu dönemde pozitivist ve sosyal Darwinist Osmanlı düşüncesi, bilimsel araç ve yöntemlerle nüfus regülasyonunu, devletin güvenliğinin temel aracı olarak gördü ve uyguladı. Etnik unsurlar, aşiretler, muhacirler ve iskânla ilgili çalışmalar yapan kurum ilkin 1913'te kurulan İskân-ı Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyeti (İAMM) olup sonrasında 1916'da Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyet-i Umûmiyesi (AMMU) adıyla yeniden organize edildi. İskân, heyeti fenniye, heyeti teftişiyeye,

<sup>1552</sup> "Çevirmenler Derneği: Kürtçe hukuka uygun olmayan basit bir dil", *Radikal*, (06/03/2013), <http://www.radikal.com.tr/turkiye/cevirmenler-dernegi-kurtce-hukuka-uygun-olmayan-basit-bir-dil-1124040/>.

<sup>1553</sup> Dündar, Fuat, "İttihat ve Terakki'nin Etnisite Araştırmaları", *Toplumsal Tarih*, Sayı 91, 2001, s. 43; Ahmad, Feroz, *İttihat ve Terakki 1908-1914*, s. 186.

sevkiyat, aşair (aşiretler), ihsâiyat (istatistik), memurin, muhasebe ve evrak gibi 8 alt şubesi vardı. Aşâir şubesi etnik unsurlarla, göçebelerle ve aşiretlerin kökenleriyle ilgili meseleler ve araştırmalarda etkiliydi.<sup>1554</sup>

Osmanlı'da göçmenler, akabinde aşiretler ve göçebelerle ilgili işlerde yetkili kılınan İskân-ı Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyeti ve Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi kurumlarının öncülü Tanzimat'la birlikte artan kurumsallaşma, bürokrasideki uzmanlaşma ve yoğun göç hareketlilikleri nedeniyle 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar gidiyor. 18. yüzyıl sonlarına doğru yoğun göç almaya başlayan Osmanlı'da, gelen muhacirlerin iskânıyla ilgilenen özel bir kurum yoktu. Tanzimat'la birlikte yoğun göç akını olduğu zamanlarda, fiili durumlarla baş etmek için kısa süreli komisyonlar kuruldu. Söz gelimi 1849'larda Macar göçmenlerin iskânı için özel bir komisyon kuruldu, çalışmaları bitince dağıtıldı. Ayrıca Dahiliye Nezareti bünyesinde, kitlesel nüfus hareketliliklerini düzenleyebilecek tecrübe ve uzmanlıktan yoksun olsa da, göçmenler için küçük birimler mevcuttu. Bu süreçte göçmen meselesi, farklı kurumlarda ve profesyonel olmayan bir bürokratik kadroyla kontrol edildi. 1860'ta Sadrazam Ali Paşa tarafından, yoğun göçmenle baş etmek için ilk defa, Ticaret Nezareti'ne bağlı "Muhacirîn Komisyonu" kuruldu. Komisyon 1861'de Ticaret Nezareti'nden bağımsız bir birim oldu. 1875'te muhacirîn komisyonu lağvedilerek, Zaptiye Nezareti'ne bağlı "Muhacirîn idaresi" kuruldu. Takip eden yıllarda da yeni göç dalgalarına karşı komisyonlar kurulup lağvedilmeye devam etti. Fakat Balkan Savaşları'yla birlikte artan Müslüman göçü ve içerideki göçmenler nedeniyle 13 Mayıs 1913'te İskân-ı Muhacirîn Nizamnamesi kabul edildi ve akabinde İAMM kuruldu.<sup>1555</sup>

İskân-ı Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyeti'nin çalışmaları yetersiz bulununca 1916'da Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi (AMMU) kuruldu. Nüfus gruplarıyla ilgili etnolojik araştırmalar yapan, bu araştırmalar çerçevesinde raporlar yazan ve projeler geliştiren AMMU oldu. Nizamsız, mücerret ve gayrimedeni görülen Kürt, Arap ve Bedevi (urban) gruplar yanında Türkmen aşiretler ve Yörükler de araştırma ve medenileştirme nesnesiydi. AMMU bünyesinde yapılan çalışmalara göre bir milyona yakın Türkmen aşiretinin de yerleşikleştirilmesi gerekiyordu. AMMU, nüfusun istatistiki verilerini oluşturan Sicill-i Nüfus İdaresi gibi kurumlarla eşgüdümlü, bölgeler arasında etnik unsur sayısı ve oranlarına göre göç ve iskân faaliyetlerini organize eden, bilimsel ve Batılı deneyimler doğrultusunda çalışma yürüten bir kurumdu.

---

<sup>1554</sup> Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 181-182.

<sup>1555</sup> Dündar, Fuat, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, s. 57-60.

Kurum, nüfus meselesini bilimsel tartışmalar ışığında sorunsallaştırıyor, dünyadaki benzer deneyimleri Osmanlıcaştırıyor, broşür ve kitaplar yayınlıyordu.<sup>1556</sup>

Bu dönemde yaygın ve yoğun biçimde, nüfus grupları üzerinde istatistiki yöntemlerle mühendislik ve Türkleştirme yöntemleri uyguladı. 1917’de Dârülfünun Edebiyat Fakültesi İhsâiyât (istatistik) müderrisi olan Ahmed Emin, “İçtimâiyatta İhsâ’i Usûl” isimli makalesinde, içtimai bilimler alanında doğa bilimlerindeki gibi deney yaparak inceleme yapmanın aracı olarak istatistik bilimini gösteriyordu. Ona göre sosyoloji ilk çıktığı dönemde, istatistik gibi önemli bir aracı kullanmayarak etkisiz kaldı.

İçtimâî tedkikat [incelemeler] için ihsâiyât [istatistik] sahasında hazırlanan esaslar uzun müddet ihsâiyat kitaplarında kalmış ve içtimâî mecrâsına karışmamıştır. Ancak son beş on sene zarfında içtimâiyât ihsâiyâtın kendisine ne kadar kıymetli bir muavin olacağını anlamış ve ihsâî usûle gitgide fazla bir derecede istinad etmeye [dayanmaya] başlamıştır. [...] İçtimâî ilimler tabii ilimler gibi tecrübeler [deneyler] yapmaya muktedir değildir. İçtimâiyatta tecrübenin yerini tutacak vasıta-yı tedkîk [deney aracı], ihsâî usuldür.<sup>1557</sup>

Balkan Savaşları’ndan sonra Jön Türkler, Avrupa’da modern ulus devletinin meşruluk ilkesinin ulusların kendi kaderini tayin prensibine ve toprak üzerinde etnik çoğunluğa bağlı olduğunu gördü. Zira Jön Türkler, kaybedilen bölgelerde Müslüman Osmanlılar çoğunluk olmadığı için bu yerler üzerinde hak iddia edilemediğini deneyimledi. Bu da hem halk üzerine etnisite araştırmalarını hem de nüfus mühendisliğini zorunlu kılıyordu.<sup>1558</sup> Nüfus ölçeğinde yapılan etnisite araştırmalarından elde edilen verilerle nüfus ve iskân politikası, yeni yerleştirilecek nüfus gruplarının bölge sakinlerinin yüzde 5’ini veya yüzde 10’ununu geçmemesini temin edebildi. Yüzde 5-10 oranına dayalı ilke, tek bir nüfus grubu için değil Türkler dışındaki Müslüman, gayrimüslim bütün gruplar için kullanıldı.<sup>1559</sup> Söz gelimi Türkler gibi yerel nüfusun yaşadığı bölgelere Kürtler iskân edilirken yüzde 5 ile yüzde 10 oranının gözetilmesini bu ilke belirledi.<sup>1560</sup>

Kürt aşiret ve göçebe nüfusun iskanında bu oranın gözetilmesindeki amaç, aşiret yaşantısını (hayat-ı bedavat) sürdürmelerini engellemek, faydalı (müfid) ve medeni bir duruma

<sup>1556</sup> Dündar, Fuat, “İttihat ve Terakki’nin Etnisite Araştırmaları”, s. 44.

<sup>1557</sup> Ahmed Emin, “İçtimâiyatta İhsâ’i Usûl”, *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917*, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 9.

<sup>1558</sup> Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye’nin İnşası: Doğu Anadolu’da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, s. 83-84.

<sup>1559</sup> Akçam, Taner, *Ermeni Meselesi Hallolunmuştur: Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, İletişim Yay., İstanbul, 2008, s. 55-56.

<sup>1560</sup> Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye’nin İnşası: Doğu Anadolu’da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, s. 200; Dündar, Fuat, *Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 146, 182.

getirmektir.<sup>1561</sup> Bunun için aşiretler meskûn (yerleşik), nîmmeskûn (yarı yerleşik), seyyar (göçebe), nîmseyyar (yarı göçebe) olarak ayırıldı. Fakat aşiretler arasında yapılan en temel ayırım “medeniyete yaklaşmış aşiret” ve “seyyar aşiret” biçimindeydi.<sup>1562</sup> Kürt aşiretlere yaklaşımda belirleyici olan devlete sadakat, nizam ve asayişe riayet değil medeniyet seviyesiydi.<sup>1563</sup> Dünder, bilhassa Ermenilere yönelik sevk ve iskân da bu kuralın titizlikle işletildiğini söyler. Ermeniler için “tehcir edildikleri Anadolu’da %5, iskân edilecekleri bölgede %10 ve Halep bölgesinde de %2 oranı” titizlikle denetlendi.<sup>1564</sup> Taner Akçam 1915’te tehcir ettirilen Ermenilerin ileride siyasal veya toplumsal bir sorun çıkarmaması için gönderildikleri yerlerde nüfusun yüzde 10’unundan fazla olmamasına ve kurdukları köylerin 50 haneyi geçmeyecek büyüklükte olmasına özellikle dikkat edildiğini söyler.<sup>1565</sup>

Bu dönemde dünyada yaygın kullanılan istatistikî verileri baz alan nüfus mühendisliği Osmanlı’da da Müslüman ve Türk nüfusun elde kalan topraklara homojen ve çoğunluk oluşturacak biçimde yayılması amacıyla kullanıldı. Osmanlı sınırları içerisinde Rumlar Yunanistan’a göç ediyor, dışarıdan Müslüman ahali Anadolu’ya geliyordu. Yunanistan’a göç eden Rumlar,<sup>1566</sup> Osmanlı’nın kaybettiği Kırım ve Balkanlar’da kalan gayrimüslimler ve buralardan Anadolu’ya gelen Müslüman göçmenlerle birlikte imparatorluk nüfusu içinde Müslümanların çoğunluk olması, öncekine kıyasla nüfusun medenileştirilme, bütünleştirilme ve homojenleştirilme pratiğinde dramatik bir dönüşümü başlattı.<sup>1567</sup> Temel hedef olan nüfus regülasyonu için Anadolu’daki etnik dağılımın bilimsel yöntem ve verilerle toplanması gerekiyordu. Buna göre bölgesel etnik haritalar oluşturulup iskân faaliyetleri organize edilebilirdi. Fuat Dünder’a göre “Anadolu’da yaşayan etnik gruplarla ilgili bilgiler hem iskân coğrafyasının dağılımını belirleyecek hem de resmi ideolojinin oluşumunda gerekli katkıyı sağlayacaktı.”<sup>1568</sup> İçeride kalan nüfusun medenileştirilmesi ve birliği için en uygun görülen

---

<sup>1561</sup> Bozkurt, Serhat, “The Kurds and Settlement Policies from the Late Ottoman Empire to Early Republican Turkey: Continuities and Discontinuities (1916–34)”, s. 833; Dünder, Fuat, *Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 503.

<sup>1562</sup> Bozkurt, Serhat, *Bir Toplumsal Mühendislik Kurumu Olarak “Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi”*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2013, s. 119.

<sup>1563</sup> Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye’nin İnşası: Doğu Anadolu’da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, s. 203.

<sup>1564</sup> Dünder, Fuat, *Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 145.

<sup>1565</sup> Akçam, Taner, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1993, s. 131-132.

<sup>1566</sup> Aktar, Ayhan, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, s. 111.

<sup>1567</sup> Bozkurt, Serhat, “The Kurds and Settlement Policies from the Late Ottoman Empire to Early Republican Turkey: Continuities and Discontinuities (1916–34s. 825.

<sup>1568</sup> Dünder, Fuat, “İttihat ve Terakki’nin Etnisite Araştırmaları”, s. 43.

kimlik, küçülen teritoryal alanda kalan nüfus üzerine pozitif bilimsel göstergelerin de işaret ettiği üzere ve dönem dönem uygulanma yoğunluğu değişse de Türkleştirme ve İslamlaştırma çerçevesinde bir seyir izledi.

Anadolu'nun, Balkanlar'da olduğu gibi kaybedilmemesi için nüfusun regülasyonu ve bunun sistematik biçimde yapılması bir zorunluluk gibi görüldü. Ayrıca imparatorluğun Anadolu'ya çekilen nüfusunun medenileştirilmesi yani etnik-dinsel kompozisyonunun, yaşam biçiminin (aşiret, göçebelik) düzenlenmesi gerekiyordu. Kaybedilen topraklar aynı zamanda büyükçe bir nüfus kütesinin de kaybıydı. Bu durumda Osmanlı'nın nüfus kaynağı muhacirler ve göçebelerle sınırlıydı. Nüfusun regülasyonu için göçmen nüfusun sevk ve iskânı kadar göçebe aşiretlerin yerleşik hayata geçirilmesi için yetkili kılınan İskân-ı Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyeti, etnik gruplar üzerine bilimsel bilgi üretecek ve bu bilgiyi yaygınlaştıracak bir kurum gibi tasarlandı.<sup>1569</sup> Müdüriyetin temel hedefi, aşiretler ve göçmenler olup görev alanını düzenleyen 8. maddeye göre "hariçten gelecek muhacirlerin sevk, iaşe ve iskânı muamelelerini ifa etmek ve dâhilden harice gerçekleşecek göçe karşı engelleyici tedbirler planlamak" bulunuyorken, ayrıca aşiretlerin "medenileştirmelerinin zeminini hazırlamak ve uygulamalarına süratle başlamak" işiyle mükellef kılındı.<sup>1570</sup> Aşiretler ve göçebeler, uzun yıllar boyunca medenileşmeye karşı bir sorun kaynağı olarak görüldüyse de istenen başarının sağlanamama nedeni olarak, bilimsel yöntem ve içerikle araştırma yapılmaması ve merkezî iskân ve medenileştirme pratiklerinde bilimsel yöntemlerin uygulanmaması görüldü.<sup>1571</sup>

Nitekim Cumhuriyet'in 1950'li yıllarına kadar nüfus politikalarına yönelik hazırlanan raporlarda, belgelerde ve uygulamalarda bu dönemde nüfusla ilgili üretilen bilgi ve uygulanan yöntemler belirleyici oldu. Üstelik son dönem Osmanlı'da oluşan yönetim rasyonalitesi, bir kısım aktörler bazındaki devamlılık (bilhassa Şükrü Kaya ve Mustafa Halik Renda, Celal Bayar, Kazım Özalp, İbrahim Tali Öngören, Ali Cenani), devlet hafızası, iskânla ilgili üretilen bilgi, yönetmelik ve uygulamalar dolayısıyla Cumhuriyet'le de devam etti. "Kemalist rejimin sürgün tasarıları ve kararlarında kullanılan ifadeler, formüller ve hükümler İTC dönemindeki sürgünler örnek alınarak geliştirilmişti. Sürgünlerde kullanılan, 'Türkleştirilecek bölgeler' ve nüfus oranları %5 ve %10) önceki dönemde uygulanan formülle tamamen aynıydı. 1934'te sürgün

---

<sup>1569</sup> Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 178.

<sup>1570</sup> Bozkurt, Serhat, *Bir Toplumsal Mühendislik Kurumu Olarak "Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyet-i Umûmiyyesi"*, s. 102.

<sup>1571</sup> Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 129.

edilen Kürtlerin bazılarının yerleştirildikleri köyler, 1916 yılında aynı bölgeden sürgüne gönderilenlerin yerleştikleri köylere çok yakındı.”<sup>1572</sup> Söz gelimi 1934 İskân Kanunu’yla 1916’daki İskân Kanunu arasında genel amaç, ruh, motivasyon ve yöntemsel olarak güçlü benzerlikler bulunuyordu.<sup>1573</sup>

Burada bilimsel bir yöntemle aşiretleri ele almak, elde edilen verilerle aşiretlerin oluşturduğu sorunlarla baş etmek, yerleşik hale getirmek ve nihayetinde medenileştirmek temel amaçlardandı. 1917 yılında Ziya Gökalp başkanlığında “Encümen-i İlmiye Heyeti” kuruldu. Heyet aşiretleri medenileştirmek için zaruri olan uygulamaları belirlemek adına, araştırma yapacak, konuyla ilgili yabancı kaynakları toplayacak, tercümelerini yaptıracak, Osmanlıcada bir literatür oluşturacaktı. Komisyon sadece bilgi de üretmeyecekti, ayrıca elde ettiği bulgular doğrultusunda muhacir ve aşiretlerle ilgili kanun taslakları hazırlayacak ve iskân uygulamalarını koordine edecekti.<sup>1574</sup>

Komisyonun diğer bir işlevi daha vardı. Oluşturulan bilgilerle nüfusun medenileştirilme sürecini ve iskân faaliyetlerini merkezî bir biçimde koordine etmek, devlet kurumsallığı boyunca bir bilme biçimini hâkim kılmak ve nihayetinde aşiret, göçebe ve göçmen nüfusla ilgili bütün pratikleri tek tipleştirme işlevini yerine getirmektir. Komisyon tarafından hazırlanan kitapların önemi, bir dönemin zihniyetini oluşturması ve aynı zamanda bu dönemin zihniyetinin bir yansıması olmasıydı. Nitekim basılan bütün kitaplar iskân, medenileştirme ve asimilasyon uygulamalarında kılavuz olması için taşra teşkilatlarındaki kurum ve memurlara yollanacaktı. Sadece AMMU bünyesindeki kurum ve çalışanlara değil, diğer kurumlara da ulaştırılacaktı. Söz gelimi 1918’de Emniyet Genel Müdürlüğü kendi kütüphanesine koymak ve şube müdürlerine ulaştırmak için yeni basılan “Beynelmilel Usul-i Temsil” kitabını istiyordu. Yine aynı tarihte, İstatistik Genel Müdürlüğü’nün talebiyle bir nüsha gönderiliyordu.<sup>1575</sup> Komisyon hazırladığı raporlar, ürettiği bilgi İttihat ve Terakki elitine, özellikle de meseleyle ilgili olan Talat Paşa’ya ulaştırılıyor ve genel olarak cemiyetin nüfus politikaları için zemin, ideolojik bir çerçeve ve meşruiyet kazandırıyor.<sup>1576</sup>

---

<sup>1572</sup> Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye’nin İnşası: Doğu Anadolu’da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, s. 285-286.

<sup>1573</sup> Bozkurt, Serhat, “The Kurds and Settlement Policies from the Late Ottoman Empire to Early Republican Turkey: Continuities and Discontinuities (1916–34)”, s. 834.

<sup>1574</sup> Dündar, Fuat, *İttihat ve Terakki’nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, s. 221-222.

<sup>1575</sup> Bozkurt, Serhat, *Bir Toplumsal Mühendislik Kurumu Olarak "Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi"*, s. 147-148.

<sup>1576</sup> Üngör, Uğur Ümit, “Seeing like a nation-state: Young Turk social engineering in Eastern Turkey, 1913–50”, s. 23.

#### 4.6. Nüfusun Tezyidi, Örfün Kudreti ve Müstemleke İlmî: Bir Zorunluluk ve Hakikat Olarak

##### Medenileştirme, Asimilasyon ve İskân

Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi bünyesinde hazırlanan ilk kitap 1918’de, müellifi Van P. Goç ve mütercimi de Hâbil Âdem olan “Beynelmilel Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn”<sup>1577</sup> kitabıydı. AMMU bünyesinde çıkan kitaplarda yazar olarak hayali Batılı isimler kullanıldı. Mütercim olarak görülen Hâbil Âdem (Naci İsmail - Pelister) “kendi eserlerimi muhayyel birer Avrupa muharririne atf eyledim” diyor ve böylelikle “en muğlak, en mu’dil [zor, çetin]” meselelerin kolayca yazılabildiğini ve böylelikle “tarihimizde bugünkü ilmin terkibi imkânını teshil etti [kolaylaştı]” diyordu.<sup>1578</sup> Dolayısıyla başta kendi ve diğer bazı araştırmacıların iddialarına göre bu kitabın yazarı Van P. Goç değil da Habil Adem’dir.<sup>1579</sup> Buna mukabil Dünder ise çok kısa bir sürede, farklı etnik gruplar üzerine ve kantitatif içerikte kitapların bir kişi tarafından değil, uzmanlardan oluşan bir komisyonca yazıldığını söyler. Bu komisyonun da Encümen-i İlmiye Heyeti olduğunu belirtir.<sup>1580</sup> Habil Adem’in yazdığı iddia edilen metinler, devletin bulunulan dönemde nüfusla ilgili ihtiyaç duyduğu politikaları sorunsallaştıran ve cari siyasi soru(n)lara çözüm üretmeye çalışan araştırmalardı: Söz gelimi 1915’te “Muharebeden Sonra: Hilafet Siyaseti ve Türklük Siyaseti”, 1916’da “Faal Türkiye”, “Rusya’nın Şark Siyaseti ve Vilayet-i Şarkıyye Meselesi”, “Mağlup Milletler Nasıl İntikam Alılar”, “Türkmen Aşiretleri”, “Kürtler.”<sup>1581</sup>

Benzer bir durum Doktor Friç’in “Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat” isimli kitabı için de geçerli. Kitapta, Berlin Şark Akademisi tarafından basıldığı belirtiliyor. Fakat şimdiye kadar Doktor Friç ismine ve kitabın Almanca orijinaline ulaşılammış olunması, Berlin Şark Akademisi’nin böyle bir yayının olmaması ve de bazı anılarda devlet görevlilerince yazıldığına dair kayıtlar bulunması nedeniyle metnin Osmanlı bürokratlarınca yazıldığı düşünülür.<sup>1582</sup>

---

<sup>1577</sup> Van P. Goç, *Beynelmilel Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn*, Çev. Habil Adem, Haz. Ali Cin - Haluk Kortel, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2011.

<sup>1578</sup> Şahin, Mustafa – Akyol, Yaşar, “Habil Adem ya da Nam-ı Diğer Naci İsmail (Pelister) Hakkında - I”, *Toplumsal Tarih*, Sayı 11, 1994, s. 8.

<sup>1579</sup> Şahin, Mustafa – Akyol, Yaşar, “Habil Adem ya da Nam-ı Diğer Naci İsmail (Pelister) Hakkında - II”, *Toplumsal Tarih*, Sayı 12, 1994, s. 19.

<sup>1580</sup> Dünder, Fuat, *Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 136; Dünder, Fuat, “İttihat ve Terakki’nin Etnisite Araştırmaları”, s. 48.

<sup>1581</sup> Dünder, Fuat, “İttihat ve Terakki’nin Etnisite Araştırmaları”, s. 47.

<sup>1582</sup> Bozkurt, Serhat, *Bir Toplumsal Mühendislik Kurumu Olarak "Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi"*, s. 149; M. Malmisanij, “Anti-Kürdolojiden Kürdolojiye Giden Yol ve İsmail Beşikçi”, *İsmail Beşikçi*, Der. Barış Ünlü-Ozan Değer, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2011, s. 66.

Kimin yazdığının ötesinde, Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi'nin Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan farklı etnik ve dinî gruplar üzerine ilmi araştırmalarda üretilen bilginin kabulünü kolaylaştırmak ve tarafsızlığını göstermek için yazar olarak yabancı bilim insanlarının isimlerini kullandığı ifade edilebilir.<sup>1583</sup>

Bir komisyonca yazılan kitapların yabancı bilim insanlarının ismiyle yayınlanmasının başkaca dinamikleri bulunuyordu. Nihayetinde Osmanlı için bilim bir hakikat, bu hakikatin en önemli kaynağı da Batı'ydı. Ayrıca Osmanlı hala bir imparatorluk olduğundan ve tam olarak modern devlet gibi yapılanmadığından, farklı nüfus grupları ve bunların temsilcileriyle ilişkiyi gerektiren, dolaylı yönetim sisteme sahipti. Nitekim savaş koşullarında devlet kapasitesinin hayli azaldığı, savaşın sürdürülmesi ve savaşla oluşan yıkımın giderilmesi için toplumsal rızanın gerekli olduğu, kitle seferberliğine ihtiyaç duyulduğu, taşradaki kontrol süreçlerinin yerel güçler aracılığıyla sağlandığı bir dönemde, böyle metinler sorunlara neden olurdu. Asimilasyon, iskân ve iç kolonizasyon tavsiyelerinin olduğu metinler, bir devlet kurumu bünyesindeki komisyon ismiyle yayınlandığında siyasi bir tehdit, yabancı bir bilim adamının ismiyle basıldığında bilimsel bir hakikat statüsünde değerlendirilirdi. Ayrıca yabancı bir yazarın iddiaları, Osmanlı vatandaşı bir Türkün söyleyeceğinden daha az rahatsızlık ve itiraza konu olurdu. Bunların yanında, üretilen bilgiler büyük oranda Batı'da benzer konularda üretilen bilimsel metinlerin transkripsiyonu, Osmanlı'ya uyarlaması olduğundan, kitapların yazarları olarak Batılı ve bundan dolayı yabancı yazar isimlerinin seçimi bir tür lapsus olarak da düşünülebilir.

#### **4.6.1. Kitle-i Milliye ile Tesis-i Münasebet: Göçmen ve Aşiretlerin Bilimsel Asimilasyon ve İskânı**

Kapağında "Prusya Müstemleke Nezareti" memuru olarak tanıtılan yazar Van P. Goç'un "Beynelmilel Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn" kitabında farklı ülkelerdeki sömürgeleştirme, iskân, asimilasyon deneyimleri ve göçle ilgili mevzuat anlatılıyor. Asimilasyon ve göçmenlerin iskân yöntemleri (Usul-i Temsil, Muhacirleri İskân Usulü) ve göçle ilgili mevzuat (Muhacerete Ait Kavânîn-i Teşriîye) olmak üzere iki ana bölüm boyunca farklı ülke deneyimleri ve yöntemleri özetleniyor. İngiltere, Amerika, Fransa, Hollanda, Rusya, Almanya gibi Avrupa ülkelerinin yanı sıra Avusturalya, Kanada, Şili, Uruguay, Meksika, Venezüella, Panama, Filipin Adaları gibi farklı

---

<sup>1583</sup> Akpınar, Alişan, "İki Kitap-İki Dönem", *Toplum ve Kuram*, Sayı 1, 2009, s. 274.



kitalardaki ülkelerin sömürgeleştirme, asimilasyon, iskân ve göç politikaları analitik bir çerçevede tartışılıyor. Büyük devletlerin sömürgeleştirme, göçmen, asimilasyon ve iskân uygulamaları ve yöntemlerinin de bulunduğu kitapta, bilhassa tavsiye edilen Amerikan tarzı asimilasyon, İngiliz usulü sömürgeleştirme, “ilmî olmaktan ziyade, amelî”<sup>1584</sup> denilen “Rus Usulü” iskân ve “Alman Muhaceret Kanunu” başlığında göç ve iskân düzenlemeleri ve uygulamasına geniş yer ayrılıyor. Bütün kitabın temel hedefi, farklı etnik ve dini gruplardan oluşmuş nüfusun medenileşmesi ve bunun için tek bir kimlik, inanç ve bilme biçimine asimilasyonu ve böylelikle yönetilebilir bir toplumsallık yaratmak denilebilir. Bu cihetle daha iyi bir -biyopolitik- yönetim biçimini tesis etmenin ve geliştirmenin imkânları ve yöntemlerini farklı deneyimler üzerinden sorunsallaştırmak kitabın temel derdidir.

Van P. Goç’un “Beynelmilel Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn” kitabının hemen girişinde, her devletin asimilasyon ve iskân uygulamalarıyla ilgilendiği ve bunun tarihsel olarak önemli bir iş olduğu belirtiliyor. Kitap, Gökalp’in medeni-olmayan ve mücerret aşiret yapılarının medeni toplumların bilinç ve mefkûresine kendiliğinden dahil olacağına dair epistemik hattına benzer biçimde, asimilasyon ve iskân yöntemlerinin ülkelerin gücünü çoğalttığını (kudret-i iklimiye) ve insanları özgür kıldığını ifade ediyor. Van P. Goç’a göre her ülke, yoğun nüfus talebi ve eksilen nüfusunu tamamlama zorunluluğu nedeniyle, nüfus artışı (nüfusun tezyidi) ve bu nüfusun nizamı (örfün kudreti) üzerine bina olan bir müstemleke ilmi geliştiriyor. Kitaba göre bu ilim ve uygulama, tarihsel bir gerçeklik olsa da özellikle 19. ve 20. yüzyıldaki modern dönem deneyimleri ve üretilen birikim dikkate alınmalı. İskân, asimilasyon ve bunları kapsayan sömürgeleştirme hem nüfusa nizam verme hem de sağlıklı bir nüfus artışı olarak kavranıyor. Ayrıca bu uygulamaları, nihai olarak, devlet kapasitesini geliştiren araçlar olarak görüyor. Bu çerçevede muhacirlerin iskânını, vatan dahilinde ve haricinde (sömürgelerde) olmak üzere ikiye ayırıyor. Her iki durumda da muhacirlerin iskânı, nüfusun heterojen yapısını bütünleştirmek ve yekpare bir toplumsallık meydana getirmek (münferit, müttehit) amacını taşıyor. Van P. Goç’a göre bazı durumlarda, dünya örneklerinde de olduğu üzere, müstemlekelerdeki ahali yok edilip (ifna) yerleşilebilir. Bunu takiben, harici müstemleke uygulaması için en uygun olanı İngiliz yöntemi ve göçmenlerin dahili iskânı için ise Amerikan modeli tavsiye ediliyor. İngiltere yöntemi, sömürgeye İngiliz nüfusun aktarımını, iktisadi, idari, ulaşım ve haberleşme gibi stratejik işlerin ve ekonomik olarak kazançlı yerlerin ele

---

<sup>1584</sup> Van P. Goç, *Beynelmilel Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn*, s. 103.

geçirilmesini ve yerlilerin sistematik asimilasyonunu kapsıyor. Amerikan usulü ise ecnebi ve yerli muhacirlerin iskânı ve temsil politikasını içeriyor. Devlet de sınırları belirlenmiş göçmen kanunlarıyla, göçmenlerin iktisadi ilişkilere adaptasyonu ve sistematik bir kurumsal mimariyle asimilasyon sürecini yönetiyor. Amerika, Osmanlı'nın hayli ihtiyaç duyduğu üzere, başarılı biçimde farklı milletlere ait sürekli göçmen akınını yoğun bir eğitimle tek bir lisanla birleştiriyor. Dil hayli önemli bir bütünleşme aracıydı ve iyi bir eğitim ve eğitimciyle muhacirlere lisan öğretilirdi. Van P. Goç'a göre muhacirlerin kendi lisanslarını unutmamak, hatta okutmak arzusunu "imha etmek" gerekiyor. Lisan yeterli olmadığından muhtelif muhacirlerin "tefekkürlerinin", "tahassüslerinin" (duygularının) birleştirilmesiyle, "millî teşkilat ile merkeze merbutiyet (bağlılık)" ve "kitle-i milliye ile tesis-i münasebetleri" sağlanmalıdır.<sup>1585</sup>

Kitapta Ziya Gökalp'in içtimai/millî/mâşerî vicdan dediği kolektif bilince alternatif olabilecek her türlü mücerret oluşumun, sosyal aidiyetin ve kimliğin asimilasyonunun zorunluluğu, farklı ülke deneyimleri üzerinden, tartışılıyor. Organik, tek dilli ve tek bir bilme biçimi üzerine bina olan millî vicdanın teşkili için siyasal, sosyal, iktisadi ve hukuki geniş bir alanda yöntem ve çerçeve çizilmeye çalışılıyor. Devletin bekâsı ve nüfus regülasyonu için "devlet yöneticileri, insanlara her şeyi yapma hakkını kendinde bulmaktadır: Sürgün, sevk, iskân, celp (isteği dışında getirme), yok etme."<sup>1586</sup> Millî vicdan oluşturmak için en önemli enstrüman asimilasyon olduğundan, İngiltere'nin Kanada'da uyguladığı gibi, modern dönemde "tebdil-i din [din değiştirmek] imkân haricinde bir mesele"<sup>1587</sup> olarak kabul ediliyor. Nitekim bu düşünce, Ermeni sürgününün ilk dönemlerinde uygulandı ve din değiştiren Ermeniler sürgün edilmedi. Din değiştirenlerin sayının artması üzerine, kuralın suiistimal edildiği düşünüldükçe, din değiştirenlerin sürgün muafiyetleri ortadan kaldırıldı.<sup>1588</sup> Din, dönemin pozitivist düşüncesinde kendi başına bir anlama sahip olmasa da millî bilinç ve mefkûre birliği için bir referans ve kalkış noktası sayıldı. Osmanlı ve Cumhuriyet deneyiminde Kürtler ve Aleviler asimilasyon ve iskânla medenileştirilebilir görülüyorken, gayrimüslimler hali hazırda

---

<sup>1585</sup> Age., s. 11, 16, 16-49, 49-84.

<sup>1586</sup> Bozkurt, Serhat, "İttihatçıların İskân ve Temsil Rehberi: Beynelmîl Usûl-i Temsîl İskân-ı Muhâcirîn Kitabı", s. 190.

<sup>1587</sup> Van P. Goç, *Beynelmîl Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn*, s. 39.

<sup>1588</sup> Bozkurt, Serhat, "İttihatçıların İskân ve Temsil Rehberi: Beynelmîl Usûl-i Temsîl İskân-ı Muhâcirîn Kitabı", s. 192.

bir kolektif bilinç ve mefkûreye sahip kabul edildiğinden (medeni olduğundan), asimilasyon ve iskânla içtimai uzviyete dahil edilemezdi.

“Beynelmilel Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn”de, Amerika örneği aktarılırken de görülebileceği üzere, milletlerin asimile olması ahlaki bir sorgulamaya konu edilmiyor veyahut milletlerin daha az veya çok medeni olmalarıyla ilişkilendirilmiyor. Asimilasyon, modern bir devlet tesis etmenin bir zorunluluğu olarak kavranıyor. Bu anlamda Çinli, “küçük millet” veya şarklı olmak ile Alman, İrlandalı, Fransız, İsveçli, Norveçli, Danimarkalı, İspanyol vb. olmak arasında bir fark oluşturulmuyor. Devlet dışında gazete, kilise, okul gibi toplumsal ve idari kurumlara sahip olmak, millet olarak kalmanın temel araçlarından görülüyor. Mesele, merkezî bir devlet altında “büyük ve müşterek bir vicdan-ı millî teşkil” etmek olarak ifade ediliyor. Söz gelimi, 88 milyon Amerikalı arasında bulunan 19 milyon Alman hem kendi lisanlarını muhafaza ediyor hem de “Amerikalılığı” (İngilizce bilmek anlamında) kabul ediyor. Almanlar gazete yayınlayıp muntazam mektepler ve kiliselere sahip olsa da “başka bir teşkilata mazhar”, hiçbir bölgede çoğunluk olmadıklarından (ekseriyete malik) ve “kendi teşkilatlarını da hükümete hasr ettirememiş” olduklarından, müşterek bir milli vicdan tesis etmiş olan Amerika hükümeti dâhilinde bu hususi teşkilatı idame ettirmeleri mümkün değildir. Bu Almanlar da daha önce “Amerikalılaştı” soydaşları gibi “kaybediyorlar ve günden güne Almanlıktan uzaklaşıyorlar.” Zira lisanını unutan Almanlar “Amerikalı idadına [zümresine] giriyor”. Üstelik Almanya hükümeti “Almanları kurtarabilmek” adına birçok teşkilat kurup yardımda bulunsa da Amerika göçmen politikasıyla baş edemiyor.<sup>1589</sup>

Kitabın ikinci bölümünde göçmenlerle ilgili kanunlar tartışılıyor. Nitekim Osmanlı’da iskânla ilgili kanunlar, nizamnameler ve gerekli düzenlemeler yapıldığında, kitapta aktarılan devletlerin konuyla ilgili yasal mevzuatından yararlandı. Söz gelimi “Muhacirlerin iskânı için hazırlanan 1913 tarihli İskân-ı Muhâcirîn Nizâm-nâmesi’nde bu yönlü bir etkiye rastlanmazken, 1917 yılında hazırlanmış olan ve yürürlüğe girmeyen ‘Aşâir ve Muhâcirîn Kanûnu Lâyhâsı’nda bu etkiye rastlamak mümkündür.”<sup>1590</sup> “Beynelmilel Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn” kitabının göçle ilgili kanunların derlemesinin yapıldığı ikinci bölümünde göçmenlerin asimilasyonu sürecinin iyi işlemesi ve halihazırda yerleşmiş işçi sınıfının çalışma şartlarını muhafaza için muhaceret mevzuatında değişiklikler olduğu, her göçmenin kabul edilmediği ve daha dikkatli

<sup>1589</sup> Van P. Goç, *Beynelmilel Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn*, s. 84-85

<sup>1590</sup> Bozkurt, Serhat, “İttihatçıların İskân ve Temsil Rehberi: Beynelmilel Usûl-ı Temsil İskân-ı Muhâcirîn Kitabı”, s. 198.

davranıldığı aktarılıyor. Mesela göç uygulama ve düzenlemesi mükemmel görülen Amerika, geniş ve bereketli topraklarına çokça göçmen alabilmesine rağmen muhacirin kabulünde siyasi, fikri (efkâr), hayat tarzı medeniyetine risk oluşturan ve “millî Amerika harsı için bir tehlike-i içtimaiye” arz eden grup ve bireyleri (anarşist, ebleh, mecnun, aylak, dilenci, bulaşıcı, psikiyatrik ve ölümcül hasta, felçli, deli, fahişe, çok eşli, suçlu) almıyor.<sup>1591</sup> Kitapta, ayrıca, diğer Batılı devletlerin de yasal mevzuatı, uygulanma biçimi ve hangi kurallarla göçmen kabul edildiği, kimlerin elendiği ayrıntılı olarak aktarılıyor. Dolayısıyla devletler kendi siyasal ve toplumsal ihtiyaçları doğrultusunda makbul göçmen modelini belirlemeli ve bu buna göre iskân ve asimilasyon pratiğini organize etmelidir.

#### **4.6.2. Aynı Silsileye Merbut Olsa da Medeni Türklüğün Sınırından Taşanlar: Türkmen**

##### **Aşiretleri**

1918’de Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi’nce yayınlanan “Türkmen Aşiretleri” kitabının yazarları olarak Dr. Fraylıç ve Mühendis Ravlig isimleri uygun görülüyordu. Kitabın kim tarafından çevrildiği yazılmadı. Kitabın başlarında Türkmen aşiretlerden kastın genel bir tasnifle Farsak, Afşar, Kaçar, Sarı ve Yörük aşiretleri kapsadığı belirtiliyor.<sup>1592</sup> Dünder, kitabın yazarının “hiçbir kuşkuyla yer vermeyecek derecede kanıtlar” ile Habil Adem olduğunu belirtir.<sup>1593</sup> Zira Habil Adem AMMU bünyesinde bulunan Türkmenler şubesinden sorumlu kişiydi.<sup>1594</sup> Bunun yanında, kitap yazarları için seçilen unvanların “doktor” ve “mühendis” olması, Osmanlı’da alımlandığı biçimde, ilim ve fennin bir arada kavrandığının sembolik bir ifadesidir.

Dr. Fraylıç ve Mühendis Ravlig’in kitabında Türkmen aşiretleriyle ilgili net olmayan bir tutum bulunuyor. Evvela kitabın mukaddime kısmında Türkmenlerin Kürt ve Araplar arasında da bulunduğu, haliyle Türkmen aşiretlerini “gerek Kürdistan ve gerek Arabistan’daki Türk hakimiyetini takviyete hizmet eden birer kitle addetmek pek tabîdir” deniliyor. Buna karşın Dr. Fraylıç ve Mühendis Ravlig, mücerret sosyal yapıları, değerleri ve bunları kapsayan gayrimedeni halleri nedeniyle Türkmen aşiretlerini Türk saymaktan kaçınıyor. Kitaba göre Türkmenler, genellikle Türk nesline mensup veya aynı silsileye bağlı (*silsileye merbut*) olmasına

<sup>1591</sup> Van P. Goç, *Beynelmilel Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn*, s. 205-209.

<sup>1592</sup> Dr. Fraylıç – Mühendis Ravlig, *Türkmen Aşiretleri*, s. 26-27.

<sup>1593</sup> Dünder, Fuat, “İttihat ve Terakki’nin Etnisite Araştırmaları”, s. 49.

<sup>1594</sup> Dünder, Fuat, *Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 135; Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye’nin İnşası: Doğu Anadolu’da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, s. 85.

rağmen halihazırdaki durumları dikkate alındığında doğrudan Türk toplumsal bünyesine mensubiyetleri iddia edilemez. Dr. Fraylıç ve Mühendis Ravlig'e göre Türkmen aşiretlerinde "fıkr-i istikrar arızı" olup söz konusu durum "Türk ile Türkmen arasındaki hüviyet-i milliyeyi gösteriyor." Yani "Türk seciyesi, Türkmenler'de mevcut" olsa da "Türkmen seciyesi, asra mutabakat nazariyesini takip etmemiştir. Türk seciyesi ise, daima asrı takip eylemiş ve her zaman nev-i ictimâyesine tetâbuk etmek [uygulamak] istemiştir." Zamanın gerekliliklerine ayak uyduramamak, Dr. Fraylıç ve Mühendis Ravlig'in düşüncesine göre, Türk ve Türkmenler arasında büyük farklar oluşturdu: "Asıl Türk" yerleşik ve istikrarlı (müstakar) bir hayat sürüyor, buna karşın Türkmenler, yerleşik olmayıp göçebe (gayri müstekar) halde yaşıyor. Bu da iki grup arasında derin bir farklılığı (müsavatsızlık) yaratan dinamiklerden. Ayrıca inanç anlamında Türkmenlerin takva sahibi (zühdî) Türk medeniyeti dışında kalmaları ciddi bir sorundu. Dr. Fraylıç ve Mühendis Ravlig'in ifade ettiği üzere bu durum da Türkmenlerin Türklere asimilasyonunu ve benzeşmesini (temessül) zaruri kılıyor. Kitaba göre Türkmenler, tarihin bazı dönemlerinde bazı siyasi birimler (hükûmetler) kursalar da medeni bir toplum olmadıklarından söz konusu birimler direnemedi ve hemen sonra aşiret hayatlarına tekrar geri döndü. Türkmenler, devlet kurduktan sonra gerçekten devletin dayanabildiği (istinat) bir millet olsalardı, siyasi müesseseleri dağıdıktan sonra da millet olarak var kalmaları gerekirdi. Fakat aşiret hayatına geri dönmeleri ve millet olma mertebesine yükselememeleri gösteriyor ki Türklüğe asimile olmaları şarttı.<sup>1595</sup>

Dr. Fraylıç ve Mühendis Ravlig'in kitabı, devletin Türkmenler, göçebe ve aşiret halinde yaşayanlara dair bilgisini gösterdiği gibi bir tür bilme biçimi de inşa etti. Nitekim "İskân-ı Muhacirin" yanında "Türkmen Aşiretleri" kitabı da AMMU şubelerine gönderildi ve kitaplardaki bilgiler doğrultusunda faaliyetlerini organize etmeleri beklendi.<sup>1596</sup> Dr. Fraylıç ve Mühendis Ravlig'in kitabında Türklüğün medeni bir çerçevede sorunsallaştırıldığı ve Türklüğü medenilik seviyesi için bir ölçü kabul ettiği görülüyor. Bu ölçü, sadece Türk olmayan unsurlar için değil Kırgızlar, Yakutlar, Tatarlar, Moğollar gibi "Türk nesline" ait olan ama "seyyar aşiretler" için de geçerliydi. Tümü Türk nesline/silsilesine dahil olsa da Türkleri cari olarak iki kategoriye ayırmak lazımdı: "hükûmet sürmüş bugünkü meskunlar" ve "gayri meskunlar". Bu cihetle Dr. Fraylıç ve Mühendis Ravlig, Türkmen grubunun içtimai yapısıyla ilgili ciddi problemler bulunduğunu düşünüyordu. Evvela göçebe ve yarı göçebe halde yaşamaları ve

<sup>1595</sup> Dr. Fraylıç – Mühendis Ravlig, *Türkmen Aşiretleri*, s. 19-22.

<sup>1596</sup> Dündar, Fuat, "İttihat ve Terakki'nin Etnisite Araştırmaları", s. 50.

içtimai gerçeklikleri (şeniyet) medenileşme önünde ciddi bir engel oluşturuyordu. Öyle ki Türkmen aşiretleri devleti tekinsiz buluyor, devleti temsil eden görevlilere de benzer bir yaklaşıma sahip oluyordu. Türkmenler, içinde buldukları ilkel ve mücerret aşiret hali nedeniyle gelişmeye açık müesseseler oluşturamıyor, cemiyet olamıyor ve medenileşemiyordu. Sorunun en önemli ayaklarından biri de Türkmenlerin üçte ikisinin, “Türk vicdanının [bilincinin] haricinde bulunan” ve ilkel, Kızılbaş ve Rafizi inancına mensup olmasıydı. Bu olumsuz tabloya rağmen “Türkmen vicdanında şuurlu bir hâlde bulunan Türk müesseseleri” vardı ve ayrıca, Arap ve Kürt aşiretleri gibi baki bir saldırgan (muhacim) özellikleri yoktu. Bu da asimilasyonu kolay kılan bir durumdu. Bunun yanında, Türkmenlerde dini itikadın zinde müesseseleri yoktu, yalnızca “dinî şekiller” (bazı ilkel ayinler) mevcut olduğundan bu mücerret inançların yok olması kolaydı. Türkmenlerin gelişmeleri sağlanmazsa, her ilerleyemeyen toplumsal varlıkta olduğu gibi yok olmaya mahkumdular. Bundan dolayı Türkmenler, çağdaş Türk toplumu içine alınmalı ve Türklerin “istikrar hayatıyla aynı safhada” bulunmalıydı. Yani çözüm kati surette iskân, Türk köylüsüyle evlilik bağıyla akrabalık ilişkisine sokulması ve nihayetinde medenileştirilmesiydi. Dr. Fraylıç ve Mühendis Ravlig’in düşüncesine göre böylesi bir çözüm, azalan Türk köylü nüfusu için de iyi olacaktı. Zira bu uygulamanın, iskânı bilimsel olarak ele alan ve uygulayan Amerika’nın yaptığı gibi, ekonomik getirisi bulunuyordu.<sup>1597</sup> Nitekim İttihat ve Terakki, göçebe ve yarı göçebe Türkmen aşiretlerini askerliğe almak, vergi tahsil etmek, yerleşik ahaliye sıkıntı çıkarmalarına mâni olmak, bölgesel olarak Müslüman çoğunluğu artırmak ve medenileştirmek için iskâna tabi tuttu.<sup>1598</sup>

#### 4.7. Son Dönem Osmanlı’da Kürtlük *Hakikatinin Sınırları*

1918’de Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi bünyesinde hazırlanan “Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat” isimli kitabının yazarı olarak Doktor Friç (veya Dr. Fritz) gösterilir. Kitapta 1918 yılında Berlin Şark Akademisi tarafından basıldığı ve Habil Âdem tarafından Osmanlıcaya çevrildiği belirtiliyor.<sup>1599</sup> 20. yüzyılın başlarında etnogenesis akımının etkisiyle Kürtlerin

---

<sup>1597</sup> Dr. Fraylıç – Mühendis Ravlig, *Türkmen Aşiretleri*, s. 22-23, 83, 116, 196, 355-361, 399.

<sup>1598</sup> DüNDAR, Fuat, *İttihat ve Terakki’nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, s. 165-166.

<sup>1599</sup> Burada esas olarak Tarih Vakfı Yurt Yayınları’ndan çıkan Doktor Friç, “Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat” (2014) kitabını göz önüne alacağım. Ayrıca kitabın günümüz Türkçesine sadeleştirilmiş hali olan Dr. Fritz, “Kürtlerin Tarihi” (1992) isimli baskısının sayfa numaralarını da karşılaştırma için vereceğim. Fakat sadeleştirme sırasında bazı kritik ve önemli cümleler ne hikmetse çevrilmemiş ve bazen de kavramlar sadeleştirilirken yanlış

kökenini tartışan kitap, Türkmen ve Kürt aşiretlerinin Türkleştirilmesini kültürlerini kaynaştırmayla (*trans-culturation*) sınırlamıyor, ayrıca 19. yüzyıl başından beri nüfusun temel sorunsallaştırılma çerçevesi olan medenileştirilmesini de hedefliyordu.<sup>1600</sup> Doktor Friç'in kitabındaki temel tezler, Gökalp'in geniş bir çerçevede formüle ettiği dönemin sosyoloji anlayışının sınırları içerisinde seyrediyor ve AMMU bünyesinde daha önce çıkan "Beynelmilel Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn" ve "Türkmen Aşiretleri" kitaplarıyla ortak bir epistemik çerçeveye sahiptir.

Nitekim "Aşair Müdürü" imzasıyla M. Zekeriya [Sertel] tarafından İçtimâiyât Mecmuası'nın beş ve altıncı sayılarında yayınlanan "Kürtlerin Menşei (Almanca'dan)" ve "Kürtlere Dair Tedkikat (Almanca'dan)" isimli iki yazı göz önüne alındığında, dönemin epistemolojisinin Doktor Friç'in kitabını mümkün kıldığı anlaşılır.<sup>1601</sup> Dünder'in da ifade ettiği gibi "Kürdler" kitabının esas fikri bu iki yazıda ifade edildi.<sup>1602</sup> Gerçekten de makalelerdeki metodolojik yaklaşım, kullanılan kuramsal çerçeve, atıf yapılan bilim insanları, yazının akışı ve kullanılan örnekler Doktor Friç'in kitabıyla hemen hemen aynıdır. Hatta bazı bölümler ve cümleler birbirinin kopyasıdır. M. Zekeriya [Sertel] yazılan ilk makalenin temel tezi, Kürtlerin bir tarihi olmadığı ve kökenlerine doğru bir araştırma yapıldığında Türk olabileceklerine dair tarihsel bulguların olduğuydu.<sup>1603</sup> İkinci makale ise ilkindeki tezlerin devamı niteliğindedir. Buna göre müstakil bir tarihe sahip olmayan Kürtleri tarihselleştiren herhangi bir çaba, en başta Türkler olmak üzere, Fars ve Arap gibi "başka milletlerin tarihlerine ait birer fasıla" ile karşılaşacaktı.<sup>1604</sup>

Bu makalelerin daha geniş hali olan "Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat" kitabının en belirgin söylemi ve işlediği alan, Kürtlere atfedilen milli aidiyet anlatılarını deşillemek, Kürtlerin bir milli kökeninin olmadığını ve haliyle millet olgunluğuna erişememiş olduğunu kanıtlamak ve "mahcup" da olsa Kürtlerin köken olarak Türk olduğunu sorunsallaştırmaktır. Bunu, dönemin

---

karşılıklar kullanılmış. Kitabın en önemli kısmı olan giriş bölümünü Latinleştiren Alişan Akpınar'ın metninden de yararlandım, bkz. "Bir Sahtekarlık Hikayesi ya da Kürtlerin Asimile Edilmelerine İlk Adım", <http://kurd-tarihi.blogspot.com/2009/10/bir-sahtekarlik-hikayesi-ya-da-kurtlerin.html>, (4/10/2009).

<sup>1600</sup> Aydın, Suavi, "Önsöz: "Kürdler" ve Hâbil Adem", Doktor Friç, *Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat*, Çev. Tuba Akekmekçi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2014, s. vii-viii, xvii.

<sup>1601</sup> M. Zekeriya [Sertel], "Kürtlerin Menşei (Almanca'dan)", *İçtimâiyât Mecmuası*, Sayı 1 – 6, 1917, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 225-232; M. Zekeriya [Sertel], "Kürtlere Dair Tedkikat (Almanca'dan)", *İçtimâiyât Mecmuası*, Sayı 1 – 6, 1917, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 264-277.

<sup>1602</sup> Dünder, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 136.

<sup>1603</sup> M. Zekeriya [Sertel], "Kürtlerin Menşei (Almanca'dan)", s. 230-232.

<sup>1604</sup> M. Zekeriya [Sertel], "Kürtlere Dair Tedkikat (Almanca'dan)", s. 264-265.

dil bilimsel ilkeleri açısından kelimelerin morfolojik, etimolojik, fonetik ve semantik analizleriyle, Kürtlerin o dönemdeki içtimai yapısına yaptığı vurguyla, yabancı araştırmacılara referansla ve özellikle de Şeref Han'ın Kürt tarihini anlattığı “Şerefnâme” kitabıyla girdiği diyalogla yapıyordu. Kürtler millet değildir önermesini, temel olarak, aşiret halini mücerret ve gayrimedeni olmakla özdeş tutan bilme biçimi ve dönemin epistemisi imkân dahilinde kılıyordu. “Türkmen Aşiretleri” kitabında da görüldüğü gibi köken olarak Türk olursa da aşiret hali, toplumsal bir bilinç ve devlet gibi bir siyasal örgüt/müessese kurmaya engel, millet bilincine sahip başka bir millet tarafından sürekli bir asimile edilme tehlikesine açıklık ve nihayetinde medenileşmeye mücerret sosyal bir yapıyı ifade ediyordu. Aşiret halinin medeniyet dışı görülmesi bir tür tarihsel hakikat olduğundan konuşan özne rical, Kürt veya Türk aydını vb. hangi konumda olursa olsun Kürtler söz konusu olduğunda söylemin semantiğinde aşiret, göçerlik ve bunlara tekabül eden gayrimedeni kavramları yer alırdı. Dönem içerisinde Kürtlere dair söylemin çerçevesi aşiret hali ve gayrimedenilikle belirlendiği için söylenen, konuşandan bağımsız bir biçimde, bu çerçeveye sıkıştırdı.

Nitekim bu kitap çıktıktan sonra milliyetçi Kürt aydınları arasında “sempati” uyandırdı ve destekleyenler oldu.<sup>1605</sup> Zira “Kürdler” kitabı bu zümre tarafından hem ilmi bulundu hem de bir devlet kurumu bünyesinde Kürtler üzerine yapılmış bir bilimsel bir çalışmanın yayınlanması memnuniyetle karşılandı.<sup>1606</sup> Doktor Friç'in Kürtler Turani bir kavimdir iddiasına kimi aydınlarca itiraz edilse de kitabın epistemik çerçevesi ve Kürtlerin içtimai yapısına dair yapılan analizler, bu kişiler tarafından da hakikat olarak görüldü.

#### 4.7.1. Söylem, “Kürdoloji” ve “Anti-Kürdoloji”

Dündar'a göre Doktor Friç'in kitabı, dönemin siyasi düşüncesinin bir Alman bilim insanına atfedilerek bilimsel bilgi diye sunulması, devlet (İttihat ve Terakki'den Cumhuriyet'e) düşüncesini şekillendirmesi<sup>1607</sup> ve “bugünkü resmi ideolojinin temelini oluşturması açısından”<sup>1608</sup> önemlidir. Buna karşın kitabın temel tezleri incelendiğinde, Osmanlı'nın 19. yüzyıldan itibaren oluşan medeniyet düşüncesinin bir transkripsiyonu olduğu, dönemin zihniyet dünyasını bir proje olarak ve dışarıdan oluşturmaktan ziyade, bu zihniyetten zuhur

<sup>1605</sup> Akpınar, Alişan, “İki Kitap-İki Dönem”, s. 276; Akpınar, Alişan, “Bir Sahtekarlık Hikayesi ya da Kürtlerin Asimile Edilmelerine İlk Adım”; Bozkurt, Serhat, “Kürdler: Târîhî ve İctimâî Tedkikat”, s. 48.

<sup>1606</sup> Bozkurt, Serhat, “Kürdler: Târîhî ve İctimâî Tedkikat”, s. 48.

<sup>1607</sup> Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 139.

<sup>1608</sup> Dündar, Fuat, “İttihat ve Terakki'nin Etnisite Araştırmaları”, s. 48.



eden ve dönüşlü olarak dönemin zihniyetini kuran bir söylem olduğu görülür. Bu itirazım esasen, tez kapsamında Kürtleri konu edinen bilimsel metinleri “anti-Kürdoloji” diye tarif eden “Kürdoloji” geleneğini kapsıyor.

Bu düşünce geleneğine göre Kürdoloji, “genel olarak Kürt dili, tarihi, edebiyatı, toplumsal yapısı hakkında yapılan yazılı çalışmalar, incelemeler” ve “bu konularda çalışma yapan bilimsel kurumlar” gibi birbiriyle pek alakası olmayan geniş bir anlam coğrafyasına yayılır. Kürdolojiye göre, kurucu ötekisi, anti-Kürdoloji “Kürtlerle ilgili gerçeklerin çarpıtılması ve gerçeğin ortaya çıkmaması için yapılan çalışmaları” karşılar.<sup>1609</sup> Kürdolojiye göre, anti-Kürdoloji Kürtlere dair hakikati görüp bunu bir proje çerçevesinde çarpıtır ve tahrif eder. Anti-Kürdoloji olarak anılan gelenek ise Kürdolojiyi “siyasi Kürtçülük”, “Türklük düşmanlığı”, emperyal bir “ölkeleri parçala, böl, sonra yok et”<sup>1610</sup> operasyonu ile suçlar. Kürdologların “ilmi siyasete âlet ederek”<sup>1611</sup> çalışma yaptığını ifade eden anti-Kürdoloji uzmanları, Kürtleri tarihselleştirecek her türlü göstergiyi (kişi, devlet, olay, gelenek vb.) iptal etmeye yönelir. Anti-Kürdolojinin “Kürtler Türk”tür tezi hayli yıpransa da 1990’lardan sonra anti-Kürdoloji uzmanları, “Kürtler bir millet değil” ve/veya “Kürtler bir millet olabilecek kadar gelişkin bir tarihe, dile, kültüre sahip değil” tezini savunur. Bunu da Kürtlerin bir medeniyet tarihi olmadığı üzerinden ve Kürtlere atfedilen tarihsel anlatı, gelenekleri Türkleştirerek inşa eder.<sup>1612</sup> Anti-Kürdoloji kabul edilen geleneğe mensup araştırmacılar, bilhassa 1960’lardan sonra, Türkoloji ve tarih alanında çalıştı. Bundan dolayı Bruinessen’e göre “Türkoloji varsa Kürdoloji de var.”<sup>1613</sup>

---

<sup>1609</sup> Malmisanij, M., “Anti-Kürdolojiden Kürdolojiye Giden Yol ve İsmail Beşikçi”, s. 65.

<sup>1610</sup> Çay, Abdulhalûk M., *Nevrûz Türk Ergenekon Bayramı*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 1. Baskı, Ankara 1985, s. XIX.

<sup>1611</sup> Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Kürtler’in Türklüğü: Dil, Tarih, Antropoloji, Etnografya, Etnoloji, Milli, Destanlar, Gelenekler ve Folklor Bakımlarından İncelemeler*, Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Talebe Derneği Yay., Ankara, 1968, s. 14

<sup>1612</sup> Namli “anti-Kürdoloji uzmanları”ndan Abdulhalûk M. Çay Newroz geleneğinin Kürtlere atfedilmesi konusunda yazıyordu: “Ergenekon/Nevruz gibi tâ Doğu Türkistan’dan Anadolu’ya, Anadolu’dan Balkanlar’a kadar Türk topluluklarınca binlerce yıldır kutlanan hâlâ kutlanmakta olan bu bayramı “Zalim Dahhak”ın zulmünü dahi arattırarak olan çevrelerin anlaması mümkün değildir. Ona sahip olmak için, o bayramın mahiyetini bilmek, anlamak, o bayram etrafında gelenekleri oluşturmak, atadan-oğula miras bırakmak, tam ifadesiyle “millet” olmak gerekir” (*Nevrûz Türk Ergenekon Bayramı*, Tamga Yay., 8. Baskı, Ankara 1999, s. XIX); son dönem bir örneği için bkz. Batur, Ahsen, *Kürdoloji Yalanları*, Selenge Yay., İstanbul, 2011. Ayrıca Newroz/Nevruz mitiyle ilgili yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz. Aydın, Delal, *Mobilizing the Kurds in Turkey: Newroz as a Myth*, Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2005.

<sup>1613</sup> Bruinessen, Martin Van, “Türkoloji Varsa Kürdoloji de Vardır; Kürdoloji, Kürtlerle İlgili Bütün Bilimleri Kapsar”, *Kürdolojinin Bahçesinde: Kürdologlar ve Kürdoloji Üzerine Söyleşi ve Makaleler*, Çev. Mustafa Topal, İletişim Yay., İstanbul, 2012, s. 147.

Anti-Kürdoloji ve araştırmacılarının, Kürtler üzerine “devlet destekli ‘bilimsel tezler’ ışığında”<sup>1614</sup> bilgi ürettiği kabul edilir. Anti-Kürdoloji, Ermeni çalışmalarında olduğu gibi doğrudan üniversiteler bünyesindeki birimlerin bilimsel üretimlerini kapsamasa da yapılan çalışmalar ve üretilen bilimsel bilgiler, genellikle akademisyenler tarafından üretildi. 1960’tan sonra anti-Kürdoloji alanında üretim yapan oluşumlar, doğrudan devlet kurumsallığı içinde yer almasa da devlet ve rical tarafından doğrudan veya dolaylı desteklendi ve bazı ayrıcalıklara sahip kılındı.<sup>1615</sup> Kuşkusuz üniversiteler içinde Kürtler üzerine çalışan, uzmanlaşmış bir birim olmasa da Kürtleri konu edinen çokça tez yazıldı. Ayrıca “1980’lerin ortalarından itibaren özellikle Atatürk, Fırat ve Dicle üniversiteleri, Kürtlerin Türklüğu tezinin yaygınlaştırılması amacına yönelik pek çok toplantı ve araştırma faaliyeti düzenledi.”<sup>1616</sup>

Kürdoloji ve anti-Kürdoloji, temel dayanaklarını bilimsellikle belirler ve bir diğerini bilimsel olmamakla tanımlar. İki alanın da ortaklaştığı nokta, ötekini bilimsel olguları tahrifatla suçlamak ve temelinde bilimin kendiliğinden hakikati/gerçeği/doğruyu söylediğine inanmaktır. İki angajmana göre bilim, dış dünyanın hakikatini/gerçeğini/doğrusunu tayin eden ve söyleyen bir hakem ve adeta aşkın bir kategoridir. Kürdoloji ve anti-Kürdolojinin pozitivist, mutlak kesinlikte, aşkın, herhangi bir manipölasyon ve öznel bir tesire maruz kalmayan bilim kategorisine inanması, bu iki zıt kutbun benzer bir zeminden kök saldığını gösterir. Buna göre bilim keşfedilmeyi bekleyen hakikati/gerçeği/doğruyu bilimsel bilgi ve bakışla görüp bunu bilimsel bir metodolojiyle anlaşılır kılan sistematik düşünceyi ifade eder. Bu durumda bilim insanı ise hakikati/gerçeği/doğruyu öznel, tarihsel ve ideolojik aidiyetlerinden etkilenmeden ve bu aidiyetlerini dışarıda bırakarak bilimsel bir tarafsızlıkla araştıran ve söyleyen kişiyi karşılar.

Tez boyunca, Kürdoloji düşüncesinin anti-Kürdoloji diye tarif ettiği erken dönem metinlerini tarihsel bir söylem, döneminin düşüncesini yalın biçimde tartışabileceğim birer veri seti olarak ele alıyorum. Bu metinler, hakikati/gerçeği/doğruyu çarpıtan veya ideolojik bir müdahaleyle hakikati/gerçeği/doğruyu farklı bir formda inşa eden bir karşı-bilim değil, dönemin bilimsel bilgisi, epistemesi ve bilme biçiminden türedi. Metinleri, yazıldıkları

---

<sup>1614</sup> Aras, Ramazan, "The Politics of the State and the Kurds as the Subject of the Research: An Analysis of the Development of Kurdish Studies in Turkey", *Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien*, Sayı 2, 2014, s. 109.

<sup>1615</sup> Scalbert-Yücel, Clémence - Le Ray, Marie, "Knowledge, Ideology and Power: Deconstructing Kurdish Studies", *European Journal of Turkish Studies*, No 5, 2007, URL: <http://journals.openedition.org/ejts/777>.

<sup>1616</sup> Taşkın, Yüksel, *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yay., İstanbul, 2007, s. 167-59. dipnot.

dönemde Kürtlerin sorunsallaştırılma biçimini anlayabilmek için birer söylem olarak ele alıyorum. Foucault'nun belirttiği gibi tarihsel bir dönemdeki bilimi, siyasi bir söylemi, bir toplumsal grupla ilgili yapılmış bir araştırmayı, yazılmış bir romanı veya siyasi bir kitabı tartışmadan önce “söylem uzamındaki olaylar topluluğu” göz önüne alınmalı.<sup>1617</sup> Söylemden hareketle söylemin öznesinin niyetinin ve oluşum halindeki bir projenin ilanına dair bir çıkarsama yapmıyorum, “olduğu haliyle söylemden yola çıkıyorum.”<sup>1618</sup> Zira “söylemin tek işlevi, kendi dışındaki şeyleri ve fikirleri saydam bir biçimde temsil etmektir.”<sup>1619</sup> Söylem, kendi dışındaki uzak bir kaynağın mevcudiyetine atıfta bulunmadığından, meydana geldiği zaman ve olduğu gibi ele alınmalı.<sup>1620</sup> “Anti-kürdoloji”nin (Kürtlerle ilgili üretilen bilimsel söylemler) “logos”u gibi bilimsellik atfedilen “şey”ler, belli bir tarihsel dönemde “söylenmiş bir söylemden başkaca bir şey değildir, ya da asıl, nesnelere kendileri ve olagelişleri, kendi öz’lerinin gizini açarak farkında olmadan söyleme dönüştürürler. Söylem artık kendi gözü önünde doğmakta olan bir doğruluğun yansıtılmasından başkaca bir şey değildir.”<sup>1621</sup> Ayrıca belli bir tarihsel dönemde bir öznenin konuşması, görmesi ve öznenin söylemi, bir zihniyetin ifadesi değil, tersine bu dönemdeki zihniyetlerin bir koşuludur.<sup>1622</sup>

Son dönem Osmanlı’da Kürtlerle ilgili üretilen söylem, oluşan hakikat, zaman içinde dönüşen formlarla da olsa, etkisini sürdürüyor. Tarihsel bir söylemin, kabul edilmesi veya reddedilmesi, bulunulan dönemde aşınmış olması, işlemediği, farklı biçimlerde devam etmediği veya başka söylemlere eklenmediği anlamına gelmiyor. Söylemin devam sürecine ironik bir örnek de Kürdoloji ve anti-Kürdoloji tartışmasıdır. Kürdoloji tarafından bu metinler anti-bilim, manipülatif ve hakikati gizleyen birer proje olarak kavranıp anti-Kürdoloji olarak tanımlansa da bizzat Kürdolojiyi kuran dinamiklerden oldu. Kürdoloji, bir yanıyla, anti-Kürdolojiye cevap verme süreci ve performansıdır.

Anti-Kürdolojinin Kürdolojiyi bilimsel olarak kuran dinamiklerden olması dışında, ayrıca, fiili olarak anti-Kürdoloji hareketleri Kürdoloji pratiklerini üretti. Söz gelimi, 1971’de “Kürtçülük” yaptıkları suçlamasıyla yargılanan Kürt aydın ve siyasetçilerinin iddianamesinde, Kürtçenin bir dil olmadığı ve Kürtçedeki 8307 kelimedenden 30’u dışındakilerin diğer dillerden

---

<sup>1617</sup> Foucault, Michel, “Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemolojisi Çevresi’ne Cevap”, s. 150.

<sup>1618</sup> Foucault, Michel, “İktidar Üzerine Diyalog”, s. 182.

<sup>1619</sup> Mengill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998, s. 314.

<sup>1620</sup> Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, s. 28.

<sup>1621</sup> Foucault, Michel, *Söylemin Düzeni*, s. 48-49.

<sup>1622</sup> Deleuze, Gilles, *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*, 22 Ekim-17 Aralık 1985, s. 16.

(başta Türkçe) alındığı söyleniyordu. Buna karşılık Kürt siyasiler tarafından verilen yazılı cevapta, 1923'ten beri üzerindeki baskılara rağmen Kürtçenin Rusya ve Fransa'daki üniversitelerde hazırlanan sözlüklerde, sırasıyla, 35 bin ve 75 bin kelimeye sahip olduğu, "1923'ten bu yana devletçe yönetilen Türk Dil Kurumu bütün çalışmalarına karşılık 1969 yılında beşinci baskısını yaptığı Türkçe sözlüğe 29 bin kelime alabilmiştir. Bu kelimelerin 3 binin Türkçe, 6 bininin ise, tamamen yabancı kelime olduğu gözden kaçmamaktadır" deniliyordu. "Türkçe yukarıda belirttiğimiz durumlar içinde bir dil olma özelliğini yine de yitirmemiştir" deniliyor ve aynı şekilde Kürtçenin de her dil gibi komşu olduğu dillerden kelime aldığını belirtiyorlardı.<sup>1623</sup>

#### **4.7.2. Doğu Döneminde Kürtlerle ilgili Söylemin Sınırları: *Henüz Tayin Edilememiş Milleti***

##### ***Tayin***

Doktor Friç'in kitabını ve kitaptaki bakışı mümkün kılan tarihsel koşullar millet olma vasfını medeni olmayla sabitleyen; mücerret aşiret ve göçebelik halini kolektif bilinç, milli mefkûre ve böylelikle toplumsal bünye oluşturmaya aykırı gören rasyonaliteydi. Yani "Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat" kitabı, dönemin epistemesi ve mevcut bilgi/bilme biçiminin oluşturduğu hakikat ve stratejik ilişkilerin olabilir kıldığı tarihsel koşullar sayesinde yazılabildi. 19. yüzyıldan itibaren nüfusun medeniyet üzerinden sorunsallaştırılması, medeniyetin de nüfusun birliği, yerleşikliği, aşiret mefkûresi ve bilincinin iptali, devlet ve idari sistemle bütünleşmeyi ve bu yapılara itaati, içtimai/milli/mâşerî/kolektif vicdana ve milli mefkûreye mücerret kalmamayı kapsamı Doktor Friç'in kitabını ve içeriğini mümkün kıldı. Nihayetinde medenileşmenin kapsadığı bu dinamiklerin 1913'ten sonra sorunsallaştırıldığı zeminin Türklükle belirlenmesi, Kürtlere dair söylemi belirledi.

Bu koşulların oluşturduğu rasyonaliteye göre millet olarak kabul edilmek ya da millet olmak için asgari şartlar, medeni özelliklere sahip olmaktı. Yani aşiret yapısı, göçebelik, kapalı toplumsal ilişkiler, devlet disiplinine girmeye direnç gibi toplumsal fenomenler, millet gibi medeni kategoriler dışında ve hatta ona engeldi. Medeni-olmayan bir yapıyla mücadele etmek için pozitivist her türlü müdahaleyi doğru ve rasyonel gören düşünce, bu kitap ve akabinde bunun gibi yapılan çalışmalardaki bakışı belirledi. Yani bu kitap, Jön Türkler'den Cumhuriyet'e devlet ricalinin bakışını belirlemedi, kitabı mümkün kılan, bu dönemde oluşmuş düşünceydi.

---

<sup>1623</sup> *Devrimci Doğu Kültür Ocakları Dava Dosyası 1*, Komal Basın Yayın Dağıtım, Ankara, 1975, s. 18-22, s. 182-183.

Bununla birlikte, Doktor Friç'in "Kürdler: Tarihi ve İctimai Tedkikat" kitabı hem Kürtler üzerine üretilen çalışmalar için en önemli referans kaynaklarından hem de içerik ve metodolojik mahiyetiyle sonrasında gelecek metinlere emsal oldu.

Türklüğün bir medeniyet ölçüsü olduğu, Türk olmanın ve nihayetinde kolektif/ictimai bilinç/vicdana dâhil olmanın yerleşik/şehirli olmayla belirlendiği, kitaptaki birkaç örnekte apaçık bir biçimde görülebilir.

Vilayetin merkez, sancak, kaza, merkezlerinde birçok Kürt aileleri vardır. Fakat bunlar aşiretlikten çıkmış, şehirlilik hayatına dâhil olmuştur. Binaenaleyh bunları Türk vicdan-ı içtimaisi dâhilinde addetmek icap eder.

[...]

Halep şehrinde de pek çok Kürt aileleri vardır. Fakat, bunların şahsiyetleri kaybolmaya başlamış ve her büyük şehirde olduğu gibi Türk içtimai vicdanı dâhiline girmiş addolunurlar. Halep'ten mada [başka] bu vilayetin diğer sancak ve kaza merkezlerinde de Kürt ahalisi vardır. Fakat, hepsi de Halep şehrindeki ruhiyete maliktir [Türk olmuştur].<sup>1624</sup>

Kitabın analizleri, Gökalp'in çerçevesini çizdiği, içtimai/milli/mâşerî veya kolektif bilinç/vicdan ve mefkûre kavramları ve analizlerine sadıktı. Gökalp'in kapsamlı biçimde ele aldığı üzere mücerret olmayan sosyal formlar kolektif bilinç oluşturabilir, medenileşebilir ve mefkûreyle birlikte millet, devlet ve istiklalın nedeni olabilir. Doktor Friç'e göre tarihin bir döneminde bir toplum aşiret halinde veya başka bir milletin oluşturduğu devletin tahakkümü altında olsa da "aslen" bir millet ise "istiklal mefkûresi" ile özgürleşip kendi kendine devlet gibi bir müesseseye kurabilir. Bunun bir koşulu da istiklal mefkûresine sahip bir liderin (Cihangir) varlığıdır. İstiklal mefkûresine sahip cihangir, mücerret haldeki gruplarda zaten olan mefkûreyi uyandırarak kolektif bir içtimai bünye ve devlet kurabilir. Gökalp de mefkûrenin toplumsal kriz döneminde oluştuğunu ve işlediğini söyler. Nihayetinde bir millet "mensup olduğu terbiye ve muhit-i içtimai ile vicdan-ı içtimai" gibi içkin özleriyle, yani kültürel (hars) değerleri, toplum yapısı ve kolektif bilinciyle belirlenir. Doktor Friç kitabının hemen girişinde, Kürtlerin kökleri konusunda değişik teoriler bulunduğunu, en uygun olanlarının güncel tarihi kuramlarla belirlendiğini, bu doğrultuda bir milletin kökenine yönelik en sağlıklı bilgilerin milli söylenceler (hurafeler), dil, edebiyat ve din gibi müesseselerden elde edilebileceğini söyler. Milli söylenceler, dil, edebiyat ve din, yani "Kürtlerin canlı müesseselerinden muktebes bulunanlar [faydalanılan/derlenen]" bütünüyle içtimai bilincin, mefkûrenin ve harsın alanındaydı. Bireylerin dahil oldukları toplum ve bizzat kendileriyle ilgili algısı ve anlatısı içtimai bilinci belirleyen/gösteren bir dinamikti.

---

<sup>1624</sup> Doktor Friç, *Kürdler: Tarihi ve İctimai Tedkikat*, s. 44, 47.

Doktor Friç'in millet anlayışının esasını, tarihsel deliller, dil, din birliği ve özgünlüğü kadar, belki de ondan daha fazla, içinde bulunulan zamandaki toplumun bilinci oluşturur. Bu içtimai bilinç, bir aşiretle sınırlı olmayan millet gibi daha büyük bir sosyal bedeni kapsamalı ve aşiret birimi ötesinde devlet gibi büyük bir müesseseyi kurabilmelidir. Böylelikle bir toplumsal grubun millet olması için, içinde bulunduğu andaki bilinci, en az tarihselliği kadar önemlidir. Bu görünüş de toplumun kendini millet olarak tasavvur etmesi, homojenliği (birlik), modern olması (şehirli), mücerret yaşamaması ve de en önemlisi toplumsallaşıp büyük müesseseyi (devleti) tesis etmesi gibi koşullara sıkı bir şekilde bağlıdır. Bundan dolayı Kürtlerin Arap olduğunu tartışırken “Arap menşei Kürt vicdanında o kadar kuvvetli değildir” diyor. Benzer biçimde Kürt ve Gürcü sözcükleri arasındaki ses benzerliğinden dolayı ortak köken iddiasını, bilimsel bir veri olmaması nedeniyle ve “aynı zamanda Kürt maşeri vicdanında [Gürcü olmak] yaşayan bir şey değildir” diyerek iptal eder. Nihayetinde yerleşik hayata geçip aşiret ilişkilerinden sıyrılan Kürtleri, “Türk vicdan-ı içtimaisi dâhilinde addetmek” gerekir. Zaten bir millet olamayan ve devlet tesis edemeyen bütün kavimler gibi Kürtler, “hayat-ı siyasiyesi bir ecnebi devletin istilasıyla başlıyor ve ilk müstakil devre bir ecnebi devletin himeyesine arz-ı iftikar eyliyor [muhtaç oluyor].”<sup>1625</sup>

Doktor Friç'e göre, “yeni usul tarih, millet ismine de bir ehemmiyet-i mahsusa atfeder.” Fakat bu bilimsel önermeyle Kürtlerin geçmişine bakıldığında sorunlar bulunuyordu. Eski Yunanlı tarihçiler bugün Kürdistan denilen yer, yaşayan halklar ve savaşlarla ilgili çokça yazmış olsa da Kürtlerden bahsetmiyordu. Asur taş salnamelerinde de bölgede yaşayan halklar bulunuyor ama bu belgelerde de Kürtlere dair bir bilgi yoktu. Benzer şekilde Hint-Avrupa sözlüğünde Kürt kelimesi bulunmuyordu. Doktor Friç'e göre “bu cihet, ‘Kürt’ isminin bir millet ismi olması nazariyesini çürütür.” Doktor Friç, bu tezini güçlendirmek için Doktor Sych'e başvuruyor ve onun da belirttiği gibi hiçbir şarkıda, anlatıda Kürt kelimesi geçmediğini aktarıyordu. Doktor Friç, Kürt (Kirt) kelimesiyle, kesin olmasa bile bir ses benzerliği üzerinden başka bir yerde karşılaşıyordu. Bu noktada Doktor Friç, kendisinden sonra gelecek literatürü derinden etkileyecek ve farklı argümanlarla tekrarlanagelen Kürtlerin Turani bir kavim iddiasını aktaracaktır. Doktor Friç'e göre Cengiz Han, bugünkü Kürt coğrafyasını kapsayan batıdan bir kabileyi himayesine kabul ettiğinde aşiret reisini bölgeye, bağımsız (müstakil) ve himayeli

---

<sup>1625</sup> Doktor Friç, *Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat*, s. 1-2, 3, 44, 66, 69, 70, 80; Dr. Fritz, *Kürtlerin Tarihi*, s. 9-10, 11, 48, 76, 80, 91.

“Bey” anlamında “Kirt”<sup>1626</sup> (Kürt) diye tayin ederdi. Kürt kelimesinin buradan gelme olasılığı vardı. Ayrıca, Doktor Friç’e göre, bilindiği üzere Asuriler zamanında bugünkü Kürdistan’da “Lordhu” (Lohordo, Lurdehu, Lordiho)<sup>1627</sup> isminde Turani bir hükümet bulunur ve Cengiz Han’ın kullandığı “Kürd” kelimesini kullanırdı. Bu coğrafyaya Kürt aşiretleri geldiğinde, bu Kürt kelimesi alışılmış ve yaygın bir şekilde kullanılırdı. Bu kelime, Lordhu beylerinin unvanıydı ve “Kürtler efendilerinin yerini işgale başladıkları veyahut ilk geldiklerinde bir hizmet-i mühimme gördükleri zaman ‘Kürd’ ismini almışlardır. Bu, en yakın bir nazariyedir.” Doktor Friç’e göre, yeni tarihçilerin hemen hepsi de bu kuramı kabul eder. “Bu suretle de ‘isim’ ile menşei arasında bir münasebet bulmak mümkün oluyor.” Nitekim Doktor Saych, “Kürt” kelimesinin Lordhu kelimesinden türediğini kabul eder ve Doktor Friç’e göre bu çok önemli bir iddiadır.<sup>1628</sup>

Buradan hareketle Alişan Akpınar, ilk kez öne sürülen bu görüşün ciddi bir tepki çekmediğini, hatta Kamuran Ali Bedirhan gibi önemli Kürt entelektüellerinin, Kürt toplumuyla ilgili bir kitabın devlet tarafından yayınlanmasından memnun dahi olduğunu aktarır. Nihayetinde Kürtlerle ilgili ilk defa bilimsel bir kitabın yayınlanması “sempati” uyandırdı. Akpınar, dönem içerisinde Kürtlerin kökensel olarak Kafkas, Gürcü ya da Arap gibi farklı milletlere dayandığına dair başka tartışmaların olduğunu, dolayısıyla Doktor Friç’in kitabının bu tartışmalardan biri olarak okunmuş olabileceğini söyler.<sup>1629</sup> Buna karşı Dünder, kitaptaki tezlere cevap verme kaygısının, “belki de ilk defa, modern Kürt milliyetçiliğinin tarihe yönelmesine ve bunun Kürt kimliğinin oluşumundaki yerini tespit etmesine yol açmış”<sup>1630</sup> olduğunu söyler.

#### 4.7.3. Medenileştirme Uygulaması Olarak Asimilasyon: Aşiretler, Dil, İnanç ve Yerleşiklik

Doktor Friç, dil ve kelime yapısının morfolojik, etimolojik, fonetik ve semantik olarak incelendiğinde Kürtlerin Ari ırkından olduğunu ama lisanın “şekli meselesi” yeterli araştırma bulgusuyla desteklenmediğinden, bu aidiyetin gerçekliğinin tam olarak teyit edilemediğini ve

<sup>1626</sup> M. Zekeriya Sertel’in makalesinde “Kert” deniliyor; bkz. “Kürtlerin Menşei (Almanca’dan)”, *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917*, s. 230.

<sup>1627</sup> Burada kullanılan üç kaynaktan da ayrı ayrı kullanımlara rastlandı, bkz. Doktor Friç (2014), Dr. Fritz (1992), Alişan Akpınar (4/10/2009). Serhat Bozkurt ise kitabı geniş bir şekilde tartıştığı makalesinde, bu ismi “Lordiho” biçiminde yazıyor ve Doktor Friç’in da bir yerde “Lohordo” başka bir yerde “Lordiho” biçiminde iki ayrı kullanımına dikkat çekiyor; bkz. Bozkurt, Serhat, “Kürdler: Târîhî ve İctimâî Tedkikat”, s. 46, 13. dipnot.

<sup>1628</sup> Doktor Friç, *Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat*, s. 9-10; Dr. Fritz, *Kürtlerin Tarihi*, s. 17-19.

<sup>1629</sup> Akpınar, Alişan, “İki Kitap-İki Dönem”, s. 276; Akpınar, Alişan, “Bir Sahtekarlık Hikayesi ya da Kürtlerin Asimile Edilmelerine İlk Adım”.

<sup>1630</sup> Dünder, Fuat, *Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 142.

bir muğlaklık bulunduğunu belirtir. Doktor Friç, Kürtçedeki kelimelerin dökümünü yaptığında, bu Kürtçe kelime sayısının bir dil olamayacak kadar az olduğunu söyler. Zaten köken tartışmasının da gösterdiği gibi Kürtler gibi “küçük ve mazileri müphem milletler için lisanın bir ehemmiyeti kalmamıştı.” Petersburg Akademisi’nin bastığı “Kürtçe-Rusça-Almanca Lugat” kitabında, Kürtçe kelime sayısının 8307 olduğunu aktarır. Kürtçedeki bu kelimelerin de “Pehlevi (eski) 370, Zend 1.240, Türk (eski Türkmen) 3.080, Ermeni 220, Arap “yeni lisandan” 2.000, Farisî “yeni edebiyattan” 1.030, Asıl Kürt 300, Çerkes (eski) 60, Gürcü (eski lisandan) 20, Keldani 108” dillerinden geldiğini söyler.<sup>1631</sup>

İsmail Beşikçi, kitapta Kürtçe kelime sayısının toplamda 8307 verilmesine rağmen, dillere göre alınan kelime sayısının aktarıldığı tabloda ortaya çıkan rakamın 8428 olması gerektiğini, bu hataya rağmen sonrasında bu kitaba atıf yapan herkesin bu hatalı sonucu (8307) kullandığını belirtir.<sup>1632</sup> Bu bölümün başında da yazıldığı gibi 1992’de Beşikçi’nin yargılanmasında savcı Nuh Mete Yüksel’in mahkemede verdiği mütalaada, Kürtçeye farklı dillerden geçen kelimeleri tasnif ettiği tablodaki toplam kelime sayısı 8078 olmasına rağmen sonuçta 8307 sayısını kullanıyordu.<sup>1633</sup>

Kelime toplamında yapılan hata, 1971’deki yargılamalarda askeri savcılığın hazırladığı iddianamede de vardı. 8307 kelimelelik Kürtçe dili üzerine “yapmış olduğumuz incelemede şöyle bir sonuçla karşılaştık” diyen savcılık makamının, Kürtçeye yabancı dillerden geçmiş kelimelerin dökümünü verdiği tablodaki sayıların toplamı 8040 idi.<sup>1634</sup> İlginç bir nokta da Doktor Friç’in kitabının çıkmasından bir yıl önce yayınlanan M. Zekeriya [Sertel] imzalı “Kürtlerin Menşei” makalesinde de aynı matematiksel hatanın bulunmasıydı. M. Zekeriya Sertel’in yazısındaki tablo, Doktor Friç’in verdiği tablonun birebir aynısı olmasına rağmen, 8428 olması gereken toplam kelime sayısı 8307 olarak verildi.<sup>1635</sup> Kürtçenin bir dil olmadığını söyleyen yazarlar, her seferinde Kürtçeye hangi yabancı dillerden ne kadar kelimenin geçtiğini tablo olarak veriyordu. Verdikleri tablodaki kelime sayıları (Kürtçeye hangi dillerden ne kadar kelime geçtiği) toplandığında 8307 sayısı çıkmıyordu. Kürtçeye geçmiş kelimelerin ait olduğu diller ve bu dillerden Kürtçeye geçmiş kelime sayısı zamanla değişse de tarihsel bir süreklilik boyunca 8307 sayısı hep aynen kaldı. Kürtçenin kelime aldığı diller ve orijinal Kürtçe kelime

<sup>1631</sup> Doktor Friç, *Kürdler: Tarihi ve İctimai Tedkikat*, s. 6-7.

<sup>1632</sup> Beşikçi, İsmail, “Alman Şarkiyatçı Dr. Friç”, s. 53.

<sup>1633</sup> Beşikçi, İsmail, *Bilincin Yükselişi*, s. 305.

<sup>1634</sup> *Devrimci Doğu Kültür Ocakları Dava Dosyası 1*, s. 21.

<sup>1635</sup> M. Zekeriya [Sertel], “Kürtlerin Menşei (Almanca’dan)”, *İctimâiyât Mecmuası*, Sayı 1 – 6, 1917, s. 228-229.



sayısı zamanla değişse de mevzubahis matematiksel hesap hatası ve 8307 sayısı istikrarlı biçimde varlığını sürdürdü.

Doktor Friç'in ve M. Zekeriya Sertel'in tablosuna göre Kürtçe dilindeki kelimelerin büyük yekûnu, Türkçe ve Farsça (Pehlevi, Zend ve Farişî) dillerinden gelmişti. Arapçadan da alınan kelime sayısı fazla olmasına rağmen, "bu kelimeleri de Türk şubesine ithal etmek lazımdı." Zira bir kısmı dini terimler ve önemli bir kısmı da "Arap lisanıyla alakasını kesmiş, Türk lisanına" geçmişti ve bu kelimeleri Türkçe öğrenen Kürtler kullanırdı. Dolayısıyla Türkçe, Kürtçe kelimelerin önemlice bir kısmına sahipti. Kürtlerin doğal yaşam alanı olan, dağ ve yaylayı ifade eden kelimelerin tamamı Türkçeydi. 300 Kürtçe kelimenin 107'si dağ yaşantısını anlatmak için kullanılırdı. Yazara göre Kürtçe dil kuralları gözüne alındığında Farsçanın bir şubesi olsa da "Kürt lisanı ile kelimeleri arasında bir nispet bulmak güçtü." Dil kurallarına göre Kürtçe, "Hindu-Avrupai" dil ailesine mensup eksi Farsça ile Şah Abbas zamanının İran dili arasında kalmış gibiydi. Bir milletin dili, cümle yapısıyla oluşur ama Kürtçede tam anlamıyla bir cümle yapısı da bulunmuyordu. Üstelik Kürt kabileler arasında ortak olan kelimeler Kürt, Pehlevi, Zend ve kadim Farsça kelimeler değil; Türk, Türk-Arap, yeni ve Şah Abbas döneminin Farsça kelimeleriydi. Kürt dili, istilalar ve dilsel etkileşimler yüzünden yapısını yitirmiş, tam anlamıyla milli bir dil olamamıştı. Doktor Friç'in aktardığı üzere, Prof. Veber'in de belirttiği gibi "Kürt lisanı, bir lisan halitesi [karışımı] de değildir. Belki bir kelime halitasıdır [karışımıdır]." Tabiiyle bu kadar dağılmış bir dilin tekrar ihyası mümkün değildi. Eski Kürt dili hiçbir suretle "hal ve tasnif" edilemezdi.<sup>1636</sup>

Görüldüğü gibi Doktor Friç'in temel ve en güçlü iddiası, hatta kitabın da en önemli tezi, Kürtlerin muhtemel tüm menşee iddialarının değillenmesi, bir millet ol(a)madığı, bunun için yeterli bir toplumsal ve "milli" olgunluğa sahip olmadığıydı. Kürtler de kendini bir millet kategorisinde değerlendirecek bir mefkûre ve bilince sahip değildi. Kitapta, Kürtlerin kökensel olarak Türk olduğu, farklı bağlam ve yollarla ifade edilir. Evvela Kürtler, hiçbir zaman güçlü bir siyasal birlik ve müessese (devlet, din, dil, kültür) kuramadı ve başta Türkler olmak üzere güçlü devletlerin etkisinde kaldı: "Kürt daima Türk'ün idaresinde kalmıştır ve bu kadar uzun bir hayat, bu iki milleti yekdiğerine karıştırmıştır." Fakat tarihsel olarak muhtemel bir asimilasyon şansı önceki Türk devletleri döneminde kaçılırdı: "Türkler, yalnız ordu ve kuvve-i siyasiye ile iştiğal ettiklerinden bunların temsilini [asimilasyonunu] terk etmişlerdir." Kürtlerin kökeni,

---

<sup>1636</sup> Doktor Friç, *Kürdler: Tarihi ve İctimai Tedkikat*, s. 6-8; Dr. Fritz, *Kürtlerin Tarihi*, s. 15-16; M. Zekeriya [Sertel], "Kürtlerin Menşeei (Almanca'dan)", s. 228-230.

müstakil bir millet olup olmadığı, hangi millete mensup olduğu kesin değildi, zira “tarih henüz bu milleti tayin edememişti.” Nihayetinde güçlü toplumsal bilinçleri, kültür ve mefkûreleri olan içtimai yapılar, olmayanları asimile edebilirdi: “Yezidî, Kızılbaş ve sair iptidai dinlere ayrılan aşiretlere ehemmiyet vermek caiz değildir. Bu dinler, mücerret bir haldedir. Ve etrafları da Şii ve Sünnîlerle ihata edilmiştir [sarılmıştır]. Bunlar, er geç muhitlerinin hayat-ı iktisadiyesi içinde kaybolacaklardır.”<sup>1637</sup>

Doktor Friç, aşiret gibi mücerret içtimai yapı nedeniyle Kürtlerin İslam’la ilişkisini ve/veya Kürtlerin Müslümanlığını bir hayli zayıf bulur. Doktor Friç’e göre Kürtler İslamiyet’e, kendi rızalarıyla (hüs-n-i rızâ) değil, Arapların mecbur etmesiyle geçti. “Kürtler, İslamiyet’i kabul ettikleri zaman bazı tarihi devirler geçirmişlerdir. Fakat, zikredileceği üzere, bu devirlerin bir kıymet-i müstakillesi [bilhassa kıymeti] yoktur ve Kürtlerde müstakil bir vicdan [milli bilinç] teşkil edememiştir.” Aşiretlerin, kendi içine kapalı ve mücerret ikincil grup bilinçleri ve hulûli (nüfuzu) mümkün olmayan birer alem olmalarından dolayı Kürt aşiretleri İslam’ı, “kendi zevkine uygun bir tebeddül [değişim] ile kabul” etti. Her aşiretin mücerret ve dışarıdan herhangi bir nüfuza kapalı yapısı, Kürtlerin Araplaşmasını engellese de Müslüman inancına tam entegrasyona mâni oldu. Buna karşın İslam’ı kabul eden Kürtler, etmeyen unsurlara göre daha gelişmişti: “İslamiyet’i kabul etmeyen Kürtler de vardır. Bunlar gayet az ve daha iptidai bir hayat yaşayan birtakım kabilelerdir.” Dolayısıyla bu mücerret ve kapalı aşiret yapıları lağvedildiğinde mesele de çözülebilirdi. Nitekim Kürtlerin İslam’ı zorla seçtiği, aşiretlerin özerk ve dışı kapalı yapısı yüzünden İslam’ı tam yaşayamadığı tartışıldıktan hemen sonra “yalnız Türkiye’deki Kürtler arasından bir şehir sınıfı teşekkül etmeğe başlamıştır. İran ve Kafkas Kürtleri, böyle bir şehir hayatına girememişlerdir” cümleleriyle bölüm sonlanıyordu.<sup>1638</sup> Ezidi, Kızılbaş gibi Kürt grupları Kürt Sünni aşiretlerinden daha iptidai ve mücerret bulmak bir yanıla medeniyetin referans noktası olan Türklerin ekseriyetle Müslüman olmasından ileri geliyordu. Sünni Kürt aşiret ve göçebeler, Sünni Türklüğün göstereni olduğu medeniyet çemberi içine daha kolay dahil edilebilirdi. Hatırlanacağı üzere “Türkmen Aşiretleri” kitabında, Türkmen aşiretler içinde Kızılbaş grupların Sünnileştirilmesi gerektiği savunuluyordu.

Doktor Friç, Kürt aşiretlerinin Osmanlı’dan ayrılabilceğine, devlete alternatif ve karşı, bütünleşik bir sistem altında birleşeceğine ve milli bir bilinç tesis edebileceğine ihtimal vermez. “Bütün Kürt aşiretleri arasında esaslı bir iki aşiret bulmak ve küçük taifeleri bunların etrafında

---

<sup>1637</sup> Doktor Friç, *Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat*, s. 31, 61.

<sup>1638</sup> Age., s. 3-5.

toplayabilmek mümkün değildir. Bunların arasında, vazih [apaçık] çizgilerle bir müşabehat [benzerlik] görünmüyor. Ne lisanda, ne âdâtta, ne ananatta, ne yaşayışta ve ne de hissiyatta bir ittifak yoktur. Hatta eşkal-i zahiriyele [dış görünüşleri] arasında bile azim [büyük] farklar bulunur. Bunlar, muhtelif devirlerde muhtelif milletler arasında kaldıkları için, yekdiğerine zıt tesirata maruz kalmışlardır.”<sup>1639</sup> Kürtlerin mücerret halini, devlete sadakat göstermeme ve aynı zamanda devlet gibi müessese tesis edememe nedeni gören Doktor Friç’le benzer biçimde ve aynı yıl Ziya Gökalp, Türklerin bu konuda yeterli olduğunu söylüyordu. Gökalp’e göre tarihin bazı dönemlerinde Türk kabileleri mücerret halde yaşasa da Türklerin bazı özellikleri/seciyesi onların benliğini yitirmesini engelledi. Gökalp, “Türklerin kadim ‘töre’lerinin esası ‘itaat’tır: Metbû’lar [tabi olunanlar] töreye itaat edecek, tabi’ler [yönetilenler] de metbû’lara mutavaat gösterecektir [boyun eğecektir]” diyordu. Ona göre otoriteye itaat etmek özgürlükten feragat etmek değildir: “Ma’mafih, bazı eksik akıllıların zannettiği gibi, itaat seciyesi, insanları esarete sevk etmez, belki hürriyete ve istiklale nail eder.” Nihayetinde otoriteye itaat göstermeyen Kürtler gibi mücerret kavimler, devlet ve millet gibi müesseseler tesis edemez: “Tarih ve etnografya bize gösteriyor ki itaate alışmamış olan kavimler müstakil bir devlet teşkilatından mahrum kalmışlardır.”<sup>1640</sup>

Doktor Friç’e göre medeniyetin koşulu olarak yerleşiklik, bilhassa kentlilik, aşiret marazını ortadan kaldırılabildi. Zira “aşiretler, daima gezmek ihtiyacında” olan gruplardı ve göçebe halleri sonlandığında aşiret asabiyesi biterdi. Dolayısıyla göçerliğin sonlanması ve yerleşik hayat, aşiret asabiyesinin yok olması (inhal) ve medenileşmenin en temel aracıydı. Böylelikle aşiret gruplarının “şahsiyetleri kaybolmaya” yüz tutar ve milli vicdanı olan bir topluma dâhil olurdu. Fakat bunun için, ilkin, aşiret nüfusunun dağınık bir halde iskânı gerekirdi. Ayrıca aşiret reislerinin siyasal ve idari süreçlere katılmaması, otoritelerinin merkezi idarece tanınmaması ve devletin bu aşiretlerden herhangi bir yardım almaması lazımdı. Böyle bir ilişki, yerleşik hayata geçilse bile, aşiretlerin varlığını sürdürmesine olanak sağlıyordu.<sup>1641</sup>

Aşiretlerin siyasal ve idari süreçlere dahil edilmemesi, aşiret otoritelerinin merkezi idarece tanınmaması ve devletin bu aşiretlerle herhangi bir işbirliğine girmemesi gerektiğine dair tavsiye, bir anlamda, Osmanlı devlet sisteminin eleştirisiydi. Nitekim Cumhuriyet döneminde aşiret meselesi konuşulurken, başta II. Abdülhamid dönemindeki Hamidiye

---

<sup>1639</sup> Age., s. 31.

<sup>1640</sup> Gökalp, Ziya, “Rusya’daki Türkler ne yapmalı?”, s. 33.

<sup>1641</sup> Doktor Friç, *Kürtler: Tarihi ve İctimai Tedkikat*, s. 44, 47, 52, 161.

Alayları olmak üzere, Osmanlı'nın beyliklere idari, mali ve siyasal özerklik vermesi sert biçimde eleştirilirdi. Aşiret "belası"nın Osmanlı'nın göz yumduğu ve tarihsel bir problem olduğu vurgulandı. Bu gayrimedeni ve mücerret oluşumların güçlenme nedeninin bu tarihsellikten geldiği söylendi. Kürt toplumunun medeniyetten uzak ve mücerret halinin tarihsel nedeni, Osmanlı devletinin aşiret organizasyonlarına sağladığı geniş özerklik olduğu düşünülürdü. Doktor Friç, bu anlamda, erken bir tarihte Osmanlı eleştirisi yapıyordu.

Kürtleri millet olmayan ve Turani bir halk olarak sorunsallaştıran ilk bilimsel metin 1917'de İçtimâiyât Mecmuası'nda M. Zekeriya Sertel imzasıyla yayınlanan iki makale ve bunları temel alan Doktor Friç'in kitabıydı. M. Zekeriya Sertel'in makaleleri, Doktor Friç'le aynı tezleri aynı cümlelerle ifade ediyorsa da sonradan esas atıf yapılan "bir Alman bilim adamı" veya kitaptaki bazı bölümlerin isim verilmeden kullanılmasıyla Doktor Friç oldu. Doktor Friç'in kitabında "Kürtler bir millet olabilecek gelişmişlikte değil" tezi ve Kürtlerin Turani bir kavim olduğu iddiası, Cumhuriyet tarihi boyunca yapılan tüm çalışmaların en temel referansı ve ilk örneklerinden oldu. Buna göre Kürtler bir millet ve Kürtçe de bir dil değildi. Kürtler, tarihsel bir gerçeklik olarak siyasal bir müessese, milli bir bilinç ve mefkûre oluşturamamıştı. Haliyle komşuluk ilişkisi içinde bulunduğu Arap, Fars ve Türklerden etkilenip bozulmuş bir dil ve ilkel bir yaşam icat etti. Bilhassa da uzun yıllar bir arada yaşadığı Türklerden ve Türkçeden etkilendi. Bu tezlerin versiyonlarından biri ise Türkler 1071'de değil çok daha eski zamanlarda Kürtlerin bulunduğu coğrafyaya geldi, bir kısmı Kürtleşti veya "kendini Kürt sananlar" aslında eski tarihlerde buralara gelen Türklerin kalıntısıydı. Mademki milletler tarihsel olarak doğal süreçlerle benzeşebiliyor, bu daha bilimsel ve sistematik biçimde yapılabilir.

Nitekim Doktor Friç'in kitabındaki Kürtler Turani bir kavimdir, Türkler tarihin çok eski dönemlerinden beri Mezopotamya'daydı ve uygarlığın/dillerin kökeni Türklerdir/Türkçedir yaklaşımı, Güneş-Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezleri'ni doğuran epistemik ve düşünsel geleneğin erken örneklerinden oldu. Güneş-Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezleri, sadece Kürtleri değil bütün Anadolu'yu Türkleştirme stratejisinin bir parçasıydı. Cumhuriyet dönemi epistemisi, güvenli bir nüfus yaratmak için ikili bir stratejiyle söylemsel ve söylemsel olmayan pratik üretti. Evvela tarihsel olarak bütün uygarlığı Türkleştirdi. Aynı zamanda Türk Tarih Tezleri ve Güneş-Dil Teorisi gibi söylemlerle Türk gördükleri nüfusu Türkleştirmeye, Türklük bilinci inşa etmeye ve nihayetinde Türkleri medenileştirmeye çalıştı.

Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi tarafından çıkarılan kitaplarda da görüldüğü üzere, doğal bir alem (âlem-i tabîî) ve organik bir bünye (uzvî) olarak toplum, sosyal

bilim (içtimaiyat) öğretilerinin kılavuzluğuyla istenmeyen formlarına müdahale edilebilir ve değiştirilebilir bir nesne olarak düşünülür<sup>1642</sup> Dolayısıyla Doktor Friç'e göre nüfusun genelinden farklı özellikleri haiz gruplar, özellikle de mücerret ve medeni-olmayan nüfus grupları, çoğunlukla zorunlu bir tabiyet ilişkisine dâhil edilmeli ve asimile olmalıydı. Bu da tüm kitabın esas meselesine getirir bizi: millet olmayan ve olamayacak Kürtler, çevresinde bulunan ve millet olan Türklere etkilenmek ve onlara asimile olmak zorundaydı. Bu zorunluluk hem devletin aktörü olacağı bir dışsal müdahaleyle (eğitim, iskân) hem de toplumların "doğal" seyrinde, ırklar rekabetinde zayıf ırkın ya güçlü ırka benzemesiyle veya yok olmasıyla, gerçekleşebilirdi. Kürtler göçebe aşiret halinden yerleşikliğe geçirildiğinde, mücerret hallerini devam ettirdikleri yaşam biçimi ortadan kaldırıldığında, bir millet olan Türklere kendiliğinden benzeşecekti. Asimilasyon da Kürtlerin Türkleşmesi değil, Kürtlere atfedilen aşiretçilik, göçebelik, devlete sadakatsizlik, aşiret hayatı gibi kimi mücerret ve medeni-olmayan özelliklerin sonlandırılmasıydı.

Doktor Friç'in kitabında Kürtlerin millet olmadığı ve Türk olduğuna dair tezler kesin ve keskin bir biçimde ifade edilmedi. En azından kendisinden sonra yazılacak, benzer yaklaşım, episteme ve metodolojiye sahip metinlerle kıyaslandığında, bu tezler bir hayli "mahcup" bile sayılabilir. Kitap, Kürtler için hâlâ bir nevi hakikat inşa eden, türlü çeşit tahrifat ve spekülasyonlarla da olsa bilimsel bir ikna ve davet mahiyetine sahipti. Oluşturulan bilimsel hakikat, içinde bulunulan dönemde bir zor aygıtıyla desteklenip toplumsal alana dayatılmadı. Kürtleri sorunsallaştıran bu kitap, sadece "asimilasyon projesinin yaşama geçmesi için hazırlanan bir kitap"<sup>1643</sup> değil, daha çok dönemin epistemelerini gösteren bir metindi. Kürtlerin bir millet olmadığını, aslında Turani bir kavim olduğunu gösteren ve "ispatlayan" bu kitaptaki bilimsel bilgi, sonrasındaki epistemeyi temelinden etkiledi ama kendi döneminde devletin Kürtlerle ve Kürtlükle kurduğu ilişkiyi dönüştürmedi. Bunun için Cumhuriyet'in kuruluşunu ve Süleyman Sabri Paşa'nın kitabının yazıldığı dönemi beklemek gerekecekti.

---

<sup>1642</sup> "Mukaddime", s. 2.

<sup>1643</sup> Beşikçi, İsmail, "Alman Şarkiyatçı Dr. Friç", s. 52.

#### 4.8. Kürtlere Dair Hakikat Rejiminin İnşası, Güneş-Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezleri'nin

##### Doğuşu

Kürt coğrafyasının ve nüfusun merkezî süreçlere dahil edilme süreci, hakikat rejiminin inşasıyla birlikte işledi. Hatta, Cumhuriyet döneminde Kürt nüfusunun kontrolü, mücerret formların tasfiyesi ve medenileştirilme pratiğinde yaşanan kriz dönemlerinde, Kürtlere dair hakikat rejiminin belirlediği söylemler dolaşıma girdi. Söz gelimi, Kürt coğrafyasında gerçekleşen herhangi bir isyana “Kürt isyanı” denmemesi gerektiği, zira Kürt diye Türklükten ayrı bir unsurun olmadığı, hatırlatılabiliyordu.<sup>1644</sup> Veyahut, önceki bölümlerde de tartışıldığı üzere, tam da isyanlar sırasında Kürtlerle ilgili söylemin semantiğinin vahşiyet, aşiret, feodalite, gericilik, şekavet, akıl olmayan, havyan, zararlı ot, hastalık gibi temalarla belirlenmesi oluşan hakikatle ilişkiliydi. Bu temalar, Kürt nüfusun regülasyon nedeni olduğu kadar, isyanlar gerekçesiyle üretilen şiddetin normal görülmesini sağladı.

Bilhassa devlet kapasitesinin restore edildiği, merkezî idarenin taşraya yayıldığı ve Şeyh Said İsyanı akabinde tedricen ve yoğun biçimde nüfus, Kürtler ve Kürtlere dair hakikatin iktidar stratejilerine dahil edildiği süreç işledi. 1925'te Şark İstiklal Mahkemesi'nin ilk işlerinden birisi “Kürtçülük ihtilalına” katıldığına hükmedilen ve “Kürtçülük çalışmaları sabit” bulunan Şeyh Eyüp ve Dr. Fuat Bey'e idam cezası vermek oldu.<sup>1645</sup> Yine 1925'te Eğitim Bakanlığı “Türk birliğini bozmaya çalışan akımlar” adlı bir bildiriye Kürt, Laz, Çerkez gibi nüfus grupları ve Kürdistan ve Lazistan gibi etnobölgesel terimleri yasakladı.<sup>1646</sup> Bu dönemde sadece “mütegallibe [zorba], meşayih [şeyhler], eski derebeyler, şaki [eşkiya], asi, ecnebi taraftarı” gibi unsurlar değil ayrıca “Kürtlük mefkuresi taşıyan ve Kürtçülükte seramedan [ileri gelenler] olanlar”, “eşhas-ı muzirre” [zararlı şahıslar] sayılmaya başlandı ve batı illerine sürgüne gönderildi.<sup>1647</sup> Kamusal alanda Kürtçe konuşmak yasaklandı, Kürtçe konuşmaya para cezası öngörüldü<sup>1648</sup> ve böylelikle Kürtçe konuşmak idari ve cezai yaptırımlarla engellendi.<sup>1649</sup>

Son dönem Osmanlı'da uygulanan nüfus politikalarıyla Cumhuriyet'in 1950'lerine kadarki dönemde nüfusun ele alınma biçimi arasında “güçlü bir devamlılık” olduğu düşünülür.

<sup>1644</sup> *Cumhuriyet*, 13 Temmuz 1930, s. 1.

<sup>1645</sup> Çağlayan, Ercan, *Cumhuriyet'in Diyarbakır'da Kimlik İnşası (1923-1950)*, İletişim Yay., İstanbul, 2014, s. 73.

<sup>1646</sup> Zürcher, Erik Jan, “Fundamentalizm' (İrtica): Kemalist Türk Milliyetçiliği'nin Dışlama Aracı”, s. 263.

<sup>1647</sup> Çağlayan, Ercan, *Cumhuriyet'in Diyarbakır'da Kimlik İnşası (1923-1950)*, s. 267.

<sup>1648</sup> Anter, Musa, *Hatıralarım*, s. 34-35.

<sup>1649</sup> Beşikçi, İsmail, “Alman Şarkiyatçı Dr. Friç”, s. 55.

Bilhassa 1913-1950 arasında nüfus regülasyonunun çerçevesi, milli bir bütünleştirme motivasyonu ile etnisite mühendisliği pratikleriyle şekillendi.<sup>1650</sup> Yoğun bir biçimde uygulanan medenileştirici nüfus mühendisliği “Jön Türkler”in iktidarı kaybetmesiyle sonlansa da Doğu Anadolu’da icra edilen politikalar sonucunda etnik coğrafyada köklü bir dönüşüm yaşandı.<sup>1651</sup> Zürcher, İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Kemalist kadro arasında toplumsal arka plan, örgütsel özellikler ve ideoloji anlamında bir devamlılık gördüğünden bu iki grubu Jön Türkler diye ifade eder. Bu zümre genellikle asker ve sivil bürokrat olan, Batılı eğitim alan, yakın sınıfsal konum ve yerlerden (bilhassa Makedonya veya İstanbul’dan) gelen bir toplumsal arka plana sahipti. İki grup da birer kitle organizasyonu değil, dar bir kadronun karar alıp uyguladığı bir siyasal sistem tahayyülüne sahipti. Bu iki grubun da pozitivist bilimsel bilgiyle şekillenmiş ideolojik ve düşünsel dünyasının temel ereği ve pratiği “devlet nasıl kurtulur ve güçlendirilir” ile ifade edilebilir.<sup>1652</sup> “Devlet nasıl kurtulur ve güçlendirilir” sorusuna verdikleri cevap, geliştirip uyguladıkları projeler farklılaştıysa bile, devletin kurtuluşunun sorunsallaştırıldığı zemin bütünüyle nüfus oldu. Kuşkusuz Jön Türk dönemi 1950’lerle nihayete erdiyse de bu dönemin düşüncesi, bilgi ve bilme biçimi sonraki dönemlerde de varlığını sürdürdü. Benzer biçimde 1950’lerden sonra iskân gibi nüfusa müdahale biçimlerinin yoğunluğunda azalma görüldüyse de, önceki bölümlerde tartışıldığı üzere, bu dönemden önce şekillenen nüfus düşüncesi ve nüfusa yönelik yönetim rasyonalitesi varlığını sürdürdü.

Anadolu ve buradaki nüfus, Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele süreci de dahil on yıl boyunca yaşadığı savaşlar nedeniyle büyük bir yıkım yaşadı. 1920’lerle birlikte hem devlet kapasitesini geliştirmeye yönelik pratikler hem de nüfus regülasyonu eş güdümlü bir seyir izledi. Cumhuriyet’le birlikte, Osmanlı’nın merkezî bir siyasal proje dahilinde yoğun ve yaygın biçimde kullanmaktan ve uygulamaktan imtina ettiği Türk sözcüğü dolaşıma girmeye, nüfus regülasyonu ile Türk kimliğini temel alan ulusal bir bünye ve tek tip yeni insan yaratmaya yönelik stratejiler geliştirilmeye, bu cihetle mücerret yapılara müdahaleler yapılmaya, nüfusun bütünleştirilmesine ve bu dinamikleri kapsayan “uygarlaştırıcı misyon” işletilmeye başlandı. Son dönem Osmanlı’da başlayan medenileştirme projesi, bu dönüşümün temel

---

<sup>1650</sup> Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye’nin İnşası: Doğu Anadolu’da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, s. 13, 1. dipnot.

<sup>1651</sup> Üngör, Uğur Ümit, “Seeing like a nation-state: Young Turk social engineering in Eastern Turkey, 1913–50”, s. 33.

<sup>1652</sup> Zürcher, Erik Jan, “The Ottoman Legacy of the Turkish Republic: An Attempt at a New Periodization”, s. 241-244, 246.

çerçevesiydi.<sup>1653</sup> Bu dönemde, “Türk-Müslüman” ve “Osmanlı-Müslüman” halklar ve “Türk ve Kürt dayanışması” gibi siyasal alanda bütünleştirici vurgulara sahip söylemler çok kısa bir sürede terk edildi. Artık nüfusun ve devletin Türk milli kimliği üzerinden tanımlanmasına ve bu Türk kimliğinin içeriği de “dil, hars ve mefkureye” dayandırılmaya başlandı. Türk milliyetçiliğinin yegâne kimlik siyaseti olmasının nedeni, Balkan Savaşları’ndan itibaren çokça ihtiyaç duyulan kitle seferberliği ve nüfusu bütünleştirme söylemine, yani devletin ayakta kalma düzeneği olarak işletilen Osmanlı-İslam siyasetine, ihtiyaç kalmamasıydı. Böylelikle öncesinde temel sorunsallaştırma sorusu olan “devlet nasıl kurtarılacak” sözcüğü, kısmen dönüşüp devletin güçlenmesini ifade eden, medeni bir devlet olmak için “nüfus nasıl düzenlenecek” sorusuna dönüştü.<sup>1654</sup>

Doktor Friç’in Kürtlerin Turani bir kavim olduğu tezi, 1920’lerin başında, devlet kurumsallığında ve ricalin söyleminde kendine yer bulmaya başladı. Söz gelimi 23 Ocak 1923’teki Lozan Barış Konferansı’nın Musul sorununun görüşüldüğü oturumda, Türkiye adına konuşan İsmet İnönü, Musul vilayetinde ortalama 263 bin Kürt ve 146 bin Türk, buna karşın 43 bin Arap unsurun bulunduğunu ve demografik tablo nedeniyle bölgenin Türkiye’ye bırakılması gerektiğini söyledi. İnönü, bölgede Arapça ve Türkçe dışında Kürtçe de olmak üzere üç dil konuştuğunu, fakat “Arapça konuşanlar ve Arap sayılanlar[ın], aslında Türk” olduğunu zira bu nüfusun “uzun süre Araplarla ilişki kurmuş olmaları yüzünden, her iki dili de öğrenmiş” bulunduğunu savundu. Ezidilerin farklı inanca mensup olsalar da Kürt olduğunu aktaran İnönü, Musul’dakilerin Türkmen olduğu iddiasını reddedip bu grubun Türk olduğunu vurguladı. Nihayetinde Turani bir kavim olan Kürtler de eklenince, çok az Arap nüfusa karşın demografik üstünlük Ankara hükümetinden yana olduğundan Musul’u talep etti: “Kürt halkının İran kökenli olduğu öne sürülmüştür; oysa, bu iddiayı, Kürtlerin Turan kökenli olduğunu kabul eden, *Encyclopaedia Britannica* yalanlamaktadır. Zaten, Anadolu’yu tanıyanlar bilirler ki, gerek töre, gerek gelenek ve görenek bakımından, Kürtler, hiç bir yönden Türklerden farklı değildirler; ayrı diller konuşmakla birlikte, bu iki halk, soy, inanç ve görenek bakımından tek bir bütün meydana getirmektedir.”<sup>1655</sup>

---

<sup>1653</sup> Toprak, Zafer, “Antropolojik İrk Sorunu ve Dersim’de ‘Uygarlaştırıcı Misyon’”, s. 63.

<sup>1654</sup> Zürcher, Erik Jan, “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, s. 49-51.

<sup>1655</sup> *Lozan Barış Konferansı Tutanaklar Belgeler: Genel Oturumların Protokolleri ve Birinci Komisyonun Tutanakları ile Raporları (Ülke ve Askerlik Sorunları), Takım 1, Cilt 1, Kitap 1, s. 343-346.*



Kürtlere dair üretilen hakikat devlet kurumsallığına eklenerek rejimin hakikati oluyordu. 1927'deki Türk Ocakları Üçüncü Kurultay'ında söz alan İshak Rafet Bey, ismini anmadan Doktor Friç'in tezlerini tekrarlıyor ve Kürtlerin asimilasyonun kolay olacağını söylüyordu. Bunun için içişleri, milli eğitim ve sağlık bakanlığını işe koşmak gerektiğini vurguluyordu. İshak Rafet Bey, bir anlamda güvenlik/zor, bilgi/bilme ve biyotıbbi düzeneklerin birlikte işletilmesi gerektiğini ifade ediyordu.

Kürdün târihi yoktur. Kürdün târihi Türk târihi ile karışmıştır. Kürtçe denilen lisan yoktur. Bugün Kürtçe lisanı 8.000 kelimedenden ibarettir. Bunun üçbini Türkçe'dir. İki bin kadarı Kürtçeleşmiş Arapça'dır. Mütebâki [geri kalan] iki bin beş yüz kadar kelime de eski ve yeni Farsça'dır. Efendiler Kürtçe olarak kelimenin içinde üç yüz kadar kelime vardır. Ve en ziyâde tuhaf cihet, bu lisanın fiili de yoktur. Lisanların varlığını, benliğini ölçtürebilen âlet, fiillerdir. Bunların fiilleri de yoktur. Kürdün lisanı, târihi, anânesi olmadıktan sonra ve yalnız bol bol vahşeti olduktan sonra Kürdü temsil etmenin ne ehemmiyeti var. Kürtler gayet kolay temsil edilebilirler. Elverir ki biz çalışabilelim. (...) Bir defa bu işte Türk Ocakları'nın çok ehemmiyetli vazifeleri bulunmakla beraber, Dahiliye Vekâleti'nin, Maarif Vekâleti'nin Sıhhiye Vekâleti'nin yani devlet tesisât ve teşkilâtının da ehemmiyetli işleri vardır. İdare bir kafa ve bir göz gibi görmeye uğraşmaya çalışmalıdır. Ocaklılar ve bu devlet tesisâtında bulunan memurlar herhalde birlikte hareket etmelidirler.<sup>1656</sup>

Bu dönemde Osmanlı'dan kalan merkezileşme projesi Kemalist kadro tarafından yoğun ve yaygın biçimde uygulanmaya başlandı. 1925'te patlak veren Şeyh Said İsyanı, Kemalist kadro için bütün gücün merkezî idarede toplanacağı bir yönetim biçiminin ve yoğun bir medenileştirme programının uygulanma aciliyet ve zorunluluğunu gösteren bir işaretti. Şeyh Said, katı merkezîyetçi yapının tesisi, mücerret sosyal formların hedeflenmesi ve milliyetçi bir nüfus regülasyonuna doğrudan neden değildi, zira 1923'te bile Umumî Müfettişlikler'in kurulması düşünülüyordu<sup>1657</sup> ve nüfusun kimliğine yönelik Türkçü düşünce ve siyaset daha eskilere dayanıyordu. Fakat Şeyh Said İsyanı, bu pratikleri hızlandıran bir moment ve isyanın büyüklüğü de söz konusu pratiklerin katı bir biçimde uygulanmasına neden oldu. İsyancılar, kısa bir sürede bazı merkezleri alıp kendilerini durdurmaya çalışan birlikleri geri püskürtünce Doğu'da sıkıyönetim ilan edildi. Kısa bir süre içinde isyancıların bölgede geniş bir alanda hakimiyet kurması üzerine Mustafa Kemal, Başbakan Fethi Okyar'ın istifasını istedi. Yeni seçilen başbakan İsmet İnönü hükümetinin güvenoyu aldığı gün, meclisten Takrir-i Sükûn Kanunu geçirildi. Meclisin aynı gün aldığı bir kararla biri Ankara'da diğeri de ayaklanma

<sup>1656</sup> Üstel, Füsün, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1921)*, 202-203.

<sup>1657</sup> Koçak, Cemil, *Umûmî Müfettişlikler (1927-1952)*, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2016, s. 15.

bölgesinde İstiklal mahkemeleri kuruldu.<sup>1658</sup> Merkezî idareye Takrir-i Sükûn Kanunu'yla sınırsız bir yetki verildi, muhalif figür ve oluşumlar kapatıldı, Kemalist iktidara uygun söylem üretmeyen dergi ve gazetelerin yayınları durduruldu.<sup>1659</sup> Böylelikle bütün muhalif odak ve kişileri kesin biçimde susturularak, “tek parti yönetimin kurulması yolunda en önemli adım atılmış oldu.”<sup>1660</sup>

Mete Tunçay'a göre Şeyh Said İsyanı'ndan başlayarak Kürt ayaklanmaları, “iç savaş benzeri bir durum” yaratarak devlet sisteminde ve iç siyasette “Kurtuluş Savaşı kadar etkili olmuşlardı.” Tunçay'ın aktardığına göre sadece Şeyh Said İsyanı'nın bastırılması sırasında Kurtuluş Savaşı'ndakinden daha çok kayıp verildi.<sup>1661</sup> İsyanın Türklük üzerinden nüfusun bütünleştirilmesine yönelik projelere etkisi büyük oldu. Bu dönemdeki nüfusun modern ve laik bir bütünleştirmesini savunan eğilim ile Müslümanlık üzerinden bütünleştirilmesini savunan eğilim arasındaki ayrımı ortadan kaldırıldı.<sup>1662</sup> Seküler bir Türklük üzerinden bütünleştirme düşüncesi, Şeyh Said İsyanı'ndan önce de dolaşımdaydı. 1923'te çıkarılan resmi metinlerde, yasalarda, hükümet bildirimlerinde, Kuvayı Milliye'nin devamı olarak düşünülen Halk Partisi program ve tüzüğünde Müslümanlardan söz edilmedi. Örneğin Halk Partisi'ne üyelikte “her Türk ve Türk milliyetini ve kültürünü kabul eden her yabancı” şartı vardı. Dinin bütünleştirme sürecinde baskın tema olacağı bir yönetime karşı, 19. yüzyıl pozitivismine yakın olan Kemalist kadro, bilimsel bir rasyonellikle Batılı devletler gibi nüfusun laik bir ulus formuna sokulması gerektiğine inanıyordu.<sup>1663</sup> Bu dönemdeki bilimsel ve pozitivist ırk düşüncesi, ırkların tarihini ulusal da olsa dinlerin ortaya çıkmasından çok daha öncesine götürmeye ve milleti biyolojik bir çerçevede tanzim etmeye yatkındı. Bu rasyonellik, ayrıca sosyal Darwinist düşünceyle ilişkili olarak ırklar rekabetinde doğal seçilimi de kapsıyordu. Buna göre ırklar mücadelesinde, bazı ırklar, diğer ırklara göre daha zayıf olduğu için ya yok olacak ya da güçlü ırka doğru asimile olacaktı. Bu episteme Cumhuriyet dönemi nüfus mühendisliği mantığını ve Kürtler üzerine olan politikayı belirledi.

---

<sup>1658</sup> Demirel, Ahmet, *Tek Partinin İktidarı: Türkiye'de Seçimler ve Siyaset*, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2014, s. 75.

<sup>1659</sup> Zürcher, Erik Jan, “The Ottoman Legacy of the Turkish Republic: An Attempt at a New Periodization”, s. 244, 250.

<sup>1660</sup> Demirel, Ahmet, *Tek Partinin Yükselişi*, İletişim Yay., İstanbul, 2012, s. 88.

<sup>1661</sup> Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Yurt Yay. Ankara, 1981, s. 127.

<sup>1662</sup> Kirişçi, Kemal – Winrow, Gareth M., *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, s. 119.

<sup>1663</sup> Zürcher, Erik Jan, “‘Fundamentalizm’ (İrtica): Kemalist Türk Milliyetçiliği'nin Dışlama Aracı”, s. 262-263.

“Şeyh Said İsyanı, dönemin devlet ricali ve hükümete yakın aydınları arasında da ‘Şark İsyanı’ olarak geçiyordu. Dolayısıyla söz konusu olan, sınırlı bir alanda, geçici bir ‘asayiş’ meselesi değil, yeni rejimin ülkenin önemseneyecek kadar büyük bir bölümünde kabul görmesi meselesiydi.”<sup>1664</sup> Şeyh Said İsyanı’yla birlikte Sıkı Yönetim (İdarei- Örfiye) ilan edildi ve uzatılarak 1927’ye kadar sürdürüldü. Umumi Sıkı Yönetim idaresinin bittiği sene, yerlerini doldurması için olağanüstü yetkilerle Umumi Müfettişlikler tesis edildi.<sup>1665</sup> II. Abdülhamid döneminde görülen müfettişlik uygulaması, fiilen 1948’e resmi olarak ise 1952’ye kadar yürürlükte kaldı.<sup>1666</sup> Müfettişlikler, Şeyh Said İsyanı sonucunda bölgenin merkezî idare ve süreçlere eklenmesi, asayişin sağlanması, yerel güçlerin kontrolü ve gücünün sonlanması amacı için oluşturuldu ve bu amaçla çalıştı.<sup>1667</sup> Kürt coğrafyasındaki 8 vilayeti kapsayan Birinci Umumi Müfettişlik’le ilgili yasa tasarının gerekçesinde, bu vilayetleri “sıkı bir teftiş ve murâkebe [denetim] altında bulundurmak”<sup>1668</sup> ve Türkiye’yle adaptasyonlarını sağlamak bulunuyordu. Şeyh Said İsyanı’ı birkaç şehre yayıldığından, müfettişlikler de iller üstü bir yapıda ve bunlar arasında koordinasyon sağlayan, aşiretlere karşı merkezî proje ve politika uygulayabilecek donanımda ve geniş yetkilere sahip kurumlar olarak yapılandırıldı.<sup>1669</sup>

Bu dönemde Kürt coğrafyasındaki bütün idari birimler katı biçimde merkezî süreçlere eklendi ve bölgedeki siyasal her türlü dinamik büyük bir tehdit olarak algılandı. 1923’te kurulan CHP (bu dönemde Halk Fıkrası), Kürt coğrafyası dahil bütün ülkede teşkilatlanıyorken Şeyh Said İsyanı sonrası buradaki bütün teşkilatlarını kapattı. Söz gelimi 1936’da Türkiye’deki altmış iki ilde CHP’nin teşkilatlanmadığı on iki ilin tümü Kürt coğrafyasındaydı. CHP’nin bölgede teşkilatlanmaya gitmeme tutumu 1944’e kadar sürdü ve genel bir teşkilat tesis etmesi 1947’yi buldu.<sup>1670</sup> Bu dönemde CHP idari işlerini devlet kurumları (Umumi Müfettişlikler, mülki amirler ve halkevleri) üzerinden sürdürdü. Kürt coğrafyasını temsilen meclise seçilen vekiller ise ekseriyetle bölgeden olmayan ve tanınmayan asker ve bürokratlardan seçildi. CHP bölgeyle bağlarını koparmamak için İttihat ve Terakki döneminden itibaren merkezî yapıyla iyi ilişkileri

---

<sup>1664</sup> Mermertaş, Bahtiyar, *Kayyım Uygulamasını Çerçeveye Almak: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Devletin Merkezileşmesi, Yerel Dinamikler ve Belediyeler*, s. 37.

<sup>1665</sup> Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, s. 140, 174-175.

<sup>1666</sup> Koçak, Cemil, *Umûmî Müfettişlikler (1927-1952)*, 2016.

<sup>1667</sup> Akbulut, Ayhan, “IV. Umumi Müfettişliğin Kurulması ve Dersim İsyanlarına Giden Süreç”, *Anasay*, Sayı: 12, 2020, s. 41-43.

<sup>1668</sup> Koçak, Cemil, *Umûmî Müfettişlikler (1927-1952)*, s. 63.

<sup>1669</sup> Bulut, Engin Çağdaş, "Devletin Taşradaki Eli: Umumi Müfettişlikler", *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 21, 2015, s. 92.

<sup>1670</sup> Köse, Resul, *CHP ve DP Hükümetleri Dönemlerinde Doğu ve Güneydoğu Anadolu Politikaları*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019, s. 236, 238.

olan yerel seçkin zümreden birkaç vekil de bulunduruyordu.<sup>1671</sup> Ağrı İsyanı'nın bastırılmasından bir ay sonra Kürt coğrafyasındaki kırk iki belediyeye kayyım (illerde vali, ilçelerde kaymakam) atandı. 1930-1948 arasında Türkiye'de kayyım atanan 109 belediyenin, 90'ı Kürt coğrafyasındaki il ve ilçe belediyesineydi.<sup>1672</sup> Görüldüğü gibi Cumhuriyet, Şeyh Said ve Ağrı isyanlarıyla bir teyakkuz durumuna geçerek, bölgede herhangi bir siyasal ve toplumsal devinim oluşmasının önünü almaya çalıştı. Celal Bayar "Doğu illerinde hâkimiyet ve idare bakımından göze çarpan açık bir hakikat vardır: Şeyh Said ve Ağrı İsyanları'ndan sonra Türklük ve Kürtlük ihtirası, karşılıklı şahlanmıştır"<sup>1673</sup> diyor ve buna karşı önlem alınmaya çalışılıyordu.

Cumhuriyet, parti ve devletin bir bünyede birleştirilmesinde olduğu gibi kayyım uygulamasıyla ve parti teşkilatlarını kapatmakla merkezî iktidarı, mutlak bir güç kılmayı, toplumsal alanı siyasetleştirilmeyi ve böylelikle taşrada yerel güçlerin iktidarını sınırlamayı amaçladı. Bilhassa Kürt coğrafyasında belediyeler ve parti teşkilatları, Kürtler arasında siyasal bir devinimi tetikleyebilirdi. Bölgenin toplumsal ve kültürel yapısının yerel ve merkezî bir idari ve siyasal birime eklenme, yerel yönetimlerin bölgedeki bazı sosyal dinamiklerden etkilenme ve bu sosyal dinamikleri güçlendirme ve CHP teşkilatlarının siyasal bir devinimi tetikleme ihtimalinden kaçınıldı. Ayrıca belediyeler için yapılacak seçimlerin bölge sakinleri arasında siyasal bir mobilizasyona zemin olma ihtimali sıfırlanmaya ve belediyeleri yönetecek kişilerin yerel güçler arasından çıkmasına engel olunmaya çalışıldı.

Nitekim 1946'da Demokrat Parti kurulduğu dönemde, partinin kurucularından Celal Bayar'ı kabul eden İsmet İnönü, "hudut bölgelerimizde ve doğuda parti teşkilatları kurmayalım. Siz kurmayınız, biz de bizimkileri lağvedelim. Oralar halkı vuruşkan, ateşli kimselerdir. Particiliğin milli birliği bozmasından endişe ederim" dedi. Bayar bu teklifi, CHP'nin parti teşkilatlanması olmasa bile devlet kurumları üzerinden siyasal faaliyet yürüteceğini düşünerek reddetti. Bayar "doğunun özel kanunlarla yönetildiğini", çok partili hayata geçtiğinde bile "başka sınıf vatandaşı" muamelesi yapmanın doğru olmayacağını ama bölgede partilerin dikkatli davranması gerektiğini söyledi.<sup>1674</sup> Mardin de Cumhuriyet'in kurucu

---

<sup>1671</sup> Miftakhov, Songül, "Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Parlamento'da Temsili: 1946-1960", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, 2018, s. 3.

<sup>1672</sup> Köse, Resul, "Tek Parti Döneminde Kayyım Uygulamaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9 (2), 2020, s. 1521-1522, 1533-1535; Yazar doktora tezinde 70 belediyeye kayyım atandığını söylüyor, bkz. Köse, Resul, *CHP ve DP Hükümetleri Dönemlerinde Doğu ve Güneydoğu Anadolu Politikaları*, s. 230-232.

<sup>1673</sup> Bayar, Celal, *Şark Raporu*, Kaynak Yay., İstanbul, 2006, s. 64.

<sup>1674</sup> Toker, Metin, *Demokrasimizin İsmet Paşalı Yılları -Tek Partiden Çok Partiye 1944-1950*, Bilgi Yayınevi, 3. Baskı, Ankara, 1990, s. 100.

kadrolarının sadece Kürt coğrafyasında değil taşranın yerel dinamiklerinin siyasal partilere eklenmesinden çekindiğini söyler: “1923 ile 1946 arasında çevreye (taşralar anlamında), kuşkulu gözle bakıldığı bir gerçektir ve potansiyel bir muhalefet alanı olarak görüldüğü için de çevre, merkez tarafından sıkıca gözetilme altında tutulmuştur.”<sup>1675</sup> Kürt coğrafyası, taşranın diğer bölgelerinden daha yoğun ve sistematik bir kontrolün nesnesi oldu. Zira hem yerel güçler hem de bölgede meskûn bulunan nüfus bir tekinsizlik kaynağı olarak algılandı.

#### **4.8.1. Her Şeyin Üzerinde Türk Damgası Vardır ve Dağlı Türkler**

Cumhuriyet’in kurulmasından sonra Kürtler hakkında yazıldığı bilinen ilk kitap, Süleyman Sabri Paşa’nın 1928’de basılan “Van Tarihi ve Kürtler Hakkında Tetebbuât”<sup>1676</sup> isimli eseri idi. Kitabın bugüne kadar 1928, 1960, 1982 ve 2015 olmak üzere dört baskısı yapıldı.<sup>1677</sup> Birinci ve ikinci baskılarında “Van Tarihi ve Kürtler Hakkında Tetebbuat” olan kitabın ismi, üçüncü baskıyı yapan Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü tarafından “Kürtler” ifadesi “Kürt Türkleri” ile değiştirilerek, “Van Tarihi ve Kürt Türkleri Hakkında İncelemeler” şeklinde yayınlandı. Zira, 1980’lere gelindiğinde Kürtlerin “Kürt Türkleri” olarak adlandırılması daha uygun görüldü.<sup>1678</sup> Kitabı tartışmak için esas olarak 2015’teki orijinal transkripsiyonundan yararlanacağım.<sup>1679</sup> Fakat, 1980’lere gelindiğinde dönüşen algıyı görmek için kitabın üçüncü baskısını da göz önüne alacağım.<sup>1680</sup>

1873’te Manastır’da (Makedonya) doğan Süleyman Sabri Paşa, 1897’den sonra Osmanlı’nın büyük savaşlarına katılan ve 1931’de tuğgeneral rütbesiyle emekli olan ve İstiklal Madalyası sahibi bir askerdir. 1921-1926 arasında bölgede aşiret süvari komutanlığı ve Revandiz-Van havalisi komutanlığı gibi görevlerde bulundu. Bölgeyi iyi bildiğini, aktardığı kişisel deneyimlerden, gözlemlerinden ve bölge sakinleriyle yaptığı sohbetlerde kendisine aktarılanlara verdiği referanslardan görmek mümkün. Bunun yanında, Aşâir ve Muhâcirin Müdîriyyet-i Umûmiyyesi tarafından basılan “Türkmen Aşiretleri” ve özellikle de “Kürdler:

<sup>1675</sup> Mardin, Şerif, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri,” s. 50.

<sup>1676</sup> Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürtler*, Yay. Haz. Süleyman Büyükkarcı, IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2015; Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürt Türkleri Hakkında İncelemeler*, Yay. Haz. Gamze Gayeoğlu, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 3. Baskı, Ankara, 1982.

<sup>1677</sup> Akpınar, Alişan, “İki Kitap-İki Dönem”, s. 276.

<sup>1678</sup> Turan, Muhlis, *Türk Ulus-Devlet Paradigmasının İnşasında Etnik Söylem: Türk Tarih Yazımında Kürtlerin Kökeni*, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük, 2019, s. 165.

<sup>1679</sup> Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürtler*.

<sup>1680</sup> Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürt Türkleri Hakkında İnceleme*,.

Tarihi ve İçtimai Tedkikat” kitaplarına sık sık atıf yaptığı görülüyor. Fakat Süleyman Sabri Paşa'nın kitabında öne sürülen iddialar yer yer Avrupalı kaynaklara dayandırılrsa da esasında temel tezleri, “Kürdler nam esere müracaat” şeklinde kendisinin doğrudan referanslarıyla, Doktor Friç'in kitabına dayanıyor. Ana argümanları Doktor Friç'inkiyle aynı olan kitapta, “Almanca'dan nakl edilmiş, Kürdler nam esere müracaat” dipnotuyla, “bu hususda tedkikad yapan Avrupa ulemâsı an'aneyi, dili, masalları, halk Türkülerini gözden geçirmişler, Kürdlüğe aid bir eser ve Kürd nâmı altında müstakil bir millet bulamamışlardır” diyor. Süleyman Sabri Paşa'nın Kürtlerle ilgili yapılan çalışmalara en önemli katkılardan biri “Kürtler Turani bir kavimdir” tezinin bir ifadesi olan “dağlı Türkler” tabiri olacaktı.<sup>1681</sup>

Dağlı Türkler ifadesini, Kürtlerin yaşadığı bölgenin coğrafi yapısı ve aşiret ve göçerlerin geleneksel yaşam alanları dışında birkaç dinamik mümkün kılıyor. Medeniliğin yerleşiklikle belirlendiği bir zihniyet dünyasında dağ, medeni-olmayanı ve ilkeli ifade eder. Bu anlamda yerleşiklik, dağın dışındaki alanları kapsar. Dağ engebeleriyle, ulaşılamazlığıyla ve medeni olanın sızamadığı “doğal”lığıyla yüzyıllardır neyse olduğu gibi kalan ve ilerlememesiyle medeniyetten mücerret kalan sınırdı. Turani kavim olarak Kürtlerin olduğu hal, Türklüğün doğal çerperinde konumlanan ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk devletlerinin sınır bölgesiydi. Bu tez ve tabir, zamanla kalıcılaşıp sonrasında üretilen “Kart Kurt Kürt” tezinin de ilk hali olacaktı.

Süleyman Sabri Paşa kitabın ilk bölümünde Van bölgesinin coğrafi özelliklerini, iklimini ve eski dönemlerde Türklerin buraya göç ettiğini aktarıyor. Bu anlatım, Osmanlı'da başlayan coğrafi determinizm düşüncesinin devamıdır. Buna göre bölgenin içtimai yapısını ve mücerret halini coğrafi şartlar belirlemiştir. Süleyman Sabri Paşa'ya göre bölgenin sarp coğrafi yapısı ve sert iklimi “ahalisinin kısmen idam-ı mevcudiyet itmesine yardım itmişti.” Türk devletleri burada bir medenileştirme işlemi başlatmaya ya da “ikna” etmeye çalıştığında halk dağlara iltica ediyor, ordu gidince de bildiği gibi yaşamaya devam ediyordu. Coğrafyanın bu durumu, muhacirleri ve yaşam biçimlerini devletlerin ulaşamayacağı biçimde korumaya yaradı ve asıl sakinler (sene-i asliye) olan Hitit Türklerinin neslini idame ettirmesine hizmet etti. Halk böyle mücerret halde kalınca da farklı bir lehçe gelişti. Nitekim bu tarihsel geçmiş coğrafi isimlerde de görülebilir. Coğrafi yer isimlerinin Türkçe olduğunu söyleyen Süleyman Sabri Paşa, Hakkâri ve Dersim de dahil bölgede Türkçe olmayan isimlerin nadir olduğunu söyleyip “her şeyin

---

<sup>1681</sup> Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürtler*, s. 85; “dağlı Türk” tabiri için bkz., s. 84, 85, 89, 91.

üzerinde Türk damgası vardır” diyordu.<sup>1682</sup> Süleyman Sabri Paşa’ya göre kadimden beri Türk olan ve halihazırda meskûn bulunan nüfus da tarihin çok eski dönemlerinden beri buralara gelip yerleşen Türklerden oluşan bu bölgeyi Ermenistan olarak addeden Ermenilerin bu girişimi “âkıbet-i mahvlarını mücib oldu.”<sup>1683</sup>

Süleyman Sabri Paşa’nın “Van Tarihi ve Kürtler” kitabındaki tarih düşüncesi, 1932’lerde gündeme gelen “Türk Tarih Tezi”ne giden sürecin işaretlerinden biriydi.<sup>1684</sup> Büşra Ersanlı’nın da ifade ettiği gibi Cumhuriyet’in tarih söylemi, Batı’da Türkleri ikinci sınıf bir ırk olarak tanımlayan düşüncüyü, Osmanlı/Türk kimliği “meşruluğunu yitirdiğinden”, Türkleri Osmanlı öncesine sarkan bir tarihselleştirme girişimiyle değiştirmeye ve yeni milli bilincin inşasına yönelikti. Tarih düşüncesi “milli ve ilmi” bir çerçevede, Türklerin Anadolu dahil Mısır, Ege, Mezopotamya gibi yerlerde büyük uygarlıklar kuran bir ırk olduğu söylemiyle dolaşıma girdi. Nitekim Süleyman Sabri Paşa’nın tarihsel yaklaşımının temel çerçevesini oluşturan bu düşüncenin görünür olduğu 1932’deki Birinci Türk Tarih Kongresi’nde belirginleşen “resmi tez”e göre tarihsel amaç iki boyutla çerçeveleniyordu: Türklerin köken olarak Osmanlı öncesindeki tarihsel dönemlere dayandırılmasıyla milli bilinç tesis etmek ve bu bilinci bilimsel, pozitivist yöntem ve dayanaklarla oluşturmak.<sup>1685</sup> Süleyman Sabri Paşa’nın kitabı, esasen, Türklere kadim bir tarih ve bu tarihi kapsayan bir ırksal varoluş anlatısı oluştururken, aynı anda Kürtlere de medeni olmadığını ve haliyle millet olmadığını söylüyordu. Bilimsel olan veya kendisine bilimsellik atfedilen bir söylemle, Kürtlerin millet olmadığını, Türk olduğunu söyleyen bir bilgiyle, Kürtlerin muhtemel milli talebini gayri ilmi ve gayrimedeni saymak için gerekli rasyonellik oluşuyordu.

#### **4.8.2. Medeni-Olmayan ama Kürt Olmakta Israr Etmeyen Dağlı Türkler**

Doktor Friç’in kitabında da Türkleri menşe olarak eski tarihlere dayandırmaya yönelik bir eğilim bulunuyordu ama bu tarih düşüncesinin belirgin etkisini Süleyman Sabri Paşa’da bulmak mümkün. Süleyman Sabri Paşa, Doktor Friç’in Asurlardan kalan kitabelerde Kürtlere dair bir

---

<sup>1682</sup> Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürtler*, s. 21-23, 81-84; Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürt Türkleri Hakkında İncelemeler*, s. 6-8, 61-64.

<sup>1683</sup> Bu kısım, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü tarafından yapılan üçüncü baskısında bulunmuyor. “Âkıbet-i mahvlarını mücib oldu” kısmı 2015 basımında “akıbet-i mahvlarını mucip oldu” (“En eski Türk kavmine aid isimleri mâl sahibinin gafletinden bi’l-istifâde kendisine mâl itmeye çalışmaları akıbet-i mahvlarını mucip oldu.”) biçiminde yer alıyordu. Akpınar, Alişan, “İki Kitap-İki Dönem”, s. 278; Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürtler*, s. 40; Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürt Türkleri Hakkında İncelemeler*, s. 22.

<sup>1684</sup> Akpınar, Alişan, “İki Kitap-İki Dönem”, s. 278.

<sup>1685</sup> Ersanlı, Büşra, *İktidar ve Tarih: Türkiye’de “Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, s. 14-15.

bulgunun olmadığına ve tarihsel metinlerde Kürt diye bir millet ismiyle karşılaşılmadığına dair tezlerini, kitaba yaptığı atıfla aynen tekrarlıyordu. Süleyman Sabri Paşa'ya göre "Kürd" kelimesi bir millet olarak değil "dağlı, vahşi" manasında kullanılıyordu. Süleyman Sabri Paşa da Doktor Friç gibi halk inanışlarına, kuşaklar arası aktarılan tarihsel hafızaya ve söylencelerin, yani bütünüyle harsın (kültür) tarihsel ve güncel değerine inanıyordu. Bunları, kolektif bilinci oluşturan ve kolektif bilinçte ifadesini bulan dinamikler olarak kavriyordu. Kuşaktan kuşağa aktarım, söylenceler ve halk inançları, bir toplumsal grup hakkında tarihi bir kanıttı. Bu tarihsel kanıt, bulunulan zamanda milli bir bilince de önemli bir işaretti. Toplumlar kendini Kürt veya Ermeni olarak gösteren bir geleneğe inanır ve bunu böyle aktarırsa millet olarak görülebilirdi. Dolayısıyla Doktor Friç ve Süleyman Sabri Paşa, epistemolojik olarak birbirlerine benzer yaklaşıma sahipti.<sup>1686</sup>

Süleyman Sabri Paşa'ya göre Kürtler, dağlık bir alanda, herhangi bir medenileştirme ve devlet disiplinine mücerret kalmış, kendi içine hapsolmuş ve Türk soyundan gelme olasılığı olan bir halktı. Kürtleri son kertede doğrudan Türk olarak kodlamasa da kimliklerini şartlara göre değiştirdiklerini ve Kürt kalmakta ısrar etmediklerini düşündüğü için Türk sayıyordu. Birçok yerde Kürtleri Türk kabul etse de bu tutum, metin boyunca ikircikli bir hat takip ediyordu. Kitabın en net tezlerinden biri Kürtlerin bir millet olmadığına yönelikti. Kürtler, Kürtçe denilen bozuk bir Türkçe şivesi konuşan, aşiret ve göçebelik halinde yaşayan, şeyh ve seyitlere inanan, çoğunlukla iptidai bir yaşam süren, benzer yaşam şeklini sürdüren - Kürtleşmiş- Türkmenlerin de Kürt sayıldığı bir nüfus grubunu kapsıyordu. Buna karşın Kürtler sorunlu toplumsal yapılarında ısrar etmiyorlardı ve medenileştirilebilirlerdi. Dolayısıyla şehre yerleştirilmeleriyle ve eğitilmeleriyle bu marazları kolaylıkla son bulabilirdi. Nihayetinde Ermeniler gibi kendilerini güçlü bir milliyetçi bilinçle Kürt ulusu olarak tanımlamıyor ve bağımsızlık peşinde koşmuyordu.

Halk arasında "Kürd" kelimesi milliyet ifâde itmez. Darb-ı mesellerinde [atasözleridne] de Kürd kelimesine tesâdüf idilmez. Kime sorsanız ya "Kurmanc", veya "Aşirem"dir... Kürd; câhil, dağlı, çapulcu mâ'nâsına gelir. Ma'zeret makamında "kusura bakmayın Kürdlükdür" ya'nî "şehirden, medeniyet merkezlerinden uzak yaşayışımızın neticesidir" dirler. Hattâ buna daha ağır kelimeler terdîf iderler. Aşîret hayatını terk idüp mutâreke senetlerinde ticarete başlayan birçok kimselerin şehre yerleşdikden sonra köylülere "Kürd" dimeye başladıklarına şâhid oldum. Bir sene evvel dağda kendisiyle yayla arkadaşlığı yaptığı kimselere gavga iderken "eşekk Kürd" didiklerini işitdim. Şehre yerleşince

---

<sup>1686</sup> Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürtler*, s. 85-99, 101,



insanın Kürdlükten ya'ni dağlılıktan çıkacağı hakkında bir fikir ve kanâatının vücûdunu isbât iden bu hâdiseler çokdur. İŖte görülüyor ki dağlı kardaŖlarımıza her Ŗeyden sarf-ı nazar [vazgeçme, hesaba katmama] nezâketen “Kürd” dîmemek mecbriyetindeyiz. İngiliz lgatleri de Kürd kelimesini, eŖkiyâ kelimesiyle müterâdif [eŖanlamlı] olarak kayd itmekdedirler. Frât ve Murad nehri havzalarında “Kürd” demek “KızılbaŖ” dimektir. Esâsen bunların KızılbaŖ Türkmenler oldukları yukarıda arz idilmiŖti. Kürd dinilen bu âdemler âilece Türkçeyi en tatlı Ŗîve ile Azerbeycan Ŗîvesiyle konuŖurlar... Erzincân civarında birçok köyler ve kimseler tanırım ki Türkoğlu Türk oldukları hâlde KızılbaŖ oldukları in snnîler onlara Kürd dirler. Ve böyle diye diye Türklerin ikiye ayrılmasına sebebiyyet virmişlerdir. İŖte görüyoruz ki Türke Kürd demek nezâket me'elesî olmaktan çok mühim ve vatan aleyhine bir hareket mahiyetindedir. Hangi taraftan yoklansa bu halkın Türk olmadığını gösterecek delil yoktur. Hattâ mütareke esnasında “Ŗirin” [Jîn dergisini kastediyor] gazetesinde ten baykuŖlar bile bu halkın Türk olduğunu inkar idememiŖlerdir. Aradaki fark mezheb, görgü, tahsîl farkından ibâretdir. (...) Halka kendi tarihlerini öğretmek, mekteplerde yerli tarihleri okutmak Ŗartıyla bu dağlılık farkı da az zamanda zâil olabilir [yok olabilir].<sup>1687</sup>

Doktor Fri'ten Süleyman Sabri PaŖa'ya geçen on yıllık süre içerisinde Kürtlere dair milli kimlik tasavvurunun da deđiŖtiđini, keskinleŖtiđini görüyoruz. 1928'de, artık kesin bir Ŗekilde, Kürtler milli bir kimliğe sahip bir topluluk olarak kabul edilmez. 1918'de Doktor Fri Kürtleri medeni olmayan özellikleri haiz bir topluluk olarak görüyor, içtimai bir bilince sahip olmadığını dŖnyor ve millet olduklarına dair tarihsel kanıt bulunamadığı için bir ulusal topluluk kategorisinde değerlendirmiyordu. Doktor Fri, Kürtlerin Turani bir kavim olduğunu ifade etse de tezleri esnekti. Kürtleri, millet olmasını ve devlet kurmasını engelleyen aŖiret hali gibi iptidai/mücerret Ŗartlarda yaŖayan bir grup olarak gören Doktor Fri'ten farklı olarak Süleyman Sabri PaŖa, Kürtlüğü bir aŖađılama ve hakaret unsuru olarak görüyordu. 1928 yılına geldiğimizde, Kürtleri “dağlı” ve “vahŖi” görme yerleŖik ve sorgulanamaz bir bilme biçimi oluyordu. Kürtler artık, kesin biçimde, “Türk” ve/veya “dağlı Türk”t. Buna rağmen medeni olmanın bir kategorisi olan “millet”, Kürtlerin ulaŖmadıđı ve ulaŖamayacađı bir toplumsal kategorisiydi artık. Süleyman Sabri PaŖa ve Doktor Fri'in ortaklaŖtıđı belirgin noktalardan biri de millet olmanın n koŖulunun medeni olmaktan ve mücerret halde olmamaktan getiğiydi. İkisinde de Türk milletine tabiyet, önemli oranda medenilik üzerinden belirleniyordu. Süleyman Sabri PaŖa dŖncesinde Türklük sınırlarına kabul edilmenin koŖulu, Türk milleti dıŖındaki milli cereyanlara kapılmamak, yerleŖik olmaya itiraz etmemek, devlet dıŖında ağa,

---

<sup>1687</sup> Süleyman Sabri PaŖa, *Van Tarihi ve Kürtler*, s. 102-103; Süleyman Sabri PaŖa, *Van Tarihi ve Kürt Türkleri Hakkında İncelemeler*, s. 80-81.

seyit veya şeyh gibi otorite fenomenlerini tanımamak, milli bilinçle kısmi de olsa bir eşgüdüm tutturmaya istekli olmak şeklinde tanımlanabilir.

Süleyman Sabri Paşa, Kürtlerin içinde bulunduğu mücerret hali Osmanlı'nın bazı uygulamalarının sonucu olarak görüyordu. Kürtlüğü, Osmanlı'nın kötü idaresi yanında halkın İran ve Osmanlı devletleri arasında uzun yıllar yaşanan çatışmalardan gördükleri zararlar nedeniyle savruldukları bir hal olarak düşünüyordu. Süleyman Sabri Paşa Kürtlerin, Osmanlı'nın kötü idaresi ve iki devlet arasında yaşanan savaşıardan etkilenecek seyitlik, şeyhlik kurumuna sığındığını ve "millî benliklerini kısmen gâip [kayıp]" etme pahasına hayatlarını kurtarmak için "ne Türküz, ne Türkmeniz ne Osmanlıyız demişler... Kürdüz demiş" olduklarını söylüyordu. Ona göre Ortaçağ'ın Cumhuriyet'e bıraktığı yegane miras da buydu. Süleyman Sabri Paşa "Türkmen Aşiretleri" kitabına atıfla, Osmanlı'nın mezhepçi bir politika güttüğünü, yüzde sekseni Kızılbaş olan Türkmen aşiretlerini hedef aldığını, Türkmen aşiretlerinin de Osmanlı'dan rahatsız olup Türklerden kendini ayırdığını ve şarkın sarp mıntıklarına sığındığını iddia ediyordu. Süleyman Sabri Paşa'ya göre bu dönemde Türk olmak aşağılanan bir kimlik olduğundan ve Osmanlı'nın Kürt ve Araplara karşı "fena bir muâmelede" bulunmamasından dolayı herkes kendine şarklı bir menşe uydurdu. Bilhassa Kızılbaş ve aşiret halinde yaşayan Türkler; kıyafetlerini, adlarını, yerlerini değiştirip "soranlara 'Küzdüz' yahûd 'Arabız' didiler." Özellikle de Kürt ve Arap aşiretlerine verilen beylik makamları, idari özerklik ve bir dizi imtiyaz nedeniyle Türkler, Kürt veya Arap olduğunu öne sürerek derebeylik nüfuzu kazandı. Hamidiye Alayları döneminde Kürt aşiretlerine mensubiyeti olanların askerlik yapmama imtiyazı nedeniyle de birçok Türk, Kürtleşti. Fakat Süleyman Sabri Paşa şunu da ekler: "Türk olduklarını unutmalarına rağmen hisleri Türktür." Süleyman Sabri Paşa Kürtlüğü aşiret ve göçerliği, ağa, şeyh ve seyitlere sadakati, medeniyete karşı mücerret hali ve cahilliği kapsayan bir tür pratikler demeti olarak kavriyordu. Dolayısıyla bu pratiklerin öznesi olanlara veya Türkmen aşiretlerinde olduğu gibi Kürtleşmiş olanlara Kürt diyordu. Bu düşünceye göre Kürt diye anılan gruplar, kimliksel olarak tarih boyunca hep başka kimliklere geçmiş ve şimdi veya gelecekte bunu tekrarlayabilecek bir topluluktu.<sup>1688</sup>

Bu yeni bir düşünce değildi, 1921'de Ziya Gökalp, Maarif Vekili Dr. Rıza Nur'a aşiret meselesinin çözüme kavuşturulması ve Kürtleşen Türk aşiretlerin ortaya çıkarılması gerektiğini ifade ediyordu.<sup>1689</sup> Rıza Nur da Kızılbaş Türklerin, Türk bilinci ve devlete olan mesafesinin onları

<sup>1688</sup> Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürtler*, s. 48, 58, 89-90, 95-99.

<sup>1689</sup> Göksel, Ali Nüzhet, "Ziya Gökalp'in Basılmayan Eserlerinin Hikayesi", s. 9.

Kürtlüğe ittiğini düşünüyordu. Anılarında Koçgiri İsyanı öncesinde Sivas'ta Kızılbaş Türk aşiretlere propaganda yapılması gerektiğini “halis Türk olduklarını, dinin bir olduğunu, mezhep farkının ehemmiyetinin olmayıp, vicdanî ve şahsi mesele olduğunu anlatmak” üzere yerel eşraftan birini görevlendirdiğini aktarıyordu. Nitekim, Türk olduğu anlatılan Kızılbaş Türkleri, “biz Şiiyiz; Sünnilere isyan edeceğiz, bize iştirâk edin!” diyen Koçgiri Kürt aşiretinin isyan çağrısına (1921), “biz Şiiyiz amma, Türküz, Kürt değiliz, sizinle birleşmeyiz” diyerek katılmadıklarını aktarır. Buradan alınan örnekle, Kürt nüfus içinde yaygın ve yoğun bir propaganda yapılması ve okullar açılması gerektiğini ve böylelikle Türklük bilinci dışına çıkıp Kürtler içine karışan unsurların kazanılacağını ve dış devletlerin etnik grupları kışkırtmasından devletin korunabileceğini aktarıyordu.<sup>1690</sup>

1932'de Jandarma Genel Komutanlığı'nın hazırladığı raporda, Zazaların Türkmen olduğunun anlaşıldığı ama “Kürtlerle çok fazla temas neticesinde dillerindeki Türk kelimeleri de ya İrânileştirdikleri veya unuttukları anlaşılmaktadır” deniliyordu.<sup>1691</sup> Bu fikrin benzerini, Süleyman Sabri Paşa'nın kitabının yazılmasından yaklaşık otuz yıl sonra Cemal Gürsel de söyleyecekti: “Ben Kürtçülük meselesi üzerinde meşgul olmuşumdur. Esasında bizim memlekette Kürt diye bir şey yoktur. Horosan'dan, Orta Asya'dan, hatta Aydın'dan, şuradan buradan sevkedilen aşiretler oraya yerleşmişler ve maalesef bu hale alışmışlardır. Çünkü, kendilerinden asker alınmamış, birtakım beylerin idaresi altında, Kürtlüğü kendileri icat etmişlerdir. Esasında orada Kürt ismi kendine mal edilecek [hiç]bir zümre yoktur.”<sup>1692</sup>

Aşiret yapısı, aşiretler arası bir asabiyyeye yönelmediği ve devletin aşiretsizleştirme etkilerine direnç göstermediği sürece, geçici de olsa, kabul edilebilirdi. Lakin, aşiret yapısı ve aşiret reisleri bu toplumsal grubun geri kalmasının, medenileştirmeye mücerret yaşamanın, devletin Kürt coğrafyasında yayılamamasının ve hatta bölgedeki tüm olumsuzlukların nedeniydi. Süleyman Sabri Paşa, aşiret “nevi teşkillerin zaman zaman bir taraftan diğer tarafa aktarma olan insanlardan” oluştuğunu tespit ediyor ve “başka bir nüfûz altında başka bir isim almış” olduklarını söyleyerek, aşiretlerin -milli- kimlik konusunda (ayrıca aşiretlerin üyeleri ve bizzat aşiretlerin kendisi, sürekli bir değişim içerisindeydi) ısrarcı olmadıklarını belirtiyordu. Bu da aşiretlere, doğrudan doğruya sert ve radikal bir müdahaleyi engelleyen nedenlerden biriydi. Görüldüğü gibi bu düşüncede aşiret yapısı, milli bir motivasyonun tetikleyicisi olmanın

---

<sup>1690</sup> Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, 3. Cilt, s. 709-710.

<sup>1691</sup> *Dersim: Jandarma Genel Komutanlığı'nın Raporu*, Kaynak Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1998, s. 36.

<sup>1692</sup> *27 Mayıs Bakanlar Kurulu Tutanakları: I. Cilt (2 Haziran 1960-6 Ocak 1961)*, s. 157.

uzağındaydı. Süleyman Sabri Paşa'nın aşiretler diye soyutladığı kategori, Türk olmayan ama Türklüğe de tehlike oluşturmayan; eğitimsiz, cahil, mücerret ve medenileştirilmesi gereken nüfus grubunu karşılıyordu. Fakat aynı anda Kürt de kalmayan, bunda ısrar etmeyen, yönetimle ve Türklükle sorunu olmayan toplumsal bir formdu. Kitapta aşiretleri eleştirdiği bölümlerde, aşiretleri türlü çeşit sorunla eşitlerken hiç eleştirmedığı yer Kürt kimliğiyle ilişkileriydi. Ona göre “aşiret reisleri içün en büyük kuvvet halkın zihniyeti, fikrî seviyesi, aşiret asabiyyetidir.” Bu grup Türklük sınırlarına tam olarak kabul edilmese de kategorik olarak bu sınırların dışına atılmıyordu. Zira aşiretler, en azından “diğer milletlerden” değildi. Örneğin Roma İmparatorluğu zamanından beri, “Ermeni ile dağlı Türk arasındaki millî farklar hiçbir zaman eksilmemişti.” Dolayısıyla aşiretler devlete alternatif olacak bir idari birim veya siyasi bir tehlike teşkil etmiyordu. Süleyman Sabri Paşa'ya göre mütareke döneminde, devletin zayıf oluşu bir zamanda bile bağımsızlıkçı bir fikre kapılmadılar ve Türklerle beraber kalmayı istediler. Zaten Osmanlı ordusunda, İstiklal Savaşı'nda devletle birlikte vatani savunan bu halkın ayrılıkçı fikirleri yoktu. “Şeyh Said İsyânı ise bir cehl [cehalet] ve taasub tuğyanıdır [bağnaz taşkınlıktır]. Olduğu yerde söndürülmüştür. Bu isyânın mürettibi [tertipleveni] Şeyh Said aslen Arab'dır, Kürt değildir.”<sup>1693</sup>

Aşiretler ve göçebeler her ne kadar gayrimedeni, asayişsizlik kaynağı, devlet iktidarına alternatif/karşı organizasyon, Kürtlük diye tanımlanan pratikler demetinin nedenlerinden biri olarak görüldüyse de aynı zamanda Kürt nüfusun bir devlet ve milli bilinç tesis etmesine de engel görülüyordu. Son dönem Osmanlı'dan başlayıp, Doktor Friç'le devam eden ve nihayetinde Süleyman Sabri Paşa'da da görüldüğü üzere, aşiret ve göçebe hali her ne kadar modern devletler için bir sorun kaynağı olarak sorunsallaştırıldıysa da bir toplumun tarihsel ve cari olarak maddi ve soyut “müessese” tesis etmesine en büyük engel kaynağıydı. Müessese de hem hars, medeniyet, içtimai/milli bilinç ve mefkûreyi hem de bu dinamiklerin nedeni olduğu bir siyasal organizasyonun nihai mertebesi olan devlet tesis etmesini ifade ediyordu. Haliyle aşiret ve göçebe hal bir “rahatsızlık” kaynağı olarak görülse de devlete ve bekasına doğrudan bir tehdit unsuru değildi. Devlet, uygarlık, kültür ve millet gibi müesseseleri kurmak bir toplumun ileri ve medeni olduğunu gösteren en temel kanıtı.

1999 Genel Seçimlerinden sonra MHP'nin 'Türk Dünyası'ndan sorumlu Devlet Bakanlığı görevini üstlenen, *Türk Kültürü* dergisinin önemli yazarlarından Prof. Abdülhaluk Çay'ın aşağıdaki yorumları bu açıdan örnekleyicidir: “Yakın zamanlara

---

<sup>1693</sup> Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürtler*, s. 58-59, 61, 89, 113.

kadar asla devlet kuramamış ve ancak Batılı emperyalist devletlerin desteğiyle tarih sahnesine devlet olarak çıkmış bu ülkeler, Arap ırkçılığının da etkisiyle teba durumundaki Türklere ve Türkiye'ye karşı oldukça olumsuz davranışlar sergilemişlerdir." (...) Millet olamama anlamında akla ilk gelen örnek olarak Kürtlerin, Türk milliyetçiliğinin yetkinliğinin kanıtı olarak sunulmaları sık sık rastlanılan bir tutumdur. Bu, Batı kaynaklı üstünlük iddialarını karşılayabilmek için, 'biz'im daha ötemizde, biz'den başka bir 'Doğu' kurgusuna duyulan ihtiyacın da bir sonucudur. Kürtler de, yukarıdakine benzer bir 'yeniden Doğululaştırma' (re-orientalizing the orient) sürecine sıklıkla tâbi tutulmaktadır. Bu anlamda erken dönem cumhuriyet seçkinleriyle, Soğuk Savaş muhafazakârları arasında ciddi bir süreklilik söz konusudur. Çay'ın Kürtlerle ilgili aşağıdaki değerlendirmesi bu tutuma çarpıcı bir başka örnek teşkil etmektedir: "... Jeopolitik konumu sebebiyle Türkiye'nin önemli meselelerinden biri olarak karşımıza bir konar-göçer Türkmen aşiretlerin, dağlı Türklerin istismarı gelmektedir." (...) Bölgesel geri kalmışlık ve cehalet Kürtlerin emperyalizmin tuzağına kolayca düşmelerinin de gerekçesi olarak sunuluyor. Buradan çıkan sonuç da, bu aşiretlerin eğitilmeleri ve dış güçlere karşı uyanık tutulmaları anlamında paternalist ve yukarıdan bakan bir tavrın doğal kabul edilmesidir.<sup>1694</sup>

Toparlamak gerekirse, Süleyman Sabri Paşa'nın kitabında Kürtler, Dağlı Türkler veya doğrudan doğruya Türk kabul edilse de her zaman bir ayırımın, bir parantezin içerisinde belirtilmek zorundaydı. Örneğin, Ermeniler gibi kategorik bir problem değilse de Dağlı Türk'tü. Zengin ve şartlara, ticarete, siyasete egemen olmasıyla Türk göçmenlerin şivesini öğrenmeye mecbur olduğu "yerliler" di. Uysal olan Türklerin adapte olduğu çevreyi; kıyafetiyle, geçinme ve yaşam tarzıyla, sanatıyla, siyasete vakıf oluşuyla belirleyendi. Anadolu'nun başka bölgelerinde yaşayanları; eylemiyle, yaşam şekliyle ve bizzat toplumsal yapısıyla her an kendine benzetecek bir risk fenomeniydi. Türk olmadığını gösterecek bir delilin varlığı bulunmasa da arada mezhep, görgü ve tahsil farkı bulunan, bizzat kendi tarihini öğretmek zorunda kaldığın, böylelikle dağlılık farkını ortadan kaldırmanı bekleyen amnezyadan mustarip bir topluluktu. Bey, ağa, şeyh ve seyitlerden dolayı yalın ayak, başı kabak olsa dahi bunlara sığınmaktan vazgeçmeyendi. Türk soyundan da gelse, dağlık bir alanda, medenileşmeye ve hükümet idaresine/tesirine mücerret kalan, kendi içine hapsolmuş bir topluluktu. Herhangi bir kötü idare, baskı karşısında hayatını kurtarmak veya sadece ayrıcalık için milli benliğini kısmen de olsa kaybetmeyi göze almak pahasına, "ne Türk'üz, ne Türkmeniz, ne Osmanlıyız", "Kürdüz!" diyebilirdi. Tüm bunlara rağmen, "kimsesizlik, bakımsızlık yüzünden câhil kalmış koca bir kitle hulâsa bekliyor. O, Türki vicdânını bağına basmış, yalın ayak başı kabak yükseleceği günü bekliyor. Cehâletin elinden kurtulmak istiyor. Bu çok büyük kalbli asîl kardeşlerimizi, insanlara

---

<sup>1694</sup> Taşkın, Yüksel, *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, s. 166-167.

lâyık bir hayâta kavuşdurmayı, her Türk bir vicdân borcu bilmelidir.”<sup>1695</sup> Kürtlerle ilgili sonrasında yazılacak kitaplarda buradaki “borç” meselesi devam edecekti: milli benliklerini unutan Kürtlere doğruyu söyleme ve gösterme borcu, vatanın ve milletin bölünmesine karşı borç, onları kendi yapıp ettikleriyle içine düştükleri durumdan kurtarma borcu.

Kürtlerin Türk olduğunu iddia edip, başka yerde Kürtlerden bahsetmesi (dağlılar, yerliler demesi), bir çelişki olarak görülebilir. 27 Mayıs bakanlar kurulu tutanaklarını derleyen Cemil Koçak, “yerli” deyiminin bu dönemde dahi, Kürt kökenli anlamına geldiğini<sup>1696</sup> ve bunun da olumsuz bir manada kullanıldığını (bölgede yerli halktan hâkim/savcı ve öğretmenler görev yapmamalı)<sup>1697</sup> belirtiyor. Bu tutum tüm bir Cumhuriyet tarihi boyunca devam eden ikircikli gibi görünen bir gerilimdir: Kürt yoktur, Kürt Türkler vardır, Kürtler bir millet değildir, Kürt varsa bile dağlı(laşmış) Türk’tür, Türk olan bazı gruplar “Kürtler arasında gösterilmişler.”

#### 4.8.3. Kürtlerin Sorunsallaştırılmasından Güneş-Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezleri’ne

1933’teki Birinci Türk Dil Kurultayı’nda Türk Dili Tetkik Cemiyeti Teşebbüs Heyeti başkanı Semih Rifat verdiği “Türkçenin Âri ve Samî Lisanlarla Mukayesesi” isimli konferansta, bütün dünya dillerindeki önemli kelimelerin Türkçe olduğunu ve medeniyetin köken olarak Türklerden geldiğini kanıtlamaya çalışıyordu. Türkçenin “medenî ve içtimaî inkişafına mahsus kelimeleri de ârî ve sâmi dillerde toplanmış” olduğunu, Türklerin Mezopotamya ve Batı’ya göçle birlikte buralara “dil ve tefekkürün ilk şuurlu teşekküllerini taşıyıp getirdikleri[ni]” iddia ediyordu.<sup>1698</sup> 1936’daki Üçüncü Türk Dil Kurultayı’nın birinci gününde kurultay başkanı Saffet Arıkan amaçlarını Türkçenin “yalnız Ural-Altay grubunun değil, İndo-Öropeen ve Hamito-Semitik adları altına alınan bütün kültürel dillerin de kaynağı olduğunu ilim dünyasına tanıtmak” olarak açıklıyordu. Esas hedef, medeniyetin kökeninin Türklere dayandığını ispatlamaktı. Bunun o dönemde öne çıkan yöntemi, dil ve kelime analiziydi. Nitekim Afet İnan, kurultay asbaşkanı sıfatıyla yaptığı konuşmada “dil bilgisi, Tarihin en uzak, en karanlık

<sup>1695</sup> Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürtler*, s. 58, 114.

<sup>1696</sup> Bir örnek için bkz. “İHSAN KIZILOĞLU [İÇİŞLERİ BAKANI]: Ağrı’daki yerli öğretmen talebe ile Kürtçe konuşuyor. BEDRETTİN TUNCEL (MİLLÎ EĞİTİM BAKANI): Bununla da mücadele etmek boynumuzun borcudur.

TARIM BAKANI OSMAN TUNCEL: [19]48 senesinde öyle öğretmen gördüm ki, Türkçe bilmiyordu.

BAŞKAN CEMAL GÜRSEL [BAŞBAKAN]: Bu öğretmenlerin aslı oralı ise, oradan almak lazımdır. Nihayet bu adamlara verdiğimiz para mahdud olunca, yerli olmayınca oradan geçinemez”; bkz. *27 Mayıs Bakanlar Kurulu Tutanakları: I. Cilt (2 Haziran 1960-6 Ocak 1961)*, s. 505.

<sup>1697</sup> Koçak, Cemil, “Giriş: 27 Mayıs Askeri Hükümetlerinin Anatomisi”, *27 Mayıs Bakanlar Kurulu Tutanakları: I. Cilt (2 Haziran 1960-6 Ocak 1961)*, Haz. Cemil Koçak, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2010. s. 65.

<sup>1698</sup> *Birinci Türk Dil Kurultayı 1933: Tezler Müzakere Zabıtları*, Maarif Vekâleti., Ankara, 1933, s. 39, 63.

köşelerini aydınlatır” diyor ve bundan dolayı “Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumunun ayrılmaz eşi” olduğunu söylüyordu.<sup>1699</sup> Batı medeniyeti karşısında Türklerin geri kaldığı düşüncesi, medeniyetin kökeninin Türklere dayandığını ve Türklerin de medeniyet ailesinin bir üyesi olduğunu ispatlamaya yönelik bu eğilim, son dönem Osmanlı’da başlayan medeniyet söyleminin geldiği noktaydı. Geline bu aşamanın tarihsel merhaleleri vardı. Güneş-Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezleri’ni doğuran episteme ve metodolojik yaklaşım, “Kürtler Turani bir kavimdir” ve “Kürtçe bir dil değildir” diyen Doktor Friç ve Süleyman Sabri Paşa’nın kitaplarında uygulandı.

Süleyman Sabri Paşa’nın temel yaklaşımını oluşturan ve Türk Tarih Tezi’nde somutlaşan tarih düşüncesinin kökenlerini, İsmail Beşikçi’ye göre, 1919-1922 yıllarına, hatta daha öncesine dayandırmak mümkün. Fakat kurumsal olarak tarih düşüncesinin oluşması ve bunun yaygınlaşmasında Türk Ocakları ve Türk Tarih Heyeti’nin yaptığı çalışmalar etkili oldu. Türk Ocakları’nın 1930’daki kurultayında söz alan Afet İnan’ın yaptığı konuşmada “Türk Ocağı’nın maksadı milli şuurun kuvvetlendirilmesidir” maddesini hatırlatıp “ilimce reddi kabil olmayan” ve “dünya alimlerinin dahi dikkatini celbetmeye cesaret” edilebilecek “yüksek hakikat” olan “Türk medeniyettir, Türk tarihtir” ilkesi üzerine ilmi çalışma yapmak ve yeni kurulan Cumhuriyet’in nüfusuna milli bir bilinç kazandırmak şart diyecekti.<sup>1700</sup> Bu konuşmayla “Türk tarih ve medeniyetini ilmî bir surette tetkik etmek için hususî ve daimî bir heyet teşkiline karar verilmesi” ile Türk Tarih Heyeti kuruldu. Afet İnan, “Çin, Sümer, Akat, Elam, Mısır, Asur, Hitit, Aka, Dor ve Etrüksler’in Türk kökenli olduğunu” savunuyordu.<sup>1701</sup> Nüfusun siyasal stratejilere dahil olması, nüfusun sorunsallaştırılması, bu sorunsallaştırılma boyunca nüfusun kimliği, kimliğin tarihselliği ve biyolojikleşmesi üzerine kurulan bir söylemi doğurdu. Bu rasyonalitenin 20. yüzyıl başlarında etnogenesis akımla birleşmesiyle Doktor Friç’le başlayan ve Süleyman Sabri Paşa’yla devam eden ve nihayetinde Güneş-Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezi’ne giden süreç tamamlandı. Süleyman Sabri Paşa’nın kitabı yazdığı dönem ve sonrasında Kürtlere dair hakikat, devlet kurumsallığı içinde bir tür “resmiyet” ve sorgulanamaz bir kategori oldu. Söz gelimi Türk Dil Kurumu’nun 1936’da üçüncü basımı yapılan “Türkçe Sözlük”te Kürtler, “çoğu dillerini değiştirmiş Türklerden ibaret olup bozuk bir Farsça konuşan”<sup>1702</sup> biçiminde tanımlandı.

<sup>1699</sup> Üçüncü Türk Dil Kurultayı 1936: Tezler Müzakere Zabıtlar, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1937, s. 4, 6-7.

<sup>1700</sup> Beşikçi, İsmail, *Türk Tarih Tezi Güneş - Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*, Dengê Komal Yay., 2. Baskı, Stockholm, 1986, s. 9-11.

<sup>1701</sup> Üstel, Füsün, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1921)*, s. 336.

<sup>1702</sup> Beşikçi, İsmail, *Türk Tarih Tezi Güneş - Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*, s. 188.

Kürtlerin sorunsallaştırıldığı metinler nasıl ki Türk Tarih Tezleri'ne giden tarih mantığının ilk örneğiyse, Güneş-Dil Teorisi'nin bir anlamda ilk örneklerini Kürtçe üzerine yapılan analizlerde görmek mümkündür. Kürtler ve Kürtçeye yaklaşımı, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e medenileşme sürecinin ve nihayetinde Türk uluslaşmasının tarihsel bağlamı içinde değerlendirmek gerekiyor. Osmanlı'nın modernleşme döneminde başlayan dil tartışmaları, Cumhuriyet döneminde uluslaşma çerçevesinde formüle edildi. Bu anlamda Türkçe tartışmaları, medeniyet krizinin bir ayağıydı. Haliyle Osmanlı'dan Cumhuriyet'e süren medenileşme süreci, Türkçeye ilgili tartışmaları ve Kürtçenin de içinde olduğu başka dilleri Türkçe kökenli görmekle sonuçlandı.<sup>1703</sup> "Kürtler Turani bir kavimdir" ve "Kürtçe müstakil bir değildir" önermelerini imkân dahilinde kılan bilgi ve bilme biçimi, Türk Tarih Tezleri ve Güneş-Dil Teorisi'nde de görülebilir.

Türk Tarih Tezleri'ni arkeolojik bulgularla desteklemek zor olduğundan Güneş-Dil Teorisi, Türkleri dünya uygarlığının kökeni göstermenin aracı olarak doğdu. Zira dil teorisinin tarih tezlerini dilbilimle kanıtlama imkânı sunduğuna inanıldı.<sup>1704</sup> Güneş-Dil Teorisi, ilk insanların en önemli nesne olan güneş üzerine, ondan dolayımlanan soyut ve somut sesler üreterek nihayetinde bir dil sentezine ulaştığını ve bunun da Türkçe olduğunu ifade eden yaklaşımdı. Doktor Friç'in kitabında da görüldüğü üzere, Güneş-Dil Teorisi'ni oluşturan düşünceyle, temel olarak, dillerdeki kelimelerin morfolojik, etimolojik, fonetik ve semantik analizi üzerinden dil, millet ve uygarlık tespiti yapılıyordu. Dil teorisine göre en eski dilin "gövdelenmesi", doğa olayları ve güçlerine karşı insanların çıkardığı istemsiz veya fizyolojik ses parçalarından başladı. Bu ses parçaları tekrarlanıp sıklaştı, sonra da birleşti. Güneş-Dil Teorisi ilk ses parçasının (a), güneş merkezli (ağ) ve güneşin etkilediği doğa olaylarından çıktığını savundu. Güneş-Dil Teorisi'nin savunucularına göre sesler ve kelimeler Türkçeydi ve diğer dünya dillerindeki birçok kelime bu seslerden/kelimelerden türedi.<sup>1705</sup> Nitekim, Afet İnan'ın sözleriyle, "Türk İnkılâbı, kendi mihrabının, bizzat güneş olduğunu bulmuştu."<sup>1706</sup>

---

<sup>1703</sup> Demir, Gökhan Yavuz, "Türkçenin Pirus Zaferi!", Geoffrey Lewis, *Trajik Başarı Türk Dil Reformu*, Çev. Mehmet Fatih Uslu, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007, s. xxiv-xxv.

<sup>1704</sup> Copeaux, Étienne, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, Çev. Ali Berktaş, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2000, s. 49.

<sup>1705</sup> Tankut, H. Reşit, *Güneş-Dil Teorisine Göre Dil Tetkikleri: Türk Dil Bilgisine Giriş, 1. Kitap*, Devlet Basımevi, İstanbul, 1936, s. 11, 29-30; İnan, Abdülkadir, *Güneş - Dil Teorisi Üzerine Ders Notları*, Devlet Basımevi, İstanbul, 1936, s. 3.

<sup>1706</sup> *Üçüncü Türk Dil Kurultayı 1936: Tezler, Müzakereler, Zabıtlar*, s. 7.



H. Reşit Tankut Güneş-Dil Teorisi'ni "dilimizin millileşmesini en lojik kaidelerle ve bir kanun kesinliği ile temin edecek" bir araç biçiminde açıklıyordu. "Dil milliyetin ifadesidir" diyen ve Türkçe konuşulmadığında millet vasfının yitirileceğini düşünen Tankut, Türkçeyi unutmuş insanların "Türk olduklarını ancak antropoloji ve etnoloji" bilimlerinin ortaya çıkarabileceğini savunuyordu. Türkçesine başka dilleri ve kelimeleri çokça alan birey veya grupların, yani "millî dilin karakterini ve morfolojisini bütünüyle değiştirmiş olanlarda Türklüğün azaldığını" öne sürüyordu. "Binlerce ecnebi kelime sınırları geçerek" yurdu, zihinleri ve "milli lûgat"ı istila ettiğini söylüyordu. Bu tehlikeliydi, zira Tankut'a göre kolektif bilinç ve mefkûre yani "insanların meyli, dillerini anladıkları cemiyetleredir. Ve Kalbe en yakın olan yol dilin ucundan başlar." Dil ve tarihsel köken analizi, kelime benzerlikleri üzerinden belirleniyordu. Tankut'a göre "bir tek kelime bir insan ferdi ve bir lisan sosyal bir insan cemaati gibi hem biyolojik hem sosyolojik hayat sahibidir." Kelimelerin "bir vatani vardır. İstilâ eder, galebe çalar. İstilâ görür yenilir." Kelime bir organizma gibi tabi olduğu umumi ve hususi kanunları ihmal eder ya da "istilâyâ mukavemet edemezse dejenere olarak kıymetini kaybeder ve nihayet ölür." Bilhassa kelimelerin analiziyle Sümercenin eski bir Türk lehçesi olduğu öne sürüyordu. Bu yöntemle analiz edildiğinde "müstakil bir Sami dili olmadığı gibi müstakil bir Arap dili de yoktu." Bunların hepsi eski bir Türkçe şivesi olan sırasıyla Sümer ve Akadcadan yani Türkçeden doğmuş dillerdi.<sup>1707</sup>

Güneş-Dil Teorisi, esas olarak Hermann Feodor Kvergić tarafından yazılan bir broşürün 1935'te Mustafa Kemal'e yollanmasıyla başladı ve sonrasında Türk Dil Kurumu'yla devam eden işbirliğine dayandı. Bununla birlikte Güneş-Dil Teorisi'nin mucidi Kvergić değildi. Esas olarak dönem içinde dillerin tek bir kökenden doğduğuna (monojenist) dair düşünce zaten mevcuttu.<sup>1708</sup> Nitekim Hilaire de Brenton gibi Batılı bilim insanlarının bütün insanlığın konuşma yetisinin tek bir kökene dayandığı ve bu kökenin de Sümercede olduğuna dair monojenist fikirleri Güneş-Dil Teorisine zemin oldu. Fiili olarak da Güneş-Dil Teorisi'nden önce Türkçe ile başka dillerin kökensel benzerlikleri ve akrabalıkları üzerine yayınlar yapılıyor ya da 1933'te Arapçanın Türkçe köklerden doğduğunda dair bilimsel makaleler yayınlanıyordu. Bununla

---

<sup>1707</sup> Tankut, H. Reşit, *Güneş-Dil Teorisine Göre Dil Tetkikleri: Türk Dil Bilgisine Giriş*, 1. Kitap, s. 5, 7, 15, 29-30, 58.

<sup>1708</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Aytürk, İlker, "H. F. Kvergić and the Sun-Language Theory", *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol 159, No 1, 2009, s. 23-44.

beraber Türkçenin ilk insan dili olduğuna dair Batılı bir bilim insanının tezi, böylesi bir düşünce için yeni olmasa bile Güneş-Dil Teorisi için güçlü bir dayanak ve kalkış noktası oluşturdu.<sup>1709</sup>

Güneş-Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezleri aracılığıyla, Kürtçenin bir dil ve Kürtlerin bir millet olup olmadığı tartışılırken sıklıkla işletildiği üzere, kelime analizi üzerinden dil ve millet tanzimi yapıldı. Bu düşünceye göre beşerin tarihinin en doğru yolu, kelimenin tarihiyle tespit edilebilirdi. Nihayetinde dil organik ve sosyolojik özellikleri olan bir şeydi.<sup>1710</sup> Coğrafya, yani toponomi yerlerin (köy, kasaba, şehir, dağ, tepe, su vb.) isimleri vasıtasıyla açıklama ve nitelendirme ilmiyle, milletlerin tarihi bulunabilir ve milletlerin coğrafyadaki etkisi öğrenilebilirdi: “Yurdumuzda manasını anlamadığımız her yer adının muhakkak tarihi ve Türklükle alâkalı bir manası olmak gerekir. Çünkü Türk; tarihin yapıcısı ve Türk yurdu tarihin beşiğidir.” Coğrafi yer isimleri analizi yaparken de kelimenin morfolojik (bazen de etimolojik, fonetik ve semantik) çağrışımları üzerinden milletlerin tarihsel bir menşe analizini (etnogenesis) yapmak başat yöntemdi. Bu dönemde de millet olmanın ve müstakil bir dile sahip olmanın sınırları göçebe ve yerleşik ayrımıyla belirginleşiyordu: “Daima yürüyen daima akın halinde olan milletler, esirgeyici mabutların [ilahların], fırtınaların, dağların, suların ve bütün tabiat unsurlarının adını çok anarlar. Kültürü ileri ve oturur milletler ise daha manalı ve mürekkep isimler koyar. Bunlara karşı geri ve ilkel insanların koyduğu has isimleri ilim bakımından tetkik etmek oldukça zordur. Esasen onlar çokça demonları ve kötü ruhları ifade ederler. Ömürlü olmazlar.”<sup>1711</sup>

Étienne Copeaux, Mustafa Kemal’in ölümünden sonra Güneş-Dil Teorisi’nin terk edildiğine yönelik iddialara karşı, bu teorinin “ön-kabullerinin” sonraki dönemde kullanıldığını ve “hizmet görebileceği alanlar” bulunduğunu söyler. Söz gelimi Amerika’daki yerlilerin dilinin köken olarak Türkçe olduğu iddiaları ve Kürtlerin Turani bir kavim olduğunu söyleyen araştırmalar bu tarih mantığının devamıydı.<sup>1712</sup> Türk Tarih Tezleri ve Güneş-Dil Teorisi uzun ömürlü projeler olmasa da bunların zemin aldığı tarih anlayışı varlığını sürdürdü. Bilhassa Kürtler Turani kavimdir söylemiyle bütün Cumhuriyet tarihine yayıldı. Ters biçimde, Kürtlerle ilgili yazılan bilimsel metinler, dil teorisine ve tarih tezlerine giden bilim düşüncesinin ilk deneyiydi. Türk Tarih Tezleri ve Güneş-Dil Teorisi ve Kürtlerle ilgili bilimsel söylem bağlaşıklık bir ilişkiye sahipti. Zira Kürtlerle ilgili bilimsel söylem ve tarih tezleri/dil teorisi aynı epistemeden

<sup>1709</sup> Lewis, Geoffrey, *Trajik Başarı Türk Dil Reformu*, s. 63-64, 85, 77-78.

<sup>1710</sup> Tankut, H. Reşit, *Güneş-Dil Teorisine Göre Dil Tetkikleri: Türk Dil Bilgisine Giriş*, 1. Kitap, s. 15.

<sup>1711</sup> Tankut, H. Reşit, *Güneş-Dil Teorisine Göre Toponomik Tetkikler*, 2. Kitap, Devlet Basımevi, İstanbul, 1936, s. 3, 5, 10.

<sup>1712</sup> Copeaux, Étienne, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, s. 50-51.

doğduğu ve 1950'lerden sonra Kürtlerle ilgili yapılan çalışmalarda tarih tezleri ve dil teorisinin episteme ve yöntemi kullanıldı.

Son dönem Osmanlı'da Kürtlerle ilgili söylemi belirleyen episteme, nüfusun medenilik üzerinden sorunsallaştırılmasıydı. Paralel olarak Türk Tarih Tezleri ve Güneş-Dil Teorisi Türklüğün medeniyet üzerinden sorunsallaştırılmasından doğdu. Dil teorisi/tarih tezi ile Kürtlerle ilgili bilimsel çalışmalar arasındaki epistemik ilişki sadece aynı tarih anlayışıyla, nüfusun sorunsallaştırılma, düşünülme ve bilinme biçimi söz konusu ilişkiyi mümkün kıldı. Yani sırasıyla Kürtlerle ilgili bilimsel söylem, tarih tezleri, dil teorisi medeniyet söyleminden ve epistemelerinden doğdu. Dolayısıyla Türk Tarih Tezleri ve Güneş-Dil Teorisi'nin de koşulu olan tarih mantığı, özellikle de Kürtlerin Turani bir kavim olduğu veya bir millet olmadığı söyleminde varlığını devam ettirdi. Hatta Kürtlerle ilgili bu söylemin uzun yıllar varlığını sürdürmesine vesile olan bilgi ve bilme biçimi epistemenin değişmemesinden kaynaklandı.

Yani son dönem Osmanlı'da başlayan ırklar tarihi söylemi, ırkların tarihselleştirilmesi ve medeni ırk söylemi Türk Tarih Tezleri ve Güneş-Dil Teorisi'ni doğuran düşünceydi. Kürtleri sorunsallaştıran bilimsel metinler, Türk Tarih Tezleri ve Güneş-Dil Teorisi'ndeki epistemik hattın ilk örnekleriydi. Nitekim erken Cumhuriyet tarihi üzerine olan tartışmalar, Türk Tarih Tezleri ve Güneş-Dil Teorisi'ni ulusal inşa döneminin kısa sürmüş irrasyonel, marjinal ve farklı mecrada akan tarihselliğin bir taşkınlığı görme eğiliminde. Buna karşın, 1950 sonrasında Kürtlerin Turani bir kavim ve Kürtçenin bir dil olmadığına dair tezler Türk Tarih Tezleri ve Güneş-Dil Teorisi'nin devamı ve bu iki tezi sürdüren tarih düşüncesine sahipti.

## 5. SONUÇ

*“Biz, başkalarının söylemleriyiz.”<sup>1713</sup>*

*“Söz, ahididir beşerin,  
vefâsı kendi ikliminde var olma biçimidir.”<sup>1714</sup>*

“Kürtler Turani bir kavimdir” ve “Kürtçe bir dil değildir” gibi önermelere sahip ve popüler söylemde “Kart-kurt tezleri” olarak anılan metinler, dönemin epistememesinin mümkün kıldığı bilimsel söylemlerdi. Bu metinleri “karşı-bilim”, “anti-Kürdoloji” ve hakikati/gerçeği/doğruyu ideolojik bir manipülasyonla çarpıtan projeler olarak görmek doğru değildir; bunlar Kürtlerin varlığını belirli bir şekilde sorunsallaştırmanın, onlar hakkında belirli bir tür hakikati üretmenin araçlarıydı. Tezde, bilimsel ve/veya bilimsellik atfedilen mevzubahis çalışmalar, ortaya çıktıkları dönemdeki düşüncenin apaçık anlaşılabilirliği birer söylem olarak değerlendirildi. Nitekim dönemin Kürt aydınları da bilimsel metinlerde Kürtlüğün sorunsallaştırılma biçimine ve üretilen bilgiye benzer bir söylem ve düşünceye sahipti.

Kürtlere dair 1990'lara kadar yapılan bilimsel çalışmalar, Kürt nüfusun bilimsel bir düşünce nesnesi ve realite olarak ortaya çıktığı son dönem Osmanlı epistemolojisini neredeyse tümüyle tekrar ediyordu. Kürtleri bilimsel olarak sorunsallaştıran ilk metinler 1917-1918'lerde yazıldı. Bu metinlerdeki tarih düşüncesi, epistemolojik çerçeve ve metodoloji, 1930'lardaki Türk Tarih Tezleri ve Güneş-Dil Teorisinin erken bir örneğiydi. Bu süreç erken Cumhuriyet döneminde bazı yeni metinlerle devam etse de Kürt isyanları/direnişleri bastırıldıktan sonra bir tür sessizlik dönemi yaşandı. 1950'lerle birlikte bir kıpırdanma görüldü ama özellikle 1970'ler ve bilhassa 1980'lerden 1990'ların sonlarına kadar yayın miktarında bir anlamda patlama oldu. Kürtleri bilimsel olarak sorunsallaştıran çokça çalışmaya ve büyükçe bir külliyata rağmen, epistemoloji, tarih düşüncesi, temel önermeler ve metodoloji son dönem Osmanlı'da tayin edilen çerçevenin yeniden transkripsiyonundan ibaret kaldı. Daha iyi bir ifadeyle, 1917-1918'de üretilen bilimsel söylem, sonraki dönemlerde farkı verilerle desteklenmekten ve dönemin stratejik gerekliliklerine göre yeniden yorumlanmaktan ileri gidemedi.

Osmanlı'nın son yıllarında başlayıp Cumhuriyet'le devam eden süreçte Kürtlüğü bilimsel olarak sorunsallaştıran çalışmaları odağına alan bu tez, Kürtlerin hem tarihsel hem de

---

<sup>1713</sup> Jean-Luc Godard, La Chinoise (1967) filminden.

<sup>1714</sup> Laleş, Lal, Nora: İstanbul Bir Hiçtir!, Ayrintı Yay., İstanbul, 2021, s. 36.

tarihsellikle de belirlenen *şimdide* bilinme biçimini tartışmaya çalıştı. Odak olarak bilimsel bilginin belirlenmesinin temel neden ve amacı, bilginin yönetim teknolojisi ve stratejilerini hem belirleyen hem de bu fenomenlerce belirlenen özelliğidir. Yani Kürtleri bilimsel olarak ele alan çalışmalar hem Kürtlerle ilgili devlet mantığı ve pratiklerini kararlaştırdı hem de devlet mantığı ve pratiklerince söz konusu bilgi tayin edildi. Dolayısıyla bilimsel bilginin analizi, devletin bir nüfus grubu olarak Kürtleri görmesinin, düşünmesinin, yönetmesinin, kısacası Kürtlerle ilgili pratiğinin koşullarını tartışmaya imkân verir. Çünkü bilimsel bilgi bir hakikat inşa ederek birey, toplum ve devletin Kürtlerle ilgili tasavvuruna yön verir. Tarihsellikleri teslim edilmeyen, üretim koşulları göz ardı edilen bilimsel bilgiler, oluşturdukları hakikat etkileriyle sonrasında üretilen bilgilerle eklemlenerek, dönüşerek, farklı formlara girerek varlıklarını sürekli kılar. Bu hakikat etkisi yalnızca devletin değil, bizzat Kürtlerin de kendilerini görme, düşünme, bilme biçimini sınırlar. Dolayısıyla Kürtlerin kimliği, tarihi, toplumsal yapı ve koşullarını bilimsel olarak ele alan söz konusu bilimsel çalışmalar hem yönetim süreçlerini dönüştürmüş hem de Kürtlerin de ona cevaben kendilerini kurdukları bir hakikat inşa etmiştir.

Bilimsel bilginin etkisinin en önemli dinamiği, inşa edilen Kürtlük hakikatinin, Kürtleri bir temsile indirgemesidir. İnşa edilen hakikatin Kürtleri temsil etmesi, bizzat temsil kavramının anlamından da mülhem, birbiriyle ilişkili iki süreçte işler. Evvela, somut durumundan bağımsız olarak Kürtlüğün, hakikat temsilince sınırları şu veya bu şekilde tanımlanmış belli tipteki söylem, düşünülme, görülme biçiminden ibaret olmasını sağlar. İkincisi de bizzat Kürtlerin hakikat temsillerinin belirlediği söylem, pratik ve kimliklerle özdeşleşmesini ifade eder. Nihayetinde, Kürtleri temsil eden hakikat, bilimsel olduğundan doğru söylem statüsü ve işlevine sahiptir. Bilimsel bir söylemin hedeflediği özneler, söylemle kabul veya ret kutuplarında bir ilişki kursa da, bir sınır içerisine dahil edilir ve bazı pratikleri sergilenmeye zorlanır.

Son dönem Osmanlı'da başlayan ve genel çerçevesini Doktor Friç ve Ziya Gökalp'in çalışmalarında bulan Kürtlere dair bilimsel söylem de benzer şekilde Kürt düşünür ve aydın çevreleri içinde karşılık bulmuştur. Kürt isyanlarının/direnişlerinin bastırılmasından ve uzun bir "sessizlik dönemi"nden sonra 1960'larda yavaş yavaş Kürt meselesi kamusal, siyasal, toplumsal ve iktisadi bir mesele olarak görünür olmaya başlamışsa da, Kürt hareket ve oluşumlarına dahil olacak insanlar dahi Kürtlerle ilgili üretilen bilimsel bilgiyi hakikat gördüler. Kendi ifadeleriyle uzun bir "bilinçlenme" süreci yaşadıkları sonra, hakikati ihlal edip "Kürtler

bir millettir” dediklerini ifade ediyorlardı. 1990’ların başına kadar Kürtlere dair üretilen bilimsel bilgi, sonrasında aktivist olacak Kürtlerde de hakikat olarak kavrandı: “Türk olduğumuzu biliyorduk, ama, Türklerin hangi boyundan olduğumuzu bilmiyorduk. Kürtler, acaba, Türklerin hangi boyundandı? Bunu merak ediyorduk. Bunun için kitaplar okumamız gerekiyordu. Kitapçılardan kitapla arıyor, kitaplar soruyorduk.”<sup>1715</sup>

Son dönem Osmanlı’da bilinen bir Kürt aydın ve siyasetçi olan Mehmet Şükrü Sekban’ın 1933’te Paris’te yazdığı “Kürt Sorunu” kitabında, Doktor Friç’e atıfla hakikat, olduğu gibi tekrarlanıyordu: “İlmî olan bu olayların ışığı altında, Kürtler Arî ırkı değildir; Sâmi de değildir. Bazı Alman bilginlerinin iddialarına göre Kürtler TURANİ’dir.” Sekban Kürtleri “medeniyet sahasında çok geri kalmış bir kavim” olarak görüyor ve Kürtçenin de yeterli bir dil olmadığını savunuyordu.<sup>1716</sup> Bilhassa Kürt olduğunu söyleyen<sup>1717</sup> ve 1960’ta devlet imkanlarıyla üniversite mensuplarına, öğrencilere, gazetecilere, okul kütüphanelerine, kışlalara ücretsiz ve yaygın olarak dağıtılan<sup>1718</sup> M. Şerif Fırat’ın 1945’te yayınlanan “Doğu İlleri ve Varto Tarihi” isimli kitabında “dağlı Türkler” denilen Kürtlerin tarihsel olarak Türk olduğu savunuluyordu.<sup>1719</sup> M. Şerif Fırat’ın kitabının 1960’larda tekrar gündeme gelmesinin nedeni, “Kürtçülük” faaliyetleriydi. Kitap, devlet güvenliği sorunu olarak görülen Kürtçülük faaliyetleri nedeniyle bizzat Cemal Gürsel’in talimatıyla dağıtıldı: “Şark, Orta Anadolu’nun kapısıdır. Oradakiler [Doğudakiler] tamamen Türktürler. Ayartılmak suretiyle ayrı bir millet yaratılmak isteniyor.”<sup>1720</sup> Nitekim Kürtlere dair üretilen hakikatin, “Kürtçülük” faaliyetlerine rağmen aşınması kolay olmayacaktı.

1960’lı yılların başlarını düşünelim. Bu çabaların büyük bir kabul gördüğünü de ifade etmek gerekir. Kürtlerin Türk olduğunun ispat edilmesi, Kürtçe diye bilinen bir bağımsız dilin olmadığını, onun, Türkçe’nin bir şivesi olduğunun ispat edilmesi en büyük devrimcilik ve ilerencilik olarak değerlendiriliyordu. Kürt ulusalcılığının ifade edilmesi, “ben Kürdüm”, “Kürtçe bağımsız bir dildir” vs. denilmesi gericilik olarak kabul ediliyordu. Çünkü bu olayların gerisinde, ağaların, şeyhlerin, aşiret reislerinin olduğu düşünülüyordu. Bu bakımdan Kürtlerin Türk olduklarının kanıtlanması önemli bir yurtseverlik göreviydi. (...) 1960, 1961, 1962, 1963 yıllarında bu kavrayış sürüp gitti. 1960’lı yılların sonlarına doğru, Kürtleri Türk sayan, Kürtçe’yi Türkçe’nin bir şivesi sayan bu anlayış eleştirilmeye başlandı.

---

<sup>1715</sup> Beşikçi, İsmail, “Bahoz/Fırtına Üzerine”, (23/11/2008), <http://www.ufkumuzhaber.com/bahozfirtina-uzerine-1462yy.htm>.

<sup>1716</sup> Sekban, Mehmet Şükrü, *Kürt Meselesi*, Kon Yay., Ankara, 1979, s. 19, 35.

<sup>1717</sup> Beşikçi, İsmail, *Bilincin Yükselişi*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 1993, s. 303.

<sup>1718</sup> Beşikçi, İsmail, *Devletler Arası Sömürge Kürdistan*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 1991, s. 123.

<sup>1719</sup> Fırat, M. Şerif, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, 2. Basım, Ankara, 1961.

<sup>1720</sup> 27 Mayıs Bakanlar Kurulu Tutanakları: I. Cilt (2 Haziran 1960-6 Ocak 1961), s. 158.

Kürtler arasında, daha sonra da Türk devrimcileri arasında yapılan eleştiriler giderek yoğunluk kazandı.<sup>1721</sup>

Kürtlere dair hakikat 1960'larda bölgesel geri kalmışlık söylemiyle eklemlendi. Sağdan sola politikacılar 1960'lardan başlayarak, retrospektif olarak Kürt sorunu denilen sosyopolitik meseleyi "doğu"nun az gelişmişliğinin bir sonucu olarak gördükleri için birleştirici önlemler önerdiler. Fakat bu önlemler hiçbir zaman bütünsel olarak planlanmadığı gibi planlanan kadarı da tam olarak uygulanmadı. Öyle ki iktisadi bakış/endişe 1960'ların Kürt aktivistlerinin de en büyük şikâyet konularından biriydi.<sup>1722</sup>

Özellikle 1950'lerin sonlarına doğru, İstanbul ve Ankara'da üniversite okuyan Kürt öğrenciler konaklama yerleri için daha güvenli bulduklarından Kürtlerin sahip olduğu yurtları tercih etti. Bu dönemin "politik" motivasyonunu Kürtlük değil daha çok "hemşericilik" gibi lokal kimlikler belirledi. Hemşericilik, bir süre sonra, Kürtlükten daha dar ama 1960'ların politik konjonktüründe verili olan ekonomik geri kalmışlığa vurgu yapmasından dolayı kısmen daha geniş de olan "Doğulu"ya döndü.<sup>1723</sup> 1950'lerin sonundan 1960'lara kadar Kürtler tarafından çıkarılan gazete ve dergilerde, mahcup da olsa, Doğu sorunu "mahalli dil", "Doğu'ya has kültür" gibi kavramlarla tanımlandı ve çözüm de ana akım sosyalist hareketin büyük etkisi altında kalan yaklaşımlarla belirlendi. Zamanla Kürt solcuları, bölgesel geri kalmışlık/bırakılmışlık ötesine de geçerek, Doğu sorunu içerisinde kimlik ve etnisite sorunlarının da olduğunu daha çok vurguladı.<sup>1724</sup>

Beşikçi 1965-66 arasında göçebe Alikan aşiretiyle toplamda yedi ay beraber kaldığı alan araştırmasını temel alan ve 1967'de savunduğu doktora tezinin başında, araştırmanın sınırlılıklarından ilkinin "Araştırmada Etnik Bir Sorun Ele Alınmamıştır" başlığının altında ortaya koyma ihtiyacı hissediyordu. Beşikçi, kitaplaşan tezi için 1992'de yazdığı önsözde, bu bölümdeki yaklaşımını hatırlatıp, "bugün bu doktora tezindeki düşüncelere hiç katılmadığımı vurgulama gereğini duyuyorum"<sup>1725</sup> diyordu. Halbuki Mülkiye'deki hocalarını, genel olarak

---

<sup>1721</sup> Beşikçi, İsmail, *Devletler Arası Sömürge Kürdistan*, s. 123.

<sup>1722</sup> Bozarıslan, Hamit, "Kurds and the Turkish State", *The Cambridge History of Turkey, Volume 4: Turkey in the Modern World*, Ed. Reşat Kasaba, Cambridge University Press, New York, 2008, s. 335.

<sup>1723</sup> Alış, Ahmet, *The Process of the Politicization of the Kurdish Identity in Turkey: the Kurds and the Turkish Labor Party (1961-1971)*, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009, s. 72.

<sup>1724</sup> Alış, Ahmet, "Kürt Etnobölgesel Hareketinin Doğuşu, Kitleleşme Sürece ve Türkiye İşçi Partisi: 1959- 1974", *Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Hak Arayışı, Katılım*, Der. Büşra Ersanlı vd., İletişim Yay., İstanbul, 2012, s. 65-71.

<sup>1725</sup> Beşikçi, İsmail, *Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar: Göçebe Alikan Aşireti*, İsmail Beşikçi Vakfı Yay., İstanbul, 2014, s. 23-24.

çalışmak istediği Doğu'nun sorunları üzerine bir konuya, nihayetinde de Alikan aşiretinin toplumsal yapısını tartışacak doktora tezine onay vermeleri için bir hayli uğraşması gerekti. Beşikçi'nin Kürtçeyle ve Kürtlerle ilgili sorduğu sorulara ve çalışma konusunu her açtığında hocalarından aldığı cevap benzerdi: "Kürtçe diye bir şey yok, Kürt diye bir şey yok; bunlarla uğraşma, başka konular üzerinde çalış."<sup>1726</sup> Beşikçi 1967'de bitirdiği doktora tezinin ilgili bölümünde, Doktor Friç'in başlattığı tartışmaları yeniden yorumlayan Fahrettin Kırzioğlu ve Mehmet Eröz'ün çalışmalarına atıf yapıyordu.

Bu incelemede Kürt-Türk gibi etnik köklü olan birtakım siyasal ve ideolojik tartışmalara hiçbir zaman yer verilmemiş, bu ayrılıklara değinilmemiştir. Zaten Kürtlerin aslının Türk olduğunu, tarihin derinliklerine inildiği zaman Kürt diye bir kavmin mevcut olmadığını, Kürtlerin şu veya bu şekilde Türklere ayrılarak çeşitli etkiler altında farklı bir kültür ortamı geliştirdiklerini ileri süren teoriler ve bu teorilerin esaslı surette ispatı, bu incelemenin hareket noktasında herhangi bir değişiklik meydana getirmeyecektir. Konu yalnız sosyal yapı, sosyal organizasyon ve sosyal değişme çerçevesi içinde ele alınacak, ancak konunun gerektirdiği ölçüde grubun tarihi, dili, uzak ilişkiler alanı vs. üzerinde durulacak, yani toprak, insan ve iş gücü ilişkileri çözümlenecektir. O halde bu incelemenin Kürt meselesi, Kürtlerin tarihi, Kürtçe, 'Türkmenlerin Kürtleşmesi' olayı gibi konularla uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktur. Kürt aşireti deyimi sırf araştırmancının yerini ve araştırmaya konu olan insanları daha kolay belirtmek amacı ile kullanılmıştır.<sup>1727</sup>

1967'de böyle düşünen Beşikçi, 12 Mart 1971 yargılamaları sırasında, birlikte tutuklu bulunduğu Kürt aydınlarını "radikalleştiren" kişi olarak görülür.<sup>1728</sup> "68'liler kuşağından gelen ve Ocak Komünü olarak da bilinen kesim, İsmail Beşikçi'nin de yardımıyla hazırladıkları DDKO (Devrimci Doğu Kültür Ocakları) savunmasında 'Sen Faşist Savcı İyi Dinle! Dünyada Kürt Vardır' diyerek"<sup>1729</sup> savunma verdi. Bu değişimin nedeni nasıl açıklanmalıdır? 1967 yılında yazdığı ve Kürtleri Türk gören bilimsel çalışmalara referansla Kürtlerin ulusal kimliklerini tartışma dışında bırakan Beşikçi'den, Kürtlerin ulusal kimliklerini mahkemede, ceza alacağını bilmesine rağmen, savunan Beşikçi arasındaki paralelliği "bilimsel", dolayısıyla doğru ve kendisinin hakikati olduğuna inandığı bilgiye inançta bulmak mümkündür. 1918 yılında Doktor Friç'in yazdığı kitaptan itibaren çerçevesi bilimsel olarak çizilen, Cumhuriyet'in kurulmasından sonra devletin kurumsal mimarisine de savunulan bilimsel bilginin oluşturduğu rasyonaliteye ve hakikat

<sup>1726</sup> Ünlü, Barış, "İsmail Beşikçi Fenomeni: Bir Parrhesiastes'in Oluşumu", *İsmail Beşikçi*, Der. Barış Ünlü - Ozan Değer, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2011, s. 16.

<sup>1727</sup> Beşikçi, İsmail, *Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar: Göçebe Alikan Aşireti*, s. 38.

<sup>1728</sup> Ünlü, Barış, "İsmail Beşikçi Fenomeni: Bir Parrhesiastes'in Oluşumu", s. 26; Alış, Ahmet, *The Process of the Politicization of the Kurdish Identity in Turkey: the Kurds and the Turkish Labor Party (1961-1971)*, s. 143

<sup>1729</sup> Alış, Ahmet, "Kürt Etnobölgesel Hareketinin Doğuşu, Kitleleşme Süreci ve Türkiye İşçi Partisi: 1959- 1974", s. 82.



rejimine Beşikçi de eklenmişti. Tıpkı dönem içerisindeki politik Kürt aydınları gibi, tüm aktörler, dönemin hakikat rejimine, kendi özne konumlarıyla da belirlenen bir ilişki boyunca, dahil oldu. Unutulmamalıdır ki Beşikçi'nin, yazdığı için büyük hapis cezaları aldığı kitaplarının önemli bir kısmı "Bilim Yöntemi" dizisi ve adıyla basıldı. Beşikçi, kendi kavramsallaştırması olan "bilim" ile "resmî ideoloji"yi karşı karşıya koyar. Halbuki resmî ideolojiyi oluşturan bilgi ve bu bilginin beslendiği en önemli ve "meşru/kabul edilir" kaynak ise bilim vasfı atfedilen disiplinlerdir. Dolayısıyla bilim ile resmî ideoloji arasında bir karşıtlıktan ziyade bir koşul ilişkisi var. Yani bilgi, bu durumda bilimsel bilgi, resmî ideolojinin koşuludur.

Mehdi Zana,<sup>1730</sup> Mehmet Aras<sup>1731</sup> ve Recep Maraşlı<sup>1732</sup> gibi önemli birer Kürt aktivist olacak kişilerin anılarında, Kürtlerin bir millet olduğunu, kendilerine ait bir dil ve tarihe sahip olduğunu söyleyecek güvenilir bir bilimsel metin ve bilgi aradıklarını görüyoruz. Kürt olarak etraflarında yaşananları görüyor ama politik olarak Kürt kimliği üzerine düşünmeleri, Kürtlüğün milli bir kimlik kategorisi olduğunu anlamaları için bilgi, zaman ve çaba gerekiyordu. O dönemde olanları görme ve söyleme imkânları, Kürtlere dair tarihsel olarak belirlenmiş hakikat ve bilginin sınırlarına takılıyordu. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürtlere dair geliştirilen bilgi ve hakikatin dolaşıma sokulması, bunun hakikat sözceleri üretmesi, Kürtlerin kendi ve karşısındakiyle ilişkisini belirledi. İnşa edilen bu hakikat rejiminde, Kürtlerin bir hareket örgütlemeleri ve toplumsal uzamda bir milli kimlik kurmaları zor oldu.

Doktor Friç'in kitabından başlayarak Kürtlere dair bir bilimsel söylemin dolaşıma sokulması ve yaygınlık kazanmasının çeşitli işlevleri oldu. İlk olarak, böylesi bir bilgi içerisinde Kürtlerin milli bir hareketi örgütlemeleri ve toplumsal alanda milli bir kimlik inşa etmeleri daha da zorlaştı. Kürtler sadece bir kimlik inşa etmek için uğraşmayacaklardı, bundan önce ve buna paralel olarak inşa edilmiş bir kimlik/algı (Kürtler Türk'tür, millet değildir, gayrimedenidir vb.) ile mücadele etmek zorunda kalacaklardı. İkinci işlevi ise Kürt olmayan diğer gruplarda, özellikle de Türklerin algısında çalışacaktı. Kürtlerin sosyopolitik her türlü devinimi gericilik, bilim dışı, akıl-olmayan, hastalık, zararlı ot, irtica, feodal kalkışma vb. görülecekti.

---

<sup>1730</sup> Zana, Mehdi, *Bekle Diyarbakır*, Doz Yay., İstanbul, 1991, s. 22-23, 29. Zana'nın bu metnine dikkatimi çeken, Bozarlan, Hamit, "Kurds and the Turkish State", s. 339.

<sup>1731</sup> Aras, Mehmet, "1960'lar ve İsmail Beşikçi", *İsmail Beşikçi*, Der. Barış Ünlü - Ozan Değer, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2011, s. 284.

<sup>1732</sup> Maraşlı, Recep, "İsmail Beşikçi ve Kürt hareketi", *İsmail Beşikçi*, Der. Barış Ünlü - Ozan Değer, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2011, s. 222.

“Kürtler Turani bir kavimdir”, “Kürtçe bir dil değildir” söyleminin oluşturduğu hakikat 1970'lere gelindiğinde hayli yıpranmıştı ama “Kürtler medeni değildir” söylemi farklı biçimlerde devam etti. Söz gelimi Kürt meselesine dair söylemin semantiğinin aşiret parantezine hapsedilmesi, Kürt toplumunu feodal bir yapıdan ibaret gören düşünce ve bakış daha kalıcıydı. Veyahut Doktor Friç'in kitabından başlayarak vahşi/gayrimedeni ve bilhassa Kürt isyanları döneminde dolaşıma giren hayvan söylemi, “kuyruklu Kürt” gibi mitleri üretti. Mitik bilgi, gündelik en küçük deneyimle yanlışlanabilir olsa da bu söylemin uzun yıllar dolaşımda kalmasının nedeni, Kürtlerin bilimsel olarak gayrimedeni ve hayvan/insandışı bir kategoriye hapsedilmesiydi. Mitik söylemlerin yanlışlanma imkânları, bir hakikat inşa edip dayatılmasını engellese de mitik söylemin yaygınlık ve sürdürülebilirliğini belirleyen, farklı bilgi biçimlerinin kendiliğinden bir çıktısı olmalarıdır. Mitik bilginin aksine bilimsel bilgi, örneğin Kürtlerin dağ Türkü olduğu önermesini kapsayan bilgi, bir hakikat rejimi inşa etti. Bu bilgi hem Türklerin hem de Kürtlerin hakikati olduğundan, gündelik deneyimle katedilmesi ve bu söyleme karşı konulması da mitik olana göre hayli zordu. Mitik söylem, bir hakaret gibi nesnesini incitebilir ama Kürtlerin Türk olduğunu söyleyen bilgi, incitme kapasitesine rağmen bir tür hakikat ve öznellik biçimleri inşa edebildi.<sup>1733</sup> Nitekim Osmanlı'dan itibaren Kürtlüğe atfedilen özelliklerin gayrimedeni, akıl-olmayan, zararlı ot, hastalık gibi içeriklere sahip olması, oluşturulan “Kürtler dağ Türküdür” hakikatini güçlendirdi. Bu tez, söz konusu hakikatin tarihsel olarak nasıl inşa edildiğini, hakikatin nüfus ve iktidar süreçleriyle ilişkisini göstermeye çalıştı.

---

<sup>1733</sup> Söylemin nesnesi, söylem oluşturduğu etkiden bütünüyle kaçamaz. Hatta incitici söylem daha kalıcı olabilir. Söylem, bir tür “çağırma” vasfı taşır. Althusser, iktidarın “Hey, sen oradaki!” gibi bireylerin *tanıdığı*, haliyle apaçık “bir çağırılma durumunda” özneleştiğini ve çağırma ediminin bireyleri iskalamadığını söyler (Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Yusuf Alp - Mahmut Özışık, İletişim Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2002, s. 62-63). Butler ise söylemin öznesinin “belli bir *yanlış tanıma* riski”ni hatırlatıp esas olarak “incitici bir adla çağrılarak toplumsal varlığa geçirim ve kendi varoluşuma kaçınılmaz bir bağlılığım bulunduğu için, belli bir narsisizm varoluş bahşeden her türlü kavramı ele geçirdiği için, beni inciten kavramları kucaklarım, çünkü onlar beni toplumsal olarak kurarlar” der. Bilhassa incitici çağırmanın hayli etkili olduğunu ekler: “bu incitici kavramı ele geçirerek –bu kavram tarafından ele geçirilerek- ona direnip karşı durabilirim; bu da beni oluşturan iktidarı, benim karşı durduğum iktidar olarak yeniden biçimlendirir.” (Butler, Judith, *İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, Çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 93, 101). Sara Ahmed ise acı veya incitici olanın sosyal ilişkiyle görünür olduğunu, zamanla yaraya/incitici çağırmaya maruz kalan “madun özneler[in] yaraya bel bağlamaya” başladığını, “öyle ki yara varlığın kendisini temsil etmeye” vardığını söyler (Ahmed, Sara, *Duyguların Kültürel Politikası*, Çev., Sultan Komut, Sel Yay., İstanbul, 2015, s. 47).

## KAYNAKLAR

“Mukaddime”, *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917*, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 2-3.

*27 Mayıs Bakanlar Kurulu Tutanakları: I. Cilt (2 Haziran 1960-6 Ocak 1961)*, Haz. Cemil Koçak, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2010.

Abdulla, Nejat, *İmparatorluk Sınır ve Aşiret: Kürdistan ve 1843-1932 Türk-Fars Sınır Çatışması*, Çev. Mustafa Aslan, Avesta Yay., İstanbul, 2009.

Abou-El-Haj, Rifa'at Ali, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, Çev. Oktay Özel - Canay Şahin, İmge Kitabevi, Ankara, 2000.

Adak, Ufuk, “Central Prisons (*Hapishane-i Umumi*) in Istanbul and Izmir in the Late Ottoman Empire: In-Between Ideal and Reality”, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, Vo: 4, No: 1, 2017, s. 73-94.

Agamben, Giorgio, *Dünyevileştirmeler*, Çev. Betül Parlak, Monokl Yay., İstanbul, 2011.

Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2013.

Agamben, Giorgio, *The Signature of All Things: On Method*, Çev. Luca D’Isanto – Kevin Attell, Zone Books, New York, 2009.

Agamben, Giorgio, *What is an Apparatus?*, Çev. David Kishik - Stefan Pedatella, Stanford University Press, California, 2009.

Ahmad, Feroz, *İttihat ve Terakki 1908-1914*, Çev. Nuran Yavuz, Kaynak Yay., 5. Baskı, İstanbul, 1999.

Ahmad, Feroz, *Jön Türkler ve Osmanlı’da Milletler: Ermeniler, Rumlar, Arnavutlar, Yahudiler ve Araplar*, Çev. Ayşen Gür, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2017.

Ahmed Cemil [Ahmet Cemil Asena], “Osmalı Amerikası ve Saadet-i Müstakbele-i Aşayir”, *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarlan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 46-49.

Ahmed Emin, “İçtimâiyatta İhsâ’i Usûl”, *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917*, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 9-14.

Ahmed Mithat Efendi, *Çingene*, Haz. Ömer Aslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2020.

Ahmed Mithat Efendi, *Esrâr-ı Cinâyât*, Haz. Mehmet Kanar, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020.

Ahmet Midhat Efendi, *Felâatun Bey ile Râkım Efendi*, Haz. Gökhan Tunç – Ebru Özgün, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir, 2017.

Ahmed Mithat Efendi, *Henüz 17 Yaşında*, Haz. Demet Sustam, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020.

Ahmed Mithat Efendi, *Müşahadat*, Haz. Mehmet Kanar, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2022.

Ahmed Mithat Efendi, *Şeytankaya Tılsımı*, Haz. İsmail Kayapınar, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2019.

Ahmet Mithat Efendi, *Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi*, Haz. Ummahan Nerkiz, Dergâh Yay., İstanbul, 2017.

Ahmed Şuayb - Mehmed Cavid - Rıza Tevfik, "Mukaddime ve Program", *Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâîiye Mecmuası*, 1. Cilt, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 5-11.

Ahmed Şuayb, "Avamil-i İctimaiye 1: Irk Nazariyesi", *Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâîiye Mecmuası*, 2. Cilt, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 29-52.

Ahmed Şuayb, "Avamil-i İctimaiye 2: Tesirat-ı Muhitiye", *Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâîiye Mecmuası*, 2. Cilt, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 93-101.

Ahmed Şuayb, "Devlet ve Cemiyet", *Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâîiye Mecmuası*, 1. Cilt, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 41-52.

Ahmed Vehbi, "Hürriyet-i Akvam Hakkında Bir Fikr-i Felsefî", *Jîn: Kovara Kurdi-Tirkî 1918-1919*, Cilt 3, Yay. Haz. M. Emin Bozarlan, Deng Yayınevi, Uppsala, 1986, s. 14-15.

Ahmed, Sara, *Duyguların Kültürel Politikası*, Çev., Sultan Komut, Sel Yay., İstanbul, 2015.

Akbulut, Ayhan, "IV. Umumi Müfettişliğin Kurulması ve Dersim İsyanlarına Giden Süreç", *Anasay*, Sayı: 12, 2020, s. 39-58.

Akça, İsmet - Balta, Evren, "Giriş: Ordu, Devlet, Güvenlik Siyaseti Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti*, Der. Evren Balta Paker, İsmet Akça, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s. 1-32.

Akçam, Taner, *Ermeni Meselesi Hallolunmuştur: Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, İletişim Yay., İstanbul, 2008.

Akçam, Taner, *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu: İttihat ve Terakki'den Kurtuluş Savaşı'na*, İmge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara, 2002.

Akçam, Taner, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1993.

Akçura, Yusuf, *Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*, Türk Kültür Yay., İstanbul, 1978.

Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyâset*, Haz. Yakup Öztürk, Kapı Yay., İstanbul, 2020, s. 21-43.

Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1976.

Akın, Yiğit, *Gürbüz ve Yavuz Evlatlar: Erken Cumhuriyet'te Beden Terbiyesi ve Spor*, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2018.

Akpınar, Alişan vd., "Bir II. Meşrutiyet Gazetesi Olarak 'Şark ve Kürdistan'", *Müteferrika*, Sayı 35, 2009/2, s. 3-47.

Akpınar, Alişan vd., "II. Abdülhamid Dönemi Raporlarında 'Dersim Sorunu' ve Zihinsel Devamlılık", *Herkesin Bildiği Sır: Dersim Tarih, Toplum, Ekonomi, Dil ve Kültür*, Der. Şükrü Aslan, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2010, s. 311-334.

Akpınar, Alişan, "Bir Sahtekarlık Hikayesi ya da Kürtlerin Asimile Edilmelerine İlk Adım", <http://kurd-tarihi.blogspot.com/2009/10/bir-sahtekarlık-hikayesi-ya-da-kurtlerin.html>, (4/10/2009, Erişim Tarihi: 9/11/2019).

Akpınar, Alişan, "İki Kitap-İki Dönem", *Toplum ve Kuram*, Sayı 1, 2009, s. 273-279.

Akpınar, Alişan, *Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi*, Göçebe Yay., İstanbul, 1997.

Aksan, Virginia H., "18. Yüzyıl Sonlarında Osmanlı'da Zorunlu Askerlik Stratejileri", *Devletin Silahlanması: Ortadoğu'da ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik (1775-1925)*, Der. Erik Jan Zürcher, Çev. M. Tanju Akad, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2003, s. 23-44.

Aktar, Ayhan, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, Aras Yay., İstanbul, 2021.

Akyıldız, Ali, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2012.

Alış, Ahmet, "Kürt Etnobölgesel Hareketinin Doğuşu, Kitleleşme Sürece ve Türkiye İşçi Partisi: 1959- 1974", *Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Hak Arayışı, Katılım*, Der. Büşra Ersanlı vd., İletişim Yay., İstanbul, 2012, 57-90.

Alış, Ahmet, *The Process of the Politicization of the Kurdish Identity in Turkey: the Kurds and the Turkish Labor Party (1961-1971)*, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009.

Alkan, Ahmet Turan, "Memleketin Taşra Hali", *Taşraya Bakmak*, Der. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 67-76.

Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Yusuf Alp - Mahmut Özışık, İletişim Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2002.

Altuğ, Fatih, "19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yaban(cı)lık ve Din", *Tanzimat ve Edebiyat: Osmanlı İstanbulu'nda Modern Edebi Kültür*, Haz. Mehmet Fatih Uslu, Fatih Altuğ, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2014, s. 65-114.

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1995.

Anter, Musa, *Hatıralarım*, Avesta Yay., İstanbul, 2000.

Aras, Mehmet, "1960'lar ve İsmail Beşikçi", *İsmail Beşikçi*, Der. Barış Ünlü- Ozan Değer, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2011, s. 284-288.

Aras, Ramazan, "The Politics of the State and the Kurds as the Subject of the Research: An Analysis of the Development of Kurdish Studies in Turkey", *Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien*, Sayı 2, 2014, s. 97-139.

Arpacı, Murat, "Hastalık, Ulus ve Felaket: Türkiye'de Frengiyle Mücadele (1920-1950)", *Toplum ve Bilim*, Sayı 130, 2014, s. 59-86.

Arpacı, Murat, "Sağlam Nesiller ya da Dejenerasyon Türkiye de Alkol Karşıtı Düşünce ve Hareket (1910-1950)", *Toplum ve Bilim*, Sayı 134, 2015, s. 30-54.

Arpacı, Murat, *Modernleşen Türkiye'de Beden ve Nüfus Politikaları: Hıfzıssıhha, Terbiye, Öjeni*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2015.

Artvinli, Fatih, "Osmanlı Devleti'nde Deliliğin Tıbbileştirilmesi ve 1876 Bimarhaneler Nizamnamesi", *Engellilik Tarihi Yazıları/Essays Disability History*, Ed. A. Resa Aydın vd., İstanbul Üniversitesi Yay., 2020, s. 151-172.

Artvinli, Fatih, *Delilik, Siyaset ve Toplum: Toptaşı Bimarhanesi (1873-1927)*, Boğaziçi Üniversitesi Yay. İstanbul, 2013.

Ataş, Mesut, *II. Meşrutiyet'in Güneydoğu Anadolu'daki Yansımaları (1908-1914)*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2014.

Atmaca, Metin, "Resistance to centralisation in the Ottoman periphery: the Kurdish Baban and Bohtan emirates", *Middle Eastern Studies*, 55:4, 2019, s. 519-539.

Aydın, Delal, *Mobilizing the Kurds in Turkey: Newroz as a Myth*, Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2005.

Aydın, Suavi, "Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: İrkçi Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 2, Kemalizm*, Ed. Ahmet İnsel, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2002, s. 344-369.

Aydın, Suavi, "Önsöz: "Kürdler" ve Hâbil Adem", Doktor Friç, *Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat*, Çev. Tuba Akekmekçi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2014, VII-XXII.

Aymes, Marc, *A Provincial History of the Ottoman Empire: Cyprus and the Eastern Mediterranean in the Nineteenth Century*, Çev. Adrian Morfee, Routledge, London ve New York, 2014.

Aytürk, İlker, "H. F. Kvergić and the Sun-Language Theory", *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol 159, No 1, 2009, s. 23-44.

Baban İsmail Hakkı, "Kürdler Neye Muhtac", *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarlan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 141-143.

Bailey, Frank Edgar, "Palmerston ve Osmanlı Reformu 1834-1839", *Tanzimat: Değişim Döneminde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İnalçık–Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 199-239.

Balandier, Georges, *Siyasal Antropoloji*, Çev. Devrim Çetinkasap, İş Bankası Yay., İstanbul, 2010.

Balibar, Étienne, "İrkçilik ve Milliyetçilik", Étienne Balibar - Immanuel Wallerstein, *İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, Çev. Nazlı Ökten, Metis Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1995, s. 50-87.

Baran, Taha, *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*, İletişim Yay., İstanbul, 2014.

Barkey, Karen, *Eşkiyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, Çev. Zeynep Altok, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2011.

Batur, Ahsen, *Kürdoloji Yalanları*, Selenge Yay., İstanbul, 2011.

Bauman, Zygmunt, *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.

Bauman, Zygmunt, *Modernite ve Holocaust*, Çev. Suha Sertabiboğlu, Sarmal Yay., İstanbul, 2007.

Bauman, Zygmunt, *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, Çev. F. Doruk Ergun, Say Yay., İstanbul, 2013.

Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003.

Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2011.

Bauman, Zygmunt, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000.

Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 7. Baskı, İstanbul, 2010.

Bayar, Celal, *Şark Raporu*, Kaynak Yay., İstanbul, 2006.

Baykara, Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2007.

Bedî Nuri, "Himet-i İctimaiye 1: Tarih-i Hudûs ve Neşêti", *Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâîiye Mecmuası*, 2. Cilt, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 53-60.

Berger, Haim, "Tanzimat'a Yeni Bir Bakış: Kudüs Vilâyeti", *Tanzimat: Değişim Döneminde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İnalçık–Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 153-168.

Berkes, Niyazi, "Sociology in Turkey", *American Journal of Sociology*, Vol. 42, No. 2, 1936, s. 238–46.

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Hurst & Company Yay., 2. Baskı, Londra, 1998.

Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yay., İstanbul, 1975.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yay., 23. Baskı, İstanbul, 2016.

Beşikçi, İsmail, "Alman Şarkiyatçı Dr. Friç", *Kürt Tarihi*, Sayı 19, 2015, s. 50-55.

Beşikçi, İsmail, "Bahoz/Fırtına Üzerine", (23/11/2008), <http://www.ufkumuzhaber.com/bahozfirtina-uzerine-1462yy.htm>.

Beşikçi, İsmail, *Bilincin Yükselişi*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 1993.

Beşikçi, İsmail, *Devletler Arası Sömürge Kürdistan*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 1991.

Beşikçi, İsmail, *Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar: Göçebe Alikan Aşireti*, İsmail Beşikçi Vakfı Yay., İstanbul, 2014.

Beşikçi, İsmail, *Kürtlerin "Mecburi İskân"ı*, Komal Yay., İstanbul, 1977.

Beşikçi, İsmail, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi: Bilim Yöntemi ve Türkiye'deki Uygulama 4*, Yurt Kitap-Yayın, 2. Baskı, Ankara, 1992.

Beşikçi, İsmail, *Türk Tarih Tezi Güneş - Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*, Dengê Komal Yay., 2. Baskı, Stockholm, 1986.

Beşikçi, Mehmet, "Topyekûn Savaş Çağında Askerî İşgücünü Seferber Etmek: Birinci Dünya Savaşı Öncesinde ve Esnasında Osmanlı İmparatorluğunda Zorunlu Askerlik Hizmeti," *Askerlik "İşi": Askeri İşgücünün Karşılaştırmalı Tarihi (1500-2000)*, Dr. Erik Jan Zürcher, Çev. Dilek Şendil, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 523-556.

Beydilli, Kemal, "Nizâm-ı Cedîd", *TDV İslam Ansiklopedisi*.

Beysanoğlu, Şevket, "Eser Hakkında Birkaç Söz", Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 1992, s. 5-8.



Bir Kürd, "Bir Mektub", *Jîn: Kovara Kurdi-Tirkî 1918-1919, Cilt 3*, Yay. Haz. M. Emin Bozarıslan, Deng Yayınevi, Uppsala, 1986, s. 16.

*Birinci Türk Dil Kurultayı 1933: Tezler Müzakere Zabıtları*, Maarif Vekâleti., Ankara, 1933.

Bora, Tanıl – Onaran, Burak, "Nostalji ve Muhafazakârlık: 'Mâzi Cenneti'", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 5, Muhafazakârlık*, Ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2006, s. 234-260.

Bora, Tanıl, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2017.

Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, İletişim Yay., 10. Baskı, İstanbul, 2017.

Boyar, Ebru, "Medicine in Practice: European Influences on the Ottoman Medical Habitat", *Turkish Historical Review*, 9/3 (2018), s. 213-241.

Bozarıslan, Hamit, "Kurds and the Turkish State", *The Cambridge History of Turkey, Volume 4: Turkey in the Modern World*, Ed. Reşat Kasaba, Cambridge University Press, New York, 2008, s. 333-356.

Bozarıslan, Hamit, "Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 4, Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2008, s. 841-870.

Bozarıslan, Hamit, "M. Ziya Gökalp", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 314-319.

Bozarıslan, Hamit, "Türkiye'de (1919-1980) Yazılı Kürt Tarih Söylemi Üzerine Bazı Hususlar", *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*, Der. Abbas Vali, Çev. Fahriye Adsay vd., Avesta Yay., İstanbul, 2005, s. 35-62.

Bozarıslan, Hamit, *Lüks ve Şiddet: İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*, Çev. Melike Işık Durmaz, İletişim Yay., İstanbul, 2016.

Bozarıslan, Hamit, *Türkiye Tarihi: İmparatorluktan Günümüze*, Çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul, 2015.

Bozkurt, Serhat, "İttihatçıların İskân ve Temsil Rehberi: Beynelmilel Usûl-ı Temsîl İskân-ı Muhâcirîn Kitabı", *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 12, 2015, s. 188-199.

Bozkurt, Serhat, "Kürdler: Târîhî ve İctimâî Tedkikat", *Kürt Tarihi*, Sayı 19, 2015, s. 38-49.

Bozkurt, Serhat, "The Kurds and Settlement Policies from the Late Ottoman Empire to Early Republican Turkey: Continuities and Discontinuities (1916–34)", *Iranian Studies*, 47(5), 2014, s. 823-837.

Bozkurt, Serhat, *Bir Toplumsal Mühendislik Kurumu Olarak "Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyyet-i Umûmiyyesi"*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2013.

Brown, Wendy, *Tarihten Çıkan Siyaset*, Çev. Emine Ayhan, Metis Yay., İstanbul, 2010.

Bruinessen, Martin Van, "Türkoloji Varsa Kürdoloji de Vardır; Kürdoloji, Kürtlerle İlgili Bütün Bilimleri Kapsar", *Kürdolojinin Bahçesinde: Kürdologlar ve Kürdoloji Üzerine Söyleşi ve Makaleler*, Çev. Mustafa Topal, İletişim Yay., İstanbul, 2012, s. 147-155.

Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, Çev. Banu Yalkut, İletişim Yay., 6. Baskı, İstanbul, 2010.

Bruinessen, Martin Van, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, Çev. Nevzat Kıracı vd., İletişim Yay., 6. Baskı, İstanbul, 2008.

Bruinessen, Martin Van, *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, Çev. Hakan Yurdakul, İletişim Yay., 9. Baskı, İstanbul, 2011.

Budak, Ali, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, Kitabevi Yay., 2004, İstanbul.

Budak, Ali, *Osmanlı Modernleşmesi Gazetecilik ve Edebiyat*, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2014.

Bulut, Engin Çağdaş, "Devletin Taşradaki Eli: Umumi Müfettişlikler", *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 21, 2015, s. 83-110.

Bulut, Faik, *Belgelerle Dersim Raporları*, Evrensel Basım Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2012.

Burçak, Berrak, "Modernization, Science and Engineering in the Early Nineteenth Century Ottoman Empire", *Middle Eastern Studies*, Vol. 44, No: 1, 2008, s. 69-83.

Butler, Judith, *İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, Çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.

Celil, Celilê vd., *Yeni ve Yakın Çağda Kürt Siyaset Tarihi*, Çev. M. Aras, Pêrî Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1998.

Comte, Auguste, *A General View of Positivism*, Çev. J. H. Bridges, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Copeaux, Étienne, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, Çev. Ali Berktaş, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2000.

Çadırcı, Musa, *Tanzimat Sürecinde Türkiye Askerlik*, İmge Kitabevi, Ankara, 2008.

Çağaptay, Soner, *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?*, Routledge, Routledge, London and New York, 2006.

Çağlayan, Ercan, *Cumhuriyet'in Diyarbakır'da Kimlik İnşası (1923-1950)*, İletişim Yay., İstanbul, 2014.

Çakır, Gül, *Atatürk Döneminde Çocuk, Kadın ve Aile Algısı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2019.

Çay, Abdulhalûk M., *Nevrûz Türk Ergenekon Bayramı*, Tamga Yay., 8. Baskı, Ankara 1999.

Çay, Abdulhalûk M., *Nevrûz Türk Ergenekon Bayramı*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 1. Baskı, Ankara 1985.

Çetinkaya, Y. Doğan, *1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi*, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

Çetinkaya, Y. Doğan, *Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak: Kitle Siyaseti, Toplumsal Sınıflar, Boykotlar ve Milli İktisat (1909-1914)*, Çev. Özgür Bircan, İletişim Yay., İstanbul, 2015.

Çetinsaya, Gökhan, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 54-71.

Çetinsaya, Gökhan, "Mithat Paşa", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 60-65.

Çiğdem, Ahmet, "Sunuş", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 5, Muhafazakârlık*, Ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2006, s. 13-19.

Çubukçu, Aydın, "Türkiye'de Rejim ve Pozitivizm", *Pozitivizm*, Evrensel Basım Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2012, s. 13-22.

Dadrian, Vahakn N., *Ermeni Soykırımı Tarihi: Balkanlardan Anadolu ve Kafkasya'ya Etnik Çatışma*, Çev. Ali Çakıroğlu, Belge Yay., İstanbul, 2008.

De Tapia, Aude Aylin, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamu Sağlığı Anlayışına Doğru (16.-18. yüzyıl) Tıbbî Hatalar, Şarlatanlık ve Devlet Denetimi", *Toplumsal Tarih*, Sayı 237, 2013, s. 22-27.

Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler: Osmanlılarda Devlet Düzeni*, Der. Hüseyin Ragıp Uğural, Türkiye ve Ota Doğu Âmme İdaresi Enstitüsü Yay., Ankara, 1969.

Deleuze, Gilles, *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler, 22 Ekim-17 Aralık 1985*, Çev. Ayşegül Baran, Otonom Yay., İstanbul, 2019.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Çev. Burcu Yalım - Emre Koyuncu, Norgunk Yay., İstanbul, 2013.

Demir, Gökhan Yavuz, “Türkçenin Pirus Zaferi!”, Geoffrey Lewis, *Trajik Başarı Türk Dil Reformu*, Çev. Mehmet Fatih Uslu, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007, s. xxiii-xlvi.

Demirel, Ahmet, *Tek Partinin İktidarı: Türkiye’de Seçimler ve Siyaset*, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2014.

Demirel, Ahmet, *Tek Partinin Yükselişi*, İletişim Yay., İstanbul, 2012.

Deringil, Selim, “Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşayanlar”: Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması”, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2017, s. 165-217.

Deringil, Selim, “II. Abdülhamid Osmanlı İmparatorluğu’nda Simgesel ve Törenselleşen Doku: ‘Görünmeden Görmek’”, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2017, s. 53-91.

Deringil, Selim, “Namık Kemal’den Mustafa Kemal’e Kemalist Milliyetçiliğin Osmanlı Kökenleri”, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2017, s. 263-296.

Deringil, Selim, “Osmanlı İmparatorluğu’nda ‘Geleneğin İcadı’, ‘Muhayyel Cemaat’ (‘Tasarlanmış Topluluk’) ve Pan-İslâmizm”, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2017, s. 19-51.

Deringil, Selim, “Osmanlı’dan Türk’e: Türkiye’de Kimlik ve Sosyal Mühendislik”, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2017, s. 93-110.

Deringil, Selim, “Önsöz”, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2017, s. 11-18.

Deringil, Selim, *19. Yüzyıl Osmanlı Devleti’nde İhtida ve İrtidat*, Çev. Ayşen Anadol – Taciser Ulaş Belge, İletişim Yay., İstanbul, 2017.

Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Çev. Gül Çağalı Güven, Yapı Kredi Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2002.

*Dersim: Jandarma Genel Komutanlığı’nın Raporu*, Kaynak Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1998.

Descartes, René, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı Yay., İstanbul, 2013.

Descartes, René, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı Yay., İstanbul, 2013.

*Devrimci Doğu Kültür Ocakları Dava Dosyası 1*, Komal Basın Yayın Dağıtım, Ankara, 1975.

Doğan, İsmail, “Münif Mehmed Paşa”, *TDV İslam Ansiklopedisi*.

Doğan, Nuri, *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, Bağlam Yay., İstanbul, 1994.

Doktor Friç, *Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat*, Çev. Tuba Akekmekçi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2014.

Dr. Fraylıç – Mühendis Ravlig, *Türkmen Aşiretleri*, Haz. Ali Cin vd., IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Dr. Fritz, *Kürtlerin Tarihi*, Yay. Haz. Hüseyin Kıvanç, Çev. Sinan Şanlıer, Hasat Yay., 1. Baskı, İstanbul, 1992.

Dr. Rıza Tefik, “Nüfus Meselesi ve Ehemmiyet-i Siyasiye ve İçtimâiyesi”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 1. Cilt, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 29-40.

Durgun, Sezgi, *Memalik-i Şahane'den Vatan'a*, İletişim Yay., İstanbul, 2011.

Durkheim, Émile, *İntihar: Sosyolojik Bir İnceleme*, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yay., İstanbul, 2020.

Durkheim, Émile, *Sosyoloji Dersleri*, Çev. Ali Berktaş, İletişim Yay., İstanbul, 2006.

Durkheim, Émile, *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, Çev. Cemal Bali Akal, Bilim/Felsefe/Sanat Yay., İstanbul, 1985.

Dündar, Fuat, “İttihat ve Terakki'nin Etnisite Araştırmaları”, *Toplumsal Tarih*, Sayı 91, 2001, s. 43-50.

Dündar, Fuat, “Kürt Sorunu Ekseninden Bir Ziya Gökalp Biyografisi”, *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler*, Der. Yalçın Çakmak – Tuncay Şur, İletişim Yay., İstanbul, 2018, s. 143-157.

Dündar, Fuat, “Ziya Gökalp Kürdolojisi Üzerine Notlar”, *Tarih ve Toplum*, Sayı 18, 2021, s. 151-170.

Dündar, Fuat, *Hicret, Din ü Devlet: Osmanlı göç politikası (1856-1908)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.

Dündar, Fuat, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2002.

Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2008.

Eldem, Edhem, “1896'da İstanbul'daki Pogromu Abdülhamid Önlemedi Değil, Önlemek İstemedi”, *Agos*, 25 Ağustos 2017, s. 8-9; ayrıca bkz. <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/19238/1896da-istanbuldaki-pogromu-abdulhamid-onlemedi-degil-onlemek-istemedi>, (26.08.2017).

Eldem, Edhem, "26 Ağustos 1896 'Banka Vakası' ve 1896 'Ermeni Olayları'", *İmparatorluğun Çöküş Döneminde Osmanlı Ermenileri Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları [Konferansı]*, 23-25 Eylül 2005, Yay. Haz. Fahri Aral, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2011, 125-153.

Eldem, Edhem, "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Adalet, Hukuk, Eşitlik ve Siyaset", *Toplumsal Tarih*, Sayı 288, 2017, s. 24-37.

Eldem, Edhem, "The Thirty-Year-Genocide, 1894–1924: Focusing on Abdülhamid's Reign: Massacres or Genocide?", *Journal of Genocide Research*, 22:4, 2020, s. 548-552.

Elden, Stuart, "The War of Races and the Constitution of the State: Foucault's 'Il Faut Défendre La Société' And the Politics of Calculation", *Boundary 2*, 2002, 29 (1), s. 125-151.

Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci Cilt 1: Sosyo-oluşumsal ve Psiko-oluşumsal İncelemeler / Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2004.

Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci Cilt 2: Sosyo-oluşumsal ve Psiko-oluşumsal İncelemeler / Toplumun Değişimleri Bir Uygarlaşma Teorisi için Taslak*, Çev. Erol Özbek, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2004.

Ergin, Osman Nuri, *Mecelle-i Umur-ı Belediye, Cilt 2*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul, 1995.

Ergut, Ferdan, "Osmanlı'da Devlet-Toplum İlişisini Polislik ve Polislik Pratikleri Üzerinden Düşünmek", *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar*, Der. Ferdan Ergut - Ayşen Uysal, Dipnot Yay., 2. Baskı, Ankara, 2012, s. 168–194.

Ergut, Ferdan, "Policing the Poor in the Late Ottoman Empire", *Middle Eastern Studies*, Vol: 38, No: 2, 2002, s. 149-164.

Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

Ergül, Cevdet, *II. Abdülhamid'in Doğu Politikası ve Hamidiye Alayları*, Çağlayan Yay., İzmir, 1997.

Erkaya Balsoy, Gülhan, *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları*, Can Yay., İstanbul, 2015.

Ersanlı, Büşra, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İletişim Yay., İstanbul, 2003.

Fanon, Frantz, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, Çev. Cahit Koytak, Encore Yay., İstanbul, 2016.

Fanon, Frantz, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Çev. Şen Süer, İletişim Yay., İstanbul, 2021.

Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Ercan Ertürk, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2012.

Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, Çev. Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yurt Yay., 6. Baskı, İstanbul, 2010.

Febvre, Lucien, *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1995.

Fırat, M. Şerif, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, 2. Baskı, Ankara, 1961.

Findley, Carter V., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform: Babıâli, 1789-1922*, Çev. Ercan Ertürk, Alfa Yay., İstanbul, 2019.

Foucault, Michel, "Anti-Retro", *Sonsuza Giden Dil, Seçme Yazılar 6*, Yay. Haz. Ferda Keskin-Ömer Albayrak, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 287-303.

Foucault, Michel, "Arkeolojiden Hanedanlığa", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 302-314.

Foucault, Michel, "Bakış Açıkları", *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 82-84.

Foucault, Michel, "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemolojisi Çevresi'ne Cevap", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 139-178.

Foucault, Michel, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı", *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 221-247.

Foucault, Michel, "Bir Soruya Cevap", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 113-138.

Foucault, Michel, "Bir Tutkunun Arkeolojisi", *Sonsuza Giden Dil, Seçme Yazılar 6*, Yay. Haz. Ferda Keskin-Ömer Albayrak, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 366-377.

Foucault, Michel, "Bireylerin Siyasi Teknolojisi", *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 106-122.

Foucault, Michel, "Body/Power", *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Ed. Colin Gordon, Çev. Colin Gordon vd., Pantheon Books, New York, 1980, s. 55-62.

Foucault, Michel, "Büyük Kapatılma", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 103-115.

Foucault, Michel, "Deliliğin Tarihi'ne Önsöz", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 20-30.

Foucault, Michel, "Delilik Bir İktidar Sorunu", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 279-283.

Foucault, Michel, "Delilik ve Toplum", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 76-84.

Foucault, Michel, "Delilik ve Toplum", *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 210-233.

Foucault, Michel, "Delilik, Edebiyat, Toplum", *Sonsuza Giden Dil, Seçme Yazılar 6*, Yay. Haz. Ferda Keskin-Ömer Albayrak, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 260-286.

Foucault, Michel, "Derrida'ya Cevap", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 31-47.

Foucault, Michel, "Disiplinci Toplum Krizinde", *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 246-249.

Foucault, Michel, "Dünya Büyük Bir Tımarhanedir", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 129-131.

Foucault, Michel, "Entelektüelin Siyasi İşlevi", *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 46-53.

Foucault, Michel, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 193-220.

Foucault, Michel, "Felsefe ve Psikoloji", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 19-30.

Foucault, Michel, "Foucault Sartre'a Cevap Veriyor", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 104-112.

Foucault, Michel, "Foucault", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 351-356.

Foucault, Michel, "Göz Kamaştırıcı Bir Hayvan: İktidar", *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 150-166.

Foucault, Michel, "Hakikat Kaygısı", *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 83-97.



Foucault, Michel, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 163-278.

Foucault, Michel, "Hakikat ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 59-85.

Foucault, Michel, "Hakikat, İktidar ve Kendilik", *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 98-105.

Foucault, Michel, "Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi", *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 21-37.

Foucault, Michel, "İki Ders", *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 86-117.

Foucault, Michel, "İktidar Mekanizmasında Hapishaneler ve Tımarhaneler", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 144-149.

Foucault, Michel, "İktidar Üzerine Diyalog", *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 181-195.

Foucault, Michel, "İktidar ve Beden", *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 38-46.

Foucault, Michel, "İktidar ve Bilgi", *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 167-184.

Foucault, Michel, "İktidarın Gözü", *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 85-105.

Foucault, Michel, "İktidarın Halkaları", *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 140-161.

Foucault, Michel, "İnsan Öldü mü?", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 30-37.

Foucault, Michel, "Kelimeler ve Şeyler Üzerine", Çev. Furkan Bediî Kuzu, *Dört Öge*, Sayı 3, 2013, s. 193-203.

Foucault, Michel, "Kimsiniz Siz, Profesör Foucault", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 83-104.

Foucault, Michel, "Kültür Sorunları Foucault-Preti Tartışması", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 289-301.

Foucault, Michel, "Michel Foucault ile Söyleşi", *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 303-318.

Foucault, Michel, "Michel Foucault ile Söyleşi", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 254-273.

Foucault, Michel, "Michel Foucault Son Kitabını Açıklıyor", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 184-193.

Foucault, Michel, "Michel Foucault: Filozofun Cevapları", *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 61-75.

Foucault, Michel, "Michel Foucault'nun Oyunu", *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 118-157.

Foucault, Michel, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 230-253.

Foucault, Michel, "Normun Toplumsal Yayılımı", *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 76-81.

Foucault, Michel, "Omnes et Singulatim": Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 25-56.

Foucault, Michel, "On Dokuzuncu Yüzyıl Adli Psikiyatrisinde "Tehlikeli Kişi" Nosyonunun Evrimi", *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 185-209.

Foucault, Michel, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 57-82.

Foucault, Michel, "Polemics, Politics, and Problematizations", *Ethics: Subjectivity and Truth: Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984 (Volume 1)*, Ed. Paul Rabinow, Çev. Robert Hurley vd., New Press, New York, 1997, s. 111-119.

Foucault, Michel, "Polemik, Siyaset ve Sorunsallaştırmalar", *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 278-287.

Foucault, Michel, "Siyaset ve Etik", *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 269-277.

Foucault, Michel, "Suskun Kalmış Bir Tarih", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 38-43.

Foucault, Michel, "Tarih Yazma Biçimleri Üzerine", *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 64-82.

Foucault, Michel, "The Birth of Social Medicine", *Power: Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984 (Volume 3)*, Ed. James D. Faubion, Çev. Robert Hurley vd., The New Press, New York, 2001, s. 134-156.

Foucault, Michel, "The Concern for Truth", *Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings 1977-1984*, Ed. Lawrence D. Kritzman, Çev. Alan Sheridan vd., Routledge, New York, 1988, s. 255-267.

Foucault, Michel, "The Order of Things", *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984 (Volume 2)*, Ed. Paul Rabinow, Çev. Robert Hurley vd., The New Press, New York, 1998, s. 261-267.

Foucault, Michel, "The Political Technology of Individuals", *Power: Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984 (Volume 3)*, Ed. James D. Faubion, Çev. Robert Hurley vd., The New Press, New York, 2001, s. 403-417.

Foucault, Michel, "Truth and Juridical Forms", *Power: Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984 (Volume 3)*, Ed. James D. Faubion, Çev. Robert Hurley vd., The New Press, New York, 2001, s. 1-89.

Foucault, Michel, "Yönetimsellik", *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 264-287.

Foucault, Michel, *Bilme İstenci Üzerine Dersler: Collège de France Dersleri, 1970-1971*, Çev. Kerem Eksen, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2011.

Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri, 1978-1979*, Çev. Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2015.

Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003.

Foucault, Michel, *Doğruyu Söylemek*, Çev. Kerem Eksen, Ayrıntı Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2014.

Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2013.

Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu: Gözetleme ve Cezalandırma*, Çev., Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 2006.

Foucault, Michel, *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi: Akıl ve Akıl Bozukluğu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 7. Baskı, İstanbul, 2017.

Foucault, Michel, *Kliniğin Doğuşu: Tıbbî Algının Arkeolojisi*, Çev. Şule Ünsaldı, Epos Yay., Ankara, 2002.

Foucault, Michel, *Özgürlük ve Bilgi: Fons Elders'le Söyleşi*, Çev. Utku Özmakas, Sel Yay., İstanbul, 2021.

Foucault, Michel, *Öznellik ve Hakikat: Collège de France Dersleri, 1980-1981*, Çev. Sibel Yardımcı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2017.

Foucault, Michel, *Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri, 1981-1982*, Çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2015

Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, Çev. David Macey, Picador, New York, 2003.

Foucault, Michel, *Söylemin Düzeni*, Çev. Turhan Ilgaz, Hil Yay., İstanbul, 1987.

Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, Çev. A. M. Sheridan Smith, Routledge, London and New York, 2002.

Foucault, Michel, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, Çev. A. M. Sheridan, Routledge, London, 1997.

Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, Çev. A. M. Sheridan Smith, Routledge, London and New York, 2002.

Foucault, Michel, *Toplumunu Savunmak Gerekir: Collège de France Dersleri, 1975-1976*, Çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2004.

Garo, Armen, *Osmanlı Bankası Baskını: Armen Garo'nun Anıları*, Çev. Attila Tuygan, Belge Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2015.

Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Neşriyat, 11. Baskı, İstanbul, 2000.

*Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları - 1*, Kaynak Yay., İstanbul, 1992.

*Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları - 2*, Kaynak Yay., İstanbul, 1992.

Georgeon, François, "İmparatorluktan Cumhuriyete İstanbul'da Ramazan", *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaşamak: Toplumsallık Biçimleri ve Cemaatlerarası ilişkiler (18.-20. Yüzyıllar)*, Der. François Georgeon - Paul Dumont, Çev. Maide Selen, İletişim Yay., 6. Baskı, İstanbul, 2018, s. 41-136.

Georgeon, François, *Sultan Abdülhamid*, Çev. Ali Berktaş, Homer Kitabevi, İstanbul, 2006.

Georgeon, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, Çev. Alev Er, Tarih Vakfı Yurt Yay. 4. Baskı, İstanbul, 2005.

Girard, René, *Günah Keçisi*, Çev. Işık Ergüden, Kanat Kitap, İstanbul, 2005.

Gourisse, Benjamin, “Nizam Vermek/Emretmek ve Uzlaşmak: Türkiye ve Osmanlı İmparatorluğu’nda Somut Olarak Kamusal İcraat”, *Devlet Olma Zanaatı: Osmanlı’dan Bugüne Kamu İcraatı*, Der. Marc Aymes vd., Çev. Ali Berktaş, İletişim Yay., İstanbul, 2016, s. 7-30.

Gökalp, Ziya, “İçtimaiyat: Köy ve Şehir”, *Küçük Mecmua Yazıları*, Haz. Ali Duymaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 230-234.

Gökalp, Ziya, “İçtimaiyat: Şehir Medeniyeti, Köy Medeniyeti”, *Küçük Mecmua Yazıları*, Haz. Ali Duymaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 219-222.

Gökalp, Ziya, “İçtimaiyat: Türk Meşrutiyetinin Tekâmülü”, *Küçük Mecmua Yazıları*, Haz. Ali Duymaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 212-215.

Gökalp, Ziya, “İstimlâl”, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 1992, s. 125-130.

Gökalp, Ziya, “Kızılma”, *Kızılma*, Haz. Hikmet Tanyu, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, Ankara, 1976, s. 9-30.

Gökalp, Ziya, “Kürtler’in Menfaati”, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 1992, s. 131-135.

Gökalp, Ziya, “Mefkûre”, *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları: Altun Armağan, Türk Duygusu, Türk Sözü, Bilgi, Harp, Darülfünun Edebiyat Fakültesi, Genç Yolcular, Altun Yurt Mecmuaları*, Haz. Ali Duymaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2019, s. 155-160.

Gökalp, Ziya, “Millet Nedir?”, *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917*, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 146-154.

Gökalp, Ziya, “Millet Nedir?”, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 1992, s. 119-124.

Gökalp, Ziya, “Milli İçtimâiyât: Usûl”, *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917*, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 22-33.

Gökalp, Ziya, “Rıza Tevfik’in Felsefesi”, *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları: Altun Armağan, Türk Duygusu, Türk Sözü, Bilgi, Harp, Darülfünun Edebiyat Fakültesi, Genç Yolcular, Altun Yurt Mecmuaları*, Haz. Ali Duymaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2019, s. 80-94.

Gökalp, Ziya, “Rusya’daki Türkler ne yapmalı?”, *Ziya Gökalp Kitaplar: Bütün Eserleri 1*, Haz. Şevket Beysanoğlu vd., Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007, s. 31-37.

Gökalp, Ziya, “Türk Medeniyeti Tarihi”, *Ziya Gökalp Kitaplar: Bütün Eserleri 1*, Haz. Şevket Beysanoğlu vd., Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007, s. 319-555.

Gökalp, Ziya, “Türkler’le Kürtler”, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 1992, s. 115-118.

Gökalp, Ziya, “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak”, *Ziya Gökalp Kitapları: Bütün Eserleri 1*, Haz. Şevket Beysanoğlu vd., Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007, s. 39-88.

Gökalp, Ziya, “Yeni Hayat ve Kıymetler”, *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları: Altun Armağan, Türk Duygusu, Türk Sözü, Bilgi, Harp, Darülfünun Edebiyat Fakültesi, Genç Yolcular, Altun Yurt Mecmuaları*, Haz. Ali Duymaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2019, s. 68-75.

Gökalp, Ziya, “Ziraat ve Zeâmet”, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 1992, s. 108-110.

Gökalp, Ziya, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 1992.

Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Varlık Yay., 7. Baskı, İstanbul, 1968.

Gökalp, Ziya, *Yeni Hayat Doğru Yol*, Haz. Müjgân Cunbur, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1976.

Göksel, Ali Nüzhet, “Ziya Gökalp’in Basılmayan Eserlerinin Hikayesi”, Ziya Gökalp, *Ziya Gökalp’in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*, Haz. Ali Nüzhet Göksel, Diyarbakır’ı Tanıtma Derneği Neşriyatı, Diyarbakır, 1956, s. 3-10.

Göldaş, İsmail, *Kürdistan Teâli Cemiyeti*, Doz Yay., İstanbul, 1991.

Gros, Frédérick, “Derslerin Bağlamı”, *Michel Foucault, Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri (1981-1982)*, Çev. Ferda Keskin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2015, s. 429-467.

Guha, Ranajit, *Dünya Tarihinin Sınırında Tarih*, Çev. Erkal Ünal, Metis Yay., İstanbul, 2006.

Gutting, Gary, *Foucault*, Çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2010.

Güler, E. Zeynep, “Muhafazakârlık: Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa”, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, Der. H. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007, s. 115-162.

Güler, Ruhi, *Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e “Medeniyet” Anlayışının Evrimi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2006.

Gündoğan, Nezahat – Gündoğan, Kazım, *Dersim’in Kayıp Kızları: “Tertele Çêneku” (Kızların Kıyımı)*, İletişim Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2014.

Gürcan, Çilesiz, *İstanbul’da 30 Saatlik Kaos: 26 Ağustos 1896 Osmanlı Bankası Baskını ve Ermeni Katliamı*, Belge Yay. İstanbul, 2015.

Habermas, Jürgen, “İdeoloji” Olarak Teknik ve Bilim, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yay., 9. Baskı, İstanbul, 2016.

Hacısalihoğlu, Mehmet, "İçerme ve Dışlama: Osmanlı İmparatorluğu'nda Askere Alma", *Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti*, Der. Evren Balta Parker, İsmet Akça, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s. 79-103.

Haco Axa, "Sèx û Axa û Mineweran", *Hawar*, Sayı 15, 1933, s. 5-6.

Hagop, Şahbazyan [Shahbazian], *Kürt - Ermeni Tarihi*, Çev. Ferit M. Yüksel, Kalan Basım Yayın, 2. Baskı, Ankara, 2005.

Halide Salih [Halide Edip Adivar], "Auguste Comte Felsefe-i Müsbete", *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâîye Mecmuası*, 1. Cilt, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 109-118.

Hanioğlu, M. Şükrü, "Batılılaşma/I. Giriş", *TDV İslam Ansiklopedisi*.

Hanioğlu, M. Şükrü, "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve 'Bilim'", *Toplum ve Bilim*, Sayı 27, 1984, s. 183-192.

Hanioğlu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981.

Hanioğlu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İletişim Yay., İstanbul, 1985.

Hanioğlu, M. Şükrü, *Preparation For A Revolution (The Young Turks, 1902-1908)*, Oxford University Press, New York, 2001.

Hanioğlu, M. Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, New York, 1995.

Hardy, Nick, "A History of the Method: Examining Foucault's Research Methodology", *The Edinburgh Companion to Poststructuralism*, Ed. Benoît Dillet vd., Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013, s. 95-121.

Haydarîzade İbrahim, "Bir Hasbîhal", *Jîn: Kovara Kurdi-Tirkî 1918-1919*, Cilt 1, Yay. Haz. M. Emin Bozarslan, Deng Yayınevi, Uppsala, 1985, s. 185-187.

Hayri Bendeleri, "Hayri Bendeleri'nin Dersim Layihası [13 Haziran 1908]", *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashîh-i İtikâd, Tasfiye-i Ezhân 1880-1913*, Haz. Cihangir Gündoğdu-Vural Genç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 123-127.

Heinzelmann, Tobias, *Cihaddan Vatan Savunmasına: Osmanlı İmparatorluğu'nda Genel Askerlik Yükümlülüğü 1826-1856*, Çev. Türkis Noyan, Kitap Yay., İstanbul, 2009.

Heper, Metin, "Center and Periphery in the Ottoman Empire: With Special Reference to the Nineteenth Century", *International Political Science Review / Revue Internationale de Science Politique*, Vol. 1, No. 1, 1980, s. 81-105.

Heper, Metin, *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme: Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme*, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul, 1977.

Heper, Metin, *Türkiye’de Devlet Geleneği*, Çev. Zeynep Üztürk, Doğu Batı Yay., İstanbul, 2006.

Heyd, Uriel, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, Luzac, London, 1950.

Hobbes, Thomas, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yay., 6. Baskı, İstanbul, 2007.

Hobsbawm, Eric J., *1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1993.

Hobsbawm, Eric J., *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, Çev. Vedat Aslan, Dost Kitabevi, Ankara, 1999.

Issı, Murat, “Kürt Basını ve Kürdistan Gazetesi (1898-1902)”, *Şarkiyat*, 2013, s. 127-147.

Issı, Murat, “Peymân: Diyarbekir’in İlk Hususi Gazetesi”, *Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı 7, 2012, s. 91-115.

Işık, Ayhan, “Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti ve Gazetesi”, *Kürt Tarihi*, Sayı 8, 2013, s. 45-49.

Itzkowitz, Norman, “Man and Ideas: In The Eighteenth Century Ottoman Empire”, Ed. Thomas Naff-Roger Owen, *Studies in Eighteenth Century Islamic Society*, Southern Illinois University Press, Carbondale ve Edwardsville, 1977, s. 15-26.

İnalçık, Halil, “Centralization and Decentralization in Ottoman Administration”, Ed. Thomas Naff-Roger Owen, *Studies in Eighteenth Century Islamic Society*, Southern Illinois University Press, Carbondale ve Edwardsville, 1977, s. 27-53.

İnalçık, Halil, “Kanun/2. Bölüm: Malî Yönetim ve Kamu Yönetimi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*.

İnalçık, Halil, “Osmanlı Padişahı”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Sayı 04, 1958, s. 68-79.

İnalçık, Halil, “Tanzimat Nedir?”, *Tanzimat: Değişim Döneminde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İnalçık–Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 13-35.

İnalçık, Halil, *Devlet-i ‘Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar -1, Klasik Dönem (1302-1606) Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 27. Baskı, İstanbul, 2009.

İnalçık, Halil, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet*, Eren Yay., İstanbul, 2000.

İnalçık, Halil, *Rönesans Avrupası: Türkiye’nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2013.

İnan, Abdülkadir, *Güneş - Dil Teorisi Üzerine Ders Notları*, Devlet Basımevi, İstanbul, 1936.

İsimsiz, “Belge: DDKO Dava Dosyası”, *Toplum ve Kuram*, Sayı 2, 2009, s. 240-246.



İsimsiz, "Kürt Tamim-i Maarif Cemiyeti Bildirisi", *Jîn: Kovara Kurdi-Tirkî 1918-1919, Cilt 2*, Yay. Haz. M. Emin Bozarlan, Deng Yayınevi, Uppsala, 1985, s. 483-488.

İskora, Muharrem Mazlum, *Harp Akademileri Tarihçesi 1846-1965, Cilt 1*, Genelkurmay Basımevi, 2. Baskı, Ankara, 1966.

Johnston, Les, "What is Vigilantism?", *The British Journal of Criminology*, Vol 36, No 2, 1996, s. 220-236.

Jon Rosenbaum H. - Sederberg, Peter C., "Vigilantism: An Analysis of Establishment Violence", *Vigilante Politics*, Der. H. Jon Rosenbaum - Peter C. Sederberg, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2016, s. 3-29.

Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, Çev. İsmail Çekem - Alper Duman, İletişim Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2008.

Kabakçı, Enes, "Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza'nın "Pozitivizm"i", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 28, 2014, s. 27-58.

Kabakçı, Enes, "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Sayı 11, 2008, s. 41-60.

Kadioğlu, Ayşe, "Milliyetçilik-Liberalizm Ekseninde Vatandaşlık ve Bireysellik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 4, Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2008, s. 284-292.

Kahraman, Ahmet, *Kürt İsyanları: Tedip ve Tenkil*, Evrensel Basım Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2004.

Kalkan, İbrahim Halil, "Between Medicine and Honor: The Legal Ban on Torture in the Ottoman Empire, 1840–1858", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, Vol: 4, No: 1, 2017, s. 31-53.

Kalkan, İbrahim Halil, *Medicine and Politics in the Late Ottoman Empire (1876-1909)*, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2004.

Karabekir, Kazım, *Kürt Meselesi*, Haz. Faruk Özerengin, Emre Yay., 12. Baskı, İstanbul, 2004.

Karal, Enver Ziya, "Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda Batı'nın Etkisi", *Tanzimat: Değişim Döneminde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İnalçık–Mehmet Seyitdanlioğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 65-82.

Karaosman, Nevcihan, *Doğa, Toplum ve Modern Devlet: Erken Cumhuriyet Dönemine Yeniden Bakmak*, Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2015.

Karaömerlioğlu, Asım, *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem*, İletişim Yay., İstanbul, 2006.

Kardam, Ahmet, *Cizre-Bohtan Beyi Bedirhan: Direniş ve İsyân Yılları*, Dipnot Yay., Ankara, 2011.

Kardam, Ahmet, *Cizre-Bohtan Beyi Bedirhan: Sürgün Yılları*, Dipnot Yay., 2. Baskı, Ankara, 2019.

Kartal, Onur, *Başkasının Politikası: Husserl, Heidegger, Levinas*, Fol Kitap, Ankara, 2021.

Kasaba, Reşat, *Bir Konargöçer İmparatorluk: Osmanlı'da Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar*, Çev. Ayla Ortaç, Kitap Yay., İstanbul, 2012.

Kayalı, Kurtuluş, "Osmanlı Devleti'nde Yenileşme Hareketleri ve Ordu", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 5*, İstanbul, 1986, s. 1250-1258.

Kaymaz, İhsan Şerif, "Emperyalizmin 'Kürt' Kartı", *Gazi Akademik Bakış*, Sayı 1, 2007, s. 155-193.

Kellner, Douglas, "Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası", *Doğu Batı*, Sayı 15, 2001, s. 187-219.

Kelly, Mark, "İrkçilik, Milliyetçilik ve Biyo-politika: Foucault'nun Toplumu Savunmak Gerekir'i, 2003", *Conatus*, Sayı: 7, 2007, s. 39-49.

Keskin, Ferda, "İnsan Bilimlerinin Bir Telosu Var Mı", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, (Sempozyum Bildirileri), Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu*, Haz. Tanıl Bora vd., Metis Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2001, s. 239-243.

Keskin, Ferda, "Önsüz", Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri, 1981-1982*, Çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2015, s. xi-xvii.

Keskin, Ferda, "Sonsuza Giden Dil, Bitirirken...", Michel Foucault, *Sonsuza Giden Dil, Seçme Yazılar 6*, Yay. Haz. Ferda Keskin-Ömer Albayrak, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 11-16.

Keskin, Ferda, "Söylem, Arkeoloji ve İktidar", *Doğu Batı*, Sayı 9, 1999, s. 15-23.

Keskin, Ferda, "Sunuş: Büyük Kapatılma", Michel Foucault, *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 11-19.

Keskin, Ferda, "Sunuş: İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi", Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 13-29.

Keskin, Ferda, "Sunuş: İktidarın Gözü", Michel Foucault, *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 11-20.

Keskin, Ferda, “Sunuş: Özne İktidar”, Michel Foucault, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Yay. Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akinhay, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 11-24.

Keskintaş, Orhan, *Adalet Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, İletişim Yay., İstanbul, 2017.

Keyder, Çağlar, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yay., 19. Baskı, İstanbul, 2014.

Kılıç, Rüya, *Deliler ve Doktorları: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Delilik*, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2015.

Kılıç, Rüya, *Hasta, Doktor ve Devlet: Osmanlı Modern Tıbbında Hastalıkla Mücadelenin Bitmemiş Hikayeleri*, Kitap Yay., İstanbul, 2020.

Kılıçbay, Mehmet Ali, “Kimlikler Okyanusu”, *Doğu Batı*, Sayı 23, 2003, s. 155-159.

Kırlı, Cengiz, "Coffeehouses: Public Opinion in the Nineteenth Century Ottoman Empire", *Public Islam and the Common Good (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia)*, Ed. Armando Salvatore - Dale F. Eickelman, Brill, Leiden, 2004, s. 75–97.

Kırlı, Cengiz, “Surveillance and constituting the public in the Ottoman Empire”, *Politics and Participation: Locating the Public Sphere in the Middle East and North Africa*, Der. Seteney Shami, Social Science Research Council, New York, 2009, s. 282-305.

Kırlı, Cengiz, *Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde “Havadis Jurnalleri” (1840-1844)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2009.

Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Kürtler’in Türklüğü: Dil, Tarih, Antropoloji, Etnografya, Etnoloji, Milli, Destanlar, Gelenekler ve Folklor Bakımlarından İncelemeler*, Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Talebe Derneği Yay., Ankara, 1968

Kieser, Hans-Lukas, *Iskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri’nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*, Çev. Atilla Dirim, İletişim Yay., 2005.

Kirişçi, Kemal – Winrow, Gareth M., *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, Çev. Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2009.

Klein, Janet, “Çevreyi İdare Etmek: Osmanlı Devleti ve Hamidiye Alayları”, *Türkiye’de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti*, Der. Evren Balta Parker, İsmet Akça, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s. 105-124.

Klein, Janet, *Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*, Çev. Renan Akman, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2014.

Koçak, Cemil, “Giriş: 27 Mayıs Askeri Hükümetlerinin Anatomisi”, *27 Mayıs Bakanlar Kurulu Tutanakları: I. Cilt (2 Haziran 1960-6 Ocak 1961)*, Haz. Cemil Koçak, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2010, s. 15-86.

Koçak, Cemil, *Umûmî Müfettişlikler (1927-1952)*, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2016.

Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, Haz. Zuhuri Danışman, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1985.

Kolbaşı, Ahmet, *Sultan'ın Devleti'nden Devlet'in Sultan'ına: Osmanlı Tarih Sürecinde Egemen ve İktidarın Dönüşümü*, Sonçağ Yayıncılık, Ankara, 2015.

Korlaelçi, Murtaza, "Pozitivist Düşüncenin İthali", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 214-222.

Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yay., İstanbul, 1986.

Köse, Resul, "Tek Parti Döneminde Kayyım Uygulamaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9 (2), 2020, s. 1520-1547.

Köse, Resul, *CHP ve DP Hükümetleri Dönemlerinde Doğu ve Güneydoğu Anadolu Politikaları*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2019.

Kritzman, Lawrence D., "Foucault and the Politics of Experience", Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings 1977-1984*, Ed. Lawrence D. Kritzman, Çev. Alan Sheridan vd., Routledge, New York, 1988, s. IX-XXV.

Kutlay, Naci, *İttihat Terakki ve Kürtler*, Dipnot Yay., Ankara, 2010.

Küçük, Cevdet, "Osmanlı İmparatorluğu'nda "Millet Sistemi" ve Tanzimat" *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İnalçık - Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 375-385.

*Kürdistan 1898-1902, Cilt 1*, Haz. M. Emin Bozarıslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1991.

Lacan, Jacques, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı (Seminer 11. Kitap)*, Çev. Nilüfer Erdem, Metis Yay., İstanbul, 2013.

Laleş, Lal, *Nora: İstanbul Bir Hiçtir!*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2021.

Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, Çev. Yunus Ender, Hayat Yay., İstanbul, 1997.

Lemke, Thomas, *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, Çev. Özge Karlık, Phoenix Yay., Ankara, 2016.

Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*, Çev. Serra Akyüz, İletişim Yay., İstanbul, 2017.

Lévy, Noémi, “Yakından Korunan Düzen: Abdülhamid Devrinden İkinci Meşrutiyet Dönemine Bekçi Örneği”, *Osmanlı’da Asayiş, Suç ve Ceza: 18. – 19. Yüzyıllar*, Der. Noémi Lévy - Alexandre Toumarkine, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, Basım Yılı Yok, s. 135-145.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yay., 5. Baskı, Ankara, 1993.

Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press, London, 1988.

Lewis, Geoffrey, *Trajik Başarı Türk Dil Reformu*, Çev. Mehmet Fatih Uslu, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007.

Loomba, Ania, *Kolonyalizm / Postkolonyalizm*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000.

*Lozan Barış Konferansı Tutanaklar Belgeler: Genel Oturumların Protokolleri ve Birinci Komisyonun Tutanakları ile Raporları (Ülke ve Askerlik Sorunları), Takım 1, Cilt 1, Kitap 1*, Çev. Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ankara, 1969.

Luc, Jean- Noël, “Fransız Jandarma Teşkilatının Tarihi Hakkındaki Araştırmaların Gelişimi”, *Jandarma ve Polis: Fransız ve Osmanlı Tarihçiliğine Çapraz Bakışlar*, Der. Noémi Lévy - Nadir Özbek - Alexandre Toumarkine, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2009, s. 20-37.

Lütfi Paşa, *Asafnâme*, Haz. Ahmet Uğur, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1982.

M. Zekeriya [Sertel], “Kürtlere Dair Tedkikat (Almanca’dan)”, *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917*, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 264-277.

M. Zekeriya [Sertel], “Kürtlerin Menşei (Almanca’dan)”, *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917*, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 225-232.

Ma’oz, Moshe, “Tanzimat’ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumunu Üzerindeki Etkisi”, *Tanzimat: Değişim Döneminde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İnalçık–Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 169-185.

Maksudyan, Nazan, “The Turkish Review of Anthropology and the Racist Face of Turkish Nationalism”, *Cultural Dynamics*, 17 (3), 2005, s. 291–322.

Maksudyan, Nazan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi (1925-1939)*, Metis Yay., İstanbul, 2005.

Malmisanij, M., “Anti-Kürdolojiden Kürdolojiye Giden Yol ve İsmail Beşikçi”, *İsmail Beşikçi*, Der. Barış Ünlü-Ozan Değer, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2011, 65-85.

Mann, Michael, *Devletler, Savaş ve Kapitalizm: Politik Sosyoloji İncelemeleri*, Çev. Semih Türkoğlu, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2011.

Mann, Michael, *Faşistler*, Çev. Ulaş Bayraktar, İletişim Yay., İstanbul, 2015.

Mann, Michael, *İktidarın Tarihi: Başlangıcından 1760'a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, 1. Cilt, Michael Mann Çev. Esin Saraçoğlu vd., Phoenix Yay., Ankara, 2012.

Mannheim, Karl, *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London and New York, 1986.

Maraşlı, Recep, "İsmail Beşikçi ve Kürt hareketi", *İsmail Beşikçi*, Der. Barış Ünlü - Ozan Değer, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2011, 221-279.

Mardin, Şerif, "Batıcılık", *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s. 11-22.

Mardin, Şerif, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, Vol. 102, No. 1, 1973, s. 169-190.

Mardin, Şerif, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yapı ve Kültür", *Din ve İdeoloji, Şerif Mardin Bütün Eserleri 2*, İletişim Yay., 21. Baskı, İstanbul, 2012, s. 103-140.

Mardin, Şerif, "Tanzimat Fermanı'nın Manâsı: Yeni Bir İzah Denemesi", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İncalcık - Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 91-106.

Mardin, Şerif, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri," *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1*, Der. Mümtaz'er Türköne – Tuncay Önder, İletişim Yay., İstanbul, 1990, s. 30-66.

Mardin, Şerif, "Türkiye'de Din ve Laiklik," *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, Der. Mümtaz'er Türköne – Tuncay Önder, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s. 37-80.

Mardin, Şerif, "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s. 82-102.

Mardin, Şerif, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 42-53.

Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yay., 5. Baskı, İstanbul, 1994.

Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yay., Çev. Mümtaz'er Türköne vd., İstanbul, 1996.

Marx, Karl, *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, Birikim Yay., 8. Baskı, İstanbul, 2013.

Marx, Karl, *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, Sol Yay., 4. Baskı, Ankara, 1979.

Maxim, Mihai, "İbrâil", *TDV İslam Ansiklopedisi*.

May, Todd, *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1993.

McDowall, David, *Modern Kürt Tarihi*, Çev. Neşenur Domaniç, Doruk Yay., İstanbul, 2004.

Memduh Selimbegî, "İctimaiyat Kürdlerde Terakkî Cereyanları", *Jîn: Kovara Kurdi-Tirkî 1918-1919*, Cilt 4, Yay. Haz. M. Emin Bozarlan, Deng Yayınevi, Uppsala, 1987, s. 3-9.

Mengill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998.

Mermertaş, Bahtiyar, "Biyo-politika ve Milliyetçilik: Biyo-politika Üzerinden Milletçilik, Irkçılık ve Faşizmi Düşünmek", *Dipnot*, Sayı 9, 2012, s. 159-171.

Mermertaş, Bahtiyar, *Biyo-politika, Özneleş(tir)me ve Milliyetçilik: Kürt Toplumsal Hareketleri*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2011.

Mermertaş, Bahtiyar, *Kayım Uygulamasını Çerçeveye Almak: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Devletin Merkezileşmesi, Yerel Dinamikler ve Belediyeler*, DİSA Yay., İstanbul, 2021.

Miftakhov, Songül, "Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Parlamento'da Temsili: 1946-1960", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, 2018, s. 1-26.

Mikdâd Midhat Bedirhan, "Mikdâd Midhat Bedirhan'ın Layihası: Mamûrertülaziz Vilâyet-i Âlisine 4 Şubat 1328 Tarihli ve 656 Numaralı Mütakaddem Layiha-i Islâhiye Sûretidir", *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashîh-i İtikâd, Tasfiye-i Ezhân 1880-1913*, Haz. Cihangir Gündoğdu–Vural Genç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 158-167.

Moltke, Helmuth Von, *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, Çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1969.

Moore, Jr. Barrington, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*; Çev. Şirin Tekeli - Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 2012.

Morris, Benny - Ze'evi, Dror, *The Thirty-year Genocide: Turkey's Destruction of its Christian Minorities, 1894–1924*, Harvard University Press, Cambridge, MA and London, 2019.

Mustafa Kemal, "Akhisar'da Bir Konuşma (10.X.1925)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 223-224.

Mustafa Kemal, "Alaşehir'de Halkla Konuşma (25/26.1.1923)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 71-72.

Mustafa Kemal, "Beşinci Dönem Dördüncü Toplantı Yılına Açılışında Atatürk Adına Başvekil Celâl Bayar Tarafından Okunan Söylev (1 Kasım 1938)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında (1919-1938)*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., İstanbul, 1945, s. 390-398.

Mustafa Kemal, "Beşinci Dönem İkinci Toplanma Yılına Açarken (1 Kasım 1936)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında (1919-1938)*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., İstanbul, 1945, s. 371-377.

Mustafa Kemal, "Beşinci Dönem Üçüncü Toplanma Yılına Açarken (1 Kasım 1937)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında (1919-1938)*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., İstanbul, 1945, s. 377-389.

Mustafa Kemal, "Dumlupınar'da Konuşma (30.VIII.1924)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 173-182.

Mustafa Kemal, "İkinci Dönem Birinci Toplanma Yılına Açarken (1 Mart 1924)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında (1919-1938)*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., İstanbul, 1945, s. 314-320.

Mustafa Kemal, "İkinci Dönem İkinci Toplanma Yılına Açarken (1 Kasım 1924)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında (1919-1938)*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., İstanbul, 1945, s. 320-324.

Mustafa Kemal, "İnebolu'da Bir Konuşma (28.VIII.1925)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 208-212.

Mustafa Kemal, "Kastamonu'da Bir Konuşma (24.VIII.1925)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 206-207.

Mustafa Kemal, "Konya Esnaf ve Tüccarlariyle Konuşma (20.III.1923)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 134-137.

Mustafa Kemal, "Kültür Hakkında (29.X.1923)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III (1918-1937)*, Der. Nimet Arslan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1961, s. 66-70.

Mustafa Kemal, "Onuncu Yıl Söylevi (29.X.1933)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 274-276.

Mustafa Kemal, "Öğretmenlere (27.10.1922)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 42-46.



Mustafa Kemal, "Samsun Öğretmenleriyle Konuşma (22.IX.1924)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 194-199.

Mustafa Kemal, "Tarsus'ta Çiftçilerle Konuşma (18.III.1923)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 130-132.

Mustafa Kemal, "Türk Sporcuları ile Bir Konuşma (30.IX.1926)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Der. Nimet Unan, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 2. Baskı, Ankara, 1959, s. 242-246.

Mustafa Kemal, "Üçüncü Toplanma Yılıni Açarken (1 Mart 1922)", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında (1919-1938)*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., İstanbul, 1945, s. 215-238.

Mustafa Şefik Efendi, "Erzincan Bidayet Mahkemesi Baş Kâtibi Mustafa Şefik Efendi'nin 'Dersim Sancağı'nın Islâhâtı Hakkında Mütâlaat-ı Aciznâmedir' Başlıklı Mufassal Layihası", *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashîh-i İtikâd, Tasfiye-i Ezhân 1880-1913*, Haz. Cihangir Gündoğdu– Vural Genç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 96-106.

Müşir Zeki Paşa ve Ahmed Şâkir Paşa, "Dersim Islâhâtı Hakkında Bâb-ı Âliye Takdim Olunan Fi 22 Mayıs 1312 Tarihli Layihadır [Müşir Zeki ve Ahmed Şâkir Paşaların Layihası]", *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashîh-i İtikâd, Tasfiye-i Ezhân 1880-1913*, Haz. Cihangir Gündoğdu– Vural Genç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 106-114.

Namık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi (İslâmiyet ve Maârif)*, Haz. Mehmed Fuad Köprülü, Milli Kültür Yay., Ankara, 1962.

Namık Kemal, *Vatan yahut Silistre*, Haz. Refik Durbaş, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 7. Baskı, İstanbul, 2020.

Necmeddin Sâdık [Sadak], "İçtimâiyât Nedir?", *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917*, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 15-21.

Necmeddin Sâdık, "Lamarck Nazariyesi ve Antropolojisi: İrsiyet ve Irk", *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917*, Haz. Mehmet Kanar, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 166-172.

Nigro, Roberto, "Nietzscheci Komünist": Foucault'nun Marx Deneyimi", *Marx & Foucault Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler*, Der. Christian Laval - Luca Paltrinieri - Ferhat Taylan, Çev. İsmet Birkan, İletişim Yay., İstanbul, 2020, s. 95-110.

Nikitin, Bazil, *Kürtler: Sosyolojik ve Tarihi İnceleme Cilt 1*, Çev. H.D., Özgürlük Yolu Yay., İstanbul, 1976.

Nikitin, Bazil, *Kürtler: Sosyolojik ve Tarihi İnceleme Cilt 2*, Çev. H.D. – A.S., Özgürlük Yolu Yay., İstanbul, 1978.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Arı Kovanına Çomak Sokmak: Taşra Kökenli Bir Tarihçinin Sıradan Meslek Hayatı*, Söyleşi: Haşim Şahin, Timaş Yay., İstanbul, 2014.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İletişim Yay., 13. Baskı, İstanbul, 2013.

Oğuz, Gülser, "İttihat Ve Terakki Cemiyetinin Yayın Organı Osmanlı Gazetesi (1897–1904)", *Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, 2007, s. 135–156.

Oğuz, Gülser, *Osmanlı Gazetesi (1897–1904)*, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.

Okay, M. Orhan, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, Hareket Yay., İstanbul, 1969.

Olson, Robert, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)*, Çev. Bülent Peker - Nevzat Kıracı, Öz-Ge Yay., Ankara, 1992.

Onaran, Burak, "Ahmet Mithat Efendi", *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 170-175.

Onaran, Burak, "Kuleli Vakası Hakkında ‘Başka’ Bir Araştırma", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, Sayı 5, 2007, s. 9-39.

Onaran, Burak, *Padişahı Devirmek Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*, Çev. Saadet Özen, İletişim Yay., İstanbul, 2018.

Oran, Baskın, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, Dost Kitabevi, Ankara, 1988.

Ortaylı, İlber, "Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İnalcık - Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s. 283-316.

Ortaylı, İlber, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880)*, Türk Tarih Kurumu Yay., 3. Baskı, Ankara, 2018.

Ortaylı, İlber, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, Cedit Neşriyat., 3. Baskı, Ankara, 2010.

Osman Sebrî, *Hatıralarım*, Çev. Abdullah Koçal, Lîs Yay., Diyarbakır, 2012.

Ömer Seyfettin, "Bahar ve Kelebekler", *Toplu Hikâyeleri-1 (1902-1911): Bahar ve Kelebekler*, Haz. Engin Kılıç, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 147-159.

Ömer Seyfettin, "Beşeriyet ve Köpek", *Toplu Hikâyeleri-1 (1902-1911): Bahar ve Kelebekler*, Haz. Engin Kılıç, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 93-101.

Ömer Seyfettin, "Busemin Şekli-i İptidaisi", *Toplu Hikâyeleri-1 (1902-1911): Bahar ve Kelebekler*, Haz. Engin Kılıç, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 79-87.

Ömer Seyfettin, "Pamuk İpliği", *Toplu Hikâyeleri-2 (1911-1914): Primo Türk Çocuğu*, Haz. Engin Kılıç, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 1-14.

Ömer Seyfettin, "Piç", *Toplu Hikâyeleri-2 (1911-1914): Primo Türk Çocuğu*, Haz. Engin Kılıç, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 71-82.

Ömer Seyfettin, "Primo Türk Çocuğu", *Toplu Hikâyeleri-2 (1911-1914): Primo Türk Çocuğu*, Haz. Engin Kılıç, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 95-154.

Ömer Seyfettin, "Tarih Ezeli Bir Tekerrürdür!", *Toplu Hikâyeleri-1 (1902-1911): Bahar ve Kelebekler*, Haz. Engin Kılıç, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 121-146.

Öz, Mehmet, "Reâyâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*.

Özbek, Nadir "Tarih Yazıcılığında Güvenlik Kurum ve Pratiklerine İlişkin Bir Değerlendirme", *Jandarma ve Polis: Fransız ve Osmanlı Tarihçiliğine Çapraz Bakışlar*, Der. Noémi Lévy - Nadir Özbek - Alexandre Toumarkine, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2009, s. 1-19.

Özbek, Nadir, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İç Güvenlik, Siyaset ve Devlet, 1876-1909", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16, 2004, s. 59-95

Özbek, Nadir, "Osmanlı Taşrasında Denetim: Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Jandarma (1876-1908)", *Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti*, Der. Evren Balta Pakker, İsmet Akça, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s. 47-78.

Özbek, Nadir, *İmparatorluğun Bedeli: Osmanlı'da Vergi, Siyaset ve Toplumsal Adalet (1839-1908)*, Boğaziçi Üniversitesi Yay, İstanbul, 2015.

Özbek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)*, İletişim Yay, İstanbul, 2002.

Özbudun, Ergun, *Social Change and Political Participation in Turkey*, Princeton University Press, Princeton, 1976.

Özcan, Abdülkadir, "Redif", *TDV İslam Ansiklopedisi*.

Özden, Barış Alp, "Ahmet Rıza", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 120-123.

Özoğlu, Hakan, *Osmanlı Devleti ve Kürt milliyetçiliği: Kimlik, Evrim, Sadakat*, Çev. Nilay Özek Gündoğan - Azat Zana Gündoğan, İletişim Yay., İstanbul, 2017.

Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1993.

Platon, *Theaitetos*, Çev. Birdal Akar, Bilgesu Yay., Ankara, 2016.

Quataert, Donald, "19. Yüzyıla Genel Bir Bakış", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, Cilt 2*, Ed. Halil İnalçık-Donald Quataert, Eren Yay., İstanbul, 2004, s. 887-900.

Quataert, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, Çev. Ayşe Berktaş, İletişim Yay., 8. Baskı, İstanbul, 2002.

Ramsay, William Mitchell, "The Intermixture of Races in Asia Minor: Some of its Causes and Effects", *Proceedings of the British Academy (1915-1916)*, Oxford University Press, London, 1916, s. 359-422.

Renan, Ernest, "İslâmlık ve Bilim", *Nutuklar ve konferanslar*, Çev. Ziya İshan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 1946, s. 183-205.

Renan, Ernest, "Millet Nedir?", *Nutuklar ve konferanslar*, Çev. Ziya İshan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 1946, s. 97-124.

Reyhan, Cenk, "Taşranın Osmanlı-Türk Siyasal Hayatına Etkisi: Bir Açıklama Modeli", *Toplum ve Bilim*, Sayı 83, 1999-2000, s. 267-291.

Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım, 3. Cilt*, Altındağ Yay., İstanbul, 1967.

Russell, Lani, "Biomedicine", *Sociology for Health Professionals*, SAGE Publications, 2014, <https://dx.doi.org/10.4135/9781526401922.n2>, s. 6-22.

Said, Edward W., *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, Çev. Berna Ülner, Metis Yay., 7. Baskı, İstanbul, 2013.

Saidi Nursi [Molla Seîd], "Kürdçe Lisanımız: Bedüzzaman Molla Said-i Kürdî'nin Nasayihî", *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarıslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 54-55.

Saidi Nursi [Seid-i Kürdî], "Kürdler Neye Muhtac", *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarıslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 92-93.

Salih Zeki, "Felsefesi", *Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâîye Mecmuası, 1. Cilt*, Haz. Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 119-130.

Samipaşazade Sezai, *Sergüzeşt*, Haz. Salih Bora, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2020.

Sartre, Jean-Paul, "1961 Tarihli Baskıya Önsüz", Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Çev. Şen Süer, İletişim Yay., İstanbul, 2021, s. 19-39.

Scalbert-Yücel, Clémence - Le Ray, Marie, "Knowledge, Ideology and Power: Deconstructing Kurdish Studies", *European Journal of Turkish Studies*, No 5, 2007, URL: <http://journals.openedition.org/ejts/777>.

Schnapper, Dominique, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2005.

Schull, F. Kent, *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014.

Schull, Kent, "Tutuklu Sayımı: Jön Türklerin Sistemik Bir Şekilde Hapishane İstatistikleri Toplama Çalışmaları ve Bunların 1911-1918 Hapishane Reformu Üzerine Etkileri", *Osmanlı'da Asayiş, Suç ve Ceza: 18. – 19. Yüzyıllar*, Der. Noémi Lévy - Alexandre Toumarkine, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, Basım Yılı Yok, s. 212-238.

Scott, James C., *Devlet Gibi Görmek: İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu*, Çev. Nil Erdoğan, Versus Kitap, İstanbul, 2008.

Sekban, Mehmet Şükrü, *Kürt Meselesi*, Kon Yay., Ankara, 1979.

Sencer, Muzaffer, *Osmanlı Toplum Yapısı: Eleştirel Bir Yaklaşım*, Sarmal Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1999.

Sevinç, Murat - Demirkent, Dinçer, *Kuruluşun İhmal Edilmiş İstisnası: 1921 Anayasası ve Tutanakları*, İletişim Yay., İstanbul, 2017.

Seyyah Ahmed Şewqî, "Ey Gelî Kurdan", *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarıslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 55-57.

Seyyid Muhammed İsmetullah, "Kürdistan'da Maarif", *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarıslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 439-440.

Simmel, Georg, *Bireysellik ve Kültür*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2009.

Sivrekli Hilmi, "Şehirliler ve Köylüler", *Jîn: Kovara Kurdi-Tirkî 1918-1919, Cilt 3*, Yay. Haz. M. Emin Bozarıslan, Deng Yayınevi, Uppsala, 1986, s. 12-13.

Somel, Selçuk Akşin, "Osmanlı Ermenilerinde Kültür Modernleşmesi, Cemaat Okulları ve Abdülhamid Rejimi", *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar*, Sayı 5, 2007, s. 71-92.

Somel, Selçuk Akşin, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 88-116.

Somel, Selçuk Akşin, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, Çev. Osman Yener, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2015.

Songur, Haluk – Saygın, Tuba, "Şifahaneden Hastaneye: Sağlık Kuruluşlarının Değişimine Genel Bir Bakış", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 19, 2014/1, s. 199-212.

Sönmez, Ali, “Osmanlı Devleti’nde İç Güvenliğin Dönüşümü: Zaptiye Teşkilatı’ndan Jandarma’ya”, *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (10-15 Eylül 2007) Bildirileri, Cilt VI*, Yay. Haz. Zeki Dilek vd., Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., Ankara, 2012, s. 2855-2863.

Sönmez, Ali, “Zaptiye Teşkilatının Düzenlenmesi (1840-1869)”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt 25, Sayı 39, 2006, s. 199-219.

Stoler, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham and London, 1995.

Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürt Türkleri Hakkında İncelemeler*, Yay. Haz. Gamze Gayeoğlu, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 3. Baskı, Ankara, 1982.

Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürtler*, Yay. Haz. Süleyman Büyükkarcı, IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2015.

Süleymaniyeli M. Tevfik, “Mukaddime”, *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 39-40.

Süleymaniyeli Seyfullah, “Sitasîyât”, *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909*, Haz. M. Emin Bozarslan, Weşanxana Deng, Uppsala, 1998, s. 85-87.

Swanson, Glen W., “The Ottoman Police”, *Journal of Contemporary History*, Vol. 7, No: 1/2, 1972, s. 243–260.

Şahin, Mustafa – Akyol, Yaşar, “Habil Adem ya da Nam-ı Diğer Naci İsmail (Pelister) Hakkında - I”, *Toplumsal Tarih*, Sayı 11, 1994, s. 6-14.

Şahin, Mustafa – Akyol, Yaşar, “Habil Adem ya da Nam-ı Diğer Naci İsmail (Pelister) Hakkında - II”, *Toplumsal Tarih*, Sayı 12, 1994, s. 17-23.

Şemsettin Sami, *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*, Çev. Halit Biltekin vd., Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir, 2019.

Şen, Hasan, *The Transformation of the Politics of Punishment and the Birth of Prison in the Ottoman Empire (1845-1910)*, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005.

Şiviloğlu, Murat R., *The Emergence of Public Opinion: State and Society in the Late Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

Tanilli, Server, *Uygarlık Tarihi*, Alkım Yay., 23. Baskı, İstanbul, 2006.

Tankut, H. Reşit, *Güneş-Dil Teorisine Göre Dil Tetkikleri: Türk Dil Bilgisine Giriş, 1. Kitap*, Devlet Basımevi, İstanbul, 1936.

Tankut, H. Reşit, *Güneş-Dil Teorisine Göre Toponomik Tetkikler*, 2. Kitap, Devlet Basımevi, İstanbul, 1936.

Tanör, Bülent, *Osmanlı - Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, Yapı Kredi Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2004.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Yapı Kredi Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2007.

Taşkın, Yüksel, *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yay., İstanbul, 2007.

Taylan, Ferhat, “Önsöz: Strateji, Norm, Yönetim: 1978 Dersi İçin Bir Güzergâh”, Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2013, s. xi-xxvii.

Tevfik Fikret, “Meftûr-ı Gayret”, *Toplu Hikâyeleri: Senin İçin*, Haz. Erol Gökşen, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 65-70.

Tilly, Charles, *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, Çev. Kudret Emiroğlu, İmge Yay., Ankara, 2001.

Tokay, Gül, “Osmanlı’da Modern Devlet, Güvenlik Siyaseti ve Ordunun Dönüşümüne Dair Bir Değerlendirme”, *Türkiye’de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti*, Der. Evren Balta Paker, İsmet Akça, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s. 35-46.

Toker, Metin, *Demokrasimizin İsmet Paşalı Yılları -Tek Partiden Çok Partiye 1944-1950*, Bilgi Yayınevi, 3. Baskı, Ankara, 1990.

Toprak, Zafer, “Antropolojik Irk Sorunu ve Dersim’de ‘Uygarlaştırıcı Misyon’”, *Toplumsal Tarih*, Sayı 202, 2010, s. 60-67.

Toprak, Zafer, “Osmanlı’da Toplumbiliminin Doğuşu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 310-327.

Toprak, Zafer, “Osmanlı’nın Son Döneminde Hırsızlar, Dolandırıcılar, Yankesiciler”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 5*, İstanbul, 1986, s. 1272-1273.

Toprak, Zafer, “Türklerin Şarlok Holmes’i Aman Vermez Avni”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 5*, İstanbul, 1986, s. 1274-1276.

Toprak, Zafer, *Darwin’den Dersim’e Cumhuriyet ve Antropoloji*, Doğan Kitap., İstanbul, 2012.

Toumarkine, Alexandre, “Adli Doktorlar, Ruh Doktorları ve Şeyhler: Kummerau Olayı (1880) ve Bilirkişilik Meselesi”, *Osmanlı’da Asayiş, Suç ve Ceza: 18. – 19. Yüzyıllar*, Der. Noémi Lévy - Alexandre Toumarkine, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, Basım Yılı Yok, s. 96-115.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye’de Siyasal Partiler, Cilt II: Mütareke Dönemi 1918-1922*, Hürriyet Vakfı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1984.

Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Yurt Yay. Ankara, 1981.

Turan, Muhlis, *Türk Ulus-Devlet Paradigmasının İnşasında Etnik Söylem: Türk Tarih Yazımında Kürtlerin Kökeni*, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük, 2019.

Türkeş, A. Ömer, “Millî Edebiyattan Milliyetçi Romanlara”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 4, Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2008, s. 811-828.

Türkeş, A. Ömer, “Orada Bir Taşra Var Uzakta...”, *Taşraya Bakmak*, Der. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 157-212.

Uluğ, Naşit Hakkı, *Derebeyi ve Dersim*, Kaynak Yay., İstanbul, 2009.

Uluğ, Naşit Hakkı, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, Kaynak Yay., İstanbul, 2007.

Uzman, Mazhar Osman, *Tababeti Ruhiye*, İstanbul Üniversitesi Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1941.

*Üçüncü Türk Dil Kurultayı 1936: Tezler Müzakerelere Zabıtlar*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1937.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., 4. Baskı, İstanbul, 1994.

Üngör, Uğur Ümit, “Seeing like a nation-state: Young Turk social engineering in Eastern Turkey, 1913–50”, *Journal of Genocide Research*, 10:1, 2008, s. 15-39.

Üngör, Uğur Ümit, *Modern Türkiye’nin İnşası: Doğu Anadolu’da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, Çev. Ali İhsan Dalgıç, İletişim Yay., İstanbul, 2016.

Ünlü, Barış, “İsmail Beşikçi Fenomeni: Bir Parrhesiastes’in Oluşumu”, *İsmail Beşikçi*, Der. Barış Ünlü - Ozan Değer, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2011, s. 11-44.

Ünlü, Barış, “Takdim”, Eugen Weber, *Köylülerden Fransızlara: Fransa Kırsalının Modernleşmesi, 1870-1914*, Çev. Çağdaş Sümer, Heretik Yay., Ankara, 2017, s. 13-19.

Üstel, Füsun, “II. Meşrutiyet ve Vatandaşın ‘icad’ı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2017, s. 166-179.

Üstel, Füsun, “Makbul Vatandaş”ın Peşinde II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2008.

Üstel, Füsun, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1921)*, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2004.



Van P. Goç, *Beynelmilel Usul-i Temsil: İskân-ı Muhacirîn*, Çev. Habil Adem, Haz. Ali Cin - Haluk Kortel, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Veyne, Paul, "Foucault ya da Tarihte Devrim", *Teorik Bakış*, Sayı 3, 2014, s. 49-103.

Veyne, Paul, *Foucault, Düşüncesi, Kişiliği*, Çev. Işık Ergüden, Alfa Basım Yay., İstanbul, 2014.

Weber, Eugen, *Köylülerden Fransızlara: Fransa Kırsalının Modernleşmesi, 1870-1914*, Çev. Çağdaş Sümer, Heretik Yay., Ankara, 2017.

Weber, Max, *Meslek Olarak Siyaset*, Çev. Afşar Timuçin - Mehmet Sert, Chiviyazıları Yay., İstanbul, 2006.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İletişim Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2003.

Yalçın-Heckmann, Lale, *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, Çev. Gülhan Erkaya, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2006.

Yardımcı, Sibel, "Biyopolitika ve Ölüm", <https://www.e-skop.com/skopbulten/biyopolitika-ve-olum/5421>, (9.8.2019).

Yardımcı, Sibel, "Canavar: Kültüralizm Ne Zamandı?", <https://www.e-skop.com/skopdergi/canavar-kulturalizm-ne-zamandi/928>, (11.10.2012).

Yardımcı, Sibel, "Önsöz: Başka Türü Bir Aşk: Hakikat, Kendilik, Cinsellik", Michel Foucault, *Özellik ve Hakikat: Collège de France Dersleri, 1980-1981*, Çev. Sibel Yardımcı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2017, s. xv-xlvi.

Yardımcı, Sibel, "Trans. Candır", <https://www.e-skop.com/skopbulten/trans-candir/5427>, (Yayın Tarihi: 13.8.2019).

Yeğen, Mesut, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yay. 3. Baskı, İstanbul, 2006.

Yıldırım, Nuran, "Dünyada ve Türkiye'deki Salgınlar", *Şehir ve Düşünce Dergisi*, Sayı 16, 2020, s. 96-101.

Yıldırım, Nuran, "İstanbul'un Kolera ile Tanışması: 1831 Salgını", *Toplumsal Tarih*, Sayı 316, 2020, s. 62-66.

Yıldırım, Nuran, "Kolera Salgınlarında Şehir Hijyeni: İstanbul'da Kanalizasyonlar, Su Şebekesi ve Tebhirhaneler", *Arredamento Mimarlık*, Sayı 342, (Eylül-Ekim) 2020, s. 87-95.

Yıldırım, Nuran, "Osmanlı Coğrafyasında Karantina Uygulamalarına İsyanlar: Karantina İstemezük", *Toplumsal Tarih*, Sayı 150, (Haziran) 2006, s. 18-27.

Yıldırım, Nuran, "Türk Hekimlerinin Seçkinleşme Sürecinde Tıp Bilgisinin Transferi", *I. Uluslararası Türk Tıp Tarihi Kongresi, 10. Ulusal Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı C. I*, Ed. A.D. Erdemir vd., İstanbul, (20-24 Mayıs) 2008, s. 101-124.

Yıldız, Ahmet, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yay., İstanbul, 2001.

Yıldız, Gültekin, *Mapusâne: Osmanlı Hapishanelerinin Kuruluş Serüveni (1839-1908)*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2012.

Yıldız, İpek, "Ahmet Mithat Efendi'nin 'Fennî Bir Roman Yahut Amerika Doktorları' ve 'Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi Romanlarının Eğitim-Medeniyet İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 64, 2019, s. 137-142.

Yıldız, Özgür, "Osmanlı Hapishaneleri Üzerine Bir Değerlendirme: Karesi Hapishanesi Örneği", *Gazi Akademik Bakış*, Cilt 9, Sayı 17, 2015, s. 91-111.

Yörük, Zafer, "Politik Psişe Olarak Türk Kimliği", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 4, Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2008, s. 309-324.

Yücel, Yaşar, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Desantralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler", *Belleten*, Cilt XXXVIII, Sayı 152, 1974, s. 657-708.

Zana, Mehdi, *Bekle Diyarbakır*, Doz Yay., İstanbul, 1991.

Zürcher, Erik Jan, "'Fundamentalizm' (İrtica): Kemalist Türk Milliyetçiliği'nin Dışlama Aracı", *Orta Asya ve İslam Dünyasında Kimlik Politikaları: 20 Yüzyılda Milliyetçilik Etnisite ve Emek*, Der. Willem van Schendel, Erik J. Zürcher, Çev. Selda Somuncuoğlu, İletişim Yay., 3 Baskı, İstanbul, 2014, s. 261-277.

Zürcher, Erik Jan, "Giriş: Askere Alımlarda ve Askerî İstihdamda Dünyadaki Değişiklikleri Anlamak", *Askerlik "İşi": Askeri İşgücünün Karşılaştırmalı Tarihi (1500-2000)*, Der. Erik Jan Zürcher, Çev. Dilek Şendil, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 11-40.

Zürcher, Erik Jan, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 2, Kemalizm*, Ed. Ahmet İnsel, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2002, s. 44-55.

Zürcher, Erik Jan, "Teoride ve Pratikte Osmanlı Zorunlu Askerlik Sistemi (1844-1918)", *Devletin Silahlanması: Ortadoğu'da ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik (1775-1925)*, Der. Erik Jan Zürcher, Çev. M. Tanju Akad, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2003, s. 87-104.

Zürcher, Erik Jan, "The Core Terminology of Kemalism: Mefkûre, Millî, Muasır, Medenî", *Aspects of the Political Language in Turkey: 19th-20th Centuries*, Ed. Hans-Lukas Kieser, Gorgias Press, Piscataway, NJ, USA, 2010, s. 105-116.

Zürcher, Erik Jan, "The Ottoman Legacy of the Turkish Republic: An Attempt at a New Periodization", *Die Welt Des Islams*, Vol 32, No 2, 1992, s. 237-253.

Zürcher, Erik Jan, *Milli Mücadelede İttihatçılık*, Çev. Nüzhet Salihoğlu, Bağlam Yay., İstanbul, 1987.

Zürcher, Erik Jan, *Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-1928)*, Çev. Ergun Aydınöğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2005.

#### Gazete ve internet Haberleri

*Cumhuriyet*, 13 Temmuz 1930.

*Cumhuriyet*, 17 Ağustos 1930.

*Cumhuriyet*, 18 Temmuz 1930.

*Cumhuriyet*, 22 Temmuz 1930.

*Cumhuriyet*, 29 Haziran 1937.

"Kürtçe medeniyet dili midir?", (08/02/2012); <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hilal-kaplan/kurtce-medeniyet-dili-midir-30976>.

"Çevirmenler Derneği: Kürtçe hukuka uygun olmayan basit bir dil", *Radikal*, (06/03/2013), <http://www.radikal.com.tr/turkiye/cevirmenler-dernegi-kurtce-hukuka-uygun-olmayan-basit-bir-dil-1124040/>.

"Dedem o zaman Pembe Köşk'teydi", (25/11/2011), <https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/serpil-cevikcan/dedem-o-zaman-pembe-kosk-teydi-1467062>.

<http://lugatim.com/> .

<https://www.etymonline.com/> .

<https://www.nisanyansozluk.com/> .

## ÖZGEÇMİŞ

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Metodoloji yüksek lisans programından, “Biyo-politika, Özneleş(tir)me ve Milliyetçilik: Kürt Toplumsal Hareketleri” isimli tezini savunarak mezun oldu. 2021’de yazdığı rapor, “Kayyım Uygulamasını Çerçeveye Almak: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Devletin Merkezileşmesi, Yerel Dinamikler ve Belediyeler” isimle kitap olarak basıldı. Uzun süre bağımsız araştırmacı, metin yazarı, yayınevlerinde redaktör ve editör olarak çalıştı.

