

İhtiras Değil Hars: Geç Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e Şahsiyet Kavramının Dönüşümü*

Not Ambition, but Culture: The Transformation of the Concept of *Personality* from the Late Ottoman to the Early Republican Era

Hazal Bozyer

Postdoctoral Researcher, Università di Bologna, Alma Mater Studiorum
ORCID: 0000-0002-5634-8060, E-Mail: hazal.bozyer@unibo.it

Öz

Bu makalenin amacı, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminde *şahsiyet* kavramının Osmanlı-Türk edebiyatının modernleşme süreci içindeki gelişimini, dönüşümünü ve konumunu tayin etmektir. 1860'lardan 1930'lara uzanan süreçte Osmanlı'da özerklik tartışmaları, kimlik arayışları, ulus-devletleşme ve millileşme paradigmatları edebiyatın sınırlarını da belirlemiştir. Gazeteci/yazar ayrımının keskin olmadığı bu dönemde süreli yayınlar bu görüşleri dile getirmenin ve kamuoyuyla paylaşmanın en büyük aracına dönüşmüştür. Bir kavram olarak *şahsiyet*in ve *şahsiyetçilik*in tarihsel, edebî ve siyasi boyutları incelenerek bu kavramın Osmanlı bağlamındaki özgün gelişimi ortaya konulmuştur. Makale, *şahsiyet* kavramının Osmanlı'daki dönüşümünü 19. yüzyılın ortalarından itibaren Tanzimat, II. Meşrutiyet ve erken Cumhuriyet dönemlerindeki sosyal ve siyasi değişimlerle paralel olarak ele almaktadır. Bu süreçte özellikle 1900'lerden itibaren kavramın daha sık kullanılmaya başlandığı ve bunun da milliyetçi paradigmalara paralel bir gelişim gösterdiği görülmektedir. *Şahsiyet* kavramının sadece entelektüel bir tartışma konusu olmadığı, aynı zamanda toplumsal ve siyasi değişimlerin bir yansıması olduğu vurgulanmaktadır. *Şahsiyet* kavramının, Osmanlı modernleşmesinin önemli bir parçası olarak toplumsal, siyasal ve düşünsel değişimlerle iç içe geçtiği ve bu değişimleri etkilediği sonucuna varılmaktadır.

Abstract

This article aims to determine the development, transformation, and position of the concept of *şahsiyet* (personality/subjectivity) within the modernization process of Ottoman-Turkish literature during the late Ottoman and early Republican periods. The purpose of this article is to determine the development, transformation, and position in literary modernity of the concept of *şahsiyet* (personality) during the late Ottoman and early Republican periods. In the process spanning from the 1860s to the 1930s, discussions on authenticity, identity searches, and nation-state and nationalization paradigms in the Ottoman Empire also shaped the boundaries of literature. In this period, when the distinction between journalist and author was not sharp, periodicals became the greatest tool for expressing these views and sharing them with the public. By examining the historical, literary, and political dimensions of the concepts of *şahsiyet* (personality) and *şahsiyetçilik* (personalism), the unique development of this concept in the Ottoman context is revealed. The article addresses the transformation of the concept of *şahsiyet* in the Ottoman Empire in parallel with the social and political changes in the Tanzimat, Second Constitutional Era, and early Republican periods, starting from the mid-19th century. In this process, the concept began to be used more frequently, especially from the 1900s onwards, and this showed a parallel development with nationalist paradigms. The article emphasizes that the concept of *şahsiyet* is not only a subject of intellectual debate but also a reflection of social and political changes. The article concludes that the concept of *şahsiyet*, as an important part of Ottoman modernization, intertwined with and influenced social, political, and intellectual changes.

Anahtar Kelimeler

Şahsiyet, ferdiyet, milliyetçilik, kimlik, özerklik, edebî modernite

Keywords

Personality/subjectivity, individuality, nationalism, identity, authenticity, literary modernity

Makale Geçmişi Article History

Geliş / Received
19.03.2025

Kabul / Accepted
24.04.2025

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi
Research Article

* This article received funding from the European Research Council (ERC) project NONWESTLIT under the European Union's Horizon 2020 research and innovation program (Grant agreement No. 950513). • Bu makale, Avrupa Birliği'nin Horizon 2020 araştırma ve yenilik programı kapsamında Avrupa Araştırma Konseyi (ERC) tarafından finanse edilen NONWESTLIT projesinden destek almıştır (GA No. 950513).

© Yazar(lar) / Author(s) | CC BY- 4.0 • İhtihal denetim yazılımı ile kontrol edilmiştir • Checked by plagiarism software
Bu makale, orijinal esere uygun şekilde atıf yapılması koşuluyla, herhangi bir ortamda sınırsız kullanım, dağıtım ve çoğaltmaya izin veren Creative Commons Attribution 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) kapsamında yayımlanan bir Açık Erişim makalesidir. • This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Geç Osmanlı Edebiyatında Özerklik Talepleri

On dokuzuncu yüzyıl imparatorlukların modernleşme pratiklerini deneyimledikleri “uzun bir yüzyıl”dır.¹ Bu yüzyıl uluslaşma fikri ve bilinciyle birlikte edebiyatta ve sanatta otonom olma ve ayrışma tartışmalarını da beraberinde getirir. Özellikle Osmanlı’da taklitten uzaklaşma, benlik/bizlik bilinci ve kimlik oluşumu millî olanın sınırlarıyla beraber edebiyatın da koşullarını belirlemiştir.² Raymond Williams, “edebiyatı olan bir ulus” olmanın çok önemli bir toplumsal, kültürel ve aynı zamanda siyasal gelişme anlamı da taşıdığının altını çizer.³ Kurumsal olarak edebiyattan bahsetmek bir ulusun edebiyatından bahsetmektir. Geç Osmanlı döneminden⁴ itibaren modernleşme sürecinde edebiyatın özerkliği de güncelliğini kaybetmeyen bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla bu özerkliği hazırlayan sürece kısaca değinmek gerekir.

Bu makale, bu tartışmaları da esas alarak geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde *şahsiyet* kavramının edebî ve düşünsel alanda nasıl tanımlandığını, bu kavramın modernleşme süreciyle nasıl iç içe geçtiğini ve bireysel özerklik ile kolektif kimlik arasında nasıl bir gerilim hattı oluşturduğunu tartışmayı amaçlamaktadır. 1860’lardan 1930’lara uzanan dönemde, özellikle edebî kamusalılıkta şekillenen *şahsiyet* söylemleri, yalnızca bireyi tanımlamakla kalmamış, aynı zamanda uluslaşma, milliyetçilik ve entelektüel özerklik taleplerine de zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda çalışmanın temel sorusu, *şahsiyet* kavramının Osmanlı-Türk edebiyatındaki dönüşümünün hangi tarihsel, söylemsel ve ideolojik çerçevelerde gerçekleştiğidir. Makale, bu kavramsal dönüşümün izini Tanzimat, II. Meşrutiyet ve erken Cumhuriyet metinleri üzerinden sürerken edebî modernitenin inşasında *şahsiyetin* ne türden bir rol üstlendiğini de açığa çıkarmayı hedeflemektedir.

Kavramsal yoğunluk ve tarihsel tutarlılık gözetilerek, bu çalışmada *şahsiyet* kavramı sınırlı sayıda düşünsel metin ve yazar odağında ele alınmıştır; kapsamlı bir tür ve yazar envanterine

¹ Bu kavramı İlber Ortaylı’nın kitabını hatırlatarak kullanıyorum. Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: Kronik Kitap, 2019).

² Osmanlı’da taklit konusunda semantik ve kavramsal bir analiz için bkz. Özen Nergis Dolcerocca ve Hazal Bozyer, “The Stakes of ‘Imitation’: Debating Modern Poetics and National Identity in Late Ottoman Literature,” *Middle Eastern Literatures* (Kasım 2024): 1-19.
<https://doi.org/10.1080/1475262X.2024.2425645>.

³ Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 224.

⁴ Bu çalışmada “Geç Osmanlı” ifadesiyle, yaklaşık olarak 1860’lardan başlayıp 1922’de Osmanlı Devleti’nin resmen sona ermesine kadar uzanan dönem kastedilmektedir. Özellikle 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın başı, II. Meşrutiyet sonrası entelektüel canlılık, milliyetçilik tartışmaları ve kültürel reformlar bu dönemin belirleyici özelliklerini oluşturur. “Erken Cumhuriyet” ise, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan (1923) Atatürk’ün ölümüne (1938) kadar geçen süre içinde şekillenen siyasi ve kültürel yapılanmayı ifade eder. Bu dönem, ulus-devletin ideolojik temellerinin atıldığı, kültürel reformların yoğunlaştığı ve modern yurttaşlık anlayışının kurumsallaştığı bir evre olarak ele alınmaktadır.

gitmektense temsili örnekler üzerinden bir izlek takip edilmiştir. Bu çerçevede çalışmada Namık Kemal, Ziya Paşa, Ahmed Şuayb, Ziya Gökalp, Halide Edip ve Ahmet Ağaoğlu gibi geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminin öne çıkan entelektüel figürleri merkeze alınmaktadır. Bu isimlerin özellikle süreli yayınlarda kaleme aldıkları düşünsel ve kuramsal metinler incelenerek *şahsiyet* kavramına yüklenen anlamların tarihsel ve söylemsel dönüşümü analiz edilmektedir. Çalışma, *şahsiyetin* bu metinlerde nasıl tanımlandığı, nasıl bir birey ve toplumsal özne modeli önerdiği ve bu kavramın uluslaşma süreciyle nasıl iç içe geçtiği sorularına odaklanmaktadır. İnceleme, Tanzimat sonrası birey ve cemaat tartışmaları, II. Meşrutiyet döneminde gelişen kolektivist ve milliyetçi söylemler ile erken Cumhuriyet döneminin kimlik ve yurttaşlık politikaları çerçevesinde yürütülmekte, böylece *şahsiyet* kavramının Osmanlı-Türk edebî modernitesi içindeki yeri tarihsel bir perspektifle ortaya konmaktadır.

Bu isimler arasında Namık Kemal, *şahsiyet* kavramının henüz açıkça adlandırılmadığı bir dönemde, edebiyatta öne çıkardığı “biz” fikriyle bu kavramın kolektif boyutuna zemin hazırlayan önemli bir entelektüel olarak dikkat çeker. Namık Kemal’in 1866 tarihli “Lisan-ı Osmaninin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazatı Şamildir” başlıklı yeni edebiyatın⁵ manifestosu olarak değerlendirilen makalesinde dile getirdiği görüşlerde bir kısıntı olarak beliren “biz” fikri, Ziya Paşa’nın 1868’de yazdığı “Şiir ve İnşa” makalesiyle oldukça açık ve keskin bir şekilde dile getirilir. Namık Kemal’in bu meşhur makalesi, Ömer Seyfettin tarafından 1911’de “Yeni Lisan”⁶ adıyla ortaya koyacakları dilde sistematik ıslah hareketinin öncülerinden biridir. Burada bir kavram olarak edebiyat, ittihat ve milletin ön koşulu olarak öne çıkmaktadır. Kemal, “edebiyatsız milletin, dilsiz insan kabilinden olacağı” fikrinin altını makale boyunca çizerek “muhafaza-i milliyete olan tesiri”yle de edebiyatın, dolayısıyla da dilin, kavmiyeti koruyan bir kalkan işlevi gördüğünün altını çizer.⁷ Burada özellikle *millileşme* ve *özerkleşme* kavramlarının özünü muhafaza eden bir tutumdan söz edilebilir. Fatih Altuğ, “Namık Kemal’in Edebiyat Eleştirisinde Modernlik ve Öznellik” başlıklı doktora tezinde *sadme* olarak kavramsallaştırdığı şok ve şiddeti içinde barındıran bu modernleşme sürecinde edebiyatın bir özne olarak süreçteki rolüne odaklanır:

Etnik kökenden çok Osmanlılık üzerine kurulu bir millet anlayışının doğal sonucu olan türdeşleştirme, sınırları belirginleştirme, devletin hem kendi içindeki hem de halkla arasındaki iletişiminin hızlanması ve kolaylaşması, eğitim yoluyla modern Osmanlı öznesinin inşası gibi süreçlerin en önemli destekçilerinden biri olarak görülür edebiyat. Zaten sadmenin açtığı krizin hüküm sürdüğü bir kültürel alanda, söz sanatlarından kaynaklanabilecek kayıpların denetlenmesi, görünüşün/sözün ardındaki

⁵ Burada “yeni edebiyat” hem Tanzimat’la başlayıp Cumhuriyet’e uzanan modernleşme sürecini hem de bu süreçte dair belirli bir ideolojik/ulusal anlatıyı çağrıştıran bir tanımlama olarak kullanılmıştır.

⁶ 1911 yılında *Genç Kalemler* dergisinde yayımlanan “Yeni Lisan” makalesi, esas olarak Ömer Seyfettin tarafından kaleme alınmışsa da dergide ilk yayımlandığında imza yerine bir soru işaretiyle sunulmuştur. Ziya Gökalp ve Ali Canip’in düşünsel katkılarıyla şekillenen bu metin, dilde sadeleşmeyi savunan kolektif bir bildiri niteliği kazanmıştır.

⁷ Namık Kemal, “Lisan-ı Osmanî’nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazatı Şâmildir,” *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II* içinde, haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün ve Birol Emil (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 185.

anlamın/fikrin hiçbir kayba uğramadan aktarılması önemlidir. Lafızla fikir arasındaki ya da modern deyişle gösterenle gösterilen arasındaki ilişki sabitlenemezse, yüzergezer göstergelerin içinde var kalabilmek, kültürel yarılmışlığı aşabilmek mümkün olmayacaktır. Bu bakımdan edebiyat, hem bu ikiliği aşacak bir öznenin üretimini amaçlar, hem de bu tür bir öznelliğe talip olan Namık Kemal gibi kurucular tarafından üretilir.⁸

Altuğ'un vurguladığı gibi modern Osmanlı öznesi⁹ inşa edilirken edebiyat, bu insanın en büyük kolaylaştırıcılarından biri olacaktır. Ziya Paşa'nın "Şiir ve İnşa"sında dile getirdiği düşüncelerse edebiyatta taklidin sınırları konusundaki ilk keskin karşı çıkışlardan biri olarak değerlendirilebilir. Ziya Paşa bu makalede "Acaba bizim mensub olduğumuz milletin bir lisanı ve şiiri var mıdır ve bunu ıslah kabil midir?"¹⁰ sorusuyla Osmanlı'nın otonom bir edebiyatı olup olmadığını açıkça sorar. Bu soru aynı zamanda bir kimliğin olup olmadığı vurgusunu da taşır içinde. Her ne kadar sonrasında *Harabat*'la birlikte mukallitlikle suçladığı klasik şiirin örneklerinden bir antoloji oluştursa da bu özerklik talebinin 1868'de dile getirilmesi oldukça önemlidir.

Buna karşılık Namık Kemal'in *Tahrir-i Harabat*'ı yazmasıyla birlikte tartışmanın ciheti değişse bile Namık Kemal'in edebiyatta ve dilde yenilik ısrarının devam ettiği görülür. Bu talepler doğrultusunda dönemin süreli yayınlarında ilerleyen modernleşme tartışmaları Osmanlı edebiyatının başat türü olan şiir üzerinden ilerler.¹¹ Klasik şiirdeki "nazirecilik" anlayışının otonom bir şiir üretme kapasitesinin önüne geçtiği başta Tevfik Fikret tarafından şiddetle savunulmuş,¹² bu tartışmalar daha sonra edebiyat tarihine "Klasikler Tartışması" olarak geçecek olan silsilenin nüvelerini ortaya koymuştur. Nitekim bir edebiyatın "klasikleri"nin olabilmesi için taklitsiz/naziresiz/intihalsiz bir metinler silsilesinin olması gerekir. Peki Osmanlı'nın böyle bir edebiyatı var mıdır? Olup olmadığı sorusu bir yana edebiyattaki bu özerklik talebi, yani Acem mukallitliği ve Garp taklitçiliğinden uzak kalarak Osmanlı'nın kendi otonom edebiyatını oluşturmaya gerektiği fikri Türkçü edebiyat anlayışı için kuşatıcı ve belirleyici bir başlangıç noktası sayılmalıdır.

Özellikle 1850'lerden sonra milliyet fikrinin dil ve edebiyattaki yansımaları artmıştır. Macar Türkolog Arminius Vambery, 1896'da İstanbul'a geldiğinde, kırk yıl önceki ziyaretine kıyasla

⁸ Fatih Altuğ, "Namık Kemal'in Edebiyat Eleştirisinde Modernlik ve Öznelilik" (Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2007), 51.

⁹ Bu çalışmada "modern Osmanlı öznesi" ifadesiyle, özellikle Tanzimat sonrası dönemde şekillenen ve kimlik, aidiyet, dil ve edebiyat tartışmaları üzerinden tanımlanan, büyük ölçüde Türkçe yazan, Müslüman entelektüel çevre kastedilmektedir. "Edebiyat" terimi de bu çerçevede Arap harfli, Türkçe yazılmış metinlere odaklanan bir edebi kamusalılığı ifade etmektedir. Kavramsal tercih, çalışmanın odaklandığı metinlerin dili, bağlamı ve yazarlarının konumuyla sınırlıdır.

¹⁰ Ziya Paşa, "Şiir ve İnşa," *Hürriyet* 11 (7 Eylül 1868): 4. Aynı zamanda bkz. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II (1865-1876)* içinde, haz. Mehmet Kaplan, Birol Emil ve İnci Enginün (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 1993), 45.

¹¹ Modernleşmeyi şiir üzerinden ele alan kapsamlı bir çalışma için bkz. Yalçın Armağan, *İmkânsız Özerklik: Türk Şiirinde Modernizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

¹² Tevfik Fikret, "Musahabe-i Edebiye: Nazireperdazlık," *Servet-i Fünun* 263 (27 Mart 1896): 34.

kentin ve insanların geçirdiği dönüşüme hayret eder. Geçmişte, “Türk”lük hakaret olarak algılanırken Vambéry şimdi bambaşka bir manzara ile karşılaşmıştır. 1856’da Asya’dan Avrupa’ya uzanan geniş coğrafyada yaşayan Türklerin önemini vurguladığında, eğitilmiş insanların bile kendilerini diğer Türk topluluklarından ayırma ihtiyacı hissettiğini belirten Vambéry, Türk dili ve milliyeti konularına ilgi gösteren çok az insan olduğunu ve hatta kendisinin bu konudaki çabalarının alay konusu olduğunu hatırlar.¹³

Vambéry’nin gözlemleri Osmanlı’nın bu kırk yıl (1856-1896) içinde yaşadığı hızlı ve köklü değişimi, özellikle milliyetçilik ve kimlik bilincinin yükselişini vurgulamaktadır. Nitekim Muallim Naci’nin 1894’te “Gazi Ertuğrul Bey” başlıklı manzumesinde “Zikre şâyândır Fırat’ın her yeri/ Ben ki bir Türküm unutmam Caber’i” mısralarıyla dile getirdiği “Türk”lük vurgusu,¹⁴ Türk-Yunan Harbi’nden bir sene sonra 1898’de Mehmet Emin Yurdakul’un *Türkçe Şiirler*’inin yayımlanması, 1911’de *Genç Kalemler*’de yayımlanan “Yeni Lisan” makalesiyle birlikte edebiyatın millileşmesi yönünde önemli adımlar olarak karşımıza çıkar. Şu hâlde millileşme adımlarının aynı zamanda modernleşme adımları olduğu, otonom olma fikri olmadan modern olunamayacağı düşüncesinin Osmanlı okuryazar kamusunda açıkça dile getirildiği söylenebilir. Buraya kadar, 19. yüzyılda Osmanlı-Türk edebiyatında karşılaşılan ve tarihsel olarak çerçevesi çizilmeye çalışılan özerklik fikri, yirminci yüzyılda özerkliği kapsayan ve aynı zamanda onu aşan *şahsiyet* kavramının çekirdeğini oluşturması bakımından dikkate değerdir.

Fert: Modern ve Aydınlanmacı Bir Birey mi Yoksa Tesiri Olmayan Şahsiyet mi?

Fert kavramı Osmanlı düşüncesinde hem ontolojik bir varlık birimi hem de toplumsal bir pozisyonu ifade eden çok katmanlı bir terim olarak kullanılmıştır. Sözlüklerde “herhangi biri, kişi, birey, kimse” gibi genel bir anlam taşıyan bu kavram, modernleşme sürecinde farklı biçimlerde yeniden tanımlanmıştır. Özellikle *ferdiyetçilik*, bireyin kendine özgü özelliklerini, yani başkalarından ayrışma hâlini vurgularken; *ferdiyet* bu ayrışmanın kavramsal zeminini oluşturur. Bir kavram olarak *şahsiyeti* tanımlamak için öncelikle kısaca *fert* ve *ferdiyetçilik*ten bahsetmek gerekir. Nitekim *fert* ve *ferdiyetçilik*ten söz etmeden *şahsiyeti* anlamak mümkün değildir.

¹³ Arminius Vambéry, *19. Yüzyıl Türkiye’si ve Türk Modernleşmesi*, çev. Emre Özsoy, Murat Çaylı (İstanbul: Selenge Yayınları, 2022), 24-25.

¹⁴ İbrahim Şahin, Muallim Naci’nin ilk defa şiirde Türk olduğunu dile getiren şair olduğunu belirtir. Bkz. “Türk Kavramının Soykütüğü,” *Kavram Tarihi Çalışmaları* içinde, ed. Ahmet Şimşek (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2025), 268. Muallim Naci’nin kahramanlık inşasıyla değerlendirilebilecek bu şiirinde Türk geçen kısımlar şöyledir: “Zikre şâyândır Fırat’ın her yeri/ Ben ki bir Türküm unutmam Caber’i/ Türk olan ni’met-şinâs olmak gerek/ Var yeri gitsem ‘Mezâr-ı Türk’e dek/ Ey Mezâr-ı Türk! Safvet-hânesin Hâbgâh-ı şahsın, şâhânesin/ İftihâr et ey sarây-ı ma’nevî! Şâh-ı Türkân sende olmuş münzevi/ Zâirin olsun muvakkar dâimâ Şâmitin olsun muhakkar dâimâ” Şiirin tam metni için bkz. Ramazan Kaplan, “Muallim Naci’nin Bir Trajedi Denemesi: Gazi Ertuğrul Bey,” *İlmi Araştırmalar* 7 (1999): 136-140.

Modern düşünce tarihinde bu ayrım *individuality* (bireysellik) ve *individualism* (bireycilik) kavramlarıyla ifade edilmiştir. *Individuality*, bireyin başkalarından ayırt edici nitelikleriyle varlık kazandığını öne sürerken; *individualism*, bireyin toplumsal yapıdan bağımsız, kendi başına karar veren ve hareket eden bir özne olduğunu savunur.¹⁵ Osmanlı Türkçesine bu iki terim, farklı düzeylerde ve genellikle *ferdiyet* kavramı üzerinden çevrilmiştir.

Bu kavramsal karşılıklar Şemseddin Sami'nin *Resimli Kamus-ı Fransevî*'sinden de izlenebilir. Bu sözlükte "imparité" terimi "çift olmayış, teklik" olarak çevrilmiş ve *ferdiyet* ile eşleştirilmiştir.¹⁶ "Individualisme" ise "sa'y ve amelde infirad mesleği" yani toplumsal iştirake karşı bireysel yönelimi ifade eden bir anlayış olarak tanımlanmıştır.¹⁷ Bu tanımlar, *ferdiyetin* bireysel farklılık, ayrışma ve bağımsızlıkla ilişkili olduğunu göstermektedir. Kavram yalnızca kuramsal düzeyde değil dönemin bürokratik söylemlerinde de benzer anlamlar taşır. Örneğin 1850'lerde bir arşiv belgesinde geçen "uygunsuz ferdiyetlerde bulunanlar hakkında verilen sürgün cezasının icrası"¹⁸ ifadesi, *ferdiyetin* bu bağlamda "uygun görülmeyen bireysel davranış" anlamında kullanıldığını ortaya koyar. Bireyin neliğini ve/veya kimliğini belirleyen şey, bu bağlamda davranıştır. Davranışların kimlik belirleyici rolü, bir müddet sonra özgür bireye, sonrasında da *mefkûresi* olan *şahsiyete* dönüşmesiyle anlam kazanır. Burada bireyin kimliği, sahip olduğu bir özden çok, sergilediği davranışla belirlenir. Bu davranışsal belirlenim zamanla özgür birey fikrine, oradan da bir *mefkûre*yle donanmış *şahsiyet* anlayışına dönüşür. Böylece *ferdiyet*, yalnızca bireysel bir ayrışma değil sınırları toplumsal normlarla çizilen ve zamanla kolektif kimlik içinde dönüştürülen bir yapının ilk halkası olarak belirir. *Resimli Kamus-ı Fransevî*'ye göre "individualité", *şahsiyet* ve *şahıs*;¹⁹ "personnalité" ise *şahsiyet*, *zâtiyet*²⁰ olarak çevrilmiştir. Ayrıca "subjectivité" terimi de *zâtiyet*, *şahsiyet*, *nefsiyet*²¹ biçiminde karşılır. Bu karşılıklar, *şahsiyetin* yalnızca bireysel kimliği değil, aynı zamanda öznel varoluşu, içsel yapı ve toplumsal temsiliyet düzeylerini de kapsayan çok katmanlı bir kavram olarak kullanıldığını gösterir. Dolayısıyla bu çeviriler, *şahsiyetin* kolektif temsil ekseninde, *ferdiyetin* ise bireysel ayrışma ve tekillik yönünde kurulduğu iki ayrı kavramsal düzleme işaret eder.

Osmanlı modernleşmesinde bireyin konumu siyasetçiler, âlimler, tarihçiler tarafından tartışılmıştır. Aynı zamanda edebiyat vasıtasıyla bireyselliğin sınırları muğlak biçimde de olsa Tanzimat dönemi yazar ve düşünürleri tarafından dile getirilir. Avrupa düşünce tarihinde Aydınlanma'yla birlikte merkezi konuma gelen "birey", artık Tanrı'dan bağımsız, aklın ve rasyonalitenin öznesi durumundadır. Ancak bu, Osmanlı düşün dünyasında farklı dönemlerde

¹⁵ Williams, *Anahtar Sözcükler*, 197-198.

¹⁶ Şemseddin Sami, *Resimli Kâmûs-ı Fransevî*, 84.

¹⁷ Şemseddin Sami, *Resimli Kâmûs-ı Fransevî*, 102.

¹⁸ BOA, A.MKT.UM./ 164-34 [H-24-12-1270]

¹⁹ Şemseddin Sami, *Resimli Kâmûs-ı Fransevî: Dictionnaire Français-Turc Illustré*, Cilt I: A-G, haz. Şerif Eskin (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017): 102.

²⁰ Şemseddin Sami, *Resimli Kâmûs-ı Fransevî*, 408.

²¹ Şemseddin Sami, *Resimli Kâmûs-ı Fransevî*, 681.

farklı bağlamlarla kullanılacaktır. Sinan Vardar, geç Osmanlı döneminde *fert* kavramının dönüşümünü kapsamlı bir biçimde ele aldığı doktora tezinde kavramın geçirdiği bu dönüşümü şöyle vurgular:

Ferd kavramı 19. yüzyıl Osmanlı aydınlarının kavram dünyasında içsel ve dışsal etkilere bağlı olarak farklı karşılıklar bulmuş bir kavramdır. Devletin Batılı liberal siyasetin etkisinde olduğu yıllarda *ferd* daha ziyade hak ve sorumlulukları bakımından politik bir özne olarak anılmaya başlanmış, Yeni Osmanlılar kuşağı ile birlikte devletin içinde bulunduğu sorunlardan kurtulabilmesi için ihtiyaç duyduğu yeni Osmanlı insanının ahlaki bir yorumu olarak görülmüştür. 2. Abdülhamid dönemi istibdadında öne çıkan sosyal ve edebi temaların etkisiyle şekillenen *ferd* ve *ferdiyetçilik* kavramları, 2. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde hem ahlaki hem politik hem iktisadi hem de estetik yorumların odağında yer almıştır.²²

Vardar'ın bıraktığı yerden devam edilirse, edebiyatta *ferd*in alımlanışı bizim için *şahsiyet* kavramını daha doğru bir temele oturtmak açısından önem taşır. Edebiyatı merkezî bir konuma aldığımızda 1859 senesinde saray tiyatrosunda oynanmak için yazılan ve 1860'ta *Tercüman-ı Ahval*'de tefrika edilen *Şair Evlenmesi*, “yeniliğin üç büyük muharriri”nden²³ biri olan Şinasi'nin yarattığı karakter ile Osmanlı edebiyatında *ferd*in inşası açısından önemli bir adım sayılır. Burada Müştak Bey'in geleneklere karşı çıkarak bireysel arzu ve eylemlerini dile getiren bir karakter olarak kurgulanması Şinasi'nin özgür ve özerk bir birey yaratma arzusu bakımından azımsanmayacak bir rol oynar. Nitekim Laurent Mignon “bir rasyonalistin romantik isyanı” olarak değerlendirdiği *Şair Evlenmesi*'nde yasak/engellenen aşk motifinin on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı-Türk edebiyatındaki konumu düşünüldüğünde yavaş yavaş görünür olmaya başlayan bireyin din ve gelenek gibi baskıcı toplumsal yapılara meydan okumasının, bir başka deyişle bireyin var olma mücadelesinin ifadesi olarak yorumlanması gerektiğinin altını çizer.²⁴

Namık Kemal 20 Temmuz 1868'de yazdığı bir yazıda “İnsan ki kudretten hürriyetle mefturdur, bittabii o atâ-i İlahî'den istifadeye mecburdur. Hürriyet-i âmmе cemiyet içinde muhâfaza olunur. Çünkü ferdi ferdin taarruzundan emin edecek bir kuvve-i gâlibeyi cemiyet hasıl edebilir.”²⁵ sözleriyle özgürlüğün toplum içinde korunabileceğinin çünkü ancak bir cemiyet fikrinin fertleri diğer fertlerden koruyacak denli bir güç oluşturabileceğinin altını çizer. Namık Kemal edebiyatının kurucu kavramı olan hürriyet, fertlere; fertler de cemiyete bağlıdır. Bu da Ziya Gökalp'ın 1910'larda sistematik olarak ayrımını yapacağı şahsiyet/ferdiyet ayrımında başlangıç noktasının hürriyet olduğunu gösterir: Hür olan fertler şahsileşir.

²² Sinan Vardar, “Geç Osmanlı Modernleşmesinde Ferd Kavramı ve Ferdietçilik Düşüncesi (1839-1918),” (Doktora Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2023), 60.

²³ Bu ifade Tanpınar'ın *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde kullandığı yaygın bir tanımlamadır. Tanpınar; Ahmed Cevdet Paşa, Münif Paşa ve Şinasi'yi yeniliğin üç büyük muharriri olarak tanımlar.

²⁴ Laurent Mignon, “Bir Rasyonalistin Romantik İsyanı: Şair Evlenmesi,” *Tiyatro Araştırmaları Dergisi* 29 (Eylül 2010): 59. https://doi.org/10.1501/TAD_0000000239.

²⁵ Namık Kemal, “Ve şâvirhüm fi'l-emr,” *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1* içinde, haz. Alp Eren Topal (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2019), 67.

Osmanlı'nın modernleşme sürecinde kavramlar konusunda keskin ve net sınırlar çizmek hiç de kolay değildir. Neticede modernleşme bir süreç olarak muğlaklığı içinde barındırır. Osmanlı-Türk modernleşmesinde bu kavramsal müphemliğin temel nedenlerinden biri, modernliğin Batı'da dahi tekil ve sabit bir formdan çok, farklı düşünsel gelenekler içinde değişkenlik göstermesidir. Bu durum yalnızca Osmanlı bağlamında değil, modernliğin geneli üzerine düşünen kuramcılar tarafından da vurgulanır. *Modernlik ve Müphemlik* kitabında Zygmunt Bauman müphemliği modernliğin olmazsa olmazlarından sayacaktır:

Bir nesne ya da bir olayın birden fazla kategoriye sokulabilmesi demek olan müphemlik, dile özel bir düzensizliktir, yani dilin icra ettiği adlandırma (sınıflandırma) fonksiyonunun iflası. Bu düzensizliğin temel belirtisi, belli bir durumu doğru biçimde okuyamadığımız ve alternatif eylemler arasında seçim yapamadığımız zaman hissettiğimiz keskin rahatsızlıktır. İşte bu durumda doğan endişeden ve bunu takip eden kararsızlıktan dolayı, müphemliği bir düzensizlik olarak yaşarız; o zaman da ya kullandığımız dili yetersizlikle suçlarız ya da kendimizi dili yanlış kullanmakla. Halbuki müphemlik, dilde ya da dilin kullanımında yatan bir patolojinin sonucu değildir; dilsel pratiğin sıradan bir unsurudur.²⁶

Bauman'ın sözünü ettiği bu dile özgü düzensizlik, Osmanlı edebiyatında kullanılan kavramların sınırlarının muğlak olmasına sebep olur. Özellikle Tanzimat Fermanı sonrasında (1840-1870 arası) yetişen ilk entelektüel kuşakta *ferdin* daha politik ve tarihsel bir bağlamda karşımıza çıktığı söylenebilir. Aslına bakıldığında Tanzimat neslinde *fert*, cemiyet için çalışan, kolektif ve şuurlu bir “birey” olarak çizilir. Bu tanım daha sonra Ziya Gökalp'in yapacağı ayrımada *şahsiyet* kavramına daha yakın bir anlam ihtiva eder. Gökalp bu dönemi *ferdiyetçi* kabul etmeyerek “Şinasi-Kemal devri edebiyatının, yetiştirdiği gençlere şahsiyetçilik meyli” verdiğini söyler.²⁷ Nitekim Tanzimat nesline baktığımızda edebî metinler politikayla iç içedir ve toplumsal alegori belirgindir. Bu durum edebî metinlerde eklektik bir yapı oluşturur. Namık Kemal'in din ve devlet büyüklerini övmek amacıyla yazılan kaside formunu bir kavram olan “hürriyet” için kaleme alması, Şinasi'nin Tanzimat'ın kurucu figürü Mustafa Reşid Paşa'yı “medeniyet resulü” olarak değerlendirmesi bu eklektizmin -formda geleneksel, muhtevada yeni- başat örneklerindendir.

Bu eklektik yapının, Zygmunt Bauman'ın ifadesiyle söylenirse “müphem” bir tarafı vardır. Peki bu müphemlikten kurtulmak için ne yapılması gerekir? Sınır çizmek ve sınıflandırmak, kategorize etmek ve tanımlamak. Sınıflandırmak benzerleri bir araya toplamak, farklıları ayırtırmak üzerine olduğunda bu farklılığın neye göre kurgulandığını da belirlemek gerekecektir. Bauman, sınıflandırma eyleminin epistemolojik ve ontolojik sonuçlarını ele alırken aslında dolaylı olarak aidiyet ve kimlik sorununa da dikkat çeker. Ona göre sınıflandırma, dünyanın ayrı ve farklılaşmış varlıklardan oluştuğu, bu varlıkların belirli gruplara ait olduğu ve bu grupların birbirleriyle karşıt ilişkiler içinde olduğu varsayımlarına dayanmaktadır. Bu varsayımlar, farklı eylem kalıplarının farklı varlık kategorileriyle ilişkilendirilmesiyle gerçeğe dönüştürülmektedir.

²⁶ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 9.

²⁷ Ziya Gökalp, “Ferdîyet ve Şahsiyet,” *Yeni Mecmua Yazıları* içinde, haz. Salim Çonoğlu (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2018), 29.

Aynı zamanda sınıflandırma, dünyaya bir yapı atfetmek, olabilirlikleri manipüle etmek, olayları rastgelelikten uzaklaştırmak veya rastgeleliği sınırlamak anlamına gelir ki bu doğrudan modernlik tanımları arasında yerini alır. Bauman’a göre de dil, adlandırma/sınıflandırma işleviyle, düzenli bir dünya ile olumsal bir dünya arasında mutavassıt rolündedir. Düzenli bir dünya, olayların öngörülebilir olduğu, olasılıkların hesaplanabildiği ve geçmiş deneyimlerin geleceğe rehberlik edebildiği bir dünyadır. İnsanlar, düzeni sürdürmeye ve müphemlikten kaçınmaya çalışırlar, çünkü müphemlik olasılık hesaplarını altüst eder ve öğrenilmiş eylem kalıplarını karıştırır.²⁸

Osmanlı okuryazar kamusu müphemlik ve kaostan düzene geçiş sürecinde aynı kavramları başka anlamlarda ve başka bağlamlarda kullanmıştır. Elbette burada “okuryazar kamusu”ndan kasıt, kavramların anlam dünyasını şekillendiren, dönemin yazı çevrelerini oluşturan sınırlı sayıdaki kalem sahipleridir; ki zaten o dönemin genel okur kitlesi çoğu zaman pasif bir konumdadır. Tanzimat sonrası kuşağın edebiyatı II. Abdülhamid’in matbuat üzerindeki denetim mekanizması, artan toplumsal baskı, sansür ve jurnal gibi ihtimaller sebebiyle kendi içine dönük, kapalı, santimentalist ve tabiat-birey ilişkisini ele alan, karamsar ve karanlık bir profil çizer. Servet-i Fünûn edebiyatında bu temalar kurucu bir unsura dönüşür. Bu dönemin edebî ürünlerinde *ferdî*, yazarın kendine döndüğünü ve yapıtlarını duygusal reflekslerle kaleme aldığını gösterir. *Ferdî* eğilimler burada gerçekten “bireysellik” anlamıyla ilişkilidir. Bu durum yazarların edebî ürünlerinin toplumdan tamamen soyutlanmış olduklarını göstermez ancak sanatta gözetilen şey bireysel duyguların ve duyuların kapalı biçimde ifade edilmesini ihtiva eder.

Ziya Gökalp, bu dönem edebiyatını *şahsiyeti* ihmal eden bir *ferdiyetin* ürünleri olarak değerlendirir: “Nasıl ki tahlillerinde şahsî ruhiyata mevki vermeyerek yalnız ferdî ruhiyata istinat eden Fransız natüralizmi bu hâle canlı bir misaldir. Bizim edebiyatımız Fransa’daki bu hasta cereyanı taklide başladıktan sonra onu okuyan gençlerimizde *ferdicilik* temayülleri bariz bir surette görülmeye başladı.”²⁹ Görüldüğü gibi Gökalp, Osmanlı edebiyatının Şinasi-Kemal devriyle açılan ve *şahsiyetçilik*in ön planda olduğu dönemden uzaklaşarak ferdî eğilimlerin artmasının sebebini Servet-i Fünûncuların Fransız natüralizminden beslenmeleriyle açıklamaktadır. Tevfik Fikret’i ise ayırır, o bütün hayatı boyunca münevver tabakanın ahlaksızlığına karşı savaşmıştır fakat öğrencilerinden hiçbiri onu peşinden gidememiştir. Gökalp “bugün Fikret’in taraftarları da aleyhtarları da kendisine fertçilik isnat ediyor. Halbuki Fikret ahlaksızlığa ve bizim anladığımız manadaki fertçiliğe karşı mücadele eden yegâne şairimizdir.”³⁰ sözleriyle onun *şahsiyetini* vurgulamış olur.

Servet-i Fünûn döneminin *ferdî* eğilimleri bizatihi o dönemin eleştirmenleri tarafından da ele alınmıştır. Tam da bu noktada Servet-i Fünûn döneminin en önemli eleştirmenlerinden Ahmed

²⁸ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 10.

²⁹ Ziya Gökalp, “Ferdîyet ve Şahsiyet,” 29.

³⁰ Ziya Gökalp, “Ahlak Buhranı,” *Yeni Mecmua Yazıları* içinde, haz. Salim Çonoğlu (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018), 47.

Şuayb'ın 1898'de *Servet-i Fünûn*'da yayımlanan "Musahabe-i Edebiye"³¹ yazısından söz edilebilir. Ahmed Şuayb'ın yazısı "Edebiyat ve tenkitte 'şahsiyet' ve 'gayri şahsiyet' mesele-i mühimmesi" ile başlar ve iki Fransız eleştirmenin tartışmalarını odağına alarak ilerler. Şuayb burada Ferdinand Bruyère ile Anatole France arasında geçen bir tartışmayı ele alarak Servet-i Fünûn dönemindeki edebiyatın şahsi olup olmadığı konusunda çıkarımlarda bulunur ki bu Osmanlı yazın dünyasında eleştirmenlerin sıkça başvurdukları bir yöntemdir. Bruyère "sanatı tahrir ve tenkidde gayrişahsiyet mesleğinin şiddetli taraftarı ve müdafii" olarak kabul eder, France ise "[...] sanatı tahrir ve tenkid gayrişahsi olamaz. Çünkü bizzat sanat şahsidir"³² diyen taraftadır. France'a göre bizler şahsiyetimizle kuşatılmışızdır ve ondan soyutlanamayız: "Yapacağımız bir şey var ise o da bu müthiş hakikati kemal-i tevekkül ile kabul ve itiraf ederek her an ve zaman kendimizden bahsettiğimizi ve bundan başka bir şeye kudretimiz olmadığını ikrar etmektir" der ve ekler: "Hem şahsiyet-i edebiye iddia olunduğu gibi insanı bedbinliğe sevk etmez."³³ Fakat Bruyère bedbinlik konusunda aynı fikirde değildir ve tartışmanın eksenini bir müddet sonra Balzac ve romanlarına kaydırır. Bruyère şiddetle eserlerine *şahsiyet*inden hiçbir şey koymadığı için -realist demeyecektir-referans alınması gereken bir örnek olarak Balzac'ı ve romanlarını gösterecektir:

Balzac'ın romanları okunursa nazar-ı takdir ile görülür ki müellif bu gibi hususat hakkında malumat-ı lazıme haizdir. Eserlerine şahsiyetinden hiçbir şey koymamıştır, muhakematı bi-tarafânedir. İşte bunun için romanları "içtimai"dir. [...] Bütün müverrihler, filozoflar ve sosyologlar tedkikat ve müşahadat-ı vakıalarını ikmal için Balzac'ın romanlarına kemâl-i emniyetle müracaat edebilirler...³⁴

Buradaki "içtimai" kelimesiyle gayri-şahsiliği yani bir anlamda objektifliği, yani realizmi öne çıkarır. Ona göre "en büyük romancılar, en meşhur feylesoflar 'şahsiyet-i edebiye'nin aleyhindedirler."³⁵

Ahmed Şuayb makalenin sonunda bu iki Fransız yazarının tartışmasındaki kavramsal tartışmayı güncel edebiyatın pozisyonuna taşır. Bunun neticesinde Edebiyat-ı Cedidcilerin eserlerinin "şahsiyet"le ilişkili olduğunu açıkça ortaya koyar. *Şahsiyet*in burada öznel, subjektif, realist olmayan anlamlarında kullanıldığını görebiliriz:

Şu mütalaadan sonra edebiyat-ı cedidemizin âsâr-ı ahîresi hep "şahsiyet" nazariyesine tevafuk ettiğini söylemeye, zannetmem ki, lüzum olsun. *Ferda-yı Garam, Hayal İçinde, Salon Köşelerinde, Hayat-ı Muhayyel...* Bütün bu nefis eserler o nazariye-i edibiyenin parlak birer numuneleridir. Hepsinde muharrir şahsiyetini, tefekküratını, tasavvuratını, âlâm ve fecâyini eşhas-ı vak'aya nefhetmiştir ve her sahifede canhıraş bir bedbinlik, bir girye-i te'ellüm, bir hiss-i keslân, bir ihtiras-ı nefsanî görünür. Şüphesiz bu hâle başka birtakım esbab-ı mühimmenin tesiri lahihtir. Zannıma kalırsa üdebamız arasında yalnız Halid Ziya Bey "gayr-ı şahsiyet"e doğru temayül etmektedir.³⁶

³¹ Ahmed Şuayb, "Musahabe-i Edebiye," *Servet-i Fünun* 455 (18 Teşrinisani 1315/30 Kasım 1899): 194-197.

³² Ahmed Şuayb, "Musahabe-i Edebiye," 194.

³³ Ahmed Şuayb, "Musahabe-i Edebiye," 194.

³⁴ Ahmed Şuayb, "Musahabe-i Edebiye," 195.

³⁵ Ahmed Şuayb, "Musahabe-i Edebiye," 195.

³⁶ Ahmed Şuayb, "Musahabe-i Edebiye," 196.

Ahmed Şuayb, bu cümlelerle dönemin yegâne realistinin Halid Ziya olduğunu belirtmiş olur. Onun dışındaki isimleri ve eserleri *şahsiyet* bağlamında değerlendirirken yine de temkinli yorumlar yapmayı tercih eder: “Bu gibi mülâhazâtdan maksadım edebiyat-ı cedidemizi muâhaze değildir. Âsâr-ı hazıra-i edebiyeyi şahsi olduğundan dolayı takbih etmek istemiyorum” der. Yine temkinlidir ve orta yolu bulmaya çalışır. Ahmed Şuayb, sırf *şahsiyet* ekseninde yazıldı diye bugünkü edebiyatı küçümsemek ya da aşağılamak niyetinde değildir fakat ara sıra hayattan manzaralar gösteren “gayr-i şahsi” eserlere de edebiyatın ihtiyacı vardır, bu tür eserler görmenin edebiyatımızın geleceği için çok daha verimli olacağını vurgular:

Frenklerin “Roman intime” dedikleri bu nevi zeminler “gayr-ı şahsiyet”ten ziyade “şahsiyet-i edebiye” ile, hattâ yalnız bununla tasvir edilebilir. Onun için âsâr-ı hâzıra’yı sırf “şahsiyet” şâibesiyle muâhaze ve ithama hakkımız olamaz; yalnız bunlar arasında daha ziyade hayat-ı muhiteyi gösterir “gayr-ı şahsi” âsâra da intizar edersek istikbal-i edebiyemiz hakkında şüphesiz pek muhik ve pek hayırlı bir intizarda bulunmuş oluruz.³⁷

Ahmed Şuayb’ın bu yazısında kullanılan “şahsiyet” edebiyatta gerçeklikten kopuk, sadece bireysel arzulardan oluşmuş bir “ferdiyet” anlamı taşımaktadır. Edebiyatta *şahsiyetin ferdî* sınırları yirminci yüzyıldan itibaren dönüşecek ve milliyetçilik paradigmalarıyla birlikte farklı bir bağlamda kullanılmaya başlanacaktır.

Şu durumda *şahsiyet* kavramının on dokuzuncu yüzyıldaki bağlamının daha ziyade *ferdiyet* anlamı taşıdığı söylenebilir. II. Meşrutiyet sonrasında literatüre “beyannamesi olan ilk edebi topluluk” olarak geçen Fecr-i Âtî’nin mottosu onları hem Servet-i Fünûn’dan ayırmakta hem de onların Servet-i Fünûn’la olan organik bağlarını sürdürdüğünü göstermektedir. Bu motto “sanat şahsi ve muhteremdir” iddiasıdır ve grup üyelerinin imzalarıyla 24 Şubat 1910 tarihinde *Servet-i Fünûn*’da ve aynı tarihli *Tanin* gazetesinde “Fecr-i Âtî Encümen-i Edebîsi Beyannâmesi” başlığı ile yayımlanır.³⁸ Topluluk bu beyannamede sanat prensiplerini açıklar, II. Meşrutiyet sonrası politik olanı aşırı biçimde içerdiğini düşündükleri edebiyata karşı tepkilerini dile getirirler. Burada sanatın “şahsi” olması edebiyatı ideolojik angajmanlardan kurtarmak ve ona ferdî duyuş tarzı kazandırmak ancak bunu yaparken de Servet-i Fünûnculardan ayrılmaktır. *Servet-i Fünûn*’a göre daha yenilikçi olacaklarını beyan eden topluluk iddialı bir çıkış yapsa da bunu sürdüremez.

Görüldüğü üzere *şahsiyet* ve *ferdiyet* kavramları arasında, yüzyılın son çeyreğinden itibaren belirgin bir ayrım yapılamadığı; bu iki kavramın zaman zaman birbirlerinin yerine geçecek şekilde dönüşümlü kullanıldığı söylenebilir. Ancak 1910’lara gelindiğinde, özellikle milliyetçilik düşüncesinin güç kazanmasıyla birlikte, *şahsiyet* kavramının bağlamı da değişmeye başlar. Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu ve Halide Edip’in *şahsiyet* kavramalarında öne çıkan anlam *millî* olanla *kendine mahsus* olan arasında konumlanır.

³⁷ Ahmed Şuayb, “Musahabe-i Edebiye,” 197.

³⁸ “Fecr-i Âtî Encümen-i Edebîsi Beyannâmesi,” *Servet-i Fünûn* 977 (11 Şubat 1325/24 Şubat 191): 225.

Bu tarihsel eşik, yalnızca kavramsal bir farklılaşmayı değil, edebiyatın birey ile kolektif kimlik arasındaki ilişkiyi kurma biçiminde yaşanan dönüşümü de gösterir. *Şahsiyet*, önceki yıllarda *ferdiyetle* örtüşen bireysel bir nitelik taşıırken siyasal ve toplumsal gelişmelerle birlikte kolektif aidiyeti temsil eden ideolojik bir söyleme evrilir. Fecr-i Âti'nin “sanat şahsi ve muhteremdir” ilkesi, bu dönüşümün hem sınır noktası hem de gecikmiş bir bireysel tavır arayışı olarak okunabilir. Kavram artık sadece bireyin özgünlüğünü değil, bir topluluğa ya da millete ait değerleri taşıyan bir kimlik kategorisini de ifade etmeye başlar. Bu dönüşüm, yalnızca *şahsiyet* kavramının değil, edebiyatın işlevinin de yeniden tanımlandığı bir kırılma anını temsil eder. Edebiyat artık yalnızca bireysel bir ifade zemini değil; kolektif tahayyüllerin, aidiyet biçimlerinin ve kimlik politikalarının kurucu bir alanı olarak işlev kazanmaya başlar.

Ferdiyet'ten Şahsiyet'e Özerkliğin İnşası: Hiç Millî Olanla Olmayan Bir Olur mu?

On dokuzuncu yüzyılda birey, toplumsal dönüşümlerin ve modernleşme hamlelerinin merkezinde yer alırken, yirminci yüzyılın başları bu birey tahayyülünün ideolojik, siyasal ve kültürel olarak yeniden tanımlandığı bir evreye işaret eder. Bu dönemde birey yalnızca ferdî hak ve özgürlükleriyle değil, ait olduğu topluluğun kimliğini temsil etme kapasitesiyle de tanımlanır. Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında ise *şahsiyet* kavramı, bu kırılmanın en önemli göstergelerinden biridir: Bireysel özerklik fikri artık yalnızca *ferdiyetle* sınırlı değildir; *şahsiyet*, bir ulusun ya da cemiyetin temsil edilebilirliğini taşıyan bir kimlik formuna dönüşmeye başlar.

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı'nın geçirdiği siyasal ve toplumsal süreçleri gözetirsek özellikle II. Meşrutiyet sonrasındaki fikir akımlarının edebî tartışmalara da yön verdiğini söyleyebiliriz. 1908'den sonra Halide Edip, Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu gibi kavramı tanımlayıp tartışırken *millîliği* ön plana çıkaran isimlerin, *şahsiyeti* bir anlamda -Raymond Williams'ın aktardığı şekliyle- Simmel'in “uniqueness” (biriciklik) kavramıyla³⁹ eş anlamlı şekilde kullandığını görürüz. *Şahsiyet* artık yalnızca bir kişi değil; bir ilke, bir aidiyet, bir cemiyet tasavvuru hâline gelir.

1911'de Genç Kalemler'in “Yeni Lisan” hareketiyle birlikte bu dönüşüm daha kurumsal ve kavramsal bir çerçeveye kavuşur. Şinasi'nin başlattığı ancak zamanla kesintiye uğrayan Türkçenin sadeleşmesi ve ıslah edilmesi düşüncesi, bu dönemde Ömer Seyfettin ve çevresi tarafından yeniden gündeme getirilir. Aynı yıllarda kavramların sınırlarını belirleme çabası daha da görünür hâle gelir; *ümmet*, *tebaa*, *millet*, *kavim*, *unsur*, *seciye* gibi kavramlar üzerinden bir topluluk inşa etmenin ideolojik dilinin oluştuğu gözlemlenir. Ziya Gökalp'ın *Genç Kalemler'e* yazdığı 1911 tarihli yazısı, bu kavramsal yeniden inşa sürecinin tipik bir örneğini sunar:

³⁹ Williams, *Anahtar Sözcükler*, 197.

Binaenaleyh “Osmanlılık” mutlaka bir millettir. Fakat Türk, Rum, Kürt, Arnavut, Bulgar, Ermeni unsurları gibi Osmanlı milletinin içtimai bünyesine dâhil olunan heyetler birer millet değil, bir “kavim”den ibarettir. [...] Lisan ve edebiyata gelince bunlar ancak “kavmi” olabilirler. Osmanlı lisanı “Türk lisanı”dır. Osmanlı edebiyatı “Türk edebiyatı”dır. Fakat Osmanlı milleti “Türk milleti” değildir. Osmanlı milleti Türk milleti de dahil olduğu hâlde birçok kavimleri müstemildir. Bir Türk siyasi hayat itibarıyla Osmanlıdır; fakat içtimai hayat itibarıyla Rum’dur, Arnavut’tur, Arap’tır, Ermeni’dir. Edebiyat beynelmilel olmadığı gibi milli de olamaz, edebiyat ancak kavmi olabilir.⁴⁰

Görüldüğü üzere Gökalp milletle kavmi çok net bir şekilde ayırır. 1911’den itibaren yazdıkları hep bir sınıflandırma kaygısı taşır. Daha önce de vurgulandığı gibi Bauman, sınıflandırma ve adlandırmanın dünyayı anlama çabasında temel bir rol oynadığına ancak bu sürecin aynı zamanda bir şiddet eylemi olduğuna dikkat çeker. Çünkü sınıflandırma, bazı şeyleri dahil ederken diğerlerini dışlar ve bu da belirsizliğe yol açarak daha fazla sınıflandırma çabasını tetikler. Bauman’a göre, belirsizlikle mücadele etmek için daha fazla sınıflandırma yapmak, paradoksal şekilde daha fazla belirsizlik yaratır. Bu durum, modern dünyanın belirsizliğe karşı sürekli bir savaş hâlinde olmasına yol açar.⁴¹ Gökalp’ın ulus-devlete geçiş sürecindeki yazılarında her bir kavram tekrar tekrar üretilir. Ona göre terakki istisnasız her şeyin çoğalması değil, her şeyin bir gayeye doğru çoğalması ve bir olgunluğa erişmesidir, “terakki kaos değildir.”⁴² Oysa terakki biraz da kaostur modern dünya düzleminde, nitekim Bauman düzen ve kaosu “modern ikizler” olarak tanımlar. Çünkü modern devlet ve modern aklın düzen kurmak için kaosa ihtiyacı vardır.⁴³ Dolayısıyla Ziya Gökalp’ın gerek *Genç Kalemler* ve *Türk Yurdu* gerekse *Yeni Mecmua* yazılarındaki sınıflandırma kaygısı, kendisinin “yeni hayat”⁴⁴ olarak nitelediği modern devlet ve modern aklı inşa etme arzusundan ileri gelir demek yanlış olmaz.

Gökalp’ın bu konuda beslendiği kaynaklar arasında öncelikle Emile Durkheim vardır. Uriel Heyd, Gökalp’ın teorilerinin temelinde Durkheim’in fikirlerinin yattığını ancak Gökalp’ın topluma, ulusla eşdeğer bir varlık olarak neredeyse metafizik bir ruh atfetmesiyle Durkheim’i geride bıraktığını ifade etmiştir. Heyd’e göre, Gökalp’ın “mabadüttarih” olarak adlandırdığı ulusal

⁴⁰ Ziya Gökalp, “Eskiliğin Mukavemeti,” *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları* içinde, haz. Dr. Ali Duymaz (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019), 54.

⁴¹ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 11-12.

⁴² Ziya Gökalp, “Eskiliğin Mukavemeti,” 55.

⁴³ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 19.

⁴⁴ Ziya Gökalp’ın “yeni hayat” kavramı, Tanzimat’la birlikte şekillenen Batıcı teceddüt anlayışına ve gelenekçi muhafazakârlığa bir alternatif olarak ortaya konur. Gökalp, bu iki yönelimin de Osmanlı toplumuna yabancı kaldığını savunur; bunun yerine, halkın şifahi geleneğine, millî harsına ve tarihsel sürekliliğine dayanan özgün bir kültürel yenilenme fikri önerir. “Yeni hayat”, yalnızca edebiyatı değil; dili, hukuku, musikiyi, mimariyi ve eğitimi de kapsayan bütünlüklü bir millî yeniden inşa tasavvurudur. Hece vezni, halk anlatıları, töre hukuku ve millî terbiye sistemi bu tasavvurun temel unsurlarını oluşturur. Bu yönüyle “yeni hayat”, yalnızca kültürel değil, ideolojik ve pedagojik bir dönüşüm programıdır. Bkz. Ziya Gökalp, “An’ane ve Kaide”, *Ziya Gökalp Kitaplar-1 Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* içinde, haz. Mustafa Koç (İstanbul: YKY, 2019), 55.

ruha olan sarsılmaz inancı, zaman zaman rasyonel kanıtlar sunma çabalarıyla çelişmiştir.⁴⁵ Burada gerçekten de Gökâlp'in kafasındaki romantik ve realist fikirlerin çatışmasını ve çelişkisini görebiliriz. Örneğin *şahsiyeti* tanımlarken bunun olumlu ve olumsuz iki anlamı olduğuna dikkat çeker: Fert eğer büyük mefkûrelerin doğduğu, büyük imanların oluşmaya başladığı toplumların yükselme dönemlerine denk geldiyse müspet bir *şahsiyete* sahip olur. Fakat eğer fert mefkûrelerin ölmeye başladığı çöküş devirlerine denk geldiyse o hâlde muhit onları ferdi ihtiraslara sürükler.⁴⁶ Halbuki *şahsiyet* için aslolan ihtiras değil hars olmalıdır. Çünkü fertler ancak içtimai bir hayat yaşarlarsa, bir medeniyetin bir harsın içinde şekillenirlerse kıymetli olacaklardır.

Ziya Gökâlp bu fikrin altını çizmeye *Genç Kalemler*'de başlar, *Türk Yurdu*'nda devam eder, bu fikirlere en net şeklini ise *Yeni Mecmua*'da verir. 1913'te *Türk Yurdu*'nda yayımlanan "Mefkûre" başlıklı yazısında mefkûrenin ne olduğunu tanımlarken kavramın *şahsiyetle* olan ilişkisini de belirler. Gökâlp daha sonra detaylıca tanımlayacağı *şahsiyetin* anlamını dolaylı olarak verir burada: iradeli ve mefkûreli bir *ferdiyet*. Peki mefkûre tam olarak nedir? Gökâlp bu kavramı "hayal", "gaye", "emel", "dilek" olarak adlandıranlara mefkûrenin bir millet tarafından geçmişte büyük bir buhran döneminde yaşanmış bir ruh hâli, zihni bir mevcudiyet olduğunu söyler. "İdée" kelimesinden türetilen "ideal" kelimesi gibi, "fikir" kelimesinden türetilen "mekfûre"nin de bu bağlamda kullanılmasının daha uygun olduğunu söyler.⁴⁷

Bu durumda yukarıda Uriel Heyd'in altını çizdiği gibi mefkûrenin de diğer kavramlardaki çelişkiye benzer şekilde duygusal ve düşünsel iki boyutu olduğu söylenebilir. Gökâlp'in mefkûrenin ön koşulu olarak belirlediği şey kolektif travmadır. Bir milleti oluşturan fertler ancak ve ancak büyük felaketler, travmalar ve korku dönemlerinde "millî bir şahsiyet"i düşünebilirler. Mefkûre, fertlerin kendi hürriyetlerini, ihtiraslarını, hırslarını değil milletlerinin bağımsızlığını düşündükleri anlarda açığa çıkan duygu ve düşünce kategorileridir.

1913 tarihli "Mefkûre" makalesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun hem siyasi hem toplumsal anlamda bir kırılma eşiğinde olduğu bir dönemde kaleme alınmıştır. Takip eden yıllarda yaşanacak olan I. Dünya Savaşı, yalnızca coğrafi sınırları değil demografik yapıyı, ekonomik ilişkileri ve toplumsal dokuyu da derinden etkileyecek; bu dönüşüm, kültürel alanlara ve edebiyata doğrudan yansımaktır. Savaşın ardından millî birlik ve kimlik arayışı edebiyatın taşıyıcı temalarından biri hâline gelir. Bu bağlamda, birey ile toplum arasındaki ilişki de yeniden tanımlanır; "fert" yalnızca içe dönük bir varlık değil, ait olduğu cemiyetin değerlerini temsil eden bir özneye dönüşür. Gökâlp'in bu dönüşümdeki katkısı, sosyolojik kavramlarla düşünsel çerçeveler oluşturmaktır. 1917'de yayın hayatına başlayan *Yeni Mecmua*, onun "İçtimaiyyat" başlıklı yazılarıyla bu düşünceyi hem akademik hem kültürel bir temele oturtur. Bu yazılarda yalnızca sosyolojik değil,

⁴⁵ Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, çev. Kadir Günay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 166.

⁴⁶ Ziya Gökâlp, "Şahsiyetin Muhtelif Şekilleri," 57.

⁴⁷ Ziya Gökâlp, "Mefkûre," *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları* içinde, haz. Dr. Ali Duymaz (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019), 160.

estetik ve felsefî boyutları da içeren bir millî kültür tasavvuru geliştirilir. Bu perspektif, ilerleyen yıllarda özellikle Cumhuriyet döneminde belirli yazarların ve metinlerin merkeze alındığı, millî değerlere dayalı bir edebî kanonun oluşmasında etkili olacaktır.

Burada Gökalp'ın "İçtimaiyyat" yazılarında geliştirdiği düşünsel çerçeve, yalnızca toplumsal yapıyı açıklamakla kalmaz; kültürel, ahlaki ve entelektüel alanlara da kavramsal zemin sunar. Gökalp bu yazılarında düşünceleri ayrıştırmak, tefrik etmek üzerine kurulu bir metot takip eder. *Taife* ile *zümreyi*, *ihtilat* ile *içtimayı*, *ferdiyet* ile *şahsiyeti*, *şahsî ahlak* ve *cinsî ahlakı*, *maarif* ve *harsı*, *hars* ve *medeniyeti*, *hars* ve *siyaseti*, *milliyetçilik* ve *cemaatçiliğin* farklarını karşılaştırmalı ve kavramsal olarak ayırır.

Gökalp'ın bu keskin ayrımlarından önce Halide Edip'in 1913'te *Mekteb Müzesi* dergisinde kaleme aldığı yazı dizisine bakılmalıdır. Halide Edip "Şahsiyet" başlıklı bu yazı dizisinde *şahsiyetin* maddî ve manevî anlamları üzerinde durur. Canlılar âleminde başlayıp hayvanlar ve türler arasından örnekler vererek farklılıkların arttıkça *şahsiyetlerin* de arttığını söyleyecektir. *Şahsiyeti* "bir şeyi kendi cinsinden bulunan diğer şeylerden temeyyüz ettiren sıfat ve hususiyetler" olarak tanımlar. Ona göre bir taşın bile bir dereceye kadar *şahsiyeti* vardır, çünkü diğer taşlardan farklıdır ama bir damla suyun veya darphanede basılan bir sikkenin hiçbir *şahsiyeti* yoktur, çünkü kendisi gibi olanlarla arasında bir fark yoktur: "O hâlde ki âlem-i uzviyyede şahsiyetsiz bir fert yoktur. İster yaprak olsun ister böcek, ister daha yüksek tabakadan bir hayvan bulunsun burada hiçbir ferdin diğerinin tamamıyla aynı olmadığını görürüz."⁴⁸

Halide Edip'in *şahsiyet* tanımı canlılar âleminde sonra insanlığa geçer ve insanlığın da en üst mertebisini işaret eder. Onun *şahsiyet* kavramı edebiyatın, medeniyetin ve hatta insanlığın önkoşulu olarak karşımıza çıkar:

Vücudu itibariyle en mükemmel ve en mürekkebb hayvanlardan madud olan insanlarda şahsiyet en son mertebededir. Eğer her iki meslek efradı ebeveyninden farklı olmasa tekamül-i maddî gayrikabil olacağı gibi ilerde söyleyeceğimiz tekamül-i maneviye de gayrikabil olurdu. Dünyada ne cemiyet, ne hükümet, ne sanayi, ne edebiyat, ne fûnun ne de medeniyet olurdu. Daha ileriye gidersek adeta insanlık da olmazdı diyebiliriz.⁴⁹

İnsanlardan sonra hükümetlerde *şahsiyet* kavramına değinen Halide Edip, Osmanlı'nın dört yüz seneden beri ilerleyemiyor oluşunu *şahsiyet* sahibi bireylerin yokluğuna bağlar, taklit ve takiple yetinmek bu sonuçlara mal olmuştur. Halide Edip iyi bir hükümeti ancak *şahsiyet* sahibi bireylerin kurabileceğini ifade ederken Almanya için Bismarck'ı, İtalya için Cavour'u örnek gösterir. Osmanlı içinse bunu gerçekleştirebilecek olan Mithat Paşa ve rûfekaşısıdır ona göre.⁵⁰ Halide Edip yazı dizisinin ilk bölümünü kurulacak hükümetlerde birlik olmanın (vahdet) önemine

⁴⁸ Halide Edip, "Şahsiyet," *Mekteb Müzesi* 9 (15 Teşrinievvel 1329/28 Ekim 1913): 258.

⁴⁹ Halide Edip, "Şahsiyet," 260.

⁵⁰ Halide Edip, "Şahsiyet," 261.

değinerak bitirir, hükümeti yönetenlerin ister parlamento ister bakanlar kurulu ister tüm millet olsun hem *şahsiyet* sahibi olmaları gerektiğini hem de birlik olmaları gerektiğini vurgular.⁵¹

Mektep Müzesi'nin 28 Kasım 1913 tarihli 10. sayısında yayımlanan serinin ikinci yazısında toplum içindeki özel şahsiyetlere dikkat çeker, buradaki *şahsiyetle* orijinalliği vurgulayacaktır:

Edebiyatta da aynı şeyi görürüz. En mutena ve samedani parçalar herkesten ayrı düşünen tek ve müstesna olan dimağların, ruhların tecelliyatıdır. Her milletin klasik, rönesans ve dekadans devirleri ister hükümette, ister sanayide, ister ahlakında, ister edebiyatında olsun hepsinin güzide bir şahsı, hususi bir çehre-i deha ile başladığını görürüz.⁵²

Halide Edip sonrasında, *şahsiyetin* ikinci bir safhası olduğunun, bir milletin veya bir cemiyetin terakki edebilmesi için mutlaka büyük *şahsiyetlere* muhtaç olduğunun altını çizer. *Şahsiyetin* bir diğer anlamı milletlerin en başarılı olduğu alanlardır ki Gökalp da bunu ihtisaslaşma olarak kullanır. Türklerin *şahsiyetinin* askerlikle ilişkili olduğunu söyler ancak yalnız askerlikte ileri gitmek, bir milleti millet sıfatıyla medeniyet meydanında şerefli bir mevkide bırakabilir mi sorusuna “Hayır bin kere hayır!” cevabını verecektir.⁵³

Halide Edip'in dikkat çekici bir başka tespiti ise *şahsiyet* kavramının ilk kez kadın bedeni ve kıyafeti üzerinden tartışılmasıdır. 1913 tarihli yazısında, Türk kadınlarının yaklaşık otuz yıl içinde -yani 1880'lerden itibaren- geçirdiği kıyafet dönüşümünü bir *şahsiyet* ifadesi olarak yorumlar. Şalvarlı, tül gömlekli, sarı pabuçlu büyükannelerden zarif çarşafli kadınlara geçişi bir görsel ve kültürel dönüşüm olarak değerlendirir. Kadınlar kıyafetlerinde hızla değişirken erkeklerin zihniyetlerinin aynı ölçüde dönüşmemesi, Halide Edip'e göre millî kimlik oluşumunun önündeki temel engellerden biridir. Türk kadınlarının bu yıllarda kıyafetlerinde gösterdikleri hızlı değişim ve *şahsiyeti* erkeklerin fikirlerinde gösterememelerini kimlik sahibi olan bir millet olma yolundaki engellerden biri olarak görür.⁵⁴

Bu tespit yalnızca *şahsiyet* kavramının anlamını genişletmekle kalmaz, aynı zamanda millî kimlik söyleminin beden, toplumsal cinsiyet ve kültürel temsil gibi alanlarla nasıl iç içe geçtiğini gösterir. Böylece *şahsiyet*, sadece siyasi ya da entelektüel değil bedensel ve estetik bir söylem alanı olarak da düşünülmeye başlanır.

Yazı dizisinin 23 Aralık 1913 tarihli üçüncü bölümünde üzerinde durduğu nokta terbiye ve eğitimidir. Annelerin ve öğretmenlerin *şahsiyet* yetiştirici rolleri üzerinde durur. Eğer çocukların zihinlerini ve benliklerini esaret zinciri fikirlerden kurtaramaz ve baskıcı olan eğitim ve terbiyemizi ıslah etmezsek Türklerde ister hususi ister millî, herhangi bir *şahsiyet* olacağına inanmadığını belirtir. Çocuklarımızı bizim yaşadığımız gibi yaşamaya, bizim düşündüğümüz gibi

⁵¹ Halide Edip, “Şahsiyet,” 261.

⁵² Halide Edip, “Şahsiyet,” *Mektep Müzesi* 10 (15 Teşrinisani 1329/28 Kasım 1913): 290.

⁵³ Halide Edip, “Şahsiyet,” 292.

⁵⁴ Halide Edip, “Şahsiyet,” 289-290.

düşünmeye, bizim hissettiğimiz gibi hissetmeye mecbur etmeyelim diyerek sadece iyi ve güzel örnekler üzerinden yeni nesli şekillendirmek gerektiğini söyler.⁵⁵

Yazı dizisinin son bölümünü yine eğitime ayırır. Özellikle Fredrich Fröbel'den⁵⁶ alıntılar yapar: Bir memlekette talim ve terbiyenin esasının milletçe ilerlemeyi vücuda getiren en büyük kuvvet olduğunu söyler. Mekteplerin çocukları mümkün olduğu kadar birbirine benzetmeye çalıştığını, halbuki mekteplerin vazifesinin mümkün olduğu kadar çocukları birbirine benzetmemek olduğunu vurgular. Nitekim Halide Edip başından beri şahsiyetin tefrik etmek/ayrılmak anlamları üzerinde durmuştur. Flöbel'in en büyük teorisinin altını çizer: Mekteplerin en büyük vazifesi çocuklarda *şahsiyeti* ortaya çıkarmaktır. *Şahsiyet* en büyük kuvvettir; her bireyin *şahsiyeti* toplumun *şahsiyetine* ilave olunur.⁵⁷

Halide Edip'in "Türkler ve Edebiyatları" başlıklı yazı dizisi ise milletin edebiyatı ile milletin *şahsiyeti* arasında bir özdeşlik iddiası taşır. Osmanlı modernleşmesinin en kilit kavramlarından biri olan *taklit* -burada sözü edilen Acem taklitçiliğidir- Halide Edip için de Türklerin kendi *şahsiyet*lerinin ilerlemesine ve gelişmesine ket vurmuştur.⁵⁸ Önceki yazı dizisinde vurguladığı gibi burada da eğitimde *şahsiyetin* önemine vurgu yapar, *şahsiyetin* ancak eğitim yoluyla ortaya çıkabileceğini söyler. Gelişmemiş bir toplumun önündeki engelse *şahsiyetin* tekâmül etmemiş olmasıdır. Eğer hürriyet ortamı inşa olur ve şartlar olgunlaşırsa ortaya çıkan bireyin *şahsiyeti* toplumunkine ilave edilir ve *millî şahsiyet* açığa çıkar. Görüldüğü gibi Halide Edip şahsiyeti birçok farklı bağlamda kullanmıştır. Öncelikli anlamı millî bir fert olsa da bu millî fert, toplumsal hayatın pek çok aşamasında çeşitli *şahsiyet*lere sahiptir. Kadınların kıyafetindeki dönüşümü de eğitimdeki programları da sanattaki yaratıcılığı da *şahsiyet* kavramının içinde değerlendirerek kavramın çeperini genişletir, onu daha esnek bir forma sokar.

Ziya Gökalp'ta kavram Halide Edip'teki kadar esnek değildir ancak daha sistematiktir. 1917'de kaleme aldığı yazılarda *ferdiyet* ve *şahsiyet* kavramlarını birbirinden ayırır ve diğer tüm düşünce kalıplarını da bu ayırım üzerinden ortaya koyar. Milliyet ve dinde de *şahsilik* ve *ferdilik* merkezli iki temel kategori üzerinden ilerler.

Görüldüğü gibi Halide Edip *şahsiyet* kavramını gündelik hayattan pedagojik yaklaşımlara, kadınların kıyafet dönüşümünden sanatsal yaratıcılığa kadar geniş bir bağlamda ele alarak kavramın anlam alanını genişletir. Onun için *şahsiyet* hem bireyin özgünlüğünü hem de bu özgünlüğün toplumsal ifadesini kapsayan, esnek ve çok yönlü bir kavramdır. Buna karşılık Ziya Gökalp, *şahsiyet* kavramını daha yoğun ve sistematik bir düzlemde kavramsallaştırır. 1917 tarihli

⁵⁵ Halide Edip, "Şahsiyet," *Mektep Müzesi* 11 (10 Kanunuevvel 1329/23 Aralık 1913): 320-321.

⁵⁶ Friedrich Fröbel (1782-1852), modern okul öncesi eğitimin kurucusu sayılan Alman eğitimcidir. Oyun temelli pedagojisi, bireyselliği geliştirmeyi ve şahsiyetin eğitim yoluyla inşasını savunur. Halide Edip'in eğitim yazılarında Fröbel'e yaptığı atıflar, bu kavrayışla doğrudan ilişkilidir.

⁵⁷ Halide Edip, "Şahsiyet," *Mektep Müzesi* 12 (1 Mart 1330/14 Mart 1914): 350-351.

⁵⁸ Halide Edip, "Türkler ve Edebiyatları," *Mektep Müzesi* 4 (10 Haziran 1329/23 Haziran 1913): 97-99; Halide Edip, "Türkler ve Edebiyatları," *Mektep Müzesi* 5, (1 Temmuz 1329/14 Temmuz 1329): 131.

yazılarında *ferdiyet* ve *şahsiyet* ayrımını yalnızca bireysel ve kolektif düzeye değil, aynı zamanda düşünsel ve kültürel sistemler arasındaki farkı belirleyen bir eksene yerleştirir. Ona göre ferdiyet bireyin kişisel eğilimlerine, *şahsiyet* ise milletin tarihsel ve kültürel değerlerini taşıyan bir özneye karşılık gelir. Halide Edip *şahsiyeti*, bireyin toplumsal yaşamın farklı alanlarında -örneğin eğitim, sanat, toplumsal cinsiyet- kazandığı özgün konumlar üzerinden tanımlanan, esnek ve çok boyutlu bir kavram olarak ele alır. Gökalp *şahsiyeti* toplumsal bütünlüğün ve millî birliğin kurucu ilkesi olarak konumlandırır. Böylece her iki düşünür de *şahsiyet* kavramını millîlik ekseninde ele alsa da Halide Edip kavramı daha geniş bir toplumsal ve kültürel yelpazede dolaşıma sokarken Gökalp, *şahsiyeti* ortak değerler etrafında örgütlenen tutarlı bir millî yapı olarak sistemleştirir.

On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasında modernleşme arayışları, Batı'nın teknik, idari ve kültürel üstünlüğüne karşılık, geleneksel yapıyı tümüyle terk etmeden, yeni kurumlar, ahlaki değerler ve düşünme biçimleri geliştirme çabası olarak şekillenir. Bu süreçte İslamî referanslarla modern bilim, ahlak ve siyasetin birlikte düşünölmeye çalışıldığı, eklektik ve pragmatik yönelimler öne çıkar. Ancak Ziya Gökalp'ın özellikle *şahsiyet* ve *ferdiyet* ayrımı çerçevesinde geliştirdiği yaklaşım, bu eklektik yapının belirli yönlerden kırıldığı ve sistematik bir düşünce yapısına geçildiği bir eşik olarak değerlendirilebilir. Gökalp'ın "Ferdiet ve Şahsiyet" makalesi hedonizmin en temel savlarından biri olan "Elemden kaçmak, hazı aramaktır" kalıbına itirazla başlar. Nitekim hedonizmin -Ziya Gökalp hedonistleri "lezzetçiler" olarak tanımlar- bu tezinin ancak haz ile elem arasında net bir fark belirlenebilseydi geçerli olacağı görüşündedir. Gökalp en temelde maddi ve maddi olmayan unsurları belirler. Ona göre açlık, susuzluk gibi fiziksel acıların kaynağı vücudumuzdaki "maddi" varlıkların eksikliğinden ileri gelir. Dini, siyasi, ahlaki ve estetik acıların kaynağı ise Gökalp'ın yukarıda açıklanan en önemli kavramlarından biri olan *mefkûre*lerimizin yeterince tatmin edilmemesinden kaynaklanır. Fizyolojik gereksinimler giderilmediğinde *ferdiyet*imiz tehlikededir, oysa *mefkûre*lerimize ulaşamadığımızda *ferdiyet*imiz hiçbir zaman tehlike altında değildir, tehlike altında olan *şahsiyet*imizdir.⁵⁹

Gökalp böylece "ferdi elem ve hazlar" ile "şahsi elem ve hazlar" arasında net bir sınır çizer. *Ferdiyet* ve *şahsiyeti* "temayüller sistemi" olarak adlandıran Gökalp, hedonistlere karşı itirazını sürdürür.⁶⁰ Gökalp'ın düşüncesine göre ferdi hazlar şahsi hazlardan üstün değildir. Ferdi temayüller insan türüne özgü bir şeyi işaret eder. Şahsi temayüller ise insanın toplumsal bir varlık olarak kabul görmesinden ileri gelir. Yeme, içme, üreme gibi arzular ferdiyetin; ahlaki, dinî, siyasi ve estetik mefkûreler ise şahsiyetin belirleyici unsurlarıdır. Bu ayrımında *şahsiyet*, kutsal ve kolektif bir nitelik kazanırken *ferdiyet* insanın sadece türsel devamlılığını temsil eden, daha alt düzey bir konumda yer alır.

Modernlik ve millîlik kavramları hem birbirini mümkün kılan hem de sınırlayan ideolojik çerçevelerdir. Millîlik, modernliğin kültürel olarak yerleştirilmiş biçimidir; modernlik ise millîliğe politik ve kurumsal bir zemin sağlar. Bu nedenle modern özne ancak belirli bir millî

⁵⁹ Ziya Gökalp, "Ferdiet ve Şahsiyet," 27.

⁶⁰ Ziya Gökalp, "Ferdiet ve Şahsiyet," 27-28.

çerçeve içinde inşa edildiğinde meşruiyet kazanır. Ziya Gökalp'ın argümanlarının kendi içinde tutarlı bir sistem inşa ettiği söylenebilir. *Şahsiyet* sahibi olmakla *millî olmak* arasında kurduğu korelasyon, onun bütün düşünce sistemini belirler. Savaş ve esaret gibi toplumsal travmalar *ferdiyet*lerin gölgelenip *şahsiyet*lerin ortaya çıktığı zaman dilimleridir. Bu tür paylaşımlı hafızalarda fertler artık kendi bireysel özgürlüklerinden ziyade kolektif bir “istiklal” duygusunun peşindedirler, bu durum *şahsiyet*in belkemiği olan “mefkûre”yi besler.

Ziya Gökalp'ın *ferdiyet* ve *şahsiyet* kavramlarına dayalı düşünsel ayrımı, onun edebiyata yüklediği anlamı da şekillendirir. Gökalp'a göre “insaniyet”in (*les humanités*) temel meşguliyetleri arasında edebiyat, ruhiyat, içtimaiyat ve felsefe yer alır. Bu bağlamda edebiyat, bireyi yalnızca biyolojik veya psikolojik bir varlık olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve ahlaki yönleriyle de bütünlüklü bir şekilde tasvir etmelidir. Ona göre edebiyat, insanlık hakkında gördüklerini söylemek için matbuat huzuruna davet edilmiş bir tanıktır. Ancak bu tanıklık yalnızca ferdi temayülleri dile getirip şahsî olanı gizlediğinde, hakikate karşı görevini yerine getirmemiş olur.⁶¹ Bu nedenle Gökalp'ın edebiyat anlayışı hem hakikati dile getirme hem de ferdi ve şahsî temayülleri birlikte görünür kılma sorumluluğu taşır.

Burada ortaya çıkan tanıklık, *şahsiyet*in mefkûreyle tanımlanması nedeniyle tarafsız bir anlatı sunmaktan uzaktır. Çünkü Gökalp'a göre herhangi bir mefkûrenin varlığı, hakikati kendi idealleri doğrultusunda göreceği ve tasvir edeceği için edebiyat bir “ülkü edebiyatı”na dönüşme riskiyle karşı karşıya kalır.

Mefkûresi olan bir tanık, hakikati kaçınılmaz olarak kendi idealleri doğrultusunda seçecek, yorumlayacak ve sunacaktır. Bu durumda edebiyat neyin tanıklığını üstlenebilir? Eğer mutlak ve evrensel bir hakikat sanatsal düzeyde temsil edilemiyorsa tanıklık da kaçınılmaz biçimde göreceli olacaktır. Bu noktada edebiyatın tanıklığı, nesnel bir gerçekliği sunmaktan çok belirli bir değerler sistemine, kültürel bir mefkûreye ya da tarihsel bir bilince dayalı konumlanışı ifade eder. Dolayısıyla Gökalp'ın tanık figürü, hem edebî üretimin ideolojik yönünü görünür kılar hem de hakikatin kolektif bir bilinç aracılığıyla kurulabileceğine dair özgün bir kavramsal öneri sunar.

Ziya Gökalp, 1923'te kaleme aldığı *Türkçülüğün Esasları*'nda Cumhuriyet'i belirleyen saikler hakkında sistematik görüşlerini sürdürür. Avrupa'nın gelişiminden söz ederken Tanzimat Dönemi aydınlarından itibaren yapılan tüm tahlillerde olduğu gibi yine Doğu ve Batı üzerinden ilerler. Avrupa'daki skolastik düşünce bitmiştir, büyük şehirler meydana gelmiş ve burada “içtimai çoğunluk” oluşmuş, buna bağlı olarak ekonomik ve toplumsal koşullar değişmiş, eski çerçeveler yıkılmış, yeni hayat, yeni insanları meydana getirmiştir. Gökalp buna *ferdi şahsiyet* diyecektir. Bu da bir konu hakkında uzmanlaşmayla ilişkilidir. Şark'ta büyük şehirler oluşmamış, olan yerlerde ise sadece sayısal bir çoğunluk elde edilebilmiştir, dolayısıyla ihtisaslaşma, meslekte uzmanlık gelişmemiş bu durumda “*ferdi şahsiyet*” de meydana gelmemiştir. Gökalp'ın burada kullandığı bağlam bir alandaki uzmanlaşma ile “ferdi şahsiyet”i bir araya getirir:

⁶¹ Ziya Gökalp, “Ferdiet ve Şahsiyet,” 29-30.

Bu cihetle Avrupa iskolaştığe nihayet verdiği hâlde biz henüz onun tesiri altındayız. Birçok asırlar muvazi gittikleri hâlde, şark ile garbın bu ayrılışına sebep nedir? Bu hususta müverrihler birçok sebepler sayarlarsa da biz sosyolojinin gösterdiği sebebi daha doğru gördüğümüzden onu ileri süreceğiz: Avrupa'nın büyük şehirlerinde içtimai kesafetin artması, içtimai işlerin inkısamını mucip oldu. İhtisas meslekleri ve mütehassıslar vücuda geldi. İhtisasla beraber, fertlerde ferdi şahsiyet teşekkül etti; ruhların esas bünyesi değişti. Bu esaslı inkılaptan yeni ruha malik; mantıkça, mefkurece eski insanlara benzemeyen yeni insanlar doğdu. Bunların ruhundan fışkıran yeni hayatı eski çerçeveler istiab edemezdi. Bu sebeple eski çerçeveler kırıldı, parçalandı. Serbest kalan yeni hayat, ibdakar kudretini her tarafa tevcih ederek her sahada tealiler, tekemmüller vücuda getirdi; bilhassa büyük sanayii tekvin ederek asri medeniyetin alamet-i farikasını meydana koydu. Şark'ta ise içtimai kesafette ileri gitmiş büyük şehirler vücuda gelmemişti. Mevcut büyük şehirler ise, nüfusça mütecanis olmadıkları gibi, ihtilat vasıtalarından, binaenaleyh ma'nevi kesafetten mahrumdular. Bu mahrumiyetler dolayısıyla Şark'ta ne iş bölümü ne ihtisas ne ferdi şahsiyet ne de büyük sanayi vücuda gelemedi. Yeni bir ruha, yeni bir hayata mazhar olmadıkları için Şark milletleri zaruri olarak medeniyetlerini Kurun-ı Vusta'daki şeklinden daha ileri götüremediler. Çünkü, atalet kanunu mucibince bir sebep onu değiştirmedikçe her şey olduğu gibi kalır.⁶²

Ziya Gökalp, bir kavram karnavalı olarak okunabilecek bu yazılarında, şahsi olanı millî bağlamdan koparmanın mümkün olmadığını ifade eder. Bir şeyin şahsiliği ancak milliliği ölçüsünde ortaya çıkar ve bu millilik ırkı, kavmi ya da coğrafi bir topluluğu değil, mefkûresi ve *şahsiyeti* olan bir zümreyi işaret eder:

Bu ifadelerden anlaşıldı ki millet ne ırkı, ne kavmi, ne coğrafi, ne siyasi, ne de iradi bir zümre değildir. Millet, lisanca, dince, ahlakça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir. Türk köylüsü onu 'dili dilime uyan, dini dinime uyan' diyerek tarif eder. Filhakika, bir adam kanca müşterek bulunduğu insanlardan ziyade, dilde ve dinde müşterek bulunduğu insanlarla beraber yaşamak ister. Çünkü, insani şahsiyetimiz bedenimizde değil, ruhumuzdadır. Maddi meziyetlerimiz ırkımızdan geliyorsa, ma'nevi meziyetlerimiz de terbiyesini aldığımız cemiyetten geliyor. Büyük İskender diyordu ki: 'Benim hakiki babam Filip değil, Aristo'dur. Çünkü birincisi maddiyetimin, ikincisi maneviyetimin tekevvününe sebep olmuştur.' İnsan için maneviyet, maddiyetten mukaddemdir. Bu itibarla milliyette şecere aranmaz; yalnız, terbiyenin ve mefkûrenin milli olması aranır.⁶³

"Millî zevk"i tanımlarken taklit ve özerklik tartışmaları yeniden açığa çıkar. Büyük eserleri ve sanatı izleyip takip etmek fakat asla taklide kalkışmamak Gökalp'ın özellikle vurguladığı meseleler arasında yerini alır. Gökalp gerçek sanatı tanımlarken de yine pragmatik çerçeveden

⁶² Ziya Gökalp, "Garba Doğru," *Ziya Gökalp Kitapları-1 Türkçülüğün Esasları* içinde, haz. Mustafa Koç (İstanbul: YKY, 2019), 207.

⁶³ Ziya Gökalp, "Türkçülük Nedir?," *Türkçülüğün Esasları* içinde, haz. Mustafa Koç (İstanbul: YKY, 2019), 184.

uzaklaşamaz ve her şeyin *millî mefkûreye* hizmet etmesi gerektiği fikrini sürdürür: “Hakiki sanat, arasında bulunduğu milletin ve içinde yaşadığı devrin bedii mefkûrelerini tasvire çalışmaktır.”⁶⁴

Ziya Gökalp’ın 1917’deki “İçtimaiyyat” yazılarında ve Ahmet Ağaoğlu’nun 1919’da kaleme aldığı *Üç Medeniyet* adıyla kitaplaşan yazılarında *şahsiyet* tanımları birbiriyle örtüşür. Her ikisi de *şahsiyetin* millî olduğu görüşündedirler. Bu millîlik, ırki bir millîlik değildir. Millî olanı -buna modern olanı, özerk olanı da diyebiliriz- *şahsiyetle*, *şahsiyeti* de “sui genesis”le (kendine mahsusluk) tanımlarlar. *Şahsiyet* milliyeti belirlerken, millî olanın *şahsiyetli* olması zorunluluğu da makalelerde sıkça dile getirilir.

Ahmet Ağaoğlu *şahsiyet* kavramını hem birey hem de millet düzeyinde ele alarak dinamik ve gelişime açık bir yapı olarak tanımlar. *Şahsiyetin* korunmasının ve geliştirilmesinin, medeniyetle uyum içinde ancak özgün kimlikten taviz vermeden mümkün olabileceğini savunur. Ağaoğlu’nun “şahsiyet” tanımında altı çizilen kavram “özlük” ve “farklılık”tır. Ağaoğlu kavramın sınırlarını millîlik ve farklılıkla çizer. “Şahsiyet ve özlük denilen mefhum dille beraber bir milletin maddi varlığından başka bir şey değildir” ifadesiyle de Ziya Gökalp’la aynı çizgide olmasına rağmen “şahsiyet”i daha “maddi” bir boyuta taşır. Oysa Gökalp *şahsiyeti* tamamen kutsal ve manevi bir üst mertebeden alır. *Şahsiyet* milletleri/kimlikleri birbirinden ayıran şey olarak tanımlanır. Ağaoğlu’na göre *millî şahsiyet* doğustandır, “millî şahsiyet”i de hareketsizlik dışında bir şey öldüremez.⁶⁵

Şahsiyetin yapısı gereği dinamik, *ferdiyetin* ise yapısı gereği daha durağan bir kavram olduğu da söylenebilir. Millî olmak için hareketli olmak, “ırk”tan bağımsız olarak belli ve kolektif bir idealle hareket etmek gerekir. Gökalp’a göre medeniyetin düzeyi, bir toplumun *şahsiyet* seviyesine bağlıdır; bu da bireylerin ortak değerler çevresinde örgütlenme kapasitesine işaret eder. Bu noktada, *ferdiyetin* ancak *şahsiyetle* birlikte anlamlı hâle geldiği düşüncesi, Durkheim’ın birey ile kolektif bilinç arasındaki ilişkiye dair görüşlerini çağırıştırır. Özellikle modernleşmenin, toplumsal dayanışma ve kültürel bütünlük olmadan sürdürülemez olduğu fikri, Gökalp’ın *şahsiyet* kavramını merkeze alarak inşa ettiği toplumsal modelin temel dayanaklarından biridir.

Yeni Mecmua’da yayımlanan yazılarında Ziya Gökalp *şahsiyetin* sınırlarını açık ve belirgin şekilde çizen bir düşünce sistemiyle inşa eder. Gökalp, 19 Temmuz 1917’de yayımlanan “İhtilat ve İçtima” yazısında içtima hâlinde insanların *ferdiyetlerini* askıya aldıklarını belirtir. *Ferdiyetini* unutan insanlarda bir vecd hâli ortaya çıkar ve bu durum mefkûreyi doğurur. Toplumsal ruh içinde *ferdiyetler* eriyerek kaybolur ve topluma dahil olursa ancak anlamlı toplumsal bir yapıdan söz etmek mümkündür. Gökalp henüz I. Dünya Savaşı devam ederken kaleme aldığı bu görüşlerde şunu ısrarla vurgular: Milletlerin yükselme devirleri toplumsal hayatı şiddetle yaşadıkları zamanlardır ki böyle zamanlarda sistemli kararlar yerine karışıklıklar olur, toplumsallaşma azalır,

⁶⁴ Ziya Gökalp, “Millî Zevk ve Tehzib Olunmuş Zevk,” *Türkçülüğün Esasları* içinde, haz. Mustafa Koç (İstanbul: YKY, 2019), 264.

⁶⁵ Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2013), 26-27.

ferdiyet çoğalı. Kolektif gücünü kaybederek dağılan bir toplum kendi başında *fert*lerden oluşan bir sürü biçimini alır. İnsanlar adeta “ümitsiz, azimsiz, uzviyetsiz” *fert*lere dönüşürler.⁶⁶

Görüldüğü üzere 1850’lerden 1920’lere uzanan zaman diliminde öncelikle cemaatten ayrılması gereken bir *ferdiyetin* varlığı kabul edilmiş fakat bu *ferdiyetin* müstakil olarak varlığının -bağımsız olma talebinin- daha hor görüldüğü bir kavramsallaştırma yapılmış, ancak kolektif bir ruhla yoğrulduğu zaman anlam kazanacak *millî bireyler* inşa etme fikrinin nüveleri oluşmuştur. *Fert* ihtiraslara, hırslara kapılır, oysa esas olan *harstır*. Gökalp, bu geniş kültür tanımında *şahsiyeti* *harsla*, *ferdiyeti* ise *ihtirasla* birlikte ele alır. Şahsi temayüllerden, şahsi ihtiraslardan kaçınmak ve *mefkûreyi* merkeze alan bir *şahsiyet* inşa etmek gerekir. Çünkü Gökalp *ferdileşt*ğimiz ölçüde *şahsile*şeceğimiz fikrinin yanlış olduğunu vurgular. Ona göre *ihtiras*, insanı *ferdileştirir*, hatta esir hâline getirir. İhtisaslarımızdan ve ihtirastlarımızdan kurtulduğumuz ölçüde *şahıs* olabiliriz. Türk *harsının* esası *şahsiyettir*.⁶⁷ Gökalp’ın bu kavramsallaştırmada *ferdiyet*, bireyin iradi haklarını değil türsel sürekliliğini temsil eder; buna karşılık *şahsiyet*, bireyin toplumsal ideallere bağlanarak anlam kazandığı bir kolektif kimlik modelidir. Peki bu modelde bireyin özgür olduğunu iddia etmek mümkün müdür? Daha doğrusu, özgürlüğü ancak toplumun idealleriyle uyumlu olduğu ölçüde meşru kılan bir tanımlamanın sorunlu tarafları yok mudur?

Tüm bu sorulara bakarak *şahsiyet* kavramının modern edebiyat ve düşünce tarihi açısından neden bu kadar belirleyici olduğunu da anlamak mümkündür aslında çünkü bu kavram, modern özneyi hem şekillendiren hem sınırlayan ideolojik bir çerçeve sunar. Dolayısıyla Gökalp’ın bu yaklaşımı, bireysel özgürlükleri toplumsal mefkûrenin bir parçası hâline getiren, *ferdiyeti* törpüleyerek *şahsiyeti* yücelten bir millî özne tahayyülüne dayanmaktadır.

Cumhuriyet’te *Şahsiyet*: Değişen Sorulara Değişmeyen Cevaplar

Mustafa Kemal Atatürk’ün “Bedenimin babası Ali Rıza Efendi, hislerimin Namık Kemal, fikirlerimin Ziya Gökalp’tir”⁶⁸ ifadesi Cumhuriyet’in düşünsel programında Ziya Gökalp’ın gücünü açıkça ortaya koyar. 1800’lerin sonlarından itibaren modernleşme başlığı altında tartışılacak bir çok meselede Ziya Gökalp’ın fikirleri -zaman zaman kendi içinde bazı çelişkilere sahip olsa bile- oldukça tutarlı analizlerdir. Hayatı boyunca ferdi fikirlerin cemiyet üzerinde hiçbir etkisi olmadığını hemen hemen tüm yazılarında vurgularken “Tarihi Maddecilik ve İçtimai Mefkûrecilik” yazısında ancak *ma’şeri tere’iler* olarak da adlandırdığı *mefkûresi* olan *fertlerin* -

⁶⁶ Ziya Gökalp, “İhtilat ve İçtima,” *Yeni Mecmua Yazıları* içinde, haz. Salim Çonoğlu (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018), 31-36.

⁶⁷ Ziya Gökalp, “Şahsi Ahlak,” *Yeni Mecmua Yazıları* içinde, haz. Salim Çonoğlu (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018), 73-75.

⁶⁸ Serdar Sağlam, “Ziya Gökalp,” *Atatürk Ansiklopedisi*, erişim 15 Mart 2025, <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/ziya-gokalp-1876-1924/>.

şahsiyet denebilir buna- toplumsal hayatı etkileyebileceğinin altını çizer. “Bir millet, büyük muvaffakiyetleriyle dehasını, fedakârlığını, kahramanlığını fiilen ispat etmiş büyük bir *şahsiyete* malik olduğu zaman, onun *ma’şeri tere’iler* yaratmak iktidarı sayesinde her türlü teceddütleri kolayca icra edebilir” dedikten sonra neyse ki böyle bir “deha hazinesi”ne sahip olduğumuzu, Trablusgarp, Balkan ve Cihan harplerinin yarattığı travmatik etkiyle oluşan mefkûreye resmiyet vererek onu eyleme dönüştüren büyük şahsiyetin Mustafa Kemal olduğunu belirtir.⁶⁹ Gökalp’ın buradaki “fiilen” vurgusu mefkûrenin düşünsel bir zeminden bir eylem pratiğine dönüşmek zorunda olduğunu da göstermektedir. Milletlerin bu türden “büyük şahsiyetler”e ihtiyacı olması fikri, bu makalede daha önce açıklanan Halide Edip’in görüşleriyle örtüşmektedir.

Erken Cumhuriyet üzerinde Ziya Gökalp’ın etkisinin devam ediyor olması Gökalp’ın fikirlerinin sığ bir Türkçülükten daha kapsamlı olmasıyla ilişkilidir. Ayrıca fikirlerinin hem programlı ve sistematik hem de mevcut otoriteye uyumlu olması bu etkinin gücünü artırır. Nitekim Taha Parla, Ziya Gökalp’ı Kemalizm’in “solidarist ve korporatist” beyni olarak ele aldığı çalışmasında Gökalp’ın milliyetçilik anlayışının ırkçı veya yayılmacı olmadığını, aksine kültürel ve dilsel bir temele dayandığını vurgular. Üstelik Gökalp’ın korporatist teorisi, toplumun farklı kesimlerinin dayanışma içinde bir arada yaşamasını savunur ve bu düşünce, onun eşitlikçilik ve kültürel çoğulculuk anlayışıyla uyumludur.⁷⁰

Daha önce de değinildiği üzere, Emile Durkheim’in toplumsal yapı ve kolektif bilinç kavramlarının Ziya Gökalp üzerindeki etkisi, onun Türkçülük düşüncesiyle birleştğinde mefkûre merkezli bir toplumsal tahayyülün temellerini atmıştır. Burada Gökalp’ın belirlediği tüm sınırlar 1930’larda devam edecek tartışmaların fişeği konumuna gelir. *Ferdiyet- şahsiyet* dilemması benzer bağlamlarda dile getirilerek *fert-cemiyet* karşıtlığına taşınır. Hilmi Ziya Ülken, Ahmet Ağaoğlu, Peyami Safa gibi entelektüellerin her birinin kendisini bu iki kavramdan birine doğru konumlandığı bir alan vardır.⁷¹

Yayın hayatına 2 Aralık 1926’da başlayan *Hayat Mecmuası*, Cumhuriyet ilke ve inkılaplarının yerleşmesinde ve yeni hayatın inşasında Cumhuriyet’in *fert*lerine düşen görevleri de anlatan yazılar yayımlar. “Hayata, daima hayata” mottosuyla yayımlanan bu mecmuada Nietzsche ve Bergson etkisi oldukça belirgindir. Mehmet Emin Erişirgil, Köprülüzade Mehmed Fuad, Ali Cânîp, Faruk Nafiz, Mustafa Nermi, Ziyaeddin Fahri, İsmail Hakkı, Mustafa Şekip, Nahit Sırrı, Nurullah Ataç, Necmeddin Sadık gibi isimlerin de yazar kadrosunda bulunduğu bu mecmua, Ziya Gökalp’ın yolunu açtığı *yeni hayat* fikri doğrultusunda *asrî bir millilik* önerir. Örneğin, Mustafa Nermi “İçtimai Ferdin İnkışafı ve Milliyetçilik” makalesinde milliyetçilik fikrinin doğuşunda

⁶⁹ Ziya Gökalp, “Tarihî Maddecilik ve İçtimai Mefkûrecilik,” *Türkçülüğün Esasları*, Ziya Gökalp Kitaplar 1 içinde, haz. Mustafa Koç (İstanbul: YKY, 2019), 214.

⁷⁰ Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, haz. Füsun Üstel ve Sabir Yücesoy (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 219.

⁷¹ Konuyla ilgili detaylı bir araştırma makalesi için bkz. Lemi Atalay, “1930’lu Yıllar Türkiye’nde Fert-Cemiyet Tartışmaları,” *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 28 (2018): 183-212.

*şuurlu fert*lerin etkisinin altını çizer.⁷² Bu bir anlamda, Gökalp'ın *şahsi ferdiyet* olarak tanımladığı kavramdır.

Bu ikili karşıtlık geç Osmanlı döneminin kavramlarıyla organik bağını sürdürmektedir. Nitekim 1890'ların sonunda sorulmaya başlanan “Bizim klasiklerimiz var mı?” sorusu kırk yıl sonra başka bir biçimde yeniden gündeme gelir: “Millî bir edebiyat yaratabilir miyiz?” Nusret Safa, 1936'da *Açık Söz* gazetesinde başlattığı bu soruşturmayla tam 43 yazara bir anket uygular. Mehmed Emin Yurdakul'dan Fuad Köprülü'ye, Yakup Kadri'den Burhan Cahit'e, Suat Derviş'ten Selami İzzet'e kadar birçok yazara aynı soruları sorar. Millî edebiyatın mümkün olup olmadığı, millî edebiyat ile milliyetçi edebiyat arasındaki farkların neler olduğu sorularına verilen cevaplar *şahsiyet*, *ferdiyet*, *fert*, *cemiyet*, *milîlik*, *milliyetçilik* gibi kavramlar arasındaki terminolojik muğlaklığa eklenir. Bunlardan ancak *şahsiyetin* ve *taklit olmayan/kendine mahsus* bir edebiyatın millî sayılabileceği türden cevaplar Gökalp'ın kurucu sisteminin uzantıları olarak değerlendirilebilir.

Fuad Köprülü 1936'da *Açık Söz*'e verdiği röportajda taklidin şahsiyete engel olduğu görüşünü yeniden dile getirmiş olur. Ona göre son nesil Türk edebiyatının, Batı edebiyatının biçimlerini taklit etme çabasına rağmen, millî bir özellik kazanamamasının nedeni, edebiyatımızın Fransız edebiyatının sönük bir yansıması olmaktan öteye gidememesi ve “hususî bir ruh”u ve “bariz bir şahsiyet”i olmamasıyla ilişkilidir. Köprülü; Türk romancıları ve şairleri, Batı'nın tekniklerini benimserken Fransız ruhunu da beraberinde getirmemiş olsalardı, her şeyin daha farklı olacağını söyler. İşte tam da bu sebeple Türk romanının, sadece isimleri değiştirilmiş acemi birer Fransız romanından öteye gidemediğini belirtir.⁷³

Köprülü'nün bu soruşturmada “Bugün nasıl bir millî edebiyat yaratabiliriz?” sorusuna verdiği cevapta *şahsiyet* kavramı öne çıkar. Köprülü, Türk milletin, kendi *şahsiyetinden* uzaklaşmadan, başka edebiyatlardan çeviri yapmadan, Avrupa'nın uluslararası ortamında diğer çağdaş milletlerle benzer ancak kendi *hars* ve *şahsiyetine* uygun bir şekilde yaşama potansiyeline sahip olduğunu belirtmiştir. Bu doğrultuda, Türk edebiyatının da biçimsel olarak diğer milletlerden farklı olmamakla birlikte, ruhsal olarak kendi *şahsiyetini* en üst düzeyde yansıtmaya gerektiği vurgulanmıştır.⁷⁴ Böylece millî bir edebiyatın mümkün olup olmadığı sorusunun 1930'larda da *şahsiyet* üzerinden tartışılmaya devam ettiği görülebilir.

Agah Sırrı Levend, soruşturmanın devam ettiği *Açık Söz* gazetesinin 11 Eylül 1936 tarihli sayısında “kuvvetli ve millî öz bir edebiyat”ın kendiliğinden ortaya çıkabilmesi için içtimai telakkilerde birlik olması ve milliyetçiliğin kitlelere yayılması gerektiğinin altını çizer. Millî edebiyatı tanımlarken *şahsiyet* kavramını doğrudan kullanmasa bile bunu anımsatacak şekilde “Millî edebiyatın en birinci vasfı taklit olmayıp orijinal olması, mensup olduğu milletin ruhundan

⁷² Mustafa Nermi, “İçtimai Ferdin İnkişafı ve Milliyetçilik,” *Hayat Mecmuası* 22 (26 Nisan 1927): 12-13.

⁷³ Nusret Safa Coşkun, *Millî Bir Edebiyat Yaratabilir Miyiz?*, haz. Şaban Özdemir (Ankara: Çolpan Yayınları, 2019), 21.

⁷⁴ Coşkun, *Millî Bir Edebiyat Yaratabilir Miyiz?*, 25.

fişkırlarak kendi kendini yaratmış olmasıdır.”⁷⁵ der. Cumhuriyet Dönemi’nin popüler yazarlarından Burhan Cahit de aynı soruşturmada, edebiyatın şahsi olmaktan çıktığını; değişen sanat anlayışının edebiyatı piyasanın bir ürünü hâline getirdiğini ve bu yolla da onun *millî*den çok uluslararası bir nitelik kazandığını söyler.⁷⁶ Sadri Ertem ise “fikir kolonilerinde orijinalite olmaz” diyerek orijinallik ve yaratıcılığı millî edebiyatın temayüz eden niteliklerinden sayacaktır.⁷⁷

Fert ve *cemiyet* kavramları arasındaki gerilim bağlamında, Ziya Gökalp’ın öncülüğünü yaptığı *şahsiyet* odaklı yaklaşımın 1930’larda da etkisini sürdürdüğü görülür. Ancak, *şahsiyet* ve *ferdiyet* kavramları üzerinden gelişen tartışmalar, aslında *millî kimliği* kurgularken *millî edebiyatın* sınırlarını da bir anlamda yeniden çizmeyi tasarlar. Böylece *şahsiyet* 1860’ların sonundan 1930’ların sonunda kadar *millî edebiyatı* belirleyen kurucu kavramlardan biri hâline gelir.

Sonuç

Bir kavram olarak *şahsiyet*, Tanzimat döneminden itibaren çeşitli anlamlarla ve bağlamlarla Osmanlı modernleşme pratikleri için oldukça kritik bir noktada durmaktadır. *Şahsiyet* önceleri şahsi/kişisel/subjektif gibi anlamlarda kullanılsa da bu anlamlar özellikle 1910’lardan itibaren daha milliyetçi bir form kazanmıştır.

Namık Kemal, Ziya Paşa, Şinasi gibi isimler, edebiyatın millî bir kimlik kazanması, bunun için öncelikle dilde sadeleşmenin gerçekleşmesi ve edebiyatı taklitçilikten kurtararak özgün ve özerk bir edebiyat inşa etme arzusuyla hareket etmişlerdir. Bu dönemde ortaya çıkan “biz” bilinci, millî edebiyatın ve kimlik farkındalığının temellerini atmış, Osmanlı edebiyatının kendi özgün yolunu çizmesi için zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, on dokuzuncu yüzyılda başlayan özerklik arayışları, yalnızca edebî biçim ve tema düzeyinde değil aynı zamanda entelektüel bağımsızlık, kültürel yönelim ve siyasal temsil düzeyinde bir kopuş isteğini ifade etmektedir. Edebiyatçılar gerek Batı eserlerinin taklidinden gerekse geleneksel Osmanlı poetikasının sınırlandırıcı yapısından ayrılarak hem bireyin hem de ulusun kendine özgü bir ifade biçimini kurma arzusuyla hareket etmişlerdir.

Bu tarihsel süreçte *şahsiyet* kavramı, sadece bireysel varoluşun değil, aynı zamanda toplumsal aidiyetin ve kültürel özgünlüğün ifadesi olarak merkezî bir rol üstlenmiş; bireyin toplumla kurduğu ilişkiyi yeniden tanımlamanın aracı hâline gelmiştir. Osmanlı’nın son dönemlerinde *fert* ve *şahsiyet* kavramları etrafında dönen tartışmalar, aslında modernleşme sürecinde bireyin toplum içindeki yerini ve rolünü yeniden tanımlama çabasının bir yansımasıdır.

⁷⁵ Coşkun, *Millî Bir Edebiyat Yaratabilir Miyiz?*, 38-39.

⁷⁶ Coşkun, *Millî Bir Edebiyat Yaratabilir Miyiz?*, 43.

⁷⁷ Coşkun, *Millî Bir Edebiyat Yaratabilir Miyiz?*, 104.

Tanzimat'tan Meşrutiyet'e, Servet-i Fünun'dan Fecr-i Ati'ye kadar uzanan bu süreçte *fert* kavramı, kimi zaman hak ve sorumlulukları olan politik bir özne olarak algılanırken, kimi zaman da edebiyattaki ferdî duyuş tarzını yansıtmak için kullanılmıştır. *Şahsiyet* ise, daha çok ahlaki ve millî değerlerle donanmış, *mefkûresi* olan bir bireyi ifade etmiştir. Bu anlam farkları, yalnızca kavramsal bir karmaşa değil, aynı zamanda Osmanlı-Türk modernleşmesinin fikrî çoğulluğunu, kültürel geçişkenliğini ve farklı modernite biçimlerinin birbirine eklemlendiği muğlak bir dönüşüm sürecini de yansıtır. Kavramların taşıdığı bu belirsizlik, dönemin entelektüel dünyasında yalnızca bir sorun değil; aynı zamanda yeni düşünsel imkânların ve kimlik tanımlarının da zeminidir. Özellikle 1900'lü yılların başında Ziya Gökalp'in sistematik olarak kavramı nasıl ele aldığı sorusu Cumhuriyet Dönemi'nde de devam edecek tartışmaların başlangıcı sayılmalıdır. Ziya Gökalp *şahsiyet* kavramını *ferdiyetten* ayırmış ve tüm toplumsal analizlerini temelde bu iki kavramın farklılığı üzerine inşa etmiştir. Bu kavramlar Gökalp'in yazınında en ince ayrıntısına kadar detaylandırılmış, Batı'daki karşılıklarıyla birlikte tasarlanıp kurgulanmıştır. *Şahsiyet*, Gökalp'in, milliyetçi düşüncenin ve hatta millî edebiyatın en temel kavramı hâline gelmiş, Osmanlı'nın modernleşme pratiklerini sadece edebiyatta değil eğitim, hukuk, ahlak gibi toplumsal kurumlarda da etkilemiştir. Osmanlı okuryazarları, 1910'lardan itibaren *şahsiyet* sahibi fertler oluşturmayı amaçlamış ve bunun için tasarladıkları fikirleri makalelerinde sistematik olarak ortaya koymuşlardır. *Ferdiyet* ve *şahsiyet* arasındaki bu ayrım, Osmanlı'nın kolektif bir düşünce yapısı oluşturmak istediğini ortaya koyar. Ziya Gökalp'in *şahsiyet* kavramına yüklediği anlam, millî kimliğin inşasında bireyin rolünü vurgularken, Servet-i Fünun'un *ferdî* eğilimleri, bireysel duyguların ve duyuların ön plana çıktığı bir edebiyat anlayışını temsil etmiştir. Millî, modern ve özerk bir edebiyat talep eden kültürel yapının varlığını *şahsiyet* üzerinden okumak mümkündür.

Meşrutiyet sonrası dönemde Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu ve Halide Edip gibi yazarlar, bazı farklar olsa da *şahsiyeti* benzer bir bağlamda kullanmışlardır. Ziya Gökalp'a göre *şahsiyet*, millî bir mefkûresi olan ferttir. Milletler ancak millî bir *şahsiyete* sahip olan fertlerden oluştukları zaman güçlenebilir, özerk olabilir, vicdanlı ve şuurlu olabilirler. Ahmet Ağaoğlu'nun *şahsiyeti* bir milleti diğerlerinden ayıran ona mahsus özelliklerdir ve *millî şahsiyet* için hareket ve eylem gerekmektedir. Halide Edip'in *şahsiyet* kavramı ise, Ziya Gökalp ve Ahmet Ağaoğlu'ndan daha farklı perspektiflerle ele alınmıştır. Halide Edip, *şahsiyeti* sadece millî bir kimlik olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir organizma, değişim ve dönüşüm aracı, sanatta yaratıcılık, özgünlük, meslek ve ihtisas, kurucu yapı, eğitim ve moda, cinsler ve türler arasındaki farklar, insaniyetin en üst mertebesi ve insanları diğerlerinden ayıran özellikler olarak tanımlamıştır. Tüm bu tanımların çokluğu ve muğlaklığı, Osmanlı entelektüellerinin aşırı genellemeler ve toptan fikirler yerine, tefrik edilen kavramlar üzerinden edebî olana bakmayı istediklerini, belirlenen her kavramı olduğu gibi kabul etmeyip üzerinde nüanslar oluşturduklarını ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e evrilen süreçte -ve hatta Cumhuriyet'te- benzer problemlere çare aramaktan vazgeçemediklerini göstermektedir. Son kertede *şahsiyet*, modern Osmanlı-Türk düşüncesinde yalnızca bireyi değil, bir topluluğun nasıl özneleştiğini, hangi değerlerle kendini inşa ettiğini ve bu insanın edebî formasyonlarla nasıl ilişkilendiğini anlamak için kilit bir kavrama dönüşmüştür.

Kaynakça

- Adıvar, Halide Edip. “Şahsiyet.” *Mektep Müzesi* 9 (15 Teşrinievvel 1329/28 Ekim 1913): 258-261.
- Adıvar, Halide Edip, “Şahsiyet.” *Mektep Müzesi* 10 (15 Teşrinisani 1329/28 Kasım 1913): 289-292.
- Adıvar, Halide Edip, “Şahsiyet.” *Mektep Müzesi* 11 (10 Kanunuevvel 1329/ 23 Aralık 1913): 320-321.
- Adıvar, Halide Edip, “Şahsiyet.” *Mektep Müzesi* 12 (1 Mart 1330/14 Mart 1914): 350-351.
- Adıvar, Halide Edip. “Türkler ve Edebiyatları.” *Mektep Müzesi* 4 (10 Haziran 1329/23 Haziran 1913, 97-100.
- Adıvar, Halide Edip. “Türkler ve Edebiyatları.” *Mektep Müzesi* 5 (1 Temmuz 1329/14 Temmuz 1913): 130-131.
- Ağaoğlu, Ahmet. *Üç Medeniyet*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2013.
- Ahmed Şuayb. “Musahabe-i Edebiye.” *Servet-i Fünûn* 455 (18 Teşrinisani 1315/30 Kasım 1899): 194-197.
- Altuğ, Fatih. “Namık Kemal’in Edebiyat Eleştirisinde Modernlik ve Öznellik.” Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2007.
- Armağan, Yalçın. *İmkânsız Özerklik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Atalay, Lemi. “1930’lu Yıllar Türkiye’sinde Fert-Cemiyet Tartışmaları.” *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 28 (Güz 2018): 183-212.
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. Çeviren İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- BOA, A.MKT.UM./ 164-34 [H-24-12-1270].
- Coşkun, Nusret Safa. *Millî Bir Edebiyat Yaratabilir Miyiz?*. Hazırlayan Şaban Özdemir. Ankara: Çolpan Yayınları, 2019.
- Dolcerocca, Özen Nergis and Hazar Bozyer. “The Stakes of ‘Imitation’: Debating Modern Poetics and National Identity in Late Ottoman Literature.” *Middle Eastern Literatures* (Kasım 2024): 1-19. <https://doi.org/10.1080/1475262X.2024.2425645>.
- “Fecr-i Âti Encümen-i Edebîsi Beyannâmesi.” *Servet-i Fünûn* 977 (11 Şubat 1325/24 Şubat 1910): 225.

- Heyd, Uriel. *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*. Çeviren Kadir Günay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Kaplan, Ramazan. “Muallim Naci’nin Bir Trajedi Denemesi: Gazi Ertuğrul Bey.” *İlmi Araştırmalar* 7 (1999): 135-146.
- Mignon, Laurent. “Bir Rasyonalistin Romantik İsyanı: Şair Evlenmesi.” *Tiyatro Araştırmaları Dergisi* 29 (Eylül 2010): 55-64. https://doi.org/10.1501/TAD_0000000239.
- Namık Kemal. “Lisan-ı Osmanî’nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir.” *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II* içinde, hazırlayanlar Mehmet Kaplan, İnci Enginün ve Birol Emil, 183-192. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Namık Kemal. “Ve şâvirhüm fi’l-emr.” *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi I* içinde, hazırlayan Alp Eren Topal, 67-73. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2019.
- Nermi, Mustafa. “İçtimai Ferdin İnkışafı ve Milliyetçilik.” *Hayat* 22 (26 Nisan 1927): 434-435.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Parla, Taha. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*. Hazırlayanlar Füsün Üstel ve Sabir Yücesoy. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Sağlam, Serdar. “Ziya Gökalp.” *Atatürk Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mart 2025, <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/ziya-gokalp-1876-1924/>.
- Şahin, İbrahim. “Türk Kavramının Soykütüğü.” *Kavram Tarihi Çalışmaları* içinde, editör Ahmet Şimşek, 235-305. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2025.
- Şemsettin Sami. *Resimli Kâmûs-ı Fransevî: Dictionnaire Français-Turc Illustré Cilt I: A-G*. Hazırlayan Şerif Eskin. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024.
- Tevfik Fikret. “Musahabe-i Edebiye: Nazireperdazlık.” *Servet-i Fünûn* 263 (14 Mart 1312/27 Mart 1896): 34-35.
- Vambéry, Arminius. *19. Yüzyıl Türkiye’si ve Türk Modernleşmesi*. Çevirenler Emre Özsoy ve Murat Çaylı. İstanbul: Selenge Yayınları, 2022.
- Vardar, Sinan. “Geç Osmanlı Modernleşmesinde Ferd Kavramı ve Ferdîyetçilik Düşüncesi (1839-1918).” Doktora Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2023.
- Williams, Raymond. *Anahtar Sözcükler*. Çeviren Savaş Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Ziya Gökalp, “An’ane ve Kaide.” *Türkleşmek İslâmlaşmak Muâsırlaşmak*. Ziya Gökalp Kitaplar I’ın içinde, hazırlayan Mustafa Koç, 53-56. İstanbul: YKY, 2019.

- Ziya Gökalp. "Ahlak Buhranı." *Yeni Mecmua Yazıları* içinde, hazırlayan Salim Çonoğlu, 44-51. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018.
- Ziya Gökalp, "Eskiliğin Mukavemeti." *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları* içinde, hazırlayan Ali Duymaz, 50-56. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019.
- Ziya Gökalp. "Ferdîyet ve Şahsiyet." *Yeni Mecmua Yazıları* içinde, hazırlayan Salim Çonoğlu, 27-30. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018.
- Ziya Gökalp. "Garba Doğru." *Türkçülüğün Esasları. Ziya Gökalp Kitaplar 1* içinde, hazırlayan Mustafa Koç, 202-210. İstanbul: YKY, 2019.
- Ziya Gökalp. "İhtilat ve İçtima." *Yeni Mecmua Yazıları* içinde, hazırlayan Salim Çonoğlu, 31-36. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018.
- Ziya Gökalp, "Mefkûre." *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları* içinde, hazırlayan Ali Duymaz, 155-160. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019.
- Ziya Gökalp. "Millî Zevk ve Tehzib Olunmuş Zevk." *Türkçülüğün Esasları. Ziya Gökalp Kitaplar 1* içinde, hazırlayan Mustafa Koç, 264-265. İstanbul: YKY, 2019.
- Ziya Gökalp. "Şahsî Ahlak." *Yeni Mecmua Yazıları* içinde, hazırlayan Salim Çonoğlu, 65-78. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018.
- Ziya Paşa. "Şiir ve İnşa." *Hürriyet* 11 (7 Eylül 1868): 4-7.
- Ziya Gökalp, "Tarihi Maddecilik ve İçtimai Mefkûrecilik." *Türkçülüğün Esasları, Ziya Gökalp Kitaplar 1* içinde, hazırlayan Mustafa Koç, 211-217. İstanbul: YKY, 2019.
- Ziya Gökalp. "Türkçülük Nedir?" *Türkçülüğün Esasları. Ziya Gökalp Kitaplar 1* içinde, hazırlayan Mustafa Koç, 181-185. İstanbul: YKY, 2019.