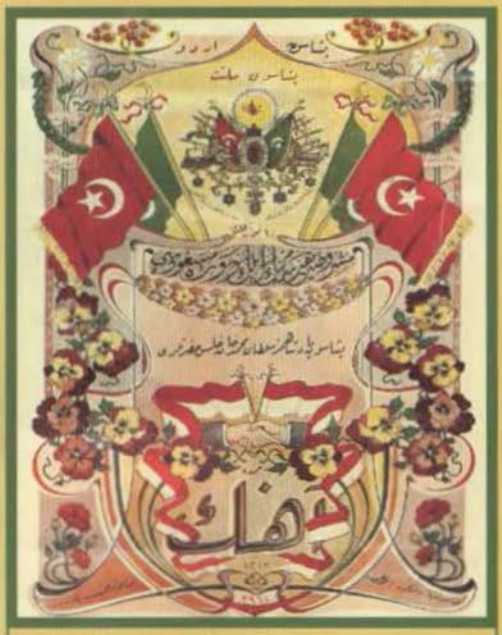
DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:11 | SAYI:45 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 2008 | ISSN: 1303-7242



II. Meşrutiyet "100. Yıl"

Cilt I

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

II. MEŞRUTİYET
"100. YIL"

45

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1303-7242 Sayı: 45
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Yayına Hazırlayan: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler: Harun Ak, Savaş Köse

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Nezih Erdoğan,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,
İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com

İstanbul Şube: Cağaloğlu Yokuşu
Fevzi Bey Han No: 43/7
Cağaloğlu/İstanbul

www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 6000 adet
Temmuz 2008

Dağıtım: Yaysat

Ön Kapak Resmi: İzmir'de Yayınlanan *Ahenk* gazetesinin, Meşrutiyet'in Birinci Yıldönümü Anısına Çıkarılan Özel Sayısının Kapağı 1909

Arka Kapak Resmi: 24 Temmuz 1908 Meşrutiyet Hatırası Mendil
Ortadaki büyük hilal içinde "Müsâvât – Hürriyet – Uhuvvet", köşelerdeki hilaller
İçinde "Adalet –Vatan – Nizam – Servet" ibareleri yazılı, pamuklu dokuma üzerine baskı, 50 x 51 cm.

İkinci Meşrutiyet'in İlanının 100üncü Yılı, Sadberk Hanım Müzesi, Ömer Koç Koleksiyonu.

İÇİNDEKİLER

TAKDİM

Halil İnalcık 11
II. Meşrutiyet

OSMANLI KİMLİĞİ

A. Teyfur Erdoğdu 19
Osmanlılığın Evrimi Hakkında Bir Deneme: Bir Grup (Üst Düzey Yönetici) Kimliğinden Millet Yaratma Projesine

II. MEŞRUTİYET

Ahmet Kuyaş 49
II. Meşrutiyet, Türk Devrimi Tarihi ve Bugünkü Türkiye

Nevzat Artuç 65
II. Meşrutiyet'in İlânı 18

H. Aliyar Demirci 83
1908 Parlamentosunda Meşrutiyetin Değerleri ve İlkeleri

Cenk Reyhan 105
Jön Türk Hareketi Türk Devrim Süreci Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çözümlem

Necmettin Doğan Türk 133
Demokrasi Tarihini Anlamanın Bir Aracı Olarak Meşrutiyet

Mustafa Gündüz 149
II. Meşrutiyet İdeolojilerinde Sosyoloji ve Geleceğin Toplum Tasavvuru

EDEBİYAT

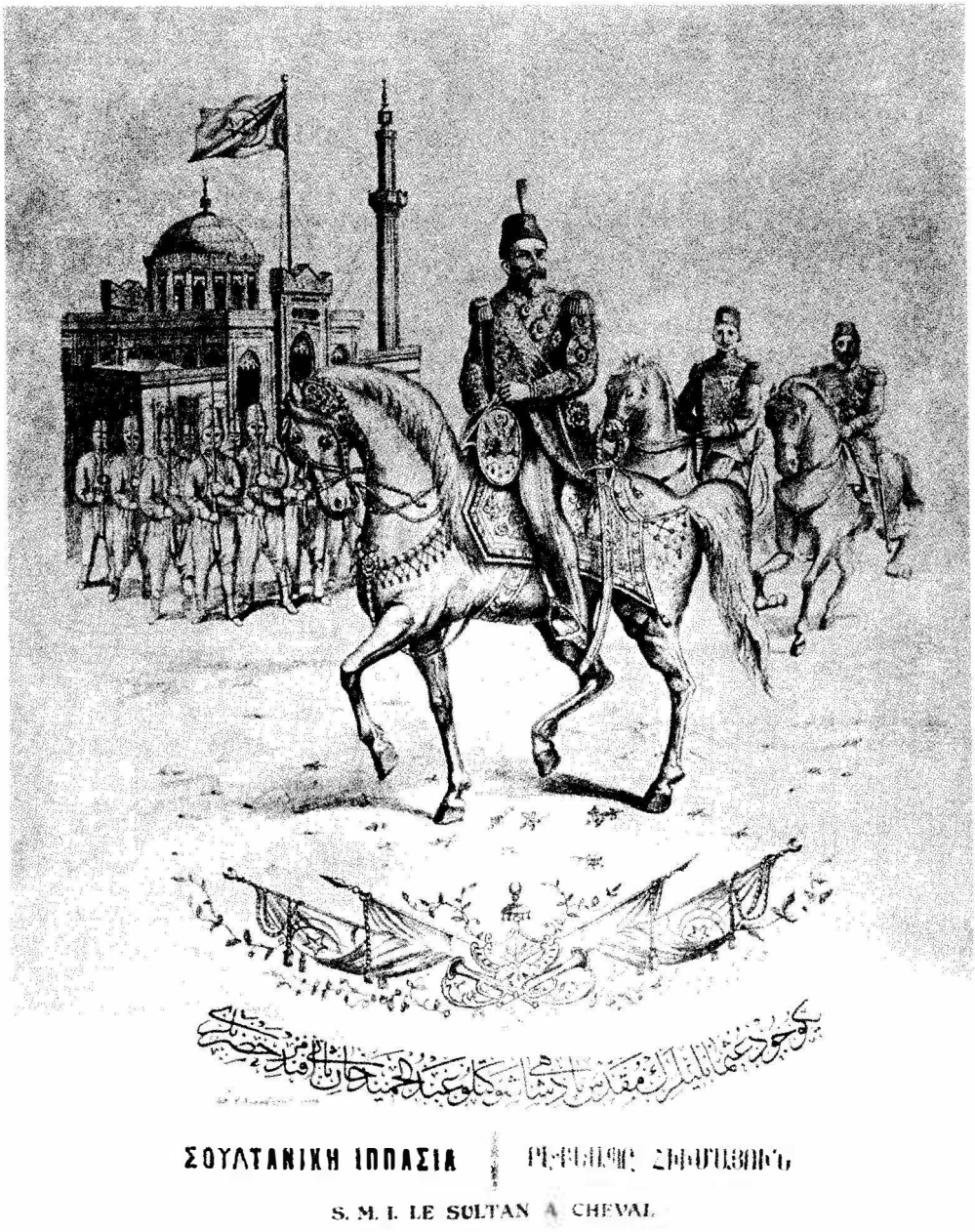
Birgül Koçak & Aytül Tamer 173
II. Meşrutiyet Döneminde İki Milliyetçi Kadın: Halide Edib ve Müfide Ferid

EĞİTİM

Kemal Bakır 197
II. Meşrutiyet Döneminde Milli Seçkincilik ve Eğitim: Emrullah Efendi, Tuba Ağacı Nazariyesi

TİYATRO

Enver Töre 215
II. Meşrutiyet Dönemi Türk Tiyatrosu



"Yekvücut Osmanlıların Şevketlû Padişahı Abdülhamid Efendi"

Meşrutiyet anısına, Türkçe Rumca, Ermenice ve Fransızca basılmış taşbaskı afiş, Uğur Yeğin Koleksiyonu- *İkinci Meşrutiyet'in İlanının 100üncü Yılı* Sadberk Hanım Müzesi.

II. MEŞRUTİYET

Her tarihsel dönem kendi ruhunu içinde taşır, kısa sayılabilecek bir zaman diliminde olup bitmesine karşılık II. Meşrutiyet zamanın ruhunu yansıtan ve sonraki birçok gelişmeyi derinden etkileyen önemli bir milat sayılır. Tam yüzyıl önce bugünlerde, resmî olarak 24 Temmuz 1908'de Meşrutiyet ikinci defa ilân edildi. Olağanüstü bir ilgiyle karşılanan bu olay bir kırılma ânına tekabül eder. Tarihte ilk kez bir Türk "revolusyon"u meydana gelir. Osmanlıların siyasî dağarcığına "liberté, égalité, fraternité" sloganları kısıtlı da olsa yerleşir. Kanun-i Esasî yürürlüğe konur. İmparatorluğa serbestî gelmiştir. Adalet ve Hürriyet'i temsil eden kadınlar istibdadın zincirlerini kıracak şekilde dönemin ilüstrasyonlarında resmedilir. Avrupa basını, Jön Türklerin yurtiçi ve yurtdışında uzun muhalefetleri sonucunda, iktidara karşı verdikleri derin mücadelenin ardından Sultan Abdülhamid'in Jön Türklere karşı dirayetinin artık kırıldığını, bağımsızlık talep eden farklı etnik grupların yanında ilk defa Müslüman Türklerin de bu geniş özgürlük halkasına katıldığını yazar. Tevfik Fikret, Meşrutiyet'in ilân edildiği gün kaleme aldığı şiirinde sis perdelerinin dağıldığını, karanlık günlerin nihayet geride kaldığını haykırır: *Doğacaktın...Bu kalbimizde saklı, / Pek gizli ve renksiz bir ümîdin /Pek belirsiz bir parıltısıydı...Nihayet ufuk açıldı, sen doğdun /Bütün gösterişinle, şimdi bütün gökler / Seni alkışlıyor, şimdi bütün gözler sende, senin sevincinle parlıyor her yer.*

Gelen hürriyet ile başta İstanbul olmak üzere birçok ilde bir bayram havası eser, her tarafa yazılar, bayraklar asılır. Sansürün kalkışıyla Bâb-ı Âlî'de bir yayın furyası başlar. Sayısız dergi ve gazete peşpeşe yayımlanır. Bâb-ı Âlî hiçbir dönemde böyle bir renkliliğe tanık olmamıştır. *Türkçülük, İslâmcılık, Batıcılık* gibi her biri Osmanlı'nın çözülüşüne çare arayan düşünce akımları doğar. Eğilimler farklı olsa da çıkış noktası itibariyle birçok Osmanlı aydınının "vicdan"ında benzer sesler yankılanır. Milliyetçilik hâkim ve güçlü bir temadır. Dönemin neşriyatındaki dil ve üslup, fikirlerin ifade edilişindeki zenginlik ve bağlı kalınan idealler günümüzün bir hayli ilerisindedir. Ya da günümüzde bu dönem üzerine kaleme alınan fantastik tarih yazıları ve 'tarihsel roman'lar zamanın ruhunu kavramaktan oldukça uzaktır. Halbuki basın aracılığıyla kamuoyunu şekillendiren anlayışın ilk defa hangi koşullar altında nasıl meydana geldiğini anlamak bugünkü kan kaybını öğrenmek açısından faydalı olabilir.

İlk defa II. Meşrutiyet döneminde Batı üzerinde ciddiyetle düşünülür. Önemli çeviriler yapılır. Özellikle toplumcu ve dayanışmacı felsefeler etkilidir. Latin alfabesi tartışılır, kadın hakları gündeme gelir, "tesettür" meselesinde bugün hangi kelimeler kullanılıyorsa o gün de benzer kelimeler kullanılır. Seçkincilik, bir eğitim modeli olarak resmî kurumlara, okullara yerleşir. Daha sonra Cumhuriyet'i kuran "güzideler", bu okullardan yetişecektir. Bu dönemde ortaya atılan birçok yeni siyasal tezin her ne kadar uygulanma şansı olmasa da, Cumhuriyet'in "kurucu" dediğimiz unsurlarını sonradan etkileyeceği muhakkaktır. Zaten hukuk ve laiklik alanında bu tür bir geleneğinin olmaması düşünülemez. Kaldı ki, Meşrutiyetin de fikrî altyapısı çok daha gerilere uzanır.

II. Meşrutiyetin yarattığı iyimser hava bir süre sonra kaybolacaktır. Devletin iyice zayıfladığı bir anda İttihad ve Terakki'nin baskıcı yönetimi boşluğu doldurur. Öyle ki çoğu çevrede eski günler aranır olur. (Otoriteyi simgeleyen "İttihadçı" tanımlaması bundan böyle unutulmayacak bir deyim olarak siyasal literatüre yerleşir.)

Düşünce hayatı, eğitim, hukuk, siyaset ve basın tarihi açısından bu dönemin kendine özgü bir kimliği vardır. Dünyaya bakışın ilk kez ne zaman kökten bir değişime uğradığı sorusu yanıtlandığında ve II. Meşrutiyetin bu renkli dili çözümlendiğinde Cumhuriyet'in daha sonraki modernleşme projeleri çok daha iyi anlaşılacaktır.

Dergimiz iki ciltte II. Meşrutiyet'i genel çizgileriyle kısmen ele alacaktır. Ondan sonraki sayımızda ise II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e bir geçiş yapılacak ve *Cumhuriyetçilik* sayımız hazırlanacaktır.

Taşkın Takış

TAKDİM



"Hürriyet-i Osmaniyenin Bân-i Azamı Midhat Paşa"

Meşrutiyet anısında dört dilde basılmış taş baskı afiş, Ömer Koç Koleksiyonu - *İkinci Meşrutiyet'in İlanının 100üncü Yılı* Sadberk Hanım Müzesi.

II. MEŞRUTİYET:
ANAYASA REJİMİ GELİYOR, CUMHURİYET YOLU AÇILIYOR*

Halil İnalcık

Değerli meslektaşlar, aziz öğrenciler,

Bu kürsüde 30 seneden daha önce ders veriyordum. 1956-1972 yılları arasında Devrim Tarihi ve İdare Teşkilât Tarihi dersleri verdim. Siz öğrencilerin huzuruna tekrar çıkmak beni mutlu ediyor. Şimdi, 30 sene sonra bu genç nesli, sizleri karşımda görmekten bahtiyarım.

Türkiye bugün siyasî ve toplumsal bir bunalım devresi geçirmektedir. Bin senelik tarihimizden beri geleneklerimizi temsil eden Türk milleti, yeniden derin buhranlarla karşı karşıyadır. Bunu saklamayalım. Samuel Huntington ünlü yazısında, dünyada kültürce bölünmüş milletler arasında Türkiye ve Rusya'yı misal gösterir. Türkiye, otuz yıldır bir kültür ve siyaset bunalımının içinde yuvarlanmaktadır. Bu konferans, bunalımın en keskin örneklerinin ortaya çıktığı bir dönemi konu alıyor. Cumhuriyeti, 1908'deki Meşrutiyet devrimi hazırlamıştır. Bugünkü Türkiye'yi anlamak için Meşrutiyet dönemini anlamak şarttır. Bu sempozyumu, böyle bir görüş açısından ele almak gerekir.

II. Meşrutiyet döneminde geniş bir tercüme faaliyeti içine girilmişti. O bunalımlı dönemde Mustafa Kemal gibi genç kurmay subaylar; *Garpçıları*, Celal Nuri'nin, Kılıçzâde Hakkı'nın, Hüseyin Cahid'in yazılarını

---

* 28 Mayıs 2008 tarihinde Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde toplanan II. Meşrutiyet Sempozyumunda okunan açış konuşması.

okuyordu. Garpçılar arasında aynı zamanda Türklük ve Türkçülük cereyanının yaygın olduğunu görüyoruz. Tabii öbür tarafta, İslâmcılar vardı. Durumu, Türkçülerin önderi Yusuf Akçura *Üç Tarz-ı Siyaset* kitabında özetlemiştir. *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türkçülük, İslâmcılık ve Garpçılık akımlarını özetler. I. Dünya Savaşı sonunda padişahlık çökünce Garpçılık idelolojini hayata geçiren Atatürk'tür. Atatürk'ün fikirleri daha o dönemde olgunlaşmış, radikal garpçılığı temel kavram olarak benimsemiştir.

Ziya Gökalp'ın temsil ettiği Türkçülük ve Türk milliyetçiliği ideolojisi garpçılıkla, millî devlet ideolojisiyle bir bakıma uyum halinde idi, fakat Ziya Gökalp, bir toplumu bir arada tutan, onun çimentosunu oluşturan şeyin, örfüâdât olduğunu söylüyor, Türk'ü bir arada tutan şey din dahil örfüâdâttır, diyordu. Gökalp'a göre kültür organik bir bütündür; iktisat, edebiyat, tarih, bediiyât (estetik); bütün bunlar millî-kültür olgusunu yapmakta ve toplum millî kültürle hayat bulmaktadır, diyordu. Bu ilginç sosyolojik teori, tabii Durkheim'dan gelen strüktüralist-fonksiyonalist sosyolojiye dayanıyordu.

Dikkat ediniz, bugün de halkın oyunu toplamış üç partimiz var: İslâmcı parti AK Parti karşısında mutlak garpçılığın izleyicisi Halk Partisi var, tabii Türkçülük cereyanını da MHP temsil ediyor. Demek ki, bugün biz hâlâ aynı siyasî-ideolojik akımlar ve çatışmalar içinde bulunuyoruz. O zaman da garpçılar, tam ve mutlak batılılaşma teorisini işlemekteydiler. Yani İslâm ve Türkçülük bir tarafa; Türkler tam mânâsıyla, her şeyiyle batılı olmalıdır, diyorlardı. Kılıçzade Hakkı'nın dosyasında Atatürk'ten çok önce Latin harflerinin, Avrupalı kılık kıyafetin kabûlü var. Ve genç kurmay subaylar onu okuyorlar. Garpçılar, Türkiye için hayat mutlak bir batılılaşma ile mümkündür, diyorlardı. 1839-1876 Tanzimat döneminden gelen iki büyük yaklaşım ve zihniyet değişikliği, bu düşüncenin yaygınlaşmasında âmil olmuştur. Bu iki gelişme şunlardır:

Özel gazete. 1861'de çıkan ilk özel gazete, Türk fikir hayatında devrimsel bir olaydır. O zaman ilk kapsamlı batılılaşma teorisi, özel gazetelerde tartışma konusu oldu. Bugüne kadar kamuoyu oluşturmakta en güçlü araç gazete değil midir? İlk kez, bu sayede geleceğe ait siyasî akımlar billûrlaştı, keskinleşti. Batı fikirlerini ve memleketin durumunu öğrenen bir kamuoyu oluştu. Meşrutiyet fikrini Şinasi gazetesinde şöyle ilân ediyordu:

Bildirir haddini sultana senin kanunun

Özellikle İmparatorluğun başlıca fikir merkezlerinde, İstanbul'da, Selanik'te, Beyrut'ta böyle bir kamuoyu oluştu. Sonradan Anayasa, *meşruti-*

yet için çalışanların elinde en güçlü araç gazete idi. Kuşkusuz gazete, II. Meşrutiyeti hazırlayan siyasî, fikrî gelişmenin kaynağı ve temelidir.

İkinci Meşrutiyet'i hazırlayan ikinci büyük temel kurum, *laik* mekteplerdir. *Laik* diyorum, çünkü o zaman Osmanlı toplumu yalnız Türklerden oluşmuyordu. Rumlar, Ermeniler yalnız ekonomide değil, siyasette de çok faaldiler. Onlar toplumun çok faal temsilcisi idiler. 1876'da Osmanlı anayasası çıkmadan önce, 1860'larda gayrımüslim cemaatlerin laik cemaat meclisleri kuruldu. Ermenilerin ruhban ve burjuvazi temsilcilerinden oluşmuş bir meclisi vardı. Ermeniler, Meşrutiyet'in hazırlanmasında önemli rol oynamışlardır.

İmparatorluğun müslüman, gayrimüslim tebaasına açık idadî mektepleri ortak bir Osmanlı ideolojisinde, Osmanlılıkta, bu cemaatleri aynı devletin kucağında kültür ittifakında tutmayı amaçlıyordu. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nda *laik* bir eğitim sistemi yaratılmış oldu. İdâdî mektepleri fikrimce, cedelci aydın diaspora kadar, 1908 ihtilalini hazırlayan kurumların başında gelir. Meşrutiyet'te ilân edilen sloganlarda, *uhuvvet*, kardeşlik sloganı bu akımı ifade etmekte idi. O mekteplerde Fransızca okutuluyordu. Orada yetişenler, Fransız fikir hayatına kolaylıkla erişebiliyorlardı. 1908'de muazzam bir tercüme faaliyeti kendini gösterdi. Aşırı akımlar, tercüme yoluyla yayıldı. O zaman Fransız ihtilalinden önce dine, Hıristiyanlığa karşı yazılmış bir eser Türkçeye tercüme edilmiştir.

Meşrutiyet öncesinde Fransız devrim ideolojisi, tüm hatlarıyla aydınlar arasında yayıldı, bütün bunlar Fransızca dil bilgisini gerektiriyordu. Aydınlar, bu arada Ziya Gökalp, Fuad Köprülü bu mekteplerde Fransızca öğrendiler. Özetle, batılılaşmanın iki temel kaynağından birincisi basın ise, ikincisi İdâdîler'dir. Bizde aydınların biyografilerini okuyun, büyük fikir öncülerinin hayatında İdâdîler'in büyük yeri vardır. Ziya Gökalp Yorgi isimli bir Rum'dan Fransızcasını ilerletti, Durkheim'ı okudu ve bizde ilk sosyolog olarak Dârülfünun'da kürsü sahibi oldu.

O zamanki düşünce hayatını temsil eden *Garpçılar*, *Türkçüler* ve *İslâmcılar*, derinlemesine ilgi uyandırıcı yazılar kaleme aldılar. Fuad Köprülü, *Millî Edebiyat* ve *İlk Mutasavvıflar*'ı yazdı. Millî kültürün kaynaklarını keşfeden bilimsel yapıt, *İlk Mutasavvıflar* Batı'da hayranlıkla karşılandı. Demek ki, Meşrutiyet devri, Cumhuriyet'i hazırlayan fikir hareketlerinin kaynaştığı bir fikrî *aydınlanma* dönemidir. Cumhuriyet'i hazırlayan *aydınlanma* dönemidir. İşte, Atatürk, millî devleti kurmadan önce bu düşünce ortamında yetişmiştir.

Bu bağlamda, önemli gördüğüm bir soruna değinmek istiyorum. Bugün toplumumuzda İslâmlaşma büyük bir hızla gelişmektedir. İslâmcılarla mutlak batılılaşma hareketini temsil edenler, sert biçimde karşı

karşıyadırlar. Bu bunalımdan toplumca, rahatsız olmaktayız. Kültür ayrılıkları ve çatışmaları, ne zaman, nasıl başladı, bir tarihçi olarak bu konuda birkaç söz söylemek isterim.

Osmanlı devleti Bizans *Uc* (serhad) bölgesinde ortaya çıktığı zaman, daha Orhan (1324-1362) döneminde bugünkü çatışmaya benzer bir ayrılık ve çatışmanın ilk izleri göründü. Devleti idare edenler, halk kitaplarında, *Anonim Tevârîh*'de Frenkleşme ile, İslâma aykırı fiilleri işlemekle suçlanıyordu. Başka ifade ile, bürokrasi ve halk, tutuculuk konusunda karşı karşıya gelmişlerdi. Anonim halk tarihleri, "idareciler Frengi taklit ederek sakallarını kırkıyorlar" diye yazıyordu. O zaman bazı padişahlar, sakallı, bazıları ise matruş idi, sakalı olmayanı tam Müslüman saymazlar.

Örneğin kaynağı biliniyor: Osmanlı döneminde Doğu Akdeniz'de liman şehirlerinde önemli İtalyan kolonileri yerleşmiş bulunuyordu. *Frengistan* (o zaman Galata'ya Frengistan deniyordu), hemen İstanbul'un yanıbaşında idi.

Kültürleşme (*acculturation*) iki yolla olabilir: Birincisi, bir toplum, başka bir toplumun kültür ögelerini alabilir. Osmanlılar bazı sektörlerde Avrupaî teknolojiyi benimsediler. Gemicilikte Cenevizli ve Raguzalı mühendisleri kullandılar, bazı kaptanlar İtalyan aslından idi. Fâtih Macar Urban'ın döktüğü toplarla İstanbul surlarını yıktı. Kanunî Süleyman'ın tophanesinde Alman top ustaları çalışıyordu. Demek ki, Osmanlı, batılılaşma sürecinde birçok kültür ögesini almıştır, buna sosyolojide *cultural borrowing*, deniyor. Bu, toplumsal tam bir *kültürleşme* sayılmaz.

İslâm hukukunda, kâfire karşı koymada kâfirin silâhını iktibas etmek câizdir. Madem ki batılı top kullanıyor, Osmanlı bunu almakla tereddüt etmedi. Daha I. Murad zamanında Sırplar yoluyla topçuluk öğrenildi. Böylece Osmanlı, yüzyıllar boyunca Batıdan kültür alıntıları yaparak bir bakıma "batılılaştı" Batı teknolojisi sayesinde, bu teknolojiden yoksun Anadolu beylerini kendine bağımlı kıldı. Ama XVII. yüzyılda Batı, ilim ve teknolojide öyle ilerlemeler yaptı ki, Osmanlı bunları izleyemedi, savaş meydanlarında perişanlık başladı. Avrupa yivli tüfeği bulmuş, bununla uzak menzilden vurabiliyor. Rusya yivli tüfeği yapma teknolojisini daha önce aldı, böylece Osmanlı kuvvetlerine karşı üstünlük sağladı. Ateşli silahlarda Osmanlılar, ilk kez geri kaldılar. Bu yüzden 1683'de Viyana dönüşü ve 16 yıl bozgun üstüne bozgun yaşandı. Viyana bozgunu tarihimizde kesin bir dönüm noktasıdır. Bugünü hazırlayan bilinçli batılılaşma hareketi, o zaman başlamıştır.

Osmanlılar o zaman anladılar ki, Batı'yı yalnız silâhla değil, kültürüyle taklit etmezsek, yaşama hakkı yoktur. Bu noktada, Atatürk'ün 1924'lerdeki sözlerini hatırlayınız. Karlofça'yı imzalayan devlet adamı,

Türk heyetinin başındaki Reisülküttâb Râmî Mehmed Efendiyi, Sultan veziriazam yaptı, devletin başına getirdi. Râmî Mehmed Efendi garplılaşmanın ilk mümessilidir. Peki, paşa bu batılılaşma fikrini nereden aldı? O sıralarda İstanbul'da bir hümanist yaşıyordu: Hospodar Dimitri Kantemir. O, Batı'daki hümanizmi kaynağından izlemiş, Descartes'ı okuyor, sarayı var. Kantemir, İstanbul'da Batı'yı temsil eden bir fikir adamı. Onun Fener'deki sarayından ayrı boğazda bir de yalısı var. Rami Mehmed Efendi, daha veziriâzam olmadan muntazaman onun yalısındaki toplantılarına gidiyor, musikî fasıllarında ziyafetlerde bulunuyor; Bu *devlet-i Osmaniyye* niçin batıyor diye tartışmalar yapılıyor. Rami Mehmed, Karlofça'yı imzalayıp veziriâzam sıfatıyla devletin başına geçince batılılaşma yolunda ciddî adımlar atıyor. Fakat Feyzullah Efendi o zaman şeyhülislâm. Dinde bilgili, fakat çok rüşvetçi. Ordunun isyanıyla 1703'de bertaraf ediliyor, onunla birlikte Rami Mehmed Paşa'da veziriâzamlığı bırakıyor, bir gerileme devresi başlıyor, Nevşehirli Damad İbrahim Paşa 1718'de sadarete gelinceye kadar.

1718-1730 batılılaşmada ikinci önemli aşamadır. Damat İbrahim, Yirmisekiz Mehmed Efendi'yi Paris'e gönderdiği zaman ona verdiği talimatta, "batıda yeni teknolojik icatları, tespit et, yaz, bildir" diyor. Bu talimat, bizde garplılaşmanın ilk manifestosu sayılabilir. Çelebi'nin yanında Fransa'ya giden Said Efendi İstanbul'da matbaayı açan adamdır. Kayda değer ki, Damad İbrahim, Fransız elçisinden mikroskop ve teleskop gibi icatları kendisine göndermesini istemiştir. Fakat bu devirde batılılaşmayla birlikte bir lüks ve sefahat devresi, *alafrangalık* başlıyor ve bu ilk kapsamlı batılılaşma, bir dramla kapanıyor (Patrona İsyanı, 1730).

Fransa'dan getirilen örnekler arasında Versailles sarayının gravürleri de vardı. Kâğıthâne'de Fransa saray bahçelerinin benzerleri yapılıyor. Frenk elçiler *Çerâgan* ziyafetlerine çağrılıyor. Türk'ün bir zaafıdır, biraz barış ve refah gelince, kendimizi rahat hisseder, herşeyi unuturuz. Batılı yaşam esnafın, halkın, İslâm prensiplerine bağlı olan *fütüvvet* ahlâkına ters düşüyordu, serbestlik ve frenkleşme, dramı getirmiştir.

Osmanlı devletinde tüm radikal reformlara *bürokratlar*, sivil yahut askerî bürokratlar önayak olmuşlardır. XX. yüzyılda Meşrutiyet'te de böyle olmuştur. Devleti devrime, batılılaşmaya götürenler, bürokratlardır.

18. yüzyılda Batılı kültürleşme, *alafrangalık*, toplumumuzu ikiye ayıran kültüre bölünmüşlüğünün başlangıcı sayılabilir. Ulemanın bu gelişme karşısındaki tutumuna gelince, iki türlü ulema ortaya çıktı: Devlet bürokrasisindeki ulema, bu gibi yenilikleri devletin bekası için gerekli buluyor, batılılaşmayı onaylıyordu; fakat tarikatler, halkı kışkırtan kadızadeli vâ-

izler, katı Hanbelî mezhebini takip eden tutucu din adamları, batılılaşmanın her şekline şiddetle karşı idi, bunu küfür sayıyordu.

Şerîatın, Hanbelî mezhebine göre tefsirine dayanan din siyaseti, günümüzde Suûdî Arabistan'da hâkimdir. Hangi mezhebin izleneceğine İslâm devletinin başındaki kimse karar verir. Tarih boyunca Türk devletlerinde daima hoşgörülü Hanefî mezhebi benimsenmiş ve toplum ihtiyaçları daima öne alınmıştır.

II. Meşrutiyet döneminde İslâmcıları temsil eden İzmirli İsmail Hakkı, Aynî Ali, Musa Kâzım gibi din uleması, devlet ihtiyaçlarına, toplumun selâmetine öncelik tanıyan geniş görüşlü bir İslâmiyeti gündeme getirmişlerdir; bu görüşte olanlar için, temel olan cemaatın, toplumun selâmetidir. *İttihad ve Terakki* hükumetleri bu yolda, din ve devlet işlerinin ayrılışı siyasetinde önemli kararlar almışlardır.

Osmanlı Kimliği



"Yaşasın Meşrutiyet. Hürriyet, Uhuvvet ve Müsavat"

Garpçılar ve İslâmcılar birlikte Meşrutiyete sahip çıkıyorlar.

Sacit Kutlu, *Didâr-ı Hürriyet, Kartpostallarla İkinci Meşrutiyet-1908-1913*

Osmanlılığın Evrimi Hakkında Bir Deneme: Bir Grup (Üst Düzey Yönetici) Kimliğinden Millet Yaratma Projesine

A. Teyfur Erdoğdu*

Giriş

Osmanlı Devleti, bu devlete mensubiyet kabul edilir veya edilmez, hattâ farkında olunur veya olunmaz o sınırlar içinde yaşayan herkes için değişen düzeylerde de olsa vardır. Çünkü (Osmanlı klasik döneminde) devlet, bugünkü mânâda bireyin hayatının her safhasında bulun(a)masa bile en azından vergi ve adalet mekanizmaları ile müdahil olmaya çalışır. Bir Müslüman ve bir Gayrimüslim birbirleri ile en alt düzeyde iletişim kurarak yaşasalar da Osmanlı Devleti'nin güttüğü vergi ve adalet politikaları yüzünden aynı dertlere mustariptirler ve ortak en azından bir noktaları vardır ki bu ortak nokta, tek bir devletin yönettiği siyasî sınırları belli olan topraklar üzerinde (ülke ve vatan algıları çok daha geç gelişmiştir) yaşamaktır. Örneğin Bursa'ya bağlı Hamzabey köyünde yani Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan bir Müslüman ve bir Hıristiyan, 5 km.

* Dr. A. Teyfur Erdoğdu, Aix-Marseille I Üniversitesi.

ötede Bizans Devleti sınırları içinde bulunan Domur (Eğilce) köyünde yaşamak zorunda kalan komşu köydekilerin malî ve adlî politikaların "*ağırlığı altında ezildiğini*" duyar ve farklı bir yerde olduklarını hissedebilir ve "*Bizim buralarda vergi çok şükür daha az*" gibilerden farklı bir mensubiyet duygusu geliştirebilir. Dikkat edilecek nokta, belki burada bireyler kendi kimliklerinde Osmanlılık değerini en üst sıraya yerleştirmezler ve ama devletin farkında olmak (belki bu örnekte tabiiyet duygusu bile) tamdır.

Pekiyi Osmanlı kimliğinden (Osmanlılık duygusundan) nasıl ve ne zaman bahsetmek mümkün olacaktır? Farzedelim ki Osmanlı'da halktan olan *tek tek bütün* Müslümanlar kendi kimliklerinde en üst sıraya Müslümanlığı (Hıristiyanlar Hıristiyanlığı, Museviler de Museviliği), ikinci sıraya da Osmanlılığı koysunlar, bu durumda ortada herkesi kapsayan bir Osmanlı kimliğinden bahsedebilir miyiz? Hayır, çünkü burada ortaya çıkan tek kimlik Müslümanlıktır (Hıristiyanlık/Musevilik). Burada söylenen biz Müslümanızdır (Hıristiyanız/Museviyiz). Osmanlılıktan bir kimlik olarak söz edebilmemiz için kendi hane sıralamalarında Osmanlılığı en üste koyan en az iki kişinin varlığına ihtiyaç vardır.[1] Ki biz sayıları ikiyi çok aşan kişilerin böyle yaptığını bildiğimiz için aşağıda Osmanlılığı kimlik olarak konu edineceğiz.

Pekiyi *bir Osmanlı milleti*nden nasıl ve ne zaman bahsetmek mümkün olacaktır? Öncelikle belirtmek gerekir ki pre-modern dönemde *nation* (millet/ulus) anlayışı yoktur. Bu yüzden böyle bir bahis için modern dönemlerdeki durumu ele almak gerekir. Osmanlı Devleti'nde ise bir ulus (nation) olarak Osmanlılıktan 19. yüzyılın ortasından itibaren bahsedilmeye başlandı. Bu dönemden sonra bir Osmanlı milletinin varlığından bahsedebilmemiz için sayıları "bir ulus oluşturmaya yetecek" kadar insanın kimliklerini oluşturan hane sıralamalarında Osmanlılığı birinci sıraya koymaları gerekir. Ki biz bu sayının çok çeşitli sebeplerle yeter sayıya ulaş(a)madığını bildiğimiz için aşağıda Osmanlı milletinin neden varolamadığını konu edineceğiz.

Bir grup (üst düzey yönetici) kimliği olarak osmanlılık

Devletin üst düzey Osmanlı yöneticisi için ne anlam ifade ettiğinin cevabının verilebilmesi için yönetici gruba mensup olanların kimliklerini tes-

[1] Kullanım olarak dinî kimlik, toplumsal kimlik, cemaat kimliği, meslekî kimlik gibi ayrımların yanlışlığını iddia eden ve *tarihsel sosyal psikoloji* disiplini açısından yeni bir kimlik kavramı getiren makale ve tartışmalar için bkz. Erdoğdu 2007.

pit etmek ve aralarında bir ortaklık kurmak uğrunda kendilerini nasıl tanımlıyorlar, kimliklerindeki öğeler ve bunların sıralaması nedir, kendilerini nereye ait hissediyorlar ve belli değerleri ne ölçüde kabul etmişler ve/veya reddetmişler gibi sorular yöneltmek gerekir.[2] Üst düzey Osmanlı yöneticilerinin kimliklerinin ortaya çıkarılmasında kendini algılama şekilleri kadar bu grubun dışarıdan algılanışı da önem taşır ve ancak bu ikili yaklaşım sonucunda gerçeğe nispeten daha yakın bir tablo çizilebilir.[3]

Bu noktadan hareketle üst düzey Osmanlı yöneticisine bakıldığında herbir dönem için aynı anda yaşayanların sayılarının en fazla bir grup teşkil edebildiğini belirtmek gerekir.[4] Bu yüzden üst düzey Osmanlı yöneticileri kimlik hanelerinin ilk sırasına Osmanlılığı yerleştirseler bile *sayıları çok az olduğu* için Osmanlılık sadece bir grup kimliği olarak

---

[2] 1654 öncesi yani klasik dönemde Osmanlı Devleti'nde yeralan üst düzey idarecilerin kimliklerinin tespiti ayrı bir makale konusu teşkil ettiği için burada klasik döneme, sadece son dönemde ortaya çıkan değişiklikleri anlamak için, o da çok kısa olmak şartıyla, temas edilecektir. Çok yüzeysel olarak belirtmek gerekirse klasik dönemde idare, yöneticiler arasında Osmanlı kimliğinin oluşması için önce doğurgan bir rahim, sonra sıcak bir yuva ve gençlik yıllarını geçireceği bir mektep olmuştur. Yöneticiler arasındaki Osmanlı kimliğinin olgunluk zamanı imparatorluğun son dönemine denk gelmiştir. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. yayımlanacak makalem: "*Kuruluştan yıkılışa Osmanlı'da yönetici ideolojisi*"

[3] Bu tablonun netleştirilmesi için de geniş bir literatür taraması ve üst düzey yöneticilerin hem kendi haklarında hem etrafları için yazdıklarına hem de onlar hakkında yazılanlara bakmak gerekir. Burada yapmaya çalışılan ise sadece çok kabaca bu konuya önayak olmak için bir taslak çıkarmaktır.

[4] Klasik dönem için bkz. Necipoğlu 1991: 61–69.

Osmanlı Devleti'nde üst düzey yöneticiden kastedilenin merkezde (Bursa, Edirne, İstanbul) klasik dönemde Divan-ı Humayun gibi merkez kurumlarında, son dönemde ise nezaretlerde, meclislerde yer alan Müslim ve Gayrimüslim üst düzey bürokrat, asker, Müslim ulema ve Gayrimüslim millet başları (Ermeniler için *Amira*, Rumlar için *Etnarh* vs.) ve taşrada yer alan Müslim ve Gayrimüslim klasik dönemde sancak beyi, sipahi, büyük timar sahibi ve üstü, son dönemde ise vali ve mutasarrıf ile yurtdışında bulunan elçilerdir.

Eyaletlerde faal olan ulemayı ise üst düzey Osmanlı yöneticisi grubu dışında tutuyoruz. Bu makalede dışarıda tutulan bir başka grup da saraylılar (bendegân) olmuştur. Bunların yanında, âyan (mütegallibe/taşranın ileri gelenleri), ilkin halk tarafından bakıldığında yöneticilerden görülse de, yönetici tarafından bakıldığında halktan sayıldığı ve halk ile yönetici arasında vasıta konumunda olduğu için ve ikinci olarak genellikle sultanî ve emperyal sistemden yana olsalar da Osmanlılık karşısında gösterdikleri heterojen tavır nedeniyle, konu dışı bırakılmıştır. Üst düzey yönetici grup derken dışarıda tutulan bir başka zümre, taşra teşkilatı içinde yer alan vilayet meclisi Müslim ve Gayrimüslim azaları ve Meclis'teki milletvekilleridir.

Ulemanın 1922'ye kadar yapılan ıslahat hareketlerine olumlu baktıklarını ve bu hareketlerin savunuculuğunu yaptıkları artık bilinmektedir. Örneğin 1876 Softalar Kıyamı, ulema ve talebe-i ulumun Midhat Paşa ve anayasa hareketini desteklemeleri sonucunda (II.) Abdülhamid döneminde üst düzey Osmanlı yönetici grubu içinde bulunan ulema da dâhil olmak üzere ülkedeki bütün ilmiye mensuplarının gücü büyük oranda azaltıldı (M. Sabri, "İlmiye Bütçesi Münasebetiyle", *Beyanu'l-Hak*, 5/106, 1329: 1960 Kara 1995: 305'den). Ulemanın bu baskı yıllarından sonra Meşrutiyet idaresini büyük oranda desteklediği görüldü. Ancak 31 Mart hadisesi yüzünden zan altında kalan ilmiye mensupları devam eden yıllarda eski itibarı kaybetti. Hattâ ulemanın siyasete karışması tedricen ama sonuçta tamamen engellendi (Kara 1995: 307–309).

kalmakta ve ulusal kimlik oluşumu için sayıları yetmemektedir. Bu birinci noktadır. Ayrıca üst düzey Osmanlı yöneticileri, grup şuuruna sahip olmadan önce ve sonra olmak üzere iki döneme ayrılarak ele alınmalıdır. Birinci aşamada evet bir sınıftır, *an sich* (kendi içinde). İkinci aşamada ise bizatihi bir sınıf olmaya başlamıştır, *für sich* (bizzat).[5]

Pekiyi bu grubun kimliklerini oluşturan hanelerdeki ortak noktalar nelerdir ve kimliklerini oluşturan öğelerin sıralaması hakkında neler söylenebilir?

Bu ortak noktalar önemlerine göre şöyle sıralanabilir:

1) Üyeler için çok güçlü bir *ortak çıkar* vardır.[6] Devletin (dolayısıyla kendi gruplarının) bekası. Ziya Gökalp, Osmanlı'daki bu grubun Bizans'taki muadilini "*çeşitli kavimlerden olan memuriyetçilerin bir* «ikbal kâbesi» *olan kozmopolit bir sınıf*" olarak tarif eder (1918: 26).

(I.) Selim'e (Yavuz) kadar olan dönemde Prof. Ortaylı'ya göre Ortadoğu'da imparatorluklar birbirini izleyen, benimseyen ve taklit eden şirketler gibiydiler.[7] Üst düzey Osmanlı yöneticilerini de şirket yöneticileri gibi görmek hatalı olmayacaktır. Şirket batmadan devam ettiği müddetçe yöneticiye de ihtiyaç olacaktır. Burada üst düzey Osmanlı yöneticisi kimliğinin *identité negative*'ini bir yandan (Karamanlı beyliği gibi beyliklerin yöneticileri de dâhil olmak üzere) çağdaşı imparatorlukların üst düzey yöneticileri, diğer yandan toplumda geriye kalan gruplar, muhalefet odakları teşkil etmekteydiler.[8] Fatih ile de Osmanlı'da devlet sistemi, emperyal sisteme dönüş(türül)meye başla(n)dı ve emperyal sistem daha sonraki yüzyıllarda devletin her alanında oturdu. Bunun neticesinde

---

[5] Şuurlu olarak kendilerini bir grup olarak görmeye başlamaları özellikle 1839 Tanzimat Fermanı ve ferman içinde yeralmasını sağladıkları maddeler ile açığa çıkmıştır (Kayalı 1997: 21).

[6] Aslında tek ve güçlü bir çıkarın varlığı başka hiçbir ortak noktaya ihtiyaç bırakmadan bir grubun oluşması için yeterlidir ve ortak çıkar devam ettiği sürece grup da varolacaktır.

[7] 2004: 17–18. Nitekim İmparator I. Andronikos Komnenos'un abisi John Tzelepes Komnenos, Müslüman oldu ve Sultan Rükneddin I. Mesud'un (t. 1116 – ö. 1156) kızıyla evlendi. Osmanlı sultanları da bu evlilikten geldiklerini iddia ettiler (Norwich 1996: 81–82). Daha sonra Orhan, Ionnis Kantakuzinos'un kızı Thedora ile evlendi. Sultan Murad'ın annesi de bir Hıristiyan prensesi, Holofero (Nilüfer), idi. Bayezid'in karısı ise Sırp prensi Lazar'ın kızı Despina'ydı. Ayrıca Osmanlı sarayına İranlı bürokratlar transfer edilerek sistem onların çizdiği plan üzerine inşa edildi.

[8] Nitekim Ermeni sorununun temelinde üst düzey Osmanlı yönetici grubunun Ermeni hareketini Osmanlı şirketinin yönetimini hedef alan, onu yok etmeye çalışan tehlikeli bir hareket olarak algılaması yatmaktadır. Daha somut ifade edersek üst düzey Osmanlı yöneticisi bu hadisede *ikizler sorunsalını* yaşamıştır (İkizler sorunsalı için bkz. Zazzo 1960). Ortada üst düzey Osmanlı yöneticisinin yerini almaya aday olan "ikiz" bir topluluk vardır ve bu gerçekleşirse üst düzey Osmanlı yöneticisi yerini kendine benzeyen (ikiz) bu yeni gruba bırakacaktır. Burada öncelikle Avrupalı seyyahların Ermeniler için kullandıkları *Hıristiyan Türkler* tabiri ile sonra Ermenilerin Bab-ı Âli'ye Avusturya-Macaristan imparatorluğunda olduğu gibi çift yapılı ve isimli bir devlet kurma teklifleri hatırlanmalıdır.

sözkonusu olan çıkarın hacmi büyüdü, değeri arttı ve en önemlisi etni, din gibi değerler üzeri oldu.

2) Bu ortak çıkarın büyütülerek devam ettiril(ebil)mesi için ortaya çıka(rıla)n *ideoloji*, ikinci ortak noktayı oluşturmaktadır.[9] Üst düzey yönetici grup, topluma baktığında kendinden farklı bir kitle görüyordu. Bu bakımdan sözkonusu ideoloji, idarede birliği sağlamak, idareyi işletmek ve etkin kılmak için *imparatorluktaki diğer tüm birey ve birimleri birer araç olarak görmek* şeklinde tarif edilebilir.[10] Bir *grup ideolojisi* olan bu görüş, bürokrasinin (Bâb-ı Âli'nin) siyasal sistemde (IV.) Mehmed döneminden başlayarak (1654) gözükmesiyle (Findley 1994: 13, 43–49; Aksan 1997: 24) ve gelecek yüzyıllarda diğer devlet kurumlarından ayrışması/kristalize olması, onlarla mücadeleye başlaması ve bu mücadelenin, hâkimiyete bir başka deyişle devletin sahibi olmaya dönüşmesiyle *resmî ideoloji* haline geldi. İdarede birliği sağlama 19. yüzyıl için kabaca söylenecek olursa yöneticiler arasında bir "put/dogma" haline dönüştü. Sağlanan birliğin etkinliği de diğer önemli amaç oldu. İdarede etkinliğin sağlanmasının öne çıkmasının önemli bir diğer sebebi de Osmanlı Devleti'nin meşruiyet sağlamak için dayandığı diğer iki kurumun zayıflığında aranmalıdır: *Hilafet* ve *Siyasî gelenek*. Geriye kendilerini kabul ettirmenin tek bir yolu kalıyordu: *İdarî etkinlik*. Bu ideoloji Osmanlı Devleti'nde en önemli meşruiyet aracı ve dayanağı oldu.[11] Birinci maddede belirtilen çıkar ilişkisi kendini burada vatanseverlik gibi formlarda göstermeye başladı ve bu ideolojiye (ortak çıkara) uygun davranan vatansever, davranmayan vatan haini ilân edildi.

Yönetici zümre, bu arada "kutsallığı" kullanarak ve resmî ideolojinin temelini "kutsal"lığa dayayarak meşruiyetini tedricen kendinden almaya

---

[9] İdeoloji, "*yanlı fikir*"dir. Bu bakımdan ideoloji: 1. Toplum dinamiğini insanın içinde gömülü bulunduğu günlük hayatının *maddî* unsurlarıyla izah etmemek, bunun yerine fikir hayatını ön plana geçirmek, 2. Tarihsel bakımdan sınırlı bir görevi olan bir *Weltanschaung*'u her zaman için geçerli saymak, 3. Çıkarlarını paylaştığı grubun etkisi altında iş görmektir (Mardin 1976: 7).

[10] Bu araçsallaştırma din de her zaman en üst düzeyde kullanılmıştır. (I.) Selim (1512–1520) döneminde Arabistan ve Mısır'ın fethiyle padişahın *Mekke ve Medine hadimi* (hizmetkârı) ünvanını alması üst düzey Osmanlı yöneticisi arasında İslâmi ideolojinin dozunun artmasına sebep oldu (Ortaylı 2004: 18). Ama ondan önce de Fatih döneminde bile dinin araç olarak kullanıldığını biliyoruz. Dinin bir araç olarak kullanılması İttihad ve Terakki döneminde de değişmemiştir (Örnek için bkz. "Askeri evladlarımıza hitabımız", *Beyanu'l-hak*, 2/29, 1327: 669 Kara 1995: 306'dan).

[11] Nitekim dinsel bir meşruiyet sağlayabilecek hilafet kurumunun Osmanlı'da fiilen tartışılırlığı ve Osmanlı hanedanının seyyidlik veya Kureyş gibi bir soya dayanmaması yüzünden istendiği kadar güçlü olmadığı bilinmektedir. Bunun yanında Osman Gazi ve oğullarının ne Cengiz Han soyundan gelmeleri ne de önemli bir Oğuz boyuna dayanmaları onları siyasî gelenek yönünden zayıf bırakıyordu. Destekler mahiyette bir yaklaşım için bkz. Karateke 2005.

başladı yani meşruiyeti döngüselleşti(rdi) (*self-referential*). 19. yüzyıla gelindiğinde artık yönetici grubun bir çıkar grubu olarak yönetimi sorgulan(a)maz hale geldi. Yukarıda belirtilen kutsallık aynı zamanda savunulan ideolojiyi de kapsadı. Yani hem resmî ideoloji din gibi aşkın değerler üzerinde kuruldu hem de bu ideolojiye itaat bizzat kutsal addedildi.[12] En basitinden hemen hemen bütün Osmanlı eserlerinde yer alan "*el-muluku mulhemun* (hükümdarlara ilham vaki' olur)" (Na'ima 1281: I, 447) kaidesi sultana dolayısıyla saltanata ve saltanatın devamının *teminatı* olan yöneticilere de itaat için her dönemde sıklıkla kullanıldı. Kutsal olan dini, kendi ideolojileriyle özdeşleştiren yönetici sınıf, böylelikle dini, ulemayı Fatih'ten itibaren (1856'tan itibaren de Gayrimüslim din adamlarını) bürokratlaştırmaya başlayarak devlet dairesinin içine ve hizmetine aldı. Yukarıdaki formülde saltanat kavramının kullanılması kasdidir. Çünkü yönetici sınıf, sultanın bile saltanatın bekası, saltanat gücünün bölünmezliği, mutlak niteliği aleyhinde hareket etmesini hoş karşılamazdı. Hattâ becerilebilirse sultanı hal' ederdi. Yöneticiler bu tutumlarını "*hakiki padişahın Allah olması*" prensibiyle meşrulaştırırlardı. Nitekim Reşid Paşa, imparatorlukta yapılacak yeniliklerde (II.) Mahmud'u bir araç olarak gördüğünü İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Palmerston'a söylüyordu. Reşid Paşa, imparatorluğu kurtarmanın artık "*iyi hükümdar*" yetiştirmekle mümkün olmadığını; aksine devlet otoritesinde saltanatın otoritesini sınırlandıracak "*değişmez müesseselerin*" varlığının elzem olduğunu ifade ediyordu (Mardin 1990: 279–295).

3) Üçüncü ortak nokta, üst düzey Osmanlı yöneticisi, geriye kalan gruplardan farklı olarak toplumsallaşmasını büyük ölçüde devlet dairelerinde yaşamakta ve tamamlamaktadır. Devlet dairelerine daha çocukken girmekte ve ölene kadar orada kalmaktadırlar. Daire, onlar için hem aile ocağı, hem okul, hem arkadaş çevresi hem de iş ortamıdır. Adlarını dairede alırlar, hamilerini dairede edinirler. Daire onların tüm hayatıdır.

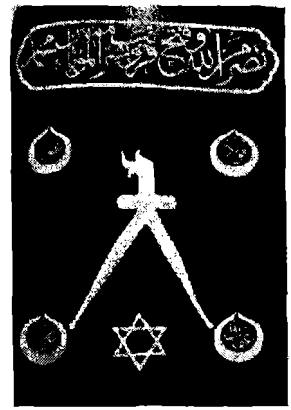
4) Dördüncü ortak nokta *lisan*dır. Türkçe bu grubun ortak iletişim dilidir. (II.) Abdülhamid döneminden itibaren en alt kademe taşra memurlarında bile Türkçe bilme şartı ısrarla aranmaya başlandı. Üst düzey Osmanlı yöneticisi iki dillidir. Biri kendi kavmi lisanı (anadili), ikincisi muhakkak idarenin dili olan Türkçe. Örneğin Sokollu Mehmed Paşa Sırpça, Ahmed Vefik Paşa Rumca, Şemseddin Sami Bey Arnavutça vb. Üst düzey Osmanlı yöneticisi yetiştiren –çağlar boyunca tarih sahnesine çıkmış– tüm idare ve eğitim kurumlarında (devlet daireleri, Enderun, Mekteb-i

[12] Prof. Ocak'ın ifadesiyle Osmanlı'da "*herşey devlet içindir; din de devlet içindir*" (1998: 73). Nitekim Babinger de (II.) Mehmed'e İslâm'ın hukukî ve ilmî yönünün, merkezî bir devletin kuruluşuna sağladığı yarar ölçüsünde ilgi çekici geldiğini yazmaktadır (1978: 410–416, 447).

Mülkiye, Mekteb-i Sultani, Harbiye, Tıbbıye v.s.) muamelat ve tedrisat, devletin dili olan Türkçe üzerine yürümüştür.

5) Beşinci ortak nokta, yeni tarz okulların yaygınlaşmasından sonra bu zümrenin *yüksek okul mezunu* olmaya başlamasıdır. Gayrimüslimlere de önceleri belli oranlarda bu okullara girmek için kontenjan ayrılıyordu.[13] Daha sonra sayı sınırlaması kaldırıldı. Bunun yanında *Aşiret Mektebi* ve *İstanbul Lisesi* gibi okullarla ve *Harbiye* Mektebi'nde ve *Mekteb-i Mülkiye*'deki kontenjanlarla Araplardan ve aşiretlerden üst düzey Osmanlı yöneticisi grubuna birer "Osmanlı" olarak geçişleri sağlanıyordu.[14] (İstanbul'a okumaya gelen çocukların bir kısmının buradaki belli başlı ailelerin kızları ile evlendirilmeleri de Osmanlılık şuuru oluşturmak için izlenen yollardan biri oldu (Khoury 1983: 51)). Okullaşmadan önce *devşirme* olma ve kalemde yetişme özellikleri ortak nokta idi.[15]

Netice itibariyle üst düzey Osmanlı yöneticisi, evet, ortak bir kimlik, ortak bir kültür ve belirli bir özgünlük taşır ve sentetik bir yapıya sahiptir ve bu kimliği oluşturan ögelerin en üstünde kanımca *ortak çıkar* gelmektedir. Bu bakımdan üst düzey Osmanlı yöneticisinin kimliğini işlevsel temellidir diye nitelemek yanlış olmayacaktır. Bunun adına belki *emperyal bir kimlik* demek daha doğrudur. Bu bakımdan Kaptan-ı Derya Barbaros Hayreddin Paşa'nın (1473–1546) sancağı oldukça anlamlı görsel bir malzemedir. Üstte Fetih Suresi'nden bir parça (*"Fethin yakın olduğunu inanmışlara müjdele ya Muhammed"*), altta-etrafta dört halifenin isimleri, ortada üçlü teslis ve en altta altı köşeli Siyon yıldızı.[16]



[13] *Mekteb-i Tıbbıye* örneği için bkz. *BOA., İ.MV.*, 16519 Ortaylı 2004: 26'dan.

[14] *Mekteb-i Mülkiye*'nin 1907'de kapanışına kadar yaklaşık 400 öğrenci bu eğitimden geçmiştir. Ergin 1977: II, 617; Çankaya 1954: I, 356–357; III, 892; Fortna 2002. Okuldaki çocukların fotoğrafları için bkz. "Imperial self-portrait, the Ottoman Empire as revealed in Sultan Abdul Hamid II's photographic albums", *Journal of Turkish studies*, 12, 1988: 162-165. Yemen'deki karışıklıklarda da aynı yol izlenerek 1911 yılında İstanbul Lisesi'ne Yemen'den memurların değil halk çocuklarından on tanesinin kabul edilmesi kararlaştırılmıştır (*BOA., DH.İD.*, 26-1/52, 8 L 1329/2 Ekim 1911).

[15] Bu hususiyetin, özellikle 1571 yılında Avusturya ve İran'a karşı yapılan seferlerde fazlaca askere ihtiyaç olmasından ve tebanın da askerî sınıfa alınmaya başlamasından sonra tedricen kaybolduğunu görüyoruz.

[16] Orijinalini Deniz Müzesi/Beşiktaş'ta veya Barbaros'un türbesinde kullanılan örtüde de bu motifi görmek mümkündür.

Bir başka örnek ise 1839 yılında Gülhane Hatt-ı Hümayunu okunurken elde tutulan büyük sancakta üç dinin sembollerinin aynı anda bulunmasıdır.[17] Bu emperyal kimliğin oturduğunun ciddi göstergelerinden biri de mesela Prof. Eldem'in belirttiği üzere devlet payelilerin mezartaşlarında bürokrasideki yerinin genellikle ailevi durumundan önce belirtilmiş olmasıdır (1995: 29). Devlet içinde elde edilen makam ve oraya olan aidiyet herşeyden önce gelmektedir.

Üst düzey Osmanlı yöneticisinin kimlik sorunları

Kimlik sorunları esas itibariyle bir bireyin kendini herhangi başka bir bireyle veya bir grupla özdeşleştirmesinde (*aidiyet* (kendini bir yere aid hissetmesi) ve *ayniyet* (kendini diğerleri ile benzeştirmesi) konularında) zorlanması durumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum aynı zamanda grup özdeşliğini ve tesanüdünü de kırmaktadır (Erdoğdu 2007).

Üst düzey Osmanlı yöneticisinin karşılaştığı kimlik sorunlarının başında hiç şüphesiz *ortak bir tarih bilinci*nin olmaması gelmektedir. Bu grubun ortak bir "*Osmanlı tarih şuuru*"na sahip olduklarına dair elimizde hiçbir ciddi delil bulunmamaktadır.[18] Ayrıca üst düzey yöneticilerin kimliklerini oluşturan haneleri gösterir listelerde ortak olmayan başka özellikler de bulunmaktadır: Farklı *din*, *töre/gelenek*, *kök/soy/sop*, *mit*, Gökalpvâri anlamda *örf*. Ancak üst düzey Osmanlı yöneticileri ortak bir kimliğe sahip olurlarken ve ortak bir kimliği oluştururlarken beraberlerinde getirdikleri bu gibi farklılıkları kendi kimlik sıralamalarında gerilere yerleştirdikleri kuvvetle muhtemeldir. Nitekim din (İslâm dini) bu kimlik (*üst düzey Osmanlı yöneticisinin sahip olduğu Osmanlı kimliği*) için üst sıralarda kuvvetle aranan bir şart olsa idi bu kimliği paylaşan üst düzey Gayrimüslim yöneticilerin varlığını açıklamak imkânsız hale gelirdi. Örneğin Kanuni Süleyman'ın (1520–1566) Sırp asıllı veziriâzamı Sokollu (Sokolović) Mehmed Paşa (d. 1506 – ö. 1579) devşirildikten ve *Osmanlılaş(tırıl)dıktan* sonra bile köklerini unutmamış ve 1557 yılında kardeşi Makarije Sokolović'i İpek patriği tayin ettirerek, Sırp Kilisesi'nin imtiyazlı konumunu teminat altına almıştır (Tomashevich 1989: 214). Bu yüzden mevzubahis edilen kimlik emperyal niteliktedir.

[17] Sancak için bkz. Sarısakal 2006: 15.

[18] Ancak bu durum Osmanlı'ya özgü değildir. Prof. Ortaylı benzer bir sorunun Avusturya-Macaristan imparatorluğu için de geçerli olduğunu söylemektedir (2004: 28).

Ayrıca yönetici zümre arasında ortak bir tarih şuurunun olmamasının devletin ömrü açısından ciddi bir mesele teşkil edeceğine dair elimizde delil de yoktur. Nitekim Rusya İmparatorluğu için ortak bir tarih şuuru sözkonusu iken bu imparatorluk diğer iki imparatorluktan birçok faktörün birleşmesi neticesinde daha uzun ömürlü ol(a)mamıştır.

19. yüzyıla geldiğimizde ise üst düzey Osmanlı yöneticisinin kimlik sorunlarını daha fazla hissetmeye başladığını görüyoruz. Bunun temelinde çeşitli olaylar yatmaktadır. Bunlar sırası ile şöyledir:

İlkin *Yunan ayaklanması* nedeniyle Rum aristokrasisi gözden düştü. Rumların yerine Musevilerin de içinde bulunduğu diğer Gayrimüslim unsurlar ve devşirme kökenli olmayan Müslümanlar daha yoğun biçimde yönetime girmeye başladılar. Bu durum yönetici grubunun terkibini büyük oranda değiştirdi.

Sıkıntı doğuran bir gelişme de (II.) Abdülhamid döneminde üst düzey Osmanlı yöneticilerinin büyük kısmının sultanın şahsına bağlanmasıyla gerçekleşti.[19] Bu politikaya karşı duranların bu politikayı kabul eden üst düzey yöneticilerle ayniyet ve aidiyet problemleri yaşadıkları yani kimlik sıkıntısı çektikleri binlerce örnek ile sabittir.

Bundan sonraki aşama (II.) Meşrutiyet'in ilânından sonra sisteme yeni yönetici olarak dâhil olanların bir kısmı ile eski yöneticilerin karşılıklı birbirleriyle özdeşleşme problemi yaşamalarıyla ortaya çıktı (Erdoğdu 2005). Çünkü yeni mensuplar kimliklerindeki ögeler (özellikler) arasında yönetimde hâlihazırda bulunan üyelerinkine benzemeyen bir sıralama yaparak yönetim grubunun içine giriyorlardı. Bu da kimlik çatışmalarına sebep oluyordu. Mesela padişaha bağlılığa bakışları farklı idi. Bu bağlılığı artık daha alt sıralara koyduklarını düşündürecek elimizde onlarca örnek bulunmaktadır. Bu devirde sorunları arttıran eski ile yeni yönetici arasındaki bir başkalık da şu olmuştur: (II.) Meşrutiyet'e kadar üst düzey Osmanlı yöneticisi için *siyasal sosyalleşme* büyük oranda kalemde geleneksel (*patrimonial*) yol ve usullere boyun eğerek gerçekleşirken, bu tarihten sonra yönetime girmeden örneğin İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin siyasî kollarında sosyalleşme ve daha sonra yönetim kademelerine tırmanma sözkonusudur. Ayrıca arkasına partinin gücünü alan yeni yönetici, idarede eski yöneticiden farklı davranış kalıpları sergilemektedir.

Osmanlı Milleti Oluşturma Projesi

Üst düzey Osmanlı yöneticisi için durum bu iken halk için nasıldır?

Osmanlı'da en genel aidiyet, yüzyıllar boyunca, dinî esasa dayalı millet toplulukları içinde belirlendi. Bunu, (en genel şekilde söylenecek olursa en azından 19. yüzyılın sonuna kadar) hem yönetici halkı tasnif etmek

[19] (II.) Abdülhamid'in, imparatorluğu daha fazla dağılmadan bir arada tutmak için izlediği yollardan biri de, bürokraside üst düzey görevlere değişik eyaletlerden Tunuslu Hayreddin Paşa, Tunuslu al-Kudsi, İzzet al-Abid (Arab İzzet) gibi isimleri atamasıdır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Akarlı 1986: 77–78.

için kullandı hem de bireyler kendileri için bir aidiyet olarak seçtiler.[20] Osmanlı'da hakları içine alan bu milletler bir arada (*coexistence*) yaşıyorlardı ama doğrudan doğruya etkileşim içinde değillerdi. Herhangi bir Müslüman veya Gayrimüslim kozmopolit bir bireycilik güdemez ve bağlı olduğu dinî otoriteye başkaldıramazdı. Ferdi çıkışların yanında etnik özellikler de Gayrimüslim millet oluşumları içinde bastırılırdı. Ayrıca kompartmanlar (milletler) arası çatışmalar devlet tarafından önlenir ve kompartmanlar (milletler) arası geçiş de istenmezdi. Levy bunu *sert kimlik siyaseti* ile açıklar. Bu tür siyasette *holist* bir bütünlük sözkonusudur ve bireyselleşme yolları kapalıdır (1997: 145). Bir yığın Eflak, Bulgar gibi Slav ve Arap Ortodoksunun etnik kimliklerini geri plana itmeleri veya hiç farkında olmadan *Rum Milleti* içinde yeralmalarında olduğu gibi (Ortaylı 2004: 25). Yanyana ama etkileşimsiz yaşama hali Rum-Ortodoks gibi büyük milletlerin zayıflamasından sonra da devam etmiştir. Bu sefer değişen sadece varolan milletlerin sayılarındaki artıştır. Bu yüzden Osmanlı toplumunu kozmopolit olarak tarif etmek çok doğru değildir. Bazı Hıristiyan gruplar ise Osmanlı kimliğini bazen hasım gruplara karşı siper olarak kullanmışlardır, ama o kadar. Örneğin Halep Arap Katolikleri, eski mezhepleri olan Ortodoksluğa tekrar ihtida ettirmek isteyen İstanbul Patrikhanesi'ne karşı bu siyaseti izlemiştir. Osmanlılıkları bundan öteye gitmiyordu.

Bu yüzden Osmanlı Devleti sınırları içinde bir Osmanlı milleti yaratma çabaları içinde etnik ve dinî ögeler mümkün olduğu kadar gerilere itilmeye (sekülerlik) ve topluluklar sadece siyasî bir olgu olarak siyasî bir devlete bağlılık etrafında örgütlenmeye çalışıldı.[21] Bunun yanında etkili bir idarî merkeziyetçilik de Osmanlılaştırma araçlarından biri olarak işletilmeye çalışıldı.

"Modern" zamanlarda Gayrimüslimlerin durumunun devletin bekası için dikkate alınmasını tavsiye eden ilk metin belki de (III.) Selim'e 1791'de Rumeli Kadıaskeri Tatarcık Abdullah tarafından sunulan layiha oldu.[22] Daha sonra (II.) Mahmud, önce Moralı Rumların Yunan bağımsızlığını takiben hareketlenmeleri üzerine M 1245/Ağustos 1829, sonra

[20] Binlerce örnekten biri şudur: 1860'ta çıkmaya başlayan *Tercüman-ı Ahval* gazetesinin sahibi Agâh Efendi kendisi için, 10 C 1277/24 Aralık 1860 tarihli ve 10 numaralı nüshada Osmanlıca çıkan gazetelerin isimleri, sıfatları ve sahiplerini verirken, *Takvim-i Vekayi*'nin sahibini hükümet-i seniye, *Ceride-i Havadis*'inkini İngiliz, *Tercüman-ı Ahval*'inkini ise *Ehl-i İslâm* olarak vererek dikkati çeker bir tasnifte bulunmuştur.

[21] Buna rağmen geç dönemde bile aksi uygulamalara rastlanmaktadır. Örneğin doldurulacak nüfus tezkirelerinde Gayrimüslimlerin tâbi oldukları mezhepler de yazılmaya devam etmiştir (*BOA*., *DH.MUİ*., 20-1/13, 22 N 1327/7 Ekim 1909).

[22] Layihanın metni için bkz. Tatarcık Abdullah 1916–1918.

1835'te Bulgarların ayaklanmaları akabinde ilân ettiği M 1253/Nisan 1837 tarihli fermanlarla ileride Müslümanlarla Gayrimüslimler arasında ayrım yapılmadan herkesin can, namus ve mal güvenliğine sahip olacağını beyan ederek ileride atılacak adımlar hakkında ipucu verdi (Safrastjan 1988–1989: 74–75). Yine ona atfedilen meşhur fermanda geçen "*Ben tebaamdaki din farkını ancak cami, havra ve kiliselerine girdikleri zaman görmek isterim...*" (Kaynar 1954: 100) sözleri Osmanlılık fikrinin temellerinin atıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bu dönemde kıyafetlerde de bir değişiklik yapıldı ve bu değişiklik ilmiye silkinde olmayan tüm memurlara mecburi tutuldu: *Fes giyme kanunu*. Bu kanun Müslümanlar arasında büyük gürültüler kopardı. Fes bir Müslüman serpuşu sayılmıyordu ve ayrıca Gayrimüslimler tarafından da giyilecekti. Fes, *seculer* bir serpuş olarak giyen için dinî bir simge ifade etmiyor, giyenin Müslim mi Gayrimüslim mi olduğu anlaşılmıyordu. Festen önceyse herkes serpuşu, kılığı ve kıyafeti ile farklı bir millete mensup olduğunun işaretini üzerinde taşıyordu (Fındıkoğlu 1940: 630). Bu serpuş daha sonraki yıllarda tüm dünya için Osmanlı'ya özgü ve Osmanlı'nın simgesi oldu.

Daha sonra 1839 Tanzimat Fermanı ile birlikte ilk kez bütün tebaa için teminatlar getirildi. Ayrıca bu ferman ile ortadan kaldırılmak istenenlerden biri de Müslim ve Gayrimüslim halkın (yani yönetilenlerin) zihninde bulunan "*millet-i hâkime*" ile "*millet-i mahkume*" ayrımı oldu (Türköne 1990: 141). Ayrıca "*Gâvura gâvur demek yasak*" kılındı.[23] Benzer ilkeler Abdülmecid (1839–1861) tarafından 1846 yılında irad edilen bir fermanda tekrar edildi. Gayrimüslim tebaanın hususi durumu gözönünde bulundurulunca ve Batı'nın Gayrimüslimler adına müdahalelerinin önünün kesilmeyeceği anlaşılınca, yöneticiler, sultanı kamu müesseselerini gittikçe artan bir şekilde *seculer*leştirmeye teşvik ettiler. Gayrimüslimlere verilen önemli tavizler, bunları genel olarak halifeliği zedeleyiciler şeklinde telakki eden ve bir bütün olarak Batılılaşmanın aleyhinde bulunan, Müslümanlar arasında endişelere sebep olsa da *sultan-halife* olarak padişah, Şeriat'e göre sadece Müslümanların halifesi olması sıfatıyla yüklendiği vazifeler ile bütün Osmanlı tebaasının eşit derecede hükümdarı olması sıfatıyla yüklendiği vazifeler arasında daha belirgin bir ayırım yapmaya başladı (İnalcık 1990: 38–39).

Daha sonra vilayetlerde idare meclisleri kuruldu (İnalcık 1973: 110). Bu meclislerin üyeleri vali, iki kâtip, kadı, müftü, mahallî askerî kuman-

[23] Safrastjan, 1809'ta St. Petersburg'da basılmış *Vestnik Evropy* isimli kitaba istinaden, Hıristiyanlara gâvur demenin men'edilmesini Rusçuk âyanı Âlemdar Mustafa Paşa'nın sadrazam olduktan sonra, çıkardığı emirnameye dayandırmaktadır (1988–1989: 73–74).

dan ve dört eşraftan oluşuyordu. Şayet vilayette Gayrimüslim bir cemaat mevcutsa metropolit ve ileri gelen iki Gayrimüslim de meclise iştirak ederdi. Vilayet meclislerinin tesisiyle, Osmanlı'daki Gayrimüslimlerin, mahallî idarelerde ilk defa söz hakkı elde ettiklerini görüyoruz. Bu adımın bu meclislere üye olanlar için ve onlar arasında göreceli de olsa bir Osmanlılık şuurunun oluşturduğuna dair elde ciddi deliller vardır.

1849–50 yıllarında Osmanlılığın oluşması için çok önemli bir adım daha atıldı. İlk defa Hıristiyan köylülere devlet topraklarını bizzat kirâlama hakkı tanındı.[24] Devletin Gayrimüslimler lehinde takip ettiği benzer politikaların Müslümanlar arasında uyandırdığı infial şiddetlenerek artınca bu şikâyetlerin önüne geçebilmek için Sadrazam Mustafa Reşid Paşa, reformlara muhalefet edenleri cezalandırabilmek için yeni bir ceza yasasını uygulamaya koy(dur)du. Aralarında Hüsrev Paşa da dâhil olmak üzere birçok kişiyi mahkûm ettirdi.[25]

1856 yılındaki Islahat Fermanı bu konuda atılmış ciddi yeni bir adım oldu. Ferman ile bir Osmanlı milleti oluşturmak için yapılanların en önemlileri şunlardır: Patriklerin siyasî iktidarlarını azaltmak, papazların varidatını kesmek ve onları devlet maaşına bağlamak, adlî işleri karma Osmanlı mahkemelerine tevdi etmek, Hıristiyan mekteplerini ve kiliselerini, tedris usulü ve öğretmenlerinin seçilmelerini hükümetin teftişi altında almak. Ferman aynı zamanda, hemen uygulan(a)masa bile, Gayrimüslimlerin de askerlik yapmasını da kabul etti.[26]

28 Ocak 1856 tarihinde devlete memur yetiştirmek için her unsura açık *Mekteb-i Mülkiye* kuruldu (Çankaya 1954). 1869 Maarif Nizamname-

---

[24] Tanzimat Fermanı'nın üzerlerindeki vergi yüküne ve angaryaya karşı herhangi âcil bir çözüm getirmediğini gören Niş civarındaki Bulgarca konuşan köylüler ayaklandılar. Ayaklanma Vidin'e yayıldı. Bu bölgedeki ziraî toprakların çoğu esas olarak devletin kendi (mîrî) topraklarıydı. Fakat mahallî Müslüman ağalar bu toprakları kirâlamak konusunda özel haklara sahip idiler. Buradaki Müslümanlar ile Gayrimüslimler birbirine girince Meclis-i Vâlâ, oradaki mevcut idare meclisini lağvetti ve Gayrimüslimlere de mîrî araziyi kirâlama hakkı tanıdı. Ancak bu çok radikal bir karar olduğu için fiilen uygulan(a)madı. Ama hukuken bu işin önü açılmış oldu (İnalcık 1990: 39–40).

[25] İnalcık 1990: 40. Reşid Paşa ve takipçileri tarafından takip edilen bu son derece merkeziyetçi ve otoriter yönetim sistemini ve 1856 Islahat Fermanı ile Müslümanlar ile Gayrimüslimler arasındaki "*tam müsavat*" fikrini imparatorluktaki Müslümanların hâkimiyeti için zararlı gören ve sayıları gittikçe artan Müslüman münevverler, muhalefetlerini arttırmaya başladılar. Bunun neticesinde 1867'te gizli bir cemiyet olarak *Genç Osmanlılar* kuruldu. Bu münevverler İslâm'ın geleneksel kültürünü muhafaza ederken, o sırada Avrupa'da hüküm süren romantik milliyetçiliği benimsemekte ve meşrutî bir rejimi tavsiye etmekteydiler. Böylece ilk kez, Osmanlı İmparatorluğu'nda yönetimden bağımsız hareket eden ve resmî ıslahat programına karşı çıkan bir grubun oluştuğunu görmekteyiz. Genç Osmanlılar bu bakımdan Osmanlı'da milliyetçi hareketin öncüleri sayılmalıdırlar (İnalcık 1990: 41).

[26] "Islahat Fermanı", *Düstur*, t. 1, c. 1: 7–14

si, yüksek ve idadî tahsilini, farklı milletlerin geneli için aynı ve Türkçe olarak tanzim etti. Genel olarak tedris usulünün ve kitapların seçilmesini maarif müdürlerine terk ve tevdi etti. İptidaî mekteplere kadar bütün Gayrimüslim milletlerin okullarında resmî dil olan Türkçe'nin tahsil edilmesini zorunlu kıldı. Sayıları çok sınırlı kalsa da bazı vilayetlerde Müslim-Gayrimüslim çocukların beraber gittikleri okullar kuruldu.[27] 1 Eylül 1868 tarihinde özellikle Yahudilerin yıllarca endişe ile baktıkları ve çocuklarını göndermek istemedikleri, tüm unsurların çocuklarına açık Fransızvâri *Mekteb-i Sultani* (Galatasaray) hizmete girdi (Şişman 1989; Engin 2003). Bu politikalar ile oluşturulmak istenen Osmanlı milletinin önüne geçebilecek muhtelif milletlerin millî ve siyasî emellerini tahdit etmek esastı ([Tek] 1987: 49–50). Oluşturulmak istenen Osmanlı milleti için Gayrimüslim direncin kırılması için güdülen siyasalardan biri de Gayrimüslim milletler arasına Müslüman muhacirlerin iskânı çalışması oldu.[28] Bu bakımdan Osmanlı'daki değişik milletleri bir potada mezcetme fikrinin en ziyade Âli ve Fuad paşalar zamanında canlandığını söylemek yanlış olmayacaktır (Ali [Âli] Paşa 1910: 106-107; Safrastjan 1988–1989: 76–80). Bu fikirde (III.) Napoléon'un soy ve ırktan ziyade vicdanî kabule dayalı Fransız milliyetçilik anlayışının etkisi yadsınmamalıdır.

Yukarıda başlangıcına temas edilen, taşranın ileri gelen Müslim ve Gayrimüslimlerini biraraya, ortak meseleler görüşmek üzere toplamayı amaçlayan, taşra idare meclislerinin kurulmasına ve yaygınlaştırılmasına ciddi şekilde ilk olarak 8 Ekim 1864'te Tuna vilayetinden başlandı ve bu meclisler yıllar içinde tüm ülkeye teşmil edildi.[29]

Osmanlı milleti yaratma projesinin önemli ayaklarından bir diğerini 1864'de çıkarılan 9 maddelik *Tabiiyet-i Osmaniyye Kanunnamesi* oluşturdu. Bu kanun ile Osmanlı sınırları içinde yaşayan herkesin Osmanlı vatandaşı olması kabul edildi (*Düstur*, t. 1, c. 1: 16–18, m. 9). 1876 tarihli Kanun-ı Esasi'nin 8. maddesi de Osmanlı vatandaşlığını tarif etti: "*Devlet-i Osmaniye tabiyetinde bulunan efradın cümlesine, herhangi din veya mezhepten olur ise olsun bilâ-istisna Osmanlı tabir olunur...*"[30] 16. mad-

[27] Ayrıntılı bilgi için bkz. Erdoğdu 1996–1997; Georgeon 2003: 252–253. Tuna örneği için bkz. Safrastjan 1988–1989: 42–44.

[28] [Tek] 1987: 50; Georgeon 2003: 318; ayrıca bkz. A. Teyfur Erdoğdu, "Bab-ı Âli'nin Müslüman muhacirlerle olan ilişkisi (1876–1922)", *İç/Dış/Göç ve Kültür. 4. Kültür Araştırmaları Sempozyumu*, İstanbul 15–17.09.2007 (yayımlanmakta olan makale).

[29] Taşra idare meclislerinin gelişim ve değişim tarihi ve Osmanlılık açısından önemi ve içinde barındırdığı sorunlar için bkz. Erdoğdu 2005: 2. Bölüm.

[30] İlginç şekilde Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk anayasasında da (1924 Anayasası 88. madde) benzer ifadeler kullanılmaktadır, ancak bir farkla: "*Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın* vatandaşlık itibariyle *Türk ıtlak olunur...*" Fark *vatandaşlık itibariyle* tabirinin konmasıdır. Vatandaşlık itibariyle demek şu anlama gelmektedir: Türk, biliyoruz ki, bir kavim ismi olarak

de ise "*Bi'l-cümle mektebler devletin taht-ı nezaretindedir. Tebaa-yı Osmaniyye'nin terbiyesi bir siyak-ı ittihad ve intizam üzre olmak için iktiza eden esbaba teşebbüs olunacak ve milel-i muhtelifenin umur-ı itikadiyyelerine müteallik olan usul-i talimiyyeye halel getirilmeyecektir*" diyordu. Türkçe'yi en azından devletin ortak dili kılma konusunda ise "*Tebaa-yı Osmaniyye'nin hidemat-ı devlette istihdam olunmak için devletin lisan-ı resmîsi olan Türkçe'yi bilmeleri şarttır*" (m. 18) ve " *dört seneden sonra icra olunacak intihablarda mebus olmak için Türkçe okumak ve mümkün mertebe yazmak dahi şart olacaktır*" (m. 68) deniyordu.[31]

İlk Meclis-i Mebusan seçimleri ile Müslim-Gayrimüslim birçok mebusun meclisi doldurduğunu biliyoruz. Mecliste yapılan tartışmalar gösteriyor ki mebuslar nezdinde göreceli de olsa bir Osmanlılık şuuru oluşmaya başlamıştır.[32] Örneğin 1877 yılında Meclis'te bazı Gayrimüslim mebuslar şiddetle Gayrimüslimlerin de birer Osmanlı vatandaşı olarak askere alınmaları gerektiğini ileri sürmeye başlamışlardı (Gülsoy 2000: 112–115). Ancak ilk meclisin çok kısa süre içinde 1878 yılında (II.) Abdülhamid tarafından tatil edilmesinden sonra bu adım sekteye uğradı ve bazı askerî tabipler ve jandarma görevleri hariç Gayrimüslimlerin askere alınması için 21 Temmuz 1909'u beklemek gerekti (Gülsoy 2000: 115–135). Bu siyasetin yanında Kanun-ı Esasi'nin maddelerine uygun olarak (II.) Abdülhamid döneminde Türkçe'yi ülkenin ortak lisanı haline getirmek için okullarda dersler kondu, taşra idaresinde ve mahkemelerin-

---

(II.) Meşrutiyet'in ilk yıllarından itibaren kullanılmaya ve algılanmaya başlandı (Ayrıntılı bilgi için bkz. A. Teyfur Erdoğdu, "II. Meşrutiyet'in ilk yıllarındaki Türkçülük hareketi için bir tasnif denemesi", *The second constitutional period of the Ottoman State on its centenary*, İstanbul, 07–10.05.2008, yayımlanmakta olan makale). Cumhuriyet'ten hemen sonra ise bu algı hiç tartışılmadan kabul edildi ve vatandaşlık itibariyle tabiri eklenerek suni bir kavim/ırk olarak bir Türk varlığı olarak ortaya çıkarıldı. Ayrıca Türk olmak için Türk kavmine mensup olunmasa bile vatandaşlık bağı varsa o bağ yeterlidir dendi. Ayrıntılar için bkz. Erdoğdu 2007: 245–246.

Ancak buradaki tabir farkından ziyade önemli bir başka husus vardır: Osmanlı vatandaşı olan herkes Osmanlı'dır ve Osmanlı vatandaşı olmayan Osmanlı'nın varlığı mümkün değilken, Cumhuriyet'in kabul ettiği kavmi/ırkî Türk anlayışına göre Türk vatandaşı sayılan herkes Türktür ama aynı zamanda Türk vatandaşı olmayan Türkler de bulunmaktadır. Nitekim bu durum Amerikalılarla Almanların farkına benzer. Amerikan vatandaşı olan herkes Amerikalıdır, ama Amerikan vatandaşı olmayan Amerikalı yoktur ama Alman vatandaşı olmayan Alman bulunur.

[31] "Kanun-ı Esasi. 7 Zilhicce 1293", *Düstur*, t. 1, c. 4: 4–20.

[32] Örneğin Arap mebuslarının Osmanlılığı için bkz. Kayalı 1997: 28–29.

de kullanılması zorunlu kılındı.[33] Ancak bunlar ne istenildiği gibi yürütülebildi ne de beklenen netice elde edilebildi.

Halk için yaratılmaya çalışılan Osmanlı kimliği politikalarından biri de, çelişkili gözükse de, özellikle (II.) Abdülhamid döneminde izlenen, Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan Müslümanlara yönelik *İslâmcılık* siyaseti oldu (Buzpınar 1991: 314–15; Kayalı 1997: 31). İslâmcılık siyasetine 1878 Rus-Osmanlı Savaşı ve ardından Berlin Kongresi ile kaybedilen Rumeli topraklarından sonra sıklıkla ve yoğunlukla başvurulmaya başlandığını biliyoruz. *İslâmcılık politikası* ile hedefine Gayrimüslimleri de koyduğu *Osmanlılık ideali* çelişmiyor muydu? Hem evet hem hayır.

Hayır, öncelikle bu dönemde Gayrimüslimlerin önceki dönemlerde kazandığı hukukî statülerine ve haklarına dokunulmadı, ancak geliştirilmek için adım atılmadı. Ayrıca Osmanlılık tanımı değiştirilmedi (Kayalı 1997: 31). Yine hayır, çünkü nüfus dengesi bu dönemde birden Müslümanlar lehine büyük oranda bozulmuştu.[34] Dahası 1878 yılında Rus orduları karşısında Osmanlı'nın yenilmesi ve Rusların İstanbul'u tehdit etmesi üzerine Osmanlı Devleti'nin iyice zayıfladığını ve bu yüzden kendi başlarının çaresine bakma zamanı geldiğini düşünenlerin oluşturduğu ayrılıkçı gruplar özellikle Suriye'de sahneye çıkmaya başladılar.[35] (Benzer tepkiler 1911'de Libya'nın kaybında[36] ve Balkan Savaşlarında alınan ağır yenilgilerde (Kayalı 1997: 134) yeniden gözüktü.) Bu bakımlardan Müslümanları (özellikle Arap Müslümanlarını) imparatorlukta tutmak için İslâm'a daha fazla vurgu yapılması yeni nüfus dengesi içinde ve verdikleri ayrılıkçı tepkiler karşısında anlaşılır bir siyaset oldu.

---

[33] 1878'te Suriye'deki Cevdet Paşa'nın başarıya ulaşmayan uygulamaları için bkz. Buzpınar 1991: 132.

[34] Nitekim kaybedilen topraklar ve alınan göç sonucu 1875 yılından 1880 yılına gelindiğinde Müslümanların genel nüfusa oranı % 66'dan % 75'e 1914 yılında da % 81'e yükseldi (Georgeon 2003: 197; Karpat 1983; Shaw 1978: 337). Bu oran 20. yüzyılın başı itibariyle, Balkan savaşları dolayısıyla daha da arttı. Çünkü Osmanlı, İkinci Balkan savaşından sonra Avrupa'daki topraklarının % 83'ünü ve toplam nüfusunun % 69'unu kaybetti (Macfie 1998: 76).

[35] Zeine 1973: 54; Shamir 1974. Cezayirli Abdulkadir önderliğinde Suriye uleması Osmanlı'nın yıkılmasına karşı önlem olarak bağımsız bir devlet kurma girişiminde bulunmaları için bkz. Azan 1925. Suriye'deki Cezayir cemaati 1848 yılında Fransa'nın Cezayir'i işgal etmesi üzerine buraya sürülenlerden oluşmaktadır. Abdülkadir, 1855'de Suriye'ye yerleşmiştir. Ayrılıkçılık yapan ve 1875–1883 yılları arasında faaliyette olan bir başka grup genç Hıristiyanlardan oluşmaktaydı ve başında Faris Nimr bulunuyordu (Antonius 1979: 86; Zeine 1973: 52; Steppat 1969).

[36] Dawn 1973: 62. Bu savaş ayrılıkçı hareketleri ateşlediği gibi Araplar dâhil bazı Müslümanların da Osmanlı İmparatorluğu'nun etrafında kenetlenmesine sebep olmuştur (*Revue du Monde Musulman*, 18, 1912: 214, 220 ve *ATASE, İtalyan Harbi*, 12/34–35, no: 3, 7–1, 10, 11, 14, 17, 18, 20, 24, 37–1 (Eylül–Ekim 1911) Kayalı 1997: 108'den).

1908'de Meşrutiyet'in yeniden ilânı üzerine 17 Aralık 1908 tarihinde Meclis-i Mebusan'ın tekrar açılması ile Osmanlılık adına 1878 yılında atılan adımlar tekrar canlandırılmak istendi. Bunlardan biri yukarıda belirtildiği gibi Gayrimüslimlerin askere alınması kararının kabul edilmesi oldu. Ancak sayıları 300'e yakın Müslim-Gayrimüslim mebus arasında birkaç istisna dışında temel konular üzerinde belirgin bir yakınlaşma ve uzlaşma olmaması ve Gayrimüslim ayrılıkçı hareketlerinin önünün alınamaması üzerine (II.) Abdülhamid'in içte izlediği *İslâmcılık* siyaseti 1908–13 yılları arasında aynı gerekçelerle İttihad ve Terakki tarafından da her geçen yıl daha yoğun şekilde izlenmeye başlandı.[37] Bu siyasetin takip edilmesi özellikle yukarıda işaret edilen Libya'nın 1911'de kaybedilmesinden sonra Müslümanlar ama özellikle Araplar arasında baş gösteren hoşnutsuzluğu giderme yolunda yoğunluk kazandı (Ahmad 1969: 93). Balkan savaşlarında Osmanlı ile savaşan kesimin, eski Hıristiyan tebaa olması da İslâmcılık politikasının izlenmesinde etkili sebeplerden birini teşkil etti (Kayalı 1997: 142). Bu dönemin sonuna gelindiğinde özellikle Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın 21 Kasım 1911'de kurulmasından sonra zemin kaybetmek istemeyen İttihadcıların bir kısmı –Maliye Nazırı Cavid Bey ve Ahmed Şuayb'de gördüğümüz gibi birkaç ciddi çıkış ile– padişahın *tüm Osmanlıların* hükümdarı olarak İslâm halifesi ünvanından vazgeçmesini teklif edecek noktaya kadar geldi (Çavdar 1982: 202).

İslâmcılık politikasına rağmen zaman zaman bu türden çıkışlar aslında üst düzey Osmanlı yöneticisi arasında dinden arındırılmış emperyal bir kimliğin Fatih'ten beri varlığına işaret etmesi bakımından önem taşımaktadır. Ancak bu *emperyal kimlik* özellikle Balkan savaşlarından sonra aşağıda görüleceği üzere *tepkici milliyetçi kimliğe* doğru kayma yaşadı. O kadar ki 1914 yılında örneğin Osmanlı ülkesinde yaşayan Rumlara karşı alınan boykot kararının ve Rumların ürkütülerek yerlerini terk etmelerinin hükümet ve İttihad ve Terakki klüpleri tarafından el altından desteklendiğini biliyoruz.[38]

---

[37] Hattâ İttihad ve Terakki 1914 Şubat'ta Ziya Gökalp ve Moise Cohen (Munis Tekinalp)'in de bulunduğu *İslâm Mecmuası* adıyla bir dergi çıkarmaya başladı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aslan 1996; Bakırcı 2000. İslâmcılık politikası çerçevesinde 1914'te atılan diğer adımlar için bkz. Kayalı 1997: 177–178. İslâmcılık politikasının Arapların yoğun olarak yaşadığı bölgelerde etkin kılınması için Teşkilat-ı Mahsusa'nın da kullanıldığını biliyoruz. Ayrıntılar için bkz. Stoddard 1963.

[38] *Meclis-i Mebusan Zabıt Cerideleri*, III/1/26, 1330, s. 268, 611-613; Menteşe 1986: 202; Bayur 1991: II-III, 253-254. Dahiliye Nezareti, Rumlardan olabildiğince çok insan göndermek için fakir olanlarına örtülü ödenekten yol parası bile veriyordu (Birçok örnekten birkaçı için bkz. *BOA., DH.KMS.*, 21/10, 10 Nisan 1330/23 Nisan 1914; *DH.ŞFR.*, 40/58, 24 Ca 1332/20 Mayıs 1914). Benzer bir uygulama Fuad Paşa'nın emriyle 1860 yılındaki Suriye'de karışıklık-

Buna rağmen I. Dünya Savaşı'na kadar olan döneme genel olarak bakıldığında İttihad ve Terakki hükümetinin "*ittihad-ı anasır*" başlığı altında Osmanlılık politikasını gerçekleştirebileceğini düşünerek adımlar attığını söylemek hatalı değildir.[39] Bu adımlardan biri Türkçe'nin ortak dil olması yönünde kullanılma yoğunluğunun arttırılması gayretleri oldu.[40] Sonuç elde edilebildi mi pekiyi?

YAPILANLAR SONUCUNDA OSMANLI MİLLETİ YARATILABİLMİŞ MİDİR?

Genel olarak belirtmek gerekirse devletin zirvesine hâkim olan Osmanlılığın bir kimlik olarak halk katmanlarına aşağıya doğru indikçe tutmadığını düşünmek için birçok sebep ve örnek-gösterge bulunmaktadır. Evet, mimarîde,[41] plastik sanatlarda, musikîde,[42] gösteri sanatlarında,[43] yemekte değişik milletlere mensup olanlar arasında geniş çapta geçişler/benzerlikler vardır. Ama bu "*soğuk ve cansız*" geçişlerin/benzerliklerin yanında Osmanlı tabiiyetinde bulunan ve Osmanlılığı

---

lar yüzünden bölgeyi terketmek isteyen Hıristiyanlara da uygulanmıştı (Gross 1979: 46-47, 51).

[39] İttihad ve Terakki, 1908 tarihli programında tüm mekteplerin devletin nezaretinde bulunacağını ve her unsurdan karışık resmî okullar açacağını, ibtidaî mekteplerin de bedava olacağını beyan ediyordu (m. 17) ("Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin 1324 [1908] senesinde kabul edilen siyasî programı", Tunaya 1986: I, 65–67'dan). Ayrıca bkz. İbrahim Temo 1987: 17; Talat Paşa 1946: 14; Arai 1992: 6–20; Çavdar 1984: 59; Kayalı 1997: 4.

[40] Öncelikle 1908 yılında İttihad ve Terakki, kendi programında devletin resmî dilinin Türkçe kalacağını ve bütün haberleşmelerin Türkçe yapılacağını (m. 7) ve hangi unsura ait olursa olsun tüm iptidaî mekteplerde Türkçe'nin öğretilmesinin zorunlu olacağını, sırf din eğitimi verenler hariç, tüm idadî ve âlî mekteplerde ise Türkçe esas alınarak tedrisat yapılacağını (m. 17) belirtmiştir ("Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin 1324 [1908] senesinde kabul edilen siyasî programı", Tunaya 1986: I, 65–67'dan). Ayrıca 1909'ta Kanun-ı Esasi'de yapılan tadilatlar esnasında mebusluk için aranan Türkçe konuşma ve yazma şartına (m. 68) dokunulmamıştır (Tevfik Tarık 1327: 55, 76).

[41] Ermeni Balyan ailesi, Yahudi Kamondo ailesi, Levanten Alexandre Vallaury (1850–1921) ve daha birçok Gayrimüslim, Müslüman mimarlarla birlikte özellikle son dönemde Osmanlı mimarisine bir rönesans yaşatmışlardır (Ersoy 2000). Yaşanan bu rönesansın numuneleri için bkz. *Usûl-i Mi'mârî-i 'Osmânî*, İstanbul 1873.

[42] Müslümanlarla birlikte aslen Suriyeli bir Yahudi olan Mısırlı İbrahim Efendi (Alkan 1999: 246), "Hamparsum notası"nın mucidi Hamparsum Limonciyan (1768–1839), öğrencisi Tanburî Aleksan Ağa (1815–1864), Tatyos Enserciyan Efendi (1958–1913), Civan ve Andon kardeşler, Kemençeci Vasilaki, Hanende Karakaş, Tanburî Ovakim, Komitas Vardapet (1869–1935) ve daha onlarca Gayrimüslim müzisyen, Osmanlı müziğinin yaratıcıları arasında yeralmışlardır.

[43] Ahmed Fehim (1856–1930), Ahmed Necib, Muhterem Efendi, Mehmed Vamık, Kel Hamid, Kavuklu Hamdi, İsmail Hakkı ve Küçük İsmail gibi Müslümanlar yanında aslen bir Ermeni olan Mehmed Yakup (Güllü Agop Vartovyan 1840–1902), Naum Efendi, Çuhacıyan Ailesi, Tomas Fasulyaciyan (1843–1901), Mardiros Mınakyan (1839–1920), Siranuş, Bedros Magakyan, Osmanlı gösteri sanatını birlikte vücuda getirdiler.

kimliklerinin en önemli öğesi sayan insanların sayısı bir millet oluşturacak düzeye ulaşamamıştır.[44]

Daha 1881'de Mısır'daki mitinglerde Türk aleyhtarı bildiriler dağıtılıp "*Yaşasın Arablar-Kahrolsun Türkler*" türünden tepkiler milliyetçilik düzeyinde dile getirilmeye başlanmıştı (Hanioğlu 1985: 1390). (II.) Meşrutiyet'in hemen akabinde de hükümet yukarıda görüldüğü gibi Osmanlılık ülküsüne ciddiyetle eğilmeye ve Osmanlıca'yı *lingua franca* yapmak için niyetlerini ortaya koymaya başlayınca Müslim-Gayrimüslim unsurlar "*Bizi Türkleştirmek istiyorsunuz*" diye itirazlarını yükseltmeye başladılar.[45] Çünkü Osmanlıca gerçekten de Türkçe'den başka bir şey değildir.[46] Gayrimüslimler ayrıca "*...bize ne kadar Osmanlı derseniz deyiniz, nihayet Osmanlı Bankası kadar Osmanlıyız*" diyorlardı (Talat Paşa 1946: 15). Bu yüzden bazı Doğu vilayetlerinde Osmanlı, sadece oraya gelen memurlara verilen ad olarak kaldı (Erişirgil 1951: 201). Yukarıda değinildiği gibi eşitlik nâmına 1909 yılında Gayrimüslimlerin de askere alınması gündeme geldiği andan başlayarak uygulamaya geçilmesinden çok sonralara kadar cemaat başları ve Gayrimüslim eşraf, huzursuzluk içinde oldular.[47] Askerlikle bağlantılı veya değil, 1909 Ocak sonunda Ermeni ve Şu-

---

[44] Bu konuda destekler mahiyette bir bilgi için bkz. Ebuzziya Tevfik, "Mütenevvia", *Tercüman-ı Hakikat*, 1251, 12 Ağustos 1882 Türesay 2002: 19'dan. Yönetici sınıfa mensup olmayıp da kendini Osmanlı hisseden şahıslar, sayıları sınırlı da olsalar elbette varoldular. Örneğin Beyrut'ta 19. yüzyılın sonu itibariyle Amerikan misyoner faaliyetleri artıp Protestanlık yayılmaya başlayınca bundan rahatsızlık duyan (II.) Abdülhamid, bölgeden bu konuyla ilgili çeşitli raporlar istedi. Bu raporlardan birinin yazarı olan Ermeni Boyacıyan, Protestanlaştırılmaya maruz kalan Müslim-Gayrimüslimleri gördükçe Osmanlı vatanseverleri için gözyaşı dökmekten başka yapacak fazla bir şey kalmadığını üzülerek rapor ediyordu (Çetin 1984). Müslümanların, özellikle Yeni Osmanlılara mensup yazarların Osmanlılık hakkındaki olumlu görüşlerinin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Safrastjan 1988–1989: 80–85.

[45] Örnek için bkz. Shpuza 1999: 466–467.

[46] Osmanlı aydınlarının da büyük kısmı bu görüşü paylaşmaktadır (Hilmi, *Bir geçmişin yadigârı: Onuncu hutbe*, Kahire 1327 [1909]: 3 Karaman 1997'den; Gökalp 1918: 30)

[47] İtiraz edenlerin başında Rum-Ortodoks Patriği Yovakim geliyordu. Patrik Yovakim gibi diğer Rum Katolik, Melkit Katolik, Keldani, Gregoryen Ermeni, Katolik Ermeni patrikleri, Bulgar Eksarhlığı da Hıristiyanlar için ayrı bölükler kurulmasını, kendileri için hususî ibadet yerleri tahsis edilmesini, Hıristiyan muvazzaf papazlar tayin edilmesini, dinî günlere riayet edilmesini ve askerlik esnasında din değiştirmenin yasaklanmasını istiyordu. Ancak patrikler, Gayrimüslimlerin askere alınmasını, bu adımın kendi milletlerini Müslümanlara nazaran bulundukları aşağı mevkiden bir nebze kurtulacağı için, kabul ettiler. Fakat ilk fırsatta 30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesi'nden hemen sonra İtilaf devletleri yetkilileri nezdinde girişimde bulunarak Gayrimüslimlerin bir daha askere çağrılmaması kararını aldırttılar (Gülsoy 2000: 141–145, 160, 171). Ortada olan bu tepkilere rağmen Erzurum Mebusu Ermeni Ohannes Varteks, İstanbul Mebusu Ermeni Kirkor Zohrap Efendi, İstanbul Mebusu Kozmidi Efendi, Selanik Mebusu Yahudi Emanuel Karasu Efendi ve daha birçok mebus 1909'un Temmuz ayında Meclis-i Mebusan'da yaptıkları konuşmalarda Gayrimüslimlerin de askere gitmesinin eşitlik ilkesinin bir gereği olduğunu, bedel-i askerliğin millet-i mahkumelere uygalandığını ve bu anlama geldiğini, artık bu zilletli durumdan kurtulmak istediklerini ve askerlik yapmanın her

bat başında Sırp ayrılıkçı hareketleri patlak verdi.[48] Birçok bölgede, Gayrimüslim halk askerlik hizmetine karşı çıktı, gençlerin büyük kısmı askere gitmek istemedi ve yurtdışına firar edenlerin sayısı arttı.[49] Sonuçta, önce Mayıs 1912'de İtalyanlar Rodos'a çıkarma yapınca sonra I. Balkan Savaşı'nda Ekim 1912'de Gayrimüslimler cephe ile tanıştılar. Ancak Gülsoy'un arşiv belgelerine dayanarak belirttiğine göre, Gayrimüslim rediflerin çoğu I. Dünya Savaşı dâhil olmak üzere üç savaşta da ya yerlerini bırakıp kaçtılar veya geri çekilme sırasında düşman tarafına geçtiler (2000: 165–170).

1910'lu yılların başına gelindiğinde Osmanlılaştırma konusunda hiçbir başarı elde edilemediğini bizzat İttihad ve Terakki liderleri dile getiriyorlardı.[50] Bu başarısızlıkta fırkanın bizzat Gayrimüslim üyelerinin dahi Osmanlılığa inanmamalarının payı gözardı edilmemelidir.[51] İktidar partisi böyle iken aynı yıllarda muhalefet partilerinde de durum farklı olmadı.[52] 1911 yılında ilk kez Meclis-i Mebusan'da Araplar, kendilerinin devlet memuriyetlerinde ve parlamentoda baskı altında olduğundan şikâyet etmeye başladılar.[53] Aynı yıllarda (1910–11) imparatorluğun birçok yerinde ama özellikle Arapların ve Arnavutların yaşadığı bölgelerde etnik şuurun da rol oynadığı ayaklanmalar ardı ardına patlak vermeye başladı (Kayalı 1997: 109–111, 125). Ayrıca Meclis-i Mebusan'da Osmanlılık gösterileri yapan İsmail Kemal Bey, zamanı geldiğinde Avlonya'da 1912'de Arnavutluk'un bağımsızlığını ilân etmesi ile ilk devlet başkanı olmak için Osmanlı Devleti'ni terkederek ne kadar Osmanlı olduğunu gösterdi. Yine bir zamanlar Osmanlılığı savunmuş olan Satı el-Husri, mütareke döneminde Arap milliyetçiliğinin önderlerinden biri oldu ve kalması için yapılan tüm tekliflere rağmen Suriye'ye bir Arab devleti kurmak için gitti

---

Osmanlı erkek vatandaşının boynunun borcu olduğunu ve vatan için kan dökme şerefine nail olmayı arzuladıklarını söylüyorlardı (Gülsoy 2000: 131–134).

[48] *BOA., BEO.*, 262881 (262357, 264987), 9 M 1327/31 Ocak 1909; 263720 (262357), 18 M 1327/9 Şubat 1909 Kayalı 1997: 175'den.

[49] Gürsoy 2000: 144-151. Gürsoy, bir Osmanlı arşiv belgesine (*BOA., DH.SNR.THR.*, 15/52, lef 2) dayanarak 1910 Ekiminde yapılan bir tahkikat sonucunda İstanbul'daki asker adayı Gayrimüslimlerin üçte birinin Amerika'da olduğunu, diğerlerinin de aracılar vasıtasıyla peyderpey oraya kaçmaya çalıştıklarını söylemektedir (2000: 148).

[50] Talat Bey'in 10.08.1910 tarihli Selanik'teki konuşmasını aktaran Manastır'daki İngiliz konsolos vekilinin raporu Lewis 1988: 218'den.

[51] İngiliz büyükelçisi Gerald Lowther'in Sir Edward Grey'e gönderdiği rapordaki gözlemleri Lewis 1988: 218'den.

[52] Örneğin Ağustos 1912 yılında kurulan *Millî Meşrutiyet Fırkası* yayımladığı beyannamede, Müslümanlar dışında diğer unsurların da haklarını kabul etmekle beraber, "*Osmanlılığın merkez-i sıkletinin Türklük ve İslâmlık*" olduğunu ifade ediyordu (Birinci 1990: 184).

[53] *Meclis-i Mebusan Zabıt Cerideleri*, I/3/47, 25 S 1329/25 Şubat 1911; I/3/68, 28 Ra 1329/29 Mart 1911.

(Cleveland 1971; Hanioğlu 1985: 1393; Ergün 1987: 4–5). Hattâ 1913 yılında Avusturya-Macaristan gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun da ikili bir yapıya yani bir Türk-Arab İmparatorluğu'na dönüşmesi gerektiğini ileri sürenlerin ortaya çıktığı hatırlanmalıdır.

Sonuç olarak görülen odur ki Osmanlı Devleti'nde tek bir Osmanlı milleti yerine birçok alt bağlılıklar hâkim olmuştur: *Aile*, *mahalle*, *köy*, *cemaat* veya *ırk* aidiyetleri gibi. Kimileri kendi kimliklerinde en üst sıraya sadece ailelerini yerleştirirken, diğerleri cemaatlerini yerleştirmekte ve orada sabitlemektedirler aidiyet duygularını. Ancak hepsinin birleştiği müşterek bir üst noktadan bahsetmek, bugünkü verilerle mümkün gözükmemektedir.

Sonuç: Osmanlı Milleti Oluşamamasının Sebepleri

Birçok sebep bulunduğunu söylemeye bile gerek yok ama en temel sebep belki de halkın çok etnikli/cemaatli[54], dinli/mezhepli[55] ve lisanlı[56] yapısıdır. Bu kadar karışık insanları bırakın Osmanlılaştırılmayı bir arada tutmak bile oldukça zordur. Bu zorluğun yanısıra eldeki bu çoklu yapı, Osmanlılaştırma konusunda politika üreten Osmanlı yöneticisinin de zaman zaman idarede en üst düzey etkinliği sağlamak gibi pratik ve pragmatik sebeplerle çelişkili davranmasına sebep oluyordu. Örneğin Osmanlılaştırma politikalarından biri olan Türkçe'nin *lingua franca* kılınması için bir yandan çabalanırken diğer yandan taşraya yapılan atamalarda orada hâkim olan dili (Arapça, Rumca, Ermenice vs.) konuşanların tercih edilmesi ve/veya idareci yetiştiren *Mülkiye* gibi okullarda bu dillere yönelik derslerinin zorunlu tutulması gibi adımlar lisan politikası için zayıflatıcı

[54] Osmanlı'da toplam 25 çeşit etnik grup vardır (Ubicini 1853–54: II, 32; Ubicini 1876: 21–51, 69–70; De la Jonquière 1914: II, 458–459).

[55] Sünni (Tatar, Türkmen, Arnavut, Hırvat-Sırp, Bulgar, Çerkez, Kürt, Arap, Rum asıllılar, Pomak, Laz) ve Heteredoks (Metuali, Arap, Dürzî, Yezidi, Ansariye/Nasuriye, İsmailiye, Çingene, Dönme) *Müslümanlar*; Greko-Rus Kilisesi (Rum, Arnavut, Çinçare, Hırvat-Valak, Sırp, Kazak-Dobruca, Staro-Viertzi (Stari-Vierzi, Eski Kilise bağlılarıdır. Bursa ve Halys Kazakları 23 bin ve Pomaklar 18 bin), Ermeni, Bulgar) ve Bulgar Kilisesi (Bulgar)'nden oluşan ve merkez kiliseleri İstanbul Patrikliği, İskenderiye Patrikliği, Hatay Patrikliği, Kudüs Patrikliği, Kıbrıs Metropolitliği, Sina Dağı Metropolitliği olan (Steen de Jehay 1906: 553–554) *Ortodokslar*; Katolik Kilisesi (Melkit (Rum), Ermeni, Bulgar, Kaldani (1843'te bağımsız oldular), Süryani, Marunî, Latin (Latin Kilisesi'nin içinde Hırvat-Sırp, Arnavut, Bulgar, Alepin (Alepenler) bulunmaktadır), Kopt, Alepen, Sırp, Uniate (Rum ritüelini takip edenler)'nden oluşan *Katolikler*; Yakubi Kilisesi (Süryani), Ermeni-Gregoryen Kilisesi (Ermeni) ve Kopt Kilisesi (Kopt)'nden oluşan *Monofizitler*; Nasturi Kilisesi (Kaldani)'nden oluşan *Nasturiler*; Ermeni Kilisesi (Ermeni)'nden oluşan *Protestanlar*; Yahudilerden oluşan *Museviler* Osmanlı'daki dinî/mezhebi çeşitliliği gösterirler (Shaw 1978: 337; Viquesnel 1868: I, 51–53).

[56] İngiliz seyyah ve arkeolog W. Ramsay, 19. yüzyılın sonunda Osmanlı'da yaptığı gezilerde 15'ten fazla lisanın aynı anda konuşulduğu küçük yerleşim birimleri tespit etmiştir (1917).

etki yaratıyordu.[57] Araplara yönelik olarak güdülen lisan politikasını zayıflatan bir diğer etmen de bizzat Türkçe konuşanlar tarafından dahi Arapça'nın Kur'an dili olması sebebiyle (ki bu Arapçılık yapanlar tarafından da kullanılan önemli iddialardan biridir) öneminin azaltılmasına sebep olacak adımlardan şiddetle kaçınılması gerekliliğini vurgulanmasıdır.[58] Arapça için bu iddia kullanılırken imparatorlukta konuşulan herhangi bir dilin zayıflatılmaması için o dili öven birçok delilin getirilmesi de mümkündür ve olmuştur da.

Ayrıca etni ve mezhep gruplarının birbirleriyle asgarî düzeyde etkileşim içinde yanyana yaşamaları da Osmanlılaştırma faaliyeti önünde önemli bir engel teşkil etmiştir.[59] Etkileşimin düşük olduğu veya hiç olmadığı zamanlarda müşterek noktalarda birleşmek tereddütsüz mümkün ol(a)mamakta ve ortak bir kimlik belirlenememektedir.

Bir diğer sebep, taşra ahalisinin çoğunlukla kendisini –çok çeşitli sebepler (hukukî, siyasî, iktisadî, malî, idarî, kültürel, memurların yetkinsizlikleri, suiistimalleri, sertlikleri,[60] (vali-kumandan çekişmesi gibi) farklı silkte olan memurların birbiriyle mücadeleleri, âyanların aracılığı vs.)

---

[57] Ergin 1977: II, 617; Çankaya 1954: I, 93–95, 323–326; Prätor 1993: 164–169; Ortaylı 1994. 20 Eylül 1913 tarihinde yapılan İttihad ve Terakki kongresinin açılış nutkunda da mahallî dillerin okullarda, mahkemelerde ve bürokraside kullanılmasının benimsenmesi, devlet memurlarının tayini esnasında gidecekleri bölgenin dilini bilip bilmemelerinin hesaba katılması gerektiği belirtiliyordu (Çavdar 1984: 327–328). Ermenice bilen Müslüman polislerin tayini için bkz. *BOA., ZB.*, 46/114, 14 Za 1323/10 Ocak 1906. Arnavutça için bkz. Jonquière 1914: II, 291. Hükümet uzun zamandır Arapların birçok sebebin yanında Arapça bilmeyenlerle veya az bilip de kötü aksanla konuşanlarla imtizaç sağlayamadıklarını ve onlara itaat etmediklerini gözlemliyordu (Burckhardt 1829: 51, 72). Yine Nisan 1913'deki bu adıma göre mahkemeler dâhil devlet dairelerinde ve Sultanî mektepler hariç diğer tüm mekteplerde kullanılacak dilin Arapça olacağı kabul edilmiştir (*BOA., DH.MTV.*, 60/19, 26 Ca 1331/3 Mayıs 1913; *DH.MTV.*, 60/48, 20 Ş 1331/25 Temmuz 1913; *DH.KMS.*, 63/35, 15 L 1331/17 Eylül 1913; *Dahiliye Nezareti Muharrerat-ı Umumiye Mecmuası. 1329 Senesine Mahsusdur*, c. 1, Dersaadet 1329: 67-68, 2 Ağustos 1913). Bu yüzden Arapların yoğun olarak yaşadığı bölgelerde meydana gelen huzursuzlukları gidermek için lisan konusunda atılan adımlar da genel dil politikasını yaralıyordu.

[58] Birçok örnekten biri için bkz. Safvet, "Hutbelere dair", *Sırat-ı Müstakim*, 27, 4 S 1327/25 Şubat 1909: 9–10.

[59] Durumun vehametini gören Fuad Paşa, birbirine paralel şekilde yaşayan Müslim ve Gayrimüslim milletleri bir potada mezcedemedikleri takdirde imparatorluğu kurtarmanın mümkün olmadığını Rus elçisi Ignatiev'e söylüyor, o da bunu St. Petersburg'a rapor ediyordu (Rus arşivinden aktaran Safrastjan 1988–1989: 76–77). Âli Paşa da bu görüşü paylaşıyordu (1910: 515, 106).

[60] Sertliklerin son ve en şiddetlisi belki Cemal Paşa'nın 1915 yazı ila 1916 baharına kadar Suriye ve Beyrut'ta otuza yakın Arap liderini devlete ihanetten astırması şeklinde gözüktü (Tauber 1993: 54–55). Bunun üzerine memur halk arasındaki mesafe daha da açıldı ve ardı ardına huzursuzluklar başladı. Daha sonra huzursuzluklar Hicaz'a da yansıdı ve Haziran 1916'ta büyük ayaklanma çıktı. Bu ayaklanmada Cemal Paşa'nın uygulamalarının payı olmadığını söylemek çok zordur (Ajay 1974; Jong 1980).

ile–, Osmanlı saydığı merkezin adamı olan ilmiye, seyfiye ve kalemiye silkine mensup memurlardan ayrı tutmasıdır, ayrı saymasıdır.[61] Bu durum (II.) Meşrutiyet'in ilân edilmesinden yani katılımcılığın önceki dönemlere göre görece artışından ve 1913 yılında *tevsi'-i mezuniyet* (Tunaya 1986: I, 106–110) ile taşraya daha fazla yetki verilmesinden sonra dahi değişmedi.[62] Din faktörü de kendini memurdan ayrı tutmayı güçlendiren bir etmen oldu. Nitekim İttihad ve Terakki politikaları, Gayrimüslimler tarafından İslâmcı olarak algılanırken aynı dönem de Müslümanlar (ama özellikle Araplar) tarafından İslâm'a aykırı olarak kabul ediliyordu.[63]

Osmanlılık mayasının tutması için devletin ömrü de kifâyet etmemiş, I. Dünya Savaşı ardından yıkılmıştır. Halk için bu politikaya başlandığından henüz bir asır bile geçmemişken devlet dağılmıştır.

Bir başka sebep, Osmanlılığın esas itibariyle hususan son iki yüzyılında ayrılıkçı hareketlerine karşı tepki olarak yaratılmaya çalışılması ve sağlam ideolojik temellerden yoksun oluşudur. Ayrılıkçı hareketleri azaltmanın ve ayrılıkları engellemenin mümkün olmadığını düşünmeye başlayan ve biraz da ipleri koparmaya karar veren İttihad ve Terakki Fırkası'nın içinden hükümete sahip olan grup, yukarıda görüldüğü üzere, özellikle Balkan savaşlarından sonra bir devlet politikası olarak Osmanlı milleti yaratma siyaseti yerine *tedricen* kimi yer ve zamanda (Osmanlılığın bir aracı olmaksızın bu sefer katışıksız) *İslâmcılık* kimi yer ve zamanda da *Türkçülük* politikaları gütmeye başladı.[64] Ayrılıkçı hareketlere yabancı devletlerin verdiği desteğe ise makaleye ayrılan yer dolayısıyla hiç temas etmiyoruz. Balkan Savaşlarına kadar olan dönemde yöneticilerin bir Osmanlı milleti yaratmak için ortaya koydukları formül, *kanun önünde ve siyasî eşitlik*ten ibaret kaldı. Oysa bu *seculer* formül, kendini Gayrimüslimlerden üstün gören Müslümanlara anlamlı gelmiyordu. Paragraf başında belirtildiği gibi çoğunluğun sahiplenebileceği ideolojik temeller-

[61] Ayrıntılı bilgi için bkz. Erdoğdu 2005a: 3 ve 4. bölümler.

[62] Örnek olarak bkz. Harran 1969: 52–59. *Tevsi'-i mezuniyet* üzerine görece Halep'te bir rahatlama olduğuna dair bilgi için bkz. *Haus-Hof-und Staatsarchiv, Politiches Archiv*, 38/358. Dandini'den Berchtold'a, Halep, 12 Kasım 1913 Kayalı 1997: 141'den.

[63] Irak örneği için bkz. Batatu 1978: 171. Halep, Şam, Beyrut ve Medine örnekleri için bkz. *BOA., DH.SYS.*, 64/27, 5 R 1329/15 Nisan 1911; 64/33, 6 S 1329/6 Şubat 1911; *DH.MTV.*, 19/20, 19 N 1329/13 Eylül 1911; 21–1/51, 10 R 1329/10 Nisan 1911; 6–2/4, 5 Ra 1329/15 Nisan 1911 Kayalı 1997: 96'dan. İdarenin tüm taşra memurlarına İslâmî konularda hassas olmalarını isteyen talimatı için bkz. *BOA., A.MKT.MHM.*, 735/13, 13 R 1329/13 Nisan 1911; *DH.MTV.*, 33-2/36, 23 Ra 1331/2 Mart 1913.

[64] Bu husus bu makalenin sınırlarını aştığı için konu hakkında bkz. A. Teyfur Erdoğdu, "II. Meşrutiyet'in ilk yıllarındaki Türkçülük hareketi için bir tasnif denemesi", *The second constitutional period of the Ottoman State on its centenary*, İstanbul, 07–10.05.2008, yayımlanmakta olan makale).

den (formüllerden) yoksunluk üst düzey Osmanlı yöneticisinin, özellikle Batılılaşmanın başladığı 18. yüzyıldan itibaren, "*Biz İranlıyız Müslümanca yönetmeliyiz*" veya "*Biz Amerikalıyız, özgürce yönetmeliyiz*" veya "*Biz Sovyet halkıyız, sosyalistçe yönetmeliyiz*" gibi bir cümle kurmasına müsaade etmiyordu. Onun yerine Müslim ve Gayrimüslim yöneticiler, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başı itibariyle, ortak olarak ancak şunu söyleyebiliyorlardı: "*Biz Osmanlıyız ve devlet ancak Osmanlılarca yönetilir.*" Burada Osmanlılardan kastedilen *vatansever* yöneticiler ve Osmanlı vatandaşı da yöneticilerin çizdiği ülküye (idari bütünlüğe) uyanlardır.[65] Dikkat edilirse bu önermede *şu şekilde yönetilir* veya *yönetilmelidir* yoktur. Çünkü üst düzey Osmanlı yöneticisinde *Osmanlılarca* deyimi yerine konacak ortak bir dinî, ahlâkî, tarihî veya ideolojik kavram yoktur.[66] Savunulan husus bir fikir değil ancak bir *kadro*nun varlığıdır.[67] Genel kabul görecek bir ideolojinin yaratılamamasının birçok sebebinden bir ikisi şu olabilir:

Öncelikle alt-orta sınıf Müslümanlar, yönetim kademelerinde yükselirken beraberinde getirdikleri kendi kimliklerini oluşturan ögeleri ve bunların sıralamalarını bozulmadan muhafaza edemiyorlardı. Yönetime girmek ve yükselmenin en önemli şartı yönetici grubun kimliğindeki ögeleri kendi kimliğine yerleştirmekti. Yönetim kademesine girenler, yöneticilere benzemeye başlamakta ve *kadro*ya dâhil olmaktaydılar.

Bir diğer sebep, devleti dönüştürecek burjuvazinin *daha ziyade* Gayrimüslimler arasından çıkması ve bunların kimliklerindeki ögelerin devletin üst düzey yöneticilerininkine sirayet edememesidir. Çünkü Gayrimüslimler için devleti fethetme faaliyeti çokça sınırlandırılmıştır. Bunların *üst düzey* yönetici sınıfa dâhil olmaları ise 19. yüzyıla kadar ancak kendi milletleri içinde yükselmeleri ve millet başı (ve yardımcıları) olmaları şeklinde oluyordu ki millet başı olarak yönetime girmek demek yukarıda gördüğümüz gibi yönetime ait olan ortak ögeleri önceden kimliğine yerleştirmiş olması demekti. Çünkü bu millet başını tavsiye eden üst düzey

---

[65] Benzer bir formülasyon için bkz. Kayalı 1997: 9.

[66] Burada adalet fikri savunulamaz. Çünkü adalet Osmanlı'yı diğer devletlerden ayıran bir özellik değildir. Tüm siyasal sistemlerin temelinde adaletli yönetim ilkesi bulunmaktadır. Günümüz Türkiye'sinde yaşayan bir zümre, Osmanlı kavramına o günkünden çok daha fazla cezbedici bir anlam yüklemektedir: "*Onlar Osmanlıydı, hoşgörü ile yönetilirlerdi.*" Bu zümre, bu yönetim tarzını, Osmanlılar tarafından yaratılmasa da onlar tarafından en iyi şekilde uygulanan evrensel bir değer olarak algılamakta ve kendilerini Osmanlılaştırmak için çabalamaktadırlar.

[67] Nitekim Âli Paşa, İstanbul'daki Fransız Elçisi Thouvenel'e yazdığı mektupta mealen, eğer hâlâ hükümet edebilen ve milletler arasında bağlantı kurabilen bir grup varsa işte budur Osmanlı, demiştir (L. Thouvenel, *Trois années de la Question d'Orient, 1856–1859*, Paris 1897: 313 Safrastjan 1988–1989: 78'den).

yönetici, atayan ise padişahtı. Hâlihazırdaki kadroya uygun olan biri bu makama atanıyordu. Eğer önceden bu öğeleri yerleştirmemişse çok hızlı bir şekilde bunu sistemin içinde yerine getiriyordu. Ayrıca bir Gayrimüslimin millet başı olmadan üst düzey yöneticileri arasına alınması ise çok nadirdi ve buraya giriş için aranan şart yöneticilerin sahip oldukları ortak özelliklere sahip olmaktı. 19. yüzyıldan itibaren ise *cemaat asansörü*nü kullanmaya gerek kalmadan *üst düzey* yönetici sınıfa dâhil olan Gayrimüslimlerin akibeti alt-orta sınıf Müslümanların akibeti ile aynı oluyor, yani *kadro*dakilerle benzeşiyor, *kadro*laşıyordu. Bu durumda ne Müslim ne de Gayrimüslim tebaa, ihtiyaca binaen oluşabilecek toplumsal bir ideoloji için ağırlığını koyabiliyordu.

Sonuç olarak devlet yönetimine talip olanlar dışında "Osmanlı" kavramının toplumda dar bir çevre hariç büyük kitleyi cezbedecek ve etrafında toplayacak bir gücü ol(a)mamıştır. Burada 19. yüzyılın başından devletin sonuna kadar aralıksız hiç durmadan oradan oraya Müslüman'dan Gayrimüslim'e çeşitli unsurlar arasına sirayet eden isyanları hatırlamak bile bu savı doğrulamak için yeterlidir.

Kaynakça

Ahmad, Feroz, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish politics, 1908–1914*, Oxford 1969.

Ajay, Nicholas Z., "Political Intrigue and Suppression in Lebanon during World War I", *IJMES*, 5, 1974: 140-160.

Akarlı, Engin, "Abdülhamid II's attempt to integrate Arabs into the Ottoman System", *Palestine in the late Ottoman Period: Political, Social, and Economic Transformation*, ed. David Kushner, Jerusalem 1986: 74-89.

Aksan, Virginia, *Ahmed Resmi Efendi*, çev. Ö. Arıkan, İstanbul 1997.

Ali [Âli] Paşa, "Testament politique", *La revue de politique*, 17/7, 1910: 505–524; 17/9, 1910: 105–124.

Alkan, A. Turan, *Ateş Tecrübeleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1999.

Antonius, George, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, New York 1979.

Arai, Masami, *Turkish Nationalism in The Young Turk Era*, Leiden 1992.

Aslan, Ali, *Yakın Çağ Tarihi Açısından İslâm Mecmuası'nın İncelenmesi*, yayımlanmamış y. lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniv. 1996.

Azan, Paul, *L'Emir Abd el Kader, 1808–1883*, Paris 1925.

Babinger, Franz, *Mehmed the Conqueror and his Time*, çev. R. Manheim, Princeton 1978.

Bakırcı, Mustafa, *İkinci Meşrutiyet Dönemi İslâm Mecmuası'nda Din Sosyolojisi Konularıyla İlgili Tartışmalar*, yayımlanmamış y. lisans tezi, Marmara Üniv. 2000.

Batatu, Hanna, *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, Princeton 1978.

Bayur, Yusuf Hikmet, *Türk İnkılâbı Tarihi*, 3 c., Ankara 1991.

Birinci, Ali, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, İstanbul 1990.

Burckhardt, John Lewis, *Travels in Arabia. Comprehending An Account of Those Territories in Hedjaz which the Mohemmedans Regard as Sacred*, London 1829.

Buzpınar, S. Tufan, *Abdulhamid II, Islam and the Arabs: the cases of Syria and the Hijaz (1878–1882)*, yayımlanmamış doktora tezi, Manchester Univ 1991.

Cleveland, William L., *The making of an Arab nationalist: Ottomanism and Arabism in the life and thought of Sati' al-Husri*, Princeton 1971.

Çankaya, Ali, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, 8 c., Ankara 1954.

Çavdar, Tevfik, *Liberalizmin Doğuşu*, Ankara 1982.

Çavdar, Tevfik, *Talât Paşa. Bir Örgüt Ustasının Yaşamöyküsü*, Ankara 1984.

Çetin, Atilla, "II. Abdülhamid'e Sunulmuş Beyrut Vilayetindeki Yabancı Okullara Dair Bir Rapor", *Türk Kültürü*, 22/253, 1984: 316–324.

Dawn, Ernest, *From Ottomanism to Arabism*, Urbana 1973.

Eldem, Edhem, "Osmanlı Kimliği", *Anatomi dersleri: Osmanlı kültürü*, İstanbul 1995.

Engin, Vahdettin, *1868'ten 1923'e Mekteb-i Sultani*, Galatasaraylılar Derneği, İstanbul 2003.

Erdoğdu, A. Teyfur, "Karamanlıca Diğer bir Nevşehir Salnamesi", *Tarih ve Toplum*, 145, 1996: 47–57.

Erdoğdu, A. Teyfur, "Maarif-i Umumiyye Nezareti Teşkilatı I-II", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 51/1–4, 1996: 183–247; 52/1–4, 1997: 247–285.

Erdoğdu, A. Teyfur, "Ermeni Harfli Türkçe, Ermeni Harfli Farsça", *Tarih ve Toplum*, 162, 1997 :9-16.

Erdoğdu, A. Teyfur, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni harfli Türkçe eserler üzerine", *Dünden bugüne Türk-Ermeni ilişkileri*, ed. İ. Bal ve M. Çufalı, Ankara 2003: 149–163.

Erdoğdu, A. Teyfur, "Civil officialdom and the problem of legitimacy in the Ottoman Empire (1876–1922)", *Legitimizing the order. The Ottoman rhetoric of state power*, ed. H.T. Karateke ve M. Reinkowski, Leiden 2005: 213-232.

Erdoğdu, A. Teyfur, *Dahiliye Nezareti Teşkilat Tarihi (1836-1922)*, yayımlanmamış doktora tezi, Hacettepe Üniv., Ankara 2005.

Erdoğdu, A. Teyfur, "Rethinking the Notion of Identity and *Kimlik*", *Essays in memory of Hazel E. Heughan*, ed. İ. E. Erünsal v.d., Edinburgh 2007: 239-256.

Ergin, Osman, *Türk Maarif tarihi*, 5 c., İstanbul 1977.

Ergün, Mustafa, "Satı Bey. Hayatı ve Türk eğitimine hizmetleri", *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 1987: 4–19.

Erişirgil, M. Emin, *Bir fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*, İnkılâp Kitapevi, İstanbul 1951.

Ersoy, Ahmet A., *On the sources of the "Ottoman Renaissance": architectural revival and its discourse during the Abdülaziz era (1861–76)*, basılmamış doktora tezi Harvard Üniv., Cambridge 2000.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Tanzimatta İçtimai Hayat", *Tanzimat I*, İstanbul 1940: 619–659.

Findley, Carter V., *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform*, İstanbul 1994.

Fortna, Benjamin, *Imperial Classroom. Islam, the State and Education in The Late Ottoman Empire*, Oxford 2002.

Georgeon, François, *Abdülhamid II. Le sultan calife (1876–1909)*, Paris 2003.

Gökalp, Ziya, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Çağdaşlaşmak*, Yeni Mecmua Yay., İstanbul 1918.

Gross, Max, *Ottoman rule in the province of Damascus 1860–1909*, yayımlanmamış doktora tezi, Washington DC 1979.

Gülsoy, Ufuk, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin askerlik serüveni*, İstanbul 2000.

Hanioğlu, Şükrü, "Osmanlıcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985: 1389–1393.

Harran, Taj el-Sir Ahmad, *Syrian Relations in the Ottoman Constitutional Period, 1908–1914*, yayımlanmamış doktora tezi, London Univ. 1969.

İbrahim Temo, *İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Teşekkülü ve Hidemat-ı Vataniye ve İnkılabı Milliye Dair Hatıratım*, haz. B. Demirbaş, İstanbul 1987.

İnalcık, Halil, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", çev.M. Özden & F. Unan, *Türkiye Günlüğü* 11, 1990 ["The nature of traditional Society: Turkey", *Political modernization in Japan and Turkey*, ed. R.E. Ward & D. Rustow, Princeton 1964: 42–63].

İnalcık, Halil, "The Application of the Tanzimat and its Social Effects", *Archivum Ottomanicum*, 5, 1973: 97–128.

Jong, F. De, "The Proclamations of al-Husayn b. 'Ali and 'Ali Haydar", *Der Islam*, 57, 1980: 281–287.

Jonquière, De La, *Histoire de l'Empire Ottoman Depuis Les Origines Jusqu'à nos jours*, 2 vols, Paris 1914.

Kara, İsmail, "İslâmcılık Hareketi ve İlmiye Sınıfı", *Türk aydını ve kimlik sorunu*, ed. S. Şen, İstanbul 1995: 303–314.

Karaman, M.L., "Tunalı Hilmi: an outstanding figure in the process of ideological change from Ottomanism to Turkism", *Middle East Review of International Affairs*, 1/2, 1997 (http://meria.idc.ac.il/journal/1997/issue2/jv1n2a9.html).

Karateke, Hakan, "Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis", *Legitimizing the order. The Ottoman rhetoric of state power*, eds. H. T. Karateke & M. Reinkowski, Leiden 2005: 13–52.

Karpat, Kemal, "Population Movements in the Ottoman State in the Nineteenth Century", *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman*, ed. Peeters, Louvain 1983: 385–428.

Karpat, Kemal, "Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdelojik Gelişmesi", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, ed. S. Şen, İstanbul 1995: 23–38.

Kayalı, Hasan, *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918*, Berkeley 1997.

Kaynar, R., *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat*, Ankara 1954.

Khoury, Philip, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860–1920*, Cambridge 1983.

Kılıçbay, Mehmet Ali, "Kimlik: Bir tasnif sorunu", *Türkiye Günlüğü*, 33, 1995: 142–145.

Levy, A., *Les Sciences Cliniques et Les Organisations Sociales*, Paris 1997.

Lewis, B., *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara 1988.

Macfie, A.L., *The End of the Ottoman Empire. 1908–1923*, London 1998.

Mardin, Şerif, *İdeoloji*, Sosyal Bilimler Derneği Yay., Ankara 1976.

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul 1990.

Menteşe, Halil, *Osmanlı Mebusan Meclisi Reisi Halil Menteşe'nin Anıları*. Haz. İ. Arar, İstanbul 1986.

Naima, *Tarih-i Naima*, 6 cild, İstanbul 1281–1283.

Necipoğlu, Gülru, *Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and sixteenth centuries*, M.I.T. & The Architectural History Foundation 1991.

Norwich, John Julius, *Byzantium: The Decline and Fall*, New York 1996.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Ttoplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998.

Ortaylı, İlber, "II. Abdülhamid Devrinde Taşra Bürokrasisinde Gayrimüslimler", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri, İstanbul* 1994: 163–171.

Ortaylı, İlber, *Osmanlı Barışı*. İstanbul 2004.

Prätor, Sabine. *Der Arabische Faktor in der jungtürkischen Politik: Eine Studie zum Osmanischen Parlament der II. Konstitution (1908–1918)*, Berlin 1993.

Ramsay, William M. Sir, "The Intermixture of Races in Asia Minor, Some of Its Causes and Effects", *Proceedings of the British Academy*, 7, 1917: 359–422.

Safrastjan, Ruben, "Ottomanism in Turkey in the Epoch of Reforms in XIX c.: Ideology and Policy I-II", *Etudes Balkaniques*, 4, 1988: 72–86; 1, 1999: 34–44.

Sarısakal, Baki, *Samsun Polis Tarihi*, Samsun 2006.

Shamir, Shimon, "Midhat Pasha and the Anti-Turkish agitation in Syria", *Middle Eastern Studies*, 10/2, 1974: 115–141.

Shaw, Stanford J., "The Ottoman Census System and Population 1831-1914", *IJMES*, 9, 1978: 325–338.

Shpuza, Gazmend, "Arnavutlar ve Jöntürk devrimi", *Osmanlı*, c. 2, Ankara 1999: 465–473.

Steen De Jehay, F. van den, *De la situation légale des Sujets Ottomans Non-Musulmans*, Bruxelles 1906.

Steppat, Fritz, "Eine Bewegung unter den Notabeln Syriens, 1877–78", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, suppl. I, 2, 1969: 631–649.

Stoddard, Philip Hendrick, *The Ottoman Government and the Arabs, 1911–1918: A preliminary Study of the Teşkilat-ı Mahsusa*, yayımlanmamış doktora tezi, Princeton Univ. 1963.

Şişman, Adnan, *Galatasaray Mekteb-i Sultanisi'nin Kuruluşu ve İlk Eğitim Yılları: 1868-1871*, İstanbul 1989.

Talat Paşa, *Talat Paşa'nın Hatıraları*, haz. E. Bolayır, İstanbul 1946.

Tatarcık Abdullah, "Nizam-i Devlethakkında mütealat", *TOEM*, III, 1916: 257–284, 321–346; IV, 1917–1918: 15–34.

Tauber, Eliezer, *The Arab Movements in World War I.* London 1993.

[Tek], Ahmed Ferid, "Bir Mektub. Haziran 1904", *Üç Tarz-ı Siyaset*, TTK, Ankara 1987: 45-55.

Tevfik Tarık, *Muaddel Kanun-ı Esasi ve İntihab-ı Mebusan Kanunu*, İstanbul 1327.

Tomashevich, George Vid, "The battle of Kosovo and the Serbian church", *Kosovo: legacy of a Mediaval battle*, eds. Wayne S. Vucinich & T. Emmert, Minneapolis 1989: 200–215.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de siyasal partiler*, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1986.

Türesay, Özgür, "Osmanlı Kimliğinin Peşinde: Ebüzziye Tevfik Bey", *Müteferrika*, 21, 2002:3-25

Türköne, Mümtaz'er, "Mükerreren "Kılıçbay'ın Tanzimat'ı" hakkında bazı düzeltmeler", *Türkiye Günlüğü*, 11, 1990: 139–143.

Ubicini, A. et Pavet de COURTEILLE, *Lettres sur la Turquie*, 2 tom., Paris 1853-1854.

Ubicini, A. et Pavet de COURTEILLE, *État présent de l'Empire Ottoman, statistique, gouvernement, administration, finances, armèe, communautés, non musulmanes etc., etc., d'après le salnâmèh (Annuaire Impérial) pour l'année 1293 de l'hégire (1875-76) et les documents officiels les plus rècents*, Paris 1876.

Viquesnel, A., *Voyage dans la Turquie d'Europe. Description physique et géologique de la Thrace*, 2 vols, Paris 1868.

Zazzo, R., *Les Jumeaux, Le Couple et le Personne*, Paris 1960.

Zeine, Zeine N., *The Emergence of Arab Nationalism*, New York 1973.

II. MEŞRUTİYET



"1908'de basılmış çokdilli bir takvim yaprağı"

(Lütfü Seymen Koleksiyonu) / Sacit Kutlu, *Didâr-ı Hürriyet, Kartpostallarla İkinci Meşrutiyet-1908-1913*

II. MEŞRUTİYET, TÜRK DEVRİMİ TARİHİ VE BUGÜNKÜ TÜRKİYE

Ahmet Kuyaş*

Şu sıkça rastladığımız yeni yetme ve yarı cahil muhabirlerden birinin, 21 Temmuz 1946 sabahı, tıraşını olmuş, tertemiz giyinmiş ve seçim sandığının yolunu tutmuş, altmışlarının ikinci yarısındaki bir amcaya, "Birden fazla partinin katıldığı bir seçimde rey vermeye gidiyorsunuz. Bize çok partili sisteme geçişimiz hakkında neler düşündüğünüzü söyler misiniz Efendim" diyerek bir mikrofon uzattığını hayal edelim. Ben bu hayalî amcanın meşrebini tahayyül edemediğim için yanıtını da nasıl bir üslûp tutturarak, yani cehalete kızarak mı, yoksa inceden alaycı bir biçimde mi vereceğini kestiremiyorum. Ama amcamızın bir yolunu bulup cahil gazeteciye o günkü seçimin kendisi için bir ilk olmadığını, daha önce de, hem de birkaç kez, birden çok partinin katıldığı bir seçimde oy kullandığını, dolayısıyla çok partili sisteme "geçiş" yerine "dönüş" sözcüğünün kullanılmasının daha doğru olacağını anlattığını görür ve duyar gibiyim.[1] Tabii genç gazetecimiz başta verdiğimiz tanıma iyi uyan biri olduğundan, "Evet Efendim, haklısınız" demeyip, "Yani ben Cumhuriyetimizin tarihi olarak düşünerek öyle dedim" gibi lâflarla durumu kurtarmaya çalışırdı

---

* Y. Doç. Dr. Ahmet Kuyaş, Galatasaray Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü

[1] Bu konuda ayrıca bkz. Ahmet Kuyaş (haz.), *Tarih 2002* (İstanbul, 2002), s. 284.

mutlaka. Bu sefer de amcamız, eğitim düzeyine göre, "İyi de, benim yaşımdakilerin hayatını ke-en-lem-yekûn mu sayacaksınız?" tarzında, veya, "Çocuğum, tarih cumhuriyetlerin, meşrutiyetlerin değil, insanların tarihidir" türünden bir yanıt verirdi gibime geliyor.

Bu hayalî ama akla yatkın anekdotun anlatmaya çalıştığı şey çok açık: II. Meşrutiyet dönemiyle bugünkü Türkiye arasında çok büyük bir uçurum var. 1970'lerde terör biçiminde ortaya çıkan ve şimdilerde, siyasal boyutu sürmekle birlikte, daha çok akademik bir tartışmaya dönüşen Ermeni sorunu da olmasa, ortalama vatandaş iyice unutup gidecekti II. Meşrutiyet'i. Nitekim 24 Temmuz'un neden Gazeteciler Bayramı olduğunu bilene rastlamak çok zor. Ancak, durum daha da vahim. II. Meşrutiyet'e ilişkin cehalet öyle bir düzeyde ki, bir yanda romancı Ayşe Kulin, "Enver Paşa Hükümeti"nden dem vururken[2], diğer yanda *Radikal* gazetesinin kitap eki, aynı paşayı "sadrazam" olarak gösterebiliyor.[3]

Söz konusu cehaletin kökenlerini 1931'e, yani tek parti yönetiminin yeni eğitim politikasına kadar götürebiliyoruz. Nitekim Cumhuriyet'in başlarında yayınlanan ders kitaplarında II. Meşrutiyet dönemine görece önemli bir yer ayırıldığını, dönemin iç siyasal ve toplumsal gelişmelerinin oldukça ayrıntılı bir biçimde verildiğini biliyoruz.[4] Ayrıca bu durumun, geçmişe yeni bir bakışın oluşması açısından önemlice bir dönemeç olarak değerlendirebileceğimiz *Nutuk*'un okunmasından sonra da sürdüğünü görüyoruz.[5] Bu durum, Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin (TTTC) hazırladığı ve 1931'de yayınlanan ders kitaplarıyla değişmeye başlamıştır. O yıl lise tarih müfredatındaki bölümlenme değiştirilmiş, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar olan zaman dilimi liselerin üçüncü sınıfı için tarih programı olarak kabul edilmiş ve yalnız Millî Mücadele ve Cumhuriyet dönemlerini anlatan yeni bir kitap devreye girmiştir.[6] İşte bu değişiklikle ortaya çıkan ve II. Meşrutiyet'e yalnızca altı sayfa ayıran yeni lise son sınıf kitabı, bu döneme ilişkin cehaletin başlangıç noktası olarak görülebilir.[7]

---

[2] Ayşe Kulin, *Veda* (İstanbul, 2007), s. 14.

[3] *Radikal Kitap*, 289 (29 Eylül 2006), s. 18.

[4] Bkz. Ahmed Hâmid ve Mustafa Muhsin, *Türkiye Tarihi*, 2. baskı (İstanbul, 1926), s. 662-686; bu kitabın Birinci Dünya Savaşı'nı anlatan bölümü, burada verilen küçük boy yirmi altı sayfaya dahil değildir.

[5] Bkz. Hâmit ve Muhsin, *Türkiye Tarihi* (İstanbul, 1930). Bu kitapta da II. Meşrutiyet'e, Birinci Dünya Savaşı'na ilişkin bölüm hariç olmak üzere, küçük boy otuz beş sayfa (s. 681-716) ayırılmıştır.

[6] Bkz. *Tarih IV* (İstanbul, 1931).

[7] Bkz. *Tarih III* (İstanbul, 1931), s. 141-147. Buradaki sayfa numaraları da, Birinci Dünya Savaşı'na ilişkin bölüm hariç tutularak verilmiştir; ancak sayfalar büyük boydur.

Ancak, tarih kitaplarında II. Meşrutiyet'e ayrılan bölümlerin 1931'den itibaren kısalmasının, ilk aşamada içerik açısından önemli bir zaaf yaratmadığı görülüyor. Nitekim, 1931 dönemecinin hem öncesinde, hem de hemen sonrasında yayınlanan kitaplarda, günümüzde II. Meşrutiyet'e ilişkin cehaletin ciddiyeti açısından asıl üzerinde durulması gereken bazı bilgiler mevcuttur. Örneğin 1926 ve 1930 yıllarında yayınlanan lise son sınıf kitabında, İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) yönetiminin parlamentonun hâkimiyetini sağladığı ve laik bir düzen kurma girişiminde bulunduğu söylenir.[8] Öğretmenlerin de devreye girmesiyle, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemleri arasında süreklilik fikrini öne çıkarabilecek, yani cumhuriyetçi propagandanın önemle vurguladığı ulusal egemenlik ve laiklik kavramlarının gökten zenbille inmediklerini gösterebilecek bu bilgiler, özleri biraz zayıflatılmış olmakla birlikte, 1931'de yayınlanan kitaplarda da mevcuttur.[9] Ne var ki, Türkiye'de siyasal ve toplumsal modernleşme yolunda yapılan herşeyi kendisinin gerçekleştirdiğini, kendisinden önce ise doğru dürüst bir şey yapılmadığını vurgulamak isteyen ve sonuçta Makedonya'da 1908 devriminin patlak verdiği, 1909'dan itibaren her yıl ulusal bayram olarak kutlanan, bu nedenle de Erzurum Kongresi'nin açılış tarihi olan 23 Temmuz gününü, 1934'ten sonra ulusal bayramlar arasından çıkaran tek parti yönetiminin bile tarih alanında gösterdiği bu göreli olgunluğu sonraki dönemlerde göremiyoruz. Zira, her ne kadar lise tarih derslerinin programları birçok kez değiştirilmiş, bu arada Osmanlı Devleti'ne ilişkin bölümlerin ağırlığı bir hayli artmışsa da, 1950'lerden itibaren II. Meşrutiyet'in yazgısında olumsuz bir gelişme olmuş, hem söz konusu döneme ayrılan sayfa sayıları daha da azalmış, hem de içerikler neredeyse tümüyle boşalmış denilebilecek kadar zayıflamıştır.

1950 yılından itibaren yayınlanan lise üçüncü sınıf kitaplarında II. Meşrutiyet'e ayrılan büyük boy sayfa sayısı en çok üçtür.[10] Bu dönemde yayınlanan kitapların içerikleriyle ömürleri arasında ise çok ilginç bir ilinti göze çarpıyor. İçerikleri II. Meşrutiyet'in siyasal ve toplumsal özellikleri açısından en zayıf olan iki kitap, en uzun süre kullanılanlar olmuştur. Millî Kütüphane ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi kayıtlarından

[8] Ahmed Hâmid ve Mustafa Muhsin, s. 668 ve 670 ve Hâmit ve Muhsin, s. 697 ve 699.

[9] *Tarih III*, s. 145 ve 147 ve *Tarih IV*, s. 206; ayrıntılar için bkz. aşağıda s. 58.

[10] 1950'den itibaren hepsi *Tarih III: Yeni ve Yakın Çağlar* başlığıyla yayınlanan kitaplara örnek olarak bkz. Emin Oktay (İstanbul, 1952), s. 273-275, Niyazi Akşit (İstanbul, 1951), s. 180, Ekrem İnal ve Nurettin Ormancı (İstanbul, 1951), s. 231-233, Enver Koray (İstanbul, 1951), s. 178-179 ve Bedriye Atsız ve Hilmi Oran (İstanbul, 1953), s. 191-192. Bu kitaplarda, programlarda yapılan değişiklik dolayısıyla, Birinci Dünya Savaşı'nın yanısıra Trablusgarp ve Balkan Savaşları da II. Meşrutiyet'e ayrılan bölümde işlenmemiştir.

tespit edilebildiği kadarıyla, değişik başlıklar altında, Niyazi Akşit'in kitabının 1992'ye, Emin Oktay'ınkinin ise 1988'e kadar yeni baskıları yapılmıştır. Akşit ve Oktay'ın kitaplarında adı geçmeyen Hürriyet ve İtilâf Fırkası'ndan söz eden Atsız-Oran kitabının son baskısı 1963'te yapılmıştır.[11] İçerik açısından daha zengin olan İnal-Ormancı ikilisinin ve Koray'ın kitaplarının yayın ömürleri ise 1951'deki tek baskılarıyla sınırlı kalmıştır.[12] Aynı dönemde, liselerin bir süre için dört yıla çıkarılması sonucunda, *Tarih IV: Yeni ve Yakınçağ Tarihinden Seçilmiş Siyasî ve İçtimaî Meseleler* adıyla bir kitap daha yayınlanmaya başlamışsa da, bunun içeriğinde II. Abdülhamit döneminin yanısıra II. Meşrutiyet'e de yer verilmemiştir.[13]

Bu makale, yukarıda anlatılanlardan sanılabileceği gibi, II. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan Atatürkçülüğün nasıl kraldan fazla kralcılık yaptığını tartışmayı hedeflemiyor. Gerçi, çeşitli tarih kitaplarının içerikleri arasında yaptığım ve yapacağım karşılaştırmalardan ister istemez böyle bir sonuç da çıktığı, okurların gözünden kaçmayacaktır. Ama makalenin asıl amacı bu değildir. Burada amaç, II. Meşrutiyet dönemini unutmanın bugünkü Türkiye'ye neler kaybettirdiğini göstermek, söz konusu dönemin iyi bilinmesinin, hem Cumhuriyet devriminin, hem de Cumhuriyet değerlerinin daha iyi anlaşılmalarına katkıda bulunacağını, hattâ II. Meşrutiyet'i ayrıntılı bir biçimde içermeyen Devrim tarihlerinin çok tutarlı olamayacağını anlatmaya çalışmaktır. Bunu yaparken kullanacağım yöntem ise, II. Meşrutiyet'e ilişkin önemli bazı özelliklerin neler olduğunu ve bunların Cumhuriyet döneminde –tabii ele alındıkları kadar– nasıl yorumlandıklarını göstermek, sonra da bu yorumların siyasal tarihimizi nasıl yanlış veya, daha iyimser bir yaklaşımla, güdük bir biçimde ussallaştırdığımızı sergilemek olacak.

Başlangıçta verdiğim hayalî anekdottan yola çıkarak üzerinde durulması gereken ilk nokta, tabii çok partili seçimler ve meclisler olacak. Yukarıda gözden geçirdiğim tarih kitapları arasında 1908 ve 1912 seçimlerinin çok partili seçimler olduğunu söyleyen yok. Halbuki İTC bu

---

[11] Bkz. Atsız ve Oran, s. 192 (İstanbul, 1953) ve s. 208 (İstanbul, 1956); ayrıca bkz. not 14 ve 17-19.

[12] Ancak Koray'ın kitabında, 31 Mart olayını II. Abdülhamit'in çıkarttığı (s. 178-179) ve V. Mehmet'in derviş tabiatlı bir adam olduğu için devlet işlerini İTC'ne bıraktığı (s. 179) gibi ciddî yanlışlar olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Öte yandan, gerek Koray'ın, gerek İnal-Ormancı ikilisinin, gerekse Atsız-Oran ikilisinin kitaplarının ömürlerinin, II. Meşrutiyet'e ilişkin olmayan ve bu çalışmanın kapsamı dışında kaldıkları için incelenmeyen konulardaki içerikleri nedeniyle kısa sürmüş olmaları olasılığı da vardır.

[13] Örnek için bkz. Emin Oktay (İstanbul, 1952) ve Bedriye Atsız ve Hilmi Oran (İstanbul, 1953).

seçimlerin birincisinde, 14 Eylül 1908'de kurulmuş olan Ahrar Fırkası'yla, ikincisinde ise, daha önce oluşmuş bazı partilerin ve çeşitli muhaliflerin birleşmesiyle 21 Kasım 1911'de kurulan Hürriyet ve İtilâf Fırkası'yla yarışmıştır. Ancak, Hâmit Ongunsu ve Muhsin Toker'in kitaplarında Ahrar Fırkası sanki seçimlerden sonra, İTC karşısında bir muhalefetin oluşması sırasında ortaya çıkmış gibi görünür: "Meclis'teki muhaliflerin bir kısmı Ahrar namı ile bir fırka teşkil ettiler".[14] 1931'de yayınlanan *Tarih III*'te ise bu partinin varlığından hiç söz edilmez. Bu durum, Emin Oktay'ınki ve ömürleri uzun olmayan ikisi hariç olmak üzere, daha sonraki yıllarda yayınlanan kitaplar için de geçerlidir ve bana kalırsa şaşırtıcıdır. Çünkü, tek parti dönemi için bir dereceye kadar anlaşılır bir tutum 1945'ten sonra da sürdürülmüş, çok partili siyasal yaşamın bu ülkede, uzak da olsa, bir geçmişi olduğu vatandaşlara anlatılmamıştır. Bu tutumun, çok partili sistemin ister istemez meclis diktatörlüğüne yol açan köksüz bir yenilik olduğunu, çok partili sisteme ancak uzun bir siyasal ve toplumsal gelişme sonrasında geçilmesinin daha doğru olacağını düşündürmesinin yanısıra, Birinci Büyük Millet Meclisi'nin (BMM), bazılarınca demokrasi sanılan çok sesliliğinin, İkinci BMM'nin ise özellikle Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu görüşmelerinde kendini gösteren parlamentarist duyarlılığının anlaşılamaması gibi olumsuz bir sonucu daha vardır. Nitekim Birinci BMM'nin, Kurtuluş Savaşı'nın bütün zorluklarına karşın çok sesliliğini sürdürebilme olgunluğu, II. Meşrutiyet meclislerinin çok partililiğinden, bu meclislerde sosyalistinden ulusçusuna, adem-i merkeziyet isteyen çeşitli etnik grup temsilcilerinden merkeziyet adına aşar vergisini bile kaldırmak isteyen İttihatçısına, hilâfet devleti kurmak isteyenlerinden radikal laiklerine kadar farklı görüşler savunan kişilerin aralarında özgürce tartışarak oluşturdukları gelenekten kaynaklanır. İkinci BMM'nin parlamentarist duyarlılığının kaynağı ise, bana kalırsa, aşağıda kısaca inceleyeceğim Kanun-ı Esâsî'nin 1909'daki değiştirilme aşamasında ortaya çıkan "hâkimiyet-i milliye" kavramının, "meclis üstünlüğü" sonucunu doğurmuş olmasıdır.

Öte yandan, II. Meşrutiyet döneminin tek parti döneminde olumsuz bir biçimde değerlendirilen çok partili siyasal yaşamının, yukarıda sözünü

[14] Ahmed Hâmid ve Mustafa Muhsin, s. 669 ve Hâmit ve Muhsin, s. 698. 1950 sonrasının kitapları arasında Ahrar Fırkası'ndan söz eden iki kitapta da buna benzer bir yaklaşım vardır: "İttihat ve Terakki partisinin iş başına gelmesinden kısa bir müddet sonra, İstanbul'da, amaçları birbirlerine tamamen zıt bir çok siyasî partiler kuruldu. (Ahrar, İttihadı Muhammedî ve Fedakâranı Millet gibi)"; bkz. İnal-Ormancı, s. 231 ve "Meclisin açılmasından bir süre sonra, memlekette siyasal çalışmalar arttı. İttihat ve Terakki Cemiyetinin muhalifleri *Ahrar* adıyle bir siyasal grup meydana getirdiler" (vurgu özgün metindendir); bkz. Oktay, s. 274 (1952), s. 273 (1968) ve s. 277 (1973).

ettiğim gelenek oluşturma özelliğinin yanısıra, ilk bakışta paradoksal gibi gözükse de, tek parti yönetiminin nasıl kabul görebildiğini açıklayabilmek açısından da önemi vardır. Nitekim, Gazi Mustafa Kemal'in daha 1923 başlarında dile getirdiği, çok partililiğe ilişkin olumsuz bakış[15] veya İsmet Paşa'nın aynı yıl çok partililiği anarşiyle özdeşleştirmiş olması[16], tek parti rejiminin kurulabilmesi açısından yeterli kabul edilemez. Tek parti rejiminin oluşabilmesi, yalnızca ordunun bu iki paşadan yana olmasıyla veya zaferin sağladığı meşrulukla da açıklanamaz. Gerçi İkinci Grup'un susturulmasına karşın bir Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kurulabilmiş, aydın çevrelerinden ve özellikle İstanbul burjuvazisinden oldukça önemli bir destek de bulmuştur. Ama aynı çevrelerin önemli bir bölümünün ve Anadolu eşraf ve burjuvazisinin, on yılı aşan bir süre çok partili/çok sesli bir rejimle yaşamış olmalarına karşın tek parti rejimini sineye çekebilmiş olmaları, kanımca daha çok II. Meşrutiyet ve Millî Mücadele dönemlerinde yaşanan kindar ve zaman zaman kanlı parti çekişmelerinden bıkmış olmalarıyla açıklanabilir.

Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na gelince; ortaya çıkışı önce yeni bir anayasa değişikliği istenmesine sonra da 1912 seçimlerinin erkene alınmasına ve olaylı geçmesine neden olan bu parti, Ongunsu-Toker kitaplarında hiç görülmez. Ancak, TTTC kitaplarında birer kez ve beklenebileceği gibi olumsuz bir biçimde anılır.[17] Lise son sınıf kitabında Hürriyet ve İtilâf Fırkası'ndan, bir yanda daha 1923 yılı başlarında görülen ama ancak 1930'dan sonra yaşama geçebilen tek parti tercihine, diğer yanda da 1930'ların ulusçu eğilimine uygun bir üslûpla söz edilmiştir:

> Meşrutiyet devrinin dahilî siyasetinde en çok göze çarpan vak'alar Meb'usan Meclisinde ve içtimaî muhitte pek hâd bir şekil almış olan *fırka kavgalarıdır*. Esası Türk-Osmanlılardan müteşekkel *İttihat ve Terakki* Fırkası, gayritürk müslümanlarla, gayrimüslimleri fazla ihtiva eden *İtilâf ve Hürriyet* Fırkasile ... mütemadiyen çarpıştı.[18]

Tarih IV'te ise parti, Millî Mücadele dönemindeki olumsuz rolü nedeniyle, fakat gayet ilginç bir biçimde anılmıştır. Kitabın Osmanlı Dev-

---

[15] Bkz. Arı İnan (haz.), *Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları* (Ankara, 1982), s. 36 ve 118-122 ve *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (Ankara, 1981), cilt II, s. 96-97.

[16] Başbakan İsmet Paşa'nın 22 Kasım 1923'te Halk Fırkası Meclis grubu toplantısında yaptığı konuşma için bkz. *İnönü'nün Söylev ve Demeçleri* (İstanbul, 1946), s. 69-85.

[17] Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın adı *Tarih IV*'te iki kez geçmekle birlikte, bunların birincisinde Gazi Mustafa Kemal'in *Nutuk*'undan yapılan bir alıntıda görülür; bkz. *Tarih IV*, s. 14; ayrıca bkz. yukarıda s. 52.

[18] *Tarih III*, s. 145-146. İtalikler özgün metindendir.

leti'nde hukuk ve adliyeye ilişkin bölümünde, adlî kapitülasyonların sakıncalarından ve *Mecelle*'nin kifâyetsizliğinden söz edildikten sonra, şöyle bir ifade gelir:

> Umumî Harp içinde meşrutiyet idaresi bir aralık *aile hukuku kararnamesi* adıyle evlenme hukukuna ait bazı yenilikler koymağa çalışmış ise de, bunlar, bütün Osmanlı ıslahatı gibi çok yarım mahiyette olduktan başka, Umumî Harbin bitmesi ve İttihat ve Terakkinin sukutu üzerine Hürriyet ve İtilâfçılar tarafından *derhal* kaldırılmıştı. İşte yeni Türk Devletine kalan Osmanlı hukuk ve adalet cihazı bu hal ve vaziyette idi.[19]

Buradaki ilginçlik, metnin tek parti yönetiminin kendinden önceki dönemlere bakışındaki küçümseyişle ve "enkaz devraldık" üslûbuyla yazılmış olmasına karşın, Medenî Kanun'a, dolayısıyla da laikliğe ilişkin olarak Cumhuriyet yönetiminin öncelsiz olmadığını göstermesidir. Burada unutulmaması gereken başka bir nokta da, 7 Kasım 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Karamâmesi'nin, yalnızca müslümanlara özgü değil, tüm Osmanlıları ilgilendiren, kanun hükmünde bir karamâme olmasıdır.[20]

Gerçi Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyıl ortalarında başlayan hukukî laiklik süreci, 1876 Kanun-ı Esâsî'nin getirdiği hilâfet ve resmî din dolayısıyla fiilî bir görünüme bürünmüştü. Bu fiilî laiklik, II. Meşrutiyet'te de sürmüş, hattâ daha yaygınlaşıp derinleşmiştir. Nitekim, 1909 anayasa değişikliklerinden sonra da devletin resmî dini kalmış, ama aynı yıl gayrimüslimler için askerlik bedelinin kaldırılması, hattâ Mekteb-i Harbiye'ye bile gayrimüslim öğrenci alınması[21] ve son olarak Hukuk-ı Aile Karamâmesi'nin çıkarılması, fiilî laikliği pekiştirmiştir. Yani 1909-1917 sürecinden sonra varılan durumla, hilâfetin kaldırıldığı 3 Mart 1924 ve devletin resmen laikleştiği 10 Nisan 1928 tarihleri arasındaki fiilî durumun birbirlerine çok benzedikleri söylenebilir. Üstelik İTC iktidarı, aynı zaman diliminde Şeyhülislâmlık'a bağlı okulları Maarif Nezareti'ne[22] ve tüm mahkemeleri Adliye Nezareti'ne bağlamıştır.[23] Öyle sanıyorum ki, Osmanlı Devleti'nin nasıl tek hukuk ve adalet ve tek eğitim dizgelerine

---

[19] *Tarih IV*, s. 206. İtalikler özgün metindendir.

[20] Bkz. *Hukuk-ı Aile Karamâmesi* (Dersaadet, 1336) ve aynı kitapta yayınlanan, 7 Kasım 1917 tarihli, "Kanun-ı Cezâ'nın 200üncü Maddesinin 19 Rebiü'l-âhir 1332 Tarihli Zeyl-i Sânîsini Muaddil Karamâme", s. 30-31.

[21] Bkz. Sami Önal (haz.), *Tuğgeneral Ziya Yergök'ün Anıları: Sarıkamış'tan Esarete (1915-1920)* (İstanbul, 2005), s. 20.

[22] Bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 3. baskı (İstanbul, 2002), s. 458-459.

[23] 25 Mart 1917 tarihli, "Bi'l-umum Mehâkim-i Şer'iyye ile Merbûtâtının Adliye Nezareti'ne Tahvîl-i İrtibâtı Hakkında Kanun"un metni için bkz. *Düstûr*, Tertîb-i sânî, cilt IX (İstanbul, 1928), s. 270-271.

doğru evrildiğinin tarih kitaplarına girebilmesi, daha 1990'larda duyulan "çok hukukluluk" ilkesinin geç dönem Osmanlı standartları açısından bile gericilik olduğunun kolay anlaşılmasını sağlar, belki Türkiye'ye biraz zaman kazandırırdı.

II. Meşrutiyet döneminde temsilî rejim alanında yaşanan değişiklik ise, laikliğe ilişkin gelişmelerden daha radikal olmuştur. Bu değişikliğin ders kitaplarında işlenmiyor olması, hem Millî Mücadele'nin başlangıç evresine hem de Cumhuriyet'in ilânı öncesinde ve hemen sonrasında yaşananlara ilişkin bazı özelliklerin iyi anlaşılamaması sonucunu doğurur. Burada temel tarihsel sorunu yaratan, "ulusal egemenlik" kavramının Osmanlı-Türk siyaset tarihinde ne zaman kamusal tartışma alanına girdiğinin ve buna bağlı olarak, ne anlama geldiğinin yanlış bilinmesidir. Nitekim günümüz Türkiyesi'nin görece iyi liselerinden mezun olmuş binlerce üniversite öğrencisi, "ulusal egemenlik" kavramının Erzurum Kongresi ile ortaya çıktığını ve "Cumhuriyet" demek olduğunu sanıyor. Önce kendilerine öğretilenlere bakalım:

> 3. Kurtuluş Savaşı sırasında ulusal egemenliğimizin koşulsuz olarak gerçekleştirilmesine ilk defa nerede karar verilmiştir?
>
> A) Erzurum Kongresi'nde.
>
> 4. Erzurum Kongresi kararları arasında, "ulusal iradenin ve toplanan ulusal güçlerin Padişahlık ve Halifelik makamını kurtaracağı" hükmü de yer almıştır.
> Ulusal egemenlik anlayışına ters düşen böyle bir karar alınmasının temel nedeni aşağıdakilerden hangisidir?
>
> A) Ortamın böyle bir değişikliğe hazır olmaması.[24]

Halbuki "hâkimiyet-i milliye" ilkesi, ilk kez 1909 anayasa değişiklikleri sırasında hem de sıklıkla dile getirilmiş[25] ve 6 Ağustos 1909 tarihli Âyân Meclisi kararında yinelenmiştir:

> [D]evre-i ictimâ'iyyenin âhiri olmak ve Meclis-i Meb'ûsân'dan tevdî' olunan levâyih-i kânûniyye tekessür etmek sebebiyle Kânûn-ı Esâsî'nin baştan başa tedkîkâtına vakit müsâid olmamış ve meşrûtiyet-i idâre ve

[24] *Tarih ÖSS-ÖYS Hazırlık* (İstanbul, 1997), s. 260. Birincisi 1982 yılı Öğrenci Yerleştirme Sınavı'nda, ikincisi ise 1986 yılı Öğrenci Seçme Sınavı'nda sorulan bu soruların burada yalnızca "doğru" yanıtları verilmiştir.

[25] Bkz. Recai Galip Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları* (İstanbul, 1977), s. 305-319.

> *hâkimiyet-i milliyye*nin teeyyüdü için kânûn-ı mezkûr mevâddının en mühim ve müsta'cel olanlarının tedkîki ve mübhem ve nâkıs görünenlerin tavzîh ve ikmâliyle işbu devre-i ictimâ'iyyeye âid kavânîn sırasında ilân olunması kavâid-i meşrûtiyetin cidden ve fiilen teessüs ettiğini enzâr-ı ammede isbât etmek için elzem görülmüş...[26]

Özetleyecek olursak, "ulusal egemenlik" ilkesinin 1919'a özgü bir yenilik olmadığı, saltanat kurumuyla çelişmediği, dolayısıyla da bunu Erzurum'da duyanların Cumhuriyet'e gidildiğine ilişkin herhangi bir endişeye kapılmayacağı –veya, yukarıda verilen iki yanlış sorunun bir arada okunmasıyla sanılabileceğinin tersine, Cumhuriyet'e o dönemde karşı olanların zekâ katsayılarının düşük olmadığı– açıktır. Örneğin, ilk Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nun çıkması ve Birinci Grubun kurulmasından sonra Cumhuriyet'e gidildiğine dair telâşa kapılan Erzurum Milletvekili Hoca Raif Efendi ve saltanatın kaldırılmasına açıkça karşı olduğunu söyleyen Rauf Bey, Erzurum Kongresi sırasında Cumhuriyet kurulacağına ilişkin herhangi bir tedirginlik belirtisi göstermemişlerdir.[27]

Aklı başında vatandaşlar, Türkiye'nin üye olmak için didinip durduğu Avrupa Birliği'ne mensup yedi ülkenin meşrutî hükümdarlık olmasından yola çıkarak, "ulusal egemenlik" ilkesinin devlet biçimiyle değil de güçler dengesinin ayarlanmasıyla ilgili olduğunu anlıyorlardır tabii. Eğer "aklı başındalık" ölçütü olarak bu akıl yürütmeyi yeterli bulacak olursak, liseyi Cumhuriyet'in ilk yıllarında okumuş olanların daha aklı başında vatandaşlar olarak yetiştiklerini söyleyebiliriz. Zira Ongunsu-Toker kitaplarında, Kâmil Paşa Kabinesi'nin 13 Şubat 1909'da *güvensizlik oyuyla düşürülmesi* anlatıldıktan sonra, yerine gelen Hüseyin Hilmi Paşa Kabinesi hakkında şu değerlendirmeye yer verildiği görülür:

> Yeni kabine, programında parlamentonun hâkimiyetini ve vükelânın Meclis'e karşı mes'ûliyetini kabûl ediyordu. Artık 1876 Kânûn-ı Esâsîsi'ne göre değil, parlamentarizm esâsları da'iresinde ta'dil edilen ve komitenin [= İTC'nin] tasvîbine iktirân eden mu'addel Kânûn-ı Esâsî projesine tevfîkan bir hükûmet teşkîl edilmiş oluyordu.[28]

TTTC'nin 1931'de yayınlanan kitabında ise söz konusu anayasa değişikliği, "hüsn-i tabir" teriminin yerine son zamanlarda önerilen "örtmece" sözcüğüne çok iyi uyan bir üslûpla verilmiştir:

---

[26] "Hey'et-i Âyân Kararnâmesi", *Düstûr*, Tertîb-i sânî, cilt I (İstanbul, 1329), s. 638. İtalikler burada eklenmiştir.

[27] Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, 2. baskı (İstanbul, 1934), cilt II, s. 117-119 ve 181-182.

[28] Ahmed Hâmid ve Mustafa Muhsin, s. 670. Bu cümle 1930 baskısında da ufak bir cümle düşüklüğü ile yinelenmiştir; bkz. Hâmit ve Muhsin, s. 699.

> [M]eşrutiyet hükûmeti Kanunu Esasiyi, padişahın hukukunu tenkis ve ahalinin hukukunu tezyit edecek surette tadil etti.[29]

Ancak, 1950 sonrasının kitaplarında bu kadarına bir tek, o da yeni baskısı yapılmayacak olan İnal-Ormancı kitabında rastlıyoruz:

> İttihat ve Terakki partisi, iş başına gelince kanunu esasî'yi milletin lehine düzeltti, padişahın yetkisini de biraz daha daralttı.[30]

Burada verilen alıntılarda bir örtmece söz konusu olması, öngörülen ve ancak Ağustos ayında yürürlüğe girecek olan anayasa değişikliklerinin, sultanın yasamaya ilişkin haklarının tümüyle kaldırılarak parlamentonun mutlak egemenliğinin sağlanması ve sultanın parlamentoyu feshetme yetkisinin neredeyse sıfırlanması nedeniyledir.[31] O kadar ki, İTC 1911 yılında, güçlenmesinden çekindiği muhalefetin yeterince örgütlenmesine izin vermeyecek bir erken seçime gitmek isteyip, bunu yapabilmek için de sultanın meclisi feshetmesini kolaylaştıracak yeni bir anayasa değişikliği teklif ettiğinde, 1909 değişiklikleriyle ortaya çıkan parlamenter rejimin "konvansiyonel" bir sistem olduğunu itiraf etmiştir.[32]

Ongunsu-Toker kitaplarının bu açıdan başka bir önemi de, okurlarının bu anayasa değişikliğinin ilke olarak 31 Mart olayından önce kabul edilmiş olduğunu görebilmeleridir. Ayrıca, Meclis-i Mebusan'ın hazırladığı anayasa değişiklik gerekçesinin, isyanın başladığı 13 Nisan 1909 sabahından önce basılmış olduğunu da biliyoruz.[33] Daha sonra yayınlanan kitaplarda ise, anayasa değişikliğinin neler getirdiğine ilişkin herhangi bir bilgi bulunmadığı için, 31 Mart olayında parmağı olduğu söylenen "muhalefet"in anayasa değişikliklerine de muhalefet ettiği anlaşılmaz. İsyan,

---

[29] *Tarih III*, s. 145.

[30] İnal ve Ormancı, s. 231.

[31] Değişiklik sonrasında Kanun-ı Esâsî'nin 35. maddesi şu biçimi almıştı:

> Madde: 35 Vükelâ ile hey'et-i meb'ûsân arasında ihtilâf vuku'unda vükelâ re'yinde ısrar edip de meb'ûsân cânibinden kat'iyyen ve mükerreren red edildiği halde vükelâ ya meb'ûsânın kararını kabule veya istifaya mecburdur. İstifa takdirinde yeni gelen hey'et-i vükelâ hey'et-i sâbıkanın fikrinde ısrar eder ve Meclis esbâb-ı mûcibe beyânıyla yine red eder ise yedinci madde mûcibince intihâbâta başlanılmak üzere Zât-ı Hazret-i Pâdişâhî Meclis'i fesh edebilir. Fakat hey'et-i cedîde-i meb'ûsân evvelki hey'etin re'yinde sebât ve ısrar eder ise Meclis-i Meb'ûsân'ın re'y ve kararının kabulü mecburî olacaktır.

Bkz. *Düstûr*, Tertîb-i sânî, cilt 1, s. 641.

[32] Bkz. [Ma'ârif Nâzırı] Emrullah, *Osmanlı İttihâd ve Terakkî Cemiyeti'nin bin üç yüz yirmi yedi senesi dördüncü kongresinde tanzîm olunan siyâsî programa dâ'ir îzâhnâme* (Kostantiniye, 1330), s. 13.

[33] Bkz. Yusuf Kemal Tengirşenk, *Vatan Hizmetinde* (Ankara, 1981), s. 108.

birkaç ayrıntı dışında, Meşrutiyet'i tehlikeye atan bir irtica olayı biçiminde tanıtılır.

1909 anayasa değişiklikleri arasında padişahın haklarına ilişkin olanlarının iyi bilinmemesinin, ayrıca Hürriyet ve İtilâf Fırkası muhalefetinin, Sultan V. Mehmet Reşat'ın kişiliğinin ve Sultan VI. Mehmet Vahdettin'in politikasının yeterince anlaşılmamasına da yol açar. Nitekim Hürriyet ve İtilâf Fırkası, yalnızca adem-i merkeziyet ilkesi ve toplumsal-kültürel konulardaki muhafazakârlığıyla tanınmış, padişaha Osmanlı siyasal sisteminde daha önemli bir rol verilmesi gerektiği görüşü geri planda kalmıştır. Halbuki partinin programı bu yönde yapılması gereken anayasa değişiklikleri öngördüğü gibi, parti mensupları da bu özelliklerini hem ilk kuruluş aşamasında hem de Millî Mücadele döneminde açıkça dile getirmişlerdir.[34]

1909'da yapılan anayasa değişikliklerinden biri de, sultanın tahta çıktığında anayasanın öngördüğü kurallara bağlı kalacağına ilişkin yemin etme zorunluluğu getirilmesiydi.[35] Sultan V. Mehmet Reşat'ın bu kurala uyduğunu biliyoruz. Meşrutî hükümdar rolünü bu sultanın iyi oynaması ve devlet işlerine pek karışmaması, yaşlılığında gelen ikbali hırçınlık ederek elinden kaçırmama arzusu, saflık ve derviş veya kalender meşreplilik olarak yorumlanmıştır.[36] Bu bakış açısının kendisinden sonra gelen padişah dönemine özgü gerçeklerin etkisinde kalınarak, bir bakıma anakronik bir yaklaşımla geliştirilmiş olma olasılığı vardır. İyi bir gözlemci olduğunu varsayabileceğimiz ve kendisini yakından tanıma fırsatı bulmuş olan Halit Ziya Uşaklıgil, sultan hakkında saf denemeyeceğini, ciddî bir eğitim görmemiş olmasına karşın pratik bir zekâsı olduğunu anlatır.[37] Sultan VI. Mehmet Vahdettin'i olumlu bir kişilik olarak tanıtan Tarık Mümtaz Göztepe'nin şu satırları da, V. Mehmet Reşat'ın hem kendi rolünün bilincinde olduğunu hem de kendisinden sonra neler olabileceğini iyi görebildiğini göstermeleri bakımından önemlidir:

---

[34] Bkz. Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası* (İstanbul, 1990), s. 110, 112 ve 260 ve Refik Halit Karay, *Minelbab İlelmihrab* (İstanbul, 1964), s. 136.

[35] Değişiklik sonrasında Kanun-ı Esâsî'nin 3. maddesine şu cümle eklenmiştir:

> Zât-ı Hazret-i Pâdişâhî hîn-i cülûslarında Meclis-i Umûmî'de ve Meclis müctem'i değil ise ilk ictimaında Şer'-i Şerîf ve Kânûn-ı Esâsî ahkâmına ri'âyet ve vatan ve millete sadâkat edeceğine yemin eder.

Bkz. *Düstûr*, Tertîb-i sânî, cilt I, s. 639.

[36] Bkz. yukarıda not 12, Ali Fuad Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim* (Ankara, 1951), s. 265-276 ve Tarık Mümtaz Göztepe, *Osmanoğullarının Son Padişahı Sultan Vahideddin Mütareke Gayyasında*, 2. baskı (İstanbul, 1994), s. 11-15.

[37] Halit Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi*, cilt III (İstanbul, 1942), s. 78-94

[V. Mehmet Reşat] kendisinden sonra tahta çıkacak olanların gûya müstebit olabileceklerini düşünerek, İttihat ve Terakki iktidarı liderlerine:
« – Aman evlâtlarım, elinizde irademe sunulacak ne kadar mühim evrak varsa, hemen getirin sağlığımda imza edeyim. Olabilir ki, benden sonra gelecekler size zorluk çıkarabilirler, diye önüne getirilen tomar tomar arz lâyihalarını gözleri kapalı harıl harıl imza eder dururdu.[38]

II. Abdülhamit gibi bir müstebit olma niyeti taşımamakla birlikte, Sultan VI. Mehmet Vahdettin'in, anayasal hakları genişletilmiş bir padişah olmayı arzu ettiğini söylemek abartılı olmaz. Kendisi, Veliaht Yusuf İzzettin Efendi'nin 1 Şubat 1916'daki intiharından sonra veliaht olduğunda, İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne düşman, 31 Mart olayının bir anlamda elebaşılığını yapan İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti üyesi, sıkı fıkı olduğu eniştesi Damat Ferit Paşa vasıtasıyla Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na yakın ve çok daha kapsamlı bir darbe girişiminin görünen yüzü olan Mahmut Şevket Paşa suikastından Damat Salih Paşa kanalıyla haberdar bir şehzade olarak tanınıyordu.[39] Bu yüzden İttihatçılar kendisini veliahtlıktan düşürmeyi planlamışlar, fakat savaş zamanında böyle bir girişimde bulunmanın doğru olmayacağı düşüncesiyle planlarını rafa kaldırmışlardı. Ne var ki bu konuya ilişkin dedikodular Vahdettin'in de kulağına gitmişti.[40] Öte yandan, Vahdettin'in, Kâmil Paşa'nın damadı Rüştü Bey vasıtasıyla İsviçre'de İngilizlerle ilişkiye geçerek İTC'ne karşı bir darbe önerdiğini de biliyoruz.[41] Her ne kadar bu son girişimi İttihatçıların duyup duymadıklarını bilmiyorsak da, Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte ciddî bir hesaplaşma yaşanacağına ilişkin kimsenin kuşkusu olmadığına kesin gözüyle bakabiliriz. Bu hesaplaşma ise, henüz dokuz yıl önce II. Abdülhamit'i tahttan indirmiş olan İttihatçıların bu sefer de Vahdettin'i tahttan indirmeleriyle sonuçlanabilirdi. İşte Vahdettin'in 21 Aralık 1918'de parlamentoyu feshedip, 4 Ocak 1919'da da anayasaya aykırı olarak seçimlerin barış sonrasına ertelendiğine ilişkin bir irade-i seniye yayınlaması gibi gelişmeler, ancak böyle bir olasılık karşısında alınan tedbirler olarak, yani

[38] Göztepe, s. 11.
[39] Bkz. Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 2. baskı (İstanbul, 1987), s. 132, Uşaklıgil, cilt II, s. 110 ve 127-128, Lütfi Simavî, *Sultan Mehmed Reşad'ın ve halefinin sarayında gördüklerim* (İstanbul, 1340), cilt II, s. 46 ve Ziya Şakir, *Mahmut Şevket Paşa* (İstanbul, tarihsiz), s. 190-191.
[40] Bkz. Göztepe, s. 12 ve Mithat Şükrü Bleda, *İmparatorluğun Çöküşü* (İstanbul, 1979), s. 93-94.
[41] Bkz. Gwynne Dyer, "The Turkish Armistice of 1918: 1 – The Turkish Decision for a Separate Peace, Autumn 1918", *Middle Eastern Studies*, VIII, 2(1972): 153-154.

II. Meşrutiyet döneminin yukarıda kısaca verilen ayrıntıları öğrenilerek anlaşılabilir.

Öyle sanıyorum ki, son yıllarda yapılan, "Vahdettin hain miydi, değil miydi?" tartışmasının gereksiz yere kâğıt ve mürekkep sarfiyatına neden olduğu, çünkü 1919 başlarında sorunun bir dış ilişkiler sorunu değil, bir iç politika sorunu olduğu yeterince açıktır. İngilizler, savaşın uzamasına neden olmaları, Ermenileri katletmeleri, İngiliz savaş esirlerine iyi muamele etmemeleri ve Çanakkale ile Kutü'l-Amare başarılarıyla sömürge halklarına "kötü örnek olmaları" nedenleriyle İttihatçıları mutlaka cezalandırmak istemeyip, Fransızlar ve İtalyanlar gibi soğukkanlı davranarak 16 Mart tecavüzüne girişmemiş olsalardı bile, Vahdettin tahtını büyük olasılıkla yitirecekti. Çünkü, "hüküm süren ama hükümet etmeyen bir hükümdar" olmak istemiyordu ve 23 Temmuz'un on birinci yıldönümünde başlayan sürecin sonunda, 12 Ocak 1920'de açılan Meclis'e, hasta olduğuna dair bir yalan uydurarak, açılış konuşmasını okutmaya gitmedi. Ama o koşullarda tahtını, büyük olasılıkla, Veliaht Abdülmecit Efendi lehine yitirmiş olacaktı. 16 Mart'ın tetiklediği isyan ise, Vahdettin'e sırf padişah olduğu için bel bağlayan İstanbul Barosu Başkanı Lütfi Fikri Bey'in henüz 1921 yazında öngördüğü gibi, sultanla birlikte saltanatın da pabucunun dama atılmasıyla noktalandı.[42]

Sultan II. Abdülhamit'in saltanatının başlangıcında Ardahan, Batum ve Kars Rusya'ya bırakılırken, "Vilayât-ı Şarkiye Müdafaa-i Hukuk-ı Milliye" adlı bir dernek kuracak zihniyet henüz oluşmamıştı. Bu adı taşıyan bir derneğin, tam kırk yıl sonra ve benzer olasılıklar karşısında kurulabilmesi, mutlaka II. Abdülhamit'in eğitim hamlesi sayesinde, ama bundan da çok, II. Meşrutiyet'in getirdiği halk iradesi sayesinde mümkün olmuştur. VI. Mehmet Vahdettin'in bunu anlayamayacak kadar bilgisiz ya da gözünü hırs bürümüş olduğunu varsayabiliriz. Rauf Bey'e 8 Kasım 1918'de söylediği, "Ortada bir millet var; koyun sürüsü! İdaresi için bir çoban lâzım. O da benim!" sözleri, bunun kanıtıdır.[43] Buna karşılık olarak Erzurum ve Sivas'tan gelen ve II. Abdülhamit gibi güçlü bir padişahın bile 1908'de boyun eğip anayasayı yeniden yürürlüğe koymasına neden olan tehditlerden[44] daha yumuşak olmayan tehditler de, Osmanlı seçkinleri ve eşrafının, Hoca Raif Efendi'nin Temmuz 1919'da gönderme

---

[42] Bkz. Yücel Demirel (haz.), *Dersim Mebusu Lütfi Fikri Bey'in Günlüğü* (İstanbul, 1991), s. 163.

[43] Rauf Orbay, "Rauf Orbay ve Hatıraları", *Yakın Tarihimiz*, cilt II (İstanbul, 1962), s. 240-241.

[44] Söz konusu tehditler için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlân Edildiğinedair Vesikalar", *Belleten*, XX, 77(1956): 103-174.

yaptığı, "hurûc ale's-sultan" silahını,[45] yalnızca topraklarını savunmak için değil, on yıldır yürüttükleri ulusal egemenlik rejiminden vazgeçmemek için de kullanmaya hazır olduklarını gösterir:

> *[M]illetin* içinde bulunduğu hal-i zucret ve endişeden *kurtulmak çarelerine bi'z-zât tevessülüne hâcet kalmadan* hükûmet-i merkeziyyemizin Meclis-i Millî'yi hemen ve bilâ-ifâte-i ân toplaması ve bu suretle mukadderât-ı millet ve memleket hakkında ittihâz eyleyeceği bi'l-cümle mukarrerâtı Meclis-i Millî'nin murâkabesine arz etmesi mecburîdir.[46]

> [İ]radei milliyeyi tamamile izhar ederek millete istinat edecek bir heyeti vükelânın resikâra getirilmesini tazarru ve niyaz ile *böyle bir kabine teşekkül etmediği takdirde milletin teşebbüsat ve icraatı zaruriyesini tevkife imkân olamayacağını* arzeder [47]

Yukarıda, "ulusal egemenlik" ilkesi ve uygulamaları hakkında söylenenlerden sonra Cumhuriyet'in ulusal egemenliğin gerçekleştirilmesi için ilân edilmediği de anlaşılmıştır sanırım. Cumhuriyet, başta Gazi Mustafa Kemal olmak üzere, neredeyse hepsi siyasal kariyerlerine İTC üyesi olarak başlamış ve II. Meşrutiyet'in egemenlik çatışmalarından, özellikle ikide birde yapılan anayasa değişikliklerinden gereken dersleri çıkarmış radikal modernleşmecilerin, akıllarındaki devrimi uygulama aracı olarak ilân edilmiştir. Bu araçla, Meclis'in kendi çoğunluğu içinden seçeceği, dolayısıyla da tarafsız olması beklenemeyecek bir devlet başkanı yaratılarak, bir anlamda güçler birliğini savunan Birinci BMM'nin meclis diktatörlüğü sürdürülmüş, ama bir anlamda da İTC'nin yukarıda gördüğümüz konvansiyonel sistemine geri dönülmüştür.

Bu noktada ise, saltanatın ve hilâfetin kaldırılmasına muhalefet edenlerin veya bu iki kurumun kaldırıldıkları tarihler arasında halifeyi devlet başkanı yapmaya çalışanların tutumlarını daha iyi anlamaya başlarız. Bunlar, tabii, yukarıda açıklanan yapıda bir cumhuriyet yönetimine, görüşleri herkesçe bilinen Gazi Mustafa Kemal gibi bir önderin başkanlığında radikal bir dizi reforma veya kelimenin tam anlamıyla bir devrime yol açacağını bildikleri için karşı çıkıyorlardı.

---

[45] Bkz. Cevat Dursunoğlu, *Milli Mücadelede Erzurum* (Ankara, 1946), s. 96.

[46] Erzurum Kongresi kararlarının özgün metni için bkz. Fahrettin Kırzıoğlu, *Bütünüyle Erzurum Kongresi* (Ankara, 1993), cilt III, s. 156-157 İtalikler burada eklenmiştir. Burada bir bölümü verilen sekiz numaralı karar, aynen Sivas Kongresi Beyannamesi'nde de yinelenmiştir; bkz. Faik Reşit Unat, "Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin Kuruluşuna ait Vesikalar I", *Tarih Vesikaları*, I, 1(1941): 7-8.

[47] Sivas Kongresi'nden padişaha çekilen 14 Eylül 1919 tarihli telgrafın tam metni için bkz. Gazi Mustafa Kemal, cilt III, s. 91-93. İtalikler burada eklenmiştir.

Çünkü adı sultan, halife ya da başka bir şey olsun, meclis çoğunluğuyla değil, kalıtımsal olarak devlet başkanlığını yüklenecek kişinin tarafsız, partilerüstü bir kişi olacağını, bu yüzden de meclisi, aşırıya kaçması halinde, dağıtabileceğini varsayıyorlardı. Burada da, İTC'nin erken seçime gidebilmek için 1911 sonbaharından beri isteyip, sonunda elde ettiği Kanun-ı Esâsi değişikliği kendilerinden yanaydı. Nitekim yukarıda gördüğümüz ve padişahın meclisi dağıtma yetkisini neredeyse sıfırlayan anayasa maddesi 9 Mart 1916'da bir kez daha değiştirilmiş ve meclisin padişah tarafından dağıtılması çok kolaylaştırılmıştı.[48] Ama Cumhuriyet, Rauf Bey'in dediği gibi, "aceleye getirilerek", yani yeni bir anayasa yapılmadan önce ilân edilince, tıpkı padişahın haklarını genişletmek isteyen, ama bunun 1911'de İTC'nin işine yarayacağını bildikleri için anayasa değişikliğine karşı çıkan Hürriyet ve İtilâf Partisi'nin durumuna düşmüşler ve cumhurbaşkanına büyük yetkiler tanıyan Teşkilât-ı Esâsiye maddelerinin aleyhinde oy kullanarak, yeniden güçlü bir meclisin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır.[49]

Yukarıda olabildiğince özet olarak verilenlerin, II. Meşrutiyet tarihinin Cumhuriyet tarihinden ayrı düşünülmesi durumunda Cumhuriyet devrimini iyi kavramanın mümkün olmadığını biraz olsun açıkladıkları kanısındayım. Dolayısıyla, tarih eğitimimizde, özellikle de lise tarih kitaplarında ciddi bir içerik değişikliği gerekiyor. Çünkü II. Meşrutiyet dönemi, günümüz liselerinde kullanılan kitaplarda da gayet kısa ve yüzeysel bir biçimde anlatılıyor. Geçtiğimiz ders yılında kullanılan kitapların birinde söz konusu döneme, Trablusgarp, Balkan ve Birinci Dünya Savaşları'nı anlatanlar dışında, yalnızca iki sayfa ayırıldığını görüyoruz.[50] Bu kitapta Hürriyet ve İtilâf Fırkası'ndan, ancak Bâb-ı Âlî Baskını'yla iktidardan düşmesi vesilesiyle söz ediliyor, ne zaman ve neden kurulduğuna ilişkin herhangi bir bilgi verilmiyor.[51] Anayasa değişiklikleri ve vatandaşlık hukukundaki gelişmelerden de hiç söz edilmemiş. Siyasal tarihe ilişkin olup da en çok yer kaplayan gelişme ise, 31 Mart olayı. Yeni yapılanma sonrasında ortaya çıkan lise dördüncü sınıfın tarih

[48] "Muaddel yedinci madde – [D]ört ay zarfında bi'l-intihâb ictimâ etmek üzere lede'l-iktizâ heyet-i meb'ûsânın feshi hukûk-ı mukaddese-i pâdişâhîdendir", *Kânûn-ı Esâsî ve Meclis-i Meb'ûsân Nizâmnâme-i Dâhilîsi* ([İstanbul], 1335), s. 3-4; ayrıca bkz. Mete Tunçay, "1293 Kanun-u Esasîsinin Son Tâdilleri", *Armağan. Kanun-u Esasî'nin 100. Yılı* (Ankara, 1978), s. 249-255 ve Erol Şadi Erdinç, "Kanun-ı Esasi Ta'dilleri (1908-1918)", *Bilgi ve Bellek*, 4(2005): 56-73.

[49] Rauf Bey'in meşhur "demeci" için bkz. *Vatan*, 1 Teşrin-i sânî 1339; 1924 Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'na ilişkin olarak bkz. Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri* (İstanbul, 1998), s. 290-329.

[50] Bkz. Kemal Kara, *Lise Osmanlı Tarihi* (İstanbul, 2007), s. 187-190.

[51] Kara, s. 190.

kitabında da durum hemen hemen aynı.[52] Ancak, bu iki kitaptakinden daha yüzeysel ve daha kısa olmakla birlikte, II. Meşrutiyet'e ilişkin bir bölümün son yıllarda Cumhuriyet tarihi kitaplarına da eklenmiş olduğunu belirtmem gerekiyor.[53] Bu durumun, tatmin edici olmamakla birlikte, önemli bir yenilik olması nedeniyle, bana geleceğe dönük bir iyimserlik aşıladığını itiraf etmem gerekir. Gerçi söz konusu yeniliğin, büyük olasılıkla, Vatan ve Hürriyet Cemiyeti, Hareket Ordusu ve Trablusgarp Savaşı nedenleriyle Mustafa Kemal Atatürk'e yapılan göndermeleri kolaylaştırdığı için yapıldığını söyleyebiliriz. Ama hangi nedenle olursa olsun, Türk Devrimi'ne ilişkin tarih kitaplarına II. Meşrutiyet'in dahil edilmesi çok olumlu bir gelişmedir. Bunun bir başlangıç olduğuna ve önümüzdeki yıllarda ders kitaplarında II. Meşrutiyet'e daha çok yer ayırılacağına, hattâ başlangıcı 1908'de olan tek bir Türk Devrimi'nden söz edilebileceğine inanıyorum.

[52] Bkz. Kemal Kara, *Lise Tarih 2* (İstanbul, 2007), s. 138-140.

[53] Bkz. Yaşar Narı, *T. C. İnkılâp Tarihi ve Atatürkçülük* (İstanbul, 1998), s. 17-18, İdris Akdin, Muhittin Çakmak ve Mustafa Genç, *Türkiye Cumhuriyeti İnkılâp Tarihi ve Atatürkçülük* (İstanbul, 2005), s. 3 ve Kemal Kara, *Türkiye Cumhuriyeti İnkılâp Tarihi ve Atatürkçülük* (İstanbul, 2007), s. 13-15.

II. MEŞRUTİYET'İN İLÂNI

Nevzat Artuç*

GİRİŞ: II. MEŞRUTİYET'İN FİKRİ VE FİİLÎ ALTYAPISI

Yakın tarihimiz açısından önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilen II. Meşrutiyet hareketi, Osmanlı toplumundaki yenileşme ve modernleşme çabalarının devamı olarak algılanmalıdır. Lale Devri ile başlayıp Tanzimat, Islahat ve I. Meşrutiyet dönemleriyle tamamlanma aşamasına erişen bu hareket, uzun soluklu batılılaşma sürecinin kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti'nin, Avrupa'nın büyük devletleri karşısındaki seri askerî mağlubiyetleri neticesinde ortaya çıkan batılılaşma fikri, II. Mahmut döneminde büyük bir ivme kazanmıştır. Tanzimat Fermanı'yla başlayan yeni dönemde, *İyi bir Padişah değil, değişen Padişahların değişmez müesseselere tâbi oluşu* anlayışı ön plana çıkmış ve müessese fikri önemli ölçüde ağırlık kazanmıştır. Gelinen bu noktaya rağmen toplumda, Padişah'ın mutlak otoritesi ve meclis kurulmasına ilişkin düşünceler henüz tartışmaya açılamamıştı. Her şeye rağmen Tanzimat dönemi, müessese ve hukuk fikrinin ön plana çıkmış olması açısından, meşruti dönem için önemli bir hazırlık niteliğindedir[1]

---

* Yard. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

"Makalemi Türkiye'de Meşrutiyet dönemiyle ilgili çalışmaların öncüsü olarak kabul edilen, eserlerinden üslup, metodoloji ve yeni çalışma konuları belirleme açısından büyük ölçüde yararlandığım ve yararlanmaya devam edeceğim Prof. Dr. Tarık Zafer Tunaya hocanın aziz hatırasına ithaf etmek istiyorum."

[1] Ayrıntılı bilgi için bkz. T. Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedigün Matbaası, İstanbul 1960, s. 51-63; İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihi*, Ankara 1979, s. 279-280; Yücel Özkaya, "Tanzimat'ın Siyasi Yönden Meşrutiyet'e Etkileri ve Cemi-

Meşruti yönetim yolunda önemli görülebilecek bir diğer aşama, 1864 Vilayet Nizamnamesi'nin kabulü olmuştur. Sözü edilen nizamnameyle Osmanlı Devleti vilayetlere bölünmüş, yeni idari taksimat vilayet, sancak, kaza ve köy şeklinde düzenlenmiştir. Ayrıca oluşturulan idari bölgelerin tamamında Müslüman ve gayr-i müslim tebaadan eşit sayıda seçilmiş üyelerden oluşan idare meclisleri kurulmuştur. Tüm bu düzenlemeler, Osmanlı Devleti'nin seçim ilkesine dayalı yönetim modeline geçişinin en önemli aşamaları olarak kabul edilmiştir[2]

Sadrazam Âli Paşa'nın otoriter idaresinden kurtularak parlamenter sisteme geçmeyi amaçlayan *İttifak-ı Hamiyet* adlı cemiyetin kurulması, meşruti yönetim yolunda atılan adımların en önemlisi olmuştur[3] Takip eden yıllarda *Yeni Osmanlılar* adını alacak söz konusu cemiyet[4], Mısır'da bulunan Prens Mustafa Fazıl Paşa'nın desteğiyle büyük bir güç kazanmıştır[5] Ancak *Yeni Osmanlılık* fikrinin fiiliyata geçirilmesi, Mithat Paşa önderliğinde mümkün olabilmiştir. Tuna, Niş ve Bağdat'ta çok başarılı bir valilik dönemi geçiren Mithat Paşa, I. Meşrutiyet'in ilân edilmesinde başrolü oynamıştır[6]

Meşruti yönetime geçiş konusunda bir diğer adım, 1868 yılında Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'nin kaldırılıp, yerine Şura-yı Devlet'in kurulmuş olmasıdır[7] Bir yıl içerisinde 28'i Müslüman, 13'ü gayr-i müslim olmak üzere toplam 41 üyeye ulaşan Şura-yı Devlet, âdeta küçük bir meclis haline dönüşmüş ve Tanzimat ile I. Meşrutiyet arasında gerçek bir köprü vazifesi görmüştür[8] Meşruti yönetim önündeki son engeller, Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi ve Veliaht Abdülhamid'in ılımlı

---

yet-i İslamiye Başkan Vekili Muhiddin Efendi'nin Meşrutiyet Hakkındaki Düşünceleri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (31 Ekim-3 Kasım 1989)*, Ankara 1994, s. 301-304; Gülnihal Bozkurt, "Tanzimat ve Hukuk", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (31 Ekim - 3 Kasım 1989)*, Ankara 1994, s. 271-277.

[2] T. Zafer Tunaya, *a.g.e.*, s. 40.

[3] Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul 1998, s. 17-29.

[4] İttifak-ı Hamiyet adı, 10 Ağustos 1867'de, Paris'te Mustafa Fazıl Paşa'nın konağında yapılan toplantıda *Yeni Osmanlı Cemiyeti* olarak değiştirilmiştir. Şerif Mardin, *a.g.e.*, s. 54-55. Varlıkları resmen kabul edilen Yeni Osmanlılar, *Osmanlı vatanseverliği, hürriyet, meşveret* gibi söylemlerde bulunmuşlardı. Bu söylemler, meşrutiyet hareketlerini derinden etkilemiştir. Bayram Kodaman, "Osmanlı Siyasi Tarihi (1876-1920)", *DGBİT*, C. XII, Çağ Yay., İstanbul 1993, s. 33.

[5] Ayrıntılı bilgi için bkz. Şerif Mardin, *a.g.e.*, s. 54-86.

[6] Mithat Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. B. Sıtkı Baykal, *Mithat Paşa, Siyasi ve İdari Şahsiyeti*, T.C. Ziraat Bankası 100. Kuruluş Yılı Armağanı, İstanbul 1994. Bu konuda Sadrazam Mütercim Rüşdü Paşa, Serasker Hüseyin Avni Paşa ve Şeyhülislam Hayrullah Efendi, Mithat Paşa'ya gereken desteği sağlamışlardı. B. Sıtkı Baykal, "93 Meşrutiyeti", *Belleten*, C. VI, S. 21-22, Nisan 1942, s. 46-48.

[7] T. Zafer Tunaya, *a.g.e.*, s. 41; İlber Ortaylı, *a.g.e.*, s. 280-281.

[8] T. Zafer Tunaya, *a.g.e.*, s. 43.

bir tavır sergilemesiyle tamamen ortadan kaldırılmıştır. Yeni Osmanlıların desteğiyle Padişah olan II. Abdülhamid, Mithat Paşa'ya vermiş olduğu söz gereğince, 23 Aralık 1876'da Meşrutiyet'i ilân etmiştir. Böylece Osmanlı Devleti, tarihinde ilk kez anayasal parlamenter sistemle tanışmış oldu[9] Osmanlı Devleti'nin ilk anayasası olma özelliğini taşıyan *Kanun-ı Esâsi*, çağdaş anayasadan ziyade tipik bir geçiş devri anayasası özelliğinde idi[10] Aceleyle ve belirli bir sistematikten uzak olarak hazırlanmış olan Kanun-ı Esâsi'nin en büyük sakıncası, 113. maddesiyle Padişah'a oldukça geniş yetkiler veren hükümler içermesi olmuştur. Osmanlı Devleti'nin modern anlamda ilk parlamentosu olma özelliğini taşıyan Meclis-i Mebusan 80 Müslüman, 50 gayr-i müslim olmak üzere toplam 130 üyeden oluşuyordu. İlk toplantısını, 19 Mart 1877'de gerçekleştiren Meclis-i Mebusan, 14 Mart 1878'de son kez toplanmış ve II. Abdülhamid tarafından olağanüstü şartlar öne sürülerek tatil edilmiştir[11] Tüm eksikliklerine rağmen I. Meşrutiyet, batılılaşma ve demokrasi tarihimizin en önemli dönüm noktası olma özelliğini taşımaktadır. Daha önce bizzat dönemin Padişah ve devlet adamları tarafından yukarıdan aşağıya doğru gerçekleştirilmiş birçok ıslahat hareketinin aksine, aşağıdan yukarıya doğru ve zora başvurularak yapılmıştır. I. Meşrutiyet bu özelliğiyle Tanzimat döneminin sonunu[12] ve genç kuşaklar için de yeni ideallerin başlangıcını simgelemiştir[13]

Meşrutiyet rejimini yeniden yürürlüğe koyabilmek amacıyla II. Abdülhamid'e karşı başlatılan mücadele fikri, Yeni Osmanlılar tarafından bırakılan tarihi ideale uygun olarak, Jön Türk hareketinin doğmasına ve bu harekete paralel olarak gelişen İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluşuna sebebiyet vermiştir[14] Zira, II. Abdülhamid'e karşı ilk muhalefet hareketini gerçekleştiren Yeni Osmanlılar, I. Meşrutiyet'in ilân edilmesini sağlamışlardı. Jön Türkler bu özellikleriyle, Yeni Osmanlılar'ın bir kuşak sonraki devamı niteliğindedir[15]. Jön Türklerin en ateşli savunucusu

---

[9] B. Sıtkı Baykal, *a.g.m.*, s. 50-51.

[10] Bayram Kodaman, *a.g.m.*, s. 40.

[11] T. Zafer Tunaya, *a.g.e.*, s. 44-45. II. Abdülhamid sürgün, meclisin tatil edilmesi gibi uygulamalarını Kanun-ı Esâsi'nin kendisine vermiş olduğu yetkilere dayanarak yapmış ve hiçbir zaman yetkilerinin dışına çıkmamıştır. Bu durum, I. Meşrutiyet'i getirenlerin acemilikleri ve ileriyi göremeyişleri olarak değerlendirilmiştir. Bayram Kodaman, *a.g.m.*, s. 40.

[12] B. Sıtkı Baykal, *a.g.m.*, s. 82-83.

[13] T. Zafer Tunaya, *a.g.e.*, s. 46.

[14] Karabekir de İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluşunda II. Abdülhamid'in otoriter yönetiminin, Makedonya'daki çetecilik faaliyetlerinin ve ülke genelinde başlayan ayrılıkçı hareketlerin büyük rol oynadığını söylemiştir. Kazım Karabekir, *İttihad ve Terakki Cemiyeti (1896-1909)*, Emre yay., İstanbul 1995, s. 2-31 ve 80-128.

[15] Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 31.

Ahmed Rıza Bey olmuştur. Bursa Maarif Müdürü olduğu sırada Avrupa'ya kaçan Ahmed Rıza, kendi kurduğu *Meşveret* Gazetesi'nde Jön Türklerin propagandasını yapmıştır. Pozitivizm'in etkisi altında kalmış olan Ahmed Rıza Bey, kötü gidişattan kurtulabilmek için öncelikle Osmanlı birliğinin tesisini zaruri görmüş, bu nedenle II. Abdülhamid'in İslâm birliği siyasetine şiddetle muhalefet etmiş ve Cumhuriyet fikrini savunmuştur[16]. Jön Türk hareketinin bir diğer önemli ismi, *Mizan* Gazetesi sahibi tarihçi Murat Bey idi. Başlangıçta II. Abdülhamid'e bağlılığıyla bilinen Murat Bey, 1897 yılında yurt dışına kaçarak muhalefetin yanında yer almıştır[17] Murat Bey, diğer Jön Türk aydınlarından farklı olarak, yozlaşmış devlet sistemi için *siyasi bir elit sınıfı* yetiştirilmesine önem verilmesi ve yönetimde bunlara söz hakkı tanınması fikrini savunmuştur. Osmanlı Devleti'nde bir halk hareketi olmadığını savunan Murat Bey, Yeni Osmanlılar hareketinin de böyle bir tanımdan uzak olduğunu iddia etmiştir[18] Bunun dışında Damat Mahmut Celalettin Paşa[19] ve oğlu Prens Sabahattin'in fikir bazında Jön Türk hareketine olumlu katkıları olmuştur[20]. Osmanlı Devleti'ndeki geleneksel memurluk zihniyetine karşı çıkan Prens Sabahattin Bey, bu sistemde servetin ve iktidarın kaynağının Padişah olduğunu, bütün memurların onun gözüne girebilmek için yarıştığını dolayısıyla da Osmanlı Devleti'nin aşırı merkeziyetçi bir yapıya ulaştığını iddia etmiştir. Merkeziyetçiliği toplumların gelişmesinde en büyük engel olarak gören Prens Sabahattin Bey[21], sistemin önünün açılması için *Adem-i Merkeziyetçi* bir yapıyla merkeze ait pek çok yetkinin taşraya devredilmesinin gerektiğini iddia etmiştir[22] Demolins ve Le Play

---

[16] Ayrıntılı bilgi için bkz. Şerif Mardin, *a.g.e.*, s. 180-220. Petrosyan, Ahmed Rıza Bey'in Osmanlı toplumuna özellikle köylü sınıfına yabancı olduğunu, bu nedenle onların durumlarını iyi tahlil edemediğini iddia etmiştir. Y Aşatoviç Petrosyan, *Sovyetler Gözüyle Jön Türkler*, (Çev. Mazlum Beyhan ve Ayşe Hacıhasanoğlu), Bilgi Yay., İstanbul 1974, s. 176-177. Jön Türkler'de Pozitivizm'in etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks In Opposition*, Oxford Üniversity Pres, New York 1995, s. 203-205.

[17] Y Aşatoviç Petrosyan, *a.g.e.*, s. 188-189.

[18] Murat Bey, II. Abdülhamid'in girişimleri ile tekrar yurda dönmüş ve devlet hizmetinde görev almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin ...*, s. 109-135.

[19] Damat Mahmut Paşa, 1879 yılında iki oğlunu da yanına alarak Avrupa'ya kaçmıştı. Ayrıntılı bilgi için bkz. A. Bedevi Kuran, *İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler*, Tan Matbaası, İstanbul 1945, s. 63-149.

[20] Prens Sabahattin ve Adem-i Merkeziyetçilik fikri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nezahat Nurettin Ege, *Prens Sabahattin'in Hayatı*, Fakülteler Mecmuası, İstanbul 1977; A. Bedevi Kuran, *a.g.e.*, s. 150-220; M. Şükrü Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 214.

[21] Şerif Mardin, *a.g.e.*, s. 292-293.

[22] Prens Sabahattin Bey, Ahmed Rıza Bey Grubu'ndan ayrıldıktan sonra kurmuş olduğu cemiyete *Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet* adını vererek bu fikre olan inancını yaşatmaya çalışmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. A. Bedevi Kuran, *a.g.e.*, s. 169-220; Sina Akşin, *Jön Türk-*

gibi Avrupalı sosyologların etkisinde kalan Prens Sabahattin Bey, Osmanlı toplum yapısı hakkında yerinde sosyolojik gözlemlerde bulunmuş, ancak bu gözlemlerini siyasî platforma aktarırken aynı başarıyı gösteremiştir[23]

Jön Türk hareketinin ilk kongresi, 1902 yılında Paris'te gerçekleştirilmiştir. Yaklaşık 40 delegenin katıldığı söz konusu kongrede iki farklı görüş ortaya atılmıştır. Birinci görüş, kongre ve yayınlarla meşruti bir sistemin gerçekleştirilmesini inandırıcı bulmadığı için askerî kuvvetlerden faydalanılmasını savunmuştur[24]. İkinci görüş ise, yabancı müdahalesinin gerekliliği fikrinde yoğunlaşmıştır. Jön Türklerin önde gelenlerinden Ahmed Rıza, Dr. Nazım ve Yusuf Akçura yabancı müdahalesi fikrine şiddetle karşı çıkmışlardır[25] Anlaşmazlığın giderek büyümesi üzerine Jön Türk hareketi, Ahmed Rıza ve Prens Sabahattin grubu olarak ikiye bölünmüştür[26]

Avrupa'daki Jön Türk hareketine, 1905 yılından itibaren Osmanlı ordularındaki pek çok genç subay da katılmıştır. Önceleri propaganda yoluyla hedeflerine ulaşmaya çalışan Jön Türkler, harekete katılan yeni üyelerle daha da güçlenmiş ve II. Abdülhamid'in saltanatını tehdit eder duruma gelmişlerdir[27]

Jön Türklerin temel ideolojisi, Osmanlı Devleti'nin gittikçe hızlanan çöküş sürecini önlemekti. Bu nedenle hürriyet, anayasa, parlamento ve eşitlik gibi gelişmiş toplumlar için vazgeçilmez olan temel kavramların hararetli savunucusu olmuşlardır[28] Prens Sabahattin dışındaki çoğunluk, merkeziyetçi bir yönetim anlayışını ve imparatorluğun tüm unsurlarının *Osmanlı* adı altında birleştirilmelerini savunmuşlardır[29] Jön Türkler, milli bir burjuvazi sınıfının oluşturulmasından yana tavır almışlardır. Nitekim İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin iktidara gelmesinin ardından

---

ler ve İttihad ve Terakki, İmge Yay., Ankara 1998, s. 63-65; Y Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, C. I/1, TTK Basımevi, Ankara 1991, s. 272-296.

[23] Şerif Mardin, *a.g.e.*, s. 296-297.

[24] Bu görüş, 1906 yılından itibaren ağırlık kazanmaya başlamıştır. Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.*, C. I/1, s. 266.

[25] Bu önerinin Ermeniler tarafından ortaya atıldığı iddia edilmiştir. Zira Ermeniler, yabancı müdahalesinin sağlanmasıyla Berlin Antlaşması'nın 61. maddesini daha kolay işletebileceklerini düşünüyorlardı. Sina Akşin, *a.g.e.*, s. 59-60.

[26] Y Hikmet Bayur, *a.g.e.*, C. I/1, s. 296-301; Y. Aşatoviç Petrosyan, *a.g.e.*, s. 217-225.

[27] Bayram Kodaman, *a.g.m.*, s. 46. Petrosyan, 1905 Rus Devrimi'nin Osmanlı Devleti'ni derinden etkilediğini ileri sürmüş ve Jön Türklerin 1905-1907 yılları arasındaki güçlenişini Rusya'daki bu olaylara bağlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Y Aşatoviç Petrosyan, *a.g.e.*, s. 229-243.

[28] Charles Roden Buxton, *Turkey In Revolution*, London 1909, s. 141; Şerif Mardin, *a.g.e.*, s. 276.

[29] Y Aşatoviç Petrosyan, *a.g.e.*, s. 276-283.

Türk milliyetçiliği fikrine sarılmasını ve milli şirketlerin kuruluşuna ağırlık vermesini bu anlayışın sonucu olarak görmek gerekmektedir[30]

II. MEŞRUTİYET'İN İLÂNINA YOL AÇAN GELİŞMELER

A- II. MEŞRUTİYET'E DOĞRU MAKEDONYA MESELESİ VE ÇETECİLİK FAALİYETLERİ

II. Meşrutiyet'in ilân edilmesinde, Makedonya meselesini[31] ve buna bağlı olarak gelişen çetecilik faaliyetlerini göz ardı etmek mümkün değildir. Osmanlı Devleti'nin *Vilayet-i Selâse* olarak adlandırdığı Selanik, Kosova ve Manastır vilayetlerinden oluşan Makedonya'da[32], 1878 Ayastefanos ve Berlin antlaşmalarıyla yeni bir döneme girilmişti. Söz konusu bölgede teşkilatlanmanın fiilen başlaması ve isyan hareketleri, 1885 Filibe İsyanı'ndan[33] sonra yoğunlaşmaya başlamıştır[34]. Nitekim bu tarihten sonra baş gösteren komitecilik faaliyetleri, Makedonya'yı âdeta bir barut fıçısı haline dönüştürmüştür[35] Tek bir Makedonya komitesinden söz etmek mümkün değildi. Makedonya'da yaşayan Bulgarların, Rumların, Arnavutların ve Sırpların ayrı ayrı komiteleri kurulmuştu. Bunların içinde en aktif olanları Bulgar komiteleri olmuş ve Makedonya davası neredeyse bir Bulgar davası halini almıştı[36]

Bulgarlar tarafından 1902'de çıkarılan Cuma İsyanı, Osmanlı Devleti'nin almış olduğu tedbirler sayesinde kısa süre içerisinde bastırılmıştır.

---

[30] Sina Akşin, *a.g.e.*, s. 111. Jön Türkler'de İslâmcılık ve Türkçülük siyasetinin ortaya çıkışıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Y.Hikmet Bayur, *a.g.e.*, C. I/1, s. 345-351; Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, (Çev. Tansel Demirel), İstanbul 1994.

[31] Makedonya sorununun tarihî kökenleri ve Jön Türk hareketiyle olan ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fikret Adanır, *Makedonya Sorunu*, (Çev. İhsan C. Atay), İstanbul 1996, s. 1-95; Gül Tokay, *Makedonya Sorunu (Jön Türk İhtilali'nin Kökenleri 1903-1908)*, İstanbul 1996.

[32] Selanik, Kosova ve Manastır vilayetlerinde Müslüman, Rum, Bulgar, Ulah ve Sırplar yaşamaktaydılar. Her üç vilayette çoğunluğu Müslümanlar oluşturmakta, daha sonra ise, Rum ve Bulgar nüfusu gelmekteydi. Ş. Süreyya Aydemir, *Makedonya'dan Ortaasya'ya Enver Paşa*, C. I, İstanbul 1995, s. 413.

[33] Konuya ilişkin geniş bilgi için bkz. Nevzat Artuç, "1885 Filibe İsyanı", *SDÜFEFSBD*, s. 4, Isparta 1999, s. 265-268; Mahir Aydın, *Şarki Rumeli Vilayeti*, Ankara 1992.

[34] Ş. Süreyya Aydemir, *a.g.e.*, C. I, s. 416.

[35] Tunaya, Makedonya'daki bu karışık durumu ifade etmek için bölgeyi *Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki Filistini* şeklinde tanımlamıştır. T. Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, C. I, İletişim Yay., İstanbul 2000, s. 535.

[36] *Enver Paşa'nın Anıları*, (Yayına Haz. Halil Erdoğan Cengiz), İstanbul 1991, s. 52-53; Ş. Süreyya Aydemir, *a.g.e.*, C. I, s. 419-422. Makedonya'daki komitecilik faaliyetleri ile ilgili olarak bkz. Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu, *Sultan Abdülhamid ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Komitacılar*, İstanbul 1992; Mahmut Beliğ, *Bulgar Komitalarının Tarihi ve Balkan Harbinde Yaptıkları*, İstanbul 1936; Fikret Adanır, *a.g.e.*, s. 125-271. Makedonya olayları, bir Türk-Bulgar savaşının da habercisi olacaktır. Nitekim, 1912-1913 Balkan Savaşları'nda bu durum açıkça görülecektir. Fikret Adanır, *a.g.e.*, s. 244.

Söz konusu isyanının bastırılmasında gösterilen hassasiyet, Rusya'nın bile takdirini kazanmıştı[37] Osmanlı Devleti buna ilâve olarak, bölgede asayişi temin etmek maksadıyla *Rumeli Müfettişliği* adıyla yeni bir birim oluşturmuş ve Hüseyin Hilmi Paşa'yı da bu makama genel müfettiş olarak tayin etmiştir. Bu arada Bulgarlar, 1903 yılında yeni ve daha geniş çaplı bir isyan çıkarmışlardır. İlinden İsyanı olarak da bilinen bu isyan, Rumeli Müfettişi Hüseyin Hilmi Paşa tarafından bastırılmıştır. Fakat Bulgarların propaganda faaliyetleri sonucunda Makedonya sorunu uluslararası kamuoyunun gündemine girmeye başlamıştır[38] Takip eden günlerde Avusturya ve Rusya tarafından Makedonya'da ıslahatı öngören bir program hazırlanmıştır. *Mürzsteg Programı* adıyla bilinen bu program, diğer büyük devletler tarafından da onaylanarak, 9 Ekim 1903 tarihinde Osmanlı Devleti'ne tebliğ edilmiştir. Buna göre, Makedonya'da bulunan her büyük devlet kendine ayrılmış bir bölgeye jandarma subayları göndererek, Osmanlı kolluk kuvvetlerine danışmanlık yapacaklardı. Ancak, söz konusu program, barışı sağlama konusunda istenilen sonucu doğurmamıştır[39]

Öte yandan Makedonya sorunu, olaylara müdahale etmek üzere bu bölgeye sevk edilen *mektepli* Osmanlı subaylarının milliyetçilik duygularının gelişmesine olanak sağlamıştır. İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin askerî kanadı, Makedonya'da eşkıya takibinde bulunmuş[40] ve bölgedeki milliyetçilik akımlarından oldukça fazla etkilenmişlerdir[41] Gelişmelerden tedirgin olan II. Abdülhamid, bölgedeki genç subayları kendisine bağlamak için büyük çaba sarf etmiş, ancak başarılı olamamıştır[42] Sonuç olarak Makedonya'daki bu gelişmeler, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin ihtilâlci karakterinin oluşmasında oldukça etkili olmuştur.

Selanik'teki III. Ordu'da oldukça kuvvetlenmiş olan İttihad ve Terakki Cemiyeti, Kosova ve Manastır'da da örgütlenmeye başlamıştı[43] Cemiyet'in amacı, II. Abdülhamid idaresini yıkmak ve Kanun-ı Esâsi'yi

---

[37] Fikret Adanır, *a.g.e.*, s. 163.

[38] Fikret Adanır, *a.g.e.*, s. 208-217.

[39] Mürzsteg Programı'nın tam metni için bkz. Fikret Adanır, *a.g.e.*, s. 216-217; Gül Tokay, *a.g.e.*, s. 46-48. Kazım Karabekir'e göre bu program, Makedonya'da muhtariyete doğru atılmış bir adımdı. Kazım Karabekir, *İttihad ve Terakki...*, s. 64.

[40] Nevzat Artuç, *Ahmed Cemal Paşa (1872-1922) Askeri ve Siyasi Hayatı*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, Isparta 2005, s. 13.

[41] Sina Akşin, *a.g.e.*, s. 67.

[42] II. Abdülhamid bu amaçla II. ve III. Ordu mensuplarına selâm ve takdirlerini gönderip mükâfat vaadinde bulunmuştur. BOA, *Y.PRK. BŞK*, 70/103, 20 Cemâziyelâhir 1321 (12 Aralık 1903). Makedonya'da kurulan Osmanlı III. Ordusu'nun 1903-1907 yılları arasındaki yapısı ve mevcudu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gül Tokay, *a.g.e.*, s. 106-108, 108-116.

[43] A. Bedevi Kuran, *a.g.e.*, s. 253-254; Nevzat Artuç, *a.g.e.*, s. 14.

yeniden yürürlüğe koymaktı. İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin bu faaliyetleri, Padişah tarafından endişeyle takip ediliyordu. Rumeli Müfettişi Hüseyin Hilmi Paşa'nın İstanbul'a göndermiş olduğu raporlarda, Cemiyet'in artık ciddi bir tehlike unsuru haline geldiği açıkça belirtilmekteydi[44]

Bu arada Selanik ve Manastır'da görülen bazı ferdi eylemler, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin zor durumda kalmasına neden olmuştur. Bu sebeple Cemiyet yöneticileri, eylemlerin kendi bilgisi dahilinde yapılmasına ve sırf bu amaçla bölgeyi iyi tanıyan, komiteci takibinde tecrübe kazanmış kişilerden gönüllü birlikler oluşturulmasına karar vermişlerdir[45] Bu gönüllü birlikler içerisinde en fazla tanınanların başında ise Resneli Niyazi Bey'in[46] birliği gelmekteydi. Resneli Niyazi Bey, 3 Temmuz 1908'de Resne'de 100 kişiyle birlikte tabur depolarını kırıp silah ve cephanelerini alarak dağa çıkmıştır. Bu hareket Cemiyet üyeleri arasında büyük bir heyecana yol açmış ve II. Meşrutiyet'in yeniden ilânı yolunda atılan ilk fiili adım olmuştur[47] Resneli Niyazi Bey'in isyan haberi aynı gün Saray'a ulaştırıldığında, II. Abdülhamid'in tavrı oldukça sert olmuştur. Başmabeyinci Tahsin Paşa aracılığıyla Metroviçe'de bulunan Birinci Ferik Şemsi Paşa'ya[48] peş peşe iki telgraf gönderen II. Abdülhamid, âsile-

---

[44] Bedi. N. Şehsuvaroğlu, "İkinci Meşrutiyet ve Atıf Bey", *Belleten*, C. XXIII, S. 90, Ankara 1959, s. 310; *Talat Paşa'nın Hatıraları*, (Yayına Haz. Enver Bolayır), İstanbul 1946, s. 14-15. Mahmut Şevket Paşa Hükümeti'nde Nafıa Nazırı olarak görev yapan Basarya Efendi hatıralarında Cemiyet'in söz konusu amaçlarının gerçekleşmesi için Hıristiyan vatandaşların da çaba sarfettiğini şu cümlelerle açıklamıştır: *1908 İnkılâbı sırasında Makedonya'daki Hıristiyanlar da fedakârca çalıştılar. Ancak, onların hiçbirisi, Türkler ve Müslümanlarla aynı statüde olacaklarına inanmıyorlardı.* Kemal Karpat, "The Memoirs of N. Batzaria: The Young Turks and Nationalizm", *Middle Eastern Studies*, 6, 1975, s. 288-289.

[45] Mesela Resneli Niyazi Bey, kendisinin bu özelliklerinden dolayı gönüllü gruba dahil edildiğini söylemiştir. İhsan Ilgar, *Balkanlar'da Bir Gerillacı, Hürriyet Kahramanı Resneli Niyazi Bey'in Anıları*, İstanbul 1975, s. 45. (Niyazi Bey'in Hatıraları, 1908 yılında İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin denetimi altında yayımlanmıştır.). Kâzım Nami Duru, fedailik işinin Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin kuruluşundan beri mevcut olduğunu, fedailerin cemiyetin idamına hükmettiği kişileri öldürmekle görevli bulunduğunu ancak hiçbir zaman böyle bir emrin verilmediğini söylemiştir. Kâzım Nami Duru, *İttihad ve Terakki Hatıralarım*, İstanbul 1957, s. 21.

[46] Resneli Niyazi Bey, 1873 yılında Resne'de doğmuş, Manastır Askeri İdadisi ve Harp Okulu'ndan mezun olduktan sonra, 1903 yılından itibaren Bulgar çetecileri ile mücadeleye başlamıştır. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra emekli olmuş ve Resne'ye dönmüştür. Niyazi Bey, 1912 yılında uğradığı bir suikast sonucu öldürülmüştür. İ. Hakkı Uzunçarşılı, "1908 yılında II. Meşrutiyet'in Ne Suretle İlân Edildiğine Dair Vesikalar", *Belleten*, C. XX, S. 77, Ankara 1956, s. 107; Bedi N. Şehsuvaroğlu, *a.g.m.*, s. 311.

[47] Kâzım Nami Duru, *a.g.e.*, s.21.

[48] Şemsi Paşa, 1846 yılında Kosova Vilayeti'ndeki İpek Sancağı'na bağlı Terkovişte Kazası'nın Bişova Köyü'nde doğmuş, alaydan yetişme olmasına rağmen Birinci Ferik rütbesine kadar yükselmiştir. Mahalli şivede "*Şemo*" adıyla tanınan Şemsi Paşa, II. Abdülhamid'in en güvendiği komutanları arasındaydı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Müfit Şemsi, *Şemsi Paşa, Arna-*

rin şiddetle cezalandırılması için gerekli tedbirlerin derhal alınmasını istemiştir[49] Şemsi Paşa, Padişah'ın söz konusu telgraflarını alır almaz 1000 kişilik bir kuvvetle Selanik üzerinden Manastır'a hareket etmiş, 7 Temmuz'da Manastır'a ulaşarak hemen soruşturmaya başlamıştır. Bu olay İttihad ve Terakki Cemiyeti mensupları üzerinde büyük bir endişe ve korkuya neden olmuştur. Maiyetindeki taburları Resne istikametine gönderen Şemsi Paşa, Saray'a göndermiş olduğu telgrafında İttihad ve Terakki Cemiyeti ile ilgili henüz bir bilgi elde edemediğini söylemiştir[50] Şemsi Paşa, bu telgrafının ardından telgrafhaneden ayrılmak üzere dışarıya çıktığında İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin fedailerinden Atıf Bey tarafından vurularak öldürülmüştür[51] Onun öldürülmesi hem Resneli Niyazi Bey'i takipten kurtarmış, hem de II. Abdülhamid'in otoritesine karşı büyük bir darbe indirmiştir[52] Yaşanan bu gelişmeler nedeniyle yoğun eleştirilere maruz kalan Avlonyalı Ferit Paşa Sadrazamlıktan azledilmiş, yerine Said Paşa getirilmiştir[53]. Ancak, bu değişiklik olayların önünü almaya yetmemiştir. Nitekim kısa bir süre sonra Ohrili Eyüp Sabri'nin dağa çıkışı, II. Abdülhamid tarafından olayları kontrol altına almakla görevlendirilmiş olan Müşir Tatar Osman Paşa'nın İttihad ve Terakki Cemiyeti üyeleri tarafından tevkif edilişi âdeta yeni bir dönemin habercisi olmuştur.

B-FİRZOVİK OLAYI VE II. MEŞRUTİYET'İN İLÂNI

Meşrutiyet hareketinin önemli dönüm noktalarından sayılan Firzovik Olayı şöyle gelişmiştir: 1908 Haziran ortalarında Üsküp'te Avusturya-

---

vutluk İttihad ve Terakki (Yayına Haz. Ahmet Nezih Galitekin), İstanbul 1995, s. 145-148; Bedi N. Şehsuvaroğlu, *a.g.m.*, s. 313.

[49] Şemsi Paşa'ya gönderilen telgrafname sureti için bkz. Bedi N. Şehsuvaroğlu, *a.g.m.*, s. 311-313.

[50] İ. Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.m.*, s. 109.

[51] Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâzım Nami Duru, *a.g.e.*, s. 28; A. Bedevi Kuran, *a.g.e.*, s. 252; Süleyman Kani İrtem, *Yıldız ve Jön Türkler*, (Yayına Haz. O. Selim Kocahanoğlu), Temel Yay., İstanbul 1999, s. 323-324 Merkezî yönetim, Şemsi Paşa'nın katilinin kim olduğunu uzun süre öğrenememiştir. Nitekim Manastır Valisi Hıfzı Bey, 16 Temmuz 1908'de Sadaret'e göndermiş olduğu telgrafında, Şemsi Paşa cinayetini araştırmak üzere kurulan komisyonun çalışmalarını tamamlamakla birlikte katilin hâlâ belirlenemediğini söylemiştir. BOA, *YA. HUS*, 523/113, 18 Cemaziyelâhir 1326 (16 Temmuz 1908).

[52] İ. Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.m.*, s. 111. İttihad ve Terakki Cemiyeti, Şemsi Paşa'nın öldürülmesi olayına o kadar çok sevinmiştir ki, Mülazım Atıf Bey'e cinayetten iki gün sonra bir teşekkür mektubu bile yollamıştır. Mektubun sureti için bkz. Bedi N. Şehsuvaroğlu *a.g.m.*, s. 320-321 ve 324. İttihad ve Terakki'nin ilk kurucularından olan İbrahim Temo, yapmış olduğu bu kritik hizmet sebebiyle Atıf Bey'in heykelinin dikilmesi gerektiğini söylemiştir. *İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları*, s. 217.

[53] İ. Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.m.*, s. 112-113.

Alman demiryolları okulu müdürü, öğrencilerini Firzovik[54] civarında güzel bir mesire alanı olan Sarayiçi mevkiine götürmek istemiş, bu amaçla daha önceden buraya marangozlar gönderterek, sedirler inşa ettirmeye başlamıştı. Bölgede yaşayan Arnavutlar, bu olayı Avusturya'nın işgal planının bir parçası olarak algılamışlar ve silahlarıyla birlikte Firzovik'te toplanmaya başlamışlardır. Yaklaşık bir ay içerisinde bu topluluğa katılanların sayısı 30.000'e ulaşmıştır. Bu durum üzerine Kosova Valisi Mahmut Şevket Paşa, olayın iç yüzünü öğrenmek ve toplanan kalabalığın olaysız bir şekilde dağıtılmasını sağlamak amacıyla, 8 Temmuz 1908'de Kosova Jandarma Kumandanı Galip Bey'i görevlendirmiştir[55] Galib Bey, 20 Temmuz 1908 tarihli raporunda: ...*Selamet-i mülk ve millet için Hükümet-i Seniyye'ce dahi tedabir-i ciddiye-i ıslahiye ittihazını hususat-ı istirham, atebe-i mülükaneden arz-u hal etmek üzere*... cümleleriyle olayın bir sadakatsizlik değil, sadece daha ciddi ıslahat tedbirlerinin alınması gerektiği düşüncesinden kaynaklandığını söyleyerek merkezî yönetimi oyalamaya çalışmıştır[56] Galib Bey, konuyla ilgili düşüncelerini yaklaşık iki gün önce göndermiş olduğu raporunda da benzer şekilde dile getirmişti.[57] Öte yandan Galib Bey hakkında pek çok dedikodu çıkmasına rağmen merkezî yönetim bu dedikodulara aldırış etmemiştir. Rumeli Müfettişi Hüseyin Hilmi Paşa, İstanbul'a göndermiş olduğu, 20 Temmuz 1908 tarihli yazısında Galip Bey'e duyulan güveni açıkça belirtmişti.[58] Sadrazam Avlonyalı Ferit Paşa bile, Galib Bey'in Padişah'a son derece bağlı olduğu görüşündeydi.[59] Oysaki gerçekte bir İttihad ve Terakki mensubu olan Galip Bey, fırsattan istifadeyle Firzovik Olayı'nı Meşrutiyet'in geri getirilmesi yolunda bir gösteriye dönüştürmek için uğraşıyordu. Bu konuda Arnavutları ikna edebilmek için şu tezi ileri sürmüştü: Rumeli'deki yabancı müdahalelerinin son bulması için meşrutiyet düzeni yeniden tesis edilmeliydi. Sonuçta Galip Bey, düşüncelerini kabul ettirmiş ve 20 ve 22 Temmuz 1908'de Kosova halkı adına İstanbul'a telgraf çektirmeyi başarmıştır. Bu durum, Padişah II. Abdülhamid'e isyan konumundaki III. Ordu'ya halk desteğini sağlamış ve onu oldukça güç

[54] Firzovik, Kosova Vilayeti'nin merkezi olan Üsküp şehrinin 50 km kuzeybatısında yer alan küçük bir kasaba.

[55] İ. Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.m.*, s. 124. Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.*, C. I/1, s. 459-469; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.m.*, s. 125-127; Feroz Ahmad, *İttihad ve Terakki (1908-1914)*, (Çev. Nuran Yavuz), Kaynak Yay., İstanbul 1995, s. 26-27; Sina Akşin, *a.g.e.*, s. 104-105.

[56] BOA, *YA. HUS*, 543/142-2, 21 Cemaziyelâhir 1326 (20 Temmuz 1908).

[57] BOA, *YA. HUS*, 523/130-2, 5 Temmuz 1324 (18 Temmuz 1908).

[58] BOA, *YA. HUS*, 523/142-3, 21 Cemaziyelâhir 1326 (20 Temmuz 1908).

[59] BOA, *YA. HUS*, 523/142-1, 21 Cemaziyelâhir 1326 (20 Temmuz 1908). Hükümet, Galip Bey hakkında ancak II. Meşrutiyet'in ilân edildiği gün, yani iş işten geçtikten sonra şüphelenmiştir. BOA, *Y.EE*, 71/47-3, 24 Cemaziyelâhir 1326 (23 Temmuz 1908).

durumda bırakmıştır.[60] Bu sebeple II. Meşrutiyet'in ilânında Firzovik'ten gelen tepkinin etkisi göz ardı edilmemelidir.[61]

Yaşanan bu gelişmeler üzerine İttihad ve Terakki Cemiyeti üyeleri arka arkaya toplantılar yapmış ve meşrutiyetin ilânının bir an evvel gerçekleştirilmesi hususunda fikir birliğine varmışlardır. Tam bu sırada Reval Görüşmeleri'nin[62] ortaya çıkması bu genç subayları daha da ateşlemiştir. Cemal Bey'in evinde, 21 Temmuz 1908 gecesinde yapılan görüşmelerde, Padişah kabul etsin veya etmesin iki gün sonra II. Meşrutiyet'in ilân edilmesine karar verilmiştir. Merkez-i Umumi üyelerinden Midhat Şükrü Bey, alınan kararı Manastır dışında Serez'deki İttihad ve Terakki Cemiyeti üyelerine de tebliğ etmiştir. 23 Temmuz 1908'de Serez Kasabası halkının Meşrutiyet'i ilân eylediği ve bunun Padişah tarafından da kabul edilmesi gerektiği yönündeki telgraf İstanbul'a gönderilmiş, bunu Manastır vilayetinden çekilen telgraflar izlemiştir. Aynı gün Manastır'da İttihad ve Terakki Cemiyeti tarafından 21 pare top atılarak II. Meşrutiyet ilân edilmiştir. Bir an kararsız kalan II. Abdülhamid, Saraya çekilen telgrafların çokluğu nedeniyle daha fazla dayanamamış ve 23 Temmuz 1908 gecesi II. Meşrutiyet'i resmen ilân etmek zorunda kalmıştır[63]

II. MEŞRUTİYET'İN ANLAMI VE SINIRLARI

II. Meşrutiyet'in ilânıyla bütün Osmanlı vatandaşları âdeta sevinçten çılgına dönmüştü. Batılı bir tarihçi W. Miller'in Meşrutiyet'in Osmanlı toplumunda nasıl algılandığına ve ne anlama geldiğine yönelik şu cümleleri oldukça dikkat çekicidir:

> Bir süre Makedonya, ütopya olmuştu. Enver Bey, keyfi Hükümet'in ortadan kalktığını söylüyordu. Bundan böyle diyordu ihtilâlin heye-

---

[60] Sina Akşin. *a.g.e.*, s. 104-105.

[61] Feroz Ahmad, *a.g.e.*, s. 27; Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.*, C. I/1, s. 471.

[62] Reval Görüşmeleri, 10 Haziran 1908'de İngiltere Kralı ile Rus Çarı arasında gerçekleştirilmiştir. Yapılan müzakereler sonucunda her iki hükümdar, Osmanlı Devleti'nin paylaşımı konusunda fikir birliğine varmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cemal Kutay, "Reval'de Osmanlı Devleti'nin Taksimi", *Tarih Konuşuyor*, C. VII, S. 41, Haziran 1947, s. 3226-3228; Ş. Süreyya Aydemir, *a.g.e.*, C. I, s. 503-512.

[63] İ. Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.m.*, s. 129-134. II. Meşrutiyet'in ilânı, İttihad ve Terakki için umulanın ötesinde bir başarı olmuştur. E. Edmonson Ramsaur, *a.g.e.*, s. 156; Feroz Ahmad, *a.g.e.*, s. 31; H. Cahit Yalçın, *Talat Paşa*, İstanbul 1943, s. 16; Alan Palmer, *Son Üç Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu (Bir Çöküşün Tarihi)*, (Çev. Belkıs Çorakçı Dişbudak), İstanbul 1992, s. 208. II. Meşrutiyet'in ilân edildiği 23 Temmuz 1908'de başta Manastır ve Selanik olmak üzere Rumeli'nin pek çok bölgesinde toplar atılmış, sadece Müslümanlar değil, aynı zamanda gayr-i müslimler de sevinç gösterilerinde bulunmuşlardı. Ali Canip Yöntem, "Selanik'te 10 Temmuz Sabahı", *Yakın Tarihimiz*, C. II, S. 22, İstanbul 1962, s. 257 İsmet İnönü, meşrutiyetin ikinci defa ilân edilmesinin büyük bir coşkuya neden olduğunu, Kânun-ı Esâsi kelimesinin âdeta bir sihir gibi algılandığını söylemiştir. İsmet İnönü, *a.g.e.*, C. I, s. 43.

canlı lideri hepimiz kardeşiz. Artık, Bulgarlar, Rumlar, Romenler, Yahudiler, Müslümanlar yok. Aynı mavi gök altında hepimiz eşitiz. Osmanlı olmaktan şeref duyuyoruz. Serez'de Bulgar Komitesi Başkanı, Rum Başpiskoposuyla kucaklaşıyor; Drama'da subaylar bir Hıristiyan'a hakaret eden bir Türk'ü hapsediyor; bir Ermeni mezarlığında Türkler ve Ermeniler her iki tarafın din adamlarının Ermeni katliamında ölenler ruhuna okudukları duaları dinliyor; Samsun'da Türkler bir Rum Papazını saygıyla selamlıyor; Trablus'ta Türklerle Araplar birlikte şükran duaları ediyorlardı. Bulgar çeteciler teslim oluyorlardı, Eşkıya Sandanski'ye yuvaya dönen haylaz çocuk gibi kucak açılıyordu[64]

II. Meşrutiyet'in canlı tanıklarından Şerif Paşa[65] ise, meşrutiyetin ilân edildiği gün toplumda oluşan heyecanı şu cümlelerle ifade etmeye çalışmıştır:

10 Temmuz[66] büyük bir gündü. Bütün feyziyle tecelli eyledi; o zamanki mesut tezahürleri göz önüne getirilirse milli hayatımızda o günün olağanüstü büyüleyici bir etki yaptığının teslim edilmesi gerekir. Yüzyıllardan beri süregelen bunaltıcı ve tahrip edici bir idaresizliğin, Hükümetsizliğin, müthiş bir feci sonucunu temsil eden sabık idare, başta zalim sultanı olmak üzere Osmanlı halkına senelerce süren kesif bir kölelik devri, tahammül edilmez ve cehennemi bir kahır ve eza hayatı yaşattı. Hiç umulmayan bir zamanda Rumeli'de ortaya çıkan bir muzaharat-ı askeriye sayesinde artık, millete bütün millete tâbi hakları olan Kanun-ı Esâsi alınmak istenildiği için verildi. Halklar arasında istibdadın kötülüklerinden olarak bir dirliksizlik, geçimsizlik, unsurlar arasında ise korkutucu bir nefret vardı. 10 Temmuz o büyük

[64] E. Edmonson Ramsaur, *a.g.e.*, s. 156.

[65] II. Meşrutiyet döneminin ünlü simalarından biri olan Şerif Paşa, 1865 yılında İstanbul'da doğmuştur. Babası bir dönem Hariciye Nazırlığı ve Şura-yı Devlet reisliği de yapmış olan Kürt Said Paşa'dır. Şerif Paşa, Mekteb-i Sultani'den mezun olduktan sonra Paris'teki Saint Cyr Askerî Akademisi'nde eğitimini tamamlamıştır. Bir süre Brüksel ve Paris'te askerî ateşe olarak görev yapmış, 1893'te Stockholm elçiliğine atanmıştır. II. Abdülhamid yönetimine karşı Jön Türk hareketini destekleyen Şerif Paşa, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra İttihad ve Terakki yönetimiyle fikrî ayrılıklara düşmüş ve kurduğu *Meşrutiyet Gazetesi*'yle İttihad ve Terakki'ye karşı muhalefete başlamıştır. Şerif Paşa, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsız bir Kürt devleti fikrinin hararetli savunucuları arasında yer almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şerif Paşa, *Bir Muhalifin Hatıraları (İttihad ve Terakki'ye Muhalefet)*, Nehir Yay., İstanbul 1990; Taner Timur, "Bir İttihadçı Düşmanı Şerif Paşa ve Meşrutiyet Gazetesi", *Tarih ve Toplum*, C. XII, S. 72, Aralık 1989, s. 17-20; Rohat Alakom, *Şerif Paşa Bir Kürt Diplomatının Fırtınalı Yılları (1865-1951)*, Avesta Yay., İstanbul 1998.

[66] Rumi takvimde, II. Meşrutiyet'ın ilân edildiği, 23 Temmuz 1908 tarihine tekabül eden gün.

gün, bütün kin ve düşmanlığı âdeta sildi, süpürdü. İşte zafer sonrası !...[67]

II. Meşrutiyet'in Osmanlı toplumunun her kesiminde aynı şekilde algılandığını söylemek oldukça güçtür[68]. Zira, toplumu oluşturan bireylerin hepsi meşruti yönetimle kendi sorunlarının çözüleceğine inanmış ve daha iyi yaşam standartlarına ulaşabileceklerini hayal etmişti. Bu sebeple hürriyet ve meşrutiyet kelimeleri hayal edilen, hasreti çekilen şeylerin gerçekleşmesi, hattâ refah ve huzurlu bir hayatın başlangıcı olarak görülmüştü. Ancak hiç kimse, bu rüyanın nasıl ve hangi vasıtalarla gerçekleştirilebileceği sorusunu aklına bile getirmemişti[69]

Meşruti yönetim, Tanzimat ile birlikte başlayan *Bu devlet nasıl kurtarılabilir?* Sorusuna verilen bir cevaptı[70] Ancak, Osmanlı Devleti'nin böylesi bir rejim için siyasi, sosyal ve hukuki altyapısının yeterli olmadığı da bir gerçekti. Nihayet, ümitler gerçekleşmeyince büyük bir hayal kırıklığı kaçınılmaz olmuştu[71]

II. Meşrutiyet'le birlikte yeniden anayasal parlamenter sisteme geçilmişti. Yaklaşık on yıl sürecek olan bu dönem, çok partili siyasi hayatımızın da başlangıcı kabul edilmiştir[72] Meşrutiyet, II. Abdülhamid'in baskıcı yönetiminin kaçınılmaz sonucuydu[73] Zira meşruti yönetimle, II. Abdülhamid'in otoriter yönetimi sona ermiş[74], Bâb-ı Âli, Meclis-i

---

[67] Şerif Paşa, *a.g.e.*, s. 19. Hüseyin Cahit, Cumhuriyet döneminde sıradan bir olaymış gibi algılanan meşrutiyet kelimesinin, 1908 Temmuz'unda çok büyük bir anlama sahip olduğunu ifade etmiştir. H. Cahit Yalçın, *Siyasal Anılar*, (Yayına Haz. Rauf Mutluay), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2000, s. 25-26. Benzer görüşler için bkz. İsmet İnönü, *a.g.e.*, C. I, s. 43.

[68] Mesela, II. Meşrutiyet'i yabancı ülkelerin birinden gelmiş bir rahibe olarak tarif edenler olmuştur. H. Cahit Yalçın, *Talat Paşa*, s. 16. II. Meşrutiyet'in ilânıyla hapis ve sürgün cezalarından kurtulan siyasî suçlular, meşrutiyet kelimesini özgürlüklerine kavuşmak olarak algılamışlardır. Mevlanzâde Rıfat, *Mevlanzâde Rıfat'ın Anıları*, (Yayına Haz. Metin Martı), Arma Yay., İstanbul 1992, s. 9-11. II. Meşrutiyet, Trabzon'da sınırsız özgürlük olarak algılanmış ve galeyana gelen halk keyfi olarak valilerini görevden aldırtmışlardır. Feroz Ahmad, *a.g.e.*, s. 31.

[69] T. Zafer Tunaya, *Hürriyet'in İlânı*, Baha Matbaası, İstanbul 1959, s. 53-56; Mim Kemal Öke, "Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu", *DGBİT*, C. XII, İstanbul 1989, s. 251.

[70] Nitekim, II Meşrutiyet dönemi aydınları bu soruya cevap aramışlar ve Batıcılık, İslâmcılık, Türkçülük, Adem-i Merkeziyetçilik, Sosyalizm gibi farklı çözüm önerileri sunmuşlardı. Ayrıntılı bilgi için bkz. T. Zafer Tunaya, *a.g.e.*, s. 73-78; T. Zafer Tunaya, *Batılılaşma Hareketleri*, s. 78-99; H. Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1998, s. 200-344.

[71] T. Zafer Tunaya, *Hürriyetin İlanı*, s. 56-66.

[72] T. Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, C. I, s. 35.

[73] Y. Hikmet Bayur, "İkinci Meşrutiyet Devri Üzerinde Bazı Düşünceler", *Belleten*, C. XXIII, S. 89-92, Ankara 1959, s. 267-270.

[74] Feroz Ahmad, *a.g.e.*, s. 30.

Mebusan ve İttihad ve Terakki Cemiyeti gibi yeni güç odakları iktidara ortak olmuşlardır[75]

İttihad ve Terakki Cemiyeti mensupları, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra iktidarı hemen ele almamışlar ve bir süre Bâb-ı Âli bürokrasisinin gölgesinde kalmışlardır. Genç ve tecrübesiz olduklarını iddia eden cemiyet mensupları, iktidarı bizzat ele almaktan korkarak ilk başlarda ağırlığı yasama organına vermişlerdir[76] Bu yüzden 1908 ile 1913 yılları arasındaki ilk beş yıllık süreç *Denetleme İktidarı* ve 1913 ile 1918 yılları arasındaki son beş yıllık süreç ise, *Tam İktidar* dönemleri olarak adlandırılmıştır[77]

II. Meşrutiyet dönemi, 23 Temmuz 1908'de başlamıştır. Bu konuda tarihçiler ve hukukçular görüş birliği içerisindedirler. Ancak, söz konusu dönemin ne zaman başladığı ve hangi tarihî olayla sona erdiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşleri şu şekilde sıralayabiliriz: Mondros Mütarekesi'nin imzalanması (30 Ekim 1918), İzmir'in İşgali (15 Mayıs 1919), Sivas Kongresi kararlarının ilânı (11 Eylül 1919), İstanbul'un İşgali (16 Mart 1920), TBMM'nin Açılışı (23 Nisan 1920), Sevr Antlaşması'nın imzalanması (10 Ağustos 1920), Saltanatın Kaldırılması (1 Kasım 1922) ve Cumhuriyet'in İlanı (29 Ekim 1923). Acaba bu tarihlerden hangisi II. Meşrutiyet döneminin sonu olarak kabul edilebilir? Türkiye'de II. Meşrutiyet ile ilgili çalışmaların öncüsü olarak kabul edilen ve aynı zamanda bir hukukçu olan Tarık Zafer Tunaya'ya göre, 1 Kasım 1922'de 600 yıllık bir saltanat, II. Meşrutiyet de dâhil, bütün kurumlarıyla birlikte fiilî ve hukukî olarak tarihe karışmıştır[78] Tunaya, 1908 ile 1918 yılları arasını *Asıl Meşrutiyet Dönemi*, son dört yılı ise, *Mütareke Dönemi* olarak adlandırmıştır[79] Hüseyin Cahit Bey ise, II. Meşrutiyet dönemini 1908-1918 yılları arasındaki 10 yıllık zaman dilimi

---

[75] Bayram Kodaman, "II. Meşrutiyet Dönemi", *Türkler*, C. XIII, (Editörler: H. Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), Ankara 2002, s. 190; Sina Akşin, *a.g.e.*, s. 116; Feroz Ahmad, *a.g.e.*, s. 36.

[76] Muhittin Birgen, *İttihad ve Terakki'de On Sene (İttihad ve Terakki Neydi?)*, C. I, (Haz. Zeki Arıkan), Kitap Yay., İstanbul 2006, s. 75-76; Feroz Ahmad, *a.g.e.*, s. 84. Muhittin Birgen İttihadçıların bu tutumunda mevki ve ikbal hırsıyla hareket ettikleri şeklinde bir ithama maruz kalmamak ve aralarında şahsi çekişmelere meydan vermeme düşüncelerinin etkili olduğunu ifade etmiştir. Muhittin Birgen, *a.g.e.*, C. I, s. 76. Bayram Kodaman ise konuya farklı bir açıdan yaklaşarak İttihad ve Terakki Cemiyeti mensuplarının 1908 İhtilali'nden sonra iktidarı ele almamış olmalarını ağır bir şekilde eleştirmiştir. Kodaman'a göre İttihadçılar, iktidarı bizzat devralmalıydılar. Genç ve tecrübesiz olmaları bahane olamazdı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bayram Kodaman, *a.g.m.*, s. 190.

[77] Sina Akşin, *a.g.e.*, s. 115 ve 357.

[78] T. Zafer Tunaya, *Hürriyet'in İlanı*, s. 13-14.

[79] T. Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, C. I, s. 38-39.

olarak kabul etmiş ve Yedigün'deki hatıralarına da *10 Yılın Hikâyesi* adını vermiştir[80]

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ İÇ VE DIŞ SİYASÎ GELİŞMELERİ

II. Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte, Osmanlı Devleti yeni bir döneme girmiştir. Yıllardır devleti âdeta tek başına yöneten II. Abdülhamid, yetkilerini Bâb-ı Âli, Meclis-i Mebusan ve İttihad ve Terakki Cemiyeti ile paylaşmak zorunda kalmıştır. Ancak, İttihadçılar'ın genç ve tecrübesizliklerini bahane ederek iktidarı doğrudan ele almamaları bazı sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Denetleme iktidarı olarak adlandırdığımız bu dönem yaklaşık beş yıl sürmüş[81], İttihadçılar kurulan Hükümetlerde hep geri planda kalmayı tercih etmişlerdir[82].

II. Meşrutiyet'in ilânının ardından Kasım-Aralık aylarında yapılan seçimleri İttihad ve Terakki listelerinde yer alan adaylar kazanmıştır. İttihadçılar, toplam 288 kişiden oluşan Meclis-i Mebusan'da çoğunluğu sağlamışlardır[83] Bu arada ülke içerisinde İttihad ve Terakki'ye karşı muhalefet de oluşmaya başlamıştı. Bunun ilk işareti, 1908 seçimlerinde İttihad ve Terakki'ye rakip olarak Ahrar Fırkası'nın kurulması olmuştur[84] Daha sonra kurulan Osmanlı Demokrat Fırkası, Heyet-i Müttefika-i Osmaniye Fırkası, Mutedil Hürriyet Perveran Fırkası, Ahali Fırkası ve Sosyalist Fırkası gibi siyasi oluşumlar da İttihad ve Terakki'ye karşı olan muhalefetin genişlemesine neden olmuştur[85] Muhalefet en ciddi eylemini, 31 Mart Olayı ile gerçekleştirmiş ve İttihad ve Terakki'yi ortadan kaldırmak istemiştir[86]

Miralay Sadık Bey'in öncülüğünde 1911 yılı başlarında ortaya çıkan Hizb-i Cedid hareketi ilk başlarda İttihad ve Terakki içerisinde bölünmelere sebep olmuş, ardından Hürriyet ve İtilaf Fırkası gibi dönemin en

---

[80] H. Cahit Yalçın, "10 Yılın Hikâyesi", *Yedigün* , S. 120-200, İstanbul 1936.

[81] İttihad ve Terakki Cemiyeti, *Denetleme İktidarı* boyunca yasama ağırlıklı bir yönetim anlayışını benimsemişti. Cemiyet, meclis çoğunluğunu ellerinde tutarak Padişah'ı ve Bâb-ı Âli'yi kontrol altında tutabileceğine inanıyordu. Feroz Ahmad, *a.g.e.*, s. 83-84.

[82] İttihadçılar, kendilerini iktidara hazırlamak için bazı arkadaşlarının müsteşar olarak kabinede yer alıp, devlet tecrübesi edinmelerini istemişlerdi. Hattâ, bu konu mecliste bile gündeme getirilmiş fakat sonuçsuz kalmıştı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Feroz Ahmad, *a.g.e.*, s. 74-75. Kabinede yer alan ilk İttihadçı Manyasızade Refik Bey olmuştur. Daha sonraları Cavid ve Talat Beyler Hükümet'te yer alarak İttihad ve Terakki Cemiyeti'ni temsil etmişlerdir. Feroz Ahmad, *a.g.e.*, s. 75.

[83] Feroz Ahmad, *a.g.e.*, s. 47; Mim Kemal Öke, *a.g.m.*, s. 252.

[84] Osmanlı Ahrar Fırkası'nın kuruluş ve faaliyetleri için bkz. T. Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, C. I, s. 175-204.

[85] Ayrıntılı bilgi için bkz. T. Zafer Tunaya, *a.g.e.*, C. I, s. 205-286.

[86] Sina Akşin, *a.g.e.*, s. 176.

büyük muhalefet partisinin kuruluşuna olanak sağlamıştır[87] Bu tarihten itibaren İttihad ve Terakki'ye karşı olan bütün unsurlar, Hürriyet ve İtilaf çatısı altında toplanmaya başlamıştır. Hüseyin Cahit Yalçın'ın deyimiyle Hürriyet ve İtilaf yapmak için değil, yıkmak için kurulmuş bir partiydi ve aralarındaki tek uzlaşma noktası İttihad ve Terakki'yi ortadan kaldırmaktı[88] Yaşanan siyasî gerginliğin doruğa çıkması üzerine Padişah Mehmet Reşad, 18 Ocak 1912'de Meclis'i fesih etmiştir. *Sopalı Seçimler* diye de bilinen 1912 seçimleri, muhalefetin daha da öfkelenmesine yol açmış ve İttihad ve Terakki'nin devrilmesi meselesini gündeme getirmişti. Arnavutluk'ta, 6 Mayıs 1912'de başlayan isyan hareketi muhalefete aradığı fırsatı vermiştir. Kendilerini *Halaskâr Zabitan*[89] olarak adlandıran muhalif subaylar, söz konusu isyanı bahane ederek Hükümet'e ültimatom vermişlerdir. İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin muhalifleri ikna çabaları fayda sağlamamış, sonuçta Cemiyet'in desteklediği İbrahim Hakkı Paşa Hükümeti istifa etmek zorunda kalmıştır. Gazi Ahmed Muhtar Paşa başkanlığında kurulan yeni Hükümet, İttihadçı kadrolara yönelik büyük bir tasfiye hareketi başlatmıştır. Böylece İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin denetleme iktidarı sona ermiştir. 18 Ekim 1912'de başlayan Birinci Balkan Savaşı, Gazi Ahmed Muhtar Paşa Hükümeti'nin sonunu hazırlamış, bu durum üzerine yeni kabine 30 Ekim 1912'de Kâmil Paşa tarafından kurulmuştur. Ancak, Balkanlar'daki durumun gittikçe kötüye gitmesi ve üstelik Edirne'nin de düşmesi İttihadçıları yeniden harekete geçirmiş, 23 Ocak 1913'te gerçekleştirilen Bâb-ı Âli Baskını[90] ile Kâmil Paşa Hükümeti'ni düşürmüşlerdir. İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin tam iktidar dönemi olarak adlandırılan ve yaklaşık 5 yıl sürecek olan bu dönemde özellikle İstanbul Muhafızı Cemal Bey'in gayretleriyle muhalefet tamamen sindirilmiştir. Muhalefetin son bir hamle olarak, 11 Haziran 1913'de Sadrazam ve Harbiye Nazırı Mahmut Şevket Paşa'yı öldürmesi[91] istenilen sonuçları

[87] Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın kuruluş ve faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. T. Zafer Tunaya, *a.g.e.*, C. I, s. 294-343; Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*, İstanbul 1990; E. Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. IX, Ankara 1996, s. 150-159.

[88] H.Cahit Yalçın, *Siyasal Anılar*, s. 230.

[89] İttihad ve Terakki'ye karşı gizli bir ihtilâl komitesi olarak kurulan, ancak bir dernek boyutuna bile ulaşamayan ve 1913 yılı içerisinde kaybolup giden Halaskâr Zabitan Grubu'nun beyannamesi ve programı için bkz. T Zafer Tunaya, *a.g.e.*, C. I, s. 367-373.

[90] Konuya ilişkin geniş bilgi için bkz. Nevzat Artuç, "Bir Darbenin Gerçek Öyküsü: 1913 Bâb-ı Âli Baskını", *SDÜFEFSBD*, S. 10, Isparta 2004, s. 61-76.

[91] Konuya ilişkin geniş bilgi için bkz. Nevzat Artuç, "Bir Siyasal Cinayet Örneği: Mahmut Şevket Paşa Suikastı", *SDÜFEFSBD*, S. 12, Isparta 2005, s. 73-102.

doğurmamış, aksine Said Halim Paşa Hükümeti'yle birlikte İttihadçılar iç siyasete tamamen hâkim olmuşlardır[92].

İktidar ile muhalefet arasındaki yukarıda özetlemeye çalıştığımız kısır çekişmeler nedeniyle içeride ve dışarıda meydana gelen olaylar karşısında gerekli dirayet gösterilememiştir[93] Nitekim, 5 Ekim 1908'de Bulgaristan bağımsızlığını ilân etmiş, 10 Ekim 1908'de Avusturya-Macaristan Bosna-Hersek'i ve aynı gün Yunanistan da Girit'i ilhak etmiştir[94] Meşrutiyet yönetiminin olaylar karşısındaki en büyük tepkisi Avusturya-Macaristan'a yönelik olmuş, ancak bu tepki Avusturya mallarının boykot edilmesinden öteye geçememiştir[95] İngiltere ile 1909 yılında yaşanan Lynç Sorunu[96] mecliste şiddetli tartışmalara yol açmış, İttihad ve Terakki üyeleri bile bu konuda fikir ayrılıklarına düşmüşlerdi. Sonuçta Lynç imtiyazı iptal edilmiş ancak, İttihad ve Terakki'nin İngiltere ile olan ilişkilerinin bozulmasına neden olmuştur[97] Arnavutluk'ta vergi ve eğitim meseleleri yüzünden 1910 yılında patlak veren isyan, Şevket Turgut Paşa komutasındaki birlikler tarafından bastırılmış, fakat bölgedeki huzursuzluklar bir türlü önlenememiştir. Balkanlar'daki bu gelişmelere paralel olarak, Suriye'nin güneyinde bulunan Havran'da Dürzi isyanı başlamıştır. Bu isyanı, 1911'deki Yemen ve Asir isyanları takip etmiştir. İtalya ile yapılan, 1911-12 Trablusgarp Savaşı sonucunda Osmanlı Devleti'nin Kuzey Afrika'daki toprakları elden çıkmıştır[98] Daha Trablusgarp Savaşı'nın yaraları sarılmadan ortaya çıkan Birinci ve İkinci Balkan Savaşları da ağır mağlubiyetlerle sonuçlanmıştır. Nihayet, 1914'te başlayan Birinci Dünya Savaşı 4 yıl sürmüş ve 30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasıyla son bulmuştu. Böylece II. Meşrutiyet dönemi sona ermiş, Türk Tarihi'nde Mustafa Kemal Paşa ile yeni bir sayfa açılmıştır.

---

[92] Mim Kemal Öke, *a.g.m.*, s. 255-256; Sina Akşin, *a.g.e.*, s. 316-339; Feroz Ahmad, *a.g.e.*, s. 119-162.

[93] T. Zafer Tunaya, *Batılılaşma Hareketleri*, s. 48.

[94] Eşref Yağcıoğlu, *İttihad ve Terakki'nin Son Yılları (1916 Kongre Zabıtları)*, İstanbul 1992, s. 88.

[95] Charles Roden Buxton, *a.g.e.*, s. 235.

[96] Bağdat ile Basra Körfezi arasında demiryolu döşeme imtiyazının İngiliz Lynç şirketine verilip-verilmemesi hususunda mecliste yaşanan tartışma. Bu mesele, Hüseyin Hilmi Paşa Hükümeti'nin düşmesine neden olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Feroz Ahmad, *a.g.e.*, s. 90-100.

[97] Sina Akşin, *a.g.e.*, s. 247.

[98] Sina Akşin, *a.g.e.*, s. 262-266.

II. MEŞRUTİYET'İN YAKIN TARİHİMİZ AÇISINDAN ÖNEMİ

Batılılaşma tarihimizin önemli dönüm noktalarından birisi olarak kabul edebileceğimiz II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı Devleti'nin yüzyıllardır devam eden geleneksel hâkimiyet anlayışı yıkılmış, yerine özgürlükçü ve demokratik bir devlet yapısı kurulması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda özgürlüklerin alanı genişletilmiş ekonomi, eğitim, kültür ve sporla ilgili çok sayıda dernek ve cemiyetlerin kurulmasına olanak sağlanmıştır. II. Meşrutiyet dönemi ayrıca yaşanan askerî, siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmeler dikkate alındığında Osmanlı Tarihi'nin en fazla tartışılan aşamalarından birisi olma özelliğine sahiptir. Bunun nedeni, II. Meşrutiyet döneminin etkilerinin kendi zaman dilimiyle sınırlı kalmayıp, Türkiye Cumhuriyeti'ne de ulaşmış olmasıdır[99] Bu etkileri şu şekilde sıralayabiliriz:

1) Siyaset yapan fertlerin sayısında artış olmuş ve siyaset daha geniş kitlelere ulaşmıştır. Böylece, *Tebaa-yı Şahane*'den *Vatandaşlık* bilincine ulaşma yolu açılmıştır[100].

2) II. Meşrutiyet'le ilk defa çok partili parlamenter rejime geçilmiştir. Bu sayede anayasa, parlamento, seçim, iktidar ve muhalefet gibi demokrasinin temel ilkeleri olarak kabul edilebilecek kurum ve kavramlarla tanışılmıştır. Her ne kadar bu ilk deneme başarısız olmuşsa da, Cumhuriyet dönemi için paha biçilmez bir tecrübe kazandırmıştır.

3) II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan özellikle Batıcılık ve Türkçülük gibi siyasî fikir hareketleri, Cumhuriyet döneminde Mustafa Kemal Atatürk tarafından gerçekleştirilecek inkılâp hareketlerine zemin hazırlamıştır[101]

4) II. Meşrutiyet döneminin Türk halkına en büyük armağanı, Milli Mücadele'nin üstün ve nitelikli kadrolarını yetiştirmesi olmuştur[102].

---

[99] T. Zafer Tunaya, *Hürriyet'in İlanı*, s. 85.

[100] T. Zafer Tunaya, *Hürriyet'in İlanı*, s. 27.

[101] Ayrıntılı bilgi için bkz. T. Zafer Tunaya, *Türk Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 78-99; Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.*, C. II/4, s. 322-503. II. Meşrutiyet döneminde basın-yayın hayatında, sivil toplum örgütlenmelerinde ve eğitim sistemimizde de önemli gelişmeler yaşanmıştır. Konuya ilişkin olarak bkz. İlhan Tekeli-Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sistemlerinin Oluşumu*, Ankara 1999, s. 84-101.

[102] Hattâ İttihadçılar, Cumhuriyet tarihimizin ilk siyasi partisi olan Cumhuriyet Halk Fırkası'nın kadrolarında bile yer almışlardır. Sina Akşin, *a.g.e.*, s. 440-441.

1908 PARLAMENTOSUNDA MEŞRUTİYETİN DEĞERLERİ VE İLKELERİ[1]

H. Aliyar Demirci*

GİRİŞ

İkinci Meşrutiyet mutlakî idare tarzından çıkarak, temsile dayalı parlamento ve kamuoyu aracılığıyla siyasetin müzakereye, tartışmaya, çoğulcu zemine taşındığı siyasal gelişme sürecimiz içinde önemli bir aşamadır.

Bu dönemin ilk senelerinde meşrutiyet kavramına büyük değer atfedildiği, kavramın kendisine hayli geniş bir anlam yüklendiği görülür. Meşrutiyet sıradan insan tarafından vergilerin azaltılması, yolların yapılması, eğitimin yaygınlaştırılması, kısacası idarenin iyi hizmet götürmesi gibi son derece gündelik bir mantık çerçevesinde anlaşılmış, rejim değişikliğinin hizmetleri de hızla iyileştireceği beklentisi yaratılmış ya da halkın böyle bir izlenim edinmesine yol açılmıştır[2], anayasanın tekrar

---

* Y Doç. Dr. H. Aliyar Demirci, Pamukkale Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü.

1908-2008 Jön Türk Devriminin 100. Yılı, Uluslararası Kongre, 28-30 Mayıs 2008 Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde özetlenerek sunulmuş metindir.

[1] Dipnot sayısını artmasını göze alarak metinde adı geçen mebuslar hakkında kısa da olsa bilgi verilmiştir. Bu amaçla (Demir, 2007)'den yararlanılmıştır.

[2] (d [devre]: 1, i.s [içtima senesi]: 1, içtima [i]: 54, 26 Mart 1325/*8 Nisan 1909*, *MMZC*, C. 2, s. 687); (d :1, i.s: 3, 24 Teşrinisani 1326/*7 Aralık 1910*, *MMZC*, C.1, s.368). Benzeri umutları o tarihlerde Anadolu'yu gezen bir gazeteci de dile getirmiştir (Ahmet Şerif, 1977: 46).

ilânı sonrasında meşrutiyet sadece bir yönetim şekli, bir siyasal rejim değil adeta "bir hayat tarzı ve değerler kümesi" haline gelmiştir. Meşrutiyet söylem düzeyinde günümüzde demokrasiyle ilgili çağrışımlar kadar çeşitlilik taşımaktadır[3], ayrıca Meşrutiyet-Meşrutiyet öncesi ayrımı ilânına katkıda bulunan güçler için bugün yapılan Cumhuriyet-Cumhuriyet öncesi gibi önemli bir ayrımdır.

Jön Türk hareketi kısa vadede anayasayı tekrar yürürlüğe koymayı, parlamentoyu açmayı, hükümdarı sınırlandırmayı amaçlamıştır. Bununla birlikte Jön Türkler bu hedefleri işlenmiş demokratik bir teoriye dayandırmamışlardır, parlamenter demokrasiyi, kelimenin gerçek anlamıyla temsil ilkesini, karar ama süreçlerine halkın katılımını benimsememişlerdir[4] İttihad ve Terakki'nin de 1876 Anayasasını yeniden yürürlüğe koymanın ötesinde bir "hürriyet" kuramı olmamıştır[5] Jön Türk muhalif hareketinin belli başlı simalarının (Ahmed Rıza, Abdullah Cevdet vb. yazarlar) düşünceleri içinde de meşrutiyetin siyasal reform boyutuna dair çözümlemeler önemli yer tutmamaktadır[6] Yeni Osmanlılara kıyasla "18. yüzyılın aydınlanma felsefesinden çok 19. yüzyıl bilimi onlarda egemen olmuştur[7] " Bununla birlikte Ahmed Rıza, Abdullah Cevdet gibi yazarlar monarşi karşıtı, demokratik görüşlerini imparatorluğa uygularken İslâm'dan bir araç olarak yararlanmışlardır[8] İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin yayın organı olan önemli iki derginin, *Meşveret* ve *Şura-yı Ümmet*'in isimleri de bu yönüyle dikkat çekmektedir[9]. Jön Türklerin en belirgin, kapsayıcı, ortak özellikleri "mutlak monarşi" karşıtlığıdır. Jön Türklerin anayasacılığın yanında durdukları dönemde anayasacılık modernleşmenin ölçütüdür, bugün sanayileşmeyle ifade edilen gelişme o yıllarda "yönetim biçimi ve parlamentonun varlığı ile ifade edilmek[tedir][10] "

İkinci Meşrutiyet uygulaması bütünüyle değerlendirildiğinde yarışmacı bir seçim, gerçek bir temsile dayanan Mebusan Meclisi gibi demok-

---

[3] Uygun, 2003: 9.
[4] Hanioğlu, 2001: 311.
[5] Mardin, 1992: 100.
[6] Sınırlı örnekler için bkz. Tunaya, 2001: 92-95. Petrosyan da Jöntürk ideologlarının meşrutî rejimin mutlakıyete karşı siyasal olarak üstünlüğünden söz eden bazı örnekler vermiştir (bkz. Petrosyan, 1974: 270-273).
[7] Lewis, 1988: 230.
[8] Abdullah Cevdet ve Ahmed Rıza'nın meşveret hakkındaki görüşleri (bkz Hanioğlu, 1981: 134-135). Ahmed Rıza'nın "Abdülhamid'in tebaasından ayrı ve İslâm'ın büyük bir amme hukuku kaidesi olan meşveretten müstağni yaşa[dığına]" dair görüşler için (bkz. Tunaya, 2001: 86).
[9] Hanioğlu, 2004: 391-392.
[10] Raymond Aron, *Essai Sur les libèrtiès*, Calmann-Levy, (Paris: 1977), s.67-68'den nakleden (Hanioğlu, 1985: 70).

rasinin asgarî şartları konusunda eksikler göze çarpar, 1908'den 1918'e bir bütün olarak ele alındığında bu yönüyle başarılı bir tecrübe olduğu söylenemez. Bununla birlikte Meclisin ilk yasama dönemi hakkında (1908-1912) keskin olumsuz sonuçlar üretmek kanımca yanlış olur. Meclis'teki nisbî İttihad ve Terakki çoğunluğu da dağınık muhalefet de monarşi döneminde olmayan kürsü hürriyetinin hakkını vermiş, bunun içinde yasama ve denetleme faaliyetinde parlamentolu hayatımızda hayli müzakereci, tartışmacı, yer yer çatışmacı, zengin içerikli bir süreç yaşanmıştır. Jön Türk siyasî düşüncesi demokrasi teorisi bakımından hayli zayıf olmasına, gerçekte "meşrutiyet" Jön Türkler için bir *telos* olmamasına rağmen[11], parlamento açıldığında üyelerin meşrutî rejimle ilgili üst düzeyde beklentilere sahip olduğu görülür. Bu beklentiler İttihadçı olsun olmasın bütün unsurlarıyla geniş bir kesimin beklenti ve talepleridir. Teorik arka planı zayıf olmasına rağmen parlamentoda gözle görünür bir "meşrutiyetçilik" dikkat çekmektedir.

Bu araştırma parlamento üyelerinin Meşrutiyeti nasıl algıladıkları, rejimin hangi niteliklerini vurguladıkları, rejimi nasıl tanımladıkları üzerinedir. Çalışmanın alanı birinci yasama dönemi parlamentosu bir başka deyişle 1908 Parlamentosu'dur (1324-1328/*1908-1912*). Araştırmanın ana malzemesini meclis tutanakları oluşturmuştur. Mebuslar meşrutiyeti üç farklı alanda değerlendirmişlerdir: 1. Siyasal rejim düzlemi 2. İnsan hak ve hürriyetleri düzlemi 3. Değerler düzlemi.

I. SİYASAL REJİM

İkinci Meşrutiyetin ilk aylarında hızlı bir siyasîleşme, cemiyetleşme süreci yaşanmış, hür basın ortaya çıkmıştır[12]. Bu sürecin manivelalarından biri parlamentodur. Parlamento kamusal müzakere platformudur[13] Schmitt'e göre liberal bir demokraside parlamentarizm müzakere ve kamusallığa dayanmaktadır, monarşi, kamusal tartışma prensibi üzerine kurulamaz[14]. Hükümdarın gizli diplomasi yürütmesine kıyasla parlamenter rejim "devlet mahremiyetini çöz[me]" potansiyeline sahiptir[15]

Abdülhamid dönemi devlet adamlarından Cevat Paşa'nın "siyaset padişahlara mahsustur" sözü mutlakıyetin bu özelliğinin bir başka şekilde ifadesidir. Abdülhamid mutlakıyetinde siyaset padişahın, Yıldız Sarayının tekelinde olmuştur. İkinci Meşrutiyet parlamentosunda ilk yıl ülkenin

[11] Hanioğlu, 2001: 313.
[12] Birinci, 1990: 15-30.
[13] Parlamento kelimesinin kökeninde Fransızca "parler" (konuşmak) fiili vardır (Soysal, 1968: 23).
[14] Schmitt, 2006: 18; Bezci, 2006: 133.
[15] Bezci, 2006: 139.

dört bir köşesinden seçilen mebuslarla açılan Mebusan Meclisi siyasal sistemin girdileri ve çıktıları hakkında bilgi almayı mümkün kılacak bir kurumdur. Bu açıdan parlamentonun müzakereye, tartışmaya dayanması, sistemin işleyişi hakkında daha iyi bilgi almak için yeter şart olmasa da gerekli şartlardan biridir. Şüphesiz *Eski Rejim*'e kıyasla temsilî, rekabetçi ve seçime dayalı bir şekilde Meclisin oluşması bu şartın gerçekleşmesi ihtimalini güçlendirecektir. Mebusan Meclisi görüşmeleri Kanun-i Esâsi gereğince açıklık ilkesi çerçevesinde gerçekleşirken (mad. 78), İkinci Meşrutiyetin ilk senesinde önce içtüzükte yapılan değişiklikle Âyan Meclisi için bu konuda hukukî engel kaldırılmış, bir süre sonra da 1909 Kanun-i Esâsi'nde yapılan düzenlemeyle de söz konusu ilke anayasal bir kural haline gelmiştir (mad. 121)[16]

Eski rejimle Meşrutiyet arasında "açıklık ilkesine" dayanan farklılık parlamento üyeleri tarafından da ifade edilmiştir. Âyan Meclisi'nin alenî ilk görüşmelerinde padişahın Meclisi açış konuşmasına Meclisin cevabı hazırlanırken (ariza-i cevabiye), Ferit Paşa alenî müzakereyi Meşrutiyetin verdiği bir hak olarak tanımlamış, "Ketm etmek [saklamak-gizli tutmak] meşrutiyete muvafık bir hal değildir" sözleriyle rejimin bu özelliğini vurgulamış, yine bir başka Âyan üyesi Fuad Paşa da "hiçbir şeyi ketm etmemek lazımdır, meşrutiyetin muktezası [gereği] budur." görüşüyle bu düşünceleri tekrarlamıştır[17], İttihadçı Maliye Nazırı Cavit Bey'in[18] meşrutiyetle mutlakıyet arasına bir ayrım koyarak "Meşrutiyet'te dört duvar arası yoktur. Esrar idare-i müstebidenin kârıdır." sözleri de aynı düşüncenin uzantısıdır[19] Meclis faaliyeti, mutlakî rejime kıyasla öncelikle ülkede olup biten her konuda bilgi edinilebilecek, mahremiyeti ortadan kaldıracak veya sınırlayacak kamusal bir alan olmuştur. Kanımca dönem basınında parlamento faaliyetlere ayrılan yer de bunu teyit edecektir. Bununla birlikte bu şeffaflığın çeşitli sınırlılıklarına işaret etmek gerekir:

Yukarıda adı geçen Âyan üyesi Fuad Paşa aynı yerde dış politika meselelerini âvamın diline düşürmemek adına bu konulardan Meclis'te bahsedilmesine karşı çıkmış[20], dış politikayla ilgili konuları bir üst alan olarak görmüştür. Sadece Âyan Meclisi için değil, Mebusan Meclisi üyeleri arasında da bu konuda zaman zaman ihtiyatlı bir tutum takınanlar ol-

[16] Bu geçişin hukuken hangi aşamaları kat ettiği hakkında bkz. (Demirci, 2006: 39-43).
[17] d: 1, i.s: 1, i: 8, 11 Teşrinisani 1325, *MAZC*, C.1, s. 62.
[18] Mehmet Cavit Bey (1875-1926), I. ve II. Dönem Selanik, III. Dönem Kale-i sultaniye mebusu, Türk, İttihadçı, idareci, Mülkiyeli, Bakan, iktisatçı, İzmir suikasti sonrası idam edildi (Demir, 2007: 357).
[19] d: 1, i.s: 2, i: 83, 25 Mayıs 1326/*7 Haziran 1910*, *MAZC*, C.2, s. 379.
[20] d: 1, i.s: 2, i 8, 11 Teşrinisani 1325/*24 Kasım 1909*, *MAZC*, C.1, s.60, 62.

muştur: Cemiyetler Kanunu görüşmelerinde siyasî rejimleri parlamentosu olan ülkeler, parlamentosu olmayan ülkeler şeklinde ayrıma tâbi tutan İsmail Paşa (Tokat)[21], parlamentosu olmayan ülkelerde siyasetin bilhassa "padişahın hakk-ı şahanesi" olduğunu, parlamentosu olan ülkelerde "Mahallelerde, kahvehanelerde siyasiyat müzakere edelim." demenin parlamentoya ait hakları başkasına vermek olduğu sözleriyle Meclis'te gerçekleşen siyaseti bir tür "yüksek siyaset" olarak kabul eder[22]. Aslında kamusal resmî bir alan olan parlamento yanında "yaşanan bir gerçek" olarak kahvehane temsil ve aleniyetin gayr-i resmî zeminidir[23] İkinci Meşrutiyet dönemi parlamentosu üyesi olmalarına rağmen Âyan Meclisi üyesi Fuad Paşa ya da Mebusan Meclisi üyesi İsmail Paşa için dahi halkın "humma-i siyasete" tutulduğu, kahvehanelerin "diplomatlar meclisi" aldığı bu yeni "siyasîleşme" dönemi yadırgatıcıdır ve onlar dahi uyum sağlamakta zorlanmışlardır[24] Mebus İsmail Paşa'nın düşünceleri Osmanlı siyasal hayatının o dönem en belirgin bölünmesi olan etnik bölünmenin "siyasî cemiyetler" aracılığıyla temsil edilmesine karşı çekincelere dayanmaktadır.

İkinci Meşrutiyet parlamentosunun ilk aylarında Meşrutiyetin *meşverete* dayandığı sıklıkla tekrarlanmıştır. Bir bakıma görüşmelerde açıklık ilkesi meşrutiyet için "meşveretin" önemini ortaya koymuştur. Meşveret sayesinde meşrutiyet somutlaşmıştır.

İlk olarak 1908'de padişahın meclisi açış konuşmasına (nutk-ı hümayun) Mebusan Meclisi'nin cevabında (ariza-i cevabiye)[25] hükümet işinde müşavere ve meşrutiyetin asıl olduğu vurgulanmış[26], 31 Mart vak'asından sonra da Mebusan Meclisi, usul-u meşverete ve Meşrutiyete bağlılığını tekrarlamıştır[27]. Parlamento, "meşveret" kelimesiyle kelimenin "karşılıklı

---

[21] Hattatzâde İsmail Paşa (Tokat mebusu) I. Dönem mebus, Türk, müstakil, eşraf, toprak sahibi (Demir, 2007: 371).

[22] (d: 1, i.s: 1, i: 115, 7 Temmuz 1325/*20 Temmuz 1909*, *MMZC*, C.5. s. 460). İsmail Paşa bu düşünceleri Cemiyetler Kanunu tasarısında yer alan "kavmiyet ve cinsiyet esas ve ünvanlarıyla siyasî cemiyetler teşkili memnudur." Maddesiyle ilgili söylemiş ve itirazını maddedeki "siyasî cemiyetler" unsuru üzerine kurmuştur

[23] Ünüvar, 2006: 46.

[24] Tırnak içindeki ifadeler için bkz (Birinci, 1990: 28).

[25] İkinci Meşrutiyet anayasal rejiminde padişaha Meclisin verdiği cevapların (ariza-i cevabiye) görüşülmesi zaman zaman törensel boyutunu aşarak önemli tartışmalara sahne olmuştur (bkz. "İkinci Meşrutiyet Anayasal Rejimi Açısından Padişahın Meclisi Açılış Nutuklarına Meclisin Verdiği Cevaplar: Ariza-i Cevabiyeler" *İlânının İkiyüzüncü Yılında Meşrutiyet*, IRCICA, 7-10 Mayıs 2008 konulu sempozyumda sunulacak bildiri).

[26] d: 1, i.s: 1, i: 6, 15 Kânunuevvel 1324/*28 Aralık 1908*, *MMZC*, C.1, s.65-66.

[27] d: 1, i.s: 2, i: 6, 11 Teşrinisani 1325/*24 Kasım 1909*, *MMZC*, C. 1, s.71. Metnin müsveddesi ayrıca s. 153'ten sonra da yer almaktadır (Numara: 2 Nutk-ı Hümayûn ariza-i cevabiye müsveddesi, İkinci Devre 1325-1326 İçtimai).

yapılan fikir alışverişi, danışma ve istişare" anlamının ötesinde kavramın dinî çağrışımlarından yararlanarak Meclisin meşruiyetini genişletmeyi amaçlamıştır. Aynı ariza-i cevabiyede yer alan Meşveretin "akıl ve nakille kuvvetlendirilmiş bir kanun" olduğuna dair ifade bunun delilidir[28] Kavramın bu şekilde algılanışının istisnai olmadığına, yaygınlık taşıdığına farklı örnekler gösterilebilir:

31 Mart isyan günlerinde Mebusan Meclisi'ne gönderilen ve Meclis'te okunan çok sayıdaki destek telgrafı arasında Edirne İlmiye Cemiyeti'nin çektiği telgrafta; Medine'de Kur'anı Kerim'in (veşahirhüm...[29]) buyruğunun uygulandığı, Hz. Muhammed'in peygamberken meşveretsiz hiçbir iş görmediği, meşveretin İslâm milletinin hükümete karşı en açık meşru bir hakkı, meşveretin Kuran'ın, peygamberin ve Allah'ın emri, 31 Mart eyleminin Meşveret Meclisi'ne bir saldırı, hattâ peygamber sülalesinden gelen Şerif Sadık Paşa'nın öldürülmesinin ikinci bir Kerbela vak'ası olduğu dahi öne sürülmüş, "veşahirhüm..." âyetinin kanlara bulandığı, Meclis-i Meşveret'in toplanması için ne yapılması gerekiyorsa yapılması gerektiği dile getirilmiştir.[30] Buna paralel bir şekilde aynı günlerinde Diyarbekir Askerî Kulübü tarafından Mebusan Meclisine çekilen ve okunan telgrafta, meşvereti emreden şeriatın kendisinin çiğnendiği ifade edilmiştir[31] Böylece meşrutiyetin esası meşveret olarak sunulurken parlamento kurumuna "şer'i dayanaklar" bulan yaklaşımın yaygın bir şekilde benimsenmiş olduğu dikkat çekmektedir. İsyanı takip eden günlerde Mebusan Meclisi'nde 1909 değişikliklerine esas oluşturan anayasa değişiklik teklifi hazırlanırken teklifin gerekçe metninde aynı mantıkla dinî kültürden beslenen bir meşruiyet arayışı yer almıştır [32].

Şer'i bakış açısının uygulamadaki ilginç ve dikkat çekici bir örneği mebusların parlamentodan aldıkları izinler çerçevesinde gündeme gelmiştir. Hacca gitmek isteyen bu maksatla Meclis çalışmalarına katılamayacağını bildiren Yemen mebusu bir üyenin durumu görüşülürken Genel Kurul'da Meclis çalışmalarına katılmakla (müşavere etmekle) hacca gitmek arasında hangisinin farz hangisinin sünnet olduğu dahi konuşulmuş,

[28] Meşrutiyeti akla ve nakle dayalı açıklama çabası dönemin düşünce dünyasında da gözlemlenir (Tunaya, 2003: 49). Konunun İslâm felsefesini ve Yeni Osmanlı düşüncesini ilgilendiren bir geçmişi vardır (Türköne,1991: 131-134).

[29] Yeni Osmanlı siyasî düşüncesinde Tanzimat'ın bürokratik mutlakıyetine karşı meşrutî idare ihtiyacıyla Kur'an'dan dayanaklarla desteklenmeye çalışılmış, meşrutiyet dönemi siyasî düşüncesinde de parlamentonun meşruiyeti savunulurken bu çizgi sürdürülmüştür [(...)Veşahirhüm fi'l emr: iş hususunda onlarla müşavere et (Kuran-ı Kerim Âl-i İmran 3/159)] (bkz: Tunaya, 2003: 30; Kara, 1994: 166, Hanioğlu, 2004: 390).

[30] d: 1, i.s: 1, i: 58, 5 Nisan 1325/*18 Nisan 1909*, *MMZC*, C. 3, s. 77.

[31] d: 1, i.s: 1, i: 58, 5 Nisan 1325/*18 Nisan 1909*, *MMZC*, C. 3, s.79.

[32] bkz. Demirci, 2003.

ulema kökenli İttihadçı bir üye[33] dinî yükümlülükler açısından her ikisinin eşit olduğunu öne sürmüş, bu ibadeti yerine getirecek üyenin Meclis'ten izin alması gereği savunulmuştur[34]

Parlamento faaliyetini meşveret kavramıyla bu derece yücelten Meclis'in, Meşrutiyeti dayandırdığı bir başka ilke Batı siyasal kültüründen devşirilmiş *hâkimiyet-i milliye* ilkesidir ve meşveret ilkesinden daha sık bir şekilde ilk yasama döneminde bu kavrama başvurulmuştur. Öyle ki üçüncü toplantı yılında İttihadçı Babanzade İsmail Hakkı'nın[35] "şimdi biz 2, 2,5 seneden beri milleti adeta hâkimiyet-i milliye lafzı ile işba haline getirdik [doyurduk][36]" sözleri bunun yansımasıdır. Meclisin siyasal temsile ve seçime dayanan yapısı, meclisin yetkilerini arttırmak için yapılacak düzenlemeler bu demokratik egemenlik ilkesiyle açıklanmıştır.

Oysa "1876 Kanun-i Esasisi'nde egemenliğe ilişkin bir hüküm yoktur. (...) Kanun-i Esasi'nin millî egemenlik veya halk egemenliği anlayışını değil, monarşik egemenlik anlayışını benimsediği söylenebilir. Osmanlı devleti bir monarşidir. Zira Kanun-i Easasi'nin 3. maddesi devlet başkanlığının ırsî olarak intikal edeceğini öngörmektedir. Monarşik devlet şeklinin halk egemenliği veya millî egemenlik ilkeleriyle bağdaşmayacağı açıktır[37] "

İkinci Meşrutiyet ilân edildiğinde 1908 seçimlerinde hâkimiyet-i milliye ilkesi Cemiyetin siyasal programında yer almış, seçim bildirisi bu düşüncenin uzantısı olarak hazırlanmış[38], hattâ II. Abdülhamid rejimine muhalif İslâmcılar da kavrama başvurmuştur[39] Osmanlı parlamentosunda hem Mebusan Meclisi'nde hem de Âyan Meclisi'nde her kesimden mebus, tepkilerini, düşüncelerini hattâ duygularını dile getirmek için zaman zaman bu kavramı kullanmıştır:

---

[33] Malatya mebusu Mehmet Tevfik Efendi: I., II. Dönem mebusu Türk, İttihadçı, ulema kökenli, Trabzon istinaf mahkemesi müddeiumumisi (Demir, 2007: 374).

[34] d :1, i.s: 2, i: 9, 18 Teşrinisani 1325/*1 Aralık 1909*, *MMZC*, C.1, s.157. Üyelerden biri müşaverenin sünnet olduğunu (Hacı Kasım Efendi/Kayseri), bir diğeri Ahmed Muhip Efendi (Denizli), özellikle de Hafız İbrahim Efendi (İpek), haccın farz olduğunu tekrarlamakla birlikte mebusların Meclise devam etmediği günlerde aldığı paranın caiz olup olmadığını tartışmıştır (ss.157-159).

[35] Bağdat mebusu Babanzade İsmail Hakkı Bey (1876-1913), I. Dönem mebusu, İttihadçı, avukat, gazeteci, Mülkiyeli, II. Dönem Divaniye mebusu (Demir, 2007: 383).

[36] d: 1, i.s: 3, i: 41, 2 Şubat 1326/*15 Şubat 1911*, *MMZC*, C.2, s.15.

[37] (Gözler, 2007: 95).

[38] "Hâkimiyet-i milliye, hukuk-ı esasiyenin rükn-ü azimidir...Efrad-ı milletin bu suretle istişareye iştirak etme hakkına intihab-ı siyasî hakkı, bu hakka sahip olanlara da müntehib-i siyasi denilir...." ("Cemiyetin Siyasî Programı 4, Meclis-i Mebusan", *İttihad ve Terakki*, 27 Eylül 1908)'den aktaran Demir, 2007: 70.

[39] (bkz. Kara, 1994). Hâkimiyet-i milliye kavramı teorik olarak Batı menşeli olmasına rağmen İslâmcılar Batılı kaynaklara neredeyse hiç atıfta bulunmamayı tercih etmiştir (Kara, 1994: 23).

Tespitlerimize göre Mebusan Meclisi'nde kavram ilk defa Meclis Başkanlığı için yapılan ilk seçimlerin sonucu açıklanmadan önce adaylardan Emrullah Efendi[40] tarafından dile getirilmiştir. Kendisi anayasa gereği Meclisin doğrudan başkanını seçemeyip sadece padişaha üçer başkan adayı ismini bildirerek belirlenmesinin (mad.77) "hâkimiyet-i milliyeye" aykırı olduğunu dile getirmiştir, en çok oyu alarak padişah Abdülhamid tarafından Başkanlığa atanan Ahmed Rıza[41] da teşekkür konuşmasında "hâkimiyet-i milliyenin" güçlü bir şekilde yerleşmesi için hakkıyla çalışmaktan söz etmiştir[42]. Ahmed Rıza ilk birleşimlerde 1876 Anayasasında meclisin yapacağı değişiklikleri, "hâkimiyet-i milliyeyi" sağlayacak değişiklikler olarak nitelemiştir, Meclis 1909'da bu anayasa değişikliğini temellendiren gerekçesinde bu ilkeye atıfta bulunmuştur [43] Ahmed Rıza daha sonraki senelerde de Meclisin açış konuşmasında kavramı vurgulamıştır[44] Parlamentonun yetkilerini güçlendiren, padişahın yetkilerini kısıtlayan 1909 değişiklikleri gerçekleştikten çok sonra da mebuslar söz konusu değişiklikleri hâkimiyet-i milliyeyi güçlendirecek değişiklikler olarak nitelemişlerdir[45]

1908'de padişahın meclisi açış konuşmasına (nutk-ı hümayun) yazılan Meclis cevabında da (ariza-i cevabiye) "usul-ü meşrutiyetin", "hâkimiyet-i milliye" esasına dayandığı, Meclisin "hâkimiyet-i milliyenin timsali" olduğu özellikle vurgulanmıştır[46]

Mebusan Meclisi 1908 yılının ilk aylarında daha 1909 değişiklikleri gerçekleşmeden önce hükümeti denetleyecek yeterli düzeyde denetim aracına sahip olmadığı halde bu yönde istekli olmuştur. İttihadçı İstanbul mebusu Hüseyin Cahit Bey'in dış politika hakkında Sadrazam Kâmil

---

[40] Kırkkilise mebusu Emrullah Efendi (1858-1914): I. II. dönem mebusu, Türk, İttihadçı, idareci, Maarif Nazırlığına kadar yükselmiştir (Demir, 2007: 358). Kendisi Mebusan Meclisi başkanlığı seçimlerinde oylamada üçüncü olmuştur (d :1, i.s: 1 i:4, 10 Kânunuevvel 1324/*23 Aralık 1908*, *MMZC*, C.1, s.42).

[41] İstanbul mebusu Ahmed Rıza (1859-1930): I. dönem mebusu, İttihadçı, idareci, gazeteci (Demir, 2007: 359).

[42] d: 1, i.s: 1, i: 5, 13 Kânunuevvel 1324/*26 Aralık 1908*, *MMZC*, C.1, s.53.

[43] d :1, i.s: 1, i: 5, 13 Kânunuevvel 1324/*26 Aralık 1908*, *MMZC*, C.1, s.76.

[44] "Ancak biz bir hükümet-i meşruta olduk yani keyfî ve indî muamelatı terk ederek diğer muntazam medenî hükümetler gibi takayyüd ve ihtimam içinde yaşamaya karar verdik (...) Millet, hâkimiyet-i siyasiye sahip oldu. (d: 1, i.s: 3, i: 2, 2 Teşrinisani 1326/*15 Kasım 1910*, *MMZC*, C.1, 1326, s.6-7).

[45] Örneğin Mehmet Talat Bey (Ankara) bu değişiklikleri "hâkimiyet-i milliyeyi tahkim etmek için" ivedilikle yapılmış değişiklikler olarak nitelemiştir (d: 1, i.s.:3, i: 43, 5 Şubat 1326, *MMZC*, C. 3, s.78).

[46] d: 1, i.s: 1, i: 6, 15 Kânunuevvel 1324/*28 Aralık 1908*, *MMZC*, C.1, s. 65-66. Metin II. Abdülhamid'in son mabeyn başkâtibi Ali Cevat Bey'e göre İttihadçı gazeteci İstanbul mebusu Hüseyin Cahit Bey tarafından hazırlanmıştır (Ali Cevat Bey, 1991: 30).

Paşa'ya dönük "istizah takriri[47]" bunun bir örneğidir. Önergenin görüşmelerinde konuşan bir üye (Zohrap Efendi[48]) önergeyi "umur-u siyaset[te] hâkimiyet-i milliyenin cereyanını temin eden" bir adım olarak tanımlamış ve "hâkimiyet-i milliye denilen şey[in] hükümet erkânını veya diğer zevatı alkışlamak değil (...) tenkit ve muhakeme" olduğunu vurgulamıştır.[49] Kâmil Paşa Hükümeti için kısa bir süre sonra, anayasada güven oylaması mekanizması daha benimsenmemiş olmasına rağmen bir oylama yapılmış ve hükümet güvenoyu almıştır, daha sonra bu sonucun "hâkimiyet-i milliye nâmına" gerçekleştiği dile getirilmiştir[50] Dolayısıyla Meclis ilk aylarda hükümeti denetlemeye yönelirken, inisiyatifin kendisinde olduğunu arka arkaya attığı adımlarda gösterirken, kendi üstünlüğünü kurmaya çalışırken hâkimiyet-i milliye ilkesi sürükleyici bir fikir olmuştur. Kısa bir süre sonra aynı Kâmil Paşa'nın, Harbiye ve Bahriye Nazırlarını azletmesi ve yerlerine başka isimleri getirmesi Meclis'in tepkisini çekmiş, kendisi hakkında yine bir istizah önergesi verilmiştir. Paşa'nın Meclisin çağrısı üzerine istizah görüşmelerine katılacağı günü ertelemesine, Meclis'te üyelerden Abdullah Azmi Bey (Kütahya)[51] "Hâkimiyet-i milliye hukukumuz ayaklar altına alındı[52]" sözleriyle tepki göstermiştir. Aynı süreç içinde Meclis, Kâmil Paşa'ya güvensizliğini ilân etmiş ve Selanik mebusu Cavit Bey parlamentonun üstünlüğünü vurgulayan bu sonucu "Yaşasın hâkimiyet-i milliyemiz" sözleriyle coşkuyla karşılamıştır[53]

Mebuslar bu kavram üzerinden yürütmenin idarî işlemlerini de eleştirmişlerdir. "Ordu-yu Osmaniye" yerine "Ordu-yu Hümayûn" tabirini kullanılmasına dair hükümet emri bir önergeyle gündeme gelmiş, önerge sahipleri Taşlıca mebusu Ali Vasfi[54] ve Selanik mebusu Rahmi Bey'ler[55]

---

[47] Kanun-i Esasi'de 1909 değişiklikleri gerçekleşmeden önce "istizah" sadece anayasal denetim yollarından "soruyu" karşılamaktaydı.

[48] İstanbul mebusu Kirkor Zohrap Efendi: I., II., III. Dönem mebusu, Ermeni, Taşnak, avukat, 1916'da Diyarbakır Divan-ı Harbine sevkinde yolda çeteler tarafından öldürülmüş (Demir, 2007: 359).

[49] d: 1, i.s: 1, i: 11, 31 Kânunuevvel 1324/Ocak 1909, *MMZC*, C.1, s.177.

[50] Urfa mebusu Saffet Bey'in kabinede gerçekleşen değişiklik hakkında sadaretten istizah takriri görüşmeleri: (d: 1, i.s: 1, i: 26, 29 Kânunusani 1324/*11 Şubat 1909*, *MMZC*, C.1, s.570). Urfa mebusu Şeyh Saffet (Yetkin) Efendi): I., II. , III. Dönem mebusu, Türk, İttihadçı, TBMM II. Dönem Urfa mebusu (Demir, 2007: 372).

[51] Abdullah Azmi (Torun) (Kütahya mebusu): I. II., III. dönem mebusu, Türk, İttihadçı, ulema, IV. dönem Eskişehir mebusu, avukat, BMM I. ve II. Dönem milletvekili (Demir, 2007: 365).

[52] d: 1, i.s: 1, i: 27, 31 Kânunusani 1324/*13 Şubat 1909*, *MMZC*, C.1, s.593.

[53] d: 1, i.s: 1, i: 27, 31 Kânunusani 1324/*13 Şubat 1909*, *MMZC*, C.1, s.611.

[54] Taşlıca mebusu Ali Vasfi: I. Dönem mebusu, Arnavut, liberal, asker, binbaşı (Demir, 2007: 357).

önergelerinde Meşrutiyetin hâkimiyet-i milliye üzerine kurulu olduğunu, ordunun adında yer alan Osmanlılık ibaresinden rahatsızlık hissedilmesini anlayamadıklarını belirtmişler ve düzenlemenin geri alınmasını istemişlerdir[56], iki mebus meşruluk kaynağı olarak hükümdarın şahsını değil, Osmanlılık'ı görmektedirler, bununla birlikte Meclis bu konuda tartışmayı lüzumsuz görmüş ve önerge reddedilmiştir.

Meclisin tamamının bu ilkeyi benimsediği sonucuna varmak yanlış olur:

1910 senesine ait "ariza-i cevabiye" görüşmelerinde taslak metinde yer alan "Meclis'in hâkimiyet-i milliyeden iktisap ettiği kuvvet" ifadesine karşı üyelerden Bedri Bey:[57] "Cümlenizin malûmudur ki insanlar kuvveti daima avn-i ilahiden [Allah'ın yardımı] alır. Her şeyin kuvveti Avni ilahidedir. Bendeniz şurada âcizane bir cümle görüyorum ki hâkimiyet-i milliyenin iktisap ettiği kuvvet deniliyor. Bunun yerine Allah'ın ihsanıyla (inayet-i sübhaniyeye istinaden) desek daha iyi olur zannederim" sözleriyle düşüncesini dile getirmiş, bununla birlikte meclis bu öneri üzerine hiç durmamıştır[58] Konuyu padişaha saygı çerçevesinde düşünen Ahmed Müfit Bey (Ergiri)[59], "hâkimiyet-i milliye" ifadesinin padişaha yazılacak bir teşekkürnâmede yer almasına gerek olmadığını savunmuştur. Encümen adına konuşan Mustafa Asım Efendi [60] padişahın şahsı (Mehmet Reşat) hakkında vehmetmelerinin söz konusu olmadığını buradaki muhatabın hükümet olduğunu ifade etmiştir[61] Daha önceki senelerde resmî metinlerde hâkimiyet-i milliye kavramına yapılan pek çok atfa kıyasla, 1910 senesinde bu konuda zayıf itirazların varlığı dikkat çekicidir.

Bu aykırı örnek bir tarafa Osmanlı milletinin seçilmiş temsilcilerinin gücünü artıracak düzenlemeler hâkimiyeti milliye perspektifinden değerlendirilmiştir. Mebusan Meclisi'nde Kanun-i Esasi değişiklikleri görüşülürken bakanların yanında mebuslar arasından seçilecek bakan müsteşarlarının bulunabilmesini mümkün kılabilecek yasa önerisi için lehte görüş

---

[55] Selanik mebusu Mustafa Rahmi (Arslan) Bey. (1874-1947): I., II. dönem mebusu Türk, İttihadçı, toprak sahibi, eşraf, idareci, İzmir valisi (Demir, 2007: 357).

[56] d: I, i.s: I, i: 33, 9 Şubat 1324/*22 Şubat 1909*, *MMZC*, C.I, s.791.

[57] Mahmut Bedri Bey (İpek mebusu): I. Dönem mebusu, Arnavut, müstakil, Meclis-i Maliye azası (Demir, 2007: 355).

[58] d: 3, i.s: 3, i: 10, 20 Teşrinisani 1326/*3 Aralık 1910*, *MMZC*, C.I, s. 257, 266.

[59] Müfit Bey (1876-?): Arnavut, liberal, idareci diplomat Birinci ve İkinci dönem mebusu (bkz. Demir, 2007: 356).

[60] İstanbul mebusu Nasuhizade Mustafa Asım Efendi (1853-1943): I. Dönem mebusu, Türk, İttihadçı, ulema, meslek sahibi, (Demir, 2007: 359).

[61] d: 3, i.s: 3, i: 10, 20 Teşrinisani 1326/*3 Aralık 1910*, *MMZC*, C. I, s.266, 268, 269.

bildiren Ohannes Varteks Efendi (Erzurum)[62], bu öneriyi hâkimiyet-i milliyeyi takviye edecek bir düzenleme olarak gördüğünü belirtmiş ve desteklemiştir[63] Varteks Efendi, kabine ile Mebusan Meclisi arasında üst üste iki defa aynı madde hakkında ihtilaf çıktığında yeni gelen kabinenin tutumunda da bir değişiklik olmazsa Âyan Meclisi'nin üçte ikisinin oyuyla padişahın Mebusan Meclisi'ni feshine imkân tanıyan bir anayasa değişikliğine, "umumun hukukunu bir şahsın elinde hareket ettirmek, bu hâkimiyet-i milliyeye mugayirdir ve bu ahalinin hukukunu haleldar etmektir" sözleriyle itiraz etmiştir[64]

Aynı ilke Mebusan Meclisi için Âyan Meclisi'ne karşı önemli bir ideolojik silah da olmuştur. Mebusan Meclisi'nin genel oya dayalı, seçilmiş bir heyet olmasına karşılık Âyan'ın atamayla gelen bir heyet olduğu Mebusan Meclisi'nde sıklıkla dile getirilmiştir[65]:

Örneğin İttihadçı Seyyit Bey[66] Kanun-i Esâsi değişiklikleri görüşülürken hâkimiyet-i milliyenin Meclis-i Mebusan'da olduğunu, 31 Mart günlerinde Ayastefonas'ta bir araya geldiklerini ve bunu gördüklerini Âyan'ın bir köşede oturup ses çıkarmadığını, daima ekseriyetin ve "hâkimiyet-i milliyenin" Meclis-i Mebusan'da bulunduğunu öne sürmüştür[67]

Bir başka yerde bütçe hakkının hâkimiyet-i milliye ilkesinin kaynağı olduğu, bu ilkeye dayalı bir şekilde oluşan tek heyetin ise Mebusan Meclisi olduğu kaydedilmiş, bütçe kanunu görüşmelerinde Mebusan Meclisi'nin yaptığı bazı değişiklikleri Âyan Meclisi'nin geri çevirmesi karşısında, Heyet-i Âyan'ın salt "hâkimiyet-i milliye ilkesine" aykırı bir şekilde oluşan yapısı gerekçe gösterilerek Âyan'ın bu şekilde bütçe kanunu tasarısına müdahil olamayacağı savunulmuştur[68].

Âyan Meclisi'nin yetkilerini genişletecek bir düzenlemeye yapılan itirazlar için de aynı ilkeye başvurulduğu görülür. Buna göre Kanun-i Esasi'nin 64. maddesinde bir düzenleme yapılarak hükümetin istediği kanun tasarılarını Meclisin istediği kanadına öncelikli olarak gönderebil-

---

[62] Varteks Efendi (Erzurum): I., II., III. dönem mebusu, Ermeni, liberal, Taşnak, eğitimci, Gedikpaşa Ermeni Mektebi Müdürü (Demir, 2007: 376). Varteks Efendi aynı zamanda İttihadçı'dır (Demir, 2007: 106).

[63] d: 1, i.s: 1, i: 92, 1 Haziran 1325/*14 Haziran 1909*, *MMZC*, C.4, s.357, 366.

[64] d: 1, i.s: 1, i: 89, 27 Mayıs 1325/*6 Haziran 1909 MMZC*, C. 4, s. 237. 1909 değişikliklerinde 35. madde.

[65] d: 1, i.s: 2, i: 37, 26 Kânunusani 1325/*8 Şubat 1910*, *MMZC*, C.2, s.197. Âyan Meclisi'nin 1909 değişikliklerine bu konudaki bakışı için bkz. (Demirci, 2004: 122-124).

[66] İzmir mebusu Çelebizade Mehmet Seyyit Bey (1866-1925), I., II., III. dönem mebusu, Türk, İttihadçı, idareci, avukat, bakan, TBMM II. dönem mebusu (Demir, 2007: 362).

[67] (d:1, i.s: 1, i: 95, 4 Haziran 1325/*17 Haziran 1910*, *MMZC*, C. 4, s.458). 31 Mart olaylarında Âyan Meclisi'nin yeri hakkında bkz. (Demirci, 2006: 166-176).

[68] Eleştiriler Zohrap ve İsmail Hakkı Bey'den gelmiştir (Demirci, 2006: 202-203).

mesini mümkün kılacak anayasa değişikliği önerisi "hâkimiyet-i milliyeye indirilmiş bir darbe" olarak değerlendirilmiştir[69] Bu konu İttihadçılarla İttihad ve Terakki'den ayrılan muhalifler arasında sert tartışmalara yol açmıştır[70]

Ama gene bu ilke üzerinden ve biraz dolambaçlı bir yoldan Âyan'ın atamaya dayalı yapısının meşrulaştırılmış olması, kavramın zorlandığını da göstermektedir[71]:

Krikor Zohrap Efendi (İstanbul) Fransa'da anayasal rejimde yaşanan değişikliklere rağmen parlamentolu krallık rejiminin, daha sonra sadece parlamentonun, takiben Bonapart rejiminin bu ilke aracılığıyla açıklandığını savunmuştur. İttihadçıların önde gelen hukukçularından Babanzade İsmail Hakkı, Bonapart rejiminin uygulamalarına "Milleti iğfal ettiler." sözleriyle tepki göstermiştir. Zohrap Efendi'ye göre ise hâkimiyet-i milliye ilkesi Âyan Meclisi için de bir meşruiyet kaynağı olabilir. Çünkü Âyan'a atanacak üyeler Vükela tarafından padişaha önerilmektedir. Vükela ise hâkimiyet-i milliyeye dayanan Mebusan Meclisi'nden güvenoyu alarak görevine başlamıştır. Böylece Âyan'ın aslında monarşik egemenlik ilkesiyle açıklanabilecek yapısı, atanacak üyelerin güvenoyu almış Vükela tarafından teklif edildiği varsayımıyla demokratik egemenlik ilkesiyle ilişkilendirilmeye çalışılmaktadır[72]. Babanzade İsmail Hakkı, Âyan Meclisi'nin yetkilerinin bu şekilde güçlendirilmesine karşı çıkarken milleti temsil yetkisinin Mebusan Meclisi'nde bulunduğunu, hâkimiyet-i milliyenin de Mebusan'da olduğunu savunmuştur[73]

Farklı etnik gruplardan oluşan imparatorluk Osmanlı Devleti tarafından Osmanlılık kimliği çerçevesinde bütünleştirilmeye çabalandıysa da İkinci Meşrutiyet'in her aşamasında bu konuda önemli problemler yaşanmıştır. Âyan Meclisi'nin önde gelen üyelerinden İttihad ve Terakki karşıtı Damat Ferit Paşa büyük ölçüde 1876 Kanun-i Esasine geri dönüş talebi olarak değerlendirilebilecek anayasa değişikliği önerisinde (Şubat 1910), hâkimiyet-i milliye ilkesinin kozmopolit bir toplumda değil "tek

---

[69] Artas Yorgaki Efendi: I. Dönem Selanik, II. Dönem İstanbul mebusu, Rum, müstakil, avukat (Demir, 2007: 357), (d: 1, i.s: 3, i: 38, 27 Kânunusani 1326/*9 Şubat 1911*, *MMZC*, C.2, s. 663).

[70] bkz. Demirci, 2006: 278-285.

[71] Tunaya, Kastamonu mebusu Ahmet Mahir Efendi'nin bu yönde bir konuşmasını örnek olarak vermiştir (Tunaya, 1986: 211). Ahmet Mahir Efendi, ilmiyeden, Nakşi'dir (Kara, 1994: 75, 107). I., II. , III. dönem mebusu, Türk, İttihadçı, ulemadan, avukat, 23.5.1914'te Şura-yı Devlete atanmış, TBMM II. dönem Kastamonu mebusu olarak da görev yapmıştır (Demir, 2007: 366).

[72] d: 1, i.s: 3, i: 41, 2 Şubat 1326/*15 Şubat 1911*, *MMZC*, C.3, s. 10, 12. İstanbul mebusu Kirkor Zohrap Efendi: I., II., III. dönem mebusu, Ermeni, Taşnak, avukat, 1916'da Diyarbakır Divan-ı Harbine sevkinde yolda çeteler tarafından öldürülmüştür (Demir, 2007: 359).

[73] d: 1, i.s: 3, i: 41, 2 Şubat 1326/*15 Şubat 1911*, *MMZC*, C.3, s. 16.

ulustan oluşan bir devlette uygulanabileceğini" savunmuş, ülkede siyasal birliği sağlamak için padişahın yetkilerinin arttırılmasını, Meclisin yetkilerinin sınırlandırılmasını teklif etmiştir[74]

Mebusan Meclisi'nde Türk olmayan muhalifler kozmopolit toplumsal yapının karşılığını, devlet yapısı ve işleyişinde görme arzularını ifade ederken, yine hâkimiyet-i milliye ilkesi yardımıyla taleplerini dile getirmişlerdir:

Cemiyetler Kanunu tasarısı tartışmalarında Ohannes Varteks Efendi, "kavmiyat ve cinsiyet esası üzerine cemiyet teşkili"ni yasaklayan hükmü, hâkimiyet-i milliye ilkesine aykırı bulmuştur[75]. Kanunların ve nizamların yayım ve ilânına dair kanun layihası görüşülürken de taşra halkının kanun ve nizamnameler hakkında bilgi sahibi olması için o dillerde tercüme yapmasını zorunlu kılacak bir düzenlemeyi savunan Yorgi Boşo Efendi (Serfice)[76] "dün bütün gün burada hâkimiyet-i milliyeden bahsettik yırtındık, gittik. İşte hâkimiyet-i milliye bunu istiyor. Biz burada ne yapıyoruz?[77]" diyerek konunun Meclis'te destek görmemesine karşı tepkisini dile getirmiştir. Bir başka gündem maddesi görüşülürken Arap üyelerden Şükrü El-Aseli Bey (Şam)[78] "hâkimiyet-i milliyeye" katılımın sağlanabilmesinin Arap memurlara devlet teşkilatında daha fazla yer vererek mümkün olduğunu savunmuştur[79]

II. İNSAN HAK VE HÜRRİYETLERİ

Mecliste meşrutî rejimin insan hak ve hürriyetleri açısından tanımlanması güçlü bir eğilimdir. Bunlar arasında ifade hürriyeti dikkat çekmektedir.

Meşrutiyetten beklenen ifade hürriyetinin öncelikle parlamentoda başlaması gerekir, oysa yasama döneminin ilk aylarında eleştiriler subaylara ilişkin olduğunda Meclis Başkanı üyeleri uyarabilmektedir. Bu uyarıya karşı Şefik el-Müeyyed'in[80] tepkisi "Söylemezsek meşrutiyet olmaz"[81] şeklindedir ve kendisi eski rejimle Meşrutî rejim arasına bu şekilde bir sınır çekmektedir. Yine bir başka birleşimde konuşması en-

---

[74] Demirci, 2006: 252.

[75] d: 1, i.s: 1, i: 115, 7 Temmuz 1325/*20 Temmuz 1909*, *MMZC*, C.5, s.446.

[76] Serfice mebusu Yorgi Boşo Efendi (1876-1929), I. Dönem mebusu, Rum, sosyalist, tüccar (Demir, 2007: 356).

[77] d: 1, i.s: 3, i: 42, 3 Şubat 1326/*16 Şubat 1911*, *MMZC*, C.3, s.46.

[78] Şükrü El-Aseli Bey (1876-1915) (Şam mebusu) Arap, liberal, idareci, Nasıra kaymakamı (Demir, 2007: 380).

[79] d: 1, i.s: 3, i: 68, 16 Mart 1327/*29 Mart 1911*, *MMZC*, C.4, ss.441-442. Şükrü El-Aseli Bey (1876-1915) (Şam mebusu) Arap, liberal, idareci, Nasıra Kaymakamı (Demir, 2007: 380).

[80] Şefik el-Müeyyed (Şam mebusu) I. dönem mebusu, Arap, Liberal, idareci, Düyun-u Umumiye komiseri (Demir, 2007: 380).

[81] d :1, i.s: 1, i: 23, 22 Kânunusani 1324/9 Şubat 1909, *MMZC*, C.1, s. 486.

gellenmek istenen diğer bir üye Yorgi Honeus Efendi'nin[82] tepkisi de aynı yönde olmuştur: Kendisinin ifadesiyle "Meşrutiyet ahkâmında söz söylemek serbesttir"[83].

Pek çok gayrimüslim mebus daha ilk aylardan itibaren meşrutiyeti haklar ve hürriyetler alanı üzerinden tanımlamıştır, örneğin Varteks Efendi için meşrutiyetin esası "teminat-ı hayatiye"den başlar[84], basın hürriyetine, ifade hürriyetine, toplantı hürriyetine kadar uzanır[85] Pançederof Efendi'ye göre (Manastır)[86] "Meclis-i Mebusan arabasının tekerlekleri (...) matbuat, cemiyetler ve hürriyet-i şahsiyedir." "Matbuat tekerleklerine" birtakım sınırlamalar konmuş ve "tekerleklerin gıcırdamasına" sebep olunmuştur[87]

1876 Anayasası halkın Meclis'e dilekçeyle başvurabilmesine imkân sağlamıştır (mad. 14), bu çerçevede bazı dilekçeler de Meclis Genel Kurulları'nda görüşülmüştür, Âyan Meclisi Genel Kurulu'nda görüşülen bir dilekçe üzerine, Yorgiyadis Efendi meşrutiyetin varlığını ifade hürriyeti, kişi hürriyeti ve güvenliği, memur güvenliği, konut dokunulmazlığının mevcudiyetine bağlamış ve bütün bunları "meşrutiyetin esasından" gördüğünü açıklamıştır[88]

Sık sık Meşrutiyet öncesiyle Meşrutiyet'in ilânı sonrasını ayıran çizgi haklar ve hürriyetler üzerinden tanımlanmıştır:

Halep mebusu Rıfat Bey[89] "Serseri ve Mazanne-i Sû'[90] Eşhas Hakkında Kanun" tasarısının falaka ve değnek gibi cezaların uygulanabilmesini mümkün kılan hükmüne karşı verdiği önergede "Meşrutiyetin ruhu, felsefesi rabıta, muhabbet, itaat, amiziş [geçiniş, uysallık] esasına müste-

---

[82] Selanik mebusu Yorgi Honeus Efendi, I. Dönem mebusu, Rum, liberal, avukat, tercüman (Demir, 2007: 357).

[83] d :1, i.s: 1, i: 24, 26 Kânunusani 1324/*8 Şubat 1909*, *MMZC*, C. 1, s. 500.

[84] Rumeli'deki karışıklık hakkında Dahiliye Nezaretine istizah takrirleri görüşmesinden (bkz. d :1, i.s:1, i: 21, 19 Kânunusani 1324/*1 Şubat 1909*, *MMZC*, C.1, s.419).

[85] Halep mebusu Rıfat Bey ve arkadaşlarının toplantı hakkının sınırlanması hakkında yayımlanan resmî tebliğe dair sadaret makamından istizah takriri: (d 1, i.s: 1, i: 37, 18 Şubat 1324/*3 Mart 1909*, *MMZC*, C.2, ss.135-136).

[86] Pançederof Efendi (Manastır) (1879-?), I. ve, II. dönem mebusu, Bulgar, sosyalist, savcı (Demir, 2007: 356).

[87] (d: 1, i.s: 1, i: 96, 6 Haziran 1325/*19 Haziran 1909*, *MMZC*, C. 4, s. 479). Yasama sürecindeki Matbuat Kanunu (16 Temmuz 1325) kastedilmektedir (Akşin, 1987: 144).

[88] Sürgün cezasına çarpurılmış subayların "Mirliva Rüştü, Mirliva Nazmi, ve Müşir Şevket Efendi'nin arzuhallerine dair istida encümeni mazbatasına dair görüşmeler: (d :1, i.s: 3, i: 45, 10 Mart 1327/*23 Mart 1911*, *MAZC*, C.4, s. 177, 179).

[89] Halep mebusu Bereketzade Rıfat Bey (?– 22 Şubat 1910): Arap, liberal, eşraf, toprak sahibi (Demir, 2007: 378).

[90] Mazanne-i Sû': Kendisinden kötülük beklenen, kötülük yapacağı sanılan kimse.

nittir. İstibdatın ruhu felsefesi, korku, dehşet, nefret esasına müstenittir"[91] sözleriyle bu farkı vurgulamıştır. Krikor Zohrap Efendi de başka bir yerde iki rejim arasındaki farklılığı hürriyet ve sınırlama kavramları üzerinden tanımlamıştır, buna göre "hükûmet-i meşruta" hürriyet, "hükûmet-i mutlaka" sınırlama getirir. Zohrap Efendi'ye göre Meşrutiyet "usul-ü hürriyet" demektir. Bu usulde hükümetin kendi işlerini yürütürken bireylerin hürriyetini ortadan kaldırma, sınırlama yetkisi yoktur. "Hükûmet-i mutlaka"da ise, devlet, görevini yerine getirirken elindeki imkânını bireylerin hukukunu sınırlamakta kullanır[92]" Ohannes Varteks Efendi'ye (Erzurum) göre meşrutiyeti eski rejimden ayıran fark meşrutiyetin cebir yerine iknaya dayanmasıdır[93]

Pasaport Kanunu tasarısı görüşmelerinde Âyan Meclisi'nde de bu dönemsel ayırım kullanılmıştır. Beserya Efendi'ye göre "Devr-i mutlakıyette yapılan kanunların ruh ve esası şiddet ve tazyiktir. Devr-i meşrutiyetle yapılan kanunların esası [...] hürriyet, müsaade, umumun hukukuna hürmettir. Devr-i mutlakıyette yapılan bu kanun şedîd bir kanundur. Devr-i meşrutiyette yapılan bir kanunda daha müsaadekâr olunmak lazım. Aksi hal vaki olursa ne olur? Kavlen [sözle] meşrutiyet olduğu halde fiilen yine eski zaman idame edilmiş oluyor[94]."

Muhalif görüşe sahip olanlarca memur güvencesinden[95], seyahat hürriyetine[96], farklı alanlarda ihlal iddiaları veya yapılacak yeni hukukî düzenlemelerde öngörülen sınırlamalar, meşrutiyetin bu eylemlerle zedelendiği, meşrutî rejimde böyle bir düzenleme olamayacağı, hak ihlali yapılmaması gerektiği sık sık vurgulanmıştır.

Zaman zaman parlamentoda cariye, kul kavramlarının kullanımının eleştirilmesi örneklerinde olduğu gibi var olan siyasal dilde sultanî idare tarzının kelimeleri yerine "lisan-ı meşrutiyetin" kullanılması isteği *eski rejim*den lisanen de uzaklaşma arzusunu göstermektedir[97] Bu konuda kamusal alanlarda bir hassasiyetin oluştuğu söylenebilir[98]

---

[91] d 1, i.s: 1, i: 53, *25 Mart 1325/7 Nisan 1909*, *MMZC*, C.2, s.672.
[92] d :1, i.s: 3, i: 4, 6 Teşrinisani 1326/*19 Kasım 1911*, *MMZC*, C. 1, s. 59.
[93] d: 1, i.s: 1, i: 115, 7 Temmuz 1325/20 Temmuz 1909, *MMZC*, C.5, s. 446.
[94] d :1, i.s: 3, i: 52, 4 Nisan 1327/*20 Nisan 1911*, *MAZC*, C.4, s.367-368.
[95] d: 1, i.s: 2, i: 54, 3 Nisan 1326/*16 Nisan 1910*, *MMZC*, C.1, s. 570.
[96] d 1, i.s: 3, i: 52, 4 Nisan 1327/*17 Nisan 1911*, *MAZC*, C.4, s. 385, 386.
[97] Cariye deyimine "Hakan-ı sabıkın harimleri maaşatı hakkında layiha-i kanuniyeye dair Muvazene-i Maliye Encümeni mazbatası" görüşmelerinde Denizli mebusu Muhip Efendi itiraz etmiştir: "Cariye yoktur artık o tabir kalkmalı." (d: 1, i.s. 2, i: 124, 14 Haziran 1326/*27 Haziran 1910*, *MMZC*, C. 6, s. 592). Hakkak Muhip Efendi (1857-?): I. Dönem mebusu, Türk, İttihadçı, ulema, toprak sahibidir (Demir, 2007: 362). Kul tabirine itiraz Meclis görüşmelerine katılan Tekaüt Sandığı muhasebecisi İhsan Bey'in: "Efendim kulunuzun vazifem hali arz etmektir." sözleri üzerine gelmiştir: Halil Bey (Menteşe): "Efendi Hazretleri kulunuz tabirini kullanmasa-

Selanik Vilayeti kasabalarından bir mahalle ahalisinin resmî hükümet kayıtlarında ve halk lisanında "Kıpti ve Çingene" sıfatlarının kullanılmasını, "devri meşrû ve mes'ud-u meşrutiyette" kaldırılması hususunda dileklerini içeren telgraf[99] da aynı "lisan-ı meşrutiyet" anlayışının yansımasıdır. Telgraf sahiplerine göre Meşrutiyetle "adalet ve müsavat"a yeniden ulaşılmıştır, bu çerçevede Çingenelerle ilgili bu ayrımcılığa son verilmelidir.

III. DEĞERLERLER ALANI

İkinci Meşrutiyetin ilân edildiği dönemde Fransız İhtilali'nin hürriyet, eşitlik, (müsavat), kardeşlik (uhuvvet) değerleri Meşruti rejimin ilk yasama döneminde sürükleyici, etkili değerlerdir[100] Bunlara adalet ve ittihad-ı anasır da (bazen tevhid-i anasır tabiri de kullanılmıştır) eklenebilir. Bazı üyeler ayrıca Meşrutiyetin "ittihad ve terakkiye" dayandığından da söz etmişlerdir. Bir tür Meclis görüşünü yansıtan "ariza-i cevabiyelerde" de hem 1908 hem de 1909'da bu değerlerden "müsavat" ve "ittihad"a özel bir vurgu yapılmıştır. 1908 açılış nutk-ı hümayununa dönük yazılan 'ariza'da "rehberimiz misbahı-ı müsavat ve ittihad (müsavat ve adalet meşalesi) maksadımız ise adl-ü haktır."[101] ve 1909 arizasındaki meşrutiyetin asıl esasının (üssü'l esas) "müsavat-ı sahihe ve adile" olduğu ifadeleri bu doğrultudadır[102]. Âyan Meclisi'nin en eski, Abdülhamid döneminde atanmış üyelerinden Legofet Bey Abdülhamidli yılları "hürriyet, adalet, müsavat"ın olmadığı yıllar olarak nitelemiştir[103] Aynı kişi bir başka yerde meşrutiyetin esasını "ittihad ve terakki" olarak tanımlamıştır[104].

---

nız daha iyi olur" İhsan Bey: "Peki efendim. Lisan alışmış onun için kullanıyorum (d: 1, i.s: 2, i: 111, 30 Mayıs 1326/*12 Haziran 1910*, *MMZC*, C.6, s. 214)."

[98] Bu hassasiyetin bir diğer örneği: "Meşrutiyetin ilk yıllarında artık "şahane" tabiri kalktı. "'Osmaniye' tabiri onun yerine geçti. Mihran Efendi, Maliye dersinde ormanlardan bahsederken birdenbire memalik-i Şa..." dedi. Şâhâne demek istiyordu. Fakat ağzından kaçan sözü tamamlamadı; hemen değiştirerek 'Osmaniye'nin' diye sözü tamamlamadı; hemen değiştirerek 'Osmaniye'nin diye işi düzeltti. Bütün sınıf gülmemek için kendini zor tuttu (Emiroğlu, 1999: 37)."

[99] d :1, i.s: 1, i: 86, 23 Mayıs 1325/*5 Haziran 1909* , *MMZC*, C.4, s.122.

[100] Özellikle İttihadçılar'ın bu değerlere bağlılığı konusunda kuvvetli bir vurgu için (bkz. Kansu, 1995: 219).

[101] d: 1, i.s: 1, i: 6, 15 Kânunuevvel 1324/*28 Aralık 1908*, *MMZC*, C.1, s. 66.

[102] d: 1, i.s: 2, i: 6, 11 Teşrinisani 1325/*24 Kasım 1909*, *MMZC*, C. 1, s.71-72. Metnin müsveddesi ayrıca s. 153'ten sonra da yer almaktadır (Meclis-i Mebusan İkinci Devre 1325-1326 İçtimaı Nutku Hümayun Arize-i Cevabiyesi Müsveddesi).

[103] d: 1, i.s: 3, i: 29, 20 Kânunusani 1326/*2 Şubat 1911*, *MAZC*, C.3, s. 440.

[104] d :1, i.s: 2, i: 66, 27 Nisan 1326/*10 Mayıs 1910*, *MAZC*, C.1, s. 783.

İkinci Meşrutiyet'in "ittihad-ı anasır" fikrinin meclis faaliyetlerinde olumlu bir şekilde yansıdığını gösteren örnekleri özellikle farklı unsurların dinî günleri için beklenilen ve gösterilen saygıda görebiliriz. İlk toplantı yılında Milad ayı yortusu sebebiyle Genel Kurul'un toplanmamasını isteyen Rum üyenin (Kozmidi Efendi) talebi[105], paskalya tatili vesilesiyle gayrimüslim üyelere üç gün tatil izni verilmesini öneren Ermeni üyenin isteği uygun görülmüştür[106], daha sonraki senelerde Meclis Başkanı'nın Rum ve Ermenilere ait dinî günlerde Genel Kurul çalışmalarını tehir edilmesine dönük işlemler yapmıştır[107]. Buna karşılık mevlit kandili günü Meclisin toplanmamasına ilişkin Meclis Başkanı'nın teklifi reddedilmiştir[108], ancak sonraki bir tarihte yürütme organının kararıyla bu gün tatil edilmiştir[109]

İkinci Meşrutiyet'in ilk aylarından sonra gayrimüslim üyelerden hükümete dönük eleştirilerinde meşrutiyetin sözünü etiğimiz değerlerine vurgular sıklaşmıştır. Mebusan Meclisi üyesi Kozmidi Pandelaki Efendi (İstanbul) askere alma kanunu tasarısı (ahz-ı asker kanunu layihası) görüşmelerinde Meşrutiyetin en "metin esasları" olan "adalet" ve "müsavat" kaidesinden söz etmiştir[110]. Dahiliye Nezareti bütçesi görüşmelerinde (1911) Haris Vamvaka Efendi[111], Meşrutiyeti adalet, müsavat, uhuvvet, ve hürriyete[112], Hristo Dalçef Efendi [113] yine adalet, müsavat ve ittihad-ı anasıra dayandırmıştır[114], Krikor Zohrap Efendi adaleti siyasetin en yük-

---

[105] İstanbul mebusu Timolyon Pandelaki Kozmidi Efendi (1870-?): I. Dönem mebusu, Rum, liberal, işadamı, avukat (Demir, 2007: 359).(i: 8, 18 Kânunuevvel 1324/*13 Ocak 1909*, *MMZC*, C.1, s.99).

[106] d: 1, i.s: 1, i: 51, 19 Mart 1325/*1 Nisan 1909*, *MMZC*, C.2, s. 609.

[107] (d: 1, i.s: 2, i: 49, 17 Mart 1325/*30 Mart 1909*, *MMZC*, C. 3, s. 553), (d: 2, i.s: 1, i: 67, 22 Nisan 1325/*5 Mayıs 1909*, *MMZC*, C.3, s.268), (d: 1, i.s: 2, i: 20, 21 Kânunuevvel 1325/*3 Ocak 1910*, *MMZC*, C.1, s.416), (d: 1, i.s: 2, i: 25, 2 Kânunusani 1325/*15 Ocak 1910*, *MMZC*, C.1, s.545). B u örneklerde komisyonlar çalışmalarına devam etme kararı almıştır.

[108] Örneğin Konya mebusu Mehmet Vehbi Efendi, peygamberin işin terk ve tatil edilmesiyle memnun olmayacağını ifade ederek Mevlid Kandili vesilesiyle Meclis çalışmalarının yapılmamasına karşı çıkmıştır (d: 1, i.s: 1, i: 51, 19 Mart 1325/*2 Nisan 1909*, *MMZC*, C. 2, s. 609).

[109] İdarî kararla Mevlit Kandilinin tatil ilân edilmesi kanunla bu düzenlemenin yapılmaması eleştirilmiştir. 10 Temmuz Bayramı kanunla yapılmıştır (d: 1, i.s: 2, i: 54, 1 Mart 1326/*24 Mart 1910*, *MMZC*, C.3, s. 117).

[110] d: 1, i.s: 3, i: 25, 3 Kânunusani 1326, *MMZC*, C.2, s.170.

[111] Serfiçe mebusu Haris Vamvaka Efendi (1873-?): I. Dönem mebusu ara seçimle parlamentoya girmiştir, Rum, liberal, avukat, belediye meclisi üyesi, (Demir, 2007: s.356).

[112] d: 1, i.s: 3, i: 99, 3 Mayıs 1327/*16 Mayıs 1911*, *MMZC*, C. 6, s.551.

[113] Serez mebusu Hristo Dalçef Efendi (1873-?), Bulgar, sosyalist, avukat (Demir, 2007: 357)

[114] d: 1, i.s: 3, i: 100, 4 Mayıs 1327/*17 Mayıs 1911*, *MMZC*, C.6, s.603. Hristo Dalçef Efendi'ye (Serez), göre, "idare-i meşrutanın düsturları adalet, müsavat ve İttihadtır. Böyle ahaliyi sınıf sınıf taksim ederek hükmetmek, bu idare-i müstebidenin düsturlarıdır. Halbuki idare-i meşruta zamanında idare-i müstebidenin düsturlarını tatbik etmek Meşrutiyetimizin şan ve şerefiyle gayri kabil-i telifitir."

sek şekli olarak tanımlamıştır[115]. Âyan'da Yorgiyadis Efendi de hükümet-i meşrutanın "adalet ve müsavat üzerine" kurulu olduğunu vurgulamıştır[116]

II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı toplumsal yapısında keskin bölünme, farklı etnik ve dinî unsurlar arasında yaşanmakta ve bu bölünme siyasal parti bölünmesini de aşmaktadır. Meşrutiyeti ve Kanun-i Esasi'yi, "tevhid-i anasır" esasına dayandıran ve onunla eş anlamda gören Muş mebusu İlyas Sami Efendi[117] de kendi bölgesinde Ermeni ve Kürt kulüplerin birbirleriyle çatıştıklarından söz ederek "tevhid-i anasıra" göre hareket edebilmeleri için bu unsurların birbirleriyle temas kurmaları ve görüşmeleri gerektiğini vurgulamıştır. İkinci Meşrutiyet Meclisi birinci yasama döneminde parlamentoda yoğun tartışmalara neden olan Cemiyetler Kanunu görüşmelerinde kavmiyet ve cinsiyet esas ve ünvanlarıyla siyasî cemiyetler teşkilini yasaklayan maddeye de bu çatışmacı ortamı gerekçe göstererek karşı çıkmıştır[118]

Eşitlik gibi soyut bir değerin yazılı hukuk kurallarına yansımasında her şeye rağmen monarşinin doğasından kaynaklanan güçlükler ortaya çıkmaktadır:

Çarpıcı bir örnek askere alınmaya dair kanun tasarısı görüşmelerinde görülür: Tasarının birinci maddesinde yer alan hükme göre "bilumum tebaa-i Osmaniye işbu kanunun tayin eylediği hizmet-i askeriyyeden mükelleftir." Üyelerden Tevfik Efendi (Kengiri)[119] "tebaa-i Osmaniye" tabirinin padişahı dışarıda bıraktığını savunur. Teba tâbi olan, "uyan"dır, burada bir de "uyulan" (metbu) vardır, bu da padişahtır, bunun yerine kendisi sadece "Osmanlı" kavramını önermiş, dolayısıyla vatandaşlığa vurgu yapmıştır, bu vesileyle hanedanın erkeklerinin askerlikleri gündeme gelmiş, bu da tartışmaya yol açmıştır[120].

---

[115] d:1, i.s: 3, i :11, 22 Teşrinisani 1326/*5 Aralık 1910*, *MMZC*, C.1, s.325.

[116] d: 1, i.s: 2, i: 60, 13 Nisan 1326/*26 Nisan 1910*, *MAZC*, C. 1, 667.

[117] Hacı İlyas Sami Efendi (1879?-1945), I. II., III. Dönem mebusu, İttihadçı, ulemadan, müderris, Darülfünun Arapça öğretmeni, TBMM I., II. Dönem Muş, III. Dönem Bitlis, V. Dönem Çoruh mebusu (Demir, 20007: 377).

[118] (d: 1, i.s: 1, i: 115, 7 Temmuz 1325/*20 Temmuz 1909*, *MMZC*, C.5, s.462). (Demir, 2007: 377)'de ve (Ahmad-Rustow, 1976: 278)'de Türk olarak geçmekteyse de kendisi burada Kürt olduğunu ifade etmektedir.

[119] Çankırı mebusu Mehmet Tevfik Efendi (Durlanık) [1871-1944]: I., II. , IV. dönem mebusu, Türk, müstakil, ulemadan. Sinop müftüsü. 15 Şubat 1907'de Fizan'a sürüldü. Paris'e kaçtı. TBMM I. Dönem Çankırı mebusu, (Demir, 2007: 367).

[120] d: 1, i.s: 2, i: 73, 3 Nisan 1326/*16 Nisan 1910*, *MMZC*, C. 4, s. 139. Bu görüşe karşı çıkan Arif Hikmet Bey (Tutanakta yanlışlıkla Akif yazılmış doğrusu Arif Hikmet (Biga) olacak.] meşrutiyetin eşitlik demek olduğunu ama tam bir eşitliğin olamayacağını hanedan için bunun uygulanabilir olmadığını savunur.

Sonuç

Birinci Meşrutiyet Mebusan Meclisi'nde (1877-1878) kullanılan siyasal dil incelendiğinde "hâkimiyet-i milliye" ilkesi aracılığıyla Meclisin eylemlerini meşrulaştıran bir açıklama biçimi görülmez. 1877 Parlamentosu hükümeti denetlemeye çalışmış, eleştirmiş, bunu anayasal yetkilerine kıyasla hayli iddialı bir şekilde yerine getirmiştir, hattâ bundan dolayı da kapatılmıştır. 1908 Parlamentosu da benzeri şekilde hükümetin denetimine yönelik mebus davranışları açısından özellikle ilk aylarda önemli adımlar atmıştır, Meclis görüşmelerinde müzakereci, tartışmacı bir üslup benimsenmiştir. 1877 Meclisi'nden elimize ulaşmış derleme meclis tutanakları incelendiğinde kullanılan siyasal dille, 1908 Meclisi'nin siyasal dili arasında ciddî farklılıklar vardır[121]

Birinci Meşrutiyet rejiminde 1877-1878 arası dilimde II. Abdülhamid *istibdadı ortaya çıkmamıştır. Buna rağmen Yeni Osmanlı siyasî* düşüncesinin uzantısı olan siyasî dilin, söylemin bu dönemde Meclis faaliyetlerine büyük ölçüde yansımadığı görülür. Şüphesiz Birinci Meşrutiyet Mebusan Meclisi'nin üye kompozisyonuyla 1908 Meclisi'nin oluşum şekli ve her iki heyetin temsil gücü arasında fark vardır. *Yıldız mutlakıyeti* kurulduktan sonra muhalif aydınlar arasında Osmanlı coğrafyası dışında ve içinde yaygınlaşan sınırlı iktidar yanlısı, anayasayı yürürlüğe koymaya dönük görüşler buna dayalı kültürlenme süreci, 1908 Meclisi'nin siyasal dilini de etkilemiştir. 1876 Kanun-i Esâsisi bir ferman anayasadır. 1908'de Kanun-i Esâsi'nin yürürlüğe konuşu Makedonya kaynaklı, İttihad ve Terakki Cemiyeti eylemci unsurları aracılığıyla yoğun bir siyasal katılım ve zorlamayla gerçekleşmiştir.

Parlamentosuz dönemde Jön Türk düşüncesi, giriş bölümünde yer alan Mardin'in ve Hanioğlu'nun tespitleri dikkate alındığında anayasacılık, hürriyet, demokrasi konularında derinleşmemiş olsa da Meşrutiyetin yeniden ilânı, anayasanın yürürlüğe konması, monarşiyi aşındıracak ve sınırlayacak sürecin resmîleşmesini sağlamış, yeni bir yönetim anlayışına dönük yoğun bir beklenti de bu suretle ortaya çıkmıştır. Parlamentonun açılmasıyla 19. asırda Fransız Devrimi'nin "politik nitelikli (...) kelime dağarının" etkisindeki[122] Jön Türk yayınlarındaki farklı siyasal dil alenîleşmiştir, Meclis çalışmaları bir bakıma bunun ne derece benimsendiğini de gösterir. Bu siyasal dilin kavramları Marx'ın bir tespitini teyit

[121] *Meclis-i Meb'usan Zabıt Cerideleri 1293=1877* (toplayan: Hakkı Tarık Us), Vakit Gazete Matbaa Kütüphane, İstanbul 1939 (C.1), 1954 (C. 2).

[122] Geoff Eley, "Nationalism and Social History" *Social History* 6/1, s. 96'dan aktaran Göçek 1999: 272.

eder şekilde yer yer geleneksel kültürün birikimiyle kaynaşmıştır (meşveret örneğinde olduğu gibi)[123] "Hâkimiyet-i milliye", hükümdara, hükümete ve hattâ bürokrasiye karşı parlamentonun üstünlüğünü vurgulayan bir ilke olmuştur. Daha sonra Müdafaa-i Hukuk kadrolarının hâkimiyet-i milliye ilkesine dair âşinalıklarının kaynağında İkinci Meşrutiyetin ilk yıllarında oluşan birikimin etkisi mutlaka hesaba katılmalıdır.

1908 Parlamentosunun meşrutiyetçi dilini ve güçlü tartışmacılık özelliğini parlamentonun yapısında aramak uygun olur, İttihad ve Terakki'nin seçimlerde azamî seviyede başarılı olmak için gayrimüslim cemaatlerle adayların belirlenmesinde işbirliği yapması, taşrada her zaman kendi ideolojisini benimsemiş kişileri aday göstermemesi, Meclis içinde disiplini sağlayamamasına yol açmış, bu da tersinden bir etkiyle aslında parlamento kurumunun doğasında olması gereken "müzakerecilik" ve "aleniyet (kamusallık)" özelliklerini güçlendirmiştir[124] Mutlakıyet döneminden intikal eden gizli, kapalı siyaset yapmaya dönük mantık bir süreliğine ve bir dereceye kadar çözülmüştür. İttihad ve Terakki listelerinden seçilmiş olmalarına rağmen daha sonra azımsanmayacak sayıda saf değiştiren, bağımsız hareket eden mebusun da katkısıyla parlamento gerçek anlamıyla temsilî bir kurum olmuştur.

Schmitt'e göre "Parlamento toplumu Devlet'e taşıyan bir araçtır[125]." Meclisin daha sonraki yasama dönemlerinde (1912, 1914) "müzakereci" özelliğini yitirmesi, seçim sürecinde İttihadçıların baskı kurarak sonuçları etkilemesiyle gerçekleşmiş, bu suretle Meclisin temsil gücü daralmış, Mebusan Meclisi'nde İttihad ve Terakki tek parti hâkimiyetini tesis etmiştir. Nicel bir veriye dayanmamakla birlikte bir gözlem olarak bu dönemlerde önceki bölümde yer alan Meşrutiyeti belli ilkelere ve değerlere dönük açıklama biçimlerinin dikkat çekici şekilde azaldığını, bunlardan hâkimiyet-i milliye ilkesine yapılan atıflarınsa neredeyse ortadan kalktığını söyleyebilirim. 1908 sonrası yasama dönemlerinde siyasal hayatta parlamentonun "müzakereciliği" ve "kamusallığı" yerini, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin gizliliğine bırakmıştır.

---

[123] "(...) yeni bir dil öğrenmeye başlayan birisi, onu hep kendi anadiline tercüme eder" (Karl Marx, *Eighteenth Brumaire*, New York: International Publishers, [1867/1974], s.284'ten aktaran Göçek, 1999: 264.

[124] İttihad ve Terakki listesinden seçilen kişilerin özellikleri hakkında (Ahmad, Rustow, 1976; Akşin, 1987: 106-108, 132).

[125] Bezci, 2006: 133.

KAYNAKÇA:
KİTAP VE MAKALELER

Ahmad, Feroz, Dankwart A. Rustow (1976), "İkinci Meşrutiyet Döneminde Meclisler: 1908-1918", *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, ss. 246-284.

Ahmet Şerif (1977), *Anadolu'da Tanin* (haz. Çetin Börekçi), (İstanbul: Kavram Yayınları).

Akşin, Sina (1987), *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki* (İstanbul: Remzi Kitapevi).

Ali Cevat Bey (1991), *İkinci Meşrutiyetin İlanı 31 Mart Hadisesi*, (haz: Faik Reşit Unat), (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları).

Bezci, Bünyamin (2006), *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi* (İstanbul: Paradigma Yayınları).

Birinci, Ali (1990), *Hürriyet ve İtilaf Fırkası* (İstanbul: Dergâh Yayınları).

Demir, Fevzi (2007), *Osmanlı Devleti'nde II. Meşrutiyet Dönemi Meclis-i Mebusan Seçimleri*, (İstanbul: İmge Kitapevi).

Demirci, Aliyar (2003)"1876 Kanun-i Esasi'ndeki Değişikliğin Arka Planı-Bir Esbabı Mucibe Layihasında Genel Görüşler", *Liberal Düşünce*, sayı: 30-31, ss.157-168.

_____(2004) "Osmanlı Mebusan Meclisi'nin Büyük Biraderleri: Osmanlı Âyan Meclisi (1908-1912)" *Türkiye Günlüğü*, sayı: 76, ss.118-126.

_____(2006), *İkinci Meşrutiyet'te Âyan Meclisi*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları).

_____(2008), "İkinci Meşrutiyet Anayasal Rejimi Açısından Padişahın Meclisi Açılış Nutuklarına Meclisin Verdiği Cevaplar: Ariza-i Cevabiyeler" *İlanının İkiyüzüncü Yılında Meşrutiyet*, IRCICA, 7-10 Mayıs 2008 İstanbul (Sempozyumda sunulan bildiri).

Emiroğlu, Kudret (1999), *Anadolu'da Devrim Günleri*, (Ankara, İmge Kitabevi).

Göçek, Fatma Müge (1999), *Burjuvazinin Yükselişi ve Düşüşü Osmanlı Batılaşması ve Toplumsal Değişme* (çev: İbrahim Yıldız) (Ankara: Ayraç Yayınları).

Gözler, Kemal (2007), *Devletin Genel Teorisi*, (Bursa: Ekin Yayınevi).

Hanioğlu, Şükrü (1981), *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat).

_____ (1985), *Bir Siyasal Örgüt Olarak 'Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti' ve 'Jön Türklük'* (İstanbul: İletişim Yayınları).

_____, (2001) *Preparation For A Revolution The Young Turks, 1902-1908* (Oxford University Press: New York).

_____(2004), "Meşrutiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 29, ss. 388-393.

Kansu, Aykut (1995), *1908 Devrimi* (çev: Ayda Erbal), (İstanbul: İletişim Yayınları).

Kara, İsmail (1994), *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık).

Lewis, Bernard (1988), *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (çev: Metin Kıratlı), (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları), 3. baskı.

Mardin, Şerif (1992), "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti" *Türk*

Modernleşmesi içinde (der: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder) (İstanbul: İletişim Yayınları), ss.81-101.

Petrosyan, Yuriy Aşatoviç (1974) *Sovyet Gözüyle Jöntürkler* (çev: Mazlum Beyhan, Ayşe Hacıhasoğlu) (İstanbul: Bilgi Yayınevi).

Savcı, Bahri (1976), *Kamu Hak ve Özgürlükleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları 5. baskı).

Schmitt, Carl (2006), *Parlamenter Demokrasinin Krizi* (çev: A. Emre Zeybekoğlu) (Ankara: Dost Yayınları).

Soysal, Mümtaz (1968), *Anayasa Giriş*, (Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları).

Tanör, Bülent (1996), *Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri* (İstanbul: Afa Yayıncılık, 3. baskı).

Tunaya, Tarık Zafer (1986), "Hâkimiyet-i Siyasiye ve Millî Egemenlik Türkiye'de Siyasî Rejimin Meşruluğunun Dayandığı Temeller", *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi* (ed. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay), (İstanbul: Beta Yayınları) içinde ss.209-221.

_____(2001), "Türkiye'nin Siyasî Gelişme Seyri İçinde İkinci "Jön Türk" Hareketinin Fikri Esasları", *Türkiye'de Siyasî Gelişmeler (1876-1938),* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları) içinde ss.83-107.

_____(2003), *İslâmcılık Akımı* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları).

Türköne, Mümtaz'er (1991), *Siyasal İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları).

Uygun, Oktay (2003), *Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları* (İstanbul: İnkılap Yayınları).

Ünüvar, Kerem (2006), "Osmanlı'da Bir Kamusal Mekân: Kahvehaneler", *Kamusal Alan ve Türkiye* (ed: Ahmet Karadağ), (Ankara: Asil Yayın) içinde ss.237-255.

TUTANAKLAR:

Meclis-i Mebusan Zabıt Cerideleri (MMZC) [Farklı tarihlere ait olup cilt numaraları dipnotta gösterilmiştir.], TBMM.

Meclis-i Âyan Zabıt Cerideleri (MAZC) [Farklı tarihlere ait olup cilt numaraları dipnotta gösterilmiştir.], TBMM.

JÖN TÜRK HAREKETİ

TÜRK DEVRİM SÜRECİ ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇÖZÜMLEME

Cenk Reyhan*

Jön Türk hareketi, Türk devrim tarihi üzerine yapılmış incelemelerde genellikle Fransız devrimi ile ilişkilendirilir; böylece, örtük biçimde "burjuva devrim modeli" içinde yorumlanmış olur. Fakat bu yorum, dünyada bu kategorideki diğer devrim hareketleri ile karşılaştırma yapmadan ve hattâ karşıt devrim modelleri ile farklılıklar ortaya çıkarılarak önermenin geçerliliği kanıtlanıp Osmanlı örneğinde sınanmadan yapılır. Daha ziyade, Jön Türk devrim sürecinde ortaya çıkan belli aşamaların birbirini izlemesi betimlenmeye çalışılır. Konu üzerine örneklem seçilen bir öğeden hareketle, bütüne yönelik bir model/tipoloji inşasına girişmek ya da kavramsal bir çerçeve oluşturmak ve olayların akışını buna göre çözümlemek elbette ki riskli bir girişimdir; ve fakat, tarihsel olguların/verilerin anlamlandırılıp-analiz edilmesinde bu riske girmeden tarihçilik mesleğinin olay anlatımcı tarihçilikten kurtulamayacağı da bir gerçektir.

Aşağıda, devrimin "ideolojik (zihin haritası) ve anayasal (1909 anayasa değişiklikleri) öğeleri"nden hareketle bütünün tamamlanmasına yani tüm devrimci öğeleri kapsayan Jön Türk devrim modeline yönelik bir

* Doç. Dr. Cenk Reyhan, Gazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

girişimimizin kavramsal çerçevesini sunmaya çalışacağız. Bu amaçla, önce, devrimci süreçler üzerine örnek olarak seçtiğimiz bazı karşılaştırmalı çözümlemeleri inceleyecek, sonra, Jön Türklerin 1908 sürecindeki ideolojik tartışmalarını-taleplerini irdeleyecek, son çözümlemede, 1909' daki anayasa değişikliklerinin Osmanlı siyasal yapısındaki dönüştürücülüğünün kapsamını belirlemeye çalışacağız. Hareketi takip eden olayların ayrıntıları incelememizin amacını aşmaktadır.

Devrimci Süreçler Üzerine Bazı Karşılaştırmalı Çözümlemeler

David Parker'ın uyarısı bir devrimci model inşasına yönelik bir girişimin başarılı olma ihtimalinin zayıflığı üzerinedir. Parker'a göre, devrimci süreçlerde, elbette, yinelenen ayırıcı özellikler vardır. Bunlar: haksız vergi talepleri, yöneticilerin uzlaşmayı reddetmeleri, gözdağı verme ve baskı yapma konusunda çoğu zaman boşa çıkmış girişimler; öte yandan, silahlı güçlerin karşı tarafa geçmesi, üst sınıflar arasında bölünmeler, devrimci hareket içindeki bölünmeler, ekonomik sıkıntılar, halk kitlelerini etkisizleştirmek için onlar üzerine normal kısıtlamalar biçiminde uygulanan baskı, müdahale edememek ya da müdahale tehdidine uğramak şeklinde sıralanabilir. Parker, bütün bu öğelerin karışımı evrensel ölçüde uygulanabilecek bir model oluşturmaya en yakın noktaya Charles Tilly' nin çözümlemesi ile ulaşabileceğimizi belirtir.[1]

Gerçekten de, Tilly'i izleyerek bir devrim sürecinin anatomisini çıkarmak mümkündür. Şöyle ki;

> Tanımı gereği büyük bir devrim hem yönetimde esaslı bir bölünmeyi (derin bir devrimci durum), hem de iktidarın kapsamlı bir biçimde el değiştirmesini (ciddi bir devrimci sonuç) içerir. Bir iç savaşın derin bir devrimci durum içerdiği açıktır, ama mutlaka devrimci bir sonuç doğurması, yani iktidarın kapsamlı biçimde el değiştirmesiyle sonuçlanması gerekmez. Yukarıdan aşağıya devlete el konması iktidarın önemli ölçüde el değiştirmesini (devrimci bir sonuç) getirebilse de, yönetimde esaslı bir bölünme (devrimci bir durum) yaratmaz. Ne de olsa bütün bunlar dereceye ve zamanlamaya bağlıdır. Ayaklanmalar büyük devrimlere dönüşebilir, darbeler çığırından çıkıp iktidarın

[1] David Parker; "Devrime İlişkin Yaklaşımlar", *Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek: 1560-1991*, (Der. David Parker), (Çev. Kemal İnal), Ankara, 2003, s. 22. Kühnhardt, devrim kuramlarının, karmaşık sosyal ve politik olaylar için doğru kavramları geliştirme girişimleri olduğuna dikkat çeker. Ludger Kühnhardt; *Devrim Zamanları*, (Çev. Hüseyin Bağcı, Şenay Plassmann), Ankara, 2002, s. 30.

önemli bir ölçekte el değiştirmesiyle sonuçlanabilir. Ancak bütün bu durumlar, öyle ya da böyle devrimci özellikler göstermektedir.[2]

Elbette ki, yinelenen ayırıcı özellikler vardır; fakat, bu öğelerin karışımı, evrensel ölçüde uygulanabilecek bir modelin ayrıntılandırılmasını[3] mümkün kılmak açısından, tüm devrimler karşısında yeterince sabit değildir.

Devrimleri karşılaştırmalı bir biçimde analiz etme konusunda Theda Skocpol'un çözümleme yöntemi açıklayıcıdır. Skocpol'un kavramsal çözümlemesinde pozitif/benzer ve negatif/farklı örnekler vardır. Pozitif örnekler, benzer toplumsal devrim nedenleri yaşayan Fransa, Rusya, Çin; negatif örnekler, bunlardan farklı toplumsal devrim nedenleri yaşayan Prusya/Avusturya, Japonya ve İngiltere'dir. Başarılı toplumsal devrimci dönüşümlerin benzer örnekleri olarak incelenen Fransız, Rus ve Çin devrimlerinin tümü benzer süreçleri ve sonuçları yaşamışlardı. Şöyle ki, bu devrimlerin üçü de;

> Zengin ve siyasal olarak hırslı tarım devletlerinde meydana gelmiştir ve hiçbiri sömürgeleştirilmemiştir. Fransa, Rusya ve Çin'in Eski Rejimleri, aniden kendilerinden ekonomik olarak daha gelişmiş askeri rakiplerle karşılaşmak zorunda kalan önbürokratik aristokrasilerdir. Her üç devrimde de, yurtdışıyla bağlantılı krizler, yurtiçi yapısal koşullar ve eğilimlerle bir araya gelmiştir: 1- Eski Rejim'in merkezi devlet aygıtlarının yeteneksizleşmesi; 2- En can alıcıları köylülerinki olmak üzere alt sınıfların yaygın isyanları; 3- Devrimci devlet iktidarını pekiştirmek için kitleleri harekete geçiren siyasal liderlerin girişimleri. Her bir örneğin devrimci sonucu, uluslararası arenada artan bir güç potansiyeliyle birlikte merkezileşmiş, bürokratik ve kitleleri kapsayan bir ulus devlettir. Her üç devrimde de, ulusal toplumsal değişimin önündeki toprak sahibi üst sınıfların devrim öncesi konumlarıyla ilişkili engeller kaldırılmış ve yeni rejimlerin kitleleri siyasal olarak kapsaması ve devletlerin daha fazla merkezileşmesi için yeni gelişme potansiyelleri yaratmıştır.[4]

Bourbon Fransası'nın, Hohenzollern Prusya'sının, Tokugawa Japonya'sının, Mançu Çini'nin ve Romanov Rusyası'nın hepsinin de ekonomik

---

[2] Charles Tily; *Avrupa'da Devrimler (1492-1992)*, (Çev. Özden Arıkan), İstanbul, 1995, s. 36-37.

[3] Skocpol'a göre; Moore, Jr. incelemesinde tam da ele aldığı tek-tek örneklerden anlatmakla değil, devrimler dizisinin tümünde etkin olan genelleştirilebilir bir mantığı anlamak ve açıklamakla ilgilidir. Theda Skocpol; *Age.* s. 29. Krş. Barrington Moore Jr.; *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, (Çev. Şirin Tekeli, Alâeddin Şenel), Ankara, 2003.

[4] Theda Skocpol; *Age.* s. 94.

olarak daha gelişmiş ulusların askerî baskılarıyla karşılaştıklarını ve hepsinin de buna gösterilen tepki olarak toplumsal-siyasal krizler deneyimi yaşadıklarını belirten Skocpol, bu benzer süreç içindeki farklılıklara değinir:[5] Ancak, sadece, Fransa, Rusya ve Çin toplumsal devrim kargaşasına saplanırken, Prusya ve Japonya otokratik siyasal otoritelerin tepeden inme yollardan kurumsallaştırdığı reformlarla, uluslararası gereksinimlere az çok hızlı ve sorunsuz bir şekilde uyum sağladı. Rusya, Birinci Dünya Savaşı'na sürüklenirken, Avrupa devlet sistemi içinde sıkışıp kaldı. Ne Japonya ne de Prusya, sanayileşmeleri sırasında, Çarlık Rusyası kadar tarımsal alanda geri kalmış ya da uluslararası baskılara onun kadar maruz kalmıştı. Hem Bourbon Fransası hem de Mançu Çini oldukça zengin ekonomilere sahiptiler ve Tokugawa Japonyasıyla Hohenzollern Prusya'sının yaşadıkları kadar büyük olmayan dış baskılara maruz kalmışlardı.

Skocpol, buradaki bir başka örüntünün, söz konusu ülkeleri farklılaştıran nedenler olduğunu belirtir; Fransa'da ve Çin'de görüldüğü gibi, siyasal olarak örgütlenmiş ve kamuyönetsel olarak yerleşik siyasal manivelaya sahip toprak sahibi üst sınıfların var olması halinde, bu sınıfların otokrasinin modernleştirici reformları kurumsallaştırma girişimine tepkisi monarşileri tahttan indirdi ve kamuyönetsel ve askerî örgütlerin çöküşünü başlattı. Bu, dış kaynaklı siyasal krizlerin toplumsal devrimci durumlara dönüştü anlamına gelir. Fakat, Japonya'da ve Prusya'da olduğu gibi, siyasal olarak güçlü toprak sahibi sınıflar yoksa dış kaynaklı krizler, genel olarak ifade edecek olursak, yönetici elit ve kamuyönetsel düzenlemelerle sınırlanmış siyasal mücadeleler aracılığı ile çözülebildi. Bu da, tabandan gelen toplumsal devrim olasılığını engelledi.

Jön Türk hareketi örneklemi incelediğimiz devrim modelleri içinde nerede durur? Buna ek olarak, Tilly'nin, 1989-1992 yılındaki Doğu Avrupa devrimleri için; "iktidarın kuvvet yoluyla el değiştirip değiştirmediği ve bu süreçte birbirine rakip en az iki blokun devlet denetimini ele geçirmek için uzlaşmaz iddialarla ortaya çıkıp çıkmadığı, ayrıca bu devletin egemenlik sınırları içinde yaşayan nüfusun önemli bir kesiminin blokların iddialarını benimseyip benimsemedikleri sorunlarının tek tek araştırılması" şeklinde formüle ettiği soruları[6] Jön Türk hareketine yöneltirsek hangi sonuçlara ulaşırız? Tilly'nin, durumun sanıldığından fazla sorun içerdiği yönündeki uyarısını da aklımızda tutmalıyız.

[5] Theda Skocpol; *Age.* s. 216-218.
[6] Charles Tilly; *Age.* s. 321.

TÜRK DEVRİM KURAMINA GİRİŞ: BİR ÇÖZÜMLEME ÖNERİSİ

Genel bir devrimci süreç modeli inşasına yönelik bir girişimin başarılı olma ihtimalinin zayıflığını da dikkate alarak; bizce, dünya ölçeğinde, devrimci süreçlerde yinelenen ayırıcı özellikler ile kıyaslamalar yaparak, "Osmanlı'nın kendine has devrimci sürecini" (ve durumunu ve son kertede, başarılı ya da başarısız, ulaştığı sonucu) çözümlemeye yönelik olarak onun kendi toplumsal-tarihsel gerçekliklerinden beslenen bir "özel devrimci süreç modeli"nin kavramsal çerçevesini oluşturmak açıklayıcı olabilir. Bu bakımdan, incelememizdeki kavramsal çerçevenin bileşenleri bakımından şu hususları açıklamalıyız;

1- Kavramsal çerçevemizin temelini belirleyen devrim süreci iki bileşenden oluşmaktadır: "devrimci durum" ve "devrimci sonuç." Bu kavramları Charles Tilly'i izleyerek şöyle açıklayabiliriz:[7] 1- Devrimci Durum: a- devletin ya da bir kesiminin denetimini ele geçirmek için birbirine rakip talepler ileri süren tarafların ya da böyle taraflardan oluşmamış ittifakların ortaya çıkması; b- yurttaşların önemli bir kesiminin bu talepleri benimseyip üstlenmesi; c- yöneticilerin, alternatif ittifakı ve/veya onun taleplerinin benimsenmesini önlemede yetersiz ya da gönülsüz olmasıdır. 2- Devrimci Sonuç: a- yönetimdeki kişilerin çekilmesi; b- devrimci ittifakların silahlı kuvvetleri ele geçirmesi; c- rejimin silahlı kuvvetlerinin saf dışı edilmesi ya da dağıtılması; d- devlet aygıtının devrimci bir ittifakın eline geçmesidir.

2- Bir başka husus olarak, "isyan", "iç savaş", "ayaklanma", "başkaldırı", "darbe" vb. kavramların "devrim"le olan farkını ya da ilişkisini de incelemeyeceğiz. Kavramsal çerçevemizin sınırları açısından bu kavramların devrim sürecinde iç içe geçmiş olduğunu belirtmek kâfidir. Peter Calvert'ın yorumu bu konuya açıklık getirmektedir: Devrim, bir hükümet veya rejimi, başarıyla devirmek için fizikî gücün (veya bunun inandırıcı tehdidinin) kullanıldığı olaylara işaretle bütünüyle kavranabilir. Böyle hareketler, başarılı olamadıkları yerde; bağlama göre, "isyanlar", "ayaklanmalar", "başkaldırılar" veya "kalkışmalar" olarak tanımlanırlar.[8] Bu terimler arasında semantik farklılıklar vardır. Her birinin kullanımı geleneği izler ve bir değer yargısı imâ eder. Bu bakımdan incelememizde, bu kavramların Osmanlı-Jön Türk hareketi örneği de dahil olmak üzere, bütünsel bir devrim sürecinin birer parçası olduklarını belirtmek önemlidir.

---

[7] Charles Tilly; *Age.*, s. 80.

[8] Peter Calvert; *Revolution: Key Concepts in Political Science*, London, 1970, s. 15. (Vurgular bize ait. C.R.) Krş. Charles Tilly; *Age.* s. 36.

3- İncelememizin amacı Jön Türk hareketinin "tüm devrimci öğeler"i analiz ederek eksiksiz bir model oluşturmak da değildir.[9] Kavramsal çerçevemiz açısından, ihtiyatlı bir yaklaşımla, devrimin anlık bir süreçte olmadığını belirtmek, Friedrich Engels'in deyimi ile "toplumsal dönüşümün bir çırpıda sağlamanın ne derece imkânsız olduğu"[10] ve bu bakımdan, Osmanlı örneğinde, Jön Türk hareketini, sonu devrime çıksın ya da çıkmasın, bir "devrimci süreç" olarak nitelendirmek ve bu "özel devrimci süreç"in ideolojik ve anayasal öğelerini tahlil etmek yeterlidir.

JÖN TÜRK KONGRELERİ: DEVRİMCİ EYLEMİN YOL HARİTASI

Jön Türk hareketi söz konusu olduğunda, ortada devrimci bir durumun varlığından söz edilebilir. Bu durum devrimci sonuca ulaşacak mıdır? Süreci genel hatları ile açıklayalım.[11]

Jön Türkler arasındaki hizipleşmelerin ve azınlıkların çeşitli istek ve faaliyetlerinin olduğu bir ortamda, Prens Sabahaddin'in çağrıları ve Jön Türklere yaptığı para yardımı ile, 4-9 Şubat 1902'de "I. Jön Türk Kongresi/Osmanlı Liberalleri Kongresi" toplandı.[12] Damad Mahmud Paşa, Ahmed Lütfullah ve Mehmed Sabahaddin imzalı bir bildiri ile bütün muhalif Osmanlılar 1902'de toplanacak kongreye çağırıldılar;

> Maksadımız menfaatten müttehit olduğu halde meslekten müteferrik olan ve o tefrika yüzünden telafisi gayr-ı kabil bir felakete maruz bulunan Türk, Arap, Arnavut, Ermeni, Makedonyalı, Rum, Kürt, Musevi, ilh... *vatandaşlarımızın kuvvetini bir noktaya cem eylemek* ve bu suretle hem bugünkü seyyiata hitam (son) vermeğe ve hem de yarın ki hükümet-i

---

[9] Belirtmeliyiz ki, bu inceleme, "Türk devrim süreci" üzerine yürütmekte olduğumuz kapsamlı bir incelemenin parçasıdır. Niyetimiz, burada geliştirdiğimiz (halen de geliştirmekte olduğumuz) açıklama modelini (buna Yeni Osmanlı ve Kemalist hareketleri de ekleyip) Türk devrimci sürecinin bütününe uygulamaktır.

[10] Karl Marx; *Fransa'da Sınıf Savaşları: 1848-1850*, (Çev. Sevim Belli), Ankara, 1988, s. 15. Engels'in giriş yazısı. Marx da "devrimin sürekliliği"nden bahseder, s. 130. Ayrıca bkz. İsaac Deutscher; *Bitmemiş Devrim: Rusya 1917-1967*, (Çev. Orhan Koçak), İst., 1990, s. 31. Parker'in derlemesindeki makalelerdeki temel vurgu da "devrimin süreklilik"i yönündedir.

[11] Buradaki bilgiler bir başka incelememizden özet: Cenk Reyhan; *Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri: Prens Sabahaddin* (1877-1948), Ankara, 2008. (Baskıya hazırlanan Kitap)

[12] "Jön Türk Kongresi"nin temel karakteri hakkında geniş bilgi ve farklı yaklaşımlar için bkz. Ahmet Bedevi Kuran; *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul 2000, s. 189-193. Yusuf Hikmet Bayur; *Türk İnkılâbı Tarihi*, c.I, k.I, Ankara, 1991, s. 296-301. Ernest Edmondson Ramsaur; *Jön Türkler ve 1908 İhtilâli*, (Çev..Nuran Ülken), İstanbul, 1972, s. 83-90. Sina Akşin; *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, s.43-46, Bülent Tanör; *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, İstanbul., 1996, s. 131-132.

adilenin temel taşlarını ârâ-yı umumiyye-i Osmaniyye'nin (Osmanlı'nın genel oylarının-iradesinin-) inzimamiyle (katılımı ile) vaz'a çalışmaktır.[13]

Kongre, padişahın isteği üzerine, önce polis müdürü tarafından Paris'te yasaklandı ise de daha sonra izin verildi ve nihayet Institut de France üyesi Lefèvre-Pontalis'in evinde, çeşitli ırk ve dinlerden oluşan 47 üyenin katılımı ile toplandı.

Ahmet B. Kuran, Kongre'de temel olarak iki önemli tezin kongre üyeleri arasında anlaşmaya varılmasını imkânsızlaştırdığını, bu aşamada Prens Sabahaddin'in müdahalesinin meseleyi iki tarafın da memnun bırakacak bir hale getirdiğinden bahsetmektedir. Bu iki tez ve taraftarları şunlardır;[14]

1-Yalnız propaganda ve neşriyatla inkılap yapılamaz. Buna mebni askerî kuvvetlerin de "ihtilâl" harekâtına iştiraklerini temine çalışılmalı.

2- Ecnebi hükümetlerin müdahalelerini davet suretiyle memlekette "ıslahat" icrasına tevessül edilmeli.

İsmail Kemal'in ortaya attığı ilk görüşe karşı çıkan olmadı ve nitekim az sonra bu yolda bir girişimde de bulunuldu. İkinci teklif Ermenilerden geliyordu. Ermeniler memlekette gerçek inkılabın yabancı müdahalesi ile kabul edilebileceğini iddia ediyorlardı. Bu konuda Berlin Antlaşmasının 61. maddesinde[15] yazılı olan 11 Mayıs 1895 tarihli muhtıranın uygulanmasını istiyorlardı.

Prens Sabahaddin ise yabancı müdahalesinin memlekete daima zarar verdiğini ve bu defa da zarar vereceğinin umulduğunu ve böyle bir talepte bulunmanın akıl kârı olmadığını söylemiş; fakat, yine de "yabancı müdahalesine ihtiyaç bulunduğunu ve bunu memleket yararına çevirmek gerektiği"ni anlatmıştır. Ona göre, ihtilâl kargaşalığı sırasında herhangi bir yabancı devletin kendi çıkarı adına Osmanlı içişlerine müdahalesini önlemek için "çıkarları ile uyuşulan hür ve demokrat hükümetler" ile anlaşma yapılmalıdır;

---

[13] Yusuf Hikmet Bayur; *Age.* c. I., k. I. s. 295. "Osmanlılara genel çağrı, imzalayanlar: M. Sabahaddin, A. Lütfullah, Sultan Abdülmecid'in torunları." Paul Fesch; *Abdülhamid'in Son Günlerinde "İSTANBUL"*, (Çev. Erol Üyepazarcı), İstanbul, 1999, s. 52., dn. 52.

[14] Ahmet Bedevi Kuran; *Age.*, s. 191-192.

[15] Berlin Antlaşması maddeleri için bkz. *Mecmua-ı Muahedat*, c. 5. s. 110 vd. 61. madde: "Bâb-ı Âli, ahalisi Ermeni bulunan eyalatta ihtiyacat-ı mahalliyyenin icab itdigi ıslahatı bilâ-tehir icra ve Ermenilerin, Çerkes ve Kürtlere karşu huzur ve ehimmiyyetlerini temin itmegi taahhüd ider ve arasıra bu bâbda ittihaz olınacak tedabiri (alınacak önlemleri) devletlere tebliğ idaceginden düvel-i müşarün ileyhim tedabir-i mezkûrenin icrasına (adı geçen devletlerin zikredilen tedbirlerin yürütülmesine) nezaret eyleyecekdir."

Biz memlekette ihtilâl yapmak amacı ile toplanmış bulunuyoruz. Fakat, içerde ihtilâl çıkarmayı başardığımız takdirde bu hareketin iyi şekilde sonuçlanacağı kesin değildir. Kargaşalık sırasında herhangi yabancı bir hükümetin kendi çıkarı adına, işlerimize müdahale etmesi muhtemeldir. İşte biz bu müdahaleyi önlemek için *çıkarları çıkarlarımıza uygun bir hükümetle daha önceden anlaşmış olmalıyız.* Yani içerden bir hareket oluşturduğumuz zaman bundan yararlanmak emeline düşecek hükümetlerin müdahalesini bertaraf edecek *hür ve demokrat hükümetlerle şimdiden uyuşmalıyız ve bundan sonra ihtilâl hareketine geçmeliyiz.*[16]

Bu Kongreden sonra Jön Türkler "müdahale taraftarı ve müdahale aleyhtarı" olmak üzere birbirine zıt iki gruba ayrıldılar. Bir tarafta, dış müdahale aleyhtarı görüşün temsilcisi Ahmed Rıza ve onun liderliğindeki "pozitivist-merkeziyetçi" İttihad ve Terakki Cemiyeti bulunurken; diğer tarafta, dış müdahale taraftarı görüşün temsilcisi Prens Sabahaddin ve onun liderliğindeki "liberalist-federalci" Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti kuruldu. Paul Fesch'e göre, kongreye katılan ezici bir çoğunluğun olumlu oy vermesine rağmen çok küçük bir azınlık büyük devletlerin "iyi niyetle de olsa işe karışmalarını" kabul etmek istemedikleri için Kongre kararları reddedildi.[17]

27 Aralık 1907'de, Ahmet Rıza, Prens Sabahaddin ve K. Malumyan'ın ortak başkanlığında "II. Jön Türk Kongresi" toplandı. Kongre üç günlük bir çalışmayla "Osmanlı Muhalifîn Fırkaları Kongresi Beyannamesi"ni yayımladı. Beyanname'de, Kongre'nin amaçları sıralanıyordu;[18]

1- Sultan Hamid'i tahttan feragate icbar (zorlamak),
2- İdare-i hazıranın esasen tebdili (mevcut idarenin temelinden değişimi),
3- Usul-i meşveret ve meşrutiyyetin tesisi (Ayan ve Mebusan meclisleri).
Felaket-i umumiyyeye sebeb-i aslî olanın izalesi (genel felaketin asıl sebebinin ortadan kaldırılması) ıslahata en birinci şarttır.

Metnin devamında şöyle bir ifade bulunmaktadır;[19]

Bizi ihtilâle sevkeden sebep hükümet-i hazıranın (mevcut hükümetin cinayetleridir). Mücadeleye hazır olduğumuzu ilân ve atide münderiç vesaiti umuma tavsiye ederiz:

[16] Ahmet Bedevi Kuran; *Age.*, s. 191.
[17] Paul Fesch; *Age.* s. 383.
[18] *Terakki*; sayı 17, s. 2.
[19] *Terakki*; sayı 17, s. 3.

1- Hükümetin efal ve harekâtına (eylemler ve hareketlerine) karşı silah ile mukavemet,
2- Siyasî ve iktisadî tatil-i iştigalat ile silahsız mukavemet (polis ve hükümet memurlarının tatil-i meşguliyyeti),
3- Hükümet-i hazıraya vergi vermemek,
4- Ordular dahilinde telkinat (telkinler): asker, ne evlad-ı vatana, ne de erbab-ı kıyama (ayaklanma-isyan liderine) karşı yürümeye davet olunacak,
5- Kıyam-ı umumî (genel ayaklanma-isyan),
6- Hadisatın gösterdiği lüzuma göre sair vesait-i icraat.
Mazlumlara karşı hepsi bizim gibi azmederse o hükümet yakında ortadan kalkar.

II. Jön Türk Kongresi'nde, I. Kongre'nin başarısızlıkla sonuçlanmasına sebep olan "dış müdahalenin davet edilip edilmemesi" konusu ortaya atılmadı. Böylece, II. Abdülhamid muhalifi Jön Türkler bu devrimci süreçte ilk kez birleşik bir cephe/devrimci bir ittifak oluşturup ortak bir amaç etrafında toplanmış oldular.

Yukarıdaki gelişmeler dikkate alındığında sorulabilir: Bu devrimci durum, kavramsal çerçevemizdeki bakış açımız açısından değerlendirildiğinde, devrimci sonucun ilk maddesinde vurgulanan, "yönetimdeki kişilerin çekilmesi" anlamında, devrimci bir sonuca ulaştı mı? Sorunu, "devrimci sonuçların devlet iktidarının köklü bir biçimde el değiştirmesi" temeli üzerine kurarsak, 1908'de siyasal iktidar hâlâ padişahın/padişah ailesinin-sülalesinin ve bürokratlarının elindedir ve İttihad Terakki Cemiyeti iktidarı tam anlamı ile ele geçirmek ve köklü bir bürokratik tasfiyeye girişmek için henüz yeterince hazır değildir.[20]

Devrimci Ufkun Sınırları: Jön Türk Kuşağının Zihin Haritası

Jön Türklerin hepsinin "1876 Anayasasının geri getirilmesi için savaş" parolası için harekete geçtiklerini belirten Yuriy A. Petrosyan[21] Jön Türk ideologlarının anayasal reformları birbirlerinden farklı yorumladıklarına

[20] Bkz. İncelememizde, dn. 38, 41-42.

[21] Yuriy Aşatoviç Petrosyan; *Sovyet Gözüyle Jöntürkler*, (Çev. Mazlum Beyhan, Ayşe Hacıhasanoğlu), Ankara, 1974,.272-274. Hanioğlu da Petrosyanla aynı kanaattedir; "Jön Türklerin temel sorunsalı anayasal bir yönetim gerçekleştirmekti." M. Şükrü Hanioğlu; *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul 1985, s. 69. Hanioğlu, Kanun-ı Esasî ve parlamentonun, "Osmanlı vatandaşlığı" yaratmak, böylece devleti kurtarmak fikrinden kaynaklandığını da vurgular. s. 70. Krş. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, İstanbul., 1989, s. 219. Ayrıca, krş. Niyazi Berkes; *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, 1978, s. 423.

değinir. Bunların bazısının, Yeni Osmanlı fikirlerini izleyerek, anayasa ve parlamentonun ekonomik ve kültürel gelişmenin doğrudan doğruya aracı olduklarını savunurken; bir kısmının, "parlamenter rejim"in, ancak, toplumun sosyal yapısında değişmeler olması halinde bir çıkış noktası olabileceğini savunduklarını vurgular. Mesela Auguste Comte'un pozitivist ideolojisinin etkisindeki Ahmet Rıza'nın Meşveret'de yayımlanan makalelerinde "bir düzen içinde ilerlemenin aracı olarak meşrutiyet parolası" işlenirken; Friedrick Le Play'in sosyoloji okulunun etkisindeki Prens Sabahaddin ülkenin sosyal ve kültürel ilerlemesi yolunda atılacak ilk adımın anayasa reformu olduğu konusunda anlaşmakla birlikte, eğer salt yönetim yapısında bir değişiklik ile yetinilir ve toplumun sosyal yapısında bir değişiklik yapılmazsa anayasa ve parlamentonun kendi başlarına ülkenin ilerlemesini sağlayamayacağı görüşündedir.

Feroz Ahmad'a göre;

> Jön Türklerin çoğunluğunu, toplumsal bir değişiklik yapmak istemeyen tutucu bir kitle meydana getirmekteydi. *1908 darbesi, devrimci bir hareket olarak nitelenemez; çünkü değildi. Amaç, otuz iki yıl önce kabul edilmiş olan bir anayasayı geri getirmek ve bu yoldan devleti kurtarmaktı.* Hareketin devrimci yönü, daha sonraları uygulanan siyasetin başarısızlığı sonucu girilen ıslahat ve bu ıslahatın yol açtığı toplumsal değişiklikte ortaya çıkmıştır.[22]

Bernard Lewis, İttihatçı lider Ahmet Rıza'nın, Paris'te Auguste Comte' un şâkirdi olan ve ona düşüncesine hâkim olacak pozitivist felsefeyi öğreten Pierre Lafitte'in etkisinde kalarak; 1895'te diğer sürgünlerle işbirliği halinde, on beş günlük çıkan "Meşveret" (Danışma) dergisinin altındaki "İntizam ve Terakki" (Düzen ve İlerleme) sloganının, pozitivistlerin sloganı olduğuna dikkat çeker.[23] M. Şükrü Hanioğlu, Ahmet Rıza pozitivizme bağlılığına, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin merkez yayın oranı Meşveret'te, uzun bir süre "kelâm-ı kibar" olarak pozitivizmin "ordre et progrés" ibaresini kullandığına, İstanbul'daki Jön Türkler ile Ahmet Rıza Bey arasında pazarlıklar yapıldığında, onun ilk önerdiği ismin, *ordre et progrés* karşılığı olarak "nizam ve terakki" olduğuna dikkat çeker.[24] Jön Türklerin siyasî fikirleri üzerindeki Fransız düşünce akımlarına değinen

---

[22] Feroz Ahmad; *İttihad ve Terakki (1908-1918)*, (Çev.Nuran Yavuz), İstanbul, 2004, s. 33.

[23] Bernard Lewis; *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kıratlı), Ankara, 1991, s. 196.

[24] M. Şükrü Hanioğlu, "Jön Türkler ve Fransız Düşünce Akımları" *De La Révolition Française A La Turk Turquie D'Atatürk: La modernisation plitique et sociale, les letters, les sciences et les arts*., İstanbul, Paris, 1990., s. 175. Sınıflar savaşını yadsıyan pozitivist kurama bağlı Ahmet Rıza ve ittihatçıların ezici çoğunluğu ülkenin sorunlarının çözümünü salt toplumsal yaşamda bir "nizam" kurulmasında arıyorlardı. Yuriy Aşatoviç Petrosyan. *Age*. s. 292.

Hanioğlu, Jön Türk neşriyatlarında "düstur-ı hareketlerinin milletlere Bastilleri yıktıran istibdadları yıktıran, zalimlerin kafalarını kopartan inkılâbın düstur-ı hareketi" olduğu yolundaki tezlere sık sık rastlandığını; bu alanda, Fransız İhtilâli ve onun ilkelerinin Jön Türkler için oldukça uygun bir çerçeve çizdiğini belirtir. Hanioğlu, sonrasında, Jön Türk fikriyatı üzerindeki Fransız düşünce ekollerini özetler; bireyi topluluk içinde eriten pozitivizm, toplumsal sorunlara fennî çareler arayan tıp doktoru Gustave Le Bon, bireyci eğitim ve adem-i merkeziyetçi yönetimi savunan Demolins ve Science Sociale okulu ve ırk esasına müstenit Türk milliyetçiliği" yapmak tezinin akıl hocası Albert Sorel.[25]

Tunaya, şu cümleleri meşrutiyetin en hissî yönü olarak özetler;

> Yetimlerimizin gözyaşlarını dindirtecek, kimsenin hakkını kimseye kaptırmayacak, bizi insan gibi yaşatacak meşru meşveret usulüdür ve bu *isteklerimizi bütün halinde sağlayan Kanun-ı Esasî'dir.*[26]

Böylece, Jön Türkler'in devrimci ufuklarının sınırları ortaya çıkar: Kanun-ı Esasî'nin ilânı! Tunaya'nın ifadesi ile: "Ya Kanun-ı Esasî, ya ölüm!" Tunaya, her ihtilâl vesikasında tekrarlanan "sosyal mukavele" fikrini Osmanlı meşrutiyetinin de unutmadığını hatırlatıp; çeşitli unsurların, birbirinin canını ve ırzını aynı şiddet ve asabiyetle müdafaa ve muhafaza etmeyi bu günden itibaren "hırz-ı can" bildiklerini, nutuktan sonra meydana toplanan halkın Kanun-ı Esasî'yi korumak için "and" içtiklerini belirtir. Aslında, Berkes'in uyarısı 1908 devrimci sürecinin zihinsel sınırları ile ilgilidir. Ona göre;

> *1876 Anayasası İslâm dinini devletin resmî dini durumuna sokmuştu,* Abdülhamid rejimi bunu olaylardaki tutumu ile pekiştirmişti. *1908 devrimi bu anayasanın öngördüğü devlet biçimini yürürlüğe koymak amacıyla yapılmış sayılıyordu.* Bu anayasa ile devletle din arasındaki bağlılık, en ılımlı liberallerin bile çözülmesini istemeye cesaret edemeyeceği kadar doğallaştırılmış bulunuyordu. [27]

---

[25] M. Şükrü Hanioğlu; *Agm.* s. 175. Fransız radikallerinin Jön Türk fikriyatına etkisi hakkında bir tartışma ile krş. Eric J. Zücher; "The Influence of the French Radical Party on Young Turk Political Thinking", *De La Révolution Française Á La Turk Turquie D'Atatürk: La modernisation politique et sociale, les letters, les sciences et les arts.*, İstanbul, Paris, 1990., s. 197-203.

[26] Tarık Zafer Tunaya; *İkinci Meşrutiyetin Siyasî Hayatına Bakışlar*, İstanbul, 1996, İstanbul., 1996, s. 9.

[27] Niyazi Berkes; *Age.*, s. 420. Berkes, 1876 Anayasası'nı, "Tanrı gölgesinde anayasa" olarak yorumlar. s. 331. İlk görünüşte, istenilenin, devlet sistemini topyekûn değiştirmek olmayıp, devletin sultanî-monarşik yapısının da ıslahat olduğuna dair bkz. Tarık Zafer Tunaya; *Age.*, s. 10.

Paul Fesch, Soir tarafından, Jön Türklerin devrimciliğini hicveden, 12 Ekim 1906 tarihli bir yazıya atıfta bulunur. Yazı, devrimci Jön Türklerin İstanbul'daki Müslüman öğrencilere gönderdiği bir "çağrı"dır. Jön Türklerin programının maddelendiği bu çağrı şöyle biter;

> *Bir kere anayasa hazırlanıp ve kesin bir hükümet atandıktan sonra,* ülke, yasal olarak oluşmuş, Meclis'in birbiri peşi sıra oylayıp kabul edeceği yasalara göre yönetilecektir, *yaşasın özgürlük.*[28]

Osman Okyar sorar: İttihatçılar, Fransız devrimcileri anlamında ihtilâlci miydiler? Verdiği cevap, konuyla ilgili tartışmalarda yol göstericidir. Ona göre, İttihatçıları, Fransız devrimcilerinin radikal kanadı jakobenlere yaklaştıran yazarlar oldu ise de, nihaî hedefleri itibarıyla, Fransız devrimcileri ile ittihatçılar arasında benzerlik olmadığı açıktır;

> *Fransız devrimcileri*, siyasî ve sosyal sahalarda, Fransız toplumunu baştan aşağı değiştirmek şeklinde çok *radikal bir hedefe yöneldiler. Mutlakıyetçi monarşiyi kaldırarak, yerine cumhuriyeti koydular, aristokrasinin ve kilisenin tüm yetki ve imtiyazlarını yok ederek, fertlerin eşitliğine ve laikliğe dayanan bir siyasal ve sosyal yapı getirmek istediler.*(...)
>
> *İttihatçılar ise*, hedef itibarıyla, bu ölçüde radikal tasavvurlardan uzak idiler. Osmanlı devleti'ne meşrutiyeti getirirken, devletin temel vasıflarını değiştirmeksizin, Batı'daki siyasî ve iktisadî sistemi, imparatorluğun bünyesine yerleştirmek isterken, ittihatçılar, *ihtilâl değil de reform olarak tanımlanması gereken bir süreci başlatmak istediler.* Böylece devlet ve toplumdaki modernleşmeyi hızlandıracaklarını, aynı zamanda, Rumeli meselesini hallederek, devleti parçalanmaktan kurtaracaklarını düşündüler. Bu gayeleri ile; *İttihatçılar, ihtilâlci değil, mutedil/ılımlı inkılapçı idiler.*[29]

---

[28] Paul Fesch; *Age.* s. 417, dn. 90.

[29] Osman Okyar; "Fransız Devrimcileri ve İttihaçılar", *De La Révolition Française Á La Turk Turquie D'Atatürk: La modernisation politique et sociale, les letters, les sciences et les arts.*, İstanbul, Paris, 1990, s. 184-185.

İttihatçı tarihçi Ahmed Saib'in kitabında[30] da devrimci ufuk meşrutiyetçi-anayasal değişiklik ile sınırlıdır. Kitapta, "ülkenin esenlik ve mutluluğunu sağlamak için tüm kötülüklerin kaynağı olan saltçılığın yıkılması ve meşrutiyetçi yönetimin kurulması gerektiği" yazmaktadır. Meşrutiyet rejiminin kurulması ve Mebusan Meclisi'nin toplanmasının Saib için "ülkenin tek kurtuluş yolu" olduğunu hatırlatan Petrosyan'a göre, dönemin hiçbir Jön Türk lideri toprak sorununun çözümüne yönelik, açıkseçik öneride bulunmamaları ilginçtir. Onların büyük çoğunluğu, toplumsal olayların ve toplumsal ilişkilerin sınıfsal niteliğinin bilincinde değil*dirler. Analizler, daha ziyade idealist bakış açısını yansıtır ve üst yapı* kurumlarına yönelir. Tarihsel materyalist kuramı benimseyen Petrosyan, Jön Türklerin idealist yaklaşımlarından dolayı tarihin sosyo-ekonomik iç yüzlerini anlamadıklarını vurgular.[31] Petrosyan Jön Türk hareketinin izlediği süreci şöyle ifade eder;

> İdeolojik ve politik süreçleri içinde, Jön Türkler, 1906-1907 yıllarında *burjuva devrimciliğine dönüşen ılımlı bir burjuva liberal reformist olmuşlardı.*[32]

1907 Kongresi, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin siyasal iktidara devrimci yöneliş bakımından bir kırılma noktası oldu. Yusuf H. Bayur'un, ifadesine göre, İttihad ve Terakki Cemiyeti esas bakımından inkılâpçı ve ihtilâlci değildir ve var olan kanunların içtenlikle yürütülmesinden yanadır. 1907'den itibaren bu görüş ve anlayış değişecektir. Cemiyet amaç bakımından yine inkılâpçı değildir ve kanunların uygulanmasından başka bir şey istememektedir. Ancak artık ihtilâlci olmuştur ve ona göre çalışmaya koyulmuştur.[33] Bayur'a göre, 1907 sonu ve 1908 başlarında İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin en çok teşkilata önem verdiği ve istibdada son

---

[30] Yuriy Aşatoviç Petrosyan; *Age.* s. 272. Petrosyan Devrim Rehberi olarak çevirmiş ki; bu, bizim kavramsal çerçevemizi karşılamıyor. Zira "inkılâb=değişme-bir halden başka bir hale dönme-devrim; (Ferit Devellioğlu; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1993, s. 439. -Devellioğlu, devrimi yirminci yüzyılınyeni kelimesi olarak açıklar. s. XIV-) buna karşılık, "ihtilâl=bozukluk-düzensizlik-karışıklık (Devellioğlu; s. 419.) anlamına gelir. Bu tanımlamaya göre; devrimin kavramsal karşılığı ihtilâl değil, inkılâbdır. Farklı bir yaklaşım için, ki bizce de öyledir, krş. Birgül Ayman Güler, Nuray Keskin; *Devlet Reformunu Tarihten Çalışma: Araştırmalara Hazırlık Klavuzu*, Ankara, 2005, s. 6.: "İhtilâl=devrim-siyasal devrim (isyan, kalkışma, ayaklanma, müdahale, darbe); inkılâb=dönüşüm-toplumsal devrim (reform, tanzimat, ıslahat)." Krş. Niyazi Berkes; *Age.*, s. 38.

[31] Yuriy Aşatoviç Petrosyan; *Age.* s. 291-295.

[32] Yuriy Aşatoviç Petrosyan; *Age.* s. 280. Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupa'dakine benzer bir toplumsal sınıf yapısı bulunmadığından, siyasal yaşamdaki itici güçlerin din ve ırk olduğu kabul edildiğini eleştirerek, gene de bütün gözlemcilerin bu yanlışlığa düşmediklerine dikkat çeker. Feroz Ahmad; *Age.*, s. 35.

[33] Yusuf Hikmet Bayur; *Age.*, c. I, k. I, S. 403-404.

vermek için ihtilâl ve suikast biçiminde kan dökmeye de karar verdiğidir. Fakat, Jön Türklerin eylemlerinden ziyade düşüncelerini tahlil eden Petrosyan daha temkinlidir;

> *Jön Türklerin ezici çoğunluğu, politik görüş ve tavırlarında, meşrutiyet düşüncesinden ileri gidemiyorlardı.* Gerçi hareketin bazı radikal liderleri monarşiye karşı çıkmadı değiller; ama; dolaylı ve son derece ihtiyatlı bir karşı çıkıştı bu.[34]

Bizce de, yukarıda irdelediğimiz üzere, Jön Türklerin 1908 öncesi zihin haritası Petrosyan'ı haklı çıkarmaktadır.

Aslına bakılırsa, bu devrim sürecinde "yaşasın hürriyet" ile "yaşasın padişahımız" çığlıkları iç içe geçmiştir. Toplum ne anayasadan ne padişahtan vazgeçmektedir. Abdülhamid'in son Mabeyn başkâtibi Ali Cevad 4 Ağustos 1908 tarihinde şunları yazmıştı;

> Huzur-ı hümayunlarında bulunduğum bir sırada idi ki; sarayın pişgâhında (önünde) binlerce halkın *yaşasın hürriyet! Yaşasın padişahımız!* Sedaları ayyuka çıkmakta idi (...) Zat-ı hümayunları bana bakarak müteheyyiç bir suretle 'Cevat Bey, bu hal nedir? Ne oluyoruz?' buyurdular. (...) Dedim ki, (...) Zat-ı şahaneniz gibi erham ve eşfak (rahmetli ve şefkatli) bir padişahın hakkında bir takım ekavil ve ekâzibin (lakırdılar ve asılsız sözler) beyn-el halk devranına sebebiyet verdiler. Fakat bu millet Âl-i Osman'ı sever. Padişahının yolunda ölmeği canına minnet bilir. Efendimiz ahiren *Kanun-ı Esasî'yi ihsan buyurdunuz.* Neşriyat ve işaat-ı bedhahanenin (fenalık isteyene yakışacak yayınlar yapmanın ve haber yaymaların) asl ü esası olmadığı meydana çıktı. *Zatı şahaneniz ile millet arasında hail kalmadı. İşte ahali ona seviniyorlar ve size dua ediyorlar.* [35]

Hiçbir kanıtın meşrutiyetin ilânını takip eden vahamet durumunu ortadan kaldıramayacağını belirten M. Naim Turfan, Aykut Kansu'dan[36] daha temkinlidir;

---

[34] Yuriy Aşatoviç Petrosyan; *Age.* s. 280.

[35] Faik Reşit Unan (Yay. Haz.); *İkinci Meşrutiyet'in İlânı ve Otuzbir Mart Hâdisesi: II. Abdülhamid'in Son Mabeym Başkâtibi Ali Cevat Bey'in Fezlekesi*, Ankara 1991, s. 7-8. Krş., Yusuf Hikmet Bayur; *Age.*, c., k.I, s. 67.

[36] Kansu, imparatorluğun hemen her şehrinde kurulu düzene karşı duyulan memnuniyetsizliği ve bu düzene karşı yapılan ayaklanmaları ve sivil itaatsizlikleri (s. 93-94, 97), kelimenin tam anlamı ile devrime dönüşecek olaylara bağlar ve Kolağası Niyazi Bey'in Resne'de ayaklanmasını bu sürecin başlangıcı olarak yorumlar. Aykut Kansu; *Age.* s. 122. Bu kitabın eleştirisi için Bkz., Sina Akşin; "İkinci Meşrutiyet Üzerine Bir İnceleme, (Aykut Kansu, *The*

> Her ne kadar o günlerin basını ve süreli yayınları sevinç içinde kendilerinden geçse de, saflıktan başka bir şey değildi bu. 1908 'devrimi', bir avuç idealistin fikirlerinin ve eylemlerinin onaylanmasıydı. Bu idealist grup, 'devrim'in hızlı ve pürüzsüz bir biçimde gerçekleştirilmesinde orduya dayanmıştı. Bu arada, *sevinçli ve saltanatçı kalabalıklar*, aralarında aynı düzeyde hevesli büyük *öğrenci grupları* da olmak üzere, yeni özgürlüklerini İstanbul sokaklarında ve Yıldız Sarayı'nın kapılarında, *gece gündüz demeden serbestçe düzenledikleri Osmanlı hanedanına bağlılık gösterilerinde 'Padişahım çok yaşa!' sloganı atmak için kullanmakla yetiniyorlardı*; kuşkusuz, bu ne olduğu ve geleceğin neler getireceği konusunda çok kısıtlı bir anlayışın göstergesiydi.[37]

Turfan, bazı nümayişlerde, istibdat aleyhine, İttihad ve Terakki Cemiyeti, "hürriyet", "millet", "adalet" ve "vatan" lehine atılan sloganlara da değinerek; yine de, bu kanıtları fazla vurgulamanın gerçekte olanların tam bir görüntüsünü vermeyeceği konusunda uyarır. Zira;

> İşin aslı, eğer reformlar gerektirdikleri âciliyetle, tehdit ya da güç kullanılmadan, ama halkın onayı sağlanacak yerde tepeden inme uygulanacaksa, eski düzenin kilit unsurlarıyla uzlaşmaya varmanın gerekliliği düşünülmüş olsa gerektir. Bu nedenle, o dönemin öğrencilerinden birine göre, hürriyet ilân edildiğinde *İstanbul'da ilginç bir durum ortaya çıkmıştı. Anlaşılan devrimciler bir taraftan düşmanlarıyla uzlaşırken, diğer taraftan da varlıklarını sürdürmeyi umuyorlardı. Bu gelişmenin en belirli yanı, sultan ve istibdat döneminin önde gelen kişilerinin, meşrutiyetin yeniden yürürlüğe girmesini kabul ederek, yerlerinde kalmayı başarmalarıydı.*[38]

Turfan, Meşrutiyetin yeniden yürürlüğe girmesi ve özgürlüklerin ilânı gibi tamamen siyasal türde ilaçların imparatorluğa acı veren tüm hastalıklara çare olacağına dair yaygın inanca karşın, ilerleyen aylarda bu hastalıkların devam etmekle kalmayıp daha da vahimleştiğine dikkat çekerek, sevinç dalgasına, başkentin ve diğer kentlerin hemen her köşesinde yeni rejimi destekleyen siyasal konuşmalara, öğrenci toplantılarına ve görülmemiş basın özgürlüklerine karşın, tüm umutların, hemen olmasa da

---

Revolution of 1908 in Turkey, Leiden, Brill, 1997)", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, c. 27, s. 1-2, 2000.

[37] M. Naim Turfan; *Jön Türklerin Yükselişi: Siyaset, Askerler ve Osmanlı'nın Çöküşü*, (Çev. Mehmet Moralı), İstanbul, 2005, s. 181-182.

[38] M. Naim Turfan, *Age.*, s. 182.

kademeli bir şekilde sönmeye başladığını belirtir.[39] Dönemin genel değerlendirmesini yapan Bayur da hareketin devamıyla ilgili olarak hayal kırıklığını dile getirir; "Dünya'da pek az hareket Osmanlı meşrutiyeti kadar büyük ümitler doğurmuştur ve keza pek az hareket doğurduğu ümitleri bu kadar çabuk ve katî olarak boşa çıkarmıştır."[40]

1909 ANAYASA DEĞİŞİKLİKLERİ: DEVRİMCİ DURUMDAN DEVRİMCİ SONUCA

Jön Türk liderlerinin büyük çoğunluğunun talepleri de padişahın anayasayı ilân etmesinde, yani 1876 meşrutî sisteminin yeniden kurulmasında odaklanmaktadır, yeni bir devlet rejimin kurulmasında değil. İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin, iktidar için değil meşrutiyeti ilân etmek için kurulmuş ve örgütlenmiş olduğu gibi, toplumun kolektif zihniyeti de padişah ailesinin meşruiyetini sorgulamaz. Yerasimos İttihad ve Terakki Cemiyeti ile padişah arasındaki "ince ayar" stratejiye dikkat çeker. O kadar ki;

> Padişah II. Abdülhamid Kanun-ı Esasî'yi yeniden ilân etmekle İttihad ve Terakki Cemiyeti'ni zor durumda bile bıraktı. Zira, dileği yerine getirilmiş olduğuna göre cemiyetin görevi de bitmiş sayılırdı. Böylece *Bab-ı Âli, sokağa dökülen kalabalık tarafından, bir an itiraza uğrayan meşruluğunu şimdi yeniden kazanmış oldu.*[41]

Denilebilir ki, Abdülhamid devrim sürecinin taleplerini karşılamakta başarılı olduğu sürece iktidarının meşruiyetini sürdürebildi. İttihatçıların

---

[39] M. Naim Turfan; *Age.* s. 181. Meşrutiyetin ilânının yarattığı iyimserliğe dair Tevfik Fikret'in "Rücu" adlı, 24 Temmuz 1908 tarihli şiiri şöyledir: O mel'anet gecesinden uzaktayız şimdi/ Karıştı leyl-i musîbet leyâl-i nisyâna,/ Açıldı gözlerimiz bir sabâh-ı nisyana./Sen, ey muhît-i teceddüd, o leyl-i menhûsun/ seninle nisbeti yok; sen şereflisin, ulusun./Ne sis yüzünde, ne zül; bi'l-akis, sefâ ve vekar/Doğan güneş gibi sâfî bir infilâkın var. (Yahya Akyüz, Antoloji, s. 236'dan aktaran Bernard Lewis; *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kıratlı), Ankara, 1991, s. 210.

[40] Yusuf Hikmet Bayur; *Age.* c. I, k. I., s. 161. Berkes, aslında der, 1700'lerde başlamış olan çağdaşlaşma bunalımının çözümlenecek bütün sorunları sanki 1908-1918 arasındaki on yıla sıkıştırılmıştı. Jön Türkleri böyle bir dönem bekliyordu. Niyazi Berkes; *Age.* s. 419.

[41] Stefanos Yerasimos; *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye: Tanzimat'tan I. Dünya Savaşına*, c. II, s. 428-429. Krş. Recai Galip Okandan; *Âmme Hukukumuzun Anahatları: Türkiye'nin Siyasî Gelişmesi (Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan Yıkılışına Kadar)*, İstanbul, 1977, s. 251, dn. 20. Ahmad'ın açıklaması da İttihatçıların iktidara talip olmama sebepleri ile ilgilidir: Yüksek makamlardaki idarecilerin çoğunun harekete karşı olduklarını, alt kademenin ise kayıtsız olduğunu belirten Ahmad, hareketten en çok etkilenenlerin; kara ve deniz kuvvetlerindeki küçük rütbeli subaylar, orta ve küçük memurlar, serbest meslek sahipleri ve ulema olduğunu belirtir. Cemiyete karşı olanlar ise, sultanlık, halifelik gibi Osmanlı geleneklerinden yoksun ve çok genç olan ittihatçıların, yönetici olamayacaklarını iddia etmekteydiler. Feroz Ahmad; *Age.*, s. 35.

onun yerine yine Osmanlı hanedanından V. Mehmed Reşad'ı tahta oturtmaları ise bir sene sonraya kadar uzar: 1909.

Bülent Tanör, 31 Mart ayaklanmasını ordu ile bastıran İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin 1913'e kadar neden doğrudan doğruya iktidar olmadığını, kendi hükümetini kurmadığını, hâlâ Abdülhamid dönemi paşalarının kurduğu kabinelerle yetindiğine dair sorulara cevap arayanların açıklamasını sunar;

> Bu soruya cevap arayanlar, *İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin iktidar için değil, meşrutiyeti ilân etmek için kurulmuş ve örgütlenmiş olması*, kadrolarının genç ve tecrübesiz olması üzerinde durmuşlar, bu eksikliklerin ittihatçıları bizzat iktidar olmaktan çekinir hale getirdiğini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca mevcut kamuoyunun akıl ve bilgeliği "baş"ta değil "yaş"ta buluyor olması da bir handikaptı. Böylece, *iktidar isteksizliğini, bazı ittihatçılar bir "erdem" haline getirdi*. İktidar korkusu ya da çekingenliklerini, "mevki hırslarının olmadığı"nı ileri sürerek açıklamaya çalıştılar.[42]

Bu açıklamada, incelememiz açısından önemli olan husus, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin iktidar için değil, meşrutiyeti ilân etmek için kurulmuş ve örgütlenmiş olduğuna ilişkin vurgudur. O halde, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin meşrutiyeti ilân etmekle yetinen devrimciliğinin sınırını bu tarihsel konjonktürde arayabiliriz.

1908 devrimci hareketinde, 13 Nisan 1909'da (31 Mart 1325) "31 Mart Vakası" yaşandı ve ayaklanmayı bastırmak için Hareket Ordusu, Selanik'ten İstanbul'a yürüdü. 22 Nisan 1909'da Heyet-i Âyan ve Hayet-i Mebusan "Meclis-i Umumî-i Millet" adı altında toplandı. Hareket Ordusu, 24 Nisan'da İstanbul'a girdi ve ayaklanmayı bastırdı. Siyasal iktidar/taht sorununa odaklanırsak, 27 Nisan 1909'da İstanbul'da toplanan Meclis-i Umumî-i Millet ilk olarak padişahın değiştirilmesi sorununu görüştü. Mebusan ve Âyan, fetva taslağında sunulan "hal" ya da "istifaya davet" seçeneklerinden birincisini seçen Meclis, Abdülhamid'in tahttan indirilip, yerine, Mehmet Reşad'ın tahta çıkarılması"na karar verdi. Bu olay anayasal açıdan büyük önem taşır. Böylece, Osmanlı "mutlakmonarşik" devlet yapısında, ilk kez, "milletin temsilcileri" millet adına monarkı tahttan indirmiş oldular. Tanör'e göre, Mehmet Reşat'ın tahta çıkışını "doğrudan doğruya milletin isteği" ile açıklaması bunu tamamla-

[42] Bülent Tanör; *Age.*, s. 157. Yerasimos da, Cemiyet'in iktidar için değil, meşrutiyeti ilân etmek için kurulmuş ve örgütlenmiş olmasına dikkat çeker. Stefanos Yerasimos; *Age.*, c. II, s. 428-429. Krş. Recai Galip Okandan; *Age.*, s. 250-251, dn. 20.

yan bir boyuttur. Cülus-ı hümayun münasebeti ile Bab-ı Âli'de kıraat olunan Hatt-ı Hümayun'da yeni padişah şöyle demektedir;

> Meclis-i umumi-i millice bi'l-ittifak ittihaz edilen karar veçhile makam-ı hilafet ve saltanattan hâli vukuuna mebni cenab-ı malik-i mülkün irade-i ezeliyesi *ve Kanun-ı Esasimiz ahkâmı ve alelumum millet-i Osmaniyye'nin icma ve arzusu üzerine ecdad-ı izamımız tahtında cülusumuz vuku buldu.*[43]

Böylece; Osmanlı padişahının, bir yandan siyasal iktidarı Kanun-ı Esasî aracılığı ile meşrulaştırılırken; diğer yandan, bu meşruiyetin kaynağını bütün Osmanlı milletlerinin birlik ve arzusuna bağlanmış olmaktadır. Recai G. Okandan'ın deyimi ile, devlet mekanizması içinde "milletin arzusu" denilen yeni bir unsur, "milletin arzu ve amali gibi hükümdarın yetkisini sınırlayacak yeni bir fren, "Kanun-ı Esasî mucibince icra-yı hükümet" gibi devlet organlarının tümünün faaliyetine hâkim olması gereken yeni bir prensip kendisini göstermiş oluyordu.[44]

Berkes, meşrutiyet rejiminin aslında tam da şeriatın gerektirdiği rejim olduğunun kanıtı olarak 1908 devriminin hemen ertesinde yayımlanan "Mir'at-ı Kanun-ı Esasî" adlı kitapta; yazarın (Ömer Ziyaeddin) kitabın kapağında, anayasanın madde-madde, cümle-cümle şeriata uygun olduğunu sahih hadislerle kanıtlayacağını bildirdiğini ifade eder. Bunu, başka kitap (Hikmet-i Siyasiye), ve gazetedeki (Sırat-ı Müstakim) köşe yazıları izler. İslamcıların bu derece 1876 Anayasacısı olmalarına karşılık, 1909 Anayasa değişiklikleri ile 1876 Anayasası'nın padişaha ve İslamcı akımlara verdiği etkinin kırıldığına dikkat çeker;

> Abdülhamid de 24 Temmuz 1908'de 1876 Anayasası'nın bütün hükümleri ile birlikte yürürlükte olduğunu bildiren Hatt-ı Hümayun'u ile anayasa dışı sansür, sıkı yönetim gibi şeyleri kaldırmakla birlikte, ünlü 113. madde, padişaha, Harbiye ve Bahriye Nazırları ile Şeyhülislâmı doğrudan atama hakkını veren maddeler olduğu gibi duruyordu. Halbuki bunların kaldırılması, kabine sisteminin kabulü, padişahın güçlerinin kısıtlanması, parlamentonun yasama ve yürütme gücünün genişletilmesi amaçlarını güden anayasa değişiklikleri tartışılmaya başlamıştı. Nitekim, Ağustos *1909'da tamamlanan anayasa değiştirmeleriyle* bunlar gerçekleştirildi; *kabinenin parlamento karşısında sorumluluğu, parlamentonun üstün egemenliği kurulmuş oldu.* Şeyhülislâmı

[43] *Düstur*, II. Tertip, c. I., s. 167.

[44] Recai Galip Okandan; *Age.*, s. 333. Bu gelişim, basit bir hanedanlık darbesi değildi. Krş.incelememizde dn. 58.

doğrudan doğruya padişahın atayıp atayamayacağı, onun da kabine ile birlikte değişmesi çok tartışmalı bir konu olmuştu.[45]

8 Ağustos 1909 tarihli yasa ile Kanun-ı Esasî'nin (1876) 21 maddesi değiştirildi, 1 maddesi kaldırıldı ve 3 yeni madde eklendi. Yapılan bu değişiklikler ile Osmanlı devlet rejimi mutlak-monarşik yapıdan çıkıp meşrutî-monarşik bir devlet biçimi haline dönüşmüş olup; bu rejim, padişah sülalesinin iktidar üzerindeki meşruiyeti bakımından saltanatçılığını, şariata bağlılığı bakımından teokratikliğini sürdürmektedir. Şöyle ki, Siyasal iktidar babadan büyük oğula geçmektedir ve padişah şeriat ve Kanun-ı Esasî hükümlerine riayet ve millete sadakat yemini etmektedir. 1876 tarihli Anayasa metnindeki ilgili ifade şöyledir;

> *Madde 3:* Saltanat-ı Seniyye-i Osmaniyye Hilâfet-i kübrayı İslâmiyeti haiz olarak sülale-i âl-i Osman'dan usul-i kadimesi veçhile ekber evlada aittir.[46]

Bu maddeye 1909'da şu ifade eklenir;

> *Madde 3:* (...) Zat-ı hazret-i padişahî hin-i cülusunda Meclis-i Umumî'de ve Meclis müctemi değilse ilk ictimaında şer'-i şerif ve *Kanun-ı Esasî ahkâmına riayet ve vatan ve millete sadakat* edeceğine yemin eder.[47]

Milletin temsilcilerinin yaptığı ve padişahın kabul edip onayladığı 1909 değişiklikleri, devlet organlarının kuruluş şartları, yetkileri ve birbirleri ile ilişkileri bakımından yeni bir Anayasa olarak kabul edilebilir. Yapılan değişiklikleri yasama, yürütme ve yargı ilişkileri bakımından nasıl değerlendirebiliriz? Tanör, konunun ana hatlarını sunar.[48]

Yasama yetkisi bakımından, padişah yine devletin başıdır ama hem Meclis-i Umumî'de Anayasa'ya bağlılık yemini etme yükümlülüğü altına girmiş (md. 3) ve ödenekleri yasaya bağlanmış (md. 6) hem de Bakanlar Kurulu'nun oluşumu üzerindeki yetkilerini büyük çapta yitirmiştir. Artık sadece şeyhülislâm ile sadrazamı atamakta, bunun seçtiği vekilleri de usulen atamaktadır (md. 7). Bakanlar Kurulu şimdi Meclis-i Mebusan karşısında sorumlu olduğundan (md. 30) padişahın istediğini sadrazam seçme imkânı da yoktur; meclisten güvenoyu alabilecek birini seçmesi gerekmektedir. Yasama organının yapısı ve oluşumu değişmemiştir. Heyet-i Âyan yine vardır ve üyeleri padişahça seçilip atanmaktadır. Eskisin-

[45] Niyazi Berkes; *Age.* s. 423. Bkz. incelememizde dn. 51.
[46] *Düstur*, I. Tertip, c. I, s. 4.
[47] *Düstur*, II. Tertip, c. I, s. 638.
[48] Bülent Tanör; *Age.* s. 148-150.

den farklı olarak, Heyet-i Mebusan birinci ve ikinci başkanlarını bizzat seçecektir (Madde: 77).

Yapılan değişiklik ile, padişahın yetkileri yasama lehine sınırlandırılarak meclisler gerçek bir yasama organı olarak belirdi. Kanun teklif etmek için padişahtan izin alınması şartı kaldırıldı, kanun tekliflerinin ilk önce Şura-yı Devlet'te görüşülmesi usulü ilga edildi ve padişahın "mutlak veto yetkisi", "geciktirici ve zorlaştırıcı veto yetkisi"ne dönüştürüldü. Anayasaya göre, padişah, bir kanunu iki ay bekletebilmekte ya da tekrar incelenmesi için iade edebilmektedir. İade edildikten sonra aynı kanun meclisteki üçte iki çoğunluk sağlanabildiği takdirde kabul edilebilmektedir ki (Md. 54), bu çoğunluğu tutturmanın zorluğu da "zorlaştırıcı veto yetkisi"nin etkinliğini göstermektedir. Padişahın vetosunu aşmak meclisin üçte iki çoğunluğunu aşmakla mümkün olabilecektir. Buna göre padişah yine anayasal hakları itibarı ile önemli bir güce sahiptir ama meclisin bu gücü aşması da imkân dahilindedir. 1876 anayasasında meclislerden padişaha gelen metin ancak bir tasarı iken, 1909 değişikliği ile bu metin kanun şekline dönüştürüldü.

Uluslararası anlaşma yapabilmek için Meclis-i Umumî'nin tasdiki şart kılındı (Md. 7). Böylece uluslararası ilişkilerde temsil elde edilmiş olmaktadır. Âyan ve Mebusan Meclisi her kasım başı davetsiz toplanabilecekler (Md. 43), izin almadan yasa önerme hakkına sahip olabileceklerdir (Md. 53). Böylece, hem bakanlar kurulu hem de meclisler padişah iradesinden bağımsız olarak yasama sürecini başlatıp işletebileceklerdir. Yasa önerilerinin Şura-yı Devletçe görüşülüp burada tasarılaştırılmasından vazgeçildi (Md. 53). Böylece, meclisler gerçek bir yasama organı haline geldiler. Heyet-i Âyan görüşmeleri açık olarak yapılacaktır (Md. 121). Heyet-i Âyan'ın padişah tarafından seçildiği göz önüne alınırsa, bu yenilik ile Heyet-i Âyan kamuoyu denetimine alınacak ve padişahın yetkisi denetlenecektir.

Yürütme yetkisi açısından değerlendirildiğinde şöyle bir durum ortaya çıktı; padişahın, 1876 metnine göre, sahip olduğu haklar saklı tutulmuş, hatta, arttırılmış gibiyse de (md. 7), kendisi bunları doğrudan doğruya kullanamaz hale geldi. Çünkü padişah "sorumsuz" olduğu gibi, Bakanlar Kurulu da artık ona karşı değil, Mebusan Meclisi önünde sorumludur. Şu halde, padişah, kendine verilmiş gibi görünen bütün yetkileri ancak sadrazam ile ilgili bakanın girişim ve imzası ile kullanabilecektir. Bakanlar Kurulu'nun bir konuyu görüşmek için önceden padişahtan izin alması şartı da kaldırıldı. Bütün bunlarla, yürütme yetkisi padişahtan kopup demokratik yapılı bir Bakanlar Kurulu'na kaymakta, siyasî ve fikrî birliği, bireysel ve ortak sorumluluğu olan bu kurul, yürütme yetkisinin gerçek

sahibi olmaktadır. Böylece "kabine usulü" Osmanlı kamu hukukuna kesin giriş yapmaktadır. Kanun-ı Esasî'de yürütme organı padişah ve hükümetten oluşan ikili bir yapıya sahiptir.

Yargı yetkisi ile ilgili olarak; hukukî laikleştirme yönünde, yargı organları birleştirilip, şer'î kurumların etkisinden koparmak amacıyla, mahkemelerin doğrudan doğruya ve yalnız Adliye Nezareti'ne bağlanmaları sağlandı. Böylece laikleştirmenin yanısıra "yargı birliği" ilkesine de yönelmiş olundu.[49]

Tanör'ü izlemeye devam ederek, bu değişikliklerin oluş biçimi bakımından "iki yanlı"lığın bütün özelliklerini taşıması göz önünde bulundurulduğunda; sürecin, devrimci bir sonuca doğru ilerlediğini düşünmek mümkündür. Bu devrimci değişim/dönüşüm, Tanör'ün tabiri ile "Ferman Anayasa" modelinden "Misak Anayasa"ya geçişi vurgular. Değişikliği milletin temsilcileri yapmış, padişah kabul edip onaylamıştır.[50] Her ne kadar, devletin monarşik ve teokratik yapısı (md.5) değişmemiş, hatta yeni olarak, padişah şeriata bağlılık yemini etmek (md. 3) ve şeriatı koruma görevi yüklenmek (md.7), yasaların fıkıh hükümlerine uygun olmak şartı getirilmiş (md. 118) ise de; 1909 değişikliğinin devrimci sürece esas büyük katkısı monarşinin gerçekten sınırlandırılmasını sağlamasıdır. Organların kuruluşu, yetkileri ve aralarındaki ilişkiler bakımından değişikliklerin özü budur.[51]

Yıldızhan Yayla, 1909 değişikliği ile padişahın kanun koyma yetkisinin kaldırıldığına değinerek; Celaleddin Arif'e atıfla, kendisi kanun koyabilecek bir parlamento için tadilat yapılmış olduğunu belirtir. Yayla, 1876 Anayasası'nın 54. maddesine göre, padişahın önüne gelen "layiha"

---

[49] Bülent Tanör; *Age.* s. 164. Bu yönde bir başka uygulamanın, kadın hakları ve aile hukuku alanları olduğunu belirten Tanör, bütün yargı mercilerinin Adliye Nezareti'ne bağlanmasının zaten aile hukuku ve ahval-i şahsiye alanında dinî hukuktan ayrılma yönünde bir adım olduğuna değinir. s. 164.

[50] Bülent Tanör; *Age.* s. 148, 166.

[51] Kanun-ı Esasî'nin maddeleri için bkz. *Düstur*, I. Tertip, c. IV, s. 4-20. 1909 anayasa tadilleri için bkz., *Düstur*, II. Tertip, c. I, s. 638-644. Ayrıca, tadil edilen 7, 35, 43. maddelerin yeniden tadili için *Düstur*, I. Tertip, c. VI, s. 749. 7. ve 43. maddelerin yeniden tadili için *Düstur*, II. Tertip, c. VII, s. 224, 76. maddenin yeniden tadili için *Düstur*, II. Tertip, c. 3, s. 483, . 7. maddenin yeniden tadili (ve 35. madde-i muaddelenin tayyı) için *Düstur*, II. Tertip, c. VIII, s. 484. İktidarın yeniden düzenlenmesi yolundaki bu değişikliklerin yanısıra "kişi hak ve özgürlükleri" alanında da değişiklikler de yapıldı. Bkz. Bülent Tanör; *Age*,. s. 151. Krş. Recai Galip Okandan; *Age*., s. 331-333. Tevfik Çavdar, ilk kez 8 Ağustos 1909'da geniş kapsamlı bir anayasal değişiklik yapıldığına değinerek, değiştirilen maddeleri, değiştirilmiş şekli ile verir. Tevfik Çavdar; *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi: 1839-1950*, c. I, Ankara, 2004, 130-133. Çavdar, bu tarihten sonraki anayasa değişikliklerini de, tarihleri ve maddeleri ile birlikte sunmaktadır. *Age.* s. 133. Değiştirilen maddeler ve tarihleri şunlardır: 15 Mayıs 1914'te 7., 35. ve 43. Maddeler; 29 Kasım 1914'te 7., 43. ve 102. Maddeler; 25 Şubat 1916'da 76. Madde; 7 Mart 1916'da 72. Madde; 21.Mart 1918'de 69. Madde.

iken; değişik 54. madde, artık Meclislerden padişah önüne gelen metni "kanun" olarak nitelemektedir. Buna göre, 1909 değişikliğinden sonra, padişahın kanun koyma yetkisini parlamento lehine kaybettiği ve önceden Meclis-i Mebusan'ın sahip olduğu, yasamayı, kesin etkili, "negatif olarak sınırlayabilme" (istemediği kanunu oluşturmama) gibi bir iştirakinin dahi bulunmadığı kabul edilmelidir.[52]

Yapılan anayasa değişiklikleri aracılığı ile devrimci sonuca doğru gidişi takip etmek mümkündür. Padişah yetkileri yasama lehine de sınırlanmış, meclisler gerçek bir yasama organı olarak belirlenmiştir. Tanör, her ne kadar Heyet-i Âyan'ın hâlâ padişaha bağlı bir meclis olarak ortada bulunuşu, padişahın meclislerin açılış ve kapanış tarihleri üzerinde oynayabilme, hakkının devam etmesi demokratikleşme sürecinde bazı kısıtlamaların halen devam ettiğini hatırlatsa da; ulaştığı sonuç, incelememizdeki kavramsal çerçevemiz bakımından, 1908 devrimci sürecinin, 1909 Anayasa değişikliği ile devrimci sonuca ulaştığına ilişkindir; Şu halde 1909 değişikliği yasamayı da demokratikleştirmektedir.[53] Ona göre, uygulamada, gerek devlet aygıtının yeniden düzenlenişi, gerekse kişi hakları açısından 1909 sisteminin Türkiye'de ilk defa olarak gerçek anlamda parlamenter-meşrutî (anayasal) bir monarşi kurduğu görülmektedir.

1909 değişikliklerini parlamentarizm açısından değerlendiren Okandan; 1876 Kanun-ı Esasisinin, yasama ve yürütme yetkileri arasında parlamentarizmin gerektirdiği şekilde denge esasına dayanan veya belirli ölçüler içinde yürütme yetkisinin yasama yetkisine tâbiiyetini sağlayan bir ayrıcalığı kapsamadığına, "parlamenter rejim"in kriterlerini ihtiva etmekten uzak olduğuna; fakat, buna rağmen, siyasî organların çoğalmasını, yürütme ve yasama organlarının mevcudiyetini de mümkün kılmakta olması bakımından, hukukçular tarafından da benimsendiği gibi, "kabine hükümeti sistemi"ni benimsediğine değinir.[54] 1909 değişiklikleri ile

---

[52] Yıldızhan Yayla; *Anayasalarımızda Yönetim İlkeleri: Tevsi-i Mezuniyet ve Tefrik-i Vezaif*, İstanbul, 1982, s. 46-47. Padişah, önüne gelen kanunu en çok iki ay içinde tasdik etmeyip tekrar görüşülmek üzere geri gönderse bile, kanun her iki Meclis tarafından da üçte iki çoğunlukla kabul edilirse; kanunun, padişah tarafından tasdik, ilân ve neşredilmesi mecburidir. İlhan Arsel; *Türk Anayasa Hukuku*, Ankara., 1959, s. 37.

[53] Bülent Tanör; *Age.*, s. 150.

[54] Recai Galip Okandan; *Age.*, s. 325-326. Okandan'ın, parlamenter rejim ile ilgili açıklaması için bkz. s. 322, dn. 59, s. 324, dn. 60. Kabine hükümeti rejimi ile ilgili açıklaması için bkz. s. 326, dn. 63. Okandan'a göre, 1909 değişiklikleri ile parlamentarizm kabul edilmiş olmaktadır. s. 328-330. Krş. Bülent Tanör; *Age.*, s. 150. Tanör, burada, 1909 metninin, demokratik yürütme ve yasama (Heyet-i Âyan istisnasını unutmamak kaydıyla) organlarını yarattığını, kuvvetler ayrılığını yumuşak, işbirliğine dayalı, ama yasamayı daha çok kollayan bir biçimde gerçekleştirdiğini ve "klasik parlamenter hükümet sistemi"nin tipik unsurlarını Anayasa hukukumuza getirdiğini belirtir. İncelememizin kavramsal çerçevesi açısından, 1909

devletin esas işlevlerinin birbirinden ayrılarak bunların yapılmalarını sağlayan organlar arasında görev ve yetki bölümünün gerçekleştirilmiş olduğunu ifade eder. Bu değişikliğe göre;

> *Devletin yürütme fonksiyonunu yapacak ve bununla ilgili yetkileri kullanacak organlar devlet reisi ve bakanlardır.* Bunlardan devlet reisi yürütme faaliyetini temsil eden en yüksek organdır. Bakanlara gelince, onlar bu faaliyeti gerçekleştiren, onunla ilgili yetkileri fiilen kullanan ve bütün bunlardan mütevellit siyasî sorumluluğu yüklenen kimselerdir.[55]

Her şeyden önce, devlet reisinin siyasî rolü ve mevkii bakımından, gerçekte, parlamentarizmin gereklerine tamamen uygun bir durum benimsendiğine vurgu yapan Okandan'a göre,

> Yürütme ve yasama organlarının yetkileri ve bunların birbirleri ile olan ilişkilerinin niteliğini tespit ederken, gerçekte, bu organlar arasında tam bir dengeyi sağlayacak şekilde hareket etmiş değildir. Bu hususta bu dengeyi sağlayacak imkânları yasama organına tanımış ve fakat aynı dengenin yürütme organı aleyhine bozulması gibi bir durum yaratmış bu da yürütme organı tarafından yasama müessesesinin dağıtılabilmesi hususunda, çeşitli sebep ve faktörlerin etkisi altında, kabul edilen bazı kayıtlamalardan ileri gelmiştir. *Şu halde, 1325* (1909) *değişikliğine göre, parlamentarizm, bu sistemi yasama organının yürütme organına üstünlüğü şeklinde karşılayanların görüşüne uygun bir nitelik taşımaktadır. Yürütme ile yasama organları arasında tam bir denge söz konusu değildir.*[56]

Mümtaz Soysal'a göre;

> Anayasaya asıl parlamenter görünüşünü veren değişiklik, hükümetle Meclis-i Mebusan arasındaki ilişkilerde yapıldı. Artık 30. madde bakanların genel hükümet politikasından dolayı "müştereken" (birlikte), kendi bakanlıklarının işlerinden dolayı da münferiden" (tek başına) Meclis-i Mebusan'a karşı sorumlu olacaklarını belirtmekteydi. Yasa daha önceki metinde, toplu ve tek başına sorumluluk ayırımı yapılma-

---

değişikliklerinin "kabine sistemi" ya da "parlamenter sistem" ile ilişkilerine dair tartışmalar ile değil, bu değişikliğin Türk devrimci sürecine katkısı ile ilgiliyiz.

[55] Recai Galip Okandan; *Age.*, s. 329.

[56] Recai Galip Okandan; *Age.*, s. 330. Okandan, bir dipnot açarak, değinilen bu dengesizliğin ancak dört yıla yakın bir süre devam edebildiğine, 1912'de, 7. ve 35. maddelerde yapılan değişiklikle yürütme ve yasama organları arasında tam bir dengenin sağlandığına dikkat çeker. s. 330, dn. 65.

dığı gibi, daha önemlisi, bu sorumluluğun kime karşı olacağı da açıklanmış değildi.[57]

1908 Jön Türk devrimci sürecini ve bunun yukarıda özetlenen 1909 Anayasa değişikliğine ulaşan devrimci sonucunu, 1688 İngiliz devrimi ile kıyaslamak yararlı olabilir. 1688 hareketini "siyasal bir devrim" olarak niteleyen Speck bununla ilgili olarak şöyle uyarmaktadır; "Ancak, Kral II. James'in yerine Kral III. Willem'i getirmek, bir devrimden ziyade, bir hanedanlık "darbesi" olacaktı. 1689 anlaşması, yalnızca iki kralın birbirleri ile yer değiştirmesi değil, anayasada yapılan temel bir değişiklikti. Değişen sadece hükümdar değil, aynı zamanda monarşiydi de. Mutlak krallık eğilimi sona erdirilerek, sınırlı ya da karma monarşi tesis edildi."[58] Bu yönleri ile Türk ve İngiliz devrimci süreçleri benzeşmektedir.

Jön Türk devrim sürecinde, yönetimde esaslı bir bölünmeyi ifade eden devrimci durum iktidarın Abdülhamid'den Mehmed Reşad'a geçerek el değiştirmesi; "1909 Anayasa değişikliği" olmaksızın, belki sadece hanedan darbesi olacaktı. Nitekim, bu süreçte, 1909 değişiklikleri vasıtası ile devrimci sonuca ulaşılmış olundu.

Hart'ın Felemenk Ayaklanması için sorduğu; bu ayaklanma, "dinsel devrim mi, burjuva devrimi mi, yoksa bir ulusal devrim mi?" sorusu Jön Türk hareketinin neresinde durur. Ya da Hobsbawm'ın 1830-1848 devrimleri için belirttiği konumla ne ölçüde örtüşür? Hobsbawm şöyle diyordu; yerel koşulların farklılığı, milliyet ve sınıf gibi nedenlerden dolayı bölünmüş de olsalar, 1830-1848 devrimci hareketleri ortak pek çok özelliklerini korudu. Birincisi, bu devrimler, büyük ölçüde sürgündeki azınlık örgütleri ve nifakçı aydınlar ya da görece küçük bir okuryazar dünyasıyla sınırlı kaldı. İkincisi bu devrimler, 1789 deneyim ve mirasından kaynaklanan ortak bir siyasal prosedür, stratejik taktik ve düşüncelerle, güçlü bir ulusal birlik duygusu taşımaktaydı.[59]

Jön Türk hareketinin, ilk bakışta, iktisadî talepler ve bunlara verilen cevaplar bakımından "burjuva", büyük güçlerin emperyal müdahale ve taleplerine ve bunlara karşı geliştirilen strateji bakımından "ulusal" hareketleri bünyesinde barındırdığı görülmektedir. Programlardaki liberal iktisadî anlayış "burjuva devrim"in, anayasayı ilân etmeden önceki Makedonya meselesinde büyük güçlerin talepleri "ulusal devrim"in beslenme kaynaklarını oluşturdu.

---

[57] Mümtaz Soysal: *100 Soruda Anayasa'nın Anlamı*, İstanbul, 1986, 36-37.

[58] W. A. Speck; 1688: Siyasal Bir Devrim", *Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek: 1560-1991*, (Der. David Parker), (Çev.Kemal İnal), Ankara, 2003, s. 81.

[59] Eric Hobsbawm; *Devrim Çağı: 1789-1848*, (Çev. Bahadır Sina Şener), Ankara, 1998, s. 141-142.

Sonuç yerine

İncelememizde, kavramsal çerçevemizin sınırları doğrultusunda, Dünya'daki devrimler ve devrimci gelenekler üzerine çeşitli araştırmalarda ortaya çıkan devrimci model çözümlemelerini irdeledik. Bunları, Jön Türk hareketi ile kıyaslayıp, Jön Türk devrim hareketinin "ideolojik ve anayasal" öğeleri"nden hareketle tüm devrimci öğeleri kapsayan Jön Türk devrim modeline yönelik bir girişimimizin ana hatlarını sunduk.

Kavramsal çerçevemizin temelini belirleyen devrim sürecini iki bileşenden oluşmuştu: "devrimci durum" ve "devrimci sonuç."

1- Devrimci Durum, devletin ya da bir kesiminin denetimini ele geçirmek için birbirine rakip talepler ileri süren tarafların ya da böyle taraflardan oluşmamış ittifakların ortaya çıkması; Yurttaşların önemli bir kesiminin bu talepleri benimseyip üstlenmesi; yöneticilerin, alternatif ittifakı ve/veya onun taleplerinin benimsenmesini önlemede yetersiz ya da gönülsüz olması idi. Bu durumu Jön Türk hareketine uyguladığımızda şöyle bir sonuç ortaya çıktı: Jön Türk liderlerinin büyük çoğunluğunun talepleri padişahın anayasayı ilân etmesinde, 1876 eski rejiminin yeniden tesis edilmesinde odaklanmaktadır. İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin iktidar için değil, meşrutiyeti ilân etmek için kurulmuş ve örgütlenmiş olduğu gibi, toplumun kolektif zihniyeti de padişah ailesinin meşruiyetini sorgulamaz. Denilebilir ki, Abdülhamid devrim sürecinin taleplerini karşılamada başarılı olduğu sürece iktidarının meşruiyetini sürdürebildi.

2- Devrimci Sonuç, Yönetimdeki kişilerin çekilmesi; devrimci ittifakların silahlı kuvvetleri ele geçirmesi; rejimin silahlı kuvvetlerinin saf dışı edilmesi ya da dağıtılması; devlet aygıtının devrimci bir ittifakın eline geçmesidir. Bu sonucu Jön Türk hareketine uyguladığımızda şöyle bir sonuç ortaya çıktı: 27 Nisan 1909'da İstanbul'da toplanan Meclis-i Umumî-i Millet ilk olarak padişahın değiştirilmesi sorununu görüştü. Meclis, Abdülhamid'in tahttan indirilip, yerine, yine aynı soydan gelen Mehmet Reşad'ın tahta çıkarılmasına karar verdi. Bu gelişim; devletin monarşik ve teokratik yapısı değişmemiş de olsa, yeni hükümdarın tahta çıkışını "doğrudan doğruya milletin isteği" ile açıklaması ve "8 Ağustos 1909 Anayasa değişikliği" ile birlikte düşünüldüğünde devrimci süreç devrimci sonuca ulaşmış oldu.

23 Temmuz 1908'in hemen öncesinde, devrimci sonuca ulaşması muhtemel, çeşitli devrimci ittifaklar içeren, devrimci bir durum vardır. Ama, imparatorluğun meşrutiyetçi-devrimci sınırları içinde. Zira, "yaşasın hürriyet" ile "yaşasın padişahımız" çığlıklarının iç içe geçtiği bu devrim sürecinde toplum ne anayasadan ne de padişahtan vazgeçmektedir.

KAYNAKÇA

ANA KAYNAKLAR

Düstur, I. Tertip, c. 1.
Düstur, I. Tertip, c. IV.
Düstur, II. Tertip, c. 1.
Düstur, II. Tertip, c. III.
Düstur, II. Tertip, c. VI.
Düstur, II. Tertip, c. VII.
Düstur, II. Tertip, c. VIII.
Terakki; sayı 16, sayı 17.

ARAŞTIRMA VE TEDKİK ESERLER

Ahmad, Feroz; *İttihad ve Terakki (1908-1914)*, (Çev.Nuran Yavuz), İstanbul, 2004.
Akşin, Sina; *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*,, İstanbul, 1987.
Akşin Sina; "İkinci Meşrutiyet Üzerine Bir İnceleme, (Aykut Kansu, The Revolution of 1908 in Turkey, Leiden, Brill, 1997)", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, c. 27, sy. 1-2, 2000.
Arsel, İlhan; *Türk Anayasa Hukuku*, Ankara, 1959.
Aydemir, Şevket; *İhtilâlin Mantığı ve 27 Mayıs İhtilâli*, İstanbul, 1976.
Bayur, Yusuf Hikmet; *Türk İnkılâbı Tarihi*, c.I, k. I, Ankara, 1991.
Bayur, Yusuf Hikmet; *Türk İnkılâbı Tarihi*, c. I, k. II, Ankara, 1991.
Berkes, Niyazi; *Türkiye'de Çağdaşlaşma* İstanbul, 1978.
Calvert, Peter; *Revolution: Key Concepts in Political Science*, London, 1970
Çavdar, Tevfik; *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi: 1839-1950*, c. I, Ankara, 2004,
Deutscher, İsaac; *Bitmemiş Devrim: Rusya 1917-1967*, (Çev. Orhan Koçak), İstanbul 1990.
Devellioğlu, Ferit; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1993.
Fesch, Paul; *Abdülhamid'in Son Günlerinde "İstanbul"*, (Çev. Erol Üyepazarcı), İstanbul, 1999
Güler, Birgül, Keskin, Keskin; *Devlet Reformunu Tarihten Çalışma: Araştırmalara Hazırlık Kılavuzu*, Ankara, 2005.
Hanioğlu, M. Şükrü; "Jön Türkler ve Fransız Düşünce Akımları" *De La Révolition Française Á La Turquie D'Atatürk: La modernisation plitique et sociale, les letters, les sciences et les arts*., İstanbul, Paris, 1990., s. 173-178.
Hanioğlu, M. Şükrü; *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul 1985
Hobsbawm, Eric; *Devrim Çağı: 1789-1848*, (Çev. Bahadır Sina Şener), Ankara, 1998.
Jr., Barrington Moore; *Diktatörliğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, (Çev. Ş. Tekeli, A. Şenel), Ankara, 2003.
Kuran, Ahmet Bedevi; *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul, 2000.
Kuyaş, Ahmet Kuyaş (Der,); (Berkes, Niyazi) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*,İstanbul, 2002.
Kühnhardt, Ludger, ; *Devrim Zamanları*, (Çev. Hüseyin Bağcı, Şenay Plassmann), Ank., 2002
Lewis, Bernard; *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kıratlı), Ankara, 1991.

Marx, Karl; *Fransa'da Sınıf Savaşları: 1848-1850*, (Çev. Sevim Belli), Ankara, 1988.

Mecmua-ı Muahedat, c. V.

Okandan, Recai Galip; *Âmme Hukukumuzun Anahatları: Türkiye'nin Siyasî Gelişmesi (Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan Yıkılışına Kadar)*, İstanbul, 1977.

Okyar, Osman; "Fransız Devrimcileri ve İttihaçılar", *De La Révolition Française Á La Turk Turquie D'Atatürk: La modernisation politique et sociale, les letters, les sciences et les arts.*, İstanbul, Paris, 1990, s. 179-189.

Parker, David; "Devrime İlişkin Yaklaşımlar", *Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek: 1560-1991*, (Der. David Parker), (Çev.Kemal İnal), Ankara, 2003, s 13-29.

Petrosyan, Yuriy Aşatoviç; *Sovyet Gözüyle Jöntürkler*, (Çev. MazlumBeyhan, Ayşe Hacıhasanoğlu), Ankara, 1974.

Ramsaur, Ernest Edmondson; *Jön Türkler ve 1908 İhtilâli*, (Çev..Nuran Ülken), İst, 1972.

Reyhan, Cenk; *Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri: Prens Sabahaddin* (1877-1948), Ankara, 2008. (Yayımlanacak kitap)

Skocpol, Theda; *Devletler ve Toplumsal Devrimler: Fransa, Rusya ve Çin'in Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi*, (Çev. S. Erdem Türközü), Ankara, 2004, s. 94.

Soysal, Mümtaz; *100 Soruda Anayasa'nın Anlamı*, İstanbul, 1986.

Speck, W. A.; 1688: Siyasal Bir Devrim", *Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek: 1560-1991*, (Der. David Parker), (Çev.Kemal İnal), Ankara, 2003, s. 75-93.

Tanör, Bülent; *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, İstanbul, 1996.

Tilly, Charles; *Avrupada Devrimler (1492-1992)*, (Çev. Özden Arıkan), İstanbul, 1995.

Tunaya, Tarık Zafer; *Hürriyetin İlânı: İkinci Meşrutiyetin Siyasî Hayatına Bakışlar*, İst.1996.

Turfan, M. Naim; *Jön Türklerin Yükselişi: Siyaset, Askerler ve Osmanlı'nın Çöküşü*, (Çev. Mehmet Moralı), İstanbul, 2005.

Unan, Faik Reşit(Yay. Haz.); *İkinci Meşrutiyet'in İlânı ve Otuzbir Mart Hâdisesi: II. Abdülhamid'in Son Mabeym Başkâtibi Ali Cevat Bey'in Fezlekesi*, Ankara, 1991.

Yayla, Yıldızhan; *Anayasalarımızda Yönetim İlkeleri: Tevsi-i Mezuniyet ve Tefrik-i Vezaif*, İstanbul, 1982.

Yerasimos, Stefanos; *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye: Tanzimat'tan I. Dünya Savaşına*, (Çev. Babür Kuzucu), İstanbul, 1987, c. II.

Zürcher, Erik J.; "The Influence of the French Radical Party on Young Turk Political Thinking", De La Révolition Française Á La Turk Turquie D'Atatürk: La modernisation politique et sociale, les letters, les sciences et les arts., İstanbul, Paris, 1990., s.197-203.



Comite de la jeune Turquie

Ahmed Riza Bey, Prince Mohamed Aly Pacha Fadil, Ahmed Saib Bey,
Nazim effendi Sezayei Bey

"Jön Türk Komitesi Üyeleri"

Uğur Göktaş Koleksiyonu, *İkinci Meşrutiyet'in İlanının 100üncü Yılı* Sadberk Hanım Müzesi.

TÜRK DEMOKRASİ TARİHİNİ ANLAMANIN BİR ARACI OLARAK MEŞRUTİYET

Necmettin Doğan*

Bugün için dikkate değer bir geleneğe sahip olan Türk demokrasisinin, yaşanmış ve yaşanmakta olan tecrübeler göz önüne alındığında hâlâ büyük sorunlarla malul olduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Tanzimat ve meşrutiyetten kalan mirası değerlendirmek Türk demokrasi geleneğini çözümlemek için kuşkusuz yeterli olmayacaktır, fakat tevarüs edilen geleneğin tarihsel-sosyolojik bir gözle okunmasının, Türk demokrasisinin anlaşılmasında önemli bir aşamayı teşkil edebileceği söylenebilir. I. ve II. Meşrutiyet dönemlerinden kalan özellikle meşrutiyetle ilgili teorik miras ve siyasî tecrübeler, daha ziyade liberalizm ve İslâmcılıkla ilgili olarak, Cumhuriyet dönemindeki siyasî kültürü de kısmen belirlemiştir. Bu yazıda söz konusu iddia gündeme getirilmektedir.

Osmanlı tarihiyle ilgili bir çok klasik çalışmada, Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyıldan itibaren iyice belirginleşen siyasî, ekonomik,

* Dr. Necmettin Doğan, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi.

askerî ve kültürel alandaki modernleşme çabalarının, Avrupa ile olan ilişkiler sonucunda ortaya çıktığı, özellikle 1682-1798 arasında Osmanlıların Batı karşısında aldıkları mağlubiyetlerin, Osmanlıların kendi zayıflıklarının ve Batının askerî üstünlüğünün farkına varmalarına yol açtığı kabul edilmektedir.[1] Tanzimat reformlarının arkasında sadece dışsal değil aynı zamanda içsel unsurların da etkili olduğu söylenebilirse de, henüz Lale Devrinde, Osmanlı devlet adamları tarafından yazılan metinlerde, "Paris ve Viyana'ya gönderilen sefirler vatanlarına avdetlerinde Avrupa medeniyetinin âsârını tamime çalışmışlar, sefirlerle düşüp kalkmışlardır" gibi, dışsal etkileri aşikâr kılan ifadeler kullanılmıştır.[2] 18. yüzyılda kaleme alınan çeşitli seferatnameler ve seyahatnamelerde de daha çok askerî konuların altı çizilmiştir. Sözgelimi Ebubekir Ratif Efendi seyahatnamesinde Avrupa Devletlerinin tümünde askerî okulların varolduğunu ve bu okullarda "ilme ve fenne" dair herşeyin tedris olunduğu ifade edilmiştir.[3] Hanioğlu'nun da ifade ettiği gibi Osmanlı devlet adamları zamanla Batı ilmine ve fennine hayranlık duymaya başlamışlar, söz konusu gelişimin ona karşı çıkanları yıkacak bir olgu olduğunu anlamışlar ve kendi yapılarının ve düşünce sistemlerinin geçerliliği konusunda şüpheye düşmüşlerdir.[4]

18. yüzyıl boyunca askerî alanda yapılan yenilikler istenilen neticeyi vermeyince, ıslahat meselesi daha farklı boyutlar kazanacaktır. Tanzimat Fermanı "usul-i atikayı" bütün bütün "tağyir ve tecdid" etmekten bahsederken, bir sonraki kuşağın temsilcisi Fuat Paşa (1815-1869) herhangi bir devletin artık Avrupa'da varlığını sürdürebilmesi için gerekli ve zorunlu olan siyasî ve idarî kurumları İslâmlığın güvenliği için bir an önce benim-

---

[1] Buna örnek olarak bkz; Donald Quataert, Ottoman Empire 1700-1912, Cambridge University Press, 2000, s. 37 Ayrıca; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 1964; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, 1962. Rıfa'at Ali Abou-El-Haj, "Modern Devletin Doğası" isimli çalışmasında Osmanlı modernleşmesinin sadece dışsal faktörlere, diğer bir deyişle sadece Avrupa etkisine bağlanarak açıklanmasına meydan okumuş, Osmanlı elitinin her dönemde Avrupa ile bir şekilde ilişki içinde olduğunu, hiçbir zaman bir "demir perde"nin olmadığını, ayrıca Avrupa'dan ithal edilen kültürel unsurların sadece yabancı varlığının veya yabancı bir modelin cazibesine kapılmanın bir sonucu olmadığını iddia etmektedir. Bkz; Rıfa'at Ali Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, İmge Yayınları, İstanbul, 2000, s.119

[2] Enver Ziya Karal, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri" (1718-1830), *Tanzimat*, Cilt 1 içinde, MEB, İstanbul 1999, s. 15

[3] Ebubekir Ratib Efendi'nin Seyahatnamesidir, İÜK-TY, D.2-6096, v. 13/b, 14/a-b, s. 20; aktaran, Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, 1889-1902, İstanbul, 1989, s.10

[4] Şükrü Hanioğlu, *a.g.e.*,s. 14-16

semekten ve geçmişle ilişkiyi kesmekten dem vurur.[5] Bu söylemin arka planında ise "devlet-i Aliyye'ye bir hal olursa, din ve milletimiz tamamen sahipsiz kalır ve birliği berbat olur" korkusu ile "ihtiyacat-ı zamaniyeyi" takip etmek lüzumu vardır.[6] Tanzimat reformlarının ve daha sonra meşruti rejimin gündeme gelmesinde sözü edilen psikolojik halin etkileri olduğu açıktır. Nitekim meşruti idarenin gerekliliğini vurgulayan bir çok kişi, Yunanistan'ın bile parlamentosu olduğunu, hattâ tek parlâmentosu olmayan devletin Rusya olduğunu söyleyerek, Avrupa'nın parlâmento ile ilerlediği ve Osmanlı Devleti'nin ilerlemesinin de meşruti bir idareye geçmekle mümkün olabileceğini söylüyorlardı. Sait Paşa ve Ziya Paşa, Osmanlı Devleti'nin hem geleneklerine uygun, hem ihtiyaçlarına cevap verecek idarenin, meşrutî bir yönetim olduğunu zikrediyor, hem de meşrutiyetten başka bir şeyin devletin kurtuluşuna çare olmayacağını düşünüyordu.[7] Bu noktada, Türk demokrasisi açısından etkisi Cumhuriyet dönemine kadar sarkan iki önemli unsur karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, meşrutiyet teorik olarak "usul-u meşveret" ve Osmanlı-Türk-İslâm geleneği çerçevesinde kodlanmıştı. II. Meşrutiyet döneminde de bu anlayış devam etti. İkincisi ise, birinci maddeyle de ilgili olan, meşrutiyet taleplerinin arka planındaki sınıfsal ve ekonomik ilişkilerdir. Tanzimat sonrasında siyasî ve ekonomik liberalizmden bahsedilebilirken, ekonomik liberalizm talepleri ile siyasî liberalizm ve meşrutiyet taleplerinin arasındaki ilişki çok fazla gündeme getirilmiş değildir. Oysa Cumhuriyet dönemindeki siyasî gelişmelerde bahsedilen her iki unsurun da, özellikle liberal ve İslâmcı kesimin demokrasi anlayışının şekillenmesinde etkili olduğu söylenebilir.

MEŞRUTİYETİN KURAMSAL VE TARİHSEL TEMELLERİ

Meşveret, Türk ve İslâm geleneğinde önemli bir yere sahipti ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve gelişme yıllarında bu konsept en geniş tatbik alanını Divan-ı Hümayun'da bulmuştu. İdari, örfi, şer'i, hukukî, mâlî vs. işler Divan'da görüşülür, daha sonra padişahın onayına sunulup karara bağlanırdı. Meşveret, sorumluluğun paylaşılması ve toplum katmanları arasında alınan karar etrafında bir fikir ve amaç birliği oluşturulmasını gerektiren ve önemli konularda sıklıkla başvurulan bir uygulama olup, çeşitli kesimlerden görüşülecek konuyla ilgili kimselerin bir araya gelme-

[5] Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 55

[6] a.g.m.,s. 55

[7] Ebubekir Sofuoğlu, "Osmanlı Devletinin Yeniden Yapılanma Sürecinde Islahatlar ve I. Meşrutiyet", *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi*, 1998, s.113

siyle gerçekleştirilirdi.[8] Divanın önemini kaybetmesinden sonra ve özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren meşveret meclisinin daha sık toplanmaya başladığı görülmektedir. II. Mahmud da meşveret meclislerini I. Abdülhamid ve III. Selim gibi, gayet yararlı ve fonksiyonel bir şekilde kullandı. II. Mahmud özellikle 1836'dan itibaren devletin merkezî yapısında gerçekleştirmiş olduğu reformlarla ve kurduğu yeni nezaretlerle, Avrupaî bir kabine sistemi görüntüsü yarattı. II. Mahmud'un başlattığı bu çabalar daha sonra tahta geçen padişahlar döneminde de sürdürüldü.[9] Bu dönemlerde meşveret amaçlı bir çok meclis oluşturuldu. 24 Mart 1838 tarihinde "Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye" adında bir meclis teşkil edildi. Bu mecliste görüşülen işlerin yoğunluğunu azaltmak amacıyla 1854 yılında "Meclis-i Tanzimat" ihdas edildi.[10] Yeni Osmanlılar henüz sahneye çıkmadan önce meşveret, şura ve meclis kelimeleri Osmanlı siyasî literatüründe en sık kullanılan kavramlar haline gelmişti.[11]

Tanzimat Fermanı ve sonrasında uygulanan reformlar, Yeni Osmanlılar tarafından yetersiz ve etkisiz olduğu gerekçesiyle eleştiriye uğramıştı.[12] Yeni Osmanlılar Tanzimat reformlarının ve bürokratlarının Osmanlı Devleti'nin ekonomik ve siyasî istikrarını sağlamadaki başarısızlığına başkaldırarak, Bab-ı Âli'yi şiddetli bir şekilde eleştirmeye başlamışlardı. Ziya Paşa bu durumu "derebeyliği, yeniçerilik, muhassıl mütesellimlik usul-i zalimanesini Tanzimat'ı Hayriye eğerçi lafzan ilga etmiş ise de...taşraların her yerinde derebeyleri elyevm mevcud olup fakat isimleri başkadır"[13] diyerek dile getirmekteydi. Yeni Osmanlı hareketi Bab-ı Âli Tercüme Odası'nda Fransızcayı ve diğer Avrupa dillerini öğrenen ve Avrupa'daki modern düşünceden haberdar olan bazı kâtipler tarafından başlatılmıştı. Yeni Osmanlılar, liberal Batı felsefesinden etkilenmiş olmakla birlikte, düşüncelerini daha çok İslâmi prensipler çerçevesinde dile getirmişlerdi. Onlara göre Locke'un temsili yönetimle ilgili

---

[8] Ali Akyıldız, "Osmanlı'da İdari Sorumluluğun Paylaşımı ve Meşruiyet Zemini Olarak Meclis-i Meşveret", *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 31

[9] a.g.m.,s, 38-42

[10] Ali Akyıldız, "Osmanlı Merkez ve Taşra Teşkilatlarının Yeniden Yapılanma Süreci (1836-1856)," *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 65-67

[11] Yeni Osmanlılar henüz meşruti sistem çağrıları yapmaya başlamadan önce, bazı Osmanlı devlet adamları meşveret meclislerinin öneminden, şuranın İslâmi bir gelenek olduğundan bahsediyordu. Bkz, Şanizade Ataullah Efendi, Tarih, C. IV, İstanbul, Tarihsiz, s. 1-3

[12] Ju. A. Petrosjan, *Der Islam in der Ideologie der Jungtürken*, Mitteilung des Instituts für Orient Forschung, I, Band XV, Berlin, s. 99

[13] Ziya Paşa, Arzıhal, İstanbul, 1372, aktaran; Halil İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", *Tanzimat* içinde (ed) Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yayınevi, 2006, s. 119

düşünceleri meşveret kavramı çerçevesinde Kur'an'da zikredilmekteydi.[14] Yeni Osmanlılar ayrıca İslâmi siyasetin tarihte teorik olarak *şura*'ya uygun olarak temsilî kurullar aracılığıyla alındığını iddia etmişlerdi.[15] Namık Kemal meşvereti, başta padişah da olsa, maşuka-i vicdani'si olarak görmüş, temsilî hükümeti ifade eden ve halkın yönetime katılmasını öngören meşveret sistemini gündeme getirmiştir. Meşrutiyet taleplerinin bid'at olduğunu iddia eden çevrelere karşı da "madem ki şer'an meşveret mukarrerdir. Esas mevcut olduktan sonra icraatta olan teferruatı İcma-i Ümmet tayin eder. İcma-i Ümmetle yapılan şeyler bid'at değil, usul-i dinden olur" demiştir.[16] Yeni Osmanlı hareketinin hemen hemen tüm üyeleri, meşrutiyet taleplerini dine dayandırmışlardı. Muhbir'de bu durum "demek oldu ki suret-i hükümeti tayin eden kavan-i Esasiye şeriattir, yani bizim şeriatımız bu cihet-i siyaseti şâmildir. Ve tafsil-i umura ait olan kavanin-i taliyye tanzimattır" cümleleriyle ifade edilmekteydi.[17] Yeni Osmanlılar meşrutiyet taleplerini dillendirirken dine, İslâm tarihine ve Osmanlı kültüründeki adalet anlayışına sık sık müracaat etmişlerdir. Meşrutiyet ile şeriat, İslâm ve Osmanlı tarihi arasında kurulan bu ilişki II. Meşrutiyet döneminde de gündeme gelecektir.

İDEOLOJİLER ÇAĞINDA MEŞRUTİYET (1889-1914)

İSLÂMCILAR VE MEŞRUTİYET

1877 senesinde parlâmentonun kapatılmasıyla Yeni Osmanlı hareketi de sahneden çekildi. Fakat çok geçmeden Jön Türk'ler İmparatorluğun çeşitli yerlerinde faaliyetlere başladılar.[18] Jön Türk hareketini oluşturan çeşitli gruplar ve kişiler meşrutiyet ilân edilene dek, 95 Türkçe, 8 Arapça, 12 Fransızca ve bir de İbranice gazete yayımlamışlardı.[19] Jön Türklerin Abdülhamid rejimini ortadan kaldırıp, parlâmentoyu tesis etmenin dışında çok fazla belirgin bir idealleri yoktu ve parlâmenter rejim de Jön

---

[14] Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton University Press, 1962, s. 323-326. Bu noktada Türköne'nin tespiti yukarıdaki dipnotta aktarılan Şanizade'nin görüşleriyle birlikte değerlendirildiğinde ayrı bir önem kazanmaktadır. Türköne Yeni Osmanlılar'ın İslâm'ı bir muhalefet aracı olarak kullandıklarını ifade etmekte ve bu tarzın Osmanlı tarihinde vaka-i âdiyeden olduğunu ifade etmektedir. Bkz; Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İdeoloji olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul, 1994, s. 116

[15] Ahmed Emin, *The Development of Modern Turkey as Measured by Its Press*, New York, 1914, s. 39

[16] Gürbüz Özdemir, "Tanzimat Döneminde İslâmcıların Muhalefeti", *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi*, 2000, s. 129-131

[17] Muhbir, nr. 34, 13 Mayıs 1868, s. 1, aktaran Hüseyin Çelik, Usul-u Meşveret Demokrasi midir?, *Türkiye Günlüğü*, 1994, sayı 31, s. 99

[18] Şükrü Hanioğlu, Jön Türk hareketinin başlangıç tarihi olarak 1889 tarihini önermektedir. Bkz: Preparation for a Revolution, Oxford University Press, 2001, s. 3

[19] A. Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul, 1945, s. 43

Türklerin ideallerinin en önemli boyutunu teşkil etmemekteydi. Aslında Jön Türkler 19. yüzyılın batılı elitist teorilerinin, yani toplumsal Darwinizm, pozitivizm ve aydın despotizminin etkisindeydiler ve parlâmentoyu heterojen bir kalabalık olarak küçümsemek eğilimindeydiler. Söz konusu düşünsel oluşum bir siyasî harekete dönüştükçe de, Jön Türklerin entelektüel derinliği giderek azalmıştı.[20] Jön Türkler için meşrutiyet modern olmanın kriterlerinden biriydi. Diğer taraftan, Osmanlı İmparatorluğu'nu birarada tutan millet sistemi çökmüş ve milliyetçilikler İmparatorluğun özellikle gayri Müslim unsurlarına sirayet etmişti. Bu sebepten dolayı, Jön Türkler meşrutiyeti Osmanlı İmparatorluğu'nu ayakta tutacak bir sistem olarak da görmekteydiler.[21]

İttihad ve Terakki Partisi liderleri Abdülhamid'e karşı olan muhalefeti artırmak için çeşitli arayışlar içerisindeydiler ve bu noktada özellikle İslâmcıların ve ulemanın desteğini önemsiyorlardı.[22] Gerçekten de ikinci meşrutiyetin ilânından sonra yayımlanan İslâmcı dergilerde anayasanın desteklendiğini ve Abdülhamid rejiminin ağır bir dille eleştirildiğini görüyoruz.[23] İslâmcılar Hz. Muhammed'in devleti meşveret ve şura anlayışı ile yönelttiğini ifade ediyorlar ve İslâmi kurallara uymayan yöneticilere itaat etmeyi yasakladığını söylüyorlardı.[24] Ulema, Tanzimat reformları ile birlikte bürokrasideki ağırlığını yitirmeye başlamıştı.[25] Ulemanın ve İslâmcıların siyasî tartışmalara dâhil olmalarında kendilerine yönetilen eleştiriler yanında, giderek siyasette ve toplumda etkinliklerinin azalmasının da büyük önemi vardı. Yaşanan hızlı siyasî ve toplumsal değişimler ulemayı ve İslâmcıları, İttihad ve Terakki ile işbirliğine yöneltmişti. İttihad ve Terakki ile birlikte çalışan Musa Kazım Efendi buna iyi bir örnektir. Musa Kâzım Efendi, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra siyasî içerikli yazılar kaleme almış, İttihat ve Terakki Fırkası'nı ve meşrutiyeti

---

[20] M. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution*, s. 3-4

[21] Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İstanbul, s. 70. Ayrıca Bkz; Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, İstanbul, 1994, s. 219

[22] Bkz; Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution*, s. 50-80. Ayrıca Bkz; İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul, 1994, s. 60-80. Jön Türklerin Abdülhamid rejimine yönelik muhalefette ulemanın desteğini kazanma çabası 1890'lı yılların başına kadar gitmektedir. Bkz; İsmail Kara, *Ulema Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/ Muhalefete Katılmak I-II*, *Divan*, sayı 4 ve 7, 1998-1999

[23] Esther Debus, Sebilürreşad, Eine Vergleichende Untersuchung zur Islamischen Opposition der Vor und Nachkemalistischen Aera, Frankfurt am Main, 1991 s. 47

[24] İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul, 1994, s. 99-117.

[25] A. Levy, "Osmanlı Ulaması ve Sultan II. Mahmud'un Askeri Islahatı", *Modern Çağda Ulema İçinde*, (ed) Ebubekir Bagader, İstanbul, 1991, s. 49

desteklemişti. Daha sonra da İttihat ve Terakki Fırkası iktidarında şeyhülislâmlık vazifesini deruhte etmişti.[26]

Musa Kâzım Efendi siyasî meseleleri İslâmi teoloji açısından değerlendirmekteydi. Ona göre İslâm'ın temelde dünyevî ve uhrevi olmak üzere iki boyutu vardı. Kuran'dan alıntılar yaparak, Müslümanların dünyevî meselelerde birbirleriyle istişare etmeleri gerektiğini vurguluyor ve "eşitlik" ve "adalete" riayet etmeleri gereğine işaret ediyordu. Ayrıca Müslüman bir idarecinin soyunun çok önemli olmadığını, esas olanın halifenin yeterliliğinin, dindarlığının ve adaletli davranmasının olduğunu ifade ediyordu. Ona göre meşveret, eşitlik, özgürlük ve adalet Allah tarafından insanlığa 1300 yıl önce bahşedilmiş değerlerdi.[27] Benzer görüşleri Ebul'ulâ Mardin, Manastırlı İsmail Hakkı gibi daha bir çok İslâmcı dile getirmiştir.[28]

İslâmcıların meşrutiyetle ilgili görüşlerinin biçimlenmesinde çeşitli nedenler etkili olmuştu. İslâmcıların vurgu yaptığı unsurlardan birisi halifenin adaletli davranması, yetkin ve dindar olmasıydı. Bu unsurların klasik İslâmi siyaset felsefesinden geldiğini söyleyebiliriz.[29] İkinci olarak, 1870'li yıllardan itibaren canlılık kazanan İslâmcı hareket içtihad ve teceddüt kavramlarını öne çıkarmış, siyasî ve ekonomik ve toplumsal sorunların çözümünü, İslâmi çerçevede gerçekleştirilecek reformlarda aramıştı.[30] Bir başka boyut ise Yeni Osmanlıların meşrutiyeti İslâmi çerçevede ele almış olmalarıdır. Bir de Tanzimat reformlarından itibaren öne çıkan danışma meclislerini göz önüne alırsak, İslâmcılar hem Osmanlı siyaset kültüründe hem de çerçevesi Yeni Osmanlılar tarafından İslâmi terminoloji ile çizilmiş bir meşrutiyet kavramı devralmışlardı. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da, İslâmcıların bu görüşleri dile getirdikleri dönemde Osmanlı Devleti'nde şer'i hukukun egemen olmasıdır. Nitekim bir çok İslâmcı figür meşrutiyetin ve uygulanan reformların ısrarlı bir şekilde şeriat ve İslâmi kültür ile sınırlı kalması gerektiğini vur-

---

[26] Thierry Zarcone, *Soufisme et Franc-Maçonnerie a la fin de l'Empire Ottoman: L'Exemple du Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi* (1850-1920), Anotolia Moderna, Paris, 1991, II, s. 201-208. Fakat İslâmcıların sadece Jön Türklerin yönlendirmeleri ile Abdülhamid rejimine muhalefet yaptıklarını ve meşrutiyeti desteklediklerini söylemek doğru değildir. Bir çok ulema ve şeyh Abdulhamid döneminde baskı görmüş ve sürgüne yollanmıştı. Bkz; İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s. 73. Abdülhamid'e muhalefetlerinde ve meşrutiyeti desteklemelerinde bunun da önemli bir faktör olduğu söylenebilir.

[27] Musa Kâzım Efendi, *Külliyat*, İstanbul, 1918, s. 242-245

[28] Tarık Z. Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, Simavi, 1991, s. 61-62

[29] Bu konuda bkz; Charles E. Butterworth, *Ahlak ve Siyaset Felsefesi. İslâm Felsefesine Giriş* (ed) P. Adamson, R. C. Taylor, Küre Yayınları, İstanbul, 2007, s. 293-316, ayrıca bkz; Ervin I. J. Rosenthald, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958

[30] J. M. Landau, *The Politics of Pan-Islam, İdeology and Organization*, Oxford University Press, 1994

gulamıştır.[31] II. Meşrutiyet'in ilânından sonra bazı İslâmcı ve muhafazakâr çevrelerde meşrutiyetin ve hürriyetlerin suiistimal edildiği şeklindeki şikâyetlerde bu duruma işaret etmektedir.[32] Fakat bu eleştirilerin bir çoğunun da meşrutiyetin ilânından sonra yaşanan siyasî çekişmeler, tartışmalar ve çatışmalarla alâkalı olduğu ifade edilebilir. Örneğin Said Halim Paşa'nın 1911'de yayımlanan "Meşrutiyet" isimli risalesinde görüleceği gibi, ortaya konan eleştiriler meşrutiyetin kendisine yönelik olmaktan ziyade, Osmanlı Devleti'nde uygulanış biçimine, meşrutiyetin uygulayıcısı olan siyasetçi, devlet adamı ve partilere yöneliktir.[33] Fakat burada konumuz açısından önemli olan nokta İslâmcıların sınırları şeriatle çizilmiş teorik bir meşrutiyet nosyonu tevarüs ve temellük etmiş olmalarıdır. Meşrutiyetin bu çerçevede benimsenmiş olması, Cumhuriyet döneminde vuku bulan paradigma değişimiyle alâkalı olarak, İslâmcıların Cumhuriyet döneminde demokrasi kavramını uzun dönem tartışmaya açmamalarına sebep olmuştur. Buna bir örnek olarak, 1948 yılında tekrar neşredilmeye başlanan *Sebilürreşad* dergisinde, din ve laiklik meselesi gündeme getirilirken, demokrasi kavramına yönelik çok az analiz yapılmış olması gösterilebilir.[34] Benzer bir durum 1960'lardan sonra gelişen Türkiye'deki İslâmcı akım için de söylenebilir. *60'lı yıl*lardan itibaren Türkiye'deki İslâmcılık daha çok, batıya has olan herşeye -bu arada demokrasiye de- karşı keskin bir tavır alan Mısır ve Pakistan İslâmcılığının etkisi altına girmiştir. Bunda Türk İslâmcılığı'nın II. Meşrutiyet döneminde ortaya konan meşruti-demokratik görüşlerle ilişki kuramamasının büyük rolü olmuştur. Bu ilişkisizliğin kaynağı ise Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşanan siyasî tecrübeler ve gerçekleşen epistemolojik değişim ve yeni bir paradigmanın benimsenmiş olmasıdır.

LİBERALLER VE MEŞRUTİYET

Liberalizm teriminin muğlaklığı bu konuda net bir tanım yapmayı zorlaştırmaktadır. Zira tanım yapma çabası ya birbirinden çok farklı düşünceleri aynı kalıba sokma yahut da farklı düşüncelerin ve dönemlerin çeşitliliğini göz ardı etme tehlikesini beraberinde getirmektedir.[35] Liberalizm

---

[31] Bkz; Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İstanbul, 1329, s. 14-16. Musa Kâzım Efendi, *Külliyat*, İstanbul, 1918, s. 273

[32] Bkz; İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s. 120-123

[33] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, 2003, s. 51-71

[34] Fahrettin Gün, *Sebilürreşad Dergisi Ekseninde Çok Partili Hayata Geçerken İslâmcılara Göre Din-Siyaset ve Laiklik* (1948-1954), İstanbul, 2001, s. 343. Bu konuda daha geniş bir yazı için bkz; Yusuf Tekin-Birol Akgün, "İslâmcılar-Demokrasi İlişkisinin Tarihi Seyri", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce; İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 652

[35] Lothar Döhn, "Liberalismus", *Kapitalismustheorien, Handbuch Politischer Theorien und Ideologien* içinde, (ed), Franz Neumann, Rowhohlt, Hamburg, 1975, s. 12

geniş mânâda kapitalizmin ortaya çıkmasıyla ilgili bir düşünceler sistemidir. 18. yüzyıl batı liberalizmi daha çok yeni bir toplumsal ve siyasal sistem inşa etmek üzerine odaklanırken, 19. ve 20. yüzyıl batı liberalizmi siyasî, toplumsal ve ahlâki boyutları kısmen ihmal etmiştir. Mutlak hükümete ve dinin siyasî alandaki egemenliğine muhalefet liberalizmin öne çıkan iki boyutudur. Genel olarak liberalizm azınlık haklarına ve örgütlenme özgürlüğüne duyarlıdır. Ayrıca liberalizm fikir özgürlüğünü kısıtlamayı bireysel faaliyet özgürlüğüne bir müdahale kabul ettiğinden reddeder. Bunu engellemek içinse liberalizm, toplumsal sözleşmeye dayalı bir devlet felsefesi önerir. Kamusal düzenin yürütülmesi için siyasî müdahaleyi kısıtlamayı teklif eder. Böylelikle baskılar ve sınırlandırmalar kaldırılarak, bireylerin kendileri ve toplum için en iyisini seçmeleri öngörülür. Bu bağlamda *Rechtstaat* bir temeldir. Bu sebeple liberalizm toplumsal, ekonomik ve siyasî gelişmeleri destekler.[36] Liberal teorilerin temel unsurlarının özgürlük, özel mülkiyet, doğal hukuk, demokrasi ve devlet müdahalesinin sınırlandırılması olduğu söylenebilir.[37] Erken liberaller, demokrasi, eşit oy hakkı, kadın ve azınlık hakları gibi bir çok konuda sorunlu olsalar da, en azından halkın rızasına dayalı yönetime vurgu yapmışlar, iktidarı sınırlandırmak için anayasal haklar ve yasalar formüle etmişlerdir.[38] Bu açıdan bakıldığında anayasal yönetim liberalizmin en temel unsurlarından birisidir. Klasik ekonomistleri ise gelişmiş kapitalizmin liberal sözcüleri olarak kabul etmek mümkündür. Klasik ekonomik teori, yükselen burjuva sınıfının kapitalist toplum ile ilgili olarak ortaya konmuş bir teorisi olarak okunabilir.[39] Yukarıda dile getirilenler açısından bakıldığında Türk düşünce tarihinde liberalizmin ne olduğunu keşfetmek oldukça zordur. Fakat Türk düşüncesinde liberal olarak öne çıkarılan isimler genelde Prens Sabahaddin ve "Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası" yazarlarından, Ahmed Şuayib ve özellikle Mehmed Cavid Bey'dir.[40]

---

[36] Harold J. Laski, *The Rise of European Liberalism*, Routledge, 1997, s. 13-25

[37] Lothar Döhn, "Liberalismus", s. 9-65

[38] Fatmagül Berktay, "Liberalizm", *19. yüzyıldan 20. yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* içinde (ed) H. Birsen Örs, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 69

[39] Ulrich Heidt ve Elisabeth Mangeng, "Kapitalismustheorien", *Handbuch Politischer Theorien und Ideologien* içinde, Rowhohlt, Hamburg, 1975, s. 178-179

[40] Bu konu için Bkz; Tevfik Çavdar, *Türkiye'de Liberalizm, 1860-1990*, Ankara, 1992., Feroz Ahmad, *Vanguard of a Nascent Bourgeoisie: The Social and Economic Policy of the Young Turks 1908-1918*, *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi* 1071-1920 (editörler) Osman Okyar ve Halil İnalcık, Ankara, Meteksan Limited Şirketi, 1980., Şerif Mardin, "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi, 1838-1918", *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İstanbul, 1990., Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, İstanbul, 1975., Zafer Toprak, *Milli İktisat Milli Burjuvazi*, İstanbul, 1995

Osmanlı tarihi açısından dönüm noktalarından bir tanesi de 1838 yılında imzalanan Osmanlı-İngiliz Ticaret Sözleşmesi'dir. Her ne kadar timar sisteminin ortadan kalkması ile özel mülkiyete yönelik bir eğilim bu tarihten önce Osmanlılar arasında mevcut idiyse de, 1838 sözleşmesi ile müsadere usulü ortadan kaldırılmıştı.[41] Bu tarihten itibaren klasik ekonomistlerin liberal ekonomik görüşleri Osmanlı Devletinde, Osmanlı tüccarları, elçilerin sundukları layihalar ve yabancı devletlerin ve diplomatların etkisiyle giderek yaygınlaştı.[42] Sehak Abru'nun 1852 yılında Türkçeye tercüme ettiği J. B. Say'ın *Catéchisme d'Economie Politique* kitabı ile birlikte Osmanlı yüksek okullarında da liberal ekonomik görüşler tedris edilmeye başlandı.[43] Diğer taraftan, çok geçmeden uygulanan liberal ekonomik politikalara karşı çeşitli görüşler de gündeme getirildi. Yeni Osmanlıların Tanzimat bürokratlarının izledikleri ekonomik siyaseti eleştirmelerinden sonra, Ahmet Mithat Efendi de Tanzimat'ın öncesinde denenen sanayileşme çabalarının akamete uğramasını liberal ekonomik siyasetlere ve gümrük politikasına bağlamaktaydı.[44] Sonuç olarak, II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde Osmanlı ekonomik siyasetiyle ilgili tartışmalar serbestiyet taraftarları ile Alman ekolünden Friedrich List'in etkisindeki himayeciler arasında yapılmaktaydı.

Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası'nın ilk sayısında yayınlanan "Mukaddime ve Program" kısmında "eski düzen" ekonomik ilerlemeye engel olduğu için eleştirilmekteydi. Diğer taraftan endüstrileşmenin önemine dikkat çekilmekte, fakat endüstrileşmenin bir saplantı haline getirilmesinin ve ülkedeki tarımsal ve madeni zenginliklerin dikkate alınmamasının, ekonominin doğasına aykırı olduğu dile getirilmekteydi. Diğer taraftan ısrarla uluslararası serbest ticaretin önemine vurgu yapılmaktaydı.[45] Mukaddime, daha çok liberal ekonomik politikaların temellendirilmesiyle ilgili olarak kaleme alınmıştı. Mukaddimeye imza atan isimlerden biri olan Ahmed Şuayib, belki de bu sebeple ve biraz da Türk liberal sayısının kıtlığı ile de ilgili olarak, bir çok akademisyen tarafından, ilk Osmanlı-Türk liberallerinden biri olarak gösterilmektedir.[46]

---

[41] Ahmet Güner Sayar, *Osmanlı İktisadi Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, İstanbul, 1986, s. 205

[42] Bkz; Şerif Mardin, "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi, 1838-1918", *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İstanbul, 1990., Ahmet Güner Sayar, *Osmanlı İktisadi Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, İstanbul, 1986, s. 205

[43] a.g.e., s. 222

[44] Ahmet Mithat, *Ekonomi Politik*, 1296, s. 130-132

[45] Ahmed Şuayib, Mehmed Cavid, Rıza Tevfik, "Mukaddime ve Program", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, 1324, nu 1, s. 1-10

[46] Şerif Mardin, "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi", ayrıca; Aykut Kansu, "20. Yüzyıl Batı Türk Düşünce Hayatında Liberalizm", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, İstanbul, 2001

Fakat Ahmed Şuayib'in eserleri incelendiğinde ortada bir "liberal düşünürün" olup olmadığı epey tartışmalıdır. Şuayib, mütecessis bir kişilik olarak dönemin tartışmalarına ilgi duymuş, batı tarihi ve edebiyat ile ilgili çeşitli yazılar kaleme almıştı. Servet-i Fünun Dergisi'ndeki yayımladığı edebiyat ile ilgili yazıları 1913 senesinde Hayat ve Kitaplar ismiyle yayımlandı. Bu kitabında daha çok, Taine, Emes Lavisse, Ranke, Momsen, Flaubert gibi isimlerin eserleri ve görüşlerine dair yazılar kaleme almıştı. Şuayib, Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası'nda yayımlanan "Cemiyet ve Toplum" başlıklı makalesinde ise daha çok Sosyal Darwinist görüşleri dile getirmekte ve Rousseau'yu eleştirmekteydi.[47] Liberalliğine delil olarak gösterilen bir diğer makalesinde ise Antik Yunan ve Roma'da siyasî ve toplumsal özgürlükten bahsetmekte ve Ortaçağda kilise ve devletin ayrışmasından ve Lutherciliğin doğuşundan bahsetmektedir. Bu noktada dönemin siyasetiyle de ilgili olarak Müslüman ülkelerde farklı mezheplere ve dinlere gösterilen hoşgörüden söz etmekte ve sonuç olarak da, dinî inancın devlet siyasetini belirlememesi gerektiğini ifade etmektedir.[48] Ahmed Şuayib'in söz konusu dergide yayımlanan diğer yazıları ise daha çok Fransız İhtilali ve Rusya ile ilgilidir. Ahmed Şuayib'in iki makalesinde liberal fikirlerin izlerini görmek mümkündür fakat, dönemin diğer bir çok Osmanlı düşünürü gibi Sosyal Darwinizm'den ve pozitivizmden esinlenmiştir. Henüz 35 yaşında iken hayatını kaybetmiş, fikirlerini geliştirme imkânı bulamamıştır. Doğrudan meşrutiyetle ilgili bir yazısı ise yoktur. Bu durum sadece Şuayib'in kısa bir hayat sürmesi ve eklektisizmi ile alâkalı da değildir. Mehmed Cavid'de de meşrutiyet ile ilgili olarak benzer bir durum söz konusudur.

Mehmed Cavid Bey (1875-1926), Osmanlı tarihinde liberal ekonomik görüşlerin en önemli temsilcisi olarak sayılabilir. Tanzimat sonrasında yüksek okullarda iktisat eğitimi için daha çok liberal iktisadi politikaları öne çıkaran kitaplar kaleme almıştı. Cavid Bey'in II. Meşrutiyet öncesinde yayımlandığı dört ciltlik "İlm-i İktisat" isimli kitabı da bu geleneğin bir ürünüydü. Cavid Bey bu eserini yazarken, Charles Gide'in kitabını örnek almış, fakat basit bir taklidin ötesinde, kendi kitabında, Osmanlı Devleti'nin iktisadi ve toplumsal sorunlarına da değinmişti.[49] Aynı başlığı

---

[47] Ahmed Şuayib, *Devlet ve Cemiyet, Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye*, 1324, nu 1, sayı 1, s. 54. Sosyal Darwinizm gerçi ekonomik liberalizmin bir parçası olarak görülebilir. Fakat Spencer'ın görüşleri daha çok Avrupa'nın elitist çevrelerinde geçerliydi ve zayıf olanın ezilmesinin "gerekli kötü bir zorunluluk" olduğu düşüncesini savunuyordu. Bkz., Fatmagül Berktay, "Liberalizm", s. 84.

[48] Ahmed Şuayib, "Hürriyet-i Mezhebiye", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye*, 1324, nu 1, sayı 2, s. 145-162

[49] Tevfik Çavdar, *Türkiye'de Liberalizm*, s. 85

taşıyan idadiler için yazılmış, daha özet diğer kitabında da, üretim, mübadele, tüketim, para, yabancı sermaye gibi konulara değinmiştir.[50] Cavid Bey, "İlm-i İktisat" isimli dört ciltlik eserinde *meslek-i serbesti*yi açıklarken, şahsi teşebbüsün önemine dikkat çekmiş, devlet müdahalesini ve himayeciliği eleştirmiş, ekonomik kuralların doğal olduğu vurgusunu yapmıştır. Bu noktada özellikle öne çıkan sosyalizm, himayecilik ve devletçilik eleştirisidir.[51] Bu eleştirilerin ise daha çok Osmanlı Devleti'nde makes bulan himayecilik taraftarlarına yönelik olarak kaleme alındığı söylenebilir. Cavid Bey, *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*'nda ise daha çok ekonomik ve malî konulara değinmiştir. Fakat bu mecmuada neşredilen "Ticaret Şirketleri" isimli makalesinde ekonomik liberalizmi felsefi olarak da savunmuş, *iktisadî ilmi*nin egoizmi değil şahsi faydayı teşvik ettiğini söylemiş, bunun da diğerkâmlığa karşı bir şey olmadığını ifade etmiştir.[52] Yine aynı makalesinde Cavid Bey, devletin vatanın bekasını sağlamak ve bayındırlık hizmetlerini ifa etmekle yükümlü olduğunu ve herkesin hukukunu gözetmesi gerektiğini söylemiştir. Bu noktada da, Cavid Bey'in daha çok sosyalist eleştirilere cevap verme çabasında olduğu görülmektedir. Zira yazının devamında Cavid Bey, devlet sosyalizminin giderek yaygınlaştığından, fertlerin şahsi teşebbüsleriyle yapabilecekleri şeylere el uzatılmasından şikayet etmektedir.[53] Cavid Bey Meclis-i Mebusan'da yaptığı bir konuşmada devleti liberal bir açıdan değerlendirmiş ve meşrutiyet ile ilgili görüşler serdetmiş, "ülkede hürriyet ortamı meşrutiyetle sağlanacaktır. Bu anlamda bir ihtilal, inkılap, meşrutiyet gayet iyi şeylerdir, ancak bunların icra edilmeleri muhafaza edilmelerinden daha kolaydır. Öyle olduğu için de meşrutiyet bir gaye değil, vasıtadır: eğer meşrutiyeti bir gaye gibi telakki edersek hayatımızda daima aldanırız. O gaye milletin refah ve saadetinden başka bir şey değildir ve meşrutiyet de yalnız o gayeye isâl edebilecek, tarihin ve ilmin ve tecrübenin bulduğu en salim çare ve vasıtadan ibarettir" demiştir.[54]

Cavid Bey Meşrutiyet ve genel olarak siyasî liberalizme mahsus bir yazı kaleme almamış, Yeni Osmanlılar tarafından şekillendirilen ve 1908'den sonra da genel kabul gören Meşrutiyet anlayışına yönelik yeni yorumlar getirmemiştir. Cavid Bey'in eserlerini, özellikle "İlm-i İktisat" isimli eserini Mülkiye'de okutulan liberal iktisat geleneği çerçevesinde

---

[50] Mehmed Cavid, *İlm-i İktisad, Mekteb-i İdadiyeye Mahsus*, Matbaa-i Amire, 1326

[51] Mehmed Cavid, *İlm-i İktisad*, İstanbul, 1316, Cilt I, s. 2-3

[52] Mehmed Cavid, "Ticaret Şirketleri", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, 1910, sayı 2, nu 6-9, s. 779-780

[53] a.g.m. s. 781

[54] Deniz Karaman, *Cavid Bey ve Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, Ankara, 2001, s. 14

değerlendirmek mümkündür. Ayrıca Cavid Bey'in ortaya koyduğu fikirlerin de Osmanlı Devleti'nde özellikle Selanik'teki tüccarlar açısından bir karşılığı olduğu söylenebilir. Selanik Tanzimat sonrasında uygulanan ekonomik politikalar ile zenginleşen nadir Osmanlı şehirlerinden bir tanesiydi.[55] 1908 yılında bile Selanikli tüccarlar tarafından liberal ekonomi talep edilmekteydi. 1908 yılında "Progrés de Salonique" isimli dergide yayımlanan bir yazıda, liberal ekonomi övülmekte ve himayecilik yerilmekteydi. Bir yazısında bu makaleye değinen Cavid Bey, makalede dile getirilen görüşlere yönelik desteğini dile getirmekteydi.[56] Yani Cavid Bey'in ekonomik liberalizminin, devleti kurtaracak bir reçete olmasının dışında, Osmanlı Devleti'nde o gün için somut bir karşılığı da vardı. Balkan harbinden Cumhuriyet dönemindeki mübadelelere kadar geçen süre içerisinde, Osmanlı nüfusunda köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Bu durum da şüphesiz Türkiye'de liberalizmin sonraki yıllarda zayıf kalmasının sebepleri arasındadır.

Türk siyasî düşüncesinde liberalizm açısından önemli olan bir diğer kişi de Prens Sabahaddin'dir. Sabahaddin Bey'in Abdülhamid'e muhalefetinde babası Damat Mahmut Paşa'nın II. Abdülhamid ile münasebetlerinin bozulmasının büyük önemi vardı. Damat Mahmut Paşa, İskenderun ve Basra arasında yapılacak demiryolu projesinde daha çok İngiliz şirketleri lehine tavır alırken[57] padişah İngiliz projesini reddetmiş, bunun üzerine de Mahmut Paşa Avrupa'ya kaçarak, muhalefet bayrağını açmıştı.[58] 1901 yılında Prens Sabahaddin de Avrupa'ya geçmiş, 1902 yılında Paris'te Jön Türk Kongresi'nin toplanmasına öncülük etmişti. Bir süre sonra Prens Sabahaddin, Edmond Demolins'ın "À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons" isimli kitabını okuyarak Le Play tarafından kurulan ve Demolins (1852-1907) tarafından devam ettirilen "La Science Sociale" doktrinini benimsemiş[59] ve dahası Osmanlı Devleti'nin nasıl kurtarılacağına dair görüşlerini netleştirmişti. Sabahaddin'e göre artık, Osmanlı Devleti'nin temel sorunu "Formation Communautaire", yani içtimai yapıydı. Demolins'ın öne çıkardığı diğer unsurlar ise ademi merkeziyetçilik ile, bireyciliği ve kişisel gelişimi öne çıkaran İngiliz eğitim sistemiydi. [60] Prens Sabahaddin, *Terakki* dergisinde amaçlarını bu

---

[55] Merapi Anastassiadou, *Tanzimat Çağında Bir Osmanlı Şehri*; Selanik, İstanbul. 1998, s. 9

[56] Mehmed Cavid, "Neşriyat ve Vakayi-i İktisadiye", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı, 2, 1324, s. 272

[57] Ulrich Trumpener, "Germany, and the end of the Ottoman Empire", *The Great Powers and the and of the Ottoman Empire* içinde (ed), Marian Kent, s. 112-115

[58] A. Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, s. 67

[59] Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution*, s. 82

[60] a.g.e., s. 82-83

doğrultuda açıklamış, "hürriyet-i şahsiyye ve saadet-i ictimaiyeti talim eden fenn-i ictimaın vatandaşlarımız arasında tamimi"ni ve "memleketin nukat-ı lazımesinde teşkilat-ı muntazama"nın ihdasını ana hedefler olarak tayin etmişti.[61] Bu noktada vurgulanması gereken şey, Sabahaddin'in toplumsal yapı değişmediği müddetçe anayasal rejim ile despotizm arasında bir fark görmemiş olmasıdır.[62] Zira Sabahaddin Bey, merkeziyetçiliğin doğasının despotizme açık olduğunu ifade etmiş ve ademi merkeziyet ile "teşebbüs-ü şahsi"yi temel kavramlar olarak formüle etmişti. Sabahaddin Bey "Türklere ve umumiyetle anasır-ı müslimei Osmaniye'ye karşı istibtadın bir veya bir kaç kişi tarafından değil fakat tarz-ı maişet ve nekayis-i ictimaiyemizden neşet ettiğini" göstermeye çalışmış, adem-i merkeziyetçilik ile de gayrimüslim unsurları "muhtariyet-i idare siyaseti" gütmemeleri yönünde ikna etmeyi hedeflemişti.[63] Sabahaddin Bey'in görüşleri çerçevesinde II. Meşrutiyet sonrasında kurulan Ahrar Fırkası, Ahmed Rıza ve Sabahaddin Bey arasında 1902'de yapılan I. Jön Türk Kongresinden kalma soğukluğu, II. Meşrutiyet döneminin çok partili ortamında İttihad ve Terakki Partisi ile rekabete girerek siyasal alana taşıdı. Ahrar Fırkası etnik eşitlikçiliği ve kozmopolitizmi benimsemesi sebebiyle, İttihatçılar tarafından bölücü ve parçalayıcı bir girişim olarak telakki edildi. 31 Mart Vak'asında Ahrar Fırkası'nın parmağı olduğu iddiası ise işe tuz biber ekti.[64] Siyasî liberalizmin Cumhuriyet döneminde zayıf bir ideoloji olarak kalmasında bu dönemde yaşanan tecrübelerin de büyük etkisi olmuştur.

Sabahaddin Bey'in eserleri, siyasî ve ekonomik liberalizmin temellendirildiği çalışmalar olmaktan ziyade, Demolins'ın fikirlerinin, Osmanlı Devleti'nin karşılaştığı problemlere uygulanarak ortaya konmuş politik bir mücadelenin yansımasıdır. Sabahaddin Bey esas meseleyi toplumsal yapıda gördüğünden, siyasî liberalizm noktasında fikirlerini geliştirmeye çalışmamış, Meşrutiyetle ilgili yeni bir yaklaşım da ortaya koymamıştır.

Sonuç

Liberalizmin ve İslâmcılığın Cumhuriyet dönemindeki serancamı bu makalenin sınırlarını aştığından, ancak ayrı bir yazının konusu olabilir. Fakat Meşrutiyet tartışmaları açısından bakıldığında mezkur ideolojilerinin

---

[61] Heyet-i Tahririyet, Terakki, Nisan 1906, nu, 1, s. 1

[62] Sabahaddin Bey'in bu konudaki görüşleri için bkz; Prens Sabahaddin, *Gönüllü Sürgünden Zorunlu Sürgüne*, Bütün Eserleri (haz) Mehmet Ö. Alkan, YKY, İstanbul, 2007, s.476

[63] Sabahaddin Bey, "Teşebbüs-i Şahsi ve Tevsi-i Mezuniyet Hakkında Bir İzah", Bütün Eserleri içinde, s.272

[64] Ahmet İnsel, "Türkiye'de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce; Liberalizm* içinde, İstanbul, 2005, s.55-58

Cumhuriyet dönemindeki serüveni ile ilgili olarak bazı çıkarımlar yapmak da mümkündür.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Yeni Osmanlılar'dan sonra Meşrutiyet ile ilgili olarak yeni bir teori ortaya konmuş değildir. Jön Türklerin siyasî programları zaten çok derinlikli değildi. Onlar daha çok II. Abdülhamid'i düşürmek peşindeydiler.[65] İslâmcılar ise şeriat ile sınırları çizilmiş hazır bir meşrutiyet tanımı buldular ve siyasî olarak bu tanımı rahatça benimsediler. Fakat işin en can alıcı kısmı Cumhuriyet'ten sonra şeriatın yürürlükten kaldırılmasıyla beraber, İslâmcı-dindar kesimin bu dönemde Meşrutiyet ve demokrasi ile kurdukları tarihsel bağın ortadan kalkmış olmasıdır. Bu sebepten dolayı da Cumhuriyet döneminde İslâmcılar demokrasiye karşı uzun yıllar mesafeli durmuşlardır. Bunu, 1948 yılında çıkmaya başlayan *Sebilürreşad*'ın demokrasi konusunda herhangi bir kuramsal tartışmaya girmemiş olması gerçeğinde müşahede etmek mümkündür. Türkiye'de İslâmcılığın 60'lardan sonra Mısır ve Pakistan İslâmcılığının etkisine girmesinde Meşrutiyet kavramı çerçevesinde oluşturulan mirası tevarüs edememiş olmasının da etkisi vardır. Bugün muhafazakâr kesimlerle ilgili olarak sık sık gündeme getirilen "samimiyet" meselesinin arkasında da böyle bir tarihsel arka plan, başka bir ifadeyle teorik kopuş olduğu söylenebilir. Meşrutiyet kavramının daha çok şeriat ve Osmanlı kültürü çerçevesinde kodlanmış olması, sadece İslâmcılar açısından değil, genel olarak demokrasi kültürü açısından Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan eksikliğin sebeplerinden biri olarak da görülebilir. Belki de bu sebepten dolayı Cumhuriyet döneminde Yeni Osmanlıların oluşturduğu demokratik miras çok fazla dikkate alınmadı ve daha çok Mustafa Reşit Paşa ve reformculuk ön plana çıkarıldı.[66]

II. Meşrutiyet döneminde dallanıp budaklanan Osmanlı liberalizmi ise Meşrutiyeti desteklemiş olmakla birlikte bu kavrama hiçbir teorik müdahale yapmamış, bu konuyu çok fazla dert edinmemiştir. Osmanlı son döneminde ekonomik liberalizm giderek gözden düşmesine rağmen, görece hâlâ güçlü bir konumdaydı; buna karşın liberallerin, siyasî anlamda liberalizmi teşkil edebilecek Meşrutiyet kavramına uzak kalmaları, Cumhuriyet dönemindeki siyasî liberalizmin zayıflığının ana sebeplerinden biridir. Mehmed Cavid Bey'in eserleri de, Prens Sabahaddin'in eserleri de öncelikli olarak devleti kurtarmak üzere kaleme alınmışlardır. I. Dünya Savaşından sonra ekonomik liberalizmin artık devleti kurtaracak bir çare olarak telakki edilmemesi ve milli burjuvazi yaratma çabalarının

[65] Bkz; Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul, 1994

[66] Şerif Mardin, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* İçinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 42

tecessüm etmesi, Cumhuriyet döneminde ekonomik liberalizmin de zayıflamasının ana sebeplerinden biridir. Sabahaddin Bey meşrutiyeti devleti kurtaracak temel unsurlardan biri olarak telakki etmediği içindir ki, bu konu üzerine düşünme ihtiyacı bile hissetmemiştir. Bunda belki de o dönemde Avrupa'da korporatizmin yaygınlaşmasının ve liberal devlet anlayışının geri plana düşmesinin de etkisi vardır.[67] Ahrar Fırkası ve İttihad ve Terakki arasındaki çekişme, 31 Mart Vak'ası ve Ahrarcıların gayrimüslimlerle olan daha sıcak münasebetleri de, siyasî liberalizmin Cumhuriyet döneminde hor görülmesine yol açmıştır. Diğer taraftan Osmanlı siyasî kültüründe elitist, pozitivist ve kameralist görüşlerin daha çok makes bulması meşrutiyet kavramının daha incelikli bir şekilde ele alınmasını engellemiştir.[68] Bunun da Cumhuriyet dönemi demokrasi kültürünü etkilediği söylenebilir.

[67] Aykut Kansu, Meşrutiyet Döneminde Demokratikleşme Süreci, 80. Yılında Türkiye Cumhuriyeti ve Demokrasi içinde, (Ed) Y. Anzerioğlu, Y. Doğaner, S.S.Gökgöz, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 26

[68] Bu konuyla ilgili bir tartışma için bkz; Ayşe Kadıoğlu, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis, 1999, s. 79

II. MEŞRUTİYET İDEOLOJİLERİNDE SOSYOLOJİ VE GELECEĞİN TOPLUM TASAVVURU

Mustafa Gündüz*

Sosyal fizyolojinin laboratuarı: tarih. Tarihin her merhalesi daha önceki bir merhalenin eseri. Bu günkü müesseseleri anlamak için dünküleri, dünküleri anlamak için çok daha eskileri incelemeliyiz. Gerçek bir açıklama, en eski çağlara kadar uzanıp, medeniyetin geçirdiği safhalara ışık tutan bir izah. İlerleme insanlığın kaderine hükmeden bir kanun. Olayların derinliğine inemeyenler, tarihi büyük adamların yaptığını sanır. Gerçekte kahramanları tarih yaratıyor (Cemil Meriç, *Saint-Simon, İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*).

GİRİŞ

Modern Türkiye'nin oluşumunda II. Meşrutiyet dönemi siyasî ve toplumsal gelişmelerinin kendisinden sonraki döneme 'temel oluşturmuş mümeyyiz vasfı' söz konusudur. Bu dönemin olay ve olguları nitelik ve nicelik itibariyle 18. yüzyıl sonlarında başlayan Osmanlı/Türk modernleşmesinin temel karakteristiklerden ciddi ölçüde bir farklılaşma alanına ve mecrasına kavuşmuştur. II. Meşrutiyet dönemini yeni toplum ve devletin temellerinin atılması bağlamında önemli kılan da bu farklılıktır.

* Y. Doç. Dr Mustafa Gündüz, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü.

Sosyolojik olayların doğası gereği dönemin toplum sorunlarının kökenleri ve çözüme ilişkin görüş ve öneriler en az iki nesil kadar gerilere gitmektedir. II. Meşrutiyet aydınlarının ütopyaları ve fikrî/siyasî mesaileri Cumhuriyeti inşa etmiştir. Cumhuriyet dönemi, aydın, bürokrat, asker kimliklerinin ayrışması, homojenleşmesi ve temel aydın düşüncesinin evrilmesi temel hareketini büyük ölçüde II. Meşrutiyet döneminden alır. Özellikle erken Cumhuriyet dönemi entelektüel tartışmaları içinde çok yer tutan millet, dil, tarih medenî/uygar toplum konularının 'batılı' tarzda en çok tartışıldığı ve üzerinde durulduğu, söylemlerin üretildiği dönem de yine II. Meşrutiyet olmuştur. Bu haliyle II. Meşrutiyet yakın tarihte bir *sonun başlangıcı* olarak görülebilir. Her ne kadar *Osmanlı/Türk modernleşmesi* toplumsal düzlemde yaygınlık kazanmasını –kendine özgü biçimiyle– Tanzimat sonrasına borçlu ise de zihniyet değişiminin mahiyetçe farklılaştığı ve hızlandığı dönem 1908 sonrası olmuştur. Çünkü bu dönemde Osmanlı ve Ortadoğu toplumları siyasî ve sosyolojik bakımdan en hareketli dönemini yaşamaktadır. Yalnız uygulamaları, alışkanlıkları, rejimleri değil, özlemleri, duyguları, dilekleri, kolektif çalkanışları da değişmektedir.

Yeni, farklı kimlikli bir birey, yeni bir toplum düşüncesi etraflı biçimde bu dönemde projelendirilmeye başlanmıştır. Artık devlet ve toplum yapısında eskisinden farklı olarak küllî bir değişim söz konusudur. Avrupa'nın sosyal icatları en fazla bu dönemde Osmanlı'da karşılık bulmaya başlamıştır. Bu dönemde yeni ahlâk nizamı, yeni bir yaşam tercihi, yeni eğitim sistemi ve yeni devlet-insan ilişkileri en üst seviyede ele alınmıştır. Bütün bunlar etraflı bir zihniyet değişim projesinin adımlarıdır. 'Vatanseverliğin' yüceltilmesiyle tebaadan 'yurttaş'a ve 'vatandaş'a geçişin en hızlı dönemi 1908 sonrasına tesadüf ederken *modern devlet* vasfının temel unsurları 'zımnî bilgi'deki yerini almış bulunmaktadır. Tanzimat'la birlikte siyasî ağırlığı artan 'ümmet'in karşısında II. Meşrutiyet döneminde *'millet'*, *'milliyet'*, *'kavmiyet'*, 'ırk', 'ulus' gibi bütünüyle Avrupa'dan ithal nationalité mahsulü kavramlar, mukabillerini tam da oluşturamayarak Osmanlı'ya girmiş ve aydınlar arasında tartışılarak modernleşmenin ilk sancılı başlangıcını teşkil etmiştir.

Diğer bütün dönemlerle kıyaslandığında II. Meşrutiyet dönemi, derinliğinde hıfzettiği tecrübeler, getirdiği yenilikler ve farklılıklar ile Devlet-i Osmaniye'nin *en uzun on yılı*nı oluşturur. Bu dönem üzerine akademik alanların farklı birimlerinde derinlemesine araştırmalar yapılmış olsa da bunlar *en uzun on yılı* hakkıyla anlamayı tam olarak sağlayamamaktadır. Dönem üzerine en ayrıntılı çalışmalar siyaset bilimi çerçevesinde yapılmıştır. II. Meşrutiyet'in basın-yayın envanteri de henüz ayrıntılı olarak

incelenmiş sayılmaz. Özellikle basın alanındaki gelişmelerin derinlemesine bir indeksinin çıkarılması bireysel gayretlerle altından kalkılabilecek basitlikte değildir. Benzer eksiklik dönemin toplumsal olayları için de söz konusudur. II. Meşrutiyet toplumunun başına gelen olaylar karşısındaki tutumu, çekilen sıkıntılar, alınan önlemler ve varılan neticeler bütün açıklığıyla incelenmiş sayılmaz. Aynı zamanda dönemin aydınlarının bilim, felsefe, siyaset ve din konularındaki görüş, öneri ve ürünlerine yönelik araştırmaların yanında, sosyolojik düşüncelerinin tanımlanması, anlaşılması ve tasnif edilmesi yönünde de çalışmalar sınırlıdır. Her şeyden önce II. Meşrutiyet üzerine yapılacak çalışmalar karşılaştırmalı bir bütünlük ihtiyacındadır. Bu gereksinim dışında kalan araştırmalar, her ne kadar kendi alanlarını irdeleme ve açıklığa kavuşturma bakımından yenilikler sağlasa da dönemi bütünlük içinde anlamaya olan katkıları sınırlı kalmaktadır. Ama bundan da önemlisi II. Meşrutiyet üzerine yapılan araştırmalardaki metot ve kavramsallaştırma problemi belirgin sorun olarak temayüz etmektedir.

II. Meşrutiyet üzerine yapılan araştırmaların öncüleri sayılan Peyami Safa, Tarık Zafer Tunaya, Hilmi Ziya Ülken, Enver Ziya Karal, Yusuf Hikmet Bayur ve Niyazi Berkes'in dönemi ele alışlarında birbirinden farklı yönler olduğu gibi, özellikle metot bakımından hayli benzerlik gösterir. Dönemin fikir hareketleri ve aydınlarına yönelik bakış, çatışmacı bir zihniyetle irdelenerek, tasnifleme, farklarını bulma ve ayrıştırma gayretine yöneliktir. *Türk İnkılâbına Bakışlar* ile başlayan bu metodolojik yaklaşım, *Amme Hukukumuz Bakımından II. Meşrutiyet'in Fikir Cereyanları*, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (*The Development of the Secularism in Turkey*)'da ve *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nde devam etmiştir. *Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu (The Genesis of The Young Ottoman Thought)* ile başlayan ve *Jön Türkler'in Siyasî Fikirleri* ile devam eden son dönem Osmanlı aydın düşüncesini anlama çabasındaki özgün metot farklılığının ve entelektüel derinliğin devamı ise oldukça azdır. Benzer ayrıştırma ve metodolojik yaklaşım Türkiye'nin modernleşmesini konu alan yabancı araştırmacıların eserlerinde de söz konusudur. Özellikle resmî tarih yazımlarında Amerika ve Avrupa merkezli tarih yazım ekollerinin ciddî etkisi vardır.[1] Bu etki II. Meşrutiyet'in hem siyasî bakımdan hem de sosyolojik bakımdan tam olarak anlamlandırılamamasına meydan vermiştir. En temel sorunları 'ne olacak bu devletin hali' suali olan son dönem Osmanlı aydınlarını siyasî projelerde ayıran saiklerin aynı

[1] Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, İstanbul: İletişim Yay., 2001, s.1-34.

etkiyi toplumsal düşüncelerde de ortaya çıkarıp çıkarmadığı meselesi çok da üzerinde tartışılmış bir konu değildir.

Bu yazı, II. Meşrutiyet aydınlarının devletin kurtuluşu projelerinin payandası olan toplumun kurtuluşu meselesinde ürettikleri fikirleri karşılaştırmalı biçimde ele almayı denemektedir. Bunu yaparken, II. Meşrutiyet araştırmacılarının siyaseten tasnif ettikleri Türkçü, İslâmcı ve Batıcı ayrıştırması dikkate alınmış ve bu akımların önde gelen temsilcilerinin fikir ve önerileri yine bu akımı temsil kabiliyeti yüksek süreli yayın verileri üzerinden incelenmiştir. Aydınların geleceğin toplumunu oluşturmak için ileri sürdükleri düşünce ve öneriler, sosyolojik incelemelerin temel kavramları (toplumsal sorunlar ve sebepleri, bu sorunlara yönelik çözüm önerileri, kadın, aile, çocuk vb.) etrafında yapılmıştır.

Özellikle 2000'li yıllara kadar II. Meşrutiyet üzerine yapılan ve çağdaş araştırmacılara da kaynaklık eden öncülerin mümeyyiz vasıflarından biri, dönemin siyasî olarak Türkçüler, İslâmcılar ve Batıcılar olarak ayrıştırılmasıdır. Bunların yanında maddecilik (materyalizm), meslek-i içtima, sosyalizm, sosyal Darwinizm, evrimcilik, bilimcilik akımları da dönemin tartışılan ve tasniflendirilen düşünceleri olmuştur. Bu metodolojik yaklaşım, II. Meşrutiyet'i sosyolojik bakımdan incelemek isteyenler için ön zorluk olarak durmaktadır. Zira hem dönemsel hem de tarihî bir vetire olarak Osmanlı toplumunda sınıfsal ayrışmaların yokluğu(orta sınıf ve burjuvazi) ve Avrupa'da sanayi devrimiyle ortaya çıkan toplumsal gerçekliklerden farklılığı arka planda tutulmaktadır. İdeoloji ve hayat görüşü bakımından gerek dönemin aydınlarını, gerekse toplumun farklı katmanlarını tasnif oldukça zordur ve üstelik konu üzerinde çalışırken yanlışlık yapmaya da hayli meyyaldir. Üstelik Osmanlı aydınları arasında Avrupa'daki çağdaşlarında olduğu gibi derin fikrî ayrılıkların olup olmadığı da ayrı bir meseledir. İslâmcı sayılan aydınların (örneğin, Halim Sabit, Abdürreşid İbrahim, İsmail Gaspıralı vb.) aynı zamanda Türkçüler içinde de yer alması, materyalist sayılanların, pozitivistler içinde de yer bulması, anti-materyalistlerin, farklı İslâmi kanatlarda (kısmî batıcı, Türkçü, geleneksel İslâmcı vb.) bulunabilmeleri sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Üstelik bazı istisnalar hariç tutulduğunda, söz konusu siyasî kanatlarda yer alan aydınların sosyolojik söylem ve görüşlerinin farklılığını ortaya koyan veriler de sınırlıdır. Bu durum öncelikle Ali Suavi tarafından ortaya atılan, sonra da 1917'de Ziya Gökalp'in Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılık cereyanlarının aynı merkezde hareket ettiklerini ve gelenekçi olduklarını belirten ve nihayet, İsmet Özel'in "çöküş dönemindeki düşünce akımları bir zihin açıklığına varma gayretinin sonucunda değil, eldeki organizasyonun ve yönetim imkânlarının korunması, elde

tutulabilmesi gayreti sonunda oluşmuş düşünce akımlarıdır. Dolayısıyla Osmanlı döneminin ne Batıcılığı, ne Osmanlıcılığı ve ne de İslâmcılığı bu topraklarda yaşayan insanların yeni bir hayat damarı sahibi olmalarına yarayan düşünceyle ilgiliydi. Bu akımların ilgi duyduğu tek şey, 'batmaktan kurtulma' endişesidir. Tek istikâmet batmaktan kurtuluş olduğu için de her çırpınış biraz daha batışı getirmiştir"[2] belirlemelerinin yerindeliğini göstermektedir. Bunun nedenleri bu yazının da temel problematiği arasında yer almaktadır. Bu meseleyi irdelemek için öncelikle II. Meşrutiyet döneminde sosyolojinin durumuna, sonra da farklı siyasî kanatlardaki aydınların toplumsal sorunlara yaklaşım metodolojilerine ve söylemlerine değinilecektir.

II. MEŞRUTİYET'TE TOPLUMSAL SORUNLARI TEŞHİS VE ORYANTALİST SÖYLEM TAKLİDİ

Yeni Osmanlılardan itibaren Osmanlı aydınlarının toplumsal sorun teşhisi problemli bir alan olarak görülebilir. Birçok aydının toplum sorunlarını izah ve açıklama metodu, Avrupalıların İslâm toplumlarını anlamaya çalışma gayretleri üzerine oturmaktadır. Bir anlamda 'oryantal söylem'in yeniden üretilmesi ve taklidi söz konusudur. Son dönem Osmanlı aydınlarının tarih ve toplum telakkilerinde oryantalistlerin nüfuzu uzun soluklu araştırmaların neticesinde ortaya çıkabilecek bir polemik ve problem alanıdır. Bu metodolojik yaklaşım hatasının farkında olanlardan Said Halim Paşa; "tarihî tetkik denilebilecek hiçbir külfet göze alınmadı ve bilgi noksanlığı yüzünden, İslâm âleminin çöküş sebepleri cevapsız kaldı. Bugün ortaya atılan cevaplar ise pek tabii ki, ciddiyetten uzak, eksik ve keyfî"dir, "memleketi yenilik ve ıslahat yoluna sokmak için yarım asırdan beri kabul ve tatbik etmekte olduğumuz metot yanlıştır"[3] diyerek önemli bir noktaya işaret etmiştir. Ancak Paşa'nın bu tespitlerinin "döneminde pek dikkate alınmadığı ve etkili olmadığı"[4] görülmektedir. Genelde İslâm âleminin, özelde Osmanlı toplumunun sorunlarının neler olduğu konusunda ciddî araştırmaların yapılmadığı, aynı zamanda sağlam ve tutarlı metotların da kullanılmadığı II. Meşrutiyet aydınları arasında sıklıkla dile getirilmiştir.

Burada üzerinde durulması gereken konulardan biri Osmanlı aydınları ile Avrupalı aydınların ilişkileri, anlam ve temel kaygı farklarıdır. Her şeyden önce Osmanlı aydını ile Avrupa modernleşme/batılılaşma sancısı içindeki Rus aydınlarının paradigmaları farklıdır. Avrupalı aydınlar, ge-

[2] İsmet Özel, "Din mi Milliyet mi?", *Milli Gazete*, 30 Aralık 1988, s.6.
[3] Mehmed, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye*, İstanbul 1334, s.4.
[4] İsmail Kara, "Said Halim Paşa'nın Az Tanınan Son Eseri", *Amel Defteri* iç., İstanbul 1988, s.111.

lenek ve dinden nasıl kurtulacaklarını ve yepyeni bir dünyayı bunun dışında nasıl inşa edeceklerine yönelik zihnî gayret ve mücadeleyle kuram ve teoriler üretirken, Osmanlı aydını mevcut devleti ve düzeni nasıl koruyacağını ve bunlar ile birlikte nasıl değişebileceğinin mücadelesini vermektedirler[5] Ancak bu mücadele kaynağını ve temel hareket noktasını kendi içinden almamaktadır. Bu süreçte, sosyal alanlarda olduğu gibi düşünsel alanda da ciddî bir taklit söz konusudur. Osmanlı aydınları devletin ve toplumun içinde bulunduğu buhrandan çıkabilmesi için kendilerini mes'ul görmekte ve zaman kaybetmeksizin bir şeyler yapma gayretine kendilerini sokmaktadırlar. Bu süreçte Avrupa'ya Cemil Meriç'in tespitiyle "önce hayret etmişler, sonra hayran ve sonunda da teslim olmuşlardır" Osmanlı aydınını toplum sorunları karşısında hafakanlar basmaktadır. Bu haletiruhiye içinde neyin ne olduğunu, hangi fikrin nerede nasıl işe yarayacağını tam da tahkik ve tahlil edemeden almaya ve kullanmaya çalışmışlardır. Son dönem Osmanlı aydınları, "Batının kendisi için ürettiği koltuk değneğinin, ancak kendisi için uygun ve faydalı olduğu, bir yerlerden çıkmak için sakatlandığından onu kullanmak zorunda kaldığı, sağlam bir adamın buna ihtiyaç duymayacağı"[6] noktasındaki farkın tefriki konusunda muvaffak sayılmaz. Batı ile Doğu arasındaki değer ve toplumsal yapı farkını gözetmeden Batının ortaya koyduğu çözüm önerilerini kullanmaya kalkışmak, onlara benzemek ve onlar gibi olmaya çalışmak yolunda koltuk değneği kullanmak sevdasıyla kendi bacağını kıran birinin hazin akıbetine benzer. Bu 'mustagrib' ve trajik hal, büyük bir 'fikir anarşisi manzarası' ortaya koymuştur. Aydınların içinde boğuldukları toplum sorunları onları seri bir acullükle Batı düşünce ve fikirlerine derununa inmeden sarılmaya sevk etmiştir. Hanioğlu'nun tespitlerine göre, dönemin aydınlarının ileri sürdükleri düşüncelerin büyük kısmının aktarma olması ve bugünün ölçülerinde 'intihal' sınırları içinde değerlendirilmesi[7] bu toplumsal duyarlılığın onlara gayri ihtiyarî icbarıdır. Bu ortamda düşünce analizi yapmak oldukça güçleşmektedir. II. Meşrutiyet dönemi toplumsal sorunlarının irdelenmesinde ve bunlara yönelik çözüm önerilerinin sıralanmasında gözlenen

[5] Aykut Kansu, II. Meşrutiyet aydınlarında, "devleti kurtarmak değil, eski düzeni yıkmak" düşüncesinin hâkim olduğunu iddia etmektedir. Bkz: Kansu, *a.g.e.*, s.361. Ancak en ütopik Osmanlı aydınlarından sayılan Abdullah Cevdet ve Kılıçzade Hakkı Bey'in düşüncelerinde bile yeni bir rejim söz konusu değildir. Temel mesele devletin bekâsının mevcut şartlar içinde değişerek nasıl temin edileceğidir.

[6] Ahmet Selim, *Medeniyet Krizi*, İstanbul: Zaman Kitap, 2003, s.77.

[7] M. Şükrü Hanioğlu, "Blueprints For a Future Society: Late Ottoman Materialist on Science, Religion and Art", *Late Ottoman Society, The Intellectual Legacy*, Edited by: E. Özdalga, (London and New York: Routledge Curzon, 2005), s. 29.

temel sorun, aydınların sorunlara oryantalistik mantıkla yaklaşmalarıdır. Bu da dile getirilenler ve savunulanlar ile sosyal gerçekliğin çoğu zaman uyuşmamasını ve benimsenmemesini ortaya çıkarmıştır.

Son dönem Osmanlı aydınları üzerindeki temel sorunsallardan biri, aydınların 19. yüzyıl Avrupa'sının *ikinci sınıf ya da yarı aydın zümreleri* ile tek taraflı bir etkileşim içinde bulunmalarıdır. Toplumsal sorunların çözümü konusunda getirdiği öneri ve görüşler ile diğer çağdaşlarından kısmen farklılaşan Prens Sabahattin'in irtibat kurup kendine örnek aldığı *Science Sociale* topluluğu bu anlamda tam bir yarı aydın zümresidir. Her ne kadar Prens, diğer çağdaşlarından farklı ve aykırı görüşler ileri sürüyor gibi görünse de metodolojik olarak diğerlerinden hiç de farklı davranmamakta hattâ daha ileriye gitmektedir. Prens, *Science Social* çevresinin, Le Play ve Edmonde Demolins'in etkisiyle/hayranlığıyla farklı bir birey tipi ve toplumsal yapı önerir. Anglo-Sakson hayatının başarılarını Osmanlı toplumuna uygulanmasını tek çıkar yol olarak düşünen Prens'in dile getirdikleriyle, Fransız öncülerinin tahayyülleri ve projeleri serapâ zıttır. İngiltere karşısında sömürge yarışında geri kalmış Fransa bu yarışta galip çıkabilmek için çareler aramakta, ferdî teşebbüs ve birey temelli toplum tasavvuru üzerinde durmaktadır. Bu süreçte toplumsal yapıyı ve geleceği izah edecek ilmî kavramsal metafor oluşturulmaktadır. Oysa Osmanlı toplumunda hem buna benzer bir paralel gelişmeye rastlanmaz hem de toplumun tarihsel ve sosyolojik bakımdan zebunu olduğu dertler başkadır. Bu bağlamda Prens'in düşüncelerinin karşılığı Osmanlı toplumunda yoktur ve birçokları tarafından da şiddetle 'muzır fikir' üretmekle eleştirilmiştir. Bu sosyolojik uyuşmazlık onun önerilerini geçersizliğe mahkûm etmiştir.

Prens'te en müşahhas halini almış olan aydın sorunlarından biri, kendi merkez ve kültürü dışındaki sosyal bilim üretimine bir tüketici olarak sahip çıkmaktır. Ancak burada Osmanlı aydınının muhatap olduğu ve çözmekle kendini mükellef gördüğü meseleleri tanımlamak ve çözmek için Avrupalı aydınlar ve onların düşüncelerini bir kılıf olarak görmek/kullanmak ve o *vücutlarda cisimleşmek* ihtimalinin de olabileceğini hatırdan uzak tutulmamalıdır. Bu ihtimal her ne kadar zayıf da olsa, son dönem Osmanlı aydınları ve örnek aldıkları Avrupalı aydınların düşünceleri üzerine uzun ve derin soluklu araştırmalarla ortaya konulabilir. Ancak ispatı halinde bu durum II. Meşrutiyet aydınlarının en ilginç yönlerinden birini meydana çıkarabilecektir.

II. Meşrutiyet'in belirgin siyasî ve toplumsal paradigmaları *Türkçülük, İslâmcılık* ve *Batıcılık*'tır. Bu ideolojiler ya da siyasî/toplumsal kurtuluş paradigmalarının entelektüel kökenleri Yeni Osmanlılara kadar gider.

Ancak en etkin ve geniş halini II. Meşrutiyet döneminde almıştır. Bu ayrışımlar dönemin sosyo-politik bir realitesidir. Bunu, çıkarılan dergilerden ve siyasî faaliyetlerden anlamak mümkündür. Örneğin *Türk Yurdu*, *İçtihad*, *Sebilü'r-Reşad* ve *Beyanü'l-Hak* dergileri siyasî tezleriyle açık bir biçimde birbirlerinden ayrılır. *Türk Yurdu* Türklerin merkezde olduğu daha dar kapsamlı bir devlet ve toplum tahayyülü içindedir. *Sebilü'r-Reşad* yazarları ise İslâmî esasların hâkim olduğu esası bozmadan değişmiş, modern, yeni ve daha güçlü bir İslâm devletinin devamından yanadır. Onlara göre bu İslâm devleti önce modern bir model olmalı ve dünyadaki bütün Müslümanları çatısı altında toplamalıdır.

II. Meşrutiyet'in fikir hareketlerini *Türkçü, Batıcı, İslâmcı* şeklinde tasnif 1938'de Peyami Safa ile başlamıştır. Bu tasnif şekli Tarık Zafer Tunaya ile sathi de olsa geniş bir şekilde üzerinde durulmuş ve 1945'ten sonra incelemelere konu olmuştur. Burada daha çok siyasî görüşler dikkate alınmış ve II. Meşrutiyet aydınları karşıt dünya görüşlü kompartımanlara ayrılmıştır. Bu incelemelerde II. Meşrutiyet dönemi aydınlarının ve cemiyetlerinin ortak taraflarından ziyade, farklılıkları üzerinde durularak çözümlemeler yapılmıştır. Bu tarz ayrıştırmalar doğal olarak daha alt sınıflamaları da beraberinde getirmiştir. *Tam Batıcılar, Kısmî Batıcılar, Kaideci İslâmcılar, Modernist İslâmcılar, Türkçü İslâmcılar, Batıcı Türkçüler* vd. Bu sınıflamalar dönemin aydınlarını belli bir düşünce alanına hapsetmiş ve anlaşılmalarını güçleştirmiştir.[8] Aradan geçen zaman uzadıkça da bu aydınların kendilerine revâ görülen cemiyet ya da sınıfın düşünce ve felsefesinden ayrı bir özelliğinin, görüşünün olmadığı yolunda kemikleşmiş önyargılar oluşmuştur.[9] Bu sınıflandırmalarda II. Meşrutiyet aydınlarının toplumsal düşünceleri daha öncelikli olarak hesaba katılsaydı, söz konusu ayrıştırmalar bu kadar sınırları belirgin olarak yapıl(a)mayacaktı. Dönemin aydınlarının, siyasî kavramlarda farklı görüş ve yorumları vardır. Ancak bu toplumun kanaat önderleri olarak, toplumsal sorunlara yaklaşımları, düşünüşleri, sorunları ele alışları, incelemeleri ve vardıkları sonuçlar bakımından bir çok konuda heterojenlik, sâfiyet ve benzerlik göstermektedirler.[10] Dolayısıyla açık olarak denilebilir ki, II. Meşrutiyet dönemi karşıt dünya görüşleri olarak nitelenen Batıcılık, İs-

[8] Özgün bir örnek için bkz: Beşir Ayvazoğlu, *1924, Bir Fotoğrafın Uzun Hikâyesi*, İstanbul: Kapı Yay., 2006.

[9] Bu ifadeler büyük ölçüde İsmail Kara'nın *Din İle Modernleşme Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh Yay., 2005, eserinden mülhemdir.

[10] Böyle bir kanıya, II. Meşrutiyet dönemi aydınlarının toplumsal görüşlerinin incelendiği ve karşılaştırıldığı doktora tezimizde ulaşılmıştır: Bkz. Mustafa Gündüz, *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları, İçtihad, Sebilü'r-Reşad ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler*, Ankara: Lotus Yay., 2007, 614 s.

lâmcılık ve Türkçülük akımlarının karşıtlıkları önemli ölçüde siyasî noktalarda temerküz etmektedir. 'Millet', 'ümmet', 'ittihâd-ı İslâm', 'ittihâd-ı anâsır', 'hilafet', 'saltanat', 'meşveret', 'parlamento', 'İslâm dünyası', 'Türk dünyası' gibi kavramların yorumunda farklılıklar vardır. Bu akımların (kurtuluş paradigmalarının) sosyolojik görüşleri üzerine mukayeseli çalışmaların yetersizliği literatürde önemli bir boşluk olarak durduğundan daha kararlı ifadelerin kullanılmasını engellemektedir.[11] Burada şunu da belirtmek gerekir ki, aydınları söz konusu kavramlarda farklılığa zorlayan temel etmenler, ferdî gayretleri aşan, tamamen zamanın icbar ettiği değişimlerle izah edilebilir. Bu bakımdan siyasî alanda görülen bu farklılıkların meydana gelmesi doğal görülebilir. Siyasî projelerde farklılaşan aydınları, toplumsal projeler birbirine yaklaştırmıştır. Bu sonuçlar Türkçü İslâmcı ve Batıcı paradigmaları yüksek düzeyde temsil eden İçtihad, Sebilü'r-Reşad ve Türk Yurdu'nun eğitim, toplum ve toplumsal değişme, kadın ve aile, dil ve dilde sadeleşme tartışmalarının tahlilinden ortaya çıkmıştır.

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ VE SOSYOLOJİ

Sosyolojinin Avrupa'da çıkış serüvenine bakıldığında, sanayi inkılâbına bağlı olarak ortaya çıkan yeni toplum ve devlet düzeninin ürettiği buhranın önüne geçmeye çalışma gayretleri görülür. Özellikle Fransız sosyal bilimciler toplumsal olayların da tıpkı tabii bilimler gibi nedenlerinin ve sonuçlarının olacağını, dolayısıyla pozitif bir bilim olarak ele alınıp determinist bir zihniyetle incelenebileceğini iddia etmişlerdir. Onlara göre toplumsal sorunların nedenleri kendi içlerinden çok, bir başka toplumsal sorun ile anlaşılabilir niteliktedir. Bu çıkarsama sosyolojiyi bir bilim haline getirmiş ve farklı toplumsal olay ve olgulara karşı değişik yöntemler geliştirmiştir. Ancak burada üzerinde durulması gereken nokta, her toplum kendi sosyal, kültürel ve tarihsel gerçekliğinden hareketle kendine münhasır sorunlar ortaya çıkarır ve bu gerçekler doğrultusunda çözüm yolları bulabilir. Avrupa 15. ve 16. yüzyıllardan sonra dinî düşünce ile hesaplaşmaya başlamış ve bunun neticesinde akla dayalı düşünce, aydınlanma ve '*hümanizma*' ortaya çıkmıştır. Hümanizmle birlikte 'akıl' yü-

[11] İslâmcıların siyasî görüşleri büyük ölçüde İsmail Kara tarafından araştırılmıştır. Bak. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul: Dergâh Yay., 2001. Bu araştırmada, İslâmcıların "siyasî meşrûiyet, meşrutiyet ve istibdat, halifelik, meclis-i mebusan, kânun-ı esâsi, itaat ve muhalefet ve fırka" kavramlarına yönelik görüşleri ortaya konulmuştur. Tunaya da amme hukuku bakımından üç akımın siyasî görüşlerini ayrı ayrı ele almıştır. Bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Amme Hukukumuz Bakımından II. Meşrutiyet'in Fikir Cereyanları*, İstanbul 1948. Bu araştırmalardan hareketle kısmen, II. Meşrutiyet dönemi karşıt dünya görüşlerinin siyasî düşünce ve yorumlarının farklılığına hükmedilebilir.

celtilerek bütün varlığa ve doğaya hükmetme düşüncesi hâsıl olmuştur. Bu metafizik düşüncenin fiziksel izdüşümü sanayi inkılâbı olarak tebellür etmiştir. *Sanayi inkılâbı* feodal toplum yapısından farklı olarak kendine özgü değerleri ve yaşam biçimi olan yepyeni bir toplum ortaya çıkarmıştır. Bu toplumun öncekinden en belirgin farkı *seküler düşünce*nin toplum hayatında dominant bir karakter arz etmesidir. Bu belirginlik çok geçmeden büyük huzursuzlukları ve toplumsal çatışmaları çıkarmıştır ki bu siyasî düzlemde *Fransız Devrimi* ile kendini göstermiştir. Bu büyük toplumsal sorunun çözümü için dönemin filozofları Fransız toplumunun gerçekliklerini ve gerekliliklerini dikkate alarak yeni bir bilimin kapılarını aralamışlardır. Bilimselleşme sırasında kuralları ve amacı 'yerel' olan sosyolojinin Avrupa'ya yayılması/evrenselleşmesi fazla uzun sürmemiştir. Zira o dönemde bütün Avrupa toplumları benzer sorunlarla boğuşmaktadır. Auguste Comte tarafından adı konulan, temel özellikleri ve kanunları belirginleştirilen ve Emile Durkheim tarafından sistematikleştirilen sosyoloji, sanayi toplumunun sıkıntılarına bir hal çaresi arayışının ifadesidir.

Bu analitik gerçeklik doğal olarak farklı bir düzlem için normatif neticeler hasıl etmeyebilir. Toplumsal sorunların izahındaki yanlışlıklar, çözümsüzlükler ve buhranlar da işte tam bu noktada başlamaktadır. Avrupalı düşünürlerin kendi toplumları ya da ülke menfaatleri için başka toplumların özellikle de sömürge ve az gelişmiş ülkeleri anlamak için kullandıkları bilgi veri tabanı ve geliştirdikleri kuram ve yöntemler bir başka toplum için ya da başka toplumlar tarafından kullanılmaya kalkışıldığında sosyoloji paradigma değişimine uğratılmış olur ki, bu da yeni toplumun sorunlarının teşhisinde ciddî hatalar doğurabilir. Yanlış teşhis edilen sorunların da, daha baştan çözümsüzlüğe mahkûm edileceği aşikârdır.

18. yüzyıldan sonra Avrupa toplumlarının karşılaştığı sorunların paralelinde Osmanlı toplumu da bir dizi buhranla karşı karşıyadır. Ama sorunların sebepleri ve iç dinamiklerinin niteliği bambaşkadır. Osmanlı toplumu ekonomik olarak bir sanayi devrimi gerçekleştirememiş ve bütünlüklü tarzda bir sömürge meselesi ile yüzleşmemiştir. Dolayısıyla bu toplumun sorunu, iç dinamiklerdeki değişimin doğurduğu sorunlar değil, kendi dışında meydana gelen ve uymaya kendini mecbur saydığı âni ve sert bir değişime uyum sorunudur. Bu da sonu gelmez bir zamana yayılmıştır. Bu süreçte Osmanlı aydınları özellikle Tanzimat yıllarından sonra basın ve bürokrasideki gelişmeler neticesinde toplum sorunlarına ciddiyetle eğilmeye başlamışlardır. Ancak bu eğilim bizatihi kendi toplumuna bakarak değil, kendi sorunlarına çare arayan Avrupalı aydınların verilerine bakarak gerçekleşmiştir. Tanzimat ve sonrasında gelen Osmanlı ay-

dınları toplum sorunlarını Avrupalı meslektaşlarını anlama oranında tahlil ve tasvir etmeye çalışmışlardır. Burada elbette aydınlar büyük bir gayret içindedir. Avrupa'ya gidilerek müşahede, yoğun bir telif ve tercüme gayreti ve olan bitenin farkına varmaya çalışma hep içinde yaşanılan hayatın sorunlarını çözebilme amacıyla yapılmıştır. Ancak toplumsal ve tarihsel veritabanından yoksun bu gayretler[12] aydınların Avrupa'nın yeni gelişen sosyal bilim nazariyeleri karşısında büyülenmelerine ve âdeta şaşakalmalarına sebep olmuştur. Bu da onların fikir ya da ideoloji bulamacında boğulmalarını kaçınılmaz kılmıştır.[13]

Bütün bu zihnî faaliyetlerin ilk, etkili ve karmaşık biçimde başladığı dönem Yeni Osmanlılar zamanıdır. Dolayısıyla Türkiye'de sosyolojinin başlangıcını da Yeni Osmanlılar olarak belirlemek yanlış bir tercih olmaz. Bu hareketin içinde Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa, Şinasi ve Münif Paşa en başta gelenlerdir. Bu aydınlar sonradan gelen Jön Türk aydınlarını ve II. Meşrutiyet'in farklı kanatlardaki Osmanlı aydınlarını büyük ölçüde etkilemişler ve öncü rolü oynamışlardır.

II. Meşrutiyet uzun bir bekleyişin ve büyük umutların beslendiği dönemin üzerine gelmiştir. II. Abdülhamid döneminde aydınlar Kanun-ı Esâsi'nin yeniden yürürlüğe konmasını o kadar idealize ettiler ki, sanki Meşrutiyet ilân edildiğinde ve içeriğini ekseriyetin bilmediği *hürriyet* geldiğinde her şey düzelecekti. Ama 1908'den sonra hiç de öyle olmadı. Geçici bir hürriyet sarhoşluğundan ve şaşkınlığından sonra mevcut sorunlar çığ gibi büyüdü. Toplum siyasî, ekonomik, kültürel, eğitim ve ahlâki bakımdan büyük bir buhran içindeydi ve âdeta Pandora'nın kutusu açılmıştı. Dolayısıyla aydınlar bu sorunların üstesinden gelmek için çok farklı yollara tevessül etmek zorunda kaldılar. Elbette bunların başında siyaset yapmak vardı ama bunun dışında konuya daha uzun soluklu ve temelli bakanlar da vardı. Bunlar içinde Avrupalı filozoflardan mülhem olarak, 'toplumsal kurtuluşun ancak eğitim ve kültürel iyileşme ile olabileceğine' inananlar çoktu. Bu inançlarından dolayı da öncelikli olarak siyasetle değil, kültür ve edebiyatla uğraştılar. Ya da meselenin bu yö-

[12] Ziya Paşa'nın Rousseau'nun *Émile*'ini tercümeye girişerek eğitim yoluyla yeni birey ve toplum oluşturma gayreti ve Namık Kemal'in duygu ve heyecan yüklü edebî metinlerle *vatandaş*'ı icat etmeye çalışması son dönem Osmanlı aydınının haletiruhiyesini gösteren önemli örneklerden biri sayılabilir.

[13] Son cümlenin yorumu Şerif Mardin'e aittir. Mardin, bu yorumu Atila Doğan'ın son dönem Osmanlı aydınlarının Materyalizme ve Sosyal Darwinizm'e bakışlarını konu edinen doktora tezinden hareketle yapmıştır. Bkz: Şerif Mardin, "Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslâmî İstisnacılığı", *Doğu Batı, Dün, Bugün, Yarın İdeolojiler–4*, s.31, s.39'dan Atila Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2006.

nünü hiçbir zaman görmezden gel(e)mediler. Toplumsal ve edebî konulardaki görüş ve düşüncelerini çoğu zaman siyasî çözüm önerileri ile mezcetme yoluna gittiler. Bu bakımdan dönemin birçok metni edebî, sosyal ve eğitim kategorilerine dâhil edilebilecek türdendir.

Dönemin fikir dergilerindeki sosyolojik yazılara bakıldığında yeni bir toplumsal doku arayışı gayretlerinin izleri görülür. "II. Meşrutiyet'in gündeme getirdiği *'içtimaiyat'ın boyutları bu günkü toplumbilimden çok daha geniştir*". Eli kalem tutan herkes içtimaiyattan söz eder.[14] Dergilerde sosyolojik konulara ayrı bir önem verilmekte, özgün sütunlar oluşturulmaktadır. Toplum bilimin çeşitli konu başlıklarından din, aile, çocuk, gençlik, savaş, göç, nüfus, hastalıklar, eğitim, kadın, vatan, millet devlet, toplumsal sorunların sebepleri ve müsebbipleri ve bütün bunlara yönelik olası çözümler sürekli sıralanmıştır. Her ne kadar Türk sosyoloji tarihini Tanzimat yıllarına kadar götürmek mümkünse de Yeni Osmanlıların neşriyatı teorik sosyolojik metinler içermemekte, pratik toplumsal sorunları tartışmaktadır. İlk olarak sistemli ve kavramsal biçimde II. Meşrutiyet döneminde sosyoloji çalışmaları başlamıştır. 1904'te çıkmaya başlayan *İçtihad*, 1908'de çıkmaya başlayan *Sırat-ı Müstakim* ve devamı olan *Sebilü'r-Reşad* ve ardından gelen *Beyanü'l-Hak*, 1911'de çıkmaya başlayan *Türk Yurdu* dergileri önemli sosyolojik metinler ihtiva etmektedir. Bu dergilerde siyasî konuların yanında kadın, aile, eğitim, günlük yaşam ve çok farklı yönleri ile toplumsal sorunlar dile getirilmiştir. Ancak bunlarda sosyolojinin metodolojisine ve kavramsal düzeyine ilişkin metinler oldukça sınırlıdır. 1908'de *Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâiye* çıkmış ancak bu dergi iktisâdi ağırlıklı kalmıştır. 1914'te bir enstitünün çıkardığı *İçtimâiyat* dergisi metodoloji ve kavram düzeyinde ve bir bütünlük arz eden ilk sosyoloji dergisi olmuştur. Derginin müdürlüğünü Necmeddin Sadak yapmıştır. Dergide Ziya Gökalp, Mehmed Emin, Ahmed Emin ve Halim Sabit yazmışlar, Emile Durkheim'dan da tercüme yapılmıştır. Gökalp 1914'te Darülfünun'da İçtimâiyat dersleri vermeye başlamış ve 1915'te *İçtimâiyat Dârülmesâisi*ni kurmuş böylece sosyolojinin toplumsal sorunları çözebileceği yönünde görüşler serdetmiştir. Bu düşüncelerinde büyük ölçüde E. Durkheim'den etkilenmiştir. Gökalp *İçtimâiyat mecmuası* aracılığıyla Türk toplum ve kültürüne yönelik bir uyarlama ile millî bir sosyoloji kurma çabasındadır. Derginin ilk sayısında Gökalp, "*millî sosyoloji'nin mahiyeti, mi'yarı ve usûlü*" konularını işleyerek millî bir sosyolojinin nasıl oluşturulabileceğini formüle etmiştir. Ona göre;

---

[14] Zafer Toprak, "Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, C.1, s.310.

> Memleketimizde *Türkçülük, İslâmcılık, Asrîcilik* namlarıyla üç içtimâî hareket mevcuttur. Bunlar milletimizin mensup bulunduğu üç muhtelif medeniyeti imtizac edemeyerek hâlâ birbirleriyle mücadele ettiklerini gösteren canlı delillerdir. Bu hareketlerin üçü de gelenekçidir. Bununla birlikte bu üç zümre aynı millete mensup olduğu için aralarında mutlaka teârüf mevcuttur. Gerek kendi aralarındaki teârüfleri, gerek başka milletlere karşı olan tenakürleri gösterir ki hepsi aynı örfte müşariktirler. Bir milletin içindeki zümreler muttasıl kaplardaki mâyi gibidir.[15]

İçtimâiyat mecmuasında öncelikle sosyolojinin ne olduğu tartışılmış, diğer bilim dallarından açık bir şekilde ayrıldığı noktalar üzerinde durulmuştur. İstatistiğin sosyolojideki önemine değinerek nasıl kullanılması gerektiği üzerinde bilgi verilmiştir. Z. Gökalp ilk sayıda sosyoloji ve ideolojiyi karşılaştırmış ve sosyolojinin daha üstün olduğunu savunmuştur. *Türkçülük, İslâmcılık* ve *Batıcılık* akımları arasındaki çatışmanın sosyoloji ile daha kolay çözülebileceğini ileri süren Gökalp, "sosyoloji fıkıhçılık yapan İslâmcılığı, törecilik yapan Türkçülüğü ve Avrupacılık yapan asriliği toplumun aktif örfünü esas alıp birleştirerek sosyal evrimin önündeki engelleri kaldıracaktır"[16] görüşündedir. Gökalp'in burada evrimci Pozitivizmden etkilendiği açıktır. Hepsinden önemlisi *İçtimâiyat mecmuası*nda millî bir sosyoloji literatürü oluşturulma gayretine girişilmiştir. Bunun için öncelikle sosyolojinin tarihine, ortaya çıkış serüvenine değinilmiştir. Sosyoloji'nin bilimsel kökenleri üzerinde durulmuştur.[17] Gökalp, özelikle Fransız sosyolojisinin ürettiği terminolojiye karşı yerli bir terminoloji oluşturmak konusunda hayli gayretli ve titiz davranmıştır. Kullandığı hemen her kavramın Türkçesini vermiştir. Örneğin *Millet Nedir?*[18] başlıklı incelemesinde, *Irk [race], Kavim [éthne] Irkî*, mevkiinde *ethnique, kavmî aile [famille éthnique], ümmet* kelimesi sûret-i istimâline nazaran *église, halk* [peuple], *güzideler* [élite], *folklor* [halkiyat] kavramlarını üretmiştir. Yine modern devlet yapılarını inceleyerek "devletler, kavmî [*éthnique*], sultanî [*impérial*] ve millî [*national*] olarak üçe ayrılır", diyerek yerli karşılıklar bulur. İlerleyen yazılarında Gökalp, Avrupa'nın ürettiği nasyonal fikriyatın farkında olarak milletlerin nasıl incelenebileceği üzerinde metodoloji oluşturmuş, örnek olarak da Kürtleri ve Arapları araştırmıştır.

---

[15] Ziya Gökalp, "Milli Sosyoloji'nin Usulü", *İçtimâiyat Mecmuası*, Nisan 1917, S.1, s. 30.
[16] Gökalp, "Milli Sosyoloji'nin Usulü"... s. 30.
[17] Necmeddin Sadak, "Sosyoloji Bir İlim midir?", *İçtimâiyat Mecmuası*, Mayıs 1917, S.2, s.102-103.
[18] Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", *İçtimâiyat Mecmuası*, Haziran 1917, S.3, s.148-155.

Dönemin önemli sosyoloji dergilerinden *İçtimâiyat mecmuası* ancak 6 sayı çıkabilmiştir. Kavramsal bakımdan bazı temel sosyolojik metinlere yer verilmiştir. 1915'te *İçtimâiyat mecmuası*ndan çok daha hacimli ve nitelikli bir tarzda *Millî Tetebbûlar Mecmuası* başta Fuad Köprülü olmak üzere, Ziya Gökalp ve dönemin diğer önde gelen aydınları tarafından yayımlanmaya başlanmıştır. Fuad Köprülü'nün edebiyat tarihi incelemelerine yepyeni boyutlar getirdiği ilk yazıları burada yayımlanmıştır. Onun "Türk edebiyat tarihi araştırmalarında usul" makalesinin ilk çalışmaları burada yer alır. Gökalp burada da sosyoloji metodolojisi üzerinde durmuştur.[19] Millî bir sosyolojinin kavram ve metodunu yerleştirmeye çalışmıştır. Ancak *Millî Tetebbular Mecmuası* da dönemin koşulları yüzünden ancak 5 sayı çıkabilmiştir.

Sebilü'r-Reşad ve *Türk Yurdu* dergilerinin ideolojik olarak kesiştiği bir noktada 1913'te sosyolojik içeriği bakımından önemli sayılabilecek *İslâm Mecmuası* çıkmaya başlamıştır. Bu dergiyi de *Türk Yurdu, Sebilü 'r-Reşad* ve *İçtihad*'ın kadroları çıkarmıştır. Halim Sabit Şıbay'ın başında olduğu dergide Z. Gökalp, M.Şemseddin, Mansurizâde Emin, Mustafa Şeref, Ahmed Muhiddin, Tekinalp, Ö. Seyfeddin, Fuad Köprülü, Abdüllatif Nevzad, A. Agayef, Kâzım Nami ve Ahmed Besim yazmışlardır. "Dinli bir hayat, hayatlı bir din" derginin temel şiarıdır. Sosyolojik olarak ana kaygısı bir İslâm içtimâiyatı oluşturmak[20] olan dergi 'modernist İslâmcılar' ve 'İslâmcı Türkçüler'in etkisindedir. Dinî hükümlerin kaynağı toplum olduğu gibi devamlılığı da topluma bağlıdır şiarını yayan *İslâm mecmuası,* dinin millîleştirilmesi ve milletin-toplumun ferde yeğ tutulmasına, 'hak yok vazife var' düsturuna zemin hazırlamıştır. Millî harsın unsurları; ahlâk, din, lisan, hukuk, iktisat ve bediiyattır. Örf ise bunlara ilişkindir. Örfler terbiye yoluyla, ana-babalardan çocuklara intikal eder. Çocuklar fıtraten bu örflere yakın doğar ve terbiye ile örfleri hazmederler.... Şer'i hükümler umumi vicdana uygun olur. Ve örften yani kıymet hükümlerinden kaynaklanır.[21] "Toplumsal işbölümü esasına göre, adalet dağıtmak, özel aile hukuku dahil olmak üzere adlî işler, adliye nezaretine, kanun yapma işleri padişaha, âyan ve mebûsan meclislerine

[19] Ziya Gökalp, "Bir Kavmin Tedkikinde Takip Olunacak Usul", *Millî Tetebbûlar Mecmuası,* s. 2, s.193-205; Aynı yazar, "Eski Türklerde İçtimâi Teşkilatla Mantıki Tasnifler Arasında Tenâzur", *MTM,* S.3, s.385-456.

[20] Yıldız Akpolat Davut, "II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları -II: İslâm Mecmuası", *Türkiye Günlüğü,* Mart 1997, S.45, s.205.

[21] Halim Sabit, "İcmâ", *İslâm Mecmuası,* 26 Şubat 1330, C.2, S.23, s.7-8.

teslim edilmelidir."[22] Sekülarizme doğru atılan adımların ilki sayılabilecek böylesi söylemler Gökalp'te de mevcuttur.

II. Meşrutiyet'in Fikir Dergilerinde Toplumsal Sorunlar ve Teşhisler

24 Temmuz 1908'de Kanun-ı Esasî'nin yeniden yürürlüğe konması ile devletin siyasî ve idarî modernleşmesi hızlanmıştır. Ancak burada modernleşmenin asıl önemli olan tarafı olan toplumsal modernleşme ihmal edilmiş gibidir. Bu bir anlamda ihmal değil, beklenen ve olması gerekendir. Zira 1908'de Osmanlı toplumunda toplumsal devrimin gerçekleşebilmesi için oluşmuş bir zemin söz konusu değildir. Çakılan kıvılcımın ateşleyeceği bir ortam yoktur. Toplumsal modernleşmenin gerçekleşmesi için hem gerekli zaman (sosyolojik değişim için 'tarihten/olaydan' ziyade, 'sürece' duyulan ihtiyaç) hem de tarihsel koşullar gerçekleştirilmiş değildir. Dönemin aydınları bu durumun farkındadır. Hemen hemen her kanattan aydın 1908 devriminin siyasî bir devrim olduğu noktasında birleşir. Yusuf Akçura, inkılâbın hemen arkasından kaleme aldığı bir yazıda Kanun-ı Esasî'nin yürürlüğe konmasına 'Osmanlı heyet-i içtimaiyesinin inkılâbı demek cüretkârlık olur' diyerek gerçekte, büyük bir idarî inkılâbın vukua geldiğini belirtir ve bununla ancak Devlet-i Osmaniye'nin tarz-ı idaresinin değiştiğini, yalnız tarz-ı idaresinin değil, hattâ büyük memurlarının da birazının değiştiğini söyler. Ona göre hükümet, Yıldız'daki müneccim ve kâtipler elinden mahall-i resmisine yani Bâb-ı Âliye geçmiştir. Akçura'ya göre:

> hakiki bir inkılâb, bir inkılâb-ı içtimâî husûle matlûb ise ona yalnız bir vasıta, büyük bir sabır ile tul-i müddet çalışarak elde edilecek bir vasıta vardır ki o da heyet-i içtimaiyeyi terkîb eden efrâdın derûnunda bir inkılâbın vukua gelmesidir. Bu, efrâd-ı cemiyetin, hukuk-ı beşeriyeyi anlayacak derecede tereffu ve tekemmül eylemesi demektir.[23]

1908'de yeniden ilân edilen Meşrutiyet bir halk hareketi değil, idarî bir düzenlemeydi. Çünkü halk hareketi olmasını sağlayacak tarihi ve sosyal vetireden yoksundu. Bu siyasî, idarî ve askerî düzenleme en açık ifadesini Tanzimat'ta bulduğu şekliyle bir asker bürokrat hareketinin tekemmül etmiş haliydi. Aydınların da önemli katkılarının olduğu bu hareket, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin en anlamlı demokrasi başlangıcı olmuştur. Gökalp'e göre de inkılâbın ikinci aşaması, *içtimai inkılâptır* ve artık

---

[22] Halim Sabit, "Velâyet-i Diniye: Meşîhat-ı İslâmiye Teşkilatı", *İslâm Mecmuası*, 11 Haziran 1331, C.3, S.30, s.6

[23] Akçuraoğlu Yusuf, "Son İnkılâb ve Sevâkıbı ile Netâici", *İçtihad*, No:11, Mart 1909.

siyasî inkılâptan sonra sıra buna gelmiştir. Osmanlı kaçınılmaz olarak toplumsal devrimi de gerçekleştirmelidir. İçtimaî inkılâpta bu kez 'kuvvet ve his'lerin gelişmesi ve yükselmesi gerekir. Ona göre toplumsal devrim, eski hayatın dışında yeni bir hayattır. Eski hayatı beğenmez. Yeni hayatla "yeni iktisat", "yeni aile", "yeni estetik", "yeni felsefe", "yeni ahlâk", "yeni hukuk", "yeni siyaset" ve "yeni din" amaçlanır. Yaratılacak olan bu yeni hayat Osmanlının kurtuluşu olacaktır. Gökalp'e göre bu yeni hayat Türkçülük olarak formüle edilebilir. Bu anlamda Türkçülük Gökalp'te salt bir siyasal platform olmaktan çıkmakta, bir toplumsal dönüşüm, kendi deyimiyle bir içtimaî inkılâp anlamına gelmektedir.[24]

Benzer görüşleri diğer birçok aydında da bulmak mümkündür. Şu halde onlara göre yapılması gereken en önemli şey, toplumsal değişimi sağlayıcı katalizör unsurları keşfetmek sonra da devreye sokmaktır. Bunların başında *basın faaliyetleri* ve *eğitim* gelmiştir. Bu sebeple dönemin siyasetten sonra en farklı değişimleri ve gelişmeleri basın ve eğitim alanında tezahür etmiştir. Aydınların kendilerini münevver ve münevvir olarak görmeleri, hem basın hem de eğitim alanında yoğun faaliyette bulunmalarını elzem kılmıştır. Bazıları da siyaseti tercih etmiştir. Ancak önemli bir aydın kesiminin siyasete soğuk bakarak kendilerini fikrî alanda hizmet etmeye adadıkları görülür. Bu da II. Meşrutiyet'in basın ve fikir hareketleri dünyasına olağanüstü bir renklilik kazandırmıştır.

II. Meşrutiyet'in fikir dergilerinde toplumsal ve siyasî sorunlardan neredeyse değinilmeyen konu yok gibidir. Ancak bütün bu değinileri cehâlet, hurafeler, eğitimsizlik, iktisâdi gerilik, Anadolu'nun ihmali, hükümetin yanlış yönetimi, taklitçilik, yanlış batılılaşma, kadın, aile ve çocuk sorunları, orduda bozukluk, sanayide gerilik, yetişmiş insan gücü eksikliği ve bürokratik yapıda bozulma başlıkları altında toplamak mümkündür. Bu sorunlardan kurtulabilmek için siyaset alanıyla birlikte toplumsal alanda da kültürel bir değişimin ve dönüşümün gerekliliği dile getirilmiştir. Bu değişimi sağlamanın en kestirme yolu olarak da, eğitim görülür. Bu bakımdan son dönem Osmanlı modernleşmesinin motor güç ve alanlarından biri eğitimdir. Bu noktada Türkçü, İslâmcı ve Batıcı paradigmaların görüş ve tutumu büyük ölçüde paraleldir. Bu konudaki söylemler bile alt alta yazıldığında büyük bir benzerlik gösterir: Örneğin, *değişim* konusuna getirilen yorumlar, bugün tamamen farklı kanatlarda değerlendirilen A. Cevdet, Mehmed Âkif ve Ubeydullah Efendi'nin söylemlerinde âdeta nakaratlaşmıştır. Abdullah Cevdet değişim karşısında alınması gereken tavrı:

[24] Toprak, *a.g.e.*, s.323-4.

> Medeniyet-i hâzıra bir seyl-i hurûşândır ki, mecrasını Avrupa kıtasında açmıştır, önüne gelen her mevâni'i bâkemâl-i şiddet zir ü zeber eder. Ahali-i müslime bu seylâbe-i medeniyete mukavemetten ihtiraz etmelidir. Hayat-ı millilerini ancak bu cereyana tebeiyyet ile temin edebilirler[25]

diyerek belirtirken, Mehmed Âkif:

> Şunu bilmeli ki, milletlerin hayatında tevkif yokdur. Bir millet ne kadar ileri giderse gitsin; ne kadar yükseklere çıkarsa çıksın; olduğu yerde durdu mu, mahvolur. Çünkü bütün insâniyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor. Beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önünde durulamaz. İşte biz de boğulacağız, ya da o sel ile beraber gideceğiz.[26]

Yine aynı konuda Türk Yurdu'nun önde gelen yazarlarından Mehmed Ubeydullah'ın söylemi şöyledir:

> Medeniyet-i hâzıra atâlet ve betâletle vakit geçirmek isteyenleri âlem-i beşeriyetden istiskal etmektedir. Biz bu istiskal olunanların, -âlem-i medeniyetle pek ziyâde temasta bulunduğumuz için- en ilerisinde bulunduğumuzu görerek, bir inkılâb-ı siyasî vücuda getirdik. Halbuki fikren daha yerimizde sayıyoruz. Hattâ bazan geri geri gitmek temayülleri bile görülüyor. Eğer yaşamak istiyorsak muhtaç olduğumuz terâkkiyât-ı fikriye ve içtimâiye tekâmülünü zamana bırakmayalım da kavlen fiilen o tekâmülün yollarını açarak süratle husulüne çalışalım. İşte ben milletin yaşamasını istediğimden 'ne vazifem' deyip sükût edemiyorum.[27]

Aydınlar kendileri dışında hızla değişmekte ve gelişmekte olan bir medeniyete her ne pahasına olursa olsun girmenin zorunluluğuna inanmışlardır.'Eğer bu kervana bir an önce katılmazsak yok olacağız' endişesi hepsini sarmış durumdadır. Tam da bu dönemde Halil Rıfat Paşa'nın "taklitten başka çare kalmadı" söylemi dönemin ortak hissiyatı gibidir. Burada önemli görülen husus; her üç ideolojinin önde gelen temsilcilerinde, din-devlet-millet-medeniyet kavramlarının ortak kullanımları ve birbirine bağımlılığıdır. Devletin kurtuluşu ile dinin kurtuluşu arasında vazgeçilmez bir bağımlılık söz konusudur. Y. Akçura, A. Agayef, M. Âkif, Z. Gökalp, C. Nuri ve M. Şemseddin başta olmak üzere, Türkçü, İslâmcı ve Batıcı görüşün temsilcilerinin ifadelerinde din ve devlet birlikteliği iç

---

[25] Abdullah Cevdet, "Fas Hükümet-i İslâmiye'sinin İnkırâzı", *İçtihad*, Nisan 1905, No: 5, s.70.
[26] Mehmed Âkif, "Mev'ıza", *Sebilü'r-Reşad*, C.9, 24 Kanun-ı Sâni 1328, S.230, s.375.
[27] Mehmed Ubeydullah, "İslâm Kadınları", *Türk Yurdu*, 4 Teşrin-i Evvel 1328, C.1, S.24, s.402.

içedir. Bu bakımdan Osmanlı toplumunun son dönem 'modernleşmesi bir anlamda dinîleşme'[28] olarak da görülmüştür.

Toplumsal değişme ve iyi bir meşrutî idare için aydınlar, seçkinler sınıfının, 'burjuvanın' gerekli olduğunu savunurlar.[29] Bunu Abdullah Cevdet 'elit sınıf' olarak anlatırken, Akçura 'burjuva', S. Halim Paşa da 'sınıf-ı mümtâze' olarak açıklar. Farklı kanatlarda kabul edilen aydınların bu tarz düşünceleri, sosyal Darwinizmin ortak etkisi olarak da düşünülebilecek bir göstergedir.

Toplumsal sorunların nerelerden ve neden kaynaklandığı konusunda da her üç paradigmanın mutabık olduğu birçok nokta bulunmaktadır. İçinde bulunulan bunranın ve ağır sorunların sırf o dönemin sorunları olmayıp, birike birike geldiği hep birlikte seslendirilmiştir. Yine II. Meşrutiyet aydınları kendilerinden önce gelen Tanzimat aydınlarını önderleri olarak kabul ederlerken, Tanzimat yöneticilerini de toplumsal sorunların başlıca sorumluları olarak görmüşlerdir. Dönemin idarecileri, yabancı okullar, misyonerler, aydınların sorumsuzluğu, medrese müntesipleri, İttihad ve Terakki üyeleri ve halkın kendisi suçlu ve sorumlu bulunanlar arasında sayılmıştır.

Dönemim sosyo-kültürel bir özelliği olarak, aydınların her türlü tasavvurlarında önemli ölçüde dinin etkisi vardır. Toplumsal sorunları çözümlemelerde dinî kavramlar oldukça fazla kullanılmıştır. Bunun yanında, dinin temel metinlerinden/nasslarından yararlanma, delil getirme ve örneklendirme bütün aydınların ortak özelliğidir. Bu durum aynı zamanda aydınların yerlilik, kaynaklara dönme ve telif çabası içinde olduklarını göstermesi bakımından önemlidir. Ancak, *Türk Yurdu, İçtihat, Sebilü'r-Reşad* ve sonrasında *İslâm Mecmuası ve Yeni Mecmua* yazarlarından pek çoğunun, toplum sorunlarını tahlilde dinî kavramları tasarrufu, onların, üzerinde yürüdükleri kültür köprüsünün hangi payandalar üzerinde temellendiğinin ve nasıl bir toplum içinde yaşadıklarının farkında olmalarından ziyade, almış oldukları eğitimden ve şifahî kültürden etkilenmelerindendir. Aydınlardan pek çoğu büyük ölçüde Batı kültürünü de

---

[28]İsmail Kara, "İslâm Dünyasında Modernleşme Aynı Zamanda Bir Şekilde Dinîleşmedir", *Diyanet*, s.160, s.34.

[29]François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura (1876-1935)*, İstanbul, 2003, s.71. Akçuraoğlu Yusuf, "İktisat", *Türk Yurdu*, 2 Ağustos 1333, C.6, s.140, s.161; Abdullah Cevdet, *Fizyolocia ve Hıfz-ı Sıhhat-i Dimağ ve Melekât-ı Akliye*, İstanbul 1312, s.22-23; Mehmed [Said Halim Paşa], *Burhan-ı İçtimâimiz*, s.11, Ertuğrul Düzdağ sad., s.93-100; Ayrıca bak: Ahmed Agayef, "İslâm'ın Mazi ve Haline Bir Nazar", *Sırat-ı Müstakim*, 29 Eylül 1327, C.5, S.111, s.97; Mehmed Fevzi, "Siyâsetin Mânâsı ve Millet Lüzumu", *Beyânü'l- Hak*, 4 Haziran 1328, C.7, S.163, s.2882'den zikreden; Kara, *a.g.e.*, İstanbul 2001, s.113-4.

bizzat görerek öğrenmişlerdir. Batının toplumsal yaşantısını anlayacak ve anlatacak kadar kültüre, eğitime ve birikime sahiptirler.

Batılılaşma konusunda her üç paradigma olumlu yaklaşımlar içindedir. II. Meşrutiyet döneminde, Batılılaşma yerine aynı anlamda 'Avrupalılaşma' tercih edilmiştir. Her üç paradigmanın önde gelen aydınları Avrupalılaşmaya belli ölçüde taraftardır. Ancak Avrupa medeniyeti ile İslâm medeniyeti ya da Osmanlı toplumu arasına konulan süzgeçlerin sıklık derecesinde farklılık vardır. Batıcılarda bu süzgeç çok daha geniş tutulurken, İslâmcılar daha inceleyici, süzücü, tedbirli ve kuşkulu bir tavır takınılmıştır. Ama zamanın şartları gereği Avrupalılaşmaktan kaçış yoktur, bir ölçüde mutlaka Batı medeniyetinden etkilenilecektir, ancak düzemler farklıdır.[30] Bunun yanında her üç ideolojiden bazı aydınlar, Şark ve Garp toplumlarının temel yapı bakımından farklı olduğunu belirtmişlerdir. Bu bakımdan tam anlamıyla kültür transferinin gerçekleşemeyeceğini de savunanlar olmuştur.

Toplumun eğitim seviyesinin yükseltilmesi bütün aydınların öncelikli gündemidir. Toplumsal değişmenin sağlanabilmesi için öncelikle cehaletle başa çıkmak istenmiştir. Kültürel çağdaşlaşma yolunun buradan geçtiği ısrarla vurgulanır. Bunun için okullara ve öğretmenlere önemli görevler biçilmiştir. Ancak dönemin eğitim sisteminin son derece kötü olduğu ve ihtiyaca cevap vermediği sıklıkla dile getirilir. Yabancı okullara karşı çıkılmıştır. Toplumun eğitilmesi için bir nebze de olsa, somut eğitim faaliyetlerine girişilmiş, okul ve yurt yaptırılmaya, işletilmeye çalışılmıştır. Bir eğitim kurumu olan medreselere karşı olumsuz bir bakış sergilenerek temelli bir ıslah ya da kaldırılması istenmiştir.

Pozitivist bir söylem olan 'toplumsal ilerleme' için kadının toplumsal hayatta söz sahibi olması konusuna dönemin her üç paradigması şiddetle eğilmişler ve kadınların, kızların ve çocukların eğitilmelerini, toplumsal hayata katılmalarını mutlak olarak zaruri görmüşlerdir. Bu konu II. Meşrutiyet aydınları arasında ilerlemenin ve toplumsal değişmenin anahtar kavramlarından biri olarak görülür. Bu noktada kadın hareketleri ve feminizm -özellikle de erkek!- aydınların gündemindedir. Ancak burada batı feminizminden farklı bir anlayış ileri sürülür. Kadınların ve kızların eğitilebilmesi için herkesin anlayabileceği ve yararlanabileceği ders kitaplarının ve diğer matbuat ürünlerinin yazılması ve kolayca dağıtılması önerilmiştir. Toplumsal hayata katılma konusunda İslâmcı ve Batıcı aydınlar arasında şekil bakımından farklılık vardır. İslâmcı aydınlar, kadın

[30] Bu konuda özgün kaynaklardan hareketle yazılan geniş ve özgün bir makale için bak: Celal Pekdoğan, "Batılılaşma Bağlamında Bazı Batıcıların 'Öteki'ne Bakışları ve Bir Tartışma", *Bilgi ve Bellek*, S.6, s.46-69.

hareketleri ve feminist söylemleri Avrupa taklidi olarak değerlendirmiştir. Bunlara göre kadınların Avrupa'dan alabilecekleri hiç bir şey yoktur. Oysa batıcılar, gelenek ve tarihin etkisiyle kadınların haklarının ellerinden alındığı görüşündedirler(Bu görüş, Türkçüler arasında da kabul görür). Onlara göre, toplumsal değişimin sağlanabilmesi için, kadınların erkeklerin yaptığı her şeyi yapmaya hakları olmalıdır. Batıcıların bu söylemlerine İslâmcılar, 'İslâm kadınlara hak ettikleri en yüce değeri çok önceleri vermiş ancak zaman içinde müstebit idareler, halkın cehaleti ve gelenek, uygulamayı kadınlar aleyhine dönüştürmüştür' yorumuyla karşılık vermişlerdir. Türkçüler de toplumsal gelişmenin önemli şartlarından biri olarak kadınların her bakımdan toplumsal hayata katılmalarını önerirler. Özellikle iktisâdi ilerlemenin sağlanması için kadınların bu alana girmeleri şarttır. Kadınlara bütün aydınların önem ve öncelik verme sebeplerinden biri aileye bakıştır. Aile bütün aydınlarca önemsenmiştir. Ayrıca, 'aile demek kadın demek' formülünü geliştirilerek, iyi bir aile için iyi bir kadın, iyi bir kadın olabilmek için de eğitimin şart olduğu vurgulanmıştır. Kadın ve aileye yüklenen görevler Âkif ve Abdullah Cevdet'in görüşlerinde şaşırtıcı biçimde benzerlik içindedir. Kadın yazarlar dâhil olmak üzere, kadına biçilen toplumsal rol ve görevlerde, tarih ve gelenek ekseninde devamlılığın hâkim olduğu görülür. Bütün yazı ve yorumlarda kadına yönelik ataerkil bakış açısı devam ettirilmiştir.

Kadınlar konusunda aydınlar arasında üzerinde çok durulan ve dikkat çeken konu, tesettür (mesturiyet) ve çok eşlilik (taaddüd-i zevcât)tir. Batıcılara göre örtünmenin din ile ilgisi yoktur, örtünme eski bir Bizans geleneğidir. Üstelik toplumun ve kadınların geri kalmasının en önemli sebebi tesettürdür. Türkçü aydınlar da benzer görüşleri savunur. İslâmcılar ise bu görüşlere 'hezeyân' olarak bakmış ve karşı çıkmıştır. Tartışmanın büyüdüğü sıralar birçok kadın yazar, *Sebilü'r-Reşad* sayfalarında tesettürün dinin bir emri olduğu, kadınların yararına olduğu konularını işlemiştir. Çok eşlilik konusuna Türkçüler hiç değinmezken, batıcılar böylesi evlilikleri toplumun 'dert ocağı' olarak değerlendirmiş ve kesinlikle karşı çıkmışlardır. İslâmcı aydınlardan Ahmed Naim, uzun süre konu üzerinde durmuştur. Çok eşliliğin hem erkek, hem de kadınlar lehine –zarûret halinde– verilmiş bir izin olduğunu, bunu İslâm'ın ihdas etmediğini, tanzim ettiğini, ama asıl ve güzel olanın tek eşliliği tercih etmek olduğunu belirtmiştir.

Modernleşmenin temel unsurlarından sayılan dilde sadeleşme ve alfabe konusu da II. Meşrutiyet aydınlarının sosyal sorunları dile getirmek için başvurdukları konular arasındadır. Aydınlar dili 'içtimaî/sosyal bir kurum' olarak değerlendirmişler bu bakımdan da, dil ve üsluplarına önem

vermişlerdir. Osmanlıcanın okuma ve yazma zorluğundan dolayı, halkın cahil kaldığını belirten aydınlar, hem konuşma ve yazma lisanının hem de alfabe sisteminin esaslı bir şekilde ıslah edilmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Ancak hiç biri, okuma yazma oranındaki düşüklüğün sosyolojik ve ekonomik nedenlerine değinmez. Geri kalmanın önemli sebeplerinden biri olarak cehalet, cehaletin sebebi olarak da dil ve alfabe meselesi görülür. Bu konuda Türkçü, İslâmcı ve Batıcı aydınlar arasında farklılıktan ziyade benzerlik söz konusudur. Bununla beraber, farklılıklar da yok değildir: Batıcılar ısrarla Latin harflerinin alınmasını isterken, İslâmcılar mevcut harflerin ıslahı üzerinde durmuşlar ve Latin alfabesine karşı çıkmışlardır. Bu konuda kültürel ve millî hisleri ön plana çıkaran Türkçüler, Arap alfabesinin iyi bir şekilde ıslahı yönünde görüş belirtmişlerdir. Batıcılar ve Türkçüler, Türkçe konuşan toplulukların Osmanlı Türkçe'si etrafında toplanmasını isterken, İslâmcılar da İslâm toplumlarının daha sıkı ilişkide bulunabilmesi için hutbelerin ortak bir lisan üzere (din dili olan Arapça) okunmasını talep etmiştir. Bütün bunlar dilde ve toplumsal hayatta önemli değişim isteklerinin göstergeleridir. Fark ayrıntılardadır. Değişimin araçları ve kaynakları farklılık göstermektedir. Ancak temel niyet ve nihai istek, esaslı ve günün şartlarına uygun bir toplumsal değişimin sağlanmasıdır.

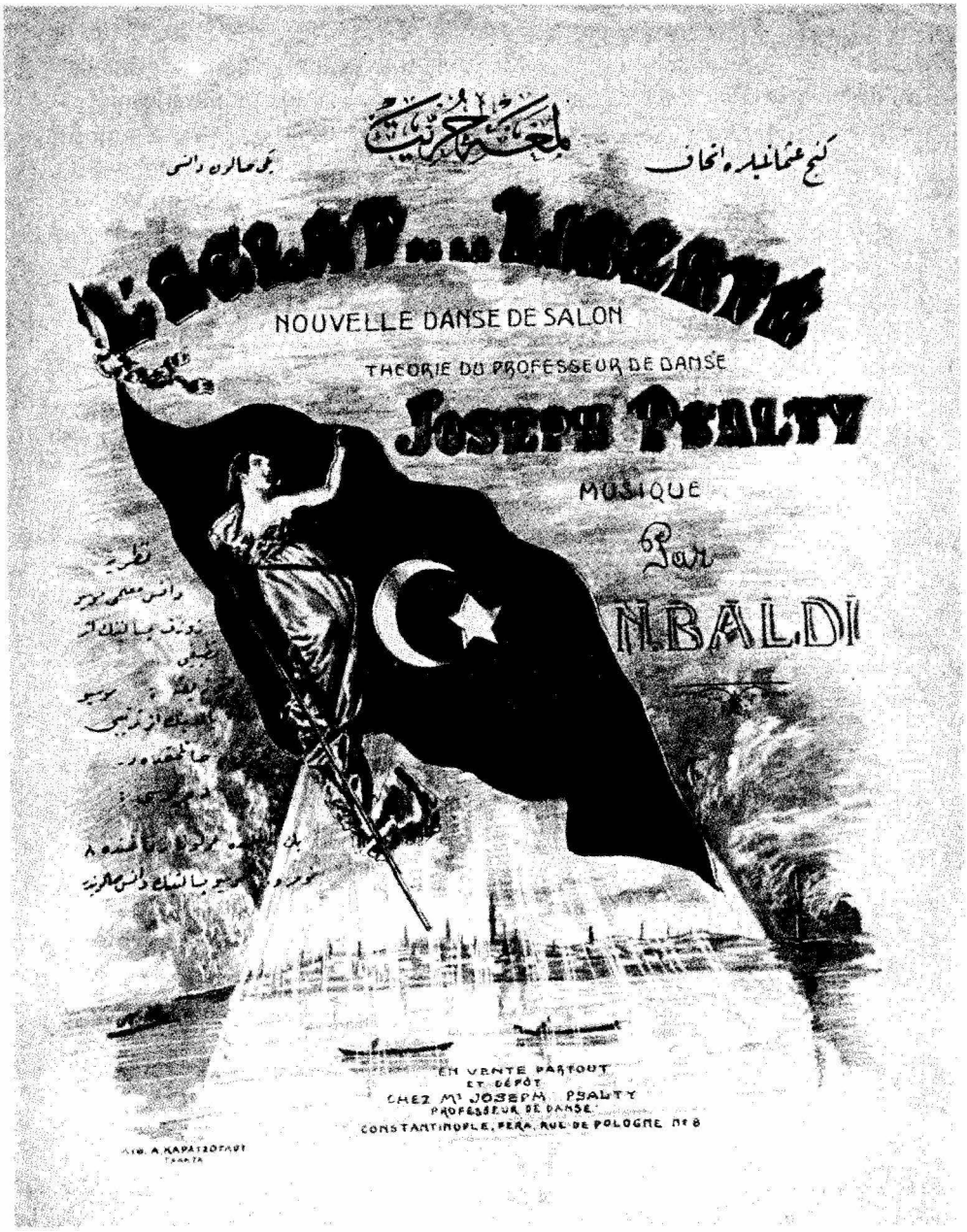
Sonuç

II. Meşrutiyet'in farklı kanatlardaki aydınlarının sosyal meseleleri ele almakta ve incelemekte tercih ettikleri metodolojik tutumlarda önemli farkların olduğunu söylemek güçtür. Hepsi benzer söylemlerden hareketle din-devlet ve toplum konularında görüşler ortaya koymuşlardır. Aydınların hemen hemen aynı metodolojiyi kullanmaları neticesinde sosyal meselelerin neden ve sonuçlarına yönelik benzer sonuçlar çıkmıştır. Aydınlar farklı dergilerde yazsalar da özellikle toplumsal düşüncede çok farklı ve derinlikli ayrıntılara giremedikleri görülmektedir. Ülken'in de isabetle ve sarahatle belirttiği gibi, "II. Meşrutiyet aydınları içinde boğuldukları toplumsal sorunlar yüzünden yüksek düzeyde düşünce üretememişlerdir" Aydınların yüksek düzeyde düşünce üretmeye ne zamanları vardı, ne de imkânları. Hatta ihtiyaçları da yoktu! Dolayısıyla yazılarındaki konu başlıkları ve içerikler güncele boğulmuş bir benzerlik ve popülerlik gösterir. Farklı noktalar ve tespitler yok değildir. Ancak bu farklılıklar genellikle din ve milliyet anlayışlarını pratik düzlemde ifade etme noktasında ortaya çıkmaktadır.

II. Meşrutiyet sosyolojik düşüncesi ve toplumsal sorunları çözüm metodolojisi üzerinde Avrupa sosyal bilim nazariyecilerinden Fransız ve

Alman kökenliler başta olmak üzere pozitivist, bilimci ve materyalist düşünürler etkili olmuştur. Emile Durkheim'ın dönemin pek çok aydını üzerinde geniş düzlemde etkisi vardır. Osmanlı aydınları arasında sosyolojinin kavram ve kurumlarıyla yerleşmeye başladığı bu dönemde serdedilen fikirler Durkheim sosyolojisinden özellikle biçim/şekil yönüyle önemli izler taşır. Bunu pür sosyolojik metinlerin, incelemelerin ve yorumların ele alındığı, *Ulum-ı İktisâdiye ve İçtimâiye, İçtimâiyat, İslâm Mecmuası, Milli Tetebbular Mecmuası, İktisâdiyat Mecmuası, Türk Yurdu, İçtihad, Sebilü'r-Reşad* ve son olarak *Yeni Mecmua*'da kaleme alınan yazılarda görmek mümkündür. Son dönem Osmanlı aydınlarının ideolojilerinde mahiyet noktasında niçin bir derinliğin olmadığı meselesi, Türkiye'nin bir numaralı pozitivisti olarak görülen Ahmet Rıza'nın terekesinde Auguste Comte'un kapağı bile açılmamış sadece bir kitabına rastlanmış olmasında kısmen gizlidir.

EDEBİYAT



"Lema-i (Işıltı) Hürriyet- genç Osmanlılar'a ithafen, koregraf Joseph Psalty ve müzik N. Baldi", müzik notası.

Uğur Yeğin Koleksiyonu, *İkinci Meşrutiyet'in İlanının 100üncü Yılı* Sadberk Hanım Müzesi.

II. Meşrutiyet Döneminde İki Milliyetçi Kadın: Halide Edib ve Müfide Ferid

Birgül Koçak[1] & Aytül Tamer[2]

Giriş

II. Meşrutiyet Dönemi ile birlikte Osmanlı aydınlarının fikirlerindeki çeşitlilik, hem dönemin gazete ve dergilerinin hem de basılan kitapların nicelik ve niteliğindeki artışa paralel biçimde çoğalmıştır. 1908 sonrası yaşanan bu toplumsal gelişme, istibdat dönemine oranla fikir özgürlüğünün yaşandığı bir sürece işaret eder ki bu sürecin getirisi siyasî ve kültürel hayatın zenginleşmesi olmuştur. Bu süreçte Türk milliyetçiliği "ilerici" ve "modern" bir akım olarak dönemin siyasal ve kültürel yaşamını derinden etkilemiştir.

Bu makalede, I. Dünya savaşına kadar olan süreçte Türkçülük tartışmaları bağlamında edebî açıdan nirengi noktası şeklinde değerlendirilebilecek iki roman ele alınmıştır: *Yeni Turan* ve *Aydemir*. Halide Edib Adıvar'ın *Yeni Turan* (1912) romanı ile Müfide Ferid Tek'in *Aydemir*

[1] Birgül Koçak, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.
[2] Aytül Tamer, Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü.

(1918) romanı Türk milliyetçiliğini farklı bağlamlarda da olsa ana tezleri olarak işlemişlerdir. Söz konusu iki roman, dönemin edebiyatçıları tarafından ilgiyle karşılanmış, oldukça iyi eleştiriler almışlardır. Zaman zaman güncelliklerini yitirseler de günümüzde milliyetçilik bağlamında ya da söz konusu döneme ilişkin yapılan kimi edebiyat ve tarih incelemelerinde göz ardı edilemez konuma sahip olmuşlardır. Diğer yandan bu iki roman, II. Meşrutiyet Dönemi'nde Türkçülük tezini işleyen temel eserler olarak birlikte anılmalarına karşın bir karşılaştırma içinde incelemeye tâbi tutulmamışlardır. Bu çalışma, II. Meşrutiyet döneminin geleneksel milliyetçi görüşleri yanında "ütopya" niteliğindeki iki milliyetçi romanın tarihsel sosyolojik açıdan bir incelemesini sunmaktadır. Bu çaba doğrultusunda *Yeni Turan*'da Oğuz ve Kaya karakterlerinin savunduğu İmparatorluk hudutları ile sınırlı ve Pantürkist olmayan "Yeni Turan" idealleri ile *Aydemir*'de "hümanist" ve "halkçı" olarak tanımlanan (Ay)Demir'in tüm Türklerin birleştirilmesine dayalı Turan ideallerinden yola çıkarak dönemin farklı Türkçülük görüşlerinin II. Meşrutiyet Dönemi konjonktürü içindeki yeri Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp başta olmak üzere dönemin önemli siyasî figürlerinin düşünceleri bağlamında ele alınmaktadır.

II. Meşrutiyet dönemi Türk milliyetçiliği ideolojisinin yeknesak olduğunu söylemek ne kadar yanlışsa siyasî açıdan milliyetçiliğe yüklenen görevler ve yönelimlerin aynı olduğunu söylemek o kadar yanlıştır. Türkçülük yaklaşımı onu ele alan düşünürün İttihad ve Terakki gibi oluşumların ona yüklediği anlamlar doğrultusunda farklılıklar göstermektedir. *Yeni Turan* ve *Aydemir* romanlarında Türkçülüğün siyasî faaliyet sahası açısından gösterdiği farklılığın dönemin Türkçülük tartışmalarındaki ayrımları yansıttığı göz önüne alındığında, Türkçülüğün Osmanlı'nın son dönemindeki serüvenine kısaca göz atmak gerekmektedir.

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN GENEL ÇERÇEVESİ

19. yüzyıl, milliyetçilik dalgasının Avrupa'da hızla yayıldığı, aydınlar arasında tartışıldığı, yazıldığı ve özellikle kitle iletişim araçlarının gelişmesi ile etki sahasının genişlediği bir çağdır. Avrupa'da bir yanda ulus-devlet kurmaya çalışanlar bir yanda imparatorluklarını kapitalizm-sömürgecilik ekseninde devam ettirmek için yeni yol arayanlar, diğer bir yanda ise imparatorluk altında yaşayan ve özgürlük için mücadele eden halklar olmak üzere üç farklı oluşum mevcuttur. Üçüncüsüne en önemli örnek, Osmanlı sınırları dâhilinde kalan Rumlar, Bulgarlar, Ermenilerin verdiği mücadeledir. Milliyetçilik rüzgârı ve mücadele, daha sonra Osmanlı'nın Müslüman halkları olan Arnavutlar ve Arapları da etkisi altına alır. Av-

rupa'dan Balkanlar'a ve sonrasında tüm Ortadoğu'ya hızla yayılan milliyetçilik, kendine Osmanlı-Türkleri arasında ve keza Osmanlı-Türk aydınının kafasında oldukça geç yer bulur.

Bilindiği üzere Türk milliyetçiliğinin aydınlar ve siyasî kadrolar arasında zemin bulması ve güçlenmesinde Avrupa'da yapılan Türkoloji çalışmaları oldukça etkili olur. 19. yüzyılda yapılan Türk halklarının tarihi ve Türk dili incelemeleri, hem Türk kültürünün eskiliğini hem de Balkanlar'dan Orta Asya ve Sibirya'ya kadar uzanan bir alanda Türkçe-konuşan halklar arasındaki kültürel birliği ortaya koyar.[3] 20. yüzyıla gelindiğinde II. Meşrutiyet'in ilânı ile birlikte Kahire'de, Cenevre'de, Paris'te, Azerbaycan'da ve Kırım'da yayımlanan gazete ve dergilerde yer alan milliyetçilik tartışmaları, Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceği ve Osmanlıcılık, Türkçülük hakkındaki yazılar Osmanlı sınırları dâhiline girer. 1908 sonrasında Çarlık baskısından kaçan göçmen Türkler Osmanlı'ya gelirler. Bu süreçte, Türk birliği idealini barındıran milliyetçiliğin Osmanlı-Türk aydınları arasında yayılmasını Rusya asıllı Türk aydınlarından Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Hüseyinzade Ali sağlar[4].

Osmanlı'da bilinç ve etnik esaslı bir Türkçülüğün başlangıcı olarak, Yusuf Akçura'nın 1904'de Kahire'de yayımlanan *Türk* gazetesinde yer alan "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı makalesi kabul edilir, çünkü o tarihe kadar dile getirilen/savunulan düşüncelerden farklı argümanlar geliştiren Akçura idealist, ütopik ya da romantik değil, gerçekçi bir yaklaşım getirmiştir[5]. Georgeon tarafından "Pantürkizm'in Manifestosu"[6] olarak tanımlanan *Üç Tarz-ı Siyaset*'te Türkçülük ilk kez bir siyaset olarak önerilir. Akçura'ya göre, Osmanlı Devleti'nin, Panislamizm ve Osmanlıcılık politikaları yerine bütün Türk halklarını birleştirecek yeni bir stratejiyi benimsemesi gerekir. Bu Pantürkizm stratejisi, Osmanlı Devleti toplumlararası ilişkilerde egemenliğini yitirdiği için yeni bir siyaset imkânı olarak görülmüş ve bu bağlamda Batılı devletlerle bir işbirliği aracı olarak kullanılmıştır.[7] Buna göre, İngiltere ve Rusya'nın desteklemesiyle Balkanlar'da artan milliyetçi eğilimlerin İmparatorluğu getirdiği noktada Almanya'nın bazı stratejik yerlerdeki çıkarlarının Osmanlı yönetiminin

---

[3] F. Georgeon, "Bir Kimlik Arayışı: Türk Milliyetçiliği", *Osmanlı-Türk Modernleşmesi* (İstanbul: YKY, 2006) s. 3.

[4] Georgeon, a.g.m. s. 6. Ayrıca Bkz.: A. Gün Soysal, "Rusya Kökenli Aydınların Cumhuriyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin İnşasına Katkısı", *Milliyetçilik*, C.4 (İstanbul: İletişim, 2003) s. 484.

[5] S. Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik* (Ankara: Gündoğan, 1993) s. 165.

[6] F. Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), s. 39

[7] M. Karakaş, "Türkçülük ve Türk Milliyetçiliği", *Doğu Batı*, sayı 38, 2006, s. 62, 63.

çıkarlarıyla örtüşmesi sonucu Almanya ile ittifak yapılmış ve Almanya hem Rusya hem de İngiltere'nin Balkanlar ve Doğu siyasetine karşı Pantürkizm'i desteklemiştir.[8]

Jön Türk rejiminin ideologu olan Ziya Gökalp "ümmet türevi olan bir ulus" anlayışı ile iktidardaki aydın tipini temsil etmesine karşılık, Yusuf Akçura Türk milliyetçiliği konusundaki siyasî kavrayışı ile iktidardan uzak durmuş, İttihad ve Terakki ile uzlaşmayı reddetmiştir[9] Gökalp'e göre, Türk milliyetçiliğinin temelini oluşturan fikir hareketinin kökenlerini Avrupa'da aramak gerekir. Tarihsel süreçte ekonomik etmene önem veren Akçura ise Türk milliyetçiliği düşüncesinin ortaya çıkışında sosyo-ekonomik değişimi görmektedir.[10]

Pantürkizm ve ulus anlayışları farklı olan ideologlardan Gökalp'in "Türk milliyetçiliğinin romantik boyutu" olarak kavradığı Pantürkizm'de Turan nihai hedef değildir. Oysa "romantizmden arınmış" olan Akçura, Osmanlı devletinin kurtuluşunu getirecek siyaset olarak Turanı görür. Gökalp'e göre, "millet, lisanca, dince, ahlâkça... ortak olan, aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümre" iken, Akçura'ya göre ise, ulus, ırk, dil ve ortak geleneklerle tanımlanır.[11]

"Türkleşmek İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak" ideali üzerinden Gökalp, "İslami modernizmin milliyetçi kadrosuna mensup bir fikir adamı"[12] olarak tanımlanırken; Akçura'da din "ortak gelenekler" arasında kendine yer bulur[13] Türk birliği için ilk araç Türklüğü ele alan Akçura'nın din ve milleti birbirinden ayırarak "laiklik" düşüncesinin öncülerinden olduğu da belirtilir.[14]

Gökalp ve Akçura arasındaki karşılaştırma öğelerinden biri de "milli iktisat ve halkçılık" anlayışlarındaki farklılıktır. Akçura'ya göre, Türkçülük ideali, ulus-devlet kurmak için Türk burjuva sınıfının güçlenmesi gerekir ve "milli iktisat" Türk milliyetçiliğinin itici gücüdür.[15] Halkçılık konusunda da Gökalp'e göre çok daha ileri bir noktada olana Akçura, köylüleri kooperatifleşmeye ve ekonomik tekellere karşı mücadeleye çağırmıştır.[16]

---

[8] U. Özcan, *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği*, (İstanbul: Don Kişot Yayınları, 2002) s. 56.
[9] F. Georgeon, "Ulusal Hareketin İki Lideri: Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura", *Osmanlı-Türk Modernleşmesi*, (İstanbul: YKY, 2006) s. 91-91.
[10] A.g.m., s, 95.
[11] A.g.m., s. 98.
[12] Aydın, a.g.e., s. 213.
[13] Georgeon, a.g.m. 98
[14] Aydın, a.g.e., s. 215.
[15] Aydın, a.g.e., s. 220.
[16] Aydın, a.g.s., s. 223

HALİDE EDİB VE *YENİ TURAN*

On üç yaşında yazı hayatına başlayan,[17] 82 yıllık ömrünü büyük oranda fikrî mücadele içinde çalışarak geçiren Halide Edib (d.1882), feminist,[18] milliyetçi, romancı, gazeteci, çevirmen ve eğitimci sıfatlarıyla çok yönlü bir kadın olarak karşımıza çıkar.

Amerikan Kız Koleji'nde aldığı Batı tarzı eğitim ve ona bağlı olarak gelişen sosyal çevresi, yaşadığı dönem itibariyle düşünüldüğünde, onun çok iyi derecede İngilizce bilen ve Batı'yı tanıyan bir kadın olarak sadece Türkiye'de değil, Batı dünyasında da tanınmasına kaynaklık etmiştir. Okul eğitiminin yanısıra ailesinden, bilhassa büyükannesinden aldığı Osmanlı değerlerine bağlı, dogmatik olmayan dinsel terbiyenin etkisi, Halide Edib'in Doğu ve Batı değerlerini bir arada taşımasını sağlamıştır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ifadesiyle "yeni Türk romanını 1908-1920 yılları arasında tek başına temsil"[19] eden Halide Edib'in neredeyse tüm eserlerinde bu etkilerin izleri görülmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî ve idarî olarak parçalanma ve yok olma tehdidi altında olduğu hayati bir dönemde Türk-Osmanlı yazarlar, hem İmparatorluk için bir çıkış yolu arayan aydınlar, hem de 18. yüzyıldan beri süregelen Batılılaşma süreci içinde değişmekte olan toplumun duyarlı üyeleri olarak eserlerini vermişlerdir. Kendi kuşağının taşıdığı endişelere sahip bir yazar olarak Halide Edib, o dönemin yazarlarının yazınsal tavırlarında gözlendiği gibi, fikirlerini, savunduğu değerleri ve toplumsal önerilerini kurmaca karakterler yoluyla ortaya koymuştur.[20]

---

[17] Halide Edib'in on beş yaşındayken John Abbot'tan yaptığı "Mâder" (*Mother*) adlı tercüme, onun ilk çalışması olarak bilinir. Ancak kendisi Dr. Fethi Erden'e ilk eserinin on üç yaşındayken yazdığı "Çingene Kız" olduğunu söylemiştir. Fakat Erden bu esere dair herhangi bir bilgiye hiçbir yerde rastlamadığını belirtir. Bkz. Dr. F. Erden, "Halide Edip Hanımın Bilinmeyen veya Az Bilinen Tarafları ve Türk Ocağı İle Alâkalı Hatıraları", *Türk Yurdu*, III, Kasım 1964, s. 17-30.

[18] Gerçekten de Halide Edib kitaplarında kadın meselesine özellikle de kadınların eğitimi konusuna vurgu yapar. *Yeni Turan* romanında da Yeni Türkiye'nin baş aktörü, artık evinde oturan kadınlar değil, çalışan, üreten, eğitimli ve topluma yararlı kadınlar olacaktır. Halide Edib, aldığı eğitim ve buna bağlı olarak beslendiği kültür ve entelektüel kaynaklar, gerek Türk gerekse Batılı aydınlarla ve bürokrasi kadrolarıyla kurduğu yakın ilişki sayesinde kadın hareketi içinde öncü ve yönlendirici bir konumda yer alır. Ancak Halide Edib her ne kadar feminist olarak tanımlansa da onun feminizm anlayışı kendi ifadesine göre Batıdakinden farklıdır. Onun temel meselesi toplumun ilerlemesidir ve bu amaç yolunda kadınlar toplumun kalkınmasına katkıda bulunan yararlı toplumsal birimler olmalıdır. Bkz. Halide Edib, *Conflict of East and West in Turkey*, (Lahore: Ashraf Press, 1963) s. 197.

[19] A. H. Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Baskı, 2000) s. 123.

[20] Z. Uysal, "Bir Toplum Projesinin Peşinde Halide Edip Adıvar", *Doğu Batı*, sayı 35, 2006, s. 88.

Edebî bir eserden ziyade bir toplumsal proje olarak ön plana çıkan *Yeni Turan* adlı romanı da bu gözle değerlendirilmelidir.

Türk Yurdu dergisinin 6 Eylül 1328/1912 tarihli haberine göre "Türklerin büyük edibesi Halide Edib Hanımefendinin *Yeni Turan* adlı milli hikâyesi Ağustos'un 25. Cumartesi günü *Senin* (*Tanin*)'de intişar etmeye" başlar. Ömer Seyfettin'in "Türk milliyetperverliğinin bir İncil'i"[21] olarak adlandırdığı *Yeni Turan*, *Tanin* gazetesinde tefrika edildikten sonra Türk Yurdu Kitapları arasından kitap olarak basılır.[22] Halide Edib İngiltere'de, arkadaşı Isabel Fry'ı ziyareti döneminde yazar romanı; yurda döndüğünde ise Balkan Harbi başlamıştır. Pek çok Türk aydını gibi Halide Edib'te de İmparatorluğu dağılma sürecine sokan ulusçuluk akımı ve Balkan Harbi, milliyetçilik duygularının şiddetini en üst seviyeye çıkarmıştır. Bu roman, ülkenin içinde bulunduğu felâketten bir çıkış yolu arayışıdır. Yazarın *Yeni Turan*'da ortaya koyduğu net toplumsal proje, Yeni Turan/Yeni Türkiye ideali, adem-i merkeziyetçi idare sistemi, kadının toplumsal yaşayış içindeki rolünün etkin hale getirilmesi, eğitimin yaygınlaştırılması gibi konular üzerinden biçimlendirilmiştir.

Eser yazar tarafından siyasî ve ulusal bir ütopya olarak tasarlanmıştır. *Yeni Turan*, Yahya Kemal'in nitelemesiyle, bir 'itirafname'dir.[23] Hikâye Meşrutiyetin ilânını takip eden dönemde, Muhalifler Partisi ile İttihad ve Terakki Partisi'nin ülkenin geçirmekte olduğu çalkantılar içindeki siyasî mücadelesinden yola çıkar. İttihad ve Terakki Partisi ile Muhalifler Partisi, olayın geçtiği 1347 yılında Yeni Turan ve Yeni Osmanlılar adını alır. Yeni Turan Partisinin savunduğu politika, geniş bir adem-i merkeziyete dayanır. Yeni Osmanlılar ise her ne kadar muhafazakâr kesimi temsil etse de aslında Yeni Turan'a muhalefet etmek ve ona karşı olanların oylarını alabilmek için muhafazakâr kisvesine bürünmüş ve şiddetle merkeziyet yanlısı bir partidir. Hikâyenin anlatıcısı Yeni Osmanlılar'ın lideri Hamdi Paşa'nın yeğeni Asım'dır. Asım, geçmişte hem siyasî inançları uğruna, hem de amcasına duyduğu bağlılıktan ötürü, bildiği ve sakladığı gerçekleri ölüm döşeğinde, duyduğu vicdan azabından dolayı açıklar.

Yeni Turan'ın kadın lideri Kaya bu liderliğini yeğeni ve aynı ideal etrafında birbirlerine duydukları saf sevgiyle birleştiği Oğuz ile paylaşır, İktidar partisi Yeni Osmanlılar'ın Dahiliye Nazırı olan Hamdi Paşa, görünürdeki sebep olan Yeni Turan'ın önlenemez yükselişini durdurmak için ya da Asım'ın yıllar sonra anlamış olduğu üzere Kaya'ya sahip ol-

[21] Ömer Seyfettin, "İnkılâplarda Kadın", *İnci*, 1 Aralık, 1335/1919, s. 11.
[22] Halide Edib, *Yeni Turan*, Türk Yurdu Kitapları, Tanin Matbaası, 1329/1913.
[23] Yahya Kemal, "Yeni Turan"(*Peyam-ı Edebî*, 9 Aralık 1329/1913), *Edebiyâta Dair*. (İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 1997) s. 167.

mak tutkusu ile Kaya'ya bir şantaj yapar. Sözde asayişi bozduğu gerekçe gösterilip hapse atılan Oğuz'un hayatına karşılık Kaya'dan kendisiyle evlenmesini ister. Oğuz olmadan Yeni Turan'ın yaşayamayacağına inanan Kaya, Oğuz'u ve Yeni Turan idealinin yaşamasını her şeyden üstün tutarak bu teklifi kabul eder. Oğuz, kendi hayatını kurtarmak için Kaya'nın yaptığı bu fedakârlıktan habersiz, mutsuz bir halde yaşar. En sonunda taassup çılgınlığı içinde bir deli tarafından vurulur. Kaya ise Oğuz'un ölümünü kendisinden saklayan Hamdi Paşa ve Asım'ı nefretle terk eder. Asım'ın itirafı, Kaya ve Hamdi Paşa'nın evliliğinin gerçek sebebi ve Yeni Turan'ı alt etmek, iktidarı ellerinde tutabilmek uğruna her türlü çirkinliğe başvuran Yeni Osmanlıların içyüzüdür. Halide Edib romanda sadece Yeni Turan'ın programına yer verir ve bu itiraflar silsilesi içinde, karşı tarafın gözünden Yeni Turan'ın vatan için yaptığı faydalı işler onaylatılır ve yüceltilir.

Burada dikkat çekici olan husus karakterlerin gerek isimlerinin gerekse fiziksel özelliklerinin metaforik bir anlatıma hizmet ediyor olmasıdır. Özellikle, Hamdi Paşa asil görüntüsüne karşın yaşlılığı ve ismiyle artık miadını doldurmuş, eskimiş ve köhne Osmanlılığın, Oğuz ise yakışıklı, fiziksel açıdan güçlü bir genç Türk olarak âdeta Yeni Türkiye'nin temsili olarak okunabilir.

Bu romanda milliyetçilik, İslâmiyet ve Batı uygarlığı, milli kültürün potasında yoğrulur, kristalize edilir ve yeni bir sistem olarak ortaya konur.[24] Batılı terbiye, Batılı gibi düşünme ve yaşama bir amaç değildir. Ancak gene de milli, İslâmi ve modern olan arasında bir uyum sağlama endişesi sezilir.[25] Diğer yandan *Yeni Turan*'ın milliyetçi tezi olan bir roman olarak Halide Edib'in ilk dönem eserleri arasında ayrı bir yeri olduğunu belirtmek gerekir; zira bu dönemde *Yeni Turan* dışındaki romanlarında milliyetçi görüşlerinden izler yoktur.[26] Onun genel olarak romanlarında izi sürülen Doğu-Batı sorunsalının *Yeni Turan*'daki görünümü daha çok milli olan ile taklit ve alafranga olanın çatışması şeklinde tezahür eder. Yerli olan ve "bize özgü" olan, toplumun Osmanlı geçmişinden tevarüs ettiği hasletlerinden ziyade burada Türklüğün uzak geçmişiyle işaretlenir.

Yahya Kemal'in anlatımına göre, Halide Edib'in romanı yayımlandıktan sonra, değerinden ziyade kulaklara garip gelen ismi ile başta her-

[24] O. Gündüz, *Meşrutiyet Romanında Yapı ve Tema*. (İstanbul: MEB, 1997) s. 321.
[25] A.g.e., s. 358.
[26] H. Adak, "Otobiyografik Benliğin Çok-karakterliliği: Halide Edib'in İlk Romanlarında Toplumsal Cinsiyet", *Kadınlar Dile Düşünce: Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*. (Ed. J. Parla-S. Irzık) (İstanbul: İletişim, 2004) s. 161.

keste kendisine karşı yeni bir dikkat uyandırır.[27] Halide Edib'in ele alış şekliyle "Yeni Turan", Yeni Türkiye dediği Osmanlı İmparatorluğu içinde Türklüğe ve Türk hâkimiyetine dayanan ama kesinlikle ırkçı bir görünümü olmayan yeni bir uyanış mânâsını taşır. Romanda Yeni Turan'ın programı ve dolayısıyla Halide Edib'in oluşturmak istediği Yeni Türkiye projesi, Bursa'nın Tatar mahallesinde büyümüş Oğuz karakterinin nutukları aracılığıyla aktarılır. Yeni Turan, Türklüğün faydasına çalışan okulları, yurtları, kadınların okumasını ve çalışmasını sağlayan "Türk kadını kurumları", Türklerin nüfusunu arttırma çalışmaları, genel sağlık kulübü, Türk olan her şeyden yana olanları ve gazeteleriyle faaliyet gösterir.

Yazarın kendi biyografik öyküsünün, entelektüel tavrının biçimlenmesinde rol oynadığı bir gerçektir.[28] *Yeni Turan* romanından yansıyan fikirlerin oluşumunda da Halide Edib'in kendi deneyimlerinin etkisi gözlenebilir. Örneğin, Yeni Turan kadınlarının sade kıyafetleri İngiltere'de tanıştığı Quakers mezhebinden,[29] Yeni Turan partisinin şarkılarında hep bir Mevlevi karakterin bulunması ailesinin Mevlevi Tekkesi ile olan yakınlığından izler taşır. Partinin saf dine önem vermesi; dünyaya, İslamiyet'in uygarlığa bir engel teşkil etmediğini ispatlamayı amaç edinmesi yine bu yansımanın göstergeleridir.

Halide Edib, "Panturanizm"[30] hakkındaki görüşlerini eserlerinde tekrar tekrar ifade eder. 1910-1912, Halide Edib'in Türkçülükle temasa

---

[27] Yahya Kemal, *Siyasî ve Edebî Portreler*. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006) s. 32.

[28] Uysal, a.g.m., s. 88.

[29] H. Edib Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*. (İstanbul: Özgür Yayınları, 2005) s. 187.

[30] Landau'ya göre, Pantürkizm, Türk oldukları tümden kanıtlanmış ya da Türk oldukları ileri sürülen halkların, önce Osmanlı İmparatorluğu'nun ardından da Türkiye Cumhuriyeti'nin sınırları içinde ve dışında yaşayan tüm Türkler arasında bir tür kültürel ya da fiziksel ya da hem fiziksel hem de kültürel birliği sağlamaktır. Panturanizm ise Macarlar, Finliler ve Estonyalıları da kapsayan Pantürkizm'den çok daha geniş bir kavramdır. Jacob M. Landau, *Pantürkizm*. Çev. Mesut Akın, (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1999) s. 9-10. Ziya Gökalp ise *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak* adlı eserinde Turan'ı Türklerin tümünü içine alan ve Türk olmayanları dışta bırakan ülküsel yurt olarak tanımlar. Turan, Türklerin oturduğu, Türkçenin konuşulduğu bütün ülkelerin toplamıdır. Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*. (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2006) s. 90.
1923 yılında basılan *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabında ise Türkçülüğün uzak mefkûresinin Turan olduğunu söyler. Ona göre Turan bazılarının zannettiği gibi Türklerden başka Moğolları, Tunguzları, Finleri, Macarları ihtiva eden bir kavimler halitası değildir. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları, Kitaplar I* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007) s. 187. Keza aynı şekilde Yusuf Akçura da Türk topluluklarının etnik birliğini tanımlamak için Turanî terimini kullanmayı uygun görmüştür ve Turancılık ya da Panturanizmi yani Türk halklarıyla Fin-Macar halklarının birliğini amaçlayan hareketi benimsememiştir. François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura*. Çev. Alev Er, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4 Basım, 2005) s. 50.

geçtiği yıllardır. Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp ile tanıştıktan sonra kendisinde de ilk kez kendi ırkının geçmişine dair bir merak uyanır ve Osmanlı döneminden daha uzak geçmişe yönelir. Ancak bu kültürel düzlemde bir yöneliştir. Halide Edib siyasî anlamda Panturanizmin sınırlarının ya da tam bir tanımının olmadığını belirtir ve onu siyasî bakımdan tehlikeli, mümkün olmayan bir hayal olarak görür. Çünkü Rusya'dan ayrılıp bize katılmak isteyen ırkdaşların Panturanizmi bir birlikten ziyade, Türkiye'den parçalar koparıp kendilerine katmak olarak algıladıklarını söyler.[31] Her ne kadar Panturanizmin Turan kökenli insanlar için kültürel bir cazibesi olsa da siyasal boyutu sadece bir yanılsamadır. Halide Edib, Türk milliyetçiliği ile Panturanizm arasına şöyle bir sınır çizgisi çeker: Türk Milliyetçiliği, Türklerin büyük çoğunluğunun ve kendilerini Türk diye adlandıranların koşullarını daha iyi hale getirmek amacını taşıyan bir idealdir ve kendisini Türkiye'nin kendi hudutları içinde gelişmesini sağlama amacıyla sınırlarken, Panturanizm siyasî olarak saldırgan bir idealdir.[32]

Halide Edib *Memoirs*'de *Yeni Turan* romanından söz ederken bu kitabın sadece o günün olaylarının ve fikir akımlarının neticesiyle yazılmadığını, Ziya Gökalp'ten yoğun biçimde etkilendiğini belirtir.[33] Romanda gerek Türklüğün yanında İslamiyet'e yapılan vurgu, gerekse toplum içinde Türk kadınına biçilen önemli rol, bu etkilenmenin en açık göstergeleridir. Ancak Halide Edib, Ziya Gökalp'i şahsiyet olarak beğenmek ve saygı duymakla birlikte, Türklerin birleşmesi konusundaki siyasî görüşü açısından ondan farklı düşünür. Halide Edib'in 30 Haziran 1918'de *Vakit* gazetesinde yayımlanan "Evimize Bakalım: Türkçülüğün Faaliyet Sahası" adlı makalesi, yazarın *Yeni Turan* romanı ile açığa vurduğu Türkçülüğün faaliyet sahasının "yeni Türkler"in anayurdu olarak Anadolu'yu kapsadığını en açık biçimde gösterir.[34] Bu yazısında ırkların birer nazariye, milletlerin ise birer hakikat olduğunu, kendi evini, milletini, hasta memleketini bırakıp da kardeş milletlere yardıma giden muallimin, doktorun, mühendisin, kısacası genç Türkiye'nin dışına kudretini ve hizme-

[31] Halide Edib Adıvar, *Yeni Turan*, s. 100.
[32] Adıvar, *a.g.e.*, s. 118.
[33] Halide Edib Adıvar, *Memoirs of Halide Edib*, (Piscataway, NJ: Georgias Press, 2004) s. 319. Halide Edib'in edebî açıdan Ziya Gökalp'ten etkilenmesi sadece *Yeni Turan* romanıyla sınırlı değildir; onun halk edebiyatına duyduğu ilginin kaynağında da yine Gökalp'in izleri vardır. Bkz. İnci Enginün, "Ziya Gökalp ve Halide Edib Adıvar" *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. basım, 2004) s. 77-86.
[34] Halide Edib Adıvar, "Evimize Bakalım: Türkçülüğün Faaliyet Sahası", *Vakit*, 30 Haziran 1918.

tini götüren her genç Türk'ün kendi anasının, evinin hakkından çalmış olacağını öne sürer. Ziya Gökalp ise kısa bir süre sonra, 4 Temmuz 1918 tarihli *Yeni Mecmua* dergisinde, Halide Edib'in bu yazısına cevap niteliğinde "Türkçülük ve Türkiyecilik" başlıklı bir yazı yazar. Burada Halide Edib'in şahsında Türkiyecileri diğer Türk gruplarını görmezden geldiği için eleştirir ve bölgesel milliyetçilik yerine kültürel milliyetçiliğe vurgu yapar. Kardeş Türklerin bağımsız ve medenî birer devlet olabilmeleri için bizim yardımımıza ihtiyacı olduklarını söyler. Türkiye'nin yaşayabilmek için yalnız düşmanlardan kurtulmaya değil, dost komşulara da muhtaç olduğunu, evimize bakacak vakit bulabilmek için etrafımızda kardeş Türk evlerinin birleşmesi gerektiğini belirtir.[35] Halide Edib "Evimize Bakalım" yazısından sonra "Türkçü değil, Türkiyeci" olmakla eleştirilir. Kendisi bu kelimeyi pek kabul eder ya da benimser gibi görünmese de, gerek *Yeni Turan* romanında gösterdiği milliyetçilik çizgisi, gerekse üzerinde bulunduğumuz coğrafya üzerinde yaşayan her unsurun ve bu coğrafyadaki kültürün, kaynağı ne olursa olsun, her bileşeninin en az Turan'dan gelenler kadar önemli olduğunu savunması bu eleştiriyi haklılaştırır.

Müfide Ferid ve *Aydemir*

Yeni Turan'dan sonra Türkçülük akımının etkisiyle yazılan romanlardan ikincisi, yine bir kadın yazara, Müfide Ferid'e (Tek) aittir. Müfide Ferid ilk romanı olan *Aydemir*'i 1916'da yazar[36], ancak eser 1918'de[37] yayımlanır. Roman, dönemin edebiyat çevrelerinde ilgiyle karşılanır; olumlu eleştiriler alır. Eleştirilerin ortak vurgusu yazarın kadın oluşunun önemi ve savunulan tezin güçlülüğüdür.

Milli Edebiyat'a önem veren,[38] Köprülüzade Mehmet Fuat, *Aydemir*'i "roman olması, milliyetçilik tezi ile ve bir Türk kadını tarafından yazıldığı" için önemli bir edebî olay olarak değerlendirmektedir[39] Köprülü, edebî çevreler için yeni bir isim olan Müfide Ferid'in ilk romanındaki başarısını "tezini kuvvet ve muvaffakiyetle müdafaa etmesinde, yaşatabilmesinde" görmektedir.[40] Köprülü, Müfide Ferid'in şiddetten uzak, hümanist kahramanı Aydemir vasıtasıyla Türkçülüğü "en güzel ve en

---

[35] Ziya Gökalp, "Türkçülük ve Türkiyecilik", *Yeni Mecmua*, 4 Temmuz 1918.

[36] Recep Duymaz, "Aydemir Üzerine", *Aydemir* (İstanbul: Kaknüs, 2002), s. 8

[37] Müfide Ferit, *Aydemir* (İstanbul: Hukuk Matbaası/Naşiri: Türk Kadını Mecmuası, Halk Kitaphanesi Neşriyatı, 1334/1918; 2. Baskı, (İstanbul: Kaknüs, 2002).

[38] M.F Köprülüzade, "Milli Edebiyat", *Bugünkü Edebiyat* (İstanbul: İkbal Kitaphanesi, 1924) s. 16.

[39] M.F. Köprülüzade, "Aydemir", *Bugünkü Edebiyat* (İstanbul: İkbal Kitaphanesi, 1924) s. 172. Makalenin yazılış tarihi 24 Şubat 1919'dur.

[40] A.g.m., s. 180.

sade" haliyle betimlediğini, bu nedenle *Aydemir*'in okunması gerektiğini dile getirmektedir. Türkçülük düşüncesinin diğer milliyetçiliklerden insani açıdan farklı bir boyutta olduğunu savunan Köprülü, *Aydemir* ile Türk milliyetçiliğinin "aşk ve samimiyetle; yıkarak değil bilakis yaparak inkişaf eden" yapısının ortaya konduğunu vurgulamaktadır[41].

Türk milliyetçiliği ve Milli edebiyatın gelişiminde özellikle kadınları önemli köşe taşları olarak gören Ömer Seyfettin, Halide Edib ve Müfide Ferid'i örnek olarak göstermektedir. *Yeni Turan* yazarı Halide Edib'in realistliğine değinirken, Müfide Ferid'in "Büyük Turan mefkûresinin kahramanı" bir romantik olduğuna vurgu yapar. Aydemir'i bir "milliyet misyoneri" olarak tanımlayan Ömer Seyfettin eserde Türkçülük ve insan sevgisinin birlikte harmanlanmasına, Aydemir'in şiddet yanlısı olmayan "hümanist" kişiliğine odaklanır.[42]

İlk romanı ile büyük başarı elde eden Müfide Ferid sadece edebiyat alanında değil siyaset alanında da düşünsel ve eylemsel olarak faaliyet göstermiştir. 1892 doğumlu Müfide Ferid, Meşrutiyet yanlısı Şevket Bey ile İsmail Efendi'nin kızı Feride Hanım'ın kızıdır. Şevket Bey'in görevi nedeniyle Bağdat ve Trablusgarp'ta bulunan Müfide Ferid ile aynı yıllarda Harbiye Mektebi'nde yasadışı faaliyetlerde bulundukları gerekçesiyle Fizan'a sürülen Ahmet Ferid (Tek) ve Yusuf Akçura Trablusgarp'ta aynı ortamları paylaşırlar. Vasiliğini babasının arkadaşı Ahmed Rıza'nın üstlendiği Müfide Ferid, 1903'te Paris'te Versailles Lisesi'ne gönderilir.[43] 1907'de Ahmet Ferid [44] ile evlenir. Bundan sonraki hayatı, eşinin sürgün

---

[41] A.g.m., s. 179.

[42] Ömer Seyfettin, "İnkılâplarda Kadın", *İnci*, No: 1, 1 Kanun-ı Evvel 1919, s. 11.

[43] Paris'e gizlice gönderilen Müfide Ferid, "tahsile yurt dışına gönderilen ilk Türk kızı" olduğunu dile getirmiştir. M F. Tek, "Hayat Hikâyem", *In Memoriam Müfide Ferid Tek* (İstanbul: Soroptimist Kulübü, 1972), s. 11

[44] Ahmet Ferid Tek (1878-1971), Harbiyeli Meşrutiyetçi öğrencilere karşı 1897-98 de yapılan takibat sonucunda arkadaşı Akçuraoğlu Yusuf'u koruyunca tutuklanır ve Trablusgarb'da hapsedilirler; 1900'de Paris'e kaçarlar. 1903'de École des Sciences Politiques'den mezun olurlar. Jön Türk çevrelerine katılan Ahmed Ferid, *Şura-yı Ümmet*'de yazılar yazar. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra *Şura-yı Ümmet* başyazarı ve Meclis-i Mebusan başkâtibi olur. 1908-1913 yılları arasında Mülkiye Mektebi'nde siyasî tarih dersleri verir. 1909-1912 arasında Kütahya mebusluğu yapar. İttihad ve Terakki Partisine üye olmasına rağmen hükümeti açıkça eleştiren Ahmet Ferid partiden atılır. 1912'de Milli Meşrutiyet Fırkası'nı kurar ve *İfham* gazetesinde başyazılar yazmaya başlar. İttihad ve Terakki'ye eleştirileri ve Mahmud Şevket Paşa'nın öldürülmesi ardından *İfham*'da yazdığı yazılar sonucunda hükümet gazeteyi kapatır ve Ahmet Ferid sürgüne gönderilir. I. Dünya Savaşı sonuna doğru Kiev'e başkonsolos olarak atanır. Savaş sonrasında İstanbul'a döner ve milliyetçi grubun temsilcisi olarak Damad Ferid Paşa'nın koalisyon hükümetinde yer alır, ancak D. Ferid Paşa ile anlaşamayarak hükümetten ayrılır. Ekim 1919'da Milli Türk Fırkası'nı kurar ve *İfham*'ı tekrar yayımlamaya başlar. 1920'de Osmanlı Meclisine İstanbul mebusu olarak girer ama işgalin ardından kurulan Aznavur Mahkemesi'nde mahkûm edilince Anadolu'ya kaçar. İlk Türkiye Büyük Millet

veya görevli olduğu değişik il ve ülkelerde geçer. II. Meşrutiyet'in ardından İstanbul'a gelirler. Fakat Ahmet Ferid'in İttihatçıların kanunsuz uygulamalarına karşı çıkması sonucu Sinop'a sürülürler. 1913-1918 yıllarında Sinop ve Bilecik'te yaşarlar. Cumhuriyet yıllarında Ahmet Ferid Tek'in Dışişleri Bakanlığı'ndaki görevi nedeniyle uzun yıllar yurt dışında yaşar. Bulunduğu ülkelerde de Türk kadını, modernleşme ve Cumhuriyet rejiminde kadının yeri ile ilgili konferanslar veren Müfide Ferid Tek 24 Mart 1971 tarihinde vefat eder.[45]

Müfide Ferid'in siyasî duruşunun şekillenmesinde çok-dilli ve çok-kültürlü bir eğitim almasının, Meşrutiyetçi bir çizgide olan babasının düşüncelerinin, Ahmet Ferid'in, kız kardeşlerinin eşleri Yusuf Akçura ve Profesör Zühdü İnhan'ın, Versailles Lisesi'ndeki velisi Ahmet Rıza'nın, Türk Ocağı başkanlarından Hamdullah Suphi Tanrıöver'in etkileri olur.[46]

Müfide Ferid'in 1908 tarihli "Kadınlarımızda Fikr-i Teşebbüs" makalesi bilinen ilk yazısıdır ki on altı yaşında yazdığı bu makalede kısa da olsa Halide Edib'ten övgü ile söz eder.[47] *İfham, Türk Kadını, Türk Yurdu* gibi gazete ve dergilerde siyasî makaleleri yayımlanan Müfide Ferid'in hikâyeleri *Türk Yurdu* ve *Yeni İnci* dergilerinde yer alır. Müfide Ferid'in ilk hikâyesi, 1913 yılında *Türk Yurdu*'nda Süyüm Bike müstearıyla yayımlanan "Hayat Hanım"dır[48] Sinop'ta sürgünde yaşarken Müfide Ferid, *Aydemir* romanını yazar. Ayrıca *Aydemir* romanını basan Türk Kadını Cemiyeti'nde 1919 yılında "Feminizm" üzerine konferanslar verir.[49] Kurtuluş Savaşı yıllarında *İfham* ve *Hâkimiyet-i Milliye*'de mücadeleyi destekleyici yazıları ile siyasal duruşunu belirginleştiren Müfide Ferid Kemalizm'e yakınlaşır. *Aydemir*'de kültürel Pantürkizm ve Türklerin birliği düşüncesini savunan Müfide Ferid, Ankara yıllarında misak-ı milli sınır-

---

Meclisi'nde Maliye Bakanı olarak çalışır. 1921-1923 yılları arasında Ankara hükümetinin temsilcisi olarak Fransa'da görev yapar. 1923-1925 arasında Cumhuriyet'in ilk dahiliye bakanı olarak hizmet verir: Köy Kanununu yazar. 1925 sonrasında Londra, Varşova ve Tokyo'da büyükelçilik görevlerinde bulunur, 1943'de emekliye ayrılır. 1971'de vefat eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. E. Esin,"AhmetFerid Tek", *Türk Ansiklopedisi*, C. 31 (Ankara: MEB, 1982) s. 28–29.

[45] E. Esin, "Müfide Ferit Tek", *Türk Ansiklopedisi*, Cilt: 31 (Ankara: M.E.B. Yayınları, 1982) s. 29–30.

[46] E. Esin, "Yusuf Akçura Hakkında Bilinmeyen Kaynaklar ve F. Georgeon'un Araştırması", *Türk Kültürü*. Yıl XVII. Sayı 200-201-202. (Haziran-Temmuz-Ağustos, 1979), s. 44-53. (Akt. C. Demircioğlu, a.g.m.)

[47] Müfide Ferid, "Kadınlarımızda Fikr-i Teşebbüs", *Tanin*, 18 Ağustos 1324 (1908), s. 2

[48] Süyüm Bike, "Hayat Hanım", *Türk Yurdu*, Cilt 4, Sayı 2. 18 Nisan 1329/1913. Müfide Ferid, *Şehbal* ve *Türk Yurdu*'nda yazdığı bazı hikâyelerini Süyüm Bike (bazen Sevim Bike) takma adıyla kaleme almıştır. C. Demircioğlu, "İmparatorluktan Cumhuriyete *Aydemir* Müellifi Müfide Ferid Hanım" *Toplumsal Tarih*. Kasım, 1998.

[49] H. Balcı, "Müfide Ferit Tek ve Feminizm Üzerine Bir Konferans", *Toplumsal Tarih*, Ekim 1997, 46, s. 14-21

ları ile biçimlenen Kemalist Türk milliyetçiliğine yönelir. Aynı zamanda hem eşi Ahmet Ferid Tek'in liberal ve Anadolu Türkleri milliyetçisi tutumu[50] hem de Yusuf Akçura'nın Sovyet Devrimi ardından Pantürkizm idealinden vazgeçmesi, Kemalizm'e ve ulusal burjuvazi ideolojisine yönelmesinin[51] Müfide Ferid Tek üzerinde de etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Müfide Ferid'in siyasal yönelimdeki dönüşümünün göstergesi ikinci romanı, *Pervaneler* 1924'te yayımlanır. 1920'li yılların sonunda Müfide Ferid'in Kurtuluş Savaşı yıllarında yaşanan toplumsal acılara değinen romanı *Leyla*, *Cumhuriyet*'te tefrika edilir, ancak kitap olarak basılmaz.[52] Yazarın Türkçe'si yayımlanmamış olan dördüncü romanı, 1933 yılında Almanca yayımlanan *Affolunmayan Günah*'tır.[53] Ahmet Ferid Tek'in görevde bulunduğu ülkelerde Türkiye ve Kemalist Devrim konulu seminerler veren Müfide Ferid, Türkiye'ye döndükten sonra 1948 yılında Türkiye Soroptimist Kulübü'nün kurulmasında çalışır.[54]

Müfide Ferid'in hikâye ve romanlarındaki milliyetçilik, imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecindeki tartışmaları ve o dönemin siyasî hayatını; siyasî-toplumsal-kültürel tarihin temel motiflerini yansıtır. Bununla birlikte Aydemir romanı, kendisinin olmasa bile Yusuf Akçura'nın[55] hayatından izler taşır. Akçura'nın milli burjuvazi yaratmak gerektiği düşüncesi de romanın temel savlarından biridir. Emel Esin, *Aydemir* romanının kahramanının Yusuf Akçura olduğunu, Müfide Ferid'in kahramanı Aydemir'in Osmanlı ve Doğu Türkleri arasında güttüğü kültürel birlik düşüncesini, Akçura'nın Pantürkizm'ine ve siyasî çizgisine yakın kurguladığını dile getirmektedir.[56] Aynı zamanda, roma-

---

[50] Ahmet Ferid Tek hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Arai, "Milliyetçilik İlkesinin Unutulmuş Bir Öncüsü: Ahmed Ferid Bey", *Atatürkçülük ve Modern Türkiye* (Ankara: A.Ü. SBF Yayını ,1998) s. 525-531.

[51] F. Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*, s 136-137

[52] N. Malkoç, "Müfide Ferit Tek", *Edibeler, Sefireler, Hanımefendiler: İlk Nesil Cumhuriyet Kadınlarıyla Söyleşiler* (İstanbul: yy. , 1999), s. 63. Bu romandan sadece tek bir kaynakta bahsedilmesi oldukça ilginç olmakla birlikte, Müfide Ferid'in kendisinin bu bilgiyi aktarmış olması önemlidir.

[53] Demircioğlu, a.g.m.

[54] Müfide Ferid, Soroptimist Kulübü (Meslek Kadınları Derneği) ile kadınların eğitim alması ve iş sahibi olması için mücadele etmiştir. N. Dirvana, "Önsöz", *In Memoriam Müfide Ferid Tek* (İstanbul: Soroptimist Kulübü, 1972), s. 7-10.

[55] Yusuf Akçura 1917 yılında İskandinav ülkelerinde kalır ve Rusya'daki Osmanlı savaş tutsaklarının durumunu izler. 1918'de Rusya'ya geçer; Moskova'da, Kazan'da ve yakın bölgelerde Türk tutsaklara yardım komitelerinde çalışmaya başlar. Bu bölgelerde bir iletişim ve yardım ağı oluşturma çalışmalarında bulunur. Üstlendiği bu tehlikeli görev sırasında Tatar Türk liderleriyle temasa geçer. Ne var ki Mondros Mütarekesi'nın imzalandığını duyunca 1919'da Moskova'dan ayrılır ve İstanbul'a döner. Georgeon, a.g.e., s. 202-203

[56] M. Kaplan- İ. Enginün. "Emel Esin ile Mülâkat" *Türk Edebiyatı*. Sayı 162. (Nisan, 1987), s. 27-32.

nın kadın kahramanı Hazin'in ailesinin öyküsü zaman zaman Müfide Ferid'in kendi aile tarihi ile örtüşmektedir. Bu bağlamda, Müfide Ferid ve çevresinin İttihatçılara mesafeli tutumu ve Türk milliyetçiliğine yaklaşımı *Aydemir*'de Demir, Hazin ve çevresine yansımaktadır.

Aydemir, Hazin ve Demir'in aşk öyküsünü anlatırken bir yandan da kültürel Türk birliğini ve hümanist bir Panturanizmi "ütopik" bir ideal çerçevesinde ele alır. İlerici fikirlere sahip bir Paşa'nın kızı olan Hazin, sanat eğitimi alır. Meşrutiyet öncesinde Jön Türklerle iletişime geçen, emellerini anlamaya çalışan Paşa padişah tarafından görevden uzaklaştırılır. 1908 sonrasında ise iktidarın güttüğü politikayı beğenmez ve mesafeli bir tutum sergiler. Kendisine bir dönem öğretmenlik yapmış olan Demir'e âşık olmasına rağmen Hazin Padişah'ın Nazırın oğlu Neyyir Bey için "aracı olması" sonucu istemediği bir evlilik yapmak zorunda kalır. Demir, artık evli bir kadın olan Hazin'den ve İstanbul'daki siyasal ve kültürel yozlaşmadan uzaklaşmak için İstanbul'dan gitmeye karar verir. Ülküleri peşinde giden Demir, sevgilisi Hazin'i, İstanbul'da bırakarak "Turan"a, Türkistan'a gider. Amacı oradaki Türkler arasında ağ oluşturmak ve tüm Türkleri birleştirmektir.

Demir "İstanbul'un fikir sefaleti, Anadolu'nun duygu sefaletini tedavi etmek" için Turan'a gitmesi gerektiğini düşünmektedir, çünkü "milli sefaletin kökünü" ekonomik meselelerde görmekte, fakirliğin Türkler için "en öldürücü hastalık" olduğunu dile getirmektedir. Sermayenin artması ile ticaretin, sanayinin, tarımın, eğitim ve sanatın güçleneceğini savunur. Hazin de İstanbul'da Demir ile aynı amaç doğrultusunda öğretmenler yetiştirmek için İstanbul'da okul açar ve öğretmenlik yapmaya başlar. Amacı "insanlık ve vatan-millet sevgisi ile yoğrulmuş medeni genç kadınlar, öğretmenler yetiştirmek"tir.

Aydemir'in –Türkistan'da adı değişen Demir'in– düşünceleri Orta Asya'da hızla yayılır, kendine müritler bulur. Halk tarafından "köyleri dolaşarak herkese iyilik eden, işsizlere iş bulan, okumayanlara okumayazma öğreten, fakire para, açа ekmek, kitapsıza kitap, cahile ilim veren; herkesi düşünen, herkesi seven" bir "Mesih" olarak görülmektedir.[57] Semerkant'da medreseyi ıslah etmesi, Ziraat Bankası açması, gazete yayımlaması ve sonunda Türk Amele Sendikası kurmaya çalışması idealleri gerçekleştirme yolunda attığı önemli adımlardır. Aydemir'in amacı, Türkler arasında ağ oluşturmaktır ve bunun için mevcut tüm yapıları kullanmaktadır. Ne var ki sevgililer asla kavuşamadan idealleri uğrunda

[57] Müfide F. Tek, *Aydemir*, s. 66.

ayrılık içinde yaşarlar. Demir mücadelesi yolunda, sevgilisi Hazin'e kavuşamadan ölür.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNDE İKİ ROMAN: *YENİ TURAN* VE *AYDEMİR*

1908 sonrasında yayımlanan iki milliyetçi roman, iki kadın yazar, iki feminist başlıkları ya da ayrımları üzerinden karşılaştırma yaparken bir yandan klişe öğelerden, yüzeysel genelleme yapmaktan uzak durmak, bir yandan da çerçeveyi gözden kaçırmadan ortak ya da farklı noktaları ortaya koymak gerekmektedir. Halide Edib'in kurgusal, dilsel ve tematik olarak ilk romanını yazan Müfide Ferid'ten daha başarılı olduğu kesindir. Bununla birlikte iki yazarın ortak yönleri ve romanlarının ilk Türkçü tezi savunan eserler olarak gösterilmeleri, bu karşılaştırmanın temel çıkış noktalarıdır.

Yeni Turan'ın lideri Oğuz, Osmanlı tarihi boyunca Türklerin hep yoksulluğa ve sefalete itildiğini, artık Türklerin öteki ırklarla arasındaki mesafeyi kapatması gerektiğini söyler.[58] Ancak Oğuz, Yeni Turan yoluna sadece Türkleri değil, Türkiye'nin bütün çocuklarını, Kürtleri, Arapları, Ermenileri, Rumları herkesi çağırır.[59] Bu nedenle Yeni Turan'a sadece Türkler oy vermez, "Türk milliyetçiliği" sinirlerine dokunmakla birlikte "adem-i merkeziyet" fikrini pek hoş bulan gayrimüslimler ve Türk olmayanlar da Yeni Turan tarafına geçerler.[60]

Aydemir romanında da Demir, Türklerin ezildiğini ve aşağılandığını dile getirir. Orta Asya'da Ruslar tarafından uygulanan asimilasyon politikalarına vurgu yapar.[61] Ne var ki, tüm hümanizmine ve ırkçılıktan uzak milliyetçiliğine rağmen, Demir diğer etnik grupları kendi mücadelesine davet etmez, çünkü öncelikle Türklük bilincinin diriltilmesi ve Türklerin birleşmesi ve güçlenmesi gerektiğini düşünmektedir.[62]

Halide Edib "Yeni Turan" tanımlamasıyla Türkiye haricindeki Türk ırkından olanlarla bir birlik yaratmak gayesinde olan Turan ülküsüne sahip Pantürkizm'den farklılaşır. Onun amacı, Türk birliği değil, adem-i merkeziyet bağıyla İmparatorluğun varlığını korumak ve İmparatorluk sınırları içindeki Türkleri kalkındırmaktır; İmparatorluk önlenemez biçimde dağılacaksa bile "hasta adamın son dayanağı olan Türk veya tamamen Türkleşmiş unsurların ancak bir 'genç Türkiye' yaratmak sure-

[58] Adıvar, *Yeni Turan*, s. 38.
[59] *A.g.e*, s. 31.
[60] *A.g.e*, s. 64.
[61] Müfide Ferid Tek, *Aydemir*, s. 16.
[62] *A.g.e.*, s. 19.

tiyle payidar olabilmesidir. Aksi takdirde muhtelif parçalar arasında kaybolup giderler".[63]

Yeni Turan'ın milliyetçilik görüşü Osmanlı İmparatorluğu coğrafyası ile sınırlıdır: Çeşitli unsurlara kendi kendini idareye doğru götüren büyük imtiyazlar verilirken, Anadolu'nun genel yapımını birinci plana almak amaçlanır.[64] Bu noktada Halide Edib'in biyografik öyküsünün bir kez daha romana ve dolayısıyla milliyetçiliğin faaliyet sahasına ilişkin görüşüne yansıdığını belirtmek gerekir. Kolej'de konferansını dinlediği bir misyonerin Anadolu'nun sefaleti hakkında anlattıkları onun Anadolu'ya karşı olan hassasiyetine büyük etki etmiştir.[65]

Aydemir'de ise Anadolu önemsenmekle birlikte, Anadolu insanının kurtuluşu Orta Asya'da aranmaktadır. Kültürel birliğin yanısıra, Türkler arasında oluşacak ekonomik ağ ile Türkler kalkınacak, fakirlik sona erecektir. Demir, "sermayenin Anadolu'nun içine akması" sonucunda Türklük bilincine daha kolay ulaşılabileceğini savunmaktadır.[66] Türkistan'da banka açarak çiftçiye, sendika kurarak işçiye destek olur. Dolayısıyla sermayeyi arttırmaya çalışırken diğer sınıfları da güçlü kılmaya çalışır. Bu noktada Müfide Ferid'in, Akçura'nın "milli sermaye ve burjuva" yaratma düşüncesini Aydemir'de savunduğu görülmektedir.

"Türk olan her yer memleketim, üzüntüde olan her insan sevgilim, ailem"dir[67] düşüncesindeki Aydemir'in vahşi, şiddet yanlısı değil, hümanist olduğunu vurgulamaya çalışan Müfide Ferid, kahramanının "sanat ve aşk" için mücadele eden bir Türk milliyetçisi olduğuna sıklıkla dikkat çeker. Hazin de Demir de "ırkçılık"tan, Türk kültürünü birleştirme ve "yükseltme" yolu olarak ötekini aşağılamaktan uzak dururlar.[68]

Yeni Turan romanında kültürel anlamda uzak geçmişe yapılan göndermeler, Halide Edib'in sürekli vurguladığı kültürel milliyetçilik ve siyasî milliyetçilik ayırımının anlamını bulduğu bir noktadır. Oğuz, Kaya, Sungur gibi Türk isimlerinin kullanılması, Türk el sanatlarının Yeni Turan yurtlarına yansıması ya da kımız içilmesi durumu örnekler. Bir yerde bu, eski Türk ruhunun Türkiye'de tekrar uyandırılması olarak yorumlan-

---

[63] Halide Edib Adıvar, *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*. (İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1956) s. 98.

[64] Adıvar, *Yeni Turan*, s. 75.

[65] İnci Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, (İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978) s. 27.

[66] Müfide Ferid, *a.g.e.*, s. 15

[67] *A.g.e.*, s, 36

[68] *A.g.e.*, s. 19-20

malıdır. Ancak geleneklere yönelik bu ilginin ya da uyanışın siyasî anlamda Panturanizm ile ilgisi yoktur.

Halide Edib'in Türklerin uzak geçmişine kültürel mânâda duyduğu ilgi, onun, Türklerin "Osmanlı" devrini ciddi biçimde önemsediği gerçeğini değiştirmez. Çünkü Halide Edib sürekli biçimde "doğal tekâmül" fikriyle hareket ederek, Türkiye Türklerinin artık Orta Asya'dan çıkıp gelen atalarıyla bir olmadıklarını ve ayrı bir hüviyet kazandıklarını ileri sürer.[69] Panturanizme karşı ileri sürdüğü Osmanlı Türkleri odaklı milliyetçilik görüşünün dayanak noktalarından biri de budur.

Aydemir'deki Panturanist çizgiye rağmen, "modern ve batılı" bir yaşam tarzı reddedilmektedir. 20. yüzyılın başında, Pantürkizm'in diğer milliyetçi hareketlerden, Panslavizm, Pancermenizm vb. ayrıldığı önemli noktalardan biri ilericiliktir. Georgeon'un belirttiği gibi, Pantürkizm ile Türk milliyetçiliğinin içine burjuva liberal bir ideoloji de sızmıştır. Kadının özgürleşmesi, modern din anlayışı ve ekonomik-toplumsal ilerlemenin sağlanması için çaba bu ilerici duruşun göstergeleridir.[70]

Aydemir'de kültürel bağlamda Türklük bilinci yaratılmaya çalışılırken, *Yeni Turan*'ın tam aksine geleneklere daha az vurgu yapılmaktadır. Bunun en önemli nedeni, gelenek ve din arasındaki güçlü ilişkidir. Bu bağlamda, dine karşı mesafeli duran Akçura, Demir karakterinde etkili olmaktadır. Din, *Yeni Turan* ve *Aydemir*, dolayısıyla Halide Edib ve Müfide Ferid arasındaki önemli ayrım noktalarından biridir. *Yeni Turan*'da yozlaşmamış, "saf dine" yapılan vurgu, Halide Edib'in Gökalp'ten etkilendiğinin göstergesidir.

Aydemir'in milliyetçiliğinde dine vurgu olmaması, kadına hem anne hem de çalışan-üreten insan olarak değer verilmesi dönemin milliyetçi fraksiyonları arasında ona farklı bir yer kazandırır. Keza din öğesi Yusuf Akçura'nın savunduğu Türk milliyetçiliği düşüncesinde de hiçbir zaman ilk sıralarda yer almamıştır. Türk milliyetçiliği ile Avrupa milliyetçilikleri arasındaki temel farklardan biri toplumsal düzeydedir. Georgeon'unda belirttiği gibi Avrupa milliyetçiliğinde olduğu gibi Türk milliyetçiliği "ulusal gelenekleri sürdürmüş bir ruhban kesiminden destek alamamış", aksine "bir ölçüde dine ve özellikle de ulemanın Müslüman ümmetin birliğini sürdürme iddiasına karşı çıkarak"[71] kendini ortaya koymak zorunda kalmıştır. *Aydemir*'de Yusuf Akçura'nın Müslümanlık öğesini dışarıda tutan düşüncelerinin etkisi ile İslâm'dan uzak durulmakta ya da sadece bir araç olarak kullanılmaktadır.

---

[69] Halide Edib Adıvar, *Memoirs of Halide Edib*, s. 313.
[70] Georgeon, a.g.m., s. 7
[71] Georgeon, "Bir Kimlik Arayışı: Türk Milliyetçiliği", s. 4

Romanın aslî öğelerinden biri adem-i merkeziyetçilik teması ise Halide Edib'in "Türkiyeci" görüntüsünün bir başka boyutu olarak ele alınabilir. Oğuz'un Yeni Turan yoluna tüm unsurları çağırması, diğer unsurların yanında geri kalmış Türklerin kalkınması için yapılacak yirmi yıllık özel çalışmanın Türkler kalkındıktan sonra diğerleri için de geçerli olması gibi öğeler bu temayı yansıtır. Halide Edib, *Memoirs*'de İttihad ve Terakki Partisi muhaliflerinin arasında en faydalı ve en önemli eğilimin Prens Sabahattin'in adem-i merkeziyetçiliği olduğunu belirtir.[72] Romanda ise bu tip bir federatif yönetim biçiminin "Türk İmparatorluğu"nda uygulanması konusunda sürekli olarak Amerika örnek gösterilir.

Halide Edib'in *Yeni Turan*'ı yazarken örnek aldığı Amerikan toplumsal ve siyasal felsefesine karşılık, aynı oranda olmasa da *Aydemir*'de Buda kaynaklı Doğu felsefesi temel alınır. Demir, Türk olduğunu iddia ettiği Buda'nın[73] "medeniyet, şefkat, merhamet" düşüncelerini örnek alır. *Demir*, karakteri Pantürkizm'i savunan bir hümanist; silahlı mücadeleye inanmayan, okumanın, iyiliğin ve sevginin silahtan üstün olduğuna inanan, düşmanlarına dahi kapılarını açan bir kahramandır. Romanda *Aydemir* bir iyiliğinin sonucunda müritleri ile ölüme giderken bile idealini düşünmektedir.

Demir, medresede eğitim vererek ve gazete yayımlayarak ideolojisini yaymaya çalışmaktadır. Aynı şekilde, Yeni Turan Partisi'nin de okulları, kulüpleri ve gazetesi bulunmaktadır. Müfide Ferid de Halide Edib de eğitimi topluma ulaşmanın temel aracı olarak görmektedirler.

Yeni Turan'da kadın "aşk kadını" ya da erkekle olan ilişkisi nispetinde var olan bir insan değil, kendi başına çalışan, üreten bir bireydir. Dolayısıyla toplumun ilerlemesine sağladığı katkı anlamında erkekle aynı hizaya gelir; kadınlığına ve cinselliğe vurgu yapılmaz, zira önemli olan aşk değil, yolunda her şeyin feda edildiği idealdir, "maksat"tır. Kaya, kadınlığından ve cinselliğinden sıyrılmış bir "insan"dır.

Aydemir'de ise Hazin ve Demir arasında dile getirilmeyen "bakışlarla anlam bulan" bir aşk vardır, fakat koşullar nedeniyle sevgililer kavuşamazlar. Dolayısıyla aslında cinsellikten uzak kalmak bir mecburiyettir. Burada cinsellikten uzak olan unsur Demir'dir. Türkistan'da kaldığı yıllarda insan sevgisi ile "Hazin'e karşı olan sevgisini yüceltmiştir. Hazin, Kaya'nın aksine yumuşak başlı, kadınlığını arka plana itmeyen, sevdiğini sevgisini göstermek isteyen bir "kadın"dır.

---

[72] Halide Edib Adıvar, *Memoirs of Halide Edib*, s. 269.
[73] Müfide Ferid, *a.g.e.*, s. 18

Sonuç

Milliyetçilik temasını işleyen tezli romanlar olarak *Yeni Turan* ve *Aydemir*, mesaj verme kaygısından dolayı edebî anlamda yüksek bir değer taşımamakla birlikte, gerek yaşadıkları dönemin siyasal ve toplumsal sorunlarına getirdikleri çözüm önerileri, gerekse Türkçülüğe ilişkin sundukları farklı bakış açıları ve fikirler itibariyle yazıldıkları dönemin düşünsel ve siyasî ortamına ışık tutarlar.

Eserlerin yazıldığı toplumsal ve siyasal ortamın Türk milleti adına doğurduğu kaçınılmaz koşullar göz önüne alındığında gerek Halide Edib'in gerekse Müfide Ferid'in romanları, o dönemin okurlarının milliyetçilik idealini ateşlemiştir.

Halide Edib'in Türk milliyetçiliği konusundaki görüşlerini değerlendirirken, onun sürekli vurguladığı kültürel milliyetçilik ve siyasal milliyetçilik ayrımını göz önünde bulundurmak gerekir. Bu bağlamda, *Yeni Turan* romanındaki Panturanist öğeler ve onun Ziya Gökalp'ten farklılaşma noktası olarak milliyetçiliğin siyasî anlamda faaliyet sahasının İmparatorluk ile sınırlı oluşu, söz konusu ayrıma göre anlam kazanır. Birincisi kültürel, ikincisi ise siyasal düzlemde milliyetçilikle ilgilidir.

Yeni Turan ile karşılaştırılınca daha zayıf bir çalışma gibi görülmekle birlikte Aydemir Türk milliyetçiliğinin önemli bir isminin düşüncelerini kâğıda dökmüştür. Müfide Ferid'in Yusuf Akçura etkisiyle, ekonomi temelli Türklük bilinci uyanışını amaçlayan mücadelesi Türkistan'dan Anadolu'ya uzanan Panturanizm anlayışına farklı bir boyut kazandırmıştır. Hümanizm ve milliyetçiliği aynı potada eritmeye çalışan Müfide Ferid'in Türklük düşüncesinde ilerici ve modern öğeleri barındırması kültürel ve ekonomik bağlamda 1908 sonrası milliyetçilik algısının ulaştığı ya da farklılaştığı noktayı gözler önüne sermektedir.

Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura gibi dönemin milliyetçilik tartışmalarında en önemli yere sahip iki ideologun görüşlerinin farklı biçimlerde bu romanlara yansımış olması, eserleri siyasî tarihe ilişkin okumalar için de elverişli kılmaktadır.

Kaynakça

Adak, Hülya, "Otobiyografik Benliğin Çok-karakterliliği: Halide Edib'in İlk Romanlarında Toplumsal Cinsiyet", Ed. Jale Parla-Sibel Irzık, *Kadınlar Dile Düşünce: Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s.161-178.

Adıvar, Halide Edib, "Evimize Bakalım: Türkçülüğün Faaliyet Sahası", *Vakit*, 30 Haziran 1918.

_____ *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*, İstanbul: Doğan Kardeş

Yayınları, 1956.

_____ *Conflict of East and West in Turkey*, Lahore: Ashraf Press, Reprinted, 1963.

_____ *Yeni Turan*, İstanbul: Atlas Kitabevi, 1967.

_____ *Memoirs of Halide Edib*, Piscataway, NJ: Georgias Press, 2004.

_____ *Mor Salkımlı Ev*, İstanbul: Özgür Yayınları, 2005.

Arai, Masami, "Milliyetçilik İlkesinin Unutulmuş Bir Öncüsü: Ahmed Ferid Bey", *Atatürkçülük ve Modern Türkiye*, Ankara: AÜ SBF, 1998, s. 525-531.

Aydın, Suavi, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.

Balcı, Hülya, "Müfide Ferid Tek ve Feminizm Üzerine Bir Konferans", *Toplumsal Tarih*, Ekim 1997, No. 46, s. 15–22.

Demircioğlu, Cemal, "İmparatorluktan Cumhuriyete *Aydemir* Müellifi Müfide Ferid Hanım", *Toplumsal Tarih*, Kasım 1998, No. 59, s. 14–21.

Dirvana, Nesterin-S. Kazancıgil (Haz.), *In Memoriam Müfide Ferid Tek*, İstanbul: *Türkiye Soroptimist Kulübü*, 1972.

Duymaz, Recep, "Aydemir Üzerine", *Aydemir*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002, s. 7-10.

Enginün, İnci, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.

_____ "Ziya Gökalp ve Halide Edib Adıvar", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, s. 77-86.

Erden, Fethi, "Halide Edip Hanımın Bilinmeyen veya Az Bilinen Tarafları ve Türk Ocağı İle Alâkalı Hatıraları", *Türk Yurdu*, III, Kasım 1964, s. 17-30.

Esin, Emel, "Ahmet Ferit Tek", *Türk Ansiklopedisi*, Cilt: 31, Ankara: M.E.B. Yayınları, 1982, s. 28–29.

_____ "Müfide Ferit Tek", *Türk Ansiklopedisi*, Cilt: 31, Ankara: M.E.B. Yayınları, 1982, s. 29–30.

Georgeon, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura* (Çev. A. Er), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.

_____ "Ulusal Hareketin İki Lideri: Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura", *Osmanlı- Türk Modernleşmesi* (Çev. A. Berktay), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, s. 91-101.

_____ "Bir Kimlik Arayışı: Türk Milliyetçiliği", *Osmanlı- Türk Modernleşmesi* (Çev. A. Berktay), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, s. 1-22.

Gökalp, Ziya, "Türkçülük ve Türkiyecilik", *Yeni Mecmua*, 4 Temmuz 1918.

_____ *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2006.

_____ *Türkçülüğün Esasları, Kitaplar I*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Gündüz, Osman, *Meşrutiyet Romanında Yapı ve Tema*, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997.

Kaplan, Mehmet- İ. Enginün, "Emel Esin ile Mülakat", *Türk Edebiyatı*, Nisan 1987, s. 27–32

Karakaş, Mehmet, "Türkçülük ve Türk Milliyetçiliği", *Doğu Batı*, Sayı 38, 2006, s. 57-76.

Kemal, Yahya, "Yeni Turan" (*Peyam-ı Edebî*, 9 Aralık 1329/1913), *Edebiyâta Dair*, İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 1997.

_____ *Siyasî ve Edebî Portreler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

Köprülüzade, Mehmed Fuad, "Aydemir" (24 Şubat 1919), *Bugünkü Edebiyat*, İstanbul: İkbal Kütüphanesi, 1924, s. 172-180

_____ "Milli Edebiyat" (12 Temmuz 1917), *Bugünkü Edebiyat*, İstanbul: İkbal Kütüphanesi, 1924, s. 7-16.

Landau, Jacob M., *Pantürkizm* (Çev. M. Akın), İstanbul: Sarmal Yayınları, 1999.

Özcan, Ufuk, *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği*, İstanbul: Don Kişot Yayınları, 2002.

Öztürkmen-Malkoç, Neriman, *Edibeler, Sefireler, Hanımefendiler: İlk Nesil Cumhuriyet Kadınlarıyla Söyleşiler*, İstanbul: Yy., 1999.

Seyfettin, Ömer, "İnkılâplarda Kadın", *İnci*, 1 Aralık 1919.

Tek, Müfide Ferit, *Aydemir*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.

_____ *Pervaneler*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.

_____ "Hayat Hikayem", *In Memoriam Müfide Ferid Tek*, İstanbul: *Türkiye Soroptimist Kulübü*, 1972.

_____ "Kadınlarımızda Fikr-i Teşebbüs", *Tanin*, 18 Ağustos 1908.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.

Uysal, Zeynep, "Bir Toplum Projesinin Peşinde Halide Edip Adıvar", *Doğu Batı*, Sayı 35, 2006, s. 87-109.



"İstanbul Karaköy'de Meşrutiyet Kutlamaları"

Sacit Kutlu, *Didâr-ı Hürriyet, Kartpostallarla İkinci Meşrutiyet-1908-1913*

Eğitim



"Hürriyetin ilanını takiben eski kartpostallarda, Meşrutiyet ile ilgili sloganların bayrak üzerine sürsarj edildiği kartpostal"

Sacit Kutlu, *Didâr-ı Hürriyet, Kartpostallarla İkinci Meşrutiyet-1908-1913*

II. Meşrutiyet Döneminde Milli Seçkincilik ve Eğitim: Emrullah Efendi Tuba Ağacı Nazariyesi

Kemal Bakır*

"Bugün egemen sınıfın halk olduğuna inanmak büyük bir hatadır. Öncü konumunda olanlar, halka dayanan yeni ve gelecek seçkinlerin bir kısmıdır."
Vilfredo Pareto

Giriş

Türk tarihinde ve bugünkü modern Cumhuriyet Türkiye'sinin düşünsel temellerinde önemli bir yeri olan bir özgürleşme hareketi olarak II. Meşrutiyet, ilânından bugüne, geçen yüz yıllık süre içerisinde, önemini hâlâ korumakta ve gelecek için özgün fikirler sunmaktadır. Bu yönüyle Meşrutiyet, içerisinde Türk milliyetçiliğini barındıran, Türk aydınlanması olarak da görülebilecek bir harekettir. Aydınlanmanın en önemli olgusu bilimdir. II. Meşrutiyet de bilime ve bilimsel gelişmelere oldukça ilgi gösterilen bir dönem olmuş, bu dönemde bilimsel bir seçkinler, entelektüeller sınıfı (*intelligentsia*) yaratılarak bunlar aracılığıyla toplumsal aydınlanma ve milli kalkınma amaçlanmıştır. Bu amaçla eğitim, özellikle

* Kemal Bakır, Atatürk Üniversitesi, Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi.

de yükseköğretim aydınlanma, özgürleşme ve dolayısıyla kalkınmanın bir aracı olarak görülmüş ve eğitimde yenileşme hareketleri daha hızlı bir seyir almıştır. Bu çalışmada II. Meşrutiyet döneminin en ünlü eğitim bakanı olarak nitelendirilen Emrullah Efendi'nin eğitimle ilgili olarak milli seçkinci *(elitism)* bir tutumla ortaya attığı "*Tuba Ağacı Nazariyesi*" ve etkileri ele alınacaktır.

Millî Seçkincilik ve İdeolojik Eğitim

Eğitimin doğasında niceliğe yönelim ön plandadır fakat nitelik de asla ihmal edilmeyen bir noktadır. Nitelik, yani kalite genelden ziyade sayısal olarak sınırlı özel bir kesimin ya da yetenekli bir zümrenin gerekli eğitim koşullarına tâbi tutulmasıyla elde edilebilir ki, bu her zaman özel bir eğitimle mümkün olmaz. Bu nedenle devletin, imkânları dahilinde, kaliteye yönelerek aydın, seçkin *(élite)* bir zümre yetiştirmesi zorunluluk arz eder. Aslında, bu seçkin zümrenin varlığı eğitimsel amaçlar haricinde başlı başına sosyal bir olgudur. Toplumsal ve kültürel değerlerin toplum geneline yayılımı ancak bu seçkin zümre ile mümkündür. Ziya Gökalp de resmî ideoloji ile halkın düşüncesinin kaynaştırılmasında bu seçkin zümrenin rolüne işaret eder. Seçkin zümre bu sosyal dolaşımın *(social circulation)* en temel dinamiğidir. Bu tür bir zümreye her zaman ihtiyaç olmakla birlikte, toplumsal bunalımın baş gösterdiği, siyasal ve toplumsal değişim ve yenileşmenin yaşandığı dönemlerde çok daha fazla ihtiyaç vardır.[1] Özellikle 19. yüzyıldaki siyasal, sosyal ve ekonomik gelişim ve değişimler, Meşrutiyetle birlikte Osmanlı İmparatorluğu'ndaki rejim değişikliği, geleneksellik ile yenilik arasında bunalıma düşmüş halkın bu değişimlere ayak uydurmasını ve böylece sosyal uyumu sağlayacak halkın içinden çıkmış aydın seçkin bir zümrenin varlığını zorunlu kılmıştır.

II. Meşrutiyet dönemi de bir ihtilal ve ardından gelen inkılâplarla bir yenileşme dönemi olduğu için ideolojik eğitime büyük önem verilmiş[2] ve halkı aydınlatacak seçkin zümrenin yetiştirilmesi yönünde düşünceler ortaya atılmıştır. Ayrıca, meşruti yönetimde hükümdar devlet idaresinde söz sahibi olan seçkin, bürokratik zümreyi kamuoyu yoluyla daha iyi denetleyebildiğinden ve meşrutiyet rejimleriyle birlikte bürokrasinin gücünün tek bir baş altında (başbakan) toplanması kaçınılmaz bir hale geldiğinden[3] dolayı yeni rejimin iktidar partisi olan İttihad ve Terakki eğitim

[1] Hikmet Yıldırım Celkan, *Eğitim Sosyolojisi*, (Erzurum, Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Yayınları, 1996), s. 142–143.
[2] Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, (İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1997), s. 58.
[3] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2006), s. 316–317.

aracılığıyla kendi ideolojisini yaymak, bu doğrultuda seçkin bürokratlar, din adamları, bilim adamları, öğretmenler yetiştirmek ve bu seçkin zümre ile gücü elinde tutmak, bunlar üzerinden halka inmek ve böylece muhafazakâr çevrelerin ve hükümdarın yani padişahın istenmeyen müdahalesine ve bu yöndeki tehlikelere karşı ortak kamuoyu, milli bilinç oluşturmak amacı gütmüştür. Bu sebeple İttihad ve Terakki genelde eğitimi, özelde ise ideolojik eğitimi oldukça önemsemiş, yeni okullar açmak, milli bir eğitim politikası belirlemek ve Avrupa'ya öğrenci göndermek gibi konular hemen her kongresinde gündeme gelmiştir.[4] Bu bağlamda İttihad ve Terakki yeni siyasi düzenin tutunacağı ideolojik alt yapıyı oluşturmaya yönelmiştir. Emrullah Efendi[5] de, *Maarif Nazırı* unvanıyla kaleme aldığı ve İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin siyasî programını değerlendirdiği *"Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyetinin Bin Üç Yüz Yirmi Yedi Senesi Dördüncü Kongresinde Tanzim Olunan Siyasi Programa Dair İzahnâme"* adlı eserinde bu konuya değinmiş, devletin kendi ideolojisini, siyasal düşüncelerini yaymak, öğretmekle yükümlü olduğu üzerinde durarak bu yükümlülüğü vatandaşların eğitiminde devletin bir hakkı olarak izah etmiştir: "Milletin terbiye-i ehliye ve siyasiyesi devletin şekl-i siyasiyesi ile hemahenk olmak her yerde, her zaman talim olunan hakayıktandır. Nizam-ı siyasiyede bu en büyük bir haktır. Menafi-i âliye-i devleti, terakkîyat-ı umumiye-i memleketi kafil olan bir haktır."[6] Bu hakka binaen, halkı eğitecek olan, içerisinde öğretmenlerin de bulunduğu,

---

[4] Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler Cilt: III "İttihad ve Terakki" Bir çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, (İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1989), s. 214.

[5] Emrullah Efendi 1858 (1275)'de Lüleburgaz'da doğmuş, İptidai ve Rüşdiye'yi burada okuduktan sonra Mekteb-i Mülkiye'ye girmiş, buradan en üst derece ile siyasal bilimler diploması almış ve öğrenciliği esnasında Fransızca konuşma ve yazmayı öğrenmiştir. Daha sonra sırasıyla Yanya (1882), Selanik (1884), Haleb ve Aydın (1891) maarif müdürlüklerinde bulunmuş ve Aydın'dayken 1892'de siyasi sebeplerden dolayı Tevfik Nevzat ve Avukat Güzel Hasan ile birlikte yurt dışına kaçmış, hakkında açılan mahkemeden beraat etmiş, sonra 1900'de yurda dönerek tekrar eğitim alanında görevler almıştır. Meclis-i Maarif üyeliği, Mekteb-i Sultani (Galatasaray Lisesi) müdürlüğü yapmış ve ilmiye dairesinde çalışmıştır. Meşrutiyetin ilânının ardından 16 Aralık 1908'de Kırklareli mebusu olarak meclise girmiş 12 Ocak 1910'da Maarif Nazırı olmuştur. Çeşitli sebeplerden dolayı Şubat 1911'de nazırlıktan istifa etmiş fakat Aralık 1911'de tekrar maarif nazırı olmuştur. Ayrıca Darülfünûn Edebiyat Şubesi "Hikmet-i Nazariye" ve "Usul-ü Terbiye ve Tedris" muallimliği yapmış olan Emrullah Efendi Osmanlı Devletinden dört nişan, Sırb hükümetinden "Sen Sava", Bulgar hükümetinden de "Sen Alexander" nişanlarını almıştır. Eğitim ve sosyal problemler üzerine çeşitli dergi ve gazetelerde pek çok makale yazan, düşünce ve icraatlarıyla Türk eğitim tarihinde müstesna bir yere sahip olan Emrullah Efendi 11 Ağustos 1914'de Yeşilköy'de ölmüştür. Bkz. Mustafa Ergün, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)*, (Ankara, Ocak Yayınları, 1996), s. 42-43.

[6] Emrullah, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyetinin Bin Üç yüz Yirmi Yedi Senesi Dördüncü Kongresinde Tanzim Olunan Siyasi Programa Dair İzahnâme*, (Kostantiniye [İstanbul], Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1330), s. 77.

aydın zümre iktidarın, yani İttihad ve Terakki Fırkasının temsilcisi ve halkın seçkin sınıfı haline gelmiştir. Meşrutiyetle değişen siyasal anlayış ve rejim kendini kabullendirme yolunda kendi ideolojisini yani özgürlükçü ve milliyetçi düşünceleri yaymak ve bu yolla uyandırılacak millet bilinci ile milli kalkınmayı sağlamayı amaçlıyordu. Bu amaç doğrultusunda getirilen yeniliklerden biri de modern eğitimdir ki, bu ülkede çok yeni bir şey olduğundan dolayı öğretmenler yeni rejimi, yeni anlayışı temsil eden nüfuzlu itibarlı kimseler olarak görülmüştür. İttihad ve Terakki Fırkası'nın ülke çapında kökleşmesinin en önemli sebeplerinden biri de bu eğitim ve öğretmen kadrolarına dayanmasıdır.[7] Ayrıca II. Meşrutiyet'in ilânı ile birlikte pek çok subay Türk eğitim ve düşünce hayatına, öğretmenlerden oluşan seçkin sınıfa dahil olmuşlar ve böylece yenilikçi yüzleriyle toplumda itibar kazanan *öğretmenler*, gelenekselliğin temsilcisi olan *hoca*'nın karşısına konmuştur. II. Meşrutiyet döneminde eğitim ve öğretmen tanımları da değişmiştir: Eğitim, bireyi gelenekçi çevresel etkilerin aksine ilerici, yenilikçi bir insan olarak yetiştirmektir, öğretmenin görevi de okutmak, ezberletmek ve dayak atmak değil, düşünsel, ahlâksal ve sanatsal yenileşme açısından yetiştirilecek olanlara örnek bir kişilik sergilemek ve bu yolda çaba göstermektir.[8] Bu bağlamda II. Meşrutiyet'in parolası özgürleşme ve yenileşme olmuştur ve bu aynen eğitime yansımıştır.

Bu dönemde Ziya Gökalp, Emrullah Efendi, Satı Bey, İsmayıl Hakkı Bey (Baltacıoğlu), Edhem Nejad Bey gibi aydınların çabalarıyla eğitimde bir yenileşme hareketi başlamış olup, bu hareketin öngördüğü eğitim tarzı Aydınlanma yolunda 17. yüzyıl Avrupa'sında oldukça gündemde olan "*schola pansophica*"[9] karakterine benzer bir mahiyettedir. "*schola pansophica*", ilk aşamasında dile ikinci aşamasında da felsefe, mantık ve teoloji de dahil olmak üzere bilgiye öncelik veren bir yapılanma içerisinde insan doğasını mükemmelleştirmek, milli ekonomiyi geliştirmek ve

---

[7] Güngör, *Dünden Bugünden Tarih- Kültür- Milliyetçilik*, s. 58.

[8] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Haz. Ahmet Kuyaş, (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002), s. 453-454.

[9] "Schola pansophica" *(Pansophic School)* yani Tümbilgelik Okulu, 17. Yüzyılda Çek din adamı, bilim adamı ve eğitimcisi Jan Amos Comenius'un (1592-1670) ortaya koyduğu bir eğitim anlayışını ifade eder. Comenius, Avrupa'da cereyan eden Otuz Yıl Savaşları esnasında bugünkü Çek Cumhuriyeti sınırlarındaki Moravia'dan Polonya'ya göç etmek zorunda kalmış ve orada eğitim üzerine çalışmalar yapmıştır. Comenius, Francis Bacon'dan oldukça etkilenmiş, bu etki ile ortaçağ skolastisizmine ait otoriteryan eğitim yöntemlerinin yetersiz ve hatalı olduğu kanaatine vararak, Descartes'ın felsefede yaptığına benzer bir şekilde, eğitime metodik şüpheci bir yaklaşım sergilemiş ve *"Büyük Didaktika" (The Great Didactic)* adlı eserinde eğitimde yeni ilkeleri (pansophic principles) ortaya koymuştur. Bkz. Matthew Spinka, "Comenian Pansophic Principles", *Church History*, Vol. 22, No. 2. (Jun., 1953), p. 155.

bu yolla devletin kalkınmasını ve ilerlemesini amaçlayan bir eğitim sistemi betimler.[10] Meşrutiyetin getirdiği özgür düşünce ortamında cereyan eden akımlar da (Osmanlıcılık, İslâmcılık, Batıcılık ve Türkçülük), siyasetin ve memleketin içerisinde bulunduğu savaş atmosferinin etkisiyle felsefi olmaktan ziyade, bir an önce pratik sonuçlar[11] elde etmeye yönelik olarak, ideolojik, didaktik ve kateşist bir mahiyet arz etmektedir.[12] Bu akımların didaktikliği, yani eğitici ve öğretici olması yukarıda bahsi geçen Comenius'un "*schola pansophica*"sıyla, kateşistliği ise yine Comenius'u ve biraz da Lutherci bir yaklaşımı anımsatan din öğretimine yönelik yöntem ve tutumlar ile ilgilidir ve II. Meşrutiyet döneminde bu tür eğilimler gösteren bu akımlar eğitimi doğrudan etkilemiştir. Özellikle de Balkan toplumlarında yaygın olan bu eğitim anlayışı, Balkan savaşı ve İmparatorluk bünyesindeki Türk olmayan Müslüman unsurların bağımsızlık girişimlerinin ardından diğer akımlar (Osmanlıcılık ve İslâmcılık) karşısında güçlenen Türkçülük, kısmen de Batıcılık akımının etkisi ile Türk eğitim düşüncesinde kendisini iyice hissettirmiş, batılı formatta bir *"milli eğitim"* düşüncesinin doğmasını tetiklemiştir. Bu sebeple II. Meşrutiyet döneminin eğitim anlayışı 17. yüzyıl Avrupa eğitimine benzetilmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat'la başlayan yenileşme hareketlerinin en önemli niteliği mevcut eğitim kurumlarının yani en başta medresenin hayatın dışına itilmesi ve böylece medrese ve medresede okuyanların yerini eğitim hayatında, siyasal ve sosyal hayatta modern öğrenci ve okulların almasıdır. Bu amaç doğrultusunda, yenileşme hareketleri sonucu ortaya çıkan meslek okullarında (Askeri Okullar, Baytar Mektebi, Tıbbiye Mektebi, Mühendishane vb.) okuyan öğrenciler merkezileşen orduyu besleyecek, modern bir yönetimi ve yeni ekonomi sistemini yürütecek bürokratların yetiştiği kadroları oluşturmuşlardır.[13] Böy-

[10] Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, (İstanbul, İletişim Yayınları, 1991), s. 125.

[11] Meşrutiyet öncesi ve sonrası Türk aydınları Avrupa'da cereyan eden iktisadi, sosyal ve siyasi gelişmeleri, özgürlük ve milliyetçilik akımlarını tam anlamıyla, felsefi ve sosyolojik açıdan değerlendirmek yerine daha dar bir çerçevede, biraz da devletin içinde bulunduğu kötü koşulların etkisiyle, devleti ayakta tutma, *"hasta adam"*ı bir an önce iyileştürerek meşrutiyet ve özgürlüğü kazanma ya da geri getirme, meşrutiyet aracılığıyla milli kalkınmayı gerçekleştirme amacı gütmüşlerdir. Bkz. Ali Engin Oba, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, (İstanbul, İmge Kitabevi, 1995), s. 201. Eğitim de aynı şekilde ele alınmış, bu amaçla eğitimde reform sürekli gündemde kalmış ve Meşrutiyetin ilânı sonrası güçlenen Türkçülük akımı Batıcılıkla harmanlanarak *"eğitimde millileşme"* ve *"milli seçkinler yetiştirme"* düşüncesi ile daha farklı bir seyir almıştır.

[12] Ekmeleddin İhsanoğlu, "Modern Türkiye ve Osmanlı Mirası", *Doğu Batı*, (Yıl: 7, Sayı: 25; *Modernliğin Gölgesinde Gelenek*, Kasım, Aralık, Ocak, 2003-04), s. 42

[13] İlber Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı*, (İstanbul, Timaş Yayınları, 2007), s. 144-145.

lece oluşan milli seçkinler ya da aydınlar diye tabir edebileceğimiz bu zümre İmparatorluğun içinde bulunduğu zor durumdan kurtulmak için bir ışık olmuştur ki, "Yüz seneden kısa bir zaman içerisinde bu okullar 15 ila 25 yaş arasındaki gençlerin hayatını işgal etmiştir ve imparatorluğun eliti, seçkinleri buradan yetişmeye başlamıştır."[14] Bu yenileşme hareketleri ve milli seçkin yetiştirme düşüncesi II. Meşrutiyet döneminde daha hızlı bir seyir almış özellikle eğitim alanında yeni teoriler ortaya atılarak uygulanmaya çalışılmıştır. Fakat medreseler de tamamen ortadan kalkmamış, modern okullara birlikte varlığını sürdürmüştür.

TUBA AĞACI NAZARİYESİ VE MİLLİ SEÇKİNLERİN YÜKSELİŞİ

Tuba Ağacı Nazariyesi 1908 ihtilalinin hemen ardından cereyan eden eğitim tartışmalarının ana konusu olmuştur. Meşrutiyetle birlikte esen özgürlük rüzgârları, özellikle de İttihad ve Terakki Cemiyetinin takındığı liberal tavrın etkisi sosyal ve iktisadi alanda olduğu gibi eğitim alanında da kendisini göstermiştir. Kendisi de İttihad ve Terakki Cemiyetinin bir üyesi olan dönemin Maarif Nazırı Emrullah Efendi eğitimde özgürlüğü ve milli kalkınmayı sağlayacağını düşündüğü yenilikleri gerçekleştirmek amacıyla ilk önce yükseköğretime yönelerek eğitimde yenileşmenin buradan başlaması gerektiğini ileri sürmüş[15] ve bu dönemde sıkça dile getirilen *"meşrutiyetin gerektirdiği bir Maarif-i Umumiye Kanunu"* hazırlanması yönündeki düşüncelere önderlik etmiştir.[16] II. Meşrutiyet dönemi eğitim tartışmaları açısından verimli bir dönem olmuş, bu dönemde eğitim ve öğretmenler değer kazanmış, eğitimle ilgili problemler çeşitli gazete ve dergilerde bolca yazılıp tartışılmıştır.[17] Bu dönemin en önemli tartışmalarından biri de eğitimde yenileşmeye en alt kademeden mi (İptidai/İlkokul) yoksa en üst kademeden (Darül Fünun/ Üniversite) mi başlanması gerektiği üzerinde olmuş, Emrullah Efendi, Tuba Ağacı Nazariyesiyle milli seçkinleri yetiştirmenin tek yolunun yükseköğretim yani Darülfünûn olduğunu ve bu sebeple eğitimde reforma yükseköğretimden başlanması gerektiğini savunmuştur. "Öncelikle yüksek okullar açalım. Darülfünûn'u en ileri düzeye ulaştıralım. Sultanîlerden ve Darülfünûn'dan yetişenler çoğaldıkça halkın eğitimden yararlanması da

[14] *A. g. e.*, s. 145.
[15] Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi Cild: 3-4*, İstanbul, Eser Matbaası, 1977, s. 1277- 1278.
[16] Sakaoğlu, *a. g. e.*, s. 127.
[17] Celkan, *a. g. e.*, s. 39.

kolaylaşacak ve yaygınlaşacaktır"[18] diyen Emrullah Efendi'nin bu teorisi Türk eğitim tarihinde *"Tuba Ağacı Nazariyesi"* olarak bilinir.

Emrullah Efendi'ye göre, Cennetteki Tuba Ağacının kökleri yukarıda dalları aşağıdadır, müminler zahmetsizce meyvelerine uzanıp alabilirler. Bizim eğitim sistemimizde yukarıdan aşağıya doğru geliştirilebilir. İnsanlığın gelişimi bilimin, dolayısıyla da üniversitelerin gelişimi ile mümkündür. Bu bağlamda memleketi içinde bulunduğu kötü durumdan ancak bilim kurtarabilir ve memleketin ihtiyaç duyduğu bilimsel zihniyeti de ancak Darülfünun yapabilir. Bu sebeple eğitimde yenileşme ve düzenleme aşağıdan yukarı doğru değil yukarıdan aşağıya doğru, yani Darülfünundan ilköğretime doğru yapılmalıdır.[19] Çünkü ilk ve orta öğretimi düzenleme ve onların daha sağlıklı işlemesini sağlamak için gerekli olan öğretmen kadrosu (seçkinler/Tuba Ağacının meyveleri) ancak yükseköğretimle yetiştirilebilir. Bu nedenle eğitimde kök görevi ilköğretime değil yükseköğretime düşmüştür. Kökü güçlü olan ağacın dalları da verimli olur. Memleket için şartlar bu şekildedir. Bu nedenle üniversite reformuna ağırlık vermek gerekmektedir.

Bu çerçevede rasyonel bir tutum takınan ve Fransız eğitim sisteminden etkilenen Emrullah Efendi bunu örnek alarak bir eğitim planı (Esbab-ı Mucibe Mazbatası) kurmuş ve II. Meşrutiyet döneminde Tanzimat geleneğini sürdürmüştür.[20] Hattâ Emrullah Efendi İmparatorlukta Fransız tarzı eğitim veren İstanbul'daki ünlü Galatasaray Lisesine[21] tam destek vermiş, örnek bir eğitim kurumu olarak göstermiştir.[22] 1861'de kurulan Galatasaray Lisesi (Mekteb-i Sultanî) bütün Osmanlı tebaasının Milliyetçiliğini Osmanlıcılığını taşıyan insanların yetiştiği bir okul olmuştur.[23] Emrullah Efendi bu örneği yükseköğretime yani Darülfünûn'a uyarlama

---

[18] Sakaoğlu, *a. g. e.*, s. 127.

[19] Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, (İstanbul, Alfa yay, 1999), s. 262.

[20] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul, Ülken Yayınları, 1999), s. 206.

[21] Ortaylı'nın bu konu hakkındaki tespiti oldukça yerinde ve mânidardır: Ortaylı, "19. yüzyılda demişlerdi ki Fransızca gerekli oluyor, millet Fransızların açtığı mekteplere gidiyor. Amiyane tabirle, "gâvurlaşacaksak onu da biz yapalım" der gibi Galatasaray'ı dışa karşı bir panzehir olarak muhteşem bir şekilde kurup geliştirmiş, bir imparatorluk müessesesi olarak ortaya çıkarmışlardır. O kadar ki gelecekteki Bulgaristan'ından tutunuz Suriye'sine kadar bir takım kopan devletlerin seçkinleri buradan çıkmıştır. Hattâ okula burs alarak giren yoksul bir Ermeni çocuğu olan Ohannes Arşaruni ileride Ermeni Patriği olacaktır. ..En kısa zamanda elitlerini, kadın veya erkek, siyasi-sosyal elitini yabancı okul kuruluşlarına terk eden toplum olmaktan çıkmamız lazım" derken âdeta Emrullah Efendi'nin bu konudaki hassasiyetini betimler. Bkz. Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı*, s. 145.

[22] Frank A. Stone, "The Evolution of Contemporary Turkish Educational Thought", *History of Education Quarterly*, Vol. 13, No. 2. (Summer, 1973), s. 149.

[23] İlber Ortaylı, *Avrupa ve Biz*, (Ankara, Turhan Kitabevi, 2007), s. 63-64.

yoluna giderek milli seçkinleri yükseköğretimde yetiştirmeyi hedeflemiştir. Bu sebeple, bütün eğitim kademelerinde düzenleme çalışmalarını başlatmakla birlikte, hep aklında olan yükseköğretim meselesine de eğilmiş ve Darülfünun Nizamnamesini çıkarmıştır. Bu bağlamda Emrullah Efendi ilköğretim ve yükseköğretimi, daha doğrusu tüm eğitim kurumlarını, ilköğretim ağırlıkta olmak kaydıyla aynı çerçevede, Meşrutiyetin bir gerekliliği olarak ele almıştır. Yalnız halkın önderi konumunda olacak yönetici, bürokrat seçkin zümrenin varlığına olan âcil ihtiyaca binaen Tuba Ağacı Nazariyesiyle gündeme getirdiği yükseköğretim reformuna öncelik verilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Emrullah Efendi'nin ortaya attığı Tuba Ağacı Nazariyesi'nin en büyük destekçisi ve takipçisi Ziya Gökalp olmuştur. Gökalp, Emrullah Efendi'nin ölümünden sonra, İttihad ve Terakki Cemiyetinin 1917 tarihli kongresinde sunduğu raporda O'nun eğitim teorisini savunmuştur. Gökalp'e göre, "Darülfünun (üniversite), milli maarifi tesise çalışan bir fabrika mahiyetindedir. Encümen-i dâniş (akademi) ise milli harsı (kültür) muhafazaya hadim bir müze hükmündedir." Her memlekette üniversite inkılâpçı ve yaratıcı, akademi muhafazakârdır. Üniversite milli eğitimi kurarak lise ve ilkokullara yayar, akademi de bunu muhafaza eder. Bu sebeple üniversite gelişip olgunlaşmadan lise ve ilkokullar herhangi bir ilerleme kaydedemez. *"Emrullah Efendi'nin dediği gibi ilim tûba ağacına benzer."* Milli eğitim üniversiteden başlayarak öğretmen okullarına (darülmuallimin) ve liselere onlardan da ilkokullara inecektir. Fakat tûba ağacının tepesi akademi değildir. Çünkü akademi kurmaz, muhafaza eder.[24] Yalnızca bu noktada Emrullah Efendi'den farklı düşünen Gökalp[25], belirttiği gerekçeye binaen Tuba Ağacı'nın tepesini akademi değil üniversite olarak görür.

Ünlü bir Türk eğitimcisi ve aydını olan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu da Emrullah Efendi'nin bu nazariyesinden övgüyle bahsederek olası yanlış anlamaların önüne geçmek istemiştir; "Türk Eğitim Tarihinde bir Emrullah Efendi dönemi yaşanmıştır. Ortaöğretime Avrupaî ve insanî karakteri veren, çağdaş üniversite düşüncesini savunan, Türklük bilincini uyandıran odur... Ziya Gökalp de kişiliğini yarı yarıya ona borçludur."[26] Gerçekten de Ziya Gökalp ile Emrullah Efendi arasında yakın bir ilişki vardır. Emrullah Efendi Maarif Nazırlığı'na geçtiği zaman Darülfü-

[24] Ziya Gökalp, *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi*, (Ankara, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, 1972), s. 121.
[25] Emrullah Efendi yüksek okulları, meslek okullarını ve akademileri de yükseköğretim kategorisinde değerlendirmiştir.
[26] Sakaoğlu, *a. g. e.*, s. 127.

nun'daki yerini Gökalp'e devretmiş, Gökalp de daha sonraki hükümet kabinesinde kendisine teklif edilen Maarif Nazırlığını kabul etmeyerek kendi yerine Emrullah Efendi'yi tavsiye etmiştir. Abdullah Cevdet, "Emrullah Efendi Ziya'nın sol cebinde idi" diyerek hem Gökalp'le Emrullah Efendi arasındaki yakın ilişkiye hem de Gökalp'in eğitim üzerindeki nüfuzuna dikkat çekmiştir.[27] Emrullah Efendi'nin Tuba Ağacı Nazariyesi Ziya Gökalp üzerinde büyük etki bırakmıştır. Gökalp, eğitimde millileşmeye, bu nazariye ile hedeflenen milli seçkin zümreyi yetişmesine ve dolayısıyla milli kalkınmaya özlemle, "Din" başlıklı şiirinde şöyle der[28]:

De ki vardır Tuba adlı bir ağaç
Kökü gökte, gönüllerde dalları
Yemişinden yedi ruhum, değil aç
Bütün sevgi, şefkat onun balları

Emrullah Efendi yükseköğretimin milli kalkınma ve devlet için özellikle devlet idaresi için ne denli önemli olduğunun farkında olarak Tuba Ağacı Nazariyesini ortaya atsa da ilköğretimin önemini de hiçbir zaman göz ardı etmemiş, hattâ düşündüğünün aksine ilk önce ilköğretimi düzenleme yoluna gitmiştir. Fakat yükseköğretim de daima gündeminde olan bir konu olmuştur. O'na göre, yükseköğretim çok önemli bir kurumdur, istibdat rejimi de bunu farkında olarak yükseköğretime oldukça önem vermiş ve bunu kendi çıkarına, kendi memurlarını yetiştirmek için kullanmış, ilköğretimi görmezlikten gelmiştir. Hâlbuki devletin görevi halkı eğitmek ve köylüleri okutmaktır.[29] "Eğitim kurumlarının modernleşmesi bürokratların modernleşmesiyle birlikte başlar. Osmanlı İmparatorluğunda taşra her zaman elit eğitiminde önemsiz bir yer olarak kalmıştır. Taşralıların büyük bir çoğunluğu çocuklarını modern okullara gönderememişler ve/veya göndermek istememişlerdir. Taşralı çocuklardan yalnızca üstün nitelikte olanlar İstanbul'a getirilip modern okullarda okutulmuşlardır."[30] Bu çerçevede Meşrutiyet öncesi Osmanlı yönetimini, halkı ihmal ettiği gerekçesiyle eleştiren Emrullah Efendi eğitim, yükseköğretim aracılığıyla devlet idaresinde ve milli meselelerde söz sahibi

[27] Alâaddin Korkmaz, *Ziya Gökalp Aksiyonu Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri*, (İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), s. 105, 116, 167.
[28] http://www.turkish-media.com/forum/lofiversion/index.php/t66336.html 20.03.2008
[29] Tunaya, *a. g. e.*, s. 176.
[30] Mehmet Turhan, *Siyasal Elitler*, (Ankara, Gündoğan Yayınları, 2000), s. 90.

olan, seçkin bir sınıf *(bürokratik zümre)* yetiştirmesini de Meşrutiyet rejimine[31] uyarlanacak örnek bir politika olarak görme eğilimindedir.

II. Meşrutiyet döneminde, Jön Türklerin ve İttihad ve Terakki'nin siyasî düşünceleri, özellikle de 1912 Balkan Savaşı sonrası oldukça güç kazanan Türk milliyetçiliğini temele alan Türkçülük akımı doğrultusunda, Emrullah Efendi'nin seçkinci bir tutumla ortaya attığı Ziya Gökalp'in de tam destek verdiği "Tuba Ağacı Nazariyesi", Meşrutiyet öncesi Osmanlı yönetiminin devletin yönetici, memur zümresini (bürokratik seçkin zümreyi) yetiştirmek amacı güden eğitim kurum ve politikalarının daha geniş bir perspektifte, yalnız devleti değil halkı da gözeten meşruti bir yorumu olarak değerlendirilebilir. Başka bir açıdan da, Tuba Ağacı Nazariyesi ile gündeme gelen *"milli seçkinler yetiştirme"* düşüncesi ve Gökalp'in[32] İttihadçı hareket içindeki önderliği, Tunaya'nın ifadesi ile *"mürşit"*liği *"karizmatik otorite tarzı"*na[33] örnek teşkil eder.[34] Bu bağ-

---

[31] Meşrutiyeti rasyonel bir yönetim biçimi olarak değerlendiren ve aklın menşeini de Tanrı'da gören Emrullah Efendi, özgürlüğü, aklın kanunlarına uymak olarak tarif eder. O'na göre, meşruti bir yönetimde eğitimin özü, insanın mevcut potansiyelinin dışa açılımı, gelişmesidir ki, bu eğitim özgürlüğüdür. İnsanı aklın kanunları ile yüzleştirerek özgürleşmesini sağlayan da bilimdir. Bilim medeniyettir. Özgürlük bilim ile ayakta durur, cehalet ile değil. Eğitim de özgürlük ile bir anlam bulur, onunla ölçülür. Bu bağlamda meşrutiyet insanın eğitim vasıtasıyla özgürlüğünü temin eder. Bkz. Emrullah, "Terbiye ve Esasları", *Sırat-ı Müstakim*, (Sayı: 16, İstanbul, 1326), s. 248.

[32] Milli seçkinciliğe bilimsel, sosyolojik açıklama getirmeye çalışan Gökalp'e göre, bir milletin aydınları, düşünürleri o milletin seçkin kişileridir. Seçkinler, yüksek bir öğretim ve eğitim görmüş olmakla halktan ayrılmış olanlardır. "Seçkinlerin çocukken aldıkları eğitimde millî kültür yoktu. Çünkü, içinde oldukları okullar halk okulu değildi, milli okul da değildi. Bu sebeple milletimizin seçkinleri millîlikten uzaklaşıp, millî kültürden yoksun olarak yetiştiler." Halk millî kültürün müzesi gibidir, halkta kültür vardır, seçkinlerde medeniyet. Bu iki unsurun kaynaşması için seçkinlerin halka doğru gitmesi gerekmektedir: 1. Halktan millî kültür eğitimi almak için, 2. Halka medeniyet götürmek için. Emrullah Efendi gibi Meşrutiyet öncesi Osmanlı seçkinciliğini eleştiren Gökalp bunu şu cümlelerle ifade eder: "Eski Osmanlı seçkinleri, köylülere "eşek Türk" diye hakaret ederlerdi. Anadolu şehirlileri de "taşralı" deyimi ile alaya alınırdı. Halka genel olarak verilen ad, avam kelimesinden ibaretti. İleri kişiler yalnız sarayın kullarından ibaret olan Osmanlı seçkinleriydi." Bkz. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, (İstanbul, Toker Yayınları,1990), s. 51–53. Ayrıca, Bernard Lewis de Gökalp'in bu savını destekler nitelikte, Osmanlı İmparatorluğu'nda etnik bir terim olarak Türk deyiminin çok az kullanıldığını ve bunu da küçültücü anlamda cahil köylülerin kastedildiğini belirtir. Fakat son zamanda yapılan araştırmaların, İmparatorluğun en parlak zamanlarında dahi yönetici seçkinlerin Türklük bilincine sahip oldukları ve bundan da gurur duyduklarını ortaya koyduğu da ifade edilmektedir. Bkz. Selim Deringil, *Simgeden Millete II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2007), s. 94.

[33] Karizmatik otorite tarzı ünlü sosyolog Max Weber'in ileri sürdüğü üç meşru otorite tarzından (yasal, geleneksel, karizmatik) biridir. Karizmatik otorite, "bir bireyin istisna kutsallığına, kahramanlığına, örnek özelliklerine ya da onun tarafından açıklanan ya da emredilen normatif kalıpların ya da emrin kutsallığına olan bağlılığa" dayalıdır. Bu bağlamda karizmatik otoritenin temsilcisi, bir toplumun seçkinleri, peygamberler, askerî ve siyasi liderler, kahramanlar ve bilge

lamda II. Meşrutiyet dönemi Türk aydınları, Emrullah Efendi ve özellikle de Ziya Gökalp Türk milletine millet ve tarih bilinci kazandırmak amacıyla Türk kültürünü, töresini ve yöneticilerin seçkin, kutsanmış olduğunu varsayan *"kut inancı"*na dayalı Türk devlet geleneğini gündeme getirerek tarihsel ve sosyolojik açıdan Türk milliyetçiliğini (Türkçülük) temellendirmeye, halka yaymaya ve de halk ile aydınlar arasındaki kopukluğu gidermeye çalışmışlar ve böylece de devlet otoritesine halk desteği sağlamayı amaçlamışlardır.

Çünkü eski Osmanlı seçkinleri kendilerini halka değil, teokratik monarşiye *(theocratic monarchy)* dayandırmışlardır, halbuki meşrutiyet *(constitutional monarchy)* gücünü halktan alır, Meşrutiyetin seçkini de halka dayanmak zorundadır. "Osmanlı'da ve aşağı yukarı tüm Müslüman dünyasında eski ilmiye sınıfının yerini alan veya ona muvazi olarak on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan aydın kitlesinin ana özelliği, halktan kopuk olmasıdır. Geniş şekilde modernleşen devletin dayanağı haline gelen "aydın" (münevver) aynı zamanda Batı kültürüne açılmıştır."[35] Hilmi Ziya Ülken ise bu Batıya açılımı, millileşmenin ya da Türk milliyetçiliğinin Batıcı (Garpçılık), pozitivist bir zihniyette ele alınmasını eleştirerek, Ahmet Mithat, Ziya Gökalp ve Emrullah Efendi ile gelişen bu hareketin sosyal bilinçaltını oluşturan memleketin en orijinal köklerini, değerlerini inkâr etmekle işe başladığını, Gökalp'in *"millî idealizm"*[36] düşüncesi ile diğerlerinden kısmen ayrılmış gibi görünmesine rağmen, yöntem olarak aynı olduğunu ifade eder. Ülken'e göre, Emrullah Efendi "Tuba Ağacı" nazariyesi ile formalist ve zihinci görüşü tam bir pedagoji sistemi haline getirmek istiyordu: Ona göre münevverlerin üniversitelerde yapacakları bu zihnî kültür yukarıdan aşağıya inmek suretiyle halka kadar yayılacak, Garpçılığı ve Milliyetçiliği halka yerleştirecekti. Bu görüşte halk bir levhadan, tamamıyla pasif bir iptidaî maddeden ibaret olup yukarıdan aşağı inen zihnî kültür ona istediği bütün şekli, hüviyeti ve mânâyı

---

kişiler, dâhilerdir. Bkz. Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, Çev. H. Bahadır Akın, (Ankara, Adres Yayınları, 2005), s. 39–40, 75–81.

[34] Korkmaz, *a. g. e.*, s. 167.

[35] Kemal H. Karpat, "Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış", *Doğu Batı*, (Yıl: 9, Sayı: 35; *Entelektüeller I*, (Şubat, Mart, Nisan, 2006), s.63.

[36] Ülken'in *"milli idealizm"* ile vurguladığı, Gökalp'in *"Türk Milletindenim, İslâm Ümmetindenim, Batı Medeniyetindenim"* şeklindeki ifadelerle vecizleşmiş olan milli kalkınma formülüdür. Gökalp, Türkçülük ile İslâmcılık arasında herhangi bir karşıtlık olmadığı gibi bunların çağdaşlaşmasında da herhangi bir problem olmadığını ifade ederek Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılığın bir potada eritilerek çağdaş Müslüman bir Türk ulusu meydana getirilebileceğini ileri sürer. Bkz. Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muâsırlaşmak*, Ziya Gökalp Kitaplar I *içinde*, (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007), s. 49.

verebilirdi."[37] Aslında Ülken'in eleştirdiği şey bilim'i anlayıp onu üretecek alt yapıyı oluşturmak yerine âcil kalkınma isteğiyle ideolojik bir bilim anlayışına (pozitivizm) bel bağlamak ve bu yönde Batılı ülkeleri taklit etmektir. O'na göre, Emrullah Efendi düzeltmelere Dârülfünun'dan başlamak lâzım geldiğini ileri sürdüğü halde bunun tam uygulamasına geçememiştir. Gökalp de bunu uygulamaya kalktığı zaman çok acele davranmış, Alman profesörler ile meslekte tecrübesiz genç elemanların ve onların çevresindekilerin batıcı tutum ve tutarsızlıklarından dolayı başarısız olmuştur.[38] Fakat o dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda, Tuba Ağacı Nazariyesi, devletin içinde bulunduğu zor durumdan kurtarılması, milli kalkınma sağlanması ve bir an önce *"muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak"* için gerekli âcil eylem planının bir parçasını ve bu yöndeki çabaları betimler. Bu açıdan âciliyet ve duygusallık had safhadadır.

Bu dönemde belirgin milli bir romantizm göze çarpmaktadır ki, bu doğrultudaki anlayış ile *"eski Osmanlı seçkini"*nin yerine *"yeni milli seçkinler"* yetiştirme düşüncesini sembolize eden *Tuba Ağacı Nazariyesi*'nin dahi inanca dayalı bir benzetme olması, *"karizmatik otorite tarzı"* açısından oldukça manidardır. Ayrıca *"yükselen yeni seçkinler"in* tutunmak ve halk içerisinde bir yer edinmek için *"eski seçkinler"*i eleştirmesi[39] doğal bir eğilim olarak görülür; "Yeni milliyetçi elit kendisini, "sefih ve dejenere" olarak gördüğü geçmişten ve selefleri olan Osmanlı yönetici

---

[37] Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, (İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), s. 174.

[38] Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, (İstanbul, Ülken Yayınları, 2001), s. 247.

[39] Aslında, eski *"Osmanlı seçkini"* ile yeni *"Türk seçkini"* arasındaki ilişki bazı yönleriyle Vilfredo Pareto'nun *"seçkinler teorisi"*ni çağrıştırmaktadır. Bu konuyu ekonomik, siyasi ve dinî açıdan ele alarak psikolojik bir çözümleme yapan Pareto, ortaya koyduğu seçkinler teorisinde, seçkinlerin dolaşımı olarak adlandırdığı bir hareketlilikten bahsederek toplumsal otorite sahibi olarak nitelendirdiği seçkinlerin, toplumsal bunalımlara *(crisis)* hem sebep hem de sonuç olarak ortaya çıkan yenilik ve gelişmeler karşısında yozlaşarak seçkinlik vasıflarını kaybettiğini *(gözden düşme / disgrace)* ve buna karşılık onların yerini alacak yeni seçkinlerin diğer toplumsal sınıflardan geleceğini belirtir. Bu yeni seçkinler kendi meşruiyetlerini halka dayandırarak halk adına hareket ettiklerini ifade ederler ve halkı yeni bir devrime kışkırtarak eski seçkinlerin otoritesini sarsmaya çalışırlar. Nihayetinde eski seçkinlerin düşüşü ve yeni seçkinlerin yükselişi gerçekleşir fakat bu sürekli devam eden bir dolaşımdır *(circulation)* her seferinde farklı bir paradigma ile ortaya çıkar. Vatanseverlik, özgürlük, milliyetçilik vb. sosyal olgular ise asıl amacı otoriteyi ele geçirmek olan yeni seçkin zümrenin amacını gizlemekte ve bu amaç doğrultusunda kullanmaktan çekinmeyeceği birer araçtır. Pareto'ya göre seçkinler her zaman vardır ve var olacaktır, yalnızca yenilikçi, muhafazakâr ya da halktan olan, olmayan şeklinde kabuk değiştirirler ve her zaman otoriteyi ellerinde tutarlar; "Bugün egemen sınıfın halk olduğuna inanmak büyük bir hatadır. Öncü konumunda olanlar halka dayanan yeni ve gelecek seçkinlerin bir kısmıdır." Bkz. Vilfredo Pareto, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü*, Çev. MerveZeynep Doğan, (Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2005), s. 77.

elitinden tenzih etmenin gerekliliğini hissediyordu. Yeni elit, Osmanlı elitinin "halis Türklere" burun kıvırdığını gösterebildiği ölçüde başarılı olacaktı."[40] Emrullah Efendi ve Gökalp'in eski seçkinlerin halktan kopukluğu, yeni seçkinlerin de halktan olduğu, olması gerektiği üzerinde ısrarla durmalarının önemli bir sebebi de budur. Bu bağlamda Emrullah Efendi'nin eleştirdiği fakat bir yönüyle de örnek aldığı şey, Sultan II. Abdülhamid'in "belirli bir gayeyle kurmuş olduğu askerî, tıbbî ve idarî meslek okullarında eğitim görmüş olan yeni bir elit sınıfının yükselmesi" ve yükselen bu seçkin sınıfın "devletin bekası" için sosyal ve milli meselelerin çözümüne yönelik bilimsel tetkik ve araştırmalarda etkin rol alması[41] olmuştur. Emrullah Efendi bu nedenle Tuba Ağacı Nazariyesini ortaya atmıştır. Fakat O, milli seçkin sınıfının son derece önemli olduğunu düşünmekle birlikte her şey demek de olmadığını, bu çerçevede taşranın ve halkın da ihmal edilemeyeceğini göz önünde bulundurmuş, istibdat yönetimini bu doğrultuda eleştirmiştir. Emrullah Efendi bunu şu ifadelerle dile getirir: "...Tâ ki onlar bu siyasi haklarını kullandıkları zaman ne derece kullandıklarını bilsinler... Bendeniz mekâtib-i iptidaiye (ilkokul) taraftarıyım. Çünkü halkı okutmalı, milleti okutmalı, köylüleri okutmalı... Çünkü onların okuması Meşrutiyetin kesin bir kuralıdır. Bunu hiç kimse inkâr edemez."[42]

Emrullah Efendi ilköğretimin zorunlu ve parasız olmasını, bütün milletin bundan faydalanması gerektiğini ve milli kalkınmada eğitimin oldukça etkili ve başvurulmakta zorunlu bir etken olduğunu savunur. O'na göre, bu zamanda, yani meşruti bir yönetimde hiç kimse herhangi bir bireyin, milleti refaha kavuşturacak ve milli kalkınmayı sağlayacak olan eğitim ve öğretimden yoksun bırakılmasını iddia edemez. Bir milletin refah ve geleceğini, vatanın kurtuluş ve mutluluğunu garanti altına almak için birinci şart genel olarak milletin bütün bireylerinin eğitim ve öğretimidir. Meşrutiyet yönetimi bu gerçeği kabullenmek ve buna göre hareket etmek zorundadır. Çünkü meşrutiyet ile aydınlanma, istibdat ile cehalet aynı anlama gelir. Emrullah Efendi özellikle II. Abdülhamit dönemi istibdat yönetimini eleştirerek istibdat ile cehaletin birbirinin eş anlamlı, ikizi olduğunu ifade eder. Bu sebeple de istibdattan kurtulmuş, meşruti bir yönetime kavuşmuş bir milletin aydınlanmasını tamamlaması için şiddetle eğitime ihtiyacı olduğu üzerinde, özellikle de eğitimde bilimsellik üzerinde durur; Erdemli bir millet erdemli bir bilim tahsili ile ayakta durur, kalkınma ve ilerlemenin tek yolu bilim ve dolayısıyla eğitimdir.

[40] Deringil, *a. g. e.*, s. 94.
[41] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, (İstanbul, İletişim Yayınları, 1998), s. 94.
[42] Tunaya, *a. g. e.*, s. 176.

Deneyimler ile tespit edilmiştir ki, özellikle Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, bir milletin ahlâkı, zenginliği, huzur ve rahatlığı eğitim ve öğretim ile mümkündür.[43]

Emrullah Efendi'ye göre, memleketin âcil ihtiyaçları olmasına rağmen imkânları sınırlıdır. Bu sadece ekonomik bir mesele olmamakla birlikte, zaten eğitim bütçesi yeterli değildir. Fakat yeterli olsa bile sıkıntılar son bulmayacaktır. Çünkü taşra ilkokulları için bugün yetmiş bin yetişmiş öğretmene ihtiyaç var fakat öğretmen yok. Değil yetmiş bin öğretmen bunun yüzde birini bile bulmak imkânsızdır. Her işte olduğu gibi eğitimde de işe âcil olandan başlamak tercih edilmelidir ki, problemin çözümüne doğru ilerleme kaydedilsin. Eğer problemi çözmek istiyorsak buna mecburuz. Bizim maarifimizin âcil ihtiyacı da, yapılan müzakereler sonucu görülmüştür ki, eğitimin temeli olan ilköğretimdir.[44] İlköğretimin mecburi ve parasız olmasını savunan Emrullah Efendi, milli kalkınma ve bireysel gelişimin merkezine de eğitimi koyar.[45] Aslında Emrullah Efendi ilköğretimin temel olduğunu bile bile "Tuba Ağacı Nazariyesi" ile eğitimin doğal gidişatın tersine düşünmesinin sebebi, yetişmiş, işinin ehli öğretmen sayısının, bütün toplumsal alanlarda milli kalkınmayı, aydınlanmayı ve yeni rejime uyumu sağlayacak eğitimli insan sayısının çok az olması ve memleketin âcilen bunlara ihtiyaç duymasıdır. Bu şart ve zorunluluklar içerisinde âcil eylem planı yükseköğretimdir ki, memleketin bir an önce kalkınması ve aydınlamasını sağlayacak aydın, seçkin zümreyi yetiştirsin. Emrullah Efendi'ye göre eğitimde reforma yükseköğretimden başlamak aslında ilköğretim içindir, çünkü yükseköğretimin yetiştireceği seçkin zümre ki, bunun önemli bir kısmını öğretmenler oluşturur, ilköğretimi güçlendirir ve halkı eğitir.[46] İşte Tuba Ağacı Nazariyesi'nin esas amacı budur.

---

[43] Emrullah Efendi'nin kendi ifadesiyle; "Zamanımızda kimse inkâra cesaret edemez ki saadet-i darını muceb olacak millete refah-ı hal temin edecek olan talim ve tedristen istiğna bir fert için tasavvur edilebilsin. Bir milletin ikbal ve istikbalini, vatanın selamet ve saadetini tahkim etmek için de birinci şart, efrad-ı milletin umumiyetle talim ve tedrisidir. Hükümet-i meşruta bu hakikati itiraf eyleme mecburiyetindedir. İstibdat-ı hükümet ile cehalet-i halk birbirinin zahiridir, ikisi tev'emdir. Meşrutiyet ile münevveriyet birbirinden ayrılamaz. Kemal-i millet kemal-i marifet ile kaimdir. Her terakkinin yegâne sebebi ilim ve marifettir. Tecarüb ile müsebbittir ki, bir milletin ahlâkı, serveti, saadeti, huzur ve istirahatı tedris ve talim ile te'min edilebilir." Bkz. Emrullah, *İzahnâme*, s. 80–81.

[44] Ergin, *a. g. e.*, s. 1278.

[45] Emrullah, *İzahnâme*, s. 80.

[46] "İlim yukarıdan başlar. Fakat ben bu nazariyeyi söylediğim vakit makâtib-i ibtidaiyeyi yapmayacağım, mekâtib-i ibtidaiyeye ehemmiyet vermeyeceğim demedim. En ziyade oraya ehemmiyet vereceğim. Mekâtib-i ibtidaiye içindir ki ben yukarıdan başlıyorum. Evet, Şecere-i Marifet Şecere-i Tûbâ gibidir. Onun kökü yukardadır. Bu gün tarih tedkik olunsun, bütün fünûn meydana konsun; acaba ilm-i beşer nasıl terakki etmiştir?" Bkz. Ergün, *a. g. e.*, s. 45–46.

Benzer bir yaklaşım Cumhuriyet Türkiye'sinde de gündeme gelmiş, Mümtaz Turhan tıpkı Emrullah Efendi'nin "Tuba Ağacı Nazariyesi"ne benzer *"elitler eğitimi"*ni ileri sürmüştür. Milliyetçiliği sosyal bilimlere dayandırarak kültürel milliyetçiliği ön plana çıkaran, Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan[47] Emrullah Efendi'nin düşünceleri daha geniş bir bakış açısıyla ele alarak bu nazariyenin takipçisi olmuşlardır. Fakat Emrullah Efendi'nin milli seçkinci bir tutumla eğitimin temeline yükseköğretimi koyarak yetiştirilecek seçkinler (aydınlar, bilim adamları, öğretmenler, bürokratlar, din adamları vb) aracılığıyla *"millî kalkınma"*yı amaçlaması bakımından *"eğitim sosyolojisi"* açısından ilk orijinal düşünce olarak değerlendirilmektedir.[48]

Sonuç

II. Meşrutiyet dönemi tarihsel süreç içerisinde çok geniş bir zaman dilimini kapsamasa da, pek çok siyasal ideoloji, akımın etkin olduğu ve savaşlar da dahil olmak üzere pek çok sosyal bunalımın yoğun olarak yaşandığı bir dönem olmuştur. Meşrutiyet dönemi, uzun bir tarihsel gelişimin sonucu olması ve gelecekteki meydana gelecek gelişmelerin ilk örneklerini ortaya koyması ya da temelini atması, bir geçişi temsil etmesi bakımından tarih sayfalarında geniş yer bulmuştur. Bu dönemin en önemli özelliği de bir milletin uyanışını, değişimini, *"kendine dönmesini"* ve bu doğrultudaki bunalımları kapsamasıdır. Her değişim beraberinde bunalımı da getirir. Değişimin de bunalımdan kurtulmanın da önderliğini o milletin seçkinleri olan aydınları yapar. İşte II. Meşrutiyet döneminin aydınları da kendi çabalarıyla gerçekleştirdikleri değişimi halkın geneline yayarak iç bunalımı gidermek böylece dışa karşı güçlü olmak ve milli kalkınma yolunda atılımlar yaparak devletin ve milletin bekasını gözetmeyi amaçlamışlar ve bunun en etkili aracı olarak da eğitimi görmüşlerdir.

Eğitim, hem değişim karşısındaki bunalımı giderecek hem de dışa karşı güçlü bir millet meydana getirecektir. Zira "eğitim bir değişim ve denge aracıdır." Bu bağlamda Türk aydınlarının, özellikle de milliyetçi çizgide eğitim reformu tasarlayan Emrullah Efendi ve Ziya Gökalp'ın Comenius ya da Martin Luther gibi halkın içinden çıkmış halka inebilen aydınların, kendi deyimleriyle "seçkinlerin" yetiştirilmesine büyük önem vermelerinin sebebi tıpkı batılı ülkelerde, Balkanlar'da ve Japonya'da olduğu gibi milli bir ülkü ile topyekûn Türk milli kalkınmasını gerçek-

[47] Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, (İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1993), s. 20.
[48] Hüseyin Akyüz, *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*, (İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), s. 125-126.

leştirmek içindir. Onların düşüncesinde, Türk milleti millileşme, aydınlanma ve kalkınmada oldukça geri kalmıştır ve artık kaybedecek zamanı yoktur. Bu sebeple en kısa yoldan amaca gitmek gerekir ki, bu da eğitimle, özellikle de *"seçkinlerin eğitimi"* ile mümkündür. Seçkinler varlığını milletin varlığına adamış kişilerdir, kalkınma da ilerici düşüncelerle hem halka önderlik edecek, hem halkı eğitecek hem de değişimi halka benimseteceklerdir. Ayrıca bürokratik (yönetici) zümreyi de bunlar oluşturacaktır. Seçkinleri ancak yükseköğretim yetiştirir. O halde acil olan yükseköğretimi düzenlemektir.

Bu doğrultuda ortaya atılan *"Tuba Ağacı Nazariyesi"* bir bunalım döneminde meşrutiyetin, özgürlüğün, milliyetçiliğin, bilimin ve eğitimin bir potada eritilerek elde edilmek istenen âcil pratik sonuçları, topyekûn milli kalkınma arzusunu sembolize eder. Bu açıdan da taşıdığı olgusallıkla, sosyolojik, sosyo-psikolojik bir mahiyet arz eder. Eğitimde millileşme ve "millî seçkinler" yetiştirme düşüncesi, I. Dünya Savaşı, İstiklal Savaşı ve Milli Mücadele yıllarında güçlenerek devam etmiş, hattâ Cumhuriyet'in İlânı'nın ardından daha da ekili olmuş ve daha sonra Mümtaz Turhan'la tekrar gündeme gelerek etkisini bugüne dek sürdürmüştür.

Kaynakça

Akyüz, Hüseyin, *Eğitim Sosyolojisin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1992.

Akyüz, *Yahya, Türk Eğitim Tarihi*, Alfa yay, İstanbul, 1999.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

Celkan, Hikmet Yıldırım, *Eğitim Sosyolojisi*, Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1996.

Deringil, Selim, *Simgeden Millete II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Emrullah, "Terbiye ve Esasları", *Sırat-ı Müstakim*, (Sayı: 16, İstanbul, 1326), ss. 248–250.

Emrullah, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyetinin Bin Üç Yüz Yirmi Yedi Senesi Dördüncü Kongresinde Tanzim Olunan Siyasi Programa Dair İzahnâme*, Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, Kostantiniye [İstanbul], 1330.

Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi Cild: 3–4*, Eser Matbaası, İstanbul, 1977.

Ergün, Mustafa, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri 1908–1914*, Ocak Yayınları, Ankara, 1996.

Gökalp, Ziya, *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi*, Diyarbakır Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, Ankara, 1972.

Gökalp, Ziya, Türkçülüğün Esasları, Toker Yayınları, İstanbul, 1990.

Gökalp, Ziya, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muâsırlaşmak*, Ziya Gökalp Kitaplar 1 *içinde*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

Güngör, Erol, *Dünden Bugünden Tarih- Kültür- Milliyetçilik*, ÖtükenNeşriyat, İstanbul, 1997.

Güngör, Erol, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, , Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, " Modern Türkiye ve Osmanlı Mirası", *Doğu Batı*, Yıl: 7, Sayı: 25; *Modernliğin Gölgesinde Gelenek*, (Kasım, Aralık, Ocak, 2003–04), ss. 41–58.

Karpat, Kemal H., "Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış", *Doğu Batı*, Yıl: 9, Sayı: 35; *Entelektüeller I*, (Şubat, Mart, Nisan, 2006), ss. 61–84.

Korkmaz, Alâaddin, *Ziya Gökalp Aksiyonu Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1994.

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Oba, Ali Engin, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İmge Kitabevi, Ankara, 1995.

Ortaylı, İlber, *Avrupa ve Biz*, Turhan Kitabevi, Ankara, 2007.

Ortaylı, İlber, *Son İmparatorluk Osmanlı*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2007.

Pareto, Vilfredo, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması*, Çev. Merve Zeynep Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005.

Sakaoğlu, Necdet, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İletişim yayınları, İstanbul, 1991.

Spinka, Matthew, "Comenian Pansophic Principles", *Church History*, Vol. 22, No. 2. (Jun., 1953), pp. 155-165.

Stone, Frank A., "The Evolution of Contemporary Turkish Educational Thought", *History of Education Quarterly*, Vol. 13, No. 2. (Summer, 1973), pp. 145-161.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler Cild: III "İttihad ve Terakki" Bir çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989.

Turhan, Mehmet, *Siyasal Elitler*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 2000.

Ülken, Hilmi Ziya, *Eğitim Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2001.

Ülken, Hilmi Ziya, *Millet ve Tarih Şuuru*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1999.

Weber, Max, *Bürokrasi ve Otorite*, Çev. H. Bahadır Akın, Adres Yayınları, Ankara, 2005.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.



"Karagöz dergisi"

Meşrutiyet'in ilânının birinci yıldönümünde çıkarılmış 103. sayı 23 Temmuz 1909

(Abdülhamid) "-Ah Karagöz...bu donanmayı (süslemeyi) fevkalade sevinçle yapıyorum; çünkü milleti ne kadar sevdiğimi bilirsin".

-Ne söylemezsin ki...hatta kemal-i muhabbetinden (!) vekillerinin alınlarını, gözlerini öpdükdü...Ne ise, şimdilik şu iki kandilden birini burnuna as da..."

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ TÜRK TİYATROSU*

Enver Töre**

23 Temmuz 1908'de (10 Temmuz 1324) II. Meşrutiyet ilân edilince, diğer sahalarda olduğu gibi tiyatro sahasında da inanılmaz bir coşkunluk başlar. Siyasî bir terim olan Meşrutiyet, yeni bir devrin başlangıcı, bir rejim değişikliğinin ifadesidir. Tanzimat'tan beri uğruna savaşılan bir gayenin gerçekleşmesi, bir hedefe ulaşmadır. Seçim, parlamento, hür düşünce bu devrin büyülü kelimeleridir. Meşrutiyet, mucizevî bir kurtuluş formülü olarak düşünülmüş ama bu tasavvur, karşılaşılan problemleri aşmaya yardımcı olamamıştır. Sanatkârlar karşılarına çıkan problemlerle ilgili görüşlerini artık serbestçe ifade ederler. Yıllar süren İstibdat günlerinin suskunluğunu bir hamlede gidermek isteyen herkes konuşmaya ve yazmaya başlar. Hürriyet ortamı kısa sürede kendi yazarlarını yetiştirir. Bir yandan hafiyeli, casuslu istibdat döneminin kötülüklerini, baskılarını, işkencelerini anlatan propagandaya dönük piyesler yazılırken; bir yandan da savaş tehditleri altında bunalanların, orduyu öven, tarihî zaferlere işaret eden, medeniyet yanlısı Midhat Paşa'nın hayatını anlatan, Namık Kemal'in vatan sevgisi ve hürriyet havasını tenefffüs ettiren piyesler çoğalır.

** Doç. Dr. Enver Töre, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

* Bu makale Enver Töre'nin *II. Meşrutiyet Tiyatrosu: Yazarlar-Piyesler* isimli kitabından faydalanılarak; yeni eklemeler ve değişikliklerle kaleme alınmıştır.

Bazısı kısa ömürlü de olsa neşredilen dergi sayısı hızla artar. *Servet-i Fünun*, *Rübap* gibi çok çeşitli dergilerde yeni bir tiyatro ihtiyacını dile getiren yazılar yazılır. Mehmet Rauf, Celâl Sahir, Müfit Ratib[1], Cenap Şehabeddin[2], tiyatro ve estetiği üzerine ciddi yazıları bu dönemde kaleme alırlar. Eli kalem tutan bazı yazarlar ise devleti yıkılmaktan kurtarmak, çağdaş medenî ülkeler seviyesine çıkarmanın mücadelesini piyesler yazarak verirler. Sanat eserleri âdeta fikrin emrine verilir.

1908-1923 yılları arası, siyasî bakımdan Türk milletinin en sancılı, dağınık ve karışık dönemidir. Meşrutiyet'in ilânı ile toparlanmaya çalışan Osmanlı Devleti, içerdeki ayrılıkçılar ve dış devletlerin müdahalesiyle derin acılarla tanışır ve büyük kayıplara uğrar. 1911'den itibaren birbiri peşi sıra savaşlar başlar. 1912'de Balkan Savaşı, 1914'de Birinci Dünya Savaşı. 1918'de Mütareke yapılır. 1920-1923 arası Türkiye'sinde yine savaşlar ön plandadır. Bu döneme bir çeşit röportaj edebiyatı hâkimdir ve bir destan edebiyatı özlenir. Tiyatro ve tiyatro edebiyatı ise ön planda değildir. Zira milletin bütün fertleri büyük bir trajedinin içindedirler. 1923 yılı, artık yeni bir başlangıcın mutluluğu ile geçmişin acılarına merhem olur. Cumhuriyet'in hedefleri, edebiyatın diğer türlerinde olduğu gibi tiyatro edebiyatında da yansımasını kısa zamanda bulur.

1908'den sonra yaşananlara şahit olan bir kısım yazarlar, Cumhuriyet'in ilk yıllarının da yazarları olarak şöhret yaparlar. Osmanlı Devleti'nin dağılması ve yeni Türk devletinin kurulması mücadelesi, bu yazarlara çok tesir eder.

Bu dönem yazarlarının faaliyetleri üç noktada toplanır. a) Telif, adapte ve tercüme tiyatro eserleri vücuda getirmişlerdir. Meşrutiyet'in ihtilalci ruhuna uygun eserler yanında başka yabancı eserler de tercüme veya adapte edilmiştir. b) Bir kısım yazarlar piyes yazarlıklarının yanısıra Tiyatro tenkitleri de yazmışlardır. c) Darülbedayi'nin kuruluşunda ve sonrasında bir kısım yazarlar edebî heyetlerde görev almışlardır.

II. Meşrutiyet Dönemi'nde, tiyatro edebiyatını besleyen yazar kadrosunu iki ana grupta toplamak mümkündür.

1) Tanzimat dönemi yazarları: Meşrutiyet'in ilânı ile ilk ağızda eserleri sahnelenen Tanzimat Dönemi yazarları şunlardır: Namık Kemal, Şemsettin Sami, Abdülhak Hamid, Mizancı Murat, Muallim Naci, A. Fahri.

2) 1908'den sonra tiyatro sahasında eser veren yazarlar. Bu yazarlar da altı gruba ayrılırlar:

---

[1] Bkz: Enver Töre, *Fecr-i Âti'nin Kurucularından Müfit Râtip - Makaleleri*, MVT Yayıncılık, İstanbul 2005.

[2] Bkz: Enver Töre, *Cenap Şahabeddin'in Tiyatroları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005.

a) Servet-i Fünun yazarları: İstibdat döneminde bir araya gelen Servet-i Fünun yazarları faaliyet alanı sansürle kısıtlanmış olan tiyatroya edebî bir tür olarak dönemlerinde iltifat etmezler. II. Meşrutiyet'in ilân edilmesi üzerine tiyatroyla ilgilenen yazarlar şunlardır: Ahmet Hikmet (Müftüoğlu), Ali Ekrem (Bolayır), Cenap Şehabettin, Faik Ali (Ozansoy), Halid Ziya (Uşaklıgil), Hüseyin Suat(Yalçın), Mehmet Rauf, Saffeti Ziya.

b) Servet-i Fünun dışında kalan yazarlar: Hüseyin Rahmi (Gürpınar), Saffet Nezihi

c) Fecr-i Âti yazarları: Celâl Sahir (Erozan), Şehabettin Süleyman, Tahsin Nahit, Ruhsan Nevvare, Müfid Ratib, İzzet Melih (Devrim).

d) Fecr-i Âti'den Ayrılanlar: Refik Halid (Karay), Yakup Kadri (Karaosmanoğlu)

e) II. Meşrutiyet Döneminde (1908'den 1923'e kadar) bir veya birkaç piyes yazanlar: Sayısı oldukça çok olan bu yazarların bir çoğu bir çeşit belgesel oyun yazmak istemiş olan yahut düşünceleri doğrultusunda eser bulamayınca kendileri yazarlığa soyunan tiyatroya hevesli yazarlardır. Abdülhalim Memduh, Ahmet Bahri, Ahmet Cevat (Emre), Ahmet Hilmi, Ahmet Mahzar, Ahmet Naci, Ahmet Reşat, Ali Galip, Ali Haydar (Emir), Ali Nahid, Ali Rıza Seyfi, Baha Tevfik, Bulgurluzâde Rıza, Celâl Esat, Celâl Nuri (İleri), Dr. Kâmil, Emin Ali, Fahrunnisa Fahrettin, Fehime Nüzhet, Feyzullah Sacit, Fuad, Halil İbrahim, Halil Rüştü, Hasan Nazmi, Hulki Âmil, Hüseyin Kâmil, Hüseyin Kâzım, Hüseyin Nadir, Hüseyin Zâti, İbnülcemal Ahmet Tevfik, İbrahim Alâaddin (Gövsa), İbrahim Hilmi, İhsan Hüznî, İhsan Adlî, Kaytazzâde Mehmet Nazım, Kâzım Nâmi (Duru), Kemal Emin, M. Sezai, Mahmut Reşat, Mehmet Asaf, Mehmet Burhanettin, Mehmet Fazıl, Mehmet Hayrettin, Mehmet İhsan, Mehmet Muhlis, Mehmet Nurettin, Mehmet Raif, Mehmet Sadullah, Mehmet Sırrı, Mehmet Talât, Mehmet Tevfik, Melikzâde Fuat, Memduh Mazlum, Mesadet Bedirhan, Midhat Cemal (Kuntay), Mim Rauf, Moralızade Vassaf Kadri, Muhittin Baha, Muhittin Mekkî, Müfit Ratib, Orhan Seyfi (Orhon), Osman Şevki, Ömer Hilmi, Ömer Raci, Ömer Seyfettin, Raif Necdet (Kestelli), Sadun Galip, Said Hikmet, Salih Samih, Salih Zeki, Selami İzzet, Selânikli Hilmi, Selim İsfendiyar, Suat Salih, Süleyman Bahri, Süleyman Sırrı, Şahap Rıza, Tahsin, Tunalı Hilmi, Vahit Lütfi, Yusuf Niyazi, Yusuf Ziya Suat, Zeliha Osman, Ziya Gökalp vd.

Bu yazarların bir kısmı daha sonra başka türlere yönelmiş; bir kısmı da tiyatro yazarlığına Cumhuriyet'ten sonra devam etmemiştir. Dönemin arayışlar dönemi olması, bu yazarların bir kısmını fikrî yapılarına göre ideolojik piyeslere yöneltmiştir. Devrin hâkim ideolojilerinden olan Osmanlıcılık, Batıcılık, İttihad-ı İslâm ve Türkçülük-Turancılık düşünceleri

doğrultusunda eserlerin ve yazarların sayıca çok olmasına vesile olmuştur.

f) İlk eserlerini II. Meşrutiyet Dönemi'nde verip de Cumhuriyet Dönemine uzanan Tiyatro Yazarları: Aka Gündüz, Celâl Esat Arseven, Halit Fahri Ozansoy, Halide Edib Adıvar, İbn-ür Refik Ahmet Nuri Sekizinci, Muhsin Ertuğrul, Musahipzâde Celâl, Reşat Nuri Güntekin, Sermet Muhtar Alus, Yusuf Ziya Ortaç.

Yukarıda tasnifini yaptığım yazarların, Meşrutiyet Dönemi'ni besleyen piyeslerini inceleyerek, devrin tiyatro anlayışı çerçevesinde, toplumu ilgilendiren ve yönlendiren belli başlı temaların neler olduğu ortaya konulacaktır. Bu inceleme, çeviri piyesler, adapteler ve müzikaller değerlendirme dışında bırakılarak komediler, tragedyalar-dramlar olarak iki ana başlık altında ele alınacaktır.

I. KOMEDİLER:

Geleneksel tiyatromuzun güldürüye dayanan dış yapısı, Batı tarzı komedileri de Türk seyircisinin ilgiyle karşılamasına sebep olmuştur. Şinasi'nin millî tiyatroya giden yol olarak örneğini verdiği *Şâir Evlenmesi*, sonraki yazarlarımız tarafından da benimsenmiş; bilhassa Fransız vodvilleri'nin güldürüye dönük yapısından da faydalanılarak bu dönemde pek çok komedi kaleme alınmıştır. Vodvillerin yapısının, kadın-koca-âşık üç ayağı üzerine kurulmuş olması ve evlilik müessesesinin pamuk ipliğine bağlı bir kurum gibi algılanması, Türk toplumunun aile kuruluşundaki ana meseleleri ile bağlantılandırılarak ders verme yoluna gidilmiştir. Ayrıca Balkan Savaşı, I. Dünya Savaşı, Millî Mücadele yılları Türk toplum hayatını derinden sarsmış; savaş şartları ve pahalılık büyük ahlâk bozukluklarına vesile olmuştur. Büyük şehirlerde aç ve çaresiz kalan kadınların çareyi zengin erkeklerin yanında araması, diğer etkenlerin yanında evlilik müessesesini zayıflatan önemli bir unsurdur. Bu yüzdendir ki bu dönem komedilerinde aşk ve ev içi münasebetler geniş yer tutmaktadır. Komedilerde tenkit edilen ve alaya alınan konular, şu ana başlıklar altında toplanır.

AŞK: Aşk konusu pek çok eserin ortak temasıdır. Yazarlar bir taraftan aşka çok önem verirken diğer taraftan aşkın bünyelerde kontrol altına alınamayan sıkıntılarını da dile getirirler. İnsanları bedbaht eden aşkın, tedavisi mümkün mikrobik bir hastalık olduğu düşüncesi yanında; aşkın vazgeçilemez ve yaşandığı zaman çevresine zarar da verse değeri yüksek bir yaşam kaynağı olduğu fikri ileri sürülür. Hüseyin Suat'ın *Devâ-yı Aşk*'ı bu konuda en çarpıcı olan piyestir.

Bu dönem komedilerinde âşıklar çeşitli sebeplerden dolayı birbirlerine kavuşamazlar. Bu sebepleri şöyle sıralayabiliriz: 1- Ekonomik ve sosyal sebeplere dayalı aile baskısı (M. Talât: *Balkabağını Evlendirelim*, H. Suat: *Kayseri Gülleri*, A. Rıza Seyfi: *Bir Gecenin Hataları*, M. Celâl: *Yedekçi*, *Kaşıkçılar*), 2- Ebeveynlerin aşırı dindar olması sebebiyle oluşan aile baskısı (A. Ekrem: *Mama Dadım Darılır*, 3- Batıl itikatların baskısı (M. Celâl: *İstanbul Efendisi*), 4- Boşanmışlık, küslük, kırgınlık yaratan ailelerin engelleri (İ. Refik: *Hisse-i Şayia*, B. Rauf: *Amcabey*), 5- Büyükşehir-kırsal kültür farkı (R. Nuri: *Hançer*), 6- Servet avcılarının tuzağına düşenler (M. Celâl: *Macun Hokkası*), 7- Tek taraflı aşklar (A. Galip: *Talih*, H. Suat: *Devâ-yı Aşk*)

EVLİLİK: Bu dönem yazarları genel olarak evlilik kurumuna pek olumlu gözle bakmazlar. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Bir kısım yazarlar tercüme eserlerin tesiriyle evlilik dışı ilişkileri daha cazip ve problemsiz gibi gösterirler. Zira savaş ve değişen ahlâki değerlerin aile kurumunu tehdit ettiğini düşünürler. Bir kısım yazarlar ise meseleye aileyi oluşturacak fertlerin ve şartların olumsuzluğu yanında; töreler ve ananelerin yanlış uygulanması sonucu evliliklerin ıstırap haline getirilişine tavır alırlar. Bu yazarlara göre evlilik ve aile kutsaldır ama doğru kişilerle doğru değerlerle kurulmalıdır. Komedilerde, evlilik ile ilgili olarak ortaya atılan başlıca fikirler şunlardır: 1- Evlilik sağlam bir müessese değildir. Basit sebeplerle yıkılabilir. (Ahmet Nuri: *Büyük Yemin*, *Cereme*, *Gerdaniye Buselik*, *Tecdid-i Nikâh* v.d.), 2- Evliliklerde dikkate alınmayan yaş farkı en büyük tehlikedir. Bu tür evliliklerde genç kadınlar eşlerini genç erkeklerle aldatırlar yahut en küçük şüphe evliliği yaşanmaz hale getirir. (Ahmet Nuri: *Kadın Tertibi*, *Dengi Dengine*; Ş. Süleyman: *Aralarında*), 3- Erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi yahut ihanet etmesi kadını da ihanete sürükler. (Ahmet Nuri: *İki Ateş Arasında*), 4- Çeşitli nedenlerle eve kapatılan kadın yahut istemediği evliliğe mahkûm edilen kadınlar ihanete eğilimlidir. (Ahmet Nuri: *Aşk-ı Atik*, M. Celâl: *Kafes Arkasında*), 5- Kadınların modaya ve paraya düşkünlüğü erkeğin ahlâksızlığının hoş görülmesini sağlar. (S. Muhtar: *Helâl Mal*, Ahmet Nuri: *Kara Haber*), 6- Evlilik yalan üzerine kurulmuş bir menfaat şirketidir. (A. Galip: *Baş Muharrir*, *Bey Evde Hanım Köyde*)

Yazarlar, evliliğin bütün olumsuz yanlarını ortaya koymalarına rağmen gene de toplum düzeni ve neslin devamı için evliliği zaruri olduğunu görürler. Geleneksel aile yapısının aksayan yönlerinin düzeltilerek devamından yana tavır takınırlar. (Ahmet Nuri: *Büyük Yemin*, *Münevverin Hasbıhali*)

BOŞANMA: Bu dönem komedilerinde boşanma konusunda en çok kadınların bu hakka sahip olamaması eleştirilir. Evliliğin sağlam temele dayanabilmesi için mutlaka eşlerin birbirlerini görüp tanıdıktan sonra evlenmeleri gereği üzerinde durulur. Görücü usulüyle yapılan evliliğin pamuk ipliğine bağlı olduğu; hattâ, bu tür evliliklerin kumar oynamak, Körebe oyunu oynamak gibi bir şey olduğu ileri sürülür. Cenab'ın *Körebe*'si bu konuda yazılmış en çarpıcı piyestir. Devrin hukuk sisteminin boşanan kadının hep aleyhine işletilmesi de eleştirilir. (M. Celâl: *İtaat İlâmı*). Boşanmaların önleyici olması bakımından çocukların varlığı caydırıcı sebep olarak öne sürülür: (Ahmet Nuri: *İki Bebek*, R. Nuri: *Hançer*). Boşanmayı caydırıcı İslâmi bir gelenek olan "Hülle" sistemi; amacından saptırılarak ve keyfe göre değiştirilerek başvurulan "hile" şekline sokulması da ironik görüntülerle piyeslerde tenkit edilir. Hülle, aynı zamanda gayrimeşru ilişkiye hazırlanan bir kılıf olarak da kullanılmıştır. (H. Suat: *Hülle ya da Kabakçı Ferhat Ağa*, R. Nuri: *Hülleci*)

GAYRIMEŞRÛ İLİŞKİ: Bu dönem komedilerinde oldukça fazla gayr-i meşru ilişki gündeme getirilmiş; dolaylı olarak aile kurumunu tehdit eden bu mikrobun zararları zaman zaman ironik de olsa gözler önüne serilmiştir. Halkın ahlâk anlayışını bozan siyasal ve sosyal şartlar yanında cehaletin ve yobazlığın da bu konuda tetikleyici olduğu anlatılmıştır. (Ahmet Nuri: *Açık Bono*, K. Emin: *İkram*). Evliliğin ağır sorumluluklar getirmesi erkekleri bu müesseseden uzak tutmakta, daha kolay olan ilişkiler tercih edilmektedir. Metres hayatı; zevk, eğlence, para, zenginlik, sorumsuzluk getirdiği için tercih edilebilmekte; bu durum çoğu zaman da tarafları komik duruma düşürebilmektedir. Zaten komedilerin bir görevi de tufeyli huy ve davranışların insanı düşürdüğü komik hali anlatmasıdır. Yazarlar, bu türü maksatlarına uygun olarak başarı ile kullanmışlardır. Buraya şunu da eklemek gerekir; amacı dışına çıkarılmış cariye ve odalık müessesesinin yerini Batı'dan gelen metres hayatı doldurmuştur. Bu yüzdendir ki Tanzimat döneminde "esaret" başlığı altında yer alan, çoğu zaman da meşru olmayan ilişkileri gündeme getiren konu; bu dönemde yerini "metres" anlayışına bırakmıştır. Zaten bu tür ilişkiler daha ziyade alafranga tipler ve onların yaşadığı çevrelerde öne çıkar ve yanlış batılılaşmanın hicvedildiği bir tavır olur. Bu çevrelerde kadınlar da aldatma konusunda erkeklerden farklı değildir. Kadınlar, kendilerinin ve sevgililerinin meslekî kariyerlerini yükseltmek için; aşırı süse, güzel giyime, ziynete düşkünlük; mutsuz ve denk olmayan evlilik durumlarında yasal olmayan ilişkilere sürüklenebilmektedirler. (Ahmet Nuri: *Banka Müdürü*, *Kadın*

Tertibi, Aşk-ı Atik, Yeni Dünya; S. Muhtar: *Helâl Mal*, H. Suat: *Kirli Çamaşırlar*).

KADIN CEMİYETLERİ: Meşrutiyet'ten sonra Batı'dan yapılan tercüme ve adapte eserler yoluyla "Feminist akım" ülkemizde ve fikir hayatımızda etkisini, kadın cemiyetleri kurularak gösterir. Meşrutiyet'in yarattığı hür ortamın tesiriyle kurulan bu cemiyetler, kadınların dış dünyaya açılması için bir vesile teşkil ederler. Batı'dan gelen ve bizde yeni olan "Hürriyet-i mutlak-ı nisvan, kadın-erkek eşitliği, kadınların da bir gün kocalarını boşama hakkını elde edebileceği" gibi fikirler, toplum tarafından henüz benimsenmemiştir. Kadının ev dışı faaliyetleri de henüz belirginleşmediğinden kadın şüpheli durumdadır. Eskiden beri suçlanmaya hazır görünen kadının cemiyetlerdeki faaliyetleri onun üzerindeki şüpheleri daha da artırır. Cemiyetler, kadının evlilik dışı ilişkiler kurması için uygun bir ortam yaratır. Kadın cemiyetlerine maddi yönden destek olmak amacıyla düzenlenen eğlenceler; kadınlar ile erkeklerin tanışması için bir vesile olur. Bazı erkekler ilk eşlerini boşayarak burada tanıştıkları kadınlarla evlenirler. Kadınlar cemiyet faaliyetlerine katılmak için kocalarını ihmal ederler. Kadın cemiyetlerinin evlilik hayatını menfi yönden etkilediği ve bazı ahlâksızlıkların oluşmasına zemin hazırladığı görülür. Romanda Halide Edib'in çok farklı bir yorumla ele aldığı kadının seçme hürriyeti, sesini duyurma hakkı, ters açıdan bakıldığında zararlı faaliyetler olarak gösterilir. Ancak bu durum Hüseyin Rahmi'de gülünç gösterilir. Aynı mantık Ahmet Nuri'nin *Tecdid-i Nikâh*'ında hissettirilir. Sadun Galib'in *Aşı* isimli komedisinde, kadın cemiyetleri o kadar çoktur ki, eşini bir türlü bu cemiyetlerden alıp evin içine sokamaz Bülent Bey. Ali Galib'in *Bey Evde Hanım Köyde* isimli piyesinde Nevin Hanım, cemiyetlerde gezmekten kendi eliyle kocasını önce yalnızlığa sonra da hizmetçinin kucağına iter. Ahmet Nuri'nin *Büyük Yemin*'inde Cevdet Bey, Nemika'yı, kadınlar cemiyetinde tanıdıktan sonra ilk eşi Behire'yi çirkin bulur ve boşar.

Feminist düşünce devrin kadınları tarafından da tam olarak anlaşılamamış ve yanlış değerlendirilmiştir. "Hürriyet-i mutlak-ı nisvan" fikrine sahip olan kadınlar, kocalarının çapkınlıklarına göz yumdukları gibi kendileri de aynı ahlâksızlığın uygulayıcısı olurlar. Evlilik dışı ilişkileri olağan karşılarlar. Böylece, erkeklerle eşit haklara sahip olduklarına inanırlar. Erkeklerin bir kısmı da şahsi menfaatleri için kadın cemiyetlerinin ortaya attığı fikirleri kabul etmiş görünürler. Ahmet Nuri'nin *Yeni Dünya*'sında cemiyet üyesi Fıtnat Hanım, eşinin aldatmasına aldırış etmez, zira kendisi de aynı işi yapmaktadır.

Kadın cemiyetleri evlilik şartlarını da değiştiren ve yenileyen düşünceler ileri sürerler. Antlaşmalar hazırlayarak erkekleri köşeye sıkıştıracaklarını düşünürler. Ancak, bu antlaşmalar pratikte işe yaramaz. Kadınlar her durumda erkeklere boyun eğerler. Zira toplumsal gelenekler kadın cemiyetlerinin uygulaması karşısında daha fonksiyoneldir. İşte bu çarpık hal komedilerin en çok alaya aldığı konu olur. Ahmet Nuri'nin *Madde-i Asliye* piyesi en çarpıcı olanıdır.

Ahmet Nuri'nin *Eski Adetler*'inde ise cemiyete üye olan kadınlar müsriflikle suçlanır, küçümsenir. Bu devirde kadın cemiyetleri dışında, nüfusu artırmak ve ahlâkı himâye etmek amacıyla da kurulmuş cemiyetler vardır. Bu cemiyetler de piyeslerde amaçları dışında olmakla suçlanarak alay edilirler. Ahmet Nuri'nin *Münafıklık* ile Hüseyin Suat'ın *Devâ-yı Aşk* isimli komedileri bu türdendir.

SAVAŞ VE EKONOMİ: 1908 Meşrutiyet'in ilânı ile başlayan kargaşa, devamında 31 Mart hadisesi, milletin iç bünyesini sarsar. Arkasından gelen savaşlar ise halk arasında derin yaralar açar. Bir taraftan vatanın kurtarılma mücadelesi verilirken; diğer taraftan ortaya çıkan savaş vurguncuları ve ayaklar altına alınan ahlâki değerlerin millet nezdinde yarattığı sıkıntılar, bilhassa İstanbul'da bunalımlı bir hava yaratır. Harp vurguncuları keselerini insafsızca doldurup şatafatlı bir hayat yaşarken, memurlar ve halk sefil olur. Geliri düşük olanlar maddî sıkıntılar yüzünden pek çok haksızlığa göğüs gerer, ahlâksızlıklara muhatap olurlar. Halk, had safhada yiyecek, yakacak ve giyecek sıkıntısı çeker. Maddi ihtiyaçlar ön plana çıkınca materyalist düşünce de halk arasında yayılma alanı bulur. Tabii ki millî direniş hareketini komedi eserleri içinde konu olarak yoğun şekilde bulmamız mümkün değildir. Sadece Turancılık felsefesi Ahmet Nuri'nin *Türâbizâdeler* isimli piyesinde ikaza uğrarken, edebiyatta millileşme hareketinin yanlış anlaşılması da Mehmet Asaf'ın *Beyimin Edebiyata Merakı*'nda espri konusu olur. Bunun dışında İbn-ür Refik'in eserlerinde yokluk, kıtlık ve vesikalı yiyecek motifi çokça yer almıştır. Cenab'ın *Yalan* isimli eserinde de vergilerin ağırlığı çarpıcı biçimde eseri beslerken; *Körebe*'de "Hilâl-i Ahmer Aşhaneleri" dikkat çekicidir.

SİYASÎ MESELELER: 1908'den sonra yazılan komedilerde, bir önceki devrin yani İstibdat yönetiminin halka çektirdiği ıstıraplar dile getirilir. Dönemin devlet yöneticileri açıkça tenkit edilir. Meşrutiyet'in ilânından sonra her şeyin düzeleceğine olan inanç bir süre coşkunluk yaratırsa da iktidar partisinin beceriksiz yönetimi, tembelliği; "hürriyet, adalet, müsavat, uhuvvet" ilkelerinin sözde kalması halkı büyük hayal kırıklığına

uğratır. Bu hayal kırıklığının yarattığı öfke ile Meşrutiyet devri daha katı bir şekilde tenkit edilir. Meşrutiyet'in ilk yılı övgü ile karşılanırken; İstibdat devrinin halka çektirdiği zulümler, suçsuz insanların sürgünlere gönderilip zindanlara tıkılması, öldürülmesi, yıkılan yuvalar, telef olan kadınlar; devrin önemli iki paşasının şahsıyla ilintilenir. Arap İzzet (Holo) Paşa ve Fehim Paşa İstibdat yönetiminin kurduğu hafiyelik sisteminin iki zâlim paşasıdır. Bu iki paşa ve sistemleri komedi türündeki eserlerin de konusu olmuştur. Bilhassa Mehmet Tevfik'in *Tut! Tut! Kaçıyor!* isimli piyesinde Avrupa'ya kaçma hazırlığı yapan İzzet paşa, evine gelen kavas onu dövdüğünde ağlar ve "Bîçâreleri denize döktürdüğüm zaman onlar da benim gibi âh u figân ederler miydi?", diyerek ironik bir tablo sergiler.

Yeni siyasî hava çok geçmeden beklentileri karşılamadığı için halk arasında öfke doğurur. Mebuslar kendi zevk ve eğlencelerindedirler. Çıkan kanunlar halkın aleyhine işletilir, seçimlere hile karıştırılır, tembel ve nüfuzlu insanlar vekil olurlar. İşsizlik artar, vergiler ağırlaşır. Devlet dairelerinden eski çalışanlar çıkarılır, yerlerine mebusların yakınları atanır yahut terfi ettirilir. Adalet arayan halk gaspedilen haklarını geri alabilmek üzere çeteler oluşturmaya başlarlar. Saffet Nezihi'nin *İzah ve İstizah*'ı ile oyunun devamı olan *Garibeler* bu konuda en çarpıcı komedilerdir. Yine Jupon Bey takma adıyla yazan yazarın *Bohça* isimli eseri mebus-vatandaş ilişkilerini karikatürize eden önemli bir eserdir.

Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle İttihatçılar da gözden düşerler. *İzdivaç Projesi*'nde kız, İttihatçı diye amcasının oğluyla evlenmeyi reddeder.

EĞİTİM, DİL VE EDEBİYAT KONUSU: Eğitimle ilgili konulara komedilerde geniş yer verilmiştir. Avrupa'da eğitim gören gençler, iyi eğitim gören kadınlar, yabancı hocalardan ders alan gençler, yabancı uyruklu eşlerin eğitimi, yanlış eğitim yaptıran öğretmenlerin ve marif sisteminin tenkidi gibi konular gündemde tutulmuştur.

Avrupa'da veya yabancı hocalardan ders alan gençler, kendi millî değerlerinden uzaklaşıp züppeleşmişlerdir. Özellikle aile içinde eğitimlerine güvenerek yanlış karar alan gençler, hem kendilerine hem de ailelerine yanlış işler yaptırmış, cezalandırmışlardır. Komedi yazarları bu durumları hicvetmiş, komik şekilde dile getirmişlerdir. Ali Rıza Seyfi'nin *Bir Gecenin Hataları*, Kalender Geda takma adlı yazarın *Vay! Kız Bekçiyi Seviyor!* ile Mehmet Asaf'ın *Sinirli Hanım* isimli eserleri örnektirler.

Söyledikleri ile yaptıkları birbirine uymayan öğretmenlerin tenkidi Kemal Emin'in *İkram*'ında; eğitimin ciddiyetini kendi elleriyle bozan hocalar *Küçük Beyler*'de hicvedilir.

Bu dönem komedi eserlerinde dil ve edebiyatla ilgili olarak önemli konular gündeme getirilmiştir. Edebiyatla uğraşanların bir edebî topluluk halinde hareket etme arzuları ile ferdî davranışlarının birbirini tutmaması eleştirilir. Hüseyin Suat'ın *Devâ-yı Aşk*'ında Refik'in Clara'ya âşık olup Fecr-i Âti'nin dışına itilmesi alay konusudur. Edebî eserlerde işlenen konuların mutlaka ahlâka uygun konular olması gerektiğini savunanların, savunduğu fikirlere zıt davranışlar sergilemesi de müstehzi bir hava yaratır. Tahsin Nahit-Şehabettin Süleyman'ın birlikte kaleme aldıkları *Ben.. Başka..* isimli komedide Beria'nın düşündükleri ile yaptıkları eserin ironisini oluşturur. Ahlâkçı yazarlara dolaylı da olsa bir uyarı yapılır.

Bir diğer konu millî edebiyat, millî dil hareketi ile dilde yabancı tesirler meselesidir. Bazı yazarlar, yeni edebiyat anlayışına ilk ağızda sıcak bakmaz, eski edebiyatı hararetle savunurlar. Eski edebiyatın da millî bir edebiyat olduğunu ileri sürerler. Sadece Anadolu'yu anlatan eserleri millî sayan ve hece veznini kullanan "Millî Edebiyat" taraftarlarını tenkit ederler.

Türkçe'nin, Fransızca'nın etkisi altında bırakılarak dejenere edilmek istenmesi de devrin komedilerinde alaya alınan bir başka konudur. Dildeki yabancı tesirlerin ortadan kaldırılabilmesi için bir "Encümen-i Daniş" kurulması Jupon Bey takma adı ile yazılan *Bohça* adlı piyeste; otel müşterilerinden Aleko tarafından Anadolu mebusu Salih Efendi'ye şöyle teklif edilir: "Zaten İstanbul'da Türkçe, âdeta Fransızcalaştı. Artık bunların defi, milletvekilleri olan sizlere kalmıştır. Efendim, lisânı ıslah etmeli.. Bir akademiya teşkil etmeli.. Yani bir encümen-i dâniş yapmalı.." der. Bu fikrin Türk olmayan biri tarafından ortaya atılmış olması çok ironiktir. Halbuki dilin düzelmesi bir kanun meselesi değil, bir şuur meselesidir. Millet ve dil şuurunu yitiren "züppe"lerle alay edilirken, dil ve millî varlığımıza dönük önemli bir tehlikenin de uyarısı yapılır.

Dildeki millîleşmeyi Türkçülük-Turancılık hareketinin tesiriyle aşırıya götürenler de komedinin ince alayından paylarını alırlar. Mehmet Asaf'ın *Beyimin Edebiyata Merakı* isimli güldürüsünde eski edebiyatın da bize ait olduğunu, onu tamamiyle atmamızın mümkün olmadığı dile getirilir. İbnür Refik Ahmet Nuri'nin *Türâbîzâdeler* adlı eserinde de Ahter Bey, Avrupalı gibi giyinip, yaşamasına rağmen Turancılık akımına kendini fazla kaptırınca bütün ailenin isimleri dahil yaşama düzeni bozulur.

BOZULAN DİNÎ İNANÇLAR, ÖRFLER, ÂDETLER VE BÂTIL İTİKATLAR: Meşrutiyet'in ilânından sonra Türk toplum hayatında büyük değişiklikler görülür. Tanzimat'la başlayan hızlı Batı taklitçiliği yanında ortaya çıkan savaşların ağır koşulları, halkın duygu ve düşüncelerinde bir takım değişiklikler meydana getirir. Hızla değişen toplum yapısında âdetler, gelenek ve görenekler eski durumlarını muhafaza edemezler. Bazıları reddedilirken bazıları da değişikliğe uğrarlar. Menfaat grupları oluşur ve bu gruplar özellikle dinî inançlar üzerinde oynarlar ve inançları gerçek amacından saptırarak kendi çıkarlarına uygun hale getirirler.

Batıl itikat, eğitimli veya cahil insan gözetmeksizin her toplumda görülebilen bir olgudur. Gereksiz korkular yüzünden bu itikada kapılıp davranış bozukluğu gösteren şahısların tenkidi bu dönem komedilerimizin en çok beslendiği saha olmuştur.

İslâmiyet'te "Hülle" adıyla bilinen bir uygulama vardır. Hülle geleneği, erkeğin karısını kolayca boşayabilmesini engellemek amacıyla düzenlenmiş ve uygulaması çok güç bir nefis terbiyesi gerektiren sistemdir. Ayrıca hüllede çıkar karşılığı görev alan erkeğin, yapılan anlaşmaya uymayarak kadını bırakmak istememesi de yeni problemler yaratır. Komedilerde, hülle geleneğinin bazı şahıslar tarafından gayr-i meşru ilişkiler kurmak amacıyla kullanıldığına işaret edilerek, bozulan bu geleneğin kaldırılması istenir, alaya alınır ve tenkit edilir. Hüseyin Suat'ın *Hülle ya da Kabakçı Ferhat Ağa* ile Reşat Nuri'nin *Hülleci* isimli eserlerinde bu uygulamanın aksaklıkları en çarpıcı şekilde gözler önüne serilir.

Tenkide maruz kalan diğer bir konu da görücü usulüyle evlenme şeklidir. Görücü usulüyle evlenmenin doğru olmadığı, evliliklerin sağlıklı olabilmesi için, eşlerin birbirini tanıyıp sevmeleri gerektiği fikri ortaya atılır. Zira bu usulde gerçekleşmiş bir sürü sağlıksız aile kurumu vardır. Tanzimat'tan beri eleştirilen ve yapılmaması önerilen bu tarz evlenmenin getirdiği acı ve komik tablolar bu dönemdeki piyeslerde de yerini muhafaza eder. Cenab'ın *Körebe*, Mehmet Sırrı'nın *Gelin İntihabı*, Yusuf Ziya'nın *Name yahut Eski Mektup*, Mehmet Talât'ın *Balkabağını Evlendirelim* isimli güldürüleri, görücü usulüyle yapılan evliliklerin alaya alındığı ve tenkit edildiği piyeslerdir.

Batıl itikatlar içinde en çok öne çıkanlar, büyücülük, muska ve ruh çağırma seanslarıdır. Eşlerini kaybetmemek yahut başkasına gittiği düşünülen eşi geri getirmek için büyücülere, üfürükçülere gidip muska yazdıranlar, merak ettikleri konuları öğrenmek için falcılara başvuranlar, ruh çağıranlar, çocuklarını remille istedikleri kişilerle evlendirmek isteyenler, sevdiklerini bu yollarla elde etmek yoluna gidenler, çocuğu olmayan

kadınların çareyi bu yollarda aramaları, bu dönem komedilerinin en çok ele aldığı konulardır. Ahmet Midhat Efendi'den beri bu usuller işlenegelmiş ve cehaletin en çarpıcı biçimi olarak takdim edilmiştir. Dolaylı olarak cahil toplumlarda bu işi yapanların da bir sektör oluşturması ve halkı rahatça sömürebilmesine dikkat çekilmiştir. Mehmet Asaf'ın, *Sinirli Bey* ile *Sinirli Hanım*'ı; M. Celâl'in, *İstanbul Efendisi* ile *İtaat İlâmı*; R. Nuri'nin *Hançer*'i batıl itikatleri ve cehaleti teşhir eden güldürülerdir.

MESLEK GRUPLARI: Çeşitli meslek gruplarına mensup şahıslar, mesleklerini yürütecek bilgi ve beceriye sahip olamadıkları, mesleklerine duyulan saygı ve güveni kötüye kullandıkları, meslekleri aracılığıyla insanları çıkarları için kandırdıkları ileri sürülerek tenkit edilirler. Tenkit edilen ve alaya alınan bu meslekler, toplumsal hayatın hassas noktalarını oluşturan, yanlış ve çıkar amaçlı kullanıldıklarında dengeleri alt üst edebilecek önemli mesleklerdir.

Bu dönem komedilerinde hizmetçiler, çamaşırcı kızlar ve aşçılar; ev içi düzeni karıştırabilecek, ahlâksız ilişkilere meyilli kişilerdir. Bu hizmetçiler daha ziyade gayrimüslim tebaa yahut fakir aile çocuklarıdır. Mehmet Sırrı'nın *Gelin İntihabı* adlı piyesinde Cemal Ağa; evdeki beylerin, hizmetçilere yiyecek veya içilecek bir yudum su nazarı ve niyetiyle baktıklarını söyler. Evin erkekleri ile ilişkiye giren hizmetçiler, Ali Galip'in *Bey Evde Hanım Köyde*, Müfit Ratib'in *Sayfiyede*, Ahmet Nuri'nin *Eski Adetler* ve *Fırsat Yoksulu* isimli piyeslerinde karşımıza çıkar ve tenkit edilirler. Mehmet Asaf'ın *Beyimin Edebiyata Merakı* isimli oyununda da görevini iyi yapamayan aşçı alaya alınır. Uşaklar da kadın hizmetçiler gibi evin hanımları ile ilişki kurarak ev içinde ahlâkı bozucu rol üstlenmişlerdir. Efendilerinin güvenini istismar edip; servetlerini ele geçirmek için kızlarını baştan çıkararak evlenmeye zorlayan uşaklar da piyeslerin dikkat çektiği konular arasındadır. Bu konuda, Mehmet Sırrı'nın *Gelin İntihabı*, Ahmet Nuri'nin *Macun Hokkası* en çarpıcı olan komedilerdir.

Piyeslerde dikkat çekilen ikinci grup meslek sağlık sektörüyle ilgili olan doktorlar ve ebelerdir. Sevgilisiyle buluşmak için hasta tedavisine gitme bahanesinden faydalanan, mesleğinde yeterli bilgiye sahip olamayan, hastalarını yanlış teşhis koyarak sömüren doktorlar mizahi bir kurgunun içinde eleştiriye tâbi tutulur. Ayrıca bazı uyanık kişiler sahte doktorluk yaparak hanımları muayeneye giderler. Bu durumdaki kişiler de eşlerine gelen sahte doktorlar eliyle uyarılarak "ava giden avlanır" düşüncesiyle alaya alınırlar. Ahmet Nuri'nin *Kısmet Değilmiş, Kuduz*; Mehmet Talât'ın *Abdurrahman Efendi Gebe*, Reşat Nuri'nin *Hançer* isimli piyes-

lerinde doktorluk mesleğini doğru icra etmeyenlerin düştükleri komik haller karşımıza çıkar.

Ebeler de, kadınların yasal olmayan ilişkiler kurmasında aracılık yaptıkları ve kendilerine duyulan güveni kötüye kullandıklarından dolayı tenkit edilirler. Bazı ebeler doğumlara doktor kimliğinde erkekleri alarak hem sahteciliğe hem de ahlâksızlığa çanak tutarlar. *Aşk-ı Atik*, *İki Ebe Bir Gebe* piyeslerinde görüldüğü gibi hizmetçiler, ebeler doktorlar hattâ kadın terzileri mahrem hayatın içine serbestçe girip çıkabildikleri için dikkat edilmesi gereken meslekler olarak öne çıkarılır.

Öğretmenler de tenkitten ve alaydan nasibini alan meslek grubudur. İşi öğretmek ve eğitmek olan bu kişilerin, öncelikle kendilerinin iyi öğrenmiş ve iyi eğitilmiş olmaları istenir. Öğrettikleri ile yaptıkları farklı şeyler olan meslek sahipleri piyeslerde hoş karşılanmayan tavırlar sergilerler. Para kazanmak amacıyla eğitim ve öğretim işine baş vuranlar da iyi gözle görülmezler. Kemal Emin'in *İkram*'ı, Hüseyin Suat'ın *Derse Devam Edelim*'i bu piyeslere en iyi örnektir. Bir de yabancı öğretmenler ve mürebbiye eğitimi gözler önüne getirilir. Yabancı öğretmenlerin eğittiği gençlerin millî ve ahlâki değerlerini yitirdikleri öne sürülür. Hüseyin Suat'ın *Kirli Çamaşırlar*'ı ve Kalender Geda'nın *Vay! Kız Bekçiyi Seviyor!* isimli piyesleri bu konuyu gündeme taşır.

"Dadı"lık ise öğretici, eğitici ve koruyucu kimliğiyle öne çıkar. Fedâkâr ve problemlerin çözümünde yardımcı, sevecen ve olumlu tiplerdir. Ali Ekrem'in *Mama Dadım Darılır*, Musahipzâde Celâl'in *İtaat İlâmı*'nda bu işlevdeki dadıları buluruz.

Gazeteciler, tehditle devlet memurlarından haber almaya çalıştıkları, yeterli bilgiye ulaşmadan komik ve haksız durumlara sebebiyet verdikleri, asılsız haberlerinden dolayı pek çok kişiyi mağdur ettikleri cihetiyle eleştirilirler. Gazete sahipleri ise satış kaygısıyla gazete çalışanları üzerinde baskı kurmakla suçlanırlar. Gazeteciliğin bu devirde ehil olmayan kişilerce icra edilen bir meslek olduğu öne sürülür. Arı mahlasıyla yazılan *Müdür Beyin Bir Günü*'nde, Ahmet Mazhar'ın *Gazeteci*'sinde, Hüseyin Rahmi'nin *İlk Devre-i Hürriyette Gazetecilik*'inde ve Ahmet Nuri'nin *Harika* isimli eserlerinde gazetecilik mesleğinin ve gazetecilerin değerlendirilmesi vardır. Bu dönemde ilk defa Cenab Şehabettin'in *Körebe* adlı piyesinde kadın gazeteci tipiyle karşılaşılır.

Memurlar, işlerine vaktinde gelmedikleri, tembel oldukları için tenkit edilirler. İşinin ehli olmadığı halde öyle görünmeye çalışan memurlar, çıkar amaçlı tayinler yapanlar; idareci mevkiinde olup iltimas geçen ve rüşvet alan memurlar, atama işlerinde tanıdıkları devreye sokan memurlar, komik hale düşürülerek deşifre edilirler. Savaş yıllarının sıkıntısı

içinde kazançlarının daha iyi olduğu düşünülmesi sonucu zor durumda kalan memurların durumu da ironik şekilde gündeme taşınır. Memur konusu aynı zamanda devletin bürokratik yapısının çürüklüğü ve kokuşmuşluğunu da gözler önüne serer. Muhsin Ertuğrul'un *Yasin Efendi*, Sermet Muhtar'ın *Helâl Mal*, Ahmet Nuri'nin *Banka Müdürü* ve *Üç Misli Fantazi* isimli piyesleri öne çıkanlardır.

Mebuslar da memurlardan farklı ele alınmazlar. Onlar da halka hizmet etmek yerine zevk ve sefaya düşkün, tembel, çıkarcı, rüşvetçi ve ahlâksız kimliği içinde karikatürize edilirler. Saffet Nezihi'nin *İzah ve İstizah* ile *Garibeler*'i yazarının başına dert açacak kadar etkili anlatıma dayalı piyeslerdir.

Avukatlar, yazıhanelerini sevgilileri ile buluşma yeri olarak kullandıkları ve yardım için kendilerine başvuran kadınlara kur yaptıkları, egoist oldukları için Ahmet Nuri'nin *İki Bebek* ve *Fırsat Yoksulu* isimli piyeslerinde tenkit edilirler.

Hafiyeler, İstibdat devrinin kötülüklerinin maşalarıdır. Başkaları hakkında verdikleri yalan yanlış bilgilerle pek çok insanın felaketine sebep oldukları için isimleriyle zikredilerek anılır ve geçen dönemin zulmü hatırlarda canlı tutularak yeni dönemin değeri tebarüz ettirilir.

Mahalle imamları da dini, kişisel çıkarları için istismar edenlerin temsilcisi olarak hep gündemde tutulur. Mehmet Fazıl'ın *Mahalle İmamı, Şâir Evlenmesi*'nin imamının biraz daha ahlâksızıdır.

Tüccarlar da kazanmanın getirdiği güçle gayrimeşru hayatın bir parçası olarak takdim edilmişlerdir. Ahmet Nuri'nin *İki Ateş Arasında* ve *Açık Bono* isimli piyeslerinde komik duruma düşenler tüccarlardır. Antikacılar da, müşteriyi aldatan ve ahlâki değerleri bozan meslekler arasında zikredilirler. Reşat Nuri'nin *Babür Şahın Seccadesi*'nde antikacı Hacı Murat Efendi, "Hacı" kimliğiyle, aldatmanın aldanmışlığını en komik yaşayanlardandır.

Bu dönem komedileri, toplumsal her türlü olay ve kişileri güldürü platformunda tenkit etmiş, çarpıklıkları gözler önüne getirerek ders alınmasına vesile olmuştur.

II. TRAGEDYALAR-DRAMLAR

Komedi türü dışında kalan piyesler incelendiğinde; bu piyesleri besleyen belli başlı konuların, aşağıdaki temel başlıklar altında ele alındığı görülür.

I- SULTAN ABDÜLHAMİD VE İSTİBDAT DÖNEMİ:

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra bir yıl içinde pek çok yazar tarafından piyesler yazılır. Ortaya birdenbire çıkan bu yeni yazarların ele aldıkları konular üç aşağı beş yukarı hep aynı konulardır. İstibdat yönetiminden

kurtulmuş olmanın sevinci ve hürriyet özlemiyle duygularını yazıya döktükleri piyeslerdir. Bu piyesler, edebî olmaktan çok, slogan seviyesinde kalmış, propagandaya dönük piyeslerdir. İstibdat'ın kötülükleri ve haksızlıkları, İstibdat yöneticilerinin halka ve ailelere yaptığı zulümler, sürgünler, basına uygulanan ağır sansür; özlenen hürriyet havasının II. Meşrutiyet'le gelmesinin coşkun sevinci ile artık her şeyin rayına oturarak güzel günlerin geldiği şeklinde, konularını başlıklandırabiliriz. Piyeslerin hemen hepsinde, kapanan zulüm çağının zulüm kişileri ve yöntemleri eleştirilmiş, yeni oluşan siyasî yapı ve hukuk düzeni alkışlanmıştır. Bu piyeslerde fikrî bir açılım değil daha ziyâde olan olaylar ön plana çıkarılmıştır. Bu yüzden piyeslerin ve yazarların ömrü kısa süreli olmuş, unutulup gitmişlerdir. Çok fazla piyesin ve yazarın ortaya çıktığı bu ilk yıllardan incelememize aldıklarımız, metni bu günlere kalabilenlerdir.[3]

Meşrutiyet'ten önceki ve sonraki hadiseleri gerçek kişileriyle belgesel mahiyette sunan 35 perdelik Ahmet Bahri'nin *Gasb ve Nedamet yine İhanet* isimli piyesinde olaylar; Sultan Abdülaziz'in ailesiyle birlikte öldürülme korkusu ile başlar; Abdülhamid'in sürgüne gönderildiği Alâtini köşkünde, beyaz kefenler içindeki Midhat Paşa ve Namık Kemal'in hayallerine, kendisini affettirmek için yalvarmasıyla biter. Abdülhalim Memduh ile Refik Nevzat'ın *Abdülhamid ve Genç Bir Harem Ağası* isimli piyesi Abdülhamid'in bütün Jurnalleri inceleyip işine gelmeyen kişileri nasıl öldürme yahut sürgün emri vererek perişan ettiğini anlatır. Piyes, Abdülhamid'in güç gösterilmesi karşısında nasıl korkup padişahlıktan vazgeçtiğini ironik bir şekilde ortaya koyar. Aynı şekilde Dr. Kâmil imzalı *Canlı Cenaze yahut Yıldızın Telâşları*'nda Abdülhamid "Kanun-ı Esasi"yi genç subaylardan korkarak zorla imzalar. Anayasanın imzalanması hikâyesi aynı yazarın *Bükülmez Kol yahut On Temmuz* isimli piyesinde detayıyla anlatılır. Meşrutiyet'in ilânından az önce Manastır'daki olaylar, Şemsi Paşa'nın öldürülüşü piyesin belgesel yanıdır. Şemsi Paşa'nın öldürülüşü ile ilgili ve Paşa'nın hayat hikâyesinin de anlatıldığı piyes ise Süleyman Sırrı'nın *Şemsi Paşa ve 24 Haziran*'ıdır.

Abdülhamid'den daha çok onun hizmetinde olan ve halk için büyük zulüm maşası olarak addedilen hafiyeler ve hafiye başları, yaptıkları kötülüklerle birlikte oyunlarda yer alırlar. Bu oyunların sonu hep Meşrutiyet'in ilânının sevinci ile biterken zulüm maşalarının da kötü sonları ibret için ortaya konur. Yürek soğutan sahnelerin tercih edilmiş olması piyesleri cazip kılar. Kurgusu başarılı olan piyeslerden biri Hüseyin Suat'ın

[3] Çeşitli duyuru ve ilânlarla oynanacağı veya oynandığı bilinen oyunlar için bkz: Metin And, *Meşrutiyet Devri Türk Tiyatrosu*, Ankara, 1971.

Şehbal yahut İstibdadın son Perdesi'dir. Abdülhamid'in güçlü maşası olarak ün salan ve hemen hemen bu konuda yazılmış bütün piyeslerde adı geçen hafiye şefi Fehim Paşa'nın İstibdat rejimini nasıl zulme çevirdiği vicdanları yaralayacak şekilde ortaya serilir. Göz koyduğu evli kadını yuvasından eden ve onu sokaklara atan bir zâlimdir Fehim Paşa. Piyesin sonunda Fehim Paşa "Hürriyet" ilân edilince kaçmak ister ama, onu yakalayan halk, linç ederek öcünü alır. Ali Haydar Emir'in *Nereye?* isimli oyunu da benzer konudadır. Her beğendiği kadına göz koyan ve onu emelleri için kullanamayınca çevresine zulm eden Fehim Paşa, bu piyeste de Dilâra'ya göz koyar. Fehim Paşa'nın sonu yine halk tarafından linçtir. Konuyla ilgili iki oyun yazan Fehime Nüzhet, *Bir Zâlimin Encamı*'nda Melek adlı kıza göz koyan ama emeline eremeden Meşrutiyet'in ilânıyla Bursa'ya sürgüne gönderilen Fehim Paşa'nın halk tarafından linç edilişini anlatır. *Adalet Yerini Buldu*'da ise hafiye Fazıl tarafından jurnallenerek haksız yere dört yıl sürgünde kalan Burhan ile Hasan Nazmi'nin *Genç Zabit yahut İstibdat Zulümleri*'nde genç subay Hilmi ve Ahmet Hilmi'nin *İstibdadın Vahşetleri yahut Bir Fedainin Ölümü*'nde vatansever Hami, hep aynı akıbeti paylaşırlar. Her üç kahraman da Meşrutiyet'in ilânıyla kurtulurlar. Hafiye Burhan da cezasını çeker. İbnülcemal Ahmet Tevfik'in *İstibdadın Son Günü yahut Zavallı Valide* isimli oyununda Bidâd adlı hafiye, bir ailenin felâketine yol açar. Mutlu eşleri birbirinden ayırır. Kadın, kocasına yardım etmek için erkek kılığına girer ve bütün karanlık günler hürriyetin ilânıyla son bulur. Yine benzer şekilde Yusuf Niyazi, *Mülevves yahut Bir Casusun Akıbeti* isimli piyesinde bu defa hafiye İzzet Paşa'nın pislikleri anlatılır. İzzet Paşa, Süreyya'nın karısına göz koyar ve aileyi perişan eder. Onun da sonu Fehim Paşa'dan farklı değildir. Moralızâde Vassaf Kadri'nin *Yıldız Fâciâları*'nda, Abdülhamid'in yakın adamları olarak gösterilen İzzet Paşa ile Fehim Paşa'nın Jön Türklere yaptıkları işkenceler, yönetime muhalif olduğu jurnallenerek zindana atılanların çektikleri sıkıntılar, suçsuz oldukları halde ölüme gönderilişleri; öte yandan şüpheler, kuruntular içinde kıvranan Abdülhamid'in sarayda sürdüğü hayat canlandırılır. Padişah sarayda kadınlarla eğlenirken; adamları, Haliç'te suçsuz insanları ayaklarına gülleler bağlayarak gemilerden denize atarlar.

İstibdat hafiyelerinin rüşvetle iş yapmaları Halil İbrahim'in yazdığı *Rüşvetle Mesnet* isimli piyeste, herhangi bir sebep bularak sürgüne gönderilen subaylar Kâzım Nâmi'nin *Nasıl Oldu?* piyesi ile Selânikli Hilmi'nin *Menfiler yahut Felâket-i İstibdat* adlı oyununda çarpıcı sonuçlarıyla yer alır.

Hafiyelik bazı kesimler için rahat yaşamak için bir kurtuluş kapısıdır. Çıkarları için hafiye olup çevrelerine zarar veren insanlar da piyeslerde anlatılır. *Mesâib-i İstibdat'tan Sansür Darbeleri* isimli oyunu yazan Fuat, haksız jurnallerle kazanç sağlayarak zengin bir hayat yaşayan gazeteciler ile jurnallenen basın mensuplarının sürgün acılarını gündeme getirir. Vahit Lütfi'nin *Hafiye Darbesi yahut Bir Kızın İntikamı*'nda sıradan bir köylü iken kente gidip Server Paşa adıyla ünlü bir hafiye olan Salim Ağa, haksızlık ve zulümlerinin karşılığını hayatıyla öder.

İstibdat'a karşı mücadele eden Jön Türkler, bu mücadelelerini Hürriyet'i ilân ettirdikleri anda taçlandırırlar ve çektikleri ıstıraplar biter. Moralızâde Vassaf Kadri, *Mukaddeme-i İnkılap* isimli piyesinde vatansever Halil Bey, İstibdat'la mücadele ettiği için kendisinin ve ailesinin başına gelmedik kötülük kalmaz; Halil Rüştü'nün *10 Temmuz 1324*'ünde de vatansever Recep, gördüğü yolsuzluklardan tiksinerek mücadele etmekten yorulup çiftliğine çekilen küskün Hüseyin Mağmumî Bey'i yeniden harekete geçirerek bütün Rumeli'yi mücadele ateşiyle doldurur. Her iki piyeste de bütün sıkıntılar Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte biter. Sait Hikmet'in *Mazi ve Âti*'sinde Paris'teki Jön Türkler, kurtuluş formülünü ararken aralarında görüş ayrılıkları çıkar. Tahsin Nahit ile Ruhsan Nevare'nin ortak kaleme aldıkları *Jön Türk*'te ise haksızlıkları yapan babaları bile olsa halkın hakkını iade eden idealist vatansever gençleri görürüz. Yine Hüseyin Nadir'in *Devr-i Sâbıkta Vükelâ* isimli piyesinde, İttihad ve Terakki Partisi'nin vatan sevgisinin ön plana çıkarıldığı piyeste, Osmanlı-Rus savaşında cephede şerefle mücadele eden zabitan ile; İstanbul'da kalıp zevk ü sefa içinde yaşayan vekiller arasındaki anlayış zıtlığı ele alınır.

Meşrutiyet'in ilânının üzerinden daha bir yıl geçmeden Türk toplumunda kapanması çok güç olacak acı bir olay yaşanır. 31 Mart olayı adıyla hafızalarda yerini alacak olan (31 Mart 1325/13 Nisan 1909) Taşkışla Fâciâsı; sonuçları itibariyle kardeşin kardeşi katlettiği bir iç savaş provası gibidir. Pek çok memleket evlâdı birbirini öldürür. Olayın sebepleri, oluşu ve sonuçları hakkında çeşitli rivayet ve görüşler varsa da sonuç itibariyle milleti yasa boğan ağır bir buhran olarak edebiyatımızdaki yerini alır. Çatışan taraflar Abdülhamid ile İttihadçılar kabul edildiği için bu piyesleri de Abdülhamid ile ilgili piyesler arasında değerlendirmek gerekir. Zira Abdülhamid'in tahttan indirilişi bu olaydan sonra gerçekleşmiştir. Cenap Şehabeddin'in *Yalan* isimli piyesi konu hakkında en çarpıcı olanıdır.[4] Dr. Kâmil'in *Dönmez Yüz yahut Hürriyet Ordusu* isimli piye-

[4] Bkz. Enver Töre, *Cenap Şehabeddin'in Tiyatroları*, Kitabevi yay. İstanbul, 2005.

sinde ise Esat Paşa başkanlığında bir kurul Abdülhamid'e tahttan indirildiğini haber verir. Ahmet Cevat [Emre]'da *Yıldız'ın Sonu* adıyla 31 Mart olayı üzerine benzer bir oyun yazmıştır. Bu piyeste de ayaklanma olur ve üçüncü ordu ayaklanmayı bastırır. Yıldız kuşatılır. Abdülhamid tahttan indirilir. Mehmet İhsan'ın *Hırs-ı Saltanat yahut İntikam-ı Meşru-i Millet* isimli piyesi de aynı minval üzerine gelişir. Konuyla ilgili Burhanettin Bey ile Celâl Nuri'nin birlikte yazdıkları *Abdülhamid-i Sâni* isimli piyesi de burada zikredebiliriz.

II- SAVAŞLAR

Dönemin en sıkıntılı olayları dış şartların kabul edilemez zorlamasıdır. 1908'de Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilân etmesi, arkasından Girit meselesinin patlak vermesi ve kısa sürede Girit'in Yunanistan'a ilhakı; 1911'de İtalya'nın Osmanlı Devleti'ne savaş ilân ederek Trablusgarb'a çıkarma yapması, 1912'de Balkan Savaşı'nın patlaması ve arkasından I. Dünya Savaşı'nın çıkması, felâket günlerini yakın kılar Osmanlı Devleti'ne. Nitekim çok geçmeden Çanakkale önlerinde görünür düşman. Payitaht ciddî tehlikededir. Anadolu işgâlinin ilk adımları atılmak istenir. Bu arada Bağdat, Şam, Kudüs, Halep'le başlayan isyan ve işgaller Kars, Ardahan, Antalya, derken İstanbul'a kadar uzanır. Sonunda Payitaht işgal edilir ve mütareke imzalanır. Osmanlı ordusu dağıtılır.

İşte bu savaşlar ve milletin canını yakan olaylar tiyatro eserlerini de besler ve bir nevi dönemin şahidi durumuna getirir. Milletin hissiyatı bu piyeslerde can bulur. Bir taraftan bu savaşların suçluları aranırken; diğer taraftan tarihin kahramanlık sayfalarına dönülerek millete güç katan olaylar ve kahramanlar gözler önüne serilir. Topyekûn verilen mücadeleye yazarlar da eserleriyle ruh katarlar. Bir bakıma bu eserler, millî devlet ve millî kültür arayışının ayak sesleri olur. Savaşların kronolojik sırasına göre, incelediğimiz piyesler şunlardır.

A- Girit:

Konuyla ilgili bugün metni elimizde olan iki oyun vardır. Bunlardan ilki Girit'in tarihi geçmişi hatırlatılarak o günlere bir direniş gücü vermek amacıyla yazılmış olan Selanikli Abdi Tevfik'in yazdığı *Girit'in Fethi* isimli piyestir. Üç perdelik tarihî oyunda Girit'in kuşatılması ve sonunda adanın Venedikliler'den teslim alınması anlatılırken; kahramanca savaşan Osmanlıların fetih gücü de ortaya konur. İkinci piyes ise Tahsin isimli yazarın *Girit* adlı oyunudur. Büyük devletlerin desteğiyle Osmanlı'nın elinden zorla sökülüp alınmak istenen adanın hazin hikâyesine göndermeler yapılarak; adanın teslimine razı olmayan vatanseverlerin canları

pahasına verdikleri mücadeleler gururla anlatılır. Girit'i vermektense ölmek daha iyidir bu kahramanlar için. Ama basiretsiz yöneticiler verilen mücadeleleri görmezlikten gelip Girit'i daha sonra Yunan'a teslim edeceklerdir.

Bu piyesler aynı zamanda siyasî ideoloji olarak Osmanlıcılık fikrini destekleyen eserlerdir.

B- Trablusgarb:

28 Eylül 1911'de İtalya'nın İstanbul konsolosu Trablusgarb ve Bingazi'nin boşaltılması için ültimatom verir. Hemen arkasından da İtalyanlar Trablusgarb'a çıkarma yaparlar. İtalyanların Trablusgarb'a asker çıkarması İstanbul'da nefretle karşılanır ve pek çok Osmanlı zabiti Trablusgarb'a gizlice giderek savaşa katılır. Trablusgarb'da yaşanan olaylar hakkında pek çok oyun oynanmıştır.[5] Metni elimizde olan piyeslerden ilki Mehmet Raif'in *Osmanlı-İtalya Trablusgarb Muharebesi yahut Osmanlı Muzafferiyeti* isimli eseridir. Eserde, Trablusgarb'a çıkan İtalyan'lar katliama başlayınca halk örgütlenerek canı pahasına mücadele eder ve Osmanlı bayrağını indirildiği kale burcuna tekrar çekerler. Bu savaş üzerine ikinci piyes Abdurrahman Ali'nin *Devlet-i Âliye-İtalya Muharebesi yahut General Canova'nın Nedameti* adını taşır. General Canova komutasındaki otuz bin kişilik İtalyan kuvveti, Osmanlıların vatansever ve birlik duyguları karşısında fazla direnemezler.

C- Balkan Savaşları:

Trablusgarb şaşkınlığı geçmeden bu defa Balkan devletleri Osmanlıya savaş açarlar. Acı ve kanlı savaşların yaşandığı bu olaylar da tiyatroya konu edilmiştir.

Süleyman Sırrı'nın *Gayz* isimli piyesinin konusu, Balkan Savaşı başlarında İstanbul'da yaşayan orta halli bir aile içinde geçer. Aile reisi Hasan Efendi'nin maziye âit düşüncelerinde şan ve şeref dolu Osmanlı; şimdi yerini perişan mağlubiyetlere bırakmıştır. Meşhed'i çiğneyen Sırpları, Türk esirlerini boğazlayan Bulgarları düşündükçe aklını kaçıracak gibi olur. Mehmet Sırrı'nın, *Türk Kanı* isimli piyesinde, Balkanlar'da dökülen Türk kanlarının yerde kalması, bu topraklar üzerinde yaşayanlar için silinmez bir lekedir. İşte piyes, bu lekenin temizlenebilmesi için Türk gençlerini savaşa teşvik etmek, onlarda milliyet ve Türklük duygularını uyandırmak için yazılmıştır. Melikzâde Fuat'ın *Edirne Müdafaası yahut Şükrü Paşa* isimli oyunu Edirne'nin savunulması üzerine kurgulanmıştır.

[5] Bkz. Metin And, *Meşrutiyet Tiyatrosu*, s. 217

Eserde yer alan Muhip Bey'le Münire'nin aşkları ve Münire'nin asker kılığına girip savaşa katılması Namık Kemal'ın *Vatan yahut Silistre*'sini hatırlatır. Zekiye gibi Münire de vatanı için bütün tehlikeleri göze alarak sevgilisiyle birlikte cepheye koşar. Muhiddin Mekki'nin *Güzel Rumeli*'sinde de Osmanlı-Yunan gerginliği bütün Rumeli'yi etkiler. Serez'de yaşayan Nebil Bey ve ailesi, Serez'i düşmandan kurtarma mücadelesi'nde kayıplara uğrarlarsa da sonunda başarılı olurlar. Piyes, şuurlu insanların düşmana vatanlarını ölmeden teslim edemeyeceği fikrini savunur.[6]

E- Birinci Dünya Savaşı ve Çanakkale:

I. Dünya savaşı ile ilgili oyunlardan M. Rauf'un *Dilenci*'sinin konusu, Rus askerlerinin ele geçirdiği bir Türk köyünde düşmana karşı verilen kurtuluş mücadelesidir. Köyün dilencisinin bile, gözünü kırpmadan canını feda ederek bu mücadeleye destek vermesi anlamlıdır. Bulgurluzâde Rıza'nın manzum *Caniler Saltanatı* ise; Türklerin I. Dünya Savaşı'na bulaşmasında İttihad ve Terakki yöneticilerinin suçlu olduğunu öne sürer. Enver Paşa ve arkadaşlarının Edirne'yi düşmana bırakıp doğuya yönelmeleri doğru bulunmaz, eleştirilir. I. Dünya Savaşı, insanların duygu dünyalarını da allak bullak eder. Abdülhalim Hadi'nin *Şefika* isimli oyununda Şefika'ya âşık iki genç subay, birbirini öldürür. Savaş ve aşk bir arada kullanılırken, dikkat edilmediği takdirde her ikisinin de yok edici yanı ortaya çıkarılır. Benzer tema A. Fahri'nin *Solgun* isimli piyesinde de vardır. Cepheden yaralı gelen sevgili âşığına kavuşamadan ölür. Âşık için hayat artık çekilmezdir. Seniha'nın verem oluşu da dolaylı olarak Dünya Savaşı'nın sonucudur.

Bu konuda yazılan piyeslerin bir kısmı I. Dünya Savaşı'na erkeklerin yanında kızları da mücadeleye davet eder ve kahramanlık adına kızların neler yapabilecekleri anlatılır. Zeliha Osman'ın *Ebedi Hisler*'inde nişanlısı subay olan Mediha, Rus cephesinde gönüllü hemşirelik yapar. Savaşın dehşetini yakından gören bu genç kız, ağır yaralı nişanlısını kaderine terk etmez ve ona sahip çıkar. Yine Rus cephesinde cereyan eden Aka Gündüz'ün *Muhterem Katil* isimli oyununda vatan savunmasına bîgâne kalan, hattâ ihanet eden kardeş, vatansever kardeş tarafından öldürülür. Vatan sevgisinin her türlü değerden daha yüce olduğu, gerekirse kardeş kanının da akıtılabileceği bir kere daha akıllara kazınır. A. Hikmet: *Falcı*'sında ise asıl ananın düşmana terkedilemeyecek vatan olduğu fikri

[6] Bkz: Enver Töre, "Türk Tiyatro Eserlerinde Balkan Motifi", *Köprüler Kurduk Balkanlara Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2008.

işlenir. Bu konuda Hâmid'in *Yadigâr-ı Harb* isimli piyesi de dahil olmak üzere daha pek çok oyun oynanmıştır.

I. Dünya Savaşı'nın en önemli cephesi olan Çanakkale Savaşı da piyeslerin konusu içindeki yerini alır. Midhat Cemal'in *Yirmisekiz Kanunuevvel*'inde; Çanakkale Savaşı'na katılmakta başlangıçta tereddüt eden İstanbul gençleri daha sonra bu savaşta kahraman olurlar. Subay-Nefer birlikteliği ve inancı; Türk ordusunu, Çanakkale'de muzaffer kılmıştır. Fâik Ali de *Payitahtın Kapısında* isimli manzum oyununda, bir taraftan ülkeyi yönetenlerin basiretsiz tutumları tenkit edilirken; diğer taraftan, Türkler için vatan ve dinin düşmana asla teslim edilemeyeceği fikri işlenir.

Mütareke ve Millî Mücadele'nin ilk yılları, bilhassa İzmir'in işgâli konusunda epeyce oyun oynanmıştır. Payitahtın işgali karşısında üzüntü duyan Anadolu köylüsü, orayı padişahın ve İslâm'ın ortak merkezi olarak görür. Halife olan padişahın buna bir çare bulabileceğini düşünürler. Fakat Anadolu'nun bir parçası olan İzmir'e Yunan çıkınca, Anadolu Türkleri'nin mahremine, bağrına girilmiş kabul edilir. Anadolu Türkü tarafından asla kabul görmeyen bu işgal, Salih Zeki'nin *Öldüren Söz Öldürülemeyen Aşk* isimli piyesinde ele alınır. Türk köylüsünün muzaffer dahi olsa savaştan savaşa sürüklenmesinin hüzünlü macerası, İzmir'in işgaliyle yeni bir safhaya girer. Anadolu insanları Millî Mücadele'de de kahramanca vatanı savunacağını dile getirir. İzmir'in işgal edilmesini hazmedemeyen köylüler, vatanı Yunan'dan kurtarmak için topluca yemin ederler. Rıza Suat'ın *İzmir İşgali* isimli piyesi de Yunan işgaline direnen Türklerin mücadele azmini ortaya döker.

III- TARİHÎ PİYESLER:

Bu dönemde pek çok tarihî piyes yazılır ve oynanır. Oynanan piyeslerin isimleri çeşitli ilânlarla duyurulmuş olmasına rağmen, metni elimizde olan piyeslerin sayısı çok fazla değildir. Meşrutiyet'in ilânı her ne kadar hürriyet havasını memlekette estirmişse de dış şartlar hiç de iç açıcı olaylara sahne olmaz. Girit'in elden çıkması, Trablusgarb Savaşı, Balkan Savaşı yenilgileri, bütün milletin moralini bozmuştur. Halkın bu moral bozukluğunu giderebilmek ve halka yeni bir güç aşılayabilmek için tarihî konulu oyunlar sıkça oynanmaya başlar. Eskiden bizim olan yerlerin mutluluğu ve gururlu anları, güçlü zamanların fetihleri ve fatihleri, Osmanlı'ya şan katmış büyük padişahlar bu piyeslerin çoğunun konusunu oluşturur. Diğer taraftan yenilgilerde, modernleşememiş askerin çaresizliği, basiretsiz yöneticilerin taktik hataları yanında Osmanlı'nın diğer şanlı sayfalarına gidilir. Tarihî oyunların devrin bazı fikir akımları tara-

fından da etkileyici ve öğretici olması desteklenince; epeyce tiyatronun, perdelerini bu tür piyeslerle açtıklarını gösteriyor. Batı yanlısı fikirler III. Selim'in üzerinde çokça dururken; İslâmcı kesim İttihad-ı İslâm düşüncesiyle Yavuz Sultan Selim'e yüzünü döner. Türkçüler ise Asya tarihine yönelerek, bozkırların güçlü havasını millî ve cengaverâne bir tavırla, tiyatro yoluyla halka koklatırlar. Konuyla ilgili diğer oyunları tematik olarak bir kaç başlık altında toplayabiliriz:

A- Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Tarihi ve Türkçülük:

Türkçülük hareketi kültür ve siyasî tarihimizin en önemli konularındandır. Bu hareket, Türkü ve Türkçeyi küçümseyenlere, Arapça ve Farsça'ya karşı bir tepki olarak ortaya çıkar. Azınlıkların millî kimliklerini öne sürerek devletten ayrılmaya yönelik yıkıcı çabaları karşısında; başlangıçta Türk tarih ve kültür şuurunun kazanılması amacını güden bu düşünce sistemi, zamanla siyasî bir nitelik kazanır.

Şinasi ile başlayarak Ahmet Vefik Paşa, Cevdet Paşa, Ahmet Midhat Efendi, Gaspıralı İsmail, Şemsettin Sami, Necip Asım, Velet Çelebi ve daha başka aydınlarla devam eden Türk dili ve Türk tarihi araştırmaları, "Millet-i Osmaniye" ve "Vahdet-i İslâmiye" görüşlerine, özellikle imparatorluk anlayışına aykırı düştüğü için ümmetçi II. Abdülhamid tarafından sert biçimde koğuşturulur; her türlü milliyetçilik, Türk milliyetçiliği de dahil olmak üzere cezalandırılırdı. Her şeye rağmen devam eden Türkçülük hareketi İsmail Gaspıralı'nın: "Dilde, fikirde, işte birlik" cümlesinde üç birlik halinde özetlenerek Ziya Gökalp'e kadar gelir.

Türkçülük akımının tesiriyle Orta Asya Türk hayatından canlı sahneler aktaran piyesler epeyce yazılmıştır. Bu piyesleri besleyen düşünce sistemi, önemli eserlerini bu dönemde yoğunlaştırırken; piyes yazarları da konuya kayıtsız kalmaz. Celâl Esat Arseven'in 1913'de oynanan *Büyük Yarın* isimli piyesi, bir yandan Türkçülük görüşü içinde kalarak Orta Asyalı ataların hayatını anlatır, bir yandan da eserde İslâm birliği benimsenir. Ergenekon'dan çıkan ve Müslüman olan Türklerin başına geçecek olan Cengiz Han, bütün dünyayı ele geçirerek Türk'ün ve İslâm'ın bayrağını dalgalandıracaktır. Celâl Esat'ın 1914 yılında yazdığı *Bay Turgan* adlı piyesi de İslâmlık'tan önceki Türk dünyasına uzanır. Piyeste, feda edilen bir aşkın paralelinde Türklerin çok tanrılı dönemdeki hayatı tanıtılır; yurdun bütünlüğü ve Türk birliği amaçlarının her türlü duygunun üstünde olduğu düşüncesi savunulur.

Mehmet Nafi'nin *Kamer Sultan* isimli oyununda da olaylar Cengiz Han zamanında Türkistan'da Sarıcan kasabasında geçer. Piyeste, Türkle-

rin kadın erkek birlikte özgürce yaşadıkları ve ne kadar çok vatansever oldukları da anlatılır.

Mehmet Sırrı'nın, *Türk Kanı* adlı piyesinde savaşa giden gençler arkalarında yüz milyon Turanlı bulunduğunu düşünürler. Barış isteği ile değil, intikam duygularıyla doludurlar. Piyeste, Osmanlı, Türk; Turanlı hepsi bir aradadır.

Kırım Türklerinin hayatı da piyeslere konu olur. A. Fâik'in *Şahingiray* isimli piyesinde Batılılaşma yanlısı Şahingiray, Rus Çarı'nın oyununa gelerek esir düşer. Kırım'ın kurtuluşu artık başka Şahingirayların çıkması umuduna bağlı kalmıştır. Kırım tarihiyle ilgili ikinci piyes ise Mehmet Hayrettin'in *Fethi Giray* adlı piyesidir. Kırım hanlığına Gazi Giray ve Fethi Giray adlı kardeşlerden biri geçecektir. Eğri Fatihi III. Mehmet, iki kardeşin arasında bir yarışa karar verir. Fakat Sadrazam İbrahim Paşa, Gazi Giray'ı gizlice destekleyince Fethi Giray idam edilir. Aka Gündüz, *Muhterem Katil* adlı eseri de Turancı görüşle yazılmıştır.

Türk tarihi ile ilgili Ziya Gökalp de bir piyes yazmıştır. *Alparslan, Malazgirt Muharebesi* isimli bu oyunda; Alparslan'ın, Rum Kayzeri Romanos'un Müslümanlara uyguladığı katliama daha fazla dayanamayıp savaşa girmesi ve Kayzer'i esir alıp ona insanlık dersi vermesi anlatılır. Türklerin, düşmanlarına zulüm yapmadığı bilâkis yüce gönüllü oluşları yüzünden düşmanlarına bile saygı gösterdikleri ileri sürülür.

B- Osmanlı Tarihi:

Osmanlı tarihi ile ilgili oyunlar Osmanlıların kuruluş günlerine uzanır. Namık Kemal'in *Devr-i İstilâ*'sında olduğu gibi, mazi bütün milletin önüne kahraman kimliğiyle taşınır bu piyeslerde. Gerekirse bütün yıkımlara ve bölünmelere rağmen her şeye yeni baştan başlanabileceği hatırlatılır. Yıkımın sorumluluğu ise devleti iyi idare edemeyen yöneticilere yüklenir.

II. Meşrutiyet tarihin bütün dönemlerine karşı ilgiyi arttırmıştır.[7] II. Meşrutiyet'i hazırlayan sebepler irdelenir, II. Meşrutiyet'te ihtiyaç duyulan insan tipleri devlete kurtuluş reçetesi hazırlayanlarca tarihte aranmaya başlar. Mahmut Reşat'ın *Osmanlı İstiklâli* ile Emin Ali'nin *İstiklâl-i Osmanî* isimli piyeslerinde konu birbirine paralel seyreder. Osmanlı Devleti, o günlerin dağılmış Anadolu beyliklerinin içinde basiretli yöneticilerin elinde aşiretlikten devletliğe geçen ve bütün Türk beylerini şemsiyesi altında toplayarak, Bizans'a korku salan büyük bir devlet olur. Osmanlıyı

[7] Bkz. İnci Enginün, *Tiyatro Eserlerinde Osmanlı Devleti*, Araştırmalar ve Belgeler, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000, s. 214-221

yeniden diriltme amacı güdenlerce bu düşünce geçmişte olduğu gibi istenirse yeniden hayata geçirilebilir.

Osmanlıcılığın dışında, İslâmcılık düşüncesini ateşli savunanlar da vardır. Onlar için Yavuz Sultan Selim arzu ettikleri özlenen hükümdardır. Ali Ekrem'in *Yavuz Sultan Selim* isimli piyesinde, iradeli davranışıyla bütün İslâm'ı Osmanlı'nın peşine takan Yavuz, özlenen İslâm ittihadını gerçekleştirir. Yusuf Kenan'ın *Yavuz Sultan Selim ve İttihad-ı İslâm Siyaseti* isimli eseri de aynı minval üzerine bir oyundur. Osmanlıcılık ve İttihad-ı İslâm görüşünde olanlar, Osmanlı'nın çöküş sebeplerini de araştırırlar. Onlara göre; Osmanlı Devleti, büyüyüp genişledikçe yönetimi güçleşmiş ve saray istenmedik pek çok trajik olaylara sahne olmuştur. Basiretsiz idarecilerin yanında yönetime kadın sultanların el atması, gerek devlet yönetiminde gerekse padişahlık makamına olan taleplerde, yeni çekişmelerin ve kanlı olayların merkezi haline sarayı getirmiştir. Yusuf Niyazi'nin *Mazlum Şehzadeler yahut Hürrem Sultan* isimli oyunu, Kanuni Sultan Süleyman'ı evlat katili yapan bir kadın sultanının, tarihe silinmeyecek leke olarak düşecek, şehzade katliamlarındaki rolünü anlatır. Hürrem Sultan da kendi hazırladığı oyunun mağduru olur. Kösem Sultan da Hürrem Sultan'dan farklı değildir. İktidar hırsı içinde bütün yakınlarını olmadık entrikalarla zapt ü rabt altına alan Kösem Sultan, en çarpıcı şekilde Tahsin Nahit ve Şehabettin Süleyman'ın *Kösem Sultan* isimli piyesindedir.[8] Yine Memduh Mazlum'un konusunu İran tarihinden alan *Perihan Sultan*'ı da kadınlardaki iktidar hırsını inceleyen önemli bir piyestir.

Osmanlı şehzadeleri arasında da devleti sarsan hadiseler yaşanmıştır. "Fetret Devri"yle başlayan bu mücadeleler arasında en trajik olanı hiç şüphe yok ki Cem Sultan ile Bayazıd arasındaki mücadeledir. Abidin Daver'in *Mazlum Şehzade* isimli oyununda Cem Sultan, Hıristiyan şövalyelerin elinde oyuncak haline getirilir.[9]

Osmanlı İmparatorluğu 17. asırda içte ve dışta çeşitli tehlikelerle karşı karşıyadır. Bu dönemi konu alan bir oyun da Musahipzâde'nin *Köprülüler* isimli piyesidir. Piyes, duraklama Dönemi'nin en dikkati çeken sadrazamı Köprülüzâde Ahmet Fazıl Paşa'nın Kandiye fethini ve Avrupa'nın Osmanlı'ya olan kin ve taassubunu tasvir eder.

---

[8] Bkz. İnci Enginün, "Kösem Sultan'ın İki Edebî Eserdeki Yorumu", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İlaveli 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991, s. 69-76.

[9] Aynı konuyu günümüz yazarlarından A. Turan Oflazoğlu da başarıyla işlemiştir. Bkz. Enver Töre, "Güzel Bir Tragedya Örneği: Cem Sultan", *Türk Dili*, nr. 534, Haziran, 1996.

Osmanlı tarihinin en çok konuşulan dönemlerinden biri de Batı yanlısı olarak takdim edilen yenilikçi, sanatsever padişah III. Selim dönemidir. Devleti, yapı, yönetim ve düşünce bakımından yenileşmeye açmak isteyen III. Selim'in yapmak istedikleri Garplılaşma adıyla kabul görür. Dr. Abdullah Cevdet'in çıkardığı *İçtihad* dergisi etrafında gelişen bu düşünce, aslında Osmanlıcılık ve İslâmcılık görüşlerinin hedefinden çok farklı değildir. Nitekim III. Selim'in tahttan trajik bir yolla bertaraf edilmesi, hem tarihçilerin hem de garpçı tiyatro yazarlarının konuya ilgi göstermelerine sebep olur. Salah Cimcoz-Celâl Esat'ın birlikte yazdıkları *Selim-i Salis* ile Ali Haydar Emir'in *Sultan Selim-i Salis*'i oynanan pek çok oyunun içinde en dikkate değer olanlarıdır. A. Faik'in Kırım Hanı'nın boşa giden ilerici ve yenilikçi çabalarını, geleceğe dönük umutlarını anlatan *Şahingiray* isimli eseri de aynı maksatla kaleme alınmıştır.

Yenilikçi ve kanun adamı olarak takdir gören ama Taif'e sürülerek boğdurulup öldürülen Sadrazam Midhat Paşa'nın hayatı da yenilikçiler tarafından piyeslerde uyarıcı cephesiyle işlenmiştir[10] M. Sezai'nin *Midhat Paşa yahut Hükm-i İdam*'ı ile Midhat Cemal'in *Kemal*'i bu trajik vakayı başından sonuna kadar tarihî hakikatlere uygun olarak ele alır. Meşrutiyet ve Hürriyet'in önemli iki sembolü olarak Midhat Paşa ve Namık Kemal kabul edilir. Çırağan Vak'ası olarak anılagelen ve içine Ali Süavi'nin de katıldığı olayları anlatan Moralızade Vassaf Kadri'nin *Sultan Murat*'ını da bu bölümde zikretmek gerekir. Oyun, her ne kadar bu dönemde Sultan Murad'ın tutukluluk yılları ve tahta çıkarılmak isteği üzerine bina edilmişse de trajik olayları ile ders ve ibret vericidir.

Osmanlı tarihinde idarecilerin bir zevk ve sefa devri olarak nitelendirilen Lale Devri; dönemin yetiştirdiği şâirleri vasıtasıyla Türk dilinin de kendi gelişme mecrasına yeniden döndüğü bir devir olarak önemlidir. Bu dönemi ve dönemin yegâne şâiri Nedim'i de piyeslerine taşıyan yazarlar vardır. Yusuf Ziya'nın *Binnaz*'ı kaybedilen ve özlenen Tuna boylarını hatırlara getirirken; Lâle Devri'nde Payitaht'ın içinde hortlayan kanunsuzluklar, devletin düştüğü aczi de anlatması bakımından önemlidir. Fâik Ali'nin *Nedim ve Lâle Devri*'nde, zevk ü safa içinde yaşayanların, şiirlerle bahçelerde gönül eğlendirenlerin devlet işlerinden uzak kalışlarının hikâyesi çarpıcıdır. Fahrunnisa Fahrettin'in *Siyah Gölgeler*'i, Halit Fahri'nin *Nedim*'i, Musahipzâde Celâl'in *İstanbul Efendisi* ile *Lâle Devri*; Lâle Devri'nin aşk ve eğlence atmosferini yansıtan piyeslerdir.

[10] Bkz. Metin And, s. 185.

IV- MASAL-MİTOLOJİ-ÖLÜM:

Bu dönem piyeslerine masal, mitoloji ve ölüm konuları, Halid Fahri'nin *İlk Şâir*; *Baykuş*, *Ölüm Perileri* ve *Bir Dolaptır Dönüyor* isimli piyesleriyle girer. *İlk Şâir*, aşk ve kıskançlık üzerine döndürülen entrikalar yüzünden büyük acılar çeken sevgilileri konu edinen manzum masal olarak takdim edilmiştir. Muhayyel bir adada Hint padişahının oğlu, kâhinler, büyücüler arasında cereyan eden piyes entrikalı bir aşk masalıdır. Yazarın tek perdelik *Ölüm Perileri* ise ölüm konusunu işlemektedir. Perilerin de rol aldığı piyes ölüm konusunda *Baykuş*'a benzer. Yazarın *Baykuş* piyesi, bir taraftan sembolizmin esrarlı havasını seyircilere aktarırken; diğer taraftan, ard arda gelen savaşlar yüzünden toplumu geren ölüm duygusunu canlı tutar. Hayaletlerin de yer aldığı eserde her şey ölümün dehşetini ortaya koyar.[11] *Bir Dolaptır Dönüyor*'da kâinatı yargılayan yazar, karanlık ve aydınlığıyla, hüzün ve sevinciyle, karmakarışık bir şekilde dolap gibi dönen bu kâinatta; aşk, ihtiras, kin ve şefkatin alt alta ve üst üste olduğunu belirtir. Halid Fahri'ye göre; bütün bu karışıklık ve kargaşaya rağmen Tanrı'nın aşk ve sevgisi şeytanın kin ve ihtirasına galip gelmekte ve şeytan da hep azapta kalmaktadır. Piyesteki, hayalet ve dans eden deniz kızları zihnin yanılgısının sembolik ifadesidir.

V- AİLE- KADIN-AŞK:

1908'den sonra Türk tiyatrosunda aile konusu daha önce derinliğine görülmeyen bir biçimde ele alınır. Bu dönem piyesleri bir taraftan geleneklerin ağır baskısını tenkit eder; diğer taraftan Batı'dan gelen ve aileye yönelen bir takım olumsuz değişiklikleri ideal aile arayışları doğrultusunda ele alırlar. Piyes konuları genellikle aile içerisinde geçer. Yazarlarca, ailenin teşkili sırasında ortaya çıkan güçlükler, gelenekler ve törelerin ağırlığı; görücü usulü ile evlenme, çok eşle evlilik, evlilikte yaş farkından doğan problemler, talâk meselesi, ailelerin eş seçiminde gençlere baskısı ve bunun getirdiği yıkımlar yeniden gözden geçirilirken; daha ziyâde, kadının medenî hakları üzerinde durmuşlardır. Tanzimat'la başlayan Türk ailesini modernleştirme düşüncesi, kadının Batı'lı aile modeli içindeki yeni arayışları ve yeni durumları, menfî davranışlar açısından sosyolojik bir araştırılmaya gidilmeden işlenmiştir. Evliliğe, Batı'dan gelen Feminizm'in olumsuz düşüncelerinden kaynaklanan düşmanca bir tavır alınmış, evliliklerin aşka göre düzenlenmemesi, görücü usulünün

[11] bkz: KERMAN, Zeynep; "Halit Fahri'nin Baykuş Piyesi Üzerine Bir Deneme", *Hareket*, Kasım/Aralık-1981.

hâlâ devam eden bir gelenek olması, yazarları evliliğin sağlam ve sağlıklı olmadığı şeklinde suçlayıcı bir tavır içine sokmuştur. Bu görüşte olan yazarlar, kadınların eğitimsizliğinden, erkeğine nasıl davranacağını bilmediğini; bu yüzden erkeklerin gece hayatına itildiklerini, başka kadınlarla ilişkilere girdiklerini bunun sonucunda da aile sarsıntılarına yol açıldığını ileri sürerler. Nitekim piyeslerde kadınların, kadınlık görevlerini yerine getirmemesi sonucu erkekler kendilerini dış hayatın cazibesine kaptırırlar. Yabancı kadınlarla ilişkiye girmek erkeklerin rüyası haline gelir. Yabancılarla kurulan ilişkilerin rahatlığı ve serbestliği geleneksel aile hükümlerinin ağırlığı ile mukayese edilir. Bunun yanında kadınların süs ve moda merakı, erkekten intikam alırcasına mutsuz olduğu zaman kendine âşık bulması yazarların alafrangalık hastalığının aile içinde yıkımlara sebep olan tezahürleri şeklinde gösterilir.

Ayrıca bu dönemde yazarlar, aşk duygusunun çeşitli görüntülerini dile getirmek amacını da taşırlar. Piyeslerde, genç kızlar daha cesur hareket ederler. Meşrutiyet öncesinin kaç-göçü ve erkeğe sokulmakta gizliliği tercih eden kızları, yavaş yavaş yerini konuşan, sevişen tiplere bırakır.

Meşrutiyet'in ilânı ile hürriyet sarhoşluğuna kapılan bir kısım yazarlar piyeslerinde öncelikle istibdatın aile üzerindeki tahribatını ele almışlardır. Bu piyeslere göre istibdat devrinde hafiyeler, jurnalciler, yöneticiler, aile bütünlüğüne saldırırlar, ana-babaların çocuklarına olan sevgilerini kullanarak, evlâtlarından ayırmakla tehdit ederler. Boyun eğmeyen aileleri iftira ve tuzaklarla parçalarlar, ailelerin maddî varlıklarına el uzatırlar. (Fehime Nüzhet: *Bir Zalimin Encamı*). Genç sevgilileri birbirinden ayırarak işkence ederler, aile içine sızmış bir jurnalci trajik durumlar yaratır. (Fehime Nüzhet: *Adalet Yerini Buldu*). Piyeslerde Fehim Paşa adeta devrin kötülük sembolüdür. Bu konuda yazılmış en çarpıcı piyes Hüseyin Suat'ın *Şehbal yahut İstibdatın Son Perdesi*'dir. Piyeste Fehim Paşa evli Şehbal ile evlenebilmek için onu tehdit eder ve yuvasını dağıtır. Sonra da kullanıp bir kenara atar. Hürriyet ilân edildiğinde Şehbal, zavallı ve sefil bir halde ölmek üzeredir. Yazarlar İstibdat yöneticilerinin aile içine bitmez tükenmek bilmeyen istek ve arzularla girdiklerini bu tür oyunlarda ileri sürerler. Nitekim *Caniler Saltanatı*'nda Fazıl'ı savaşa gönderen yöneticiler geride bıraktığı genç ve güzel karısını elde etmek için zorlarlar. Ahmet Tevfik'in, *İstibdatın Son Günü yahut Zavallı Valide*'de bir hafiyenin bir ailenin felaketine yol açmasını anlatır. Hafiye Tevfik mutlu bir karı-kocayı birbirinden ayırır. *Hafiye Melânetleri*; *Mesaibi İstibdat*; *Mülevves yahut Bir Casusun Akibeti*, Halil İbrahim'in *Rüşvetle Mesnet*'i bu tür piyeslerdendir.

Balkan Savaşları, 31 Mart vak'asının acı izleri ve I. Dünya Savaşı da aile üzerinde tesirini gösterir. Melikzade Fuat'ın *Edirne Müdafası yahut Şükrü Paşa* isimli piyesinde Muhip ve Münire birbirlerine doyamadan kahramanca şehit olurlar. Cenab'ın *Yalan* isimli piyesinde Ahmet, 31 Mart vak'asında iki subayı öldüren ve sonra asılan oğlunun yaptıklarına çok üzülür. Karısı Hacer onu bu üzüntüden kurtarmak için Selim'in onun çocuğu olmadığı yalanını söyler. *Tiraje*, *Payitahtın Kapısında*, *Öldüren Söz Öldürmeyen Aşk* piyeslerinde hep umumi harbin aileyi dağıtması, konunun çarpıcı örnekleridir.

Meşrutiyet'in getirdiği özgürlük sarhoşluğu geçtikten sonra piyeslerde aile içi meseleler ve kadın erkek ilişkisi ağırlık kazanmaya başlar. *Çıkmaz Sokak*, *Kırık Mahfaza*, *Fırtına*, *Kanun* gibi ferdî ve toplumsal konulara eğilen, cinsi sapıklıklar, vicdan azapları, evlilikte anlaşmazlıklar üzerinde duran piyesler çoğalır. Bu dönemde özellikle aileye, kadına ve çocuğa ilişkin problemlere eğilme Batılı eserlerin tesiriyledir.

Gençlerin evlilikte söz hakları olmaması ve bu konuda ailelerin fikirlerinin geçerli olması, kızların mutluluğundan ziyade para, nişan, rütbe ve asalet tercih edilerek yaşlı kimselerle evlendirilmeleri daha yuvaların kurulma aşamasında pek çok huzursuzluğu doğurur, acı biten sonuçları yaratır. Mutsuz evliliklere sebep olan ailelerin bu tutumları; boşanmalara, ölümlere yahut da eşlerin evi terk etmelerine sebep olur. *Baria* piyesinde Adnan Bey oğlu Halit'i bir vezir kızı olan Baria ile gıyabında evlendirir. Sırf gösteriş için yapılan bu evlilikte Baria olmadık hırçınlıkları yapar ve sonunda evini terk eder. Halit de cariyesi Nevin'le evlenir. Tahsin Nahid'in *Firar* piyesinde Fahire sevdiği genç zabit Zeyyat'tan haber çıkmayınca ailesinin baskısına daha fazla dayanamaz ve yaşlı Fahir Bey ile evlendirilir. *Hicranlar* piyesinde Vedia'nın ailesi kızlarını sevdiğine değil zengin bir kocaya verirler. *Safa yahut Netice-i Belâ* isimli piyeste de aşk konusunda ana babalarla çelişik duruma düşen gençlerin dramları anlatılır. Evdeki cariye Vicdan'ı seven Safa, babasının izin vermemesi yüzünden sevgilisiyle birlikte ölümü tercih eder.

Aileler, çocuklarının davranışlarını baskıya varan bir kontrolde tutarlar. Bu yüzden sinir krizi geçiren gençler de piyeslerde yer alır. *Tiraje*, babasının aşırı baskısı sebebiyle ruhî depresyon geçirir. Babası onu sevdiğine değil istemediği Nevres Bey'le evlendirir. Süleyman Bahri'nin *Hare* piyesinde de Beyhan zorla yaşlı Refik ile evlendirilir. Halbuki o Mucip Beyi sevmektedir. Şehabettin Süleyman'ın *Aralarında* piyesinde yaşlı kocasını zor durumda bırakan Nermin ailedeki huzursuzluğun kaynağıdır. 13 yaşında iken 45 yaşındaki zengin Ulvi Bey'e verilen *Belkıs*, ölümü göze alarak düğün gecesi kaçar. Kadınların eşlerini aldatmaları

istemeden yapılan uyumsuz evliliklerin sonucu olarak gösterilir. Evlilik dışı yapılan bu ilişkiler daha ziyade yakın çevreyi oluşturan görüşmelerde mahzuru bulunmayan akraba yahut eşlerin arkadaşları ile olur. Aşk münasebeti âdeta kendiliğinden zuhur eder. Çoğunluk bu ilişkiler skandallarla sonuçlanır. Meşrutiyet yazarları bilhassa kadınların uyumsuz evliliklerde kendilerine mutlaka böyle bir âşık bulduklarını belirterek uyumsuz evliliklere şüpheyle bakarlar. Hüseyin Rahmi'nin *Hazan Bülbülü, Aşk ve Namus*, Reşat Nuri'nin *Eski Rüya*, Yusuf Niyazi'nin *İnhidam*, Ali Ekrem'in *Sükut*, Yusuf Ziya'nın *Şüphe*, Şahap Rıza'nın *İklima* ve Mehmet Rauf'un *Sansar*'ı, bu konuda yazılmış piyeslerdir. Hattâ Şehabettin Süleyman devir için hem tehlikeli hem de sonradan çok münakaşası yapılan bir fikri *Çıkmaz Sokak* isimli piyesinde ortaya sürer. Yazara göre; yaş farkı sebebiyle mutlu olamayan kadınların "lezbiyen" münasebetlere girdikleri iddia edilir.

Geleneklerin gereği yapılan ve devrin piyeslerinde çokça tenkit edilen bir başka konu da çok eşli evliliktir. Çok eşli evliliğin yanında "Hülle" usulü ve ev içindeki halayıklarla aşk ve evlenmeler de tenkit konusudur. Tanzimat dönemi yazarlarından Ahmet Midhat'ın "Eyvah" piyesiyle başlayan bu trajik tenkitler bu dönem piyeslerinde de vardır. Osman Şevki'nin "Taaddüd-i Zevcât" isimli piyesinde zengin Cemil, arkadaşı diplomat Resmi Bey'in kız kardeşi Rakibe Hanım'ı beğenir ve evlenmeyi düşünür. Ancak karısı Rehide Hanım buna üzülür. Onu ikinci bir kadınla paylaşmayı istemez.

Geleneksel aile yapımız içinde cereyan eden ve törelerin ağırlığından kaynaklanan meseleleri ele alan ve tenkit eden piyeslerin yanında ondan çok daha fazla olarak Batılı yaşama özleminin ailedeki akisleri bu dönem oyunlarında ele alınmıştır. Erkeğin alafrangalık merakı, kadının süs ve modaya düşkünlüğü, bilhassa kadının erkeğin yaptığı gibi zaman zaman eşini aldatması vodvillerin tesirinde kalınarak Türk ailesinin de meselelerimiş gibi anlatılır. Piyeslerde, kadının, sürdüğü kapalı hayat dolayısıyla ahlâk kurallarının dışına çıktığını görmekteyiz. Kadının evinin içinde bulamadığı bir takım değerleri dışarıda araması yazarlarca, sadece bir ahlâk problemi olarak ele alınmıştır. Ahlâksızlığın diğer temel sebeplerine inilmemiştir. Kadının problemleri üzerine düşünmek yerine problemin kaynağı olarak çoğu kez kadın gösterilmiştir. Komedilerde de durum farklı değildir. Kadın bu eserlerde de alaya alınmakta, hafif tipler olarak tebarüz etmektedir. Kadınlar, vodvillerin tesirinde olarak daima güçlü aşkların kurbanıdırlar. Meşrutiyet yazarları bu kadın tiplerinde bolca örnekler çizerler. Bu tür piyeslerin tezli oldukları ileri sürülebilir. Çünkü kadının aile içinde yerini araması, erkeğiyle aynı haklara sahip olması ve

kullanması durumunda her ikisini de davranışlarında yeniden düşünmeye iteceği ileri sürülür. Batılı hayat tarzını hazmedemeyen ailelerde eğitimsizliğin ve cehaletin bu tarz bir hayat özlemiyle birleştiği zaman kötü sonuçlar doğurabileceği piyeslerde anlatılır. Mutsuz evlilikler sonucu boşanmaların arttığı bunun da cemiyet hayatında ailenin sudan ve anlamsız sebeplerle ailelerin parçalandığı görüşü ağırlık kazanır. Mehmet Rauf'un *İki Kuvvet yahut Sansar* isimli oyununda iki karşıt güç çatışır. Lamia, politika hırsı olan çirkin ve kaba Refik Bey'le evlenmiştir ve çok mutsuzdur. Yeğeni Azmi Bey'i sever. Kocasından boşanamadığı için iki sevgili evlenemezler. Kamber adlı emekli kâhya kadın iki sevgiliyi buluştukları sırada Refik Bey'e haber verir. Refik Bey baskın yapar ve ikisini de öldürür. *Kadın Şiir Aşk* isimli piyeste de kocasının ilgisizliğinden yakınan Belkıs kendine sevgili olarak seçtiği şâir ruhlu Kemal'in kocasını arattığını görür ve onu kovar. Yine Mehmet Rauf *Cidal* isimli piyesinde, evlilik dışı aşkın evliliğe üstün ve cazip olmadığı görüşünü tekrarlar.

Evlilik dışı ilişkiler içinde olan ahlâken çökmüş kadınları anlatan daha pek çok piyes yazılmıştır. Bunlardan bazıları Safveti Ziya'nın *Hıralambos Cankiyadis* piyesinde Feride; Yusuf Ziya'nın "Kördüğüm"ünde Nigâr, Musahipzâde'nin "Türk Kızı" piyesinde Gülsüm ve yine Yusuf Ziya'nın meşhur "Binnaz"ı bunlardan birkaçıdır.

Evlilik dışı ilişkinin bir diğer cephesi de gayrimeşrû çocuk problemidir. Devrin yazarları bu konuya da el atmışlardır. *Kıvılcım* piyesinde; evlilik dışı doğan çocuğun ailede yarattığı sarsıntı işlenir. Emekli deniz subayı Rıfat'ın İtalya'da bir kadından evlilik dışı bir çocuğu olmuştur. Çocuğu bir arkadaşının öksüzü olduğuna ailesini inandırır yanına alır ve kızıyla birlikte büyütür. İki genç, kardeş olduklarını bilmeden sevişirler. Kaptan bunu öğrendiğinde iş işten geçmiştir. Çünkü kızı hamiledir. Gerçek öğrenildiğinde ailede korkunç bir yıkıntı olur. Benzer konu Ömer Sèyfettin'in *Balkon* isimli hikâyesinde de işlenmiştir.[12]

Batı'dan esen moda rüzgârları ve yeni hayat özlemi maddî imkânsızlıklar yüzünden ailede dağılmalara ve büyük çatışmalara sebep olur. Avrupai tarzda yaşamak, giyinmek ve eşya kullanmak piyeslere akseder. *Kırk Lira* isimli piyeste, kumarbaz Nâzım karısının istediği manto için kırk lirayı bulamaz Nâzım'ın arkadaşlarından Cemil Mebrure'ye bu parayı ancak kendisinin olursa vereceğini söyler. Mebrure Cemil'e boyun eğer. Aslında parasız olan Cemil bu parayı Mebrure'nin kocası Nazım'dan borç alır. *Açık Bono*, piyesinde kumaşçıya olan borcunu öpü-

[12] "Balkon", *Ömer Seyfettin'in Bütün Eserleri. Hikâyeler* 4, (Hazırlayan: Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999, s. 122-133

cükle ödemek için anlaşma yapan kadın sonradan pişman olduğu bu anlaşmayı geçersiz kılabilmek için olmadık hilelere başvurur. *Diken* piyesinde Nafi Bey maddi sıkıntıdan kurtulmanın tek yolunu kızını zengin Hami Bey'e vermekte bulur. Gene aynı şekilde Vedat Örfi'nin *Hasta* isimli piyesinde Raika babasını borçlarından kurtarabilmek için sahtekâr zengin Nurettin'le evlenmeyi kabul eder. Şehabettin Süleyman'ın *Kırık Mahfaza*'sında da genç şâir Nahid parasızlık yüzünden sevdiği kadını kaybeder.

Batı kültürünün yeni kuşaklarca yanlış anlaşılması eski kuşağın geleneklere ve dine aşırı bağlılığı da bilhassa büyük ailelerde çatışmanın ana sebebidir. Zira büyük ailelerde Avrupai hayat tarzı bir özlemdir. Bu özlem yüzünden alaturka hayat ve çevreden kendilerini tam olarak kurtaramadıkları için devamlı bu çevre ile mücadele halindedirler. Bu ailelerde, yurt dışı seyahatler, dışarıda tahsil merakı kozmopolit tiplerin çoğalmasına sebep olur. Avrupa'nın muaşeret kaidelerini yaşama özlemi komik durumlara sebep verdiği gibi trajik sonuçları da doğurur. Şehabettin Süleyman'ın *Fırtına* isimli eseri bu konunun çarpıcı bir örneğidir. Macit'i Paris'e gitmekten çocuğunun ağlayan sesi vazgeçirtir.

Varlıklı ailelerin Fransa'da çocuklarına tahsil yaptırmaları bu ailelerin hayat tarzının bir uzantısıdır. Fransa'da tahsil gören gençlerin kozmopolit bir yapıya sahip olduklarını görüyoruz. Avrupa'nın muaşeret kaidelerini tam bir serbestilik anlayışı ile algılarlar. *Pençe*'de, *Sansar*'da bu tipleri görürüz.

II. Meşrutiyet sonrasında Türk aile sisteminde büyük bir içtimai çalkantı olur ve yeni bir zümre teşekkül eder. Bu aile modeli cemiyetin geçirdiği siyasî ve iktisadî kriz esnasında bir fırsatını bularak hiç yoktan zengin olan ve bu zenginliğin verdiği şaşkınlık ve hazımsızlıkla bir anda dengesini yitiren ailelerdir. Birbiri peşi sıra gelen harpler karaborsacılık, rüşvet ile zengin olan bu aileler geldikleri mevkii unutup İstanbul'un içtimai yapısında Şişli, Nişantaşı gibi muhitlerde yerini almışlardır. Mithat Cemal'in *Yirmisekiz Kanunuevvel* isimli piyesinde savaş vurgunu ailelere temas edilir. Bu aile tipi İstanbul hayatında II. Meşrutiyet'in en mühim unsurudur. Hattâ bu konu edebiyatımızın diğer dallarında da etraflıca ele alınmıştır. Bunun dışında aile hayatı içinde kadınlarımızın erkekleri kendine bağlayacak bir takım davranışlardan mahrum oldukları ve bu yüzden erkeklerin gece hayatına ve yabancı kadına temayül ettikleri görülür. Bu da aile sarsıntılarına yol açar.

Yine bu dönemde Türk kadını ile Batılı kadını mukayese eden eserler yazılmıştır. Türk kadınının, Batılı kadından daha meziyetli olduğu ileri sürülür. Ancak bu meziyetine rağmen Türk aile sisteminde Türk kadını

Batılı kadın gibi ferdî hürriyetini kullanamaz. II. Meşrutiyet dönemi yazarlarımız, Türk kadınının da aile içindeki baskıdan kurtulması erkeğinin yanında haklarını kullanan, aktif, eğitilmiş bir anne olarak yer almasını arzularlar. Batı'da ortaya çıkan feminizm akımının tesirinde kalan bir kısım yazarlarımız da Türk erkeklerinin, yabancı kadınlara hayranlığını bir mesele olarak ele almakla birlikte, yabancı kadının Türk toplumunun değerlerine tersliği, yabancı kadınlarla aşk ve evlilik dışı ilişkisinin ailede yarattığı mutsuzlukları da özellikle belirtirler. Hüseyin Suat'ın *Yamalar* isimli piyesinde, erkeğini seven gururlu bir Türk kızı ile sahne özlemi içinde olan yabancı bir kadının mukayesesi yapılır. Yabancı kadının ailede bir yama olduğu iddia edilir. Şehabettin Süleyman'ın *Kırık Mahfaza*, Abdi Tevfik'in *Bir Kelime...Müthiş Bir Felaket*, Yakup Kadri'nin *Veda*, Müfit Râtip'in *Zincir* piyesleri yabancı kadınlara karşı hep olumsuz bakışlarla doludur. Yer yer de yabancı kadınlarla ilişkiler alaya alınır. Hüseyin Suat'ın *Çifteli Mikroplar* piyesinde Rum hizmetçi Kalyopi ile Merdüm Bey otel odasında gizlice sevişirler. *Avdet* isimli piyeste Nahit'in Anjel ile ilişkisi vardır. Bir süre sonra aralarına şüphe girer. Anjel, Nahit'i terk eder. *Bir Kelime Müthiş Bir Felaket*'te Kâni Bey ahlâken düşmüş kadın Adriyen uğruna karısını terk eder ve onunla yaşar. Bir süre sonra Adriyen de onu terk eder ve İtalya'ya gider.

Fırtına piyesi Şehabettin Süleyman'ın bu konuyu en çarpıcı bir biçimde işlediği piyesidir. Piyeste kocası Macit'in yabancı kadın merakı yüzünden yuvası yıkılma tehlikesiyle karşılaşan Güzin'in hayali ve cazip yabancı kadından kocasını nasıl çekip kurtardığının mücadelesi anlamlıdır. Güzin, aydın, Türk kadınının nasıl olması gerektiğini iyi bilen ve kocasına sahip çıkan, yabancı kadın hayranlığını yıkan güçlü ve ideal bir kadın tipidir. Aile onun kararlı tutumu sayesinde yıkılmaktan kurtulur. Batının evi içine estirdiği fırtınayı o âdeta kırar. Hadiseler zaman zaman çirkin durumlar da yaratır. *Kanun* piyesinde Virjin isimli metresiyle evlenebilmek için karısını başka erkeklerin kollarına zorla atıp sonra da onları bastırarak öldüren Hamid Bey'in ömür boyu duyacağı vicdan azabı konu edilir. Yakup Kadri'nin *Veda* piyesinde de Ziya, bütün servetini uğruna harcadığı sevgilisi Fransız Christine'yi üç gecedir eve gelmediği için merak eder. Ziya'nın ağabeyi Christine'nin hayatına başka bir erkeğin girdiğini söylemesine rağmen Ziya buna inanmaz. Ama kadın bütün yalvarmalarına rağmen onu terk eder ve gider. Müfit Râtip'in *Zincir* piyesi kadının intikama yönelmesini haklı çıkarır niteliktedir. Şekip bey yabancı iki arkadaş kadınla birbirlerinin haberi olmadan sevişmektedir. Delis bunu öğrenir ve Şekip'le kavga eder. Şekib'in arkadaşı Behçet'le ilişki kurar. Bunu farkeden Şekip, Delis'e yeniden birlikte olmayı teklif eder.

Fakat Delis nikâh olursa birlikte olabileceklerini söyler. Şekip bunu reddedince, Delis de yan odadaki Behçet'le beraber olur. Yabancı kadınların sadakatsizliği ve düşmüş kadınların terkedilmişlik psikolojisi piyeste çok çarpıcı şekilde anlatılır.

Çeşitli aşkların anlatıldığı, aşkın fertler arasında bir ihtiyaç olduğu ve bunun baskı altına alınamayacağını vurgulayan piyesler de bu dönemde çoğunluktadır. Kıskançlıklar, ihtirasa varan duygu, yalnızlığın getirdiği bunalım sonucu aşkı arama, dul kalmanın zorluğu ve ihtirasa dönen cinsi arayışlar *Arkadaş Hatırı İçin*, *Aşk Dersi*, *Aşk Uğruna Cinayet*, *Ceriha*, *Ev Kirâsı*, *Firar*, *İnhidam*, *Kâbus*, *Teselli* isimli piyeslerde sıkça işlenir.

Görüldüğü gibi Tanzimat tiyatrosunda, kadın kahramanlar sınırlı bir şekilde ele alınırken bu durum Meşrutiyet Dönemi tiyatrosunda az da olsa değişik tiplemelere; aktif, uyanık, evin dışına taşan, hattâ erkeği ile mücadele eden kadın tipine kadar uzanır. Nahid'in *Girit* piyesinde İsmet, Fuad Melikzade'nin *Edirne Müdafaası yahut Şükrü* Paşa'sında Münire, Halil Rüşdü'nün *10 Temmuz 1324* piyesinde Leman bunlardan birkaçıdır. Bunlardan başka doğru bildikleri yolda babalarını ve kocalarını tenkit edenler ve yeri geldikçe hesap soranlar, sorumluluklarını hatırlatanlar da vardır. Safvet Nezihi'nin *İzah ve İstizah*'ındaki Nigâristan Hanım ile Selma Hanım, Abdi Tevfik'in *Bir Kelime...Müthiş Bir Felaket*'inde baba evinden ölmek pahasına ayrılmaya karar veren kız, Bulgurluzâde Rıza'nın *Caniler* Saltanatı'nda, canı pahasına namusunu koruyan Naciye; sevdiği erkek uğruna her türlü tehlikeyi göze alan Safinaz da *İstibdadın Son Günü* isimli piyeste yer alır. Raif Necdet ve M. Rauf'un birlikte yazdıkları *Tiraje* isimli piyeste pasif bir kadının nasıl aktif hale geldiğini görürüz. Kadın hakları için savaşan kadının toplumda erkekle aynı haklara sahip olmasını isteyen kadın tiplerine de bu dönemde rastlarız. En güzel örneği de Cenap Şehabettin'in *Körebe* isimli piyesindeki Bedia'dır. Bedia, meslek sahibi, düşünen, yargılayan, şartların değişebilmesinde aktif rol üstlenen münevver, devir için çok yeni bir kadın tipidir. Bütün bu yeni tiplerin yanında, kaderine boyun eğen, duygulu, içine kapanık, erkeğin yanında pasif kadın tipleri de çoktur. Şahap Rıza'nın *İklima*'sı, Mehmet Rauf'un *Cidal*'indeki Nesime, Hüseyin Rahmi'nin *Hazan* Bülbülü'ndeki Şahande bunlardan birkaçıdır. Şan ve şöhret yolunda ihtiraslı kadınlara; Hüseyin Suat'ın *Hülle* piyesindeki Afife'yi gösterebiliriz.

Bu dönem piyeslerinde genç kızlar daha cesur hareket ederler. Meşrutiyet öncesinin kaç-göçü ve erkeğe sokulmakta gizliliği tercih eden kızları, yerini konuşan, sevişen tiplere bırakmıştır. Reşat Nuri'nin *Eski Rüya*'sındaki Şükufe, Ruhsa Nevvare-Tahsin Nahit'in *Jön Türk*'ündeki Leyla bunlardandır. Bu dönemde ayrıca Batı'ya ve Batılı her şeye öze-

nen, Türklüğü hafife alan, küçümseyen kadın tiplerine de rastlanılır. Ahmet Naci'nin *Şüpheliler* piyesindeki kızlar ile Aka Gündüz'ün *Yarım Türkler*'indeki Süheyla bunlardandır.

Tanzimat'ın üfürükçü, bohçacı, kılavuz kadın vd. tipleri bu dönemde azalmakla birlikte devam eder. Ali Ekrem'in *Baria*'sında dedikoducu kâhya kadın Penbe, Mehmet Rauf'un *İki Kuvvet*'inde kâhya kadın Kamber ender örneklerdir. Aşırı ve tutucu tipin örneğine ise *Körebe*'deki Şükran'ı gösterebiliriz.

Görülmektedir ki Batı tarzında tekâmül eden Türk tiyatrosunda ilk anda kontrolsüz gibi görünse de yeni kadın tipleri ve aile arayışları vardır. Piyeslerde mahalli tiplerde azalma görülürken Batı'dan aktarılan yahut Batı'lı örneklerde olduğu gibi; cemiyetin asrileşme endişesine paralel, yeni kadın tiplerinin çoğaldığı da bir gerçektir.

Sonuç olarak; Meşrutiyet Dönemi adını verdiğimiz 1908-1923 arası Türk Milleti'nin derin acılar yaşasa da aslında bir uyanış devridir.. Yeni ve Millî devlete giden yolda olumsuz değişmeler kontrol altına alınmış, olumlu adımların hızla atılması sonucu, askerî ve ekonomik savaş kısa zamanda kazanılmıştır. Bu süreçte Türk yazarları edebiyatın diğer türlerinde olduğu gibi, tiyatroya da yaşanan hadiseleri taşımış ve tarihe bu yolla sanat belgeleri bırakmışlardır. Bugün geriye baktığımızda; tarihin kuru bilgilerini, tiyatronun canlı sahnelerinde, duyularımızı harekete geçirecek detaylarıyla buluruz. İncelediğimiz bu piyesleri yazanları bugün, rahmet ve minnetle anıyoruz.

KAYNAKÇA

Akı, Niyazi, *Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi-I*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1989.

Akı, Niyazi, *XIX. Yüzyıl Türk Tiyatrosunda Devrin Hayat ve İnsanı*, Atatürk Ünv. Yayınları, Erzurum, 1974.

Akı, Niyazi, *Yakup Kadri'nin Tiyatro Eserleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

Akyüz, Kenan, *"Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri"*, A.Ü.D.T.C.F. Yayınları, 3.b. Ankara,1979.

And, Metin, *Meşrutiyet Dönemi Türk Tiyatrosu (1908-1923)*, T. İş Bankası Yayınları, Ankara, 1971.

And, Metin, "Hüseyin Suat ve Tiyatro", *Varlık* dergisi, 1/15 Eylül 1966.

And, Metin, "Mehmet Rauf ve Tiyatro", *Varlık*, nr.686-688, 1967.

And, Metin, "Yusuf Ziya Ortaç ve Tiyatro", *Hisar* dergisi, Haziran, 1968.

Atahan, Feryal, *Tahsin Nahit ve Tiyatro*, İstanbul .Ünv. Türkiyat Ens. Lisans Tezi, 1978.

Aytaş, Gıyasettin, *Tanzimatta Tiyatro Edebiyatı Tarihi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002.

Baraz, Mehmet Rebii Hatemi, *İbn-ür Refik Ahmet Nuri Sekizinci*, III C., T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2003.

Cumhuriyet Dönemi Türkiye Tiyatro Bibliyografyası, (Haz: Ahmet Borcaklı – Gülter Koçer), Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1973.

Çetiner, Nazan, *1908-1923 Arasındaki Komedilerin İncelenmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1991.

Doğan, Abide, Aka Gündüz, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989.

Duman, Halûk Harun, *Balkanlara Veda*, Duyap Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Enginün, İnci, *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001.

Enginün, İnci, *Araştırmalar ve Belgeler* Dergâh Yayınları, , İstanbul, 2000.

Enginün, İnci, *Halide Edib'in Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, İstanbul Ünv. Edebiyat Fakültesi Yayınları, nr.2398, İstanbul, 1978.

Enginün, İnci, *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Dergâh Yayınları, İlâveli 2.b., İstanbul,1991.

Ercilasun, Bilge, *II. Meşrutiyet Devrinde Tenkit:Türkçü Tenkit*, TKAE. Yayınları, Ankara, 1995.

Ercilasun, Bilge, *Servet-i Fünun'da Edebî Tenkid*, Ankara, 1981.

Ercilasun, Bilge, *Yeni Türk Edebiyatı Üzerine İncelemeler I-II*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.

Fedai, Harid, *Kıbrıs Türk Kültürü, "Yâdigâr-ı Muhabbet"*, Ankara, 2003.

Gerçek, Selim Nüzhet, *"Tiyatro Tarihi"*, Türkiye Yayınları, İstanbul, 1944.

Göçgün, Önder, *Hüseyin Rahmi Gürpınar*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Hançerlioğlu, Orhan, Musahipzâde Celâl Bütün oyunları, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1970.

Kaplan, Mehmet, *"Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar-3: Tip Tahlilleri"*, Dergâh Yayınları, 1985.

Karaca, Nesrin, *Celâl Sahir Erozan, Hayatı-Dönemi-Eserleri*, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1993

Karadağ, Nurhan, *Halkevleri Tiyatro Çalışmaları(1932-1951)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.

Kerman, Zeynep; "Halit Fahri'nin Baykuş Piyesi Üzerine Bir Deneme", *Hareket*, Kasım/Aralık-1981, s:43

Kerman, Zeynep, *Yeni Türk Edebiyatı İncelemeleri*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998.

Levent, Agâh Sırrı, *Şemsettin Sami*, T.D.K. Yayınları, Ankara, 1969.

Ögel, Bahaeddin, *"Türk Kültürünün Gelişme çağları"* Kömen Yayınları, 2.b. Ankara, 1979.

Özgül, Metin Kayahan, *Ali Ekrem Bolayır'ın Hatıraları*, Ankara, 1991.

Parlatır, İsmail, *Ali Ekrem Bolayır*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Türk Büyükleri dizisi: 46

Polat, Nazım Hikmet, *Şahabeddin Süleyman*, Turizm ve Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.

Sevengil, Refik Ahmet, *Meşrutiyet Tiyatrosu*, M.E.B. yayınları, İstanbul, 1968.

Şener, Sevda, *Musahipzade Celâl ve Tiyatrosu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1963.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *"Edebiyat Üzerine Makaleler"*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977.

Tanzimattan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, Yapı-Kredi Yayınları, C.I-II, İstanbul, 2003.

Tarım, Rahim, "Bir Münakaşa Etrafında Mehmet Rauf - Yakup Kadri", *Doğumunun 100.*

Yılında Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1984.

Tarım, Rahim, *Mehmet Rauf, Hayatı, Sanatı, Eserleri*, T. İş Bankası Yayınları, Ankara, 1988.

Tiyatro Bibliyografyası(1859-1928), (Haz: Türkân Poyraz–Nurnisa Tuğrul), M.E.B. Yayınları, Ankara, 1967.

Tiyatro Bibliyografyası(1928-1959), (Haz: Semahat Turan–Behire Abacıoğlu), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1964.

Töre, Enver, "*1908-1914 Arası Türk Edebiyatında Tiyatro Tenkidleri*", Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1986.

Töre, Enver, "Atatürk ve Sonrası Dönem Tiyatro Faaliyetleri", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, C.18, Ankara, 2002.

Töre, Enver, "Ermeniler ve Türk Tiyatrosu", Ermeni Araştırmaları II. Uluslararası Kongresi, 29-30 Mayıs, Ankara, 2004.

Töre, Enver, "Güzel Bir Tragedya Örneği: Cem Sultan", *Türk Dili*, nr.534, Haziran, 1996.

Töre, Enver, "Hüseyin Suat Yalçın'ın Yayınlanmamış Bir Piyesi: Züppeler", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, nr.15, İstanbul, Bahar 2004.

Töre, Enver, "İbn-ür Refik'in *Münevver'in Hasbıhali* İsimli Piyesiyle Çehov'un *Ayı* İsimli Piyesinin Karşılaştırılması", *Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı*, M.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, nr:38, İstanbul, 1995.

Töre, Enver, "ReşatNuri'nin Bir Aktüel Piyesi: Hançer", *Türk Kültürü*, nr.479, Mart2003.

Töre, Enver, "Romandan yapılmış Bir Tiyatro Eseri: Eski Hastalık/Şarkı(sı)", *Türk Kültürü*, Yıl: XLI, nr. 485-486, Eylül-Ekim 2003.

Töre, Enver, "Tahsin Nahit", *Türk Dili ve Edebiyatı ansiklopedisi*, C.8, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.

Töre, Enver, "Tiyatro Dergileri", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C.8, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.

Töre, Enver, "Türklerde Dramatik Sanatlar", *Türk Tarihi ve Kültürü*, Pegem yayıncılık, Ankara, 2004.

Töre, Enver, "Vasfi Rıza'dan Metin And'a Uyarılar", *Türk Edebiyatı*, nr.354, Nisan 2003, s. 26-32

Töre, Enver, *20. Yüzyıl Çeviri Piyeslerinde Kadın ve Tiyatromuza Aksi*, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi; *Hayattan Sahneye Kadınlar*, Duyap Yayınları, İstanbul, 2006.

Töre, Enver, *Cenap Şehabettin'in Tiyatroları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2005.

Töre, Enver, *Fecr-i Âti'nin Kurucularından Müfit Râtip - Makaleleri*, MVT Yayınları, İstanbul, 2006.

Töre, Enver, *II. Meşrutiyet Tiyatrosu: Yazarlar-Piyesler*, Duyap Yayınları, İstanbul, 2006

Töre, Enver, "Türk Tiyatro Eserlerinde Balkan Motifi", *Köprüler Kurduk Balkanlara Uluslar Arası Sempozyum Bildirileri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire başkanlığı Yayınları, İstanbul 2008.

Töre, Enver, *Şemseddin Sâmi'nin Tiyatroları*, Asos Yayınları, İstanbul, 2008.

Turan, Mustafa, *Taşkışla'da 31 Mart faciâsı*, Aykurt neşriyatı, İstanbul, 1964.

Yalçın, Alemdar, *II. Meşrutiyet'te Tiyatro Edebiyatı Tarihi*, Ankara, Gazi Üniversitesi, 1985.

Yavuz, Kemal, *Reşat Nuri Güntekin, Tiyatro ile İlgili Makaleler*, Kültür Bakanlığı Serisi, İstanbul, 1978.

Zobu, Vasfi Rıza, *O Günden Bu Güne*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1977.

Zobu, Vasfi Rıza, *Uzun Hikayenin Sonu*, Ofset Matbaacılık, İstanbul, 1990.

Zülfikâr, Hayal, *Reşat Nuri Güntekin'in Oyunlarında Tipler*, Hacettepe Ünv. Bilim Uzmanlığı Tezi, Ankara, 1979.



TAKDİM
HALİL İNALCIK
II. Meşrutiyet

OSMANLI KİMLİĞİ
A. TEYFUR ERDOĞDU
Osmanlılığın Evrimi Hakkında Bir Deneme: Bir Grup (Üst Düzey Yönetici) Kimliğinden Millet Yaratma Projesine

II. MEŞRUTİYET
AHMET KUYAŞ
II. Meşrutiyet, Türk Devrimi Tarihi ve Bugünkü Türkiye

NEVZAT ARTUÇ
II. Meşrutiyet'in İlânı

H. ALİYAR DEMİRCİ
1908 Parlamentosunda Meşrutiyetin Değerleri ve İlkeleri

CENK REYHAN
Jön Türk Hareketi: Türk Devrim Süreci Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çözümleme

NECMETTİN DOĞAN
Türk Demokrasi Tarihini Anlamanın Bir Aracı Olarak Meşrutiyet

MUSTAFA GÜNDÜZ
II. Meşrutiyet İdeolojilerinde Sosyoloji ve Geleceğin Toplum Tasavvuru

EDEBİYAT
BİRGÜL KOÇAK & AYTÜL TAMER
II. Meşrutiyet Döneminde İki Milliyetçi Kadın: Halide Edib ve Müfide Ferid

EĞİTİM
KEMAL BAKIR
II. Meşrutiyet Döneminde Milli Seçkincilik ve Eğitim: Emrullah Efendi, Tuba Ağacı Nazariyesi

TİYATRO
ENVER TÖRE
II. Meşrutiyet Dönemi Türk Tiyatrosu

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724207