ŞERİF MARDİN

TOPLU ESERLERİ 1

Jön Türklerin siyasî fikirleri

1895-1908



İLETİŞİM

İletişim Yayınları 13 • Şerif Mardin Bütün Eserleri Dizisi 1
ISBN 975-470-023-0

1. BASKI Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1964
2. BASKI ©İletişim Yayıncılık A. Ş. 1983
3. BASKI ©İletişim Yayıncılık A. Ş. 1989
4. BASKI ©İletişim Yayıncılık A. Ş. Aralık 1992
5. BASKI ©İletişim Yayıncılık A. Ş. Ağustos 1994

KAPAK Ümit Kıvanç
DİZGİ Maraton Dizgievi
DÜZELTİ Mustafa Şahin / Fatih M. Öztan
KAPAK BASKISI Ayhan Matbaası
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 34400 Cağaloğlu İstanbul
Tel. 516 22 60-61-62 • Fax: 516 12 58

ŞERİF MARDİN

Jön Türklerin siyasî fikirleri 1895-1908

iletişim

İÇİNDEKİLER

Önsöz *7*
I. Bölüm *21*
Giriş: Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti *21*
Fikirlerinin Türü *22*
Mannheim ve Max Weber *24*
Modernleşme *26*
Fikir Akımlarını Değerlendirme *27*
II. Bölüm *29*
1876-1895 Yılları Arasında Türkiye'de Beliren Hürriyetçi Akımların Sosyal ve Fikrî Kökleri *29*
Yeni Osmanlılar ve Fikirlerinin Yankıları *31*
Scalieri Komiteleri *33*
Georgiades *36*
Selim Faris *39*
Halil Ganem *41*
Yeni Osmanlıların Faaliyetlerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun Dışındaki Yankıları *44*
Bulgaristan ve Balkanlar *45*
Bir Fikir Merkezi Olarak Mülkiye Mektebi *48*
1880'lerde İstanbul'da Basın ve Etkileri *53*
Beşir Fuat *55*
İlk Türkçülük Hareketleri *62*
Başkent Dışındaki Merkezlerin Gelişmesi *63*
İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Kuruluşu Zamanında Babî Etkiler *65*
Jön Türklerin Sosyal Kökleri *66*
Sultan Abdülhamit, Osmanlılık ve Panislâmizm *72*
Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Londra ve Paris Jön Türkleriyle İlişkileri *73*
III. Bölüm *77*
Mizancı Murat Bey ve Siyasî Fikirleri *77*
Murat Bey'in Siyasî Fikirleri *109*
Sosyal Mukavele *119*
Devlet Yönetimi *124*

IV. Bölüm *137*
Osmanlı Gazetesi *137*
Osmanlı'da Siyasî Fikirler *143*
Osmanlı'nın Yayın Hayatında 1899-1904 Devresi *166*
V. Bölüm *173*
Ahmet Rıza Bey ve *Meşveret* *173*
Ahmet Rıza Bey'in Siyasî Fikirleri *180*
Türkçe *Meşveret*'te Siyasî Fikirler *188*
Meşveret'in Fransızca Eki *200*
Sonuç *218*
VI. Bölüm *221*
Abdullah Cevdet ve *İçtihad* *221*
Fünun ve Felsefe *222*
Maneviyat ve Eğitim *238*
Tesanütçülük *244*
Saltanat Aleyhtarlığı *248*
VII. Bölüm *251*
Şura-yı Ümmet *251*
Program *251*
Osmanlılık İdeolojisi *261*
Üç Tarz-ı Siyaset *275*
VIII. Bölüm *287*
Prens Sabahattin ve Jön Türkler *287*
"Memur"un Osmanlı Toplumundaki Rolü *292*
Sabahattin Bey'in Düşüncesinin Önemi *298*
IX. Bölüm *300*
Sonuç *300*
Bibliyografya *309*
Genel Eserler *309*
Jön Türklerin Eserleri *310*
Konu ile Yakından İlgili Mehazlar *318*
A- Kitaplar *318*
B- Makaleler *326*
Görülebilen Jön Türk Dergileri ve Tarihleri *330*

ÖNSÖZ

1964'te ilk baskısı yapılan Jön Türklerin Siyasi Fikirleri'*ni bir dizinin parçası olarak görmek, yapıtın anlamını en iyi değerlendirecek yaklaşımdır, sanırım. Aşağıdaki açıklamada bu dizinin nasıl oluştuğunu anlatmaya çalıştım.*

1950'lerin başında, Stanford Üniversitesi'nde lisansüstü programına devam ettiğim sırada, bir soruyu cevaplandırmaya çalışıyordum. "Fikir ürünlerinin siyasal yapının şekillenmesindeki rolü nedir?" diye özetleyebileceğimiz bu sorunun bir de, tez konusu seçmekte olduğum o sırada, tez yazmaya elverişli bir yanı vardı. O da şöyle ifade edilebilirdi: "Günümüzde Batı sosyal ve siyasal düşüncesinin Batı dışında gelişen ülkelerin siyasi akımlarında yansıması nasıl değerlendirilebilir?" II. Dünya Savaşı sonrasında, Üçüncü Dünya olarak nitelendirilen ülkelerin bağımsızlık istemleriyle ortaya çıkmaya başladıkları bir sırada, bu ülkelerin başındaki önderlerin bazı önemli Batılı siyasal düşünürlerin etkisi altında kaldıkları anlaşılıyordu. Ülkelerindeki siyasal düzenin kazandığı özelliklerde bu önderlerin şahsî etkisi olduğu da

açıktı. Bu etkinin bir yönü de önderlerin etkilendikleri düşünürlerin ve kuramların ülkede şekillenen toplumsal ve siyasal programlar üstünde görülmeye başlanan izleriydi. Kuşkusuz, Kemal Atatürk'ü ve Türkiye'ye getirdiği yenilikleri kronolojik olarak bu tür önderlerin ve programların en başında saymak gerekiyordu. Tez olarak bu konuyu seçmiştim. Ancak TBMM Hükümeti üzerinde yaptığım kısa bir inceleme, orada hâkim olan fikirlerin etkisini anlayabilmek için daha önce başlamış bir diyaloğun kökenlerini aramak gerektiğini ortaya çıkarmıştı. Bundan dolayı konuya zaman içinde daha gerilere giderek yaklaşmaya karar vermiştim.

Marksist sosyolojinin düşünce ürünlerinin şekillenmesinde "maddi" etkenlere öncelik tanıdığını biliyordum. Bu yaklaşım, bana "idealist" olarak nitelendirilebilecek kuramlardan daha derli toplu ve akla uygun geliyordu. ABD'de tutucu kümelerin güç kazandığı bu dönemde, benim gittiğim üniversitede, Marx yanlısı -bazen de dolaylı Marksist- yaklaşımlar yara almamıştı. Bu sayede Paul Baran gibi Marksist bir iktisatçıyı, Bertram Wolf ve Mary Wright gibi, abartmasız bir tarihi materyalizm'den esinlenmiş tarihçileri dinlemek fırsatını bulmuştum. ABD'de gelişmeye başlayan Çin ve Sovyet devrimleri araştırmaları seminerlerine katılmış, "Doğu" kavramının Marksistlerce nasıl değerlendirildiğini öğrenmiştim. Bu yaklaşımların açıklayıcı niteliği insan üzerinde çarpıcı bir etki bırakıyordu. Ancak hepsinin sonunda, bir "açıklanmayan" yan kalıyordu: Her şeye rağmen, fikir sistemleri sanki kendi başlarına, özerk olarak tarihte bir iz bırakıyorlardı ki bunun da o zaman geçerli olan Marksizmde izahı yoktu.

Marksizmin yanısıra, siyasal yapıların işleyişinde fikirlerin rolünü inceleyen ikinci ve oturmuş bir gelenek daha vardı. Bu da "Siyasal Fikirler Tarihi" disipliniydi. Bu yaklaşımın katı çerçevesi içinde, siyaset hakkında ileri sürülebilecek tüm düşüncelerin, beş aşağı beş yukarı, daha önce Platon ya

da Aristoteles tarafından ifade edildiği ileri sürülüyordu. Felsefenin iç-sistematiğine büyük öncelik veren bu yaklaşıma göre, çağdaş siyasi fikirleri de bir tür Platonculuk ya da Aristotelesçilik olarak tanımlamak mümkündü. Gerçi, yeni zamanlarda bu iki akıma dikkate değer katkılar yapıldığını teslim edenler de vardı: Hegel siyasi fikirler tarihinde ciddiye alınan "modern" fikirlerin bir örneğini teşkil ediyordu. Bundan dolayı da aynı gelenekten kaynaklanan daha yumuşak bir yaklaşımda bu yenilik tanınıyor, yeni düşünürlerin felsefesinden yola çıkarak bir inceleme yapılması kabul edilebiliyordu. Fakat esas öge burada da değişmiyordu: Önemli olan ortaya çıkarılan siyasal düşüncenin iç-sistematiğiydi: Klasik Siyasal Fikirler Tarihi yaklaşımına göre, belirli bir öğretinin siyasal sistemler içinde belirecek pratik sonuçlarını bu öğretinin iç mantığından çıkarmak mümkündü. Böylesine "biçimsel" bir yaklaşımın zamanımızda da devam ettiğini belirtmek gerek. Örneğin, Elie Kedourie'nin 1960'ta çıkan Nationalism *(Milliyetçilik) adlı kitabı, Avrupa'da milliyetçiliğin ortaya çıkışını hemen hemen tümüyle Alman filozofu Fichte'ye ve Avrupa'daki etkisine maletmiştir. Bu yaklaşımın etkinliğinin nedenlerini açıklamak mümkündür. "Büyük" Batılı düşünürlerin kendi kültür tarihlerindeki merkezî yerleri dolayısıyla, "büyük felsefî akımlar" Batı'daki gelişmeleri açıklayan bir güce sahiptir. Alman kültür tarihinde Goethe'nin ve Hegel'in silinmez bir yeri olduğu inkâr edilemez. Fakat, bu ağırlık o düşünürlerin öneminden olduğu kadar bizzat felsefenin o ülkelerin kültüründeki ağırlığından kaynaklanmaktadır. Bu nokta üzerinde ilerde, daha ayrıntılı olarak durmak istiyorum. Şimdilik özetle açıklayayım: Bir felsefî spekülasyon geleneği bulunmayan ülkeler için "büyük düşünürler" üzerine bina edilen bir anlatım, açıklayıcı gücünü yitirir. 1950'lerde, bunu, bugünkü kadar açık gördüğümü söyleyemem.*

Bundan dolayı da, Yeni Osmanlılar hakkında yazdığım

ilk çalışmamı "Siyasal Fikirler Tarihi" geleneği içinde bir çerçeveye yerleştirmiştim. Daha açıkçası, Yeni Osmanlıların öncülüğünü yapan Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi kimselerin düşünceleri incelendiği takdirde, I. Meşrutiyet'e varan siyasal akımların fikirlerden nasıl etkilendiğini anlatabileceğime güveniyordum. Kullandığım yaklaşım bir bakıma başarılı oldu. Birinci Meşrutiyet'in fikir içeriği, bir ölçüde, ortaya çıktı. Fakat, diğer bir açıdan, konunun seçtiğim disipline sığmadığı anlaşılıyordu: Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın, hele Ali Suavi'nin düşüncelerinin Platoncu bir billûrlukla ortaya çıktığını söylemek mümkün değildi. İkinci yanlışım bir kavramlaştırma eksiğinden kaynaklanıyordu. Fikir ürünlerinin etkisi incelenirken zorunlu bir ayırım yapmak gerekiyordu: Fikirlerin "program" kısmını (değişiklik isteyen ve bunun nasıl yapılacağını anlatan yönünü) fikirlerin şekillenme sürecinden ayrı incelemek gerekiyordu. Araştırmada bu doğrultuda bir bölümleme mevcuttu. Önce Yeni Osmanlılar'ın fikirlerinin nasıl ortaya çıktığını, sonra da program'larını incelemiştim. Fakat "şekillenme" konusunun anlayabildiğimden çok daha karmaşık bir süreç olduğunu o zamanlar ancak belli belirsiz hissediyordum. Gerçekte, "şekillenme" adını verdiğim süreç, antropologların "kültür" adını verdikleri sembolik mekanizmanın değişimiyle ilgiliydi ve bu alan sosyolojinin ve sosyal antropolojinin belki en zor konularını içeriyordu. Daha sonraki yıllarda, bu konuyu çözümleme zorunluluğunu gittikçe daha kesin olarak duydum.

O zamanlar, ele aldığım konunun görünenden çok daha derin olduğunu gösteren tek işaret "şekillenme"yi incelediğim zaman beliren bazı ipuçlarıydı. Gerçi, Yeni Osmanlılar bazı siyasal "klasik"lerden etkilenmişlerdi. Rousseau ve Montesquieu'yu -doğrudan doğruya ya da ikincil kaynaklardan faydalanarak- okumuşlardı. Fakat bunun yanında, birçok farklı etkenler de düşüncelerini etkilemişti. Eski bir Osmanlı hü-

kümranlık geleneği ve bu geleneği aktaran yazarlar, adalet kavramı, Şeriat'ın topluluktaki özel yeri ve işlevi, Yeniçeriler gibi Osmanlı yönetim yapısına özgü bazı unsurların toplumsal işlevi, tasavvuf gibi belirgin geleneklerin düşünceyi şekillendirici etkisi, Ali Suavi'deyse, anlaşılması zor fakat inkâr edilemeyecek bir "halkçı"lığın izlerine rastlanıyordu. Yeni Osmanlıların siyasi "program"ını oluşturan yazılardaki yüzeysellik, insanı, daha derinlerde yatan, fakat, belki de edindikleri Batı fikirlerini bile yoğurmuş olan bu "arka plan" unsurlarını araştırmaya itiyordu.

Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, *Yeni Osmanlılar üzerindeki çalışmamın bende yarattığı bir eksiklik duygusunu kapatmak için giriştiğim bir çalışma olmuştu. Planladığım araştırmada çalışmaya Jön Türklerin "program"ını ortaya çıkarmakla başlayacaktım. Bundan sonra da "arka plan" olarak tanımladığım unsurları incelemeye geçmek istiyordum. Ancak, tarihimizin daha yakın sayfalarından gelmelerine rağmen, Jön Türkler'in "program"larını anlamlı bir bütün içinde ortaya çıkarmanın çok zor bir iş olduğu belirdi. Yeni Osmanlılar'ın fikirleri, hiç olmazsa, "tabii hukuk" gibi, Batı'dan aldıkları fakat Şeriat'le uygunluk halinde ortaya koydukları, bir temel çerçeveye oturtulmuştu. Dinî kültür kalıntıları düşüncelerine bir derinlik veriyordu. Jön Türkler'in programı, kendilerinden önceki kuşağa oranla çok daha az teorik-spekülatif içerikliydi. Böylece, Yeni Osmanlılar hakkındaki ilk araştırmamda incelediğim fikirlerin "kırkambar" niteliğinden gelen bir hayal kırıklığı, Jön Türklerle ilgili araştırmada daha da kesin bir biçim aldı. Belki Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma tehlikesi bu yeni kuşağı daha pratik, daha hızlı sonuçlar elde etmeye itmişti. Özetle, Jön Türkler'in düşüncelerini bir "bütün" içine yerleştirmek, fikir dağınıklıkları dolayısıyla sandığımdan uzun sürdü ve "şekillenme" sürecini istediğim gibi yine inceleyemedim. Bu konuyu*

ancak daha sonra yaptığım araştırmalarda ele alabildim. 1980'de Strasbourg'da toplanan Osmanlı İktisadi ve Sosyal Tarih toplantısında bunun ilk sonuçlarını sundum. Bu konuda ikinci bir denemem, Atatürk as the Founder of A Nation *adıyla UNESCO tarafından çıkarılan bir derlemede 1981'de yayımlandı. Bugün, yukarıdaki sayfalarda "kültür" olarak tanımladığım "arka plan" şekillendiricisinin ortaya koyduğu sorunlar arasında önemli bir yeri olan "din" ögesi üzerinde çalışıyorum.*

Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*'ni hazırlarken iki engelle karşılaşmıştım: bunlardan biri konu hakkındaki birikimin cılızlığı, ikincisi toplanmış bilgilerin sistemsizliğiydi. Konuyu bir "siyasal tarih" gelişmesi olarak inceleyen birkaç kitapta, ayrıntılara inilmesine rağmen bu ayrıntılardan nasıl bir sonuç çıkartıldığı anlaşılmıyordu. Bu şartlar altında Jön Türkler'in tarihçisi rolüne girmek gerekiyordu. Jön Türkler'in Türkiye dışında çıkardıkları gazete ve dergileri ve Avrupa'da bulundukları sırada Fransa, İngiltere ve Almanya'da çıkan gazeteleri tarayarak hiç olmazsa bir gelişim çizgisi elde etmeye çalıştım. Topladığım bilgiler o zamana kadar Jön Türkler hakkında yazılan eserlerin niçin sistemden yoksun olduğunu açığa vuruyordu: Oldukça idealist gayelerle ortaya çıkan bir hareket, az zamanda inanılmaz derecede yoğun bir entrika, karşılıklı itham ve dedikodu havasına bürünmüştü. Kişisel uğraşılar Jön Türkler arasında öylesine yoğundu ki, sanki birbirlerini tökezletme stratejisi siyasi fikirlerinin gerçek içeriğini oluşturuyor, teorik program ise bu gerçek amacın kamuflajı, paravanası ve maskesi olarak ortaya çıkıyordu. Bunun bir istisnası Ahmet Rıza Bey'di, fakat Ahmet Rıza Bey de maalesef büyük bir siyasal düşünür sayılmazdı. Bunun yanında Dr. Abdullah Cevdet'te de bir "fikr-i takip" yeteneği görülüyordu, fakat doktorun da oyunbazlıkta acemi olduğunu söylemek mümkün değildi. Ahmet Rıza*

Bey'in babasından gelen Batı kültür ögeleri, Dr. Abdullah Cevdet'in de ailesindeki dinî eğilimler, bu iki adın öne çıkmasının pek de rastlantı eseri olmadığını düşündürüyordu. Ahmet Rıza Bey'in devamlı, açık fakat yalınkat ve tıkız düşüncesinin bıraktığı iz dışında, Jön Türkler'in Avrupa yıllarını, traji-komik tarafları ağır basan bir macera olarak tanımlamak gerekiyordu. Sanki bazı sosyal yapı unsurları Jön Türkler'i belirli bazı eğilimleri ifade etmeye itiyor, fakat bu eğilimler Batı düşüncesi içine sıkıştığı vakit Batı fırçasının izini taşıyan birer sakat yaratık olarak ortaya çıkıyordu. Gerçi, bir yerden sonra bu sakatlığın ve yüzeyselliğin bile teorik bir anlam taşıdığı, kendi özbenliğimizin anlaşılmasına yarayacak bir işaret olduğu da anlaşılabiliyordu.

Bunu şöyle açıklayabiliriz. Osmanlılarda dinî düşünce dışındaki felsefenin gemlendiği, kısır kaldığı birçok yazar tarafından ifade edilmiştir. Fakat bunun mantıkî sonucu - felsefe geleneği olmayan bir ülke olarak Batı'dan aldığımız fikirlerin kullanımında da aynı yüzeyselliğin görüleceği -bize ağır geldiği için- hemen hiç kimse tarafından ifade edilmemiştir. Bunun bir istisnası, felsefesizliğimizin kökeni konusunu ayrıntılı olarak incelememiş olmakla birlikte durumu çok iyi kavrayan Ataç'tır.

Ataç'a göre:

> *"Bizim bugünkü edebiyatımızın, yalnız edebiyatımızın değil, bütün fikir hayatımızın en büyük kusuru düşünce eksikliği, düşünme eksikliğidir. Biz düşünmüyoruz... gerçekten düşünmüyoruz, düşündüğümüzü sanıyoruz, düşündüğümüzü düşünüyoruz, "cogito cogitare" işte o kadar. Yoksa bir nesneyi bir konuyu alıp da onu incelemiyoruz, onun üzerinde düşünmüyoruz. Bunun içindir ki, nereden, neden açılırsa açılsın, biz hemen bir takım parlak, "güzel" sözler söylemeye kalkıyoruz, bununla*

yetiniyoruz. Karşımızdakini şöyle oturaklı, dokunaklı bir sözle susturmayı düşünüyoruz. İşte bu düşünmek değildir düşünmemenin ta kendisidir..."

Bir iki istisna dışında Jön Türkler için daha geçerli bir yargı bulmak zordur. Jön Türkler kendi tarihlerinde bir laik-felsefî spekülasyon ortamı bulamadıkları için böyle bir düşüncenin nasıl yürütüleceğini bilmiyorlardı; daha doğrusu bu gibi düşünce türleriyle ilgilenmiyorlardı. Amaçları ve en büyük kayguları, düşüncelerinin başlangıcı ve sonu, "devleti kurtarmak"tı (Tunaya). Bu da Batı'nın pek zevkine varamadığı bir kavramdı. Bundan dolayı bu iki fikir âleminin buluşması beklenemezdi.

Ancak bu noktada haklı olarak sorabileceğimiz bir soru beliriyor. Sanırım, verdiğim açıklamalardan Jön Türkler'in yalınkatlığının kendi iradeleri dışında çalışan bazı tarihsel-yapısal unsurların ürünü olduğu açıkça ortaya çıkmaya başlamıştır. Çok yaygın bir kanıya göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda felsefeyi ulema gemlemiştir. Fakat felsefesizlik, aslında, Osmanlı devlet yapısına ve işlevlerine, bürokratik dünya görüşüne, İngilizce deyimiyle, "bir eldiven gibi" uyan bir özellik değil miydi? Ortaya çıkan sorunları "devletin çıkarı" açısından değerlendirmek de, Ulema'nın baskısı kadar felsefeyi mahkûm eden bir unsur olmamış mıdır? Bu sorunun cevabının "Evet" olduğunda şüphe yoktur. Öyleyse, birden çok felsefesizlik kökeni olduğuna göre, felsefeyi boğan "gerçek suçlu"yu aramak da anlamsız oluyor. Ne var ki Osmanlı toplumunun Batı'da belirli bir tarihte ortaya çıkan spekülatif tarzdaki düşünceye yer vermemekle birlikte, belki Batı'daki kadar etkin fakat konulara bambaşka bir açıdan bakan bir düşünce sistemine sahip olduğu da güvenle ileri sürülebilir.

Bu düşüncenin belirgin özelliklerinden biri, kısa vadeli, pratik, "devlet için geçerli" çözüm yolları aramasıdır. Bu özel-

lik, etkinliğini bugün de devam ettirmektedir. Halkımız arasındaki mantık da bundan farklı değildir. "İşe yarayan adam", pratik hal çareleri öneren kişidir. Böylece, Türkiye'de "felsefesizlik", çağdaş zamanlarda yalınkat bir pragmatizm şeklinde gelişmiştir.

İktisadi hayatın zamanımızdaki engin kapsayıcılığı bu pragmatizmi kısa vadeli kalkınma amaçları yönüne iterek, kendimize göre bir kısa görüşlü iktisadi rasyonalizm geliştirerek, daha da kuvvetlendirmiştir. Plan-pilav tartışmasında somutlaşan ikilemi, hâkim semboller sisteminin komik ya da acı, fakat esas düşünce kökenine sadık bir ifadesi olarak görmek mümkündür.

Ülkemizde, 1920'lerde bazı edebî-felsefî dergilerimizde yapıldığı gibi, spekülatif bir laik-idealist düşünce ortaya çıkarılmaya çalışıldığı zaman, bu da inanılmaz bir arapsaçı, bir fikir çorbası olmaktan ileriye gidememiştir. Gene de idealizmin bizde, göreceli olarak en başarılı türü, bir çeşit derinleştirilmiş milliyetçilik olmuştur (Taha Parla'nın ...Columbia, 1979... Gökalp üzerindeki doktora tezi -Taha Parla, Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, *İletişim Yayınları, İstanbul 1989- bunu açıkça gösteriyor).*

Düşüncemizdeki "kısa çıkar" çekirdeğinin etkisi burada bitmiyor. Denebilir ki Türk Marksist düşüncesinin önemli sınırlamalarından biri de, üzerinde durduğum geleneksel "pragmatik" anlayışını aşamaması olmuştur. Bundan dolayı, Marx'ın derine giden bütün spekülatif yapıtları bizde yeterince itibar görmemiştir. "Sivil toplum" kavramının etrafındaki tartışmaların gecikmesi bunun bir diğer kanıtıdır. Marx'ın son derece ince dokunmuş "praxis" kavramının ülkemizdeki değerlendiriliş şekli de yine pragmatiklikten kaynaklanan bir "basitleme" olarak tanımlanabilir. Bu şartlar altında üzerinde durulacak bir paradoks, din düşüncesinin -tasavvufî biçimiyle- çağdaş Türkiye'de spekülatif düşünceye gene de en el-

verişli çerçeve olarak ortaya çıkmasıdır. Düşün hayatımızın bu özelliklerinin ilerde ortaya nasıl sonuçlar çıkaracağını şimdiden kestirmek mümkün değildir. Fakat düşünürlerimizin söz konusu ettiğim pragmatik düşünce doğrultusundaki genel eğiliminin, kendine özgü -biraz boğucu- bir medeniyet anlayışına varacağı düşünülebilir.

Özetlemem gerekirse, 19. yüzyıl düşünce tarihimiz üzerindeki incelemelerimin bana öğrettikleri şunlardır: 19. yüzyıl Türk düşünce tarihinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak bir 19. yüzyıl "düşünce sosyolojisi"nden bahsedebiliriz. Bu sosyoloji de bana "Batılı" ve "Batıcı" olmanın başta hiç de kestiremediğimiz zorlukları bulunduğunu anlatmaktadır. Bu zorlukların üstesinden gelemeyeceğimizi söylemek istemem, fakat konunun herhalde daha yoğun bir şekilde araştırılması aydınlarımızın ilk hedeflerinden biri olmalıdır.

Kitabımın basıldığı günden bu yana Jön Türkler'in yetiştikleri yıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nu etkilemiş olan düşün akımlarını inceleyen önemli eserler yazıldı. Bunlara bakıldığında, 1960'larda vardığım yargıların oldukça geçerli olduğu sanırım görülecektir. Ancak, ayrıntılara inebilmek açısından, kitabı yazdığım sırada şimdi toplanmış olan bilgilerden yararlanabilmeyi isterdim. Yeni çıkan kaynakların listesini aşağıya çıkardım. Doğrudan doğruya Jön Türkleri*

(*) Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma.* (İstanbul, 1978)
Mustala Cezar, *Sanatta Batı'ya Açılış ve Osman Hamdi.* (İstanbul, Baha Matbası, 1971)
Güler Güven, *Sami Paşazade Sezaî ve Eserleri.* Hacettepe Sosyal ve İdarî Bilimler Fak. Tezi. (Ankara, 1970)
Birol Hamdi, *Mizancı Murad Bey: Hayatı ve Eserleri.* (İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1979)
François Georgeon, *Aux Origines du Nationalisme Turc: Yusuf Akçura (1876-1935).* (Paris, Editions ADPF, 1980)
M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi.* (İstanbul, Üçdal, 1981)
Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi* C. V. (Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1970)

ilgilendiren kitaplar arasında özellikle Dr. M. Şükrü Hanioğlu'nun Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*'ne özel bir yer ayırmak gerekir (İstanbul, Üçdal Yayınevi, 1982). Bu araştırma, Jön Türkler arasında fikir çizgisi en belirgin bir şekilde ortaya çıkabilmiş bir şahsı incelemektedir. Dr. Abdullah Cevdet'in fikirleri incelendiğinde, "materyalist-organisist-Darvinist" Batı düşüncesinin düşünürlerimizi nasıl etkilediği daha açık olarak görülmektedir. Eser bununla kalmayıp, aynı zamanda oldukça zor bir konu olan Jön Türk eylemlerinin tarihçesini bize vermekte ve Saray'la Jön Türkler arasındaki ilişkileri saptamaya yarayan zengin bir belge dizisi sunmaktadır.*

Jön Türk hareketinin oluşumunu yakından izlemiş olan Dr. Sabri'nin bir düşüncesi Hanioğlu'nun kitabında zikrediliyor ve gerçekten de üzerinde durulmaya değer bir konu açıyor. Jön Türkler'i harekete geçiren aslında neydi? Dr. Sabri'nin söylediği, bunun kökünü -öteden beri Tıbbiye'de görünen- Materyalizm'de aramanın doğru olmayacağıdır. Ben de 1890'larda Jön Türkler'i harekete geçiren etkenleri çok daha derinde yatan unsurlarda bulacağımızı sanıyorum. Bunlardan biri, tasavvur edebildikleri "ideal" toplulukla II. Abdülhamit dönemi topluluğu arasındaki değer uyuşmazlığıydı. Bu "değer uyuşmazlığı"nın temelindeyse toplumsal bağların kişilere bağlanarak kurulduğu bir toplulukla, toplumsal bağların soyut ilkelerin peşinden giderek kurulduğu bir topluluk arasındaki fark bulunuyordu. Diyebiliriz ki Avrupa'nın Aydınlanma Çağı fikirlerinin etkisi, Türkiye'ye, bu çağın büyük

Doç. Dr. Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi.* (Ankara, 1975)
Orhan Okay, *Beşir Fuad, İlk Türk Natüralist ve Pozitivist.* (İstanbul, Halk Matbaası, 1969)
Y. A. Petrosyan, *Sovyet Gözüyle Jön Türkler.* (Ankara, 1974)
Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi.* 2 Cilt. (Konya, 1966)

düşünürleri yoluyla değil, fakat Batı'dan alınan yeni müesseselerin zorunlu olarak getirdiği yeni "yaşam değerleri" yoluyla olmuştur. Bunu, yukarda değindiğim iki makalemde göstermeye çalıştım. Jön Türkler'de görülen yeni milliyetçilik-öncesi düşüncenin de etkisini buna benzer bir kanalda aramak gerekir. Bu düşünce, ancak İmparatorluk'taki yeni, "tümcü" yönetim düzenlemeleri ve vilâyet idaresi örgütü yoluyla, bunların sağladığı iletişim ortamında gelişebilirdi. Böylece, görülüyor ki, bir bakıma, Jön Türkler'de görünen milliyetçilik-öncesi bir milliyetçilik (proto-nationalism), yeni bir iletişim yapısının sonucu olarak şekillenmiştir. Burada da derin etken, Mazzini veya Fichte değil, yapı değişikliğidir.

Materyalist-Darvinist düşüncenin ayrıntılarına dönersek, eldeki bilgilerin en kabaca muhasebesini yaptığımız zaman aklımıza şöyle bir değerlendirme geliyor. Jön Türkler'den Tıbbiye çıkışlı olanlarının düşünce kalıbını anlamak, bir bakıma kolay. Doktor olarak yetiştikleri için bunlar, "hayat" adını verdiğimiz süreci kimyasal, fiziksel, biyolojik değişmelere, "maddi" etmenlere bağlıyorlardı. Fakat bunun yanında insanın aklına daha soyut bir başka açıklama geliyor. Jön Türkler'in yetiştikleri kültür çevresi Osmanlı İmparatorluğu'ydu. Böyle bir çevre içinde -Hanioğlu'nun üzerinde durduğu fakat daha derinlemesine işlenmeye elverişli bir tez olarak- Devlet adamı-Devlet ilişkilerinin Doktor-hasta ilişkisine büründüğü düşünülebilir. Devlet "hasta"ysa, devlet adamı hastayı iyileştirecektir. Jön Türkler, bu açıdan, "ictimaî tabib" rolüne kolayca oturabiliyorlardı. Ancak, devlet adamı - devlet ilişkisini böyle bir çerçeve içinde görmenin beraberinde getirdiği çok önemli bir sonuç vardır: Bu çerçeve, tarihî gelişim sürecine yer vermemektedir. Devlet bazen hastalanır, ama o hastalığın tarihî bir boyutu yoktur. Hastalıklar farklı olabilir, fakat bir zaman-tarih çizgisi boyunda şekillenmez. Bu yaklaşımda tarih katlarının açığa çıkması (the unfolding

of history) şeklinde bir görüş açısı eksiktir. Demek oluyor ki "içtimaî tabip" rolü aslında statik, "katlı" sosyal evrim görüşüne yer vermeyen bir yaklaşımdır. Jön Türkler'in bütün Batı kültürlerine rağmen, tarih bilinçlerindeki yüzeysellik, devleti bir bünyeye benzeten imgenin ağır basmış olmasına bağlanabilir. Böylece, Jön Türklerin "felsefesizlik"lerine bir de "tarihsizlik" eklendiği söylenebilir. Bu iki eksiğin de birbirini pekiştirdiği açık: tarihin "kendini açığa çıkarması" fikrini bilmeyen daha da "felsefesiz" olacaktır: felsefesiz olanın da (Vico'dan beri, tarihçiliğinin Batı'da aldığı anlama göre) büsbütün güdük bir tarih görüşü olacaktır. Bundan dolayıdır ki tarihçiliğimiz, yakın zamanlarda bile "övme-yerme" yaklaşımından arınamamış, açıklayıcı-çözümleyici yöntemler geliştirememiştir. Marksistlerimiz de farklı değildir: Onlar da Türkiye tarihini incelerken "tarihin kendini açığa çıkarması" gibi bir kavram içermediklerinden, Marksist kalıpları Osmanlı tarihine ancak mekanik bir şekilde uygulamışlardır. Osmanlı tarihinin kendine özgü özel ögelerle şekillenen -belki de Marksist kalıplara uygun- bir açıklaması olabileceğini düşünmemişlerdir.

Fikir tarihimizin bütün bu eksikliklerinden söz ederken amacım yalnız eleştirmek değildi. Amacım kendi düşünce tarihimizin bazı özelliklerini ortaya çıkarmanın önemini vurgulamaktı. Sanırım bir iki tartışma başlatabilecek bazı noktalara değindim, fakat daha tartışmanın çok başında olduğumuzdan şüphe etmiyorum.

Şerif Mardin
16.2.1983

I. BÖLÜM
GİRİŞ

Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti

Türk fikir tarihinin yazılması bakımından son zamanlarda memleketimizde büyük gelişmeler kaydedilmiştir.[1] Buna rağmen Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ileri gelenlerinin fikrî yapıtlarını ve bu itibarla partinin dayandığı fikrî temelleri incelemeye çalışmış olan eserlere hemen hemen rastlanmamaktadır.[2] Burada hemen akla gelen bir soru, İtti-

[1] Bu eserler hemen hemen yalnızca Prof. Tarık Z. Tunaya'nın çalışmaları ürünüdür. Bunlar için bak. Tarık Z. Tunaya, "Âmme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Telekküründe 'Garpçılık' Cereyanı," *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XIV (1948), s. 586-630; "Âmme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Telekküründe 'İslamcılık' Cereyanı," *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XIX (1954), s. 630-670; "Türkiye'nin Siyasi Seyri İçinde İkinci 'Jön Türk' Hareketinin Fikrî Esasları," *Prof. Tahir Taner'e Armağan* (İstanbul, 1956), s. 167-188; "Jön Türk ve Sosyal İnkılap Lideri Prens Sabahattin," *Sosyal Hukuk ve İktisat Mecmuası* (Kasım, 1948), s. 119-126; *Hürriyetin İlanı* (İstanbul, 1959); *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (İstanbul, 1960).

[2] Bir istisna için bak. Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, Cilt II Kısım IV (An-

hat ve Terakki Partisi'nin bünyesinde kaynaştırdığı değişik ve zıt akım ve kişilikler bakımından böyle bir araştırmanın yapılmasına imkân verip vermediğidir. Gerçekten uyarlı, "monist" bir "İttihat ve Terakki" siyasî veya sosyal düşüncesi olduğunu iddia etmek zordur. Ancak, partinin 1908'den sonraki davranışlarıyla, üyelerinin daha önce, partinin "yeraltı" bir örgüt olarak faaliyet gösterdiği zamanlarda, benimsedikleri bazı fikirler arasında bir bağlantı kurmak mümkündür. Bu monografimiz Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne katılanların 1895-1908 yılları arasında çıkardıkları gazete, periyodik ve risalelerde ve Cemiyetle yakın bağlar kurmuş olan diğer istibdat aleyhtarı kurulların yayın organlarında beliren, toplum ve siyaset konularıyla ilgili fikrî yapıtların incelenmesine ayrılmıştır.

Fikirlerinin Türü

Şunu hemen ifade edelim ki, 1895-1908 yılları arasında söz konusu mücadeleyi yapmış olan kimselerin, bugün üzerimizde silik birer hayalet etkisi bırakmalarının sebebini bizzat fikirlerinin yalınkatlığında aramak gerekir. Jön Türklerin hiçbiri derin bir teori, özgün bir siyasî formül veya zihinleri devamlı olarak uğraştırmış bir ideoloji ortaya koymamıştır.[3]

Jön Türkler siyasî fikir boşluklarını iki şekilde kapatmaya çalışmışlardır. Bir yandan kendi devirlerinde Avrupa'da tartışılmakta olan fikirlerin "popülarize" edilmiş şekillerinin etkisi altında kalmışlar ve büyük teorisyenlerle halk arasın-

kara, 1952). Tunaya siyasi fikirleri başka kategoriler içinde incelemektedir. İttihat ve Terakki'nin 1908'den sonraki yapıtlarını araştırmaya çalışmış olan eserlerden biri de Ahmet Emin Yalman'ın *Turkey in the World War*'dır. (New Haven, 1930), s. 63-78, 114-116-200. Sina Akşin Robert Kolej'de bu sırada böyle bir çalışmanın esaslarını hazırlamaktadır.

3 Buna daha önce Tunaya, *Prof. Tahir Taner'e Armağan*, s. 185'te işaret etmişti.

da aracı rolünü oynayan ikinci derecede düşünürlerin görüşlerini kendi fikirlerine intikal ettirmişlerdir. Tarde gibi büyük bir sosyolog göz önünde tutulduğu zaman, Le Bon'un fikirlerinin Jön Türk düşüncesindeki yeri bu davranışın karakteristik bir örneğini oluşturur. Öte yandan, Jön Türkler uzun zaman fikirsizlikten kendileri de şikâyet ettikten sonra Abdülhamit devrinde ihtilalci çevrelerin dışında geliştirilmiş bazı siyasî ve sosyal dünya görüşlerini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Jön Türklerde rastladığımız Türkçülük başlangıçları bunun tipik bir örneğini verir.

Jön Türklerin fikriyatına bu yönden baktığımız zaman, incelememizde bir siyasî fikirler tarihçisinin deyimiyle, siyasî teorinin "yüce"leriyle[4] uğraşmayacağımız belli olur. Ancak, gene aynı siyasî teorinin ifadesiyle, siyasî teori yalnız Platon gibi teori "yüce"lerinin fikirlerinin tahliliyle değil, çeşitli toplumlarda sosyal değişmelerin beraberlerinde ne gibi siyasî fikirler getirdiklerinin ayrıştırılmasıyla da uğraşır. Bu bakımdan, Jön Türklerin fikrî zaafı, üzerinde durulmaya değer bir siyasî ve sosyolojik belirti niteliğini kazanmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu gibi modernleşme süreci[5] aydınlanmamış olan bir siyasî birimde geleneksel temel üzerinde kurulu düzen, siyasî ve sosyal gelişim ve yeni düşünceler arasındaki nedensellik bağlantılarının ortaya çıkarılması önemli bir konudur. Ve bize kendi kendimizi anlatmakta önemli ipuçları sağlamaktadır. Bu bağlantıların ortaya çıkarılmasının imkânsızlığı sabit olsa dahi fikrî değişimde rolü olan bazı bağımsız değişkenlerin neler olabileceğinin araştırılması imkân dahilindedir.

4 Andrew Hacker, "Capital and Carbuncies 'The Great Books' reappraised", *American Political Science Review* (1954), s. 775-786.

5 "Modernleşme"nin tarifi için bak. James S. Coleman, "The Political Systems of the Developing Areas," in *The Politics of the Developing Areas* (Yay. Gabriel A. Almond an James S. Coleman, Princeton, 1960, s. 532).

Mannheim ve Max Weber

Siyasî fikirler tarihinin eskiden beri araştırıcılara rehber olmuş olan bu[6] çeşit ilişkilerin ortaya serilmesi yöntemi 1930'lardan beri gelişen yeni bir ideoloji tahlil yönteminin ortaya çıkmasından sonra özellikle önem kazanmaya başlamıştır. Bu yeni değerlendirme şekli ilk defa olarak Karl Mannheim tarafından sistematik bir teori haline sokulmuştur.[7]

Mannheim'in ana fikirlerini ortaya çıkardığı *Ideology and Utopia* [8] İngilizce ilk defa olarak 1936 yılında basılmıştır. Eser, yazarın daha önce Almanca olarak yayımladığı çeşitli çalışmalarından meydana gelmişti. Fikrî yapıtların tahliline Mannheim'in getirdiği yenilik Marx'ın daha önce genel hatlarını ortaya attığı bir yöntemi değerlendirmesi ve bu suretle Marx'ın, ihtilalci "praxis"e yardımcı olarak hazırladığı bir teoriyi bambaşka, bilimsel bir mecraya sokmasından ileri geliyordu.

Marx, insan düşüncesinin aldığı "şekli", insanın bir parçası olduğu sosyal sınıfın etkisine bağlamıştı. Ona göre, düşünceyi meydana getiren, bağımsız bir kişinin fikrî melekeleri değil, o bireyin düşüncesini belirli bir kalıba sokan sosyal sınıfıydı. Mannheim bu düşünceye yeni bir boyut vererek fikrî ürünün sosyal sınıfın sonucu değil, toplumun bir tüm olarak sosyal yapısının toplamı olduğu fikrini ortaya sürmüştür. Bu monografinin amaçlarından biri Mannhem'in ana ka-

[6] Bu yöntem için bak. M. A. Dunning, *A History of Political Theories* (New York, 1902-1920), III Cilt.

[7] Mannheim'in likirleri için bak. "Karl Mannheim 1893-1947" *American Journal of Sociology* 52 (1947), s. 471-474; R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill., 1957), s. 456-508; P. Kahn, "İdeologie el Sociologie de la Connaissance dans l'Ouvre de Karl Mannheim," *Cahiers Internationaux de Sociologie* 8 (1950), s. 147-168; Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory* (London, 1961), s. 414-418.

[8] Son Alman baskısı *Ideologie und Utopie* (3. bas. Frankfurt, 1952), İngilizce baskısı *Ideology and Utopia* (London, 1960).

tegorilerinin yeter derecede evrensel olmadığını ve Batılı toplumlardan başkasına ancak kısmen uygulanabileceğini göstermektir.

Mannheim'in yanı başında fikrî tahlile yeni bir canlılık veren (ve Mannheim'in dayandığı) bir ikinci düşünür de Max Weber olmuştur.[9] Max Weber, Mannheim'in Batılı endüstriyel toplum bakımından incelediği sorunu Hint ve Çin gibi Batı medeniyetinin dışında kalan toplumlar bakımından ele alarak (toplum) - (siyasî ve sosyal fikir) ilişkilerinin tahlili için yeni, evrensel, kültürlerüstü bir eksen sağlamıştır.

1930'lardan bu yana bir yönünü Mannheim'in etkilerinin, bir yönünü de Weber'in görüşlerinin oluşturduğu fikrî ürünleri değerlendirme şekli, niceliksel yöntemlere kadar giden bir araştırma dalı halini almıştır.[10] Bu arada, "geleneksel kültür"lerden[11] hareket eden memleketlerin modernleşmesi sırasında ne gibi karakteristik fikir ürünlerine rastlandığını araştıran eserler de son yıllarda yayımlanmaya başlanmıştır. Bunlardan Levenson'un[12] Çin'in modernleşmesi sırasında beliren fikrî yapı tiplerini inceleyen eseri, Safran'ın[13] Mısır'da modern siyasî düşünce hakkındaki monografisi ve Shils'in[14] gelişmekte olan memleketlerdeki aydınlar hakkındaki kitabı siyasî bilim çevrelerinin ilgisini çekmiştir.

[9] Max Weber'in fikirleri için bak. Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (New York, 1960) ve hâlâ önemini yitirmeyen Raymond Aron, *La Sociologie Allemande Contemporaine* (Paris, 1950).

[10] Bu niceliksel yöntemler için bak. Bernard Berelson, *Content Analysis in Communications Research* (Glencoe, III, 1952). Genel olarak bu alanda 1940'tan beri yapılan çalışmalar için bak. Norman Birnbaum, *The Sociological Study of Ideology* (1940-1960), (London, 1960).

[11] "Geleneksel Kültür" deyimi için bak. Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (Glencoe, III., 1958).

[12] J. R. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate: The Problem Intellectual continuity* (Berkeley and Los Angeles, 1958).

[13] Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community* (Cambridge, Mass., 1962).

[14] Edward Shils, *The Intellectual between Tradition and Modernity*. Supplement I to *Comparative Studies in Society and History* (La Haye, 1961).

Modernleşme

Levenson'un eserinden gelişmemiş memleketlerin modernleşme süreci içinde "romantizm"in temel bir fikrî "kategori" oluşturduğu anlaşılmıştır.[15] Bu keşif Türkiye'nin siyasî fikir gelişmesinin de bir özelliğini hatıra getiriyor. Öte yandan Safran'ın eseri modernleşme süreci içinde, "kendi kendini bulma" çabasının gene modernleşmede dikkate alınması gereken ikinci bir temel davranış olduğunu göstermiştir.

Bütün bu çalışmalara rağmen, söz konusu "modernleşme"nin siyasî fikir alanındaki belirtileri konusunda şimdiye kadar çıkan monografilerde genel bir teori belirmemiştir. Her monografi bir konunun ancak bir köşesini aydınlatmaktadır. Kendi monografimizde de ilerde Türkiye'nin siyasi fikir gelişmesini aydınlatmaya yarayacak bazı esasların ortaya çıkarılmış olduğunu umuyoruz. Ancak, Jön Türklerin siyasi fikirleri konusunda betimleyici bir eserin bulunmayışı monografinin ana ağırlığını tahlilden çok, betimlemeye vermemize neden olmuştur. Başka bir ifadeyle Jön Türklerin fikirlerinin genel modernleşme süreci açısından ne gibi özellikler gösterdiklerini araştıran kısımlar bu denemede geniş bir yer tutmamaktadır. Monografi daha çok, Jön Türklerin 1889-1908 yılları içinde çıkardıkları dergi ve risalelerin içeriğini tespitle ilgilidir. Bu bakımdan, "19. yüzyıl sonu Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısıyla aydınlarımız tarafından ortaya konan fikirler arasındaki bağ neydi?", "İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Askeri Tıbbiye'de kurulmasının ve Askeri Tıbbiye'den çıkan fikirlerin uzun vadede, sivil çevrelerde çıkan fikirlere oranla daha büyük bir canlılık göstermelerinin sebebi

[15] Kendi memleketimizin de ilk modern siyasi düşüncesinde bu izleri görmek mümkündür. Bak. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1962), s. 247, 248, 305, 327, 335, 337. Fakat bunu ilk defa başka bir açıdan Tunaya ele almıştır. Bak. "Romantik Milletler" *Vatan*, 10 Haziran 1948, s. 2.

neydi?" veya "Yıllarca Avrupa'da bulunmuş olan İttihat ve Terakki üyelerinin Avrupa'da bulundukları dönemlerde geniş bir tartışma konusu olan Marksizm'e karşı uzak kalmış olmaları bir rastlantı sonucu mudur, yoksa bunu toplumsal-yapısal ögelerde açıklamak mümkün müdür?" gibi sorulara burada ancak bazı "cevap başlangıçları" sağlanmış bulunmaktadır. Monografimizin arkasından gelecek olan bir diğer çalışmamızda söz konusu sorunları yalnızca analitik olarak ele almak amacındayız. Mannheim ve Max Weber'in görüş açıları çalışmamıza şekil verdiği ve temel metodolojik görüş açımıza dahil olduğu için giriş bölümünde metodolojik ilkeler hakkında kısa bir açıklamada bulunmayı zorunlu gördük, fakat monografinin büyük bir bölümünde egemen olan yöntem, klasik fikirler tarihi yöntemidir ve ele aldığımız materyallerde ortaya çıkan ana *tema*'ları tespitten ibarettir. Bunlar tespit edilirken olguların, değeryargılarının ve bir fikri ileri sürenlerin erişmek istedikleri amaçların birbirinden ayırt edilmesi herhangi bir fikrî yapıtın açık seçikliğini sağlamak bakımından zorunlu sayılmıştır.[16] Temel değerlendirme tekniğine dahil olan bir diğer işlem Jön Türk yayınlarında ortaya çıkan *tema*'larla Avrupa'da 1890'larda çok yaygın olan siyasî ve sosyal görüşler arasında bir bağ kurma çabası olmuştur.

Fikir Akımlarını Değerlendirme

Monografi daha çok, Jön Türklerin Avrupa'da çıkardıkları yayınlar üzerine inşa edilmiştir. Fakat Jön Türk çevrelerinde çıkan bütün yayınlar gözden geçirilememiştir. Özellikle Bulgaristan Türk basınında, Filibe'de *Muvazene* ve *Sada* gibi gazetelerde mahalli Jön Türkçülüğün ne gibi şekiller aldığını

[16] Bu yöntem için bak. George H. Sabine, "What is Political Theory", *Journal of Politics* I (1939), s. 1-16.

incelemiş olmak bazı ilginç noktaları aydınlatabilirdi. Bu yayınlar elde edilememiştir.

Kullandığımız Jön Türk yayınları, British Museum, Bibliothèque Nationale, Bibliothèque Publique et Universitaire (Geneve), Hoover Library (Stanford University), Widener Library (Harvard University), TBMM Kütüphanesi, Milli Kütüphane, DTC Fakültesi Türkoloji Enstitüsü, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Enstitüsü, İstanbul Belediye Kütüphanesi ve Robert Kolej'de Kingsley Birge koleksiyonlarından yararlanarak incelenmiştir.

Dergilerde çıkan çeşitli yazıların karşımıza çıkardığı bir bibliyografik engel, bir kısım yazıların imzasız oluşudur. Belirli bir yazara atfedilemeyen yazılar, içinde yayımladıkları derginin bir "profil"ini çizmek için kullanılmıştır. Böyle bir profili meydana getirmenin niceliksel yöntemleri vardır. Burada, içerik[17] istatistikî yöntemlerle işlenmemiş, yayınların inceden inceye irdelenmesiyle tespit edilmiştir. Bu sayede, Jön Türklerin kendilerinin de şikâyet ettikleri fikir basitliğinin altında saklanan, ilk bakışta görülmesi güç etkileri, yönleri ve fikrî gelişme süreçlerini ortaya çıkarabildiğimizi sanıyoruz.

[17] Bak. not 10.

II. BÖLÜM
1876-1895 YILLARI ARASINDA TÜRKİYE'DE BELİREN HÜRRİYETÇİ AKIMLARIN SOSYAL VE FİKRÎ KÖKLERİ

Türk tarihinin aydınlanmamış evrelerini bulmak için fazla geriye gitmeye ihtiyaç yoktur. Bu devirlerden en yoğun bir karanlığa gömülmüş olanlardan biri de II. Abdülhamit'in tahtta bulunduğu yıllara rastlamaktadır. Bunun içindir ki, 1889'da birdenbire karşımıza çıkan Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin[1] oluşu, "Devr-i Hamidî"nin bize ulaşan yüzeysel ve görünüşte olaysız betimlemelerinin arkasında saklıdır.[2]

[1] İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bu ismi Ahmet Rıza Bey'in teşvikiyle 1895'e doğru aldığı bilinmektedir. Ancak Cemiyet'in başlangıçtaki ismi üzerinde anlaşmazlık vardır. Ahmet Rıza Bey'e göre konmak istenen isim "İttihad-ı İslam" idi. Bak. Ahmed Rıza, "Halıral" *Cumhuriyet* (26 Ocak 1950), s. 2, ve karşılaşlır Ahmet Bedevî Kuran, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılap Hareketleri ve Milli Mücadele*, (İstanbul, 1956), s. 135. Kuran'a göre örgülün ilk adı "İttihad-ı Osmanî"dir.

[2] Var olan kaynakların en önemlileri arasında bak. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar* (İstanbul, 1940-1953), Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, Cilt: I, Giriş: Berlin Muahedesinden Trablusgarp Savaşına Kadar (İstanbul, 1940); Said Paşa, *Hatırat* (İstanbul, 1328), Tahsin Paşa, *Abdülhamit ve Yıldız Hatıraları* (İstanbul, 1931), Mehmet Memduh, *Esvat-ı Sudur* (İz-

Mevcut puslu havayı dağıtmaya çalışanların rastladıkları engeller arasında Abdülhamit'in keyfî yönetiminin ve jurnalcılık sisteminin İstanbul'da aydınlar arasında yarattığı kolektif nevroz başta gelmektedir. Güvenilir bir bağlılık ölçütü bulunmadığından, o zamanlar toplumda bir mevki edinmiş, hemen herkes daha jurnal edilmeden kendini suçlu hissediyordu. Bunun için aydınlar, mümkün olduğu derecede "yeraltı"nda yaşamaya çalışmışlardır. Sonuçta o yılların önemli entelektüel ve siyasî gelişmelerini yüzeyin üstüne çıkarmak bazen, Asur'un siyasî fikriyatını ortaya çıkarmaktan daha zor bir hale gelmiştir. Mevcut "hava"ya Osmanlı hayat tarzının bir özelliğini oluşturan, olayları örtbas etme, "fincancı katırlarını ürkütmeme" özelliklerini katarsak, Abdülhamit devrini anlatan tarihî tabloların, burada ele alacağımız konu bakımından niçin bu kadar düz ve olaysız gözüktüklerini anlarız. Abdülhamit devrinde siyasî süreçle ilgili entelektüel akımların böylesine ruh ve ateşten mahrum olmaları bizzat Jön Türklerin -uzun yıllar fikirsizlik içinde bocaladıkları halde- fikrî eksiklerini neden anlayamadıklarını izah eder. Bunun için Jön Türk hareketinin fikrî temellerinin incelenmesine girişmenin en doğru yolu, üstünde durulacak olan olay silsilesini Abdülhamit devrinde değil, fakat Abdülhamit'in gölgesinin kaynakları bulandırmaya başladığı yıllardan önce gelen devirden başlatmaktır.

mir, 1328), *Mir'at-ı Şuunat* (İzmir, 1328), İnal, "Abdülhamid-i Saninin Notları," *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, VIII s. 60-68, 89-95, 151-159, İsmail Müştak Mayakon, *Yıldız'da Neler Gördüm?* (İstanbul, 1940), Osman Nuri, *Abdülhamid-i Sani ve Devr-i Saltanatı: Hayat-ı Hususiye ve Siyasiyesi* (İstanbul, 1327), Abdurrahman Şeref - Ahmet Refik (Altınay), *Sultan Abdülhamid-i Saniye Dair* (İstanbul, 1918), Ahmed Saib, *Abdülhamid'in Evail-i Saltanatı* (Kahire, 1326), *The Memoirs of İsmail Kemal Bey* (Yayımlayanı, Somerville Story, Londra, 1920), Eğinli Said Paşa, "Hatırat", *Türklük*, I (1939), 262-269, 400, 403, 472-476, (1940), 138-139.

I. Yeni Osmanlılar ve Fikirlerinin Yankıları

Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti, Osmanlı İmparatorluğu'nda "istibdat"a karşı yönelen ilk siyasî örgüt olmamıştır. Bu cemiyetin tarih içindeki kökleri Yeni Osmanlılar hareketine dayanıyordu. İki grup arasındaki ilişki yalnız amaçlarının birleşmesinden değil, fakat İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Yeni Osmanlılar hareketine dahil olmuş kimselerden yararlanması, sosyal desteğini bir kuşak önce belirmiş sosyal kıpırdanmalardan alması ve 1860'larda üretilmiş bir ideolojiyi kendine şiar edinmesinden doğuyordu.[3]

Yeni Osmanlıların amacı Osmanlı İmparatorluğu'ndan bir "meclis-i meşveret"in kurulmasını sağlayarak siyasi iktidarın paylaşılmasını kurumlaştırmak, bir kuvvetler ayırımı sağlamaktı. Kuvvetlerin dengesi, yürütmeyi kurulacak olan meclis'e karşı sorumlu tutmakla elde edilecekti. Yeni Osmanlılar, "yürütme"den padişahı değil, Abdülaziz devrinde devlet idaresini fiilen ele almış olan Bâbıâli üst bürokrasisini kastediyorlardı.[4] Yeni Osmanlıların bu fikirlerini uygulamaya koymasını sağlayan grupsa devlet adamlarından, askeri liderlerden ve ulemadan oluşan bir cunta olmuştu.[5] Böylece, Yeni Osmanlılardan bazıları, tasarladıkları reformları gerçekleştirmek, anayasayı -Mithat Paşa'nın da özendirmesiyle-

3 Bu bağlantılar zamanla zayıflamış ve İttihat ve Terakki kişiliğini bulabilmiştir. Monografimiz bir dereceye kadar bu "kendi kendini bulma"nın tahlilidir.

4 Osmanlılar için bak. Edouard Engelhard, *La Turquie et le Tanzimat* (Paris, 1880-1882), 2 Cilt; Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, (Princeton, 1962); Y. A. Petrosyan, *"Novii Osmanli", I Borba za Konstitutsiyu 1876 g. v Turtsii* (Moskova, 1958).

5 Bu siyasi-askeri-"ilmî" ittilak için bak. Süleyman, *Hiss-i İnkılab yahut Sultan Abdülaziz'in Hal'i ile Sultan Murad-ı Hâmis'in Culûsu* (İstanbul, 1326); Sir Henry G. Elliott, "The Death of Abdul Aziz and of Turkish Reform," *The Nineteenth Century*, XXIII (1888), s. 276-296; Comte E. de Keratry, *Mourad V Prince, Sultan, Prisonnier d'Etat (1840-1878)* (Paris, 1878), Ahmet Saib, *Vak'ayı Sultan Abdülaziz* (Kahire, 1320).

hazırlama faaliyetlerine katılmak fırsatını elde etmişlerdi.[6]

Yeni Osmanlılar 1877'den sonra Abdülhamit tarafından dağıtıldılar. Fakat sürgüne gönderildikleri tarihte bile faaliyetlerini İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne bağlayacak olan olaylar çıkıyor, daha sonra Jön Türkler arasında şöhret yapacak olan bazı kişilerin isimleri işitilmeye başlıyordu. Bunların arasında İsmail Kemal Bey,[7] sonradan, Jön Türk dergisi *Şûrâ-yı Ümmet*'in başyazarlığını yapan Samipaşazade Sezai Bey ve daha bir süre gölgede kalacak olan ilk Jön Türk önderi Murat Bey vardı. Sezai Bey Yeni Osmanlıların kullandıkları başlıklara eş başlıklarla[8] gazetelere yazı gönderdiği yıl, daha sonra Paris Sefiri olarak Jön Türkleri izleme görevini alacak olan Salih Münir Bey de Yeni Osmanlıların kurmak üzere oldukları milis örgütüne kaydoluyordu.[9]

Görünüşte, Yeni Osmanlıların çeşitli yönlere dağıldıkları 1877 yılıyla 1889 yılı arasında hürriyetçi davranışın bir devamı sayılacak bir tek önemli olaya rastlarız: Yeni Osmanlıların "ideal" padişahı olan V. Murat'ı tekrar tahta getirmeyi amaç edinen Ali Suavi vak'ası.[10] Fakat, gerçekte, nispeten hafif izler bırakan bir seri "yeraltı" hürriyetçi hareket Yeni Osmanlıların geleneğini devam ettiriyordu. Bunlardan birincisi Cleanthi Scalieri-Aziz Bey Komitesi girişimidir. Tıpkı Ali Suavi'nin denemesi gibi, bu hareket de açığa çıkarılmış ve Scalieri Komitesi'nin başında bulunan kimseler kaçmış, ikinci planda yer alan bazı üyeler yakalanmış ve çeşitli cezalara çarptırılmıştı.

[6] Bak. Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında* (İstanbul, 1944-1957), Cilt II, s. 2, 56, 75-85.

[7] Kuntay, *Namık Kemal*, II, 2, (1957), s. 234.

[8] Fevziye Abdullah Tansel, "Sami Paşazade Sezai", *Türkiyat Mecmuası*, XIII (1958), s. 1-30. Yeni Osmanlılarla olan ilgisi için gene bak. Kuntay, *Namık Kemal* s. 187, 195.

[9] *İbid.* II, 2, s. 204.

[10] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Ali Suavi ve Çırağan Sarayı Vak'ası," *Belleten*, VIII (1944), s. 71-111.

Scalieri Komiteleri

Scalieri hareketi Jön Türkler bakımından oldukça önemlidir.[11] Bir kere Jön Türkler arasında özellikle 1906'dan sonra rastlamaya başladığımız "siyasi masonluk" *tema*'sı ilk kez olarak açık bir şekilde burada karşımıza çıkıyor. Scalieri İstanbul'daki Prodos Locası'nın üstatlarındandı. Sultan Murat'ın da mason olduğu uluslararası masonluğun hareketinin hazırlanmasında önemli bir rol oynadığı ileri sürülmüştür.[12] İkincisi, Scalieri Komitesi'nin önemli üyelerinden Ali Şefkati Bey hem Namık Kemal'in bir arkadaşıydı ve hem de Avrupa'da ilk Jön Türk yayınlarını çıkaracaktı. Ali Şefkati Bey'in *İstikbal*'i 1895 yılında üçüncü kez çıktığında İttihat ve Terakki Cemiyeti ile doğrudan doğruya bağları olan bir dergi olacaktı.*

Scalieri Komitesi dağıtıldıktan sonra Ali Şefkati Avrupa'ya kaçtı. 1879 yıllarıyla 1881 yılları arasında *İstikbal* Napoli

[11] Bak. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "V. Murat'ı Tekrar Padişah Yapmak İsteyen K. Skaliyeri - Aziz Bey Komitesi," *Belleten,* VIII (1944), s. 245-328; Cleanthi Scalieri, *Appel a la Justice Internationale des Grandes Puissances par Rapport au Proces de Constantinople par suite de la Mort du Sultan Aziz, Adressé par Cleanthi Scalieri au nom du Sultan Murat accusé, de Midhat Pacha et autres Comdannés* (Atina, 1881). Buna benzer hareketler için bak. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Beşinci Murat ile Oğlu Selahaddin Efendi'yi Kaçırmak İçin Kadın Kıyafetinde Çırağan'a Girmek İsteyen Şahıslar," *Belleten,* VIII (1944), s. 589-597; ve "Beşinci Murat'ı Avrupa'ya Kaçırma Teşebbüsü," *Belleten,* X (1946), s. 195-209.

[12] Uzunçarşılı'nın Not 11'de verilen incelemelerinde Sultan Murat'ın masonluğu sorunu tartışılmaktadır. Masonlar ve Jön Türkler için bak: Ernest Edmonson Ramsauer, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton, 1957), s. 103-109; Şemseddin, *Makedonya: Tarihçe-i İnkılab* (İsitanbut, 1324), s. 124; H. K. A. "Masonluk," *Aylık Ansiklopedi* V, s. 1513 vd.; Mehmet Kadri, *Saraih* (Paris, 1912), s. 209-210. Osmanlı İmparatorluğu'nda kurulan masonluk örgütünün Tanzimat devri devlet adamları tarafından kurulmasına dair bak. Ebüzziya Tevfik, "Farmasonluk," *Mecmua-i Ebüzziya,* 18 Cemaziyülahir 1329, s. 683-686. Roderic Davison Namık Kemal'in mason âlemi ile ilgisini incelemiştir. Bak. Roderic Davison, "Reform in the Ottoman Empire 1856-1876," Yayınlanmamış doktora tezi, Harvard University, (1942), s. 273. Scalieri'nin oğlu daha sonra Jön Türkler hareketinde ufak bir rol oynamıştır. Bak. Ahmet Rıza, "La Jeune Turquie a la Haye," *Mechveret,* Temmuz 1899, s. 2.

İlk çıkışında sahibi Teodor Kasap'tı.

ve Cenevre'de çıkmaya devam etti. İttihat ve Terakki'nin kurucularından İbrahim Temo'nun tanıklığından bu gazetenin bundan sonra da uzun aralıklarla yayımlandığını ya da eski sayılarının Tıbbiye öğrencileri arasında okunmaya devam edildiğini anlıyoruz.[13]

Tam tespit edemediğimiz bir tarihte (bunun Hıdiv İsmail'in hıdivlikten azledilmesinden sonra olmuş olması muhtemeldir) Ali Şefkati Hıdiv'e özel sekreter oldu ve bu görevi Hıdiv'in 1895'te İstanbul'a dönüşüne kadar yerine getirdi.[14]

Hıdiv'in Türk hürriyetçi çevreleriyle ilgisi de yeni bir gelişme değildi. 1860'larda Hıdiv İsmail, kendi çıkarlarına uyduğu vakit Yeni Osmanlılarla oldukça önemli bağlar kurmuştu. Jön Türkler zamanında Hıdiv Abbas Hilmi Paşa'nın, çıkarlarına uygun geldiği zaman Jön Türklerden yana gözükmesi bu geleneği sürdürecekti.[15]

Scalieri'nin girişiminden sonra 1881 yılında Yeni Osmanlıların tutumunu sürdüren bir harekete rastlıyoruz. Mithat Paşa'nın Taif'e sürülmesi üzerine İstanbul'da Askeri İdadi öğrencilerinden Nedim Bey isminde bir genç ve Sait ve Cemal Bey ismindeki arkadaşları ortaklaşa *Sadakat* gazetesine yazdıkları bir makalede Mithat Paşa'nın mahkeme kararı alınmadan sürülmesinin Kanun-ı Esasi'ye aykırı olduğunu ileri sürdükleri için Rodos'ta on beş yıl kalebentliğe mahkûm ediliyorlardı.[16] Gene, Hilmi Hakkı Bey isminde bir gazeteci-

[13] İbrahim Temo, *İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Teşekkülü ve Hidemat-ı Vataniye ve İnkılab-ı Milliye Dair Hatıratım* (Mecidiye, Romanya, 1939), s. 67-68. *İstikbal*'in Türkiye dışında çıkan ilk sayısı Napoli'de 26 Ekim 1879 tarihiyle çıkmıştır. 1880'den sonra gazete Cenevre'de çıkmaktadır. Bu defa da gazetenin görebildiğim sayıları 1881'e kadar devam etmektedir.

[14] Ahmet Rıza, "Ali Şefkali Bey'in Velalı," *Meşveret*, I. sayı eki, 1 Aralık 1895, s. 1.

[15] İsmail için bak. Mardin, *The Genesis*, s. 28-63. Abbas Hilmi Paşa için Tahsin Paşa, *Abdülhamit*, s. 79.

[16] Kuntay, *Namık Kemal*, II, 2, s. 704. Namık Kemal daha önce *Sadakat*'in yazı kadrosunda bulunmuştu. Bak. Selim Nüzhet, *Türk Gazeteciliği 1831-1931* (İstanbul, 1931), s. 69. Mithat Paşa'nın sürülmesi için bak. İsmail Hakkı Uzunçarşı-

nin İstanbul'dan bu sıralarda kaçmasını aynı gelişmelere bağlayabiliriz. Hakkı Bey Jön Türklerin faaliyete geçtikleri sırada *Cür'et* isminde bir gazete yayımlayacaktı.[17] Bir Jön Türk gazetesinde 1903 yılında çıkan ölüm haberinde kendisinden "Kemal Bey'in, Suavi'nin ve Ziya Paşa'nın hemmeslek ve cihadı" şeklinde söz edilmektedir.[18] Cenevre'de *Registre de la Presse*'in bir kaydından anlaşıldığına göre Hakkı Bey Türkiye'den kaçar kaçmaz Cenevre'de *Gencine-i Hayal* isminde bir gazete çıkarmaya girişmişti.[19]

Hakkı Bey'in ardından Türkiye'den kaçan aydınlar arasında 1908'den sonra Avnullah Kâzımi ismiyle ünlenecek olan Mehmet Selim isminde bir gazeteci görüyoruz. Avnullah Kâzımi kardeşi Tevfik Bey'le beraber *Mürüvvet* gazetesini çıkarırken kuşku çekmiş ve tutuklanacağını hissederek Batı Avrupa'ya geçmişti.[20]

Aynı yıl içinde genç bir memur Paris uluslararası sergisini ziyaret etmek üzere Paris'e gitmişti, fakat dönmeye de niyeti yoktu. Bu genç memur sonradan Jön Türklerin liderliğini üzerine alacak olan Ahmet Rıza Bey'di.

Bir yıl sonra İstanbul'da Ahmet Rıza Bey'in müstakbel rakibi Murat Bey'in çıkarmakta olduğu *Mizan* gazetesi, gazetenin sahibi hükümeti eleştirdiği için kapatılıyordu. Murat Bey daha beş yıl süreyle Padişah'la bağlarını koparmadan bir hal çaresi aramaya çalışacaktı.

II, *Mithat ve Rüştü Paşaların Tevkiflerine Dair Vesikalar*, (Ankara, 1946).

17 Bu gazetenin çıkışının ilanı için bak. *Osmanlı* (Cenevre, 1 Ekim 1898) s. 8.

18 *Osmanlı*, (1 Aralık 1903), s. 2.

19 Bak. *Régistre de la Presse*, (Genevè) I, s. 77.

20 İbrahim Alaaddin Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi* (İstanbul, 1946), s. 212. Selim'in babası Scalieri Komitesi'ne dahil olmuş, fakat arkadaşlarını ihbar etmişti. Bak. Uzunçarşılı, *Belleten*, VIII, s. 257-58.

Georgiades

Namık Kemal'i taklit ederek hürriyetçi hareketin selametini Avrupa'ya kaçmakta görenler serisinde, bundan sonra Georgiades isminde bir kişi görüyoruz. Kaçmasının nedenini bulmak kolay değilse de 1890 yılında Paris'te *La Turquie Contemporaine* isminde ve başında tıpkı Namık Kemal'in *Hürriyet*'i gibi "Organe de la Jeune Turquie" ibaresini taşıyan bir gazete çıkardığını görüyoruz.[21] *La Turquie Contemporaine*'de daha önce *Hürriyet*'te rastladığımız şu *tema* işleniyordu:

"Türk köylüsü kadar mutsuz bir köylü yoktur. Kendisi Hıristiyan benzerlerinden daha çok eziyet çekmektedir. Konsolosların, sefirlerin ve yabancı devletlerin himayesinden mahrum olduğu için Hıristiyan köylüsünün elindeki kozlara sahip değildir."[22]

Ancak birkaç sayfa sonra Georgiades'in asıl amaçları daha açıkça beliriyordu. Yazarın Türklerin "rusé et fourbe de nature" olmalarından söz etmesi ve "Osmanlı boyunduruğu"ndan kurtulma çabasını işlemesi pek özel bir "reform" anlayışı güttüğünü gösteriyordu.[23]

Jön Türklerin Osmanlılık politikasını başarısızlığa uğratacak olan davranışlar o zamandan başlamıştı.

Bir yıl sonra yayımladığı bir kitapta, Georgiades, Abdülhamit'in Avrupa'da inanılanların tersine "Genç Türkiye Partisi"ni ortadan kaldırmayı başaramadığını ve bu "Parti"nin ruhunun hâlâ sönmediğini anlatıyordu.[24] İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluş tarihinin o sıralara rastlaması Geor-

[21] İlk sayısı 20 Nisan 1891 tarihiyle çıkmıştı.

[22] "Au Lecteur", *La Turquie Contemporaine*, 11 Mayıs 1891, s. 2. Daha sonra (1892-93) Georgiades *Le Yıldız - Etoile Orientale* gazetesini yayımlamıştır.

[23] *İbid.*

[24] Demetrius Georgiades, *La Turquie Actuelle: Les Peuples Affranchis du Joug Ottoman et les intérêts Français en Orient* (Paris, 1892), I, s. 116.

giades'in yanılmadığını gösteriyor. Ancak yazarın işaret ettiği kıpırdanmalar, daha varlığı hakkında hiçbir belirti olmayan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin dışında cereyan eden hareketlerdi. 1889-91 tarihinde, Avrupa basını bu belirsiz hürriyetçi kıpırdanışların merkezini kâh Meşihatte görüyor,[25] kâh Şeyhülislam'ın kendisinin liderliğinden söz ediyordu. Daha sonra göreceğimiz üzere, bu tarihlerde hissedilen kımıldanışlar bilhassa eğitim kurumlarında başgösteren genel bir huzursuzluk ve bu huzursuzluğun ardından gelen sert önlemlerle ilgiliydi.

Georgiades'in Paris'te yayına başladığı sıralarda İzmirli bir gazeteci, Tevfik Nevzat, Avrupa'ya kaçma geleneğini devam ettiriyordu (1892).[26] Nevzat, çıkardığı *Hizmet*'i kapatarak İzmir Maarif Müdürü Emrullah Efendi'yle beraber firar etmişti. Özellikle Tevfik Nevzat'ın romantik hürriyetçiliğinde Namık Kemal'in davranışlarını taklit etme arzusu apaçıktır. Tevfik Nevzat da "hürriyet" hakkında şiirler yazacaktı. Ancak Tevfik Nevzat'la kendisinden önce gelen ve sonra gelecek olan firarileri Namık Kemal'den ve Yeni Osmanlılardan ayıran başlıca unsur Yeni Osmanlıların, Avrupa'ya kaçmayı tasarladıkları için değil tersine bir rastlantı sonucu olarak memleketin dışına çıkmış olmalarıydı. Yeni Osmanlılar Paris'te bulunan Mustafa Fazıl Paşa'nın daveti üzerine Türkiye'den ayrılmışlardı. Öte yandan Jön Türklerin fikirlerinin siyasi bir yönü olduğu gibi sosyal bir yönü de vardı. Onlar, yarı aristokratik bir bürokratik zümreyi denetim altına almak için, parlamenter kurumların memlekete yerleşmesine

[25] *Le Temps* (Paris), 20 Ocak 1889, s. 1; *Times* (Londra), 9 Eylül 1891. Bu harekellere karışan Sadrazam Kâmil Paşa'nın bütün protestolarına rağmen (Bak. Kâmil Bayur, *Sadrazam Kâmil Paşa: Siyasi Hayatı* (Ankara, 1954), s. 162-63. Sadrazam hakkındaki söylentilerin bir temeli olduğunu gösteren belirtiler vardır. Bak. III. bölüm, not 13-18.

[26] Bak. Ahmet Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve İttihat ve Terakki* (İstanbul, 1948), s. 63.

çalışmışlardı. Şimdiye kadar İmparatorluğun dışına kaçışlarını izlediğimiz aydınların ortak niteliğiyse hürriyetçiliklerinin pek derin düşünülmemiş olmasıydı.

Tevfik Nevzat Cenevre'de *Hizmet*'i yayımlamayı sürdürüyordu.[27] 1893 yılı sonuna doğru Türkiye'ye dönmeye mecbur kaldı: Emrullah Efendi firarlarını devlet parasıyla sağladığı için birer adi suçlu olarak iade edilmeleri tehlikesi belirmişti.

Tevfik Nevzat Türkiye'ye döndükten sonra da Abdülhamit'e karşı giriştiği muhalefet hareketini devam ettirme imkânını buldu. Bu kez tutuklandı, hapiste öldü.[28] Kardeşi Refik Nevzat Jön Türk hareketiyle bağlantıyı sağlamaktadır. Askeri Tıbbiye'de öğrenci olan Refik Nevzat 1895'te Paris'e kaçacak ve oradaki Jön Türk sosyalist organlarından olan *Sosyalist*'i yayımlayacaktı.[29]

Selim Faris

Tevfik Nevzat'tan sonra Türkiye'den ayrılan ilk önemli aydın Selim Faris'tir. Faris, 1894 yılının başında Londra'da tıpkı Namık Kemal gibi *Hürriyet* ismini taşıyan bir gazeteyle karşımıza çıkıyor. Bu gazete, saygılı fakat kararlı bir tavırla 1876 Anayasası'nın yeniden yürürlüğe konmasını istiyordu.

Selim Faris, Sultan Abdülaziz devrinde İstanbul'da Arapça *el-Cevaib* gazetesini çıkaran ve ismi Şinasi'yle yaptığı bir edebi tartışmaya karışan Ahmet Faris Şidyak'ın oğluydu.

[27] Tevfik Nevzat'ın hayatı ve yayınları için bak. Ziya Somar, *Tevfik Nevzat* (İzmir, 1948), s. 17 vd., 28. Emrullah Elendi için *Türk Meşhurları*, s. 115.

[28] Somar, *Tevfik Nevzat*, s. 110.

[29] *Sosyalist*'in sayılarını bulamadım. Refik Nevzat'ın daha sonra Jön Türklerden ayrılması için bak. Kuran, *İttihat ve Terakki* s. 95, not 2; Refik Nevzat, *Siyaset-i Hazıra-yı Meş'ume* (Paris, 1911); Albert Fua ve Dr. Refik Nevzat, *La Trahison du Gouvernement Turc* (Paris, 1914), *Haraç Mezat Satıyoruz* (Paris, 1913), *La Fédération Ottomane* (Paris, 1915); Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler 1949-1952* (İstanbul, 1952), s. 307-308.

Baba Faris, Maruni'yken bir ara Protestan olmuş, sonradan gene mezhep değiştirmiş ve bu arada Arapların kültürel bağımsızlığı tema'sını ilk ileri süren kimselerden biri olmuştu.[30] Selim Faris babasının yayımladığı gazeteyi, ölümünden sonra devralmıştı. Başlangıçta Padişah'la aralarında dostça ilişkiler olduğu anlaşılıyor.[31] Selim Faris'le Padişah'ın arasının ne zaman bozulduğu belli değildir. Fakat, herhalde bu olay Selim'in Londra'da *The Decline of British Prestige in the East* [32] adlı kitabın yayımından önce geçmişti, çünkü kitabın içindekiler aralarındaki eski bağların koptuğunu belirtiyordu. Eserde ileri sürülen bazı tezler, özellikle İngiltere'nin Yakındoğu politikası hakkında söylenenler, Abdülhamit'in fikirlerine uygundu, fakat bu fikirleri ileri sürerken kullandığı ifade Selim Faris'in kendini Padişah'tan uzak güvenlikte hissettiğini ve Dersaadet'e dönmek niyetinde olmadığını gösteriyordu. Yazar, İngiltere'yi uyararak bu devletin Sultan Hamit'le ilişkilerini düzeltmediği takdirde Padişah'ın Rusya'dan medet umabileceğini ileri sürüyordu. Aynı zamanda, Mısır sorununun "İslâm unsuruna devlet işlerinde daha geniş bir yer verilmesi"[33] suretiyle bir hal yoluna gidebileceğini anlatıyordu. Burada daha önce Georgiades'te gördüğümüz tutumun yeni bir şekliyle karşı karşıya bulunuyoruz: bir Mısır "séparatisme"i (ayrılmacılık) başlangıcı. Faris'in Mısır'ı Mısırlılara teslim etme zorunluluğu anıştıran tezleri karşısında Osmanlı İmparatorluğu'nun bir bütün olarak kurtarılması isteğinden hareket ettiği söylenemez.[34] Faris'in Jön Türkler tarihindeki

[30] C. Brockelmann, "Faris al-Shidyak", *Encyclopedia of Islam*, II, s. 67-68.

[31] Karl Blind, "Young Turkey", *Fortnightly Review* 66 (1896), s. 836.

[32] Londra, 1887.

[33] Burada Faris, Arabi Paşa harekelinin bastırılmasını ve bundan sonra kökleşen rejimi ima ediyordu. *İbid.*, s. 171.

[34] Selim Faris'in yardımcılarından biri İngilizce olobiyografisi mevcut olan Halil Halil'ti. Bak. *The Autobiography of a Turk* (London, 1903). Son zamanlarda yayımlanan belgelerden Halil Halil'in Abdülhamit'in bir ajanı olduğu görülüyor. Bak.

rolü daha çok İttihat ve Terakki'yle işbirliği yapmaması ve Paris'te 1895'ten sonra harekete geçecek olan Jön Türklerin kendisine karşı uzak kalmaları yönünden değer kazanmaktadır. Jön Türklerin bu kuşkularına rağmen[35] *Hürriyet* payitahtta okunuyor ve yöneticilerinin bir kısmının İstanbul'da bulunduğu söyleniyordu.[36] *Hürriyet*'in çevresinde toplanan grubun ne kadar uyarlı olduğunu anlamak zordur,[37] fakat muhakkak olan bir şey varsa o da bu grubun İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden ayrı olarak çalıştığı, Askeri Tıbbiyelilerden bir hayli yaşlı insanları içine aldığı ve Avrupa'da faaliyetlerini İttihat ve Terakki'den ayrı olarak sürdürdüğüdür.

Bu grubun lideri olduğu söylenen avukat "Acem" İzzet ve Nahifi Beyler *Hürriyet*'e bir tasarı postaladıkları sırada 1895 yılında tutuklanmışlardı.[38]

Selim Faris, sonunda Abdülhamit'in ajanları tarafından *Hürriyet*'i kapatmaya ikna edildi. Fakat *Hürriyet*'te gözüken ılımlı reformculuğa daha sonra Mizancı Murat Bey'in fikirlerinde tekrar rastlarız. Bu bakımdan, *Hürriyet* kendi başına olan tek bir hareket değil, İstanbul'da daha çok resmî çevrelerde görülen bir reform anlayışının temsilcisiydi. Bu reformculuğun temeli reformu, bir devlet personeli ve mekanizması

Asaf Tugay, *İbret: Abdülhamit'e Verilen Jurnallar ve Jurnalcılar* (İstanbul, 1961), s. 26. Öte yandan halen çok belirsiz olan izler Halil Halit'in İngiliz istihbaratı için de çalışabilmiş olacağını gösteriyor.

35 Bu kuşkular için bak. Mehmet Murat, *Mücahede-i Milliye* (İstanbul, 1324), s. 159.

36 Bu grubun devamı olması muhtemel olan oluşumlar için bak. *Hürriyet*, 30 Ekim 1895; *Meşveret*, 15 Mart 1896, s. 3, *Times* (Londra) 11 Ekim 1895, 26 Kasım 1895, s. 6; *Le Temps* (Paris) 19 Kasım 1895, s. 2. Bu grubun Fransızca *Mechveret*'te söz edilen "Comité Libéral Ottoman" ile bir olup olmadığı belli değildir. Bak. *Mechveret*, 15 Ocak 1897, s. 6; 15 Temmuz 1900, s. 1.

37 *Mechveret*, 15 Aralık 1897, s. 7; Ahmet Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılap Hareketleri ve Milli Mücadele* (İstanbul, 1956), s. 128. *Hürriyet*'in kapatılmasından sonra aynı tezleri yarı Arapça yarı Türkçe çıkmaya başlayan *Khilafat*'ta görmek mümkündür.

38 *Meşveret*, 15 Mart 1896, s. 3. *Hürriyet*'te çıkan tutuklama haberinde bu grubun İstanbul'daki liderlerinden İzzet Bey "Osmanlı Hürriyetperveran" Cemiyeti'nin "tercüman-ı elkârı" olarak tanıtılıyordu. *Hürriyet*, 30 Ekim 1895.

reformu olarak, faydacı bir gözle ele almasıydı. Mannheim'in "bürokratik muhafazakârlık"[39] ismini verdiği bu zihniyetin Jön Türkler arasında tutunamamış olması Jön Türk hareketinin karakteristikleri hakkında anahtarlardan birini temin etmektedir. Ilımlı reformcu tutuma bazen, İsmail Kemal Bey'de olduğu gibi[40] "séparatisme" (ayrılmacılık) unsurları katılıyordu. Bu bakımdan Jön Türklerden bir kısmının bir süre sonra bu tip "bürokratik reform"culuğa kuşkuyla bakmaya başlamaları tabii karşılanmalıdır.

Halil Ganem

1895 yılında, Jön Türk çevrelerinde Yeni Osmanlılarla Jön Türkleri birbirine bağlayan zincirde son halka Halil Ganem'in önem kazanmaya başladığını[41] görüyoruz.

Bu Osmanlı aydını Birinci Meclis-i Mebusanı'nda Suriye mebusu olarak bulunmuş, Meclis-i Mebusan'ın dağıtılması üzerine Fransa'ya kaçmış ve orada hayatını gazetecilikle kazanmıştı. 1890'ların başında onu Abdülhamit'in parası ile basıldığına kuşku olmayan bir *Yakındoğu Haberler Bülteni*'nin başında görüyoruz.[42] Fakat 1893 yılından ve *Le Croissant* isimli hürriyetçi dergiyi yayımlamasından itibaren Ganem Türkiye'de var olan düzeni değiştirmek isteyen bir demokrat olarak karşımıza çıkıyor. 1895 yılında Osmanlı şehzadelerinin yetiştirilme usullerinin kötülüğü konusunda çıkan eseri[43] aracılığıyla, o zaman hâlâ yumuşak bir şekilde dile getirilen eleştirilerini daha geniş bir okuyucu kütlesine

[39] Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 104.
[40] İsmail Kemal Bey'in içerik bakımından tamamen boş reform tasarısı için bak. *Le Temps* (Paris), 8 Nisan 1897, s. 1-2.
[41] Biyografisi için bak. Salmoné, *The Fall and Resurrection*, s. 249-250.
[42] *La France Internationale*.
[43] Halil Ganem, *L'Education des Princes Ottomans* (Bulle, İsviçre, 1895), s. V.

yayma imkânını elde etmişti. Bu sırada Halil Ganem Suriye sorunlarına özel ağırlık veren bir kişi olarak önem kazanıyor. Az sonra Ganem'in yönetimini (Paris'te bulunan diğer Suriye ve Lübnanlılarla birlikte) üzerine aldığı "Türk-Suriye Islahat Komitesi"nin isminde gözüken "Suriye" kelimesini başka türlü izah etmek mümkün değildir.[44] Bu Komitenin oluşmasına gelince, o da şöyle bir yol izlemişti:

Osmanlı İmparatorluğu'ndan kaçıp bir süreden beri Paris'te bulunan Lübnanlı Emir Arslan, Mart 1895'te Paris'te *Keşfü'n-Nikab* isminde Arapça çıkan bir gazete kurmuştu. Gazetenin Suriye'de pek çok rağbet görmesi Suriye sorunlarına özel bir önem vermiş olduğuna işaret etmektedir.[45] Aynı yılın sonbaharında Halil Ganem ve Emir Arslan kuvvetlerini birleştirerek "Türk-Suriye Komitesi"ni meydana getirmişlerdi. Kurulduğu tarihte, Komite yöneticileri, İngiliz basın mensuplarına yaptıkları açıklamada: "1876 Kanun-ı Esasisi'nin tekrar yürürlüğe konması neticesinde *yalnız Suriye ahalisine değil* fakat bütün Osmanlı İmparatorluğu sakinlerine ırk ve inanç ayrımı yapılmaksızın güvenli ve ağırbaşlı *[wise]* bir hürriyet" bahşedilmesi[46] zorunluluğundan söz ediyorlardı. Komite üyelerinin "yalnız Suriye" ahalisini düşünmedikleri şeklindeki ifadeleri Suriye'ye verilen önemi gösteriyordu. 1895 yılı sonunda Paris'te faaliyete geçen Jön Türklerin

[44] *Les Sultans Ottomans*'da Ganem'in Osmanlılara karşı pek iltifatkâr davrandığı söylenemez. Aşağıda, ifadeyi değiştirmemek için Fransızca verdiğimiz parça bunu gösteriyor: ..."Le Asiatiques, quelque soit le degré de civilisation au quel ils sont parvenus ne sauraient donner le jour à des hommes libres ou à des grands citoyens. Aussi pour se faire une idée éxacte du caractère de la domination Turque, est on forcé d'en suivre le développement, non dans la culture *intellectuelle du peuple, véritable bétail humain*, ni dans les intituions elles - mé qui dépendent du bon vouloir des sullans, mais dans la vie des souverains." Önsöz, s. I-II. (İtalikler ilave edilmiştir.)

[45] "Paris'le Arabî Bir Gazele", *Hürriyet*, 22 Ramazan 1312. Arslan'ın biyografisi için bak. Salmoné, *The Fall and Resurrection*, s. 248 vd.

[46] *Times* (Londra), 16 Aralık 1895. (İtalikler ilave edilmiştir.)

Türk-Suriye Komitesi'ne karşı çekingen tavırları bu açıdan değerlendirilmelidir.[47]

Türk-Suriye Komitesi'nin organı *Jeune Turquie* dergisinin çıkması münasebetiyle de Abdülhamit'in propagandasını yapan Paris gazetelerinden biri şu mütalaada bulunuyordu:

"Bir zamanlar Paris'te *er-Raca* [Ümit] isminde bir Türk-Arap gazetesi çıkardı. Müdürü, St. Julien Grek-Ünyat [Katolik] kilisesinin papazı Abbé Kateb idi. Şimdi, bu kişi giysisini kaldırıyor ve üzerinde kalın harflerle yazılı bir *Jeune Turquie* ibaresi karşımıza çıkıyor."[48]

Türk-Suriye Islahat Komitesi'nin Arslan, Ganem, Kateb ve adı açıklanmayan bir "mali kaynak"tan oluştuğu bildiriliyordu. Halil Ganem'in bu sıralarda Ahmet Rıza'yla da görüşmelerde bulunmuş olması muhtemeldir. Zira *Meşveret*'in kurucularından Albert Fua, hatıratında Ahmet Rıza'nın, kendisinin ve Halil Ganem'in, ayrı dinden olanların bir amaç çevresinde birleşebileceklerini ispat etmek üzere *Meşveret*'i kurmaya karar verdiklerini anlatıyor.[49] Oysaki *Meşveret*'in ilk sayısı 1895'te -yani Türk-Suriye Komitesi'nin açıklanmasının yapıldığı tarihte- çıkmıştı. Bu itibarla Ganem'in rolü tam bir açıklıkla belirmemektedir.

Türk-Suriye Komitesi'nin ıslahat programı, üyelerinden birinin ifadesiyle, şunlardan oluşuyordu: Anayasa'nın tekrar yürürlüğe konması ve Parlamento'nun yeniden toplanması, "Temsilciler Meclisi" tarafından seçilecek bir "Milli Konsey"in kuruluşu, yönetimin yeniden örgütlenmesi, askerlik

[47] "Bizden önce İsviçre'de *Hilâl*, Londra'da *Hürriyet*, Paris'te *Keşfü'n-Nikab* çıkıyordu. Lakin bunlardan hiçbiri Türk gazelesi ve bir Osmanlı Cemiyetinin tercüman-ı lisanı, vasıta-i neşriyatı gibi telâkki edilmemişli." *Meşveret* 8 Ekim 1896, s. 2. Gene bak. *Mechveret*, 1 Ağustos 1897, s. 5. Buna rağmen Arslan 1909'da Lazkiye Mebusu olarak Meclis'e girmişti. 31 Mart vak'asında Hüseyin Cahit zannedilerek katledilmiştir.

[48] *L'Orient*, 28 Aralık 1895, s. 3.

[49] Albert Fua, "Ahmet Rıza Bey," *Mechverette*, *V* (1913), s. 39.

yükümlülüğünün "ırk ve inanç" ayrımı yapılmaksızın herkese yaygınlaştırılması, valilerin "Milli Konsey" tarafından atanmaları ve bu atamaların Meclisce onaylanması, subay adaylarının yetkili makamlar tarafından seçilmesi ve ancak bir sınavdan geçenlere subay rütbesi verilmesi, çeşitli devletlerle yapılan ticari anlaşmaların yeniden gözden geçirilmesi, her vilayette şubeleri olan bir maliye müfettişleri örgütünün kurulması, milli eğitimin teşviki ve bayındırlık ve ziraat işlerinin düzene sokulması.[50]

Bu programın özelliklerinden biri gerek İttihat ve Terakki Komitesi'nin asıl programı sanılan programdan[51] gerek Fransızca *Mechveret*'te çıkan[52] İttihat ve Terakki programından çok daha açık ve ayrıntılı olmasıydı. Öte yandan burada adem-i merkeziyete doğru bir adım atılmak istendiği belliydi.

1897'den sonra Türk-Suriye Komitesi'nden artık söz edilmemektedir. Fakat Komitenin yüzeye çıkan emelleri 1902 Kongresi'nde başkaları tarafından biraz değişik bir şekilde tekrar öne sürülecekti.

II. Yeni Osmanlıların Faaliyetlerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun Dışındaki Yankıları

Jön Türkler için entelektüel zemini hazırlamış olan akımların incelenmesini zorlaştıran unsurlardan biri bu etkilerin bazen de payitahtın dışından gelmiş olmasıdır. Yeni Osmanlılardan sonra hürriyetçi akımların dallanıp budaklandığı yerlerden biri de Bulgaristan olmuştu. Her ne kadar Abdül-

[50] Program için bak. Salmoné, *The Fall and Resurrection*, s. 87 vd.

[51] Bak. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, s. 117-122.

[52] *Mechveret*, 15 Aralık 1895, s. 1. Emir Arslan daha sonra *Jeune Turquie*'de ileri sürülmüş olan fikirlerin amaç bakımından *Mechveret*'te ileri sürülenden farklı olmadığını söylüyordu, fakat isminin Jön Türk yayınlarında hemen hemen hiç anılmaması iki gazete arasında fiilen ne kadar geniş bir mesafe olduğunu gösterir.

hamit zamanında, Bulgaristan başkentle olan bağlarını gittikçe gevşetiyorduysa da emaretteki Türk okullarına atanan hocalar hâlâ merkezden geliyordu. Bulgaristan'daki serbest entelektüel hayat[53] oraya giden birçok Türk'ü burada hürriyetçi yayınlara girişmeye teşvik etmişti. Bu faaliyetleri 1880 yılına kadar götürebiliyoruz. O yıl içinde Menizade Yusuf isminde Bulgaristanlı bir Türk'ün Bulgaristan'da Rüsofillerin himayesinde *Tarla* isminde bir dergi çıkardığını görüyoruz.[54] Yusuf daha sonra Arnavut milliyetçi hareketine katılacaktı. Bu ilk derginin özellikle ismi en ilgi çekici tarafını oluşturuyordu, zira onda ilk defa olarak toprak ve halkla olan bir ilginin ve belki de Rus "halkçı"larının (Narodniklerin) "halka doğru" sloganlarının izleri görülüyor.

Bulgaristan ve Balkanlar

Özellikle 20. yüzyılın başlarında memleketimizde yavaş yavaş yerleşen "halkçı" görüşün Balkanlardaki Türkler tarafından geliştirilip geliştirilmediği incelemeye muhtaçtır. Köycülük ve köylülük kavramlarının Bulgarlar arasında bir hayli gelişmesi bakımından halkçılığın 1910'dan sonra bize bu yoldan gelmiş olması ihtimali göz önünde tutulmalıdır.[55]

Bulgaristan'daki Türk basınının daha belirli ve yüzeydeki etkilerine gelince bunu "tartışma kanallarını açık bırak-

[53] Bak. C. E. Black, "The Influence of Western Political Thought in Bulgaria 1850-1855," *The American Historical Review* 48 (1943), s. 507-520.

[54] Âdem Ruhi Karagöz, *Bulgaristan Türk Basını 1879-1945* (İstanbul, 1945), s. 13.

[55] Hürriyetin ilanından sonra kurulan ilk köylü parti Dobrucalı olan İbrahim Temo tarafından kurulmuştu. Bak. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, s. 254-261. Bulgar Çiftçi Partisi'nin resmi organının Türkçe eki olan *Çiftçi Bilgisi* çıktığı zaman yazarlarından biri gene Rumelili bir eski Jön Türk, Ethem Ruhi'ydi. Bak. Karagöz, *Bulgaristan*, s. 24. Bunun bir rastlantı sonucu olmadığını Ethem Ruhi'nin 1946'da bile Türk İşçi ve Çiftçi Partisi'nin kurucularından olmasında görüyoruz. Tunaya, *Siyasi Partiler*, s. 702. Türk sosyalizm akımının Bulgaristan'daki kökleri için bak. gene *İbid*, s. 305, not. 7, 8.

mış olmak" şeklinde özetleyebiliriz.[56] 1895 tarihinde, Türkiye'den kaçtıktan sonra Mizancı Murat Bey bu etkileri ilk yayımladığı kitapçıkta şöyle özetliyordu:

"Bulgaristan'da görülen terakki -ki bu terakki hakkındaki bilgiler memleketimize gelen softalar aracılığıyla yayılmaktadır- halkımızca o ülkede câri devlet idare şekline atfedilmektedir. Binaenaleyh, eskiden bir halk meclisine karşı duyulan tereddütler yok olmakla kalmamış, yerine -dinimizin farz kıldığı 'Meclis-i Meşveret'le bir tutulması dolayısıyla göklere çıkarılan- Parlamento sistemine karşı bir sevgi peyda olmuştur."[57]

Bulgaristan etkisinin yanında Rusya'daki Türk basınının rolü de önemli olmuştur.

İstanbul'da yerli gazetelerden daha fazla okunan gazetelerden biri Kazan'da Gaspıralı İsmail Bey'in çıkardığı *Tercüman* gazetesiydi. Bu gazetenin sayılarına bakmadan başkent aydınları üzerindeki etkilerinin ne olabilmiş olacağını kestirmek zordur. Fakat, 1895 yılı sayılarının birinde çıkan çok ilginç bir inceleme bu etkiyle ilgili bir ipucu sağlamaktadır. *Tercüman*'ın söz konusu sayısında tarihin iktisadi yorumunun (Türkçeyle ifade edilmiş) ilk örneğine rastlanıyordu. Gaspıralı tarafından yazılan bu parçanın tezi, Ermeni sorununun esas itibarıyla bir iktisadi sorun olduğu ve çözüm yo-

[56] *Tarla*'dan sonra aynı yayıncı Abdülhamit'e karşı yönelen *Dikkat*'i çıkarmıştır. 1887'de Necip Nadir Bey'in çıkardığı *Serbest Bulgaristan* çıkmaya başladı. Bu gazete sahibinin Abdülhamit'le bir anlaşmaya varması sonucunda kapatıldı. 1894'te çıkan *İttifak* aynı akıbete uğradı. Gene aynı yıl içinde Rusçuk'ta *Sebat* çıktı. Nihayet 1895 yılında en etkili Jön Türk organlarından biri olan *Gayret* yayımlanmaya başladı. İbrahim Temo'ya bağlanan bir görüşe göre Filibe'de Ali Fehmi Bey'in yayımladığı *Muvazene* gazetesinin Balkanlar'da Jön Türklere karşı sempati toplamasındaki rolü çok büyük olmuştur. Bak. M. N. Deliorman, *Meşrutiyetten Önce Balkan Türkleri* (İstanbul, 1944), s. 36. Rusçuk'ta *Kuvvet* ve *Tuna* gazetelerini bir kunduracı ustası olan Mehmet Teftiş Efendi çıkarıyordu. Bak. Deliorman, *Balkan Türkleri*, s. 99.

[57] Murat Bey, *Le Palais de Yıldız et la Sublime Porte* (Paris, 1985), s. 37.

lunun Türkleri Ermeniler kadar iktisaden verimli yapmaktan ibaret olduğu noktasında toplanıyordu.[58]

1895'ten sonra başkentin dışından gelen etkileri özetlersek Jön Türklerin bir ideolojik *tabula rasa*'yla işe başlamadıklarını ve İttihat ve Terakki'nin oluş yıllarında Paris'ten gelen hürriyetçi yayınlara ek olarak Bulgaristan'dan gelen bazı yankılardan da yararlandıklarını söyleyebiliriz.

Dıştan gelen hürriyetçi yayınların amacı pek fazla derine gitmeyen bir liberalizmi aşılamak ve aydınları harekete getirmekti. Ancak, Abdülhamit rejimine ve sansüre rağmen bu teşvikler de tamamen bakir bir zemin üzerinde iş görmüyordu. Bizzat İstanbul içinde bazı entelektüel akımlar bir kısım aydınların belirli bir dünya görüşüyle donatılmalarını sağlamıştı. Payitahtın içindeki bu akımların da kendine has -ve uzun vadede mevcut düzenin aleyhinde çalışan- bir dinamiği vardı. Bu dinamiği, genişletici ve sınırlandırıcı unsurlarıyla birlikte, anlayabilmek için bakışlarımızı Mülkiye Mektebi'ne çevirmemiz gerekir.

III. Bir Fikir Merkezi Olarak Mülkiye Mektebi

Mülkiye Mektebi 1859 yılından beri faaliyetteydi.[59] Abdülhamit'in tahta çıkmasıyla beraber mektebe daha çok önem verilmeye başlandı... Bunun nedenini daha ilerde inceleyeceğiz. 1870 yıllarının sonuna doğru Padişah, Sait Paşa'nın tavsiyesiyle mektebe tayin ettirdiği bazı hocalar sayesinde Mülkiye'nin akademik niteliğini kuvvetlendirmişti. Bunlardan daha sonra en ünlü olanı Murat Bey'dir. Murat Bey 1878 yılında Mülkiye'ye girmişti. Az sonra, Yeni Osmanlıların en genci

[58] Bak. *Augsburger Allgemeine Zeitung*, 24 Aralık 1895.

[59] Bak. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul, 1939-1943), s. 502-503, ve Mücellitoğlu Ali Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler* (Ankara, 1954), s. 33 ile karşılaştır.

olan fakat gençliği dolayısıyla da onlara, nispeten ince bağlarla bağlı olan Recaizade Ekrem de mektebe edebiyat hocası olmuştu.[60] Murat Bey'in ve Recaizade'nin mektebin atmosferine egemen oldukları bundan sonraki yıllarda, Mülkiye gerçekten Avrupai bir irfan ocağı olarak bir işlev ifa etmeye başlamıştı. O sırada Mülkiye'de öğrenci olarak bulunmuş olan bütün aydınlarımız bu havayı sonradan özleyişle hatırlamışlardır. Bunlardan birinin ifadesiyle:

"Merhum Murat Bey, Umumî Tarih dersinde hepimize çok büyük ibret levhaları verir ve bizi dünya inkılaplarının azametine alıştırırdı ve bu münevver muallimin takrirlerinde, o zamana kadar gittiğimiz mekteplerde veya evlerimizde dinlemeye alıştığımız batıl itikatlardan, çorak an'anelerden eser bulunmazdı. Murat Bey Mülkiye Mektebi'nden yetişecek efendileri Türkiye'de uyandığını dilediği yenilik ve medeniyet aşkı ile doldurmak isterdi.

"Abdurrahman Şeref Efendi merhum, bugün inkişafını saadetle gördüğümüz yükselme hayatının temellerini her şakirdin zihninde köklendirecek sağlam tohumlar serperdi... Sonra Hekimbaşı Salih Efendi vardı, nebatat dersi verirdi, fakat onun ağzından çıkan sözler en derin felsefe kaideleri idi...

"Salih Efendi'nin Kanlıca'daki yalısının bahçesi Türkiye'nin ilk nebatat bahçesi idi. O, derse geldiği günler bahçesinden getirdiği çiçeklerin, yaprakların ilmî yaşayışlarını anlatırken bizim batıl itikatlarla doldurulmuş olan zihinlerimizi sanki süpürür ve temizlerdi.

"Bize Maliye dersi veren Mihail Portakal Paşa ile Sakızlı Ohannes Efendi, Türk olmadıkları halde kendilerini sevdirmişlerdi.

[60] Bak. Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (2. bas., İstanbul, 1956), s. 469.

"Dünya hayatının yalnız iktisat üzerine kurulmuş olduğunu, milletlerle memleketler kuvvetinin her şeyden ziyade mali teşkilat ve sa'ydan çıkacağını Mülkiye mezunlarına hep bu hocalar telkin etmişti."[61]

Böylece Mülkiye'nin getirdiği yeni dünya görüşünde iki nokta olduğunu görüyoruz: biri çok geniş anlamında "pozitivizm"[62] şeklinde isimlendirilebilecek yeni bir tabiat anlayışı, diğeri gene yalnız en geniş anlamında "realizm" ismini verebileceğimiz toplumun iktisadi unsurlarını kabul eden, "sa'y"ı (emeği) esas sayan bir toplum anlamı. Her ne kadar Abdülhamit gibi, dînen muhafazakâr bir insanın padişahlığı sırasında bu gibi akımların varlığı insana paradoksal gelirse de daha ilerde göreceğimiz üzere bu iki *tema* durmaksızın karşımıza çıkacaktır.

Murat Bey'in tarih dersleri doğrudan doğruya politikayı ilgilendiren hususlara dokunuyordu. Recaizade'nin telkinlerinin etkisiyse daha çok dolaylı bir şekilde kendini gösteriyordu.

Günümüzde, Recaizade *Servet-i Fünun* okulunun kurucusu ve bu okulun işlemeli Türkçesinin mucidi olarak hatırlanmaktadır.[63] Oysaki söz konusu devrede Recaizade'nin edebî türlerin gelişimi bakımından Avrupa'nın örnek alınmasının gereğini ileri sürdüğünü unutuyoruz. Bu bakımdan Ekrem bir modernleştiriciydi ve teorileri de Muallim Naci'nin ve Hacı İbrahim isminde bir kişinin şiddetli hücumlarına uğramıştı.[64]

[61] Ahmet İhsan, *Matbuat Hatıralarım 1888-1923*, I (İstanbul, 1930), s. 28-30. Ahmet Rıza Sultan Hamil'in tahtla bulunduğu ilk yıllardaki bu ilerlemeleri teyit etmektedir. Bak. Ahmet Rıza, "L'Instruction publique en Turquie," *Mechveret*, 15 Ocak 1896, s. 1.

[62] Bu gelişme Avrupa 19. yüzyıl fikir tarihinin özelliklerinden biriydi. Bu terim ve 19. yüzyıl Batı fikir tarihiyle ilgisi için bak. Carlton Hayes, "Nalionalism," *Encyclopaedia of Social Sciences*, XI, 246.

[63] Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX'uncu Asır*, s. 468-69.

[64] İsmail Habib (Sevük), *Yeni "Edebî Yeniliğimiz,"* (İstanbul, 1940), s. 84.

Bu surette şekillenen edebî tartışmaların siyasî yönü Osmanlı edebiyatının kalıplarını eleştirenlerin modernci olmaları, hasımlarınınsa geleneksel çerçeveleri korumak istemeleriydi. O zamanlar artık muhafazakâr hüviyetine bürünen Cevdet Paşa, örneğin, "radikal"liği dolayısıyla Recaizade'ye karşı cephe almış ve İbrahim Efendi'yi desteklemişti.[65] Arap edebiyat ve dilinin kalıplarını kullanmanın aleyhinde olanların modernci olduklarını söylemek bunun mütenazırının (simetriğinin) doğru olduğu -Türkçecilerin siyasî bakımdan liberal oldukları- anlamına alınmamalıdır. Dilde sadeliği destekleyen fakat siyasî bakımdan muhafazakâr olan Ahmet Mithat Efendi bunun aksini ispat eder. Asıl sorun, daha da ilerde göreceğimiz üzere, modernizm ismini verdiğimiz davranışla siyasî bakımdan hürriyetçi olmak arasında genellikle sanılan bağların bulunmayışıdır. Ahmet Mithat Efendi'nin Türkiye'de verimli vatandaş yaratma çabası da, Avrupa'ya kaçıp "hürriyet" üzerinde yayınlarda bulunmak da, modernleşme sürecini gerçekleştirmek için yapılan hareketlerdi. Yüzeysel bir inceleme bunları tamamen ayrı iki davranış olarak değerlendirir.[66] Oysaki burada yalnızca yöntem ayrılığı karşısında bulunduğumuz noktası, bir öz ayrılığı olmadığı hususu monografimizin belirtmek istediği ana fikirlerden biridir.

Dil sorununun 1880'lerin ortalarına doğru kazandığı önem, Abdülhamit rejiminde siyasi sorunları dolayısıyla tartışmayı mümkün kılan bir zemin sağlanmasından doğuyor, bu suretle yüzeyde edebî bir tartışma, gerçekte "eski"yle "yeni"nin münakaşası haline geliyordu.

Yukarda söz konusu ettiğimiz Sait Paşa'nın sadareti zamanında eğitim alanında yapılan yenilikler Sadrazamın

[65] *İbid.*

[66] Bu iki hareket noktasının analitik bakımdan benzerlikleri bir kitabın konusunu oluşturmuştur. Bak. Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (New York, 1953).

1885'teki azlinden bir iki yıl sonra Padişah tarafından zararlı sayılmaya başlandı. Bunun da nedeni Mülkiye'de beliren kıpırdamalardı. Padişah'ın tepkisi mekteplerdeki edebiyat, felsefe ve matematik derslerini din ve fıkıh dersleriyle değiştirmesi, eğitim kurumları ve basın üzerinde sıkı bir denetim kurması şeklinde[67] kendini gösterdi. Recaizade'nin ve "Mizancı" Murat'ın işlerine son verildi: Recaizade'nin yerine can düşmanı olan İbrahim Efendi'nin tayin ettirilmesi dil sorununun Yıldız'da ne gibi bir açıdan değerlendirildiğini göstermektedir.

Padişah'ın Mülkiye üzerine bakışlarını çeken gelişmeyse Ali Kemal "hadisesi"ydi.

Ali Kemal 1867 yılında İstanbul'da doğmuştu. Babası mumcular kethüdası Hacı Ahmet Efendi servetini kendi başına yapan bir Anadolu köylüsüydü. Ömrüm[68] ismiyle yazdığı otobiyografisinde, Ali Kemal 1886-1887 ders yılında üçüncü sınıftayken Paris'i görme isteğinin artık dayanılmaz hale geldiğini anlatıyor. Bir gün Ali Kemal Paris'e kaçmıştır.

Paris'te St. Germain kahvelerinin müdavimleri arasında, Ali Kemal, Yeni Osmanlılardan Kayazade Reşat Bey'in oğlu Ali Ferruh Bey'e rastladı. Ali Ferruh Bey, Abdülhamit rejimine karşı duyduğu nefreti Paris kahvelerinde Padişah aleyhine ateşli şiirler yazmak ve bunları gizlice Türkiye'ye sokmak suretiyle değerlendiriyordu.

Bir süre sonra genç Mülkiyeli Türkiye'ye dönmüş ve ken-

[67] Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 513; tepki basına 1888'de intikal etti. Bak. Ahmet İhsan, *Matbuat*, II. 49. Mülkiye'de "Usul-i idare dersinde Avrupa ve Amerika'daki gelişmiş devletlerin Kanun-ı Esasilerini irdeleme ve bizim Kanun-ı Esasimizle serbestçe karşılaştıran, hukuk-u esasiye kısmının hemen hemen sıfıra müncer" olduğunu eski bir öğrenci yeni mezun olanlardan öğreniyordu. A. Reşit Rey (Hüseyin Nazım), *Gördüklerim - Yaptıklarım 1890-1922* (İstanbul, 1949), s. 44-45.

[68] Ali Kemal, "Ömrüm" (1920 yılında *Peyam-ı Sabah* gazetesinde çıkan hatıratı). Tefrika İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Enstitüsü'nün bir tezi olarak çıkmıştır. Bak. Berna Kazak, *"Ömrüm", Ali Kemal'in Hatıratı* (1954). Ali Kemal hakkında verilen biyografik bilgiler bu eserden alınmıştır.

disinin de açıklayamadığı bir nedenden dolayı dışarıdaki maceraları konusunda sorguya çekilmeden tekrar mektebe devam etmeye başlamıştı. Bu sıralarda, tatil günlerinde babasının konağında toplanan ve edebî konular üzerinde tartışmalar yapan bir grup oluşturmayı başardı. Günün birinde tartışma grubuna katılanlar evin zaptiyeler tarafından sarıldığını gördüler. Öğrenciler tutuklandılar ve sorguya çekildiler. Fakat maksadın yalnızca edebiyat olduğu öğrenilince yalnız beş günlük hapis cezasına çarptırılarak beşer altın ihsaniyle mekteplerine iade edildiler. Bir süre sonra, Ali Kemal'in Abdülhalim Memduh isminde bir arkadaşı kendisine gelerek yeni bir cemiyetin oluşturulduğunu, fakat bu cemiyetin maksadının "çocukça" değil "ciddi" ve "gizli" olduğunu açıkladı.[69] Memduh'a göre bu cemiyet önce yayına girişecek, daha sonra "icraat"a geçecekti. Memduh ve Kemal cemiyete üye toplamaya çalışırlarken bir ihbar sonucunda yakalandılar.

Ali Kemal bu cemiyetin İttihat ve Terakki Cemiyeti'yle ilgisi olup olmadığını anlatmıyor. Ancak, her ikisinin İttihat ve Terakki'nin kuruluşundan sekiz ay önce yakalanmalarından bunun başka bir örgüt olduğunu anlıyoruz.

Ali Kemal ve Memduh hapiste dokuz ay geçirdikten sonra serbest bırakıldılar. Ali Kemal Haleb'e ve Memduh da İzmir'e birer memuriyetle atandılar.

Ali Kemal daha sonra Avrupa'ya geçmiş, Memduh ise İzmir'de Tevfik Nevzat'ın yeniden örgütlediği muhalefet grubuna katılarak ikinci kez tutuklanmıştı. Bu defa Nevzat hapiste ölecekti, Memduh'sa kaçmayı başardı ve *Osmanlı* gazetesinin başyazarlığını yaparken Folkestone'da öldü (1905).[70]

Ali Kemal sonraları Jön Türklerle sıkı ilişkiler kurmakla

[69] *İbid.*, s. 119.

[70] Bak. Kuran, *Milli Mücadele*, s. 321. *Türk Meşhurları*, s. 9, 1905 tarihini veriyor. Abdülhalim Memduh için bak. Ziya Somar, *Yakın Çağların Fikir ve Edebiyat Tarihinde İzmir*, I (İzmir, 1944), s. 29 not 1.

beraber, zaman zaman Padişah'a karşı gösterdiği eğilim dolayısıyla, hiçbir zaman Jön Türklerin güvenini kazanamayacaktı. Bütün bunlara rağmen, Jön Türklerle temasını koruyabilmiş olmasını hürriyetçi hareketin başında oynadığı role bağlamak gerekir.[71]

Mülkiye'deki akımlar bu yönde gelişirken daha önce dil konusunda gördüğümüz gibi, memleketi uğraştıran bazı davalar da aydınlar üzerinde bir etki bırakıyordu. Bu davaları izleyebilmek için zamanın basınına bakmamız gerekir.

IV. 1880'lerde İstanbul'da Basın ve Etkileri

Padişah'ın 1888'de bizzat basına müdahale etmesinden önce, basında oldukça ilginç tartışmaların yapıldığını görüyoruz. Bu bakımdan, bütün siyasi muhafazakârlığına rağmen, Ahmet Mithat Efendi'nin *Tercüman-ı Ahval*'inin başta geldiği şüphesizdir.[72]

Tıpkı Mülkiye'deki hocalar öğrencilerinin bakışlarını "hayatın gerçekleri" üzerine çektikleri gibi, *Tercüman-ı Ahval* de aynı işlevi toplum için yerine getiriyordu. Bunu layıkıyla takdir edebilmek için, önce Ahmet Mithat Efendi'nin "sa'y" konusundaki görüşlerini hatırlamak gerekir. Ahmet Mithat Efendi'nin Türkiye'de ilk popüler iktisat kitabını yazması bir rastlantı değildi.[73] Ona göre, iktisadi hayat, çalışma, emekle

[71] Murat Bey, Ali Kemal'i ilk hürriyetçi mücahit sayıyordu. Mehmet Murat, *Mücahede-i Milliye* (İstanbul, 1324), s. 164.

[72] Ahmet Mithat Efendi'ye karşı yöneltilen hücumlar arasında Mithat Paşa'nın tuluklanması sırasında onun da Paşa'ya yüklenmiş olması başta geliyordu. Bak. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mithat ve Rüştü Paşaların Tevkiflerine Dair Vesikalar* (Ankara, 1946), s. 44-47. Bir diğer eleştiri *Üss-i İnkılap*'ında Hürriyet aleyhtarlığı yapmamakla beraber Padişah'ın icraatını Osmanlı İmparatorluğu'nun bekası için elzem göstermesi ve Meclisi Padişah'ın bir lutfu olarak değerlendirmesiydi. *Üss-i İnkılap*'ta basın hürriyetini öven bölümler bile vardı. Bak. Ahmet Mithat, *Üss-i İnkılap*, II, 160-162.

[73] Ahmet Mithat, *Ekonomi Politik* (İstanbul, 1296).

değer yaratma modernleşmenin ta kendisiydi. Önceleri, Yeni Osmanlı çevrelerine yakın olduğu sıralarda bile Türkiye'nin ilerlemesinin ancak çalışkan ve verimli bir Osmanlı "Homo Oeconomicus" yaratmak suretiyle sağlanabileceğine inanıyordu. Batı'nın hummalı zenginleşme faaliyetinin Osmanlı İmparatorluğu'na aktarılmış şekli olan bu "Sevda-yı Sa'y ü Amel" Ahmet Mithat Efendi'nin *Tercüman*'dan damadı Muallim Naci'yi kovmasıyla sonuçlanmıştı.[74] Muallim Naci şiirlerine aşk ve şarap gibi iktisadi gelişmeyle ilişkisi olmayan, "uyuşturucu" kavramlar sokuyordu. Milli enerjilerin bu uğurda heba olması Ahmet Mithat Efendi'yi kızdırmıştı. Görüldüğü üzere, Ahmet Mithat Efendi'nin tutumu, derin anlamında, modernleşmeyi sağlayacak enerjileri belirli kanallara sokmakla ilgiliydi. Jön Türkler de hürriyet aşkını milli bir ilerlemeyi sağlamaya yönelttikleri derecede, Ahmet Mithat Efendi'nin Padişah'ın tarafını tutma politikası ancak bu yönden bir anlam kazanır. Bu taraf tutmanın derin nedeni Ahmet Mithat Efendi'nin yalnız Padişah'ın birleştirici simgesinin Osmanlı İmparatorluğu'nu tehlikeli anlarda ayakta tutabileceğine inanmasıydı. Ancak Padişah'ın gölgesinde çalışan vatandaş, enerjilerini gerçekten yararlı olan iktisaden verimli işlere verebilirdi. Ahmet Mithat Efendi'nin *Üss-i İnkılap*'ta savunmasını yaptığı Osmanlılık ilkesini de bu dünya görüşüne bağlamak mümkündür. Ahmet Mithat Efendi'nin kendi ileri sürdüğü fikirleri neden seçtiğine gelince bunda kendisinin "sa'y ü amel"le yükselebilmiş olması kuşkusuz önemli bir yer tutmuştur. Gerçekten de Ahmet Mithat Efendi çalışarak

[74] Bu olay ve siyasi düşünce bakımından anlamı için bak. Şerif Mardin, "The mind of the Turkish reformer 1700-1900," *The Western Humanities Review* XIV (1960), s. 433, Ahmet Mithat'ın devrindeki etkiler için bak. Ali Kemal "Ömrüm," s. 75; *Ahmet Mithat'ı Anıyoruz* (Yayıncısı: Hakkı Tarık Us, İstanbul, 1945) isimli sempozyumda Mithat Efendi hakkında fikir yürüten aydınların büyük çoğunluğu Mithat Efendi'nin kendileri üzerindeki etkisinden söz ediyorlar. Gene bak. Ahmet İhsan, *Matbuat Hatıralarım*, s. 31, 32, 36-40.

kendini refaha ulaştırabilmişti. Öte yandan aynı sa'y değerlendirme olanaklarına sahip olmayan Harbiye öğrencileri için ilerleme, bir hesap defteri tutma sorunu değil bir çağrı, bir maneviyat ve bir "hürriyet" sorunuydu.[75]

Ahmet Mithat Efendi'nin fikirlerindeki ilericiliğin ikinci bir yönü "sokaktaki adam"la ilgilenmesi, üçüncü bir yanı da Avrupa'da tartışılan "materyalizm" sorununu Osmanlı kamuoyuna intikal ettirmesiydi. Ahmet Mithat, Tanpınar'ın izah ettiği gibi:

"Bir taraftan yeni öğrendiği Avrupa ilmi ve felsefe tarihi ile dinî akidelerinin arasındaki o rahat, buhransız sallanışı ve pozitivist felsefenin, Lamarkizmin verileriyle İslâmî esasları birleştirmeye çalışması, hatta Kur'an'da, Hadis'te onlara dayanak araması öbür taraftan 'teavün ve tenasur', 'fakr ü gana' gibi büyük, bazı cümlelerin cesaretiyle şaşırtıcı makalelerinde tutar göründüğü zümre ve sınıf telâkkisi, *-namuslu fakir* tabiri bütün bir beyanname olabilir- muharrirlerimizin hangi ufukları yokladığını gösterir."[76]

Romanlarında *soyut* bir "millete" değil yaşayışını betimlediği *somut* bir "halk"a yer verdiği derecede, Ahmed Midhat Efendi, önce edebî çevrelerde oluşmuş olan halkçılık akımının da ilk kurucularından sayılabilir.

Beşir Fuat

Yukarda tarif edilen Mithat Efendi 1876'dan önceki Mithat Efendi'ydi.[77] Fakat 1880'lerde bile, yazar, bu özellikleriyle

[75] Yeni Osmanlıların likirlerinin bir "milli selerberlik" niteliğini laşıyan yönleri için bak. Mardin, *The Genesis*, s. 243, 324.

[76] Tanpınar, *XIX'uncu Asır*, s. 437-438.

[77] Ahmet Mithat Efendi Yeni Osmanlılarla beraber 1873 yılında sürgüne gönderildiği zamanlar bile bunda bir yanlışlık olduğunu, kalemi ile hayatını kazanmaktan başka bir şey istemediğini söylüyordu. Bak. Bereketzade İsmail Hakkı, *Yad-ı Mazi* (İslanbul, 1332), s. 70-80. Ahmet Mithat arkadaşlarından önce kurtarılmıştı:

ortaya çıkıyordu. *Tercüman*'da Avrupa'nın bilimsel gelişmelerini anlatan makaleler, felsefi akımların -onları çürütmek için olsa da- tahlilini yapan incelemeler çıkmaya devam ediyordu. Bu itibarla Mithat Efendi'nin, fikirlerini yaymak için bir platform temin ettiği Beşir Fuat'ı da hatırlamak gerekir. Ali Kemal'e göre 1880'lerin entelektüel havasını en çok etkileyen insanlar Ahmet Mithat Efendi ile Beşir Fuat olmuştu.

"Beşir Fuat kimdi? Nereden geliyordu? Ne emel takip ediyordu? Pek bilinmiyordu. Fakat Fransızcayı, Almancayı, İngilizceyi âlâ biliyordu, çünkü saha-i matbuata atılır atılmaz bu lisanlardan birer bedreka-i sarf-ı nahv yazdı, *Tercüman*'da ise ulûma, felsefeye, filozoflara dair neşriyata koyuldu ve bir yandan Volter'i, bir yandan Schopenhauer'i Türklere tanıtmaya çalıştı."[78]

Beşir Fuat'ın aydınlarda bıraktığı iz daha çok Fransız "natüralizm"ini Türkiye'de tanıtması ve savunması şeklinde beliriyordu. Bu savunmasının arkasında "kuvvet ve madde"nin dünyanın iki ana devitkeni olduğu şeklinde bir inanç yatıyordu. Bu bakımdan görüşlerini o zamanlar çeşitli sosyal bilimlerde etkisi görülen Fransız fizyoloji bilgini Claude Bernard'ın fikirlerine benzetenler olmuştur.[79] Fakat Beşir Fuat hakkında "pozitivizm" ifadesini kullandığımız zaman onun "pozitivizm"inin Comte'dan esinlenilmiş bir görüşten çok, bu kelimenin 19. yüzyılın ortasından itibaren daha genel ve popülerleştirilmiş anlamında, "maddi vakıalara ehemmiyet

Mahmut Nedim Paşa kendisine fikir âleminde Müslümanlığın Hıristiyan propagandasına karşı savunmasını sağlayacak eserler yazma görevini vermişti. Kuntay, *Namık Kemal*, II (1), 418, 421. Fakat A. Mithat'a din dersi veren Musa Kâzım Efendi'nin hatıratından Ahmet Mithat'ın tamamen "septik" olduğunu anlıyoruz. Bak. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 102-104.

78 Ali Kemal, "Ömrüm", s. 75.

79 Beşir Fuat'ı bu açıdan değerlendiren bir inceleme için bak. Güzin Dino, *Tanzimattan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru:* Birinci Kısım (Ankara, 1954), s. 36, 43-51.

verme" şeklinde anlaşılması gerektiğini hatırlamalıyız. Bu anlamında "pozitivizm" 19. yüzyılın sonunda Avrupa'da bütün düşünce alanlarına nüfuz etmişti.[80] Her şeye rağmen, ele aldığımız fikir akımlarında bu "maddi vakıalara ehemmiyet verme"ye sık sık rastladığımız için bu dünya görüşünü anlatmak için biz de bu kelimeyi kullanacağız. Dünyanın maddi yapısını göz önünde tutmanın Batı akımı içinde bulunmamış memleketlerin aydınları arasında derin tepkiler ve memnuniyetsizlikler yaratacağını Rusya'da 1860'larda durumu inceleyen Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar*'ı haber vermişti. Beşir Fuat Türkiye'de aynı akımın doğuşunu temsil ve bir fikrî bunalım sonucunda kırk yaşında intihar ediyordu. Düşüncesinin, o sıralara oranla, Batı düşüncesini ne kadar yakından izlediğini anlatmak için okuyucularına Zola'nın görüşlerini izah ettiği parçayı vermek yeterlidir:

"Zola'nın nazariyesi şudur: (Hayattan başka elimizde bir numune yoktur. Çünkü hayatımızın haricinde bir şey idrak edemeyiz, binaberin hayatı tagayyur etmekte sevk-i hataya mahal bırakmak olacağından bu yolda vücuda getirilen eser fena olur.)

"Şurasını da ilave edelim ki tabayî ve emzice muhalif olduğundan her muharririn tarif ve tavsif edeceği eşya kuvve-i akliyesinin hilkatına nazaran bu ihtilâftan müteessir olur, Zola mesleğini 'tabiatı bir mizaç arkasında görmekten ibarettir' diye tarif eylemiştir.

"Şu verdiğimiz izahata nazaran bir muharririn vazifesi fotoğrafçılıktan ibaret kalıyorsa ya yalnız müşahede ile iktifa

[80] "Pozitivizm"in bu "sulandırılmış" anlamı için bak. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Political Thought 1890-1930* (New York, 1958), s. 37-40; Carlton J. Hayes, *A Generation of Materialism 1871-1900* (New York, 1941); 118-122; Jean Touchard et. al., *Histoire des Idées Politiques*, Vol. II, (Paris, 1959); s. 685-690; J. P. Mayer, *Political Thought in France from the Revolution to the Third Republic* (rev. ed., London, 1949), s. 74-83.

etmeyip müşahedatı tecrübe ile mezcederek muharririn karihasına vâsi bir meydan bırakıyor.

"Zola bu hususta ilm-i vezaifü'l-âzâyı ihya eden, Claude Bernar'ın Tıp Tecrübe Tahsiline [Methal] *(Introduction a l'Etude de la Medecine Experimentale)* nam eserinde vazeylediği kavaid-i esasiyeyi edebiyata tatbik ile ekser mahallerde yalnız (tabib) tâbirini hikâyenüvis lafzına tahvil eylemekle iktifa etmiştir... Vukuatı idare hususunda iki şeye ziyadesiyle itina olunmak icap eder ki biri istidad-ı Fıtrî (Influence héréditaire) diğeri de yaşanılan zemin tesiri (Influence des milieux)'dir."[81]

İlerde ele alacağımız siyasi düşünürlerin fikirlerinde bu iki ana unsurun hayli önemli bir yer tuttuğunu göreceğiz.

Beşir Fuat'ın askeri mektep mezunu olması bir rastlantı sonucu değildi. 19. yüzyılın başında bile tıbbiyeyi ziyarete giden bir İngiliz gezgini öğrencilerin arasında "maddeciliğin" fazla ilerlediğinden şikâyet ediyordu.[82] Bu itibarla Dr. Abdullah Cevdet gibi Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucularından bazılarının bir tür biyolojik materyalizmi savunmuş olmalarını tabii görmek gerekir. Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucularının hepsinin hayatında biyolojik bilimler, anatomi ve fizyoloji birinci derecede bir yer tutuyordu. Hepsine "hayat" ve "sıhhat" dinî izahlarla değil biyolojik dengenin sonucu olarak anlatılıyordu. Behçet Efendi'nin botanik dersleri Mülkiye öğrencileri arasında boşinanları "silip süpürüyor"duysa Tıbbiye-i Şahane öğrencilerinin okudukları patoloji kitapları herhalde üzerlerinde daha da derin etkiler yaratabiliyordu. İçinde bulundukları toplumun

[81] Beşir Fuat, *Hugo* (İstanbul, 1302), Dino, *Tanzimattan sonra*, s. 45-46'dan. Devrin edebiyatında benzer gelişmeler için bak. Güzin Dino, "Nabizade Nazım'ın 'Karabibik' İsimli Hikâyesi Üzerine Bir Deneme," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* XII (1954), s. 153-158.

[82] Bak. Mardin, *The Genesis*, s. 213.

manevi köklerinden kopma, biyolojik dünya görüşüne sahip olma Askeri Tıbbiye'deki hareketin Mülkiye'dekinin aksine, "ihtilalci" bir niteliği nasıl kazanabildiğini bir dereceye kadar izah eder. İzah edemediği bir husus İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kuranları harekete getiren güdünün ne olduğudur. İlerde inceleyeceğimiz sosyal unsurların yanında, bu güdünün askeri mekteplerde çok önemli bir yeri olan vatanperverlik hissi olduğu muhakkaktır.

Şevket Süreyya Aydemir, bizim sözünü ettiğimiz devreden az sonraki bir devreye ait çocukluk hatıralarında bizzat askerlik mesleğinin dünya görüşünü askeri mektep sıralarındayken "vatan müdafaası" kavram ve görüşüne nasıl yönelttiğini anlatmıştır.[83] Bu görüş Yeni Osmanlılar zamanına, hatta daha eskiye, "gaza" ideolojisinin bıraktığı izlere kadar gidiyordu. Yeni Osmanlılar bilinçli olarak bütün aydınlara bir "vatan" ideolojisi aşılamaya çalışmışlar ve Süleyman Paşa'nın yardımlarıyla askerî mekteplerde bunu bir dereceye kadar başarmışlardı. Süleyman Paşa askerî mekteplerin programını düzenlediği sırada özellikle bu unsura dikkat etmişti. En eski Türklerin tarih içindeki yerlerini inceleyen *Tarih-i Âlem* bu amaçla yazılmıştı.[84]

Tıbbiye-i Şahane öğrencilerinin Namık Kemal'in eserlerini tekrar okumaları,[85] İttihat ve Terakki Cemiyeti kurucusu İbrahim Temo'nun Cemiyeti kurmakta *Etniki Eterya*'dan esinlenmiş olduğunu söylemesini,[86] İttihat ve Terakki daha bir öğrenci örgütü olduğu sırada ayakta durmasına yardım eden öğretmen subayların eskiden beri vatanperverlikleriyle

[83] Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam* (İstanbul, 1961), s. 4.
[84] Süleyman Paşa'nın Türkçülüğü için bak: İsmail Habib, *Yeni "Edebî Yeniliğimiz"*, s. 316-317. "Vatan" ideolojisini yerleştirmesi için *Süleyman Paşa Muhakemesi* (Yayınlayanı Süleyman Paşazade Sami, İstanbul, 1327-1328), s. 25 vd.
[85] Süheyl Ünver, "Doktor İbrahim Temo", *Türk Tıp Tarihi Arşivi*, I (1935), s. 74.
[86] *İbid.*

tanınmış kimselerden olmalarını,[87] Jön Türklerin Avrupa yayınlarındaki ana temalardan birinin "vatanın elden gitmesi" olmasını ve bu tema'ya eserlerinde Anayasa tahlillerinden daha fazla yer verilmiş olmasını bu çerçeve içinde değerlendirmek gerekir. Bu davranış askerî öğrenciler arasında "vatanperverlik" duygusunun bütün hareketlerine egemen olan bir amaç olarak yerleşmiş olduğunu göstermektedir.

Askerî okul öğrencilerinin zaafı, vatan konusundaki heyecanlarının pek fazla bilgiyle -özellikle sosyal konular hakkında bilgi- desteklenmemiş olmasıydı. Bunda, Abdülhamit'in baştan beri güttüğü, askerleri mümkün olduğu kadar Avrupa fikriyatıyla temas ettirmeme politikasının meyvelerini görmek mümkündür.[88] Avrupa fikrî akımlarını[89] hemen hemen tek başına Tıbbiye-i Şahane'ye sokan Hüseyinzade Ali Bey'e göre, 1889 tarihinde Petersburg Üniversitesi'nin Fen Fakültesini bitirerek Tıbbiye-i Şahane'ye yazıldığı zaman, öğrencilerin Avrupa fikriyatı hakkındaki bilgileri *Petit Larousse*'da ve *Lecture* kitaplarında yazılanlara inhisar ediyordu.* Bu bakımdan diyebiliriz ki Mülkiye'de ortaya çıkan entelektüel akımlar Tıbbiye'dekilere oranla çok daha yüksek bir entelektüel planda başlamıştı. Asıl ilgi çekici olan nokta bu yüksek entelektüel niteliklere rağmen, harekete geçmekte askerlerin daha kararlı, daha cesur ve daha atak davranmış olmalarıdır.

Mülkiye'den çıkan fikir akımlarının tereddütlü gelişmesini göstermeye yarayacak en göz açıcı örnekleri *Servet-i Fü-*

87 Ethem Ruhi Balkan, *Hatıralar: Canlı Tarihler* (İstanbul, 1947), s. 74.

88 Abdülhamit'in askerleri zayıf tutma politikası hakkında bak. not 107 vd.

89 *Türk Yılı 1928* (İstanbul, 1928), s. 412. Hüseyinzade Ali Bey'in Jön Türkler arasındaki levkalade prestiji kendilerini bu şekilde aydınlattığından ileri geliyordu. Bak. Abdullah Cevdet, "Hekim-i Edip Ali Bey Hüseyinzade," *İçtihat*, Ocak 1907, s. 294-296. Hüseyinzade aynı zamanda "kültürel" Pan-Turanizm'i ilk yayanlardandır. Bak. *Türk Yılı 1928*, s. 412-413.

* *Türk Yılı*, s. 415.

nûn dergisinin çevresinde toplananların siyasi faaliyetlerinde bulabiliriz.

Recaizade Ekrem, Mülkiye'deki hocalığını kaybettikten birkaç yıl sonra, gene Mülkiye'deki yetenekli elemanların çekirdeğini oluşturduğu bir dergiyi canlandırmıştı. *Servet-i Fünûn* ismindeki bu dergi, eski Mülkiye öğrencilerinden Ahmet İhsan tarafından çıkarılıyordu. Üzerinde durulması gereken nokta, birçok genç aydınların hayatlarını "hürriyet" uğruna tehlikeye attıkları bir sırada bu derginin "sanat için sanat"ı gerçekleştirmeye çalışmış olmasıdır.[90] Siyasi bakımdan giriştiği en cesaretli hareket bazı üyelerinin 1900 yılında İngiliz sefaretine yaptıkları bir ziyaretti. Bu ziyaret İngiltere'ye Boer'lere karşı giriştiği savaşta başarı dilekleri sunmak için yapılmıştı. İngilizlere karşı güttüğü siyasete göre Abdülhamit'in bu hareketi bir ayaklanma olarak değerlendireceği belliydi. Bu bakımdan girişim cesuraneydi. Fakat hareketin niteliği mücessem bir gaftan ibaretti. İngilizlerin bu aydınlar arasında "parlamentonun anası" olarak hatırlanması bu devletin bir tenkil siyaseti izlediği bir zamanda İngiliz sefaretine tebrike gitmelerini gerektirmezdi.[91]

Servet-i Fünûn'cuların İngiltere sefaretini ziyaretlerinden az sonra Şair Hüseyin Siret, İsmail Safa, ulemadan Ubeydullah Efendi imparatorluğun çeşitli köşelerine sürülmüşlerdi. Her ne kadar *Servet-i Fünûn*'un 1901'de kapanması siyasi nedenlere dayanıyorduysa da aslında bu, bir yanılmanın eseriydi ve gerçekte siyasi bir yönü olmayan bir yazı sansür tarafından yanlış yorumlanarak kapatma kararı verilmişti.[92]

[90] *Servet-i Fünûn* için bak. Ahmet İhsan, *Matbuat Hatıralarım*, s. 57 vd.; İsmail Habib, *Yeni "Edebî Yeniliğimiz,"* s. 410-414; Servet-i Fünûncuların en cesuru olan Fikret bile siyasi tutumuna lam bir açıklık vermemişti. Ancak din bakımından gerici sayılacak akımlara karşı koyması önemli bir hizmet sayılmıştır. Bak. Sabiha Sertel: *Tevfik Fikret İdeolojisi ve Felsefesi* (İstanbul, 1946), *Passsim.*

[91] Ahmet İhsan, *Matbuat Hatıralarım*, s. 105-109.

[92] *İbid.*, s. 109.

Servet-i Fünûn'un suya sabuna dokunmayan politikası Ahmet Mithat Efendi gibi muhafazakâr fakat halkçı kimselerin hâlâ okuyucu bulmalarıyla sonuçlanıyordu. Hiç olmazsa Ahmet Mithat Efendi'nin halkçılığı hayati bir akışa dokunuyordu. Ahmet Rasim de halkın hayatını ayrıntılarıyla anlatarak ve halkın isteklerini kendine rehber ederek yeni bir halkçı edebiyatın temellerini sağlamlaştırıyordu.

Halkçılık bir "kendi içine dönüş"ü tasvir ettiği derecede Türkçülük de aynı akımın başka yönünü oluşturuyordu.

İlk Türkçülük Hareketleri

Jön Türkler zamanında başlangıcı görülen Türkçülük hareketi[93] 1880'lerde lengüistik (dilbilim) Türkçülük halini almış, Şemsettin Sami'nin eserlerinde bir lisaniyat (dilbilim) sorunu olmuştu. 1893 tarihinde *İkdam* gazetesinin "Türk gazetesidir" başlığıyla çıkması Türkçülüğün kültürel bir hareket olarak gelişeceğinin işaretiydi. *İkdam* kadrosunda Türkçülüğe kültürel açıdan bakan Necip Asım, Veled Çelebi ve Emrullah Efendi gibi yazarları topluyordu. Bu kimseler de Türklerin ana kültürel niteliklerinin neler olduğunu tespit etmeye çalışıyorlardı. *İkdam* da siyasî bakımdan muhafazakâr bir gazeteydi, fakat gene "milliyet" fikrinin sonradan, Türkiye'deki önemini göz önünde tutarsak bir önderlik görevi gördüğü açıktı. Gene bu noktada da, "siyasî muhafazakârlık" bazen çok daha "ilerici" bir unsurla birleşebiliyordu.

Genel olarak, Türk basınının 1880'lerde siyasî bakımdan muhafazakâr olması ve bu itibarla siyasî tahlillere girişmemesi, Murat Bey'in, 1886'da *Mizan*'ı çıkardığı sırada, birkaç cüretkâr tahlille siyasî şöhret sahibi olmasını mümkün kılmıştı.[94]

[93] Bak. *Türk Yılı 1928*, s. 402 vd.
[94] *Mizan*'daki yazıların tahlili için bak. bölüm III, not 75 vd.

Mizan'ın sayılarını bugün okuduğumuz zaman gazetenin yarattığı sansasyonu anlamak zordur, fakat sorunu Abdülhamit devrinin basını yönünden ele almamız gerekir. Basında siyasî konuların ele alınmayışının bir ikinci sonucu da siyasî teorilerin derinliğinin kavranamamış olmasıdır. Örneğin, askerî okul öğrencileri Avrupa'ya kaçmakla elde ettikleri siyasî eleştiri imkânının kendiliğinden ortaya bir siyasî teori çıkaracağı kanısına varmışlardı. Zamanla böyle bir serbestliğin kendi başına teori üretici olmadığını anladılar ve siyasî sorunların dibinde yatan kültürel konulara önem vermeye mecbur kaldılar.

Başkent Dışındaki Merkezlerin Gelişmesi

Jön Türk hareketinin Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde verdiği ilk meyvenin "Erzurum İsyanı"[95] şeklinde belirmesinin Abdülhamit devri Türkiyesi'yle yakın bir bağlantısı vardır, o da taşranın bu devirde yeni bir uyanıklığa kavuşmasıdır. Gene, Ziya Gökalp'ın İttihat ve Terakki'ye üyeliği dolayısıyla bir süre hapiste bulundurulduktan sonra entelektüel faaliyetini Diyarbakır'da devam ettirmiş olması aynı gelişmenin bir sonucuydu.[96] Nihayet, *Hizmet* gibi liberal eğilimli bir gazetenin Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde kendiliğinden bitmesi, entelektüel hayatın artık payitahtın dışında dalbudak salmaya başladığının bir işaretiydi. Bu yayılma Jön Türk hareketinin önemli haberleşme ağının İstanbul'dan taşraya yayılmasıyla, taşra taşralığını kaybetmeye başlıyordu.

[95] "Erzurum İsyanı" için bak. Nazım Ören, "İki Hatipten Biri", *Dünya*, 5.5.1952. Burada verilen bilgiler isyanın sanıldığı gibi Sabahaltin Bey'in gönderdiği Hüseyin Tosun tarafından çıkarılmadığını teyit ediyor. Bu ikinci görüş için bak. Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, II, 4, s. 81. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 749.

[96] Bak. Enver Behnan Şapolyo, *Ziya Gökalp: İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi* (İstanbul, 1943), s. 41.

Payitahta benzeme çabasının en ileri gelen temsilcilerinden üçü Manastır, Kosova ve Selanik vilayetleriydi. Bu hareketi sağlayan unsurların en önemlileri arasında Sait Paşa'nın eğitim reformlarını saymak gerekir. Said Paşa çeşitli vilayet merkezlerinde idadiler kurmak suretiyle taşranın payitahta yönelmesini sağlamıştı.[97] Öte yandan Mülkiye mezunlarının yönetim hizmetlerine girmeleriyle payitahttan taşraya ters yönde bir akım başlamıştı. Abdülhamit'in en çok önem verdiği yol politikası sonunda kendi aleyhine işleyen bir haberleşme ağını sağlamlaştırıyordu.* Avrupa'yla ticari ilişkilerin artması ve taşra merkezlerinin doğrudun doğruya Avrupa'ya mal ihraç etme imkânları aynı yönde çalışan bir etkendi.

Selanik vilayetinin önderliği 1880 yıllarında belli olmuştu. O yıllarda bazı Selanik uleması bu şehirde azınlıklar tarafından geliştirilen eğitim sistemini taklit ederek aynı modern sistemi uygulamaya çalışmışlardı. Daha sonra bu yöntemlerle İstanbul'da da okullar kurarak zamanımızda hâlâ faaliyette olan bir idadi'ler serisi oluşturmuşlardı.[98]

Kosova vilayeti Türkiye'de ilk şehir planlama esaslarını uygulayan vilayetti. İbrahim Temo'nun Manastır'da doğmuş olması bir rastlantı olmadığı gibi İttihat ve Terakki esas kurucularının hepsinin taşralı olması da memleketin içine girdiği yeni bir gelişmenin belirtisiydi.

[97] Ahmet Emin Yalman, *Turkey in the World War* (New Haven, 1930), s. 34.

* Bak. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi VIII: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri 1876-1907* (Ankara, 1962), s. 459 vd.

[98] Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 391-397. Devrimize kadar gelenleri Feyziye, Terakki, Feyziâli.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Kuruluşu Zamanında Babî Etkiler

Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluşuyla ilgili olarak karşımıza zaman zaman çıkan bir *tema* Cemiyetin kuruluşunda yardımcı olarak görülen bazı İran etkileridir. Bu etkilere Yeni Osmanlılar zamanında rastlamak mümkün değildir. Her ne kadar İran liberallerinden Malkom Han'ın Yeni Osmanlılarla teması olduğu anlaşılıyorsa da bu temaslar seyrekti. Fakat 1880'lerde durum değişmişti. Yeni etkenlerden biri de Babîlerin Türkiye'ye gelmiş olmalarıydı.

1850'lerde İran'da yeni bir dinî reform hareketine girişen Babîlerin Türkiye'ye sığınmaları 1864'te Sultan Abdülaziz tarafından mümkün kılınmıştı. Daha sonra bir kısmı Kıbrıs'a, bir kısmı Akka'ya sürülmüştü.[99] 1873'te "Vatan yahut Silistre" hadisesi dolayısıyla teb'id edilen Bereketzade İsmail Hakkı Akka'da onlara rastlamış fakat biraz ilkel saydığı Babîleri pek ciddiye almamıştı. Ancak, daha sonra Babîlerin bir tür danışmanı haline gelen İran reformcusu Cemaleddin-i Efgani'nin Yeni Osmanlılarla ilgisi olduğunu biliyoruz.[100] Cemaleddin'in Jön Türk hareketini değilse de 1900'den sonra Jön Türkleri etkileyen Türkçülük akımını şekillendirmekte oynadığı rol açıktır. Etki Cemaleddin-i Efgani'den Mehmet Emin'e ve Jön Türklere intikal etti. Cemaleddin 1892'de Abdülhamit tarafından Türkiye'ye davet edilmişti. Bu andan itibaren Şişli'deki konağında Türk aydınları için haftalık sohbetler yapmaya başladı. Bu sohbetlerin müdavimlerinden biri de Mehmet Emin olmuştu. Cemaleddin'in Mehmet Emin üzerindeki etkisi Mehmet Emin'in kendini Türklük bilincini işlemeye vermesi şeklinde görüldü. Daha sonra Yusuf Akçu-

[99] Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples* (London, 1949), s. 424-427.
[100] Bak. Mardin, *The Genesis*, s. 223, 407.

ra'nın da belirttiği gibi,[101] bu karar, Efgani'nin bir Türkçü olmasından çok İslâm memleketlerinin kendi enerjilerini toparlamalarıyla beraber yükselebilecekleri *tema*'sını durmaksızın tekrar etmesinden doğmuştu. Fakat, her şeye rağmen, Efgani'nin etkisi "milliyet" kavramına verilen bir değerle kendini gösteriyordu. Jön Türklerin bu kanallarla Türk aydınlarına intikal eden "milliyet" fikrinden dolaylı bir şekilde yararlanmış olmaları muhtemeldir.

Cemaleddin-i Efgani İstanbul'daki Babîleri bir "genç İran" cemiyeti şeklinde organize etmiş ve bir kısmını propaganda yapmalarını sağlamak için gizlice İran'a sevk etmişti.[102] Bu "genç İran"lıların bir kısmı hayatlarını, Avrupa'dan, yasak edilen Jön Türk yayınlarını getirmekle ve Yeni Osmanlıların eserlerini yeniden basmakla kazanıyorlardı. Yeni Osmanlılığa tövbe etmiş olanlardan Ebüzziya Tevfik'in[103] Padişah'a verdiği bir jurnaldan *Şirket-i İraniye* isimli bir örgütün Namık Kemal'in *Vatan*'ının 50. baskısını yaptığını anlıyoruz. İbrahim Temo'ya göre Avrupa'da çıkan yasak yayınları kendisine sağlayan daha sonra Cemaleddin-i Efgani'nin telkinleri etkisinde Acem Şahını öldüren Acem Rıza isminde bir kimseydi.[104]

Jön Türklerin Sosyal Kökleri

1876'da Sultan Abdülaziz'i tahttan indiren fiili kuvveti Süleyman Paşa'nın direktifiyle hareket eden Harbiye taburu

[101] Bak. *Türk Yılı 1928*, s. 330 vd. Hürriyetin ilanından sonra Türkçüler Cemaleddin'i "Türkçü" kabul etmişlerdir. Bak. A. T. "Şeyh Cemaleddin-i Efgani", *Türk Yurdu* VI (1330), s. 2263-2267 ve "Vahdet-i Cinsiye Felsefesi," *Türk Yurdu* III (1329), s. 70-77.

[102] (S. Taghizade), "Panislamisme et Panturquisme", *Revue du Monde Musulman* (1913), s. 185.

[103] Tugay, *İbret*, s. 126-130.

[104] Temo, *Hidemat-ı Vataniye*, s. 67-68. Temo'nun verdiği isim için bak. Edward G. Browne, *The Persian Revolution 1903-1909* (Cambridge, 1910), s. 10-11.

sağlamıştı. Subay adaylarının bu gibi bir darbeye katılmaları, aralarında hürriyetçi akımların ne kadar kolayca yankı bulabileceğinin bir deliliydi. Harbiye'deki öğrencilerin Batı fikirleriyle ilgisini kuran, gene, dünya edebiyatından seçme parçalar paravanası altında mektebin içine ılımlı bir liberalizmin örneklerini sokmayı başaran Süleyman Paşa'ydı.[105]

1876'da Abdülaziz'e karşı harekete geçenlerin hitap edebildikleri bir diğer his halk tabakalarının dine bağlılığıydı. Abdülaziz'in tahttan indirilmesinden üç hafta önce "softalar kıyamı" sonucunda Sadrazam Mahmut Nedim Paşa'nın azli sağlanmıştı. Şeyhülislam Hayrullah Efendi'yse Abdülaziz'in hal'ini vacip kılan fetvayı imzalamıştı.

Bunların ışığında Abdülhamit'in, tahta çıktığı zaman 1) hürriyetçi fikirleri yayan bir grup (Yeni Osmanlılar), 2) Bâbıâli erkânından bir grup, 3) askeri kuvvetlerden oluşan bir grup, 4) din adamlarından oluşan bir grup'la karşılaştığını söyleyebiliriz. Bu ittifak Osmanlı İmparatorluğu'nda seyfiye, kalemiye, ilmiye gibi ana meslek gruplarının bir ittifakından başka bir şey değildi. İttifakın Âli ve Fuat Paşa'dan artakalan bir sisteme karşı başarıyla kullanılmış olması, gerektiğinde Abdülhamit'e de yönelebileceğini gösteriyordu. Abdülhamit devrinin bütün iç politikası bu ittifakı çözmeye yarayacak bir kararlar silsilesi olarak değerlendirilebilir. Abdülhamit'in askerler için kullandığı taktik, askeri kumandanların ellerinden yetkileri alıp Yıldız'ı askeri politika, "harekât ve eğitim" ve personel merkezi haline getirmek oldu. Öte yandan, dış ilişkilerde, sorunların mümkün olduğu kadar diplomasiyle asker ve silaha müracaat etmeksizin halline gi-

[105] Süleyman Paşa darbe fikrine başlangıçta karşı olan Hüseyin Avni Paşa'yı uzun izahlardan sonra ikna etmeyi başarmıştı. Bak. Süleyman Paşa, *Hiss-i İnkılap*, s. 10. Süleyman Paşa'nın Harbiye öğrencilerine söylevi için bak. Ahmet Saib, *Vak'a-yı Sultan Abdülaziz* (Kahire, 1320), s. 17 vd.

dildi. Donanma boş, işsiz bırakıldı. Bürokrasiye karşı kullanılan taktik ona önem vererek Yıldız'a bağlamaya çalışmak oldu. Ulema'ya gelince -genellikle sanılanların tersine- İlmiye kendi yağında kavrulmaya bırakıldı, İlmiye'nin bir kuruluş olarak yavaş yavaş, çökmesine karşı hiçbir önlem alınmadı. Bu politika az kalsın başarılı oluyordu. Abdülhamit'in tutumu iki noktada engellerle karşılaştı. Bir yandan imparatorluğun dış etkilere mütemadiyen maruz bulunması askeri gücün modernleştirilmesini, askerlerin uyanık tutulmasını gerektiriyordu. Öte yandan 1905-08 yılları arasında Makedonya sorunu önem kazanınca oraya yığılan genç ve bilgili subaylar imparatorluğun geleceğiyle ilgili sorunları Yıldız'ın denetiminden uzak bir yerde topluca tartışmak imkânını elde ettiler.[106]

Abdülhamit'in askerler hakkında izlediği politikanın ana hatlarını ortaya çıkarmak zor değildir. Padişah, tahta geçer geçmez -daha sonra Rusya'yla harp halini alan- Sırp isyanını bastırmayı üstüne aldı. Yıldız Sarayı bundan sonra askerî harekâtın yönetildiği ve atama terfilerin yapıldığı merkez haline geldi.[107] Subay yetiştirme merkezleri üzerinde özellikle sıkı bir denetim kuruldu. Von der Goltz Paşa'nın askerî düzenlemelere memur edilmesine kadar Harbiye öğrencisi nişan talimine cephanesiz çıkıyordu.[108] 1887'den sonra Askerî Tıbbiye'ye disiplin ve denetimi ağırlaştırmak üzere yeni bir müfettiş tayin olundu. İbrahim Temo'ya göre İttihat ve Terakki'nin kurulmasını hazırlayan nedenlerden biri öğrenciler arasında bu tayinin uyandırdığı memnuniyetsizlikti.[109]

106 Bu izah için bak. Şemseddin, *Makedonya*, s. 120-125.

107 Bu politika için bak. Mehmet Arif, *Başımıza Gelenler* 2. bas. (İstanbul, 1328) ve İzzet Fuat Paşa, *Kaçırılan Fırsatlar* (İstanbul, 1325). Abdülhamit'in iktidarı Yıldız'da toplama politikası için bak. Tahsin Paşa, *Abdülhamit*, s. 25; Mayakon, *Yıldız'da*, s. 37.

108 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 721.

109 Temo, *Hidemat-ı Vataniye*, s. 14 vd.

Öğrenciler disiplin sorunlarından çok, programın ıslahının ve Tıbbiye'nin Avrupa'daki benzerleri ayarına getirilmesinin önemli olduğuna inanıyorlardı.[110] Zira Tıbbiye-i Şahane pek "şahane" bir kuruluş değildi. Eşref isminde biri [sonradan Jön Türklerle işbirliği yapan Şair Eşref?] kırık dökük bir mikroskop bulmanın ne kadar zor olduğunu ve nebatat bahçesinin ne kadar bakımsız olduğunu anlatan hicivler bırakmıştır.[111] İttihatçılardan mektep günlerini hatırlayanlar bu izlenimleri doğruluyorlar.[112] Bunların dışında Tıbbiye-i Şahane öğrencilerinde toplumun dışına atıldıkları kanısını yerleştiren iki unsur daha mevcuttu: genel olarak askerî mekteplere girenlerin az varlıklı kimseler arasından gelmeleri ve mektep içinde "beyzade" takımının ayrıcalıklı muamele görmesi.

Askerî personelin halk tabakalarının içinden alınması II. Mahmut devrinden beri bir âdet halini almıştı. Bu gelişme, Sultan Mahmut'un Yeniçerileri dağıttıktan sonra, ordu içinde yer alacak olanların nüfuzlu ailelere herhangi bir bağla bağlanmamalarını istemesinin sonucuydu.[113] Öte yandan, bu gençler, aralarında bazı ayrıcalıklı kimselerin -Bâbıâli bürokrasisinin yüksek kademelerinde bulunanların ve Saray erkânının çocuklarının- ayrıcalıklı bir statüye sahip olduklarını görüyorlardı. 1889'da o zamana kadar şehzadelerle birlikte şehzadegân mektebinde okuyan "paşazade"ler Mekteb-i Harbiye'de açılan özel sınıflara devam etmeye başlamışlardı.[114]

110 *İbid.*

111 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 988. Bu sözler Tıbbiye öğrencilerinin pratik kurlarını gördükleri Gülhane Tababet Talbikatı Mektebi hakkında söylenmiştir.

112 Bak. yukarıda Not 89.

113 Bu unsurlar için bak. *Rapport sur l'Action de la Mission Militaire en Turquie depuis 1854* (1859). Ministère de la Guerre. Depot de la Guerre. Documents Statistique B I JON - Y. No. 300 - 83/1622 ve Charles MacFarlane, *Turkey and Its Destiny* (London, 1850), II, 279.

114 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 722-724.

Bu usul 1908 inkılabına kadar devam etti. Ayrıcalıklı öğrenciler mektepten çıkar çıkmaz birkaç derece terfi ettiriliyordu. Jön Türkler içinde bu ikiliğin ne kadar derin yaralar açtığının bir işareti, zaman zaman programlarında terfi usulleri hakkında beliren maddelerdir. Diğer bir gösterge hürriyetin ilanından hemen sonra bu şekilde rütbe alanların hepsinin rütbesinin indirilmiş olmasıdır.

Nihayet, son bir etken, gerek askerlerin, gerek Tıbbiye öğrencilerinin kendilerini Abdülhamit'in kurduğu düzene yabancı hissetmeleriyle sonuçlanıyordu, o da çoğunun taşralı olmasıydı. Memleketin ücra köşelerinden gelen gençlerin değerleri Saray değerlerinden bir hayli farklıydı. İbrahim Temo'ya göre mektepte öğrenciler "taşralı" ve "İstanbullu" şeklinde küçük meydan muharebelerine sebebiyet veriyordu. Bu arbedelerde taşralı grubun liderleri daha sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kuracak olanlardı.[115]

Abdülhamit'in mülki erkânı kendisine bağlama politikasına gelince: Padişah Mülkiye'den birincilik ve ikincilikle mezun olanları mabeyn'de kendi hizmetine alıyor ve diğerlerine oranla yüksek bir hayat standardı sağlıyordu.[116] Özellikle Mülkiye'den mezun olmayan bir kimsenin kaymakamlığa tayin edilmesine kesinlikle izin vermiyordu. Mülkiye'nin 1887'den sonra bir siyasi faaliyet merkezi olmaya başladığı derecede Padişah'ın Mülkiyelileri kendine bağlaması politikası başarılı olmamış sayılmalıdır. Mülkiye'den çıkan akımları genel olarak "âdabını muhafaza eden" tipte muhalefet yarattıkları derecede Padişah başarılı olmuş sayılabilir.

İlmiye en çok "üvey evlat" muamelesi gören kurumdu. Abdülhamit ulemadan son derece kuşkulanıyordu ve sokakta Şeyhülislâm'a rastlayanlar onu görmezlikten gelmek zo-

115 Temo, *Hidemat-ı Vataniye*, s. 11, taşralılık için gene bak. *Türk Yılı*, s. 415.
116 Tahsin Paşa, *Abdülhamit*, s. 36-37.

runluluğundaydı.[117]

"Devr-i Hamidî"nin bir başka özelliği medreselerin ıslahı veya modernleştirilmesi için hiçbir tertibat alınmamış olmasıydı. Süleyman Paşa'nın daha önce softalara ve askerî öğrencilere yabancı dil öğretmek için kurduğu kurum yok edildi.[118] Türk eğitim tarihinin uzmanlarından birinin ifadesiyle: "hatta bu devirde öğrenci askerlikten istisna edilerek medreseler bir asker kaçağı yuvası ve bir cehalet ocağı haline getirildi."[119]

İlmiyeyi "körletme" politikasının unsurlarından biri siyasî fikirlerin tartışılmasına yardım edecek olan dinî eserlerin okunmasının yasak edilişiydi. Jön Türklerle beraber çalışan bir bilgin Padişah'ın bu hareketinden şöyle söz ediyordu:

"Zaman-ı saadetten şimdiye kadar hiçbir Padişah vaktinde kütüb-i şer'iye nushalarının toplandığını işittiniz mi? Medreselerin harabiyetten, hayvan damlarından farkı kalmadı. Seyyahlar gelip görüyorlar, bari ecanibden hicab ediniz..."[120]

Kanun-ı Esasi yayımcılarından Hoca Muhittin ve Hoca Kadri ve *Sada* gazetesinden Ubeydullah Efendi gibi[121] kimselerin Jön Türklerle niçin işbirliği yaptıkları sorunu bu yönden değerlendirilmelidir.

Abdülhamit'in rejime karşı ilk yafta yapıştırma kampanyası softaların, bazı ulemanın özendirmesiyle başladıkları

117 *İbid.*, s. 39.
118 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 539.
119 *İbid.*, s. 93.
120 "Şeyh Muhittin Arizesi," *Kanun-ı Esasi*, 28 Aralık 1896, s. 2.
121 Hoca Kadri için bak. Mehmet Kadri, *Saraih* (Paris, 1910), Ubeydullah Efendi için s. 33 ve *Türk Meşhurları*, 388. Arada sırada Mevlevilerin de Jön Türklerle ilişki kurdukları anlaşılıyor. Tevfik Nevzat sorununa ismi karışan bir Mevlevî Şeyhi için bak. İnal, *Son Asır*, 1847-58. 1897 yılında Jön Türkler arasında ilk tutuklamalardan sonra kurulan "Numune-i Terakki" grubunda ulemanın sayısı kabarıktı: Bak. Ali Fahri, *Emel Yolunda* (İstanbul, 1328), s. 385 vd.

bir harekettir. Bu protesto üzerine Abdülhamit iki bin kadar softayı Doğu Anadolu'ya sürmüştü.[122] Bir süre sonra softaların Ermeni komiteleriyle işbirliği yapmaya hazırlandıkları ihbarı Abdülhamit'i onları geri getirmeye mecbur etti.

Sultan Abdülhamit, Osmanlılık ve Panislâmizm

Abdülhamit devri hakkında yazılmış ciddi eserlerin büyük bir kısmı[123] Padişahın "panislâmizm" politikasından söz ederler. Böyle bir politikanın 1890'dan önce varlığından söz edilemeyeceği gibi, 1890'dan sonra da pek atak bir "panislâmizm" politikasına girişildiğini ispat etmek zordur. Abdülhamit'in, tahta çıktığı zaman Osmanlı İmparatorluğu'nda "Osmanlılık" ilkesini egemen kılmak istediği ve "bila tefrik-i ırk ve din" bir millet kurma yolunda *"Tanzimat"* adamlarının giriştikleri çabayı devam ettirmek niyetinde olduğu, ilham ettiği *Üss-i İnkılap*'tan[124] ve izlediği "hiçbir milleti gücendirmeme" politikasından anlaşılır. Abdülhamit'in politikasının bu devri hakkında yazı yazanlarca "panislâmizm"e bağlanışının nedeni Gabriel Charmes'ın *Le Panislamisme* adıyla yazdığı kitaptır. 1880'de çıkan bu kitabın[125] tezi Abdülhamit'in ergeç panislâmizm politikasına sapmak zorunluluğunda kalacağıydı. Eser mevcut bir politikayı tahlil etmekten çok, ilerde panislâmizm'den başka Osmanlı İmparatorluğu için çıkar yol olmadığını ileri sürüyordu. Gerçekten de Yeni Osmanlılar, faaliyetlerinin son yıllarına doğru böyle bir fikir

[122] Bu konudaki haberler için bak. "Dersaadette Asakir ve Softalar," *Hürriyet*, 1 Ocak 1894, s. 6; *Times* (Londra), 23 Eylül 1893, s. 3; (Comité de la Jeune Turquie), *La Turquie sous Abd-ul Hamid* (İstanbul, tarihsiz [1893?],) s. 3.

[123] Bak. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London, 1962), s. 334 (S. Taghizade), *Revue du Monds Musulman*, (1913), 185-189; Jean Deny "Abd al-Hamid, II," *Encyclopedia of Islam*, I (1960), s. 63-65.

[124] Ahmet Mithat, *Üss-i İnkılap* (İstanbul, 1294/5), s. 9 vd.

[125] Gabriel Charmes, *L'Avenir de la Turquie: Le Panislamisme* (Paris, 1883).

kabul etmeye zorlanmışlardı.[126] Fakat Abdülhamit'in tahta geçmesi daha önce izlenen Osmanlılık politikasının yeniden canlandırılması demekti.

Padişah'ın Cemaleddin-i Efgani'yi Türkiye'ye daveti, "panislâmizm" politikasını gütmeye doğru bir adım sayılabilir, fakat bu davetin 1892'de (Kayzer'in ziyaretinden sonra) yapılmış olması bir rastlantı sonucu değildir.

Jön Türk kaynakları Padişah'ın panislâmizm politikasını 1890'larda ortaya çıkardığını belirtmekte ittifak halindedirler.[127] O devri incelemiş olan bir yazarımız da aynı fikirdedir.[128]

Genel olarak Jön Türkler Abdülhamit'in bu girişimlerini gülünç saymışlar ve uzun zaman Osmanlılık politikasını tercih etmişlerdir. Jön Türklere zaman zaman atfedilen "panislamizm" Osmanlılık politikasının yanı başında İslâma da önem vermeleri zorunluluğundan ileri gelmiştir.

Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Londra ve Paris Jön Türkleriyle İlişkileri

Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluş tarihi Mayıs 1889'a rastlamaktadır.[129] *Meşveret* gazetesinin 1896'da çıkan bir makalesinde bu Cemiyetin "tohumunun" 1896'dan "on iki sene önce" atıldığı söylenmektedir.[130] Pek belirsiz

[126] Bak. Mardin, *The Genesis*, s. 60, 61, 331, 332.

[127] Bak. "İttihad-ı İslâm," *Kanun-ı Esasi*, 12 Şevval 1315. Burada yapılan ayırım Abdülhamit'in "emr-i hilafete" sarılması ile "İttihad-ı İslâm"ı ayrı politikalar saymakladır. Yazara göre Abdülhamit birincisini 1876'dan sonra yapmış, fakat "İttihad-ı İslâmcı" olması 1892'den sonradır. Ahmet Rıza da, tarih vermeden bu ayırımı yapıyor. Bak. Ahmet Rıza, *La Crise de l'Orient* (Paris, 1907), s. 29.

[128] Yalman, *Turkey in the World War*, s. 38.

[129] Bu tarih Kuran tarafından kaynak gösterilmeden verilmektedir. Bak. Kuran, *Milli Mücadele*, s. 135. Fakat bu bilgi Cevrî müstearı ve *İnkılab Niçin ve Nasıl Oldu* (Kahire, 1909) ismiyle yayımlanan kitabın s. 26 vd'dan alınmıştır. Temo da bu tarihi doğruluyor. Bak. Temo, *Hidemat-ı Vataniye*, s. 18-19.

[130] "Tohum ve Mahsulü", *Meşverel*, 15 Şubat, s. 3.

olan bu ifadeden neler kastedildiği anlaşılmamaktadır. Ancak bu "tohumu" ekenlerin iki arkadaş oldukları ve onların "cemiyet" ve "İttihat"ın gerekliliği üzerinde ittifak ettikleri anlatılıyor.[131] "O iki şakirdan ilk ihvan-ı cemiyettir."[132] Bu ifade ve "ittihat" üzerindeki ısrar, cemiyetin kuruluşundaki ana amacın "hürriyet"ten çok Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasını engellemek olduğunu bir daha gösteriyor. Fransızca *Mechveret*'in diğer bir makalesinde Cemiyetin "dört yıl önce" oluştuğu ifade ediliyor.[133] Bundan ilk cemiyetin toplantılarından birinin tarihi kastedildiği anlaşılıyor.[134] 1893 tarihinde İstanbul'da çıkan ve "Imprimerie de la Jeune Turquie" ibaresini taşıyan bir risale Tıbbiyelilerin ilk yayınlarının o tarihe rastladığını doğrulamaktadır.[135] İttihatçıların, hürriyetin ilanından sonra danışmanlığını yapmış ve cemiyetin oluşumu hakkında kurucularından bilgi toplayan General İmhof'a göre Tıbbiye öğrencilerinin ilk hareketlerinden biri böyle bir matbaa kurmak olmuştur. Bu da[136] *Meşveret*'teki makalede verilen faaliyet tasvirine uyuyor: "Defter tutuldu, sandık açıldı, para toplanmaya başlandı. Bu akçe ile silâh-ı hürriyet olan maarifin vatandaşlar arasında taksim ve terkini, ezhan-ı ümmetin tahsil ve terbiyesi için mektepler açılacak, muallimler yetiştirilecek, kitaplar, gazeteler basılacak..."[137] Bu ifade aynı zamanda Ahmet Bedevi Kuran tarafından bulunan cemiyet tüzüklerinin gerçekten İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne ait olması ihtimalini artırıyor. Çünkü o

131 *İbid.*
132 *İbid.*
133 *Mechveret*, 15 Nisan 1896, s. 2.
134 Aluş Ağa içlimaı bak. Cevrî, *İnkılap*, s. 26.
135 *La Turquie Sous Abd-ul Hamid* (İstanbul, Imprimerie du Comité de la Jeune Turquie a Constantinople [1893 ?]).
136 General-Major Imhoff, "The Entsehung und Der Zweck des Comites für Einheit und Fortschrift," *Die Welt des Islams I* (1913), s. 172.
137 *Meşveret*, 15 Şubat 1896, s. 3.

tüzükte de halkı aydınlatma birinci derecede bir gayedir.[138]

1895 yılında ilk tutuklamalar olmuş ve cemiyet dışarıya ilk üyelerini kaçırmaya başlamıştı. İşte bu sırada, 1895 yazı'nın başında Londra'da birdenbire Ali Şefkati Bey'in *Hayal* ve *İstikbal*'i, uzun zaman süren bir sessizlikten sonra, çıkmaya başladı. Bu iki olay arasında bir bağ olduğu fikri gayrı ihtiyari akla geliyor. *Hürriyet*'in Mayıs sayılarında bunu doğrulayan bir haber mevcuttur: Faris bu sayılarda Paris'e kaçan Harbiye öğrencilerinin bir gazete çıkarmak istediklerini bildiriyordu.[139] Ancak *Hayal* ve *İstikbal*'in bir hayli sönük çıkması öğrencileri başka tarafta yardım aramaya sevk etmiş olabilir, çünkü *Hayal* ve *İstikbal*'in yayımlanışı, yaz sonunda durdu. Ahmet Rıza Bey'e inanacak olursak, kendisi bir süreden beri askerî öğrencilerle ilişkideydi ve onlara bir gazete çıkaracağını önceden haber vermişti.[140] Kuran bu son gelişmelerin bir üçüncü şıkkını veriyor.[141] Sonunda, 1 Aralık 1895'te Ahmet Rıza Bey *Meşveret*'i ve Fransızca ekini çıkardı.

Bütün bu söylenenlerden çıkarılacak olan asıl sonuç, 1895 yılında Ahmet Rıza *Meşveret*'i çıkarmaya başladığı zaman, İstanbul'da, Paris'te ve Londra'da bir veya iki grup değil, en aşağı dört grup bulunmuş olduğudur. Ulemanın da kendi başlarına bir cemiyet kurup, ancak tesadüfen sonradan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin varlığından haberdar olduklarına inanacak olursak, o zaman gruplar beşe çıkmaktadır.[142] Bunlardan birincisi *Hürriyet*'in ve Selim Faris'in çevresinde toplanan ve bazen de İngiliz hükümet çevrelerine çok yakın olduğu izlenimini yaratan gruptur. İkinci topluluk

[138] Tunaya, *Siyasi Partiler*, s. 118 (madde 3). Madde 21'de (s. 120) "kuvve-i kalemiyyeye malik" olanların Türkiye'den propaganda yapmak üzere dışarı çıkarılmaları hususu aynen *Meşveret*'in "Tohum" makalesinde mevcuttur.

[139] *Hürriyet*, 9 Zilkade 1312, s. 5.

[140] Ahmet Rıza, "Hatırat," *Cumhuriyet*, 26 Ocak 1950, s. 2.

[141] Kuran, *Milli Mücadele*, s. 133.

[142] Hoca Muhittin, "Maksad-ı Meslek," *Kanun-ı Esasi*, 12 Aralık 1896, s. 3.

Türk-Suriye Komitesi üyelerinden meydana gelmişti. Üçüncüsü Rıza, Ganem ve Fua'dan oluşmuştu. Dördüncüsüyse İstanbul'da oluşan tam anlamıyla askerî bir gruptu. Birinci ve ikinci grubun Jön Türk hareketindeki önemi sınırlıdır. Dördüncü grubun başkanlığını bir ara "Mizancı" Murat Bey yapacaktı. Fakat bu bir yanlış anlamanın sonucuydu. Çünkü, Murat Bey'in bürokratik reform anlayışı kendi yaşıtlarından ve aynı sosyal tabakaya mensup kimselerden meydana gelen "Hürriyetperveran"[143] cemiyetinde ifade edilen fikirlere çok daha yakındı. Ahmet Rıza Bey'in karakterini verdiği üçüncü grup ise 1902 Kongresi'ne kadar bağımsız kalmıştır. Bundan sonra iki akım birleşmiş ve karşılarında Prens Sabahattin Bey'i bulmuşlardır. Bu grupların "ıslahat"a verdikleri anlam bazen hayli değişik olabiliyordu. Bundan sonraki bölümlerde bu ayrılıkların anahatları belirtilmeye çalışılacaktır.

[143] Bak. yukarıda not, 38.

III. BÖLÜM

MİZANCI MURAT BEY VE SİYASİ FİKİRLERİ

Sultan Abdülhamit devrinde yaşayıp 1908'de "Hürriyetin İlanı"na yetişen Osmanlı liberal görüşlü aydınlarının çoğu, Türkiye'de Abdülhamit rejimine karşı etkili bir şekilde harekete geçilebileceğine dair ilk umutların Murat Bey'in kişiliği çevresinde toplandığında uyuşurlar.

Osmanlı İmparatorluğu'nda "Meşveret" usulünün kurulması için çalışmış veya bu umutları gizlice beslemiş olan bu kimselerin bir kısmı Murat Bey'e karşı duydukları hayranlığı Mülkiye'de, hocalığı sırasındaki göz açıcı etkilerine ve Dünya Tarihi dersinde çekinmeden dile getirdiği hürriyetçi görüşlere bağlamaktadırlar.[1] Diğer bir kısım aydın, basının sansürün baskısı altında bulunduğu bir devirde Murat Bey'in haftalık *Mizan*'ın bağımsız fikirli ve gerektiğinde hükümeti eleştiren yazıların bulunduğu tek gazete olarak ha-

[1] Örneğin Ahmet İhsan bak. bölüm II, not 61 ve Mehmet Ali Aynî, *Canlı Tarihler II* (İstanbul, 1945), s. 7.

tırlamaktadırlar.[2] Murat Bey'in hayranları arasında bile ittifakla büyük bir hürriyet mücahidi sayılmaması, bazılarının Murat Bey'in davası uğrunda yeter derecede sebat göstermemiş olduğu düşüncelerine dayanır.[3] Buna ek olarak 31 Mart vakasında ihtilali yapanları savunur bir tutumu olması birçoklarına hürriyetçi hareketle olan bağlarını unutturmuştur.[4]

Bugünkü kuşak için "Mizancı" adı hemen hemen hiçbir anlam taşımamaktadır.[5]

Bu ilgi kaybının bizzat Murat Bey'in hareketleri ve karakteriyle ilintili bazı önemli nedenleri vardır. Bir kere, Mizancı kişiliği dolayısıyla, Namık Kemal'in sahip olduğu "karizmatik" liderlik niteliğinden yoksundu.[6] Hürriyetin anlamını anlatmaya çalıştığı gençlerden kendi dersanesinin dışında bulunanları iradesinin çemberine alabilecek büyük edip veya politikacının niteliklerine sahip değildi.[7] Öte yandan, Avrupa'ya kaçtıktan ve hudutsuz bir eleştirme olanağından yararlanabilir duruma geldikten sonra çıkan yazıları

2 Kuran, *Jön Türkler*, s. 40.

3 Bu tutumun Türkiye'de yarattığı yankılar için bak. Kuran, *Jön Türkler*, s. 61, ve Prens Sabahattin'e atfedilen bir değerlendirme için: Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, I, 359.

4 Bir cemiyet mensubunun o zamanki rolünü değerlendirmesi için bak. Temo, *Hidemat-ı Vataniye*, s. 225-227.

5 Mizancı hakkında ilk bilimsel yazı 1950 yılında çıkmıştır. Bak. Fevziye Abdullah (Tansel), "Mizancı Mehmet Murat Bey," *(İstanbul Üniversitesi) Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* I (1950), s. 70. 1895 yılına kadar verilen biyografik bilgiler bu makaleden alınmışlır. Tansel'in bazı hususlarda dikkatli olmaması yüzünden bu kaynak dikkatle kullanılmalıdır. Tansel, Murat'ın doğduğu bölgeden "Tarhu Cumhuriyeli" diye söz etmektedir. (Op. cit., s. 69) Aslında Dağıstan'daki bu bölge bir oligarşinin yönetimindeydi. Bak. W. Barthold "Dağıstan," *İslam Ansiklopedisi III* (1945), s. 454.

6 "Karisma" deyimi için bak. Bendix, *Max Weber*, s. 306.

7 Sonradan Prens Sabahattin'le Paris'te işbirliği yapan Ahmet Fazlı (Tung) Bey'e göre Murat Bey 1895'de bile İstanbul'daki İttihat ve Terakki Cemiyeti merkezi üzerinde pek iyi bir etki bırakmıştı. Ernest Edmonson Ramsauer'e yazılan bir mektuptan; Ramsauer, *The Young Turks*, s. 28, not. 44.

bir dereceye kadar eleştirilerinin dozunu azalttığı izlenimini veriyor. Bu nokta bizim için olduğu kadar Jön Türkler için de şaşırtıcı olmuştu. Sıraladığımız daraltıcı unsurlara rağmen, Murat Bey'in fikirlerinin incelenmesi yararlıdır. Değerleri, Murat Bey'in Yeni Osmanlıları Jön Türklere bağlayan bir düşünsel halka sağlamalarından ileri gelmektedir. Murat Bey'in sonunda gösterdiği zaaf bile kişisel bir başarısızlıktan daha derin bir anlam taşımaktadır. Murat Bey'in teorileri Jön Türklerin daha etkili olabilmiş olan bazı fikir yapıtlarıyla karşılaştırıldığı zaman siyasi fikirlerimizin modernleşmesi konusunda bize değerli ipuçları vermektedir.

Murat Bey 1853 yılında Dağıstan'da Haraki kasabasında doğmuştu. Soyunu sıraladığı bir imzasından (Murat bin elkadı Mustafa vs. şeklinde) bunların uzun zamandan beri İlmiyeye dahil oldukları anlaşılıyor. Ailesi Osmanlı İmparatorluğu'nun himayesini arayan bir gruba mensuptu.

Murat Bey'in çocukluğu doğum yerinin Ruslar tarafından işgal edildiği yıllara rastlar. İşgal kuvvetleriyle ailesi arasındaki ilişkiler iyi değildi. Babası, köpeğine askerî garnizon kumandanının adını taktığı için üç yıl Rusya'nın içine sürülmüştü. Dönüşünden sonra, Rusların izledikleri yumuşak politika uzun zamandan beri tasarladığı, aile bireyleriyle İstanbul'a göç etme fikrinden kendisini vazgeçirdi.

Murat da, babasından, öğrenim için Rusya'ya gönderilmesini istedi. Fakat o zamanlar bile asıl amacının İstanbul'a gitmek olduğu anlaşılıyor. Murat Bey Sivastopol *Gimnasium*'una kabul edildi. Buradan mezun olduktan sonra kendisi önce Rusya'da üniversiteye devam etmek istemiş, fakat bilinmeyen bir nedenden dolayı bundan vazgeçmiş ve İstanbul'a hareket etmişti.

Murat Bey, Şubat 1873'te payitahta vardı. Adliye Nazırı olan Mithat Paşa'nın evine gitti. Durumunu anlatması üzerine Sadrazam Esat Paşa aracılığıyla Maliye Vekili Şirvaniza-

de Rüştü Paşa'nın yanında bir iş buldu. Ulemadan olan Rüştü Paşa, bu sıralarda Yeni Osmanlılara karşı bir eğilimle aktif politikayı birleştirmek gibi büyük bir beceri isteyen bir tutumu başarıyla sürdürebiliyordu.

Murat Bey Osmanlı payitahtına geldiği sırada Yeni Osmanlılar iki yıldan beri Avrupa'dan dönmüşler ve hükümetin icraatını yeniden eleştirmeye başlamışlardı. Murat'ın İstanbul'a varışından iki ay sonra da, *Vatan yahut Silistre*'nin temsilinin neden olduğu galeyan dolayısıyla, gene memleketin çeşitli köşelerine sürüleceklerdi.

Murat'ın Paşa'nın hizmetine geçmesinin ertesi günü Şirvanizade Sadrazam tayin olundu. Murat Bey Hariciye Matbuat Kalemi'ne tayin ettirildi. Rüştü Paşa, bir yıl kadar Sadrazamlıkta kaldıktan sonra Padişah'ı tahttan indirmeye yönelen entrikalara ismi karıştığı gerekçesiyle azledildi ve Suriye Valiliğine tayin olundu. Rüştü Paşa Murat'ı Suriye'ye beraberinde götürdü. Yolda Yeni Osmanlılardan Ebüzziya Tevfik'i sürgünde bulunduğu Rodos'ta ziyaret ettiler. Bir süre sonra Şirvanizade Hicaz'a tayin edildi. Murat Bey Rüştü Paşa'nın ailesini İstanbul'dan getirmeye memur edildi. Yoldayken Paşa öldü (Eylül 1874). Murat böylece İstanbul'da kaldı.

Murat'a göre, devlet memuriyetinde bulunduğu kısa süre içinde bile gördüğü bazı olaylar kendini devlet hizmetinden soğutmuştu. Bir gün Ebüzziya Tevfik'in çıkardığı *Sirac* gazetesinde Yunan sınırı yakınında eşkıyanın faaliyeti konusunda çıkan bir makaleyi, bu faaliyetlerin durdurulması için Sadrazam Esad Paşa'ya getirmişken, Paşa'daki tepki gazeteyi derhal kapatmak isteği olmuştu. Öte yandan Ahmet Mithat Efendi, kendi *Tercüman*'ında Kemal Paşazade Sait Bey'e politik görüşleri dolayısıyla dayak attığını ilan edebiliyor ve kovuşturmaya uğramıyordu. Sonunda, Murat, Şirvanizade'nin de Hıdiv İsmail Paşa'dan, Mısır Hıdivliğinin oğlu Tevfik Paşa'ya verilmesini sağlamak için 80.000 kuruş almaktan

çekinmediğini görmüştü. Böylece, Murat Bey'de, az bir zaman içinde, devlet mekanizmasının çürüdüğü izlenimi uyanmıştı. Bundan sonra Mülkiye'de devlet memuru yetiştirme işine niçin bu kadar aşkla sarıldığını anlayabiliriz. 1878 yılında Mülkiye hocalığına atandı.

Murat, 1876 yıllarında Mithat Paşa'nın çevresinde toplanan Yeni Osmanlı grubuna dahil olduğunu söylüyor.[8] Fakat tercihlerinin o zamanlar dahi, siyasi olmaktan çok kültür faaliyetine dayanan uzun vadeli modernleşme yöntemlerine gittiği belliydi. Bu itibarla o devirde Osmanlı "intelligentsia"sı için her şeyden çok bir Mülkiye hocası olarak sivrilmiş olması tabiidir. Öğrencisi olan Rıza Tevfik'in tanıklığına göre:

"Gençliğim büyük bir heyecan ve uyanıklık devrine rastladı. Ben Mekteb-i Mülkiye'de iken, yani 1888 ve 1890 yıllarında Ziya Paşaların, Namık Kemallerin, Abdülhak Hamitlerin bir kıtası hatta bir beyti bizim vicdanımızda kıyametler koparırdı. Bize Murat Bey tarih dersi verir ve hiç kimseden sakınmayarak Fransa ihtilalini dahi kemal-i belagatla takrir eder, anlatırdı."[9]

Bu takrirlerin öğrenciler üzerindeki etkisi, onları teneffüslerde ihtilal sahnelerini, ihtilalcilerin rollerini benimseyerek, canlı tablolar haline getirmeye[10] yöneltiyordu.

Murat Bey'in okul dışındaki prestiji *Tarih-i Umumî*'sinin taşıdığı yeni görüşlerden geliyordu. Murat Bey'in *Tarih*'i sayesinde Osmanlı aydınları ilk defa kuru bir hadiseler silsilesi olmayan bir tarih kitabıyla karşılaşmışlardı. Murat Bey, gençliğinde etkisi altında kaldığını söylediği[11] Guizot gibi,

[8] Mehmet Murat, *Hürriyet Vadisinde bir Pençe-i İstibdat* (İstanbul, 1326), s. 72-73. Fakat ifade biraz kapalı olduğundan o zamanki tutumu aydınlanmamışlır.

[9] İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul, 1930-1942), s. 1516.

[10] Mehmet Ali Aynî, *Canlı Tarihler*, II, s. 7.

[11] Tansel, *Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, I, s. 71.

bütün Avrupa tarihini, zımnen "hürriyet"in doğuşunu hazırlamış olan bir gelişme olarak ele alıyordu. Yeni eserde böylece ortaya serilen tarihin bir "istikamet"i olabileceği fikri Osmanlı aydınları için yepyeni ufuklar açmıştı. Murat Bey'in ününün üçüncü bir unsuru, gazetecilikte elde ettiği başarıydı. 1886 tarihinden itibaren Murat Bey haftalık *Mizan* gazetesiyle ilgiyi çekmeye başlamıştı.

Murat'a göre gazeteyi yayımlamasının asıl nedenleri Padişah'ın Yıldız'daki danışmanlarının entrikaları sonucunda Sait Paşa'nın azledilmesi (1885) ve Abdülhamit'in izlediği İngiliz aleyhtarı siyasetinin kendisinde uyandırdığı endişelerdi.[12] *Mizancı*'nın tezi şuydu: Sait Paşa her ne kadar, 1879'da Sadrazamlığa muhafazakâr eğilimleri dolayısıyla getirilmiştiyse de, iktidar mevkiinde kaldığı altı yıl içinde Mithat Paşa'nın bazı görüş noktalarını benimser hale gelmişti. Böylece yeni bir eğitim sisteminin temeli atılmış, adalet mekanizması yeniden teşkilatlandırılmış, geniş bir bayındırlık programının uygulamasına gidilmiş ve Osmanlı dış borçları stabilize edilmişti. Padişah'ın Mabeyn'deki danışmanları Sait Paşa'nın kurduğu bu yeni sistem sayesinde yetişmeleri muhtemel olan yeni ve açık görüşlü memurların etkilerinden korktukları için Sait Paşa'nın işbaşından uzaklaştırılmasını istemişlerdi.[13] *Mizan*'ı, Murat Bey'in bu görüş açısından da değerlendirmemiz gerekir.

Murat Bey'in *Mizan*'daki politikasının "cüretkâr"lığından söz edildiği zaman bunun çok özel bir taktik sayesinde sağlandığını unutmamamız gerekir. Murat'ın taktiği bir yandan Padişah'ı bütün öteki gazeteler kadar hatta daha fazla övmek, öte yandan da hükümeti, Padişah'ın sağladığı mükem-

[12] Murat Bey, *Le Palais de Yıldız et la Sublime Porte* (Paris, 1895), s. 10, 14.
[13] *Ibid.* Bu aynı zamanda Sait Paşa'nın *Hatırat*'ında (bak. *Sait Paşa'nın Hatıratı* (İstanbul, 1328),) ileri sürdüğü tezdir.

mel devlet adamlılığı örneklerine uymadığı için eleştirmekti. Murat'ın bu iki politikası 1908'den sonra, Osmanlı devlet adamlarının kendisine karşı gösterdikleri onur kırıcı tutumları aydınlatmaktadır. 1880'lerde eleştirdiği kimseler 1908'den sonra da politikada yer almışlardı. Özellikle 1890'da *Mizan*'ın hücumlarına uğrayan Kâmil Paşa'nın 1908'den sonra Murat'a hiçbir yardımda bulunmaması bu şekilde izah edilebilir. Ancak burada Murat Bey'in Padişah'a karşı olan saygısının yalnız bir taktik açısından değerlendirilmesi yeterli değildir. Sonradan Hüseyinzade Ali Bey'in de belirttiği üzere, bütün Jön Türkler Sultan Abdülhamit'e babalık görevini yerine getirmekte kusuru olan bir baba olarak bakıyorlardı.[14] Bu hissin en kuvvetli bir şekilde belirdiği kişilerden biri de Murat Bey'dir. Bunun içindir ki Murat Bey İstanbul'dan kaçtıktan sonra bile Padişah'a mektuplar yazmaya, hareketlerini Padişah'a izah etmeye çalışmıştır. Padişah'ın tahta geçmesinin ilk on yılının yıldönümünde Türkiye'de 1876'dan beri çıkan kitapların bibliyografyasını Padişah'a sunmak üzere hazırlayan Murat Bey[15] uzun zaman adil Padişah hülyasını reform arzusuyla birleştirmeye gayret etmiştir. İlerde belirteceğimiz üzere "adil hükümdar" ideali modernleşme akımına katılan İslâm topluluklarının Batılılaşmanın ilk evresinde gösterdikleri karakteristik bir tepkidir. Fakat ne *Mizan*'da izlenen taktik ve ne de Murat'ın samimi padişahçılığı gazetenin 1890 yılında kapatılmasına engel olabildi.

Murat Bey, duyduğu hayal kırıklığını 1890'da yazıp 1891'de yayımladığı *Turfanda mı, Turfa mı?* [16] ismindeki romanına aktardı. Bu roman Mansur Bey isminde genç bir idealistin maceralarını anlatıyordu. Romanın "Milli Roman"

[14] Dr. Hüseyinzade Ali, "Abdullah Cevdet," *İçtihat* (Ekim, 1932), s. 5897.
[15] Mehmet Murat, *Devr-i Hamidî Âsârı* (İstanbul, 1888).
[16] Mehmet Murat, *Turfanda mı, Turfa mı, Milli Roman* (İstanbul, 1308).

başlığı da milli bir sorunun ele alındığını belirtiyordu. Kitapta, Murat Bey'e pek de benzeyen Mansur Bey namusluluğu ve idealistliği dolayısıyla sürekli engellerle karşılaşıyordu. Mansur Bey birçok maceradan sonra 93 Harbi sıralarında haklı bir eleştirisi dolayısıyla Suriye'ye sürülüyor ve orada umutsuzluk içinde ölüyordu. Osmanlı toplumunun eksik yanlarını bu şekilde tahlil ettikten sonra Murat Bey Padişah'ın kendisine teklif ettiği Düyun-ı Umumiye Komiserliğini kabul etti.[17]

Murat Bey böylece oldukça önemli bir mevki elde etmişti. Bu memuriyeti sırasında çeşitli devlet adamları ve Mabeyn'le olan ilişkilerini sıklaştırdığı anlaşılıyor. Asıl isteğiyse Padişah'a kendi reform tasarılarını açıklamaktı.

Bu uzun vadeli ve vatanperverce idealin yanında daha kısa vadeli bazı siyasi amaçları da olduğu hissediliyor. Murat Bey'in hareketlerini daha çok çocukça entrikalar olarak değerlendiren bir Alman gözlemcisi Maliye Vekili olarak atanmak üzere zaman zaman Sait ve Kâmil Paşalarla temaslarda bulunduğunu anlatıyor.[18] Bu arada bu iki devlet adamıyla Murat'tan oluşacak üçlü bir grubun Padişah'ın hareketleri üzerinde bir denetim kurmasının söz konusu olmuş olduğu anlatılıyor. Yazara göre, bu küçük komitenin denetimi 1876 Anayasası'nın tekrar yürürlüğe konmasının yerine geçecekti. Murat kendi *Hatırat*'ında böyle bir tasavvuru ima bile etmemiştir. Fakat eserinin bir bölümünde anlattıkları gayrı ihtiyari kendisine yüklenen tasavvurlar konusunda akla bazı sorular getiriyor. Bu bölümde 1895'te Ermeni Komitelerinin tedhiş hareketlerinin yarattığı heyecandan söz eden

[17] Bu memurlyelle iken kendisini bilenler Osmanlı çıkarlarının korunması için gayret sarfetliğini söylemektedirler. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, III (İstanbul, 1342), s. 149.

[18] Bernhard Stern, *Jungtürken und Verschwörer* (2. bas., Leipzig, 1901), s. 211-254.

Murat Bey o zamanki düşüncelerini şöyle açıklamaktadır:

"O hengâmdaki sıkıntılarım Sait Paşa ile vâki olan bir mülâkat üzerine ayrıca azalmıştı. Tekrar Sadarete gelmek ihtimali kat'iyyen söylenmeye başlayınca kalbini yoklamak istedim. Me'mulün haricinde olarak benim endişelerime pek vakıf ve kalben müşterek ve bana müteveccih buldum. Adeta kımıldamaya başlamış olan erbab-ı gayret ve vukuf ile münasebatta olduğuna hükmettim. Cesaret alarak biraz kendisine açıldım. Kendisi de dertleşmekten çekinmedi. Nümayişler icrasına lüzum varid olunca onlar bizim taraftan icra olunarak kendinin külliyen hariçte kalması icab-ı halden olduğu ve ancak ahvalin sevkiyle Zât-ı Şahane Sadaret için kendisine müracaat edince istediği vükelâyı tâyin ve kâffe-i maruzata kabul veya adem-i kabulü mübeyyin cevap verilmek, iradat-ı seniye yalnız başkitabet vasıtasiyle tahriren tebliğ edilmek, sadaretin malûmatı haricinde devair-i adliyeye evamir verebilmek gibi şurut ve kuyut ileri sürülerek onlar kabul buyurulmayınca itizar etmek münasip olacağı hakkında hem-efkâr bulunduk."[19]

Çok geçmeden Sait Paşa Sadrazam olunca Murat Bey Paşa'nın bu konuşmada kararlaştırılan esaslara uymadığını anladı. Buna rağmen Murat Bey Sait Paşa'ya karşı tutumunda çoğunlukla olumludur. 1895 yılının sonbaharında Türkiye'den kaçtığı zaman Türkiye dışında çıkardığı ilk risalenin[20] bir kısmı yalnız Sait Paşa'yı "temize çıkarmaya" ayrılmıştı. Risaledeki ana tezlerden biri Paşa'nın iktisadi ve sosyal alanda kurduğu kuruluşların Jön Türklerin ortaya çıkmasına neden olduğu ve bu bakımdan Said Paşa'nın Jön Türklerin "piri" sayılması gerektiğiydi.

[19] Mehmet Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 31 vd.

[20] Mourad, *Le Palais de Yıldız*, s. 10. Murat Bey'in Sait Paşa'nın ölümü dolayısıyla yazdığı müşfik lakat eleştirici makale için bak. İnal, *Son Sadrazamlar*, s. 1096.

Ermeni Komitelerinin 1895'te tedhiş hareketlerinin artması ve İstanbul'da yarattıkları huzursuzluk ve anarşinin devlet adamlarını durumdan siyasi bakımdan yararlanmaya yöneltmiş olması muhtemeldir. Kâmil Paşa, örneğin, Ekim 1895'te Sadrazam atanınca Padişah'ın yetkilerini sınırlandırmaya çalışmıştı.[21]

Murat Bey'in ifadesinden, kendisinin "kımıldanmaya başlamış olan erbab-ı vukuf ve gayret" arasında bulunduğu ve bu grupta bazı yetkilere sahip olduğu anlaşılıyor. Jön Türklere oranla daha yaşlı olan ve reformdan yalnız çok genel bir şekilde söz ettikleri anlaşılan, yayın organları bulunmayan bu uyarlı olmayan grup gerçekte bir "grup" değildi. Fakat 1893'te Georgiades'in Jön Türklerin hâlâ mevcut olduğu şeklindeki değerlendirmesi yüksek memurların aralarında kurdukları bu şekilsiz haberleşme ağına bağlanabilir.

Ermeni sorunu alevlenmeden bir yıl kadar önce Murat Bey'in öğrencilerinden Hâmit Bey (?) İttihat ve Terakki Cemiyeti ismini alan bir cemiyetin kurulduğunu, üyelerinin Tıbbiye-i Şahane'den ve Mülkiye'den* olduğunu ve kendisine başkanlık teklif etmek için geldiğini söylemişti. Murat Bey'in cevabı kendisinin, halen bir memur olması dolayısıyla böyle bir örgüte giremeyeceği ve nasılsa Padişah'ın hareket hattını değiştirmekte daha büyük umutlar beslediği noktasında toplanıyordu.[22] Murat Bey, kendi ifadesiyle "genç"lere,[23] ılımlı ve ölçülü davranmalarını salık verdi. Özellikle hiçbir şekilde hareketin Padişah'a karşı yöneltilmiş olduğu izlenimini uyandırmamalarını, hükümeti hedef almalarını ikaz etti. Bundan bir süre sonra yeni cemiyetin üyelerinin hazırladık-

[21] *İbid.*, s. 1369 vd.

* Bu müesseselerin kuruluşu konusunda objektif bir tarihi değerlendirme için bak. Karal, *Osmanlı Tarihi VIII*, s. 322, ve genellikle s. 320 vd.

[22] Mehmet Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 26.

[23] *İbid.*, s. 25.

ları bir yafta örneğinin düzeltisini yaptıktan sonra cemiyet üyelerinin camide namazın ardından cemaati ayaklanmaya davet etme usulüne müracaat etmek istedikleri takdirde kendisine önceden haber vermelerini istemişti. Bu gibi bir gelişme olduğu takdirde aralarına gireceğini vaat etti.

Namazdan sonra müminlere hitap ederek hükümetin eleştirisini yapmak ve cemaati galeyana getirmek Osmanlı İmparatorluğu'nda yüzyıllardan beri kullanılagelmekte olan bir ihtilal tekniğiydi. Ermeni Komitelerinin payitahttaki icraatı bu usule tekrar müracaat edilmesini mümkün kılacak havayı yaratmıştı.

Murat Bey, hatıratında, gerçekte gençleri fevri bir hareketten alıkoymak için aralarına girmeyi kararlaştırdığını anlatıyor. Planı, cemaati galeyana getirmeye çalışanlara engel olup ihtilalcilerin amaçlarını Padişah'ı kaygılandırmayacak olan bir dille anlatmaktı. Böylesine realizmden uzak bir tasavvur, Murat Bey'in aktif politikacı olarak ne kadar zayıf olduğunu gösteren tipik bir örnektir.

Murat Bey'in Padişah'a karşı koyma fobisinin teorik yanı "saltanat" simgesinin yıpranmasını istememesinden ileri geliyordu. Aynı tutumun pratik yanı Padişah'a karşı yönelen bir hareketin başarılı olmamasından korkmasıydı.

O sıralarda *Hürriyet* gazetesi çıkmaya başlamış ve gene aynı nedenden dolayı, kamuoyunda benimsenmeyeceği kuşkusunu yarattığı için, Murat Bey'de iyi bir etki bırakmamıştı. Murat'a göre:

"Ermeni meselesinin halkımızı sırf diyanet zeminine sevk-ü gayret etmeye mecbur eylediği bir hengâmda halkın, hissiyat-ı diyanetini okşamayacak olan bir feryad ne kadar haklı ve münasebetli olursa olsun, bizde Ermeni fesadının bir nev'i diğerinden başka bir şey olamazdı. Bilhassa Selim Faris gibi mezhep ve mesleği olmayan birinin imzası altında çıkmış bulunursa daha beter olur.

"Rusya'da Nihilistlerin böyle mühlik bir şekle girmesi ilk davrananların mizac-ı milleti hesaba koymaksızın On sekizinci asır hükemasının efkârını neşre başlamalarından, ve ilk evvel halkın kendilerinden yüz çevirmesinden ileri gelmiştir."[24]

Murat Bey'e göre, Ahmet Rıza Bey'in 1894'te taşbasması olarak çıkan Padişah'a *Mektubu* [25] çok daha verimli bir reform zemini vaat ediyordu. Murat'ın Ahmet Rıza'yı beğenmesinin nedeni her iki düşünürün de reform hareketini, esas itibariyle, hemen gerçekleştirilmesi mümkün olmayan ve genel eğitim düzeyinin yükseltilmesine ihtiyaç gösteren bir süreç saymalarından ileri geliyordu.

Bu arada Murat hâlâ kendi görüşlerini Padişah'a sunmanın yolunu bulamamıştı.

Bir gün bir arkadaşı ile yaptığı bir sohbet sırasında kendini ziyarete gelen Hassa Alayından iki Dağıstanlı muhafıza "bir cemm-i gafir" şeklinde Saray'a gelindiği takdirde askerlerin silahlarını kullanıp kullanmayacaklarını sordu. Tereddütsüz kullanacakları cevabını[26] aldı. Birkaç gün sonra konuşmanın meali Saray'a ulaşarak Murat'la konuşan muhafızlar İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Murat bunun üzerine, onları savunmak için Mabeyn'e müracaat etti. Padişah'tan gelen cevapta Padişah'ın öğrencilerin "kıpırdama"larından kaygılandığını ve Murat onların başında bulunduğu için kendisinden bu faaliyete ait bir rapor beklediği bildiriliyordu. Murat öğrencilerin başında bulunmadığı ve raporun yerine Osmanlı İmparatorluğu'nun dertlerini anlatan bir tasarı hazırlamaya hazır olduğunu bildirdi. Padişah'ın uygun görmesiyle tasarı hazırlandı. Ekim 1895 sonunda Murat Bey

[24] Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 29.
[25] Ahmet Rıza, *Vatanın Haline ve Maarif-i Umumiye'nin Islahına Dair Sultan Abdülhamid Han-ı Sani Hazretlerine Takdim Kılınan Birinci Lâyiha* (Londra, 1312).
[26] Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 23.

Abdülhamit'e bir memorandum sundu. Böylece hayalleri gerçek oluyordu.

Murat, Abdülhamit'in "éminence grise"i olmak hülyalarına dalıyordu. Daha sonra Padişah'la yaptığı bir konuşmada Padişah'ın herkesin anlattığı kuşkucu, dargörüşlü tiran olmadığı hissi onu daha da heyecanlandırdı. Fakat Abdülhamit'in kendisiyle istişare etme vaadi gerçekleşmedi. Murat Bey büyük bir hayalkırıklığına uğradı. Padişah'a vekilliğe atamasını salık verdiği kişilerden yeni kabine listesinde hiçbirinin gözükmemesi planlarını alt-üst etti. Artık Yıldız'a her gidişinde Padişah'ın meşguliyeti bahanesiyle saraydan uzaklaştırılıyordu.

Hayallerinin böylesine sert bir şekilde dağılması Murat Bey'i Türkiye'den kaçmaya zorladı. Kendisi Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmakla elde etmek istediği sonuçları şöyle sıralıyor:

"Birincisi: Avrupa Erbab-ı iktidarıyle efkâr-ı umumiyesine Türkiye'nin ahval-i hazıra-ı dahiliyesi hakkında malûmat-ı sahihe vermek, yani çürük ve kaybolmaya mahkûm olan tabakanın idare-i resmiyeden ibaret bir dış kabuktan başka olmadığını iddia etmek, Devlet ve millet-i Osmaniyenin pek ziyade ıslâh ve ikmale müsait olduklarını ispat etmek, bu ıslâhat sayesinde husule gelecek kavi ve muntazam Türkiye'nin gerek asayiş ve gerek medeniyet-i âlem itibariyle pek faydası olacağını göstermek. Bu sayede Avrupa efkâr-ı umumiyesini Türkiye'nin ıslâhına mukaddes bir vazife-i beşeriye nazarıyla baktırarak er geç hükümetlerini Avusturya ve Rusya politikasını akim bırakacak bir meslek-i muttarid ittihazına mecbur edecek nümayişlere sevk eylemek.

"İkincisi: Ermeni meselesinin illet-ü hikmetini yâr ve ağyara iyice bildirmek... zamanın ruhuna muvafik ve icabına mutabık olarak Memalik-i Mahrusede icra olunacak ıslâhat-ı umumiyenin haricinde ayrıca bir Ermeni meselesine ve Er-

meniler hakkında icraat ihtiyarına kat'iyyen ve külliyen imkân mutasavver olamayacağını âleme ilân etmek...

"O suretle hall-i mesele edinilmesinin fiilen kabiliyeti olmadığını Avrupa öğrenince Ermeni gayreti 'Türkiye'de ıslâhat icrası lüzumu'na tebdil edilebilirdi. Bu sayede 'miting'ler ile sair nümayişler bizim hissiyat-ı kalbiyemizi cerh edecek tecavüzler şeklinden çıkar...(dı).

"Üçüncüsü: Müddet-i medîde cehalet deryasına garkolan, en vahşi bir istibdat yükü altında ezilmiş bulunan bir cemiyetin içinde ilk uyanan fikirlerin birden ifrata gittikleri emsalleri geçmiş ahvaldendir. Bu gibi ifratçılığın mazarratları çoktur. Ezcümle dâvalarından ilk önce istifade edecek olan halka fikri ve iddiaları pek vahşice ve mizaca gayrı muvafık gelir...

"...Uyanmanın netice-i tabiiyesinden bulunan fırkaların bazı nümayişler icrasına kıyam etmelerinden hareket zamanı gelmiş olduğu anlaşılıyordu. Halbuki bizde öteden beri hürriyet-i matbuat mevcut değildi. Âmal ve ittihadat-ı milliye hakkında teati-i efkâr edilmesine imkân yoktu. Bunun için herkes icra-yı nümayişte kendi bildiğine tabi olacaktı ki neticesi hükümeti şiddet icrasında haklı, halkı daha adem-i iştirake mazur gösterecek bir kargaşalıktan ibaret kalabilirdi.

"Şu mütalaalardan dahi 'gençler'in ilân ve terviclerine lâyık ve 'ihtiyar'ların mizaçlarına muvafık ve makul bir ıslâhat programı tanzimi... (icabediyordu). Bu iş için dahi benim başkalara müreccah olduğum müsellem idi.

"Dördüncüsü: Altı yüz seneden beri bizde devam eden istibdad efrad-ı ahaliye şöyle dursun, rical ve Ulemanın ekâbirine vazife ve mes'uliyet âdabını unutturmuştu. Bu sebepten olarak maiyet-i müstakile-i Şahaneden bed ile makam-ı sadaratten ve nezaretlerden geçerek kaza kaymakamlığına varıncaya kadar bilcümle bendegân ve memurin-i devlet... 'ifa-

yı vazife' etmek yolunu bulmayı akıl edemiyordu."[27]

Murat Bey'in siyasi politikasının çekirdeği parlamentonun yeniden kurulmasından çok bu "ifa-yı vazife" sağlayacak imkânların çevresinde toplanır.

Murat Bey İstanbul'dan Sivastopol'a giden bir gemiyle kaçmıştı. Sivastopol'da kendisini arkadaşı Gaspıralı İsmail Bey karşıladı. İsmail Bey'in o zamanlar bile Rusya Türklerinin kültür birliğini sağlamak için çalıştığını hatırlarsak bu arkadaşlığın muhtemel etkilerini tahmin edebiliriz. Mizancı akrabalarını ziyarete hazırlanırken Avrupa basınında okuduğu Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili iki haber Paris'e yönelmesine neden oldu. Bunlardan biri Avusturya Hariciye Nazırı Kont Goluchowsky'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun tasfiyesini görüşmek için bir konferans düzenlemeyi düşündüğüydü. İkincisi de Lord Salisbury'nin Brighton'da verdiği bir söylevde Abdülhamit'in Ermeni sorunundan söz etmemesini rica eden özel bir mektubunu okumuş olmasıydı.

Murat'a göre, Salisbury, bağımsız bir Ermenistan'ın kurulması fikrini Abdülhamit'e İngiliz aleyhtarı politikasını ödetmek için destekliyordu.[28] Murat hareketlerine daima egemen olan dramatik edayla Paris'e gidip bu kuvvetleri durdurmaya karar verdi. Fakat bu sırada Padişah'a niçin bu şekilde hareket ettiğini anlatan mektuplar göndermeye devam ediyordu.

Paris yolunda Murat, Kont Goluchowsky'yle yaptığı bir görüşmede Avusturya'nın taksimdeki kendi payı olarak Batı Rumeli'yi ve Selânik'i almayı umut ettiğini öğrendi.[29]

[27] Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 64-67.

[28] Ayrı bir görüş için bak. William M. Langer, *The Diplomacy of Imperialism 1890-1902* (2. ed. New York, 1956), s. 159-163. Fakat Salisbury bakımından Murat yazmışa benzemiyor. Bak. *op. cit.*, s. 206-209. Başka bir kaynak için Karl Künzer, *Abdülhamid II und die Reforman in der Türkei* (Dresden, 1897) ve Hugo Preller, *Salisbury und die Türkische Frage im Jahre 1895* (Stuttgart, 1930).

[29] Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 83.

Paris'e gelir gelmez Murat Bey Ahmet Rıza'yı aradı.

1895 yılı Fransa için birçoklarının özlemle hatırladıkları bir kültürel gelişme devrinin orta noktasıydı. Anatole France *Le Lys Rouge*'u çıkarıyor, Gauguin de Hôtel Drouot'da ilk sergilerinden birini düzenliyordu. O yıl Toulouse Lautrec, Yvette Guilbert'in litografilerinden meydana gelen bir albüm yayımlamıştı ve Clémenceau *La Justice*'de kitabı bir sosyal belge olarak nitelendiriyordu. Karl Marx'ın o zamana kadar yayımlanmamış olan üçüncü cildi çıkıyordu. Fakat bu kültür faaliyetlerin merkezi olan Paris'te anarşistler Cumhurbaşkanı Carnot'yu öldürüyor ve Dreyfus sorununun ilk evresi başlıyordu. 1894'te kabul edilen ve anarşistleri ağır cezalara çarptıran kanunlar Paris'te bir "hürriyetçi" hareketin yönetimini güçleştiriyordu.

Murat'a inanırsak Ahmet Rıza, kendisini baştan beri bir rakip saydığı için soğuk bir şekilde karşılamıştı.[30]

Meşveret daha çıkmamıştı. Fakat Ahmet Rıza'nın düşüncesinde radikal bazı yanların varlığı belliydi. Ahmet Rıza Bey'den önce ortaya çıkan bütün siyasî fikir yapıtlarında İslâma önemli bir yer ayrılmıştı.[31] Yeni Osmanlılar da kuvvetlerini kısmen dinî inançlardan almışlardı. Ahmet Rıza Bey'in 1895 yılından önce yayımladığı yazılarda da İslâma[32] böyle bir yer ayrılıyordu. Fakat Ahmet Rıza için İslâm "doğru" olduğu için doğal "sosyal bakımdan yararlı" olduğu için önemliydi. Bu önemli bir değişiklikti.

Murat Bey'e göre, Ahmet Rıza Murat Bey'in ılımlılığına derhal itiraz etmişti.[33] Aralarındaki görüş ayrılıklarının bir

[30] *Ibid.*, s. 88-93. Bunun yanında Ahmet Rıza Murat Bey'e göre "kan dökülmemesi" fikrine ve "mahdut bir meşrutiyet ile iktifa" edilme tasavvurlarına itiraz etmişti. Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 93.

[31] Bak. Mardin, *The Genesis*, s. 81-106.

[32] Bak. Ahmet Rıza, "Bulletin de France," *Revue Occidentale* (1890), s. 388-390.

[33] Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 97.

"kuşak" sorunu yanı olduğuna kuşku yoktur. Murat Bey Rıza Bey'e "oğlum" diye hitap edebiliyor ve Ahmet Rıza Bey bundan hoşlanmıyordu. Fakat aynı zamanda Rıza Bey'in - tıpkı İstanbul'daki İttihat ve Terakki üyeleri gibi- Murat Bey'in tasarımlarını biraz havai bulmuş olması muhtemeldir. Öte yandan Murat Bey'in, Paris'te en önemli siyasi kişilerle senlibenli olduğu izlenimini yaratma çabası, iyi bir etki bırakacak bir tutum değildi. 1908'den sonra bile Murat 1895'te Gabriel Hanotaux gibi kimselerle yaptığı konuşmaların Türkiye'nin kaderini değiştirdiğine inanıyordu.

Murat Bey Paris'te ilk risalesini yayımlayınca içinde bütün Yıldız politikasının ikiyüzlülüğe dayandığı şeklindeki hükmünü gören Ahmet Rıza, Mizancı'nın bu kadar ileri gidebilmesine hayretini ifade etmişti. Murat Bey'se bu değerlendirme şekline gücenerek İttihat ve Terakki'yle kendi görüşleri arasında bir fark olmadığını Ahmet Rıza Bey'e bu vesileyle anlattı. Şimdilik İttihat ve Terakki'yle bir bağ kurmak istemiyordu. Teklifi Cemiyetin kendisine üç aylık bir mühlet vermesiydi. Bu üç ay için Padişah'ı ıslahat yapmaya ikna edemediği takdirde cemiyete katılacaktı.[34]

Murat bu sırada Hıdiv Abbas Hilmi Paşa'dan Mısır'a gelip yerleşmesini öneren bir davetiye aldı. Mizancı bu davete önem vermediğini fakat bir süreden beri Mısır'ı uygun bir ḥarekât zemini olarak düşündüğünden kabul etmeye karar verdiğini anlatıyor. Özellikle *Mizan*'ı Mısır'da devam ettirmek, ona göre, Yıldız'da bir bomba etkisi yaratacaktı.[35] Mısır'ın da muhalefet tarafını desteklediği keşfi zaten İngiltere'nin Mısır'ı işgalinden çok üzüntü duyan Padişah'a bir darbe indirecekti.

Mizancı Mısır'a hareket etmeden diplomatik görüşlerini

[34] Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 90 vd.
[35] *Ibid.*, s. 120.

sürdürdü. Londra'da Lord Salisbury'yle bir konuşma yaparak ondan *Mizan*'ı Mısır'da çıkarmak izni aldıktan sonra Mısır'a hareket etti.

İngiltere'deyken Murat Bey Ermeni ihtilal komiteleriyle Abdülhamit'e karşı ortaklaşa bir cephenin kurulması için görüşmelere girişmiş ve başarılı olamamıştı. Hatıratında anlattığına göre, Ermeniler yalnız Osmanlı topraklarında değil, fakat Rus topraklarının da bir kısmında müstakbel bir Ermenistan kurabileceklerine inanıyorlardı.[36] Murat Bey'in bu görüşmelerde başarılı olması muhalefeti kendi çevresinde toplama çabasında önemli bir koz olacaktı. Başarısızlığı, başa geçmesini sağlayacak artakalan tek silahın *Mizan* olduğu anlamına geliyordu. Bunun içindir ki Murat Rıza'nın bu görüşmeler hakkında Londra'dan gönderdiği bir mektubun *Meşveret*'te yayımlanmamış olmasını Ahmet Rıza'nın Makyavelce bir oyununa bağlıyordu.

Mısır'a varır varmaz Murat Bey burasının ciddi bir siyasi kampanyanın örgütlendirileceği üs olmadığı kanısına vardı. Mısırlılar politikadan daha az yıpratıcı işlere dalmışlardı.

Kahire'de İttihat ve Terakki Şubesi Dr. İsmail İbrahim'in başkanlığında bir süreden beri oluşmuştu.[37] Murat hatıratında şube üyelerinden "muhalefet" namına layık olmayan bir acizler topluluğu olarak söz ediyor. Mısır'da Murat Bey Jön Türklerden çok İngiliz ve Osmanlı memurlarıyla ilişkiler kurdu. Osmanlı Devleti'nin temsilcisi Ahmet Muhtar Paşa ile yakın bir ilgi kurduğu gibi sonradan Jön Türklere katılacak olan yaveri Saim Bey'le diğer Jön Türklerden daha iyi anlaşabiliyordu.

4 Ocak 1896 tarihinde *Mizan*'ın ilk Mısır sayısı çıktı. Kahire İttihat ve Terakki Şubesi derhal dergiye eleştirilerini

[36] *İbid.*, s. 104.
[37] *İbid.*, s. 109.

yöneltti. *Mizan*'ın içeriği Jön Türklerin eleştirilerinin nedenini açıklıyordu: Murat'ın ilk makalesinin[38] konusu Paris ve Mısır Jön Türklerinin programsızlığıydı.

Aslında Jön Türklerin bir programı vardı ve bu programı *Mechveret*'in (*Meşveret*'in Fransızca eki) ikinci sayısında çıkmıştı. Programda anarşistlerle bir tutulmaması için gayret sarf edildiği ve komitenin amaçlarının, bu bakımdan sulandırılarak anlatıldığı muhakkaktı, fakat bunun yanında programdan kesin bir eğilim çıkarmak da gerçekten zordu. İçinde, daha önce Yeni Osmanlılarda görülen "Âl-i Osman"a beslenen saygı ifade ediliyor, reformun bir tek millet için değil, fakat bütün Osmanlıları kapsaması dileği ileri sürülüyordu. "Medeniyet yolunda ilerleme" isteği belirtiliyor fakat bunun "Osmanlı unsurunu" zayıflatacak şekilde yapılmaması gerektiği söyleniyordu. Program, Osmanlıların "Doğu medeniyet"lerinin "orijinalite"sini korumaları gerektiğini ve "Batı'dan ancak bilimsel eğitimin genel sonuçlarını, ancak tam anlamıyla kaynaştırabilecekleri ve bir milletin hürriyete doğru yolunu aydınlatabilecek olanları" almakla yetineceklerini anlatıyordu.[39]

Mechveret'in programında bulduğumuz bu "liberal" unsurların gerçekte yanıltıcı olduklarını ileride göreceğiz.[40]

Bu ilk program, Murat Bey'in yayımladığı *Le Palais de Yıldız* ismindeki risalesinde teklif ettiği çok daha somut ve pratik mülki reform tekliflerine oranla havada kalıyordu. Murat'ın reform tekliflerindeki pragmatik yan aynı zamanda Türk-Suriye Komitesi'nin programını hatırlatıyordu. Daha çok kamu yönetimi sorunlarını ele aldığı ve "bürokratik düşüncenin temel eğilimi bütün siyasi problemleri idare prob-

[38] *Ibid.*, s. 132-133.
[39] "Notre Programme," *Mechveret*, 1 Aralık 1895, s. 1.
[40] Bak. bölüm V.

lemlerine çevirmek" olduğu derecede Murat Bey'in *Le Palais de Yıldız* risalesinde ifade ettiği düşüncesinin "bürokratik düşünce"nin damgasını taşıdığını söyleyebiliriz.[41] Jön Türklerse özellikle Murat Bey'in devleti kurmak için "pratik" saydığı siyasi ödünlere ve hürriyet ve vatan ateşinden yoksun tutumuna itiraz etmişlerdi.

Jön Türklerin eleştirileri *Le Palais de Yıldız*'da beliren iki noktayı hedef olarak alıyordu. Bunlardan birincisi Murat Bey'in reformların sağlanabilmesi için Avrupa'nın yardım etmesine müracaatı düşünmüş olmasıydı. Mizancı'nın tasarladığı reform protokolü Avrupa devletlerinin baskısıyla Padişah'a imzalatılacak ve Batı devletlerinin İstanbul'daki sefirlerine sadrazamın tayini bakımından bir veto hakkı tanıyacaktı.[42] İkinci nokta Murat'ın Anayasanın tekrar yürürlüğe konmasının yeterli olamayacağını ileri sürmesi ve 1876 Anayasası'nın getirdiği meclislerin yerine Türk-Suriye Komitesi'nin tekliflerindeki "asemble"ye benzer 19 kişilik bir danışmanlar meclisi *(Assemblée délibérante)* kurulmasını teklif etmesiydi.[43] Özellikle bu teklif hayretle karşılanıyordu.

Murat, Batı devletlerinin müdahalesini programın ana unsurlarından biri haline getirmesinden şikâyet edenlere, o teklifini Türkiye'nin taksim edilmesi tehlikesi anında ehveni şer olarak ortaya sürdüğü cevabını veriyordu. Batı'nın garantisini taşıyan bir protokolle işe başlamak Osmanlı İmparatorluğu'nun bir daha taksim konusu olmamasını sağlayacaktı. Islahat da yapılınca zaten bu baskının nedeni ortadan kalkacaktı.

Halkın -"iptidailiği" dolayısıyla- bir muhalefet hareketine iştirak ettirilmeyeceği şeklinde Murat'ın beslediği inanca o

[41] Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 105.
[42] Mourad, *Le Palais*, s. 44.
[43] *Ibid.*, s. 45-46.

zamanlar daha katılmayan Jön Türkler için Avrupa devletlerine müracaatı gerektiren bir neden yoktu. Komite üyeleri böyle bir müdahaleyi düşünmeyi bile bir alçalma sayıyorlardı.

Öte yandan Murat Bey'in bu düşüncelerinin Avrupa'nın özellikle o zamanlar zirvesine erişen diplomatik yırtıcılığı bakımından gerçekçi olmadığı apaçıktır.

Kırım Savaşı'ndan önce -*Realpolitik* kavramı Avrupa diplomasisine kendine has sertliği getirmeden önce- Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'nın yardımıyla pekâlâ kalkınabileceği fikri özellikle İngiltere'nin Yakındoğu politikasının temellerinden birini oluşturmuştu.[44] Fakat o zamanlar İmparatorluğun Rusya ve İngiltere arasında bir tampon görevi görebileceği fikri egemendi. Daha sonraysa bunun yerini Osmanlı İmparatorluğu'nun artık taksim edilmesi gerektiği fikri almıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nda her iki devrenin diplomasisini izlemiş olan birinin ifadesiyle:

"Britanya'nın birkaç defa reform sorununda önderlik yaparak Girit, Ermenistan, Makedonya'da tabi milletlerin lehine müdahalede bulunmuş olmasına rağmen, diplomatlar arasında Türk milletinin her türlü ilerlemesi konusunda septik (kuşkucu) bir tavır takınmak moda haline geldi. En kötü şekli Almanya'da görülen cari felsefenin egoizmi ve materyalizmi, Avrupa'nın kamuoyunun düzeyini alçaltmış ve yönetici sınıfın eğilimlerini etkilemişti. Büyük babalarımızın serbestliğe, kendi kendini yönetmeye ve meşrutî hürriyete bağlılıkları diğer genç kuşağın yavaş yavaş terk ettiği bir dinî inançtı."[45]

Jön Türkler bu gibi gelişmeleri Murat Bey'den daha ya-

[44] Bak. Hawrold Temperley, *England and the Near East: The Crimea* (London, 1936).

[45] Sir Edwin Pears, *The Life of Abdulhamid*, (New York, 1917, s. 326-327. Realpolitik mefhumu için Langer, *The Diplomacy of Imperialism* kitabının bütünü. Boyd Shafer, *Nationalism: Myth and Reality* (London, 1955), s. 167.

kından izliyorlardı. Zamanla bu totaliter-öncesi görüşlere kendi düşüncelerini de uydurmaya başladıklarına kuşku yoktur. Jön Türklerin fikirlerinin 1895 ile 1908 yılları arasındaki gelişmesi, bir bakıma, *realpolitik* yöntemlerini gittikçe benimsemelerinden ibarettir.

1876 Anayasası'nın yeniden yürürlüğe konmasına gelince, Murat Bey bunun iki bakımdan zararlı olacağına inanıyordu. Bir kere Padişah'ın bunu Batı devletlerinin baskısı sonucunda yaptığı duyulduğu zaman prestiji sarsılacaktı. Murat Bey'in kendi önerisindeki büyük devletler garantisi aynı sonucu vermiş olacağına göre bu otorite sarsıntısı fikrinin samimiyetsiz olduğunu söyleyebiliriz. Murat'ın Anayasa'nın yeniden yürürlüğe konmasından doğacak olan sakıncalar hakkındaki fikirlerini gene kendi yazılarından çıkarabiliriz: bunlardan en başta gelen tez "halkın talebi"ne göre iş görmenin "hikmet-i hükümete münafi" olduğuydu. İkinci *tema* halkın "efkâr-ı muhtelifeye" kapılmış olmasıydı. Bu görüşün en ilginç yanı daha önce Âli ve Fuat Paşaların görüşlerinin bir tekrarından ibaret olmasıdır.[46] Bu bakımdan Murat Bey'in "bürokratik" tipteki düşünceyle olan ilgisi bir daha doğrulanıyor. Buna ek olarak:

"Zaten parlamento usulünün şekl-i hazırda... Avrupa'da bile istikbâli olmadığına şüphe-i âbidanem yoktur. Fransa'da 'Boulangisme' meselesi parlamento usulüne karşı fiilen ilk protesto demek olduğu gibi, (Sosyalizm)in min cihetin vücudu bile parlamento usulü aleyhindedir. Çünkü meham-ı umur-u devlet itibariyle halk daima cahil kalmaya mahkûm bulunacağı tabiat-ı ahval ve mesalihe nazaran eskâr olup, halkın intihapta şimdiki gibi medhali oldukça mecalis-i umumiyeye ehliyetlilere tercihan ehliyetsizlerin intihap olunmasından kurtulunamayacağı derkârdır. Bunun da baş-

[46] Âli ve Fuat Paşalar için bak. Mardin, *The Genesis*, s. 18-20.

lıca sebebi, ehliyetliler vicdan ve vukuf sahibi olmak sıfatiyle vergi ve tekâlif gibi selâmet-i devlet için elzem olan fadakârlıkların ihtiyarı lüzumunu halka tavsiye etmekten çekinmezler. Halbuki vicdansız harisler istihsali gayrı kaabil mevad-ı kâzibe ile müntehipleri aldatarak muvaffak olageleceklerdir.

"Bu hal, erbab-ı hükümeti Avrupa'da ziyadesiyle düşündürmekte olduğu gibi, eshab-ı fikr-ü malûmatı dahi işgal etmekte, parlamento usulünün yerine ikame edilecek başka bir usulü taharri eylemektedirler. Zira hükümetlerin harekâtını teftiş edecek bir usûl-ü meşveretin lüzumu ezcümle o hükümetlerin selâmet ve muvaffakiyetleri için dahi vacip müessesat-ı hayriyeden addediliyor.

"Avrupa'nın müntehip meclis ve müessesatı içinde asırlardan beri mevcut olduğu halde henüz ehemmiyet-i asliyelerini kaybetmemiş olan (akademiye)ler ve sair ilmiye encümenleri nazar-ı dikkate alınarak bunların şu hal-i imtiyazlarını mahza intihap edenlerin iş erbabı bulunmasıyla tefsir ediyorlar."[47]

Bu bakımdan:

"Az çok devlet umuruna âşina adamlardan mürekkep mahdut bir meclis-i meşveret daha ziyade iş görebilir."[48]

Murat, bu sözlerin geçtiği tasarıyı, hatırlayacağımız üzere, Ocak 1895'te Padişah'a sunmuş fakat o zamandan beri fikirleri çok değişmemişti çünkü bu tasarıyı, içeriğiyle iftihar ederek, *Mizan*'da yayımlıyordu.

Böylece Murat Bey'in fikirlerinin diğer Jön Türklerin fikirlerinden önemli noktalarda ayrıldığı anlaşılıyor.

Murat Bey Ahmet Rıza Bey'e yazdığı mektuplarda "programsızlık" isnadına cevap vermesi için ısrar edince Rıza Bey bir tartışmanın partinin bölündüğü izlenimini yaratacağı ce-

[47] Murat, *Taharri-i İstikbal*, II, s. 310-311.
[48] *İbid.*

vabını veriyordu. Bunun üzerine Murat *Mizan*'da kendi programını yayımladı.[49] Bu programın özelliği gene temsil sorununu ikinci plana atmasıydı. Programın ana noktalarından biri bütün Osmanlılara ırk ve din ayrımı yapılmadan kanun önünde eşitliğin sağlanması üzerinde özellikle ısrarla durmasıydı. Murat'a göre Batı devletlerini ikna etmek için böyle bir maddeye ihtiyaç vardı. Çünkü Mithat Paşa'nın 1876 Anayasası'nı Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceğinin Tersane Konferansı'nda görüşüldüğü bir sırada ilân ettirmesi delegelerde bu ıslahatın bir muvazaa yanı olacağı izlenimini uyandırmıştı.

Murat Bey'in Avrupa kabinelerinin güvenini kazanmaya yönelen bu uzlaştırıcı tutumu taktik bakımından doğru olabilirdi, fakat aynı zamanda Mizancı'nın askerî mekteplerde oluşan, Komiteyi harekete geçiren unsurlar hakkında en küçük bir sezgi taşımadığını anlatıyordu. Mizancı, Komitenin kurulmasındaki asıl nedenin dış karışmalara engel olma isteğinin olduğunu kavrayamıyordu.[50]

Ahmet Rıza Bey'in polemikten sakınması karşısında Murat Bey'in bir umudu kalmıştı: "Bizim bilcümle sersemleri bile tahrik edecek bir tedbir-i müessir düşündüm... yani büyük bir zat-ı muhteremi Mısır'a kaçırmak istedim."[51] Murat Bey bu zatın kim olduğunu söylemiyor, fakat Osmanlı hanedanına mensup olduğu anlaşılıyor.

Bu sıralarda Mizancı'nın istediği üç aylık süre sona ermişti. Bunun üzerine Murat Bey Cemiyete dahil olmaya ve bu vesileyle mahdut temsil fikrinden vazgeçmeye karar verdi. Murat Bey Cemiyetin sırlarının kendisine açıldığı zaman ne kadar büyük bir hayal kırıklığına uğradığını şöyle anlatıyor:

[49] Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 134-137.

[50] Bu hava için bak. Süheyl Ünver, "Doktor İbrahim Temo", *Türk Tıp Tarihi Arşivi I* (1935), s. 74.

[51] Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 144.

"Doktor İbrahim Ethem Bey (Temo) Tıbbiye'de birkaç arkadaşı ile beraber bir nevi teavün cemiyeti teşkil etmiş. Yekdiğerini bilmek, emniyet etmek, teati-i efkâr ve malûmat eylemek, memnu kitap ve evrakı bulup okumak, vesaire gibi mektebin dört duvarı arasında münhasır işlerle altı sene kadar meşgul olunmuş. Azası otuza bile baliğ olmamıştı.

"Ermeni gürültüleri üzerine politika nümayişlerine lüzum hissedilerek tevsiine karar verilmiş. Hariçten birkaç adam ithal edilmiş.

"İşte o sırada riyaset teklifi ile bana müracaat edilmiş. Ahmet Rıza Bey'in mektubundan sonra Paris Şube riyaseti kendisine teklif ve tarafından kabul olunmuş. İstanbul sokaklarına birkaç yafta yapıştırılmış (ki biri Hamit Bey marifetiyle bana getirilip tashih ettirilmişti). Hükûmetin tatbikatı şiddet kesbedince iptida sükûnete varmış sonra yakayı ele vermiş... Her tarafa dağılmış.

"O günlerde ise ne heyet, ne meclis-i idare ne de emir ve karar verecek bir sıfat kalmış. İstanbul'dan birkaç doktor nam-ı müstearla Paris ve Mısır ile muhabere ediyorlar. Adeta 'blöf' icra olunuyor."[52]

Durum bu merkezdeyken 1896 yılı yazında İngiliz işgal yönetiminin başında bulunan Lord Croiner Osmanlı Devleti'nin baskılarını öne sürerek Murat'tan Mısır'ı terk etmesini rica etti. Hidiv de *Mizan*'ı umduğundan daha sert bulmuştu.

Murat Mısır'ı terk etti ve Paris'e döndü. Paris'te Ahmet Rıza onunla işbirliği yapma önerisini kabul etmedi. Ancak, Ahmet Rıza da Paris şubesi başkanlığının tehlikeye girdiğini fark etmemişti.

Balkanlar'daki mahalli örgütlerden *Meşveret*'in "radikal"liğini şikâyet eden makaleler geliyordu. Radikallik isnadının gerçek niteliği özellikle üzerinde durulmaya değer. Ah-

[52] *İbid.*, s. 153.

met Rıza'nın Padişah'a karşı tutumu daha sonra çıkan Jön Türk dergilerinde kullanılan dilden daha sert değildi. Sorunun özü, bir Fransız gazetesinin yaptığı değerlendirmede belirtildiği üzere Ahmet Rıza Bey'in "enternasyonalliği ve laikliği"ydi.[53] Ahmet Rıza Bey, İslâmi unsurun önemli bir yer tuttuğu kendi kültür çevresine karşı yönelmişti. Taşra bunu kendisine atfetmiyordu. Mizancı'nın Ahmet Rıza'dan şikâyet ederken kendi fikirlerinden "Muhammet'in cennetinden bir sadâ" diye alay ettiğini anlatması iki grup arasındaki ayrılıkların nerede belirdiğini anlatıyor.[54]

Şikâyetler o kadar artıyordu ki zındandan kaçarak Mısır'a yeni ulaşan cemiyet kurucularından Şerafeddin Mağmumi Paris'e Ahmet Rıza'nın faaliyetini denetlemeye gelmişti. O sıralarda Dr. İshak Sükûti, Süleyman Nazif, Çürüksulu Ahmet gibi cemiyetin önderlerinden bir grup Paris'teki askerlerin sayısını artırmıştı. Ahmet Rıza Bey'in "kozmopolitliği"ne karşı duyulan kuşku yavaş yavşa şekillenmeye başladı. Ekim 1896'da Mağmumi Ahmet Rıza Bey'in yerine Murat'ı geçirmeye karar vermişti. Bir yazısında ifade ettiği üzere:

"Sultan Abdülhamit mülkümüzü malikâne addettiği gibi Nazım'ın efendisi (Ahmet Rıza) zahir cemiyetimizi kendini sermaye-i ikbâl sanmış olmalı. 'Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti' mel'abe-i sıbyan değildir. Biz bir sultanın, bir halifenin elinden zincirimizi kurtarmaya çalışıyoruz. Daha kurtarmadan öbür ucunu da Rıza Bey'in avucuna verecek değiliz... NazımRıza Bey'in Arap İzzeti'dir. Efendisini hoşnut etmek için *maksad-ı mukaddesi, menafi-i milliye ve vataniyeyi ayak altına alıyor...*"[55]

Anlaşılan, burada çarpışan, görünüşte pozitivizm ve İs-

[53] "Les Jeunes Turcs," *L'Eclair* (Paris), 7 Ağustos 1897, s. 1.
[54] Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 141.
[55] Kuran, *İttihat ve Terakki*, s. 67. İtalikler ilave edilmiştir.

lâm görüşü fakat gerçekte Ahmet Rıza'nın evrensel, "kozmopolit" fikirleriyle tıbbiyelilerin şiarı "menafi-i milliye" (milli yararlar) idi.

Bir süreden beri Paris Jön Türkleri Murat Bey'le ilişki kurmuşlar ve kendisine Cemiyet başkanlığını önermişlerdi. Murat Bey bu öneriyi kabul etmekten çekinmişti. Sonunda Jön Türklerin "ısrar"ları sonucunda Murat Bey başkanlığı kabul etti.

O zamanlar bu değişme hakkında fikir yürüten *Hürriyet*'in yayımcısına göre bu değişiklikler İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin askerî unsurunun denetimi eline alması bir paravana olarak[56] kullanılmıştı. Gerçekten de, Sükûti, Mağmumi, Miralay Şefik ve Çürüksulu Ahmet gibi askerlerin Cemiyete bundan sonra yedi sekiz ay kadar egemen oldukları ve direktiflerin askerler tarafından hazırlanıp Murat'a verildiği anlaşılıyor.[57] Bu liderlerin dünya görüşü her şeyden önce Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasını durdurmaktı. Ahmet Rıza'nın ve çevresine topladığı bir iki kişinin uzun vadeli sosyopolitik görüşleri pek ciddiye alınmıyordu. Murat Bey de o zamana kadar askerlerin beğenecekleri fikirler ortaya çıkaramamış olmakla beraber ehven-i şer sayılmıştı. Gerçekten de Murat'ın *Meşveret*'e 1896 sonbaharından itibaren yazmaya başladığı makalelerde iki temaya, vatanı kurtarma çağrısına ve 1876 Anayasası'nın savunmasına daha çok önem verilmeye başlandığı görülüyor.[58]

Yazılacak olan makalelerin modelini Şerafeddin Mağmu-

[56] *Hürriyet*, 1 Şubat 1897, s. 1.

[57] Bu kimselerin Türkiye'de kaçışları için bak. *Mechveret*, 15 Kasım 1896.

[58] Murat'la Rıza arasındaki mücadeleyi 1896 sonbaharında, *Mechveret*'te çıkan makalelerde izlemek mümkündür. Bu sırada Murat Bey başmakale yazmaya başlıyor. Bak. Mehmet Murat, "Müdafaa Niyetinde Bir Tecavüz," *Meşveret*, 23 Eylül 1896; s. 2-3; "Cümle-i siyasiye," *İbid.*, 8 Ekim 1896, s. 1; "Sultan Hamid'in Büyük Hatası," *İbid.*, 23 Ekim 1896, s. 1; "Vah biçare serseriler," *İbid.*, 8 Kasım 1896, s. 1-2.

mi "Ne İdik, Ne Olduk" başlığını taşıyan bir yazıda veriyordu:

"Abdülhamit, ecdadımızın kan dökerek, can telef ederek iki yüz senelik mesaiyle kazandıkları dünyanın en münbit, en mahsuldar arazisini, o canım kıt'aları gûya babasının çiftliği imiş gibi dağıtmaya başlamış, Dobruca'yı Romanya'ya bahşetmiş, Sırbiye'nin krallığını tasdik eylemiş...(tir)."[59]

Padişah Bulgaristan ve Karadağ'ın özerkliğini de onaylayarak İmparatorluğun sınırlarını görülmemiş bir şekilde küçültmüştü.

Murat'ın 1896 sonbaharında buna benzer konuları iyi işleyebildiğini görenler kendisine başkanlık önermeye karar vermişlerdi.

Murat, başkanlığı, Paris şubesinin yetkilerini yeniden belirtecek bir tüzük yazılması koşuluyla kabul etti. Türkçe *Meşveret*'in yerine çıkmaya başlayan Paris *Mizan*'ında Aralık 1896 sonunda çıkan bu yeni statüler şimdiye kadar hiçbir yerde yayımlanmamıştır. Paris grubu hakkında karanlık kalmış bazı noktaları aydınlatması bakımından ise belgenin değeri büyüktür.

Tüzükte "Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin İstanbul Meclis-i Merkeziyesinin Vekâlet-i mutlakasını", haiz bulunmak ve hariçteki şubelere nezaret etmek üzere bir "Heyet-i Teftiş ve İcra" kuruluyordu.[60] Aslında yetkilerin mutlak olarak Paris Heyet-i Teftiş ve İcra'sına geçmesinin bir nedeni vardı. İstanbul'daki "İdare-i Merkeziye" birdenbire yok olmuştu. Bunun da nedeni Numune-i Terakki Mektebi'nde toplanan bu grubun üyelerinden birinin boşboğazlığı yüzünden jurnal edilerek dağıtılmış olmasıydı. Böylece merkezin hazırladığı Abdülhamit'i hal' girişimi[61] de sonuçsuz kalmıştı.

[59] Sai (Şerafeddin Mağmumi), "Ne İdik, Ne Olduk," *Meşveret*, 8 Eylül 1896, s. 3.
[60] "İlan-ı Resmî," *Mizan*, 14 Kânun-u Evvel 1896, s. 2.
[61] Bu teşebbüs için bak. Ali Fahri, *Emel Yolunda*, s. 385.

Yeni komite bir başkan, bir başkan yardımcısı ve üç üyeden oluşuyordu. Karar bir kere verildikten sonra komite infazı hususunda hudutsuz yetkilere sahipti. Verilen kararlar üyeler tarafından "mukaddes" sayılıyordu. Ahmet Rıza Bey meclise yalnız Fransızca *Mechveret*'in yayımcısı olarak katılıyordu.

Yeni kararlardan biri, Ermeni Komiteleriyle yapılan temasların sonuçsuz kalması karşısında bu temaslara bir son verilmesiydi. Gene Murat'ın bundan önce izlediği hareket hattına aykırı bir tutum, Mizancı'nın, Padişah'a siyasetinin "çılgınlık" olduğunu ihtar etmesiydi. Osmanlıların, devleti tehlikeye sokan padişahları tahttan indirmeye hiçbir zaman tereddüt etmemiş oldukları ve Jön Türklerin o zamana kadar kaçındıkları umumî ihtilal için çalışmaya başlayacakları da bunlara[62] ekleniyordu.

Bu yeni tutumda birbirine karışmış fakat gelişmeleri değerlendirebilmemiz için birbirinden ayrılması gereken iki *tema* mevcuttu. Bunlardan biri "padişaha karşı cephe alma" şeklinde özetlenebilir. İkincisi şiddet usullerine başvurmaya hazır bulunmaydı. Şiddet usullerinin o zaman en rağbette olanı anarşistlerin "la propaganda par le fait" ismini verdikleri önemli kişilerin katli taktiğiydi. Murat ve Rıza bunun kesinlikle aleyhindeydiler. Şiddet aleyhtarlığı Murat ve Rıza'nın görüş ayrılıklarına rağmen, birleştikleri bir hususdu.[63] Gerek Kuran'ın şimdiye kadar toplamış olduğu belgeler gerekse *Mizan*'ın tarif ettiğimiz yeni tutumuysa şiddet usullerinin asker Jön Türkler arasında benimsendiklerini göster-

[62] *Mizan* (Paris), 30 Recep 1314, *Taharri-i İstikbâl*, II, 95'te.

[63] Ahmet Rıza Bey'in *Mechveret*'inde 1900 yıllarına kadar "la propaganda par le fait"e taraftar olmadığı delaalle tekrar edilmişlir. Bak. "Declaration," *Mechveret*, 15 Eylül 1896, s. 1, ve aynı esaslar dahilinde yazılan Murat'ın *Meşveret*'teki 23 Ağustos 1896, s. 1'deki makalesi. Asıl dikkate değer olan Abdülhamit'in de bunu böyle kabul elmiş olmasıdır. Bunun için bak. Tahsin Paşa, *Abdülhamit*, s. 295.

mektedir.[64]

Padişah'a karşı sert bir tavır almaktan hiçbir şekilde çekinmemeye gelince bunun da İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kuranların ve askerî grubun tipik bir tutumu olduğunu söyleyebiliriz. Gördüğümüz üzere Murat burada uzun tereddütler geçirmişti. Jön Türklerin biri tarafından yazıldığı anlaşılan bir İttihat ve Terakki Cemiyeti tarihindeyse Cemiyetin kuruluşu sıralarında bile Tıbbiyeliler arasında Padişah'a karşı şiddetli bir infialin mevcut olduğu anlaşılıyor.[65]

Bu yazara göre Cemiyet kurulmadan bir müddet önce, kurucular, memleket işlerinin kötü gitmesinin sorumluluğunu Padişah'a mı yoksa çevresindekilere mi yükleyeceklerini bilmedikleri için bir yıl kadar durumu incelemeye karar vermişler ve yıl sonunda asıl sorumlunun Abdülhamit olduğu ve ona karşı cephe alınanın zorunlu olduğu noktasında anlaşmışlardı. Bu bakımdan Padişah'a suikast düzenlenmesine ve terör usullerinin kabulünde en ileri gelenlerin Tunalı Hilmi ve Ali Fahri gibi iki askerî okul mezunu olmaları bir rastlantı sonucu değildi.[66]

Yeni alınan kararlardan biri Ahmet Rıza Bey'in yalnız Fransızca *Mechveret*'in başında bulundurulacağıydı. Bu sonuç büyük mücadelelerle sağlanmıştı. Buna ek olarak Fransızca sayıyı denetleyecek iki kişinin görevlendirilmesi üzerine Ahmet Rıza denetçilerin yetkilerini kabul etmedi. Murat bunun üzerine istifa etti, fakat istifası Komite tarafından ka-

[64] Nol 63'te anılan "Déclaralion" başlıklı makalede cemiyetin İstanbul'da bastırıp yapıştırttığı ve içinde terör usullerine başvurulacağı anlatılan yaftaları, Rıza, cemiyet namına reddetmişti. Bundan önce de buna benzer bir durumda İstanbul'dan şiddetli eleştiri mektupları gelmişti. Bak. Kuran, *İttihat ve Terakki*, s. 68 ve *Meşveret*, 15 Recep 1313, s. 4.

[65] Cevrî, *İnkılap Niçin ve Nasıl Oldu?* (Mısır, 1909), s. 26 vd.

[66] Kuran, *İttihat ve Terakki*, s. 98.

bul edilmedi.[67] Ahmet Rıza Bey'in yeni Cemiyetle hiçbir ilgisi olmadığını göstermek için olacak, Cemiyet Cenevre'ye taşındı (24 Nisan 1897).

Son bir gelişme Rıza Bey'in Cemiyetten kovulmasıyla sonuçlandı. 1897 Türk-Yunan Savaşı başlamıştı. Ahmet Mithat Efendi de *Journal des Débats*'da bu vesileyle vatanperverâne bir makale koymuştu. Komite Murat Bey'den Mayıs 1897'den beri Cenevre'de çıkan *Mizan*'da bu makaleyi yayımlamasını istedi. Makale *Mizan*'da çıktı, fakat Rıza Bey *Mechveret*'e konmasını reddetti. Aksine Ahmet Mithat Efendi'nin Türklerin zaptettikleri Yunan arazisinin ellerinden alındığı feryadı *Mechveret*'te şöyle bir cevapla karşılandı:

"Avrupa, kaybedilen eyaletlerin hiçbirinin Osmanlı İmparatorluğu'na iadesini muvafakat etmiyor ve Türkiye bir galibin haklarının hepsinden istifade edemiyorsa, bunun sebebi, yabancı hükümetlerin ve âmme efkârının [Abdülhamit'in] idaresini meş'um, ve hâkimiyeti altına giren milletleri en derin mânasında bedbaht, addettiklerindendir."[68]

Makalenin Aristidi isminde, Jön Türklerle işbirliği eden bir Rum tarafından yazılmış olması Cemiyet liderlerini bilhassa çileden çıkarmıştı. Şerafeddin Mağmumi'nin başkanlığını yaptığı gruptan Murat'a Rıza'yı şikâyet eden mektuplar gelmeye başladı. Bunun üzerine Ahmet Rıza Bey Cemiyetten çıkarıldı. Osmanlılık ve Müslümanlık nitelikleri Cemiyet tarafından üzerinden alındı. Fakat sorunu istenen şekilde idare edememiş olan ve en küçük eleştirilere tahammülü olmayan Murat Bey Cemiyetten istifa etti.[69]

[67] Murat, "İzah-ı Hakikat," *Mizan* (Cenevre), 22 Haziran 1897, karşılaştır, *Mücahede-i Milliye*, s. 211.

[68] G. Ümid (Aristidi), "Illusions et Réalités," *Mechveret*, 15 Mayıs 1897.

[69] Murat, "İzah-ı Hakikat," *Tahrir-i İstikbâl*, II, 110-111; *Mücahede-i Milliye*, s. 221. Fakat Cenevre'deki Jön Türkler Murat Bey'in görevlerinde devam etmesi için ısrar ediyorlardı: bak. "İlan-ı Mahsus," *Mizan*, 31 Mayıs 1897, s. 1. Sorun halledilmeden Ahmet Celâlettin Paşa belirdi.

Psikolojik bakımdan Murat Bey'in yıprandığı bu sırada Abdülhamit'in zaman zaman Jön Türkleri muhalefetten vazgeçirmek üzere Avrupa'ya gönderdiği elçilerden biri ufukta belirdi. Bu kişi Padişah'ın tüfekçi alayının başında bulunan fakat kendine verilen görevler dolayısıyla "serhafiye" olarak tanınan Ahmet Celâlettin Paşa'ydı.[70] Murat Bey Celâlettin Paşa'nın geleceğini biliyordu. Fakat, Paşa'nın gelmesini beklediği sırada Paris'te kalan Ahmet Rıza aleyhtarı Jön Türklerin Paşa'yla görüşmeye girmeye hazırlandıklarını işitti. Böylece başlayan ve Murat Bey İstanbul'a dönünceye kadar süren çapraşık entrikaları izlemek bir hayli zordur. Ancak, bu sırada Murat Bey'i ve genellikle Jön Türkleri görüşme kabul etmeye doğru iten bir gelişme vardı.

1897 ilkbaharında, Numune-i Terakki sorunundan sonra yeniden örgütlenen bir askerî öğrenci grubu tespit edilmiş ve dağıtılmıştı.[71] Suçlu görülenleri yargılamak için Taşkışla'da özel bir Divan-ı harp kurulmuş ve yakalananlar ağır cezalara çarptırılmıştı. *Şeref* vapuruyla birkaç ay sonra Trablusgarp'a sürülecek olan bu öğrencilerin tahliyesi Jön Türklerin giriştikleri görüşmelerin ağırlık noktasını oluşturuyordu.

O zaman *Şeref* vapuruyla sürülenlerden bir kısmı Murat Bey'in sonunda Türkiye'ye dönmeye karar vermesinin cezaların hafifletileceği umudunu uyandırdığını ifade etmektedirler.[72]

Jön Türklerin bir kısmıysa zaten Ahmet Celâlettin Paşa'yla yapılan görüşmeleri ve Paşa'dan aldıkları paraları daha şiddetli bir muhalefet yaratmaya yarayacak bir basamak

[70] Tahsin Paşa, *Abdülhamit*, s. 110. Ahmet Celâlettin Paşa daha sonra Jön Türklere katıldı: bak. Kuran, *Milli Mücadele*, s. 324.

[71] Ramsauer, *The Young Turks*, s. 45-48. Bu bilgiler Ahmet Fazlı (Tung) ve Nahit (Kervan) Beylerin yazara yazdıkları mektuplardan alınmıştır.

[72] Ahmet Ceval Emre, *İki Neslin Tarihi: Mustafa Kemal Neler Yaptı* (İstanbul, 1960), s. 55; Ali Fahri, *Emel Yolunda*, s. 31.

sayıyorlardı.

Sonunda Murat Bey İstanbul'a dönmeyi kabul etti.[73]

Murat Bey İstanbul'a dönünce Padişah önce ona bir tür hafiyelik önerdi. Murat, öneriyi kabul etmeyince de Şura-yı Devlet Maliye Dairesi'ne tayin ettirildi. 1908 yılına kadar az çok karanlıklara gömüldü. Yalnız hayatının pek kolay olmadığını anlıyoruz: Doktorlar bile Padişah'tan bir irade almadan evine uğramaktan çekiniyorlardı.[74]

Hürriyetin ilanından sonra Murat Bey *Mizan*'ı tekrar çıkarmaya başladı. Fakat az bir zaman içinde İttihat ve Terakki Partisi'nin hürriyetleri ihlal edici davranışına karşı şikâyetler başladı. O yılın sonbaharında Murat Bey Kâmil Paşa'nın emriyle tutuklandı. Bir ay kadar Köstence'ye kaçtıktan sonra döndü. *Mizan* yayımlanmaya devam etti. İttihat ve Terakki'ye karşı cephe almış olan gazetecilerden Hasan Fehmi Bey 30 Mart 1909'da katledilince Murat Bey *Mizan*'da ulemayı Anayasanın savunmasına çağıran bir çağrı yayımladı.[75] Böylece Murat Bey 31 Mart hadisesi sırasında *Serbestî*, *Sabah* ve *Volkan* gazetelerinin yaptıkları yayınlara katılıyormuş izlenimi bıraktı, isyanın bastırılmasından sonra bir süre Rodos'a gönderildi. 1914 yılında İstanbul'da Anadolu Hisarı'ndaki yalısında öldü.

Murat Bey'in Siyasi Fikirleri

Abdülhamit devrinin icatlarından "Meclis-i Teftiş"in baskısı dolayısıyla, 1886-90 yılları arasında *Mizan*'da çıkan siyasi fikirlerini Murat Bey'in "asgari" programı saymak gerekir.[76]

[73] Ahmet Rıza bir süre Belçika'ya sığınmak zorunluluğunda kalmıştı.

[74] Tahsin Paşa, *Abdülhamit*, s. 100.

[75] Murat, "Ulemanın Sükûtu" *Mizan*, 22 Rebiülevvel 1328, s. 1.

[76] Sansürlük 1882'de tesis edilmişti. Bak. Server İskit, *Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları* (İstanbul, 1943), s. 116. Yeni Matbuat Kanunu (1888/1305) herhan-

Bu programın anahatlarını tespit etmenin bir yararı Abdülhamit zamanında eleştiriye ne dereceye kadar izin verdiğini tayin etmeye yaramasıdır. Bu suretle aydınlanan ikinci bir nokta da Jön Türklerin Murat'a ne gibi bir tutumu dolayısıyla bağlandıklarıdır.

Mizan'ın birinci sayısındaki sunuş yazısı derginin yönünün bazı unsurlarını ortaya koyuyordu. Makalede, o zamana kadar çıkmış olan gazetelerin yazılarının yalnız İstanbul halkına yöneltilmiş olduklarını ve taşra okurlarının ihmal edildiği belirtiliyordu.[77] *Mizan*'sa hem başkente ve hem de taşradaki okuyuculara sesleniyordu.

Taşraya karşı gösterilen bu somut ilgi Yeni Osmanlıların biraz da soyut olan "millet" kavramının mantıki bir sonucuydu. Murat Bey'in bu ilgisinin ne dereceye kadar Rus halkçılığının etkilerini taşıdığını anlamak zordur. Çünkü, Batı'da da Marksizmi benimseyenler arasında bile "halk" için bir ilgi en aşağı yarım yüzyıldan beri devam ediyordu.[78] Murat Bey Rus basınını okumaya devam ediyordu ve muhtemelen "halka doğru" sloganının 1870'lerden beri Rusya'da kazandığı önemin farkındaydı. Kesin olarak bildiğimiz bir şey varsa o da Türk köylüsünün Murat'ın yazılarında, o zamana kadar görülmeyen[79] bir ilgi gördüğüdür.

Mizan'ın ilk sayısında görülen ikinci *tema,* Avrupalıların Türkler hakkında kullandıkları "barbar" deyiminin yersizliğinin tahliliydi.[80] Murat Bey'e göre bu deyimin Avrupa basınında sık sık kullanılması Osmanlılarda bir Haçlı seferinin

gi bir basılı madde için önceden izin alınmasını gerektiriyordu. Bak. Server İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış* (İstanbul, 1939), s. 99-100.

77 Mehmet Murat, "Mizanın Mesleği," *Mizan*, 20 Muharrem 1304, s. 1.

78 Örneğin Lamennais'nin dinî "halkçı"lığı. Lamennais için bak. F. Duine, *Lamennais, Sa Vie, ses Idées, ses Ouvrages.*

79 Murat Bey'in daha sonra yazdığı bir makale için bak. "Had ve Hak", *Mizan*, 15 Şubat 1313, *Taharri-i İstikbâl*, I, s. 11 vd.

80 *Mizan*, 22 Muharrem 1304.

devamıyla karşı karşıya bulundukları izlenimini yaratıyor ve böylece Batı'yla bağların kurulmasına engel oluyordu. İlerde Rıza Bey'in aynı konuyu çok geniş bir şekilde işleyeceğini göreceğiz. Konu, daha sonra Jön Türkler zamanında da önemini yitirmeyen bir soruna işaret ediyordu: Kendini beğenmiş bir Avrupa'dan Batı medeniyetinin esaslarının nasıl alınacağı sorunu.

Mizan'ın sunuş yazısında beliren bir diğer fikir *Mizan*'ın "cemiyet-i mütemeddineye arız olan emrazın en mühliki demek bulunan meyusiyete, yani ümid-i istikbal hususunda yeis ve nevmidiye mahal vermemek"[81] için kurulduğu ifadesiydi. Böylece, *Mizan,* kurulduğu anda yavaş yavaş birikmekte olan memnuniyetsizlikten söz edebiliyordu.

Bundan sonraki sayılarda dokunulan konulardan biri "Avrupa'nın bir köşesinde bir eşkıya çetesinin zuhuru üzerine Avrupa asayişini muhafaza feryadiyle"[82] Osmanlı İmparatorluğu'nun işlerine karışmaya davet eden Avrupa basınının eleştirisiydi. Buna, kapitülasyonlar aleyhinde,[83] yabancılara verilen ayrıcalıklara itiraz eden,[84] Mülkiye memurlarının yabancıların müdahalelerine maruz kalmalarından şikâyet eden,[85] Osmanlı İmparatorluğu'nda Osmanlıları sömüren yabancı tüccarlar aleyhinde,[86] yazdığı yazıları eklersek Jön Türklerin kendisine niçin müracaat ettiklerini anlarız.

Avrupa'ya kaçtıktan sonra yazdığı yazılarda bu *tema*'nın azalmasını ve aksine Batı'nın yardım etmesini isteyen yazıların gözükmesini açıklamak zordur. Belki de Murat Bey gerçekten Batı devletlerinin yardımını sağlamak için onlar-

[81] *Ibid.*
[82] "Emniyet-i Dahiliye," *Mizan,* 20 Seler 1304, s. 32.
[83] "Müdahalât-ı Ecnebiyeyi Men için en kısa Tarik," *Mizan,* 18 Ramazan 1304, s. 279-280.
[84] "İmtiyazât-ı Ecnebiye," *Mizan,* 10 Recep 1305, s. 424.
[85] "Avrupa'dan İlk Sadalar," *Mizan,* 12 Ramazan 1305, s. 531-33.
[86] "Müdahalât-ı Ecnebiye," Bak. Not 79.

dan şikâyet etmekten vazgeçmişti.

Mizancı'nın Mısır ve Avrupa yazılarında beliren, daha önce üzerinde durduğumuz devlet mekanizmasını ıslah isteği İstanbul *Mizan*'ında da vardı. Böylece Murat Bey reji idaresinin memurlarını cahil buluyor,[87] Maliye Nezaretine eleştirilerini yöneltiyor,[88] Maarif Vekilinin görevini yapmadığını söylüyordu.[89]

Padişah'ı övme ve hükümeti yerme politikasının örnekleri arasında özellikle Padişah'ın Mülkiye Mektebi'ne karşı olan zaafından yararlandığı aşağıdaki paragraf yazılarının örneğini vermektedir:

"Maarif Nezaret-i Celilesinin bir şubeleri olan Vilâyet-i Şahane maarif müdüriyetleriyle mekâtib-i idadiye-i mülkiye müdüriyetlerine bakalım. Bilvasıta tâyin kılınanlar müstesna olmak üzere Mekteb-i Mülkiye-i Şahane mezunlarından doğrudan doğruya Maarif tarafından tâyin buyrulmuş kaç efendi irae olunabilir? Yine şu memuriyetlerde acaba kaç müdür Mekteb-i Sultanî mezunlarından nasbedilmiştir?"[90]

Murat Bey bazen doğrudan doğruya siyasî olan değerlendirmeler de yapabiliyordu. Örneğin Bulgar mebuslarının "Hükûmet-i Seniye tarafından kabul edilmeleri lâzım geldiğini"[91] ve İngiltere hükümetinin "her yerden ziyade efkâr-ı umumiyenin teftiş ve tesiri altında bırakılmış" bulunduğunu söylüyordu.[92]

Bu siyasi bakış noktalarının yanında *Mizan*'ın bir kültür politikası da vardı. *Mizan*'ın kültürel sorunlardaki görüş açısı derginin dördüncü sayısında *Servet-i Fünûn*'culardan Me-

87 "Reji İdaresi," *Mizan*, 27 Sefer 1304, s. 44.
88 "Umur-u Maliye," *Mizan*, 1 Rebiülahır 1305, s. 424.
89 "Umur-u Maaril," *Mizan*, 17 Cemaziyülevvel 1304.
90 "Mekâtib-i Aliyyede Tahsil-i Maarif," *Mizan*, 13 Sefer 1306, s. 653.
91 "Bulgar Mebusları," *Mizan*, 24 Rebiülahır 1304, s. 116.
92 "İngiltere Umûru," *Mizan*, 29 Zilhicce 1305 s. 580.

nemenlizade Tahir tarafından ileri sürülüyordu.[93] Bu makalenin konusu Arap edebiyatından örnek almanın kısır bir davranış olduğuydu. *Mizan*'da kullanılan ifadeyle:

Taklit ile aslını unutma.

Milletini hakir tutma.

Dili sadeleştirmek isteyen Yeni Osmanlılara oranla bu ifade içindeki milliyetçi unsur bakımından onlardan bir hayli ilerdeydi.

Aynı makalede *Mizan*, Recaizade'nin düşmanı Hacı İbrahim Efendi'nin *Saadet*'ine karşı hücuma geçiyordu. Bu polemik sırasında *Mizan*'da çıkan makalelerin birinde *Mizan*'ın Osmanlılık ve İslamın yanıbaşında Türklüğe de değer verme çabası açık bir şekilde ortaya çıkıyor:

"*Saadet*, bir Osmanlı gazetesidir. Osmanlı demek Türk demektir. Türk ve Osmanlı tâbirleri ise kendilerine malik olanlarca 'Müslümanlığa' yabancı değildir. Cümlemiz için nihayet derecede muhterem olan şu üç unvanın altında tecessüm eden hey'et-i mukaddeseye ait bilcümle umur ve hususu kalbimize pek yakın tuttuğumuz cihetle *Saadet* gazetesini dahi uzak tutmak istemeyiz.

"Fakat *Saadet* refikimiz esasen iki *renkli olup* bahusus bu hafta renklerin ikisi de pek ziyade meydana çıkmış bulunuyor."[94]

Murat'ın "Türk" kelimesine verdiği ağırlık ilk defa -fakat ancak arızi olarak- Yeni Osmanlıların yazılarında belirmişti. Onlar, "Türk", "Millet-i Osmaniye" ve "Millet-i İslamiye" ifadelerini, aralarında kesin bir ayırma yapmadan kullanmışlardı.[95] Fakat "Osmanlı" deyimini diğerlerine tercih ettikleri

[93] Menemenlizade Tahir, "Mebahis-i Edebiye," *Mizan*, 13 Sefer 1304, s. 28-29.

[94] "Mazeret," *Mizan*, 30 Cemaziyülevvel 1304. İtalikler ilâve edilmiştir.

[95] Bu deyimlerin kullanılışı için bak. Mardin, *The Genesis*, s. 328. Yeni Osmanlılar, "Osmanlılar"ın Anadolu'yu zaptettiklerinden söz ettikleri zaman zımnen "Türk"lerden söz ediyorlardı. Kendi devirlerinde bu zımni ilginin yanı başında

de anlaşılıyordu.

Yeni Osmanlılar siyaset sahasını terk ettikten sonra şekillenmeye başlayan Türkçülük akımıysa baştan itibaren yönetimce büyük sempatiyle karşılanmamıştı.

1880'lerde Türkçülük yapmanın tehlikeleri Türkçülüğün lengüistik (dilbilim) kisveye girmesine ve dilbilimin içinden siyaset yapılmasını zorunlu kılmıştı. Şemseddin Sami'nin *Hafta*'da çıkan bir değerlendirmesi bunu gayet iyi gösteriyor:

"Söylediğimiz lisan ne lisandır ve nereden çıkmıştır?

"Osmanlı lisanı" tabirini pek doğru görmüyoruz, çünkü bu unvan Selatin-i Osmaniye'nin birincisine nisbetle müşarünileyhin tesis etmiş oldukları bir devletin unvanıdır. Halbuki lisan ve cinsiyet müşarünileyhin zuhurundan ve bu devletin teessüsünden eskidir. Asıl bu lisanı mütekellim olan kavmin ismi 'Türk' ve söyledikleri lisanın ismi dahi 'lisan-ı Türkî'dir. Cühela-yı avam indinde mezmu addolunan ve yalnız Anadolu köylerine ıtlak edilmek istenen bu isim, intisabiyle iftihar olunacak büyük bir ümmetin ismidir."[96]

Şimdiyse, *Mizan*'da "Arapların her türlü hikem ve bedaini istişare edelim, fakat Türk olduğumuzu... unutmayalım" deniliyordu.[97]

Dili bir politik silah haline getiren gelişme yalnız Türkiye'nin hürriyetsizliği değildi. Avrupa'da her yerde dil aynı görevi yerine getirmeye zorlanıyordu. Örneğin Fransa'da Ferdinand Brunot'nun *Histoire de la Langue Française*'i yalnız bilimsel bir araştırma olarak değil vatanperverliği özen-

doğrudan doğruya bir ilgi de mevcuttu. Şinasi 1860'larda *Tasvir-i Efkâr*'da *Şecere-i Türkî*'yi tefrika etmekle halk efkârına bu konuyu mal etmiş, Ahmet Vefik Paşa'nın lengüistik araştırmaları, Namık Kemal'in Türk büyüklerinin biyografileri, Süleyman Paşa'nın *Tarih-i Âlem*'i bu akımı devam ettirmişti.

[96] Şemseddin Sami, *Hafta*, sayı 12, Habib, *Yeni "Edebî Yeniliğimiz"*, s. 313'ten naklen.

[97] Menemenli Tahir, "Mebahis-i Edebiye," *Mizan*, 13 Sefer 1304, s. 28.

dirici bir belge olarak yazılmıştı.[98]

Mizancı'nın bu fikirleri özendirmesinin, kendi ifadesiyle Slavofil'lerin etkisinden ileri geldiğini biliyoruz. Rusya'da Rusluğun teşvikine karşı Murat Türkiye'de Türklüğün yerleşmesine çalışıyordu.[99] Daha önce görüldüğü üzere, çeşitli etkiler o zamanlar Türklerin kendi içlerine dönüp kendi benliklerini aramalarını özendirmişti. Murat'ın kültürel Türkçülüğü de aynı yönde çalışan değişik unsurlardan biriydi. Türk olmanın veya olmamanın 1890'larda bile kamuoyunda kazandığı önem, aynı yöne doğru iten bu etkenlerin ne kadar uygun bir zemin üzerinde çalıştıklarını gösterir. Örneğin, Saray'ın gerek Murat'a gerek Ahmet Rıza'ya karşı yönelttiği propagandanın temel taşlarından biri Murat'ın Kafkasyalı oluşu ve Rıza'nın annesinin Avusturyalı olmasıydı. Asıl dikkate değer yan Murat'ın, bu ithamlara cevap verdiği zaman aynı zeminden hareket etmesiydi. Murat Bey de kendini savunma konusunda Yıldız'da bir tek Türk bulunmadığını, Padişah'ın Hassa alayının Arnavutlardan, Çerkeslerden ve Araplardan oluştuğu ithamını yöneltiyordu. Bu tutum *Mizan*'a (Paris'te yayımlanan *Mizan*'a) Arnavut, Çerkes ve Arap asıllı Osmanlılardan bir sürü protesto mektubu gelmesine neden olmuştu.[100] Murat'ın kendini bu zor durumdan kurtarmak için yazdığı makaleler ve genel olarak bu gibi sorunun ortaya çıkması İslâmın Osmanlı İmparatorluğu binasının harcı olarak yavaş yavaş kuvvetini kaybettiğini gösteriyordu.

Türklük konusunu ortaya çıkardığı gibi, *Mizan* milli kültürün de korunmasına taraftardı. Gene bu noktada askerlerin Murat'a karşı duydukları saygının bir unsuruyla karşılaşıyoruz.

[98] Boyd, C. Shaler, *Nationalism*, s. 189.
[99] Mehmet Murat, "Rusya'da Furuk-ı Siyasiye," *Mizan*, 20 Recep 1304, s. 215-216.
[100] Bak. Mardin, *The Genesis*, s. 353.

Milli kültür kavramını Türkiye'de ilk ele alan Murat Bey değildi. Bir kültürün özelliklerinin ortadan kalkmasıyla beraber bir milletin çürüyeceği fikri bundan önce de gene Yeni Osmanlılar tarafından ele alınmıştı.[101] Fakat o zamanlar kültürel bütünlüğün bozulmasından İslâmi unsurun kaybolması, şeriatten vazgeçilmesi kastediliyordu. Murat'ta fikir, Herder'in görüşlerini hatırlatan yarı mistik bir renge bürünüyordu. Artık korunması istenen şeriat gibi somut bir unsur değil, milletin "ruhu", "maneviyatı", "özü" gibi soyut unsurlardı.

Bu milli "öz"ün korunmasını mümkün kılacak olan önlemlerin başında "yöneltilmiş" *(dirigé)* bir edebiyat geliyordu. Daha önce görüldüğü üzere, edebiyatın pratik bir amacı olması gerektiği, Osmanlıları işe sevk eden bir araç olarak kullanılması gerektiği Ahmet Mithat Efendi tarafından da kabul edilmişti. Murat Bey'in getirdiği yenilik, bu sonucun yalnızca edebiyat öğrenimi aracılığıyla elde edileceği ve fen öğreniminin ahlâk bozucu olduğuydu. Bu teori, aslında Rüsofillerin bazılarının ileri sürdükleri bir fikirdi.[102] Onlara göre fen öğrenimi insanları materyalist ve sonunda da "nihilist" yapıyor, kendi toplumlarının değerlerini inkâr edici hale getiriyordu. Günümüzde "maddi" bir görüşe karşı koyan ve toplumun "manevi" değerlerinin korunması gerektiği şeklindeki iddianın ilk köklerini[103] böylece Murat Bey'de bulmak mümkündür.

Türk dilinin Arap gramerinin kurallarına uymaması gerektiği şeklinde gazetesine koyduğu makalelere rağmen, Murat, İslâmı Türklükle beraber gelen bir unsur sayıyordu. Fa-

[101] *Mizan*, (Paris), 25 Ocak 1897, s. 3; 8 Mart 1897, s. 1-2.

[102] Mehmet Murat, "Rusya'da Furuk-ı Siyasiye", *Mizan*, 30 Recep 1304, s. 215-16. Bak. Mardin, *The Genesis*, s. 353.

[103] Tunaya, *Batılılaşma Hareketleri*, s. 80. Fakat başlangıcı Yeni Osmanlılarda görülebilir. Bak. Mardin, *The Genesis*, s. 353.

kat gene burada bir kuşak öncesine oranla bir değişiklik meydana gelmişti. Murat Bey'in fikirlerinde İslâm siyasi bir koz olarak yer alıyordu. Daha önce Yeni Osmanlılardaysa İslâm ilahi bir yol gösterici olarak ele alınıyordu. İslâmın propaganda potansiyeli Yeni Osmanlılar hareketinin ancak son evrelerinde anlaşılmaya başlanmıştır.[104] Bu bakımdan Murat için kullanılan panislâmist deyimi[105] basitleştirici bir yanı olmakla beraber, tamamen yanlış değildir. Aşağıda bu "panislâmizm"in *Mizan*'dan alınmış bir örneğini görebiliriz:

"Memalik-i İslâmiye kadar fitrat-ı ittihat üzere yaşamak istidadında bulunan memalik yer yüzünde yoktur. İslâmlar ilk nazarda birçok kıt'alarda, birçok hükümetlerin zir-i idarelerinde bulunmak hasebiyle pek dağınık zannolunur ise de harita öne alınarak bakılırsa Bahr-i Muhit-i Atlas sahilinde bulunan Fas'dan Bahr-i Muhit-i Kebir sahilinde bulunan Çin'e kadar olan memalik, ahali-i İslâmiye itibariyle, bilâ fasıla memalik-i İslâmiyeden maduttur.

"Halbuki taksimat-ı siyasiye ile münasebat-ı meşrua-i maneviyenin fıkdanı ehl-i İslâmın heybet-i tabiiyesini zayıf olan bazı gözlerden nihan etmektedir.

"Hiçbir devletin hukuk-ı siyasiyesine tecavüz etmeksizin matlup olan ittihad-ı şer'i-yi maneviyi hem de pek kolay ve cüz'i hizmetle istihsal etmek elimizde iken henüz bu bapta teşebbüsümüz yoktur."[106]

İslamı bir dış ilişkiler kozu olarak kullanma tekliflerinde bir hayli beceri gösteren Murat, İslâmın teolojik taraflarını tahlil ettiği zaman Yeni Osmanlılardan bir hayli ayrılıyordu. Ayrıldığı nokta da Yeni Osmanlılar kadar din bilgisine sahip olmamasıydı. Yeni Osmanlılar da İslâm umdelerinin Batı

[104] *İbid.*, s. 60.
[105] Ramsauer, *The Young Turks*, s. 38.
[106] "Dindarâne bir teşebbüs," *Mizan*, 9 Ramazan 1306, s. 930-931.

uygarlığıyla bağdaşabileceğini savunmuşlar, fakat bunu yaparken oldukça ince, İslâmi kültürlerinin zenginliğini gösteren sentezler yapmışlardı. Buna karşılık Murat Bey'in İslâmi kavramları kullanmasında bir acemilik görüyoruz. Muhittin-ül Arabi'de rasyonalizm'in temellerini görmeye çalışmak ve İslâm dininin bu itibarla akılcılığa düşman olmadığını söylemek Yeni Osmanlıların akılcılığı İslâmi temellere dayanarak savunmalarına oranla ilkel kalıyordu.[107] Zamanla ve bir dereceye kadar Padişah'ın sayesinde, İslâm hakkında bilinenler azalıyor, yüzeyselleşiyor ve ilkelleşiyordu. Murat Bey'in tezlerini savunmak için İslâma müracaatı, İslâmın değerine inanıp onu gerçekten Batı uygarlığıyla kaynaştırmaya çalışan birinin girişiminden çok, İslâmı, kendi benliğini korumak üzere bir silah olarak kullanan birinin hareketiydi. Modern Türkiye'de İslâma bağlı kalan aydınlar arasında İslâmın bu tedafüî (savunmalık) kullanılışı bundan sonra gittikçe önem kazanacaktı.

Mizan'ın kültür politikasının en kayda değer yanlarından biri "püriten"liğiydi. *Mizan* her türlü eğlence ve iyi vakit geçirmeye karşı ciddi bir şekilde cephe alıyordu. Bu ahlaki kasılmanın belirtilerinden biri temiz bir karakter sağlama amacıyla sağlıklı bir bedene ve bundan hareket ederek jimnastiğe verdiği önemdi.[108] Gerek Murat'ın milli enerjileri yönlendirecek bir edebiyata inanması, gerek okuyucularına bedenlerini, sağlıklarını ve düşüncelerini "temiz" tutmalarını öğütlemesi Batı uygarlığının beraberinde getirdiği "ütiliter" zihniyetin ve "verimli vatandaş" yaratma çabasının bir belirtisiydi.

Bu faydacı zihniyetin en açık belirtileri arasında Murat'ın "sa'y"a atfettiği önem geliyordu.[109] Böylece, siyasi

[107] Bak. Mardin, *The Genesis*, s. 298.
[108] "Terbiye-i Etfal," *Mizan*, 24 Şaban 1306, s. 914.
[109] "Bir Emr-i Musib," *Mizan*, 22 Cemaziyülevvel 1306, s. 809; "Sanayi ve Makineler," *Mizan*, 15 Sefer 1307, s. 1094-1095.

programlarında birbirlerinden bir hayli uzak oldukları halde, bugün "sosyal politika" ismini vereceğimiz açı bakımından Murat Bey'le Mithat Efendi'nin aynı amaçlara yöneldikleri anlaşılır.

Sosyal Mukavele

Rousseau'da sosyal mukavele insanların sağduyusunun bir sonucu olarak mütalaa edilmişti. 19. yüzyıl Tarihçi Okulu'nun gösterişlerinde bu mukavele Sakson icadı ve asil Sakson Arîlerin ormanlarında buldukları ve Batı Dünyasına intikal ettirdikleri bir armağan olarak değerlendiriliyordu.[110]

Murat Bey'in teorilerinde sosyal mukavelenin böylece bir kabile geleneğine döndürülüşünün ilk Türkçeleştirilmiş şeklini görüyoruz. Özellikle Yeni Osmanlıların sosyal mukavele görüşleriyle karşılaştırıldığı zaman, Murat Bey'in tutumu değer kazanmaktadır. Zira, Yeni Osmanlılar, sosyal mukaveleyi İslâmi bir ortam içinde, *biat* müessesesinin ışığında değerlendirmişlerdi. Şimdiyse Murat Bey aynı süreci Kayı aşiretine döndürüyordu. Kendi ifadesiyle:

"Devlet bir şirkettir. Kavaid-i nakliye ve usûl-i akliye bu bapta müttefiktir.

"Şirket olunca birtakım vazife-i mütekabile ile yekdiğerine bağlı olan efrattan mürekkep bir hey'et demektir...

"Söğüt civarında 'konan' dört yüz çadırlık halk içinde 'tabi' ve 'metbu' usulü mevcut değildi. İhtiyarî bir şirkettir..."[111]

Orhan Gazi zamanındaysa "yeni teessüs eden hey'et, Süleyman Şah evladına mahsus bir irat değildi. Hey'et-i umumiyeyi teşkil eden bilcümle efradın mazarrat ve men-

110 Shafer, *Nationalism*, s. 187.

111 Mehmet Murat, "Vazifedarlar Kimlerdir?," *Mizan* (Kahire), 10 Zilkade 1313, *Taharri-i İstikbâl*, I, 53.

faatte müştereken alâkadar bulundukları bir (Şirket-i Osmaniye idi.)"[112]

Murat'a göre ancak hilafet Osmanlılara geçtikten sonra devlet idaresine ikinci dinî unsur eklenmişti.

Gene Murat, mukavele fikrinin altından çıkan siyasi mükellefiyet *(political obligation)* bağının halk arasında bir anlaşma sonucunda kurulmasıyla bu bağın Kur'an'da bir emr-i ilahi olarak bulunmasının yarattığı mantıki çatışmaları halletmeye ihtiyaç görmüyordu. Namık Kemal'se enerjilerinin büyük bir kısmını bu çatışmayı ortadan kaldırmaya sarf etmişti.[113]

Aynı görüş ayrılığının başka bir belirtisi Namık Kemal'in İslâm devleti yönetimine giren teokratik unsurları İslâmi politikanın bir üstünlüğü saymış olmasıydı. Ona göre, Allah, bu şekilde, müminlere siyaset işlerinde bile yardımlarını esirgemediğini gösteriyordu. Murat'a gelince "şer'î" ve "örfî" unsurlar bir tarihî tekâmül süreci içinde değerlendirilmeliydi. Kendi ifadesiyle:

"Bir zaman var idi ki 'devlet' denildiği vakit bizde yalnız ahali içinde değil, cali indinde bile her nevi şaibelerden masum bir hey'et-i mukaddes tecessüm ederdi. Öyle bir hey'et-i aliyye ki, vücudu, efrad-ı halktan mürekkep cemaatin dünyevî icadatından ziyade semavî müessesat-ı tabiiye nev'ine daha yakın tutulurdu.

"Vazife ve mes'uliyet hududunu, daha Türkçesi 'hakkını' ve 'haddini' bilen hükümetler için şu itikad-ı halisanenin ne kadar büyük kuvvet teşkil edeceği... tefekkür buyurulsun.

"Yakınlara gelinceye kadar Salatin-i Âl-i Osman hazeratı şu itikadın kadr-ü kıymetini pek güzel bilirler ve bildiklerini âleme ilân için vâki olan fırsatı fevt etmezlerdi. Zihinlerde

[112] *Ibid.*, s. 57.
[113] Mardin, *The Genesis*, s. 289-296.

takarrür eden bir tedbir-i Devlet iptida-ı emirde Bab-ı Fetvanın tasdik ve tahsisine 'arz' olunurdu. Vakıa ihtiyar edilmiş olan karar-ı âlinin aksine bir fetvaya uğramaması için hayli marifetlere müracaat olunduğu olurdu. Lâkin o marifetler daima selâmet ve ulviyet dairesine münhasır kalırdı. Bunun için avam-ı nâs itibariyle 'Devlet ve Hilâfet', Şeriat-ı müttehidenin hariç ve hilâfında olan teşkilât-ı siyasiye ve örfiye suretiyle değil, bilâkis ahkâm-ı diniye icabat-ı asliyesinden olan hükümet-i Şer'iye yüzünden zahir olurdu.

"Fetvahane, devletin bir istişare odası makamındaydı. Bâbıâli dahi umur-ı idarenin mihveriydi. Fakat tertip o kadar sanatlıydı ki Padişahın işi bir 'mucibince' demekten ibaret iken halk her şeyin Padişahın himmet ve ihsaniyle yapıldığına kail olurdu."[114]

Kemal de İslâmi unsurların politikadaki yararları üzerinde durmuştu fakat Murat Bey'in yaptığı gibi mekanizmanın içyüzünü göstermemişti. Genel olarak Kemal'deki İslâmi demokrasi kurma inancının ateşi Murat'ta mevcut değildi. Gene burada da İslâm, Murat tarafından "iman" açısından değil "fayda" açısından değerlendiriliyordu.

Murat'ın Yeni Osmanlılarla arasındaki görüş ayrılıklarının farkında olmamış olduğu kuvvetle muhtemeldir. Gene burada da Yeni Osmanlılardan beri alınan yol ilk görüşte belli olmayan bir unsurda toplanıyordu, o da tedrici fakat önüne geçilmeyen bir fikrî laikleşme, "sécularisation" akımıydı.

Murat Bey'in Mülkiye'deki hocalığını, edebiyatçılığını ve politikacılığını birbirine bağlayan ortak bir unsur mevcuttur ki siyasî fikirlerinin anlam kazanması bu ortak unsurun etkisini göz önüne getirmesine bağlıdır! Bu ortak temel Murat

[114] Mehmet Murat, "Had ve Hak," *Mizan* (Kahire), 15 Şaban 1313 in *Taharri-i İstikbâl*, I, s. 4.

Bey'in bir toplumun "ahlâki nitelikleri" konusunda düşündüklerinden ibarettir. Murat Bey Osmanlı İmparatorluğu'nun 1876 harbinde yenilmesini toplumun bir ahlaki zaafına, kimsenin "vazifesini bilmemesine"[115] bağlamıştı. Bu tasavvurun, Murat Bey'de kendiliğinden ortaya çıkıp çıkmadığı hakkında bir şey söyleyemeyiz. Fransa'da da Emile Boutmy, 1870 harbinin de yenilgisini Fransa siyasî "elit"inin yetersizliğine bağlamış ve bunu telafi etmek için "Ecole Libre des Sciences Politiques"i kurmuştu. Murat Bey Mülkiye'deki işine dört elle sarıldığı zaman Boutmy'den aldığı bir ilhamla mı hareket ediyordu? Muhtemelen, evet, fakat Murat'ın böyle bir etkiden söz etmesine rastlayamadık. Öte yandan Slavofillerin bazı eğitim teorilerinin Murat Bey'i etkilemiş olduğunu biliyoruz. Toplumun "ahlâki" yapısını kuvvetlendirme ve onu temsil eden bir "elit" yetiştirme çabasının bir kökünü burada buluyoruz. Genel olarak, kuvvetli bir "elit" kurma fikrinde o zamanlar Avrupa'da önemli olmaya başlayan iki akımın izini görmek mümkündür. Bunlardan biri "elit"lerin toplumu "ahlâki" yönden pekleştireceklerini ve siyasi önderlik sorununu halledeceklerini ileri süren tutum, ikincisi de Darvinizm'in sosyal düşünceye etkisidir. "Ahlâki"lik unsurunu Guizot gibi 19. yüzyılın başında sivrilen bazı teorisyenlerin etkilerine kadar götürmek mümkündür. Murat Bey'in teorisinin gelişmeleri biraz da bu 19. yüzyıl başı "ahlâkçı" görüşle 19. yüzyıl sonu "biyolojik" görüşlerin birbirlerine uymamasından ileri gelmektedir.

Guizot gibi, Murat, "Fransız ideologlarının rasyonalizmi"ni "bir ahlâk görüşü"yle birleştirmeye çalışıyordu.[116] Gene tıpkı Guizot'nun 1830'dan sonra yapmaya çalıştığı gibi Murat Bey "bourgeois sınıfı için, bir daha ihtilal yoluyla ala-

115 Murat, *Hürriyet Vadisinde Bir Pençe-i İstibdat*, s. 72-73.
116 Charles H. Poulhas, "Guizot," *Encyclopaedia of Social Sciences*, VII, 226.

bora olmamasını temin etmek üzere geniş bir entelektüel ve ahlâki temel" yaratmaya kendini vermek istiyordu. Burada Murat Bey'in eğitim tasavvurunda bulunduğu Osmanlı yüksek memur sınıfını Guizot'nun ele aldığı "bourgeoisi"yle bir tutamayız, fakat her iki olayda da yapılmaya çalışılan, devleti, orta seviyede bulunan, bilgili ve ahlâklı bir zümreye emanet etmekti.

Sosyal hayatın bir mücadeleden ibaret olduğu kanısı 19. yüzyılda iki büyük düşünürün, Marx ve Darwin'in etkisiyle, siyaset konusunda düşünülenleri etkilemeye başlamıştı. Darwin'in "seleksiyon" kuramına dayandırılan görüşlerden biri devlet içinde en kuvvetlilerin yaşama hakkını kazandığıydı. Bundan da komşu devletlerle olan ilişkilerde kendi tarafının üste çıkmasını sağlayacak olan önderlerin özel bir eğitime tabi tutulması sorunu çıkıyordu.[117] Bu fikir de bir siyasî "elit"in zorunluluğu fikri üzerine eğilenleri artırıyordu. Bunun yanında yeni bir demokrasi aleyhtarlığı da aynı meyveleri vermişti: 1884'te Mosca, ilk defa olarak, daha sonra geniş bir şekilde işleyeceği "siyasi sınıf" *(classe politiche)* deyimini ortaya çıkarmış ve bir devletin yazgısını işlerini yöneten "siyasî"lerin kalitesine bağlamıştı.[118] Bütün bu etkilerin sonucunda Murat Bey "siyasî elit" yetiştirme sorununa büyük önem vermişti. Namık Kemal'in temel inancı halk egemenliği ilkesine bağlanıyorduysa Murat Bey'in temel inancı "siyasî liderlik yapabilecek sınıf"ı yetiştirmekten ibaretti.

Murat Bey gençliğinde kendisini etkileyen akımlardan söz ederken Rousseau, Guizot, Montesquieu ve Draper'den söz ediyor. Bunlar arasında özellikle dikkat çekici olan isim Draper'dir. Bir kimyager olarak hayatına başlayan ve bir fi-

[117] Bak. Gertrude Himmelfarb, *Darwin and the Darwinian Revolution* (New York, 1959), s. 394. Burada Darwin'in Türkleri "aşağı" bir ırk saydığını gösteren ilginç bir parça mevcuttur.

[118] Gaetano Mosca, *Teorica dei Governi* (Turin, 1884).

kir tarihçisi olarak 19. yüzyıl Avrupası'nda ün kazanan Draper, Batı fikir tarihine fizikî ve biyolojik bilimlerin yöntemini uygulamaya çalışmıştı. Böylece fikrî gelişme biyolojik gelişim görüşünden ele alınıyordu.[119] Darwin sonrası biyolojik materyalizmi'nin Draper aracılığıyla Jön Türklerin arasında en çok maneviyata önem veren Murat Bey'i bile etkilemiş olduğunu görmek ilginçtir. Bu etki Murat Bey'in düşüncesine bilinçaltına giren laiklik unsurlarını da bir dereceye kadar izah etmektedir. Fakat Murat Bey'i bir yana bıraksak bile Draper'in eserlerinin ve maddiyatçılığının bir reddiyesini yazan Ahmet Mithat Efendi'de de "ahlâkilik" emperatifinin aslında *maddi olan bir ortama,* "refah" ortamına dayandığını görürüz. Ahmet Mithat Efendi ahlâki normlara uymayı sırat köprüsünü geçmek noktasından değil çalışkan ve namuslu insanlarla dolu bir toplum kurma noktasından değerlendiriyordu. Murat'ta da "ahlâkilik" kendi için aranan bir değer değil, toplum mekanizmasının düzenli çalışmasını sağlayan bir "sosyal pekleştirici"ydi. Gene bu noktada da Murat ve Mithat Efendi gibi iki siyasî hasım esaslarda birleşiyordu.

Devlet Yönetimi

Yeni Osmanlıların "Meşveret" *tema*'sını romantik bir heyecanla ele almalarının yanı başında, Murat'ın aynı konudaki fikirleri renksiz ve heyecansızdır. Yazılarında, Yeni Osmanlıların yazılarında görülen Osmanlı İmparatorluğu'nun bü-

[119] Bak. *Dictionary of American Biography* V (1946), s. 438. Draper'in en ünlü eserleri şunlardır: J. W. Draper, *History of the Conflict between Religion and Science* (London, 1885), ve *A History of the Intellectual Development of Europe* (London, 1875). Birinci eser Ahmet Mithat'ın *Niza-ı İlm-i Din* (İstanbul, 1313)'inde eleştirilmektedir. Darvinizm'in Draper üzerindeki etkisi için bak. J. W. Draper, "The Intellectual Development of Europe Considered with Reference to the Views of Mr. Darwin," *Report of the British Association for the Advancement of Science* (1860).

tün sorunlarının parlamenter sistemle halledilebileceği inancı yoktur. Bu heyecanın yerini İmparatorluğun hastalığının neden ibaret olduğunu araştıran bir tanıma eylemi almıştır. Murat'ın bu gibi ağırbaşlı tutumunu belirleyen iki unsur vardır. Bir kere Murat derin bir tarihçi olduğuna ve bu bakımdan o zamana kadar kimsenin yapamadığı tarihi teşhisleri koyabileceğine inanıyordu. Öte yandan Rusya'da radikallerin Murat Bey'e göre karşılaştıkları halk tepkisi ve Osmanlı ahalisinin 1876'da Anayasa'yla çok yakından ilgilenmemiş olması da muhakkak ki kendisini aynı yöne sevk etmişti.

Murat Bey, Rusya'da gelenekçi Slavofillerle ilerici "Batıcı"lar arasında cereyan eden mücadeleyi yakından izlemişti. En büyük korkusu Türkiye'nin aynı şekilde birbirine düşman iki kampa ayrılmasıydı. Buna benzer bir korku aydınlar arasında çıkacak olan radikal akımların geniş kütlelerin hislerini incitip hükümetin aydınları tenkil etmesine yardımcı olmasıydı. Bu görüş o kadar yersiz değildi. Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti başkanlığı kendisine önerildiği zaman Padişah'a suikast tasavvuru planlanan icraat arasındaydı. Daha sonra bu tasavvurlar Jön Türkler arasında zaman zaman tartışılmıştır. 1896'da kurulan Osmanlı İhtilal Fırkası[120] anarşistlerin yöntemlerini kullanmaya hazırdı. Murat Bey'in kaygılarını dile getirmesinden on beş yıl kadar sonra, tasavvur ettiği tepki 31 Mart hareketi sırasında belirecekti. Murat, Yeni Osmanlıların 1876'da bir "milis" örgütleri kurmaya çalıştıklarını ve Mithat Paşa'nın başına gelenlerin kısmen bu örgütlerin Padişah'ta uyandırdığı korkudan ileri geldiğini biliyordu.[121]

Bütün Osmanlıların reform hareketinden yararlanmaları

120 Kuran, *İttihat ve Terakki*, s. 98.

121 Bu örgütler için bak. Mardin, *The Genesis*, s. 76.

hususu üzerinde ısrar etmesine rağmen, Murat Bey "avam"-dan gelecek olan bir hareketten son derece çekiniyor ve "avam"ın "cehalet"inden korkuyordu.

"Garpta olduğu gibi aşağıdan tazyik icrası bizde caiz değil itikadındayım. Çünkü bunca esbab-ı inkıraza rağmen devletin yarım asırdan beri payidar olması halkımızın hükümetlerine karşı olan bir rabıta-i maneviye semeresidir."[122]

Gene, Yeni Osmanlıların eserlerinde Murat'ın eserlerindeki gibi halkın "cinayet"lerinden söz edilmemişti. Murat Bey'in düşüncesi Taine'in halk hakkında "vahşi ve şehvani bir hayvan" deyimini kullanmaya başladığı bir devrin izini taşıyordu.

Bütün bu unsurlara Murat'ın radikalizm aleyhtarı yanı diyebiliriz. Bu engeller Murat'ın halkçılığının platonik bir kalıp içinde donup kalmasına neden oluyordu. Murat Bey'e göre ancak halkın genel eğitim düzeyi ve kültürü yükseldiği zaman Osmanlı İmparatorluğu'nda temsili bir sistem uygulama alanına konabilecekti. Bundan dolayı da temsil ilkesini Türkiye'ye sokmakta fazla acele ettiklerine inandığı Yeni Osmanlıları beğenmiyordu.

Her ne kadar 1876'da onlarla yakın bağlar kurduğunu anlatıyorduysa da, ona göre, Yeni Osmanlıların koruyucuları Mustafa Fazıl ve Halil Şerif Paşalar birer "yabancı", birer Mısırlı "aristokrat"tılar. Amaçları, Türkiye'ye hürriyet fikrini getirmekten çok kendi çıkarlarını korumaktı.

"Hiçbiri, durumun gerçek niteliğini anlamasına yetecek bilgilere sahip değildi. Hiçbiri Avrupa'da çeşitli yönlerde birkaç yüzyıldan beri sarf edilmekte olan enerjilerin ürünü olan gelişmenin yalnızca parlamento usulünün sonucu olduğunu düşünme hatasına düşmekten kendini alamamıştı. Bu yanlış düşünceler dolayısıyladır ki şirketler kurmaya, halkı kendi

[122] Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 20-21.

kendini eğitmeye ve çalışmaya ve devleti okul gibi kamu çıkarlarına hizmet eden diğer kuruluşlar kurmaya teşvik edeceklerine, ne özünü anladıkları ve ne kapsamını kavradıkları bir hürriyetin yararlarını övmekle yetindiler. Pervasızca ithamlar yönelterek sonunda kendileri sefahat âlemlerine battılar.

"Yukarıda sözü geçen çok küçük ve önemsiz Parti köklerini halka dayandırmamıştı. Kamuoyu yalnız bitaraf değil, kesin bir şekilde Anayasa aleyhine yönelmişti. Mevcut kritik durumdan bizar olup dertlerine deva arayanlar arasında bile Kanun-ı Esasi'nin ilanından şikâyet edenler ve şeriatın sağlam temellere dayanması ve herkesçe bilinmesi bakımından Anayasaya üstün olduğunu iddia edenler çoktu."[123]

Murat, Yeni Osmanlıların başarısızlıklarının tahlilinin yanı başında Tanzimat hakkında da bazı yargılar ileri sürüyordu. Tezinin temeli daha önce Yeni Osmanlılar tarafından kullanılan bir tutuma benzeyen bir görüş açısıydı: Müslümanların büyük bir kısmı "gurur"ları dolayısıyla Gülhane Hatt-ı Hümayûnu'nun ilânına itiraz etmişlerdi. Murat Bey'e göre geniş halk kütleleri başlangıçtan beri Hatt-ı Hümayûnu benimsemedikleri için bu belgede sağlanan hakların bir devamı olan 1876 Kanun-ı Esasisi'nin yürürlükten kaldırılmasını sevinçle karşılamışlardı.[124]

Gülhane Hattı'nın hazırlanmasına gelince, Murat Bey de Yeni Osmanlılar gibi Hattı yalnız dış etkilerin ürünü sayıyordu. Âli ve Fuat Paşalara gelince onları Osmanlıların çıkarına çalışacaklarına, dar bir memurlar aristokrasisi yetiştirmeye çalışmakla ve modernleşmeyi yalnız Batı'yı taklit etme anlamında anlamış olmakla suçlandırıyordu.[125] Ona göre bu

[123] Mourad Bey, *La Force et la Faiblesse*, s. 58.
[124] Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 100.
[125] *Mizan*, 14 Zilhicce 1314 - 17 Mayıs 1897, s. 3; *La Force*, s. 39-40.

devlet adamları "züppe"likleri, sahte ve aşırı Batılılıkları dolayısıyla otokrasi aleyhtarlarını birleştireceklerine bölmüşlerdi.

Kısacası Murat, hem Yeni Osmanlılara ve hem de Yeni Osmanlıların düşmanları Âli ve Fuat Paşalara hücum ediyordu. Ona göre 1876 hareketinin başarılı olamamış olmasının sorumluluğu, bu ilk Batılılaşmış devlet adamları ve aydınlarının omuzlarına yükleniyordu. Buna ek olarak, 1890'larda eğilimlerin değişmiş olduğunu ve Türkiye'de artık parlamenter sisteme karşı duyulan kuşkunun yok edildiğini söylediğine göre önereceği bir hal çaresi mevcuttu. Bu hal çaresini iki başlık altında toplayabiliriz. Bunların birincisi devlet adamı yetiştirme yöntemleriyle, ikincisi devlet idaresi mekanizmasıyla ilgiliydi.

Devlet adamı ve aydın yetiştirme hakkındaki fikirleri, daha önce incelediğimiz "elit" fikriyle Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişmesi hakkında bazı fikirlerinin karışmasından meydana geldiği için önce bunları ele alabiliriz.

Avrupa'da çıkardığı ilk risalelerinden birinde Murat'ın ileri sürdüğü ana fikir Türkiye'de, aslında yan yana yaşayan iki ayrı Türkiye'nin bulunduğuydu. Bunlardan biri Murat Bey'in "resmî Türkiye" ismiyle andığı asalak memur grubuydu. Bunlar ancak ikinci Türkiye'yi, durgun halk tabakalarının Türkiyesi'ni sömürerek yaşayışlarını sağlıyorlardı. Böylece devlet dairelerinde devlet kuvvetiyle entelektüel güç birleşmişti. Murat Bey'e göre bu ittifak Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş devirlerinde tekke şeyhlerinin Bizans İmparatorluğu'ndan artakalan etkilerin ve İran ulemasının çabalarının ortaklaşa ürünüydü.[126]

Genellikle Murat Bey Osmanlı İmparatorluğu'nda İran'-

[126] Bak. Mehmet Murat, *Tarih-i Ebulfaruk* (Yay. Taha Zade Ömer Faruk, İstanbul, 1325-1332), 7 Cilt, Cilt I, 142-143, 232 vd., III, 6.

ın etkilerinin soysuzlaştırıcı bir özelliği olduğuna inanıyordu. Öte yandan, Mizancı'ya göre modernleşme sürecinin başladığı Sultan Mahmut devrinde bile Yeniçerilerin dağıtılmasıyla yetinilmiş, ulema unsurunun modernleşme sürecine katılmasını ve belki de öncülüğünü yapmasını sağlayacak kurumsal değişikliklere gidilmemişti. Böylece "makamata hulûl"[127] eden ulema giderek "cemiyetin döküntüsü" haline gelmişti.

Murat'ın yazılarında "asalak memur" fikrinin ne gibi gözlemlerine dayandığını ararsak, bunun Osmanlı memurlarının Abdülhamit yönetiminin yağmasına katılmalarından doğduğunu anlarız. Murat Bey, Padişah'la memleketi soymak için işbirliği eden memur zümresi karşısında hayretler içinde kalıyor ve en başta bu durumu düzeltmek istiyordu. Ortaklaşa yağma politikasının anahtarına gelince onu Murat Bey Osmanlı tarihinde buluyordu.

Murat Bey Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün nedenlerini İslâm devletlerinin dağılmalarında aramıştı. Hepsinde bulduğu ortak unsur merkeziyetçiliğin ifrata vardırılmış olmasıydı. Böylece "İlk Halife"lerin medeniyet sahasında açtıkları "parlak devir" birçok defa durmuştu.

"Doğu'nun hastalığı merkeziyetçiliğin sonucuydu. Her şey 'resmî' bir kılığa büründü: bilim, edebiyat, sanat; hatta hürriyet aşkı ve entelektüel serbestlik bile bir resmî damgaya tabi tutuldu... Doğu'nun zaafı ilk defa olarak entelektüel kuvvetin kaba kuvvetle birleşmesinden doğdu."[128]

İşte bütün bu unsurlar, Murat Bey'i, her şeyden önce güvenilir bir "siyasî sınıf" kurmaya sevk ediyordu. Bu ışıkta, Murat Bey'in yazılarında en çok rastlanan *tema*'nın niçin memurların "sorumluluğu" konusu olduğunu anlıyoruz. Fa-

127 Mehmet Murat, "Veh-i Mes'uliyet-i Şer'iye," *Mizan* (Kahire), 26 Şevval 1313, *Taharri-i İstikbâl*, I, s. 40-51.

128 Mourad, *La Force et la Faiblesse*, s. 10.

kat Murat Bey'in Osmanlı İmparatorluğu'nun sorunlarını bir "elit" yetiştirme sorunu olarak değerlendirmesi, daha önce gösterdiğimiz üzere, Batı'da bu soruna karşı gösterilmeye başlayan bir ilginin yankısıydı.

Murat Bey'in önerisi, bu asalak memurlar "elit"ini kaldırarak devlet ve idari işlerde "hizmet" ve "verim" kavramlarını egemen kılmaktı. Böylece Prens Sabahattin'den önce bile bazı tezlerinin başkaları tarafından ileri sürüldüğünü görüyoruz. Murat'a göre bu asalak elit 1880'lerde yıpranmış ve bakiyesi Yıldız'da çöreklenmişti. Bu itibarla artık otokrasi oldukça zayıf bir zümreye dayanıyordu.

Halkın modern kurumlara alışmasını sağlamak, onları ilerde kurulacak bir parlamentoya katılmaya hazırlamak için Murat kısa vadede "İmparatorluğun kanunlarına ve nizamlarına olduğu kadar adalet ve insanlık duygularına aykırı muamelelerinin zebunu olmuş Osmanlı vatandaşları için bunların şikâyetlerini kaale alabilecek bir organın kurulmasını" teklif ediyordu. Murat'ın ilk programının öteki unsurları şunlardı:

1. İmparatorluk tebaasının kanunlar önünde mutlak eşitliği ilkesinin sivil bakış açısından olduğu kadar askerî bakış noktasından da uygulama alanına konması, kanunların genel hükümleriyle bağdaşmayan kişisel ayrıcalıkların kaldırılması.

2. "Kanunlar rejimini" sağlamaya muktedir bir meşveret (danışma) meclisinin *(assemblée dèlibérative)* kurulması.

3. Ilımlı ve kâmil kanunların garantisi altına aldığı bir basın hürriyeti.

4. Bütün İmparatorluk tebası için genel siyasî af.

5. Sarayın yetkilerini, kabine kurmak ve idareyi tamamlama [?] bakımından tam yetki sahibi olacak olan, sadrazamın seçilmesine münhasır kılmak. Vekillerin topluca meclise karşı sorumlu olması ve yalnız sadrazamın padişaha karşı

sorumlu olması.

6. Saltanat veraset usulünün Avrupa âdetlerine uygun bir şekilde değiştirilmesi.[129]

Bundan sonra padişahın mülkiyetinde bulunan arazinin yeniden gözden geçirilmesi, vakıfların yeniden oluşturulması, bütçenin düzenlenmesi ve meclise karşı sorumlu bir "devlet personeli komisyonu"nun oluşturulmasına ilişkin maddeler geliyordu.

Meclis, başkentteki "corps constitué" üyelerinin aralarından seçecekleri yirmi beş kişiden oluşuyordu. ["corps constitué"den murat Şura-yı Devlet ve benzeri kuruluşları kastediyordu.] Azınlıklara da aynı şekilde temsil hakkı veriliyordu. Meclis "hükümet tarafından teklif edilen bütün kanun tekliflerini görüşmek, parlamento soruşturması açmak, vekillere tevdi etmek ve vekillerin proje veya isteklerinde *[? demandes]* vetosunu kullanmak" ve "radikal bir tasarruf veya kanunu empoze etmeye yetkili olmamakla beraber" vekilleri belirli tasarruflarda bulunmaya davet etmeye yetkiliydi.[130]

Jön Türklerin lideri haline geldikten sonra Murat Bey sonunda 1876 Anayasası'nın değiştirilmeden iadesini isteyen makaleler yazmak zorunda kaldı. Gerçekten bu makalelerde bir zorlama havası vardı. Bunlardan biri, örneğin, Anayasa'nın tekrar yürürlüğe konmasından başka bir çare olmadığı noktasından hareket ediyordu.[131] Murat'ın Padişah'a karşı tutumunda aynı şekilde bir gelişme görülür. Murat önceleri, Padişah'ın güvenini kazanmak için elinden geleni yapmıştı. Türkiye'den ayrılışının nedenlerini bile Padişah'a bir mektupla bildiriyordu. Paris'te *Le Palais de Yıldız*'ını yayımladığı zaman rejim için sorumluluğu Bâbıâli, Padişah ve Yıldız

[129] Mourad, *La Palais de Yıldız*, s. 43 vd.
[130] *İbid.*, s. 47.
[131] Murat, "Kanun-ı Esasi," *Mizan* (Paris), 4 Ocak 1897, s. 3.

erkânı arasında taksim etmeye çalışmıştı.[132] Mısır'da yazdığı bir "Rüya"da hâlâ Padişah'a amaçlarını anlatmaya çalışıyordu.[133] Jön Türklerle ilgisi arttığı sıradaysa Padişah, sonunda "Abdülhamit le fatal" oluyordu.[134]

Âl-i Osman'a karşı Murat Bey'in yalnız saygısı vardı, fakat Padişah ailesini bu ailenin biyolojik nitelikleri bakımından incelemeye başladığını hatırlarsak sosyoloji ve biyolojiyi birleştirmeye başlayan akımların üzerinde ne kadar etkili olmaya başladıklarını anlarız.[135]

Bir yandan Murat'ın, öte yandan Yeni Osmanlıların ve Jön Türklerin yazıları arasındaki ana farklardan biri Yeni Osmanlıların "romantizm"i diyebileceğimiz bir havanın Murat Bey'de bulunmamasıydı. "Vatan"ın savunmasından söz ettiği zamanlar bile Murat Bey'in stili aynı orta düzeyde kalıyordu. Bu da Murat Bey'in muhafazakârlığının bir diğer ifadesiydi. Gene Murat Bey'in Türk tarihinde cereyan eden olaylarda Türklerin haksız olduklarına inandığı noktaları ortaya çıkarmaktan çekinmeyişinde aynı engebesiz akademik düzeyde kalma isteğinin etkilerini görebiliriz. Böylece, yazılarında "Sélim le féroce" veya "fratricides légaliés" gibi, görünüşte Türk tarihini "tezyif" edici ifadelere rastlarız. 1908'den sonra yazdığı *Tarih-i Ebulfaruk*'ta bu unsurlar yeniden ortaya çıktığı içindir ki, Murat Bey bazı tarihçiler tarafından kendi milletini kötülemekle suçlandırılmıştır. Özellikle Osmanlı sistemindeki bazı temel unsurların bireyin gelişmesine engel oldukları iddiası hücum davet etmiştir. Gerçi Yeni Osmanlılar da Osmanlı sisteminin çürüdüğünden söz ediyorlardı, fakat Murat Bey bu çürümenin başlangıcını Yeni Os-

[132] Gene bak. "Sultan Abdülhamid Hazretlerine Bir Arzuhal," *Mizan* (Kahire), 29 Şaban 1313, *Taharri-i İstikbâl*, I, s. 287 vd.
[133] "Rüya," *Mizan* (Kahire), 19 Şevval 1313.
[134] *La Force et la Faiblesse*, s. 21.
[135] *İbid.*, s. 58.

manlıların her kusurdan uzak tuttukları Osmanlı İmparatorluğu'nun "altın devri"ne irca ederek kuvvetli bir umudu, Osmanlıların köklü soylulukları imajını yok etmişti.

Genel olarak, Murat Bey'in kendi durumunu anlatmak için kullandığı "progressiste modéré" deyimi doğrudur. "Milli" bir kültür fikrine rağmen Murat Bey, Batı fikirlerini Yeni Osmanlılara oranla daha geniş çapta benimsemişti. Bir yandan Yeni Osmanlılar gibi, Âli ve Fuat Paşaları şeriattan uzaklaştıkları düşüncesiyle itham etmiyordu. Öte yandan Murat'ın Osmanlı İmparatorluğu'nda endividualizmin gelişmediği konusundaki fikri Avrupa'da "Şark despotizmi" konusunda revaçta olan bazı teorileri ve bu arada Spencer'i hatırlatmaktadır.

Aslında Murat Bey'in "milli" kültür yaratma fikri Batılı bir akımın devamıydı. Kültür sahasındaki kaygularının kaynağı bir kuşak önce Avrupa'da revaç bulmuş olan fikirlerdi. Örneğin daha 1879'da Jules Ferry, sonradan Rusya'da Rüsofiller tarafından kabul edilecek ve onların kanalıyla Murat Bey'e intikal edecek olan teknik öğretim aleyhtarlığı, devletin vatandaş için bir öğreti sağlaması zorunluluğuyla birleştirerek şöyle bir ifadede bulunmuştu:

"Devlet, hiç kuşku yok ki bir fizyoloji veya kimya hocası değildir. Devlet kamu çıkarı için, fizyoloji ve kimya hocalarına maaş vermeyi uygun buluyorsa bu davranışı *bilimsel gerçekleri ortaya çıkarmak için değildir.* Devlet, eğitimi teşvik ederken bu hususu göz önünde tutmaz. Asıl tuttuğu, *muayyen bir kamu morali düzeyi, bekasını temin edecek bazı devlet öğretilerini destekleme zorunluluğudur."* [136]

Murat Bey'in Osmanlı İmparatorluğu'nun bekası sorununda aldığı tutum "Osmanlılık" politikasının bir örneği ola-

[136] Jeles Ferry, "La Lol sur la Liberté d'Enseignement supérieur," *Discours et Opinions de Jules Ferry* (Paris, 1895), III, s. 6; Shafer, *Nationalism*, s. 66.

rak tasvir edilebilir.

Murat'a göre Osmanlı İmparatorluğu'nda reform sorunu şu veya bu azınlığa garantiler sağlanmasına değil, bütün İmparatorlukta bir reformun uygulanmasına bağlıydı. Osmanlı İmparatorluğu'nda ezilen ahali arasında yalnız Hıristiyan ahaliye önem vermek büyük devletlerin temel hatasıydı. Öte yandan Padişah da Arap vatandaşları darıltmamak için onlara özel ayrıcalıklar veriyordu. Bu politika da doğru değildi. Reformun bütün İmparatorluğa yaygınlaştırılmasının tek çaresi bütün unsurların İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni desteklemesiydi.

Murat'ın hükümete bu açıdan yönelttiği eleştirilerin ağırlığı şu noktada toplanıyordu: Osmanlı Devleti kişiliğini küçümseyici önlemler kendisine zorla empoze edilinceye kadar harekete geçmemişti. Oysaki devletin kullanabileceği hal çareleri vardı. Örneğin, Avusturya'nın Macar sorununu "halletmesi" bu gibi bir çarenin ne olabileceğini gösteriyordu. Girit ayaklanması dolayısıyla belirttiği gibi:

"Girit meselesi basit bir meseledir. Vaktiyle Girit Hıristiyanları Yunanistan'a ilhak olunmalarını isterlerdi. Bugün onu istemiyorlar, çünkü fermanların temin ettiği hâl-i hazır, kendilerini Yunan idaresinden ziyade mesut ve bahtiyar edebilecektir. Giritliler bunu şimdi tasdik ediyorlar, fermanlar ahkâmına riayet olunmasından başka bir şey istemiyorlar... Taahhüt ve tekellüf-i halisane ve tamamen icraya musaraat usulü ne vakit bizim muamelât-ı resmiyeye girecek olursa [Osmanlı İmparatorluğu kurtulacaktır]."[137]

Veya başka bir makalesinde yazdığına göre:

"Hükümet-i Devlet-i Aliyye kendini toplayarak tarik-i selâmet ve terakkiyata salik olacak olursa sair nice mesail-i

[137] Murat, "Kasıt mı, Yoksa Aciz mi?" *Mizan*, 22 Zilhicce 1313, *Taharri-i İstikbâl*, II, s. 43.

muazzama ile beraber 'Makedonya' meselesi dahi, ezcümle Arnavut kardeşlerimizin menfaatlerine muvafık surette kat'iyyen hal ve tasfiye olunarak mavi veya kırmızı kitaplardan kaybolur gider.

"Bundan şu demek çıkar ki: Arnavut kardeşlerimizin en mukaddes vazifeleri -Mısır dindaşlarımız ile Ermeni vatandaşlarımızın vazifelerinin aynı olmak üzere- devlet ve hilâfeti vâdi-i selâmete îsal etmek için müttefikan fedakârane gayrete musaraat etmekten ibarettir."[138]

Murat Bey'in siyasi fikirleri göz önüne getirildiği zaman en çok göze çarpan yenilik bir siyasi elit yetiştirme çabasıdır. Bu çabanın Jön Türklerin çoğunluğunun yazılarında belirdiğini ilerde göreceğiz.

[138] Murat, "Çare-i Selamet," *Mizan*, (Kahire), 20 Ramazan 1313, *Taharri-i İstikbâl*, II, s. 296.

IV. BÖLÜM
OSMANLI GAZETESİ

1897 yılı ilkbaharında, İttihat ve Terakki Komitesi merkezini Paris'ten Cenevre'ye taşıdığı zaman, Komitenin, üç ay içinde, lideri Murat Bey'i kaybedeceğine ilişkin en küçük bir belirti mevcut değildi. Murat Bey'in Abdülhamit'e teslim olmasıysa Paris'te Ahmet Rıza Bey'in çevresinde toplananlarca az çok alaycı bir edayla karşılanmıştı. Bizim için önemli olan, bu olaydan çok, Cenevre Jön Türklerinin liderlerini kaybettikten sonra bile Paris grubuyla birleşmeye çalışmamış olmalarıdır. Bu itibarla, 1900'e kadar uyarlı bir grup olarak faaliyetlerini devam ettirebilmiş olan Cenevre grubu ayrı bir birim olarak ele alınmalıdır.

Jön Türkler hakkında yazılan eserlerde Murat Bey'in dönüşüyle (1897 yılında) 1902 yılları arasındaki gelişmeler önemsiz sayılmaktadır. Gelişmeler ancak 1902 yılında ilk Jön Türk kongresinin toplantısından sonra yeniden ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Ancak 1897'yle 1902 arasında geçen ve bir kısmı *Osmanlı*'nın sayfalarında izlenebilen gelişmeler

bu kongre üzerinde kuvvetli bir ışık tutmaktadır.[1] Bu itibarla söz konusu olan 1897-1902 arası devresinin daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması yararlıdır. Birçok zamanlar unutulan bir husus da Cenevre grubunun 1899'a kadar İttihat ve Terakki Komitesi ismini kullanmayı sürdürmüş olduğu ve hukuken ilk kurulan komitenin devamı niteliği taşıdığıdır.

Murat Bey'in Abdülhamit'le anlaşmasını kayıtsız şartsız bir teslim saymak yanlış olur. Murat Bey 1897 ilkbaharında hapsedilen Jön Türklerin durumuyla ilgili bazı koşulların yerine getirileceği vaadini aldıktan sonra İstanbul'a dönmüştü.[2] Gene, Murat Bey'e eski mesai arkadaşları tarafından, cemiyetin amaçlarına "ihanet" ettiği şeklinde ithamlar yöneltildiği zaman, bir husus saklı kalmaktadır. O da Jön Türklerin büyük bir çoğunluğunun Ahmet Celâlettin Paşa'yla yapılan görüşmeler sırasında kalemlerinin ürünlerini satmakta hiçbir tereddüt duymadıklarıdır. Murat Bey'in *Hâtırat*'ında Jön Türklerin, yayınlarını satmak için birbirleriyle yarışırcasına "pazarlığa" dahil olmaya gayret ettiklerinden söz eden kısımlar tamamen doğru değilse de daha sonra buna benzer gelişmeler anlatılanlarda bir gerçek payı olduğunu göstermektedir.[3]

Dikkate değer olan bir nokta eserlerini satma taktiğinin Jön Türklerden önce Yeni Osmanlılar arasında başlamış olmasıdır. Bu tutumun nedenini Türk hürriyetçilerinin bir karakter zaafından çok Osmanlı sosyal yapısının bir etkisinde aramak gerekir. Osmanlı hürriyet taraftarları Batı'da rönesans devrinde fikir adamlarının maruz kaldıkları bir durum

[1] Bak. Kuran, *Jön Türkler*, s. 63-158 Damat Mahmut Paşa'ya ayrılmıştır. *İttihat ve Terakki*, s. 106-108'de *Osmanlı* gazetesinden çok az bilgi vererek söz edilmektedir.

[2] *Osmanlı*, supplément français mensuel, 5 Şubat 1898, s. 1.

[3] Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 293-294.

karşısındaydılar. O da toplumda çalışmalarını destekleyecek gelir kaynağı bulamadıklarından bir "hami"ye sığınma zorunluluğuydu. Böylece Rönesans devrindeki fikir eserleri çok zaman kudretli ve siyasi bakımdan önemli bir kimsenin desteğiyle meydana geldiği gibi Yeni Osmanlılar da ancak bir "hami"nin yardımıyla, Mustafa Fazıl Paşa'nın serveti sayesinde örgütlü bir kuvvet olarak çalışabilmişlerdi. Osmanlı devletinde Abdülhamit devrinde de Türkler için tek servet kaynağı devletti. Bu itibarla devlete karşı çalışmak için ya devletin etkisinin asgariye indiği Mısır gibi bir emirlikte "hami" bulmak veya doğrudan doğruya devletten yararlanmak gerekiyordu. Nedeni ne olursa olsun idealleri para karşılığında değiştirme ve "dondurma" tutumunun Jön Türklere büyük zararlar vermiş olduğu muhakkaktır.

Cenevre grubunun da faaliyetleri, sonunda, liderlerinin 1899 ve 1900'de Padişah'tan iş kabul etmeleriyle bitecekti. Fakat, 1897'de teslim bayrağı Jön Türk yayınlarının devamını sağlamak için çekilmişti. Murat Bey'in faaliyetlerini tatil etmesi sırasında bir protokol imzalanmış ve bu protokole diğer Cenevre grubu üyeleri de katılmıştı.[4] Sonraları Cenevre grubu bu koşullar arasında 1897'de tutuklanan öğrencilerin yargılanması için kurulan Taşkışla Divan-ı Harbi'nin kaldırılmasının da bulunduğunu iddia etmiştir.[5]

Murat Bey İstanbul'a döndükten sonra Çürüksulu Ahmet Bey Cenevre grubunun başında kalmıştı. O zamanlar Cenevre'de bulunan bir Jön Türkün anlattığına göre Çürüksulu Ahmet Bey Ali Kemal'in katılmasıyla yeni bir gazete çıkartmak istiyordu. Fakat gayretleri Ali Kemal'in Celâlettin Pa-

[4] Kuran, *İttihat ve Terakki*, s. 98. *Osmanlı*'nın izahı bunu göstermektedir, "İlade-i Mahsusa," *Osmanlı*, 1 Kasım 1897, s. 1.

[5] Tutuklamaların tarihi için bak. *Indépendance Belge* (Brüksel), 2 Temmuz 1897, s. 2; 14 Ağustos 1897, s. 1. Divan-ı Harb'in kaldırılması için *Osmanlı*, 1 Kasım 1897, s. 4.

şa'yla vardığı anlaşma dolayısıyla bir süre ertelenmişti.[6] Daha sonra, Ali Kemal'den, çıkarılması tasarlanan gazeteyi çıkarmak ve sonra da karşılığında bir miktar para kabul etmek şeklinde öneriler gelince Cenevre Jön Türkleri Ali Kemal'i Cemiyetten kovdular. Ali Kemal'i bundan sonra Brüksel'de Osmanlı sefaretinde ikinci kâtip olarak görüyoruz.

Sonunda İshak Sukûti, Tunalı Hilmi, Abdullah Cevdet, Nuri Ahmet, Reşit, Halil Muvaffak, Akil ve Refik Beyler *Osmanlı*'yı çıkarmak noktasında bir ilke kararına vardılar.[7]

Gazetenin çıkarılacağı haberi Saray'la yapılan anlaşmaya uymadığı bahanesiyle Saray tarafından protesto edilmişti.[8] Fakat öte yandan da Afrika'ya gönderilen Jön Türklerin serbest bırakılacaklarına dair Saray tarafından verilen teminat gerçekleşmiyordu. Cenevre grubu Ali Kemal'in de oynadığı erteletici rol sonucunda Aralık 1897'ye kadar beklemişti. Bir gelişme olmayınca 1 Aralık 1897'de *Osmanlı*'nın ilk sayısı çıktı.

Burada dikkate değer olan bir nokta, *Osmanlı*'yı çıkaranların Padişah'a karşı bir harekete geçmeden önce tıpkı Murat Bey gibi Padişah'a isteklerini bildiren bir tasarı göndermiş olmalarıdır. Zamanla bu saygıdan eser kalmayacak ve Padişah bir cani olarak tanıtılacaktı. 1860'lardan beri, "doléances" takdimini akla getiren, ıslahat arizeleri takdimi Türkiye'de hürriyetçi hareketlerin karakteristik bir belirtisi olmuştu. Yeni Osmanlılar bu yönteme başvurmuşlar, Murat Bey de aynı yolu kullanmıştı. Cenevre Jön Türklerinin "arize"si[9] bu tip belgelerin, bildiğimiz kadar, sonuncusudur. Böylece artık Padişah'la hürriyetçi tebaası arasında bile mevcut olan bağlar bundan sonra tamamen kopuyordu.

6 Bu gelişmeler için bak. Ali Fahri, *Açık Mektup* (Kahire, 1904), s. 6.
7 Bu isimler için bak. Dr. Abdullah Cevdet, *Hadd-ı Te'dip*, s. 53.
8 Kuran, *İttihat ve Terakki*, s. 97, 100.
9 *Osmanlı*, 1 Aralık 1897, s. 3.

Osmanlı'nın kurucularının listesine bakarsak gözümüze çarpan bir özellik İshak Sukûti gibi İttihat ve Terakki kurucularının ve genç askerlerin yazı kurulunun çoğunluğunu oluşturmasıydı. Bir zamanlar Ahmet Rıza Bey gibi aydınların, daha sonra Murat Bey gibi muhafazakâr eğilimli bürokratların ve nihayet Miralay Şefik ve Yüzbaşı Çürüksulu Ahmet Beyler gibi kıdemli subayların irşadını kabul eden İttihat ve Terakki Cemiyeti kurucuları *Osmanlı*'da artık kendi öz düşüncelerini ifade edebiliyorlardı. Bir zamanlar İstanbul merkezinin daha şiddetli icraata taraftar olmasının izleri de az bir zaman içinde *Osmanlı*'da çıkan yazılarda belli olacaktı.

Yazı kurulunda bulunan Tunalı Hilmi başlangıçtan beri daha hareketli bir faaliyete taraftar olmuştu.

Tunalı Hilmi Bey 1896'da Cenevre'de Osmanlı İhtilal Fırkası'nı kurmuştu.[10] O tarihten itibaren yazdığı on bir kadar *Hutbe*'sinde iki ana tema görülmektedir. Bunlardan biri basit halka, köylüye, nefere seslenme çabasıdır. İkincisi de seslendiği kütleleri ayaklandırmaya yönelmiş olmasıdır. Bu bakımdan Hilmi Bey gerçek bir "ihtilalci" niteliğini taşıyan birkaç Jön Türkten biridir. Burada şunu da eklemek gerekir ki Tunalı Hilmi Bey'in yazdığı *Hutbe*'lerin 1896 yılı sonbaharından itibaren Cemiyet namına dağıtılmış olması bu dağıtmayı sağlayan Şerafeddin Mağmumi gibi kimselerin Murat Bey'i Komiteye liderlik etmeye davet ettikleri anda bile kendisinden şiddet usullerinin kullanılması noktasında ne kadar ayrıldıklarını göstermektedir.[11]

Hilmi Bey de Ahmet Celâlettin Paşa geldiği zaman Paşa'nın ikamet ettiği Contrexeville'e çağrılmış ve kendisine yayınları için 2.000 frank verilmişti.[12] Hilmi Bey'in daha sonra

10 Tunalı Hilmi Bey için bak. Kuran, *İttihat ve Terakki*, s. 91-92.
11 *İbid.*, s. 92.
12 *İbid.*, s. 97.

da aldığı memuriyetler onu karakter bakımından Jön Türklerin bu oyunu oynamayı kabul edenler arasına sokmamızı zorunlu kılıyor. Fakat Tunalı Hilmi Bey'in başlangıçtan beri bu gibi görüşmeleri "komiteciliğin" bir gereği olarak kabul ettiğine de kuşku yoktur.

Tunalı Hilmi'nin *Hutbe*'leri fikrî değerden tamamen yoksundur, fakat üslubun heyecanı ve ateşi Mağmumi'nin onları niçin Cemiyet namına bastırdığını anlatıyordu.

"Ey gaziler: Bilirsiniz ki bu millet asker oğlu asker bir millettir. Bu millet askerlik sayesinde büyümüştür"[13] tema'sını işleyen bir propaganda risalesi Askerî Tıbbiyeli Jön Türklerin istedikleri tipte bir propagandaydı. Buna ek olarak:

"Asker!.. Ey Gaziler... Arş... Hükümet konaklarına dolunuz, Yıldız'ın altını üstüne getiriniz. Ondan yana sıçan yürekleri öldürünüz. Münafıkları, casusları, rüşvetçi memurları hep gebertiniz"[14] dendiği zaman Cemiyetin yapmak istedikleri Ahmet Rıza ve Murat Beylerin yazılarından çok daha kesin bir şekilde ifade ediliyordu.

Zamanla Cemiyetin askerî erkânının bir kısmının bu ateşîn, ihtilalci fakat biraz da saf avazeleri Bahaettin Şakir ve Nazım Beylerin soğukkanlı ve düşünülmüş komiteciliğine dönüşecekti.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Rumeli'de hızlanması, genel olarak, 1902'den sonra Makedonya'da çıkan kargaşalıklara ve onlara engel olmak için alınan önlemlere bağlanır.[15] Fakat bu görüş, İbrahim Temo gibi kimselerin Balkanlar'da başlangıçtan beri giriştikleri faaliyetleri dikkate almamaktadır. Temo, iki yıl içinde, Vidin, Lom, Tutrakan, Şum-

[13] Tunalı Hilmi, *Sekizinci Hutbe*, s. 4.
[14] *İbid.*
[15] Kuran, *Jön Türkler*, s. 248; Şemsettin, *Makedonya: Tarihçe-i Devr-i İnkılap*, s. 120; Ramsauer, *The Young Turks*, s. 97, vd.

nu, Varna, Filibe ve Sofya'da birer şube açmayı başarmıştı.[16] Bu bakımdan Cemiyetin haberleşmesi daha çok Balkanlar'daki bu şubelerle yapılıyordu. 1896'dan itibaren Ahmet Rıza Bey'e karşı yöneltilen itirazlar Balkanlar'dan gelmişti. Genel olarak başlangıçta Jön Türk yayınlarının buralarda kuşkuyla karşılandığı anlaşılıyor.[17] Buna rağmen 1895'te Filibe'de çıkan *Gayret* gazetesi ve onu izleyen Bulgaristan hürriyetçi basını Jön Türk hareketini desteklemeye çalışıyordu.[18] Bütün bu faaliyetler göz önüne alınırsa *Osmanlı*'nın da daha çok Balkan Türklerine seslenmesi tabiiydi. *Osmanlı* Cenevre'de hem Balkanlar yoluyla gelen bilgileri yayımlayan ve hem de davasının esaslarını bildiren bir organ olarak çalışıyordu. Öte yandan *Osmanlı*'ya yapılan yardım isteklerinden *Osmanlı*'nın okuyucularının daha çok Balkan Türkleri olduğu anlaşılıyor.

Osmanlı'da Siyasi Fikirler

Osmanlı'da çıkan yazıların okuyucuda bıraktığı etki, aynı *tema*'ların, çeşitli vesilelerle, fakat yeni bir görüş getirmeden durmadan tekrar edildikleridir. Murat Bey'in Kahire ve Paris *Mizan*'larında çıkan makalelerinde Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetsel sorunlarını, liderlik konusunu, Saray entrikalarını bir dereceye kadar anladığı ve tahlil edebildiği izlenimi edinilir. Yüzeysel de olsalar bir görüşün ürünü oldukları inkâr edilemeyen bu çeşit yazıların yerini *Osmanlı*'da tekdüze bir Abdülhamit aleyhtarlığı almaktadır.[19] Burada okur-

[16] Temo, *Hidemat-ı Vataniye*, s. 112.

[17] Deliorman, *Meşrutiyetten Önce*, s. 37.

[18] Karagöz, *Bulgaristan*, s. 15-17'de buna ait bilgi vardır. Fakat bu gazetelerin gördüğümüz bazı eksik sayıları son derece ılımlı bir politika izlediklerini göstermektedir.

[19] Abdülhamit, *Osmanlı*'nın çıkmasından son derece endişelendiği izlenimi veriyor. Önce Paris Sefâreti müsteşarı Necip Melhame Cenevre'de tahsilde bulunan bü-

da bir süre sonra doğan his, Bâbıâli tipi, terbiyeli, yüzeysel fakat ifrata kaçmamaya çalışan "efendi"nin yerine "propagandacı"nın geçtiğidir. Murat Bey'in yazıları okuyucuda, Murat Bey gibi kalem efendileri için yazıldıkları izlenimi yaratırlar. *Osmanlı*'da çıkan yazılarsa yeni beliren, basit görüşlü fakat kendi kendine güvenin sağladığı dinamizme sahip taşralı aydınların fikrî damgasını taşır ve daha da basit bir şekilde techiz edilmiş kimselere yöneldikleri izlenimini verir. *Osmanlı*'da, örneğin daha önce Murat Bey'in Osmanlı bürokrasisinin zaaflarının derine giden bir tahlilini yapma çabası artık kaybolmuştur. Bürokratlar bir "sınıf-ı erazil ve esafil"dir ve bu da onları tanımlamaya yeter sayılmaktadır.[20]

Osmanlı'yı çıkaranlar artık reform zorunluluğunu bir Osmanlı üst bürokratlar sınıfına anlatamadıklarını, geniş halk kütlelerinin heyecanlarına seslenme zorunluluğunun farkındaydılar; bunu da bilinçli olarak yapıyorlardı.

Osmanlı'nın bir propaganda organı olduğu gazeteyi çıkaranlar tarafından da itiraf ediliyordu. *Osmanlı*'da bir makalede ifade edildiği üzere:

"Programı tatbik için halka ne oldukları ve ne olabilecekleri öğretilmeliydi. Bu davalar mevzuunda onları aydınlatmak için de çevreyi değiştirmek ve çevreyi değiştirmek için de onları aydınlatmak icap ediyordu. Ne yapmamız gerekiyordu? Tabii bütün memleketlerde bu tipteki komitelerin kullandıkları usullere müracaat ettik ve propaganda yapmakla işe başladık."[21]

Özellikle "bu tipteki komiteler" ifadesi Jön Türklerin ör-

lün Jön Türkleri başka taraflara dağıtmaya memur edilmiş (*Osmanlı*, 5 Nisan 1898, s. 3), sonradan mürettip kandırılmış (*Osmanlı*, 1 Mayıs 1899, s. 6) sonunda Jön Türklerin İsviçreli yardımcılarından Dr. Lardy tehditlere maruz bırakılmıştır (*Osmanlı*, 1 Ekim 1899, s. 1).

20 "İstanbul'dan," *Osmanlı*, 1 Şubat 1898.

21 *Osmanlı*, Fransızca ek, 5 Aralık 1897, s. 1.

güt ve yöntemleri bakımından daha o zamanlar bile nasıl Balkan komitelerinin etkileri altında kaldıklarını göstermektedir.

Gene, *Osmanlı*'nın ilk sayılarında, halka seslenebilmek için mümkün olduğu kadar basit bir dil kullanacağı vaadi *Osmanlı*'nın halk içinde etkililiği olan bir silâh olarak kullanılmak istendiğini anlatıyordu. Bu sözlerin zımnen belirttiği bir husus, daha önce Jön Türklerin propagandalarını yapmak için görevlendirdikleri *Mizan* ve *Meşveret* gibi organların Komitece istenen derecede halka inememiş olduğuydu.

Osmanlı'nın seslendiği "halk" daha çok Rumeli'de oluşmuş bulunan, az çok okumuş ve hayat düzeyi az çok yüksek olan bir tür Osmanlı "orta tabaka"sıydı. Özellikle Bulgaristan'ın ve Makedonya'nın o zamanki iktisadi durumunu açıklayan kaynaklar İmparatorluğun diğer kısımlarının aksine burada hem kültürü Türk olan ve hem de bir tür iktisadi gelişme sonucunda belini doğrultabilmiş bir orta sınıfın oluştuğundan söz ediyor. Bu durum gerçekten öyleydiyse ve Bulgaristan Türk ahalisinin iktisaden gelişmesi İmparatorluğun diğer kısımlarına oranla milliyet duygusunun bunlar arasında daha erken oluşmasına neden olmuştuysa o zaman, bu gelişme, son zamanlarda milliyetçilik üzerinde yapılan bazı teorik araştırmaların doğruluğunu göstermektedir.[22]

Osmanlı'nın seslendiği kütle Yeni Osmanlıların 1860'larda seslendikleri kütleden çok farklıydı. Yeni Osmanlıların yazıları daha çok mesai arkadaşlarının oluşturduğu bir zümreye yönelmişti. İkna etmek istedikleri "âmme efkârı" Bâbıâli bürokrasisinden ve Batı fikirlerine itibar etmeye başlamış küçük bir azınlıktan ibaretti. Yeni Osmanlılar Osmanlı top-

[22] Bu araştırmaların en önemlisi için bak. Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (New York, 1953). Deutsch'un tezi milliyetçiliğin işbölümünün gelişmesiyle beraber haberleşme imkânlarının -veya Deutsch'un ifadesiyle "şebeke"sinin- genişlediği yerlerde ortaya çıktığıdır.

lumunda seçkinleri ikna etmek istiyorlardı. *Osmanlı*'yı yöneten Jön Türklere gelince daha önce belirtildiği gibi burada seçkinler tabakasının altında bulunan bir tabakayı harekete geçirme çabası göze çarpıyordu.

Osmanlı'nın Osmanlı toplumunun bu daha derin tabakalarına inmek ve daha geniş bir kütleye seslenmek gayreti ancak kısmen başarılı olabiliyordu. Karşılaşılan zorlukların cinsini bizzat *Osmanlı*'nın kamuoyundan şikâyet eden yazılarında görmek mümkündür. Örneğin *Osmanlı*'da ileri sürülen tezlerden biri halkın Abdülhamit'in "alçaklığını" hiçbir zaman tam anlamıyla anlayamadığıydı.[23] Böylece Cenevre grubunun yazılarında daha önce de gözlediğimiz bir tutum görüyoruz: bir yandan soyut "halk" imajı için beslenen sevgi ve saygı hisleri, öte yandan somut, gerçek -ihtilalci propagandaya istendiği kadar ilgi gösteremeyen- halka karşı bir tepki. *Osmanlı*, Murat Bey'in teslim oluşunu ve *Mizan*'a bir son verilmesini halktan itibar görmemiş olmanın Jön Türklerde yarattığı bezginliğe bağlıyordu. *Osmanlı*'yı çıkaranların ifadesiyle:

"Feda etmek mecburiyetinde olduğumuz enerji ve kabiliyetlerin, halk bu fedakârlığın mânasını idrak edecek duruma gelinceye ve hiç olmazsa 'şu veya bu gaye için kendini feda etti' deyinceye kadar pek az faydası olacaktı."[24]

Osmanlı çıktıktan az sonra örgütten gönderilen ve Padişah'a fazla hücum edildiği noktasını ileri süren eleştiriler gazeteyi çıkaranların hâlâ istediklerini tam anlamıyla açıklayamamalarıyla sonuçlanmıştı. Jön Türklerin fikirlerini yaygın bir tabakaya yaymakta karşılaştıkları bu zorluklar *Osmanlı*'nın Padişah'ın kişiliğini karartma taktiğinden neler

[23] "Ölüm korkusuyla intihar", *Osmanlı*, 1 Nisan 1898, s. 2; gene bak. 15 Ekim 1898, s. 3.

[24] *Osmanlı*, supplément français mensuel, 5 Aralık 1897.

elde etmeyi umduğunu da anlatmaktadır. Abdülhamit'e karşı yöneltilen hücumlara itiraz eden Balkan Türkleri, bu hücumları, aynı zamanda halifeye karşı yöneldikleri için irkiliyorlardı. Fakat sultan'ın, halife olmaya insan nitelikleri bakımından layık olmadığı gösterilebildiği takdirde hal' zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkacaktı. Böyle bir durumda Jön Türklerin Sultan'a karşı muhalefet etmelerinin gerekli nedenlerini de ince ince anlatmaya ihtiyaç kalmıyordu. Bir bakıma Jön Türkler hücumlarının bu kadar basit ve kişisel bir plana intikal ettirilebildiğinden memnundular. Kendi program eksiklikleri karşısında Padişah'ın şahsını küçültmekle yetinmek çok daha kolaydı.

Jön Türklerin istedikleri fikirleri *Osmanlı* aracılığıyla "halk"a kabul ettirememiş olmaları kuşkusuz ki aralarında derin bir şoka neden olmuştu. Dr. Abdullah Cevdet'in felsefe ve materyalizm-spiritualizm sorunlarıyla ilgilenirken birden halk psikolojisi incelemelerine ve Le Bon gibi kütlenin tepkilerinin açımlamasını yapmaya çalışmış olan birisine dönmüş olmasının derin nedenlerini burada aramamız gerekir.

Bir süre sonra Abdullah Cevdet'in imzasız fakat Le Bon'dan esinlenildiklerine kuşku olmayan yazıları *Osmanlı*'da görünmeye başladı.[25]

Bunlardan birinde Abdullah Cevdet Le Bon'un (ismini vermediği) bir eserinden aldığı bir parçada, daha sonra, 20. yüzyılda totaliter ideolojilerin propagandasının dayandığı temel hareket noktalarının bir özetini veriyordu: kütle mantıktan çok hisle hareket eder, belirsiz bir fikir kütlelerce bilimsel bir gerçekmiş gibi kabul edilir ve benimsenir, bir tek kişinin duyduğu infial teker teker kişilere anlatılırsa etkili olmaz fakat aynı duygu kütleye mal edilirse kütle harekete geçer, kütle içinde bireyler bile kişiliklerini kaybederek kendi-

[25] "Abdülhamid ve İlm-i Ruh," *Osmanlı*, 15 Nisan 1899.

lerini kütlenin bir parçası hissederler, kütleye sürekli tekrar edilen parolaların ikna kudreti hudutsuzdur. Abdullah Cevdet'e göre Abdülhamit'in geniş kütleleri kendine bağlayabilmesinin asıl nedeni bu kütle psikolojisini anlamasıydı. Abdullah Cevdet, anlattıklarının ışığında Jön Türklerin de aynı kitleyi ele geçirici tekniklere başvurmaları gerekeceğini eklemiyordu fakat bunu ima ettiğine de kuşku yoktur.

Jön Türklerin Türkiye'deki "basit halk"a bu şekilde doğan güvensizlikleri kendilerinde bir müddet sonra, kendi milletlerini tanımadıkları kanısını yerleştirecekti. Bu buluşun 1908'den sonra ortaya çıkan bir sonucu Türklerin davranışlarının altında yatan kültürel verileri keşfetme çabası olmuştur. Bu araştırmalar, Türklerin tabi oldukları kültür "veri"leri tespit edildikten sonra, bu verilere göre bir reform programı ortaya çıkarmaya yarayacaktı. Jön Türkler iktidara gelmeden önce ve hatta geldikten sonra uzun zaman "halkçılık"larında beliren bu iki görüş açısını birbirinden ayıramamışlardı, fakat kendi benliğini arama çabası artık giderek karakteristik bir Jön Türk faaliyeti halini alıyordu.

Jön Türklerin halka karşı duymaya başladıkları güvensizliği tespit etmenin bir diğer şekli Osmanlı askerî kuvvetlerinin 1898'de Girit'ten çekilmeleri dolayısıyla yazılan yazılara bakmaktır. Askerî kuvvetlerin çekilmesiyle beraber siviller de adadan göç etmeye başlamıştı. *Osmanlı*'ya göre sivillerin gösterdikleri tepki en büyük yenilgiden beterdi.[26] Sorun, Girit'te yerleşip orada kuvvetlenmekti. Bunun da sağlanması için Osmanlılara yeni bir dünya görüşü aşılamak, Osmanlılıkla beraber gelen sorumlulukları kavratacak bir ideal vermek gerekliydi.

Osmanlı'daki makalelerin bir kısmı, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtarılmasıyla ilgili olmakla beraber bunlarda bi-

[26] "Mektup," *Osmanlı*, 15 Kasım 1898, s. 4-5.

le arada sırada Türklerin Türklüklerinin ne gibi unsurlardan ileri geldiği konusunda bir merakın da yavaş yavaş belirdiğini de görüyoruz. "İyi bir Osmanlı olma" idealinin icaplarıysa İmparatorluğun maruz bulunduğu her darbeden sonra başka bir şekle giriyordu. Fakat bu konuda henüz yeni bir sentez mevcut değildi. "Osmanlılık" politikası üzerinde biraz daha uzunca durmak burada yerinde olur. Murat Bey (Mısır) *Mizan*'ında İmparatorluğun dış ve iç etkilerle dağılmasına çok önem vermişti ve genel bir reform programı uygulandığı takdirde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çeşitli ırk, cins ve mezhep gruplarına eşit haklar verileceğini belirtmek için geniş gayretler sarf etmişti. Bu teori *Osmanlı* tarafından da kabul edilmişti. Ancak tıpkı Murat Bey'de olduğu gibi, *Osmanlı*'nın da makalelerinde Türklerin Osmanlı İmparatorluğu'nun en mutsuz unsurları arasında bulundukları fikrinin genellemesi gazetenin üstüne aldığı görevler arasında oldukça ağır basıyordu. Türkler gerek Abdülhamit'in otokratik rejiminden gerekse dış müdahalelerden en çok zarar görmüşlerdi. Cenevre Jön Türklerinin Padişah'a gönderdikleri tasarıda bu husus şöyle yansıtılıyordu:

"Türkler... geriye kalan bu millet açtır, çıplaktır, zulumdîdedir. Muti, sabırlı, halim-i müteenni olan bu kavm bazılarınca miskin ve pek tembeldir. Türkler, hakikat-ı halde büyüklerimizden birinin dediği gibi tüfeğin içindeki kurşun gibi(dir)."[27]

Türklere verilen bu önem *Osmanlı*'nın yazılarının dikkate değer bir karakteristiğidir. Fakat bu önem "tedafüi" (savunmacılık) bir önemdir. Türklere verilen önemden, Osmanlı İmparatorluğu'nun meydana geldiği öteki etnik ve din grup-

[27] "Arize", *Osmanlı*, 1 Aralık 1897, s. 3. Veya diğer bir kısımda ifade edilmek üzere: "Türkler gibi, kanının damladığı yerde mezarını kazdırmak isteyen bir kavm-i necip", *Osmanlı*, 15 Aralık 1897, s. 2.

larının küçümsenmediği sonucu çıkarılmamalıdır. Türklere verilen bu önemle daha sonraki İttihat ve Terakki şovenizminin arasındaki ayrımı kaybetmemek son derece önemlidir. Ancak bu şekilde *Osmanlı*'da genellenmek istenen Osmanlılık duygusu bütün kompleksliğiyle zaptedilebilir. Osmanlı *devletinin* azameti fikri karşısında, o zaman birçok kimseler için *milliyet* duygusu bir kabile ihtilafına yol açan farklılık duygusundan başka bir şey değildi. Fakat, Osmanlıcılığa samimi olarak inanan birisi için Türkler, İmparatorluğun kurucuları olmaları dolayısıyla özel bir önemi haizdirler. *Osmanlı*'nın Türkçülüğünü böyle makul bir çerçeve içinde değerlendirmek gerekir.

Bunun yanında Avrupa gazetelerinde Türklerin "barbar"lıklarını anlatan haber ve yorumların bir tür tedafüi Türkçülük yaratması beklenmeliydi ve *Osmanlı*'nın Türkçülük başlangıçlarında bu hususun etkili olduğuna kuşku yoktur. Bu hissin bir diğer şekli, Osmanlı İmparatorluğu içinde de Padişah'ın istibdadına araç olmak zorunda kaldıkları için Türkleri artık kimsenin sevmediği fikriydi.

Bütün bunların yanında *Osmanlı*'yı kuranların birbirlerinden ayrı etnik kökenlerden geldikleri ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluşunda ve *Mechveret*'in meydana getirilişinde bunları uyum içinde yaşatma idealinin de rol oynadığı unutulmamalıdır.

"Cemiyetimizi teşkil edenler bekâsına hâdim olacaklara ezelî ve ebedî bir uhuvvetin en büyük numunesini göstermişlerdi. Bunların her biri devlet-i Osmaniyeyi teşkil eden anasırın erkân-ı eazımı hükmünde bulunan beş milletin birer ferdi idiler."[28]

[28] *Osmanlı*, 1 Aralık 1900, s. 1. *Osmanlı*'nın mevcut olarak kabul etliği etnik farklar şunlardı: Temo, Arnavut; Mehmet Reşit, Çerkes; Abdullah Cevdet, Kürt; (?) İshak Sukûti, Türk; Mağmumi, (Arap ?). Komiteyi kuranların beş kişi olduğunun bizzat Temo tarafından ifadesi için bak. Dr. Süheyl Ünver, "Doktor İbrahim Te-

Osmanlı'da "vatan" deyiminin kullanılış tarzı Jön Türklerde milliyet hislerinin daha tam anlamıyla bir noktada toplanmadığını açık bir şekilde gösterir. Daha sonra "vatan" bütün Türkiye'yi kapsayan bir deyim olacaktı. *Osmanlı*'da kelime en eski anlamında, insanın doğduğu yer anlamına kullanılıyordu. Böylece İmparatorluğun içinde her biri saygıya layık birkaç "vatan" bulunabiliyordu. Örneğin, Bedirhan Paşa'nın oğullarının Taşkışla'da hapsedildikleri haberi verilirken buna "vatanlarına yani Kürdistan'a"[29] yazdıkları bir mektubun neden olduğu anlatılıyordu. Gene aynı anlayış içinde *Osmanlı*, Kürtçe veya Arnavutça yayın yapmaya başlayan dergilere başlangıçta yardım ediyordu.

Böylece Jön Türklerin bu sıralardaki politikalarının Türklerin "hegemonya"sını sağlamak olduğunu söylemenin gerçekleri ne kadar basitleştirmek olduğu anlaşılır. *Osmanlı*'nın yazılarından edinilen izlenim bir Türk hegemonyası kurmanın bilinçli olarak öne sürülmesinden çok Osmanlılık fikrinin uygulama kabiliyeti olmadığını gösteren ve İmparatorluğun daha da parçalanacağını hissettiren gelişmeler karşısında duyulan panik ve onu izleyen kendi içine çekilmedir.

Bu paniğin meydana getirdiği tepkiler bazen bizzat Osmanlılık fikrine zararlı olabiliyordu. Örneğin, Osmanlıların fetihlerinden ve hamaset destanlarından söz edildiği zaman İmparatorluğun kuruluş devrinde bu hamasetin keskin ucunu hissetmiş ve buna rağmen bir Osmanlıcılık gayretiyle İmparatorluğun yaratılma çabasına katılmaları sağlanmak istenen milletlere mensup olanların irkilmelerinden başka bir şey beklenemezdi. Gene gaza *tema*'sının göklere çıkarılmasında zımni bir İslam taraftarlığı mevcuttu.

mo", *Türk Tıp Arşivi I* (1935), s. 73. Gene bak. "Bir Arnavut mektubuna cevap," *Osmanlı*, 15 Ocak 1901, s. 8; *Osmanlı*, Osmanlıların ırk ve dini mülahazaları olmaksızın birleşmeleri lazım geldiği *tema*'sını sık sık tekrarlıyordu.

[29] *Osmanlı*, 15 Eylül 1898, s. 6-7.

Osmanlı'da en çok görülen yazı tipi İmparatorluğun parçalanması ve bununla ilgili diplomatik münasebetlerdir. Bu bakımdan "siyasi teori" ismini verebileceğimiz parçalara hemen hemen hiç rastlanmamaktadır.

Osmanlı'nın açık bir programını bile bulmak zordur. 1899 yılı yazında çıkan bir yazı bunun 1900'e kadar görülen tek örneğidir. Burada:

"Milel-i Osmaniyenin ittihadı, devletimizin tamamiyet-i mülkiye ve adem-i taksimi, hânedan-ı Osmaniyenin idâme-i hükûmeti, din ve millet tefrik olunmaksızın kavanin önünde müsavat, müstakil mehakiminin teşkili, hürriyet-i vicdan, milletvekillerinin kavanin müzakeratına ve hususiyle bütçenin tasdikine iştiraki, kanun-ı esasî ve kavanin-i mevcudenin tamamiyle icrası ve muahedata riayet"ten[30] söz edilmektedir.

Bu muhayyile iflası bilhassa *Osmanlı*'nın yazıları, Namık Kemal'in daha önceki yazılarıyla karşılaştırıldığı zaman tam anlamıyla belirir. Yeni Osmanlıların bazı makalelerinin konulduğu *Osmanlı*'da bu karşılaştırmayı yapmak kolaydır.

Belirttiğimiz zaafi tahlil ederken göz önünde tutulması gereken ilk nokta gazetenin yazı kurulunu oluşturan gençlerin fikrî imkânlarıdır. Bunların çoğunluğu Tıbbiye'den yeni mezun olmuş genç doktorlardı. Daha önce gösterdiğimiz üzere Tıbbiyelilerin eğitim imkânları Mülkiye mezunlarıyla ölçüştürme kabul etmiyordu. Fakat bunun yanında, Avrupa'da da o devirlerde görüldüğü için *Osmanlı*'nın yazı kurulunda belirmesi önemli olan bir unsurda dikkatimizi toplamamız gerekir, o da, zamanla politikayla uğraşanların çeşnisinin değişmesiydi.

O zamana kadar özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet işleriyle uğraşmanın bir uzmanlık konusu olduğu gö-

[30] "İlan", *Osmanlı*, 15 Haziran 1899, s. 1.

rüşü egemendi. Jön Türklerin kendilerine yol gösterici olarak başlangıçta seçtikleri kimseler de devlet yönetimiyle şu veya bu şekilde bir ilgisi olmuş kimselerdi. Şimdi, asker-doktorlar politika yapmayı, muhalefetin hareket hattını tayin etmeyi kendi üstlerine almışlardı.

Buna benzer bir sosyal gelişme Avrupa'da da vuku bulmuştu. Politikanın bir "amatör" işi olabileceğini Adolf Hitler, politika üstatlarını yenilgiye uğratmak suretiyle, 1920'lerde gösterecekti. Fakat Hitler'in bir "amatör" olarak zaferi daha önce Avrupa'da başlayan bir sürecin sonundan başka bir şey değildi. 1890'larda Marksistler arasında da Plekhanov gibi salt teorici Marksistler de yerlerini yavaş yavaş daha çok "ajitatör" olarak başarı gösterebilen insan tiplerine terk ediyorlardı.

Hilmi Bey'in şiddet usullerini kullanmayı yaymasının yanı başında, Cenevre Jön Türklerinin, artık Cemiyeti Murat Bey gibi "profesyonellere" bırakmamaları, izlediğimiz gelişmelerin en önemli noktalarından biridir. Her iki davranış da yeni kuşağın ve yeni bir sosyal tabakanın sabırsızlığının ifadesiydi. *Osmanlı*'daki propagandanın yoğunluğunu aynı sabırsızlığa bağlamamız mümkündür. Daha sonra Bahaettin Şakir Bey, Sabahattin Bey'le olan çatışma sırasında bu sabırsızlığın tipik bir örneğini verecekti:

"(İlm-i içtima'ın) heyet-i içtimaiyemize tatbikine gelince, bugün, (bu ilim) bir deva-yı âcil ve müessir olabilir mi? Şimdiye kadar vukua gelmiş ihtilâllerin, inkılâpların hangisini "fenn-i içtima" husule getirmiş? Fenn-i içtima sükûn ve asayiş içinde bulunan hür bir memlekette tatbik olunabilir, ateş içinde yanan bir memlekette *ilâc-ı müessir ve âcil olamaz.*" [31]

Bu sabırsızlığın yanı başında, *Osmanlı*'nın içeriğinin en büyük kısmını oluşturan milletlerarası politika, zengin pro-

[31] Ba ur, *Türk İnkılabı Tarihi*, II, 4, s. 24.

paganda imkânlarını sağlıyordu. Örneğin, *Osmanlı*'da Resne'de bir Sırp mektep hocasının dört Bulgar hocası tarafından öldürüldüğü, Ohri'deki Bulgar Metropolitinin onları tahliye etmeyi başardığı ve bunun büyük devletlerin yardımı veya göz yummasıyla yapıldığı belirtildiği zaman milletlerarası politika becerili bir şekilde kullanılıyordu.[32]

Osmanlı'nın bütün sayıları, bu bakımdan, birbirine benzemektedir. Birinci sayfa Osmanlı İmparatorluğu'nun uluslararası politikasına dair bir başmakaleyle başlamaktadır. Bu konu bundan sonra iki ana yönde geliştirilmektedir: ya Sultan Abdülhamit'in Avrupa devletlerinin söz dokundurmasından kendini koruyamamasından laf açılmakta veya bu kuvvetlerin emperyalist amaçlarından söz edilmektedir. Şunu da söylemek gerekir ki yazıların yazıldığı sırada her iki konunun örneklerle ispat edilmesine yarayacak gelişmeler eksik değildi. Örneğin, Faşoda hadisesinden söz ederken, *Osmanlı*, Fransızların kendi çıkarlarını korumak için kullandıkları tezleri Osmanlıların Girit'teki hakları noktasındaki tutumlarıyla karşılaştırarak şu sonuca varıyordu:

"Düşünelim! Medenî, hür, kemâlatperver olan milletler ayaklarının tozunun döküldüğü mahallerde hakk-ı tasarrufa mâlik bulunuyorlar. Biz ise kanımızla sîrab ettiğimiz mülk-ü sarihimizden... kemal-i rezaletle kovuluyoruz."[33]

Osmanlı'da o zamanlar Avrupa'da tartışılmakta olan emperyalizm teorileri hakkında bir esere rastlamıyoruz, fakat yazı kurulunda bulunanların bu gibi tartışmaları izledikleri anlaşılıyor. Söz konusu teorilerin tanınmayacak kadar değiştirilmiş yankılarına *Osmanlı*'da rastlamak mümkündür. Aşağıdaki acı sözler bunun iyi bir örneğini gösterir:

"Onlar (Avrupa devletleri) birçok meselelerde yaptıkları

[32] "Bâzı âmal kan isler", *Osmanlı*, 1 Ekim 1898, s. 3.
[33] *Osmanlı*, 1 Aralık 1898, s. 3.

gibi Padişah'ın kudretini bir dereceye kadar tahdit eden ve hakikî bir kanun-ı esasînin elde edilmesine yol açmış olacak olan şartın muhafazası için niçin Padişah'a müracaat etmediler?

"Bu çocukça fakat mâna taşıyan soru bizi ikinci bir probleme getirmektedir. Maalesef bu problemin teferruatına inmek mümkün değildir. Problemi şöyle özetleyelim: Sultan, barbar karakteri dolayısiyle, zengin sınıfların, yani bir ekalliyetin âleti olarak kullanılmak istenen hükûmetler tarafından beğenilmektedir.

"İktisadî bir konuya dokunmamızın sebebi, Şark meselesinde 'Müslüman fatalizmi' nakaratının, Avrupa'nın Osmanlıların, Türklerin, Arapların, Ermenilerin, Yunanlıların haysiyetleriyle oynamak ve mahvetmek şeklindeki caniane gayretlerini, saklamak için kullandığı bir maske olduğunu bilmemizden ileri gelmektedir."[34]

Osmanlı'nın Avrupa'ya karşı duyduğu kırgınlığın kendini bütün şiddetiyle gösterdiği ilk gelişme Girit adasının Osmanlılar tarafından uluslararası bir komisyona bırakılmasıydı. *Osmanlı* Avrupa devletlerinin bu sorunda oynayacakları rolün Girit'teki ateşi söndürmek bahanesiyle yakılan ateşle "ellerini ısıtmak" olduğunu ifade ediyordu. Girit'in kaybedilmesinin meydana getirdiği derin psikolojik yara ve Jön Türklerin Avrupa devletlerine karşı kırgınlık ve kızgınlıklarının derecesi ancak *Osmanlı*'nın bu konudaki yazıları okunduğu zaman belli olur. Bu eleştirilerin tonu daha önce *Mizan*'da çıkan bu tipteki yazılardan çok daha sertti. Bu davranış, *Osmanlı*'da daha sonra geliştirilen Avrupa "hümaniterliğinin" ve "adaletinin" yalnız riyakârlıktan ibaret olduğu şeklinde ileri sürmeye başlayacağı bir tezin başlangıcıydı. *Osmanlı*'ya göre Batı'nın Osmanlı İmparatorluğu'na karşı

[34] *Osmanlı*, Fransızca ek, 10 Mart 1898, s. 1-2.

davranışı Haçlı seferlerinin devam ettiğini gösteriyordu. Modernleşme sürecine katılan ülkelerde sık sık görülen bir tema olan Batı'nın ahlâki düşüklüğü konusu da ayrıca işleniyordu.[35] Böylece, Batı "fısk-ü sefahat, zulüm ve vahşet"[36] içinde yaşarken Osmanlıların "istinadgâh"ının[37] yalnız "kalp... Allah"[38] olduğu anlatılıyordu.

Osmanlı'da gözüken antiemperyalizm *tema*'sının bir özelliği de amele sorunuyla beraber mütalaa edilmesidir. *Osmanlı* bu konuyu ele alan ilk Jön Türk gazetesidir.

"Avrupa akvamı tarik-i terakkîde münteha-yı kemale takarrub ettikçe insanlar, insaniyet, heyet-i içtimaiye başka bir devre, yeni bir çağa giriyor. Mektepler, darülfununlar kemalat-ı beşeriyeyi umuma bahş... ediyor... Hürriyetin kemali, nüfusun tezayüdü, fabrikaların, makinelerin artması da işin azalmasını mucip olduğundan hal-i hazırda Avrupa'yı müşkülâta düşüren, istikbalde ise maişet-i insaniyeyi bir hal-i diğere kalb etmek istidadını haiz olan ve cidden erbab-ı siyaseti düşündüren amele meselesi namile meşhur mesail-i muğlike-i içtimaiyenin zaman-ı halli yaklaşıyor..."[39]

Önceden de kestirebilmiş olacağımız üzere Rusya *Osmanlı*'nın en önemli dış düşmanı sayılıyordu. Bu his yalnız Rusya'nın dış politikasının ele alındığı makalelerde değil, Rusya'da Türk azınlıklarına reva görülen eziyetler dolayısıyla da öne sürülüyordu.[40]

1908'den sonra Jön Türklerin Almanya'yla kurdukları sıkı ilişkinin ışığında *Osmanlı*'nın kesin bir şekilde Alman aleyhtarı olmuş olması özel bir önem kazanmaktadır. Gene

35 "Devlet-i Osmaniye ve Avrupa," *Osmanlı*, 1 Şubat 1898, s. 1.
36 *İbid.*
37 *İbid.*
38 *İbid.*
39 *Osmanlı*, 15 Mayıs 1898, s. 1. Gene bak. "Türkiye ve Almanya," 1 Mayıs 1899, s. 1.
40 *Osmanlı*, 1 Ağustos 1898, s. 1.

bu noktada da Almanlara karşı yöneltilen eleştirilerin temelini Alman kapitalistlerinin Anadolu'daki faaliyetleri ve bu arada Bağdat demiryolunun inşa edilmesiyle ilgili olarak verilen "kilometre başına gelir" garantisi oluşturuyordu. Öte yandan ne Almanya'dan alınan borç ve ne de Alman uzmanlarının Türk ordusuna sokulması tasvip ediliyordu.[41]

Osmanlı'nın yazı kurulunu kaygıya düşüren gelişmeler dış etkilerden ibaret değildi. Partinin yerleşmeye çalıştığı bölgelerden Arnavutluk'tan "separatizm"in gelişmekte olduğunu gösteren haberler geliyordu. *Osmanlı*'nın üçüncü sayısında Arnavutluk'tan geldiği söylenen bir mektupta Osmanlı hükümetinin Arnavutluk'a yeter derecede önem vermediği için Arnavutların en büyük isteğinin artık Osmanlılardan ayrılmak olduğu söyleniyordu.[42] Mektubu yazana göre Arnavutları kendi eğitim kurumlarına kaydettirmek için rekabet halinde bulunan Rum ve Bulgar kiliselerinin sarf ettikleri gayrete karşılık Osmanlılar hiçbir girişimde bulunmuyorlardı. Bu kültür kaymalarını önlemek yolunda yazarın önerdiği çarelerden biri ayinlerin Türkçe yapıldığı bir Osmanlı milli kilisesinin kurulmasıydı. *Osmanlı*, hiçbir Osmanlının "lisanına, kavmiyetine"[43] dokunmak niyetinde olmadığını belirterek bu çareyi reddediyordu. Aynı zamanda, bütün Osmanlıların eşitliğini sağlayan bir meşruti devlet yönetimi sayesinde Türkçenin gittikçe kullanılmaya başlayacağı ve Türkçenin bu suretle yayılacağının umut edildiği ifade ediliyordu. Osmanlıların birbirleriyle kaynaşmaları için aynı kültüre sahip olmaları gerektiği konusu bundan sonra sık sık işlenmeye başlanacaktı.[44]

41 "Tabaka-i Bâlâdan," *Osmanlı*, 1 Şubat 1898.
42 "Üsküpten," *Osmanlı*, 1 Ocak 1898, s. 6.
43 *İbid.*
44 Bak. *Osmanlı*, Fransızca ek, 5 Aralık 1897, s. 1; "Ne Yapacağız?" *Osmanlı*, 10 Cemaziyülevvel 1316.

Arnavutların Abdülhamit'e karşı mücadele etmek için bir "Arnavut Islah Cemiyeti" kurdukları haberi separatizm konusunda *Osmanlı*'yı ferahlatacak bir gelişme değildi.[45] Bu komitenin üyeleri arasında Derviş Hima (Maksut İbrahim) gibi Jön Türklerle işbirliği yapmış Jön Türkler vardı. Hima daha sonra bağımsız bir Arnavutluk'un oluşturulması tezini savunmak için kendi gazetesini kuracaktı. Öte yandan her iki Jön Türk hareketine ismi karışan İsmail Kemal Bey o sıralarda Türkiye'den kaçarak *Selâmet: Arnavutluk* başlığını taşıyan bir gazete yayımlıyordu. Her ne kadar *Osmanlı* okuyucularına bu gazeteleri okumayı salık veriyorduysa da bu tip yayınların yazı kurulunda bulunanları tedirgin etmiş olduğunu da tahmin edebiliriz. *Osmanlı*'da görülen, 1900'de Napoli'de, İtalyan himayesi altında bir "Arnavut Kültür Kongresi"nin toplandığı haberi[46] herhalde umutlarına ağır bir darbe indirmişti. 1898-1900 yılları boyunca *Osmanlı*'ya gelen birçok mektup İmparatorluğun bu suretle içerden bölündüğünü ikaz ediyordu. Bu arada Kürdistan'da[47] aynı şekilde gelişmelerden söz ediliyordu. Bu kıpırdamalardan haber aldıkça *Osmanlı* soğukkanlılıkla ortaklaşa hareketin daha yararlı olacağı şeklinde bir yorum yapıyordu. Fakat *Osmanlı*'nın soğukkanlılığını korumasına rağmen 1902'ye kadar biriken bu kırgınlıkların, birinci Jön Türk Kongresinde nasıl "müdahaleci" ve "adem-i müdahaleci" grupların oluşmasıyla sonuçlandığı da kolayca anlaşılıyor.[48]

1902'de Derviş Hima'nın artık İtalyanların himayesini aradığı ve bağımsız bir Arnavutluk kurmak istediği biliniyordu.[49]

[45] *Osmanlı*, 1 Mart 1901, s. 3-4.
[46] "Les Albanais," *Osmanlı*, Fransızca ek, 5 Ocak 1898.
[47] *Osmanlı*, 15 Ocak 1901, s. 4-5.
[48] Bu kongre için bak. aşağıda not 87 ve bölüm V.
[49] Ali Haydar Mithat, *Hâtıralarım* (İstanbul, 1946).

İç siyaset konusunda *Osmanlı*'daki yazılar devamlı bir şikâyetten ibaretti. Bu şikâyetlerin konusu Padişah'ın hareketleriydi. Padişah'ın maliyeyi dolandırdığı, Yıldız'a süfli bir dalkavuk grubu topladığı, büyük devletlerden korktuğu, yüzlerce öğrenciyi öldürttüğü ve işkenceye maruz bıraktığı şeklindeki fikir içeriği tamamen boş yazıların *Osmanlı*'da işgal ettiği yer o zamana kadar çıkmış Jön Türk gazetelerine oranla çok daha genişti. Bu boşluğu da *Osmanlı*'yı kuranların hayat tecrübeleri -veya tecrübesizliklerine- bağlamak gerekir. Tıbbiye mezunlarının teori üretebilmeleri ancak yıllar sonra Ziya Gökalp'in yazılarıyla imkân dahiline girecekti.

"Sultan Hamit'in Kötülüğü" konusunun özgün bir şekilde işlenmesine ancak bir makalede rastlanıyor. "Colloque entre Djingis Han et le Sultan Hamid II dans l'Enfer"[50] ismini alan bu makale Maurice Joly'nin "Zion Protokolleri"ne dayanak oluşturan yazının bir kopyasıdır.[51] Joly'nin de yazısının temeli kütlelerin bir iki cazip parola ile harekete sevk edilebilecekleri olduğu derecede Jön Türklerin propagandalarını hazırlarken ne gibi etkilerin altında kaldıklarını görebiliyoruz.

Daha önceki Jön Türk yayınlarında zaman zaman rastlanan, devlet teorisinin "İslâmi" temelleri konusuna değinen incelemeler *Osmanlı*'da azalıyor. *"Meşveret"* ve *"İcma-ı ümmet"* deyimlerinin kullanıldığı yazılar seyrekleşiyor. Gene bunun nedenini de genç Jön Türklerin laik görüşe yaklaşmalarında aramak gerekir. Bu bakımdan İbrahim Temo'nun askerî okullarda öğrencilik devrine ait bir hatırasını hatırlamak gerekir: Temo'ya göre öğrenciler birbirlerini iyice tanımadan önce vakitlerini İslâmdaki çeşitli mezheplerin tarihini tartışmakla geçirmiş, birbirlerini tanıdıktan sonra asıl ve samimi ilgilerinin dine değil politikaya gittiği-

[50] *Osmanlı*, Fransızca ek, 1 Ağustos 1898, s. 2.
[51] Joly için bak. John S. Curtiss, *The Protocols of Zion* (New York, 1942).

ni keşfetmişlerdi.[52]

Daha önce de belirttiğimiz gibi *Osmanlı*'nın enerjilerini Abdülhamit'in "cinayet"lerini anlatmada yoğunlaştırması aynı zamanda bilinçli bir propaganda taktiğiydi. Amaç, Padişah'ın tebaası arasında hükümdarın prestijini sarsmaktı.

Tunalı Hilmi Bey'in 1898 yılında çıkarttığı *Evvel ve Ahir* risalesinde bunu izlemek mümkündür:

"Evvel ahir söylenmiş ve söylenecek sözlerle yapılmış ve yapılacak işleri henüz iyice bellemediğimiz anlaşılıyor. Böyle olsaydı... hükümet çoktan def'edilir(di).

"- Öyleyse, bizi mazlum kılan hükümet değildir.

"- Evet hükümet değildir: hükümetin zalim olmasından... faydalanmaya kalkışmak, Padişahlara kabahat bulmamak... fakir ve hakir düşmemize sebep, işte bu fikirlerdir...

"- Acaba (Padişah) ne çeşit zalimlerdendir?

"Burasını Allah bilir. Dünyada bunun gibi bir tane daha gelmemiştir ki ne çeşit olduğunu söyleyebilelim. Yalnız şunu bilelim yeter: olan biten işlerin hepsinden haberi vardır. Öyleyse her işte parmağı vardır..."[53]

Padişah'ın kişiliğine karşı bu taş atmalarla beraber İstanbul ulemasına, Padişah'a karşı harekete geçmedikleri için üstü örtülü eleştiriler yöneltiliyordu. Bir yandan Padişah'ın İlmiye kurumunu nasıl ihmal ettiği anlatılırken ulemanın ehliyetsizliği okuyucuların gözü önüne seriliyordu. Örneğin, Osmanlı softalarının yazları cerre çıkmalarından söz ederken aslında mesleklerinin dilencilikten farklı olmadığını belirtiyordu.[54]

Öte yandan *Osmanlı*, gerek Ermeni gerekse Türk siyasî mahkûmlarına daha iyi davranılmasını istemiş olan bir Er-

[52] Temo, *Hidemat-ı Vataniye*, s. 11.

[53] Tunalı Hilmi'nin bu eseri bulunmamıştır. Parça, Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, II, 4, s. 69'dan alınmıştır.

[54] "İstanbul Gazetelerinde", *Osmanlı*, 1 Ocak 1898, s. 4.

meni patriğinin hareketini, ulemaya örnek olarak gösteriyordu.[55] Bu arada, Şeyhülislâm bile siyasî uyarı görevini yerine getiremediği için eleştirilere uğruyordu.[56] *Osmanlı*'da görülen laik düşünce başlangıçlarının belki en açık ifadesi Mısır'da hürriyetçi ulema tarafından çıkarılan *Kanun-ı Esasi*'ye yönelttiği "gevşeklik" ithamıydı. 1899 yılı sonundan itibaren Mısır ve Fas gibi önceleri İslâm camiasının parçaları olan devletlerin bir siyasî dejeneresans manzarası arz ettikleri konusu işlenmeye başlanıyor. Aynı zamanda İslam medeniyetinin de burada uyuşturucu bir rol oynamış olduğu zımnen ifade ediliyor. Amaç, İslâmi medeniyetin hâlâ etkisini koruduğu yerlerde bir duraklama olduğunu göstermektir. Bu makaleleri daha sonra *İçtihat*'ta çıkan yazılarla karşılaştırmak suretiyle Dr. Abdullah Cevdet'e bağlayabiliyoruz. Bu konu açıldıktan sonra aynı yazılarda, ikinci bir konu ele alınıyor: acaba bir hükümdarı değiştirmek bir rejimin niteliğini değiştirmek için yeterli midir, yoksa sorun aslında yeni bir medeniyeti benimsemek sorunu mudur?[57] Öte yandan meşruti bir rejimin kurulması bile yeterli midir? Devlet işlerini bir "fırka-yı muteyakkıze"nin eline bırakmak daha doğru olmaz mıydı?[58]

Gene burada da Jön Türklerin hemen hepsini ilgilendirmiş olan siyasi "seçkinler" zümresi konusuna rastlıyoruz.

Laikleşme fikrinin bu ilk ve oldukça şekilsiz belirtilerinin gözüktüğü bu yazılarda din sorunu doğrudan doğruya ele alınıyordu. Bazense başka konular işlenirken din konusunu ilgilendiren sonuçlar çıkarılıyordu. Bunlardan biri sosyal ahlâk kavramına karşı gösterilmeye başlanan ilgiydi. Daha ön-

[55] *Osmanlı*, 1 Ocak 1898, s. 8.
[56] "Şeyhül-İslâm Semahatlu Cemaleddin Efendiye açık ihtarname," *Osmanlı*, 1 Temmuz 1899, s. 1.
[57] *Osmanlı*, 15 Mart 1898, s. 3.
[58] "Takrir-i Hal-i Âlem," *Osmanlı*, 1 Ekim 1899, s. 3.

ce Yeni Osmanlılar toplumun gerilemesinin nedenlerinden biri olarak Şeriat'a önem vermemeyi, fazla "frenkleşmiş" olmayı ileri sürmüşlerdi.[59] Şimdi, aynı gerileme, topluma karşı sorumluluk eksikliği, sosyal ahlâk eksikliği açısından ele alınıyordu. Böylece "ahlâk-ı umumiye"[60] terimi siyasî tartışmalara yavaş yavaş yerleşiyordu. Bu akımın Avrupai köklerini daha önce Murat Bey aracılığıyla işlediğimiz esaslardan başka, bir de o zamanlar Avrupa'da bireycilik fikriyle, topluma karşı sorumluluk fikrinin bir sentezini meydana getirmek için yapılan çalışmalara bağlamak mümkündür.[61] Daha sonra bu sentez yaratma çabasının ilk meyvelerinden biri olan tesanütçülük Türkiye'yi etkileyen önemli entelektüel akımlardan biri olacaktı.

Bu laikleşme hareketini ortaya çıkarmakta karşılaşılan zorluklardan biri *Osmanlı*'daki makalelerin hepsinde gözüken yapmacık İslâmcılıktır. Bunların arasında örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nun son İslâm devleti olduğu ve Abdülhamit'in politikasının onun da ortadan kalkmasına yol açacağı şeklindeki tez vardır.[62] *Osmanlı*'nın bu iki unsur arasında bir denge kurması için dikkatli olması gerekiyordu. *Osmanlı*'nın okuyucuları yüzey altındaki laiklik başlangıçlarını seziyorlar ve onlardan şikâyet ediyorlardı.[63]

Öte yandan Bulgaristan hürriyetçi basını bile *Osmanlı*'da gözüken Padişah'ı hal'etme tezine karşı cephe almıştı.[64]

[59] Mardin, *The Genesis*, s. 115.

[60] "İdare-i İstibdadiye - Ahlâk-ı Umumiye," *Osmanlı*, 1 Ocak 1898, s. 3.

[61] Bu fikirler için bak. Francis W. Coker, *Recent Political Thought* (New York, 1930), s. 410-415.

[62] "Tebeyyün-i Hakikat," *Osmanlı*, 1 Ekim 1899, s. 4.

[63] "Bosna-Hersek, Bulgaristan, Kıbrıs gibi ecza-yı memalik-i Osmaniyeden iken ecnebî idareleri altına giren memleketlerde mukim ihtiyar müslümanlar! İşitlik ki içinizden bazıları bizim efkâr ve neşriyatımızı takbih ve harekât ve neşriyatın şeriata adem-i muvafakatini iddia ediyormuşsunuz!" "Tarafımızdan açık mektup," *Osmanlı*, 1 Mayıs 1898, s. 3.

[64] *Osmanlı*, 1 Mayıs 1898, s. 5.

Bu eleştirilere *Osmanlı,* Abdülhamit'in yalnız hal'ini değil katlini de vacip gören *fetva*'ları elinde bulundurduğunu söyleyerek cevap veriyordu. Gene aynı konuyla ilgili bir diğer makalede *Osmanlı* şunları bildiriyordu:

"Biz tarik-i cihad ve içtihadımızla Abdülhamit ve avanesini ezmek, ayaklarımızın altına almak ve hanedan-ı celilü'şşan-ı Osmaniyi bütün Osmanlılarla beraber Abdülhamit'in yüzünden uğradıkları hakaretten, mezelletten ve malûm olan esaretten tahlis ile başımız üzerinde bulundurmak maksad-ı esasisini takip ediyoruz ve edeceğiz. Bu devlet ve hilâfet, cenab-ı mevlanın inayeti, fedakâr Osmanlı ve Müslümanların gayretiyle bugünkü tehlikelerden, belâlardan halâs olup beka buldukça saltanat ve sülale-i necib-i Osmaniye üzerinde kalacaktır."[65]

1898 yılında *Osmanlı*'nın siyasi teorisine yeni bir unsurun girdiğini görüyoruz. O da "idare-i cumhuriye" deyiminin kullanılmaya başlanmasıdır. Kullanılan yöntem *idare-i cumhuriye*'yi *idare-i müstebide*'nin tam aksi olarak göstermektedir. Bu tip yönetimi Türkiye'ye uygulama kabiliyeti hakkında daha söz açılmamaktadır. Varılmak istenen amaca *idare-i müstebide*'nin Türkiye'de mevcut olduğunu ispat etme yolundan gitmektir. Bu arada "idare-i cumhuriyeye" eleştiriler de yöneltilmektedir, fakat bunun da bir kamuflaj olduğuna şüphe yoktur.[66]

Yukarda üzerinde durduğumuz ana nokta: laikleşme isteğini ifade eden belirtiler ve bunun yanında "ahlâk-ı içtimaiye" kavramı, Batı medeniyetinin belki de bir bütün olarak alınması gerekeceği şeklindeki fikirler, *Osmanlı*'nın - bütün emperyalizm aleyhtarı haykırmalarına rağmen- derin anlamda "Batılı" olduğunu gösterir. Sudan'da Mehdi'nin İn-

[65] *Osmanlı,* 1 Ekim 1898, s. 1.
[66] *Osmanlı,* 1 Eylül 1899, s. 3 vd.

gilizler tarafından yenilgiye uğraması dolayısıyla *Osmanlı*'nın öne sürdüğü yorum bu Batılılığın temellerinin ne olduğunu açıkça gösterir:

"İslamların marifetsizlik yüzünden duçar olacakları akıbete Mehdi hükümetinin inkırazına na kabil-i itiraz bir delil olabilir. Eğer Mehdi şahsında tasavvur ve itikat ettiği nüfuzı ruhaniyenin yüzde beşini kemalât ve marifet-i hazırada tasavvur etmiş olsaydı (İngilizlere karşı durabilirdi)."[67]

Emperyalizmin kötülüklerinden söz ettiği bir makaledeyse *Osmanlı* şunları da söyleyebiliyordu:

"Şunu da unutmayalım ki terakkiyat-ı hâzıranın tevlid ettiği bu mesalib yine o medeniyetin saye-i kemalâtında yetişen ekâbir tarafından teşhis ve irae ediliyor."[68]

Öte yandan Rus yönetimi, hiç olmazsa iyi mektepler sağladığı için Abdülhamit yönetimine tercih ediliyordu.

Tıpkı Murat gibi *Osmanlı*'nın yazarları Rusların Rusya Türklerini kültür bakımından fethetmek için sarf ettikleri gayretleri dikkatle izliyor ve aynı yöntemlerin Osmanlı İmparatorluğu'nun değişmezliğini sağlamak için kullanılmasını tavsiye ediyorlardı.

Jön Türklerin fikirlerini yaymak istedikleri taşra orta sınıfından gelen tepkilerle nasıl güç duruma düştüklerini daha önce belirtmiştik. Bu tepkilerin doğmasının nedenlerinden biri *Osmanlı*'daki yazarların sabırsızlıklarını belli etmeleriydi. Bu sabırsızlığın pratik ifadesi de Tunalı Hilmi Bey'in kendini anarşistler kadar terör usullerini kullanmaya hazır sanmasıydı. Teorik ifadesi *Osmanlı*'da beliren bir ihtilal teorisiydi. Bu teori *Osmanlı*'nın çıkarılmasından az sonra görünen bir makalede anlatılıyordu.[69]

[67] "Şuunat-ı İslâmiye," *Osmanlı*, 1 Aralık 1899, s. 3.
[68] "Tahrir-i Hal-i Âlem," *Osmanlı*, 1 Ekim 1899.
[69] "Kıyam," *Osmanlı*, 1 Şubat 1898, s. 3.

Makalenin fikrî temel taşı burada daha önce de üzerinde durduğumuz "hey'et-i içtimaiye" deyimiydi. İsmini belirtmeyen yazar hey'et-i içtimaiyenin "şahs-ı vahidin vücudu ile aynı"[70] olduğunu anlatıyordu. Böylece hey'et-i içtimaiyenin de tabiplere ihtiyacı vardı. Bunlara "vazı-ı kanun, erbab-ı hal ve akd, ehl-i siyaset"[71] deniyordu. Toplum işlerinin yönetimi böyle bir uzmanlar zümresinin eline teslim edilmediği takdirde "taksim-i mesai" ve "tervic-i a'mal-ı umumiye"[72] kanunlarına tecavüz edilmiş olunurdu. Burada daha sonra tahlil edeceğimiz Abdullah Cevdet Bey'in tezleriyle dikkate değer bir benzerlik vardır. "Seçkinler idaresi" tezinin burada da gözükmesini bütün Jön Türklerin -Prens Sabahattin Bey ayrı tutulursa- yazılarında gözüken halka akıl öğretme çabasına bağlayabiliriz.

Halka tanınan "kıyam" hakkı ancak hükümetin bir uzmanlar zümresince zaptedilmesini mümkün kılmak için tanınan bir haktı.

Kötü idare edilen bir "hey'et-i içtimaiye" çökmeye başladığı takdirde:

"Bir milleti akıbeti vahim olan bu maraz-ı mühlikeden tahlise çare hukukuna tecavüz edilenlerin mütegallipler aleyhinde kıyamıdır.

"Kıyam, zayıf ve hasta bir millete hayat-ı taze iktisap ettirir deva-yı yegânedir. Bir defa fenn-i tarihe müracaat edelim. O zaman görürüz ki bir müstebidin, bir zalimin dest-i idaresinde bazice (oyuncak) ola ola insanlığı unutmuş, cehalete batmış, adeta hayvaniyete takarrub eden bir millet ancak "kıyam"ın nefiha-i hayat-bahşasiyle düştüğü derekî-i sefileden kalkabilir."[73]

70 *İbid.*
71 *İbid.*
72 *İbid.*
73 *İbid.*, s. 4.

Kıyam'ın yanı başında "kanun-ı tekâmül"ün de nasıl olsa istibdada son vereceği söyleniyordu. Makaleyi yazan, ikinci tezinin birincisinin tam aksi olduğunun farkında değildi, ancak, bütün mantık eksikliğine rağmen zorlayıcı bir hareket ihtiyacıyla tekâmül inancının birleştirilmesinin Jön Türk inançlarının temellerinden birini oluşturduğu da muhakkaktır.

Burada "tekâmül" fikrine inanç, toplumun yeni normlarının bizzat hürriyetçi kuşak tarafından konacağını teminat altına almak anlamına alındığı için Jön Türkler için bir "teselli" görevi görüyordu.

Genel olarak *Osmanlı*'da gördüğümüz en önemli gelişmelerden biri genç subayların arasında "ahlâk-ı içtimaiye"[74] gibi, ümmet kavramının yerine geçmeye aday, laik bir toplum anlayışından esinlenen deyimlerin kullanılmaya başlanmasıdır.

"Kıyam" isimli makaleden sonra, *Osmanlı* zaman zaman okuyucularını ihtilal yapmaya teşvik etmişti, fakat 1900'e kadar bu propaganda hiçbir sonuç vermemişti. 1900'den sonra, ihtilalcilik bakımından *Osmanlı*'da söylenenlerle hemfikir olan fakat diğer birçok bakımlardan Cenevre Jön Türklerinden ayrılan yeni bir hürriyetçi kişi Jön Türklere katıldı. Bu, Prens Sabahattin Bey'di. Ciddi bir "kıyam" hazırlığı yalnız onun yönetimi altında 1903'te gerçekleştirilebildi.

Osmanlı'nın Yayın Hayatında 1899-1904 Devresi

Osmanlı'da bulduğumuz bu siyasi görüşlerin yanı başında, yazılarının incelenmesinden Jön Türkler arasında patlak veren çeşitli anlaşmazlıkları da izlemek mümkündür. Bunların çoğunluğu birbirini çekememe gibi son derece basit kişisel

[74] "Hasbihal," *Osmanlı*, 15 Aralık 1899, s. 1.

çatışmalardı. Ancak, bunun yanında, *Osmanlı*'nın yazılarını izlemekten Jön Türk hareketinin bir "parti" olarak geçirdiği evreleri saptamak da mümkündür. Çünkü bir süre sonra *Osmanlı*'nın başına -Jön Türkler arasında yeni bir bölünmeye sebebiyet verecek olan- Prens Sabahattin geçecekti.

Bu bakımdan da *Osmanlı*'nın içeriğinin kısa bir tahlilini yapmak burada yerindedir.

Osmanlı'nın Jön Türk gruplarının fikrî yelpazesinde "merkezi" bir yer tuttuğu söylenebilir. Solunda Tunalı Hilmi Bey'in sonradan çıkaracağı *İntikam* gibi tamamıyla ihtilalci bir dergi, sağındaysa ulemadan önce Hoca Muhittin Efendi'nin ve sonra da Hoca Kadri Efendi'nin çıkardıkları *Kanun-ı Esasi* bulunuyordu. Ahmet Rıza Bey'in 1897'den sonra yalnız Fransızca yayımlanmaya devam eden *Mechveret*'inin bu yelpazedeki yerini bulmak oldukça zordur. *Mechveret*'le *Osmanlı* arasındaki fark daha çok sivil çevrelerin uzun vadeli ve daha derin anlamda Avrupalı reform görüşüyle Askerî Tıbbiyelilerin daha yüzeysel fakat daha dinamik görüşleri arasındaki farktır. Zamanla Cenevre grubundan Abdullah Cevdet Bey, Ahmet Rıza'nın görüşüne çok yaklaştı.

Osmanlı, Ahmet Rıza Bey'le teması tamamen kesmemişti. 1898'de Rıza Bey'in *Osmanlı*'da da birkaç makalesi yayımlanmıştı.[75] 1899 yazında Rıza Bey'le Cenevre Jön Türkleri arasında bir anlaşmaya varıldığı anlaşılıyor. Ahmet Rıza Bey Lahey Silahsızlanma Konferansı'na Jön Türkler adına propaganda yapmak için gitmişti. Rıza Bey'in buradaki faaliyetleri *Osmanlı*'da anlatılıyordu.[76]

Osmanlı'nın 1900 yılına kadar Jön Türklerin merkez organı olarak çalıştığını da unutmamamız gerekir. Bunun içindir ki 1898 yılı sonunda *Kanun-ı Esasi* Abdülhamit'e satıl-

[75] *Osmanlı*, 1 Haziran 1898, s. 1. Gene bak. *Osmanlı*, 15 Haziran 1898.
[76] *Osmanlı*, 1 Temmuz 1899, s. 1-2.

dıktan sonra, Tunalı Hilmi Bey Kahire şubesinin çıkardığı yeni organın politikasını düzenlemeye Mısır'a gitmişti. Bir süre sonra *Hak* ismini taşıyan yeni bir organ çıkarılmaya karar verildi. Bu münasebetle Hilmi Bey'e verilen talimat *Osmanlı*'yı çıkaranların tecrübelerinden yararlandıklarını gösteriyordu. *Hak, Osmanlı*'nın din işlerinde fazla ileri gittiğini söyleyen kimseleri memnun etmek üzere çıkarılacaktı:

"(Hak) gazetesine dini yazınız. *Kanun-ı Esasi*'den daha güzel olmasına gayret ediniz. Abdülhamit'e çok sövüp saymayınız. Öyle olursa makbule geçer. Hariç memalikte rağbet bulur... Böyle şeyler ahaliyi bizden nefret ettirmeye sebep oluyormuş."[77]

Bu öğütler Eylül 1899'da veriliyordu. Anlaşılması zor nokta bizzat *Osmanlı*'nın 1899 sonbaharında bir hayli sert eleştiriler yayımlamayı sürdürmesiydi. Belki de bu tutum *Osmanlı*'yı çıkaranları artık bu dergiyi çıkaramayacaklarını anlamalarından ileri geliyordu. Ellerindeki paralar tükendiğinden *Osmanlı*'nın üç ana yazarı İshak Sukûti, Dr. Abdullah Cevdet ve Tunalı Hilmi birer devlet memuriyetini kabul etmeye karar vermişlerdi. *Osmanlı* Jön Türkler arasında arka planda kalan bir yardımcıya Ethem Ruhi'ye (Balkan) bırakıldı.

Osmanlı'nın yazarlarından üçü de maaşlarından ayırdıkları paralarla *Osmanlı*'nın çıkmaya devam etmesini sağladılar. Fakat aynı zamanda *Osmanlı*'da elde ettikleri tecrübe, iki yazarın Dr. Abdullah Cevdet'in ve Tunalı Hilmi'nin, ayrı yönlere yönelmeye başlamalarına neden olmuştu. Dr. Abdullah Cevdet Jön Türklerin hareketinin başarılı olabilmesi için modern bir milli kültür politikasının da ana noktalarını saptamaları gerektiğini düşünmeye başlamıştı. Tunalı Hilmi Bey, Mısır'da *Murat* adlı yayınında Jön Türk hareketinin göz

[77] Kuran, *İttihat ve Terakki*, s. 128.

önünde bulundurması gereken asıl amaçları sorununu ciddi bir şekilde ele alıyor önce bazı ana hedefler tayin edilmesi gerektiği tezini öne sürüyordu.

Hilmi Bey aynı zamanda Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin artık dağıldığını söylüyordu.[78] Bu arada *Osmanlı*'daki tecrübesinin sonucunda Hilmi Bey Jön Türkler arasında görülen tek ciddi devlet örgütü projesini yayımlıyordu.

Tunalı Hilmi Bey, bundan sonra, paralarını, *İntikam* adıyla Ali Fahri Bey'in Cenevre'de çıkardığı bir gazetenin desteklenmesine sarf etti. Fikir boşluğu bakımından bu derginin rekor kırdığı söylenebilir. Bu bakımdan dergi çıktıktan sonra Tunalı Hilmi Bey'in Jön Türk hareketinin en arka planlarına düşmüş olması tabiidir.

Cenevre Jön Türkleri dağıldıkları sırada hareketi bir noktaya toplayacak bir gelişme olmuştu. Bu gelişme, Abdülhamit'in kayınbiraderi Damat Mahmut Celâlettin Paşa'nın Türkiye'den kaçmasıydı. Oğulları Prens Sabahattin ve Lutfullah Beylerle Paris'e gelen Mahmut Paşa olayı Jön Türkler arasında birtakım umutların yeniden parlamasına sebebiyet vermişti.

Paris'ten Cenevre'ye giden Mahmut Paşa'yı o zamanlar Roma'da bulunan İshak Sukûti ziyaret etmeye gelmiş ve *Osmanlı*'nın sahipliğini Paşa'ya devretmişti. Böylece Mahmut Paşa *Osmanlı*'nın giderlerini de üstüne alıyordu. Sukûti, ölüm tarihi olan 1902'ye kadar dergiye yardım etmeyi sürdürmüştür.[79]

Osmanlı bu suretle önce Londra'ya ve daha sonra Folkestone'a taşındı. Ethem Ruhi gazetenin mali işlerini yönetmekle yetkili kılındı ve gazetenin yazılışleri Şair Hüseyin Siret'e

[78] Tunalı Hilmi, *Murat:* Şehit arkadaşlarımdan doktor Yenişehirli Edhem'in, Giritli Şelik'in ve Tatar İzzet'in ruhlarına (Kahire, 1318).

[79] Ethem Ruhi Balkan'ın *Canlı Tarihler*, s. 25-28'deki bilgileri Kuran, *İttihat ve Terakki*, s. 91, 156-157'de verdiği bilgilerle karşılaşır.

(Özseven) tevdi edildi.[80]

Folkestone *Osmanlı*'sında Prens Sabahattin Bey'in etkisi kendini üç şekilde gösteriyordu. Bir kere Padişah'a karşı yöneltilen eleştiriler son derece sertleşmişti. Öte yandan o zamana kadar bütün Jön Türk dergilerinde az bir yer tutan Türklerin Türk olarak davranışlarının eleştirisi yapılıyordu. Sonunda bu eleştiriyle ilgili olarak Türklerin Batı uygarlığı akımına katılmalarını sağlayacak bir kültür politikasının temeli kurulmaya çalışılıyordu.

Ağustos 1900 sayısında, *Osmanlı*, Padişah'ın bir akrabasının da desteğini sağladığına güvenerek, Padişah'a karşı şiddetli bir kampanya açıyordu. 1 Ocak 1901 sayısında bu kampanya Padişah'ı hal'etmeye cevaz veren bir fetvanın gazetede yayımlanmasına kadar gidebilmişti. Fetvanın Merakeşli bir şeyh tarafından yazılmış olması kuşku uyandırıcı bir unsurdur, fakat önemli nokta fetvanın yayımlanmasıydı.

Ulemaya verilen değer bakımından yeni *Osmanlı*'nın eskisine göre değişik bir politika güttüğü söylenemez. Yeni *Osmanlı*'da ulemaya yöneltilen eleştiriler aynı şekilde devam ediyordu.[81] Fakat daha entelektüel bir görüş açısı beliriyordu. "En büyük nur"un "akıl" olduğu şeklindeki yazılar *Osmanlı*'ya o zamana kadar eksikliği hissedilen felsefi bir çeşni getiriyordu.[82] Kadınlara ve eğitimlerine ve topluma iştirak ettirilmelerine önem verilmeye başlanıyordu.[83] Türklerin Batı medeniyet akımına ne gibi bir katkı yapabilecekleri "sosyolojik" diyebileceğimiz bir açıdan tahlil ediliyordu. Burada Atatürk'ün sonradan dile getirdiği görüşlerini hatırlatan ifadeler vardır:

[80] Hüseyin Sirel için bak. *Türk Meşhurları*, s. 306. Abdülhalim Memduh'la işbirliği yaptıkları anlaşılıyor. Bak. bölüm II, not 92.
[81] *Osmanlı*, 1 Ağustos 1901, s. 6; "Mısır el-Kahireden," *Osmanlı*, 15 Ocak 1902.
[82] *Osmanlı*, 1 Ağustos 1901, s. 6.
[83] "Alafranga Terbiye ve Kadınlarımız," *Osmanlı*, 1 Eylül 1901.

"Kürre-i arzın en mümbit ve mahsuldar bir köşesini taht-gâh-ı saltanat ittihaz eden, medeniyetin beka-yı asarını ihtiva eden Asya, diğer hal-i hazır-ı medeniyet ve terakkinin meşher-i bedayii sayılan Avrupa gibi iki büyük meşher-i fuyuzatın mültekasında bulunan Osmanlıların medeniyete gayrı salih olduklarını iddia etmek gibi aklın kabul etmeyeceği bir hezeyan tasavvur olunur mu?"[84]

Avrupa devletlerinin ikiyüzlülüğü konusu da hâlâ işleniyordu,[85] fakat bunun yanında daha önce göremediğimiz sert bir "kendi kendini" eleştirme de yer alıyordu.

"Evet biz ki kendimize meşkûk bi şan ü şeref temini için birtakım erbab-ı sây-ü idraki inayet-i vicdaniyemiz hilâfında ta'an ve tecavüzden bile haya etmeyiz, biz ki ömr-i idrakini zındanlarda, menfalarda ifna eden... insanlara levm ü hakaret etmekten çekinmeyiz, biz ki emsal-i istikbale acı acı kahkahalar ettirecek, kâzib, menfur bir şerefi nefsimize hasretmek hayâl-ı hamı ile millet-i Osmaniye içinde kendimizden büyük kimse görmeyerek zahiren hizmet etme niyetinde bulunduğumuz milleti mânen tahkir ettiğimizi idrak etmiyoruz."[86]

Prens Sabahattin tarafından yazıldıklarına kuşku olmayan bu satırları okuduğumuz zaman daha sonra kendisine yöneltilmiş olan hücumların şiddetini anlayabiliyoruz. 1902 Kongresi'nde "müdahale" tezini destekleyen Sabahattin Bey'in tezinin "adem-i müdahaleciler" tarafından kabul edilmeyişi sonunda normal bir fikir anlaşmazlığıdır. Fakat bu fikir anlaşmazlığı Sabahattin Bey'e karşı yöneltilen hücumların şiddetini izah etmemektedir. Bu şiddet Sabahattin Bey'in yalnız "müdahaleci"lere dahil olmasından dolayı değil kendi

[84] "İstikbale Nazar," *Osmanlı*, 15 Ocak 1902, s. 4.
[85] "Fransız Adaleti," *Osmanlı*, 15 Mart 1901, s. 2.
[86] *Osmanlı*, 1 Aralık 1900, s. 1.

etnik grubunu eleştirmesinden ileri geliyordu. Jön Türk askerî erkânı için bu eleştiri bir tür "vatan hainliği" oluşturuyordu.

1902 Jön Türk Kongresi sırasında görüşmeler *Osmanlı*'da ayrıntılı bir şekilde yansıtılıyordu. Bu görüşmelerin fikrî yönü, Sabahattin Bey'in fikrî ürünleri olduklarına kuşku olmayan yukardaki fikirlerle askerî erkânın ve Ahmet Bey'in dünya görüşlerinin çarpışmasıyla ilgiliydi.

Osmanlı, bu sırada, artık Jön Türklerin yalnız bir grubunun, kongreden sonra "Osmanlı Hürriyetperver Cemiyeti" ismiyle faaliyet göstermeye başlayanların organı olarak çıkmaya devam edeceğini ilan ediyordu.[87]

Bundan sonra *Osmanlı* bir buçuk yıl kadar Folkestone'da çıkmaya devam etmiştir. Ethem Ruhi, Sabahattin Bey'in ortaya atmaya hazırlandığı "adem-i merkeziyet" fikirleriyle mutabık değildi. Bir süre sonra Ethem Ruhi *Osmanlı*'yı Mısır'a nakletti ve az sonra gazetenin yayın hayatı, orada son buldu.

[87] *Osmanlı*, 16 Nisan 1902, s. 7-8.

V. BÖLÜM
AHMET RIZA BEY VE *MEŞVERET*

"Ce qui subsiste seulement c'est une sorte de croyance sociale, c'est à dire une confiance, à vrai dire obligatoire, dans les gens compétents, dans ceux qui savent. La notion de tolérance est elle-même, éliminée"
Jean Lacroix, *La Sociologie d'Auguste Comte*, s. 25.

"Ahlâk-i insaniyenin aslında mevcut olan hodbinlik kendisinde ziyadesiyle mevcuttur. Avam-pesendane harekâtiyle bu hodbinliğini daima beslemek ister. Lâkin bu avamperenstliği, gözünü açmış olduğu Garp dairesinden harice çıkmaz. Türklük ve Osmanlılık ve Müslümanlık itibariyle gayret ve hamiyyet gibi haslet-i mahsusesi yoktur. Osmanlı hamiyyeti olmadığı gibi, meselâ Fransa yahut başka bir memleket hasebiyle de ayrıca hamiyyeti yoktur. Muhabbet-i vataniye denilebilecek hissi, Paris'te istediği gibi bir mevki kazanıp imrar-ı hayat edebilmek arzusuna münhasırdır. Bütün mezhebi, 'ben' zamirinde içtima etmiştir.

"Hamiyet-i insaniyesi meşhut ve müsellemdir. Doğru ve tam bir adam olmak, yalan ve itham olunmamak, kabaihden kaçınmak, meslek-i müttehizeden inhiraf etmemek, meslek-i vicdanını dünya pahasına satmamak, kavaid-i namusa nihayet derecede riayet etmek ister. Bazen bu arzusunda muvaffak olamadığı görülür. Lâkin bu inhirafları kasdî değildir,

kendisindeki meyl-i fazilet hilkî olmayıp hodbinlik sevkiyle hisabî olduğunun ve akıl mahdudiyetinin netayicidir."[1]

Murat Bey tarafından çizilen bu zehirli portre pek tabii ki Rıza Bey'in karakterini ve fikirlerini anlamak için esas olarak kabul edilemez. Fakat Rıza Bey'in en önemli rakiplerinin bile tasvirinden elde ettiğimiz soğukkanlılık ve sebat izlenimi Rıza Bey'in yirmi yıla yakın bir süreyle Jön Türklere nasıl önderlik edebilmiş olduğunu anlatmaktadır.

Ahmet Rıza Bey 1859 yılında Boğaziçi'nde Vaniköyü'nde doğmuştu. Babası, "İngiliz" Ali Bey, Ahmet Rıza'nın çocukluğunda Konya'ya sürülmüştü.[2] Rıza Bey'in, Avusturyalı annesinin etkisi sonucunda genç yaşta Batı'yla ilgilenmiş olması muhtemeldir. Kendisini gençliğinde derin düşüncelere sevk ettiğini anlattığı Anadolu köylerini de Konya'da babasını ziyaret ederken görmüş olduğunu tahmin edebiliyoruz.[3]

Anadolu köylüsünün akıbeti hakkındaki bu düşünceler Ahmet Rıza Bey'in Fransa'da ziraat öğrenimi yapmayı istemesiyle sonuçlandı. Rıza Bey böylece Grignon Ziraat Okulu'nda okudu ve mezun olduktan sonra Türkiye'ye döndü. Sermaye bulamadığından ve "emn ü âsayiş" yerleşmediğinden yeni ziraat teknikleriyle ziraat yapma isteğinin yerine getirilmesinin imkânsız olduğu sonucuna vardı. Bunun üzerine, Ahmet Rıza Bey bu kadar geri kalmış olan kendi toplu-

1 Murat, *Mücahede-i Milliye*, s. 177-178.

2 İngiliz Ali Bey Beşinci Murat'la bir ilgisi olduğu sebebiyle Konya'ya sürülmüştü, fakat Ahmet Rıza Bey'in ailesinde bundan önce Balılılık akımına katılmış kişiler bulunduğu anlaşılıyor. Âli Bey III. Selim'in Sır Kâtibi Rıza Bey'in torunuydu. Rıza Bey III. Selim'in yardımcılarından olduğu için Kabakçı İsyanı sıralarında idam edilmişli. Bak. Kuran, *Milli Mücadele*, s. 381. Bu bilgilerin Ahmet Rıza Bey tarafından teyidi için bak. *Mechveret*, 1 Mayıs 1896, s. 4. Ahmet Rıza Bey'in yeğeni Bayan Samiye'ye göre Ahmet Rıza Bey'in babasına verilen "İngiliz" lakabı İngilizlerle olan ilgisinden çok Kırım Harbi'nden sonra kaliteli eşyalarda olduğu gibi, yüksek nilelikleri olan kimseler için "İngiliz" deyiminin kullanılmasından gelmiştir.

3 Ahmet Rıza, *Layiha*, s. 4.

munu eğitim yoluyla uyandırmaya karar verdi.[4] Az sonra Bursa İdadi-i Mülki Müdürlüğü'ne tayin edildi, bir süre sonra Bursa Maarif Müdürü oldu.[5] Bursa'da -eğitim sistemine getirmek istediği yenilikler dolayısıyla olacak- öteki memurların engellemeleriyle karşılaşarak diğer milletlerin ne gibi araçlar kullanarak ilerleyebilmiş olduklarını inceleme ihtiyacını hissetti. 1889'da Fransız İhtilalinin Yüzüncü Yıldönümü dolayısıyla açılan sergiye görevli olarak kendini tayin ettirmeyi başardı. Paris'e gelince "modern fikir akımlarını daha serbest bir şekilde inceleyebilmek için" istifa etti.[6] Kendi ifadesine göre o zamanlar bile "pozitivizm"in etkisi altındaydı.[7] *Meşveret*'in Fransızca ekinde çıkan bir makalesinde, pozitivizmi 1887 yılında Türkiye'de, Dr. Robinet isminde Auguste Comte hakkında ilk yazı yazanlardan birinin kitabında keşfettiğini anlıyoruz. Ahmet Rıza Bey Paris'e döndükten sonra bu konudaki bilgilerini artırmak için Fransız *Pozitivist*lerinin başında bulunan Pierre Lafitte'in derslerine devam etmeye başlamıştı.

Pozitivizm, 19. yüzyılın başında ortaya atıldığından beri oldukça ilginç zikzaklar geçirmişti. Fransız İhtilalinin yalnız rasyonel yanlarını kabul ettiği şeklindeki temel ilkesi, bir toplum "bilimi" meydana getirme çabası, fakat aynı zamanda kurulu düzene inanması ve insanların *hak*larından söz edileceğine, insanların topluma karşı *vazife*lerinden söz edilmesine verdiği önem dolayısıyla III. Napolyon devrinin muhafazakâr ve maddiyatçı hodbinliğinin temel direklerinden biri

4 *İbid.*

5 *İbid.*, Karşılaştır *Mechveret*, 15 Nisan 1898, s. 9. Bu makale de Ahmet Rıza'nın, gazeteci Henry Clergé'ye verdiği bir şifahi biyografidir. Bu biyografi ilk dela *Le Journal* (Paris) gazetesinde 12 Nisan 1896'da çıkmıştır.

6 *İbid.*

7 *İbid.* Böylece Kuran'ın, Ahmet Rıza'nın 1898'den sonra pozitivizmle bir ilgi kurduğu şeklinde verdiği bilgilerin yanlış olduğu anlaşılıyor. Bak. Kuran, *Jön Türkler*, s. 27.

olmuştu, 1870'ten sonra önemi azalmıştı. Ancak, pozitivizm edebî öğretilere intikal eden yönüyle, dogmalardan sıyrılıp yerine bilimsel gerçekleri koyma çabasıyla 1880 ve 90'larda önemini koruyordu.[8] Daha önce gösterdiğimiz üzere bu akım Türk entelektüel hayatını bile etkilemişti.

Ahmet Rıza bundan sonra başından geçenleri şöyle anlatıyor:

"Böylece, tedricen memleketimizdeki eğitim sisteminin reformunu sağlayacak bir proje düşünmeye başladım. Bu projenin en küçük teferruata kadar inen bir şeklini Padişah'a takdim ettim. O da projeyi okumak lûtfunda bulundu. Bundan sonra kendisine göndereceğim bu gibi bilgileri dikkatle inceleyeceğini bildirdi. Ben de bu teklifi kabul ettim. Bir müddet sonra sarfettiğim emeklerin boşa gittiğini ve tavsiyelerimin tatbik mevkiine konmadığını gördüm. Padişah payitahtta beni bekleyen parlak istikbâlden bahisle niçin Paris'te kaldığımı sordu. Ben, burada memleketime daha faydalı olduğuma kani bulunduğum cevabını verdim.

"Raporlarım artık bahis konusu edilmediği için bunlardan birincisini Londra'da tabettirmeye karar verdim. Padişah bu neşriyatımı tasvip etmediğini bildirdi ve meseleyi müzakereye memur ettiği kimseler Türkiye'ye dönmemi tavsiye ederek neşriyatım için bana bir miktar para teklif ettiler. Bu teklifi reddederek önce ikinci lâyihamı ve ondan sonra da reform ve terakki konusundaki bütün fikirlerimi ifade ettiğim dergimi çıkarttım."[9]

Ahmet Rıza Bey, söz konusu ettiği ıslahat *Lâyiha*'sının

[8] Pozitivisme için bak. Jean Lacrolx, *La Sociologie d'Auguste Comte* (Paris, 1956); Jean Touchard *et. al., Histoire des Idées Politiques, II* (Paris, 1959, s. 666-669, Maxime Leroy, *Histoire des Idées Sociales en France III*, (Paris, 1954), s. 84-121; Karl Löwith, *Meaning in History* (4. bas., Chicago, 1957), s. 67-90.

[9] Not. 5 - *İbid.*

fikirlerini Ali Şefkati Bey'den aldığı şeklinde isnatlara maruz kalmıştı.[10] Bu doğru olabilir, ancak Ahmet Rıza, Ali Şefkati Bey'in onayını da almıştı, çünkü, Ahmet Rıza Bey'in *Lâyiha*'sı, kendi imzasıyla, Ali Şefkati Bey'in 1895 yazında çıkardığı *İstikbâl*'de de yayımlanmıştır.[11] Bildiğimiz üzere, Ahmet Rıza Bey'in *Meşveret*'i 1895 yılı Aralık ayı başında çıkmıştı. Bu derginin çıkışını izah eden en azından iki teorinin bulunduğunu ve İttihat ve Terakki Komitesi'nin isminin Ahmet Rıza Bey'le merkez arasında bazı anlaşmazlıklara neden olduğunu görmüştük.[12] Bunların dışında, kuruculardan biri olan Albert Fua'ya göre kuruculardan her birinin ayrı bir dinden olmuş olması, kurucular arasında, kurmak istedikleri birliğin simgesi olarak kabul edilmişti.[13] Bu karar Ahmet Rıza Bey'in "Osmanlıcı"lığı hakkında yazılarından çıkarılacak fikirler kadar değerli bir ipucu sağlıyor.

Kesinlikle bildiğimiz bir şey varsa o da Ahmet Rıza Bey'in uzun vadeli, soğukkanlı, kendi çevresi için bazen kritik ve genel olarak laik düşünce tarzının Komite'yle kendi arasında şiddetli bir anlaşmazlık havasına sebebiyet verdiğidir...[14] Murat Bey'in, 1897 yılında Türkiye'ye dönüşünden sonra, İttihat ve Terakki askerî erkânının Cenevre'de kalmaya ve kendi dergisini çıkarmaya karar vermesi üzerine Ahmet Rıza Bey artık düşündüklerini serbestçe ifade etmek fırsatını elde etti. Bu itibarla 1897'den sonraki yazıları özellikle üzerinde durulmaya değer.

[10] Doktor Şeraleddin Mağmumi, *Hakikat-ı Hâl* (Giridi Zâde Ahmet Ramiz taraf. yay. 2. baskı, İstanbul, 1330), s. 17. Bu risalenin ilk baskısı Ekim 1897'de çıkmıştı. Kuran, *Jön Türkler*, s. 27'deki bilgilerini buradan almıştır. Ancak Murat Bey, (Bak. *Mücahede-i Milliye*, s. 179) aynı isnatları ileri sürmektedir.

[11] *İstikbâl*, 15 Temmuz 1895, s. 4.

[12] Bak. IV. bölüm.

[13] Albert Fua, "Ahmet Rıza Bey," *Mechroutiette*, V (1913), s. 39.

[14] Kuran'ın *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*'sinin ana konusu budur. Bak. örneğin, *İttihat ve Terakki*, s. 68.

Zamanla Cenevre Jön Türklerinden biri -Ahmet Rıza Bey'e karşı hiçbir sempati duymamakla beraber- Ahmet Rıza Bey'in tutumuna benzer şekilde kendi toplumunun bir temel kritiğini yapmaya başlayacaktı, bu kişi, fikirlerini ilerde inceleyeceğimiz Abdullah Cevdet Bey'dir.

Ahmet Rıza Bey Cenevre Jön Türkleriyle hiçbir zaman bağlarını tamamen kesmedi.[15] Fakat onlara bir hayli yüksekten baktığı anlaşılıyor. Bu tutum, hiç kuşkusuz Jön Türklerin 1897'de Murat Bey'in dönüşü dolayısıyla edindikleri kötü alışkanlığın Rıza Bey'de uyandırdığı tiksintiden ileri geliyordu. Padişah'ın, yazılarını ve dergilerini satın alacağını 1897 yazında keşfeden Jön Türkler bundan sonra yıllarca dergi kurmayı para sağlanacak bir şantaj aracı saymaktan kendilerini alamamışlardı.[16] Ahmet Rıza Bey'in yazılarıysa satılık değildi. Bundan dolayı, Cenevre'deki ve Mısır'daki Jön Türkler 1899'da -sonradan sonuçsuz kalan- bir kongre toplamaya giriştikleri zaman Ahmet Rıza Bey bu toplantıyla hiçbir ilişiği olmayacağını ilan etmişti.

Öte yandan, Ahmet Rıza Bey bazı Mısır prenslerinin yardımıyla yaşayan Kahire grubunun ciddi bir şekilde görev yapabileceğine inanmıyordu.[17] Zamanla bu tutumu değişti. 1902 yılında Türkiye'den nispeten az zaman önce gelen bir Jön Türkün, Prens Sabahattin'in, başkanlığı altında toplanan ilk Jön Türk Kongresi'nde Rıza Bey kendi fikirlerinin Kahire grubununkine sandığından daha yakın olduğunu keşfetti. Kahire grubunun 1899'da "hükümet dairelerine dina-

[15] Bak. bölüm IV, not 75.

[16] Kuran'ın ancak bir kere satıldığını söylediği *Kanun-ı Esasi* dergisinin üst üste ve kısa aralarla iki kere satıldığı anlaşılıyor. Bak. Kuran, *İttihat ve Terakki*, s. 119 ve karşılaştır. Tugay, *İbret*, s. 50-51.

[17] Fakat Ahmet Rıza da Kahire grubu ile anlaştıktan önce ve sonra böyle yardımları kabul etmişti. Bak. Ahmet Rıza, "Hatırat", *Cumhuriyet*, 28 Ocak 1950, s. 2. Ahmet Rıza Bey'in kendine daha çok güveni olduğu anlaşılıyor.

mit attırmayı"[18] düşündüğünü hatırlarsak ve Rıza Bey'le varılan anlaşmanın sonucu olan *Şura-yı Ümmet*'in ılımlı tonunu göz önüne getirirsek daha çok Rıza Bey'in Kahire grubunu kendi yanına çekmeyi başardığı sonucuna varırız.

Ahmet Rıza Bey'in 1903'ten sonra izlediği ve *Şura-yı Ümmet*'te Türkçe olarak ifade edilen politikanın anahatları o zamana kadar *Mechveret*'te çıkan fikirlerden çok farklı değildi. *Mechveret*'e gelince, 1908'e kadar çıkmakla beraber gittikçe daha büyük aralıklarla yayımlanmaya başlandı. Bu araların uzaması bir rastlantı sonucu değildir. Zamanla Ahmet Rıza stratejisini değiştirmiş ve kendini daha kısa vadeli bir propaganda çabasına, Makedonya'daki subayları harekete geçirecek faaliyetlere vermişti. Rıza Bey'in bu tip yeni faaliyetleri arasında örneğin hareketi meydana getirmeye yarayacak para toplama kampanyalarını görebiliriz.[19] Ahmet Rıza Bey'in Ağustos 1906'da yazdığı *Vazife ve Mes'uliyet: Asker* [20] isimli risalesinde bu yeni "aktivizm"in teorik izahını bulmak mümkündür. Burada Rıza Bey Türk ordusunun ihtilaldeki yerini anlatıyordu. Risalenin yazılışı, Ahmet Rıza Bey'in 1902'den beri liderliğini yaptığı grupla Sabahattin Bey grubunun arasında hâlâ koparılmayan bağların bilinçli olarak koparılması zamanına rastlamaktadır.[21] Ahmet Rıza Bey'in daha derin temellere dayanmak isteyen ilk teorileri, yeni, "partici" ve "komiteci" faaliyetin etkisi altında arka plana itildi. Aralık 1907'de Jön Türk partileri bir daha birleştikleri zaman, çıkarılmasına ittifakla karar verilen "neşriyat-ı ihtilâliye" ile Rıza Bey'in başlangıçtaki tutumu arasındaki fark, artık kendini açık bir şekilde gösteriyordu.

[18] Kuran, *İttihat ve Terakki*, s. 132.
[19] Ahmet Rıza'nın eski tutumunun Bahaettin Bey grubu tarafından onaylanmadığı anlaşılıyor. Bak. Kuran, *İttihat ve Terakki*, s. 194, 199.
[20] Kahire, 1323.
[21] Bak. bölüm VII.

1908'den sonra Ahmet Rıza Bey âyan reisi oldu, fakat bundan sonraki önemsiz rolü, kendi entelektüalist kimliğinin komitecilik yöntemleriyle ne kadar az bağdaştığını gösterir.

Bahaettin Şakir ve Talat Paşa gibi kimseler az bir zaman içinde kütlelere şeklî bazı ödünler vermek zorunluluğunda olduklarını görerek halkın sempatisini kazanmak için bu isteğine boyun eğidiler. Bu durum karşısında beş vakit namaz kılmadığını itiraf edebilen tek kişi olan Ahmet Rıza Bey, İttihatçıların bu ilke fedakârlığına katılmadığı için gençlik tarafından bile eleştirildi.[22]

Parti üzerindeki etkisini kaybettikten sonra İttihat ve Terakki çevrelerini istila eden propagandacı fikirlere oranla Ahmet Rıza Bey'in derin görüşleri bir tür fikrî stratosferde kalmış gibi görülebilir, fakat Batı kültürüne verdiği ağırlığın ne kadar önemli bir konu olduğu zamanla bu çevrelerde bile anlaşılacaktı.

Ahmet Rıza Bey'in Siyasi Fikirleri

Ahmet Rıza'nın Avrupa'dayken yazdığı ilk yazılar, Padişah'a gönderdiği tasarı ve pozitivistlerin dergisi *Revue Occidentale*'da çıkan makaleleri, politikaya ancak dolayısıyla dokunmakta ve politikayla ancak uzak ilişkileri olan iki *tema*'yı öne sürmektedir. Bunlardan birincisi, Ahmet Rıza Bey'in Padişah'a verdiği ilk tasarıda görülen, bir uzmanlar zümresi var olmaksızın hükümet etme ilminin gereklerinin yerine getirilemeyeceği tezidir. Comte felsefesinin Saint Simon'a dayanan kısımlarından gelen bu görüş Ahmet Rıza Bey'in düşüncesinin en derin kaynaklarına işaret etmesi bakımından dikkate değerdir. Ahmet Rıza Bey'e göre bu uzmanlara dayanma zorunluluğunun daha da derine giden bir gerekçesi

[22] Halûk Şehsuvaroğlu, "Ahmet Rıza Bey ve Muarızları," *Akşam*, 14 Ocak 1950, s. 5.

vardır. O da yeryüzünde "şey"lerin, maddi varlıkların birbirlerine objektif tabiat kanunlarıyla bağlı olmalarıydı.[23] Böylece her şeyden önce bu kanunları anlamak gerekiyordu.

"Cihanın kudret ve serveti vatanımızda toplansa kavanin-i tabiiyenin hükmünü değiştirmez. Kürre-i Arzın üzerindeki dağlar, nehirler nasıl bir kanuna tâbi ise hayatı o Kürre'ye merbut olan insanlar da her şeyde kavanin-i tabiiyeye itaat ve inkıyat etmeye mecburdurlar."[24]

Tabiatın "yardımı" olmazsa hiçbir şey olamaz.[25] Bu görüş, Comte'un toplum kanunlarını saptamaya çalışma çabasına dayandığı gibi Aydınlanma devri düşünürlerinden d'Holbach'ın Ahmet Rıza üzerindeki etkisine bağlanabilir. Ahmet Rıza gençliğinde materyalizmin kurucusu olan bu "filozof"un düşüncelerinin kendini çok etkilemiş olduğundan söz eder.[26]

Ahmet Rıza'nın tabiat kanunlarının toplumla ilgili yanları hakkındaki düşünceleri kendisiyle Yeni Osmanlılar arasındaki farkları saptamaya yarayan bir noktadır.

Yeni Osmanlılar, "tabii hukuk" ve "tabiat kanunu" kavramlarını ilahi bir varlığın görünümü olarak ele almışlardı.[27] Şimdiyse bu iki kavramda bir farklılaşma meydana gelmişti. Yeni Osmanlıların bazen şeriatla, bazen de aklın kurallarıyla bir tuttukları tabii hukukun yerine, maddi varlıklar aracılığıyla etki edici objektif tabiat kanunları kavramı yerleşiyordu. Böylece düşüncede laikleşme mekanizmasının bir yönünün nasıl çalıştığını görebiliyoruz.

"Şey"ler arasındaki değişmez ilintiler, politikanın en de-

[23] Ahmet Rıza, *Lâyiha*, s. 7.
[24] *İbid.*
[25] *İbid.*
[26] Ahmet Rıza, *La Faillite Morale de la Politiques Occidentale en Orient* (Paris, 1922), s. 15.
[27] Bunun için bak. Mardin, *The Genesis*, s. 315-318.

rin kaynağını oluşturduklarına göre ve tabiat kanunlarını en iyi şekilde ancak uzmanlar inceleyebileceklerine göre siyaseti uzmanlara bırakma zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkıyordu. Ahmet Rıza Bey'in bu pozitivist-materyalist dünya görüşünün bir diğer sonucu bireylerin ihtiyacının maddi dünyayla sınırlandırıldığı fikriydi.[28] İnsanların içinde bulundukları koşullar, hangi yönde ilerlemeleri gerektiğini tayin ediyordu. Örneğin, Ahmet Rıza Bey'e göre 1890'larda, Osmanlıların içinde bulundukları koşullar bakımından yapılması gereken iş "ziraat ve sanayiin" geliştirilmesiydi. Halkın bu zorunlulukları anlayabilmesi için eğitim düzeyinin yükseltilmesi gerekti. Burada Marx'ın düşüncesinin bir yönüne ne kadar yaklaştığımızı hissetmemek mümkün değildir. Eğitim, Rıza Bey için hümanist anlamında insanın kendi kendini bulmasına yarayacak bir araç değil, bireye toplum içindeki görevlerinin nelerden ibaret olduğunu gösterecek bir araçtı.[29] Ahmet Rıza Bey'in altı layihasının (tasarısının) da konusunun eğitim olması bu bakımdan izah edilebiliyor.

Eğitime karşı gösterdiği bu temel ilginin yanı başında, Ahmet Rıza Bey "zühd ü takva perdesiyle fikir ve niyetini örten ve halkın cehlinden ve zaaf-ı kalbinden istifadeye çalışan mürailere ve münafıklara"[30] karşı yöneliyor, tekke şeyhlerine karşı cephe alıyordu. Bunun da Comte felsefesiyle olan ilgisini şöyle bulabiliriz. Comte'un formülü "Ordre et Progrés"ye bakarsak Rıza Bey'in eğitim hakkındaki fikirlerinin

[28] Comte'un, karakteristiklerine sadık kalmak için tercüme etmeden aldığım bir ifadesi bunu pek iyi gösterir: "Il n'ya point de liberté de conscience en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie, dans ce sens que chacun trouverait absurde de ne pas croire de confiance aux principes établis dans ces science par des personnes compétentes S'il en est autrement en politique, c'est parce que les anciens principes étant tombés et les nouveaux n'étant pas encore formés, Il n'y a point, à proprement parler, dans cet intervalle, de principes établis." Comte'u zikreden: Maxime Leroy, *Histoire des Idées Sociales en France III*, s. 110-111.

[29] Ahmet Rıza, *Lâyiha*, s. 3.

[30] *İbid.*, s. 5.

"progrés" kısmını kapsadığını görürüz. "Ordre" (düzen - statik denge) fikrine gelince, Comte'a göre, gelişme, ancak toplumun sosyal gelişme evresini karşılayan düzen şekli yerleştikten sonra harekete geçebilirdi.[31] Ahmet Rıza Bey'in, Osmanlı toplumunu pekleştirmek, birimlerini daha uyarlı hale getirmek, dağınıklıktan kurtarmak kategorisine giren bütün düşüncelerinin esası Comte'culuğun bu unsurudur. Ona göre, örneğin, hükümdarın siyasi icraatı bu "intizam"ı (düzeni) yerleştirmeye yardımcı olup olmadığı noktasından değerlendirilmelidir.

"Bir hükümdar-ı zâlimin seyyiatı idare-i hükümeti ve ahlâk-ı umumiyeyi pek çabuk bozabilir. Çünkü yıkmak kolaydır. Lâkin ahvâl-i idaresi bozulmuş bir devleti ve ahlâk ve efkârı kısmen fesada uğramış bir milleti az zaman içinde ıslâh etmek kabil değildir..."[32]

Tekke şeyhleriyse "ahlâk ve efkârı" fesada uğratan bir unsur olarak çalışıyorlardı.[33]

Ahmet Rıza Bey'in -bütün beklenenlerin aksine olarak- yazılarının çoğunluğunda İslâmı savunması da bu yönden değerlendirilmelidir. Ahmet Rıza Bey İslâmi dogmaya bir vahy-i ilahi olarak hiç değer vermemekle beraber, sosyal bir harç olarak son derece önemli sayıyor ve yapısı itibariyle sosyal gelişmeye Hıristiyanlıktan daha elverişli buluyordu. Pierre Lafitte de Rıza'ya göre aynı kanıdaydı. Rıza'nın 1891'de *Revue Occidentale*'a yazdığı ilk makale[34] bu konudadır ve

31 Bak. Jean Lacroix, *La Sociologie d'Auguste Comte* (Paris, 1956), s. 37-49.

32 Ahmet Rıza, *Lâyiha*, s. 9.

33 Konya'da Mevlevilerin dergâhına yapılacak tamiratın devlet tarafından ödenmesine karşı itirazlar için bak. Ahmet Rıza, "Ou Passent les Revenus de l'Empire?" *Mechveret*, 15 Ağustos 1896, s. 4.

34 Ahmet Rıza, "L'Islamisme," *La Revue Occidentale*, Seri II, III (1891), s. 117. Bak. gene III (1891), s. 388. Bu fikirler Comte'un fikirlerine uygundu, bak. Auguste Comte, "A son Excellence Rechid Pacha," in *Systeme de Politique Positive ou Traité de Sociologie Institutant la Religion de l'Humanité* (Paris, 1853), II s. XVII - XIX.

İslâm medeniyetlerinin çöküşünde Batı'da söylendiği gibi İslâmın büyük bir rol oynadığı tezini çürütmeye ayrılmıştır. Bu bakımdan Rıza Bey'e göre İslâm memleketlerinden Fransız egemenliği altına girmiş olanların da medeniyet düzeyinin yükseltilmesinin İslâmı yıkmak ve Hıristiyanlığı yaymakla Fransızlarca bir tutulması son derece tehlikeli bir hataydı. Kültürlü bir Müslümanı ihtida ettirmek hemen hemen imkânsızdı. Buna karşılık aynı kişi kolayca pozitivizme kazanılabilirdi. Temelleri atılması gereken müessese "une solide instruction laique"ti. Ahmet Rıza Bey'in daha sonra başına gelenlerden bu hesapta yanıldığını biliyoruz, fakat, önemli nokta teorisinde İslâmı bir engel saymamasıydı. Comte da insanları harekete geçiren unsurların "fikirler" olduğunu ifade ederek dinî inançların ciddiye alınmasını salık vermişti.[35]

Ahmet Rıza'nın pozitivizme cezbedilişinde pozitivistlerin bu bakımdan toleranslı davranışlarının önemli bir unsur olduğu anlaşılıyor. Ahmet Rıza'nın Comte'un ölüm yıldönümü dolayısıyla yaptığı bir konuşmada bunu izleyebiliyoruz:

"Onlar (pozitivistler) herhangi bir teolojik dini müdafaa etmiyorlarsa da insanlığın (din adamlarının ve yardımseverlerin insanlığından çok daha yüksek tuttukları bir insanlığın) ilerlemesini muhtelif millet ve inançlardan doğan gayretlerin aynı noktaya varan bir muhassalası telâkki etmektedirler."[36]

Böylece pozitivizm, evrenselliği bakımından, birçok gelişmemiş memleket aydınlarının daha sonra Marksizm'de bulacakları teselliyi sağlıyordu. Öte yandan Ahmet Rıza Bey'in Marksizme karşı bir ilgi duymamasını da Marksizmin dine hiçbir yer ayırmamış olmasında aramalıyız.

[35] Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory* (London, 1961), s. 6.

[36] Ahmet Rıza, "Les Positivistes et la Polilique Internationale," *Mechveret*, 15 Eylül 1896, s. 6.

Bu konuyla ilgili olarak üzerinde durmamız gereken bir nokta daha önce "tedafüi İslâmcılık" ismini vermeye çalıştığımız entelektüel "cephe alış"tır. Ahmet Rıza Bey'in yazılarında, Türklere, Müslüman olmaları dolayısıyla yöneltilen "barbar"lık ithamının ne kadar şiddetli bir tepki yarattığını görebiliyoruz. Rıza Bey'e göre, İslâmın bu şekilde kötülenmesi misyoner propagandasının sonucuydu.[37] Öte yandan bütün Avrupalılar, tüccarı, endüstriyeli ve misyoneriyle İslâm memleketlerini sömürebilmek ve kendilerini burada egemen kılabilmek için bahaneler arıyorlardı.[38] Ahmet Rıza İslâmı yansız bir şekilde ele alan bir tek insana rastladığını, onun da Pierre Lafitte olduğunu söylüyordu.[39] Buna ek olarak, Lafitte, toleransın İslâm memleketlerinde Hıristiyan ülkelere oranla daha geniş bir şekilde tatbik edildiğini göstermişti.

Rıza'ya göre Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasının önemli etkenlerinden biri bu toleransın varlığıydı.[40] İmparatorluğun meydana geldiği unsurlarla böylesine gevşek bağların oluşmasına izin verilmiş olması sonradan milliyetçilik akımının bu unsurlar arasında bir zemin bulmalarıyla sonuçlanmıştı. Sonunda çeşitli Hıristiyan mezheplerinin İmparatorluk ahalisini kendi yanlarına çekmek için bir yarışa girmiş olmaları bölücülük unsurlarını daha da artırmıştı.

İslâmın bir "barbar"lar dini olmadığını göstermeye yönelen fikirlerin yanı başında Ahmet Rıza Bey İslâmın siyasi bakımdan gelişmeye elverişliliği üzerinde duruyordu. Kendi ifadesiyle, İslâm, "Cumhuriyetçi rejime hiçbir şekilde düşman değildir. Aksine, ancak Millet Meclisi tarafından seçileni lider olarak kabul eder."[41]

37 Ahmet Rıza, "Tolérance Musulmane," *La Revue Occidentale*, XIX (1896), s. 304.
38 *İbid.*
39 *İbid.*, s. 311.
40 *İbid.*, s. 315-316.
41 Ahmet Rıza, *Revue Occidentale*, Seri II, III (1891), s. 116.

Cumhuriyet konusu bundan sonra Ahmet Rıza Bey'in yazılarında hemen hemen hiç rastlanmayan bir *tema*'dır. İlk yazılarında ele alınmış olması o zamanlar daha radikal bazı eğilimlerin bir ifadesi olmuş olabilir. Genellikle bundan sonraki yazılarında Türkiye'deki rejimin meşruiyeti sorunu ele alındığı vakit ana nokta Padişah'ın seçimle işbaşına getirildiği ve *biat* merasiminin halka onu hal'etme hakkını verdiği fikridir.

"Prensip itibariyle Halife serbestçe seçilen bir diktatördü. (Roma'daki "diktatör" mânasında) Kendisine mutlak bir selâhiyet bağışlanıyordu, fakat hareketlerinden de halkın önünde mesul tutuluyordu.

"Milletin itibarı sayesinde ve muvafakatiyle sonradan Halifelik ve Saltanat veraset suretiyle intikal etmeye başladı.

"Her şeye rağmen, bugün, hâlâ yeni bir Sultana hükümdarlık kudreti tevcih edildiği zaman halkın takdisine muhtaçtır. Bu takdis *biat* ismini alan bir merasim şeklinde tecelli eder...

"İslâm hukukuna göre Halife bu kayıtlara riayet etmezse Ulema şikâyet hakkına sahiptir ve hatta Padişah'ı hal'edebilir."[42]

Halifeliğin bir tür meşruti monarşi olduğu fikri daha önce Yeni Osmanlılarca da ileri sürülmüştü. Ahmet Rıza'nın İslamı sosyal bakımdan ilerlemeye uygun bir zemin sayması tezine onların da yazılarında rastlamak mümkündür. Örneğin, Namık Kemal camiin bir ibadet yeri olduğu kadar cemaat için bir toplantı yeri görevini gördüğü ve camide vaizlerin halkı sosyal bakımdan yararlı yönlere götürmeleri gerektiği noktasını işlemişti.[43] Fakat Rıza Bey'in Yeni Osmanlılar-

[42] Ahmet Rıza, "Le Caliphe et ses Devoirs," *La Revue Occidentale*, Seri II, XIII (1896), s. 93.

[43] Mardin, *The Genesis*, s. 322.

dan ayrıldığı önemli nokta İslâm dinini ve akidesini toplum mekanizmasını meydana getiren "şey"lerle bir sayması, vahi-i ilahi kıymetini dikkate almamasıydı.

Şimdiye kadar gördüğümüz üzere Ahmet Rıza'nın reform siyasetinin en belirli unsurlarından biri doğrudan doğruya "siyasi" olarak nitelendirilebilecek kısmın önemsizliğiydi. Sorunun daha çok derinlere giden ve görünüşte politikayla az bir ilgisi olan yanlarıyla meşgul olmak Rıza Bey'e bazı kolaylıklar da sağlıyordu: Ahmet Rıza'nın Kasım 1895'te *Mechveret*'i çıkarmadan önce *La Jeune Turquie*'de çıkardığı makaleleri, Paris'te Abdülhamit'in propagandasını yapmakla meşgul olan gazetelerde bile tasvip ediliyordu.[44] Daha geniş bir anlamda, politikanın altında yatan sosyal süreçle ilgilenme çabası, 19. yüzyıl sonu düşüncesinin genel bir unsuruydu. Bu ilgi, insanları "gerçekten" harekete geçiren unsurların neler olduklarını keşfetme çabası olarak da ifade edilebilir. Böyle bir çabanın amacı insanlar üzerinde bir denetim kurmak olduğu derecede totaliterliği hazırlamaya yarayan "totaliter-öncesi" hareketler arasında sayılmalıdır.[45]

Ahmet Rıza'nın toplumun yüzeyaltı tabakalarındaki araştırmaları, kendisinden sosyal gelişmenin "un fait essentiellement biologique c'est a dire continu"[46] olduğu kanısını yerleştirmişti. Comte zamanında daha belirmemiş olan fakat sonradan Darwin ve Spencer'in pozitivizmine ithal edilen bu görüş Ahmet Rıza Bey'in ihtilal aleyhtarlığının temelini oluşturur: Gelişmeyi kolaylaştırmak için organik dengeyi sarsmamak gerekiyordu.

Gördüğümüz üzere Ahmet Rıza Bey, muhalefet hareketine başladığı zaman Osmanlı toplumunun reform potansiyeli

[44] N. Nicolaidès, "Le Parlementarisme et la Jeune Turquie," *L'Orient: Organe National Ottoman*, 23 Kasım 1895.

[45] Bunun için bak. James Burnham, *The Machiavellians* (New York, 1943).

[46] A. Rıza "Bulettin de France," *La Revue Occidentale*, Seri 2, III (1891), s. 389.

bakımından, oldukça iyimser fikirlere sahipti. Avrupa'da kaldığı yıllar boyunca bu fikirleri yavaş yavaş değişerek uzun vadeli reformların bir sonuç vermeyeceği ve Batı devletlerinin olduğu gibi Batı aydınlarının da Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden hayat kazanmasını istemedikleri kanısına vardı. Aşağıda bu gelişmenin anahatlarını saptamaya çalışacağız.

Ahmet Rıza Bey'in Türkçe *Meşveret*'te ve Fransızca ekinde birbirinden ayrı iki tutumu olduğunu da unutmamak gerikir: Comte'a giden, evrensel ve bazı Jön Türklerce "kozmopolit" fikirleri daha çok Fransızca ekte ve derginin çıktığı ilk yıllarda görülür. Türkçe *Meşveret*'teyse daha çok Osmanlıların vatanlarını kurtarmaları gerektiği, Padişah'ın hunharlığı şeklindeki *tema*'lar yer bulur. Daha önce belirttiklerimizden bu makalelerin daha çok İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin merkezinin direktiflerinin izini taşıdığını söyleyebiliriz.

Türkçe *Meşveret*'te Siyasi Fikirler

Türkçe *Meşveret*, 1895 yılı sonundan *Mizan*'ın Osmanlı İttihat ve Terakki Komitesi'nin Türkçe resmî organı olarak ilan edildiği 1897 yılı başına kadar düzenli olarak çıkmıştı. Bundan sonra bir süre daha uzun aralarla çok az bir zaman için çıkmış olması ihtimali vardır. Fakat bu sayıların hiçbir yerde bulunmamış olması bu surette çıkan sayıların çok az olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

Türkçe *Meşveret*'i incelediğimiz zaman derhal gözümüze çarpan noktalardan biri yazılardaki "şikâyet" unsurunun önemidir. Bu bakımdan, bu makalelerde "iyi " toplumun nasıl bir toplum olması gerektiği şeklindeki incelemeler değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun zaafından söz eden "şikâyet"ler görürüz. Bu "inleme" havası birkaç yıl sonra ismini açıklamayan bir Jön Türk tarafından şöyle tarif edilecekti:

"Ölüyoruz. Ölüme doğru yuvarlanıyoruz. Bunun esbabını araştırmadık. Yalnız mersiyelerle vakit geçirdik. İhvan-ı hamiyyet ve hürriyet-i vatan için acı, müessir bendler yazıldı, fakat bunların hepsi, sekiz senelik emeğimizin hülâsası bir müstebidin seyf-i zulmüyle vatanın battığını anlatmak(tan)... ibaret oldu."[47]

Burada otuz yıllık bir fikrî atlama yaparsak Atatürk'ün reform konusunda düşünülenlere getirdiği son derece önemli bir unsuru ayırabiliriz: Jön Türklerin iktidara gelişinden sonra da "şikâyet" edebiyatı ortadan kalkmamıştır. Ziya Gökalp'ın bir dereceye kadar pozitif bir maceraya götürmek istediği reform fikriyatında bu "şikâyet" havası her şeye rağmen 1920'lere kadar egemen olmuştur. Atatürk'ün getirdiği en önemli yeniliklerden biri bu havayı tamamen ortadan kaldırıp "inleyiş" edebiyatının yerine olumlu, sorunların özüne önem veren bir reform anlayışı yerleştirebilmiş olmasıdır.

Türkçe *Meşveret*'in içeriğinin dikkate değer bir başka yanı uyarlı olmayışıdır. Bu da Ahmet Rıza Bey tarafından yazılan makalelerin tonunun diğer yazarlar tarafından yazılanlara uymamasından ileri gelmektedir.

Meşveret'in birinci sayısında, Ahmet Rıza Bey Osmanlı İttihat ve Terakki Komitesi'nin amaçlarını Fransızca sayıda ilan edildiği şeklinden bir hayli farklı bir şekilde sunuyordu:

"Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti din ve millet ayırmayarak bütün Osmanlıları ittihat ve ittifaka davet ediyor. Birleşmek ve menafi-i umumiyenin muhafazasına elbirliğiyle çalışmak için evvelâ ahalide vatanın nef'i ve ziyanı ve selâmet ü tehlikesi hakkında bir fikr-i umumisi olmalıdır.

"Cemiyetin maksadı *Meşveret* vasıtasiyle ahaliye hükümet-i hazıranın seyyiatı yüzünden giriftar olduğu halin vahametini ve memleketin ihtiyacını ve inkılabın lüzumunu

47 "İstikbâl Hazırlıkları," *Şura-yı Ümmet*, 24 Nisan 1902, s. 3.

tefhim ederek ittihadın esbabını hazırlamak ve ahval-i idare-i devletin ıslâhı yolunu müzakere etmektir.

"Ahalide i'tilaf-ı efkâr ve terakkiyat-ı medeniyetin ehemmiyetini anlamaya iktidar olmazsa, ittihat, hürriyet ve hukuk sözleri hayalât-ı şaireneden ve âmal-i vehimeden ibaret kalır. Ahval-i idarenin değişmesinden son bir fayda hasıl olmaz. Fransa'da bir zaman avamın cehaleti inkılab-ı kebirin birçok âsarını neticesiz bıraktığı gibi biz de Kanun-ı Esasi'den istifade edememiş ve nice müşkilât ile yedd-i intifaımıza getirebildiğimiz o berat-ı hürriyeti kaybetmiştik.

"İngiliz ve Fransız hükümetlerine tâbi İslâmlar ile Rusya muharebesinden sonra bizden ayrılan ve idare-i meşruta altına giren Türklerin serbesti-i idareden ve terakkiyat-ı medeniyeden el'an istifade edemediklerini maatteessüf görüyoruz.

"Ahali bir zaman her şeyi mukadderattan bekler ve 'sâ'y ediniz' hükmünden gafil bulunurdu. Hakkı hükümetten beklemeye alıştı. Bu ümitler, intizarlar, hep tembelkâriyedir. İnsan saadet ve selâmetini kendi sâ'y ve himmetinden beklemeli, kendi adam olmaya çalışmalıdır. Bir kavmin hürriyet ve istiklâli efradın bu lüzumu anlamalarıyla temin edilebilir. Ulûm ve maarif sayesinde hürriyet-i vicdan ve efkâra malik kanun müsait olmasa da hürdür. Halbuki en serbest bir kanuna tâbi ahalinin, eğer cahil ise, esirden farkı yoktur.

"Vatan ve devlete bir kuvve-i kahire ile değil bir rabıta-i akliye ve kalbiye ile merbut olan ve kendisinde memleketine hizmet etmek lüzum ve iktidarını hisseden bir Osmanlı, namus ve hukuk-ı milliyeyi müdafaa etmek için Padişah'ın bile müsaade ve fermanına hacet görmez. Vatanın saadetine ve umumun menfaatine çalışmaktan onu hiçbir kuvve-i kahire men edemez.

"Emeğini alnının teriyle kazanan, menfaatini kimsenin zararında aramayan adam dünyada kimseden, hiçbir hükümetten korkmaz...

"Millette böyle duygular ancak talim ve terbiye ile uyanır."[48]

İfadenin "ahali"ye yukardan bakan ve kendinden emin edası doğrudan doğruya pozitivizmin bir sonucuydu. Ahmet Rıza Bey Batı'nın bazı sırlarını bildiğini ve herkesin kendi göstereceği yoldan yürümek zorunda olduğuna samimi olarak inanıyordu. Fakat bu samimi inanç da mesai arkadaşlarıyla beliren anlaşmazlıkları doğurmakta başta geliyordu.

Buna benzer bir kendine güveni *Meşveret*'te Ahmet Rıza Bey'in mesai arkadaşlarından Doktor Nazım Bey'in yazılarında da görmek mümkündür. Bu yazılarda da Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü meydana getirmekte halkın hükümet kadar ağır bir sorumluluk payı taşıdığı ileri sürülüyordu. Bu makalelerde ayrıca "zengin"lere de bir sorumluluk payı ayrılıyordu. *Meşveret*'te pek açık olarak işlenmeyen bu konu "hürriyetin ilanı"ndan sonra daha da önem kazanacaktı.[49]

Meşveret'in önsözünde dikkatimizi çeken bir başka nokta, 1876 Anayasası'nın, milletin onu benimsemeye hazır olmadığı bir zamanda ilan edildiği fikriydi. Burada Ahmet Rıza Bey'le Jön Türk askerî erkânı arasında 1896-97'de ne gibi anlaşmazlıkların söz konusu olabilmiş olacağı anlaşılıyor. Zira halka karşı bu temel güvensizlik daha onlarda belirmemişti. Bu noktada da Ahmet Rıza Bey'in fikirleriyle Murat Bey'in fikirleri arasında bir benzerlik vardır. Öte yandan, daha önce Türklerin Anayasanın uygulaması için hazır bulundukları şeklinde, Yeni Osmanlıların *Hürriyet*'te her fırsatta öne sürdükleri tez'le Ahmet Rıza Bey'in çekingenliği arasındaki tezat iki davranışın arasındaki fikrî uzaklığı açık bir surette göstermektedir.

Böylece, *Meşveret*'te Anayasanın tekrar yürürlüğe kon-

[48] Ahmet Rıza, "Mukaddeme," *Meşveret*, 13 Cemaziyülahir 1313, s. 1.
[49] Nazım, "İstibdat Hizmete Mani Midir?" *Meşveret*, 1 Şaban 1312.

masını isteyen makalelerin kaynağını da Cemiyetin vermiş olacağı direktiflere bağlamak mümkündür.

Daha önce de belirttiğimiz ve Türkçe *Meşveret*'in içeriğinin de tayin ettiği üzere Rıza Bey'in en çok önem verdiği nokta eğitimdi.[50] Bunun hemen arkasından çalışmaya verilen değer geliyordu. Rıza Bey'in kendi ifadesiyle:

"Bir kavme her kimin faidesi, hisse-i hizmeti ziyade ise o kavmin efendisi, büyüğü olur. Akvam-ı mütemeddine bir kile mahsul alınan yerden iki kile almanın usûlünü öğreten çiftçiye hükümdardan ziyade itibar ve balık kurutmanın yolunu bulan bir kimsenin heykelini rekz ile iftihar ediyor."[51]

Gene bu noktada daha önce Ahmet Mithat Efendi'de ve Murat Bey'de rastladığımız *"ütiliter"* zihniyete benzer bir düşünceye rastlıyoruz. Mithat Efendi için ticaret yapmanın, Murat Bey için çalışmanın taşıdığı önem Rıza Bey'in fikirlerinde verimli iş yapmayı teşvik etme şeklini alıyordu.

Birbirine bağlı olan bu iki konu Rıza Bey'in görüşünün temelini oluşturuyorduysa da hacim bakımından *Meşveret*'te en çok yer tutan yazılar İmparatorluğun gerilemesi, parçalanması ve milliyet sorunuyla ilgili makalelerdi.

Meşveret'te milliyet sorunuyla ilgili ilk makalenin Halil Ganem tarafından yazıldığını görüyoruz.[52] Makalenin başlangıcında Kanun-i Esasi'nin işler hale konmasının zorunluluğu üzerinde durulduktan sonra hemen arkadan Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasına karşı kullanılacak çarelere geçiliyordu. Ganem, Osmanlı İmparatorluğu'nu kanları

[50] Bak. H.(oca) M.(uhittin) "Hocalık Vazifesi," *Meşveret*, 28 Cemaziyülevvel 1313, 15 Aralık 1895. Bu makale özellikle, Rıza Bey'in fikirlerinin bir ilmiye mensubu taralından ve İslâmi kalıplara uydurularak ileri sürülmüş olması bakımından ilginçtir. Gene "Nisvan-ı İslâm," *Meşveret*, 1 Şaban 1313, 15 Ocak 1896.

[51] Ahmet Rıza, "Müşir Sait Paşa'nın Velalı," *Meşveret*, 1 Şevval 1313, 15 Mart 1896.

[52] H.(alil) G.(anem), "Kanun-ı Esasi," *Meşveret*, 13 Cemaziyülahir 1313. 1 Aralık 1895, s. 2.

pahasına meydana getiren bahadırların yerleştikleri yerlerde kalmaya nasıl hak kazandıklarını anlattıktan sonra İmparatorluğun mevcut durumunu ve yabancıların İmparatorluğun işlerine karışmalarının utanç verici olduğundan söz ediyordu. Bütün Osmanlılar bu müdahaleleri durdurmak için birleşmeye davet ediliyordu.

Makalede görülen "Osmanlıcı" tutum, Jön Türklerin düşüncelerinin aldığı en somut şekillerden biriydi. Jön Türklerin görüşlerinin en kolay tespit edileni de budur. Ancak, daha sonra da görüleceği üzere, İmparatorluğun çeşitli ırk, din ve milletlerinin birleşmesini isteyen devamlı çağrılar, konuyu aydınlatmaktan çok bazı temel ayrıntıları karartıyordu. Bu bakımdan "Osmanlılık" *tema*'sının basitliği yanıltıcıdır. Ganem'in makalesinin tonu, Osmanlılığın iyice benimsendiğini gösteriyordu. Daha önce Osmanlılar hakkındaki yerici sözlerini, Türk-Suriye Komitesi'yle olan ilgisini bu yeni tutumuyla bağdaştırmak bir hayli zordur. Yegâne izah tarzı gene bu *tema*'nın da Ganem'in Ahmet Rıza'yla işbirliği yapmasını sağlayan anlaşma gereğince işlendiğidir.

Daha sonra, Yusuf Akçura, Osmanlılık fikrinin III. Napolyon zamanında ortaya çıkarılan "plebisiter" millet teorisinin bir başka şekli olduğunu söyleyecekti. Bu teoriye göre ülke, onu meydana getiren halkın plebisitte belli olmuş oyuyla meydana geliyordu ve bundan sonra bir azınlığın haklarının korunması gibi bir sorun kalmıyordu.[53] III. Napolyon devrinde gençliğini Avrupa'da ve Mithat Paşa'nın hizmetinde geçiren Halil Ganem, yukarıda söz konusu ettiğimiz yazıları, bu gibi fikirlerin etkisi altında mı yazıyordu? Bunu kesin olarak bilmeye şimdilik imkân yoktur. Fakat fikirlerinin "şekli" ne olursa olsun, "özü"nün pek samimi olmadığını söyleyebiliriz.

Meşveret'in "eğitimci" ve "Osmanlıcı" görüşlerinin yanı

[53] Bak. bölüm VII, not 72.

başında yazılarında fark edilebilen bir üçüncü ana yön "Adalet" isminde bir makalede ortaya çıkıyordu. Bu makale gerek tonu, gerek üslubu yönünden daha önce Ali Suavi'nin Osmanlılar için yazdığı yazılarla -yazının Ali Suavi'nin yazılarından doğrudan doğruya kopya edildiği varsayımı bir yana bırakılırsa- izah edilmesi zor bir benzerlik gösteriyordu. Makalenin konusu şer'i mahkemelerinin yerine nizamiye mahkemeleri koyma çabasının Osmanlı mekanizmasında meydana getirdiği kargaşalıklardı.[54] Böylesine İslâmcı bir tezin, Yeni Osmanlıların *Hürriyet*'i gibi şeriatın üstünlüklerini savunan bir organda yeri vardı. Yayımlandığı tarihi kapağında pozitivist takvime göre bildiren bir gazetedeyse hiç yeri yoktu. Bu itibarla, makalenin yazarı Hoca Kadri Efendi'nin Ahmet Rıza'yla işbirliği yapması bir anlaşmazlık eseriydi. İki düşünür arasındaki fark ancak Hoca Kadri'nin 1910'da yayımladığı *Saraih*'inde tam anlamıyla belli olacaktı. Öte yandan, Hoca Kadri'nin bir süre sonra Mısır'a geçip orada daha çok ilmiye mensuplarının görüş noktasını yansıtan *Kanun-ı Esasi*'yi üzerine alması Kadri'nin 1898'de bile Ahmet Rıza Bey'le beraber çalışmaktan pek hoşlanmadığını gösteriyor.

Balkanlar'daki mahalli komitelerin Ahmet Rıza Bey'in dinsizliğinden şikâyet ettikleri bir sırada Hoca Kadri'nin yazılarının *Meşveret*'te çıkması bu dergiye muhtaç olduğu dinî prestijin cilasını sağlıyordu. Fransızca *Mechveret*'teyse İslâmın sosyal yararları üzerinde durulmakla beraber bu tip ilkel bir şeriatçılığın eseri mevcut değildir.

Türkçe *Meşveret*'te çıkan makalelerin tümüne bakarsak Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması sorunuyla ilgili olarak Batı devletlerinin müdahalesi, kapitülasyonlar ve Ermenilerin de ittifakını sağlamak suretiyle Ermeni sorunu-

[54] M.(ehmet) K.(adri), "Adalet," *Meşveret*, 13 Cemaziyülahir 1313 - 1 Aralık 1895, s. 3.

nun çözümü konularına özellikle ağırlık verildiği anlaşılıyor. Gerçekten de *Meşveret*'in dışındaki kaynaklardan öğrendiğimize göre Ahmet Rıza Bey Ermeni komiteleriyle bir anlaşmaya varmak için üstün gayretler sarfetmişti.[55] Bu arada *Meşveret*'in ikinci sayısındaki başmakale, bu konuyla ilgiliydi. Makalede Ahmet Rıza Bey Batı devletlerinden Ermeni sorununun çözümünün bir protokole bağlanması için sarf ettikleri gayretleri niçin 1876 Anayasası'nı tekrar yürürlüğe koymak için kullanmadıklarını soruyordu.[56] Bu soru Batı devletlerinin müdahalesini sağlamak için değil, aksine Batı devletlerinin Türkiye'ye yardımı olacak müdahalelerden çekinmelerinin arkasında yatan siyasi emellerini açığa vurmak için soruluyordu. Genel olarak, ilk çıkan sayılarından itibaren *Meşveret* iç sorunların çözümü için dış kuvvetlere müracaat etmenin sakıncaları üzerinde durmuştu. Rıza Bey'in kendi ifadesiyle:

"Ecnebilerin mülkümüzde icra-yı hükümet değil işimize hariçten müdahale etmelerini bile namus ve haysiyet-i milliyeye bir ar sayarız."[57]

Aynı sorunun bir diğer yönü Ahmet Rıza Bey'in "reform" kelimesini, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan belirli bir unsura bağışlanan garanti veya ayrıcalıklar anlamında, reddetmesiydi. Ona göre "reform" Osmanlı İmparatorluğu'nun tümünü ilgilendiren bölünmez bir bütündü. "Reform" parçalayıcı anlamında kabul edildiği takdirde, Gladstone ve Salisbury'nin hareketlerinin gösterdiği gibi bir "ehl-i sahip" niteliğini alabilirdi.[58]

[55] Bak. Asal Tugay, *İbret*, s. 146-47; Ahmet Rıza, "L'Origine des Massacres," *Mechveret*, 15 Eylül 1896, s. 4-5; "Aux Arméniens," *Mechveret*, 15 Temmuz.

[56] Ahmet Rıza, "Islahat ve Hükümet," *Mechveret*, 12 Cemaziyülahir 1312, s. 1-2.

[57] Ahmet Rıza, "Mısır," *Meşveret*, 18 Şevval 1313 - 1 Nisan 1896, s. 1. Bu bakımdan Bayur'un *Türk İnkılabı Tarihi*, II, 4, 14, vd.'daki değerlendirmesi gerçeğe uymadığı gibi verdiği örnekler bile tezini destekleyecek nitelikte değildir.

[58] Ahmet Rıza, "Girit," *Meşveret*, 26 Zilhicce 1313 - 28 Haziran 1896, s. 1.

Bu açıklamalardan Ahmet Rıza Bey'in azınlıklar sorununa hiç değer vermediği sonucu çıkarılmamalıdır. Tersine Rıza Bey hükümeti "salâh ve asayiş içinde tatlılıkla terakki ve temeddün" yolunu tutmadığı için suçlandırıyordu.[59] Ancak tamamen objektif kalmak için, her şeye rağmen, *Meşveret*'in tekliflerinde, Osmanlı birliğini sağlamak için bir tasfiye hareketinden çekinmemiş olacağını gösteren noktalara rastlamak mümkün olduğunu da itiraf etmek gerekir. Bunu Fransızca *Mechveret*'e ayırdığımız kısımda tekrar ele alacağız. Şimdilik şunu söyleyelim ki Ahmet Rıza Bey'in bu konudaki tutumunun arkasında yatan Comte'un "intizam", birlik, yeknesaklık sağlama çabasından gelen, "vatandaşlar için bir vahid-i kıyasi yaratma" gayreti, Ahmet Rıza Bey'in yazdığı devirde, Avrupa'da azınlıkları "eritme" amacını güden teorilere oranla daha yumuşaktı.[60]

Meşveret'te Komite üyelerinin özendirmesiyle işlendiği muhtemel olan bir *tema* Abdülhamit devrinde ordunun uğradığı hakaretler konusudur. Örneğin, "Askerlerimizin Namus ve Haysiyeti" isimli bir makalede: "Asker, vatanın şanı, milletin namusu demektir" şeklinde konuya giriliyor ve millet şu sözlerle ayaklanmaya çağrılıyordu:

"Millet! Bu rezalete nasıl tahammül ediyorsunuz? Düveli mütemeddinede bir ecnebî bayrağı, bir bez parçası yırtılacak, tahkir edilecek olursa cenk olur. Askerin perde-i namusu ve haysiyeti parçalanıyor, ne duruyorsunuz?"[61]

Her ne kadar, bu hislerin kaynağını aradığımız zaman, onları yalnızca, cenkçi bir milletin geleneklerine bağlamak aklımıza gelen izahsa da aynı yıllarda Maurice Barrès'in Alsace-Lorraine'den söz ederken: "Hamasi havalar düşünceleri-

[59] *İbid.*
[60] Bak. Hayes, *A Generation of Materialism*, s. 265-272.
[61] "Askerimizin Namus ve Haysiyeti," *Meşveret*, 8 Şevval 1312 - 1 Nisan 1896.

mizin fethedilmiş topraklarımızın çevrilmesiyle neticeleniyor. Bayrakların dalgalanması da menfada kalan kardeşlerimize bir işaret mânasını taşıyor, yumruklarımızı sertleştiriyoruz ve kavgayı başlatacak ajanlar olarak harekete geçmemize ramak kalıyor"[62] dediğini unutmamamız gerekir. Boulanger olayı, Fransa'daki Dreyfus sorununundaki gelişmeler ve *Action Française* yandaşlarının hareketleri Avrupa'da da milli simgelere karşı hassasiyetin ne kadar yaygın hale geldiğini anlatıyor.

Genel olarak *Meşveret*'in Batı'yı suçlandırıcı kısımları oldukça kabarık bir toplam tutuyordu. Sayıları dolayısıyla bunları da kendi başına bir kategori altında incelememiz gerekir.

Bu tip makalelerin en önemlilerini Halil Ganem yazıyordu. Yazılarında, diğer yazıların o kadar kesin bir şekilde açıklamadıkları emperyalizm aleyhtarlığı kolayca teşhis edilebilir.[63] Bazen bu makaleler Padişah'ın tebaasının haysiyetini yabancıların oyuncağı haline getirdiği ithamıyla birleşiyordu. Bu son makalelerin birinde, örneğin, Ganem, Sait Paşa'nın bir yabancı elçiliğe sığınmak zorunluluğunda kalan ilk Osmanlı sadrazamı olduğunu belirtiyordu. Ana *tema*'nın bu *"varyant"*ının özellikle taşra okuyucularının hislerini galeyana getirmek için işlenmiş olduğu muhtemeldir.[64] Fransızca *Mechveret*'te Ganem'in antiemperyalist tutumu daha da kesin bir şekil alıyordu.

Türkçe *Meşveret*'in sayılarının çoğunluğu Ahmet Rıza tarafından yazılan bir başmakaleyle başlıyordu. Makalede Doğu sorununun bir yönü üzerinde duruluyor, sorumluluğu Pa-

[62] Maurce Barrès, *Les Taches d'Encre*, 5 Kasım 1884, bak. Victor Giraud. *Maurice Barrès* (Paris, 1922), s. 33.

[63] H(alil) G(anem). *"Kanun-ı Esasi,"* 13 Cemaziyülahir 1313 - 1 Aralık 1895, s. 2.

[64] H(alil) G(anem), "Zavallı Osmanlılar," *Meşveret*, 28 Cemaziyülahir 1312 - 15 Aralık 1895, ek, s. 1.

dişah'a yükleniyor,[65] ve bu sorumluluk oldukça ağır bir dille belirtiliyordu. Murat Bey'in 1896 yılı sonbaharında *Meşveret*'te yazı yazmaya başladığı zaman Jön Türklerin "légitimiste" olduklarını kendisini söylemeye sevk etmiş olan Ahmet Rıza Bey'in daha önce gösterdiği bu padişah aleyhtarlığı olabilir.[66] Saldırgan edanın durduğu nokta "fiiliyata geçme" noktasıydı. Ahmet Rıza *Meşveret*'in yayımlanmasından az sonra Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin şiddet usullerine hiçbir zaman başvurmayı düşünmediğini bildirmişti.[67]

Öte yandan Padişah'a karşı yapılan propagandanın ne "sultanlık" kurumuna ve ne de halifeliğe yöneldiğini burada hatırlamak gerekir. Ahmet Rıza Bey hilafetin Âl-i Osman'ın "zerrece söz geçmez mal-ı meşruu"[68] olduğunu söylüyordu. Hilafet sorununun *Meşveret*'te ele alınması, hilafet konusunda ileri sürelen yeni bir düşünceyi göstermesi bakımından değil, Arap milliyetçilerinin Jön Türklerden o tarihlerde bile ne kadar ayrıldıklarını anlatması bakımından önemlidir.

Meşveret'in çıkışından bir süre sonra, Türk-Suriye Komitesi'nin kuruluş günlerinde Jön Türklerle beraber çalışmış olan, Jön Türk hareketi hakkında Avrupa'da ilk çıkan eseri yayımlayan[69] Habib Antony Salmoné isminde bir Lübnanlı, *The Nineteenth Century* ismindeki İngiliz dergisinde hilafet konusunda bir makale yayımlamıştı. Salmoné'nin *Meşveret* grubuyla iyi ilişkiler kurduğu anlaşılıyor: Türk-Suriye Komitesi üyeleriyle İttihat ve Terakki Komitesi Paris Merkezi üyelerinin birlikte yer aldıkları geniş bir grup olan "Genel Is-

[65] Ahmet Rıza, "İcmal-i Ahval," *Meşveret*, 18 Şaban 1313 - 1 Şubat 1896, s. 1.; "Mısır," *Meşveret*, 16 Şevval 1313 - 1 Nisan 1896, s. 1.

[66] Mehmet Murat, başmakale, *Meşveret*, 23 Ağustos 1896 - 12 Rebiülahir 1314, s. 1.

[67] Ahmet Rıza, "İcmal-i Ahval," 26 Ramazan 1313 - 15 Şubat 1896, s. 1. Fakat dikkate değer bir nokta: Nâzım Bey bu fikirde değildi. Bak. Nâzım, "İstibdat Hizmete Mâni Midir?," *Meşveret*, 28 Cemaziyülahir 1315 - 15 Aralık 1895, ek, s. 2.

[68] *Meşveret*, 18 Şevval 1313 - 1 Nisan 1896, ek, s. 4-5.

[69] Habib Antony Salmoné, *The Fall and Resurrection of Turkey* (London, 1896).

lahat Partisi"nin 1897'de Fransızca *Mechveret*'te çıkan bir bildirisinde Salmoné'nin adı gözüküyor.[70] Ancak 1897'de bile bazı noktalarda işbirliği yapmaya hazır olan Türk-Suriye Komitesi'yle İttihat ve Terakki arasındaki derin anlaşmazlığı Ahmet Rıza Bey'in Salmoné'nin hilafet konusundaki makalesine daha 1896'da verdiği cevabında görmek mümkündü. Salmoné de hilafetin "Âl-i Osman"a ait olduğunu kabul etmiş ve fakat Arapların Türkleri "ecnebi" saydıklarına okuyucularının dikkatini çekmişti. İşte Ahmet Rıza bütün gücüyle bu tezi protesto ediyor ve geçmişte bu gibi hislerin uyanmasına neden olarak Abdülhamit'in beceriksizliğini gösteriyordu. Durumun ıslahat sayesinde düzeltilmesi pekâlâ mümkündü. Ahmet Rıza Bey buna inanıyorduysa milliyetçilik ve "separatizm" akımının ne kadar patlayıcı bir madde olduğunu anlamadığını gösteriyordu. Zamanla Jön Türkler hep bu ciddiye almama dolayısıyla fikirlerini uygulama alanına koyamaz durumuna düşeceklerdi. İlerde göreceğimiz üzere, bu tutum, "millet" kavramının ("millet"ten sık sık söz eden) Jön Türkler tarafından bile anlaşılmamasından, deyimin Osmanlıcadaki anlamıyla kullanılmasından ileri geliyordu.

Meşveret'te gözüken siyasi fikriyatın temelini oluşturan bu ana *tema*'ların yanı başında "sokaktaki adam"ın yazgısıyla pek fazla ilgilendiği söylenemez. Osmanlı İmparatorluğu'nda "sokaktaki adam"ın yerini tutan köylüye bile bir miktar yer ayrılmakla beraber Rusya'da ve Balkanlar'da o zamanlar gelişme halinde olan köycülük akımının köylüyle yakın ilgisini hatırlatan yazılara ancak tek tek rastlanıyordu. Onlar da Rıza Bey'in kaleminden gelmiyordu.

[70] *Mechveret*, 1 Ocak 1897, s. 1.

Meşveret'in Fransızca Eki

Türkçe *Meşveret*'te birtakım sınırlamalar sonucunda düşüncelerini belli yönlere yöneltmek zorunluluğunda olan Ahmet Rıza Bey, Fransızca ekte istediklerini yazmakta çok daha serbestti. Örneğin, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin şiddet usullerine karşı olduğu fikri Türkçe *Meşveret*'te yayım tarihinden bir ay sonra çıkmış Fransızca *Mechveret*'inse ilk sayısında bulduğumuz "program"da gözükmüştü.[71] Türkçe *Meşveret*'in ilk sayısının başlangıcında bunlara ancak kapalıca dokunuluyordu. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ilk ve ana programı olduğu sanılan belgelerdeyse böyle bir çekingenliğin ifadesine hiç rastlanmamaktadır.

Bunun yanı başında *Meşveret*'in Fransızca ekinin programında: "Şark medeniyetinin orijinalitesini muhafaza etmek ve bu sebeple Garptan yalnız ilmî gelişmelerin genel neticelerini almak, yalnız hakikaten mezcedilebilecek ve bir milletin hürriyete doğru yürüyüşünde lâzım olacak" unsurları ithal etmekten söz ediliyordu. Bu düşüncenin temelinin Comte'un, medeniyetleri zedelemeden gelişme sürecine katma fikri olduğu muhtemeldir.[72] Ancak, burada İttihat ve Terakki çevrelerine de hitap eden, onların Osmanlıları üstün tutma isteklerine yönelen bir yan vardı. Bu bakımdan Ahmet Rıza'nın Comte'cu "gelenekçi"liğiyle İttihat ve Terakki'nin askerî üyelerinin "Osmanlılığın şanını kurtarma" isteği aynı yönde çalışıyordu.

Burada şiddet usullerinin reddedilmesi üzerinde biraz durmamız gerekiyor. *Mechveret*'te bu *tema*'ya tekrar tekrar

[71] Bu program için bak. *Mechveret*, 1 Aralık 1895, s. 1.

[72] Ahmet Rıza Bey'in sosyal gelenekçiliğinin somut bir örneğini Türklerde eskiden beri kullanılmakta olan asker yetiştirme usullerinin "moral" destekleyici olmaları bakımından muhafaza etmek isteyişinde görürüz. Bak. Ahmet Rıza, *Vazife ve Mes'uliyet. II Asker* (Kahire, 1323), s. 26.

rastlanır.[73] Bu ısrar bir dereceye kadar Fransız anarşizm aleyhtarı kanunlarının sonucuydu. Fakat samimi ve derin bir yanı olduğuna kuşku yoktur. Comte'un ihtilal aleyhtarlığı sabittir ve Ahmet Rıza Bey'in bu konuda yazdığı makalelerin temelini Comte'dan gelen fikirler oluşturur. Geriye kalan Jön Türklerin daha çok operet gösterileri düzeyinde bomba satın alma, payitahta fedai gönderme, silah kaçakçılığına girişme gibi faaliyetlerin yanı başında Ahmet Rıza Bey'in bunlardan uzak duruşu ciddiyeti hakkında en değerli delillerden birini sağlamaktadır. *Mechveret*'te teorik nedenlerin yanı başında kanlı bir ihtilalin memlekete yararlı olmayacağı fikrini savunmak için verilen bir diğer neden de kanlı bir ihtilalin tek sonucunun yabancı devletlerin müdahalesinin olacağıydı.[74] Müdahaleyse *Meşveret*'in, daha önce gördüğümüz üzere, şiddetle aleyhinde olduğu bir gelişmeydi. Fransızca ekinde bu tez şöyle savunuluyordu:

"Reform haykırışları yükselterek bu reformların şu veya bu bölgede bugün Kürdistan ve Girit'te, yarın Makedonya'da tatbik mevkiine konacaklarını belirtmek semeresiz ve hayalî bir teşebbüstür.

"Reform, kâğıt üzerinde uzun zamandan beri yürürlüktedir... Bu belgeler müsavat, adalet, kuvvetlerin taksimi, idari adem-i merkeziyet, bazı mahalli imtiyazlar, vicdan hürriyeti, Sultan'ın mutlakiyetinin sınırlandırılmasını, milletin kanunların yapılmasına iştirakini, mutedil bir basın hürriyetini vaad etmektedir. Fakat Avrupa bunların kesin bir şekilde ve namusluca tatbik mevkiine konmaları hususu üzerinde ısrar edeceğine, adem-i müdahale bahanesiyle, bütün dertlerin ana kaynağı olan Padişah'ın hudutsuz kudretini sınırlandırma-

[73] Daha önce bölüm III, not. 63'te verilen örneklere ek olarak bak. Ahmet Rıza, "Conlusion des Pouvoirs en Turquie," *Mechveret*, 15 Aralık 1895, s. 1; Halil Ganem, "Révolution et Rélorme," *Mechveret*, 15 Kasım 1896, s. 1.

[74] Halil Ganem, "Reproche Mérité," *Mechveret*, 15 Mayıs 1899.

mıştır. Diğer taraftan da şu veya bu gayr-ı müslim ırk veya din hesabına her gün dahili meselelere müdahale etmiştir."[75]

Veya başka bir vesileyle fikir şöyle işleniyordu:

"Genç Türkiye Partisi ve Muhafazakâr Parti [Sait Paşa'nın çevresinde toplanan ılımlı devlet adamları grubu] Avrupa'nın veraset-i saltanat işlerine müdahalesinin Türkiye'nin sonu demek olacağını anlıyor ve ecnebilerin tahakkümüne, hiç olmazsa zamanla kayıtlı olma avantajını taşıyan bir İmparatorun despotluğunu, her şeye rağmen tercih ediyor."[76]

Jön Türklerin duruma bu açıdan bakmaları kendilerine inhisar etmiyordu. 1876 yılında Anayasanın hazırlık ve ilan evrelerinde İstanbul'da bulunan ve Mithat Paşa'yı teşvik eden İngiliz Sefiri Sir Henry Elliot, Avrupa devletlerinin Kanun-ı Esasi'ye karşı daha yakın bir ilgi göstermiş oldukları ve Anayasanın getirdiği yeni rejimi Avrupa'nın himayesine aldıkları takdirde Abdülhamit'i bu bakımdan baskı altında bırakmak imkânına sahip olmuş olacaklarını 1897'de hâlâ söylüyordu.[77]

Mechveret'e göre, Ermeni Komiteleri Avrupa'nın tekyanlı müdahalesini sağlamak için 1896'da Osmanlı Bankası'nda bomba olayını planlamışlar ve bu müdahalenin sağlanmasına Türk-Ermeni ilişkilerini feda etmişlerdi. Öte yandan, *Mechveret* Abdülhamit'in ayaklanmaları kanlı bir şekilde bastırmış olmasını protesto ediyor ve böylece İttihat ve Terakki Komitesi militanlarının da tepkilerine yol açıyordu.[78]

Murat Bey'in dönüşünden sonra Ahmet Bey'in, lideri bulunduğu Paris grubunun durumunun muhasebesini yaptığı

[75] [Ahmet Rıza?], "M. Le Comte Goluckowsky," *Mechveret*, 15 Haziran 1896, s. 1.

[76] Un Ami de la Turquie [Albert Fua] "Pourquoi les Turcs ne Bougent Pas," *Mechveret*, 15 Ekim 1896, s. 1-2. Gene bak. Ahmet Rıza, "Pourquoi l'Europe ne reclame-t-elle pas le rétablissement de la Constitution en Turquie," *Tb. el* s. 3.

[77] Bak. Roderic Davison, "Reform in the Ottoman Empire," Doktora tezi (Harvard, 1942), s. 461. Elliot'un kendi ifadeleri için *The Times*, 22 Ekim 1896, Mektup.

[78] Bak. bölüm III, not 64.

anlaşılıyor. Bundan sonra *Mechveret*'te tam bir kesinlikle ortaya çıkmayan bazı fikirler açıklık kazanıyor. Şimdi ilk defa olarak Anayasanın tekrar yürürlüğe konması ana amaç olarak korunmakla beraber Anayasa metninin "zamanın icaplarına" uydurularak "tedricen değiştirilmesi" fikri öne sürülüyor,[79] buna ek olarak "ayrıcılık bayrağı"nı açanların Türkiye'nin düşmanları oldukları ilan ediliyordu.[80] Böylece, o zamana kadar Türk-Suriye Komitesi'yle belli belirsiz sürtüşmeler şeklinde başlayan anlaşmazlığa artık göz yumulmamasına karar verildiği anlaşılıyor. Bu ifadeler bazıları tarafından bir "Türkleştirme" politikasının belirtileri olarak kabul edilmiştir.[81] Gerçekte durum bu değildi. Sorun, bir "Osmanlılık" politikasının ne dereceye kadar ayırıcı akımlarla bağdaşabileceğiydi. 1902 Kongresi'nde, müdahale taraftarı "ekseriyet" grubu, aslında, mahalli niteliklerin Avrupa devletleri tarafından müdahale yoluyla garanti altına alınmasını isteyen muhtelif milli gruplardan oluşmuştu. Böylece 1902 Kongresi'nde tarihe "müdahaleci" adıyla geçen grubun daha sonra tezlerini niçin adem-i merkeziyete çevirdiğini ve onlarla (tamamen ayrı nedenlerden dolayı) işbirliği yapan Prens Sabahattin'in geriye kalan Jön Türkler tarafından niçin o kadar hırpalandığını anlayabiliriz. Konunun ve anlaşmazlığın ayrıca Jön Türk kavgalarını aşan bir yönü vardı. Bunu da şöyle ifade edebiliriz.

19. yüzyılın sonu, birçok milletleri toplayan eski imparatorluklarda çalışan ideologların yeni bazı politika formülleri uygulamak istemeleri sonucunda zorluklarla karşılaştıkları bir devirdi. Zorluk, evrensel, milletlerüstü bazı fikir hareketlerinin gelişmekte olan milliyet akımlarıyla çarpışmasından

79 "Programme de la Jeune Turquie," *Mechveret*, 15 Ağustos 1897, s. 1.
80 *İbid.*
81 Ramsauer, *The Young Turks*, s. 92.

doğuyordu. Örneğin, Rusya'da Marksizm, 1895'ten sonra evrensel ve milliyetin değerini inkâr edici bir akım olarak yayılıyor fakat bizzat Rusya içinde oluşum halinde olan ve gittikçe gelişen mahalli milliyetçiliklerle çarpışıyordu. Bu bakımdan sonradan Rus Komünist Partisi olarak faaliyet göstermeye başlayan Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin milliyetler sorunu hakkındaki tutumu işlevsel bakımdan İttihat ve Terakki Partisi'nin karşılaştığı milliyetler sorununu hatırlatmaktadır. Ne var ki, Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi 1903'ten itibaren bu sorunları gayet sert bir şekilde halletmişti. Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi bu sorunu çözmek için 1903'te Brüksel'de toplanmıştı:

"Yahudi sosyalistlerini temsil eden *Bund* örgütü bu birleşme kongresinde özel bir surette Yahudilerin sorunlarının çözümünde kendine bir otonomi tanınmasını istemeye ve bütün Yahudi sosyalistleri temsil ettiğini kabul ettirmeye kararlı olarak geldi...

"Bu isteğin arkasında bir parti yapısı, teorisi ve bir milli 'self-determination' teorisi yatıyordu. Böyle bir isteğin kabul edilmesi diğer azınlıkların uyanma süreci geliştikçe onların da buna benzer otonomi sağlayan anlaşmalar isteyecekleri anlamını taşıyordu. Lenin'e gelince, o, kesin bir şekilde, merkezleşmiş ve milli bölümleri ancak parti iktidarının toplandığı Merkez Komitesi'nin iradesini, *sloganlarını ve kararlarını kendi dilleriyle tebliğ edici vasıtalar sayan bir parti kavramından* hareket ediyordu."[82]

Osmanlı İttihat ve Terakki Partisi'nin Ahmet Rıza Bey'in görev ve amaçları kendisinin de buna benzer, kapsayıcı bir parti görüşü kabul etmesiyle sonuçlanmıştı. Pozitivizm Ahmet Rıza Bey'in fikirlerinde, analitik ve işlevsel bakımdan,

[82] Bertram Wolle, *Three Who Made a Revolution* (Boston, 1955), s. 233-34. İtalikler eklenmiştir.

Marksizmin Lenin'in fikirlerinde işgal ettiği mevkie benzer bir mevki işgal ediyordu. Her iki düşünürün de öğretilerinin evrensel gerçek olma iddiaları onlarca ikinci planda kalan milliyet gibi unsurları gölgeliyor ve milliyet sorununu önemsiz kılıyordu. "İntizam" ilkesini Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçekleştirmek için Ahmet Rıza Bey'in yapmayacağı fedakârlık yoktu. Her iki öğretideki evrensellik unsuru karşısında mahalli farklılaşmalara saygı, modası geçmiş ve gereksiz bir davranış haline geliyordu. Fakat her şeye rağmen, Comte'un derin hümanizmi ve itidale sevk edici tarafı Ahmet Rıza Bey'in "birlikte temin etme" yolunda çok daha yumuşak davranması sonucunu doğuruyordu.

Fransızca *Mechveret*'te, daha önceki yazılarında olduğu gibi, Rıza Bey İslama büyük bir önem veriyordu. Burada, Rıza Bey'in *La Revue Occidentale*'de İslâm dininin sosyal değeri konusunda yazdıklarına benzer yazılara rastlıyoruz. Rıza Bey'in kendi sözleriyle:

"İslam, Doğu'da politikanın en mühim âmillerinden biri sayılmalıdır. Genel olarak herhangi bir din toplum içinde barış sağlayıcı bir alet olarak kullanılabilir... Avrupa bu aleti kullanmasını bilmiyor... Avrupa'da ve Amerika'da hükümetlerin, İncil Cemiyetlerinin ve propaganda teşekküllerinin sarf ettikleri paralar laik öğretmenlerin idaresine verilen ve herkese açık bulundurulan ziraat okulları ve teknik okullar açılmasına kullanılsaydı, köylüler, birbirleriyle mücadele eden ve birbirlerine beddua eden mezheplere sokulacaklarına, çalışmalarını kıymetlendirme usulleri kendilerine öğretilseydi, Müslümanların Hıristiyanlık konusundaki fikirleri bugün çok başka olurdu."[83]

Buna ek olarak:

"Hakikat şudur ki din cemiyette temel bir rol oynar. Din

[83] Ahmet Rıza, *Mechveret*, 15 Mayıs 1897, s. 7.

milletin mukadderatı üzerinde fevkalade büyük bir tesir icra eder. Birçok çatışma ve derin düşünceye sebebiyet verir. Bunun içindir ki her hükümet (dine) büyük bir ehemmiyet vermek mecburiyetindedir.

"Comte'un söylediğine göre, iki kuvvetin ayırımı temel prensibi (din ve siyasetin ayrılması) yalnız ikisinin de bir tek şahıs veya sınıfta toplanmasını men etmektedir. Doğruluğuna şüphe olmayan bu prensip (ise) Papalığın bu kuvvetleri toplamadaki suistimallerini öngörmektedir... Fakat bizde bu iki kuvvetin birleşmesi aynı mahzurları ortaya çıkarmamaktadır. Zira ruhani şef kanunlara ve ulemanın tavsiyelerine tebaiyet eder."[84]

Bu ifadeler Ahmet Rıza Bey'in geleneğe verdiği değerin bir belirtisidir. Ancak bu gelenekçiliğin köklerini Comte'da ararken bir diğer noktayı da gözden kaçırmamamız gerekir. 1890 yılları, Avrupa'nın, kendi yarattığı medeniyetten yavaş yavaş kuşkulanmaya başladığı bir devirdi. Bu bakımdan, *Mechveret*'te modern medeniyetin "olumsuz sonuçlarının insanı gün geçtikçe, geçmiş yüzyılların basit fikriyatını ve dik alınlı dürüstlüğünü"[85] arattığı şeklinde beliren düşünceleri 19. yüzyıl sonu pesimizmine bağlamak gerekir. *Mechveret* Spencer'in Japon devlet adamı Baron Kaneko'ya gönderdiği ve Avrupalılardan mümkün olduğu kadar uzak kalmayı salık veren bir mektubunu yayımladığı zaman bu tür etkilerin nasıl işlemiş olabileceğini gösteriyordu.[86] Ahmet Rıza Bey bu gibi etkilerin sonucunda da gelenekçiliği yeğlemiş olabilir.

Ahmet Rıza Bey'in görüşlerini çerçeveleyen temel teorik görüş pozitivizm olmakla beraber *Mechveret*'te ileri sürülen fikirlerde Comte'unkinden başka teorilere de rastlamak

[84] Ahmet Rıza, "Les Deux Pouvoirs," *Mechveret*, 1 Aralık 1899, s. 1.
[85] Ottomanus, "La Civilisation et la Turquie," *Mechveret*, 14 Austos 1904.
[86] "Réponse de H. Spencer a Berthelot," *Mechveret*, 15 Ağustos 1904.

mümkündür. Biraz önce belirttiğimiz gibi Rıza Bey, gayrı ihtiyari Paris'te bulunduğu sırada tartışılan, günün konusu haline gelen entelektüel "hava"yı meydana getiren öğretilerin etkisi altında kalmıştı. Bunlardan biri antiemperyalizm *tema*'sıdır.

1896 yılı yazında bile, Rıza Bey, Batı devletlerinin kapitülasyonları ve yabancıların ayrıcalıklarını korumak istedikleri için, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki milliyet sorununa bir hal çaresi bulmak niyetinde olmadıklarını söylüyordu.[87] Birkaç yıl sonra bu düşünce şu kelimelerle ifade ediliyordu:

"Ecnebi şirketlerin giriştikleri işlerden -ki bunların hemen hemen hepsinin memleketin sosyal ve iktisadi çıkarlarına zararlı oldukları ve onlardan yalnız bazı finans sendikalarının faydalandıkları söylenebilir- Padişah'a ne gibi bir şeref payı düşebileceğini anlamıyorum.

"Padişah demiryolu hatları döşemiş ve rejimler tesis etmişse bu şekilde hareket etmekten bir çıkar gördüğündendir. Bu çıkar Türkiye'nin çıkarı değil, halkı ve memleketi sırayla istismar etmek amacıyla kendini tahtta muhafaza eden kozmopolit kliğin çıkarıdır."[88]

Halil Ganem'se, Batı'nın emellerini "olduğu gibi" göstermiş olması dolayısıyla Jean Jaurès'e olan hayranlığından dem vuruyordu. Ganem, Jaurès'in kapital ve "servetin genel tevzii" konusundaki fikirlerine katılmadığını ekleyerek, Jaurès'in en önemli hizmetini, Avrupa "riyakâr, vahşi bir egoizmle ve utanılacak bir makyavellikle malûl" olduğunu göstermiş olmasında topluyordu."[89]

1900'de Parlamentolararası Kongre'ye gözlemci olarak

[87] Ahmet Rıza, "Pourquoi l'Europe ne Réclame pas le Rétablissement de la Constitution en Turquie," *Mechveret*, 15 Ekim 1896, s. 3.

[88] Ahmet Rıza, "A propos du Jubilé," *Mechveret*, 1 Ekim 1900, s. 1. Gene bak. "La Révolte du Ventre," *Mechveret*, 10 Ekim 1901, s. 1-2.

[89] Halil Ganem, "Révolution et Réforme," *Mechveret*, 15 Kasım 1896, s. 1.

katılan Ahmet Rıza Bey Kongre'den döndükten sonra fikirlerini az çok aynı temellere dayanarak ifade etmişti. Rıza'nın delegelerle olan temasları kendisi için hayal kırıcı olmuştu. Bu delegeler arasında da Türkiye'nin kendi iç imkânlarına bırakıldığı takdirde hiçbir zaman samimi olarak bir reform gerçekleştiremeyeceği düşüncesinin egemen olduğunu görmüştü. Bu durum, kendisini, aynı günler ve şehirde cereyan eden Sosyalist Kongresi'nde bir sempati belirtisi aramaya sevk etmişti. Rıza Bey burada çok daha anlayışla karşılaşmıştı:

"Hastalığı en derin tabakalarında arama cesaretinin belirdiği tek yer gibi gözüken, klerikalizmin tehlikelerinin iyi anlaşıldığı izlenimini yaratan, ve sonunda sayın dostumuz M. Van Kol'un ve Singerlerin ve Hyndmanların kolonyal fetih politikasına ve yerlilerin hayasızca istismarına karşı bu kadar sert ithamlar yöneltebildikleri Sosyalist Kongresi'ne teklifimi sunmayı başarsaydım, herhalde kabul edilirdi."[90]

Genel olarak, Jön Türklerde, başlangıçta Avrupa liberallerinin kendilerine yardım edeceği fikrinin yerine, zamanla, İslâm aleyhtarlığının en ileri düşünceli çevrelerde bir rol oynadığı ve kendilerine karşı takınılan tavırda bu hislerin etkisi olduğu kanısı yerleşti. Böylece, zaten mevcut bir kapitülasyon aleyhtarlığına, Avrupa devletlerinin Türklere karşı kuşkucu tutumu ve Avrupa aydınlarının yüz altında gizlenen şovenizminin eklenmesi ve bunun yarattığı hayalkırıklığı *Mechveret*'te 1900'den sonra gittikçe sert ve toleranssız bir havanın egemen olmasına yol açtı.

Ahmet Rıza Bey'in o zamanlar gösterdiği tepkiyi yaratmakta gün geçtikçe önem kazanan "Avrupalıların ırkî üstünlüğü" fikrinin önemli bir rol oynamış olduğu anlaşılıyor.[91]

[90] Ahmet Rıza, "Le Congrés," *Mechveret*, Kasım 1900, s. 2.

[91] 19. yüzyılda ırkçılığın yayılması için bak. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (2. bas. 1958), Bölüm VI, "Race Thinking before racism," s. 158-184.

Fakat ırk düşüncesinin sosyal Darvinizm ilkelerine karışarak meydana getirdiği yeni öğreti, bu akımlara itiraz eden Ahmet Rıza Bey'i bile etkilemekten geri kalmıyordu. Böylece Rıza Bey bile "kan temizliği"nden ve "karakter asaleti"nin ırsiyet yoluyla geçtiğinden söz edebiliyordu.[92]

Genel olarak Ahmet Rıza Bey'in başlangıçtaki iyimserliğinin zamanla ne kadar değiştiğini Bahaettin Şakir Bey'in etkisi altında kalmaya başladığı sıralarda yazdığı bir makalede görebiliriz:

"Batı milletlerinin psikoloji ve adabını kâfi derecede tetkik etmemek hatasına düştüm... İlim sahasında bu kadar titiz davranan âlimlerin prensiplerini bu kadar ucuza sattıklarını tasavvur edemezdim. Din tesirlerinden kurtulmanın şahikasına eriştiğini zannettiğim kimselerin hâlâ Hıristiyanların damgasını taşıyan metafizik, etnografik ve ihtilal prensiplerinin esiri olduklarını gördüm.

"(Bana) tevcih edilen hücumlar, Avrupa'nın siyasi fikirlerinin ekseriyetinin, menfaatin üvey çocukları olduklarını ve tıpkı elbise ve şapkaların modaya göre değiştikleri gibi, 'dekoratif' inanç ve mütalaaların bulunabileceğini idrak ettirdi."[93]

Ahmet Rıza Bey'in *Mechveret*'teki yazılarında, nispeten otoriter bir devlet anlayışı taşıdığını gösteren ilkelere rastlarız. Fakat genellikle oldukça becerikli bir şekilde saklanan bu eğilimler ancak arada sırada, kısa aralıklarla, ortaya çıkar. Anayasayı değiştirici önerilerinin ardından gelen "günlük hâdiselerin gelişimi cemiyetin, maalesef, daha uzun bir zaman kuvvete dayanmak zorunda kalacağını bize anlatmaktadır"[94] şeklinde bir cümle, her zaman ifade etmediği en derin düşüncelerin taşıdığı otoriterlik payını belirtiyordu.

[92] "Le Sultan et les Princes," *Mechveret*, 1 Eylül 1905.
[93] Ahmet Rıza, "Conlession Publique," *Mechveret*, 1 Ocak 1906, s. 1.
[94] Ahmet Rıza, "Les Deux Pouvoirs," *Mechveret*, 1 Aralık 1899, s. 1.

Ahmet Rıza'nın Sosyalist Kongresi'nde desteğinden şükranla söz ettiği Hollanda Delegesi Van Kol'un "geçici bir despotizm"[95] fikrini o zamanlar savunduğunu hatırlarsak Ahmet Rıza'nın temel görüşlerinin, Comte'dan esinlenme olsun veya olmasın, zamanının totaliter-öncesi görüşleriyle ne kadar uyduğunu anlarız. Ahmet Rıza Bey'in bu görüşlerinde Comte'un yeri, bu düşünürün siyasi sistemini "kuvvet" ve "iktidar" kavramlarına dayandırmış olmasından geliyordu.[96] Daha sonra Ahmet Rıza'ya karşı cephe alan Albert Fua'ya göre Ahmet Rıza'nın sistemi "Comte" teorisinin sonucu, "otorite prensibi"yse bu sistemin en önemli unsurlarından biriydi.[97] Ona göre Ahmet Rıza'nın Türkiye için tasarladığı rejim "bir Vekiller Meclisinin ve Devlet Şurasının mutedilleştirdiği monarşik bir idare"ydi.[98] Gene, Ahmet Bey'in düşüncesindeki otoriterlik potansiyelinin bir belirtisi insanoğlu hakkındaki düşünceleriydi:

"İnsan tabiatını incelemiş olan herkes, insanın, ihtiyaçlarını en kolay yoldan gidermeye çalışan egoist ve tembel bir hayvan olduğunu bilir. Allah ve jandarma korkusu olmasa hırsızlık tabii temayüllerine en uygun davranış olurdu."[99]

Zaten otoriter bir zemin sağlayan Comte'un felsefesine 19. yüzyılın sonunun kötümserliğinin bir ifadesi olan bu insan imajı eklendiği takdirde otoriter bir teori elde edilmesi tabiidir.

Düşüncesinin bu unsurları karşısında Ahmet Rıza'nın makalelerinde devlet yönetimi hakkında daha somut tahlillere niçin rastlamadığımızı anlayabiliriz. Bu ağız sıkılığı karşısında Rıza'nın parlamenter devlet yönetimine karşı hisleri-

[95] Robert Michels, *Political Parties* (New York, 1959), s. 42.
[96] Auguste Comte, *Systeme de Politique Positive.*
[97] Albert Fua, *Le Comité Union et Progrès Contre le Constitution* (Paris [1919 ?]).
[98] *İbid.*
[99] Ahmet Rıza, "La Leçon d'une Guerre," *Mechveret,* 1 Kasım 1905, s. 1.

ni anlatmaya çalışmanın en kısa yollarından biri hocası Lafitte'in bu konuda düşündüklerine bakmaktır. Lafitte için pozitivizme uygun olarak ortaya çıkarılan siyaset ilkeleri şöyle özetlenebiliyordu:

"Sosyal organizm kompleksliğini artırdıkça bütünün parçalar üzerindeki etkisinden ibaret olan devlet yönetimine daha şiddetle ihtiyaç hissedilmektedir. Her ne kadar, her türlü gelişmenin koşullarından olan bireysel özgürlük birçok bakımlardan artıyorsa gene de insan gittikçe kompleksleşen, başkalarıyla olan ilişkileri çoğalan ve bu itibarla genel armoninin sağlanması için gittikçe daha kudretli bir mekanizmaya ihtiyaç gösteren kolektif organizmaya dahil olması bakımından devlet yönetimi sürecine gittikçe daha çok tabi olacaktır.

"Bundan da kamunun gün geçtikçe daha çok anlamak zorunluluğunda olduğu şu ilk ilkeyi çıkarıyoruz ki o da hükümet etmeye gittikçe ihtiyaç duyulduğudur.

"Gene aynı derecede açık olan bir ilke hükümet etmenin, özü itibariyle yürütme kuvvetinde toplandığıdır. Yapısı itibarıyla bu kuvvet, mahalli veya özel çıkarlardan kendini sıyırıp her yerde başkaldıran özel çıkarlara karşı kamu çıkarlarının galip gelmesini sağlayabilecek tek kuvvettir.

"Üçüncü bir ilke şudur ki, dengeli bir vekiller heyetinden oluşan ve bir başkanın başkanlığını yaptığı bir hükümet, genel görevleri yürütmekle sorumlu olan ajanları, yönetimsel sistemdekileri, polisi, yargı mekanizmasında bulunanları ve maliyedekileri tayinle sorumludur. Bu görevler yukardan ısdar edilmelidir, çünkü ancak bu surette gereken bağımsızlık, bütün'e oranla ihtiyaç görülen mevki sağlanabilir ve mahalli etkilerden uzaklaşabilir. Seçmene müracaat bu gibi organlar yaratmanın en kötü aracıdır. Bir kere (seçmen) hibir uzmanlığa sahip değildir ve bunu ifade etmekle zaten birçok şeyler söylemiş oluyoruz... İkincisi de seçmenin zorunlu olarak her

davaya mahalli bir açıdan bakmasıdır.

"Dördüncü ve gerekli bir hüküm, seçilmiş meclislerin yerine getirmeleri gereken rolün gerçek niteliğine ilişkin bir hükümdür. Şöyle ki bunların ancak bir gözetme işlevi olabilir ve olmalıdır."[100]

Bütün bunları söyledikten sonra, Lafitte tek bir "hükümet" partisinin kurulmasını öneriyor ve bununla beraber politikacılar için bir "élimination énergique"e gidilmesini salık veriyordu.[101]

Burada Murat Bey'in fikirlerine ne kadar yaklaştığımızı görüyoruz. Avrupa'da demokrasiye karşı duyulmaya başlanan kuşku her iki adam üzerinde de etkisini gösteriyordu. Bizzat Rıza Bey'in devlet yönetimini bir *elit*'in eline teslim etmesini öngören fikirleri Avrupa'da kalışının son yıllarında billurlaşacaktı.

Mechveret çevrelerinde bu şekilde "elitist" görüşlerin kabul edildiğini önce Halil Ganem'in parçalarından anlıyoruz. Halil Ganem'de bu teori bir "kütle"ler teorisiyle beraber geliyordu: Kütlelere itimat caiz olmadığı için başlarına bir "elit" geçirmek gerekiyordu. Ganem'in elit'ler hakkındaki fikirlerinin içeriğine gelince o da Yeni Osmanlılar gibi 1876 Anayasası'nın ilanının öncesine gelen yıllarda Türkiye'ye en çok zarar veren unsurun Bâbıâli yüksek bürokrasisi olduğu kanısındaydı.[102] Ganem'e göre -ve burada Murat Bey'in teorilerinin bir yanıyla mevcut benzerlik dikkate değerdir- bu yüksek bürokratlar zümresi anayasanın kendi yetkilerini sınırlayacağını anladığı anda Yıldız'a koşmuş ve Abdülhamit'le bir ittifak akdetmişti. Bundan sonra da Padişah'a iktidarı kendi

[100] Pierre Lafilte, "Du Parti Gouvernemental," *Revue Occidentale I - II* (1889). s. 107-109.

[101] *Ibid.*

[102] Halil Ganem, "La Constitution el le Peuple Oltoman," *Mechveret*, 15 Eylül 1889, s. 4.

elinde toplama öğüdünde bulunmuştu.[103] Fakat Ganem bu eski elit'i yerdiği halde gene en doğru hal çaresi olarak yeni bir elit'in yetiştirilmesini görüyordu. Kendi ifadesiyle:

"Liberal elit'lerin anlattığımız şekilde görevleri varsa da aynı zamanda bazı hakları da vardır ki bu haklar -çoğu zaman- ancak bir mücadele sonunda kullanabilme durumuna gelirler. Bu haklardan birincisi, bütün diğer haklardan önce geleni iktidarda bulunmak hakkıdır. Elit, hakiki elit, hükümet etmekten çekinir... fakat idareyi vasat kabiliyetlilerin ve beceriksizlerin eline bırakmakla bizzat hayatlarını ve çalışmalarını hasrettiği terakki davasına halel gelir.

"Aydınlatma feyzine, iyinin ve güzelin terakki ettirilmesi için zarurî olan aksiyon kuvvetini ilâve etmek gerekir. Elit, vasat kabiliyetlilerin kendisine hâkim olmasına müsaade ederse, o zaman, işte, acınacak bir duruma gelir. Vasatlık elit'i az bir zaman içinde yok edecek ve bu büyük ışığı karartacaktır.

"Varolabilmek için elit'in istila edici ve fethedici olması elzemdir."[104]

Ahmet Rıza Bey'in "halk"a karşı pek büyük bir güven beslemediğini görmüştük. Zaman geçtikçe Jön Türk propagandasının Türkiye içinde sonuçsuz kalması Rıza Bey'i kütlelerden daha da bezdiriyordu. Gene, Murat Bey'in tezlerinden birini hatırlatan bir tutumla, şiddet usullerini kullanmadığı için şahsına karşı yöneltildiğini söylediği hücumlara karşı, halkı ikna etmenin ne kadar zor olduğundan söz ediyordu. Kullandığı savunma araçlarından biri, elit'lerin de Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet çevrelerinde oluştuklarını ve bu bakımdan kütleler kadar hareketsiz olmalarının tabii olduğunu söylemekti. Fakat tezinin asıl ağırlık noktası Tür-

[103] *İbid.*

[104] Ahmet Rıza, "L'Inaction des Jeunes Turcs," *Mechveret*, 1 Aralık 1902.

kiye'de "grande masse"ını kazanmanın zorluğuydu.[105] Ona göre "hanedana sıkı sıkı bağlanan halk", "önderlerinin açıkça bir taklidini"[106] yapmaktan ileri gidemiyordu.

Ahmet Rıza'nın kütleler karşısında tutumunun Gustave Le Bon'dan aldığı fikirlerle şekillendiği çok daha sonra yazmış olduğu bir eserden anlaşılmaktadır.[107] "Etniki Eterya'nın Yunanistan'ın başına açtığı belalar ve Ermeni maceralarının sebebiyet verdikleri katliamlar halkın kızgınlığının dehşet verici neticeleri hakkında bize yeter derecede bilgi vermektedir"[108] şeklindeki ifadeler bu kuşkuyu belirtiyordu.

Öte yandan Ahmet Rıza gene Le Bon'dan halkın "zecrî" bir yeniliği kolaylıkla kabul etmeyeceği fikrini almıştı.[109]

Dikkatimizi çeken bir nokta, halka karşı bu kuşkuculuğun Rıza'nın kötümserliği ve Batı'ya güvensizliğiyle beraber artmış olduğudur. Her üçünün de ifadesini Ahmet Rıza Bey'in 1907'de *La Crise de l'Orient* ismiyle yayımladığı bir kitapta bulmak mümkündür. O zamanlar Ahmet Rıza Bey'den ayrılmış olan Albert Fua'ya göre bu sertlik ve kötümserlik Bahaeddin Şakir'in etkisine bağlanmalıdır. Fakat bundan önce tutumun ancak azar azar geliştiğini ve Ahmet Rıza Bey'in, Bahaeddin Şakir Bey'in etkisi altına girdiği zamanlar zaten sert bir tutum kabul etmeye hazır olduğunu göstermeye çalıştık.

Ahmet Rıza Bey'in yeni görüşünün açıklandığı bir diğer risale Ağustos 1906'da yani İttihat ve Terakki'nin ismini Terakki ve İttihat şekline soktuğu ve Prens Sabahattin Bey grubuyla bütün ilgilerini kestiği sırada çıkmıştı. Burada Rıza Bey bu eserde tam örgütlü bir seçkinler teorisi ortaya atıyordu.

105 *Ibid.*
106 Ahmet Rıza, "Le Sultan et les Princes," *Mechveret*, 1 Eylül 1905, s. 1.
107 Ahmet Rıza, *Le Faillite Morale*, s. 82.
108 Ahmet Rıza, *La Crise de l'Orient*, s. 144.
109 Ahmet Rıza, *La Faillite Morale*, s. 35.

Yeni elit teorisini açıklarken Ahmet Rıza Bey'in hareket noktası Osmanlı İmparatorluğu'nun askerî bir devlet olmasıydı.[110] Askerlik, İmparatorluğun yapısının ana unsurlarından biriydi. Bu itibarla Osmanlı İmparatorluğu'nun askerî gücünün azalması Osmanlı İmparatorluğu'nun da gerilemesi demekti. Bu gelişme bir meslek olarak askerliğe itibarın azalması sonucunu doğurmuştu. Sivil makamlar askerî makamları ikinci planda mütalaa ediyorlardı. Ancak bu gelişmeler Avrupa'nın baştan aşağıya silahlanmakta olduğu ve İmparatorluğun tabii zenginliklerine göz diktiği bir sırada oluyordu. Bundan dolayı, Osmanlı İmparatorluğu için ordu personelinin ikinci sınıf vatandaş olma keyfiyeti son derece tehlikeliydi.[111] Tersine askerî kariyere diğerlerine oranla bir öncelik vermek gerekirdi. Aynı zamanda orduyu modernleştirmek ve en son askerî teorileri anlamak için eskisine oranla bunlara daha çok ağırlık vermek gerekiyordu.

Ahmet Rıza Bey'in öne sürdüğü bir diğer fikir İmparatorluğun gelişme devrinden beri ordunun rolünün değiştiğiydi. Ordunun amacı artık fetih peşinde koşmak değil, İmparatorluğun parçalanmasına engel olmaktı.[112] Bu itibarla bir emel olarak "gaza" fikrinin yerine "vatanperverliği" geçirmek gerekliydi.

Bütün Osmanlıları, ırk ve dinleri ne olursa olsun birleştirecek olan vatanperverlik duygusunu yaratmak gerekliydi. "Hizmet" ve "sadakat" bu kıstaslara göre ölçülecekti.[113]

"Vatan tâbiri lisan-ı avamda maskat-i re's mânasında istimal olunuyordu. Vakıa esasen vücudumuzu teşkileden mevad-ı kimyeviyeyi doğduğumuz mahallin toprağından, ab u havasından alıyoruz... Bununla beraber, vatan yalnız doğdu-

110 Ahmet Rıza, *Asker*, s. 7.
111 *İbid.*, s. 47.
112 *İbid.*, s. 38.
113 *İbid.*, s. 32.

ğumuz mahal demek değildir. Ailemizin dini, lisanı, mal ve mülkü, âdet-i ahlâkı, hukuk-u istiklâli, hükümetimizin tamamiyet-i mülkiyesi, nizam ve saltanatı hep birleşirse vatan olur.

"Bunlar eslâfın semere-i sa'y ü içtihadıdır, bize vediasıdır. Bu miras-ı milliyeyi muhafaza etmek için birkaç memleket zapt... eylemekten daha mühimdir...

"Milletim nev'i beşerdir vatanım ruy-i zemin diyen gençler bizde de maatteessüf türedi."[114]

Vatanperverliğin bir unsuru da bizzat vatan savunmasında hizmet edenlerin memleketin yakalanmış bulunduğu sorunları anlamalarıydı. İzlenmesi gereken model Fransız ihtilal orduları modeliydi.

Ahmet Rıza Bey'in bu tezleri savunduğu risale aynı zamanda subaylara politikaya karışmayı, iktidarın yetersizlerin eline geçmesine engel olmalarını salık veriyordu.[115] Bu yeni askerî elit sivil hayatta da önderlik yapacaktı. Zira: "Yılan oynatan falcı bir şeyhin umur-ı mühimme-i devlete karıştığı bir yerde namuslu ve hamiyetli zabıtanın malûmat ve iktidarından vatanı mahrum kılmak"[116] bağışlanmaz bir hataydı.

Askerî erkânın milleti uyaran bir elit görevini görmesi ve bununla beraber gelen halkın en çok sürekli bir seferberlik halinde bulundurulması fikrini Rıza Bey -belki de Bahaeddin Şakir aracılığıyla- Von der Goltz Paşa'nın bir kitabından almıştı. Von der Goltz Paşa, Türkçeye *Millet-i Musallaha* [117] ismiyle tercüme edilen ve bütün Avrupa'da o devirde geniş

114 *İbid.*, s. 40-41.
115 *İbid.*, s. 32.
116 *İbid.*, s. 48.
117 Bu noktada pre-laşistlerden Hommes'in "Machtergreifung des Bildners" şeklinde tasvir ettiği eğitim teorileriyle olan benzerliği hatırlamamak elden gelmiyor. Aurel Kolnai, *The War Against The West* (New York, 1938), s. 183. Von der Goltz için bak. *Der Grosse Brockhaus*, VII, s. 485-486.

bir ilgi gören kitabında savaşın kazanılması için sivil sektörün askerî sektörden ayrılmaması gerektiği fikrini aydınlara intikal ettirmişti. Fikir, toplumu, "total" olarak bütün devlet faaliyetlerine katılması gereken bir kudret hazinesi saydığı derecede totaliter-öncesi düşüncenin karakteristik izlerini taşıyordu. Devlet, faaliyetlerini başarıyla sonuçlandırmak için her bireyi savaşta ve barışta, kendi amaçlarına hizmet eden birer piyon değerine getiriyordu. Von der Goltz Paşa'nın daha sonra 20. yüzyıl faşist Almanyası'nda kurulan "paramiliter" örgütlerin 19. yüzyılda temellerini atmış olması bize kendisinin bu konudaki fikirlerini açıkça anlatmaktadır. Fakat Jön Türklerin fikriyatını ilk defa uyarlı bir teori halinde ortaya koyan görüşün de bu totaliter-öncesi akımların etkisi altında kalmış olması dikkate değerdir.

İdealini gerçekleştirmek için Ahmet Rıza Bey kendini vatana hasredecek, inisyatif sahibi, iradeli bir gençliğin yetiştirilmesine ihtiyaç görüyordu. Bu ihtiyacın doldurulması için de yeni bir eğitim sisteminin çerçevesini kurmak gerekliydi. Böylece daha 1895'te ifade ettiği eğitimin zorunluluğu fikri, son teorisiyle birleştiriliyordu.

Ahmet Rıza'nın "hürriyetin ilanı"ndan önce çıkardığı son risalelerden biri olan *Kadın*'da bu niteliklerin aile terbiyesi aracılığıyla nasıl sağlanabileceği araştırılıyordu. Ahmet Rıza Bey'e göre kadınların kültürlü olmalarının zorunluluğu daha iyi çocuk yetiştirebileceklerinden ileri geliyordu.[118]

Ahmet Rıza Bey, gene Avrupa'da bulunduğu devrenin sonlarına doğru bir devletin gelişmiş bir ticari medeniyete değil, fakat bir "âme vigoureuse"e ihtiyaç gösterdiğini söylüyordu. Böylece ifade edilen "aktivist" hayat görüşüyle totaliter-öncesi fikirlerin arasındaki bağı göz önünde tutarsak Ahmet Rıza Bey'in otoriterliğinin bir diğer yanını keşfetmiş olu-

[118] Ahmet Rıza, *Vazife ve Mes'uliyet: III Kadın* (Kahire, 1324), s. 7.

ruz.[119] Bunun diğer bir kökünü Auguste Comte'un "maddi" gelişmelere oranla "manevi" gelişmelere daha çok önem veren tutumunda buluruz.[120] Burada pozitivizmin Auguste Comte'un kendi hayatı boyunca bile geçirdiği fakat 19. yüzyılın sonunda bir daha tekrar edilen bir başkalaşımın karşısında buluyoruz. Comte pozitivizmi toplumu harekete geçiren maddi unsurları ayırmaya yarayan bir yöntem olarak kullanmaya başlamış, fakat zaman geçtikçe toplumda manevi unsurların da bir rolü olduğunu görerek inanç, din gibi manevi unsurlara ve dinin oynadığı role artan bir değer vermişti. Kendisi de bu gelişmenin etkisi altında kalmıştı. Buna benzer bir gelişmeyi Durkheim'in eserlerinde de görmek mümkündür. Ahmet Rıza Bey de başlangıçta, gösterdiğimiz üzere pozitivizmi bir nevi materyalizmle birleştirirken zamanla milletlerin bir "ruhu" veya "ırsiyetle intikal eden yapısı" olduğu şeklinde yarı mistik inançlar taşımaya başlamıştı. Böylece, "pozitif" bir "toplum bilimi" kullandığını iddia eden Rıza Bey'in gerçekte bu bilimin kendisine tatmin edici sonuçlar vermemesi karşısında otoriter bir psödo-bilim'e kaydığını görüyoruz.

Sonuç

Ahmet Rıza Bey'in bütün fikirlerinin ortak unsuru Türkiye'yi -diğer devletlerle eşit olduğu fikrini de kabul ettirerek- Batı akımına sokmak isteğidir. Pozitivizm kendisine sesleniyorduysa, bunun nedeni pozitivizmin kendisine hem Batılı ilerlemeye katılacak bir zemin ve hem de Osmanlıları "barbar"lıktan tenzih eden bir öğreti sağlamasındandı.

[119] Klages'in "aklivist" totaliter-öncesi fikirleri için bak. Kolnai, *The War Against the West*, s. 297.

[120] Ahmet Rıza, *La Crise de l'Orient*, s. 5.

Pozitivizmin otoriter tarafı, Ahmet Rıza Bey'e, propagandasına kulak asmayan Osmanlı ahalisine "yön" verme hakkını bağışlayacak unsurlar sağlıyordu. Pozitivizmin İslâma karşı toleranslı tutumu Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut inanç yapısından yararlanılmasını mümkün kılıyordu. Böylece, daha önce de belirtildiği üzere pozitivizm bugün birçok geri kalmış memleketlerde Marksizmin ve Leninizmin sağladığı imkânları ve daha fazlasını sağlıyordu. Tıpkı Leninizmde olduğu gibi pozitivizm de iki yanı keskin bir kılıç olarak görev görüyordu. Bir yandan ideal, ilerici, gelişmenin zorunluluğunu anlayan teorik "halk" başka bir açıdan bir türlü kendisinden istenen ihtilali meydana getirmeyen ve bu itibarla hayvani, egoist "kütle" oluyordu. Bu ikili görüş her iki teorinin de temel iç çelişmelerinden birini oluşturuyordu.[121] Her iki teoriye göre halkın "hakiki" hüviyeti olan birinci hüviyetinin ortaya çıkarılması için ikinci "anlayışsız" hüviyetinin maruz bırakılacağı her türlü eziyet ve baskı mubahtı. "Kütleler" gerçek çıkarlarını bilmedikleri için onlara bu çıkar öğretilmeliydi. Lenin'in teorisinde Komünist Parti "kütlelerin önderi" olarak bu uyarıcı görevi görecekti. Ahmet Rıza Bey'in teorisinde bu öğretici görevi ilericilik bilincine erişen subaylar üstlerine alacaklardı.

Yukarıda yaptığımız benzetme önemli bir noktayı ortaya çıkarmaktadır. Bunlardan biri Ahmet Rıza Bey'in fikirlerinde 1906'dan sonra Bahaettin Şakir Bey'in etkisi altında belirmeye başlayan totaliterlik unsurlarıdır. 1906'ya kadar Comte teorisinin *otoriter* tarafı Ahmet Rıza Bey'i etkilemiş fakat teorinin *totaliter*, bireyi eriten, potansiyeli onun tarafından işlenmemişti.

Rıza Bey'in İttihat ve Terakki'yle 1908'den sonraki ilişkileri, bu unsurların tek başına çok başka bir şekilde işlenmiş

[121] Alfred G. Meyer, *Leninism*, New York, Praeger 1957, s. 97.

olacağını göstermektedir. Örneğin İttihat ve Terakki'nin 1908'den sonra giriştiği otoriter denemeler ve özellikle I. Dünya Savaşı'na girmemize neden olan sorumsuz tutum Ahmet Rıza Bey'in İttihat ve Terakki'den ayrılmasına yol açmıştı. Fakat Rıza Bey'in de bunda bir sorumluluk payı olduğu unutulmamalıdır. O sıralar Ahmet Rıza Bey'in tatlısu frenkleri arasından çıkan istismarcı banker ve kapitalistlere karşı kullandığı "kozmopolit" deyimi kendisine de yöneltildi. Ancak, İttihat ve Terakki'nin otoriter zihniyetinden gelen böyle bir itham Ahmet Rıza Bey için bir namusluluk ve hümanizma nişanesi olarak değerlendirilmeli, Şinasi'nin bir zamanlar vardığı derin hümanist düzeye sonunda eriştiği şeklinde kabul edilmelidir.

VI. BÖLÜM
ABDULLAH CEVDET VE *İÇTİHAD*

Sizi aydınlatmaya çalıştım gece gündüz
Aydan güneşe gittim, güneşten aya geldim
Peygamberler vaat ederler cennet öbür dünyada
Ben size bu dünyayı cennet yapmaya geldim.
Abdullah Cevdet

Arnavutluk Hâtıraları'nda,[1] İttihat ve Terakki Komitesi'ne, İşkodra'da orduda görev yaptığı sırada (1898) giren bir Jön Türk, dağlarda avlanırken, vakit geçirmek için, av arkadaşlarıyla Abdullah Cevdet'in Şiller'den çevirdiği Giyyom Tell'e[2] yazdığı önsözü okuduklarından söz etmektedir. Bu önsöz Abdülhamit'e ve istibdada amansız bir hücumdu. Böylece, Jön Türklerin yayınladıkları yazıların bizzat Jön Türklerin sandıklarından daha etkili olduğu anlaşılıyor. Abdullah Cevdet'se, kuşkusuz yalnız önsözünün değil, fakat çevirisinin metninin de okunduğunu duymuş olmakla daha çok sevinecekti. Zira düşüncesinin özeti, *"halk"ı eğitmek* Osmanlı kütlelerini medeniyet akımına katmak isteğiydi. Cenevre Jön Türklerinden ayrıldıktan sonra kendisini *İçtihad* dergisini kurmaya sevk eden ana düşünce bu olmuştu. *Osmanlı*'nın

1 Kâzım Nami Duru, *Arnavutluk ve Makedonya Hâtıralarım* (İstanbul, 1959), s. 11.
2 Abdullah Cevdet, *Giyom Tell.*

propaganda yapmaya yönelen içeriğine karşılık, *İçtihad "ansiklopedizm"* ismini verebileceğimiz ve Sultan Mecit ve Aziz devirlerinde rağbette olan tutuma bir geri dönüşten ibaretti.

Fünun ve Felsefe

Ansiklopedizm'in temeli, bilimin bir politikası olmadığı düşüncesiydi. 1860'larda bu görüşe katılanlara göre, Batılılaşmak, insanın bilgisini artırmaktı. Sonradan, Namık Kemal ve Yeni Osmanlıların edebî alana egemen olmalarıyla bu tutum değişti. Batılılaşmak, parlamenter rejim yandaşı olmak ve onu Osmanlı İmparatorluğu'nda yerleştirmek çabasıyla bir sayıldı. Buna Batılılaşmanın "siyasileştirilmesi"[3] diyebiliriz ve o devirden beri memleketimizde Batılılaşma teorilerinde, bu iki ana tutumdan esinlenen, iki ana akım meydana geldiği söylenebilir. Ahmet Mithat Efendi bir "ansiklopedist"ti, Jön Türkler'se Batılılaşmayı yeniden bir siyasî sorun olarak ele almışlardı. Geniş çapta, Jön Türklerin Avrupa'da kaldıkları süre içinde geçirdikleri fikrî gelişme birinci akımın bazı yönlerinin doğruluğuna kanaat getirmeleri, bir kültür politikasının zorunluluğunu keşfetmeleriyle ilgilidir. Burada özellikle "kültür politikası" deyimi üzerinde durmak gerekir. Jön Türklerin bir kısmı, söz konusu ettiğimiz iki akımın bir sentezini meydana getirmeye çalıştıkları derecede her iki akımdan ayrılıyorlardı. Öte yandan, bu yeni sentez, Jön Türklerin bazılarında, 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında beliren, "siyasî"nin "kültürel"i kanadı altına alması eğiliminin tipik bir belirtisi olarak ortaya çıkıyordu.[4] Abdullah Cevdet, kültür sorunları çözümlenmeden önce hiç-

[3] "Politicisation" bu deyim için bak. Mardin, *The Genesis*, s. 241.

[4] Bak. Malvin Rader, *No Compromise: The Conflict between the two Worlds* (New York, 1939); *Totalitarianism* (Yay. C. Friedrich, Cambridge, Mass. 1954).

bir şekilde politika yapılamayacağına inandığı derecede, daha çok, eski "ansiklopedist" akıma dönüşü temsil ediyordu.

Abdullah Cevdet'in bu fikirlerinin billurlaşması zaman almıştır. Entelektüel hayatı tereddütlerle başlamıştı.

Abdullah Cevdet 1869 yılında, "Kürt" olduğu ifade edilen bir ailede doğmuştu.[5] Bu böyle olmuş olsa dahi burada önemli olan nokta Abdullah Cevdet'in Cenevre'de Abdülhamit'e karşı bir "Kürt" muhalefeti yapan Bedirhan Paşa'nın akrabalarıyla işbirliği yapmamış olması ve Türkçeyi milli bir kültürü sağlayacak araç saymış olmasıdır.[6] Öte yandan ilerde de görüleceği üzere Abdullah Cevdet bir Osmanlı vatanperveriydi ve bu topluluk içinde de kendini Türk sayıyordu. 1889'da Askerî Tıbbiye'nin birinci sınıfına girmiş ve bu sırada İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde kurucularından biri olarak faaliyette bulunmuştu.[7] Sonraları yazdığı bir makalede, Abdullah Cevdet, o tarihten beri zihnini meşgul eden sorunlardan birinin "modern fikirleri ve terakki fikrini Müslüman ruhuna sokmasının çareleri" olduğunu ifade etmiştir.[8]

Böyle bir sorunun mektep günlerinde bile zihnini kurcalamış olduğu ifadesini kuşkuyla karşılamak gerekir. Dr. Abdullah Cevdet'in gençliğinde son derece dindar olduğu ve 1890-91'de yazdığı şiirlerinin bir kısmını dinî hislerin ilham ettiği bilinmektedir. Fakat bu ifadenin taşıdığı gerçek payı Abdullah Cevdet'in gençliğinden beri insanın evrendeki yeri

5 Bak. "Abdullah Cevdet," *Encyclopedia of Islam*, Ek. s. 53-60. K. Süssheim'in bu makalesi Abdullah Cevdet hakkında yazılan en ayrıntılı biyografidir ve Süssheim'in bilgilerini A. Cevdet'in ailesinden almış olması muhtemeldir. Karşılaştır: Abdullah Cevdet'in ölümü dolayısıyla *İçtihad*'ın son sayısında çıkan yazılar, *İçtihad* No. 358 (Ekim ?) 1932, s. 5883-5899 ve Fazıl Mahmut, *Yolların Sesi*, Kasım 1932, s. 109-110.

6 Kürtçülük hakkında bak. *Osmanlı*, 15 Eylül 1898, s. 6-7 ve 1 Mayıs 1899, s. 4.

7 Temo'nun *Hidemat-ı Vataniye*, s. 18-19'da verdiği bilgileri gene kendisi taralından Dr. Süheyl Ünver, "Doktor İbrahim Temo," *Türk Tıp Tarihi Arşivi*, *I* (1935), s. 73'te verilen bilgilerle karşılaştır.

8 Dr. A. Djewdet, "Une Profession de foi," *İçtihad*, Mayıs 1905, s. 89.

ve tabiat içindeki konumuyla yakından ilgilenmiş olmasından ileri gelmektedir. Abdullah Cevdet'in bu ilgisi İbrahim Temo'nun mektepteyken kendisine vermiş olduğu *Matérialisme et Spiritualisme* [9] isminde bir kitapta anlatılanları ciddiye almasıyla sonuçlanmıştı. Felix Isnard isminde bir Fransız fikir "vulgarisateur"ü (halk yayınları yazarı) tarafından yazılan bu eserde, Murat Bey'i etkilediğini belirttiğimiz Draper'in *Tarih*'inde ele alınan tez ortaya atılıyor, "maddiyat ve maneviyat" sorunu tahlil ediliyordu. Genç tıbbiye öğrencisi için böylece açılan ufukların etkisi zamanla dünya görüşünü değiştirecekti.

1893-94'te Abdullah Cevdet yönetimi aşağılayan bir şiir yazdığı için tutuklandı, fakat sonra affedildi.[10] Aynı yıl içinde tıbbiyeden diplomasını aldı. 1895 yılında bir daha tutuklanarak Fizan'a sürüldü. Tabiplik sanatını burada icra etmekle kazandığı parayla kaçmayı başardı.[11]

Paris'e gelişinde Murat Bey'i rastlantı sonucu istasyonda, Simplon'a binerken gördü. Cevdet'e göre bu buluşma birbirlerini gördükleri "ilk ve son defa" olmuştu.[12]

Ahmet Celâlettin Paşa genç doktorun geldiğini öğrenir öğrenmez kendisine gelip tanışmayı ve Jön Türklere ait sorunlar üzerinde görüşmelerde bulunma davetinde bulundu. Ahmet Celâlettin Paşa Cevdet'e sürgündeki arkadaşlarının bir süre sonra serbest bırakılacaklarını ve bu itibarla kendinin muhalefet yapmasına artık ihtiyaç kalmadığını belirtti.[13] Cevdet üç ay kadar politika dışında kalmaya ve gelişmeleri o süre içinde izlemeye söz verdi. Ali Kemal o zamanlar Brük-

[9] "Djewdet," *E. İ.*, İlâve s. 65.
[10] Temo, *Hidemat-ı Vataniye*, s. 37-45.
[11] Abdullah Cevdet, *Hadd-ı Te'dip: Ahmet Rıza Bey'e Açık Mektup* (2. bas. İstanbul, 1912), s. 36.
[12] *İbid.*, s. 37.
[13] *İbid.*, s. 40.

sel'de ikinci kâtiplik görevini kabul etmişti ve bir yandan o da Cevdet'ten ihtilalci faaliyete girişmeyeceği şeklinde imzalı bir belge almaya çalışıyordu, fakat bunda başarılı olamamıştı. Cevdet sürgün arkadaşlarının Fizan'dan iade edilmelerini bekliyordu. Bir ay geçip karşı taraf herhangi bir girişimde bulunmayınca Abdullah Cevdet ve öteki Cenevre Jön Türkleri *Osmanlı*'yı çıkarmaya karar verdiler.

Abdullah Cevdet daha İstanbul'dayken Ali Şefkati'nin kısa ömürlü *İstikbal*'inde çıkan yazılar yazmıştı.[14] 1899 sonbaharına kadar yazıları *Osmanlı*'da çıktı. Bu sırada yazıları *Mechveret*'te, *Kanun-ı Esasi*'de ve İbrahim Temo'nun Köstence'de çıkardığı *Sada-yı Millet*'te çıktı.[15]

Daha önce belirttiğimiz üzere, 1899'da *Osmanlı*'yı çıkaranlar pek güç mali sorunlarla karşılaştılar. Yazı kurulunun üyeleri arasında bir kötümserlik havası esmeye başladı. Abdullah Cevdet bu devirden şöyle söz ediyor:

"Anlamıştım ki karileri yüz adedini geçmeyen kuru sözlerle, kuru kafalara ab-ü tab vermek muhal-i ender muhaldir. O kadar güzîde mahkûmin-i siyasiyenin tahliyesine ve bir dereceye kadar terfihine muvaffak da olunca hükümet-i seniyenin bir memuriyeti kabulü hakkındaki teklifini kabul ettim."[16]

Cevdet söz konusu ettiği kısmi affı 1898 yılı yazında elde etmeyi başarmıştı.[17]

Kültürünü genişletme isteğinin Cevdet'i bu harekete yönelten en önemli etkenlerden biri olduğu anlaşılıyor. Abdullah Cevdet yavaş yavaş Türkiye'nin sorunlarına bir hal çare-

[14] *İbid.*, s. 53.

[15] *İbid.*, Temo'nun bu gazeteyi çıkarışı için bak. Temo, *Hidemat-ı Vataniye*, s. 123-127. İlk sayısı Ekim 1898'de çıkmıştı.

[16] Cevdet, *Hadd-ı Te'dip*, s. 43.

[17] *İbid.*, s. 42. *Osmanlı*'nın bu sıralarda karşılaştığı sorunlar konusunda Kuran, *İttihat ve Terakki*, s. 123, 127-128'de bilgi vardır.

si getirmenin eskiden sandığı kadar kolay olmadığını keşfediyordu. Kendisine önerilen Viyana Sefaret tabipliği o zamana kadar incelemeye vakit bulamadığı bazı noktaları çözmesine izin verecekti.

Cevdet üç yıl kadar Viyana'da kaldı. Her ne kadar biyografisi hakkında bize en sağlıklı bilgileri veren yazar, Padişah'a teslim olmanın yarattığı huzursuzluğun bütün hayatı boyunca acı içinde kıvranmasına neden olduğunu söylüyorsa da,[18] ölümünden sonra kâğıtları içinde bulunan bir belge bu iddianın ihtiyatla karşılanması gerektiğini gösteriyor. Bu belge, Fizan'da bulunan arkadaşlarından yetmiş kişinin imzasıyla kendisine şükranlarını bildiren bir beyannamedir.[19]

1903'te Viyana Sefiri Abdullah Cevdet'in tekrar muhalefet yapmaya başlayacağını sezerek kendisine hakaret etti. Abdullah Cevdet de Sefiri düelloya davet etti. İmparatorluk polisi Cevdet'i sınırdışı etti.

Viyana Sefiri'nin sezişi yerindeydi. Abdullah Cevdet bir süreden beri yeni bir dergi çıkarmak için hazırlık yapıyordu. Bu hazırlık karşısında daha çok kültüre önem veren faaliyetlere girişeceğini anlatmasıysa "sabıka"sının ışığında önemsiz kalıyordu. Gerçekten de Viyana Sefiri Abdullah Cevdet'in faaliyetlerini izleme zahmetine katlansaydı düşüncesinin bu yönde gelişmekte olduğunu kolayca keşfederdi. 1900'de Paris Beynelmilel Sosyal Eğitim Kongresi'ne verdiği bir muhtırada, Abdullah Cevdet Türklerin kültür düzeyinin yükseltilmesini memleketinin ilerlemesinin en önemli etkeni saydığını belirtmişti.[20] Bunu da sağlamanın en kolay yolu bir seri Batı klasiği ve Batı akımlarına açık bir dergi yayımlamak ve yayını yeniden kurulacak bir matbaadan yönetmekti.

[18] "Djewdet," *Encyclopedia of Islam*, İlâve, s. 57.
[19] *İçtihad*, No. 358 (Ekim ?) 1932, s. 5882.
[20] Dr. Abdullah Cevdet, *Mémoire Pérsenté au Congrès Internationail d'Education Sociale* (Paris, 1900).

Cevdet'in kurmak istediği matbaa, o zamanlar Jön Türklere katılmış bulunan ve Mısır'da yaşayan Ahmet Celâlettin Paşa sayesinde, Cenevre'de faaliyete başladı. 1904'te de Abdullah Cevdet'in çıkarmak istediği derginin, *İçtihad*'ın ilk sayısı çıktı. Matbaasında bastığı Padişah'ı aşağılayıcı bir şiir dolayısıyla Abdullah Cevdet İsviçre'den çıkarıldı ve Mısır'a geçti. Bir süre sonra Dr. Cevdet *İçtihad* matbaasını da naklettirmeyi başardı.[21]

İçtihad daha önce Münif Paşa'nın çıkardığı *Mecmua-i Funûn*'un başladığı, Batı fikirlerini Türk okuyucularına tanıtmak amacını güdüyordu. Bu arada, dergi Avrupa edebî akımlarına da, daha önceki Jön Türk yayınlarında rastlanmayan bir önem veriyordu.

Dergi, geriye kalan Jön Türk yayınlarının siyasi görüşlerinin yüzeyselliğinden şikâyet ediyor ve siyasete daha derin giden temeller bulmaya çalışıyordu. Bu bakımdan *İçtihad*'ı çıkarmaya başladığı andan itibaren Abdullah Cevdet'le, politikayı gün geçtikçe daha yüzeysel ve "komiteci" bir anlamda kabul eden Ahmet Rıza-Bahaettin Şakir Bey grubu arasındaki uzaklık büyüyordu.

Öte yandan, *İçtihad*'ın radikal olmaya karar verdiği saltanat sorunu gibi konular, ikinci grubun, o zaman *Şura-yı Ümmet*'i çıkaranların, oldukça muhafazakâr davrandıkları bir konuydu. Bu anlaşmazlık, *İçtihad*'ın Jön Türkleri hafiflikle itham etmesinin yanı sıra, Abdullah Cevdet Bey'in 1908'den hemen sonra Türkiye'ye dönmeyişinin başlıca nedenidir.

Dr. Abdullah Cevdet 1911'de payitahta döndü. İsmi Türk kültür çevrelerinin yakın ilgisini çeken birkaç davaya karıştı. Bunlardan biri İbrahim Hakkı Paşa kabinesinin Abdullah Cevdet'in yaptığı bir çevirinin satışını yasaklamasıydı.[22]

[21] Kuran, *İnkılap Hareketleri*, s. 342, vd.
[22] "Djewdet," Ek s. 57.

Eser, Dozy'nin *İslâm Tarihi*'ydi. Satış yasağı, gerek Dozy'nin İslâm için aşağılayıcı sayılan metni gerekse Abdullah Cevdet'in aynı tonda sayılan önsözü dolayısıyla konmuştu.

1913'te, Abdullah Cevdet gene, Jön Türklerin İslâmlıkta Türkçülüğün bir sentezini yapma çabalarıyla alay ettiği için kamuoyunun ilgisini kendi üzerine çekmişti.[23] Türkiye Cumhuriyeti ilan edildiği sırada kutsal değerleri aşağılattığı gerekçesiyle aleyhine açılmış kovuşturma hâlâ sürüyordu.[24]

Abdullah Cevdet, *İçtihad*'ı ölüm gününe kadar devam ettirebilmiştir. *İçtihad* Cumhuriyet devrinde Latin harflerle çıkmaya başladığı zaman, sabık Jön Türk, bu konunun *İçtihad*'ın ilk çıkan sayılarında ondan bir çeyrek yüzyıl önce tartışıldığını herhalde hatırlamıştı. Gene laikleşme politikasının ilk sağlam temellerini *İçtihad*'da (ve daha önce imzasız olarak *Osmanlı*'da çıkan yazılarda) görmek mümkündür. Genel olarak, Jön Türk dergilerinden farklı olarak *İçtihad*'da Atatürk devrimlerinin öncülüğünü yaptığı sayılan birçok *tema*'ya rastlanır. *Kadın haklarına verilen önem* (Ahmet Rıza Bey'in yazılarında olduğu gibi kadınların analık *vazifeleri* üzerinde durulması bunun bir bakıma yankısıydı), saltanat kurumuna karşı bir temel kuşku, ancak Batı klasiklerinin derin anlamlarının anlaşılması sayesinde Batı'ya yaklaşılabileceği, Batılılaşmanın gereklerinden birinin fikir ve görüşleri temelinden değiştirmek olduğu ve evreni materyalist-biyolojik bir çerçeve içinde değerlendirme, bunların arasında başta gelmektedir.

Dikkate değer bir nokta, Dr. Abdullah Cevdet'in bütün "materyalizm"ine rağmen "maneviyatın beslenmesi"ne temel bir değer vermiş olmasıdır. Fakat tıpkı Atatürk'te olduğu gibi bu besleyici unsurlar dinin dışında aranmaktadır. Gene

[23] *İbid.*
[24] *İbid.*

dikkatimizi çeken bir diğer nokta, diyalektik ve tarihi materyalizmin[25] Avrupa'nın entelektüel çevrelerinde bu kadar önemli bir yer tuttuğu bir zamanda Abdullah Cevdet'in daha aşağıda, tahlilini yapmaya çalışacağımız, biyolojik-materyalizmi görüşlerinin temeli olarak kabul etmiş olmasıdır.

Avrupa'ya gelişinden sonra Abdullah Cevdet'in yayımladığı ilk kitap *Fünûn ve Felsefe* [26] adıyla çıkan küçük bir ciltti. Kitaba yazdığı "giriş"te Abdullah Cevdet, amacının "tenevvür ve tenvir"den[27] ibaret olduğunu ifade ediyordu. Eser, Abdullah Cevdet'in sürgüne gönderilmesinden önce meydana getirilmişti ve önsözde İbrahim Temo'ya yapılan atıflardan, Temo'nun, Abdullah Cevdet'in ilgisini konuya çektiğini anlıyoruz. Broşür iki kısımdan oluşuyordu. Bunlardan birincisinde *Nature et Science* unvanlı kitab-ı meşhurun birinci cildinde münderiç Fünûn ve Felsefe makale-i intikadiyesinin teşrihan tercümesi" bulunuyordu. İkinci kısımsa çeşitli İslâm ve Batılı düşünürlerin felsefe hakkındaki görüşlerini topluyordu.

Nature et Science'ı yazan Ludwig Büchner isminde (1824-1899) bir Alman düşünürüydü. Özelliklerinden biri bir doktor olarak yetişmiş olması ve sonradan Alman entelektüel çevrelerinde çok derin yankılar uyandıran materyalizm kavgasında *(materialismusstreit)* materyalistlerin önderi olarak yer almış olmasıydı.[28] Büchner'in iddialarına göre materyalist dünya görüşü, biyoloji ve öteki müspet bilimlerde 19.

[25] Tarihi materyalizm etrafında o zamanlar cereyan eden tartışmalar için bak. *Revisionism: Essays on the History of Marxist Ideas.* (Yay. Leopold Labeds, London. 1962), s. 31-54.

[26] Doktor Abdullah Cevdet, *Fünûn ve Felsefe* (2. bas. Kahire, 1906). Önsözün tarihi Cenevre, 7 Eylül 1897'dir. Gene bak. "Fünûn ve Felsefe," *İçtihad,* Temmuz 1906, s. 19-23.

[27] Dr. Abdullah Cevdet, *Fünûn ve Felsefe,* s. 3.

[28] Büchner için bak. Sydney Hook, *Encyclopedia of Social Sciences,* III, 30. Büchner'in Abdullah Cevdet tarafından çevrilen makalesi şu eserde çıkmıştı. Ludwig Büchner, *Nature et Science, Etudes, Critiques et Mémoires* (Paris, 1882).

yüzyılda keşfedilenlerin mantıki bir sonucuydu. Büchner bu felsefi tutumu Almanya'da dinî dogmaya karşı açtığı mücadelede kullanıyordu. Dr. Abdullah Cevdet'in hayatına baktığımız zaman onun gerçekten Osmanlı İmparatorluğu'nda Büchner'in Almanya'daki işlevine çok benzeyen bir işlev icra etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Almanya'yı Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayıran geniş mesafeleri (ve bu itibarla Dr. Abdullah Cevdet'in işinin ne kadar daha çetin olduğunu) kullandığı yöntemlere göz attığımız zaman anlayabiliriz. Dr. Abdullah Cevdet'in Osmanlı okurlarının duygularını incitmemek için kullandığı yöntem, İslâm fıkıh bilginlerinin sözlerinden hareket ederek materyalizme varmaya çalışmaktı. Çok çapraşık bir mantıki silsile sonunda İslâm fıkıh bilginlerinin de, tıpkı Büchner'in yaptığı gibi felsefeyi paleontoloji, enoloji, jeoloji, filoloji ve sosyoloji gibi bilim kollarının toplamı saymış oldukları sonucuna varıyordu. Böylece, İslâm felsefesinin temelinin de bilimsel faaliyet olduğu anlaşılıyordu.

Abdullah Cevdet'in başlangıç noktası şuydu: felsefe Allah'ın sıfatlarının bir incelemesi şeklinde ele alınırsa Allah'ın her niteliği insana bilimsel faaliyette bulunmasını emretmektedir. Örneğin:

"Allah'ın, galip seciyesindeki sıfatına has ibadet, muzafferiyetin esbab-ü kavaninini mütalâa etmek(tir.)"[29]

Böylece Allah'ın her sıfatı, aslında, insanları bilimsel araştırmalar yapmaya teşvik eden bir emirdi.

Bu gibi felsefi bulgularının yanı başında, Abdullah Cevdet, filozof Jacoby'nin "Les hommes descendent des aimaux et sont destinés a devenir des Dieux" ifadesinin İslâm düşünürü Curcanî tarafından daha önce ifade edilmiş olduğunu belirtiyordu.[30]

[29] Abdullah Cevdet, *Fünûn ve Felsefe*, s. 21.

[30] *Ibid.*, s. 23. Jacoby (1743-1819) imanla akılcılığı birleştirmeye çalışmış olan bir

Böylece Abdullah Cevdet'in kendi çevresini inandırmak için ne gibi dolambaçlı yollardan gitmek zorunda kaldığı anlaşılıyor. Öte yandan bizzat böyle dolambaçlı inandırma araçlarını kullanmak zorunluluğu, Dr. Cevdet'in halkı uyarmaya ve genel kültür düzeyini yükseltmeye niçin bu kadar önem verdiğini anlatır.

Bu tutumun bir yönü, Abdullah Cevdet'in modernleşmeyi bir Batı fikriyatını hazmetmek, düşünce yapısını değiştirmek sorunu saymış olmasıdır. Ona göre, bu değişikliği meydana getirmek, gerekli sosyal gelişmelerin başında, maddi çevre değişmelerinden önce geliyordu.

Aynı düşüncenin ifade edildiği başka bir tutum, Cevdet'in İslâm dinini "sade ve makul"[31] saymasında görülebilir. Tıpkı Ahmet Rıza Bey gibi Abdullah Cevdet dini bir sosyal eğitim aracı sayıyordu. Bu bakımdan düşüncesi Ahmet Rıza Bey'inkiyle benzerlikler gösterir. Fakat Abdullah Cevdet'in İslâmi "nas"lardan bir yarar ummadığı da zamanla daha kesin bir şekilde belli olacaktı.

Şimdilik, çıkardığı derginin adı bile İslâmi kanallar içinde hareket etmeyi önemli saydığını gösteriyordu. Cevdet'e göre derginin amacı "içtihat kapısını" tekrar açmaktı. Cevdet şunları ekliyordu:

"Samimi emelimiz gerek iç gerek dış boyunduruklardan kurtulmuş, vatandaşlarının hepsinin birlik halinde ve kardeş oldukları, ırk ve din farklarının yok edildiği bir Türkiye görmektir. En az tenevvür etmiş olan unsur Müslüman unsurudur. Bu geride kalışın sebepleri bizce meçhul olmamakla beraber, çalakalem yazılan bir yazıda izahı müşküldür. Fakat kendi içine kapanık ve 'dar manada İslâmcı' gözükme

Alman filozoluydu. Bak. Harold Hölliding, *A History of Modern Philosophy* (New York, Dover Publications, 1955), s. 118.

31 Abdullah Cevdet, *Hadd-ı Te'dip*, s. 65.

tehlikesiyle karşı karşıya bulunan *İçtihad*'ın takip ettiği yolun anlaşılabilmesi için bu mevzuda bir söz seylemeden başka mevzulara geçmeyeceğiz. Hayır, itham yanlıştır. Bunu yüksek sesle ilan ederiz. İslâmın kendine has bir karakteri vardır. İslam bu dini kabul edenleri bir millet haline sokar *(il nationalise ses adaptes)* ve asırlar boyunca biriken bu kardeşlik duygusu o kadar kuvvetlidir ki, hiçbir şey, müşterek inancın modern ilim ve felsefenin yakıcı ışığında yok olması bile onu sarsamaz..."[32]

Abdullah Cevdet Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı medeniyet akımına katılmamasını bu şekilde izah ediyordu. Öte yandan Cevdet'e göre:

"Bu ruh şimdiye kadar felakete götürücü temayülünü muhafaza etmiştir. Ve halen de muhafaza etmektedir. Modern fikir ve terakkiyi modern ruha sokmanın yolu nedir? İşte on beş seneden beri kendime sorduğum sual budur. Uzun tecrübeler neticesinde gördüm ki, ışık Hıristiyan dünyasından gelirse Müslüman ruhu ona bütün kapıları kapayacaktır. Bu böyle olunca biz ki Müslüman damarlarına yeni bir kan akıtmak vazifesini üstümüze alıyoruz, progresif prensipleri bizzat İslâm müesseselerinde aramalıyız ve İslâmda bu müesseseler çok sayıda mevcuttur..."[33]

Şimdi bu tezin önemli bir özelliği, İslâmın akidelerini kabul etmiş olan toplumu "bir millet haline" soktuğudur. Hemen hemen bütün Jön Türklerde görülen bu fikrin gerçek bir yönü vardır. İslâmın Müslümanları birbirine kenetleyici etkisinin, zamanımızda bile sözünü eden bilginler vardır.[34] An-

[32] Abdullah Cevdet, "Une Profession de Foi," *İçtihat* (*İçtihad*'ın Fransızca eki) I (Mayıs 1905), s. 88, vd. Bu çok derine inen bir görüşlü. Günümüzde Grünebaum taralından irdelenişi için bak. G. E. Von Grünebaum, *Modern Islam:* The Search for Cultural Identity (Berkeley, 1962), s. 181.

[33] *İbid.*

[34] Louis Gardet, *La Cité Musulmane: Vie Sociale et Politique* (Paris, 1954), s. 217. ve Von Grünebaum, *Modern Islam* (Chicago, 1963), Passim.

cak, Cevdet'in fikirlerinin zamanımız görüşlerine uymayan bir yönü fikrî çerçeveyi kendi başına sürükleyici bir unsur saymasıydı. İslâmi düşünce de, beraberinde getirdiği "kenetleyici" kuvvet de İslâm memleketlerinde görülen azgelişmiş bir toplum yapısına dayanıyor ve bu bakımdan bir anlam kazanıyordu.[35] Yeni fikirleri kökleştirmek için Osmanlıların "fikir yapı"sını değiştirmenin kafi gelmeyeceği Abdullah Cevdet'in düşünmediği bir hususdu. Bunun bir dikkatsizlik eseri olmayıp bizzat biyolojik-materyalist görüşünün mantıki bir sonucu olduğunu ilerde göreceğiz.

Dr. Abdullah Cevdet'in diğer bir özelliği yazılarında, örneğin Ahmet Rıza Bey'in yazılarına oranla, Batı'dan çok daha az yakınmasıydı.

Dr. Cevdet, Müslümanların Batı medeniyetinden yararlanamayışlarından Ahmet Rıza Bey'den çok daha şikâyetçiydi ve onları mazur görme eğilimi asgariye iniyordu. Bu tutumun bir örneğini (ve Abdullah Cevdet'in İttihatçıların çoğuyla anlaşamamasının nedenini) Rusya Müslümanlarına verdiği şu öğütlerde görmek mümkündür:

"Müslümanların Rusya'da zulüm ve hakaret gördüğünü söylüyor ve bunu yalnız söylemekle bir fayda ümit ediyorsunuz. Müslümanların zulüm ve hakaret görmesi Müslüman olduklarından değil cahil ve tembel olmalarındandır.

"Sizin kemal-i ihlas ile Darül-Hilafe dediğiniz İstanbul'daki Müslümanlar yine sözde Müslüman hükümetlerinden daha az mı cebir ve hakaret görüyorlar zannediyorsunuz? Rusya hükümeti ammeye ve size Rusça öğretmek istiyormuş. Fena mı? O zaman hiç olmazsa bilmediğiniz bir va-

[35] İslam sosyal yapısının bu unsuru için bak. W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, (London, 1961), s. 140-141. Fakat Watt Abdullah Cevdet'e de hak verecek örnekler veriyor. Sosyal yapı değişmeleri meydana gelmeden kültür değişmelerinin "sürükleyici" bir rol oynayamayacakları tezi için bak. Deutsch, *Nationalism and Social Communications*, s. 61-65.

rakayı imzalamaktan kurtulursunuz. Rusya hükümeti sizden asker alıyor ve din kardeşlerimiz üzerine kılıç çekiyorlarmış. Bunu sizin Halife dediğiniz Abdülhamit yapmıyor mu?..

"Rusya'da her milletten ziyade tazyik ve taaddiye uğrayan millet Yahudilerdir. Her türlü mevani-i müşkülata rağmen ticaret ve sanayide şirketler akdinde, tababet, mühendislik, avukatlık gibi hür mesleklerde Yahudilerin işgal ettiği mevaki gözünüz önünde değil mi?.. Darül-Hilafe, Darül-Hilafe! deyip durmayın. Abdülhamit Darül-Hilafenin de, Hilafetin de hissiyat ve itibarını berbat etti. Ve bütün Müslümanların gördüğü zulmün mes'ul-i hakikisi, kısm-ı azamı itibariyle Abdülhamit ve Abdülhamit gibi müstebit ve hain salatin-i Osmaniyedir."[36]

Abdullah Cevdet'in İslâma karşı tutumunun diğer bir yönü kolonyal yönetim altında bulunan Müslüman ülkelerine karşı sert tavrıydı. 1905'te Fas'ın uğradığı felaketlere karşı tepkisi kendini bir acıma hissinde değil aşağıdaki sözlerde gösteriyordu:

"Medeniyet-i hazıra bir seyl-i huruşandır ki mecrasını Avrupa kıt'asında açmıştır, önüne gelen her mevaniyi bakemal-i şiddet zir ü zeber eder. Ahali-i Müslime bu seylabe-i medeniyete mukavemetten ihtiraz etmelidir. Hayat-i millilerini ancak bu cereyana tabiiyet ile temin edebilirler. Fas hükümeti -heyhat söylemeye mecburuz- hemen umum Müslüman hükümetleri gibi, yalnız terakkiyat-ı zamaniyeye karşı bi-kayd durmakla kalmayıp her türlü teceddüt ve terakkinin hasm-ı canı... idi."[37]

Atatürk'ün 1920'lerde şekillenecek olan fikirlerinin ilk izlerine burada rastlıyoruz. Gene aynı *tema*'yı tekrar eden bir

[36] "Rusya'da Müslümanlar," *İçtihad*, Mart 1905, s. 6.
[37] "Fas Hükümet-i İslâmiyesinin İnkırazı," *İçtihad*, Nisan 1905, s. 70.

parça Hoca Ubeydullah Efendi'nin[38] *İçtihad*'da çıkan bir makalesinde beliriyordu.

Bu tarizler göz önünde tutulduğu zaman Abdullah Cevdet'in "panislamizm" ithamlarına karşı protesto etmekte haklı olduğunu anlayabiliriz. "Sizin anladığınız manada" (yani siyasî bir birim meydana getirme anlamında) panislâmist olmadığı ve bunu bir "hayal" saydığı doğruydu.[39] Dr. Cevdet öte yandan "fikrî ve içtimai" bir panislâmizmi imkân dahilinde sayıyordu.

Abdullah Cevdet'in Osmanlı İmparatorluğu'nun ve İslâm âleminin gerilemesini İslâmi inançların uzun zamandan beri kötü bir yön almış olmasına bağladığını görmüştük. Bunun yanında *İçtihad*'da beliren tarihî tahlillerin bir ikinci tipi bu gerilemeyi yapısal unsurlara bağlıyordu.

Bu tezler *İçtihad*'ın ilk sayısında "F" (Ferit "Tek" ?) imzasıyla çıkmıştı. Ancak, makalede söylenenler herhalde Dr. Cevdet'in fikirlerine uyuyordu ki *İçtihad*'ın birinci sayfasında başmakale olarak çıkıyor ve aynı zamanda bir yayın programı görevini görüyordu.

Makale Türkiye dışında o zamana kadar çıkan Jön Türk yayınları konusunda düşüncelerle başlıyordu. Bu yayınların Osmanlı İmparatorluğu içinde karşılaştığı başarısızlık karşısında ya Jön Türkler İmparatorluğun gerçek dertlerini teşhis edememişlerdi ya da onların buldukları çarelerde bir eksiklik vardı. Bu itibarla teşhisi ve çareleri Osmanlı İmpara-

[38] Süssheim, "Djewdet" *E. İ.* ek, s. 57'ye göre bu parça Hinlli Muhammed Ghuri'nindir. Fakat Deliorman'ın *Balkan Türkleri*, s. 129'da makaleyi Ubeydullah Efendi'ye atfetmesi daha makul görünmekledir. Parçanın kendisi için bak. "Müslümanlar Uyanın," *İçtihad*, Ocak 1905, s. 7. Bu makalenin tonu Abdullah Cevdet'in eleştirilerine tamamen uyuyordu. "Size tebliğ olunan halalarınızı işitmeklen, dinlemekten nefret ediyorsunuz. Kâfir, gayrı mümin diye islihkâr elliklerimizin meratıb-ı medeniyetle pek dununda kaldığınızı...işitmek hissiyatınıza suret-i mahsusada mucib-i isyan ve hiddet oluyor, tabir-i diğerle mahiyet-i hakikiyenizi irae eden hakikalleri islimaya cesaret-i ruhiyeniz olmadığını gösteriyorsunuz."

[39] Abdullah Cevdet, *Hadd-ı Te'dip*, s. 59.

torluğu'nun kuvvetten düşmesi tarihinin ışığında değerlendirmek gerekiyordu. Özellikle, bu arada Osmanlı İmparatorluğu'nda egemen durumda olmuş olan sınıfın tarihini gözden geçirmek gerekiyordu.

Türklerin ataları esas itibariyle "pek az bir şey"le sağlanan "çoban hayatı" yaşamışlardı.

Bundan dolayı da "müstakar siyasi varlıklar"[40] kuramamışlardı. Bu gibi bir sosyal yapının bir diğer sonucu "mülkiyet" fikrinin oluşmamış olmasıydı. Öte yandan:

"Bir devlet ki üzerinde teessüs ettiği mamelekin icâbat-ı tabiiyesini nazar-ı dikkate almayarak sırf çöldeki âdet ile harb... neticesi olarak büyür, mağlub ederek memlekete ilâve ettiği bir kıt'a ahalisini vücud-ı içtimaiyesinden addetmez, onun usul-i maişetini, hayatını, terakkiyat-ı fikriyesini nazar-ı dikkate almaz, tabii ilk zuhur eden bir müsaadesizlik böyle bir hükümetin zevaliyle neticelenir.

"Devr-i azametimiz kılıç elde at altta Asya çöllerindeki hayvanat sürülerine bedel, evvelce bu memleketlere yerleşmiş insanlara saldırmak, yalnız haraç verene aman vermek, toprağına yerleşmeye tenezzül etmemek, hasılı medenî bir hükümeti tavsif eden ahvalden gayrı bir sürü cengâverlik ile iktifadan ibaret kalmıyor mu?"[41]

Böylece:

"Vakta ki devr-i futuhatımız hitam buldu, zaptedecek, kumanda edecek... memleket ve hükümet kalmadı, Hıristiyan veya mağlub İslâm hükümetlerin yerine kendi kendimizi kaim ederek kendi kanımızı yine kendimiz emmeye ve yekdi-

[40] "Bir Muhasebe," *İçtihad*, 1 Eylül 1904, s. 3. Bu parçanın Prens Sabahattin tarafından yazılmış olduğu ihtimali mevcuttur. Abdullah Cevdet 1900'de Prens Sabahattin'i tanımış ve ona "hayran" olmuştu. Bak. Tütengil, *Prens Sabahattin*, s. 21. Bu parça Sabahattin'in *Les Turcs et le Progrès* ismindeki makalesindeki *tema*'ları tekrarlamaktadır. Bak. *İbid.*, s. 24-25.

[41] *İbid.*, s. 4.

ğerimize kumanda etmeye başladık."[42]

Yazar devam ediyordu:

"Hayat-ı içtimaiyemizi lâyıkile tanımayanlar, hususiyle ecnebiler, 'Padişah'ın bu zulümlerine karşı niçin isyan etmiyorsunuz?' diyorlar. Her genç Türk kendini pek tuhaf renklere sokan bu müz'iç sualin karşısında reddi pek kolay edille ile Abdülhamit'in kuvvetini istihkâmlar içinde sakladığını ve bazen de Rusya'nın müdahalesini ileri sürerek muhatabını susturmaya çalışıyor."[43]

Fakat Abdülhamit'i "koruyan süngülerin" kimlerin elinde olduğu düşünüldüğü zaman bunların "Memalik-i vâsiyemizin muhtelif cihetlerinde yerinden, yurdundan, sevgilisinden adeta kopartılarak ayrılmış ve bir gün evvel bir zaptiye veya bir mal memurunun tahkir ve tezyifleri altında inim inim inlemişlerden mürekkep mazlumin-i ümmet olduğu"[44] görülecekti.

Bu bakımdan yazar Türkiye'de "isyan diye bir şey" olamayacağı düşüncesine varıyordu. Bu durum karşısında her şeyden önce Türklerin "tabii kuvvetini" artırmak gerekiyordu.

"Eğer kuvvetimiz olursa, halde ve istikbâlde bir dereceye kadar kendi kendimize veyahut menfaatimizle müşterek bir veya birkaç devletin mevcudiyetine istinaden mevkiimizi, hukukumuzu müdafaa edebiliriz."[45]

Burada da Atatürk'ün düşüncesiyle benzerlik ilgi çekicidir.

Bu "tabii kuvvet"in kaynağı eğitimdi. Böylece, "avam" "istihsal-ı hakka muktedir" olacaktı. Bir kere halka Batı'nın büyük yazarlarının eserlerini okuma zevki aşılandıktan sonra bu sürecin hızlanmasına karşı hiçbir şey duramayacaktı.

[42] *İbid.*, s. 5.
[43] *İbid.*
[44] *İbid.*, s. 5.
[45] *İbid.*, s. 8.

Bundan dolayı, Dr. Cevdet, Milton, Byron, Goethe, Calderon, Homeros, Dante, Eschilus, Alfieri, Lucrèce ve Mickievick'in herkesin kolayca okuyabileceği bir şekilde çevrilmesinin zorunluluğuna inanıyordu.[46]

Maneviyat ve Eğitim

Bu teorinin psikolojik temeli bir "maneviyat-ı enam" "fon"u meydana getirmekti. Zira "fon" dağıldığı zaman sonuç "dehşet-aver" oluyordu.[47]

Teorisinin bu psikolojik ve pedagojik yanı dolayısıyladır ki tıpkı Mizancı Murat Bey gibi, Dr. Cevdet Emile Boutmy'yle[48] ilgileniyor ve daha sonra Prens Sabahattin Bey'in ilham kaynaklarından biri olan Emile Demolins'e karşı bir ilgi duyuyordu. Her iki Fransız düşünürü de Fransız eğitim sisteminin "hayat adamı" yetiştirememesinden, kendine güvenen bir insan tipi yaratamamasından şikâyetçiydiler ve bundan dolayı Anglosakson yetiştirme yöntemlerine dönüyorlardı.

Abdullah Cevdet'in psikolojiye ve pedagojiye verdiği önemle beraber ihtilalci yöntemleri yüzeysel sayma ve onlardan sakınma hissi geliyordu.

"Bu süngüler müstebitlerin başlarında kırılmalıdır demekten ziyade o kalemler -o kalemler ki eshab-ü fikr-ü merhametin parmakları arasındadır- kâğıt üzerinde tamim-i meali, tenfiz-i fezail, tasfiye-i efkâr etmekle aşınmalıdır."[49]

Veya başka bir vesileyle ifade ettiği gibi:

"Vakur, sakin, daima masun olan terakkî, kan dökmek nedir bilmez, silâhsız olarak hükmünü sürer. Kendisine takdim

[46] Dr. Abdullah Cevdet, *İki Emel* (Kahire, 1906). kapak.
[47] *İbid.*, s. 16.
[48] "Emile Boutmy," *İçtihad*, I (Nisan 1906), s. 165.
[49] *İki Emel*, s. 12.

ve irae olan baltaları, palaları, kılıçları, tüfekleri reddeder."[50]

Böylece, Dr. Cevdet kendisinin de dile getirdiği gibi, ıslahat konusundaki esas tutumunu insanların "zekâsını ıslah ve tamir etmek" şeklinde ifade edebiliyordu.[51] Gene, burada, insan zekâsının tamire muhtaç bir saate benzetilmesi bakımından Dr. Cevdet'in materyalizmini görmek mümkündür. Fakat, bazen, zekâ bir saat olmaktan çıkıyor daha önce de gördüğümüz üzere "Müslüman ruhu" olabiliyordu. Bu ikinci kavramın Abdullah Cevdet'in düşüncesindeki yerini aydınlatmak için Gustave Le Bon'un teorilerine dönmemiz gerekir.[52]

Abdullah Cevdet'e göre, Tıbbiye'de öğrendiği bilgilerden biri belirli bir hastalığın çeşitli hastalarda başka başka tedavi usulleriyle geçirilmesi zorunluluğuydu. Bu bakımdan Avrupa'ya geldikten sonra Gustave Le Bon'un *Les Lois Psychologiques de l'Evolution des Peuples* ismindeki eserini çevirmeye başlamıştı.

Kendisi bunu şöyle açıklıyordu:

"Bir kavmin tabib-i içtimaisi olmak isteyenlere uzviyet-i akvamın teşrihini, fizyolocyasını, âcizane göstermek üzere bu kitabı tercüme ettim. İtikadımca bu kitabın ihtiva ettiği husus ve kavanin-i içtimaiyeye muttali olmaksızın ıslah-ı mülk-ü millet meydanı sa'b-ü mubarekinde görünmek, teşrih ve fizyolocya bilmeksizin tabiblik dâvasında bulunmak kadar abes ve tıflanedir."[53]

Bu açıklamanın en dikkate değer yanı, günümüzde "ırkî mistisizm"i dolayısıyla eleştirilere uğrayan bir teoriyi[54] inkâ-

[50] *İbid.*, s. 13.

[51] Buna *bazı* bakımlardan benzeyen bir tutum için bak. Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* (3. bas. İstanbul 1961), s. 71.

[52] Gustave Le Bon için bak. Hayes, *A Generation of Materialism*, s. 146, 256; Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory* (London, 1961), s. 309-313.

[53] *İçtihad*, 1 Ocak 1905, s. 1.

[54] Martindale, *Sociological Theory*, s. 310.

rı mümkün olmayan biyolojik olaylara dayanıyormuş gibi göstermeye çalışmasıydı. Le Bon'un teorilerinin, gerçekte, biyolojiden çok bizzat Le Bon'un muhayyilesine dayandığını - kendi devrindeki birçok kimseler gibi- Abdullah Cevdet keşfedememişti. Bu bilimsel "saf"lığın nedenlerini aramak buradaki amacımız bakımından yararlıdır. Cevdet için bilim hâlâ "nas"ın izlerini taşıyordu. Bilim kesin gerçekleri ortaya çıkaran bir faaliyetti. Fikirler ne kadar kesin olursa bilimlik niteliği o kadar kuvvetliydi. Böylece kültür hakkında söylediklerinin maddi vakıalara, kafatasları üzerinde yaptığı çalışmalara dayandığını ileri süren Le Bon, Dr. Cevdet'in de hal çaresini aradığı bir sorunu görünüşe göre "müsbet ilim" noktasından tahlil ettiği derecede Cevdet için en "ilmî" cevabı veriyordu.

Dr. Cevdet'in bu saf, "ilim-öncesi" bilime inancı Türkiye'nin Batılılaşma seyri içinde zaman zaman karşılaşılan bir insan tipinde ortaya çıkmıştır ve çıkmaya da devam etmektedir. Yeni Osmanlılar, Batı dillerini bilmeleri dolayısıyla Avrupa diplomasisini ve devlet işlerini yalnız kendilerinin anladığını ileri süren Bâbıâli bürokrasisine karşı bu zihniyetin yarattığı toleranssızlık nedeniyle yönelmişlerdi. Zamanımızda, Batı'nın "sır"larını elde ettiğini sanan bir teknokrat zümresinin siyasi hayatımıza hükmetme isteğinin yarattığı tehlike hâlâ devam etmektedir.

Bir yandan da, bu entelektüel tutum dolayısıyla Marksizmin gelişmemiş memleketlerdeki etkisiyle bir paralellik akla geliyor. Gelişmemiş ülkelerde bugün, dayanağı kalmamış mahalli "maneviyatçı" bir geleneğe tahammül edemeyenler, Marksizmin "maddiyat"çılığına sarılmaktadır, fakat bu sarılmada hâlâ bir "nas arama"nın izlerini görmek mümkündür.[55]

[55] Bu konuda yazılan bir eser için bak. Adam Ulam, *The Unfinished Revolution: An Essay on the Sources of Influence of Marxism and Communism* (New York, 1960).

Cevdet'in fikirlerinin uyarlı olup olmadığı noktasında ortaya çıkan bir sorun Goethe'yi okutmakla milletleri değiştirme isteğinin Le Bon'un sert ırkçı kavramlarıyla nasıl bağdaştırılabileceğidir. Le Bon'a göre her milletin "ruh"u ırkî karakteristiklerinin sonucuydu ve bu ırkî karakteristikler ancak çok uzun bir devre içinde değişiyordu. Oysaki Dr. Cevdet, Byron aşkını aşılamakla çok daha kısa bir zamanda sonuç almayı düşünüyordu. Buradaki cevap, Cevdet'in Lamarck'tan esinlenilmiş bir ırsiyet teorisinin etkisi altında kalmış olmasıydı. Bu teori de, Guyau (1854-1888) isminde bir Fransız psikologunun eserleri aracılığıyla Dr. Cevdet'e intikal etmişti.[56] Guyau'nun eserlerinin isimleri kendi başına Abdullah Cevdet'in düşüncesinin anahatlarını izah eder.[57] Guyau da felsefenin her şeyden önce bir toplumsal işlevi olduğunu, insanlara daha iyi bir hayat tarzı bulmaya yaraması lâzım geldiğini düşünmüştü. Bütün düşüncelerinin temeli biyolojik hayatın kendisi beraberinde "bir genişleme, bir toplumlaşma" ilkesini getirdiğiydi. Böylece, Guyau'ya göre hayatın kendisi, kolektivizmin ve endividüalizmin bir sentezini[58] meydana getiriyordu.

Guyau'ya göre dünya bir "sosyolojik devre"ye doğru gidiyordu. Bu devrenin özelliği toplum sorunlarının çözülmesinde bilimsel yöntemlerin uygulanması olacaktı. "Hayat" ilkesi beraberinde mutlak, fakat dindışı, sosyal ahlâk ilkeleri getiriyordu. Eğitim yöntemlerinin kullanılmasıyla bunlar bir ırkta "tutturulabilir" ve ondan sonra ırsiyetle gelecek kuşaklara intikal ettirilebilirdi.

Bilimsel yöntemlerin uygulanmasıyla yarı mistik bir "ha-

[56] Guyau'nun Abdullah Cevdet üzerindeki etkisi için bak. Hüseyinzade Ali, "Abdullah Cevdet," *İçtihad*, No. 358 (Ekim ?) 1932, s. 5895-96.

[57] J. M. Guyau, *Education et Hérédité*, Elude sociologique (Paris, 1889), Abdullah Cevdet tarafından *Terbiye ve Veraset* (İstanbul, 1927) olarak çevrilmiştir. Bak. gene, *Esquisse d'une Morale sans Obligation et sans Sanction* (Paris, 1883), ve *L'Irreligion de l'Avenir Etude Sociologique* (Paris, 1887).

[58] Bak. (Guyau) *La Grande Encyclopédie* XIX, s. 640.

yat" ilkesini birleştirebilme imkânı Abdullah Cevdet'in hem bilimden yana olmasını ve hem de bazı ruhî ihtiyaçlarını tatmin etmesini mümkün kılıyordu.

Hayatının sonuna doğru, Hüseyinzade Ali, Abdullah Cevdet'in bu temel panteizmine işaret ederek, onun "dinsiz bir dindar" veya "dindar bir dinsiz" olduğunu söyleyecek ve Abdullah Cevdet de bu gibi bir tarifin doğruluğunu teyid edecekti.[59]

Böylece, Abdullah Cevdet'in dünyada egemen kuvvetler hakkındaki görüşleriyle, eğitim kuramlarının ve milletlerinin "yapısı" hakkında Le Bon'dan esinlenilmiş görüşlerinin bir bütün olduğunu görüyoruz.

Öte yandan Le Bon'un bulmak istediği milli karakterler hakkındaki araştırmaların bugün bile sürdüğünü belirtmek gereklidir.[60]

Dr. Abdullah Cevdet'in gerçek ve zımni amacını "ümmet" biriminin yerine geçecek yeni bir toplum birimi meydana getirmek isteği şeklinde tarif edebiliriz. Bu amacı gerçekleştirmeye çalışırken pek tabii ki zamanında ortaya çıkan sosyolojik ve psikolojik görüşlerden yararlanmaya çalışacaktı. Dr. Cevdet'in yeni toplum birimi modelinin "Osmanlıcı"ların modelinden ayrılan önemli unsurlardan biri Türklere verdiği yerdi.

Abdullah Cevdet'in İslâm ülkelerinin Batı medeniyetine katılamamaları olayı karşısında duyduğu hayal kırgınlığının yanı başında Türklerin İslâm âleminde kültür öncüleri olarak görev görebilecekleri hissi yer alıyordu. Bu hisse ne panislâmizm ve ne de pantürkizm demek mümkündür. İsimlendirilmesinde şimdiye kadar en başarılı olmuş olan düşü-

[59] *İçtihad*, (Ekim ?) 1932, s. 5896.

[60] Bak. Alex Inkeles ve Daniel J. Levinson, "National Character: The Sludy of modal Personality and Sociocultural System," *Handbook of Social Psychology* (Ed. by Gardner Lindney, Reading, Mass. 1954), s. 976-1020.

nürümüz, Abdullah Cevdet'i dışında bıraktığı bir grup için "realist Türkçü" deyimini önermiş olan Hilmi Ziya Ülken'dir.[61] Daha önce yaptığımız bir araştırmada bu akımı "mutavassıt modernleştirici" olarak tarif etmiştik.[62] Bu deyim hem "Osmanlı" kavramının ve hem de "Türk" kavramının ciddiye alındığı ve yeni bir sentez içinde birleştirilmeye çalışıldığı düşünürlerimiz için kullanılmıştı.

Tıpkı Ahmet Rıza Bey gibi Abdullah Cevdet de, İslâmın, sosyal bir işlevi olması bakımından bir yana atılmasını kabul etmiyordu. İslâm yeni sosyal sentezde kullanılan biri olacaktı. *İçtihad,* dil bakımından birleştirici bir birimi, din bakımından zaten oluşmuş bir birimin üstüne uydurma emeli şeklinde beliren bu sentezden şöyle söz ediyordu:

"Amerikalılar, İtalyanlar, Fransızlar lisanlarının nüfuz ve tesiri ne kadar azimdir, bunu biliyorlar. Evliya-ı umûrumuz bu dakikeyi anlamamışlar ve hâlâ anlamak cihetine gitmiyorlar. Türkiye hükümeti umum Müslüman hükümetlerin en kuvvetlisi ve nisbeten en müterakkîsidir. Müslümanlar Türkçeyi öğrenmelidirler ki padişahları, aynı zamanda sıfat-ı hilâfeti de haiz olan Türklerle müdavele-i efkâr edebilsinler, edebiyatlarından kitaplarında, san'atlarında, hâsılı terakkiyat-ı maddiye ve maneviyelerinde müstefit ve müstefiz olabilsinler."[63]

Bunun da niçin böyle olması gerektiği Abdullah Cevdet'in daha önce ileri sürdüğü bir fikre bağlanıyordu:

"Müslümanlar terakkiyat-ı medeniyeyi ancak Müslüman bir menbadan istinbat ve kabul ederler."[64]

Böylece Abdullah Cevdet de devrinde dile verilen öneme

[61] Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar* (İstanbul, 1945), s. 39.
[62] Mardin, *The Genesis,* s. 246 vd.
[63] "Mısır'da Necm-i Terakkî ûl İslâmî Medresesi," *İçtihad* (Temmuz 1906).
[64] *İbid.*

katılıyordu. Yalnız burada bir noktayı göz önünde tutmamız gerekir: Abdullah Cevdet, "dilci"liği yarı mistik bir panturanizmin aracı olarak kullanmıyordu.[65] Dil onun için geçmişteki Türklerin elde ettikleri kültürel başarıları duyurmak için bir vesile teşkil etmiyordu.[66] Öte yandan, bu dilciliğin içinde asgari bir "kolektivist" unsur da mevcuttu. Bu unsuru aşağıda izlemek mümkündür:

"Fikirlerinin derinliğiyle temayüz eden Boutmy'ye (Emile Boutmy) göre beraber doğan ve her biri, diğerinin şartı, müjdecisi ve hem sebebi hem de neticesi olan üç şey vardır: millî bir dil, millî bir edebiyat, ve bunların etrafında teşekkül eden onlara hayat veren müşterek bir hayat, *maşerî bir vicdan*."[67]

Fakat Abdullah Cevdet'in aynı makalede Mikado'ya İslâm âleminin önderliğini teklif edebildiği derecede "maşerî bir vicdan"dan biyolojik bir yapıt değil mihanikî bir şekilde meydana getirilmesi mümkün bir gelişme kastettiği anlaşılıyor.

Tesanütçülük

Öte yandan "maşerî vicdan" kavramının Abdullah Cevdet'e hangi kanallardan intikal ettiğini araştırırsak kaynağını Abdullah Cevdet'in Avrupa'ya ayak bastığı sırada tartışma konusu haline gelen "tesanütçülük" akımında buluruz.

Tıpkı Durkheim'in "représentations collectives"leri yeni gelişmekte olan bir pozitivizm aleyhtarlığının bir unsuru olduğu gibi,[68] tesanütçülük de Marksist kolektivizmle -zamanla liberalizmin verisi haline gelen- aşırı bireyciliğin arasında

[65] Bu akımlar Avrupa'da başlamışlı. Bunlar için bak. Boyd G. Shafer, *Nationalism Myth and Reality* (London, 1955), s. 122-124. Dil ve milliyetçilik arasındaki bağların modern bir izahı için bak. Otto Jespersen. *Mankind, Nation and Individual from a Linguistic Point of Wiew* (Oslo, 1925).

[66] Sevük, *Yeni "Edebi Yeniliğimiz,"* s. 420.

[67] Abdullah Cevdet, "Réve réalisable," *İçtihad* (Haziran, 1906), s. 180.

[68] Bak. Hughes, *Consciousness and Society*, s. 278-287.

bir denge bulma çabasıydı. Guyau'nun fikirlerinin siyaset sahasına aktarılması şeklinde tarif edilebilen bu öğretinin temelleri aslında René Worms tarafından atılmıştı.[69] Abdullah Cevdet'in de biyolojiye olan hayranlığı bakımından toplumu "un être véritable" olarak tarif eden bir teorinin etkisi altında kalması beklenebilirdi.[70]

Tesanütçülerin ileri gelenlerinden Leon Bourgeois'nın *Solidarité* ismindeki eseri 1896'da çıkmıştı ve tesanütçülüğün temel fikri olan "her şahsın, tabiatın kendisine bahşettiği tabii üstünlükler veya miras yoluyla elde ettiği imtiyazlar ne olursa olsun, muvaffakiyet ve saadete erişmek için insanların işbirliğine muhtaç olduğu" kanısı, yavaş yavaş, bütün kapıları açabilecek bir anahtar olarak yerleşmeye yüz tutuyordu. Bu akımın Dr. Cevdet'i etkileyişini *İçtihad*'ın içeriğinden izleyebiliyoruz.

İçtihad'da çıkan seri makalelerden biri tesanütçü Marion'dan çevrilmişti.[71] Öte yandan Dr. Abdullah Cevdet'in Elysée Reclus'ye karşı hayranlığı -Dr. Cevdet anarşist eğilimli olmadığına göre- ancak Reclus'nün "insani terakkinin gittikçe yüksek hürriyet ve tesanüt" şekillerinin yaratılmasıyla sonuçlandığı düşüncesine bağlanabilir.[72]

Cevdet'te tesanütçülük öğretisi aynı zamanda -Batı Emperyalizmine karşı duyduğu nefret karşısında- ideal bir toplum şekli için bir umut oluşturuyordu.

Bir yandan Cevdet, daha önce gördüğümüz üzere "aman-

69 René Worms'ün bu deyimi için bak. René Worms, *Organisme et Société* (Paris, 1896), s. 38; Cook, *Recent Political Thought*, s. 410'dan.

70 *İbid.*, s. 412.

71 "Ruh ül-Nisa," *İçtihad* (Eylül, 1904), s. 10-11. Marion için bak. Bouglé, *Le Solidarisme* (Paris, 1924), s. 9, 78.

72 Cevdet Reclus'nün *L'Evolution, La Révolution et L'idéal Anarchique* (Paris, 1897) isimli kitabının Türkçeye tercüme edilmesini istiyordu. Bak. "Emvât-ı lâyemut," *İçtihad* (Temmuz 1905), s. 121. Reclus için bak. *"Reclus," Encyclopedia of Social Sciences*, XII, s. 164.

sız" bir gelişmeye inanıyordu. Emperyalizm ona göre gelişmenin bu "amansız"lığının bir yönüydü.[73] Fakat öte yandan Cevdet bir uluslararası ilişkiler ilkesi olarak egemen olan mücadelenin de halkı eğitmek suretiyle, ona tesanüdün zorunluluğunu anlatmak suretiyle ortadan kaldırılabileceğine inanmıştı. Ona göre, işin kolayına giden sosyalizm bu sonuçları sağlayabilmekten âcizdi.[74]

Abdullah Cevdet'in teorilerinde görülen ve fikirlerini inceleyenleri biraz şaşırtan bir gelişme, kütleye karşı tutumunun iki yüzlülüğüdür. Gördüğümüz üzere, temel amacı kütlelerin düzeyini yükseltmek ve onları etkili kılmaktı. Öte yandan toplumu yönetenlerin bir "seçkinler zümresi" olduğuna ve olması gerektiğine inanan Dr. Le Bon'a göre bu fikrin uygulama gücü yoktu.[75] Dr. Cevdet'in Le Bon'un elit teorilerinin etkisi altında kalmadığını düşünmek mümkün değildir. Gerçekte, Dr. Cevdet'in yazılarını incelediğimiz zaman, birbirine zıt iki teori ortaya sürmüş olduğunu görürüz. Bunlardan birincisi ve Cevdet'in halk eğitimi hakkındaki ifadelerinin bir kısmında bulunan bir unsur, ideal toplumda halkın isteklerinin ağır basacağı merkezindedir. İkinci fikirse şöyle ifade edilmektedir:

"İstemezük demekten gayrı bir şey söylemek bilmeyen avamın değil, fazilet-i siyasileriyle mümtaz ve mahbubü'l-kulûb, ve vükelâ-i millet, hürriyet-i kavl, hürriyet-i vicdan, hürriyet-i matbuat ile piraste, kavanin-i âdilenin mahmileri olacak vükelâ-yı millet tarafından umûr-u milletin temşiyesini görmek isteriz."[76]

[73] Abdullah Cevdet, "Question du Maric," *İçtihad* (Nisan 1905), s. 74.
[74] Abdullah Cevdet, "Dr. Gustave Le Bon," *İçtihad* (Temmuz 1905), s. 117.
[75] Bak. William Kornhauser, *The Politics of Mass Society* (New York, 1959), ss. 22-29. Le Bon, "elitist" görüşünden parlamenter sistemin muzır bir sistem olduğunu çıkarmaya kadar gitmiyordu, fakat bu aynı konuyu aynı senelerde inceleyen Sighele bu neticeye varmıştı. Bak. Gordon W. Allport, "The Historical Background of Modern Social Psychology," in *Handbook of Social Psychology*, s. 3.
[76] Abdullah Cevdet, "Teselsül-ü Saltanat Meselesi," *İçtihad* (Mayıs 1905), s. 89.

Veya başka bir vesileyle ifade etmiş olduğu üzere:

"Umum, tetkikat ve telhisat-ı fenniye icrasına teşebbüs edecek bir mertebede değildir. Fakat umumun saha-i idrak ve incizabına girebilen diğer bir emel-i ulvî, diğer bir canâne-i mânevî vardır ki, o da ıslahat-ı içtimaiye emeli, cemiyet-i beşeriye-i hâzıradaki meşak-ü nifakı tâdil ve ıslah etmek fikridir."[77]

Başka bir ifadeyle, halk, "elit"i denetlemek suretiyle gelişme üzerine etki edebilecekti.

Abdullah Cevdet'te "bilim" ve "Batılılık" fikirlerinin yanında onlarla aynı planda mütalaa edilmesi bakımından bizi biraz şaşırtan bir diğer amaç da "para" yapmaktır. Kendi ifadesiyle:

"Beyhude lâyiha ve arzuhal vermekle vakit geçirmeyen kardeşlerimiz! İlim ve para kazanın. İlimsiz para kazanmak ve parasız ilim kazanmak ve bunlarsız istihsal ve muhafaza-i hürriyet-ü hukuk mümkün değildir..."[78]

"Para"dan, Abdullah Cevdet, iktisadi gelişmeyi kastediyordu. Fakat iktisadi "concept"lerindeki (kavramlarındaki) bu fakirlik, üzerinde durulmaya değer bir noktadır. Ahmet Mithat Efendi, Cevdet'e oranla Batı'nın iktisadi gelişme sürecini çok daha derin bir şekilde anlamıştı. Materyalizme teoride Cevdet kadar önem vermemesine rağmen uygulamada halka iktisat bilgilerini mal etmek üzere ilk kitabı o yazmış,[79] Müsteşrikler Kongresi'ne gittiği sırada Marsilya'da gemiden iner inmez bir tuğla fabrikasını gezmeye gitmişti. Bir Osmanlı düşünürü için bu davranış kendi başına bir devrimdi. Abdullah Cevdet'te iktisadiyata karşı bu derin ilgiyi bula-

[77] Abdullah Cevdet, *İki Emel*, s. 16.
[78] "Rusya'da Müslümanlar," *İçtihad* (Mart 1905), s. 6.
[79] Ahmet Mithat, *Ekonomi Politik* (İstanbul, 1296), Ahmet Mithat, *Avrupa'da Bir Cevelân* (İstanbul, 1307).

mayız.

"İktisadi gelişme" ve "endüstri"nin söz konusu olduğu noktalarda "para" gibi soyut bir kavrama müracaat etmek, materyalizmin bir "entelektüelleştirilmesi" anlamını taşır. Çalışmayı önemli sayan Dr. Cevdet bile iktisadi faaliyetin esasını anlamakta zorluk çekiyordu. Kendisi gibi Jön Türklerin anlamakta en çok zorluk çektikleri süreç iktisadi süreç olmuştur. Türklerin "idarecilik vasfı" Jön Türklerde kendini bu şekilde gösteriyordu.

Saltanat Aleyhtarlığı

İçtihad'ın Jön Türk fikirlerine getirdiği yeni bir yön, monarşi aleyhtarı tutum olmuştur. *Osmanlı*'da görülen saltanat aleyhtarlığı başlangıçlarını bu bakımdan Dr. Abdullah Cevdet'e bağlayabiliriz.

1905'te 30-40 yıldan beri önemli bir siyasi sorun olan "veraset-i saltanat", yeniden tartışılmaya başlamıştı. Padişah kendisinden sonra dördüncü oğlu Burhanettin Efendi'nin tahta geçmesini istiyordu. Bu konuda yazdığı bir makalede, Abdullah Cevdet hilafetin veraset suretiyle intikal eden bir mevki olmadığını işaret ediyordu.

Cevdet'e göre hilafet biat merasimi sonucunda, bir şeklî seçim sonucunda Sultana devrediliyordu. Fakat, daha önemlisi, Osmanlı, şehzadelerinin kendilerinde liderlik nitelikleri yaratacak bir eğitime tabi tutulmamalarıydı.[80] Halil Ganem'in *L'Education des Princes Ottomans*'da ileri sürdüğü bu tez şimdi Abdullah Cevdet tarafından geliştiriliyordu. Ganem'in yazılarında, konu, Osmanlı hanedanı şehzadelerinin daha iyi bir eğitim görmeleri zorunluluğuydu. Şimdiyse şehzadelerin memleketlerine herhangi bir yararları olup olma-

[80] Abdullah Cevdet, "Teselsül-ü Saltanat Meselesi," *İçtihad*, I (Mayıs 1905), s. 86-90.

yacağı soruluyordu. Bu yeni tez Fransız psikologlarından Ribot'nun görüşlerine dayanıyordu. Tıpkı Ganem gibi Ribot da psikolojik yapının ırsiyetle intikal ettiğini ileri sürmüştü. Fakat Ribot'nun sahası anormal psikoloji sahasıydı ve üzerine eğildiği sorun "dejenerelik" niteliğinin intikaliydi.[81] Bu bakımdan, Abdullah Cevdet'e göre psikolojik bakımdan bazı zaafların artık ırsiyet suretiyle intikal ettiği Osmanlı hanedanından tahta kim geçerse geçsin anormal hareketlerde bulunacağı tehlikesi mevcuttu. Ve bu bakımdan:

"Vatanı selâmeti, usul-i veraseti değiştirmekte değildir. Vatanın selâmeti, her şeyden evvel milletin uyanmasında ve âkil, münsif, kanun-u şer'ü ümmete tâbi olmayacak hiçbir hükümdarı metbu tanımayacak bir derece-i kuvvete vusulündedir."[82]

Veya başka bir münasebetle ifade ettiği üzere:

"Bu kenizek (halayık) zâdelerin hevesât ve istibdadı önüne Kanun-ı Esasi'den değil, ahkâm-ı şer'iyeden mes'ul ve bilâ tefrik-i din-ü millet umum vatandaşların efkâr-ı umumiyesiyle suud ve sukut eder bir hey'et-i vükelâdan bir nev'hadd yapmaktadır."[83]

Türkiye dışında bulunduğu sürenin sonuna doğru, 1908'den az önce, Abdullah Cevdet "Osmanlı milleti" deyimine bile itiraz etmeye başlıyordu:

"Benim fikir ve nazarımca 'millet-i Osmaniye' demekle 'İbad-ı Osmaniye' demek müsavidir... Dünyada hangi millet, hangi devlet vardır ki hanedân-ı hükümdarîsinin ismiyle tanınsın? Almanya'ya Hohenzollern milleti veya devleti denili-

[81] Ribot'nun doktora tezi *Hérédité: Etude Psychologique* 1882'de yayımlanmıştı. Bak. "Ribot," *Encyclopedia Britannica* XIII. bas., XXIII, s. 286. Ribot'nun fikirlerinin zamanımıza kadar değerlerini koruyamamış olması konusunda Clyde Cluckhohn, "Culture and Behaviour," in *Handbook of Social Psychology*, s. 921-923.

[82] Abdullah Cevdet, "Verasel-i Saltanat," *İçtihad* (Mayıs 1905), s. 85.

[83] Abdullah Cevdet, "Teselsül-ü Saltanat," *İçtihad* (Mayıs 1905), s. 88.

yor mu... Emin olun ki sizin taşıdığınız isim esaret ufuneti neşrediyor. Hanedan-ı Osmanî'nin Türkiye'ye 'memalik-i Osmaniye', ahalisine 'millet-i Osmaniye' namı vermesi bu hanedan efradının, kendilerini hep ve ahaliyi hiç addetmekte olduklarına bir delildir."[84]

Böylece hanedandan da bir gün vazgeçilebileceği fikri yavaş yavaş beliriyordu.

[84] "Şura-yı Osmanî gazetesi müdürüne," *İçtihad* (Kasım 1906), s. 255.

VII. BÖLÜM

ŞURA-YI ÜMMET

Program

Şura-yı Ümmet dergisi 10 Nisan 1902 tarihinde aşağıdaki programla çıkmıştı:

"Devlet-i Aliyye-i Osmaniye'nin istiklâl-i siyasî ve tamami-i mülkiyesini her türlü müdahale-i ecnebiyeden masun bulundurmak ve iade-i şevketine çalışmak.

"İdare-i keyfiye ve müstebidenin bir hükümet-i meşrutaya inkılâbına ve 7 Zilhicce 1293 tarihli Kanun-ı Esasi ahkâmının tatbik ve icrasına çalışmak.

"Ümmetin hukukunu müdafaa ve temin ve hükümetin ahvalini ıslah etmek gibi vazifeler hep Osmanlıların hamiyyet ve gayretinden beklenildiği ve necat ve saadet yalnız Osmanlılıkta arandığı cihetle efkâr-ı umumiyeyi bu yolda tenvire çalışmak.

"Osmanlı anasır-ı muhtelifesi arasında ihtisasat-ı vatanperveraneden mütevellit bir ittihad-ı samimî vücude getir-

mek, müslim ve gayrı müslim teb'a-yı Osmaniye'nin siyaseten tevhid-i efkârına çalışmak.

"Hükümet başında bulunanları ihtiyacat ve terakkiyât-ı zamâneden haberdar ve ifâ-yı vazifeye davet ve icbar etmek.

"Bir taraftan memalik-i Osmaniye'den her ferdin ve her kavmin refah ve saadeti ıslahat-ı umumiye ile kaim ve kabul olacağını ahaliye anlatmak ve diğer taraftan Ümmet-i Osmaniye'nin asrımızda en müterakkî milletlerle hem-mertebe olmak istidadından mahrum bulunmadığını enzar-ı ecanip ve ağyarda ispata çalışmak.

"Saray zındanlarında hapse mahkûm ve her türlü niam-ı maarif ve medeniyeden mahrum olan aile-i saltanat efradını bu hal-i esaretten kurtarmaya, müktesebat-ı ilmiyeden hissedar etmeye ve Hanedan-ı Osmanî'nin makam-ı hilâfet ve saltanatta -mülk ve millete nafi olacak surette- bekasını takviyeye çalışmak."[1]

Program, Jön Türklerin, amaçlarını ilan ettikleri 1895 yılı sonbaharından beri fikirlerini önemli noktalarda değiştirdiklerini gösteriyordu. 1895 programının sonunda yer alan yabancı devletlerin müdahalesi konusu şimdi başta geliyordu. 1895 yılında ifade edilen reformların "İmparatorluğun bütününe" yayılması zorunluluğu daha kesin bir şekilde bir "Osmanlılık" ideali şeklini alıyordu. Birinci belgenin tonunda Osmanlı İmparatorluğu'nu meydana getiren değişik ırk, din ve dil gruplarının kolayca bir bayrak altında birleşebileceği hissi egemendi. Şimdiyse bu işin sanıldığı kadar kolay olmadığı ve bu sonucu elde etmek için hazırlığa ve enerjilere yön veren bir çalışmaya ihtiyaç olduğu anlaşılmıştı.

"İttihat" *tema*'sı eskisine nazaran daha ağır basıyordu ve daha büyük kaygılar getiriyordu. Nihayet 1895'ten beri, Osmanlıların "medeni" olduklarını dış âleme ispat etmek birin-

[1] *Şura-yı Ümmet*, 10 Nisan 1902, s. 2.

ci derecede bir sorun haline gelmişti. Böylece Avrupa basınındaki Türk aleyhtarlığı kampanyasının Jön Türklerde ne gibi yaralar açtığını izlemek mümkündür. Türklerin Batı medeniyet akımına katılmaları ilk zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarmak için bir çare niteliğindeyken şimdi aynı zamanda bir prestij sorunu olarak önem kazanıyordu. Ahmet Rıza Bey'in ilk programda sarıldığı "Doğu medeniyetinin özellikleri"ni saklama hususu programdan çıkmıştı.

Önceki programa getirilen önemli bir değişiklik Osmanlı hanedanı üyelerine entelektüel ufuklarını genişletmeye yarayacak imkânların sağlanacağıydı. Tunalı Hilmi ve Abdullah Cevdet gibi kimselerin hanedanın gereksizliği üzerinde düşünmeye başladıkları sırada hanedana önem verildiğinin belirtilmesi, muhtemelen, onların düşüncesine katılmadıklarını göstermeyi amaçlıyordu.

Program, *Şura-yı Ümmet*'in bundan sonraki yazılarında beliren iki ana tema'ya dokunmuyordu: Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasını durduracak olan yöntemler bunların birincisiydi. İçerdeki unsurları birbirine bağlayacak çareler, istikamet ve teorilerse dergide gözüken ikinci bir grup konuyu meydana getiriyordu.

Şura-yı Ümmet'te zamanla görülen değişiklikler bu ana çerçevenin sınırlarını aşmamaktadır. Çerçevenin temelini oluşturan bu iki ana *tema*'nın kesiştiği yerse, iç birliği sağlama yöntemlerinin dış ilişkiler bakımından bazı davranışları belirlemeye başladığı noktadır.

Bütün bu amaç ve davranışlar, kendilerinden *Şura-yı Ümmet*'te "Hükümet-i meşruta ve ıslahat-ı umumiye taraftarları" olarak sözeden 1902 yılı kongresindeki "ekalliyet" grubunu oluşturan kimselerin dünya görüşünün ürünüydü. Bu grup, İttihat ve Terakki ismini kullanmadığı gibi karşılarında bulunan "ekseriyet" grubu da "Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti" adını daha ortaya atmamış,

"Osmanlı Hürriyetperveran Cemiyeti" unvanını kullanmıştı.[2] İttihat ve Terakki isminin 1902-06 yılları arasında ortadan kalktığı genellikle üzerinde durulmayan bir noktadır. Fakat bu olay da Cemiyet'in aldığı yeni yönü anlatması bakımından önemlidir.

Bu arada, *Şura-yı Ümmet*'in başına getirilen ve 1906 yılında Sezai[3] Bey'in kişiliği hakkında bir açıklama yerinde olacaktır.

Samipaşazade Sezai, Yeni Osmanlıları Jön Türklere bağlayan halkalardan biridir. 1860'ta İstanbul'da doğmuştu. Sultan Abdülaziz zamanında önemli bazı görevleri üstüne alan babası Sami Paşa'nın konağı, Türkiye'de Batı fikirlerinin tartışıldığı ilk merkezlerden biri olmuştu.[4] Yeni Osmanlıların Namık Kemal gibi liderleri, Sami Paşa konağında tartışılanlar sayesinde Batı hakkındaki fikirlerini ilerletebilmişlerdi.

Sezai'nin yaşı uygun olmadığı için Yeni Osmanlıların faaliyetine fiilen katılamamıştı. Fakat Sami Paşa konağının entelektüel kavşak noktası işlevi sayesinde Namık Kemal'le sık sık tartışma imkânını elde etmişti. Sezai, Namık Kemal'in hayranlarından olduğu gibi, bizzat Namık Kemal'in de hayran olduğu Victor Hugo'yu taparcasına seviyordu. Fikirlerinde Victor Hugo'nun romantik hümanistliğinin izlerini bulmak mümkündür. Gençliğinde Sezai aynı zamanda Ye-

2 Bak. *Osmanlı*, 16 Nisan 1902, s. 7-8, bu grubun tüzüğü için.

3 Sami Paşazade'nin biyografisi için bak. Fevziye Abdullah Tansel, "Sami Paşazade Sezai," *Türkiyat Mecmuası* XIII (1958), s. 3-30. Başmakaleleri yazması için a.g.e., s. 18. Milli Kütüphane'de kullandığımız, aslen Ahmet Rıza Bey'e ait olan *Şura-yı Ümmet* koleksiyonunda, büyük bir ihtimalle Rıza Bey olması gereken biri, başmakalelerin Sezai'ye ait olanların altına "Sezai" kaydını koymuşlur. Biz bu makaleleri kullanırken, yazış tarzındaki benzerlikleri de göz önünde tutarak, bu kayıtlardan yararlandık.

4 Sami Paşa için bak. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul, 1930-1942), s. 1649. Konağındaki kültür faaliyeti için bak. Mardin, *The Genesis*, s. 233.

ni Osmanlıların 1870'ten sonra ortaya çıkardıkları panislamizm başlangıçlarının etkisi altındaydı. Kendisi de onlara paralel olarak o zaman çıkan ilk makalelerinde İttihad-ı İslam sorununu ele almıştı.[5] Bu fikirlere sonraları bir daha rastlamıyoruz.

1881 yılında Sezai Londra Sefaret kâtipliğine tayin edildi. 1885'te memlekete dönerek 1889'da bir Çerkes halayığın maceralarını anlatan ilk romanı *Sergüzeşt*'i yayımladı.[6] Bu romanın siyasi fikirlerin gelişmesi bakımından değeri, İstanbul konaklarının harem dairelerine halayık yetiştirmek üzere yapılan esir ticaretinin acı bir eleştirisi olmasından ileri geliyordu.

Sezai *Servet-i Fünûn*'a da yazı yazmıştı ve derginin ilk kapatılışı sansürün Sezai'nin yaptığı bir çeviriyi yanlış anlaması sonucunda olmuştu.[7]

Sergüzeşt'in yayımlanmasından sonra Sezai Bey hafiyelerin gittikçe sıklaşan takiplerine uğradı ve 1901 yılında Paris'e kaçtı. Romanı dolayısıyla elde ettiği ün, ailesinin aydın çevrelerindeki itibarı, Jön Türklerin çıkarmak istedikleri dergi için ideal başyazar adayı olmasını sağladı.

Son zamanlarda çıkan bir eserde "siyasi romantizm"in teşhis edilen karakterlerden ikisini, politikanın "lafzi bir faaliyet" olarak tasavvur edilmesini ve "acıma" *tema*'sını *Şura-yı Ümmet*'te yazdığı yazılarda tespit edebiliriz.[8] Bunlardan birincisi, kuvvetli bir üslubun aksiyonun yerini tutabileceği kanısını beraberinde getirmiş ve Sezai Bey'in Türkçesinin etkisi altında kalanlar uzun zaman iyi bir başyazar bulmuş ol-

5 Tansel, *Türkiyat Mecmuası*, XIII, s. 3-5.

6 Güzin Dino, "Samipaşazâde Sezaî Bey'in "Sergüzeşt" isimli romanında Gerçekçiliğin payı," *Ankara Ünivirsetisi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XII (1954), s. 139-152.

7 Tansel, *Türkiyat Mecmuası*, XIII, s. 15.

8 "Siyasi romantizm"in bu tarili için bak. Jean Touchard el. al., *Histoire des Idées Politiques*, II (Paris), s. 515.

makla sorunlarını çözdüklerini sanmışlardı. Sezai Bey'in başmakalelerinin yanında daha açık bir kültür, milliyet ve aksiyon politikasının anahatlarını bulması gerektiğine inananlarsa *Şura-yı Ümmet*'te bir iç tansiyon yaratmışlardır. Başlangıçta, Samipaşazade Sezai, ana düşüncesini belirsiz bir "insaniyetçi"liğe dayandırmakla beraber, Türkçülük noktasında grubun militanlarıyla beraber olduğu için onların önderliğini yapabildi. Fakat "komitecilik" noktasında onlardan ayrıldığı için 1906'dan sonra etkisi ve yazıları azaldı. Bahaettin Şakir Bey'in gruba egemen olduğu 1906 yazından sonra Sezai Bey'in makaleleri giderek kaybolmaktadır.

"Acıma" *tema*'sına gelince, zamanla bu "modası geçmiş" hümaniterliğin Sezai Bey'de bile yerini daha sert bir emperyalizm aleyhtarlığına terk ettiğini görüyoruz.

Daha önce gördüğümüz üzere, kendi kendini kendi enerjisiyle kalkındırmanın zorunluluğu Abdülhamit devri eserlerinde en çok görülen *tema*'lardan biridir. "Kendi kendine yardım" (self-help)[9] ismini verebileceğimiz ve genel olarak ıslahatçı görüşün temelini oluşturan bu tutum hatırlayacağımız üzere Türkçe *Meşveret*'in birinci sayısındaki makalelerden beri Jön Türk yayınlarının özelliklerinden biri olmuştu. *Şura-yı Ümmet*'te görülen ilk makalelerden biri gene aynı şekilde Jön Türklerin hareketsizliğinden söz ederek bunun ancak geleceğe doğru bakmakla giderilebileceğini ifade ediyordu. Bu fikir yeni olduğu kadar önemliydi. O zamana kadar çoğunlukla reform konusu bir İmparatorluğun dağılan parçalarının nasıl tekrar birbirine intibak ettirilebileceğiydi. Şimdiyse bu "geriye dönük" davranışın yerini "ileriye yöneliş", geleceğin ihtiyaçlarını anlamaya çalışan bir davranış

[9] Samuel Smiles'in "Self-help" ideali Victoria devrinin önemli fikir akımlarından biriydi. Niteliği, az çok Mithat Efendi'nin verimli vatandaş yaratma çabasına yaklaşıyordu. Bak. "Smiles," *Encyclopedia of Social Sciences*, XIV, III.

alıyordu. Diğer bölümlerden de göreceğimiz üzere 1902 Kongresi'nden sonra çıkan Jön Türk yayınlarının ortak bir özelliği, iç kavgaların üstünde yüzen bu "geleceğe yönelme" çabasıdır. *Şura-yı Ümmet*'teki makalenin yazarına göre, Türkiye "gelecekte" Batı'da mevcut sosyal ve iktisadi sistemin etkisi altında kalacaktı. Bu duruma hâkim olabilmek için de:

"Hariçte ve hemen cihan-ı medeniyetin her köşesine serpilmiş biz gençler, sayımızın yettiği, istidadımızın icap ettirdiği derece ve tarzda bir meslek-i ciddî intihab ederek çalışmalıyız, hep söz ile, hep ataletle, yalnızca ah vah ile gençliğimizi öldürmekle hiçbir zaman lâyıkı veçhile ifâ-yı vazife ve ibraz-ı hizmet etmiş olamayız."[10]

Genel olarak "İnsaniyet, milliyet ve hürriyet noktalarından her milletin ihtiyar ve icra edegeldiği"[11] fedakârlıklar Osmanlılarca örnek olarak alınmalıydı. Bütün bu sorunların temeli "devlet kapısından" bir şey beklemeye alışmış olmak "san'at ve ticaret sayesinde geçinmek lüzumunu" kavramamaktı.[12] Aslında, "Cihan-ı insaniyeti işgal eden mesailin en mühimleriyle alâkadar olan Osmanlılar"[13] herkesten çok çalışmaya muhtaçtılar.

Ticaret ve iktisadi faaliyete karşı gösterilen bu yeni ilgi şöyle ifade edilen genel bir iktisadi görüşün sonucuydu:

"Âlem-i iktisat nokta-i nazarından, hayat bir metaya teşbih edilirse onun kıymeti, değeri sa'ydır. Bir ferdin hayatı sa'yın derece-i mebzuliyet ve nef'iyle mütenasip bir saadete makrun olmak pek tabiidir. Bir çapacı bir makinist kadar müreffeh, fahur yaşamaz. Bir tüccar kâtibi bir müellif ve siyasi kadar mânen ve maddeten mesut olamaz."[14]

10 "İstikbâl Hazırlıkları: Meslek," *Şura-yı Ümmet*, 24 Nisan 1902, s. 3.
11 "Milletler ne Yapıyor?" *Şura-yı Ümmet*, 7 Haziran 1902, s. 4-5.
12 Başmakale, *Şura-yı Ümmet*, 7 Haziran 1902, s. 1.
13 "İfade," *Şura-yı Ümmet*, 16 Ekim 1902, s. 2.
14 "Sanayi ve Ticarete Dair," *Şura-yı Ümmet*, 16 Ekim 1902, s. 2.

Veya başka bir vesileyle ifade edildiği şekilde:

"Ticaret, milletlerin cismaniyetidir. Türk tacirleri rub'u asırlık rukud-u müteeffeni tamir ve tarika-ı ticaretle de muhtaç olduğumuz münakale-i medeniyeyi husule getirebilmek için neler okuyorlar, neler öğreniyorlar?..

"Hamiyyetli memurlarımız, memleketimiz eşraf ve âyanı, şimdi hükümetin gasp ve tahribi havfile yapamadıkları şeylerden fukaranın mesaibini ve âmmenin müşkülâtını tahfif eden ne gibi şeyleri o zamanda derhal yapmaya başlayacaklardır? Nerelere küçük ve hususî dekovil hatları, nerelere beynelahali binacıklar yapılabilecek? Göllerimizde küçük vapurlar, köylerimizde omnibüsler işletmek üzere ne mütalâat ve tasavvuratta bulunuyorlar? Hele hepsinden... mübrem olarak bu kadar işsizler veya istihkaksızlar devletin bilmecburiye icra-yı ıslahata ve adalete (başlamasını lüzumlu kılmıyor mu?)"[15]

İktisadi öğreti olarak biraz anlaşılması güç olan yukardaki ifadeler, her şeye rağmen, Jön Türk düşüncesinde, bizzat iktisadi faaliyete verilmeye başlanan yeri gösteriyordu.

Jön Türklerin iktisadi faaliyet hakkındaki bu uyanmalarının bir bakıma bir tepki sonucu olduğu açıktır. Batı basınında her gün çıkan haberleri okuyanlar için Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisadi baskılara gün geçtikçe daha sık maruz kaldığını anlamak zor değildi. Bu gibi olaylardan biri, iki "tatlısu" Fransız bankerine İmparatorluğun borçlarının ödenmesini sağlamak için Fransız donanmasının Midilli'yi işgale kalkmasıydı. Aynı sürecin bir diğer yönü Almanların demiryolu imtiyazı almak için giriştikleri çalışmalar ve bunlarla beraber düşünülen Anadolu'ya Alman kolonizatörlerini yerleştirme planlarıydı.[16]

[15] Üç Yıldız, "İstikbâlde," *Şura-yı Ümmet*, 7 Haziran 1902, s. 3.

[16] Bu konu için bak. Edward Mead Earle, *Turkey, The Gread Powers and the Bag-*

Genel olarak Jön Türkler bu iktisadi saldırının Avrupa'daki toplumsal kuvvetlerin yeni yönlere yönelmelerinin, yeni oluşan halk kütlelerini sevk etme sorunuyla ilgili olarak yeni tayin edilen amaçları gerçekleştirme çabasının bir sonucu olduğunu az çok anlayabiliyorlardı.[17] Bu bilincin varlığını iktisat konusuyla beraber işledikleri öteki konulardan anlıyoruz. Örneğin:

"Bir zengin İngiliz yüzlerce milyona baliğ bütün servetini hükümetinin tezyid-i şevket-ü şanı, milletinin tezhib-i ahlâk ve serveti, ilim ve irfan yolunda terk eder. Topu topu iki üç yüz bin nüfustan ibaret bir millet, istiklâlini muhafaza etmek, esarete giriftar olmamak gayretiyle nüfus-ı umumiyesine muaddel bir düşman ordusuna üç seneden beri kahramanâne mukavemet ederek cihân-ı hürriyetin bütün enzâr-ı hayret ve takdirini kendisine, Transvaale doğru celb (ediyor).

"Almanlar Alman anasır ve nüfusunun tesis-i iktidar ve itibar edebilmesi için en başta imparatorları olmak üzere cemiyet-i siyasîler teşkil ederek hemen her tarafı havza-ı iktisadiyelerine almak gibi medenî, ticarî istilâlara hazırlanıyorlar. Macarlar Macar milletinin ehemmiyet-i siyasiyesini artırmak fikr-ü emeliyle yabancı anâsırları Macarlaştırmakta, onları evlâtlıkla evlerine kabul etmek gibi müfid tedabire müracaat (ediyorlar)."[18]

Böylece şu ana soruyu cevaplandırmak son derece önem

dad Railway (New York, 1923). Kuran, *Jön Türkler*, s. 70, vd. bu konuda pek az bilgi vermektedir. Gene bak. Tahsin Paşa, *Abdülhamit*, s. 74. *Şura-yı Ümmet* Doğu sorununun iktisadi bir çerçeve içinde incelendiği ilk Jön Türk dergisidir. Bak. "Mes'ele-i Şarkiyeye Dair," *Şura-yı Ümmet*, 1 Kasım 1902, s. 1.

17 Avrupa'da 19. yüzyıl sonunda oluşan kütlelerin kolonyalizm, ırkçılık gibi pretotaliterlik gibi hareketleri meydana getirmedeki rollerinin derin ve parlak bir analizi için bak. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, (2. bas. New York, 1958), özellikle s. 123-340.

18 "Milletimiz Ne Yapıyor?," *Şura-yı Ümmet*, 7 Haziran 1902, s. 3.

kazanıyordu: Avrupa'da iktisadi başarı elde etmek için, Transvaal'de dış baskıları püskürtmek için, Almanya'da Almanların hegemonyasını sağlamak için ve Macaristan'da azınlıkları eritmek için girişilen başarılı hareketlere Türkler niçin katılmamıştı ve katılmalarını sağlayacak imkânlar nelerdi? (Dikkate değer bir nokta ahlâki bakımdan birbirinden farklı olan bu faaliyetlerin *Şura-yı Ümmet* tarafından eşit sayılmasıydı. Artık önemli olan, başarı elde etmek, yenmek ve yenilmemekti.)

Yukarda sorulduğuna işaret ettiğimiz soruya teklif edilen hal çaresinin *Şura-yı Ümmet*'te de "Türklerin her şeyi devletten beklemeleriyle sonuçlanan davranışlarını ortadan kaldırmak" şeklini aldığını belirtmiştik.

Şura-yı Ümmet'e göre Türklerin tembelliğinin kusurunu İslâm dinine yüklemek mümkün değildi.[19] Türkiye'de yerleşen İslâm düşüncesi tipi ve özellikle mistisizmin ve yarattığı tarikatların etkisiyle bireyin kendi isteğiyle davranmasını kısıcı bazı davranışların yerleşmesine neden olmuştu.[20] Fakat, İslâmın bu etkisi, eğitimle ve İslâm düşüncesinin insan iradesine daha geniş bir pay tanıyan şekillerini egemen kılmak suretiyle giderilebilirdi.[21] Çünkü, insan iradesini kısıtlayıcı inançlar aynı zamanda siyasi tembelliği meydana getiren, bireyi padişahın kudretine tabi kılan inançlardı.[22]

Tarikatlara karşı bu davranış bize daha önce Ahmet Rıza Bey'in yazılarında gördüğümüz tarikat aleyhtarlığını hatırlatmaktadır. Öte yandan modern zamanlarda artık kabakuvvetin bir üstünlük sağlamadığı apaçıktı. Artık "fikir kuvvetiyle" "feth-i memalik" ediliyordu.[23] Bunun için de Fransızla-

19 "Kader," *Şura-yı Ümmet*, 9 Mayıs 1902, s. 2.
20 *İbid.*
21 "İfade," *Şura-yı Ümmet*, 30 Mart 1903.
22 "Makale-i Mahsusa," *Şura-yı Ümmet*, 9 Mayıs 1902, s. 2.
23 "Yaralarımız," *Şura-yı Ümmet*, 24 Nisan 1902, s. 2.

rın Osmanlı İmparatorluğu'ndan istedikleri imtiyazlar, son zamanlarda, mektep kurma imtiyazı halini almıştı. Böylece eğitimin önemi bir daha doğrulanıyordu.

Şura-yı Ümmet'te eğitimin öneminin diğer iki noktada tekrar ileri sürüldüğünü göreceğiz. Bunlardan biri panslav propagandasını durdurma aracı olarak kullanılması, öteki de halk içinde siyasî görev bilincini ve devlet işlerinin yönetimindeki sorumluluk hissini yaratma imkânlarının en önemlisi sayılmasıydı.

Osmanlılık İdeolojisi

Şura-yı Ümmet'in ıslahatçı Osmanlıların enerjilerini bazı belirli noktalara toplamayı düşündüğünü gördük. İç sorun bakımından, bu toplama noktaları çalışmak, iktisadi faaliyette etkili hale gelmek ve eğitim yoluyla bunları pekleştirmek gibi tekliflerden ibaretti. Dış ilişkiler bakımından bu toplama noktası Osmanlılık politikasıydı.

Gene Osmanlılık ideolojisine bakarsak bunun iki kısımdan oluştuğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birine teorinin özü, ikincisine de metodolojisi diyebiliriz. Teorinin özü bütün Osmanlıların kuvvetlerini birleştirmeleri gerektiği fikriydi, metodolojisi istenen sonucu elde etmek için kullanılacak yöntemlerle ilgiliydi. Söz konusu teorinin bir üçüncü yanı müdahaleciliğin reddiydi ve her şey de red durumuyla başlıyordu.

Şura-yı Ümmet'e göre her ne vakit bir yabancı devlet Osmanlıların işine müdahale etmişse, İmparatorluğun bir parçası elden gitmişti.[24] Aslında Batı devletlerinin dış ilişkileri "hiyel ü riya"ya dayanıyordu.[25] Batı'da kim Boerlerin, Finlandiyalıların ve Polonyalıların feryadına aldırış ediyordu?

[24] "Müdahale-i Ecnebiye," *Şura-yı Ümmet*, 10 Nisan 1902, s. 1.
[25] *İbid.*

Bunun yanında Osmanlı İmparatorluğu'nda azınlıkta olan unsurların anavatandan ayrılması için bir neden yoktu. Osmanlı İmparatorluğu geniş imkânlara sahipti ve bunlara daha dokunulmamıştı. Bu imkânların işletilmesiyle herkese iyi bir hayat sağlanabilirdi.

Rusya ve Avusturya'nın gölgesinde yaşayan Bulgaristan, Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılalı beri daha mı mutluydu?[26] Osmanlı İmparatorluğu'nun sorunlarını çözmenin en mantıki yolu "ittihat ve ittifak ile vatan-ı müşterekemizde bir hükümet-i meşruta tesis"[27] etmekti.

Osmanlı İmparatorluğu'nu meydana getiren çeşitli unsurların mutluluğu bütün İmparatorlukta uygulama alanına konacak genel bir ıslahat politikasının gerçekleştirilmesine bağlıydı.[28] Bu milletlerin sayısı ne olursa olsun, "vatanları bir"di.[29] Sezai Bey'in bu tahlili şöyle son buluyordu:

"Bir semada doğmuş, bir iklimde büyümüş, bir havada yaşamış, ruhları, kalpleri ne Rusya teskin eder ne İngiltere tesliye eder. Gene onların çaresaz-ı âlâmı, melâz-ı ıztırabı sine-i vatandır."[30]

Öte yandan bir Osmanlılık hissinin yaratılmasının bir diğer yararı şuydu: Türklerin azınlıkta bulundukları bazı sınır bölgelerinde Osmanlılık hissiyle dolu hale gelen halk artık bir elden düşmanı püskürtmeye çalışacaktı.[31]

Dergi, hükümetin Osmanlılık idealini ihmal etmesini şiddetle eleştiriyordu. Hükümetin gazetelere verdiği propaganda yazılarında "Osmanlı" kelimesini kaldırıp yerine "Müslüman", "Müslümanlar" ve "İslâmlar" kelimelerini kullanmaya

[26] *İbid.*
[27] (Sezai), "Akvam-ı Osmaniye," *Şura-yı Ümmet*, 17 Nisan 1904, s. 1-2.
[28] "Arnavutluk'a Dair," *Şura-yı Ümmet*, 23 Mayıs 1902, s. 2; "Ermeni Kongresi," *Şura-yı Ümmet*, 2 Ağustos 1902, s. 1.
[29] *İbid.*
[30] *İbid.*, s. 1.
[31] (Sezai), "Avrupa-i Osmanî," *Şura-yı Ümmet*, 9 Ağustos 1903, s. 2.

başlaması bir "acemilik" sayılıyordu.[32] Burada ima edilmek istenen, Kayzer'in 1899'da İstanbul'a gelişinden sonra Padişah'ın Alman İmparatoru'nun İslâm birleşmesi konusundaki öğütlerini ciddiye almış olmasıydı.[33]

Osmanlılık ideolojisinin uygulanması, yayılması ve yerleşmesi için kullanılacak olan araçlara gelince Bulgarların ve Yunanlıların Makedonya'da kullanmakta oldukları usullere müracaat edilecekti. Mektep açılacak, misyonerlerin faaliyeti örnek olarak alınacak, dil ve kültür yayılmaya çalışılacaktı. Osmanlılık ideali konusundaki makalelerin büyük çoğunluğunu yazan Sezai Bey bu noktada girişilecek "misyoner faaliyetinin" Hıristiyanlar arasında İslâmı yayma değil İslâmlara kendi dinlerinin gereklerini hatırlatmaktan ibaret olduğunu ifade ediyordu. Böylece din, Rumeli'deki Türk unsurunun benliğini kavrayabilmesi için bir araç olarak kullanılacaktı. Görüldüğü üzere, Sezai Bey Abdülhamit'in panislâmizm girişimlerini eleştirerek, aynı araçtan yararlanmak zorunda kalıyordu. Dikkate değer olan nokta birbirinden bu kadar farklı politikalar güden Padişah'ın, Sezai Bey'in, Ahmet Rıza Bey'in ve Dr. Cevdet'in sonunda İslâmı bir politik veya sosyal alet saymaları bakımından birbirine bu kadar benzer görüşlere sahip olmuş olmalarıdır. Fakat İslâmın yalnız "alet" sayıldığının belki en açık belirtisi *Şura-yı Ümmet*'in farmasonluk konusunda bir makale yayımlamaktan çekinmemesiydi.[34]

[32] "Zaal ve Cehil Nümuneleri," *Şura-yı Ümmet*, 1 Aralık 1902, s. 3.

[33] Yalman, *Turkey in the World War*, s. 80.

[34] *Şura-yı Ümmet* masonluk konusuna dokunan ilk Jön Türk dergisidir. *Akasya* ismindeki mason dergisinde Jön Türklerin yaptıkları çalışmaları destekleyen bir yazının çıkması üzerine *Şura-yı Ümmet*'te çıkan makalede Avrupa masonlarından ve hürriyet uğrundaki çalışmalarından övgüyle söz edilmektedir. Selânik'le faaliyetle olan Jön Türklerin masonlarla olan yakın temasları bilinmektedir. 1903 yılında çıkan *Şura-yı Ümmet* makalesi Paris Jön Türklerinin de o zamanlar masonlarla temas kurduklarına mı işaret etmektedir? Bunu şimdilik bilmeye imkân yoktur, fakat *Şura-yı Ümmet*'in böyle bir makaleyi basmış olmasından artık laikli-

Bunun yanında, "neşr-i lisan" üzerinde ısrarla durulması dil konusunun kuvvetli bir kültürel silah olduğunun keşfiyle ilgiliydi. Sezai Bey'e göre: "Neşr-i lisandan maksadımız... bir arada yaşamaya muhtaç bulunan aynı memleket çocukları, kardeşleri arasında bir vasıta-ı münasebet teşkil etmektir."[35]

Sezai Bey bu tip propagandanın, kimsenin hisleri incitilmeden yapılacağına dair teminat veriyordu. Buna rağmen bizzat kültürün milli birliği sağlama yolunda bir silah olarak kullanılabileceğinin keşfi bu silahın Bulgarlar, Sırplar ve Rumların yaptığı gibi bir baskı aracı olarak kullanılması tehlikesini ortaya çıkarıyordu. Gerçekten I. Dünya Savaşı yıllarından önce ve dünya savaşı içinde, Arap ülkelerinde, İttihatçılar tarafından yapılan bu tip tecrübeler baskı usulleriyle desteklenmişti. İttihatçıların sonuç elde edememiş olmaları milliyet sorunu hakkında o zamanlar bile açık bir fikre sahip olmamış olduklarını ve hâlâ Osmanlılığın ve İslâmın birleştirici kuvveti fikrine kandıklarını göstermektedir.

Sezai Bey'in kültürü bir siyasî araç sayması yalnız Jön Türklerin Makedonya'da cereyan edenlerden çıkardıkları bir ders değildi. Avrupa'da İngiltere'den ta Baltık Denizi kıyılarına kadar, Aydınlanma devrinde yaşayan bütün insanlığın ortaklaşa olarak paylaştığı bir kültür fikri, yerini, yalnız bir tek ırkın, bir tek milletin başarıları ürünü kültür anlayışına bırakıyordu. Yeni görüşte, kültür, üstün milletlerin gerikalmış olanlara bizzat "medeni"liklerini sağlama yolunda empoze etmek zorunda oldukları bir çerçeveydi. Kipling'in "lesser breeds without the law" (kanunu olamayan geri ırklar) deyimi bunun en güzel bir örneğini oluşturuyordu.

Kültürün anlamının bir şekli de "elit"in "halk"a bir kül-

ğini ilan etmekten korkmadığını anlıyoruz. Bak. "Farmasonlar," *Şura-yı Ümmet*, 29 Nisan 1903 ve farmasonların Jön Türklerle ilgileri için, Ramsauer, *The Young Turks*, s. 103-109.

[35] (Sezai), "Avrupa-i Osmanî," *Şura-yı Ümmet*, 9 Ağustos 1903, s. 2.

tür çerçevesi empoze etmesiydi. Böyle bir düşüncenin izini Sezai Bey'in yazılarında da görmek mümkündür. Örneğin:

"Dünyada maddi, manevi ne kadar kuvvet, ne kadar vasıta-ı terakki ve saadet varsa vatanın hayır ve selâmetine sarf edilmeli, o maksada yaramayan şeylerle iştigal etmek bize bugün haram olmalıdır.

"Burada istimalini tavsiye etmek niyetinde bulunduğumuz kuvvet, manevi kuvvetlerin en lâtifi olan şiirdir, ve siyasi şarkılarda insanın hissini tahrik edecek, kalbini titretecek hassalar bulunduğunu bildiğimizden, zamanın ahval ve ihtiyacına uygun manzumelerle de vatandaşlarımızın teheyyüc-ü kulubuna, tezhib-i ahlâkına hizmet edildiğini görmek isteriz.

"...İşte fıkralar bu gibi vesait-i rakikenin de ehemmiyetini nazar-ı kayd-ü itibardan uzak tutmamalıdır."[36]

Gene aynı tutum dolayısıyla "her söz, her eser, maksadı, yapılması lâzım ve vacip olan şeyi *vazifemizi bize doğruca, külfetsizce anlatmalı*"ydı.[37]

Böylece, *Şura-yı Ümmet* grubu bireyin "hak ve hürriyeti"[38] için çalıştığını ilan eder ve bireyin padişaha karşı gösterdiği boyun eğişi eleştirerek, kurmasını hayal ettiği ideal siyasî birimde vatandaşların yeni topluma karşı daha da sıkı sosyal sorumluluk bağlarıyla bağlı olacaklarını daha o zamandan ima ediyordu.

Bireyin topluma karşı olan görevlerini ne belirleyecekti?

Bir kez bir milletin "saadet-i içtimaiye"si "faaliyeti müçtemia"nın[39] sonucuydu. Fakat bu kolektif hayatın toplandığı nokta "ümmeti ikaz ve ittihada davet edecek bir Fırka-i siyasiye"ydi.[40] Böyle bir parti ortadan kalktığı takdirde vatan-

36 "Milli ve Siyasi Şarkılar," *Şura-yı Ümmet*, 15 Aralık 1902, s. 2.
37 "Erbab-ı Kalemin Vazilesi," *Şura-yı Ümmet*, 24 Nisan 1902, s. 4. İtalikler benim.
38 "Hakk-ı Hürriyet," *Şura-yı Ümmet*, 10 Nisan 1902, s. 3.
39 "Sanayi ve Ticarete Dair," *Şura-yı Ümmet*, 16 Ekim 1902, s. 2.
40 "İttihat ve Teavün," *Şura'yı Ümmet*, 23 Mayıs 1902, s. 1.

daşlar bu partiyi yeniden kurmak için faaliyete geçmeliydiler. Zira milletin enerjilerinin toplanması ve denetlenmesi bu şekilde sağlanabilirdi. Böylece, 20. yüzyılın başında Batı'da gittikçe rağbet gören, sonradan halk partisinin oluşmasında izi görülecek olan, siyasî partinin halkın "önderi"[41] olarak rolü hakkında Ahmet Rıza Bey'in fikirlerini de hatırlatan bir tasavvura rastlıyoruz.

Şura-yı Ümmet'te gösterdiğimiz şekilde ele alınan "Osmanlılık" sorunu çok zaman geçmeden daha somut bazı mütalaalar şekline dönüşecekti. Çünkü Makedonya elden gidiyordu ve buna bir çare bulmak gerekiyordu.

Dergi, durmaksızın, hükümetin yönetim mekanizmasını ıslah etmesini, mahalli ayan ve eşrafı kendi yanlarına çevirecek bir politika gütmesini, ahaliyi kazanacak birtakım yenilikler getirmesini öğütlüyordu.[42]

Özellikle Batı devletlerinin Makedonya işlerine müdahaleleri *Şura-yı Ümmet*'i en çok kaygılandıran bir hususdu. Derginin en derin kaygıları panslavların ve Rum Ortodoksların Makedonya'da gösterdikleri kültürel faaliyet karşısında Osmanlı hükümetinin ataleti dolayısıyla beliriyordu. Her iki yan da yeni okul kurmak ve dinî faaliyetlerini genişletmek üzere durmaksızın yeni ayrıcalıklar istiyor ve onları elde edebiliyordu. *Şura-yı Ümmet*'e göre bu kısırdöngü kırılmalıydı. Eğitime ihtiyaç duyulan bir bölgede işi Bulgar veya Rumlara bırakmaktansa hükümetin kendisi okul sağlamalıydı. Türklerin bu gibi sosyal hizmetleri meydana getirecek güçte olmadıklarını ispat edecek delilleri büyük devletlere vermek, Batı'nın Rum ve Bulgar faaliyetlerini desteklemesini mümkün kılacak olan kozları eline teslim etmek olacaktı.[43]

41 Maurice Duverger, *Les Partis Politiques*, 3. bas. (Paris, 1961), s. 288.

42 "Rumeli Elden Gidiyor," 9 Mayıs 1902, s. 1; "Islahata Dair," *Şura-yı Ümmet*, 7 Haziran 1902, s. 1.

43 "Ecnebiler İçinde Top Oynuyor," *Şura-yı Ümmet*, Haziran 1903, s. 1; "Rumeli El-

Panslavların Makedonya'daki kültürel saldırılarının başarısı, Jön Türklerin bir daha kültür sorununu ele almalarıyla, azınlıkların kültürel benliklerini korumalarına yarayan unsurlara ve bir memleketin kendi sınırları dışında kalan toplulukları kültürle etkileme sorununa bakışlarını çevirmeleriyle sonuçlandı. *Şura-yı Ümmet*'teki Jön Türkler, Türklerin bir azınlık haline geldikleri zaman, az zaman içinde kötümserleştiklerini görüyorlardı.[44] Girit'te ve Bulgaristan'da kalan Türklere sebat etmeyi, yalnız yabancı işgali altına girdikleri için doğum yerlerini terk etmemeyi öğütlüyorlardı.[45]

Öte yandan aynı memleketlerde kalan Türk ahalisinin Jön Türk propagandasına Bulgar ve Rum azınlıklarının Bulgar ve Yunan propagandalarına verdikleri öneme oranla çok daha az önem verdiklerini görüyorlardı. Türk ahalisi yabancı bir devletin tebaası olduğu yerlerde bakışlarını "vatan"a çevirmiyordu.[46] Buna karşılık, Avusturya'da bulunan Almanlar, Macarlar, Almanya'daki Fransızlar, Rusya'daki Lehler, bir başka devletin yönetimine geçmekle "mahvolamaz birer anasır-ı metin-i zi-i hayat" olduklarını gösteriyorlardı.[47]

Bunun sebebi neydi?

"Anlaşılıyor ki ilmi, edebiyatı, lisanı olan bir millet mahvolmuyor. Öyle bir anasır-ı zi-i hayatı zekâ-yı cihanın bütün kuvva-yı maddiyesi ezemiyor. Bizde ise mevcudiyet-i siyasiyenin nihayet bulduğu yerlerde millet bir eser-i mevcudiyet gösteremiyor. Çıktığımız memalikte kışlalarla istihkâmlar bırakıyoruz. Görülüyor ki bakâ-yı millet için en vasî kışlalar

den Gidiyor," *Şura-yı Ümmet*, 9 Mayıs 1902, s. 1; "Rumeli'de Yapılması İcap Eden İşler," *Şura-yı Ümmet*, 27 Haziran 1903, s. 1; "Balkanlarda Mezhep Münazaalı," *Şura-yı Ümmet*, 6 Ağustos 1902, s. 4.

44 "Girit," *Şura-yı Ümmet*, 6 Ağustos 1902, s. 2.

45 *İbid.*

46 "İfade-i Mahsusa," *Şura-yı Ümmet*, 18 Mart 1904, s. 1.

47 *İbid.*

mektepler, en zaptolunmaz istihkâmlar dar-ül-fünunlar imiş."[48]

Böylece bir Osmanlı kültürü yaratmanın zorunluluğu bir daha ortaya çıkıyordu. Fakat Jön Türklerin karşılaştıkları büyük zorluklar bizzat bu kavramda belliydi. Çünkü "tamim" edilecek bir "Osmanlı" dili yoktu, zorunlu olarak bu dil "Türkçe" olacaktı ve böylece Osmanlıcılık ideali derhal bir tek unsurun lehine yapılan bir faaliyet şeklini alıyordu. Kültür sorununu daha sonra ele almış olan Ziya Gökalp'in bu kültürel faaliyetin temelini Türklere yöneltme çabası bu yönden çok daha mantıkiydi.

Şura-yı Ümmet, milli kültür sorununu çok ciddiye almaya başlayan ilk Jön Türk dergisidir. Önceleri Ahmet Rıza Bey'in *Mechveret*'teki yazılarında daha evrensel bir çerçeve içinde ele alınan kültür sorununun, Osmanlı İmparatorluğu'nun korunmasına yönelen bir temel amaç olarak kabul edildiği andan itibaren "milli" bir yön alması zorunluluğu artık anlaşılmıştı. Dergide çıkan bir makalede ifade edildiği üzere Baron Stein ve Fichte gibi Alman benliğini meydana getirme çabasına kendilerini feda etmiş devlet adamları ve düşünürler çıkmadıkça, Osmanlı İmparatorluğu'nda da bir sonuç elde edilemezdi.[49]

Kültüre milli bir dayanak bulma çabalarının *Şura-yı Ümmet*'te belirdiği sıralarda görülen ikinci bir *tema,* geniş halk kütlelerinin anlayışsızlığı *tema*'sıdır. Bunlar, uyuşuklukla, içinde bulundukları durumun ciddiyetini kavramamakla suçlanıyorlardı.[50]

Jön Türklerin genel olarak kütlelere yukardan bakışlarına şimdi kendi toplumunun fizikî koşullarını, Doğu dağınık-

[48] *İbid.*
[49] M, "Şark Meselesine Dair," *Şura-yı Ümmet,* 28 Şubat 1903, s. 4.
[50] (Sezai), "Neşriyat," *Şura-yı Ümmet,* 22 Ekim 1903, s. 1.

lığını ve pisliğini beğenmeme tutumu ekleniyordu:

"İnkılâb-ı zamandan azâde, medeniyetin her an tezyid ettiği dağdağa-yı ihtiyaçtan âsude, cihanın terakkisine karşı bigâne olan bu akvam arasında meselâ bazı dervişler vardır ki elbiseleri tamamiyle kurun-u ulâ modasına muvafıktır... bir nevi entarili Yahudilere tesadüf edilir ki kurun-u vusta dürzilerinden zannolunur. Bu hâlin esvaptan... cisme, cisimden ruha kadar tesiri görülür... Anadolu'da bazı yerler görülür ki insan suk ve pazarından Hazret-i Âdem güzar edecek zehabına düşer."[51]

Böylece Türk Batılılaşma tarihinde Anadolu'nun geri kalışı konusunda zamanımıza kadar gelen hayıflanmaların bir başlangıcıyla karşılaşıyoruz.

Milli bir kültür yaratma konusunda dergide yapılan tahlillerde, Rumeli ve Anadolu Türklerinin Jön Türk propagandasına bir tepki göstermemeleri dil sorununa bağlanmıştı. Rumeli Türklerinin Türkçeden başka dil konuştukları yerlerde (Bosna, Girit) bunun nedeni açıktı, bu durumun söz konusu olmadığı yerlerdeyse halk edebî Osmanlıcayı anlamıyordu.[52] Bu yüzden ona kendi sade Türkçesiyle seslenmek gerekti.

Türk halkının eğitim düzeyini yükseltmek için her şeyden önce Nef'i ve Nabi'lerin "dekadan"lığı bırakılmalıydı.[53] Rumeli'nin ve Anadolu'nun anlayabileceği bir dile ihtiyaç vardı.[54] Bu halk'a yaklaşma çabaları içinde, Anadolu'ya karşı gösterilen yeni ilgi, 1900 yılları Jön Türk yayınlarının karakteristik bir unsurudur. 1902'de Mısır'da çıkarılan *Anadolu* dergisinde bunun güzel bir örneğini bulmak mümkündür:

"Esselam-ü aleyk ey mubarek Anadolu. Ey koca Türkeli.

51 (Sezai), "Akvam-ı Osmaniye," *Şura-yı Ümmet*, 17 Nisan 1904, s. 1-2.
52 (Sezai), "Neşriyat," *Şura-yı Ümmet*, 22 Ekim 1903, s. 1.
53 *İbid.*
54 *İbid.*

Merhaba ey sevgili küçük Asya! Ey mukaddes vatan. Eyadi-i zulm-ü istibdat, hane ve kâşanelerini viran, ehl-ü ayalin olan ehl-i İslamı perişan eylemiştir.

"Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billah."[55]

Şura-yı Ümmet'te Şair Hüseyin Siret'in *Osmanlı*'da yayımına başlanan "Anadolu Mektupları" derginin tefrika ettiği eserlerden biriydi.[56] Anadolu'ya karşı gösterilen bu ilginin nedenini derginin başmakalelerinde bulmak mümkündür. Sezai'nin ifadesiyle:

"Evet, âkıbet Rumeli elden, Osmanlılar Avrupa'dan çıkıyor. İstihkar-ı hayat, metanet-i ahlâk, uluvv-u cenap ile mücehhez olarak riyaset-i idarelerinde evsâf-ı cihangirâneye mâlik padişahlarıyla Maveraünnehir'den zuhûr ederek Viyana'ya kadar giden Osmanlılar, bugün başlarında Abdülhamit olarak perişan ve nalân Asya'ya dönüyor. Meş'um ve müthiş bir akıbet..."[57]

Bu koşullar içinde Jön Türklerin düşüncesinin Anadolu'ya ve Türklere çevrilmesi tabiiydi.

Türklere önem verilmesi tamamen yeni bir *tema* olarak ortaya çıkmıyordu. Bundan önce şöyle ifadelerin derginin sayfalarında çıktığı görülmüştü:

"Sultan Orhan devrinde Şehzade Süleyman Paşa altmış Türk cengâveriyle Rumeli yakasına geçmişti, Gelibolu'yu zaptetmişti. O tarihten beri Türkün evlâdı rahat görmedi. Rumeli'nin her hududu, her burcu Anadolu'nun mezarı oldu."[58] Fakat şimdi Türklük *tema*'sı gittikçe daha sık işleniyordu.

Daha önce işaret ettiğimiz üzere *Şura-yı Ümmet*'in Türklere karşı tutumu iki yanlıydı: bir yandan Türkler Batı me-

55 "Bismillah-ı Rahman-ı Rahîm," *Anadolu*, 24 Nisan 1902, s. 1.
56 "Anadolu Mektupları," *Şura-yı Ümmet*, 26 Temmuz 1903.
57 (Sezai), "Millet-i Osmaniye," *Şura-yı Ümmet*, 7 Ekim 1903, s. 1.
58 "Rumeli Elden Gidiyor," *Şura-yı Ümmet*, 9 Mayıs 1902, s. 1.

deniyetine katılmadıkları için yerilirken, öte yandan Avrupa basınında çıkan Türk aleyhtarı makaleler dergide şiddetli bir tepkiyle karşılanıyordu. Gene "halk"ın padişaha karşı çok fazla pasif davranmasından şikâyet etmesinin yanı başında *Şura-yı Ümmet* "Türk milleti"ni aynı kusurlardan tenzih ediyor ve mağrur Anadolu köylüsü imajını kullanıyordu. Fakat tutum gerçekte bir kendi kendini aldatmadan ibaretti, "halk" ve "millet" aslında birbirinden ayrı iki varlık değildi.

Burada gene "tedafüi" Türkçülük deyimi durumu en iyi bir şekilde aydınlatmaktadır. Jön Türkler, Avrupa basınında Türklerin bir "ırk" olarak bazı ithamlara maruz bırakılmalarına tahammül edemiyorlardı. Bu makalelerin dokundurucu tonu karşısında böyle bir tepkinin uyanması tabiiydi, böylece, bizzat Jön Türklerin "Türk ırkı" gibi bir kavramı kullanmalarının Batı Avrupa'da ırk teorilerinin 1900'lerde moda haline gelmiş olması sonucu olduğu anlaşılıyor.[59]

Genel olarak, Makedonya sorununa bir hal çaresi bulma imkânı azaldıkça, "Türk" deyimi daha sık kullanılıyor ve Türklere gösterilen ilgi büyüyordu.

1906 yılından sonra *Şura-yı Ümmet* Rusya Türkleriyle ilgilenmeye başlamaktadır. Bu sayılarda Jön Türklerin Rus Müslümanlarının 1903-06 arasında gösterdikleri başarıyı hiç beklemedikleri anlatılmaktadır.[60]

Şura-yı Ümmet'in kastettiği başarı, Rus Müslümanlarının Nijni Novgorod'a toplanan Üçüncü Kongresi ve bundan önce Rus Müslümanlarının gösterdikleri faaliyetti. Üçüncü

[59] *Şura-yı Ümmet*'e göre Abdülhamit'in cinayetlerini Türk "kavm"ine yüklemek doğru değildi. "Türklerin sehaleti, Türklerin katliamı, Türklerin ecnas-ı insaniye arasında sülli bir labaka-i hilkalte" bulunmaları Sezai'nin Avrupa gazetelerinde durmaksızın işlendiğini söylediği konulardı. Bak. (Sezai), "Abdülhamit ve Devlet-i Aliyye," *Şura-yı Ümmet*, Ocak 1904, s. 1. Gene bak. "Avrupa'da Matbuat Niçin Türkler Aleyhinde ve Bulgarlar Lehindedir?," *Şura-yı Ümmet*, 24 Ağustos 1903, s. 1-2.

[60] "Rusya Türkleri," *Şura-yı Ümmet*, 30 Kasım 1906, s. 1.

Kongre, yalnız Rus Müslümanlarının bir siyasî parti meydana getirme imkânlarına ayrılmıştı. Kongre görüşmelerinin bu konuya yönelmesi, Yusuf Akçura isminde bir Kazanlı Türkün önerisi sonucuydu. Kongre bu öneriyi kabul etmişti. Türklerin liderleri böylece Müslümanlara da Ortodoks Ruslara verilmiş olan hakların sağlanabileceğini umut etmişlerdi. Ayrı bir okul sistemi kurulabileceğini, İslâmi dinî kuruluşların bağımsızlığının ve tarımsal reform konularının yeni oluşan *Duma (Millet Meclisi)* kanalıyla halledilebileceğini düşünmüşlerdi.[61]

Şura-yı Ümmet, kongrede, gerek dinin gerekse milliyetin Rus Türkleri için iki kuvvet kaynağı oluşturduklarını ilan etmiş olmaları üzerine duruyordu.[62]

Akçura isminin *Şura-yı Ümmet*'te gözükmesi bir rastlantı sonucu değildi. Bir süre önce Akçura *Şura-yı Ümmet*'e yazı yazanların kadrosunda bulunmuştu. 1904'te Kahire'de bu sefer gazetecilikle uğraşmaya başlayan Ali Kemal'in *Türk* ismiyle çıkardığı dergide Akçura'nın bir seri makalesi çıkmıştı. *Türk* temelde bir Osmanlı politikası güdüyor ve Ali Kemal'in hükümetle olan eski bağlarına rağmen ılımlı reformcu bir amaca yöneliyordu. Yazarları arasında da Dr. Şerafeddin Mağmumi gibi, önceleri Jön Türkler safında yer almış, fakat sonradan onlardan ayrılmış kimseler bulunuyordu. Ziya Gökalp'in anlattığına göre 1900 sıralarında Türklük, Osmanlılık sorunları bir süreden beri Askerî Tıbbiye'de konuşuluyordu. Bu konuşmaların 1889'dan beri Askerî Tıbbiye'de bulunan ve derin kültürüyle Jön Türklerin saygısını kazanan Rusya Türklerinden Hüseyinzade Ali'nin etkisiyle yapılmış olduğu muhtemeldir. Hüseyinzade Ali, Türklerarası bir bir-

61 Alexandre Benningsen ve Quelquejay, *Les Mouvements Nationaux chez les Musulmans de Russie I: Le Sultangalievisme au Tatarsten* (Paris, 1960).

62 *Şura-yı Ümmet*, 30 Kasım 1906, s. 2.

lik meydana getirmekten ve Turan'dan söz eden ilk düşünürlerdendir.[63] *Türk*'ün Osmanlılık konusunda bir makalesine Yusuf Akçura bir seri makale şeklinde çıkan bir mektupla cevap vermişti. *Üç Tarz-ı Siyaset* adıyla fikir tarihimize geçen bu mektuplarda Osmanlı İmparatorluğu'nda ana amaç olarak ne gibi bir milliyet politikası izlenmesi gerektiği tartışılıyordu.

Akçura 1876 yılında Volga üzerinde bulunan Simbirsk şehrinde doğmuştu.[64] 1883'te İstanbul'a gelerek askerî okullarda öğrenimini tamamlamış ve sonunda Harbiye'ye girmişti. Okulda bulunurken yaz tatillerini Rusya'da geçirmeye devam ediyordu. İstanbul'un perişanlığıyla Kazan gibi bir taşra şehri arasındaki farklar Akçura'nın düşüncelerini modernleşme sürecine çevirmesine neden oldu. Yayımladığı ilk eser Tatarlar arasında modernleşme sorununu ilk ele alan düşünürün, Şahabettin Mercani'nin bir biyografisiydi.[65] Daha mektepteyken "muzır" faaliyeti dolayısıyla tutuklanmıştı. Mezun olduğu 1897 yılında tutuklanıp *Şeref* vapuruyla Trablusgarb'a gönderilenler arasındaydı. Ferit (Tek) Bey'le Abdullah Cevdet Bey 1898 yılı yazında sarayla görüşmeler sonucu hapisten çıkarılanlar arasındaydı. Serbest bırakıldıktan bir süre sonra Akçura sürgün arkadaşı Ferit Bey'le Paris'e kaçmıştı. Akçura'ya göre burada ilk gördüğü Jön Türklerden biri, 1897 yılından beri Paris'te tıp öğrenimiyle uğraşan Dr. Şerafeddin Mağmumi olmuştu.

Dr. Şerafeddin, Avrupa basınında beliren Türk düşmanlığının kendisini nasıl umutsuzluğa sevk ettiğini ve Osmanlı-

[63] *Türk Yılı 1928*, s. 413 vd.

[64] Akçura hakkında verdiğim bilgiler iki kaynağa dayanmaktadır: Yusuf Akçura'nın *Türk Yılı 1928* (İstanbul, 1928), s. 399 vd.'da kendi hayatına dair verdiği bilgiler ve Muharrem Fevzi Togay'ın *Yusuf Akçura: Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul, 1944) isimli biyografisi.

[65] *Türk Yılı 1928*, s. 399.

lık fikrinde artık işe yarar bir sentez görmediğini Akçura'ya anlattı.

Jön Türkler arasında o zamanlar artık genel bir kanaat haline gelen, Avrupalıların insaniyet ve medeniyet iddialarına inanılmayacağı fikrini kendisine açtı. Jön Türklerin izledikleri politikanın bir çıkmaza girdiğinin Dr. Mağmumi tarafından yapılan izahı Akçura üzerinde derin etkiler bıraktı. O zamanlar siyasî ilimler konusunda en ileri eğitim kurumu olan Ecole Libre des Sciences Politiques'e kaydolarak siyaset konusunda bilinenlerin Jön Türklere ne gibi bir yön gösterdiğini anlamak istedi.

Ecole Libre'de Akçura, Emile Boutmy, Albert Sorel, Funck Brentano ve Leroy-Beaulieu gibi zamanın tanınmış düşünürlerinden ders gördü. Dr. Yusuf'a göre, bunların ortak niteliği, "ciddi bir milliyetçilik"ti.[66] Albert Sorel'in derslerinden aldığı en deri izlenim "millet" biriminin modern tarihi meydana getiren unsurların arasında en önemli unsur olduğuydu. Funck Brentano'dan tarihin iktisadi unsurunun önemini öğrenmiş, Emile Boutmy'nin dersleri "milletler psikolojisine" önem vermesiyle sonuçlanmıştı. Ayrıca, Boutmy'nin derslerinden ilerlemenin gerçek yolunun devrim olmayıp evrim olduğu kanısına varmıştı.

Akçura bu okula devam ettiği sırada *Şura-yı Ümmet*'i çıkaranlarla temastaydı. 1902 yılında *Şura-yı Ümmet*'e birkaç makale de yazmıştı.[67]

Ecole Libre'de, *Essai sur l'Histoire des Institutions de l'Empire Ottoman* adıyla yazdığı tezi, Jön Türklerin siyasetlerinde temel bir noktada yanlış yola sapmış olduklarını göstermeye çalışıyordu. Tıpkı Tanzimat devlet adamları gibi

[66] *İbid.*

[67] Sonradan *Eski Şura-yı Ümmet'teki Makalelerinden* adıyla (İstanbul, 1329) çıkmıştır.

Jön Türkler de siyasi düşüncelerine temel olarak "devlet" birimini kabul etmişler "millet" birimiyle ilgilenmemişlerdi. Gerçekte Jön Türklerin programında bir Osmanlı topluluğunun kurulmasıyla ilgili olarak ileri sürülen önerilerin uygulanmasına imkân yoktu. Akçura'ya göre Osmanlı İmparatorluğu için çıkar yol "self-government"e (metinde İngilizce) dayanan "federatif" bir devlet şekline girmesiydi. İmparatorluktan ayrılmak isteyen bölümlere de "otonomi" verilmeliydi.[68]

Akçura'nın daha sonra bu yazılarından söz ederken ifade ettiği üzere:

"Fikr-i milletin bu kadar inkişafından ve muhtelif milletler arasında ve alelhusus iki din beyninde bu derece husumetin tahsilinden sonra İmparatorluğun muhtelif anasırını ittihat ve imtizaç ettirmek, ondan bir millet teşkil etmek gayrı mümkündür."[69]

Öğrenimini tamamladıktan sonra, Yusuf Akçura, Rusya'ya gitmiş ve 1905'ten sonra en önemli Tatar önderlerinden biri olmuştu.[70]

Üç Tarz-ı Siyaset

Türk'e yazdığı ve daha sonra bir risale halinde, *Üç Tarz-ı Siyaset* [71] adıyla çıkan mektubunda Yusuf Akçura gene aynı sorunu gözden geçiriyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması karşısında üç hal tarzı düşünülebilirdi. Bunlardan birincisi, *Tanzimat* devlet adamlarının düşündükleri çare, Osmanlılıktı. Akçura'ya göre bu politikanın esaslarından biri III. Napolyon'un "plebisiter" esas üzerinde millet yaratma

[68] *Türk Yılı 1928*, s. 402.
[69] *İbid.*
[70] Benningsen et Quelquejay, *Les Mouvements Nationaux*, s. 57-62.
[71] Akçuraoğlu Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, (İstanbul, 1328).

teorisiydi. Günümüzde bir yazarın izah ettiğine göre:

"Bu ilkenin Napolyon tarafından yorumuna göre ferağ veya fetih suretiyle elde edilen ülkenin plebisiter yoluyla meşrulaştırılması mümkündü. İlke, milli bir kültürün iç gelişmesiyle ilgilenmediği gibi, milliyetlerin ülke unsurunun dışında kültürel tüzel kişiler olarak örgütlenmelerine müsaade etmiyordu. İlkede, 20. yüzyılın milliyet sorununun zor yanlarından birini oluşturduğunu öğrendiğimiz milli azınlık sorunu göz önüne alınmıyordu."[72]

Akçura'nın "plebisiter" millet teorisine karşı yönelttiği eleştirinin esası, *"Tanzimat"* devlet adamlarının, "milli kültür"ün "devlet" kavramı kadar önemli olabileceğini kavrayamadıklarıydı.

Akçura'ya göre Abdülhamit, Osmanlılık fikrinin yerine panislâm fikrini geçirmeye çalışmıştı.

Sonunda, Osmanlı payitahtında kendi milletlerinin tarihiyle ilgilenen bir düşünür grubu oluşmuştu. Bunların tarihî görüşleri ciddi araştırmalar sonucuydu. Akçura bu ciddiyette Alman tarih okulunun izlerini görüyordu. Böylece, insanın aklına gelen bir düşünce, bu tarihçi ve bilim adamlarının kültürel bir yönelme olarak tasavvur ettikleri Türkçülüğün siyasî bir formül haline getirilip getirilemeyeceğiydi. Bu düşünce siyasî bir formül haline geldiği zaman Türklerden ibaret bir Türkiye'nin kurulması şeklini alacaktı. Fakat, Türklerden oluşan bir Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu'nun dışında yaşayan Türkleri de akla getiriyordu. Aslında, bütün Türklerden meydana gelen bir devlet tabii ki daha kuvvetli olacaktı. Gelecekte, böyle bir devlet "beyaz"larla "sarı"lar arasında bir tampon görevini görebilirdi.[73]

[72] Binkley, *Realism and Nationalism*, s. 68.

[73] *İbid*, s. 28. Burada, bugün "nötralizm" ismini verdiğimiz siyasetin soğuk savaşın bir sonucu olmayıp, kendini yarı Batılı ve yarı Doğulu saymanın tabii bir sonucu olduğunu görüyoruz.

Akçura, tarif ettiği "üç tarz-ı siyaset"ten birini seçmeyi okuyucularına bırakıyordu, fakat kendisinin de Türkçülük taraftarı olduğuna kuşku yoktu.

Ali Kemal, Akçura'ya verdiği cevapta, Akçura'yı "panislam" ve "Türkçü" eğilimlerini icat etmekle suçlandırıyordu. Ali Kemal'e göre, bu hareketler, Akçura'nın tarif ettiği şekilde bilinçli, örgütlenmiş hareketler değildi.[74] Ona göre, her şeye rağmen, en sağlam politika Osmanlılık politikasıydı. Bu politikanın Jön Türkler arasında ne kadar derin kökleri olduğunu, Akçura'nın bir zamanlar sürgün ve üniversite arkadaşı olan Ferit Bey'in *Türk*'e yazdığı mektupta aynı siyasî görüşü savunmasında görürüz. Ferit Bey'e göre:

"Unutmamalıyız ki Osmanlılık, efradı havi olmakla beraber bir de şahs-ı manevîdir. Efrada tavsiye edilen çalışmak hedefi, şahs-ı manevîye gelince büsbütün mânasız olur. Türkler hâli muhafaza edebilsinler, hey'eti zevalden kurtulsunlar demek için evvelemirde, o hey'etin o şahs-ı manevînin hedefini... tâyin etmek lâzımdır."[75]

Ferit Bey'se, o sırada Paris'te yazılan, fakat Mısır'da basılan *Şura-yı Ümmet*'in baskı işlerine memur edilmek üzereydi.[76] Bu bakımdan görüşünün *Şura-yı Ümmet*'in görüşünü aksettirmesi muhtemeldir. Böylece, 1904'te bile *Şura-yı Ümmet*'in Osmanlılık politikasının zayıf yanlarını görmesine rağmen daha bu politikayı terk etmek niyetinde olmadığını görüyoruz.

Burada gene kültür sorunuyla karşılaşıyoruz. Ferit Bey'in tezi, ortak bir kültürün, karıştırıcı bir etken olarak ortak ırk veya dilden çok daha kuvvetli olduğuydu. Tıpkı yuka-

74 *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ali Kemal'in cevabı, s. 39-43.

75 Ferit Bey'in Cevabı, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 59. Ferit Bey'in teklifi bir "dil temsili"ne [*temsil*'in *assimilation* anlamında] dayanıyordu. Bu uğurda bir hayli zorlayıcı yollara başvurmayı göze alıyordu. *İbid.*, s. 51.

76 Bak. Kuran, *İttihat ve Terakki*, s. 203.

rıda fikirlerini tahlil ettiğimiz Abdullah Cevdet gibi, Ferit Bey de "kültür"ü yalnız "manevi" bir unsurdan meydana gelmiş sayıyordu... Onca, Osmanlı İmparatorluğu'nda işbölümünün "millet" esasına göre yapılmış olması, yönetim ve cengin Türklerin giriştikleri faaliyet kolları olması, ticaret, sanayi gibi faaliyetlerin Türklerden başka unsurların denetiminde bulunması önemli değildi. Oysa ki, bugün, Deutsch'un[77] çalışmalarından sonra, kültürün maddi temelinin "manevi" unsurun ayrılmaz bir parçası olduğunu biliyoruz. Arada sırada Türklerin iktisadi faaliyete katılmalarının zorunluluğu hakkında Jön Türk yayınlarında saptadığımız özlem, bu noktayı sezer gibi olduklarını gösteriyor. Bu sezişin en kuvvetli olduğu kimse Prens Sabahattin Bey'dir ve bu düşünürün değerinden söz edildiği zaman işaret edilmek istenen de budur. Ancak, genel olarak, Jön Türkler, modernleşmenin birbirine sıkıca bağlı olan iki yönünü "gelişme"-"kültürel benlik yaratma" yönlerini birbirinden ayrı şeyler saymışlardır.

Şura-yı Ümmet yazarlarının kültüre verdikleri önem başka bir gelişmeye de işaret etmektedir. Toplumu birbirine kenetleyen "manevi" unsurun din olduğu kadar dinle ilgisi olmayan bir "kültür" olabileceği yeni bir keşifti. Üçüncü bir nokta da maneviyat merkezinin dinden topluma doğru kaymasıydı. Artık, bireyleri bağlayan, dinî dogmalar değil, toplumun emirleri olacaktı. Böylece, önceleri dinin taşıdığı bir kutsallık topluma intikal ediyordu.

Bunun içindir ki din kutsallığını topluma zararlı olacak şekilde kullanmak isteyenlere karşı *Şura-yı Ümmet*'te şiddetli bir tepki görüyoruz. *Şura-yı Ümmet*, Anadolu köylüsünü istismar eden şeyhlere tam anlamıyla cephe almıştı.[78] Öte yandan, dergide "Müslümanların bugün her yerde böyle

[77] Bak. Deutsch, *Nationalism, and Social Communication*, Bölüm VI.
[78] "Abdülhamit Devrinde İslâmiyet," *Şura-yı Ümmet*, 2 Kasım 1902, s. 2-4.

zayıf ve hakir kalmalarında başlıca sebep vezaif-i İslâmiyetin menafi-i umumiye ve fezail-i içtimaiyeye ait cihetlerini ifada kusur etmeleridir"[79] gibi ifadeler, toplum amacının nasıl teolojik amacın yerine geçtiğini gösteriyor.

Şura-yı Ümmet'te artık ulemanın yazdıkları makalelere rastlanmıyor.[80]

Öte yandan *Şura-yı Ümmet*'te Padişah'ın "halifelik iddiaları" bir özenti olarak nitelendiriliyordu. Çünkü bu iddialar, dergiye göre, halifeliği Osmanlılara armağan eden Yavuz Sultan Selim'inkileri geçiyordu.

Abdülhamit'e karşı artık hiçbir şekilde bir saygı gösterilmiyordu. Bazen de, "Sultanlık" kurumunun bile *Şura-yı Ümmet*'in onayını alması için bazı değişikliklere uğramasının gerekeceğini ima eden yazılara rastlanıyordu. Aşağıdaki ifade bunun bir örneğidir:

"Türklerin çektikleri payansız musibetlerin kâffesi(ni) şu uğursuz mânasız 'saye-i şâhâne' terkibinde hulâsa etmek kabildir. Bu milleti hâlet-i içtimaiye, siyaseyi ve insaniyesinde aldatan ne kadar reddiat varsa bu terkib-i kâzibin altında toplanmıştır."[81]

Genel olarak "monarşi"nin olumlu bir rejim olabileceği fikri devam ediyordu. Bu olumluluğu sağlamak için "hânedân-ı saltanat ile millet arasında hissiyat-ı mütekabileden mutahassıl bir muvazene" meydana getirmek gerekiyordu. Osmanlı şehzadelerini "kafes" sisteminden kurtarmak suretiyle bu sonuç elde edilebilirdi.[82] Fakat *Şura-yı Ümmet*'in halkla hükümdar arasındaki bu ilişkileri Avrupa'daki meşruti monarşilerde oldukları gibi yerleştirmeyi tahayyül etti-

[79] "İttihat ve Teavün," *Şura-yı Ümmet*, 23 Mayıs 1903.
[80] İncelemelerimden anladığım kadar bir tek istisna ile: "Meşrutiyet-i İdarenin Ezher Cihet Lüzumunu İspat Beyanındadır," *Şura-yı Ümmet*, 7 Eylül 1903, s. 1-2.
[81] "Saye-i Şahane," *Şura-yı Ümmet*, 20 Ağustos 1902, s. 3.
[82] "Hanedan-ı Saltanat," *Şura-yı Ümmet*, 9 Kasım 1904.

ğini belirtmek gerekir. "Şarklı" yaltaklık ortadan kalkacaktı.

"Çinliler, her hücum eden düşmana karşı mağlub ve makhur olarak ricat ettikçe, semapaye-i uluhiyyet, mabad nişin-i kudsiyet addettikleri İmparatorlarına tapıyorlar. Bizler de, bir memleket, bir kıt'ayı kaybettikçe düşman-ı İslâmiyet olan Abdülhamit'i haşâ 'Zıllallah fil arz', 'Halife-i habib hüda' gibi ilâhî evsaf ile yadetmekten ar etmiyoruz."[83]

Dünyada hâlâ "tahtlı edepsizler" ve "cellatlar" mevcuttu ama "Sorbonlar, Hugolar, Tolstoylar" terazinin öteki kefesinin ağır basmasını sağlıyorlardı.[84]

Abdülhamit'in veraset sistemini kendi isteğine göre değiştirmesi, *Şura-yı Ümmet*'çiler tarafından aynı nedenden dolayı kabul edilmiyordu: bu yetki Batı meşruti monarşilerinde artık hükümdarın elinden alınmıştı.

1905-06'da olan iki olay, *Şura-yı Ümmet*'te yazılanlara belirli bir şekilde etki etti. Bunların birincisi Rus ordularının Rus-Japon Savaşı'nda yenilmesi ve ilk Rus Millet Meclisi'nin *(Duma)* oluşmasıydı. İkincisi ise *Şura-yı Ümmet*'te politikanın yönünü belirleme yetkisinin Dr. Bahaettin ve Nazım Beylere geçmesiydi. Bununla ilgili olarak *Şura-yı Ümmet* grubu Prens Sabahattin'le bütün ilişiğini kesecek ve derginin çevresinde toplananlar yeni bir parti ismiyle ortaya çıkacaklardı.

Şura-yı Ümmet'te o zamana kadar ileri sürülen temel tezlerden biri, halkın, bir bilince erişmeden ihtilal yapamayacağıydı. Dergiye göre, bu bilinç, karşısına geçilmeyen hürriyetçi fikirlerin yayılmasıyla zaten yavaş yavaş oluşuyordu. *Şura-yı Ümmet*'in söz konusu hürriyetçi akımı Hugo ve Tolstoy'un fikirleriyle bir tutmasından bu hürriyetçiliği çok özel anlamda anladığını çıkarıyoruz. Sezai Bey'in görüşlerinin ve

[83] [Sezai] "Aksa-yı Şark," *Şura-yı Ümmet*, 2 Şubat 1904, s. 1.
[84] "Abdülhamit'in Hal'i," *Şura-yı Ümmet*, 30 Mart 1903, s. 3.

Hugo'nun sosyal adalet anlayışının ürünü olduğu kuşku götürmeyen bu tutumun özü "fakirlik, esaret, cürüm ve harp gibi pratik problemleri bir hümaniter yükselme görüş açısından" ele almasıydı.[85]

Yukarda gördüğümüz üzere, Samipaşazade Sezai'nin Türk edebiyatına getirdiği yenilik, esaret sorununun sosyal bir afet olduğunu anlatmak olmuştu. Batı devletlerinin davranışından duyduğu hayalkırıklığı bir bakıma onların "Tolstoycu" davranışa uymadıklarından doğmuştu. Gene *Şura-yı Ümmet*'in "ihtilal"e karşı gösterdiği nefreti ve "tekâmül"ü tercih etmesinde bu hümaniter-Tolstoycu tutumunun izlerini görebiliriz.[86]

Şura-yı Ümmet 1905 tarihli Rus ihtilalini böyle bir "tekâmül"ün sonucu olarak değerlendiriyordu ve dergide "Rusya'da Harekât-ı Fikriye"[87] başlığı altında inceleniyordu. Bu itibarla Osmanlılara Rus ihtilalinden ibret almaları salık veriliyordu.[88]

Öte yandan, Rusların Rus-Japon Savaşı'ndaki yenilgileri Japonya için bir hayranlık yaratmıştı. Asya'nın kendi kendini kalkındırabileceği ilk defa ciddi bir ihtimal olarak *Şura-yı Ümmet*'çe ele alınıyordu. Dergide ifade edildiği üzere:

"Yukarda beyan ettiğimiz vukuat-ı harbiyenin cihana, ve bugün cihan içinde en fena idare olunan vatanımıza karşı tesiratı azimdir. Zira Asyalılar ilk defa olarak Avrupa'yı tarik-i hırs ve istilâsında tevkif ediyor. Tesiri azimdir, zira nüfuzda, kuvvette, iktidar-ı müdafaada hiçbir şeyden madud olmayan

[85] Hayes, Hugo'nun ve Dickens'ın davranışlarından söz ederken bu deyimi kullanıyor. Bak. *A Generation of Materialism*, s. 152.

[86] [Sezai] "İhlilal," *Şura-yı Ümmet*, 15 Temmuz 1904, s. 3.

[87] "Rusya'da Harekât-ı Fikriye," 6 Şubal 1905, s. 1.

[88] Rus ihtilalinden sonra "Okuyun, İbret Alın" başlığıyla Rusya'dan haberler verilmeye başlanmıştı. Bak. gene "Rusya'da Fakr-ü Asker", *Şura-yı Ümmet*, 21 Mart 1905, s. 1; "Nasıl Ölüyorlar?," 1 Mart 1907, s. 1; "Gorki'nin Zabitana Bir Mektubu," 12 Mart 1905, s. 1.

Asya bugün mevcut oldu. Şimdi bir Asya var ki Avrupa ona karşı medenî ve insanî muameleye mecbur olacak."[89]

Böylece, iki yıl önce Yusuf Akçura'nın ifade ettiği Osmanlı İmparatorluğu'nun "tampon" bir devlet olması fikrinin yerine, bütün Asyalıların ortaklaşa çalışması fikri geçiyordu.

Şura-yı Ümmet'in içeriği, çevresinde toplanan Jön Türk grubunun "parti" politikası hakkında da bir fikir vermektedir. Söz konusu gelişmeler, Terakki ve İttihat grubunun 1908 hareketinin arifesinde ne gibi bir "hava" içinde olduğunu anlatması bakımından önemlidir.

1902 Jön Türk Kongresi esnasında "müdahaleci" grubun çoğunluğu sağlamış olması, Arnavutlar gibi zaten Osmanlı İmparatorluğu'nda bir "separatizm" (ayrılmacılık) siyaseti gütmeye kararlı olan unsurları çevresine toplamasından ileri gelmişti. Fakat Kongre'den sonra, her "separatist" unsur kendi milletinin dergisi çevresinde toplanınca bu "ekseriyet" bir "ekalliyet" haline gelmişti. Böylece, Kongre'deki "ekalliyet" grubunun, *Şura-yı Ümmet*'i çıkaranların, entelektüel gücü sabit kalırken Sabahattin Bey'in çevresindeki grup da bir dergiyi düzenli olarak çıkarmasına müsaade etmeyecek şekilde küçülmüştü. Sabahattin Bey'in 1903 ile 1905 arasında bilimsel incelemeye girişmesi bir bakıma bu pratik zorlamaların sonucuydu.

İki grup arasındaki ilişkileri bu ışık altında incelemek gerekir. Bu itibarla "ekseriyet" grubunun 1902 Kongresi'nden hemen sonra Terakki ve İttihat isminde bir örgüt olarak faaliyete başlamış olduğunu ve Sabahattin Bey'in de bu tarihte Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'ni kurduğu şeklinde, Kuran'ın eserlerinden edinilen izlenim doğru değildir.[90] *Şura-yı Ümmet*'teki makaleler, iki gru-

[89] "Muharebe ve İhtilâl," *Şura-yı Ümmet*, 6 Nisan, s. 1-2.

[90] Kuran böyle bir tez ileri sürmüyorsa da eserinin bölümlerinin karışık düzenlen-

bun arasında hâlâ mevcut olan bağların ancak 1906 yılı yazında kesin olarak koparıldığını göstermektedir.

1906 yılı başında, *Şura-yı Ümmet*'in yazarları arasında görülen yeni bir sima, Dr. Bahaettin Şakir, Prens Sabahattin'le temasa geçmiş ve Sabahattin Bey'le "ekalliyet" grubu arasındaki kesin ayrılıkları saptamak istemişti. Dr. Bahaettin Şakir'e inanacak olursak, Prens Sabahattin'e programının neden ibaret olduğu sorulmuş, o da böyle bir programının mevcut olmadığını bildirmiş, fakat bir süre sonra Dr. Bahaettin'e Fransızca yazılmış bir program metni vermişti. Bu program, *Şura-yı Ümmet* grubu tarafından gözden geçirilmiş ve içindeki adem-i merkeziyet unsurları dolayısıyla reddedilmişti.[91]

O zamana kadar, *Şura-yı Ümmet*, "Hükümet-i Meşruta ve Islahat-ı Umumiye Taraftarlarının Vasıta-i Neşriyatıdır" ibaresiyle çıkmıştı. Sabahattin Bey'in programının reddedildiği 27 Temmuz 1906 tarihli ekten sonra Fransızca "Comité Ottoman d'Union et de Progrès" ve Türkçe "Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti'nin vasıta-i neşriyatıdır" başlıklarıyla çıkmaya başlamaktadır.

Gazeteye egemen olan yeni hava ve bundan sonra Terakki ve İttihat Cemiyeti'nin izlediği sert ve "komiteci" taktikler,[92] Sabahattin Bey'le yapılan ve iki grubun keşin olarak ayrılmasıyla sonuçlanan görüşmelerin bir taktik eseri olduğunu ve partinin uyarlı ve etkili bir örgüt olarak çalışmasını sağlama hazırlıklarından ibaret olduğunu düşündürüyor. *Şura-yı Ümmet*'in 28 Ağustos sayısında, Dr. Bahaettin Şakir, Cemiyet'in iç haberleşmesinin tek sorumlusu olarak ortaya çıkıyordu. Kısaca, Bahaettin Şakir, yirmi yıl kadar sonra

mesi, kitabını çok dikkatli okumayanlarda böyle bir izlenim uyandırmaktadır. Bak. Kuran, *Jön Türkler*, s. 169-170.

91 *Şura-yı Ümmet*, Ek, 27 Temmuz 1906.

92 "Dinleyiniz," *Şura-yı Ümmet*, 20 Temmuz 1907, s. 1.

Stalin'in Parti Sekreteri olarak Rus Komünist Partisi'ne verdiği yönü aynı taktikler sayesinde Terakki ve İttihat Partisi'ne vermişti. Sonraları, Dr. Şakir İttihat ve Terakki Sekreterliği görevini üstüne alacaktı.

Bahaettin Şakir Bey'in *Şura-yı Ümmet*'te iktidarı eline geçirmesinden sonra Sezai Bey'in yazıları zamanla azalıyor, öte yandan, o zamana kadar ileri sürülen *tema*'lar çok daha sert bir şekil alıyordu. Antiemperyalizm konusundaki makalelerde örneğin şöyle bir ifadeyle karşılaşıyoruz:

"Malûmdur ki *Times* İngiltere'nin merkez-i muamelât-ı ticariyesi olan siti'de çıkar. Ticaretin kalbi, 'sermayedaran'ın bir unsur-u zi-i sutunudur. Denilebilir ki Times gazetesini tab eden çarklar, kalbin kabul edemeyeceği surette bir tarafa yığılarak fukarayı ezen milyarlar... İngiltere'ye Transvaal muhabere-i na-meşruunu ilân ettiren o sermayedarlarla bu gazetelerdir... İngiliz para, kaplan kan, Abdülhamit namus görünce çıldırıyor. Makedonya'da Bulgarlar köyleri yakıyor, çoluk çocuğu katl-ü idam ediyormuş, İngiltere sermayedarlarla Times, Standart gazetelerinin menafiine dokunmadıkça ne vazifeleri!"

Bu yeni *Şura-yı Ümmet*'te İslâm memleketlerinin geriliği üzerinde duruluyor ve Mısır'da, çeşitli Osmanlı unsurlarını aynı planda tutarak bir federasyon kurma peşinde koşan *Şura-yı Osmani* grubuyla alay ediliyordu. *Şura-yı Osmani*, "ittihat"ın yalnız "millet-i hâkime"nin bir politik oyunu olmadığını ispat etmek üzere çeşitli Müslüman ülkelerinde görülen kültürel faaliyetten Türkleri de yararlanmaya çağırmıştı.[93] Buna *Şura-yı Ümmet* şöyle cevap veriyordu:

"Osmanlıların en büyük kısmına meçhul olan ve Arapça

[93] Aslında *Şura-yı Osmani*'de Araplar çoğunluktaydı ve Raşit Rıza gibi Mısırlı milliyetçiler tarafından kurulmuştu. Bak. Zeine N. Zeine, *Arab Turkish Relations and the Emergency of Arab Nationalism* (Beyrut, 1958), s. 67, Not. 10.

lisanında çıkan Mısır'ın, Tunus'un mecmuaları, cerideleri Türkiye Müslümanlarını nasıl tenvir edecektir?"[94]

Öte yandan, İslâm dininin Ahmet Rıza Bey'de gördüğü "sosyal pekleştirici" görevine bir yenisi ekleniyordu: o da Jön Türklerin İslâmi politikayı bir silâh olarak kullanmayı düşünmeye başlamalarıydı. Burada panislâmizm daha söz konusu değildir. Amaç, *Şura-yı Ümmet*'te belirtildiği üzere, Rus Müslümanlarının 1906 Kongresinde kabul ettikleri "Millet kuvvettir, din kuvvettir" ilkesini uygulamaktı.[95]

Öte yandan, Osmanlı uleması "hayvanane bir teslimiyet"[96] teşvik etmiş olmakla suçlandırılıyordu ve monarşi hakkında o zamana kadar kullanılmayan şiddette ifadeler kullanılıyordu.[97]

Hatırlanacağı üzere bu *tema*'lar *Osmanlı*'da gördüğümüz konulara çok benzemektedir. Her iki dergideki "militanlık" niteliğinin artması yönetimin Askerî Tıbbiyelilerin eline geçmesiyle ilgili olmuş olduğu mehtemeldir. Sezai gibi devlet hizmetinde bulunmuş, genel bir kültür almış olan kimseler ancak bir dereceye kadar "komiteci" olabiliyorlardı. Askerî Tıbbiye öğrencileriyse, Osmanlı İmparatorluğu'nun düzeniyle okullarında gözlerini açan 19. yüzyıl Avrupa materyalizminin koyduğu eserler arasındaki farkları telif edilmeyecek kadar geniş sayıyorlardı. Kendi çevreleriyle yeni keşfettikleri âlem arasındaki kontrast kolayca "aktivizm"e kaymalarını sağlayabiliyordu. Bu bakımdan Murat Bey'in, fen tahsilini görenlerin kendi toplumlarında dengesizlik unsurları olacakları keşfi o kadar da yanlış bir teşhis değildi. İttihat ve Terakki'nin en aktivisit unsuru "fen" tahsili görenler arasında çıkmıştı. Özellikle üzerinde durulmaya değer bir nokta "akti-

[94] "Garip Bir İstimdat ve İmdat," *Şura-yı Ümmet*, 15 Eylül 1907, s. 11.
[95] "Rusya Türkleri," 30 Kasım 1906, s. 1.
[96] *Şura-yı Ümmet*, 15 Temmuz 1907, s. 1.
[97] *İbid.*

vizm"in "radikal"lik olmadığıdır. Radikallik, toplumu temelinden değiştirmek isteyen bir tutumdur. Jön Türklerin "aktivizm"inin hedefiyse çok daha basitti ve yönetimi her ne suretle olursa olsun değiştirme isteğine inhisar ediyordu.

Aktivist davranışı, ordunun İmparatorluğu koruma konusunda ezelden beri taşımış olduğu sorumluluk duygusuna, bu sorumluluk duygusunun da temelini "gaza" ideolojisine bağlamak mümkündür. Her ne kadar, Jön Türkler bu ideolojiyi "geçmiş" sayıyorduysalar, vatanperverliklerinin derin köklerinin bu temele dayandığında kuşku yoktur. Balkan komitelerinin yöntemi bu davranışı hareket haline getirmiştir, fakat gene burada bir ayırım yaparak Jön Türklerin "komite"ciliğinin Balkan komiteciliğinden daha ılımlı olduğunu hatırlamak gerekir.

VIII. BÖLÜM
PRENS SABAHATTİN VE JÖN TÜRKLER

Jön Türk düşünürlerinden Prens Sabahattin Bey, şimdiye kadar memleketimizde, üzerinde en çok durulmuş olan siyasi düşünürlerden biridir. Bu ilgi, II. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkmış ve o sıralarda Prens Sabahattin Bey'in fikriyatı oldukça ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmiştir.[1] Söz konusu tahliller Prens Sabahattin'in düşüncesinin anahatlarını ve karakterlerini ortaya çıkarmıştır. Bu bakımdan, burada Prens Sabahattin Bey'in ne hayatını ve ne de düşüncelerini açıklamaya fazla yer ayırdık. Prens Sabahattin'i ele alışımızdaki amaç, görüşlerini anlatmaktan çok, siyasi ve sosyal tasavvurlarını yukarda tahlilini yaptığımız görüş ve davranışlarla karşılaştırmaktır. Öte yandan Prens Sabahattin'in yal-

[1] Ahmet Bedevi Kuran'ın daha önce andığımız eserleri az çok Prens'in halırasını yücelmeye ayrılmıştır. Bunun yanında yukarda Bölüm I, Not. 1'de anılan Tunaya'nın eserleri ve *Vatan*, 5 Temmuz 1950'de "Prens Sabahattin" ismindeki makalesi, buna ek olarak, Cavit Orhan Tütengil'in *Prens Sabahattin* (İstanbul, 1954) ismindeki eseri anılmalıdır.

nız 1908'den önce çıkmış yazıları üzerinde durmak istiyoruz.

Dikkate değer bir nokta, memleketimizde teorik konular üzerinde "entelektüel polarizasyon" olayına pek az rastlanmasına rağmen, Prens Sabahattin'in fikirlerinin iki fikrî "takım"ın oluşmasına neden olmuş olmasıdır. Bunun kaynağı göstermeye çalıştığımız üzere, Prens Sabahattin'in görüşlerinin gerçekten hayatımızın en derin köklerine dokunmuş olması ve bu bakımdan kendi kendini eleştirmeyi ancak yüzeysel bir anlamda anlayanları rahatsız etmiş olmasıdır. Gerçek şudur ki Prens Sabahattin, bazılarınca, toplum "tabu"larımıza dokunduğu için beğenilmemiştir.

Prens Sabahattin'in fikirleri çevresinde meydana gelen "polarizasyon"un yararlı yanı bizzat kendi toplum "tabu"larımızın üzerine ışık saçmasıdır. Zararlı yönü, Prens Sabahattin'in fikirlerini yakından incelememiş olanlar arasında Prens Sabahattin aleyhtarlığının veya taraftarlığının siyasi bir "vaziyet alışa" tekabül etmesindendir. Böylece, söz konusu ettiğimiz ilk araştırmaların yerini, zamanla, donmuş bir "lehte" veya "aleyhte" tutum almıştır.

Prens Sabahattin'in fikirlerini incelerken önce kendi samimiyeti üzerinde durmak gerekir. Buna kuşku yoktur. Prens Sabahattin, birtakım ferdiyetçi - kapitalist - emperyalist-dinî çıkarların savunucusu olmamıştır. Fakat, Prens Sabahattin'in hayatındaki bazı olaylar, kendisiyle aynı düşüncede olmayanların, gene samimi olarak, bu gibi "kozmopolit" akımların savunucusu olduğu sanısına düşmelerine sebebiyet vermişti. Bu olaylardan birincisi, Prens Sabahattin Bey'in bazı Katolik çevrelere olan yakınlığıdır. 1906 tarihinde *Constantinople aux Derniers Jours d'Abdul Hamid* ismiyle çıkan ve Prens Sabahattin Bey'in tarafını tutan ilk eserin bir Katolik papazınca yazılmış olması, değil yalnız Bahaettin Şakir Bey grubu arasında, Avrupalı yazarlar arasında bile Prens'in Katolik kilisesi tarafından kullanılmakta olduğu iz-

lenimini yaratmıştır.[2] Bahaettin Şakir Bey'in, 1906 yazında Prens Sabahattin'den bir program istediği zaman ancak "Fransızca" yazılı bir program alabilmiş olduğu şeklinde *Şura-yı Ümmet*'e koyduğu haber, Sabahattin Bey'le Katolik kilisesi arasında böyle bir bağa işaret etmenin yoluydu.

Bahaettin Bey'in aşağıdaki eleştirisi durumu daha da aydınlatmaktadır:

"Sabahattin Bey, anasır-ı Hıristiyane-i Osmaniyeyi o kadar dev aynasıyla görüyor ki bu satırları okurken insan Tatavla'yı Paris, Kumkapı'yı Londra zannediyor."[3]

Göz önünde tutmamız gereken ikinci bir nokta, Sabahattin Bey'in kardeşi Prens Lutfullah'ın Damat Mahmut Paşa'nın ölümünden sonra İstanbul'a gizlice girmeye çalışırken Abdülhamit'in ajanlarınca yakalanmış olmasıdır. Lutfullah Bey bundan sonra affedilerek İstanbul'da oturmaya zorlandı. 1906 yılı yazında, Padişah Lutfullah Bey'i Sabahattin Bey'in memleketine dönmesini sağlaması için Fransa'ya gönderdi. Sabahattin bu teklifleri reddetti, fakat kardeşinin Avrupa'ya böyle kritik bir anda gelmesi herhalde durumunu zayıflatmıştı.

Sabahattin Bey'in fikirleriyle ilgili olan üçüncü nokta, sosyal kökeniydi. Her ne kadar, aşağıda göstermeye çalışacağımız üzere, gerçekte Sabahattin Bey, Bahaettin Şakir Bey'den daha çok halka güveniyor ve inanıyorduysa da, Bahaettin Şakir Bey bir "halk çocuğu" olmanın kendisine (bütün otoriter ve halkın kabiliyetinden kuşkulanıcı fikirlerine rağmen) otomatik olarak bir halk sevgisi bağışladığına inanıyordu.

"Sabahattin Bey Boğaziçi'nde, Çamlıca'da, Erenköy'de saraylarında asude nişîn-i istirahat iken, küçük kalplerinde

2 Ramsauer, *The Young Turks*, s. 88.
3 "Sabahattin Bey'e Cevap," *Şura-yı Ümmet*, 1 Haziran 1907, s. 2.

şûle fesan ateş-i hamiyyet sevkile milleti ikaz için ortaya atılan Mekteb-i Harbiye talebelerinin kanlı kanlı nefiy ve tağriplerini görememişlerdi."[4]

Bu kişisel unsurlar, *Şura-yı Ümmet*'çiler tarafından Prens Sabahattin'in sosyal teorileriyle bir planda tutulmuş, teklifleri bu yönden ele alınmıştır. Bundan dolayı da günümüzde bile Prens Sabahattin'in *fikirlerini* meydana getiren unsurlar, birbirinden ayırt edilmemiştir. Bu unsurları birbirinden ayırırsak, temelden başlamak üzere şöyle bir fikrî yapıyla karşılaşırız:

a) Bir insan ideali

b) Bu insan idealini gerçekleştirecek bir eğitim teorisi

c) Bu insan idealine uygun bir toplum tasavvuru

d) Mevcut toplumların yapısını tahlil etmeye yarayacak bir "toplum tahlil yöntemi."

Yukarda yaptığımız ayırım analitik bir ayırımdır. Sıraladığımız fikirler, büyük bir ihtimalle, Sabahattin Bey'in üzerinde bıraktıkları etki bakımından, sondan başlayarak sıralanmalıdır. Ancak, Sabahattin'in fikirlerinin yapısını izah ve saklı bazı unsurları göz önüne getirmesi bakımından yukardaki model yararlıdır.

Sabahattin Bey'in sekreteri, Joseph Denais, *La Turquie Nouvelle et l'Ancien Régime* [5] adlı eserinde Sabahattin Bey'in etkisi altında kaldığı düşünürleri şöyle sıralıyor. Haeckel, Büchner, Fouillé, Le Play ve Edmond Demolins. Büchner'in fikirlerini daha önce Abdullah Cevdet Bey vesilesiyle incelemiştik. Haeckel, gene aynı biyolojik materyalizmin temsilcilerindendi. Fouillé ise siyasi teoriler gibi "temel" fikirlerin kaynağının bazı psikolojik içgüdüler olduğunu kabul ediyordu. Bu bakımdan görüş düzeyi Jung'un "archétype"lerine

[4] *İbid.*

[5] Joseph Denais, *La Turquie Nouvelle et l'Ancien Régime* (Paris, 1909), s. 76. Not.

benzer. İlgi çekici olan nokta Fouillé için ahlâkın ve bu itibarla genel olarak fikrî yapıların kaynağının "içte - intrinsèque" olmuş olmasıdır. Fouillé, Durkheim gibi ahlâkın temelini dışta, toplumun koyduğu normlarda aramaya muhaliftir. Böylece, Prens Sabahattin Bey'in "insan" anlayışını devrin en bireyci sosyal düşünürlerinden birinden aldığını görüyoruz. Bu teorisi Edmond Demolins'in de insan teorisinin temelini oluşturmaktadır. Edmond Demolins'in 1910'a kadar yayınladığı eserlerin çoğunluğunun[6] *tema*'sı toplumun, özelliklerini birey ve aile gibi daha küçük birimlerden aldığıdır. Bu bakımdan bireyi ve aileyi muayyen bir "toplum" uğruna feda etmek onca toplum sorunlarını yanlış bir düzeyden görmektir.[7] Demolins bu temel görüşünü Le Play'den almıştı. Le Play de soyut bir "toplum"dan hareket edeceğine toplum içindeki insanların ve ailelerin yaşayışını incelemekten toplum mekanizmaları hakkında daha doğru bilgiler elde edileceğini düşünmüştü.[8] Demolins'in 1897'de yayımladığı ve Prens Sabahattin üzerinde derin etkileri olduğu bilinen *A Quoi Tient La Supériorité des Anglo-Saxons* isimli eseri bunun pratik bir örneğiydi. Demolins'e göre Anglosakson memleketlerinde terbiye her şeyden önce bireysel yetenekleri geliştirmeye yöneliyordu. Sonuçta toplum bundan yararlanmış, İngilizler ve Amerikalılar gelişmiş milletlerin başında yer almışlardı. Bu tutumun devlet yönetimine yansıyışı kendini geniş bir adem-i merkeziyetçilikte gösteriyordu. Tersine karakteristiği "amme iktidarının genişliği ve merkezi bir idare" olan toplumlar, bireye önem vermeyen toplumlar, merkeziyetçi nitelikleri devam ettirecek bir eğitim sistemine dayanıyorlardı. Bu tip toplumlarda bireyin kişisel gelişme eğilimine set çekiliyordu

6 *Le Mouvement Municipal au Moyen Age* (Paris, 1875); *A Quoi Tient la Supériorité des Anglo-Saxons*, (Paris, 1897), *L'Education Nouvelle*, (Paris, 1898).

7 Demolins, *A Quoi Tient*, s. 267.

8 Bak. Le Play, *Encyclopedia of Social Sciences*, II, s. 411-412.

ve birey her şeyi toplumdan beklemeye alışıyordu. Demolins, Fransa ve Prusya'da devlet memuriyetine olan rağbeti bu şekilde açıklıyordu.

Bu tip toplumlarda memurların çok olması merkeziyet ve amme iktidarının kuvvetlenmesi sürecini durmaksızın kuvvetlendirecekti, böylece, bir kısırdöngüye girilmiş oluyordu. Anglosakson eğitim sistemiyse bu ülkelerde yaşayan kimselerin hürriyetleri bakımından kıskanç davranışlarına yol açıyordu.

"Memur"un Osmanlı Toplumundaki Rolü

Prens Sabahattin'in Demolins'in eserlerinde yukarda söz konusu ettiğimiz kısırdöngü fikrine rastladığı anda kendi toplumu hakkında o zamana kadar kimsenin önem vermediği bazı noktaların aydınlandığını hissettiğine kuşku yoktur. Sabahattin Bey'e göre Osmanlı toplumunun da özelliği bir memur zümresinin tahakkümüydü. Kendi ifadesiyle:

"Kuvve-i icraiyeye temellük eden o arsızlar kafilesi şahsın her tecelli-i ulviyesine hayvanca saldırıyorlar, ta ki darabat-ı istibdat altında hiçbir baş kalmasın, seviye-i millete herkes hem-ayar olsun."[9]

Burada üzerinde durmaya değer bir nokta Prens Sabahattin'in bizzat "memur"luğa karşı cephe almasıyla o zamana kadar hiçbir Jön Türkün yapamadığı derinlikte bir eleştiriye kalkışmasıydı. Murat Bey asalak Yıldız bürokrasisinden söz etmişti, Ahmet Rıza Bey devlet işlerinin tembel Osmanlı mekanizmasından alınarak uzmanlara verilmesini istemişti, fakat bizzat "memur"a karşı yönelmek ve memuriyeti zararlı bir uğraş saymak, her türlü "élite"in memur olduğu bir ülkede çok derin bir sosyal eleştiriydi. Prens Sabahattin'e karşı

[9] Sabahattin, "Terbiye-i Milliye," *Terakki*, Haziran 1908, s. 3.

yönelen en acı hücumlar kuşkusuz, kolayca elde edilmiş mevkilerini kendilerine sağlayan toplum düzeninin, halkı kesin olarak bir "yönetenler" ve "yönetilenler" zümresine ayıran sistemin yerine Anglosakson memleketlerinde egemen olan hayat mücadelesiyle rahatlarını kaybedeceklerini sezen kimselerden gelmişti.

Bugün dahi, Türkiye'de, memur sınıfına dahil olmanın verdiği imkânlar, memurlarca kolay kolay terk edilmemektedir. Bundan altmış yıl önce, bütün bir hayat tarzının değiştirilmesini ve mevcut sistemde çöreklenmiş olan bürokrasinin kaldırılmasını öngören bir tasavvur pek tabii ki birçok engellerle karşılaşacaktı. Radikal bir toplum değişmesi düşünmeyen, yalnız kendi konumlarını garanti altına almak isteyen bir memur (Mülkiyeli ve Askerî Tıbbiyeli) grubunun çoğunluğunu oluşturduğu İttihat ve Terakki Cemiyeti doğal olarak memurluğa hücum eden bir öğretiyi en sert bir şekilde reddedecekti.

Demolins'e göre bir "memur" toplumuyla beraber gelen unsurlardan biri merkeziyetçi bir yönetim sistemiydi. Siyasi iktidar memur sınıfının elinde toplandığı için ve bunlar da sistemi devam ettirmek istedikleri için en küçük yönetimsel işlemi denetimleri altında bulundurmak zorunluydu. Bu durumu Prens Sabahattin şöyle tarif ediyordu:

"Mevaki-i âliye kuvve-i icraiye tarafına yani memurlara, onların maişeti ise aldıkları maaşa ve bittabi o maaşın geldiği tarafa bağlı. Nasıl olmasın ki hükümet kapısından çıkar çıkmaz sokakta kalacaklarına hepsi iman getirmiş. O halde, servet, ikbal, iktidar her şey hükümdardan geleceği için bütün gözler onun gözüne girmeye, onun gözü ise tahakkümü artırmaya dikiliyor."[10]

Bu sistemin yönetimsel rejimi şekillendirmesinin yanı

[10] *İbid.*

başında, ikinci bir özelliği iktisadi sistemi belirlemesiydi. Bu memleketler ekonomik potansiyellerini gerçek bir gelişme haline aktaramamaktadırlar.

"Anadolu köylüsündeki ismet-i ahlâk maişetin sadelik ve kolaylığı mahsulüdür. Fakat bu hayat köylüyü faal bir sâ'ye alıştıramadığı için tevlit ettiği terbiye teşebbüs yerine göreneğe, istikbâl yerine maziye müteveccih. Bundan dolayı da kavmin kuvve-i istihsaliyesi ilerlemiyor... Müstahsiller, kazandıklarıyla yaşayan ve memleketi yaşatanlar, köylülerle esnaf ve küçük tacirler. Bunlarda ise alelekser maddî manevî hiçbir sermaye bulunmadığı için tuttukları işi ilerletemiyorlar..."[11]

Prens Sabahattin'e göre, merkeziyet sisteminin, bütün bunların yanında özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun bünyesinden ileri gelen bir sakıncası vardı, o da Doğu sorununun ancak "Türklerin anasır-ı muhtelife ile hem dest-i vifak olarak" meydana getirecekleri "muvazene-i içtimaiye" sayesinde halledilebilmesiydi.[12]

Prens Sabahattin'i adem-i merkeziyete sevk eden tek fikir bu değildi. Aynı zamanda "demokrasi" anlayışının Jön Türklerinkinden çok farklı olduğunu ve bir bakıma bu fark dolayısıyla adem-i merkeziyeti seçtiğini söyleyebiliriz.

Modern temsili teorinin köklerini incelediğimiz zaman iki ana akımla karşı karşıya bulunduğumuzu söyleyebiliriz: bunlardan biri ve kronoloji bakımından önde geleni, Karl Friedrich'in ifadesiyle, modern merkeziyetçi devletle beraber oluşan kuvvetli bürokrasinin kuvvetine set çekmek için beliren fiili protestoların temsil teorisidir.[13] İkinci bir akımsa "milli irade"nin egemen olmasını isteyen akımdır. Jön Türk-

[11] *Ibid.*
[12] *Terakki*, 1 Haziran 1908, s. 5.
[13] Karl Friedrich, *Constituonal Government and Democracy*, (Boston, 1950), s. 57.

lerin çoğunluğu, başlangıçta bu konudaki fikirlerini pek fazla açıklığa erdirememiş olmakla beraber, zamanla, "maşeri vicdan" kavramını hatırlatan, kapsayıcı ve soyut toplum teorileri kabul ettikleri derecede bu mecraya kapıldıkları izlenimini veriyorlar. Prens Sabahattin, tersine, birinci akımın bir temsilcisiydi. Bu itibarla onun için parlamento, örtülü ve kendisince belirlenecek bir "milli irade"nin bulucusu değil, bir denetimler silsilesinin üst kademesinden ibaretti.[13a]

"Merkeziyete istinat eden meşruiyette teftiş memleketin bir noktasından başlayarak cihat-ı sairesine intişar eder. Memurinin kısm-ı azamını merkez tayin ettiği için vilâyetlerin mesalih-i umumiyesi onlardan müteessir olmayan efrad ile idare olunur. Bu idare ister bir kişi tarafından gelsin (hükümdar), ister beş yüz kişi (parlamento) neticelerin her ikisi de bir kapıya çıkıyor: İstibdat. Değişen keyfiyyet değil kemiyyet. Adem-i merkeziyete istinat eden meşruiyette ise, teftiş, memleketin eczasından, nahiyelerden başlayarak tedricen büyüye büyüye merkeze müntehi olur. Tabiidir ki nahiye, kaza ve vilâyet mecalisi, memurlarını, en basit menfaatleri muktezası namuslu ve muktedir zattan intihap eder."[14]

Dikkate değer olan nokta Prens Sabahattin'in mahalli seçimleri Murat Bey ve Ahmet Rıza'nın hocası Pierre Lafitte gibi "ehliyetsizlerin" değil, namuslu ve yetenekli insanların seçilmesiyle sonuçlanacağına inanmasıydı. Böylece, Prens Sabahattin, taşraya, bizzat taşradan gelen Jön Türklerin çoğunluğundan daha geniş bir kredi açmaya hazırdı. Bu husus, Jön Türklerin bütün taşralılıklarına rağmen, Osmanlı bürokrasisinin kalıplarına ne kadar uymuş olduklarını gösterir.

Bu iman ve samimiyet Prens Sabahattin Bey'in taraftar

[13a] Milli irade "bulucusu" deyimi Prof. Burdeau'nun Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Rousseau hakkında Mart 1963'te verdiği bir seri konferansın ağırlık noktasını oluşturmaktadır.

[14] "Gençlerimize Mektup," *Terakki*, No. 1, Nisan 1906, s. 9.

toplamasına yardım etmiş olan önemli bir unsurdur. Jön Türkler birbirleriyle uğraşır ve teorilerini korumak istedikleri Osmanlı yöneticisi statülerine uydururken, Sabahattin Bey bu kategorinin dışında bulunduğunu söyledikleriyle ispat ediyordu.

Eleştirilerinin "radikal" olması itibariyle Abdullah Cevdet Bey'in, Prens Sabahattin'e yakından benzeyen bazı yanları mevcuttur. Abdullah Cevdet'in Prens Sabahattin'e karşı hayranlık duyduğunu biliyoruz.[15] Öte yandan, iki düşünürün davranışlarını göz önüne getirirsek benzerlikler ortaya çıkar. Prens Sabahattin gibi Abdullah Cevdet de Osmanlı toplumunda radikal bazı değişikliklerin yapılmasının gerektiğine inanıyordu. Her ikisi de temel eğitimin tamamen Batılı bir eğitim olması zorunluluğuna inanıyordu. Osmanlı toplumunun ancak yeni bir insan tipinin yaratılmasıyla kalkınabileceğini ikisi de teorilerinin temeli haline getirmişti. Aralarındaki fark, Abdullah Cevdet'in düşüncesinde önemli bir rol oynadığını anladığımız tesanütçü akımın "toplum menfaatleri" gibi soyut bir kavrama oldukça geniş bir yer vermesi, buna karşılık Sabahattin Bey'in düşüncesinde bireyin gelişme yeteneği üzerinde kurulmuş olmasıydı.

Sabahattin Bey'in zaaflarından biri bütün bu doğru gözlemlerini sosyolojik plandan siyasi plana aktarırken biraz acele davranmış olmasıdır. Böylece, Demolins ve Le Play'de nihayet bir sosyolojinin *tekniği* olan "fenn-i içtima"ı bir siyasi teori olarak sunmak durumuna düşmüştü. Jön Türkler memleketin "fenn-i içtima" ile yönetilemeyeceğini belirttikleri zaman büyük ölçüde haklıydılar.

"Science Sociale"in yandaşlarının görüşü, bu araştırma *tekniğinde* durmuyor, daha derin tabakalarda bir *sosyal felsefeye* dayanıyordu. Bunun bir buutunun "endividüalizm" ol-

[15] Tütengil, *Prens Sabahattin*, s. 21.

duğunu gösterdik. Fakat öğreti bundan ibaret değildi, bir bütün olara karakterini anlatmak için bu öğretiye "sosyal vicdanı olan Katolikliğin doktrini" diyebiliriz.[16] Bu öğretinin ana unsurlarından biri Prens Sabahattin'in düşüncelerinde kaybolan sosyal görüşüydü. Le Play'in muhafazakâr kapitalizm aleyhtarlığını Prens Sabahattin'in fikirlerinden çıkarmak pek zordur, fakat Le Play'de bu fikir önemli bir yer tutar. Le Play'in aileye saygısı ortazamanların iktisadi sisteminin özlemini yansıtan bir saygıydı. Bireye saygısıysa kuvvetini dinî bir görüşten alıyordu. Prens Sabahattin bu düşünce tarzının yüzeyinde bulunan bir tekniği bizzat bir siyasi teori haline getirmekle kendini bu derin dinî ve felsefi köklerden ayırmıştı. Sabahattin Bey'in programından[17] edindiğimiz "saf"lık ve basitlik izlenimi bundan ileri gelmektedir. Kısaca Sabahattin Bey'in trajedisi sosyoloji tekniklerini bir siyasi program olarak göstermek zorunda bırakılmış olmasıdır. Bunu kendisi de bir parça anlamış olacak ki *Terakki*'nin birinci sayısında beliren "Fenn-i içtima ve adem-i merkeziyet taraftarlarının mürevvic-i efkârı" başlığı 9. sayıdan itibaren "Teşebbüs-i şahsi ile Kanun-ı Esasi ve adem-i merkeziyet taraftarlarının mürevvic-i efkârı" şekline çevrilmiştir Prens Sabahattin'in *Şura-yı Ümmet*'çilerin baskılarıyla hazırlamak zorunda bırakıldığı 1906 yılı programında da "fenn-i içtima"nın yayılması program dışına bırakılmıştır. Prens Sabahattin, *Şura-yı Ümmet*'le giriştiği tartışmanın siyasi plana aktarılmasının kendi zararına olacağını kestirebilirdi. Daha önce siyasi planda cereyan eden 1902 Kongresi'nde savunduğu "müdahale" tezini 1902'den sonra unutturmak zorunluluğunda kalmıştı.

Sabahattin Bey böylece ikinci defa zor durumda kalıyor-

[16] Bak. Maurice Vaussard, *Histoire de la Démocratie Chrétienne* (Paris, 1956), s. 45.
[17] Bu tutum için bak. *Encyclopedia of Social Sciences*, Giriş, I, s. 155.

du. Genel olarak Sabahattin Bey'in "ilm-i içtima"dan siyasi sorunların halli yolunda pek fazla yararlandığı da söylenemez. Bundan dolayıdır ki *Terakki*'de çıkan makalelerinin çoğunluğu, aynı tezlerin başka ifadelerle bir tekrarından ibarettir. 1905 Rus ihtilali gibi önemli olaylarının tahlilinde gösterdiği zaaf "adem-i merkeziyet" *tema*'sından uzaklaştığı zaman düşüncelerinin ne kadar karıştığının bir delilidir.[18]

Bunun yanında Prens Sabahattin'in (ve bu itibarla Demolins'in) "adem-i merkeziyet" tezinin iç mantıki yapısında bazı zaaflar vardır. Prens Sabahattin'in tezi, Anglosakson memleketlerindeki eğitim şeklinin ve adem-i merkeziyet sisteminin endüstriyel medeniyeti yaratmış bir insan tipi ortaya çıkardığıydı. Oysaki, gerçekte endüstriyel gelişmeyle paralel olarak merkeziyetçilik artmıştı. İngiltere'de bu süreç 1835'te, Municipal Corporation Act'in geçmesiyle belirmiş, Amerika'da 1860'lardan sonra merkeziyetçilik kendini göstermeye başlamıştı.[19] Bu bakımdan, Sabahattin Bey'in erişmek istediği gelişmişlik düzeyiyle adem-i merkeziyet arasında bir bağ yoktu.

Sabahattin Bey'in Düşüncesinin Önemi

Aslında, Prens Sabahattin'in bir yazısından düşüncesinin gerçek özünün neden ibaret olduğunu anlamak mümkündür. Bu yazıda ideal olarak elde edilmek istenen amaç "hükümetle milleti yekdiğerine muarız iki kuvvet olmaktan" kurtarmak şeklinde tarif edilmektedir.[20] Osmanlı İmparatorluğu'nun temel zaaflarından birine işaret etmesi bakımından bu ifade gerçekten Prens Sabahattin'in Türk sosyal düşünürleri

[18] Sabahattin, "Gençlerimize Meklup," *Terakki*, No. 1, [?] Nisan 1906, s. 4.
[19] Bak. "Centralization," *Encyclopedia of Social Sciences*, III, s. 309-311.
[20] *Terakki*, 1 Haziran 1908, s. 5.

arasında derine gitmiş olanlardan biri olduğunu gösterir. Ancak, şimdiye kadar üzerinde durduğumuz düşünürleri göz önünde tutarsak Sabahattin Bey'in öteki fikirlerinin çok büyük bir özgünlük taşımadıklarını görürüz. "Verimli vatandaş" yaratma çabası, daha önce de gördüğümüz üzere 1870'lerden beri tekrar edilen bir idealdi, "gaza" sisteminin artık devletin temelini oluşturamayacağı daha önce söylenmişti. Modernleşmenin başarılabilmesi için her şeyden önce vatandaşların kültür düzeyinin yükseltilmesine ihtiyaç olduğu kabul edilen bir fikirdi.

Sabahattin Bey'in bir siyaset adamı olarak zaafı iki kuvvet arasında kalmış olmasıdır. Giderek gelişmekte olan bir milliyetçiliğin temsilcisi olan Bahaettin Şakir Bey grubu bu kuvvetlerden biriydi. Prens Sabahattin'in fazla güvendiği ve artık "séparatisme"ini açık bir surette gösteren Arap, Arnavut ve Kürt muhalefet hareketleri ikinci kuvveti oluşturuyordu. Prens Sabahattin Bey'in bu iki kuvvet arasında kalmış olması bir alçalma değildir, fakat Sabahattin Bey'in kısa vadeli realiteyi tahlilde pek becerili olmadığı da bu davranışından kolayca çıkarılabilmektedir.

IX. BÖLÜM
SONUÇ

Jön Türklerin en derin özlemlerinin "hürriyet" olmuş olduğu doğru değildir. Jön Türklerin en derin isteği Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasını durdurmaktı. Hürriyet ancak dolayısıyla kendilerini ilgilendiriyordu. Çünkü, hürriyetin ve adaletin egemen olduğu bir rejimde İmparatorluktan kopmak isteyenlerin sayısı azalacaktı. Bunun yanında aralarında Sultan Abdülhamit'in baskısına karşı koyanlar, o nedenle harekete geçenler de vardı. Fakat bu hürriyet âşıkları hiçbir zaman çok yüzeysel bir hürriyetçilikten ileri gidememişlerdir. Bu soyut, "havada" davranışın özellikle İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurulmasından önceki devirlerde, 1876-95 yılları arasında egemen olmuş olması dikkate değerdir. 1889'a kadar Avrupa'ya kaçan aydınların hareketinde Yeni Osmanlıları taklit etmek isteği egemendi. Böyle bir istekse tek başına türdeş bir teoriyi ve devamlı bir hareketi yaratacak nitelikte değildi. Yeni Osmanlıların daha önce bazı yankılar uyandırabilmiş olmaları Tanzimat'tan sonra oluşan Bâ-

bıâli bürokrasisine ve beraberinde getirdikleri "aşırı" -ve onlarca yüzeysel- Batılılaşmaya karşı yönelmelerinden ileri gelmişti. Yeni Osmanlıların faal oldukları yıllarda bu hisleri paylaşan birçok kimseler mevcuttu. Abdülhamit devrindeyse hürriyetçi aydın çok daha zor bir durumdaydı: eleştirilerini doğrudan doğruya Padişah'a yöneltmek zorundaydı. Büyük kütlelerin Padişah'a kolay zedelenmeyen bir saygıyla bağlandıkları bir İmparatorlukta bu gibi bir davranışın çabuk sonuç vermesi beklenemezdi. Zamanla Jön Türkler de bunu kavradılar ve halka hitap edeceklerine Osmanlı İmparatorluğu içinde istenen hareketi meydana getirebileceklerine inandıkları bir unsura, subaylara, propagandalarını yöneltmeye başladılar.

"Halk," Jön Türklerin beklediği şekilde ihtilali yapmadığı için zamanla artık Jön Türklerin güvenmedikleri bir unsur olmuştu. Ahmet Rıza Bey'de bu güvensizlik baştan beri mevcuttu. Jön Türk askerî erkânı aynı düşünceye varıncaya kadar aradan bir hayli zaman geçti. Fakat sonunda Ahmet Rıza Bey'in hürriyetle bir ilgisi olmayan "uzmanlık" teorileriyle Jön Türk askerî erkânının vatanperverliği ve aktivizmi birleşerek oldukça otoriter bir teori meydana getirdi.

"Elit" yaratma sorununa yalnız askerlerin önem verdiği söylenemez. Aslında bu düşünce Murat Bey'den Sabahattin Bey'e kadar bütün önemli Jön Türk düşünürlerinde görülür. Sabahattin Bey de kendi anlamında bireyci yanları kuvvetli bir elit yetiştirmek istiyordu. Bu seçkinler zümresi, Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu koşullar gereği "siyasi" bir elit olarak düşünülüyordu. Prens Sabahattin ve Dr. Abdullah Cevdet'in öteki Jön Türklerden ayrıldıkları nokta burasıdır. Onlar siyasi olmayabilecek bir elit düşünebiliyorlardı. Ötekileri için elit zorunlu olarak siyasi oluyordu. Böyle bir inançtan bizzat bu görüşü beslemiş olanların Batı'dan ne kadar ayrıldıklarını anlayabiliriz. Batı'da elit yalnız siyasi

değil, entelektüel, artistik veya teknokratik olabiliyordu. Bir elit'in yalnız siyasi olabileceği düşüncesiyse Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal yapısının izini taşıyordu. Çünkü insanların "yönetenler" ve "yönetilenler" olarak iki kesin gruba ayrıldıkları bir sistemde, böyle bir "elit" kavramı tabii olarak ortaya çıkacaktı.

Meydana getirilmesi tasavvur edilen siyasi "elit"in başlıca işi halka görevlerini öğretmek olacaktı. Başka bir ifadeyle Jön Türklerin derin anlamında "halkçı" değillerdi. On yıldan fazla Avrupa'da halktan bir hareket beklemiş olmaları ve bu hareketi görmemeleri, daha yukarda izah ettiğimiz üzere, bu davranışın nedenlerinden biridir.

Jön Türklerin ortaya çıkardıkları siyasi fikirlerde devirlerinde Avrupa'da tartışılmakta olan fikirlerin izlerini görmek mümkündür. Önceleri Osmanlı İmparatorluğu'nda yabancılara verilen ayrıcalıklara karşı yönelen bir güceniklik böylece zamanla emperyalizm aleyhtarlığı şeklini almıştır. Önceleri "ittihat"ı meydana getirmekte "milli kültür"ün oynayabileceği rol kavranamazken daha sonra Avrupa'da milliyetler sorununun bir milli kültür sorunuyla sıkı sıkıya bağlı olduğunun ve bu uğurda etkili çalışmalar yapıldığının keşfi Jön Türkleri de bu yöne yöneltmiştir. Murat Bey'in muhafazakârlığında Avrupa'da parlamenter sisteme karşı yöneltilmeye başlanan eleştirilerin etkisini görmek mümkündür. Hemen hemen bütün Jön Türklerde sosyal Darvinizm belirtilerine rastlanır. Terakki ve İttihat Partisi'nin parti iktidarını merkezde toplayan tutumu Avrupa siyasi partilerinde o sıralarda beliren yeni gelişmeleri yansıtıyordu. Bu yansıtma taklit suretiyle olmasa dahi aynı durumlarda aynı tepkileri göstermiş olmaktan ileri gelmiştir. Genel olarak Jön Türklerin sertliğinin artışı Batı'nın siyasi sinizmine bağlanabilir.

Jön Türklerin en belirgin özelliklerinden biri Karl Mannheim'in "ütopya" ismini verdiği fikrî yapıtlar ortaya çıkarma-

mış olmalarıdır. Abdullah Cevdet Bey gene burada bir dereceye kadar bir istisna oluşturur.

Mannheim, bir toplum içinde kilit mevkileri tutmuş olanların kendi mevkilerini ve bu itibarla içinde bulundukları toplumun sosyal yapısını savunmaya yarayan fikrî yapıtlara "ideoloji", aynı toplum içinde bu mevkilerde bulunmayanlardan o stratejik noktaları ele geçirmeye, bu itibarla toplumun çerçevesini kırmaya yönelen teorilere "ütopya" ismini vermişti. Muhalefetlerinin başında olduğu gibi, sonunda da, Jön Türklerin, bu anlamda bir "ütopya"yla ortaya çıktıkları söylenemez. Bu itibarla Jön Türk düşüncesi "radikal" değil "muhafazakâr"dır. Padişahı hal'etmek ve yerine başkasını koymakla istenen amaca varılamayacağı fikrini yalnız Dr. Abdullah Cevdet'te buluyoruz.

Bu radikallik eksikliği, genel olarak, modernleşme akımına katılan bütün İslâm toplumlarında görülmektedir. Mısır'da Muhammed Abduh ve Raşid Rıza gibi Jön Türkler zamanında yaşayan reformcular da radikal değildiler. Hindistan Müslümanlarının arasında da aynı özelliklere rastlandığını Wilfrid Cantwell Smith, *Modern Islam in India* [1] ismindeki eserinde göstermiştir. Safran, Mısır konusundaki eserinde aynı gelişmeleri işaret etmektedir. Endonezya'da uzun zaman azami ideal bir "ratu adil" (adil padişah) bulmak isteği olmuştur.[2]

Burada Demolins'in ve Prens Sabahattin'in "Communautaire" toplum olarak tarif ettikleri fakat gerçekte çok daha araştırılmaya ve aydınlatılmaya muhtaç olan bir yapısal unsurun etkisini görmek mümkündür.

Modernleşme akımına giren bütün gerikalmış memleketlerin bir diğer tepkisi kendi toplumlarının manevi değerleri-

[1] Londra, 1946.
[2] W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition* (The Hague, 1956).

ni romantikleştirmek, onlara Batı'nın değerlerine oranla bir üstünlük tanımak ve memleketin daha önce prestiji yüksek olduğu devreler üzerinde durmak çabasıdır. Bunlardan ikincisi Jön Türklerde pek fazla rastlanmamaktadır. Gerçekten, Namık Kemal kendi toplumunun mazisinin şanlı devirleri üzerinde durmuştu, fakat Jön Türklerde bu romantizm ancak zaman zaman ortaya çıkıyor. "Kırk bahadır"la fethedilen Rumeli *tema*'sının, Türklerin Maveraünnehir'den Avrupa'ya kadar gelmelerinin, cengâverlik hikâyelerinin Jön Türk fikirlerinde yeri vardır, fakat bu fikirler daha çok askerî erkân arasında görülmektedir ve sonradan bu özlemin yerini soğukkanlı bir "komiteci"lik almaktadır. Batı'nın o zamanki *mitos*'ları, "üstün beyaz ırk" anlayışları Jön Türklerin fikirlerinden daha geniş bir "romantik"lik payı taşır. Jön Türklerin "Türklük" üzerinde durmaları bir *mitos* yaratmak isteğinin sonucu değil, siyasî zorlamaların ürünüdür. Belki de Jön Türklerin hâlâ inandıkları "Osmanlılık" ideali böyle muhayyile oyunlarını frenlemiştir. Bunun yanında yukarda saydığımız davranışlardan birincisi Jön Türklerde çok yaygındır. Batı'nın ahlâken "dejenere" olduğu şeklini alan bu inanç birçok zamanlar bize "siyasî fikir" olarak sunulmaktadır. Atatürk'ün modern Türkiye'nin fikriyatına getirdiği en önemli yenilik bu "tedafüi" davranışı büyük ölçüde silmiş olmasıdır.

Jön Türklerin en çok etkisi altında kalmış oldukları kavramlardan biri "devlet" kavramıdır. Burada gene Osmanlı yapısının etkisini görmek gerekir. Bu bakımdan Yusuf Akçura Sciences Politiques'de yazdığı doktora tezinde gerçekten önemli bir noktaya dokunmuştu. Jön Türkler gerçekten "milliyet" konusunda çok ilkel fikirlere sahiptiler. Türkler için en önemli siyasî yaratıcılık belirtisi "devlet kurma" olduğu için "devlet"e zeval gelmemesi de en önemli siyasî faaliyet sayılmıştır. Bu yüzden, Jön Türkler, memleketin servet kaynaklarının Türklerin elinde bulunmadığı bir anda, yalnız bir Os-

manlılık *teorisini* yaymak suretiyle uyarlı bir birimin meydana getirilemeyeceğini kavrayamıyorlardı. Ele aldığımız devre, bu iktisadi faaliyetle ilgili bilincin çok hafif bir şekilde uyanmaya başladığı fakat hâlâ etkisini göstermediği bir devredir.

Jön Türklerin ortaya çıkardığı fikrî yapıtlardan Mannheim'in ortaya koyduğu "bürokratik muhafazakârlık", "muhafazakâr tarihçi tutum", "liberal-demokratik burjuva düşünce", "sosyalist-komünist tutum" ve "faşist" görüş açısı gibi kategorilerden ele aldığımız düşünürlerde kesin bir şekilde ortaya çıkan yalnız "bürokratik muhafazakârlığı" bulabiliriz. Mannheim'i bir an unutup bulduklarımızı değerlendirmeye çalışırsak, burada "sivil-bürokratik" ve "askerî" olarak iki ana grubun bulunduğunu görürüz.

Askerî davranış daha çok vatanperverlikten "vatanı kurtarma" düşüncelerinden hareket eden, toplumun derin sorunları üzerine eğilmekten çok kısa vadede "hareket"e yönelen bir davranıştır. Enver Paşa'nın daha sonraki yıllardaki politikası bunun saf bir örneğini verir. Sivil-bürokratik davranışa gelince, bu davranışın temel unsuru bazen bir "entelektüeller ihaneti"ne yaklaşabilen halk aleyhtarı tutumudur. Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti kurulduğu zaman kurucular arasında halka güvenilebileceği fikri ağır basıyordu. Askerî Tıbbiyelilere bunun böyle olmadığını anlatan, halka "önder" olmayı telkin eden, halkın sesinin kurulacak birimde yeri olmadığına inanan Murat ve Ahmet Rıza Bey gibi sivil bürokratlardı. Bu gibi bir inançta Osmanlı İmparatorluğu'nda eskiden beri egemen bir avam-havass ayrılığı düşüncesinin mi, yoksa Avrupa'da bu yöne iten gelişmelerin mi etkili olduğunu anlamak zordur. Fakat her türlü anlama bu sivil bürokratları birer "demokrat" haline getiremez. Otoriter-elitist teorileri Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde yaymış olmanın sorumluluğu onlara yüklenmelidir.

Gene Mannheim'e dönersek onun, ortaya çıkardığı ana düşünce kategorilerini (kendine göre tarif ettiği fakat buna rağmen "tabaka" vasfını kaybetmeyen) sosyal tabakalara dayandırdığını görürüz. Osmanlı İmparatorluğu'nda da siyasî düşünce tipleri belirli sosyal grupların varlığını yansıtıyorsa, burada meslek gruplarının Batı'daki sosyal tabakaların yerini tuttuğunu görürüz. Böylece, İmparatorlukta zaman zaman çıkan anlaşmazlıkların temelini "sınıf mücadelesi" değil devlet memurları arasında bir mücadelenin teşkil etmesi gerekeceği sonucuna varırız. Gerçekten de incelememizde bunun geçerli olduğunu gördük. Bu arada ulemanın fikrî bakımdan sönüklüğü devlet içindeki mevkiini tedricen ve uzun zaman önce başlayan bir süreç sonucunda kaybetmiş olmalarının bir belirtisinden başka bir şey değildir.

Prens Sabahattin Bey'in öğretisinin radikalliği Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal dinamiğini değiştirip bir "memurlar kavgası"ndan başka bir unsura dayandırmak istemesinden ileri gelmişti. Osmanlı sisteminin köklerine atılmak istenen bu tırpan pek tabii ki birçok kimselerin Sabahattin'in aleyhine yönelmesiyle sonuçlanacaktı. Osmanlı İmparatorluğu'nun, Prens Sabahattin'in bu devayı teklif ettiği sırada böyle bir budamaya gücü olup olmadığı tamamen ayrı bir sorundur. Biz, burada Prens Sabahattin'e karşı duyulan güceniklığin kaynağını açıklamaya çalıştık. Söylediklerimizi başka bir şekle sokarak diyebiliriz ki, Jön Türklerin Batı'da aldıkları fikirler bile Osmanlı İmparatorluğu'nda zaten mevcut bir "ümmetçi" yapıya uygun gelecek şekilde seçilmişti. Ziya Gökalp'in sonraları, Fouillé'den yüz çevirip Durkheim'a önem vermesi bir rastlantı eseri değildir.

Jön Türkleri bir milli kültür aramaya yönelten unsur, siyasi zorunluluklar olmakla beraber Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "communautaire" unsur, kapsayıcı, bireye önem vermeyen ve bu anlamda otoriter bir millî kültür kavramı

için zemini hazırlamıştı.

Bütün bunlardan şu sonucu çıkarabiliriz: reformcu Osmanlı aydınlarının Batı'yla temasları sonucunda Batı fikirleri onlarda iz bırakmaya başladığı halde bu etkilere şekil veren Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı sosyal yapısal özellikleri olmuştur. "Batılı" saydığımız fikirlerimizle sosyal yapımız arasındaki ilişkileri açmak, ilerinin en ilgi çekici araştırmaları arasına girecektir. Mannheim'in fikirlerinin Osmanlı İmparatorluğu için çok tatminkâr bir çerçeve sağlamadıklarını gördük. Max Weber'in Osmanlı sistemini "Patrimonyal"[3] sistemler arasında tahlil etmesi bundan daha tatminkâr değildir. Fakat bu konu ancak birçok araştırmaların sonucunda aydınlanacaktır.

[3] Max Weber, *Wirtschaft und Geselschaft* (2. baskı, Tübingen 1925), II, s. 679-752.

BİBLİYOGRAFYA

I
GENEL ESERLER

Abadan, Yavuz ve Savcı, Bahri: *Türkiye'de Anayasa Gelişmelerine Bir Bakış,* Ankara, Ajans Türk, 1959.

Gözübüyük, A. Şeref ve Kili, Suna: *Türk Anayasa Metinleri: Tanzimat'tan Bugüne Kadar,* Ankara, Ajans Türk, 1959.

Gökalp, Ziya: *Turkish Nationalism and Western Civilization,* Yay. N. Berkes, New York, Columbia University Press, 1959.

Karpat, Kemal: *Turkey's Politics,* Princeton, Princeton University Press, 1959.

Kubalı, Hüseyin Nail: *Türk Esas Teşkilât Hukuku,* İstanbul, Tan Matbaası, 1960.

Lewis, Bernard: *The Emergence of Modern Turkey,* London, Oxford University Press, 1961.

Okandan, Recai G.: *Umumi Âmme Hukukumuzun Ana Hatları I- Osmanlı Devletinin Kuruluşundan İnkırazına Kadar,* İstanbul, Fakülteler Matbaası, 1959.

Tunaya, Tarık Z.: *İslamcılık Cereyanı,* İstanbul, Baha Matbaası, 1962.

Turhan, Mümtaz: *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik,* İstanbul, Doğan Kardeş, 1951.
Us, Hakkı Tarık: *Meclis-i Meb'usan I:* 1293/1877, İstanbul, Vakit, 1940.
Wittek, Paul: "Turkentun und Islam," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* 59 (1929), s. 489-525.

II
JÖN TÜRKLERİN ESERLERİ

Abdullah Cevdet Dr., *Uyanınız, Uyanınız,* 2. baskı, Mısır, Matbaa-i İçtihad, 1908.
--------, *İstibdat,* 2. baskı, Mısır, Matbaa-i İçtihad, 1908.
--------, *Bir Hutbe, Hemşerilerime,* Mısır, Matbaa-i İçtihad, 1909.
--------, *Hadd-ı Te'dip: Ahmet Rıza Bey'e Açık Mektup,* 2. baskı, İstanbul, Matbaa-i İçtihad, 1912.
--------, *Kahriyat,* Cenevre, 1315. 2. baskı, Mısır, Matbaa-i İçtihad, 1906.
--------, *Kafkasya'daki Müslümanlara Beyanname,* Cenevre, 1905.
--------, *Fünûn ve Felsefe,* 2. baskı, Mısır, 1906.
--------, *İki Emel,* Cenevre, Osmanlı İttihat ve Terakki Matbaası, 1316. 2. baskı, Mısır, Matbaa-i İçtihad, 1906.
--------, *Ruhü'l-Akvam,* 2. baskı, İstanbul, Matbaa-i İçtihad, 1913.
--------, *Mèmoire Présente au Congrés International d'Education Sociale,* Paris, 1900.
Abdulhalim Memduh: *Ne Bekliyoruz?,* Londra, 1902.
Ahmet Cevat: *Zından Hatıraları,* Dersaadet A. Saki Matbaası, 1324.
Ahmet Rıza: *La Crise de l'Orient,* Paris Comité Ottoman d'Union et de Progrés, 1907.
--------, *Tolérence Musulmane,* Paris, Clamaron - Graff, 1897.
--------, *La Faillite Morale de la politique Occidentale en Orient,* Paris, Libr. Picart, 1922.
--------, "Hatırat", *Cumhuriyet,* 26 Ocak 1950, vd.

--------, *Vazife ve Mesuliyet, I - Mukaddime, Padişah, Şehzadeler,* 1320. *II - Asker,* Mısır, 1323. *III - Kadın,* Mısır, Paris, 1320-1324.
--------, L'Inaction des Jeunes Turcs, *Revue Occidentale,* Seri 2, XXVII (1903), s. 91-98.
--------, *Vatanın Haline ve Maarif-i Umumiyenin Islahına Dair Sultan Abdülhamid Han-ı Sâni Hazretlerine Takdim Kılınan Lâyihalar Hakkında Makam-ı Sadarete Gönderilen Mektup,* Cenevre, A. Friedrich, 1312.
--------, *Vatanın Haline ve Maarif-i Umumiyenin Islahına Dair Sultan Abdülhamid Han-ı Sâni Hazretlerine Takdim Kılınan Altı Lâyihadan Birinci Lâyiha,* Londra, Imprimerie Nationale, 1312.
Ahmet Saip: *Nereye Gidiyoruz? Mazi, Hâl ve İstikbal,* İstanbul, Matbaa-i Cihan.
--------, *Rehnuma-ı İnkılâb,* Kahire, Hindiye Matbaası, 1318.
--------, *Vak'a-yı Sultan Abdul Aziz,* 2. baskı, Mısır, Hindiye, 1320.
--------, *Tarih-i Sultan Murad-ı Hamis,* Mısır, [tarihsiz].
--------, *Abdülhamid'in Evail-i Saltanatı,* 2. baskı, Kahire, Hindiye, 1326.
Ali Fahri: *Emel Yolunda,* Müşterekülmenfa Osmanlı Şirketi Matbaası, İstanbul, 1328.
--------, *Umum Osmanlılara Açık Mektup,* [Bulunamadı].
--------, *Kandil ve Muhtar Paşa,* 2. baskı, İstanbul, Hilâl Matbaası, 1324.
--------, *M. Vambery en Danger,* [tarihsiz baskı yeri yok].
--------, *Açık Mektup: Ali Pinhan Bey'e,* Mısır, 1322.
--------, *Elvah-ı Siyah: Mahpus ve Gurbet Hatıraları,* İstanbul Matbaa-i Bahriye, 1324.
--------, *Congrés de la Jeune Turquie,* Cenevre, 1900.
--------, *Yine Kongre,* [Bulunamadı].
--------, *Yeni Osmanlılar Kongresi,* [Bulunamadı].
Ali Haydar Mithat, *Lâyiha ve İstidrad,* Mithat Paşa Vak'ası, Müşarünileyhin Vasiyetnamesi, Kahire, Hindiye Matbaası, 1317.
--------, *Souvenir de Mon Exile Volontaire,* Cenevre, Imprimerie Internationale, 1905.
--------, *Mithat - Pacha: Sa vie, son ouvre,* Paris, Stock, 1908.

Ali Kemal, *"Ömrüm," Ali Kemalin Hâtıratı,* İstanbul Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü Mezuniyet Tezi. 1954. (Berna Kazak, Tez. No. T. 447).

--------, *Yıldız Hâtırat-ı Elimesi,* İstanbul, Necip Necati, 1326.

--------, *Fetret,* 1. Kitap, İstanbul Matbaa-i Hayriye, 1329 (1913).

--------, *Cevabımız,* 2. baskı, İstanbul, Matbaa-i Kader, 1327.

--------, *Bir Safha-i Şebab,* İstanbul, Matbaa-i İkdam, 1329.

Ahmeghian, Pierre: *Pour le Jubilé du Sultan,* Brüksel, Imp. Gutemberg, 1900.

Anonim, *Mahkeme-i Kübra,* 2. baskı, Mısır, Matbaa-i İçtihat, 1908.

A.R., *11 Nisan İnkılâbı,* İstanbul, İbrahim Hilmi, 1325.

Avnullah Kâzımî, Mehmet, *Son Müdafaa,* İstanbul, Matbaa-i Cihan, 1326.

Balkan, Ethem Ruhi, *Canlı Tarihler 6,* İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1947.

--------, *Şehit Evlâtları,* Filibe, 1329.

--------, *Mısır'da Sancak Gazetesi Müdürü Ahmet Saip Bey'e,* [Tarihsiz. Basım yeri yok].

Bekir Fahri, *Jönler* (Mısır'da) İstanbul, Matbaa-i Cihan, 1326.

Cazım, Dr, *İttihat,* Cenevre, 20 Eylül 1900, [Yayım yeri yok].

Cevrî, *İnkılâp Nasıl ve Niçin Oldu?,* Kahire, Matbaa-i İçtihad, 1909.

Delilbaşı, Nizamettin, *Hâtıralarım,* İstanbul 1946. Türkiye Basımevi, Canlı Tarihler: 4.

Diplomat, Bir: *Son İzah Münasebetiyle Sabahaddin Bey'e Açık Mektup.* İstanbul, 1329.

Faris, Selim, *The Decline of British Prestige in the East,* Londra, Umwin. 1887.

Fua, Albert ve Dr. Refik Nevzat, *La Trahison du Gouvernement Turc.* (Comité Union et Progrès). Supplique à la Triple Entente, la priaent de ne pas conclure de paix avec le gouvernement usurpateur du Comité Union et Progrès. Paris, A. Michel, 1914.

--------, *Le Comité Union et Progrès contre la Constitution,* Paris, Emile Nourry. [1909 ?]

--------, "Histoire du Comité Union et Progrès" *Mecheroutiette, V* (Temmuz, 1913), s. 37-45.

Ganem, Halil, *L'Education des Princes Ottoman,* Bulle, 1895.
--------, *Les Sultans Ottomans,* Paris, Chevalier Morescq et Cie, 1901-1902.
Gaspıralı İsmail, *Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvazene,* İstanbul, Matbaa-i Ebüzziya, 1302.
Georgiades, Demetrius, *La Turquie Actuelle, Les Pouples Affranchis du joug Ottoman et les interets Français en Orient,* Paris, 1892, II Cilt.
Halil Halid, "The Origins of the Revolt in Turkey". *The Nineteenth Century,* LXV (1909), s. 755-760.
--------, *The Autobiography of a Turk,* Londra, A. C. Black, 1903.
Halil Muvaffak, *Saltanat-ı Seniye Bükreş Sefiri Kâzım Bey'e Mektup,* Cenevre, 1315.
Hidayette, *Abdul-Hamid révolutionnaire, ou ce qu'on ne peut pas dire en Turquie,* Zürich, Orell, 1896.
Hima, Derviş (Maksut İbrahim), *Sadrâzam Halil Rıfat Paşa oğlu Cavit Bey'in Katli,* Cenevre, 1903.
Islahat Risalesi, Mısır, 1322 (1906).
İhticap, Kahire, Terakkî Matbaası, 1310.
İngiltere Tarihi, Yazarı: Sabır, Mısır el Kahire, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Matbaası, 1316.
İslâm Hürriyetperveran Merkez Komitesi, *Abdülhamit'in İdare-i Musibesinde Yaşayan Vatandaşlar,* [Bulunamadı].
İsmail Hakkı: *Vatan Uğrunda yahut Yıldız Mahkemesi,* Kahire, 1326.
--------, *Cidal yahut Ma'kesi Hakikat:* Kahire, 1908.
İsmail Kemal: *Islahat Lâyihası, Le Temps,* 8 Nisan 1897. s. 1-2 Rapport addressé a S. M. le Sultan par İsmail Kemal Bey, ancien gouverneur général de Tripoli, daté du 12/24 Février 1312/1897.
--------, *Memoires of İsmail Kemal,* Yay. Somerville Story, Londra, 1920.
--------, *La question du Transvaal ou le role civillisateur de l'Angleterre Jugé au point de vue Musulman,* Paris, Vroment 1901.
--------, *Kanun-ı Esasi Ceridesine Birinci Lâyiha,* Mısır, 1314. [Hoca

Muhittin ?]
Kemal, Mithat, *La Turquie Nouvelle,* Cenevre, Editions Atar, [Tarihsiz].
Kızıldoğan, Hüsrev Sami, "Vatan ve Hürriyet = İttihat ve Terakki" *Belleten I* (1937), s. 619-625.
Kuran, Ahmet Bedevi, "Damat Mahmut Paşa". *Resimli Tarih Mecmuası,* Cilt III, Sayı 31, Temmuz 1952.
--------, "Sabahattin Bey", *Resimli Tarih Mecmuası,* Cilt III, Sayı 28, Nisan 1952.
Lûtfi, *L'Etat Politique de la Turquie et la Parti Liberal,* Paris, 1903.
--------, *Emir Bedirhan,* Mısır, Matbaa-i İçtihat [Tarihsiz].
--------, *Fikr-i Islahat,* Cenevre, Matbaa-i İçtihat, 1904.
--------, *Millet ve Hükümet,* Paris, 1906.
Mağmumî, Şerafeddin: Bak. Şerafeddin Mağmumî.
Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti, *Hareket,* İstanbul, 1312.
--------, *Hayy Alel Felâh, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Kardeşlerine Hediyesi,* 2. baskı, 1 Şubat 1325.
Mahmut Paşa (Damat), *Lettre au Sultan - Hamid II,* Paris Imprimerie J. Gainche, 1900.
--------, *Protestation de... Damad Mahmud Pacha contre la nouvelle décision prise par le Sultan Abdul Hamid II à l'égard des Turcs réridents à l'étranger.*
Mehmed Kadri Nasih [Hoca Kadri], *Saraih,* Paris, Geuthner, 1910.
--------, *İstinsaf,* Mısır, 1315.
Mehmet Rauf [Leskovikli], *İttihat ve Terakki Cemiyeti Ne İdi?* İstanbul, Ahmed Saki Bey Matbaası, 1327.
Mehmet Salahattin: *Bildiklerim. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Maksad-ı Tesisi ve Suret-i Teşekkülü ve Devlet-i Aliyye-i Osmaniyenin Sebeb-i Felâket ve İnkisarı,* Kahire, 1334.
Midhat Paşa, *Bir Dâhinin Siyasi Nutukları,* Mithat Paşa Hazretlerinin Memalik-i Osmaniye'nin Mazi ve Hal ve İstikbâli unvaniyle neşir buyurdukları makaledir. Dersaadet, Saadet Kütüphanesi, 1324.
Muhiddin, Hoca, *Hürriyet Mücadeleleri yahut Fırak ve Menfa Hatıraları,* İstanbul, Selânik Matbaası, 1326.

Muhtar, *Halife-i Nameşru ve Sultan Murad-ı Hamis,* (Bulunamadı).
Murad, Mehmet (Mizancı), *Le Palais de Yıldız et la Sublime Porte. Le véritable Mal d'Orient,* Paris, Imprimerie Centrale, 1895.
--------, *Tarih-i Ebulfaruk,* İstanbul Matbaa-i Amedî, 1325-1332.
--------, *Müdafaa Niyetinde Bir Tecavüz,* Paris, Meşveret, 1314.
--------, *Taharri-i İstikbâl,* Mısır'da ve Avrupa'da neşir olunan "Mizan"dan muktebesdir. İstanbul, Amedî Matbaası, 1329, II Cilt.
--------, *La Force et la Faiblesse de la Turquie: Les Coupables et les Innocents.* Cenevre, (Neşir yeri yok), 1897.
--------, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?* İstanbul, 1329.
--------, *Tatlı Emeller, Acı Hakikatler,* İstanbul, Matbaa-i Amedî, 1330.
--------, *Turfanda mı, Yoksa Turfa mı?* Milli Roman, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1308.
--------, *Enkaz-ı İstibdat İçinde Züğürdün Tesellisi,* İstanbul, Matbaa-i Amedî, 1329.
Münif, Tarsusi Zade, *Hürriyet,* Cenevre, 1903.
--------, *Hak,* Cenevre, 1904.
--------, *Müsavat,* Cenevre, 1904.
--------, *Adalet,* Cenevre, 1904.
--------, *Zafer,* (Bulunamadı).
Niyazi, Kol Ağası Resneli Ahmed, *Hatırat-ı Niyazi yahut Tarihçe-i Kebir-i Osmanîden Bir Sahife,* İstanbul, Sabah Matbaası, 1326.
Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti Nizamname-i Esasisi, Mısır, 1323.
Comite Ottoman d'Union et de Progress, *Abdoulhamid II,* Paris, 1896.
--------, *Constitution* Ottomane Promulguée le 7 zilhidje 1293 (11-12 décember 1876) Cenevre, Imprimerie Rey et Malvallon, 1898.
--------, *Affaires d'Orient,* Réponse au "New York Herald" et a Mahmoud Nedim Bey Ambassadeur de Turquie a Vienne, Paris, 1896.
Refik Nevzat Dr., *Le Fédération Ottomane,* Paris, 1915.
--------, *Osmanlı Hürriyet ve İtilaf Irkası Haraç, Mezat Satıyoruz,* Paris, Mechrouiette, 1913.

--------, *Osmanlı Milli Muhalefet Fırkasının İkinci Beyannamesi: Ne Bekliyoruz?*, Paris, 1913.
--------, *Les Vautours et la Turquie*, Paris, Société Mutuelle d'Edition, (1920 ?).
--------, *Siyaset-i Hâzıra-i Meş'ume*, Paris, 1911.
Rıza Nur Dr., *Hücumlara Cevap*, İstanbul, Matbaa-i Ebüzziya, 1942.
--------, *Meclis-i Mebusanda Fırkalar Meselesi*, İstanbul, İkdam, 1325.
Sabahattin, Prens Mehmet, *İttihat ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar*, Mesleğimiz hakkında üçüncü ve son bir izah, İstanbul, Mahmud B. Matbaası, 1327.
--------, *Teşebbüs-i Şahsî ve Ademi Merkeziyet Hakkında İkinci Bir İzah*, İstanbul, Matbaa-i Kütüphanei Cihan, 1324.
--------, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Meslek-i İçtimaî ve Programı*, İstanbul, Kader Matbaası, 1334.
--------, *23 Teşrinievvel 328 Tarihiyle Huzur-ı Mualla-yı Padişahiye Takdim Edilen Açık Bir Arize.*
--------, *Manifeste du prince Mohammed Sabahaddine*, petit fils du sultan Abdul Mejid au nom du Comité de l'Initiative privées, de la Constitution et de la décentralisation administrative, Suresnes (tarihsiz).
--------, *İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Fırıldakları yahut Tarih-i Matem*, İstanbul, Arşak Garoyan Matbaası, 1328.
Salih, *La Turquie d'hier et d'aujourd'hui l'Arménie et la Macédoine*, Paris, (Yayın yeri yok) 1903.
Salmone, Habib Anthony, *The Fall and the Resurrection of Turkey*, Londra Methuen and Co., 1896.
Somar, Ziya, *Yakın Çağlarda Fikir ve Edebiyat Tarihimizde İzmir*, İzmir, Nefaset Matbaası, 1944.
--------, *Bir Şehrin ve Bir Adamın Tarihi. Tevfik Nevzat. İzmir'in Fikir ve Hürriyet Kurbanı*, İzmir, Ahenk Matbaası, 1948.
Süleyman Nazif, *Malûmu İlâm*, Paris, Meşveret Matbaası, 1314.
Süleyman Sırrı (Külçe), *Şemsi Paşa ve 24 Haziran*, Selânik, 1327.
Şerafeddin Mağmumi, *Seyahat Hatıraları*, Mısır, Kahire, Matbaat-

ül Futuh, 1290-1327.
--------, *Düşündüm ki,* Mısır, Kahire, Matbaa-i Yusufiye, 1331/1913.
--------, *Hakikat-ı Hal,* 2. baskı, Yayınlayan: Giritli Zâde Ahmet Ramiz. Konstantiniyye, Matbaa-i Ebüzziya, 1330. [Yazıldığı tarih Teşrin-i evvel 1897 (cemaziyülevvel 1315)].
--------, *Paris'ten Yazdıklarım,* Mısır, Elkahire, Matbaa-i Kibare, 1911/1329.
Şerif Paşa, *Meşrutiyete Doğru Ben... ve Hayatım,* İstanbul Nefaset Matbaası, 1911.
Temo, Dr. İbrahim, *İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Teşekkülü ve Hidemat-ı Vataniye ve İnkılâbı Milliye Dair Hatıratım,* Mecidiye, Romanya, 1939.
Tunalı, Hilmi: *Onuncu Hutbe,* Mısır, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Matbaası, 1316.
--------, *Onbirinci Hutbe, Türkiyelilik Osmanlılıktır: Osmanlılık Türkiyeliliktir,* Cenevre, 1318.
--------, *Ya Muvahhid,* Cenevre, İntikam Matbaası, 1318.
--------, *Sekizinci Hutbe,* Cenevre, 1315.
--------, *Dokuzuncu Hutbe,* Cenevre, Rédaction de l'Osmanlı, 1315.
--------, *Üçüncü Hutbe,* Cenevre, 1314.
--------, *Evvel ve Ahir,* Cenevre, 1315. (Bulunamadı).
--------, *Meb'uslar Meclisi Kapısında: Köylülerime Armağan,* Mısır, 1326.
--------, *Beşinci Hutbe: Asker Kardeşlere Bir Armağandır,* Cenevre, 1314.
--------, *Dördüncü Hutbe,* Cenevre, 1314.
--------, *Ahali Hakimiyeti,* Mısır, Osmanlı Matbaası, 1324.
--------, *Yeni Osmanlılara Bir Dilek,* Muharrem 1320.
--------, *Osmanlılara Bir Armağan,* Türkiye'de Ahali Hakimliği Bir Şart - Bir Dilek, Muharrem 1320.
--------, *Makedonya: Mazi, Hal, İstikbâl,* Kahire, 1326.
--------, *Rezalet,* Kahire, 1318.
--------, *Onuncu Hutbe, Bir Geçmişin Yâdigârı,* 2. baskı, Kahire, 1327.
--------, *Oh Gurbet Yoldaşlarım,* Osmanlı Kardeşlerime Bir Arma-

ğan, (Şiir), 2. baskı, Mısır, Osmanlı Matbaası, 1327.
--------, *Murat,* Şehid Arkadaşlarımdan Doktor Yenişehirli Edhem'in, Giritli Şefik'in ve Tatar İzzet'in Ruhlarına, Mısır, 1318.
--------, *Aux Ottomans et amis des Ottomans: Un projet d'organisation de la souveraineté du peuple en Turquie,* Cenevre, Imprimerie Eggimann, 1902.
--------, *Peşte'de Reşit Efendi ile,* Mısır, 1905.
Yusuf Akçura, *Siyaset ve İktisat Hakkında Birkaç Hitabe ve Makale,* 16 Eylül 1335 - 23 Nisan 1340, İstanbul, Yeni Matbaa, 1924.
--------, *Muasır Avrupa'da Siyasî ve İçtimaî ve Fikrî Cereyanlar,* T.B.M.M. Hükûmeti Maarif Vekâleti Neşriyatından, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1339.
--------, *Ulûm ve Tarih,* Kazan, Haritonow, 1906.
--------, *Mevkufiyet Hatıraları,* 2. baskı, İstanbul, 1330.

III
KONU İLE YAKINDAN İLGİLİ MEHAZLAR

A. KİTAPLAR

Abdurrahman Şeref ve Ahmet Refik (Altınay), *Sultan Abdulhamid-i Saniye Dair,* İstanbul, Hilâl Matbaası, 1918.
Ahmed İhsan, *Matbuat Hatıralarım 1888-1923, I. Meşrutiyetin İlânına Kadar 1889-1908,* İstanbul, Ahmet İhsan Matbaası, 1930.
Ahmet Midhat'ı Anıyoruz, Hazırlayan Hakkı Tarık Us, İstanbul, Vakit Matbaası, 1955.
Ahmet Muhtar (Paşa), *Atabe-i Bülentmertebe-i Hazret-i Hilâfetpenahiye Bir Arize,* İstanbul, Teshil-i Tıbaat Matbaası, 1328.
Ahmet Refik, Bak. Abdurrahman Şeref.
Ahmet Şuayıp, *Hayat ve Kitaplar,* 2 nci Baskı, İstanbul, Matbaa-i Hukukiye, 1320.
Ahmet Şükrü, *Bizde Türkçülük Cereyanı,* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mezuniyet Tezi, 1934.
Akyüz, Kenan, *Tevfik Fikret,* Ankara, Sakarya Basımevi, 1947.

Albek, Muazzez, *Yakup Kadri'de İçtimaî Meseleler,* İstanbul Üniversitesi Türkoloji Enstitüsü Mezuniyet Tezi, 1949-1950.

Arendt, Hannah, *The Origines of Totalitarianism,* 2. Baskı, New York, Meridian Books, 1958.

Aron, Raymond, *La Sociologie Allemande Contemporaine,* Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

Aydemir, Şevket Süreyya, *Suyu Arayan Adam,* Ankara Matbaacılık ve Gazetecilik A. Ş., 1959.

Bayur, Hilmi Kâmil, *Sadrazam Kâmil Paşa,* Ankara, 1954.

Bayur, Yusuf Hikmet, *Türk İnkılabı Tarihi,* Cilt II, Kısım IV, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1952.

Bendix, Reinhard, *Max Weber: An Intellectual Portrait,* New York, Donbleday, 1960.

Benningsen, Alexandre et Quelquejay, Chantal, *Les Mouvements Nationaux chez Les Musulmans de Russie,* La Haye, Mounton and Cl., 1960.

Berleson, Bernard, *Content Analysis in Communications Research.* Glencoe, III., The Free Press, 1952.

Binkley, Robert C., *Realism and Nationalism 1852-1871.* New York, Harper Brothers, 1935.

Birnbaum, Norman, *The Sociological Study of Ideology: 1940-1960.* London, Basil Blackwell, 1962.

Bleda, Mithat Şükrü, "Hatırat", *Resimli Tarih Mecmuası* (1953), s. 2169-2174, 2392-2395.

Bougle, C., *Le Solidarisme,* Paris, Marcel Giard, 1924.

Brockelmann, Carl, *History of the Islamic Peoples,* London, Routledge, 1949.

Browne, Edward G., *The Persian Revolution 1905-1909,* Cambride, The University Press, 1910.

Büchner, Ludwig, *Nature et Science. Critiques et Mémoires,* Paris, G. Baillere, 1882.

Carra, de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam,* Paris 1921-1926. VI Cilt. Cilt V. s. 159-179 Ahmet Rıza Bey'e aitir.

Cemal Paşa, *Hâtıratlar, İttihat ve Terakki Birinci Dünya Harbi.* Tamamlayan ve tertipleyen: Behçet Kemal. Selek Yayınları, İstan-

bul, Sıralar Matbaası, 1959.
Charmes, Gabriel, *L'Avenir de la Turquie: Le Panislamisme,* Paris, Calmanlevy, 1883.
Coker, F. W., *Recent Political Thought,* New York, Appleton, 1934.
Comte, Auguste, *Systeme de politique Positive au Traité de Sociologie Instituant le Religion de l'Hummanité,* Paris, L. Mathias, 1851-1854. 4 Cilt.
Çankaya, Mücellitoğlu Ali, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler,* Ankara, 1954.
Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi,* Cilt IV, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1955.
Davison, Roderic, "Reform in the Ottoman Empire 1856-1876," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, 1942.
Deliorman, M. N., *Meşrutiyetten Önce Balkan Türkleri,* İstanbul, 1944.
Deutsch, Karl W., *Nationalisim and Social Communication,* New York, John Wiley, 1953.
Dino, Güzin, *Tanzimattan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru,* Birinci Kısım, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.
Djemaleddin Bey, *Sultan Murat V: The Turkish Dynastic Mystery 1876-1895.* London, K. Paul, 1895.
Demolins, Edmond, *A Quoi Tint La Superiorite des Anglo-Saxons,* Paris, 1897.
Denais, Joseph, *Le Turquie Mouvelle et l'Ancién Régime,* Paris, 1909.
Draper, J. W., *History of the Conflict Between Regilion and Science,* 19. Baskı, Londra, K. Paul and Trench, 1885.
Dunning, W. A., *A History of Political Theories,* New York, Mac Millan, 1902-1920, III Cilt.
Duru, Kâzım Nami: *Arnavutluk ve Makedonya Hâtıralarım,* İstanbul, Sucuoğlu Matbaası, 1959.
--------, *Ziya Gökalp,* İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1949.
Duverger, Maurice, *Les Parties Politiques,* 4. Baskı, Paris, Armand Colin, 1961.
Earle, Edward Mead, *Turkey, The Great Powers and the Bagdad*

Railway, New York, 1923.
Easton, David, *The Political System,* New York, Knopf, 1953.
Emin, Ahmet, Bak. Yalman.
Emre, Ahmet Cevat, *İki Neslin Tarihi: Mustafa Kemal Neler Yaptı?,* İstanbul, Hilmi Çığıraçan, 1960.
Engelhardt, Edouard, *La Turquie et la Tanzimat,* Paris, Cotillon, 1880-1882.
Ergin, Osman Nuri, *Türkiye Maarif Tarihi,* İstanbul, Osmanbey Matbaası, 1939-1943. 5 Cilt.
Faik, Selânikli, *Padişahın Efkârı,* İstanbul, Karabet, 1314.
Fesch, Paul, *Constantinople aux dernier jours d'Abdul Hamid,* Paris, M. Rivière, 1907.
Freimont, P., *Abd-ul Hamid et son Régne, par un ancien fonctionnaire Ottoman,* Paris, 1895.
Friedrich, Carl, Yay.: *Totalitarianism,* Cambridge, Harvard University Press, 1954.
Friedrich, Karl, *Constitutional Government and Democracy,* Boston, 1950.
Gerçek, Selim Nüzhet, *Türk Gazeteciliği 1831-1931,* İstanbul, Devlet Matbaası, 1931.
--------, Jön Türk Gazeteleri, *Akşam,* 19 Mart, 1941.
--------, Jön Türk Neşriyatı, *Akşam,* 3 Nisan, 1941.
Guyau, J. M., *Education et Hérédité: Etude Sociologique,* Paris, F. Alcan, 1889.
Gardet, Louis, *La Cité Musulmane: Vie Sociale et Politique,* Paris, J. Vrin, 1954.
Giraud, Victory, *Maurice Barrès,* Paris, 1922.
Hartman, Martin, *Unpolitische Briefe aus der Türkie. Der Islamische Orient: Berichte und Forschungen,* Leipzig, Rudolf Haupt, 1910.
Hayes, Carlton J., *A Generation of Materialism 1871-1900,* New York, Harpers, 1941.
Hecquard, Charles, *La Turquie sous Abdul Hamid II. Exposé fidèle de la Gèrence d'un Empire pendant un quart de siecle (3 Aout 1876-1 er Sep. 1900).* Brüksel, H. Lamartine, [1901 ?]

Heyd, Uriel, *Foundations of Turkish Nationalism,* London, Luzac, 1950.

Hughes, Stuart, *Consiousness and Society: The Reorientaion of European Political Thought 1890-1930,* New York, Knopf, 1958.

Hüseyin Kâzım, *Arnavutlar Ne Yaptılar?* İstanbul, Yeni Turan, 1330.

İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar,* İstanbul Maarif Matbaası, 1940-1953.

İskit, Server, *Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları,* İstanbul, Tan Basımevi, 1943.

--------, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış,* İstanbul Devlet Basımevi, 1939.

İsmail Habib: bak. Sevük.

İzzet Fuat, General, *Autres Occasions Perdues,* Critique Stratégique de la Campagne d'Asie Mineure 1877-1878. Paris, Chapelet, 1908.

Jerpersen, Otto, *Mankind, Nation and Individual from a Linguistic Point of View,* Oslo, 1925.

Kâmil Paşa, *Hâtırat,* İstanbul, Matbaa-i Ebüzziya, 1339.

Karagöz, Âdem Ruhi, *Bulgaristan Türk Basını 1879-1945,* İstanbul, Üniversite Matbaası, 1945.

Kazancıgil, O. R., *Le Prince M. Sabahaddine,* teksir, Paris, 1948.

Keratry, Comte E, de, *Mourad V. Prince, Sultan, Prisonnier d'Etat 1840-1878,* Paris, Dentu, 1878.

Kolnai, Aurel, *The War Against the West,* New York, Viking Press, 1938.

Kuntay, Mithat Cemal, *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında,* İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1944-1957, 3 Kısımda II Cilt.

Kuran, Ahmet Bedevî, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler,* İstanbul, Tan Matbaası, 1945.

--------, *İnkılap Tarihimiz ve İttihat ve Terakki,* İstanbul, Tan Matbaası, 1948.

--------, *Osmanlı İmparatorluğunda İnkılap Hareketleri ve Milli Mücadele,* İstanbul, Baha Matbaası, 1956.

Külçe, Süleyman Sırrı, *Firzovik Toplantısı ve Meşruiyet,* İzmir, 1944.
--------, *Osmanlı Tarihinde Arnavutluk,* İzmir, 1944.
Künzer, Karl, *Abdulhamid II und Die Reformen in der Türkei,* Dresden, C. Reisener, 1897.
Lacroix, Jean, *La Sociologie d'Auguste Comte,* Paris, Presses Universitaires de France, 1956.
Langer, William M., *The Diplomacy of Imperialism 1890-1902,* 2 nci Baskı, New York, 1956.
Lerner, Daniel, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East,* Glencoe, Ill., The Free Press, 1958.
Leroy, Maxime, *Histoire des idées Sociales en France,* Paris, Gallimard, 1 (1946), II (1954).
Levenson, J. R., *Confucian China and Its Modern Fate: The Problem of Intellectual Continuity,* Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1958.
Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey,* London, 1962.
Lövith, Karl, *Meaning in History,* 4. Baskı, Chicago, The University of Chicago Press, 1957.
Lûkfi Simavi, *Sultan Reşat Hanın ve Halefinin Sarayında Gördüklerim,* İstanbul Matbaa-i Osmaniye, 1340.
M. N., *Bekirağa Bölüğü Faciaları yahut Serair-i İstibdattan Bir Nebze,* İstanbul, 1328.
MacFarlane, Charles, *Turkey and its Destiny,* London, John Murray, 1850. II Cilt.
Mahmut, Celâlettin Paşa, *Mir'at-ı Hakikat:* Tarih-i Mahmut Celâlettin Paşa, İstanbul, Matbaa-yı Osmaniye, 1326-1327. 3 Cilt.
Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought,* Princeton, Princeton University Press, 1962.
Martindale, Don, *The Nature and Types of Sociological Theory,* London, Routledge, 1961.
Mavroyeni Paşa, *La Police Secrète en Turquie,* Paris, 1892.
Mayakon, İsmail Müştak, *Yıldızda Neler Gördüm,* İstanbul, Sertel Matbaası, 1940.
Mayer, J. P., *Political Thought in France: From the Revolution to the Third Republic,* London, 1949.

Mehmet Ârif, *Başımıza Gelenler,* 2. Baskı, İstanbul, Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1328.
Mehmet Rauf, *İttihat ve Terakki Cemiyeti Ne İdi?* İstanbul, Ahmet Saki Bey Matbaası, 1327.
Mehmet Tevfik, *Manastır Vilâyetinin Tarihçesi,* Selânik, Beynelmilel Ticaret Matbaası, 1327.
Mehmet, Tevfik, *Manastır Vilâyetinin Tarihçesi,* Manastır, 1927.
Menteş, Halil, "Hatırat", *Cumhuriyet,* Mayıs, 1946.
Meyer, Alfred G., *Leninism,* New York, Prager, 1962.
Merton, R. K., *Social Theory and Social Structure,* Glenncoe, III., The Free Press, 1957.
Michels, Robert, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy,* New York, Dover Publications, 2. Baskı, 1959.
Mustafa Ragıp, *İttihat ve Terakki Tarihinde Esrar Perdesi,* İstanbul, Akşam Matbaası, 1934.
Mustafa Refik, *Ein Kleines Sündenregister Abdul Hamid II's.* Cenevre, Malvallon, 1899.
Osman Nuri, *Abdülhamid-i Sani ve Devr-i Saltanatı Hayat-ı Hususiye ve Siyasiyesi,* İstanbul, değişik yazarlar, 1327. III Cilt.
Pears, Sir Edwin, *The Life of Abdul-Hamid,* New York, 1917.
Petrosyan, Y. A., *Novil Osmanlı I Borba za Konstitutsyu 1876 g.v. Turtsil,* Moskova, 1958.
Preller, Hugo, *Salisbury und die Türkische Frage in Jahre 1895,* Stutgart, Kohlhammer, 1930.
Quelquejay, Chantal, Bak. Benningsen, Alexandre.
Ramsauer, Ernest Edmonson, *The Young Turkes: Prelude to the Revolution of 1908,* Princeton, Princeton University Press, 1957.
Risal, P., *La Ville Convoitée: Salonique,* Paris, Perrin, 1914.
Rizof, N., *Türkiye Nasıl Teceddüt Edebilir? Ahmet Rıza Bey'e Açık Mektup.* İstanbul, Hilâl Matbaası, 1325.
Ruchti, Jacob, *Die Reformation Österreich-Ungarns und Russland in Mazedoen 1903-1908,* Gotha, Perthes, 1918.
Sait Paşa, *Said Paşanın Hâtıratı,* İstanbul, 1328, II Cilt.
Safran, Nadav, *Egypt in Search of Political Community,* Cambridge,

Harvard University Press, 1962.
Sağlam, Tevfik, *Nasıl Okudum?*, İstanbul, Doğan Kardeş, 1959.
Sait Halim Paşa, *Buhran-ı Fikrîmiz*, 2. Baskı, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1337.
Sevük, İsmail Habib, *Yeni "Edebî Yeniliğimiz". Tanzimattan beri I. Edebiyat Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1940.
Shafer, Boyd, *Nationalism: Myth and Reality*, London, Gollanz, 1955.
Shils, *The Intellectual Between Tradition and Modernity*, La Haye, Mouton, 1961.
Stern, Bernard, *Jungtürken und Verschwörer, die innere Lage der Türkei unter Abdul Hamid II.* 2. baskı, Leipzig, Mayer, 1901.
Şapolyo, Enver Behnan, *Ziya Gökalp: İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*, İstanbul, Güven Basımevi, 1943.
Şemseddin, *Makedonya: Tarihçe-i Devr-i İnkılab, İstanbul, 1324.*
Tahsin Paşa, Abdülhamit ve Yıldız Hâtıraları, İstanbul, 1324.
Talat Paşa, *Talat Paşa'nın Hatıraları*, (Yayınlayan Enver Bolayır), İstanbul, Bolayır Yayınevi, 1946.
Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX uncu Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi*, Cilt I, İstanbul, İ. Horoz, 1956.
Topuzlu, Dr. C., *İstibdat-Meşrutiyet-Cumhuriyet Devirlerinde 80 Yıllık Hâtıralarım*, İstanbul, Güven, 1951.
Touchard, Jean et. al., *Histoire des idées Politiques;* Cilt II, Paris, Pesses Universitaires de France, 1959.
Tugay, Asaf, *İbret: Abdülhamide verilen jurnaller ve jurnalcılar*, İstanbul, Okat Yayınevi, 1961.
Tunaya, Tarık Z., *Hürriyetin İlânı: İkinci Meşrutiyetin Siyasi Hayatına Bakışlar*, İstanbul, Baha Matbaası, 1959.
--------, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul, Yedigün Matbaası, 1960.
--------, *Türkiye'de Siyasi Partiler 1859-1952*, İstanbul [?] 1952.
Turhan, Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* 3. Baskı, İstanbul, Bâbıali Yayınevi, 1961.
Türk Yılı 1928, Toplayan Akçuraoğlu Yusuf, Yeni Matbaa, 1928.
Ulam, Adam, *The Unfinished Revolution: An Essays on the Sources of Influence of Marxism*, New York, 1960.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Midhat ve Rüştü Paşaların Tevkiflerine Dair Vesikalar,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1946.
--------, *Midhat Paşa ve Taif Mahkûmları,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950.
Ülken, Hilmi Ziya, *Ziya Gökalp,* İstanbul, Kanaat Kitabevi, [1943].
Vaussard, Maurice, *Histoire de la Democratie Chrétiènne,* Paris, 1956.
Watt, Montgomery, *Islam and the Integration of Society,* London, Routledge, 1961.
Wertheim, W. F., *Indonesien Society in Transition,* La Haye, 1956.
Wolf, Bertram, *Three Who Made A Revolution,* Boston, 1955.
Worms, René, *Organisme et Société,* Paris, 1896.
Yalman, Ahmet E., *Turkey in the World War,* New Haven, 1930.
Yunus, Nadi, *İhtilâl ve İnkılâb-ı Osmani, 31 Mart - 14 Nisan 1325,* Dersaadet, Matbaa-i Cihan, 1325.
Zeine, Zeine N., *Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism.* Beyrut, Hayat, 1958.
Ziya Şakir, *Yakın Tarihin Üç Büyük Adamı: Talât, Enver, Cemal Paşalar,* İstanbul, Anadolu Türk Kitap Deposu, 1943.

B. MAKALELER

Ali Hamdi, "Fedai Atıf Bey ve Şemsi Paşanın Katli," *Resimli Tarih Mecmuası,* s. 65, Mayıs 1955, s. 3828-3831.
"The Armenians and the Young Turk," *Armenia,* III (Haziran-Temmuz, 1907) s. 24-28.
A. T., "Şeyh Cemaleddin-i Efganî," *Türk Yurdu* (1330), s. 2263-2267.
Black, C. E., "The Influence of Western Political Thought in Bulgaria 1850-1885," *The American Historical Review* 48 (1943), s. 507-520.
Bleda, Mithat Şükrü, "Bir Canlı Tarih Konuşuyor," *Resimli Tarih Mecmuası,* sayı 40, Nisan 1953.
Blind, Carl, "Young Turkey," *Fortnightly Review* 66 (1896).

Cemaleddin-i, Efgani, "Saadetin Altı Köşeli Kasrı," *Türk Yurdu* (1329), s. 70-77.

--------, "Vahdet-i Cinsiye Felsefesi," *Türk Yurdu* (1329), s. 45-55.

Çavlı, R., "Ahmet Rızanın Hayatı ve Pozitivizmle Alâkası," *İş Mecmuası,* XIII (1947), 8-10, XIII (1947), 12-14.

Clarke, Hyde, "Remarks on İbrahim Hakkı Bey's Article is Turkey Progressing" *Imperial and Asiatic Quarterly,* Series II, 4, 129-140.

Choublier, Max, "Les Bektachis et la Roumélie," *Revue des Etudes Islamiques,* I (1927), 427-453.

Coleman, S. James, "The Political Systems of Developing Areas," *The Politics of Developing Areas,* Yay. Gabriel Almond and James S. Coleman, Princeton, Princeton University Press, 1960.

Cluckhohn, Clyde, "Culture and Behaviour," *Handbook of Social Psychology,* Yay. Gardner Lindzey, Reading, Mass., 1957, s. 921-976.

Dino, Güzin, "Nabizâde Nazım'ın (1865-1893) 'Karabibik' İsimli Hikâyesi Üzerine Bir Deneme," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi,* XII (1954), 153-157.

--------, "Sami Paşazâde Sezaî Bey'in 'Sergüzeşt' İsimli Romanında Gerçekçiliğin Payı," *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi,* XII (1954), s. 139-152.

Duru, K. N., "İttihat ve Terakki Cemiyeti ismini nasıl aldı?" *Milliyet,* No: 105, 108 (1948).

Dwight, Henry O., "Some Peculiarities of Turkish Politics," *Harpers LXI* (1880), s. 653-745.

Eliot, Sir Henry G., "The Death of Abdul Aziz and of Turkish Reform," *The Nineteenth Century 23* (1888), s. 276-296.

Gambier, James Williams, "Macedonian intrigues and their fruits," *Fortnightly Review,* LXXVIII (Kasım 1902).

Hacker, Andrew, "Capital and Carbuncies," 'The Gread Books' Reappraised," *American Political Science Review,* (1954), s. 775-786.

İbnülemin, Mahmut Kemal (İnal), "Abdülhamid-i Saninin Notları," *Türk Tarih Encümeni Mecmuası,* VIII, 60-68, 89-95, 152-159.

Inkeles, Alex and Levinson J. Daniel, "National Character: The Study of Modal Personality and Socio-cultural systems," *Handbook of Social Psychology,* s. 976-1020.

Imhoff, Generalmajor, "Die Entstehung und das Zweck des Comites für Einheit und Fortschirtt," *Die Welt des Islams I* (1913), s. 167-177.

Kahn, P., "Idéologie et Sociologie de la Connaissance dans l'Oeure de Karl Mannheim," *Cahiers Internationaux de Sociologie 8* (1950), s. 147-168.

Kösemihal, Nurettin Şazi, "La Naissance et L'Evolution de la Sociologie en Turquie," *XV e Congrés International de Sociologie,* (1952), s. 197-202.

Lafitte, Pierre, "Du Parti Gouvernemental", *Revue Occidentale I-II* (1889), s. 177-189.

Lee, Dwight E., "The Originis of Pan Islamism," *American Historical Review* (1942), s. 278-287.

Mardin, Şerif, "The Mind of the Turkish Reformer 1700-1900," *The Western Humanities Review* 14 (1960), s. 413-436.

Nalbantoğlu, Hıfzı, "Ahmet Rıza Beyin İstibdat Devrinde Firarı," *İş Mecmuası,* XVII (1951), 47.

Rüstem Bey, "The Situation in Turkey," *Fortnightly Review,* LXXVIII (Temmuz 1902), s. 86-102.

--------, "The Turkish Army," *Contemporary Review,* XCII (Eylül 1907), s. 403-409.

--------, "The Turkish Revolution," *Nineteenth Century,* LXIV (Eylül 1908), s. 352-372.

Slousch, "Les Deunmeh, une ecte Judéo-Musulmane de Salonique," *Revue du Monde Musulman,* VI (1908), s. 483-495.

Stavrianos, L. S., "The Balkan Committee," *Queen's Quarterly,* XLVIII (Autumn, 1941), s. 258-267.

Şehsuvaroğlu, Haluk, "Ahmet Rıza Bey ve Muarızları," *Akşam,* 14 Ocak 1956.

--------, "Jön Türkler Arasında Anlaşmazlıklar," *Akşam,* 4 Şubat 1950.

--------, "Mizancı Murat Bey'in Ahmet Rıza Bey'e Yazdığı Mektup-

lar," *Akşam,* 8 Şubat 1950.
--------, "Bir Hâtıratın Son Sayfaları," *Akşam,* 1 Mart 1950.
--------, "Osmanlı İmparatorluğunda Hürriyet Kavgaları ve Yabancı Basın," *Akşam,* 5 Nisan 1950.
--------, "1896'da Türkiye ve Yabancı Basın," *Akşam,* 10 Nisan 1950.
--------, "Ubeydullah Efendi," *Akşam,* 22-25 Temmuz 1950.
--------, "Jön Türklerin Mısır Faaliyetleri," *Akşam,* 21 Ekim 1950.
--------, Ahmet Rıza Bey'in *Hatırat*'ı, Yay. Bak. Ahmet Rıza, Bibliyografya Bölüm I.
(Taghizâde, S. H.), "Les Courants Politiques dans la Turquie," *Revue du Monde Musulman,* XXI (1912), s. 158-221.
--------, "Le Panislamisme et le Panturquisme," *Revue du Monde Musulman,* XXII (1913), s. 179-220.
--------, "Les rapports du mouvement politique et du Mouvement Social dans l'Empire Ottoman," *Revue du Monde Musulman,* XXII, (1913), s. 165-178.
Tanyol, C., "İçtimaî Monografi Hazırlıkları: Prens Sabahattin," *Sosyoloji Dergisi,* (1949), s. 4-5.
Tunaya, Tarık Z., "Âmme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasî Tefekküründe 'Garpçılık' Cereyanı," *İ. Ü. H. F. M.,* XIV (1948), s. 586-630.
--------, "Jön Türk ve Sosyal İnkılap Lideri Prens Sabahattin," *Sosyal Hukuk ve İktisat Mecmuası,* (Kasım 1948), s. 119-126.
--------, "Âmme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe 'İslamcılık' Cereyanı," *İ. Ü. H. F. M.,* XIX (1954), s. 630-670.
--------, "Garplılaşmak ve Taklit," *Ulus,* 2 Haziran 1948.
--------, "Romantik Milletler," *Vatan,* 10 Haziran 1948.
--------, "Zulmetten Nura," *Vatan,* 7 Nisan 1950.

IV
GÖRÜLEBİLEN JÖN TÜRK DERGİLERİ VE TARİHLERİ

Anadolu (Mısır, 1902); *Dolap* (Folkestone, 1900); *Emel* (Mısır, 1316); *Girit* (Hanya, 1897); *Hak* (Mısır, 1899-1900); *Hakikat* (Cenevre, 1896-1897); *Havatır* (Mısır, 1316-1317); *Hayal* (Londra, 1895); *Hürriyet* (Londra, Ocak 1894-Aralık 1897); *İçtihad* (Cenevre, 1904-1908), (Mısır, 1904-1908); *İntikam* (Cenevre); *İstikbal* (Napoli, 1879-1880), (Cenevre, 1879-1880), (Londra, 1895); *İstirdat* (Londra, 1901); *Kanun-ı Esasi* (Cenevre, 1896-1898); *Meşveret* (Paris, 1895-1897); *Mechveret* (Paris, 1895-1908); *Mizan* (Paris, 1896), (Cenevre, 1897); *Muvazene* (Filibe, 1313-1317); *Osmanlı* (Cenevre, 1897-1902), (Folkestone, 1902); *Şura-yı Ümmet* (Paris-Mısır, 1902-1907); *Terakki* (Paris - Mısır, 1906-1907); *Türk* (Mısır, 1319-1321); *La Turquie Contemporaine* (Paris, 1891)

Türkiye'de düşünce tarihi, din ve siyaset sosyolojisine yaptığı önemli katkılar nedeniyle düşünce hayatımızın öndegelen isimlerinden biri olan Şerif Mardin, toplumumuzda yüzyılı aşkın bir süredir gündemde kalan din, modernleşme, Batılılaşma gibi olguları resmî yorumun da yerleşik muhalif söylemlerin de dışında kalarak, toplumsal zemin ve arka planlarıyla birlikte inceler. Mardin'in pozitivist Batı düşüncesinin Türkiye'de egemen görüşle birleşerek biçimlendirdiği "kabul edilmiş" eğilim ve yönteme kapılmayışı, toplumsal değişim dinamiklerini genelgeçer kalıplara sokmayışı, resmî ideoloji ve Kemalist söylemin etkilerinden uzak kalışı, onu "Cumhuriyet aydınları"nın önemli bir kesiminden kalın çizgilerle ayırır ve bütün eserlerini toplumbilim dünyamızda ayrıcalıklı bir yere koymayı gerektirir.

Jön Türklerin siyasî fikirleri
1895-1908

Siyasî düşünce tarihimiz konusunda bir klasik sayılan bu eserinde Şerif Mardin, Jön Türklerin günümüzün siyasî akımlarında da görebildiğimiz fikirlerinin ortaya çıkışını ve şekillenmesini inceliyor. Düşüncelerini ele aldığı fikir ve siyaset adamları arasında Beşir Fuat, Mizancı Murat, Ahmet Rıza, Abdullah Cevdet ve Prens Sabahattin gibi isimler bulunuyor.

İLETİŞİM 13 • ŞERİF MARDİN / TOPLU ESERLERİ 1 • ISBN 975-470-023-0