ŞERİF MARDİN

TOPLU ESERLERİ 5

Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu



İLETİŞİM

ŞERİF MARDİN 1927 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi'nde başladığı orta öğrenimini ABD'de tamamladı. Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümü mezuniyetinin ardından lisansüstü eğitimini John Hopkins Üniversitesi'nde yaptı. 1954'te Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne asistan olarak giren Şerif Mardin, doktorasını "Yeni Osmanlıların Düşünsel Yapıtları" konulu teziyle Stanford Üniversitesi'nde tamamladı. 1964'te doçentliğe, 1969'da profesörlüğe yükseldi. 1973'te geçtiği Boğaziçi Üniversitesi'nde siyaset bilimi ve sosyoloji dersleri verdi. ABD'de Columbia ve California, İngiltere'de Oxford Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi olarak dersler verdi. Halen Washington D.C.'deki American University Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyeliği yapan ve aynı üniversite bünyesinde faaliyet gösteren İslâmî Araştırmalar Merkezi'nin başkanlığı görevini sürdüren Mardin'in yayımlanan kitapları şunlardır: *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (1964), *Din ve İdeoloji* (1969), *İdeoloji* (1976), *Türkiye'den Toplum ve Siyaset* (Makaleler derlemesi, 1990), *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Makaleler derlemesi, 1990), *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler derlemesi, 1991), *Türk Modernleşmesi* (Makaleler derlemesi, 1991), *Bediüzzaman Said Nursi Olayı / Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* (1992).

Princeton University Press, 1962 (1 baskı)

The Genesis of Young Ottoman Thought
© 1962 Şerif Mardin

İletişim Yayınları 382 • Şerif Mardin Bütün Eserleri 5
ISBN 975-470-582-8
© 1996 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 1996, İstanbul

KAPAK Ümit Kıvanç
DİZGİ Remzi Abbas
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Sait Kızılırmak
KAPAK BASKISI Sena Ofset
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58

ŞERİF MARDİN

Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu

The Genesis of Young Ottoman Thought

ÇEVİRENLER

Mümtaz'er Türkone / Fahri Unan
İrfan Erdoğan

REDAKSİYON VE YAYINA HAZIRLAYAN

Ömer Laçiner

iletişim

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM
Giriş **9**

İKİNCİ BÖLÜM
Yeni Osmanlılar **17**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Yeni Osmanlıların İslâmî Entellektüel Mirası **95**

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Ondokuzuncu Yüzyılda Türk Siyasî Seçkinleri **123**

BEŞİNCİ BÖLÜM
Yeni Osmanlılar ve Osmanlı Geçmiş **151**

ALTINCI BÖLÜM
Sâdık Rıfat Paşa: Yönetim Seviyesinde Yeni Fikirlerin Girişi **191**

YEDİNCİ BÖLÜM
Yeni Osmanlıların Yakın Kurumsal ve Entellektüel Geçmişleri **221**

SEKİZİNCİ BÖLÜM
Şinâsî: Kamuoyunun Doğuşu **281**

DOKUZUNCU BÖLÜM
Mustafa Fâzıl Paşa: Ondokuzuncu Yüzyıl Ortası Liberalizmi **307**

ONUNCU BÖLÜM
Nâmık Kemâl: Sentez 315

ONBİRİNCİ BÖLÜM
Ziyâ Paşa: Felsefî Güvensizlik 373

ONİKİNCİ BÖLÜM
Ali Suâvî: Partizan 399

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Hayreddin Paşa: Uzlaştırma Teşebbüsü 427

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Sonuç 441

Lûgatçe 455

Bibliyografya 463

Dizin 487

TEŞEKKÜR

Bu kitap, hazırlanışının her aşamasında teşvik eden ve yorumlarını esirgemeyen birçok kişiye çok şey borçludur. Hepsinin hakkını teslim etmek imkânsız olmasına rağmen, burada en azından yazılışı esnasında doğrudan ilgilenmiş olanlara teşekkür etmek isterim.

Beni Türk modernleşmesini bir tez konusu olarak almaya ilk teşvik eden, Stanford Üniversitesi Siyasal Bilim Kürsüsü'nden Prof. James T. Watkins III idi. Okuyacağınız kitapta ele alınmış temaların birçoğu, Stanford Üniversitesi'nin merhum profesörü Arnaud Leavelle tarafından –Batı düşüncesi bağlamında– yaptığı parlak analizlere tanıklık etme şansına sahip olmuş olanlara aşina gelecektir. Mezuniyet ödevi yıllarında arkadaşım John Holley'in cömertliği bana fizikî uğraştan ziyade entelektüel çalışma üzerine yoğunlaşma imkânı verdi. Profesör Majid Khadduri İslâmî kültürün kavranmasının esaslarını sağladı. Prof. Hilmi Ziya Ülken Türkçe kaynaklarda temel doğrultuyu verdi. Ankara Üniversitesi'nden Prof. Halil İnalcık, doktora tezimin gözden geçirilip genişletilmeye değer olduğuna inanmam için cesaretlendirdi beni.

Princeton Üniversitesi Doğu Araştırmaları Bölümü bana geniş bir birlikte araştırma imkânı sağlayarak bu tavsiyeyi yerine getirmem için eşsiz bir fırsat verdi. Bölüm başkanı olarak Prof. T. Cuyler Young ve Türkiye araştırmaları direktörü Prof. Lewis V. Thomas bu bölümde çalışmak için son derece değerli olan moral desteği sağ-

ladılar. Her ikisi de müsvedde metnin daha gelişkin hale gelmesi için ele alınması gereken bazı sorunları görebilmemi kolaylaştırdılar. Prof. Thomas, ilk metni orijinal yazım taslağının aksaklıklarını gidererek okuyup, materyalin düzenlenmesinde önerilerde bulunup uzmanca tavsiyeler verdi. Harvard Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi'nden Sir Hamilton Gibb, el yazmasının Princeton University Press'e teslim edilmiş olduğu sırada ABD'de olmamı mümkün kılarak böylelikle benim basımın hazırlanmasının ilk safhalarını izleyebilmemi sağladı. Princeton Üniversitesi'nin Doğu Araştırmaları Bölümü'nden Bayan Jansen Dalby, harikulade düzenli çalışan bürosunun imkânlarını tahsis ederek el yazmasının gayet muntazam daktilo edilmesini sağladı.

Princeton University Press'ten Miss R. Miriam Brokaw'ın sürekli dikkati ve editoryal yardımına duyduğum minneti ifade edebilecek kelime bulamıyorum. Onun Türkçe imla ve yayının son derece düzensiz görünen uygulamalarından tedirgin olmayı bir yana bırakması ve bu karmaşaya bir düzen getirme girişimleri onun sistemli sabrının bir göstergesiydi.

T.W. Arnold ve Alfred Guillaume tarafından yayına hazırlanan The Legacy of İslam'dan alıntı yapmama izin verdikleri için Clarendon Press'e; E.İ.J. Rosenthal'ın Political Thought in Medieval İslam: An Introductory Outline'ından alıntı yapmama izin verdiği için University Press of Cambridge'e; Kraliyet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü himayesinde yayınlanan H.A.R. Gibb ve Harold Bowen'in Islamic Society and the West'inden alıntı yapma izni verdikleri için Oxford University Press'e; Majid Khadduri'nin War and Peace in the Law of the Islam'ından yararlanma izni verdikleri için Johns Hopkins Press'e ve Majid Khadduri ile Herbert Liebesny'nin yayına hazırladığı Law in Middle East'inde yer alan H.A.R. Gibb'in "Meşruti düzenleme" üzerine makalesinden alıntı yapmama izin verdikleri için Orta Doğu Enstitüsü'ne teşekkür ediyorum.

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

Tanzimat kelimesi, Türkçe'de "düzenlemeler" anlamına gelir ve Türk tarihinin Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'dan esinlenen çok sayıda siyasî ve sosyal reformların gerçekleştirildiği bir dönemini (1839-1878) belirtmek için kullanılır. Günümüzde bir Türk için bu terim, derhal Türkiye'ye bu reformları getirmede öncü bir devlet adamı olan Mustafa Reşid Paşa'yı hatırlatır; ordunun ve kamu hizmetlerinin Avrupalılaşmasını, Tanzimat öncesinde seleflerinin giymiş oldukları uzun kaftan ve sarık yerine İstanbulin ceketler ve fesler giyen yeni memurları akla getirir. Söz konusu terim ayrıca, çağın bol masraflı balolarında Fransızca olarak nükteli şiir ve sözler söyleyen Reşid'in halefi Fuat Paşa'yı ve imparatorlukta "karma" seküler mahkemelerin kuruluşunun gelişimini hatırlatır.

Tanzimat döneminde Türkiye'de vuku bulan kurumsal dönüşümler o zamanki Batılı gözlemcileri o kadar etkiledi ki, genellikle yüzeysel olmasına rağmen, bu resmî başkalaşıma geniş yer verildi. Bununla birlikte, vakit henüz olgunlaşmamıştı ve Avrupalı gözlemcilerin kullandıkları araçlar, Tanzimat reformlarına paralel giden düşünce akımlarını inceleye-

rek yazmak için henüz elverişli değildi. Bu çalışma, bu boşluğu doldurmaya yönelik bir girişimdir. Bu eser, Tanzimat'ın sonlarına doğru, 1867-1878 yılları arasında şöhret kazanan bir grup Türk aydınının, yani Yeni Osmanlıların, siyasî fikirlerine girmeye başlayan akımları belirlemeye çalışır.

Çağdaş Türkiye'de Yeni Osmanlılar hakkında bilinenler, bilgilerin doğruluğu ve ayrıntıların zenginliği açısından, İngiltere'de onyedinci yüzyıl muhalefet grupları hakkında bilinenlerle veya bir bütün olarak Batı Avrupa'nın çok daha gerilerdeki Ortaçağ Konsül tartışmaları hakkında bilinenlerle mukayese edilemez. Ancak, bugün Türkiye'de yazı dilinin sadeleştirilmesinden köklü sivil hürriyetlere kadar, kökleri Yeni Osmanlıların öncü çalışmalarında yer almayan tek bir modernleşme alanı olduğunu söylemek zordur. Paradoksal olarak, Türk devletinin temellerine İslâm'ı yeniden enjekte etmeye yönelik bugün görülen her ciddî teşebbüs, geriye, onların zamanına da bakmak zorundadır. Çünkü, Yeni Osmanlılar aynı zamanda hem Türkçe okuyan halkın entellektüel donatımının Aydınlanmacı kısmının fikirlerini hazırlayan ilk insanlardı ve hem de bu fikirlerle İslâm arasında bir sentez meydana getirmeye çalışan ilk düşünürlerdi.

Sırf otuz yıllık Türkiye Cumhuriyeti tarafından sağlanandan daha köklü bir siyasî modernleşme perspektifi olması sebebiyle bile, Yeni Osmanlı hareketinin bir muhasebesini yapmaya ihtiyaç vardır. Diğer taraftan, onlar hakkında çok az şeyin biliniyor olmasının söylenmesi de, insanı haklı çıkaracak özel bir sebeptir; onların tarihlerini aydınlatmaya çalışan ciddî bir girişim olarak, herhangi bir dilde yazılmış sadece tek eser vardır.[1] Bu eser de, Yeni Osmanlı hareketinin doğuşu ile, onların ortaya çıkışlarının hemen öncesindeki ekonomik değişmeler arasında tam bir ilişki kurmaya çalış-

1 Y. A. Petrosyan, *"Noviye Osmanii," I Borba za Konstitutsiu 1876 g. v Turtsii* (Moskova, 1958).

masıyla sınırlı kalan faydasız bir Marksist tahlildir. Yeni Osmanlılara yüzeysel olarak eğilen diğer araştırmalarda, onların faaliyetleriyle ilgili en temel sorular sorulmamıştır. Mesela, kategorik olarak, Yeni Osmanlıların, Osmanlı İmparatorluğu'nda daha önce benzeri görülmemiş bir siyasî protesto grubunu temsil ettikleri söylenebilir. Türk aydın sınıfından organize bir grup, ilk kez Osmanlı yönetimini açıkça ve sert bir şekilde tenkit ederek seslerini duyurmak için kitle iletişim araçlarını kullanıyordu. Bu bakımdan, böyle bir grubun ilk kez nasıl meydana geldiği konusu, bir soru olarak ortaya çıkıyor. Bu ikinci elden çalışmalarda, böyle bir bilmeceyi çözmek için hiçbir teşebbüste bulunulmamıştır.

Üzerinde yoğunlaşılması gereken noktalardaki bu ilgisizlik, Türk reformunu araştıran Batılıların daha önce kullandıkları metodların gerçekten çok sınırlı olduklarını gösterir. Bu çalışmalar, Türk reformu üzerinde yapılmış olan çalışmaların büyük kısmını oluşturur; fakat bunların çoğu Batılılar için en kolay ulaşılabilir kaynaklar seviyesinde sürdürüldü; yani söz konusu çalışmalar hatıralar, diplomatik materyaller ve hükümet vesikalarına dayandırıldı. Bu yüzden, "Büyük Elçi" Stratford Canning'in hayatı ve zamanı,[2] Batılı güçlerin temsilcileri tarafından Türk reformu için yapılan (gerçek veya hayalî) zorlamalar[3] ve bu temsilciler tarafından Osmanlıları kendilerinin reformlarla ilgili taleplerine boyun eğdirmek için kullanılan baskılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun "Batılılaşması" ile ilgili kullanılan yaklaşımlardır. İçlerinde Yeni Osmanlılara yüzeysel bir şekilde temas edilen eserlerde bile,[4] reformun formel, mekanik ve kurum-

2 Harold Temperley, *England and the Near East: The Crimea* (London, Longmans, Green & Co., 1936).

3 Frank Edgar Bailey, *British Policy and the Turkish Reform Movement: a Study in Anglo-Turkish Relations 1826-1853* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1942).

4 Ed[ouard] Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat* (Paris, Cotillon, 1880-1882).

sal yönlerine büyük bir önem atfedilmektedir. Araştırmanın bu tür yönlerinin, değişim boyunca bizzat Osmanlılar tarafından hissedilen entellektüel, sosyal ve kültürel stresleri ve gerginlikleri ifade edemeyen açmazları vardır.

Türkçe çalışmalar, en basit noksanlardan bile etkilenmektedir. Yeni Osmanlıları ele alan Türkçe iki çalışmadan birincisi -kendi üyelerinden biri tarafından yazılan otobiyografik bir hikâye-, gerçekleri üslûba feda eder;[5] ikincisi ise, yalnız olguları toplamaya izin veren ve o nedenle de onların arasındaki bağlantıyı makul bir bütünlük içine yerleştirmeye engel olan antika meraklısı miyop bir tipe örnek teşkil eder.[6]

Bu yüzden, Yeni Osmanlı hareketine Türk kozası içinden bakma ve Türk reformları için bir "fizyoloji" geliştirme ihtiyacı hâlâ devam etmektedir. Bu yerine getirildiğinde, Yeni Osmanlı hareketi, gerçek perspektifi içinde, yani *sui generis* bir tabakanın ortaya çıkması olarak değil bilakis ondokuzuncu yüzyılın başından beri Osmanlı toplumunda işlemiş bulunan birçok sürecin ürünü olarak görünecektir.

Ayrıca, bu çalışmanın ikinci amacının, Türkiye'ye ondokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren daha fazla sokulan ve Türk entellektüel mirasının bir parçası olan Batılı bazı siyasî kavramların gelişim sürecini ele almak ve tanımlamak olduğu söylenebilir.

Böyle bir problemi ele almanın en faydalı yollarından biri, son zamanlarda Lord Lindsay tarafından geliştirilen "etkili fikirler" kavramında yatıyor gözükmektedir. Lord Lindsay'e göre, "siyasî teori ... gerçekle ilgilidir, fakat hususî bir tür gerçekle. Vazifesi, siyasî bir organizasyonu ayakta tutmada

---

5 Bkz. aşağıda Bölüm II, not 1, bunun için Ebüzziyâ Tevfik tarafından yapılan çalışma.

6 Midhat Cemal Kuntay, *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında* (İstanbul, Maarif Matbaası, 1944-1957), 3 parça halinde 2 cilt.

gerçekten etkili olan maksat ve idealleri anlamaktır."[7] Lord Lindsay'ın yaklaşımından yola çıkan bu eser, modern devletin temel kurumlarının tesis edildiği bir sırada, bu ideallerin Türkiye'de nasıl değiştiğini belirlemeye çalışmaktadır.

Bu tavır bir kere alındığında, araştırma kendi incelemesi içinde, birbiriyle ilgili fakat farklı üç problemi, yani inceleme alanını oluşturan dönemin başlangıcında Osmanlı İmparatorluğu'nda geçerli olan siyasî fikirlerin durumunu, sunulan bu fikirlerin etkilerini ve bu etkilerin meydana getirdiği toplam değişmeyi çözümler.

Bu problemlerden birincisi -Osmanlı toplumunun ondokuzuncu yüzyılın ortalarındaki geçerli siyasî fikirlerinin belirlenmesi-, henüz araştırılıp incelenmemiş olduğundan ayrı bir çalışma gerektirmektedir. Bu noktada söz konusu çalışma, Tanzimat'ın mimarlarını harekete geçiren siyasî fikirlerin bir *tasvir*ini ortaya koymak suretiyle başarılabilir. Bu fikirler, Yeni Osmanlıların ekseriyetinin doğduğu yıllarda başlatılan bir reform politikası içinde şekillendiler. Reform fikirleri, ayrıca, Yeni Osmanlıların faaliyet gösterdikleri sırada resmî çevrelerde hâlâ etkili bir "düşünce iklimi" de oluşturdu.

Yeni Osmanlıların siyasî yazıları, şüphesiz Avrupa etkilerini yansıtmalarına rağmen, özellikle bu etkilerin neler olduğunu öğrenmek tamamen başka bir konudur. Tanzimat'ın başlangıcındaki düşünürlerin çoğu, Avrupa'nın akıl hocalığını hissettirmezler, Batılı siyasî düşünürlerle ilgili referansları hemen hemen yoktur. Bu iki grubun seçmeci tavrı, bunların ideolojik şecerelerini çözmeye girişen herhangi birisine daha da fazla güçlük çıkarır. Elinizdeki eser, bu tür etkilerin kaynaklarını araştırıp bulmaya çalışmaktadır.

Bu hususta özel bir problem, insanın, Yeni Osmanlıla-

7 A. D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (London, Oxford University Press, 1943), I, 45. Lord Lindsay, modern Türkiye'nin siyasî ve sosyal dönüşümünün, bu bakış açısından ilgi çekici bir çalışma konusu oluşturacağını ifade eder (*aynı eser*, s. 46).

rın katkıda bulundukları siyasî ideolojinin, her yerde mevcut Batılı etkilerin ürünü olup olmadığını veya bu yeni fikirlerin, ideolojideki değişmelere temel oluşturan daha ince, tarifi güç ve belirsiz süreç ve metodların karmaşık bir arka-plânı tarafından husule getirilip getirilmediğini belirlemek zorunda olmasıdır.

Belki de, Türk toplumunun yapısındaki değişiklikler ve onsekizinci yüzyılın sonları ile ondokuzuncu yüzyılın başlarında yeni müesseselerin kurulması, Batının ideolojik nüfuzuna zemin hazırlayan faktörler idi. Bu çerçeve içerisinde, bu tür bağlantıları tesbite çalışan elinizdeki eser için kurumsal tarih önemlidir.

Yeni bir siyasî manzaranın oluşmasında, fikirlerin ve karmaşık sosyal değişmelerin oynadıkları nisbî rolü değerlendirme girişiminde karşılaşılan güçlüklere işaret etmede, Daniel Mornet'nin Fransız İhtilali'nin entellektüel kökenleri ile ilgili mükemmel eserinden daha iyisi yoktur.[8] Mornet'nin yaptığı şey, sonuç olarak, *filozofların*, özellikle Rousseau'nun, Taine'in revaçta olduğunu zannettiği kadar yaygın olmayan etkisini göstermekti. 1789'un arifesinde, ihtilalciler arasında kendilerini Rousseau'nun siyasî eserlerini okumuş olarak gören insanların on kişiden daha az olduğu, açıkça üzgün bir ifadeyle dile getirilir. Ayrıca, Mornet, spesifik olarak siyasî fikirlerin azlığını, haddizâtında tabiatla ilgili mekanik sistem kavramının ve günlük hayatın problemleri hakkında tenkitçi bir tavırla düşünme genel eğiliminin, ihtilalci ideolojiye rehberlik etmede önemli bir payı olduğunu gösterdi. Elinizdeki eserle, aynı nitelikteki yayınlar arasında bir alâka olmamasına ve Mornet'nin çalışmasının Türkçe muâdilinde kullanılan materyalin bugüne kadar açığa çıkarılamamış olmasına rağmen, onun yaklaşımı, gözardı edile-

8 Daniel Mornet, *Les Origines Intellectuelles de la Révolution Française* (Paris, Armand Colin, 1933).

meyecek metodolojik inceliklere işaret eder. Özellikle Batı etkilerinin ancak dolaylı ürünü olan Türkiye'deki mahallî gelişmeleri, entellektüel ilerlemenin anlamlı bir *tasvir*ini ortaya koymak için, daima gözönünde tutulmalıdır.

Bu çalışmanın konusunun, Tanzimat'ın sonlarına doğru Türkiye'deki siyasî inançların değişme nisbetini ölçmek olduğu kadar, Yeni Osmanlılar tarafından geliştirilen siyasî düşünce sistemlerinin her birinin iç tutarlılıklarını da test etmek olduğu, şu ana kadar açıklanmış olmalıdır. Bundan dolayı, bu çalışma esas olarak iki bölüme ayrılmaktadır. Birincisi, Yeni Osmanlıların fikirlerinin oluşumunun izahı; ikincisi, Yeni Osmanlıların tek tek her birinin siyasî sistemlerinin tahlili.

Ondokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar Türkiye, Batı Avrupa'daki entellektüel gelişmenin ana seyrinin dışında kalmıştı. Bu yüzden Osmanlı medeniyeti, Aydınlanma müddetince Avrupa'da geçerlilik kazanmış olan siyasî fikirlerin ürünlerinden mahrum kaldı. Osmanlı sultanlarının yönetimlerinin meşrûlaştırıldığı siyaset teorisi, mesela, siyasî iktidarı Tanrı'nın vekilliği ile bir tuttu. Diğer taraftan, ondokuzuncu yüzyıl Avrupa siyasî teorisinde, seküler ve dinî gücün ayrılığı kendiliğinden bir gerçekti. Bundan dolayı, Yeni Osmanlıların teşebbüs ettikleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun ihtiyaçlarını karşılamak için Batı Avrupa'nın siyasî düşüncelerinin benimsenmesi gerektiği fikri, güçlüklerle karşılaşıp sınırlı kaldı. Bu kitap, kısmen bu güçlüklerin bir incelemesidir.

Yukarıda sayılan problemlerden birini henüz yazmadık. Bu problem, Yeni Osmanlıların teşkilatlarının dağılmasından ve liderlerinin büyük bir kısmının ölümünden sonra, Türkiye'de değişik bir devlet kavramının ortaya çıkışında, onların fikirlerinin etki derecesi ile ilgilidir. Bu husus burada ele alınmamaktadır, ve başka bir çalışmanın konusunu teşkil edecektir.

Yeni Osmanlılar tarafından politika ile ilgili hiçbir önemli ilmî çalışma yayımlanmadığı için, bu çalışmada dayandığımız kaynaklar, gazete ve dergi koleksiyonları gibi genellikle "süreli" kaynaklardır. Bunlardan hiçbirisi, Yeni Osmanlı hareketini meydana getiren şahısları, önde gelen filozoflar ve ilim adamları olarak göstermez. Aşağıdaki sayfalarda ele alınan Şinâsî, Ali Suâvî ve Ziyâ Paşa gibi kişiler siyasî teorinin devleri değil, bilakis, -Fransızca'da elinden her iş gelen entellektüel kişiler için kullanılan bir "euphemism"* demek olan- *hommes de lettres* (erbâb-ı kalem, ç.n.) kategorisine mensup kişilerdir. Bununla beraber, onların düşünceleri, ilk modern Türk aydın sınıfının siyasî inançlarının anlamı kadar önemlidir. Ayrıca, bu kişilerin eğitimlerinin İslâmî skolastik yönü, kendilerine küçümsenmemesi gereken bir zihnî disiplin sağlamıştır; mesela Nâmık Kemâl'in yazıları, yoğunluk ve açıklık bakımından, politika üzerine sonradan yazılmış pek çok yazıdan daha üstündür.

Yukarıdaki sayfalarda anahatları çizilen araştırma/inceleme programı, geniş bir sahayı içine alır. Müteakip sayfalarda, bu sahanın çeşitli parçaları ayrı birer bölüm hâlinde incelenecektir. Bununla birlikte, bu bölümlerin her biri sadece Yeni Osmanlı hareketini incelemede benimsenebilir bir yaklaşımı belirler. Ayrıca, bu çalışmanın hiçbir bölümü, "derinliğine" tahliller sunduğunu iddia etmez. Sözü edilen Yeni Osmanlı düşüncesinin ve hareketinin temel yönlerinin ortaya çıkarılabilmesi için, gelecekte hareketi inceleyecek olan araştırmacılar tarafından daha yoğun araştırmaların yapılmasını sağlayabilmesi, bu çalışmanın en içten beklentisidir.

(*) Kaba ve ağır bir söz yerine aynı anlamı veren daha hafif bir söz (çev. notu).

İKİNCİ BÖLÜM

YENİ OSMANLILAR

I. İttifâk-ı Hamiyyet

1865 yılı yazında, Boğaz'ın tepelerinin arkasında uzanan ormanlık bir vadide, Belgrad Ormanı olarak adlandırılan yerde bir piknik yapıldı.[1] Bu toplantıya katılan altı genç,

---

1 Bir cemiyet olarak bilinen *İttifâk-ı Hamiyyet*'le ilgili malumatın bu versiyonu, Ebüzziyâ Tevfik tarafından 1909'da günlük *Yeni Tasvîr-i Efkâr*'da seri olarak yayımlanan *Origins of the Young Ottomans* (Yeni Osmanlıların Kökenleri)'nda verilen açıklamalara dayanmaktadır. Bkz. Ebüzziyâ Tevfik, "Yeni Osmanlıların Sebeb-i Zuhuru," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 13 Mayıs 1909 - 12 Haziran 1909; "Yeni Osmanlılar Tarihi," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 28 Ağustos 1909 - 8 Ocak 1911. Bkz. G. A. Kuralay, "Yeni Osmanlılar Muharriri Ebüzziyâ", İstanbul Üniversitesi Türkoloji Enstitüsü, Tez 421, 1953 (basılmamış mezuniyet tezi). Ebüzziyâ, İttifâk'ın en eski üyelerinden biri idi, fakat onun açıklamaları, bazı çağdaşları tarafından yanlış ve taraflgir olarak mütalaa edilmektedir. Bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, "Âyetullah Bey", *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1930-1942), ss. 149-151. Hareketin araştırmacılarından birisi olan Midhat Cemal Kuntay tarafından Mehmed Bey'in kardeşinin kızından derlenen sözlü bilgilere göre, *İttifâk-ı Hamiyyet*, şu şahıslar tarafından kuruldu: Mustafa Fâzıl Paşa, Mehmed Bey, Nâmık Kemâl Bey, Âyetullah Bey, Reşad Bey, Âgah Efendi ve vazifesi taşrada İttifâk'ın fikirlerini yaymak olan Pazarköylü Ahmed isimli "avam"dan birisi. Bu sonuncu kişinin Ebüzziyâ'nın açıklamalarında adı geçmemesine rağmen, Nâmık Kemâl'in son zamanlarda bulunan mektuplarında da zikrediliyor olması keyfiyeti, Ebüzziyâ'nın verdiği bilgilerin doğruluğu konu-

Osmanlı hükümeti tarafından sürdürülen, felaket olarak mütalaa ettikleri politikalara karşı harekete geçmeye karar vermişlerdi.

Bu genç ihtilalcileri birleştiren şey, Avrupa medeniyeti hakkındaki umumî bir bilgi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılıp parçalanması hususundaki ortak endişe idi. Avrupa'nın Hasta Adam'ının çöküşündeki hızlı gidişin mesuliyeti, onlar tarafından, şimdi Âlî Paşa ve Fuad Paşa'nın başını çektikleri küçük bir devlet adamı grubuna yükleniyordu. Bu iki kişi, zaman zaman, Sadrazamlık ve Hâriciye Nâzırlığı

---

sunda daha fazla şüphe uyandırmaktadır. Bkz. Midhat Cemal Kuntay, *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında* (İstanbul, Maarif Matbaası, 1944-1957), I, 358. *İttifâk-ı Hamiyyet*'in oluşumu ile ilgili bu malumatın bir varyantı, hareketin çağdaşı olan Türk tarihçi ve devlet adamı Cevdet Paşa tarafından verilmektedir. Cevdet Paşa'ya göre, *İttifâk-ı Hamiyyet*'in teşekkülünde kolaylaştırıcı âmil, günlük *Ceride-i Havadis*'in yazışleri bürosu idi; Şinâsî Efendi, Nâmık Kemâl Bey ve diğer liberal eğilimli şahıslar, burada tartışmak için toplanırlardı. Krş. İnal, "Müşfik," s. 1020; burada Cevdet Paşa'nın *Ma'rûzât*'ının yayımlanmamış kısımları iktibas edilmiştir. Yeni Osmanlı hareketinin olduğu kadar, İttifâk'ın teşekkülünün de tam olarak ele alınışı, sadece bir diğer çalışmada,Türk tarihçisi Abdurrahman Şeref tarafından yazılan bir makalede bulunmaktadır. Bkz. Abdurrahman Şeref, "Yeni Osmanlılar ve Hürriyet", *Târih Musâhabeleri* (İstanbul, Matbaa-i Âmire, h. 1339 / mı. 1923-1924), ss. 172-182. Meselenin zâhirî görünüşü ile uğraşmayan çok az sayıdaki uzmanlardan birisi olan İsmail Hikmet [Ertaylan]'a göre - bkz. *Türk Edebiyatı Tarihi, Ondokuzuncu Asır* ('Bakü, Azer Neşir, 1925), I, 217-, grubun faaliyetlerinin en doğru hikâyesi, İttifâk'ın üyelerinden birisi olan Nûri Bey'in elyazması hatıralarında bulunmaktadır. Bu eserin henüz baskıda iken görülen kısımları, İttifâk'ın teşekkülünün, inanılandan çok farklı olduğunu göstermektedir. Krş. Rıza Tevfik, "Filozofa Göre Nâmık Kemâl," *Ölümünden Sonra Rıza Tevfik* (ed. Mustafa Ragıp Esatlı, İstanbul, Sinan Matbaası, tarihsiz), ss. 113-140. Onun elyazması, İttifâk'a katılma sırasını açıklamaktadır. Mesela, Ziyâ Paşa, kurucular arasında zikredilir. Ali Suâvî, *Ulûm*'daki hatıralarında, Yeni Osmanlılar tarafından kurulan bir teşkilat olan *İttifâk-ı Hamiyyet*'in kökenleri hakkında tarafgir fakat önemli bilgiler verir. Bkz. Ali Suâvî, "Civan Türk Tarihi", *Ulûm* (tarihsiz, 1870), ss. 786-797, 896-932. Yazar tarafından kullanılan *Ulûm* koleksiyonunun nüshalarından sadece bazıları üzerinde baş sayfalarda her sayının baskı tarihi vardır; bununla birlikte referansların yeri peşpeşe sıralama dolayısıyla mâkuldür.) Bununla beraber, bu bilgi, bu tarihte geniş bir şekilde kullanılmak için çok parça bölüktür. Tarihçi Jorga, Yeni Osmanlılar hakkında bir mütalaa olarak, onların "fazlasıyla bozulmuş Osmanlı" olduklarından fazla bir bilgi vermemektedir. Jorga, *Geschichte des Osmanichen Reisches* (Gotha, Perthes, 1913), V, 537.

makamlarında birbirlerinin yerlerine geçmişlerdi. Onlar, aynı zamanda, Bâb-ı Âlî'nin politikalarının oluşturulmasında da elele vermişlerdi. Kendilerinin dışında kalan devletin nâzırlarının tâyin edilmesi, onların istisnaî imtiyazları olmuştu. Bu yüzden, şahsî yönetimleriyle, bir fildişi kulesinde yanlış politikalar üretmekle ve bir dalkavuklar oligarşisi oluşturmakla suçlanıyorlardı.

Pikniğe katılan kişilerin hemen hepsi, Bâb-ı Âlî Tercüme Odası'nda zaman zaman çalışmışlardı; bu yüzden çoğu, imparatorluğun dış işlerinin yürütülüş şekli kadar Avrupa siyasî sistemlerini de öğrenme fırsatını elde etmişlerdi. Onlar, karşı çıktıkları birçok kişinin gayretleri sayesinde, Batı tarzında yetişmiş bir nesil idiler. Hedef aldıkları Âlî ve Fuad, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleştirilmesine, Reşid Paşa'nın bırakmış olduğu yerden devam etmişlerdi. Fakat, Âlî ve Fuad, kendi zamanlarında, çok ılımlı bir reformcu sayarak Reşid'e nasıl karşı çıktılarsa, şimdi de kendileri yeni nesil siyasî muhalifler tarafından aynı şekilde tenkit ediliyorlardı.

Piknikçiler grubunun lideri, eğitimini Paris'teki Osmanlı mektebinde almış[2] ve 'meşrûtiyet' ve 'halkın temsili' fikirlerine bir hayli vâkıf olarak dönmüş olan Mehmed Bey idi. Mehmed Bey, kendisinden daha genç olan iki arkadaşının, Nûri Bey ve Reşad Bey'in kalplerinde bu reformculuk ateşini tutuşturmaya muvaffak olabilmişti. Bunların her üçü, 1837'de Reşid Paşa tarafından kurulan ilk modern idarî danışma mekanizması *Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye*'nin doğrudan devamı olan bir müessesenin, *Meclis-i Vâlâ*'nın Tercüme Odası'nda bir süre görevlendirildiler.[3]

Söz konusu piknikte bulunanlar arasında, Mehmed

---

2 Bkz. aşağıda, Bölüm VII.

3 Mehmed Bey hakkında bkz. İnal, *Son Asır*, ss. 942-951; Nûri için, *aynı eser*, ss. 1252-1261; Reşid için, Kuntay, *Namık Kemal*, I, 381-389. İdarî müesseselerle ilgili teferruatlı bilgi. aşağıda Bölüm V'de bulunabilir.

Bey'den sonraki ikinci önemli kişi, başkentin edebiyat çevrelerinde şâir olarak bir hayli ün kazanmış olan Nâmık Kemâl idi. *Tasvîr-i Efkâr*'ın yayıncısı Şinâsî Efendi'nin Âlî'ye karşı yapılan bir suikast teşebbüsüyle ilişkisi sebebiyle Türkiye'den kaçmak zorunda kalması üzerine gazete, Şinasi tarafından ona emanet edilmişti.[4]

Grubun beşinci üyesi Âyetullah Bey, her yönüyle çok olağanüstü bir ailenin ve eğitimin ürünü idi. Babası Subhi Paşa'nın, ilim adamlarının uğrak yeri olan bahçeli bir konağı vardı ve misafirperverliğini Doğulu ve Batılı ilim adamlarına, aynı şekilde göstermekteydi. Herhangi bir konuda otorite olan birisinin, Subhi Paşa'yı ziyaret etmeden İstanbul'dan geçmesi düşünülemezdi.[5] Âyetullah Bey, böyle bir atmosfer içerisinde, Doğu kültürü kadar, sağlam bir Batı kültürünü de tahsil imkânını bol bol elde etmişti. Âyetullah Bey'i siyasî muhalefet saflarına katan, bu kültürel arka-plân ve özellikle kendisinin Napoleon'un başarılarına (Fransa'nın Restorasyonu konusunda dikkati çekecek şekilde tasvir edilen radikal nitelikli bir tavıra) olan hayranlığı idi.[6]

Yukarda zikrolunan toplantının altıncı üyesi, Nâmık Kemâl'in Montesquieu'dan yaptığı çevirilerinin yer aldığı kısa ömürlü *Mir'ât* gazetesinin sahibi Refik Bey idi.[7]

---

4 Ebüzziyâ Tevfik, "Yeni Osmanlılar," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 31 Ekim 1909, s. 4.

5 Bkz. Haluk Y. Şehsuvaroğlu, "Sami Paşa Konağı," *Cumhuriyet* (İstanbul), 24 Ağustos 1951. Yeni Osmanlıların hâmisi Yusuf Kâmil Paşa'nın evindeki nitelikli faaliyetler için bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar* (İstanbul, Maarif Matbaası, 1940-1953), s. 235. Bir diğer merkez, Yeni Osmanlıların hâmisi Mustafa Fâzıl Paşa'nın evi için bkz. Osman Ergin, *Türkiye'de Maarif Tarihi* (İstanbul, Osmanbey Matbaası, 1939-1943), s. 316. Subhi Paşa'nın biyografisi için bkz. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1308-1311 / 1890-1894), III, 220 vd.

6 Napoleon'un başarılarının idealize edilmesiyle birleştirilen reform arzusunun ortaya konulduğu psikolojik süreç, böyle bir ilişkinin kurulmasına duyulan ihtiyaç, Stendhal'ın *Le Rouge et le Noir*'inde çok iyi bir şekilde tasvir edilmektedir.

7 Kaplan, *Namık Kemal*, I, 50.

O gün toplantıda hazır bulunanlar, gayesi imparatorluktaki "mutlakiyet idaresini meşrûtî idareye" dönüştürmek olan bir cemiyet kurmaya karar verdiler.[8] Gerçekte bu, Avrupalı Büyük Güçlerle ilişkilerinde korkak davrandığını düşünen entrikacıları da aleyhine çevirmiş bulunan Âlî Paşa'nın her yerde mevcut hâkim nüfuzuna bir son vermek demekti.

Entrikacılar monarşi prensibine muhalefetten uzaktılar; ancak Kemâl'in, tahtta bulunan Sultan Abdülaziz'le ilgili, Âlî'nin kendisini korkutup yıldırmasına izin vermiş oldukça basit düşünceli bir Şehzâde ve son derece tecrübesiz gelenekçi bir hükümdar şeklindeki hükmünü paylaşmış olmalıdırlar. İhtilalcilerin, faaliyetlerinin en başlarından beri, oldukça zeki ve münevver bir şahıs olan Sultan Abdülaziz'in yeğeni ve tahtın vârisi Şehzâde Murâd ile temas halinde olduklarını gösteren işaretler vardır;[9] onun ileride tahta oturmasını ümitle bekliyorlardı.

O gün toplanmış olan genç insanların motivasyonlarına ve gayelerine daha iyi nüfuz edebilmek için, bu noktada, geriye dönük olarak, 1856-1865 yılları arasında Türkiye'de vuku bulan gelişmelere kısaca göz atmak gerekmektedir. 1839'da, Reşid Paşa'nın gayretleriyle, Gülhâne *Hatt-ı Hümâyunu* olarak bilinen yarı anayasal nitelikli ferman ilan edildi; Reşid Paşa'nın söz konusu fermanın hazırlanmasındaki gayelerinden birisi, nihaî olarak, teb'asının aynı medenî haklardan faydalandığı, vatandaşlığı otomatik olarak veren ve dinî ilişkilere dayanmayan bir Osmanlı milleti meydana getirmenin temelini inşa etmekti.[10] Gülhâne Hattı, bütün Osmanlı teb'asına, bundan böyle eşitlik esasına göre mu-

---

8 Ebüzziyâ Tevfik, "Yeni Osmanlılar", *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 7 Haziran 1909, s. 3.

9 Kuntay, *Namık Kemal*, I, 91-94.

10 Bu konuyu ele alan bir doktora tezi için bkz. Halil Inalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1940).

amele edileceğini taahhüt etmişti. Ancak Reşid Paşa, Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında eşitliği tesis etmek hususunda çok geçmeden özel taleplerin geleceğini tahmin edememişti. Ayrıca, o, söz konusu taleplerin, ortaya çıktıkları kadar güçlü ve tahrip edici olacaklarını da önceden görememişti. Her ne kadar 1839'da farkına varmak güç ise de, Reşid Paşa, 1850'lerde gittikçe artan bir şekilde hız kazanan çeşitli gelişmeleri de göremedi. Bu yıllarda Avrupa ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ticarî ilişkilerin daha fazla genişlemesi, misyonerlik faaliyetlerindeki artış, imparatorluğun Hıristiyan teb'asına Aydınlanma döneminin seküler fikirlerinin etkisi, aynı insanlarda millî ve siyasî şuurun yükselişi, Avrupalı Büyük Güçlerin imparatorluktaki Hıristiyanları himayeye yönelik ilgilerinin artması gibi hususların her biri, 1839 Fermanı'nda taahhüt olunan eşitlikle münasebeti bulunan farklı bir problem ortaya çıkardı. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hıristiyan halkın yüzyıllardır itaat etmiş oldukları düzenlemelerin çoğu, şimdi artık silkinip kurtulmak için acele ettikleri ve Avrupalı güçlerin de bu kurtulma işinde kendileriyle işbirliği yapmaktan memnun oldukları, huzursuz edici kısıtlamalar haline gelmişti. Bu süreçle ilgisi bulunan gruplardan her biri, söz konusu kısıtlamaları kendi çıkarları açısından ele almaktaydı: Hıristiyanlar için önlerindeki engel, din değiştiren kimselere Osmanlının uyguladığı cezaî müeyyide idi; himaye hususunda Avrupalı Büyük Güçlere yönelen Hıristiyan halk için, ibadetlerin serbestçe yapılması, kendi yöneticilerine yeni kiliseler yapılması konusunda anlayış gösterilmesi, dinî liderlerine siyasî otorite statüsü verilmesi önem taşımaktaydı, gerçekten de Reşid Paşa'nın reformlarına kadar Müslümanlara karşı açılan davalarda bir Hıristiyanın şahitliği tam olarak kabul edilmemekte, Hıristiyanlar devlet dairelerine nüfusları nisbetinde tayin olunmamakta ve devlet tarafından

sunulan eğitim imkânlarından faydalanamamakta idiler. Gayr-i müslimler tarafından bir talep olarak takınılan bu tavrın esası, Osmanlı devleti tarafından verilen kamu hizmetleriyle ilgili imtiyazların ve sağlanan iş imkânlarının, inanç farkı gözetilmeksizin imparatorluktaki bütün insanlara yaygınlaştırılmasıydı. Ancak, geleneksel olarak, imparatorluktaki gayr-i müslim nüfusa, söz konusu hizmetlerin kendi cemaatleri tarafından yerine getirilebilmesine yönelik özel imtiyazlar bahşedilmişti. Bu yüzden, Osmanlı devlet adamları, söz konusu umumî imtiyazların verilmesinin, herkesin kânunların eşit koruması altında bulunduğu, devlet hizmetlerinden tam olarak faydalanabildiği bir Osmanlı milliyeti oluşturmak için ödenmesi gereken bir fiyat olduğunu düşünmekte haklı idiler. Meseleler zuhur ettikçe, aynı dönemde eşit vatandaşlık hakları ve özel cemaat imtiyazları bahşetme konusunda Büyük Güçlerin sürekli baskıları altında kaldıklarından, Osmanlı devlet adamları pratikte bu gibi fikirleri hiçbir zaman uygulama fırsatı bulamadılar.

Buradaki mesele, Avrupalı diplomatların, Osmanlı İmparatorluğu'nun problemlerini takdir ederek karışıklığı teşvik etmedikleri zaman bile, ondokuzuncu yüzyılın başından beri rasyonel olmayan milliyetçilik talepleriyle etrafı tamamen sarılmış bulunan Osmanlı İmparatorluğu'nun teb'asının kânunî şikâyetlerinin sebeplerinden tam olarak haberdar olmamalarıydı. Buradaki ikinci faktör, 1856'dan sonra Osmanlının dış işlerinde gittikçe artan bir rol oynayacaktı.

İlave bir baskı da, Müslümanlarla aralarında çıkan tartışmalarda müracaat edebilecekleri kesin bir ticaret kânununun olmayışından sıkıntıya düşen İstanbul'da ikamet eden yabancı tüccarlar tarafından ortaya kondu.

Kırım Harbi sırasında, Türkiye'nin müttefikleri, söz konusu eksiklikleri ortadan kaldıracak bazı reformlar yapması için imparatorluğa baskı yapmaya başladılar. İlk olarak, im-

paratorluğun Hıristiyan teb'ası için özel haklar sağlama düşüncesi ciddî olarak ele alındı.[11] Sonunda, bu hakları Hıristiyan olsun, Müslüman olsun bütün teb'a için garanti altına alan bir plân benimsendi. Bu ilkeler, 18 Şubat 1856 tarihli yeni bir *Hatt-ı Hümâyun*'da[12] bir araya getirildi. Söz konusu *Hatt*, gerçekte Osmanlı İmparatorluğu'nun iç işlerine yabancı müdahalesinin ürünü olduğu için, koruyucu bir tedbir olarak, *Hatt*'ın ihtiva ettiği şartların uygulanmasının IX. maddesi *Hatt*'a eklendi. Hakikatte, yabancı güçler Osmanlı İmparatorluğu'nun iç işlerine karıştılar.[13] Bu yüzden, mesela, 1860'da Lübnanlı Hıristiyanlarla bölgedeki Müslümanlar birbirlerinin boğazına sarıldıkları sırada, Bâb-ı Âlî zamanında müdahale edemedi, Lübnan'a Fransız birlikleri gönderildi.

Genel olarak 1860'ların başlangıcı, Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkan milliyetçiliğinin gittikçe artan baskısını hissetmeye başladığı ve milletlerarası ilişkilerinin Avrupa İttifakının gözetimi altında yürütüldüğü bir zamandı. Aşağıdaki gelişmeler, genç ihtilalcilerin Bâb-ı Âlî'den nefret etmelerinin doğrudan sorumlusu olarak gösterilebilecek olaylardan birkaçıdır.

1859 ile 1864 arasında imparatorluğa bağlı Boğdan ve Eflak prenslikleri bağımsızlık için yola çıkarak kendi hükümdarlarını seçtiler, tek bir anayasa ilan ettiler ve sonunda otonomi elde ettiler.

1860'da, Hersek'te çok geçmeden Karadağlıların da katıldıkları bir isyan patlak verdi. Bu ayaklanma, ancak ikibuçuk yıl sonra kontrol altına alınabildi. Sonunda Karadağlı-

---

11 F. Eichmann, *Die Reformen des Osmanischen Reiches* (Berlin, Nicolaische Buchhandlung, 1848), ss. 33, 34.

12 *Hatt*'ın metni için bkz. I. de Testa, *Recueuil des Traités de la Porte Ottomane* (Paris, 1864-1911), V, 132-137.

13 Kabul edilen, fakat dış baskılar yüzünden hiç işlemeyen bu prensip ve 1860 reformları için bkz. Testa, *Recueuil*, VII, 349, 350.

lar ile Türkler arasında bir antlaşma imzalandığında, Türkler Karadağ'ın anayolunu tutan garnizonlar kurma hakkı elde ettiler. Ancak, bu avantajlar daha sonra Türkler tarafından terk edildi (Mart 1863).

1862'de, Belgrad'daki Türk garnizonu ile şehrin yerli halkı arasında çatışma çıktı ve her iki taraftan önemli kayıplar oldu. Bu mesele, Osmanlı başkentinde toplanan milletlerarası bir konferans tarafından halledildi. Netice olarak, Türkler Sırbistan sınırında hâlâ elde tuttukları altı kaleden ikisini bırakmayı kabul ettiler.

Bu gelişmelerin her biri Türklerin ağzında acı bir tat bıraktı. Mesela, 1860 Lübnan krizi esnasında, Fuad Paşa, ayaklanmaya sebep olan olayları araştırarak, Müslümanlarla Dürzîler arasındaki çatışmayı zamanında durdurmadıkları için, bir Türk paşası ile iki yardımcısını kurşuna dizdirmişti. Birçok Türk, haklı olarak, Avrupalı güçleri yatıştırma arzusuna bağladıkları bu sertlikten infial duydu. Daha sonra, Avrupalı güçlerin tavsiyesi üzerine, Lübnan valiliğine bir Hıristiyan tayin edildi, ki bu, Osmanlı gururuna vurulan başka bir darbe idi.

Romanya ile ilgili gelişmeler, Avrupalı Büyük Güçlerle alâkası olmadan, kendi dinamiklerini takip etmişti; fakat bu, onları Osmanlı nokta-i nazarından mâzur ve geçerli kılmadı. Osmanlı ordusu Bosna'da çok az sayıdaki bir kuvveti bozguna uğratamamış; Karadağ ile yapılan antlaşmada kazanılan avantajlar, Türklerin kendileri tarafından terk edilmişti.

Bu yüzden, Âlî Paşa ve Fuad Paşa, Osmanlı devletinin yönetimini talihsiz bir zamanda üzerlerine almışlardı. 1856 *Hatt-ı Hümâyunu*'na karşı, ilan edilmesinden bu yana, içten içe hissedilen tepki, kendileri için hiç de az sıkıntı değildi. Cevdet Paşa'nın işaret ettiği gibi, bu fermanın ilanından sonra *"Ehl-i İslâmdan çoğu, 'âbâ ve ecdâdımızın kanıyla kazanılmış olan hukûk-ı mukaddese-i milliyemizi bugün gâ'ib et-*

tik. Millet-i İslâmiye, millet-i hâkime iken böyle bir mukaddes haktan mahrûm kaldı. Ehl-i İslâm'a bu bir ağlayacak ve mâtem edecek gündür' deyü söylenmeye başladılar."[14]

1859'da (17 Eylül), Kuleli Vak'ası olarak adlandırılan bir isyan patlak verdi. İsyanın liderleri, büyük ölçüde, Fuad ve Âlî Paşa'nın Türkiye'yi felâkete sürükleyen Büyük Güçlerle ve diğer fesatçı nâzırlarla işbirliğine hazır olduklarına inanan subaylar ve ulemâ idi. İsyanın, Batı yanlısı hevesleri hoş görülmeyen sultana yönelik bir suikast olduğu anlaşılmaktadır. Kısacası bu, Hıristiyan halka verilen imtiyazların genişletilmesini protesto eden ve imparatorluğun eski prestijinin kaybı dolayısıyla öfke duyan gayretkeş kimselerin bir tertibi idi.[15]

Türk reformunun, genelde imparatorluğun Hıristiyan nüfusunun arzularına uygun olarak düzenlenmiş olması, onu Müslüman halkın iştirak etmediği, tek taraflı bir şey haline getirmişti. Ancak, reformlar Müslüman Osmanlıların yükünü azaltmak için çok gerekli olduğu kadar, Hıristiyanları birinci sınıf vatandaşlar durumuna getirmek için de gerekliydi. Hıristiyanlar kamu işlerinde farklı muameleye tâbi tutuluyor idiyse de, kendilerini sefalet içinde bırakan vergi sisteminin inanılmaz yükünü de Müslüman köylüler taşıyorlardı. Hıristiyanların sıkıntılarını hafifletmek için gayret gösterilirken, gayet tabiî olarak Müslüman-Osmanlı teb'asının ızdırabı hafifletilecek, öncekinden daha iyi bir duruma getirilecekti.

Hıristiyan-Osmanlı cemaatlerinin 1856 fermanının ilanından elde ettikleri avantajlardan birisi, cemaat-içi anlaş-

---

14 Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir, 1-12* (ed. Cavid Baysun, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953), s. 68.

15 Uluğ İğdemir, *Kuleli Vakası Hakkında Bir Araştırma* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1937), s. 38. "Ulemâ", İslâm hukuku mütehassıslarının oluşturdukları, öğretim elemanlarını ve câmilerde görevli personeli de içine alan bir "tarîk" (= teşkilat) olan *İlmiye* mensupları için kullanılan isimdir.

mazlıkların çözümünde kendilerine bırakılan siyasî gücü laikleştirebilmeleri idi. Eski Osmanlı sisteminde bu güç, dinî cemaatlerin liderleri olan patriklere verilmişti. Artık, bu gücü patriklerin ellerinden yavaşça alan laik meclisler şekillenmekteydi. Ermeni cemaati kendisi için bir anayasa bile tasarlamıştı. Böylece meşrutiyetçilik (veya anayasacılık: constitutionalism) ve halk temsilciliği fikirleri, imparatorluğun son zamanlarda hürriyet elde etmiş bölgelerinde benimsenmiş olduğu gibi, imparatorluk içindeki Hıristiyanlar arasında da sınırlı bir yer edindi.

Yeni Osmanlı bakış açısından, Müslüman Osmanlılara ve temsil hakkına gelince, tersi geçerli idi. Âlî Paşa, herhangi bir meşrutiyetçilik veya temsilî hükümet teklifine karşı sert tavır almaktaydı. O, Osmanlı İmparatorluğu'nun çok milletli yapısı yüzünden, imparatorluktan ayrılma eğilimindeki pek çok unsurun temsil edilmesine yol açabilecek millî bir meclisin kurulmasına yönelik her hareketin engellenmesi gerektiğine inanıyordu. İfade ettiği gibi: "Osmanlı İmparatorluğu, oniki veya ondört milliyetten meydana gelir, ne yazık ki, bilhassa Hıristiyan halkları birbirinden ayıran dinî ve ırkî husumetlerin sonucu olarak, bu milliyetlerin her biri, gerekli imtiyazlar elde etmek konusunda henüz büyük bir istek göstermezler. Eğer seçimler yoluyla aday gösterilen kimseler bugün bir araya getirilecek olursa, böyle bir millî meclis, akla gelebilecek büyük skandallara sebebiyet verir."[16] Bu tavra paralel olarak Âlî, Hıristiyan olsun Müslü-

16 [Âlî Paşa], *Réponse à son Altesse Moustafa Fazil Pacha au Sujet de sa Lettre au Sultan* (Paris, 1867), s. 24. İçerisinde reform ihtiyacını gözden geçirdiği, sultana sunulan bir not (memorandum)ta, Âlî'nin ileri sürdüğü sebepler zinciri şöyledir: Avrupa'da farklı inanç sahipleri arasında artık hiçbir fark gözetilmemektedir; bütün şahıslar hürriyet hususunda eşit haklara sahiptirler. (Dinî hürriyetin teminat altına alınması ile siyasî hakların garanti edilmesi arasında kurulan ilişkiye dikkat ediniz.) Diğer taraftan, Bâb-ı Âlî'nin çok sayıda genç Hıristiyan teb'ası, ebeveynleri tarafından çalışmak üzere Avrupa'ya gönderildi. Bu genç insanlar, bu fikirlerden etkilendiler. Neticesi yıkıcı olan bu eğilimleri

man olsun imparatorluğun nüfusunu oluşturan insanların anayasaya dayalı bir yönetime "hazır" olmadıklarını hissetmekteydi.[17]

Gerçek şu ki, ne Fuad ne de Âlî Paşa, imparatorluk için temsilî müesseseler hazırlanması problemine tamamiyle kayıtsız idiler. Bu tür müesseselerin oluşturulmasıyla ilgili yaklaşımları, millî temsile yol açmaksızın, imparatorluk bünyesinde en azından mahallî temsil müesseselerinin gelişmesine izin verecek geniş ara organlar tesis etmekti. İmparatorluğun her vilayetinde seçilmiş bir vilayet meclisi kurulmasına izin veren Eyalet Teşkilat Kânununun[18] ilanıyla, Osmanlı halkını ileride kendi kendini yönetmeye hazırlamayı ümit ediyorlardı. Diğer taraftan, halkın ekseriyetinin kendi geleceği hususunda tam karar verecek durumda olmadığı kanaatinde idiler ve Osmanlıların bu tür nitelikleri ancak çok tedricî bir şekilde kazanacaklarını düşünüyorlardı. Ilımlı liberal şair Şinâsî'yi kamu hizmetinden azleden ve daha sonra basına keyfî sansür getiren *Nizamname-i Âlî*'yi hazırlayan Âlî Paşa idi.

1865'in o yaz gününde organize edilen piknik, gerçekte, Âlî Paşa'nın politikalarına karşı olanların hepsinin bir araya gelmeleri idi, bunların amaçlarının belirlenmesi, grubun kendi amaçlarının anlaşılmasında olduğu kadar, prensiple

önlemenin yegane yolu, Hıristiyanları Müslümanlarla eşit bir seviyeye getirmekti, ki bu onlara medenî hizmetleri açmak demekti. Böyle yapıldığında, kişi, Müslüman hissiyatını rencide etmemek ve Müslüman idareci kadrolar oluşturmak için çalışmamak hususunda dikkatli olmak zorunda kalacaktı. Bu not için bkz. Ali Fuâd, *Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiye* (İstanbul, Yeni Matbaa, 1927), ss. 118-127, özellikle s. 123. Bu belge, [A.D. Mordtmann'ın] *Stambul und das Moderne Türkenthum: Politische soziale und biographische Bilder von Einem Osmanen* (Leipzig: Dunker und Hunbolt, 1877), I, 75-90'da da görülmektedir. Mordtmann, bu bölümde daha önce zikredilen Sâmi Paşa'nın evindeki hususî hocalardan birisiydi.

17 [Âlî Paşa], *Réponse*, s. 27.

18 7 Cemaziyülahir 1281 / 7 Kasım 1864, *Düstur*, Birinci Tertip (2. baskı, İstanbul, 1289/1299 / 1872-1882), I, 608.

ilgili daha soyut beyanların anlaşılmasında da faydalıdır.

Pikniğin yapıldığı gün, *İttifâk-ı Hamiyyet* adıyla anılacak gizli bir cemiyetin kurulmasına karar verildi.[19] Âyetullah Bey, beraberinde, ondokuzuncu yüzyılın başlarında Fransa ve İtalya'da restorasyona karşı mücadele etmiş olan gizli cemiyet Carbonari teşkilatı[20] hakkında iki kitap getirmişti. Bu kitaplar gizli cemiyetin teşkil edilmesinde rehber olarak kullanılacaktı.

Ne *İttifâk-ı Hamiyyet*'in gayelerinin neler olduğunu ifade eden belgeler vardır ve ne de -daha sonraki beyanlardan çıkarılabilenler hariç- ideolojilerini ayrıntılarıyla tasvir etmek mümkündür. *İttifâk-ı Hamiyyet* ismi, Tugendbund ve Giovine Italia gibi daha önceden kurulmuş Avrupalı ihtilalci örgütlerle entellektüel bir ilişkiyi çağrıştırır. Ancak, en azından bir yazar,[21] *İttifâk-ı Hamiyyet*'in amaçlarının nitelik olarak "ortaçağa ait" (medieval) olması ve bu yüzden selefleri olarak öne sürülen cemiyetlerin amaçlarıyla uyuşmaması sebebiyle, böyle bir ilişki aramanın yanıltıcı olacağını ifade etmektedir.

Bununla birlikte, hiç şüphe yok ki, *İttifâk-ı Hamiyyet*'in kurucu üyelerinin, aşırı vatanseverlikleri onlara reformları Osmanlılar için, Osmanlılar tarafından ve İslâmî çerçevede düşündürmekte ise de, kendilerini siyaseten Avrupa'yı izlemeyi amaç edinmiş kişiler olarak görüyorlardı.

İtalya ile münasebete gelince, İtalyan liberal hareketlerinin onlar tarafından bilindiğini ve incelendiğini gösteren deliller vardır. 1866'da *İttifâk-ı Hamiyyet*'in kurucu üyelerinin hâmisi olacak olan birisi, Mustafa Fâzıl Paşa, İtalyan kralını sultan için bir örnek göstermişti. Nâmık Kemâl, Garibaldi ve Silvio Pellico'yu Voltaire ve Condorcet ile aynı tonda zik-

19 Kuntay, *Namık Kemal*, I, 18.

20 Ebüzziyâ, "Yeni Osmanlılar", *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 7 Haziran 1909, s. 3.

21 [Mordtmann], *Stambul*, I, 66.

retmişti.[22] Mazzini, insanlar "Kiliseyi Tanrı'nın sözünün yorumcusu olarak gördüğü bir sırada", yeni bir devrin doğuşunu vurgulayan ifadeleriyle, Nâmık Kemâl tarafından benimsenen tavırdan hiç de uzak bir tavır sergilemiyordu.

Ali Suâvî, "Genç İspanya, Genç Fransa, Genç İtalya"[23] ör-

---

22 Kuntay, *Namık Kemal*, II, 485. Silvio Pellico (1789-1854), İtalyan Carbonari teşkilatıyla ilişkisi bulunan, faaliyetleri kendisini 1820'de hapse götüren bir İtalyan milliyetçisi idi; hapishane hatıraları *Le Mie Prigioni* (*"My Prisons"*: Hapishane Hatıralarım) adıyla bir cilt halinde yayımlanmıştır. Bu eser, siyasî mahkumlara yapılan muamelenin acımasızlığına işaret etmesi dolayısıyla, 1830'larda ünlü bir hürriyet metni oldu. *My Prisons*'da vurgulanan romantik liberal milliyetçilik, Mazzini gibi Risorgimento'nun birkaç teorisyeni tarafından ele alındı. İtalyan liberal milliyetçiliğinin kutsal kitabı olan Gioberti'nin *Il Primato Morale e Civile degli Italiani* adlı eseri, Pellico'ya ithaf edildi. Krş. Georges Weill, *L'Eveil des Nationalités et le Mouvement Liberal 1815-1848* (Paris, Presses Universitaires de France, 1930), s. 416. Ondokuzuncu yüzyılın ortasında Pellico "vatanperverliğin ve dinin birliğini somutlaştıran" bir kişi idi (*aynı yer*), ki bu Yeni Osmanlılar tarafından benimsenen tavırla ilgili en önemli benzerliktir. Nâmık Kemâl'in Pellico hakkındaki düşünceleri için bkz. [Nâmık Kemâl], "'Mes Prisons' Tercümesi hakkında Kemal'in mülahazatı," *Mecmûa-i Ebüzziyâ*, 21 Muharrem 1330 / 11 Ocak 1911, ss. 8-14. Diğer bir entellektüel temas noktası da, Yeni Osmanlıların entellektüel akıl hocası Şinâsî'nin papa meselesi üzerine yazdığı yazılarda görülebilir (Bkz. aşağıda, Bölüm VIII). Yeni Osmanlı hareketi çevresinde bulunan Frederic Millingen, Paris'te Şinâsî ile birlikte çalıştıklarını, Şinâsî'nin kendisinden Garibaldi ile temas kurmasını istediğini ifâde eder. Bu mâlumâtı, Millingen'in *Les Anglais en Orient* (Paris, 1877), ss. 345-46'dan iktibas eden Roderic Davison'un "Reform in the Ottoman Empire 1856-1876" (basılmamış Doktora tezi, Harvard, 1942), s. 278, not 58'inden aldım.

1850 gibi erken bir tarihte bir İngiliz gözlemci şunları ifade edebilmiştir: "Reşid Paşa'nın koruduğu kişi [Şinâsî?], gayet emin bir şekilde bana, Türkiye'nin bağımsızlık [aynen alınmıştır], kudret ve azamet kazanması gerektiğini, evrensel hürriyetin ve saadetin ihtilal kazanından tertemiz ve pırıl pırıl çıkacağını, medeniyetin Ocak ayında Paris'te yeni bir start almış veya yeni bir doğum yapmış olduğunu ve hemen yeni ve mesut bir dünyaya sahip olmamız gerektiğini söyledi. Bu okuldaki Türkler, 40.000 kişilik bir ordu ile Mincio'yu geçen Charles Albert'le ilgili haberlere çok sevinmişlerdi." Charles MacFarlane, *Turkey and Its Destiny* (London, John Murray, 1850), II, 671. Piyemonte'li bakan Baron Tecco'nun İstanbul'daki nüfuzu için bkz. Marco Antonio Canini, *Vingt ans d'Exil* (Paris, Dramard-Baudry, 1868), s. 150.

23 Ali Suâvî, "Civan (aynen) Türk Tarihi," *Uhûm*, 15 Zilkade 1286 / 16 Şubat 1870, s. 793. Oryantalist Vambery'nin bu konudaki son derece genel ve bir ölçüde yanıltıcı mütalaaları -onun Yeni Osmanlı yayınlarına makaleler verdiğini

gütlerinin, 1865 gizli cemiyetinin şekillenişinden sonraki örgütler olduklarını kesin bir dille ifade eder. O, cemiyetin ismine "Genç" kelimesinin dahil edilmesinin başka bir sebebinin de, Avrupa'nın Osmanlı İmparatorluğu'nun ölüm sancıları içinde olduğu şeklindeki inancına karşı, kurucuların imparatorluğun bekâsını vurgulamak istemeleri olduğunu ekler. Suâvî burada, bu insanların daha sonraki bir tarihte tanınmış oldukları "Genç Osmanlı" -veya kelimesi kelimesine çevrildiğinde "Yeni Osmanlı"- terimine işaret eder.

Cemiyetin amaçlarını gerçekleştirme hususunda kullanmayı plânladığı vasıtalara gelince, bunları tahkik etmek de güçtür. Ebüzziyâ'ya göre, üyeler, sultana verilmek üzere Âlî ve Fuad Paşa'nın kötülüklerini ortaya koyan bir dilekçe hazırlamayı amaçladılar. Fakat, kendilerinin hiç de zararsız olmayan faaliyetler plânladıklarını gösteren işaretler vardır. *İttifâk*'ın, her bir üyenin bir üstüne karşı sorumlu olduğu ve üyeliğin gizliliğine dayanan yedi kişilik hücrelerden oluşan organizasyonu (hiçbir üye, diğer yedi üyenin isimlerinden fazlasını bilmiyordu), bu yöne işaret eden belirtilerdir. Neticede, *İttifâk-ı Hamiyyet*'in lideri Mehmed Bey,[24] maksadı hü-

---

ve sürgünleri sırasında kendilerine çok yakın olduğunu ifade ettiği kesin olarak ayırdedilemeyen kendine ait mütalaaları için bkz. Arminius Vambery, *Western Culture in Eastern Lands* (London, John Murray, 1909, ss. 321-323.

24 Mehmed Bey'e 1865'te aktarılan siyasî fikirlerin neler olduğunu kesin bir şekilde tesbit edemememize rağmen, bunların neler olduğunu 1870'te, Vasfi Paşa'nın Yeni Osmanlıların asıl gövdesinden ayrıldıktan sonra editörlüğünü yaptığı *İnkılâb* gazetesinin Fransızca Eki'nde çıkan bir makaleden öğrenebiliyoruz. Devrimci vurgulara rağmen, kendisinin ifade ettiği şu satırlardan, 1850'lerin liberalizmi ile olan ilişki görülebilir: "Fransızca bir bülten yayımlamaktaki maksadımız, Müslüman Doğu'nun demokratik temayüllerinden cumhuriyetçi Avrupa'yı ve Amerika'yı haberdar etmektir. ... Kardeşler, çöl etrafında olduğu gibi, okyanus etrafında da birbirimize ellerimizi uzatalım.

> "Hürriyeti fethetmek için birleşelim
> Eşitliğe ulaşmak için birlik olalım
> Kardeşliğin yer yüzünde hüküm sürebilmesi için
> Birbirimizi kucaklayalım."

Mehmed Bey, editör, *La Révolution*, 1 Mayıs 1870, s. 1.

kümdara dilekçe sunmak olan tartışmacı siyasî bir cemiyete üye olmaktan daha geçerli sebepler yüzünden ölüme mahkum edildi. Mehmed Bey'in haftada bir kez *âlim* cübbesini giyerek, reform lehine ajitasyonlar yapmak üzere câmilere ve medreselere gittiğini, kızının beyanlarından öğreniyoruz. *İttifâk-ı Hamiyyet*'e özel niteliğini kazandıran bu fesat ortamı idi. Ebüzziyâ, üyelerin terörizm faaliyetlerini amaçladıklarını inkâr etse bile, *İttifâk-ı Hamiyyet*'in "ihtilalci" bir örgüt olduğunu kabul eder.[25]

Bununla birlikte, ilgi çekicidir ki, 1865 ile 1867 yılları arasında Türkiye'de Mehmed Bey ve arkadaşları tarafından başlatılana benzer, aynı nitelikte başka akımlar da faaliyet gösteriyordu. Gerçekten de, *İttifâk-ı Hamiyyet*'in kurulduğu yıl içerisinde, bu paralel akımların niteliğini ortaya koyan ve aynı zamanda *İttifâk*'ın üyelerinin âkıbetini belirleyen iki hadise vuku buldu.

Bu hızlandırıcı faktörlerden birisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun bekâsı meselesini bir kez daha gündeme getiren, Girit Adası'nda ciddî bir isyanın başlaması idi. İkincisi ise, Mısırlı bir Türk paşası tarafından sultana hitaben yazılmış, meşrûtî reform talep eden bir mektubun yayımlanmasıydı, ki bu, *İttifâk-ı Hamiyyet*'in kaderinin şekillenmesi hususunda çok önemli bir hadisedir.

1860'ta Girit'te zaten bir isyan vuku bulmuştu, fakat şimdi, yani 1866'nın ilk aylarında, Bâb-ı Âlî nezdinde itibarlı diplomatlar, Giritli âsilerin hâlihazırda yorgun Türk ordularını tarafından bastırılıp bastırılamayacağı konusunda ciddî tereddütler izhar ediyorlardı.[26]

Daha önce meydana gelen ayrılıkçı karışıklıkların olduğu

---

25 "O günkü tartışmalar, ilk atılacak adımların milliyetçi yönetimi meşrûtî (anayasal) yönetime dönüştürme, yani devrimci bir örgüt oluşturma ile ilgiliydi." Ebüzziyâ, "Yeni Osmanlılar", *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 7 Haziran 1909, s. 3.

26 Testa, *Recueuil*, VII, 403, Beust'tan Metternich'e, 1 Ocak 1866.

gibi, bu sonuncu isyanın da en tarafsız izahatı, milliyet prensibinin, imparatorluğun Hıristiyan teb'ası arasında 1856 Antlaşması ve buna eşlik eden *Hatt-ı Hümâyun* tasarlanırken beklenilenden çok daha etkin hâle gelmiş olması ve imparatorluğa tâbi halklardaki kaynaşmayı teskin etmek için sivil/medenî ve siyasî statülerinde bazı değişiklikler yapmak zorunda kalınmasıydı. Çok daha safdil başka bir izah ise, Bâb-ı Âlî'nin 1856 Fermanı'nda imparatorluğun Hıristiyan teb'ası için yapılan vaadleri yerine getirmede başarısızlığa uğramış olmasıydı.

1867'de, isyanların ve ayaklanmaların tekrarına kesin bir son vermek için, Fransa ve Rusya tarafından reformla ilgili olarak spesifik teklifler sunuldu. Fransız planı, Hıristiyanların mağdur oldukları bütün hususların ortadan kaldırılması, fakat aynı zamanda, bütün Osmanlı teb'ası için şimdiye kadar gerçekleştirilmiş olandan daha geniş bir reform programı uygulanması temeline dayanmaktaydı. Bu tedbirlerin hem Müslümanlar ve hem de Hıristiyanlar tarafından iyi karşılanacağı umuluyordu. İdeal olarak, bu hareket Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün halkın birleşip kaynaşmasına vesile olacaktı.[27]

Diğer taraftan, Rusya'nın planı ise, imparatorluğun mahallî halk tarafından seçilmiş mahallî liderlerce yönetilen muhtar (otonom) bölgelere ayrılmasını öngörüyordu.[28] Ruslar, Girit meselesinde, adanın tamamen Yunanistan'a ilhakını tavsiye ediyorlardı.

Tekliflerinin benimsenmesi için her iki taraftan Bâb-ı Âlî'ye baskı yapıldı. Girit isyanı Bâb-ı Âlî'yi uzun süre meşgul etti. Adaya usta birlikler gönderildi; fakat bunlar da fazla başarılı olamadılar. Sonunda, 1867-1868 kışında Âlî Paşa bizzat kendisi Girit'e gitti. Bâb-ı Âlî'nin Girit isyanı husu-

27 *Aynı eser*, ss. 418-428.

28 *Aynı eser*, ss. 446-455.

sundaki yetersizliği, başkentte pek çok kişi arasında şiddetli tenkitlere sebep oldu. Ada ile hissî bağlar güçlüydü, adanın fetih tarihi, Osmanlı tarihindeki vak'aların çok renklilerinden birisi olmuştu. Yerli gerilla çetelerinin yağmalarına mâruz kalan adanın Müslüman halkının kötü durumu, hakaretin ve haksızlığın boyutunu ortaya koyuyordu.

Daha sonraki yıllarda, Bâb-ı Âlî'nin Girit meselesini ele alıştaki zaafı, modern Türk hiciv şiirlerinden en ünlü ve en keskinlerinden birisi olan *Zafernâme*'ye konu oldu. Türk reformcularından "yaşlı devlet adamı" Ziyâ Paşa tarafından yazılan bu şiir,[29] konunun Osmanlıları, vatansever öfkenin yükselmesinde ne derece tahrik ettiğini gösterir.

Kriz zamanında, başkentteki iki gazete Osmanlı Giriti'ni savunmak için harekete geçti. Bunlardan birisi, Kemâl'in editörlüğünü yaptığı *Tasvîr-i Efkâr*'dı; diğeri ise, kuruluşundan bir süre sonra *İttifâk-ı Hamiyyet* ile işbirliğine başlamış olan Ali Suâvî'nin baş editör-yazarı bulunduğu *Muhbir* idi. Zamanın Osmanlı basın kânunu, bugün Türkiye'de mevcut basın kânunundan daha yumuşaktı;[30] fakat bir ölçüde baskı ile karşılaşmış olmalılar ki, hem *Muhbir* ve hem de *Tasvîr-i Efkâr* başlangıçta hükümeti tenkitlerinde oldukça ihtiyatlı idiler. *Muhbir,* ilk olarak Şubat 1867'de, gerillalar tarafından evlerinden sürülmüş olan Giritliler için özel bir yardım kampanyası düzenlediğinde hatırı sayılır bir şöhret kazandı. Bu yardım toplama işi, Âlî Paşa'yı çok sinirlendirdi.

Ancak, bununla birlikte, 1867 Mart'ının başında Ali Suâvî bütün ihtiyatı elden bıraktı. Mart'ın sekizinci günü (2 Zilkade 1283), içinde Bâb-ı Âlî'nin Belgrad kalesini terk edişini sert bir şekilde yerdiği ateşli bir makale ya-

---

29 Şiirden seçmeler ve iyi bir açıklaması için bkz. E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry* (London, Luzac, 1900-1909), V, 69 vd.

30 Bu eser, 1959'da, Türk hapishanelerinin gazetecilerle dolu olduğu bir sırada yazıldı.

yımladı.[31] Ertesi gün gazetenin sahibi Filip Efendi, Maarif Nezâreti'nden *Muhbir*'in bir ay süreyle kapatılmış olduğunu belirten kısa bir not aldı. Filip Efendi, Zilkade'nin üçü tarihini taşıyan sayıyı basmış bulunuyordu ve Nezâret tarafından kendisine gönderilen ihbarnameyi basma hususunda kânunî yükümlülük altında bulunduğundan, en azından kânuna uymuş olmak için, Nâmık Kemâl'den söz konusu notu *Tasvîr-i Efkâr*'da yayımlamasını istedi. Onun, bu son sayıyı halka ulaştırmak istemesindeki sebeplerden birisi, söz konusu sayının imparatorluktaki ayaklanmaların arkasında Rusya'nın bulunduğunu ve sonra da reformlar için baskı yapmasının tam bir küstahlık olduğunu belirten mükemmel bir gazetecilik örneği makale ihtiva etmesiydi. Makalede ayrıca, Osmanlı devlet adamları bir "millî meclis"e karşı sorumlu olsalardı, devletin bu işlerine bir ölçüde çare bulunabilecekti düşüncesi ileri sürülmekteydi.[32]

Nâmık Kemâl de Girit krizinin başlangıcında gerçekten çok dikkatli davranmıştı. Önceleri, *Tasvîr-i Efkâr*'ın yazışleri bürosu ile yüksek memur sınıfı arasındaki ilişkiler sade ve samimi idi. Bir yıl önce, Nâmık Kemâl, başkentte sık sık vuku bulan yangınların sebep olduğu tahribatla ilgili yazısı dolayısıyla Âlî Paşa tarafından takdir edilmişti. Âlî Paşa, makalenin ortaya koyduğu mütalaalara -dış müdahaleden

---

31 O zamana kadar Türkler kalede bir garnizon bulundurmuşlardı. Kale şimdi, sultanın hâkimiyet hakkını tanıma alâmeti olarak hisarda Osmanlı bayrağının dalgalanmaya devam etmesinden ibaret biraz platonik bir taahhüt karşılığında Sırplara devredilmişti. Bu, Âlî Paşa'nın zevâhiri kurtarma isteğine yönelik diplomatik bir hareketti.

32 *Muhbir*, 3 Zilkade 1283 / 9 Mart 1867, s. 1. Bu makale Ziyâ Paşa'ya atfedilir. Ali Suâvî'nin bunun basılmasıyla ilgili referansı -"makale benim aracılığımla basıldı ve yayımlandı"- *"benim ma'rifetimle tab' ve neşr olundu"*-, Türkçe'de İngilizce çevirisinden daha mübhemdir. Makale, hem üslup hem de muhteva açısından Ali Suâvî'nin karakterinden izler taşımamaktadır. Bkz. Ali Suâvî, "Yeni Osmanlılar Tarihi," *Ulûm*, (tarihsiz, 1870), s. 911.

hürriyetin faziletlerine kadar îmâ ve hatırlatmalara- göz yummuştu.[33]

Kemâl'in editörlüğü altındaki *Tasvîr-i Efkâr*, dış hadiselere ileri ve aydınlatıcı tahliller getiren ve yeni savaş metodlarının Avrupa askerî güç dengesine etkisi gibi konulara giren ilk Türk gazetesi olmuştu.[34] Gazete, Osmanlı dışişlerine yabancı kabinelerin karışması gibi oldukça tartışmalı konuları da ele almaktaydı; fakat konuyu ele alış tarzında henüz saldırgan değildi.[35] Fakat, 1866 sonbaharında Kemâl, yerli Rumların, kahvehanelerinde Türklerin imhasını konu edinen şarkılar söyleme küstahlıklarını tenkit eden bir makale yazdı.[36] Zabtiye Nezâreti, bu konulardan haberdar olduğunu (müteyakkız bulunduğunu) ileri sürerek, bir tekzip göndermiş ve Kemâl de bu tekzibi yayınlamıştı. Gerçi hadise burada kapandı.[37] Ancak bu fırtınanın ilk işaretiydi.

Ancak, *Muhbir* krizi ortaya çıkınca, Kemâl *Tasvîr*'de hem *Muhbir*'i bir ay süreyle kapayan emri ve hem de Filip Efendi'nin bunu protesto eden açıklamasını yayımladı. Aynı sayıda, içinde Girit meselesinde Avrupa'nın müdahalesine karşı çıktığı Şark meselesi ile ilgili bir makale yazdı.[38] Üç gün sonra sıkı sansür getiren yeni bir basın kânunu ilan edildi, Suâvî tutuklandı, *Tasvîr* de bir ay süreyle kapatıldı. Kemal'i ilgilendirdiği kadarıyla bunlar editör olarak onun meslek hayatının sonu demekti, bu gelişmeler olurken, daha önce vuku bulmuş olan bir dizi olay, Kemal'i, hükümetin dış ilişkileri yönetişi hakkında düşündükleriyle ifşa et-

33 "Payitaht," *Tasvîr-i Efkâr*, 3 Zilkade 1282, s. 1; Kuntay, *Namık Kemal*, I, 18.

34 *Tasvîr-i Efkâr*, 2 Rebiülahir 1283 / 14 Ağustos 1866.

35 "Girid meselesine dair," *Tasvîr-i Efkâr*, 14 Cemaziyülevvel 1283 / 24 Eylül 1866.

36 "Bir Mülâhaza" *Tasvîr-i Efkâr*, 22 Cemaziyülevvel 1283 / 1 Ekim 1866.

37 *Tasvîr-i Efkâr*, 29 Cemaziyülevvel 1283 / 8 Ekim 1866.

38 Nâmık Kemâl, "Şark Meselesine dair bir Lâyihadır," *aynı yer*, 4 Zilkade 1283 / 10 Mart 1867.

miş olduğu dış politikaya ilişkin tavrına benzer biçimde, siyasal muhalefetle ilgisini açıklamaya zaten zorlamaktaydı.

Burada, Kemâl'in durumunu anlamak için tekrar geriye dönük bir inceleme gereklidir. 1867 başlarında başkentte gittikçe artan bir kargaşa sürerken, iddiacı şahsiyeti ile Prens Mustafa Fâzıl Paşa devam etmekte olan çeşitli protestolara güç vermeye başlamıştı.

Mustafa Fâzıl Paşa, ondokuzuncu yüzyılın başında, imparatorluğa bağlı Mısır vilayetinde fiilen bağımsız bir hükümdar haline gelmiş olan âsi vâli Mehmed Ali Paşa'nın torunu idi. Fâzıl Paşa'nın hayatı Bâb-ı Âlî'de geçmişti. Eğitiminin çoğunu, ilk olarak onaltı yaşında Saadet Dairesine tayin edilerek idari kariyerine başlamış olduğu Bâb-ı Âlî kalem(büro: daire)lerinde yaptı.[39]

Mısır'da kaldığı dört yıl hariç, meslekî hayatı Osmanlı devletinin bir memuru olarak geçmişti. 1862'de Maarif Nâzırı, 1864'te Mâliye Nâzırı ve nihayet 1865 Ekim'inde kurulmuş bulunan *Meclis-i Hazâin*'in reisliğine tâyin edilmek suretiyle hızlı bir şekilde yükselmişti.[40]

Fâzıl Paşa meslekî kariyerini Osmanlı başkentinde yapmış olsa bile, zihni bütünüyle resmî vazifeleri ile meşgul değildi, aynı zamanda Mısır'daki çıkarlarıyla da ilgileniyordu. Mısır hıdivi İsmâil Paşa'nın kardeşiydi. Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi, Mısır'da da tâkip edilen saltanat veraseti usulüne göre, İsmail'in ölümünden sonra, yerine hıdiv olarak Mustafa Fâzıl'ın geçmesi gerekiyordu. Fakat, İsmâil'in başka plânları vardı ve hıdivliği kendi sülbünden olan ahfadına bırakmak istiyordu. Uzun zamandır Mustafa Fâzıl Paşa, kardeşinin o hedefine ulaşmak için iktidarındaki bütün vasıtaları kullandığından kuşku duymaktaydı. Mese-

39 Mehmet Zeki Pakalın, *Tanzimat Maliye Nazırları* (İstanbul, Kanaat Kitabevi [1940?]), II, 3-5.

40 *Aynı yer.*

la, 1858'de o sırada tahtın mirasçısı olan Fâzıl'ın büyük kardeşi Ahmed, İsmâil'in tertip etmiş olduğuna inanılan esrarengiz bir kazada ölmüştü.

Veraset konusundaki en ciddî kriz, 1865'te Hıdiv İsmâil'in, Mısır'da câri saltanat veraseti usulünü değiştirmeyi sultandan istemek için İstanbul'a geldiği sırada vuku buldu. Bu iltiması elde etmek için İsmâil, kendi annesiyle Sultan Abdülaziz'in annesinin kardeş olmaları keyfiyetine güvenmişti. O, sultanın kendiliğinden, veraset silsilesini onun nesline bağlamayı istemediğinden de şüphelenmiş olabilir. Ancak, o yıl, zamanın Sadrazamı Fuad Paşa, İsmâil Paşa'nın teklifini peşinen reddetti.

Mustafa Fâzıl Paşa'nın kısa bir süre sonra *Meclis-i Hazâ'in*'in başkanlığına tayin edilmesi, Fuad'ın sultanın tasavvuruna karşı oluşunun bir işaretiydi.

Bu makama geçmesi için Fâzıl Paşa'nın seçilişi önemli olduğu kadar, aynı şekilde, onun bizzat icra edeceği umulan yeni bir memuriyetin (dairenin) tesisi de önemli bir hadise idi. Bu meclis, Osmanlı devlet yönetimine uygun mekanizmalar sağlamak için modern bir Osmanlı müesseseleri ağı oluşturma hususunda ondokuzuncu yüzyılın ikinci çeyreğinde başlanmış olan bir süreçte, önemli bir adımdı. Yeni meclisin esas fonksiyonu, imparatorluğu malî bir felaketten kurtarmaktı. Aslında malî güçlükler Abdülaziz'in tahta çıkışının ilk gününden beri imparatorluk yönetiminin peşini bırakmıyordu. Devletin mevcut borçlarının birleştirilmesi (konsolidasyon), ancak geçici bir rahatlama getirmişti; şimdi 1865'de, konsolide borçlar üzerindeki faiz ödemeleri bu kez de yapılamamıştı. İşlerin bu üzücü durumu, kısmen, devlet hazinesinin, şahsî hazinesinden *(liste civile)* farklı olduğu düşüncesine kendisini henüz alıştıramamış olan sultanın aşırı harcamalarından ileri geliyordu. Bu durum, aynı zamanda Bâb-ı Âlî'nin kamu maliyesinin inceliklerine aldı-

rış etmemesinden de kaynaklanıyordu. Her iki taraf da, asıl kusurun karşı tarafta olduğu kanaatinde idi. Bu iki taraflı suçlamaların ötesinde, ekonomik çöküşün imparatorlukta çoktan başlamış olduğu bir sırada, Bâb-ı Âlî'nin yeni ve daha büyük gelir kaynakları bulmak gibi hemen hemen çözümü imkânsız bir problemi yüklenmiş olduğu, gözardı edilemez bir gerçekti. Bu bağlamda, devlet gelirlerini artırmak için çareler aranırken ilk başvurulan tedbirlerden birinin, kurulmuş olan nezâretlerin yetkilerini sınırlandırmak olması ilgi çekicidir.

Bu vesileyle, Bâb-ı Âlî tarafından (1865'te) girişilen ilk teşebbüslerden birisi, *Evkâf* olarak bilinen dinî kuruluşların sekülarize edilmesi idi. Bu çerçevedeki (yani vakfedilmiş bulunan) mülk, vergiden muaftı ve bu yüzden 'dokunulmamış' bir vergi kaynağı teşkil ediyordu. Bir Alman gazeteci, Osmanlı başkentinden bu mesele ile ilgili gelişmeleri aktarırken, o sırada, "vatanperver yüksek ulemânın hemen hemen ekseriyetinin içinde bulunduğu bir grubun", *Evkâf*'ın sekülarize edilmesine uygun olarak, kurulan mali denetim mekanizmasına bazı imtiyazlar verilmesine istekli oldukları-nı söylemektedir.[41] Pek muhtemeldir ki, ulemâ, kurulacak bu mekanizma bünyesinde temsil edilmeyi istemekteydi.

Meclis-i Hazâ'in'in kurulması, bu yüzden önemli bir ihtiyacı karşılayacaktı. Fuad Paşa, bu organı kurduğu sırada, Mustafa Fâzıl'ın kendisinin malî politikasını tenkit edeceğini ve sultana, Bâb-ı Âlî'nin malî hususlardaki beceriksizliği konusunda bir tezkere (memorandum) sunacağını hiç bilmiyordu. Fuat bu belgeden haberdar olur olmaz, derhal Mustafa Fâzıl'ı makamından azletti (4 Şevval 1282 / 7 Şubat 1866).[42] Sonra ansızın, 4 Nisan 1886'da, Mustafa Fâzıl'dan

41 *Augsburger Allgemeine Zeitung*, 31 Ekim 1865, s. 4927.

42 Pakalın, *Tanzimat Maliye Nazırları*, s. 6; ayrıca bkz. the (London) *Times*, 1 Mart 1866, s. 12.

yirmi dört saat içinde başkenti terk etmesi istendi.[43] Bu sert sürgünün sebebi bilinmemektedir; fakat Mustafa Fâzıl'ın Fuad aleyhindeki bazı tertiplere karışmış olması pek muhtemeldir.[44] Mustafa Fâzıl'ın devre dışı kalışıyla, sultan Mısır'la ilgili veraset meselesi üzerinde nihayet nâzırıyla birleşti. 27 Mayıs 1866'da, hıdivliğe geçiş hakkını İsmâil'in sülbünden gelenlere bırakan bir ferman yayımlandı.[45]

Mustafa Paşa, ikametgâhını kurduğu Paris'te, hıdiv kardeşi tarafından satın alındığı bildirilen Mısır'daki emlâkinden kazandığı milyonlara dayanarak, krallar gibi yaşadı.[46] 1866 sonunda prens, Türkiye'ye geri dönmesine izin verilmesi için Bâb-ı Âlî ile müzakerelerde bulunuyordu. Sonunda 20 Aralık'ta, Mısır ve İstanbul dışında oturması şartıyla, kendisine dönüş izni verildi. Gerçekte bu, prensin geri dönüş izni talebinin açıkça reddi anlamına geliyordu. Bu yüzden, Fâzıl, Fuad'a karşı başka bir saldırı için hazırlıklara girişti.

Bu sırada imparatorlukta vuku bulan iki gelişme, başkentin yabancı dilde yayın yapan basınını, rutin bir habercilik konusu olarak, meşrûtiyetçilik (constitutionalism) tartışmasını başlatmak için teşvik etmişti. Bunlardan birisi, 1866 Kasım'ında, *Tasvîr-i Efkâr* tarafından da tartışılan ve övülen[47] -İsmâil'in modernist elçabukluğunun ürünü- bir Mısır "anayasa"sının ilanı idi. Diğeri ise, Hohenzollern hanedanına mensup Prens Charles'ın, aynı yılın sonbaharında Ro-

43 *Times*, 6 Nisan 1866, s. 10.

44 Mehmed Memduh'a göre, *Mir'ât-ı Sunûhât* (İzmir, Ahenk Matbaası, 1378/1910), s. 33, Mustafa Fâzıl'ın Fuâd'a hücumları yüzünden.

45 G. Douin, *Histoire du Règne du Khédive Ismail* (Roma, Istituto Polligraphico dello Stato, 1933), I, 214-217.

46 David S. Landes, *Bankers and Pashas* (London, Heinemann, 1958), s. 212, not 1.

47 Bkz. [Nâmık Kemâl], "Şûrâ-yı Nüvvâb," *Tasvîr-i Efkâr*, 29 Şaban 1283, *Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr* (haz. Ebüzziyâ Tevfik, 3. baskı, İstanbul, Ebüzziyâ, 1311 / 1893-1894), s. 83. Ebüzziyâ tarafından kullanılan ve makale yazarı tarafından *Tasvîr*'in koleksiyonu sırasında bulunup tesbit edilen bu çalışma artık mevcut değildir.

manya parlamentosunu açışı sırasında yapmış olduğu konuşmanın meydana getirdiği elverişli etkiydi. Bu vesile ile prens, Romanya politikasındaki aşırı kirlenmeyi (Augean'in ahırlarını)* kesinlikle temizlemeye and içmiş ve onun bu aydın tavrı, Türk başkentindeki gazete okuyucusu insanları derinden etkilemişti. Yine bu sırada, Rusya'nın imparatorlukta otonom bölgeler oluşturulmasını öngören teklifleri de Bâb-ı Âlî'ye sunulmuştu.

Bu uygun ortama ek olarak, İsmâil'in "Hâriciye Nâzırı" Nubar Paşa'nın yeni imtiyazlar koparmak için İstanbul'a geliyor olduğu haberi de, muhtemelen Mustafa Fâzıl'a Osmanlı meşrûtiyetçiliği lehinde gayret sarfetmeye karar verdirmiş olmalıdır.

1867 Şubat ayı başlarında, Paris'te çıkan *Journal des Débats* adlı dergi, İstanbul'daki muhabirine dayanarak, sultana daha önce sunmuş olduğu teklifleri fayda etmeyen Mustafa Fâzıl Paşa'nın, Türkiye'deki reform hareketinin liderliğini, özellikle "Genç Türkiye" olarak bilinen muhalefet grubunun yönetimini kendi üzerine aldığı haberini yayımladı.[48] Prensin, kısa süre içerisinde sultana, hükümet mekanizmasının bütünüyle yeniden düzenlenmesini öngören bir reform programı sunmasının beklendiği ifade ediliyordu. Hakikaten, 12 Şubat 1867'de, böyle bir taslak, Mustafa Fâzıl'ın kuzeni olup daha sonra Fâzıl'ın kızıyla evlenecek olan Halil Şerif Paşa tarafından İstanbul'da dağıtıldı.[49] Halil Şerif Paşa, babası Mehmed Ali Paşa'nın kaptanlarından biri olarak hizmet etmek üzere Mısır'a göçmüş olan bir Türk idi. Bizzat Halil, Avrupa eğitimi aldıktan sonra, Bâb-ı Âlî'de hâriciye

---

(*) Efsaneye göre, otuz sene pis kalıp son derece kirlendikten sonra Herkül'ün bir günde temizlediği ahırlar (çev. notu).

48 İstanbul mahreçli, "F. David" imzalı bu haber için bkz. *Journal des Débats*, 5 Şubat 1867, ss. 1, 2.

49 Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, I, 231-233.

memurluğuna girmişti. St. Petersburg'a büyükelçi olmuş ve şimdi başkente Hâriciye Nezâreti'ne geri dönmüştü.

Halil'in hareketinin Mustafa Fâzıl'ın faaliyetleriyle koordineli olup olmadığı tam olarak belli değildir; fakat aşağıda görüleceği gibi, kesinlikle bir anlayış birliği mevcuttu. Halil, meşrûtiyetçilik fikirlerinin çok derinden etkisi altında kalmış birisi idi ve çağdaşları tarafından, Mustafa Fâzıl'dan çok daha fazla ciddiye alındı. Halil Şerif Paşa'nın taktiği, kendi meşrûtiyetçi projesini kabule zorlamak için, Büyük Güçler'in (Düvel-i Muazzama'nın) Bâb-ı Âlî üzerinde uyguladıkları baskıdan istifade etmekti. Bu yüzden, proje taslağını daha önce Bâb-ı Âlî'ye sunulmuş olan Fransız reform projesine mümkün olduğu kadar benzetmeye çalıştı. Bu sebeple, Fransız büyükelçisi Bourrée'nin desteğini elde etti. Bourrée'nin başkentin Fransızca olarak çıkan gazeteleri üzerindeki bu etkisi, ayrıca Fâzıl tarafından bu gazetelere pek çok hediyenin dağıtılması, Bâb-ı Âlî'nin karşı karşıya kaldığı kritik durumla ve Mısır ve Romen anayasal adımlarının mevcut arka-plânıyla birleşerek, 1867 Şubat'ında başkentteki yabancı basın tarafından başlatılan güçlü bir meşrûtiyetçi kampanyanın başgöstermesiyle neticelendi. Çok gariptir ki, yarı resmî *La Turquie* gazetesi bile, hiç de taraflsız olmamasına rağmen, serinkanlı olarak, mevcut sistemin avantajları ile meşrûtiyet yönetimini karşılaştırmaya yönelik tartışmalardan uzak durmadı. Gazete haberlerine göre, şu söylenebilir ki, resmî makamlar bile idarî mekanizmanın temelden yeniden düzenlenmesine gerçek bir ilgi gösteriyorlardı.[50] Makalelerin çoğu, tamamen genel bir çerçeve içinde, meşrûtiyet sisteminin Osmanlı İmparatorluğu'nda uygulanabilirliği konusunu tetkik etmekteydi. Gerçekte, söz konusu kampanyanın kökleri geriye, *Courrier d'Orient* tarafından başlatılan, ilk kez halkın tepkisini öğrenme giri-

50 *Augsburger Allgemeine Zeitung*, 20 Şubat 1867, s. 829.

şiminde bulunulduğu Ocak ayı ortasına kadar gidiyordu.

Kendisi de baskıya uğramış birçok başka liberaller ve siyasî muhaliflerden birisi olan Giampietry[51] isimli bir Fransız'ın sahibi bulunduğu bu gazete, onun tarafından Türkiye'de kurulmuştu. Giampietry'nin, Louis Napoleon'un hükümet darbesinden sonra Türkiye'ye geldiği yolunda işaretler vardır. Türk münevver zümresi tarafından yaygın bir şekilde okunan *Courrier*'de, Giampietry bir süreden beri, Bâb-ı Âlî tarafından para desteği gören rakibi *La Turquie*'nin himaye edilmesine karşı çıkmaktaydı. *Courrier* tarafından açıklanan proje, "ırk ve din farkı gözetilmeksizin, toplumun bütün sınıflarının menfaatlerinin tam olarak temsil edilmesi" üzerine dayanmakta idi.[52]

Bu anlamda, söz konusu proje, yönetim politikası belirlenirken imparatorluğu oluşturan halkın sesine kulak vermeyi öngören Halil Şerif Paşa'nın projesine çok yakındı. *Courrier*'in makalesinin, Halil Şerif'in projesinin bir erken ifşâsı olabileceği ihtimali vardır.

Daha sonraki olayların ortaya koyacağı gibi, Giampietry'nin Mustafa Fâzıl ile doğrudan temas halinde olduğu hususunda çok az şüphe vardır.

O sıralarda, Mustafa Fâzıl, meşrûtiyetçi coşkunun arkasında kendisinin bulunduğunu kimsenin unutmasına izin vermiyordu. *Şa'şaalı yaşama (bon vivant)* yönü, onu alay konusu haline getirmekte; gerçekte Mısır altınından ziyâde Rus altınına bağlı olan Avrupalı gazeteler tarafından sömürülmekteydi. Mesela Belçika gazetesi *Nord*, onun Türki-

---

51 Genellikle "Jean Pietry" olarak verilen bu doğru yazılış, Berkeley'de California Üniversitesi'ndeki Clerbois koleksiyonunda yer alan *Courrier*'in iki nüshası üzerinde görülebilir. Bu gazetenin tam bir koleksiyonunun yerini tesbit edemedim.

52 *La Turquie*'nin başyazısındaki bilgi, bkz. 16 Ocak 1867. *Courrier*'de ikinci kez yayımlanmış bulunan makaleyi, genel istek üzerine *Muhibir* nakletmişti; bkz. 21 Şevval 1283 / 25 Şubat 1867, s. 1.

ye'nin reformundan ziyâde, kendisinin ve Mısır tahtı üzerindeki haklarının reklâmıyla ilgilenen bir sahtekâr olduğunu iddia etmişti. Bu suçlama, Mustafa Fâzıl tarafından geniş bir cevabî yazıda, kendini Genç Türkiye'nin lideri olarak ilan etmek için bir fırsat olarak kullanıldı: "Şubat'ın başında *Nord*'da çıkan bir makale, dikkatimi henüz yeni çekti. Benim bir banka kurmakla meşgul olduğumu nakleden gazeteleri, sekreterlerimden biri aracılığıyla tekzip etme zahmetine girmemden önce, bu anlamsız hikâyeyi kamuoyunun sağduyusuna havale ederek yalanlamak kâfi gelmemektedir. Onlar hâlâ, benim House of Messrs. Oppenheim ile malî iş/ilişkilerim olarak adlandırdıkları söz konusu hikâyenin değişik şekillerini yayımlamaya devam ediyorlar. Ancak, şu bir gerçektir ki, bu haber tâcirleri bilmelidirler ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun işlerinin çıkmazda bulunduğu bir sırada, beni şahsî işlerim değil, bunlar meşgul etmektedir. Bir insan için mesele Müslüman, Katolik veya Ortodoks Rum olup olmamak değil, şahsî menfaatlerini umumun menfaatleri için geri plâna itmeyi bilmektir. İlerici bir insan olmak veya iyi bir vatansever olmak bir ve aynı şeydir ve bunun için yeterlidir. En azından, temsilcisi olmakla gurur duyduğum büyük Genç Türkiye partisinin inancı böyledir.

"Bu parti, ne kaderciliğin tevekkülünü kabul eder ve ne de hayal kırıklığına kapılmaya izin verir. Bu demektir ki, Girit isyanı ve bizi birçok yönden tehdit eden daha da ağır felaketler, bu partinin düşünme, tecrübe ve ıztırapla olgunlaşan bu reformları tamamlamak için hâlâ azimli ve kararlı olduğunu keşfedeceklerdir."[53]

Bunu, Avrupa gazetelerinde aynı nitelikteki mektuplar izledi. Mustafa Fâzıl'ın *İttifâk-ı Hamiyyet*'le olan ilişkileri bu-

---

53 *Levant Herald Daily Bulletin*, 22 Şubat 1867. İngilizce tercümesi, *Levant Herald*'ın. Burada zikrolunan Oppenheim için bkz. Landes, *Bankers and Pashas*, ss. 111-120.

gün için tam olarak açık değildir; fakat onun mektubunda *İttifâk*'ı değil "büyük 'Genç Türkiye' partisi"ni temsil ettiğini ileri sürdüğüne dikkat edilmelidir. Kendi kendisini tayin etmiş olmasına rağmen, bu malûmat(referans)tan, Mustafa Fâzıl Paşa'nın, kendisini *İttifâk-ı Hamiyyet*'ten daha yaygın ve belirsiz bir grubun, o sırada İstanbul'da "Yeni Türkiye" (La Jeune Turquie) olarak bilinen bir grubun sözcüsü saydığı tahmin olunabilir. Genç Türkiye organize bir topluluk değildi; fakat başkentin reformlarla ciddî olarak ilgilenen bütün önemli insanlarını içine almaktaydı. Tabiatiyle *İttifâk-ı Hamiyyet*'in mensuplarını da içine alıyordu.

Mustafa Fâzıl Paşa, aleyhtarlarına cevap vermekle meşgul olurken, mektuplarının metni başkente ulaşmıştı; 8 ve 10 Şubat (3 ve 5 Şevval 1283) tarihli *Muhbir*'de yayınlandı.[54] 19 Şubat 1867'de, Âlî Paşa'nın dalkavuklarından bir diğeri, *Gazette du Levant*'ın editörü De Launay, Genç Türkiye partisini suçladı ve ayrıca Mustafa Fâzıl'a hücum etti. Bu makale, o zamana kadar *İttifâk-ı Hamiyyet*'in çok önemli mensuplarından birisi olan Nâmık Kemâl'i, *Gazette*'nin editörünü protesto etmek için imzasız bir mektup yazmaya sevketti. Hiç postalanmayan ve ancak yakın zamanlarda Nâmık Kemâl'in mektupları arasında bulunan bu mektup, Nâmık Kemâl ve arkadaşlarının o zamanki amaçlarını çok daha sıhhatli bir şekilde belirlememize imkân veren nadir vesikalardan biridir. Ayrıca, söz konusu mektup göstermektedir ki Nâmık Kemâl tahmin edebileceğimiz gibi adını zikredemediği gizli cemiyetin, *İttifâk-ı Hamiyyet*'in, fikirlerini Genç Türkiye partisinin fikirlerini savunduğu kadar şevkle savunmaya çalışmaktadır.[55] Nitekim bu iki grubun amaçlarının birbirlerine oldukça benzemesi muhtemeldir.

---

54 *Muhbir*'e en başından beri Mustafa Fâzıl tarafından para verildiğini gösteren işaretler vardır. Bkz. Ali Suâvî, *Ulûm* (tarihsiz), s. 796.

55 Bu mektubun metni için bkz. Kuntay, *Nâmık Kemal*, I, 183-187, 290-291.

Nâmık Kemâl, Genç Türkiye partisinin, *Gazette*'nin editörü De Launay'ın ifade etmiş olduğu gibi teşkilatlı bir cemiyet olmadığını söyler. Partinin, Fâzıl Paşa da dahil, hiçbir şahsın liderliğini kabul etmediğini belirtir.[56] Ona göre, parti, "birbirlerine umumî ideallerle bağlı" insanlardan oluşmaktaydı. Nâmık Kemâl, ayrıca, De Launay tarafından öne sürülen Genç Türkiye partisinin yeni bir oluşum olduğu düşüncesini de reddeder; reform arzusunun önceki yüzyılda birçok muhalefet partisinin ortaya çıkmasına sebep olduğunu ifade eder. Genç Türkiye partisini, sadece "ülkemizde, dünyanın kendisi kadar eski bu fikri [reform fikrini] dile getirenlerin" sayısını gittikçe arttıran bir parti olarak tanımlar.[57]

Gazette'nin, Genç Türkiye partisinin imparatorluğun Hıristiyan sâkinlerine karşı ayırım yaptığı iddiasına - De Launay'in, Mustafa Fâzıl'ın *Nord*'u protesto mektubundaki imparatorluğun Hıristiyan ahalisinin özel haklarına dair eksik malûmata dayandırdığı bir itham- Nâmık Kemâl, "onun [Mustafa Fâzıl'ın] ifadelerinde bizim düşüncelerimizin vücut bulması" zannına itiraz ederek ve Büyük Güçler'in özel himayesine mazhar olan imparatorluğun Hıristiyan halkının, Müslümanlarınkinden çok daha fazla imtiyaz koparmış olduklarını belirterek karşı çıkar. Nâmık Kemâl, Hıristiyanların, kendilerine zaten eşit statü bahşedilmiş bir ülkede imtiyazlı bir hayat sürdürmekten çekinmediklerini de ekler. Nâmık Kemâl mektubu şöyle bitirir: "Netice olarak, bu, Genç Türkiye [orijinal metinde Fransızca 'Jeune Turquie'dir]'nin gerçek vasfı. Osmanlıca olarak çıkan gazeteleri yönetmeye başlamış bulunan bu entellektüel cemiyetin bazı üyeleri, ilerlemenin başlıca vasıtası olan edebiyatta fevkala-

56 Bu husus, onun liderliğinin kabulü öncesindeki hararetli tartışmaları açıklayan Suâvî tarafından da doğrulanır. Suâvî'nin anlattıklarından, bu liderliğin Nâmık Kemâl'in ve Ziyâ'nın sürgüne gittikleri zamandan itibaren kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ali Suâvî, *Ulûm* (tarihsiz), s. 793.

57 Kuntay, *Nâmık Kemal*, I, 291.

de bir değişime neden olmuşlardır. Eğer bundan böyle onun gerçek niteliği anlaşılabilir ve, tıpkı Avrupa gazeteciliği gibi, medeniyetin patronlarının yardımından faydalanılabilirse, muhtemelen vatan için büyük şeyler başaracaktır."[58]

Gazette'nin saldırısından birkaç gün sonra, Nâmık Kemâl, Mustafa Fâzıl'ın *Nord*'a yazdığı tekzip yazısını *Tasvîr-i Efkâr*'da tekrar yayımladı. Bu yazının altına editör olarak şu ihtiyatlı açıklamayı ilave etti: *"Bu tezkirenin bir fıkrası vardır ki, milletin ahvâl-i âtiyyesini düşünenler için sûret-i mahsûsada dikkate şâyân görünüyor. Bu da Osmanlı milletinden efkâr-ı cedîde ashâbı indinde mesâlih-i umûmiyye mesâ'il-i zâtiyyeye müreccah tutulduğuna dâ'ir olan fıkrasıdır. Efkâr-ı cedîde ashâbı zât-ı mektûbda* **Türkistan**'ın **Erbâb-ı Şebâbı** *ta'bîriyle yâd olunmuştur.*

"Avrupalılar, Osmanlıları tedennî ve vukûf-ı sarf ile ithâm ederler. Şark mes'elesi hakkında bir takım teşebbüsât-ı resmiyyeye dahi kalkıştıkları sırada erbâb-ı şebâbın zikr-i hayrı gazetelerin lisânında dolaşmak şüphe yoktur ki aralarında nazar-ı ta'accüble görülür. Fakat bizce mebâhis-i bedîhiyyedendir.

"Kurûn-ı cedîdede bulunanların temyîzi nasıl inkâr olunur? Mülkümüzde me'âsir-i ilmiyye ve medeniyyenin her hangi cihetinde bir cüz'î terakkî göründü ise belki yüzde doksan onların semere-i himmeti değil midir? Vâkı'â bu terakkînin zamâneye nisbetle pek cüz'î olduğu müsellemdir. Ammâ şurasını da münsifâne düşünmek lâzım gelir ki, isbât-ı tahsîlimiz hiç hükmündedir. Mesâ'î-i zâtiyyeden olsa olsa bu kadar istifâde olunabilir.

"Hâsılı erbâb-ı şebâbet milletin murâd-ı âtîsidir. Onda ne kadar terakkî görülürse bizce ihyâ-yı vatan ümîdi o kadar kuvvet bulmak lâzım gelir.

"İşte bu sebebdendir ki memâlik-i mahrûsenin ahvâline lâyıkıyla vâkıf olanlar her ne türlü ârıza zuhûr etse, yine milletin füyûzât-ı âtiyyesinden kat'-ı ümîd etmezler.

---

58 *Aynı yer*, s. 185.

"Avrupalılar varsın Osmanlıların sa'âdet hâlini mezârda addetsin. İndimizde ma'lûmdur ki, o mezârda değil henüz rahm-i mâderdedir."[59]

İki hafta sonra, Nâmık Kemâl'in yazdığı ve Girit meselesinde yabancı baskısını tenkit eden bir makaleden dolayı, Âlî Paşa'nın emriyle *Tasvîr-i Efkâr* kapatıldı.

Mustafa Fâzıl Paşa'nın kampanyası da - Nâmık Kemâl'in zorla hareketsiz kılınışının ilk günlerine rastlayan- Mart başlarında sultana sunulan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü meşrutî bir mekanizmanın bulunmayışına bağlayan bir mektupla neticelendi. Bu mektuba, sultanın meşrutî temsil hareketine önderlik etmesini öngören bir anayasa önerisi taslağının ekli olduğu söylenir.[60]

Söz konusu mektup başkentte bir heyecan yarattı. Mektubun Abdülaziz'e ulaştığı hususu şüpheli olmasına rağmen, çok geçmeden günlük *Liberté* gazetesinde (24 Mart 1867) yayımlandı.[61] 8 Mart gibi erken bir tarihte, Nâmık Kemâl ve arkadaşları *Mektub*'un metnini ele geçirmişler ve el altından

---

59 Nâmık Kemâl, "Mülâhaza," *Tasvîr-i Efkâr*, 18 Şevval 1283 / 23 Şubat 1867.

60 *Augsburger Allgemeine Zeitung*, 20 Mart 1867, s. 1292.

61 ss. 1, 2. Metin, hemen hemen aynı zamanda, bir broşür olarak da çıktı (*Journal des Débats*, 26 Mart 1867, s. 1; Auguste Vitu, "Le manifeste du Prince Mustapha," *L'Étendard*, 15 Mart 1867, s. 1). Gerçekte o sırada basılmış iki broşür bulunmaktadır; ilki, *Lettre adressée à S. M. le Sultan par S. A. le Prince Mustapha-Fazil Pacha*'dır (bu nüsha, Türkçe, Fransızca, İtalyanca, Rusça, modern Grekçe'dir; Türkçe, Grek ve Ermeni harfleriyledir). Türkçe kısım şöyle başlıyor: "Mustafa Fâzıl Paşa'nın Paris'te ikamet ettiği sırada padişaha sunduğu istidânın çevirisi...". Mustafa Fâzıl Paşa'nın yazarlığı hakkındaki şüpheler için aşağıda Bölüm IX'a bkz. Yine bazı kaynaklara göre, söz konusu mektubun *Nord* tarafından yayımlanan yeni bir baskısı, gizlice elden ele dolaştırıldı. Bkz. *Augsburger Allgemeine Zeitung*, 2 Nisan 1867, s. 1503; *Neue Freie Presse*, 4 Nisan 1867, s. 4; zaten 23 Mart tarihli bir raporda, *Indépendance Belge*'nin muhabiri, Mustafa Fâzıl Paşa'nın bir broşürünün, sultana hitaben bir mektup şeklinde yayımlandığını söylemektedir; bkz. *Indépendance Belge*, 7 Nisan 1867, s. 2; 17 Mart tarihli bir raporda da *Augsburger Allgemeine Zeitung*'un muhabiri, okuyucularına, Mustafa Fâzıl Paşa'nın sultana bir "mesaj" göndermiş olduğu haberini vermektedir; bkz. *Augsburger Allgemeine Zeitung*, 20 Mart 1867, s. 1292.

dağıtmak üzere tercüme etmeyi üstlenmişlerdi.[62]

Tercüme görevi, Nâmık Kemâl'in arkadaşı Sa'dullah Bey'e (daha sonra Sa'dullah Paşa) havale edildi. Böylece mektup tam zamanında çevrildi, Fransız matbaacı Cayol'un dükkânında 50.000 nüsha basıldı ve başkentte dağıtıldı.[63]

17 Mart'ta Paris'te imparator Napoleon tarafından huzura kabul edilen Mustafa Fâzıl Paşa, projesini imparatora sundu.[64] Aynı zamanda Halil Şerif, Mustafa Fâzıl'ın plânlarına daha fazla yardımcı olacağı haberlerinin yayıldığı Paris'e ulaştı. Böylece, Halil Şerif'in ve Mustafa Fâzıl'ın arasındaki bağ kadar, bu iki kişinin plânlarına Fransız hükümeti tarafından gösterilen sempati de ortaya çıkmış oluyordu.

Mustafa Fâzıl'ın sultana gönderdiği mektupta ileri sürülen fikirleri, biraz ihtiyatla ele almak lazımdır; çünkü bu fikirlerin, Mustafa Fâzıl'ın Paris'te bulunduğu sırada kendisiyle dostça ilişkiler kurmuş olduğu büyük Fransız gazetesi ve günlük *Liberté* gazetesinin editörü Émile de Girardin tarafından telkin edildiğine dair işaretler vardır. Fakat, bu fikirlerin başkentte sansasyon yarattığı hususunda hiç şüphe yoktur. Ebüzziyâ'nın dediği gibi: "O zamana kadar, İmparatorluğun bünyesini kaplamış bulunan hastalıkları bilen birkaç kişi, bunların onulmaz olduklarını düşünerek, ümitlerini bütünüyle yitirmişlerdi. Kamuoyu, vakit geldiğinde ilâhî bir müdahalenin imparatorluğu koruyup kurtaracağı yolunda yüzeysel bir inanca sahipti. Fakat, Mustafa Fâzıl Paşa hastalığı teşhis etti ... hastalığı teşhis ettiği gibi aynı zamanda çaresini de buldu."[65]

---

62 Ebüzziyâ, "Yeni Osmanlılar", *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 1 Haziran 1909, s. 3, 4.

63 Kuntay, *Namık Kemal*, I, 279-280, burada bu broşürün bir nüshasının fotoğrafik faksimilesi bulunmaktadır.

64 *Augsburger Allgemeine Zeitung*, 20 Mart 1867, s. 1287.

65 Ebüzziyâ Tevfik, "Yeni Osmanlılar", *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 25 Mayıs [*aynında* 24] 1909, s. 2.

Gerçekten, mektubunun popüler hale getirdiği Mustafa Fâzıl Paşa'nın etkisinin esası olan düşünce, yani imparatorluğun çöküşünü durdurmanın siyasî yapıda yapılacak değişikliklere bağlı olduğu fikri, Bâb-ı Âlî'de zaten kabul görmekteydi. Bununla birlikte, yönetimin baştan aşağı düzeltilmesi, rejimin liberalleştirilmesi gibi değişiklik fikirleri tamamiyle yeniydi ve onun patlayıcı (explosive) vasfı burada yatıyordu.

Bütün bu yazışmaların, karşı-yazışmaların ve broşür dağıtımının sonucu olarak böyle bir umumî şöhrete ulaşmış bulunan Genç Türkiye partisi, gördüğümüz gibi, Türkiye'de birkaç yıldan beri reformist unsurlar tarafından bilinen bir isimdi. "Genç Türkiye" (Jeune Turquie) teriminin kullanılışı, 1855 gibi erken bir tarihte, Ubucini'nin *La Turquie Actuelle* adlı eserinde de bulunabilir. Ancak, o zaman bile, Ubucini "Genç Türkiye" terimini çok mübhem bulmakta ve "Mahmûd'un Genç Türkiyesi" (Jeune Turquie de Mahmoud) ve "Abdülmecid'in Genç Türkiyesi" (Jeune Turquie d'Abdul Medjid) terimlerini teklif etmekteydi. Ubucini, birinci terimle muhafazakâr-reformist eğilimi nitelemeye çalışmıştı. Diğer taraftan, Ubucini, her ne kadar fikirlerini Kur'ân'dan yahut İncillerden almış iseler de -ki ne ona ne de ötekine inanmayan- ikinci grubun fazlasıyla Avrupalılaşmış olduğu için önemsiz kalmaya mahkum olduğunu söylemektedir. O, eğitilmeleri için Fuad Paşa tarafından Avrupa sefarethanelerine gönderilmiş olup onun liderliği altında olan genç insanlardan oluşan bu ikinci kliğin, başkentte mümkün en iyi etkiyi yapamadığına da işaret eder.[66]

---

66 "Hükümette ve yönetimde en önemli görevleri yüklenmek için Türkiye'ye dönmüşlerdi, âdetâ ülkelerine uygun geleni aramak yerine daha ziyade dışarıda ünlerini arttırabilecek şeyi arıyorlardı. İstanbul'daki millî ve dinî duyguları incitmek onlar için önemli değildi; önemli olan, Londra ve Paris gazetelerinde isimlerinden söz edilmesiydi. Taassuba karşı dinsizlikle mücadele edilebileceğine inanıyorlardı. Dindar kesimin hoş görmediği dinî amellerin ve doğmala-

Şimdi, Ubucini'nin kitabının yayımlanmasından on yıl sonra, üçüncü Genç Türkiye, *İttifâk-ı Hamiyyet*'in Genç Türkiyesi, Ubucini'nin sözünü ettiği Abdülmecid'in fazla Batılılaşmış "Yeni Türkiyesi"(Jeune Turquie)'nin çoğu eğilimleriyle mücadele ediyordu. Bu üçüncü Yeni Türkiye'nin kaynaklandığı yerlerden birisi, yeni yeni doğmakta olan Türk basınının yazı işleri kadrosu idi. Bir dördüncü Yeni Türkiye ise, Halil Şerif ve Mustafa Fâzıl ile sınırlıydı. Âlî ve Fuad Paşa'nın tenkit edildiği bir diğer yer, bizzat sarayda ortaya çıktı. Mabeyn Başkâtibi Âtıf Bey, 1863 civarında, meslek hayatına *mabeyn kâtibi* olarak başlayan ve Muhtar Bey adıyla tersanede memur olan şâir Ziyâ Bey'in oluşturduğu saray *jönleri*nin, sultana faal bir sadrazam ve muktedir nâzırlar seçmesini tavsiye etmeye başladıklarını açıklar.[67] Gerçekte, Ziyâ 1861'de, Âlî Paşa aleyhindeki entrikaları dolayısıyla saraydaki mevkiini kaybetmiş ve o zamandan başlayarak Âlî Paşa'nın gazabının kurbanı olmuştu.

Bu sebeple, *Muhbir* ve *Tasvîr-i Efkâr* tarafından çıkarılan kriz sonucunda, Bâb-ı Âlî'nin Kemâl'e ve Suâvî'ye karşı olduğu kadar Ziyâ'ya (o sırada hâlâ Ziya Bey) karşı da harekete geçmiş olması pek fazla şaşırtıcı değildi. En şovalyece muamele Suavi'ye yapıldı ve sertçe, Karadeniz'deki Kasta-

---

rın açıkça küçümsenmesi, dinî yasalara saygı göstermeyerek içkinin alenen kullanılması, Avrupaî kıyafetin benimsenmesi ve Fransız tarzının taklit edilmesi ile geleneksel düşüncelere aykırı düşerek, ülkedeki tüm itibarı zedelediklerinin, yapabilecekleri tüm iyiliği daha başından imkânsız kıldıklarının farkına varmıyorlardı." Ubucini, *La Turquie Actuelle*, (Paris, Hachette, 1855), s. 163. Büyük harflerle yazılmayan ve zamanın genç neslini işaret etmede kullanılan "Genç Türk" terimiyle ilgili en eski bilgi, orduya yönelik bu hayranlığın "genç Türkler (young Turks) tarafından oldukça yaygın şekilde paylaşıldı"ğını söyleyen bir ondokuzuncu yüzyıl başı İngiliz seyyâhının tanımlamalarında görülür. Bkz. Charles MacFarlane, *Constantinople in 1828* (2. baskı, London, Saunders ve Otley, 1829), II, 58.

67 İnal, *Son Sadrıazamlar*, s. 70, Âtıf Bey'in basılmamış elyazmasından iktibas. Ayrıca bkz. Memduh, *Mir'ât-ı Şu'ûnât*, s. 31; krş. *Augsburger Allgemeine Zeitung*, 25 Ekim 1865, s. 4831.

monu kasabasına bir seyahata çıkması söylendi. Bu sert muamelenin esas sebebi, Ali Suâvî'nin, başkentin kahvehane çevrelerini (Ali Suâvî'nin kahvehane dinleyicileri, Yeni Türkiye'nin altıncı tipini meydana getiren "sokaktaki adam"dan oluşuyordu) dolaşarak, Müslümanların Hıristiyanlar tarafından katliama tâbi tutulacakları ve kiliselerin cephanelikler olarak kullanıldığı söylentisini yayıyor olmasıydı. Suâvî'nin ajitasyonu dolayısıyla mı, yoksa kendiliğinden vuku bulan huzursuzluk yüzünden mi olduğu bilinmeyen kargaşa başkentte o derece arttı ki, bir ihtiyat tedbiri olarak şehre iki alay getirildi.[68]

Hükümetin Kemâl'e ve Ziyâ'ya karşı tutumu çok daha yumuşaktı. Kemâl, Erzurum iline vâli muavini tayin edildi. Ziyâ ise, *Ahkâm-ı Adliye Meclisi*'nden Kıbrıs'a nakledildi (8 Mayıs 1867).[69]

Başkentte bir hayli bağlantıları olan Nâmık Kemâl ve Ziyâ Paşa'nın her ikisi de, kendilerinin İstanbul'da kalmalarını sağlayacağını umdukları pek çok mâzeret öne sürerek, haklarında verilen kararları yetkililere erteletmeye çalıştılar. Bu sırada onların "atanmaları" ile ilgili haberler Mustafa Fâzıl Paşa'ya ulaşmıştı. *Courrier d'Orient*'in sahibi Giampietry vasıtasıyla Fâzıl Paşa, eğer Paris'e gelir ve burada kendisiyle çalışırlarsa, Âlî Paşa'ya karşı yürüttükleri mücadelelerinde her üçünü de desteklemeye hazır olduğu haberini gönderdi.[70] Her üçü de bunu kabul etti ve birkaç gün içinde ülke dışına kaçırıldılar. Bu kaçış, Fransız büyükelçisi Bourrée'nin, Giampetry'nin güvenilir adamları vasıtasıyla yaptığı

---

68 *Augsburger Allgemeine Zeitung*, 2 Nisan 1867, s. 1503.

69 Hükümet, Ziyâ'nın *İttifâk-ı Hamiyyet* ile ilişkisinden şüphelenmiş olmalıdır. Ziyâ Paşa'nın, Bâb-ı Âlî'nin Mustafa Fâzıl'ın mektubunu tercüme edenin kendisi olduğundan şüphelendiğini ifade ettiği söylenir. Bkz. Ali Suâvî, *Ulûm*, 1870, s. 930.

70 Ebüzziyâ, "Yeni Osmanlılar," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*; 6 Ekim 1909, s. 6.

yardımla başarıldı (17 Mayıs 1867).[71]

İki gün sonra polis birçok medreseye baskın düzenledi ve Yeni Osmanlılarla sıkı temas hâlinde olmalarına rağmen, *İttifâk-ı Hamiyyet*'in üyesi olmadıkları anlaşılan iki ulemâyı tutukladı. Bunlar, Veliyyüddin Efendi ve Kemeraltılı Tahsin Efendi (daha sonra VII. bölümde tartışılacak olan Hoca Tahsin ile karıştırılmasın) idiler.[72]

İki hafta içerisinde, *İttifâk-ı Hamiyyet*'in mensuplarına yönelik genel bir tutuklama oldu.[73] İstanbul Polisi tarafından yürütülen bu hareketin Ziyâ'nın, Kemâl'in ve Suâvî'nin kaçışıyla ilgisi yoktu; başka bir gelişme, vuku bulan son olaylara çok öfkelenen Mehmed Bey tarafından yönetilen bir plânın -tipik bir hükümet darbesi plânlamıştı- ortaya çıkarılması yüzündendi.

Ebüzziyâ'nın Yeni Osmanlılarla ilgili hikâyesinde, suikastı ihbar edenin Âyetullah Bey olduğu îmâ edilir.[74] Daha sonra, Türkiye'den kaçmaya muvaffak olan Mehmed Bey, Âyetullah Bey'in hâin olduğu şüphesinin gerçekte herhangi bir temeli bulunup bulunmadığını öğrenmek için, hakikaten romantik bir şekilde, kaçak yoldan geri döndü. Carbona-

---

71 *Aynı yer*, s. 3.

72 *Aynı yer*, 3 Haziran 1909, s. 3; 31 Ağustos 1909, s. 4.

73 21 Haziran 1867 tarihli *Indépendance Belge*, (s. 3), İstanbul muhabirinin 6 Haziran'da vuku bulduğunu söylediği bu tutuklamalar hakkında teferruatlı bilgiler verir. "Sorgu esnasında partinin en faal üyelerinden biri" olan Âyetullah Bey'in babası Subhi Bey (aynen)'in işe karıştırıldığı söylenir. Aynı gazetenin (25 Haziran 1867, s. 2), nâzırların hayatına yönelik bir teşebbüsün plânlanmış olduğu şâyiası konusu yanlıştır. Ancak, bundan kısa bir süre sonra Ziyâ, Paris'te "Genç Türkiye'nin (*Jeune Turquie*) önde gelen şahsiyetleri arasında" tutuklu kimse bulunduğunu inkâr eden ve "serinkanlı bir sessizlikle, İstanbul hapishanelerinden yükselecek iddiaların ifşasını" beklediğini ekleyen bir ifadede bulundu. *Journal des Débats*, başyazı, 19 Haziran 1867, s. 1.

74 Ebüzziyâ. "Yeni Osmanlılar," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*; 20 Ağustos 1909 (s. 4), 25 Ağustos 1909 (s. 4). Gerçekte, Âyetullah Bey'in babası Subhi Paşa genel bir tehlike işareti verirken, kendisinin plâna katılmaktan uzak durmaya karar vermiş olduğu görülür. Bkz. "İstanbul'dan diğer tahrirat fi 26 Ramazan," *Hürriyet*, 25 Ocak 1869, s. 5.

ri'nin, arkadaşlarından birisi olan Joseph Cabbaldini vasıtasıyla Mehmed Bey, işçi kıyafetine girmek suretiyle bir gemide kaçak olarak seyahat etmişti. Mehmed Bey, İstanbul'a ayak basar basmaz Âyetullah Bey'in evini araştırdı. Âyetullah Bey'in evinin yolunda kendisine yaklaşarak, eğer gerçeği söylemezse onu hemen oracıkta öldüreceği tehdidinde bulundu. Âyetullah Bey, suçsuzluğunu temin etti ve Mehmed Bey de kendisini getiren gemiye geri döndü. Bununla birlikte, bir kez daha polise ihbar edildi ve Mehmed Bey'i yakalamak için şehir baştan başa arandı. Bu kez ona kimin ihanet ettiği hususunda şüphe yoktu. Âyetullah Bey'in birdenbire hükümeti Mehmed Bey'in darbe hazırlığı konusunda uyarmaya karar vermiş gözükmesinin sebebi, Mehmed Bey'in ve *İttifâk*'ın taleplerini kabul ettirme hususunda kuvvet kullanmaya yönelik kat'î plânlar geliştirmiş olmalarıydı.[75]

II. İttifâk-ı Hamiyyet'ten Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne

Suâvî ile yolda buluşan Kemâl ve Ziyâ, 31 Mayıs 1867'de Paris'e ulaştılar. Derhal Mustafa Fâzıl Paşa'nın oteline gittiler. Mustafa Fâzıl Paşa onlara hoşgeldiniz dedikten sonra odalarında bulunan Şinâsî'ye gönderdi.

10 Ağustos 1867'de,[76] Mustafa Fâzıl, Ziyâ Bey, Nâmık Ke-

75 Ebüzziyâ'nın "Yeni Osmanlılar"daki (*Yeni Tasvîr-i Efkâr*; 9 Haziran 1909 - 31 Ağustos 1909) Âyetullah'ın suçsuzluğuna karşı çıkışlarını İnal'daki (*Son Asır*; ss. 149-150) Âyetullah'la ilgili bilgilerle karşılaştırınız. Ebüzziyâ, suikastçilerin, aralarında bulunan ve başkentte kânun ve nizamdan sorumlu olan kendileriyle aynı görüşte iki kişinin, Âsım Paşa ile Ömer Nâilî Paşa'nın yardımına güvendiklerini kabul eder. Ebüzziyâ, "Yeni Osmanlılar," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 8 Haziran 1909, s. 2.

76 Ebüzziyâ, "Yeni Osmanlılar," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 26 Eylül 1909, s. 4. Ebüzziyâ'nın vermiş olduğu mâlumat, Fâzıl Paşa'nın Fransız Dışişleri Bakanı ile temaslar kurmuş olduğunu gösterir. Bu durum, bu bölümde daha önce işaret edildiği gibi, Fransız hükümetinin Mustafa Fâzıl'ın projesinden habersiz olmadığını düşündürmektedir. *Aynı yer*, 15 Eylül 1909, s. 4.

mâl, Nûri, Suâvî, Mehmed Bey, Reşad Bey ve Rifat Bey'den oluşan bir grup, Paşa'nın konağında buluştular. Âgâh Efendi grup için meçhul birisi değildi, fakat dernek tarafından suçlanmış bir kurbandı. Şinâsî ile eskiden işbirliği yapmıştı ve 1867 Mayısı'nın sonunda *Dîvân-ı Muhâsebât*'taki işinden atılmış, bunun üzerine Kemâl'in ve Ziyâ'nın peşinden gelmişti.[77] Diğer taraftan, Rifat Bey, reformcuların saflarına yeni katılmış birisiydi. Bir ara sultanın dâmadı ve bundan dolayı paşa olan Rifat Bey, eşi kendisini boşamaya karar verince bütün sıfat ve yetkilerinden mahrum kalmıştı. Paris'e gönderildiğinde (sabık *dâmâda* uygun bir sus payı), kendisini Saray'a ulaştıracak bir yol olarak gördüğü muhâlefet güçlerine katılmaya karar verdi.

O gün, Mustafa Fâzıl Paşa'nın sultana gönderdiği mektupta zikredilen reform ilkelerini program olarak benimseyen yeni bir teşkilatın kurulmasına karar verildi.[78] *Genç* veya *Yeni Osmanlı Cemiyeti* olarak adlandırılan bu yeni grubun başına Ziyâ Bey getirildi.[79] Ali Suâvî, grubun sözcüsü olacak olan *Muhbir*'i yeniden canlandırmak için derhal harekete geçecekti.[80] Ancak, gazete, Fransa'nın sıkı basın kanunu yüzünden, Paris yerine Londra'da yayınlanmak zorunda kaldı.

Yeni Osmanlıların Avrupa'daki birbirini tâkip eden yayın mâceralarının tarihi, kısa olmasına rağmen, yine de oldukça karmaşıktır. Bunun nedeni, Mustafa Fâzıl'ın fırsatçı tabi-

---

77 Bkz. Server İskit, *Hususî ilk Türkçe gazetemiz Tercüman-ı Ahval ve Agâh Efendi* (Ankara, Ulus, 1938), ss. 39, 40 (giriş tarihi Muharrem 1284).

78 Bu derneğin nizamnamesi yayımlanmak üzere yazıldı. Bkz. Engelhardt, *La Turquie*, 1, 3. Bu nizamname için verilen tarih 30 Nisan 1867'dir; Ziyâ'nın ve Kemâl'in İstanbul'dan 17 Mayıs 1867'de ayrılmış oldukları dikkate alındığında, kabul edilir bir tarih değildir.

79 *Levant Herald*, 4 Receb 1285 / 20 Ekim 1868, s. 2.

80 Mithat Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi* (İstanbul, Ahmet Halit, 1946), s. 41.

ati kadar, yüzeysel olarak bütüncül (monolothic) ideolojilerinin altında yatan gerçek farklılıklardır. Mustafa Fâzıl, Âlî ve Hıdiv İsmâil tarafından birbirlerinin amaçlarına mâni olmak için giriştikleri manevra (çevirdikleri dolap)lar, ek bir karışıklık unsuru meydana getirmekteydi.

31 Ağustos 1867'de yeni *Muhbir*'in ilk sayısının çıkışına kadar, Ziyâ'nın ve Kemâl'in Paris'e ilk vardığı zamandaki, manzarayı değiştiren iki gelişme vuku bulmuştu. Her iki gelişme de Temmuz-Ağustos 1867'de, bir Osmanlı padişahı için benzeri görülmemiş bir adım olan Sultan Abdülaziz'in Avrupa'yı resmen ziyaret edişinin hemen öncesindeydi.

İlki, Ziyâ Bey'in vicdanı kendisini rahatsız etmeye başlamıştı. Sultana uzun bir hizmet sicili olması dolayısıyla, Ziyâ daima, sultan tarafından durumunun şahsî bir nankörlük olarak yorumlanacağı endişesi altında çalışmaktaydı. Bu yüzden Sultan'ın, Fransız yetkililerle problemleri yüzünden daha önceden gitmiş bulunduğu Londra'ya varışı sırasında, Ziyâ gizlice, sultana hükümdar karşısındaki durumunu izah ettiği bir istidâ sundu.

İkinci gelişme de, Mustafa Fâzıl'ın Bâb-ı Âlî ile ihtilaflarını belirli ölçüde düzeltmiş olmasıydı. Sultan'ın Paris'te bulunduğu sırada kendisine refakat etmiş olan Fuad Paşa, Mustafa Fâzıl ile bir antlaşmaya varmıştı. Mustafa Fâzıl, Kemâl'i derhal Baden-Baden'e çağırdı ve orada ona büyük bir ihtimâlle, durumu temsili ilke adına bir zafer olarak izah etti. Fâzıl, Türkiye'ye geri dönüyordu, ancak, kalpten inandığı reformlar için zemin hazırlamasına izin verileceği teminatını almıştı. Bu, en azından, Kemâl'in babasına yazdığı mektupta, Mustafa Fâzıl'ın ânî tavır değişikliğine getirdiği yorumdur.[81]

---

81 Bu mektubun metni, Kuntay'da (*Namık Kemal*, I, 325) bulunabilir. Mustafa Fâzıl'ın hareketinin benzer bir yorumu, *Augsburger Allgemeine Zeitung* (12 Ekim 1867, s. 1559)'in İstanbul muhabiri tarafından da verilir. Bu tavır (ve fi-

Muhbir'in ilk birkaç sayısı çıkıncaya kadar, Mustafa Fâzıl çoktan İstanbul'a gelmiş bulunuyordu. Onun buraya gelişinden sonra, hükümet tarafından söz verilen yönetim mekanizmasındaki değişikliklerin daha ileri götürülmeyeceği ortaya çıktı. Sonunda, ilk kez 1837'de Reşid Paşa tarafından kurulmuş bulunan mevcut danışma mekanizmasının tekrar yenilenmesi noktasında buluştular. Bu müessese, 1867'de *Meclis-i Vâlâ* veya Büyük Şura olarak bilinmekteydi. Bu meclis, şimdi ikiye ayrılacaktı. Bu iki organdan birisinin sadece adlî fonksiyonları olacak ve laik bir yüksek mahkeme olarak hizmet verecekti. İkincisi, Devlet Meclisi *(Şûrâ-yı Devlet)* ise kânun tasarıları hazırlamak ve idârî yasaların durumunu yeniden gözden geçirmekle görevlendirilecekti. Bu hazırlıklarla ilgili haberler, Londra için yeterli değildi ve kânun tasarılarını hazırlayan organın üyeleri *seçilmedikçe,* değişikliklerin sathî kalacağı konusunda sert bir açıklama yapan *Muhbir*'in editörünü fazla etkilemedi.[82] *Muhbir,* ayrıca Şeriat'ın kaynaklarından hiçbirisinin modernleşme çabalarında dikkate alınmadığını belirterek, laik yüksek mahkeme ilkesini de eleştirdi.[83]

Bu eleştiri, hükümete karşı daha nâzik (ve ince) bir muhalefet isteyen Mustafa Fâzıl'ın hoşuna gitmedi. Diğer taraftan, Mustafa Fâzıl'ın gelişinin siyasî durumda fazla bir değişiklik yaratmadığı ve sultanın veraset usulünü değiştirmek için hazırlanmakta olduğuna dair, Yeni Osmanlıların Londra merkez bürolarına bir mektup seli akmaya başlamıştı. Bunun üzerine Ziyâ Paşa, İstanbul'a bu konuyu geniş bir çerçevede ele alan iki mektup gönderdi.[84] Mustafa Fâzıl, Zi-

---

kir) değişikliği, Mustafa Fâzıl'ın, sultanın dönüş yolculuğu sırasında Budapeşte yolu boyunca kendisine refâkat etmiş olmasında zaten açıkça görülür. Ebüzziyâ Tevfik, "Yeni Osmanlılar," *Yeni Tasvîr-i Efkâr,* 26 Eylül 1909, s. 4.

82 "İstanbul'dan Tahrirat," *Muhbir,* 26 Ekim 1867, s. 2.

83 "İhtar," *aynı yer,* 7 Eylül 1867, s. 4.

84 Bkz. Ziyâ Paşa, *Veraset-i Saltanat-ı Seniyye* (İstanbul, yayımlanmamış, 1326/1910).

yâ'ya sitayişle, fakat yine de *Muhbir*'in "hata etmekte" olduğundan yakınarak cevap verdi.

Yeni Osmanlıların zihinlerinde yaratılan dikkate değer kargaşa, bu zıt cereyanları açıkça ortaya koymaktaydı. Hakikaten, Mustafa Fâzıl'ın sebep olduğu hoşnutsuzluk bir yana, *Muhbir*'in yaratmış olduğu şaşkınlık onlar için çok daha netameli bir ürüne dönüştü. Yeni Osmanlıların bir millî temsil organının kurulması, Türkiye'nin iç işlerine yabancı müdahalesinin bertaraf edilmesi, reform meselesinin Osmanlı ve İslâmî bir çizgide çözümlenmesi gibi hedeflerini içtenlikle açıklama çabasına girişmiş olmasına rağmen, *Muhbir* yetkin bir tartışmayı kestirip atarak kilitledi ve bu hedeflerin gerektirdiği üslup konusunda son derece acemi idi. Suâvî'nin kendini beğenmişliği de hatırı sayılır sıkıntılara sebep olmuş görünmektedir.[85]

Kemâl, 1868 Mart'ına kadar bu durumu düzeltmeye çalıştı. O tarihte, Mustafa Fâzıl Paşa'dan Nâmık Kemâl'e başka bir gazete çıkartması için kesin tâlimat gelcli.[86] Böylece, 1868 Haziran'ında, nihayet *Hürriyet* çıktı (29 Haziran 1868).

Hürriyet, Mustafa Fâzıl Paşa'yı *Muhbir*'den daha fazla tatmin etmiş değildi. Yeni gazetenin ilk sayısında Ziyâ Paşa tarafından yazılmış Osmanlı kabinesini yeren bir makale çıktı; bu Mustafa Fâzıl'ın istemiş olduğundan da ağır idi.[87]

Mustafa Fâzıl'ın Yeni Osmanlılara olan malî desteği, *Hürriyet*'in sonraki tarihi için önemli ipuçlarından birini sağlamaktadır. Ancak, bu yardımın kesin niteliği hâlâ karanlıktır. Bugünkü mevcut bilgiler, İstanbul'a hareketinden önce Mustafa Fâzıl tarafından ayarlanan karışık düzenlemelerin ne olduğuna dair sadece aşağıdaki taslağı çizmemizi mümkün kılıyor. Mustafa Fâzıl, Paris'te veya Londra'da bir ban-

85 Kemâl'in bu konu üzerindeki mektubu için bkz. Kuntay, *Namık Kemal,* 1, 485.

86 Kemâl'in bu konu üzerindeki mektubu için bkz. *Aynı yer,* ss. 489, 490.

87 Kemâl'in bu konu üzerindeki mektubu için bkz. *Aynı yer,* s. 493, 494.

kaya Ziyâ'nın adına 25.000 frank yatırmıştı.[88] Ancak, Ziyâ, Mustafa Fâzıl'ın ayrılışının bir yıl sonrasına kadar bu meblağdan bir şey çekmemişti. Bu bakımdan, söz konusu para, sadece âcil durumlarda kullanılmak için düşünülmüş olmalıdır. Öte yandan, *Hürriyet*'in işletme masrafları ve yazışleri heyeti üyelerinin maaşları her ay ödeniyordu. Bu yüzden, Mustafa Fâzıl'ın eli altında, Yeni Osmanlıları isteklerine boyun eğdirme hususunda güçlü bir malî manivela vardı. Bu aylık yardımlar, Mustafa Fâzıl'ın vekilharcı Sakakini vasıtasıyla Paris'te bulunan Rifat'a kanalize ediliyordu. Rifat, *Hürriyet*'in Bâb-ı Âlî'yi tenkidini aşırı bularak Mustafa Fâzıl'ın tarafını tutmuş olduğundan, bu çok uygun bir plân idi. Rifat, 1868 Ağustos'u başında, *Hürriyet*'in editörüne, -Mustafa Fâzıl'ın da karşı çıkarak suçladığı- Bâb-ı Âlî'yi itham eden makaleyi eleştirdiği bir mektup yazdı. Bu mektup hiç yayınlanmadı; bu durum Rifat'ı o kadar kızdırdı ki, bu fırsatı kullanarak Yeni Osmanlılara yapılan ödemeyi durdurdu. Rifat'ın hareketinin Mustafa Fâzıl tarafından teşvik edilip edilmediği belli değildir.[89] Herhalde, Yeni Osmanlılarla Rifat arasındaki soğukluk (kırgınlık) hiç kapanmadı. Rifat, beş ay sonra (22 Ocak 1869) yazdığı bir mektupla, grupla ilişkilerini kesin olarak kopardı.[90]

Kemâl, oldukça haklı olarak Rifat'ın, sırf Mustafa Fâzıl'ın kızını elde etmek için bir basamak olarak Yeni Osmanlıların saflarına katılmış olduğu yorumuyla, bu terk etmeyi umursamadı. Kemâl'e göre, Rifat'ın bu esas gayesine ulaşmadaki

88 Bu malî düzenlemelerle ilgili malûmat Ebüzziyâ'da ("Yeni Osmanlılar", *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 27 Eylûl, 30 Eylûl ve 1 Ekim 1909, s. bütün sayılarda 4) bulunabilir.

89 Ebüzziyâ Tevfik'in verdiği bilgiyi ("Yeni Osmanlılar Tarihi," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 15-16 Kasım 1909, s. 4) Nâmık Kemâl'in mektubuyla (Kuntay, *Namık Kemal*, I, 403-406) karşılaştırınız.

90 Onun durumunun oldukça karışık (başarısız) bir anlatımı, o tarihte broşür (risâle) şeklinde çıktı. Bu broşür, Ebüzziyâ Tevfik tarafından kopye edilmiştir, bkz. "Yeni Osmanlılar Tarihi," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 18 Kasım 1909, s. 4.

başarısızlığı, Yeni Osmanlı dâvâsından uzaklaşmasıyla neticelendi. Bununla birlikte, Kemâl, Mustafa Fâzıl'ın, *Hürriyet*'in yayınını durdurması ve Ziyâ'dan uzaklaşması yolundaki ısrarlı talepleri karşısında, böyle bir ayırıcı tavrı benimsemedi. Yaşça büyüklüğü dolayısıyla başlangıçta Yeni Osmanlı grubunun lideri olan Ziya, Âlî ile ilgili sert tenkidi yüzünden, artık Mustafa Fâzıl'ın gözünden düşmüştü. Prensin yardımları giderek daha da azaldı. Kemâl, yayın masraflarını karşılayamadı.[91] Fakat, Mustafa Fâzıl Yeni Osmanlılarla ilişkisini açıkça kesemiyordu; çünkü Yeni Osmanlılar, onun imzâsını taşıyan ve kendileriyle ilişkilerini ortaya koyan birçok belgeye ve düzenli bir şekilde yayınlanan *Muhbir*'e sahiptiler.[92]

Bu şartlar altında Yeni Osmanlıların en ateşlilerinden Mehmed Bey'in, Yeni Osmanlılardan böylece hayal kırıklığına uğrayarak *Hürriyet* grubunu terk etmesi ve Paris'te kendi periyodiği *İttihâd*'ı yayımlamaya başlaması şaşırtıcı değildir. Bu dergide Türkçe, Rumca, Ermenice ve Arapça makalelerin çıktığı söylenir. Böyle yapmakla Mehmed Bey, Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili reform tasarısının çoğulcu yapısını gerçekten göstermek istiyordu. Daha sonra, Cenevre'de, Yeni Osmanlı neşriyatının en radikali olan ve sadece birkaç sayı çıkan *İnkılâb*'ı yayımladı.

Daha az hissedilen fakat bununla birlikte gitgide artan diğer bir mesele, bir süredir Yeni Osmanlıların moralini bozuyordu. Bu duygu, en iyi Nüri Bey tarafından tasvir edilir; o şöyle demektedir:

"Mehmed Bey bir müddet Londra'da ikâmetten sonra Reşad Bey'le birlikte Paris'e avdet etmekle Londra'da yalnız Kemâl Bey kaldı. Fakat Paris'te müctemi' olan rüfekâ beyninde evvel-

91 Özellikle Nâmık Kemâl'in babasına yazmış olduğu 5 Ağustos 1868 tarihli mektubu için bkz. Kuntay, *Namık Kemal*, I, 493-495.

92 Nâmık Kemâl'in bir mektubu için bkz. *aynı eser*, ss. 443, 565.

ki râbıta dahi inhilâle yüz tuttuğundan eski revnak gâ'ib olmaya başladı. Evvelâ kendimden bahsedeyim: Hırs-ı mütâla'a sâyesinde bir dereceye kadar cehlim zâ'il olmağa, gözüm açılmağa başladıkça, fikrimde daha o nisbette inkılâb isti'dâdını hissetmeğe başladım. Bir memleketin ıslâhı öyle üç beş kişinin arzûsuyla kolaycacık mümkin olamayacağını teferrüsle, mesâ'îmizin mahalline masrûf alabilmesinde bir büyük şübheye düştüm. Ma'âriſsiz hakîkate iktirân etmekteki imkânsızlığı idrâk ile elime geçmiş olan fırsattan istifâde arzûsuna düşerek kendimi Paris'e tahsîl için gelmiş bir talebe farzı ile o yolda bir mevki' ittihâzını arzû etmekte idiysem de, bu arzûmun icrâsınca mevcûd olan mâni'i pek kuvvetli görüyordum. Arkadaşlar buna başka ma'nâ vereceklerdi:

"Bana mütelevvin ve tabansız bir adam diyeceklerdi. Bu mülâhaza bende cesâret bırakmıyordu; lâkin, arkadaşların efkârına iştirâkte ben dahi eski lezzeti duyamıyor ve cereyan eden mübâhasât ve müzâkeratta nokta-i isâbete iktirân husûsunca şübheden bir türlü kurtulamıyordum...

"Mehmed Bey, memleketimizde usûl-i serbestînin tamâmiyle te'essüsünü millî bir harekete mütevakkıf görüyor idi.

"Ziyâ Bey, bu maksadın istihsâli çâresini Sultan Azîz'e hulûl ile hâ'iz-i iktidâr olmakta bulurdu. Âgâh Efendi ise te'mîn-i maksada medâr olabilecek mevâkı'-i mühimmeye geçebilmek için -inde'l-iktizâ!- erkân-ı devletle te'lîf-i beyne çalışmağı da lâzımeden addediyor idi.

"Kemâl Bey'e gelince, Osmanlı kavmi metbû'ları olan hânedân-ı Osmânî efrâdını eserine iktizâ âdetiyle me'lûftur; bizde, pâdişâh cidden arzû etmeyince hiç bir şey yapılamaz i'tikâdında bulunduğundan, zamânın ilcâ'âtını takdîr ile devletin te'mîn-i hayâtına bâ'is olacak ıslâhâtın mevki'-i icrâya vaz'ı azm-i kavîsinde bulunan hüsn-i niyyet sâhibi bir pâdişâhın makâm-ı saltanata gelmesinden başka te'mîn-i maksada kâfî hâlâ bir çâre yoktur! fikrinde idi. Rif'at Bey ise, mesâ'il-i riyâ-

ziyyeden zihni çeviremeyen riyâziyyûn gibi zihnen meşgûl bulunduğu hukûk kavâ'idini icâ-yı tatbîkâtı arzûsundan kendisini bir türlü alamadığından husûl-i maksad zımnında edilecek her nev' teşebbüsâtın usûl-i hukûka tetâbuku lüzûmunu beyândan vazgeçmez ve kendisi ne yapılmak lâzım geleceğini îzâh etmediği gibi, diğerlerinin bu bâbdaki mütâla'âtını da ma'kûl görmez idi. Reşâd Bey dahi içinden çıkılamayacak bir girîvede bulunduğumuzu hissile berâber, ayrıca bir mütâla'ada bulunmayıp imkân mertebe ma'lûmât-ı zâtiyyesini tevsî'a çalışmağı en hayırlı bir iş farz ederdi. Gelelim Su'âvî'ye: Su'âvî'nin meşreb-i mecnûnânesiyle sû'-i ahlâkı ve menfa'at-ı şahsiyyesinden ibâret olan maksadı cümlemizce muhakkak olduğundan, bizim için ayrıca bir maksad dahi, bu herîfin hakkımızda sû'-i te'sîri mûcib bir harekette bulunmaması için hüsn-i idâresine sa'y etmek idi."[93]

Nihâyet, Mustafa Fâzıl Paşa'nın geri dönüş ve sürgünlerle ilişkilerinin belirsizliği, başkentin gazete okuyucusu insanlarının şüphelerini harekete geçirmişti. *Hürriyet* Türkiye'ye kaçak yoldan düzenli bir şekilde sokuluyor ve yaygın bir şekilde dağıtılıyor ise de, sahibinin Hükümet-i Şâhâne ile uyum içinde oluşu, onu *Hürriyet*'in entrikalarının arka-plânını bilenlerin iğneleyici tenkidinden mahrum kılıyordu. Öte yandan, saraya kabul edilmeyiş, Paşa'nın Türkiye'deki mevcudiyetinde sadece hayrete yol açabilmişti.

Çok gariptir ki, *Hürriyet* bu kadar zor durumda iken, Yeni Osmanlıların o tarihe kadar sadece düşman olarak bildikleri, iki muhtemel bağışçı ortaya çıktı. Bunlardan ilki Âlî Paşa idi. Bâb-ı Âlî, *Hürriyet*'e yaklaşımlarının biraz değiştirilip ılımlılaştırılması şartıyla, 2000 abonelik gazete alınacağı teklifiyle yaklaştı.

---

93 Ertaylan, *Türk Edebiyatı Tarihi, Ondokuzuncu Asır*, I, 218 vd.; Nûri Bey'in elyazısından iktibas edilen bu kısım, bu bölümün başlangıcında 1 numaralı notta zikredildi.

Kemâl'in arkadaşları Nûri ve Reşad, böyle bir desteğin hatırına ideallerinden vazgeçeceklerine Bâb-ı Âlî'yi inandırarak aldatabileceklerine karar verdiler. Ayrıca, onlar, Ziyâ Paşa'nın Osmanlı nâzırları aleyhinde çok şahsî makaleler yazmamasını garanti altına almak için Yeni Osmanlı topluluğunu dağıtıp parçalamaya hazır olan Mustafa Fâzıl'a karşı herhangi bir sadakat hissetmiyorlardı. Plân, Bâb-ı Âlî lehine bir makale yazmak, fakat lehteki makalenin etkisiyle abone parasını ele geçirdikten sonra, aleyhte yazmaya devam etmekti. Kemâl, böyle bir plânın, problemlerinin çözümü için en iyi yol olduğuna iknâ edildi ve makale usulüne uygun olarak yazıldı.[94]

Kemâl, aynı zamanda, içine itildiği durumun saçmalığına kızgın idi. Babasına, kendisinin Ziyâ'dan uzaklaşmasını, Fâzıl karşıtı olmuş Yeni Osmanlıların ekseriyetinden ayrılmasını isteyen M. Fâzıl'dan bu çocukça taleplerinden vazgeçmesi için ricada bulunmasını yazdı. Fâzıl'ın bu isteği, neticede *Hürriyet*'in yayınını durdurması demekti. Kemâl, böyle bir beklentinin düşüncesine bile fena halde bozulmuştu. Fakat, Kemâl'in ricaları başarılı olmadı ve abone plânı da boşa gitti.

Bu kez, *Hürriyet*'i yaşatmaya ilgi duyan bir ikinci "melek" ortaya çıktı; bu Hıdiv İsmâil idi. Hıdiv, Âlî Paşa ile bozuşmuştu ve şimdi *Hürriyet*'i Âlî karşıtı propagandanın iyi bir platformu olarak görüyordu. Bu kez, Hıdiv'in desteğini kabul etme düşüncesine meyleden Ziyâ Paşa idi.

Şimdi olağanüstü bir yazı(işleri) politikası tâkip edilmekteydi; bir taraftan, Ziyâ Paşa makalelerinde, Hıdivin bağışlarının karşılığı olarak, fakat savunmasını açıkça üstlenmeksizin, Âlî Paşa'ya hücum etmekte; diğer taraftan, aynı derginin sayfalarında Kemâl, Ziyâ'nın aksine, Hıdiv aleyhinde

---

94 "Yaşasın Sultan Aziz Han, Âlîerin Bâb-ı Âlî," *Hürriyet*, 21 Aralık 1868, s. 1. Kemâl'in mektubu için bkz. Kuntay, *Namık Kemal*, I, 443.

bir polemik sürdürmekteydi.[95]

Hıdivin yardımları sayesinde, Ziyâ, Londra'da zar zor bir hayat sürdürebilmekte idi. İşlerin bu durumu, 1869 yazına, Mısır meselesinin tekrar yeni bir istikamet aldığı ve Mustafa Fâzıl'ın Kemâl'i Ziyâ'dan ayırmaya muvaffak olduğu zamana kadar sürdü.

O yılın ilkbaharında Hıdiv İsmâil, Bâb-ı Âlî için her ikisi de hoş olmayan iki teşebbüse girişmişti. Bunlardan ilki, maksadı Hıdivin Avrupalılaşmasının kapsamını göstermek olan kendini reklâm kampanyası idi. Hıdivin ziyaretinin resmî sebebi, Avrupalı hükümdarlara Süveyş Kanalı'nın açılışına katılma dâvetiyeleri iletmekti; fakat İsmâil, bu fırsatı, Mısır'ın milletler topluluğu içinde hak ettiği yeri alacak kadar medeniyet yolunda ilerlemiş olduğunu göstermek için kullanıyordu. İsmâil'in birincisiyle ilişkili olan ikinci hedefi ise, Türkiye'den daha geniş bir bağımsızlığa yönelik müstakbel bir talebi güçlendirmek için birkaç teamül tesis etmekti. Üçüncü Mısır tahvillerini yedi yıllığına satışa sunma hazırlıkları ve Avrupalı silâh üreticilerinden silahlanmak için siparişler gibi Mısır prensliği adına girişilen bu tür faaliyetler, Hıdiv için, kendisini Türk vesayetinden tam olarak kurtarmada nereye kadar gidebileceğini gösterecek denemeler anlamına geliyordu. Bu gezisi sırasında, Hıdivin yardımcısı Nubar Paşa, daha çok, ziyaret ettiği çeşitli Avrupa ülkelerinde protokolde kendilerinden önde bulunmak için ısrar ederek bazılarını küçük düşürmüş olduğu Osmanlı fevkalade elçilerine kendini affettirmeye çalışmıştı. Sonuç olarak, Hıdivin temasları Bâb-ı Âlî'nin hoşnutsuzluğunu o kadar arttırdı ve Âlî'yi o kadar öfkelendirdi ki; anla-

95 Bu, Kemâl'in kendi ifadesinin yorumudur; bkz. *aynı eser*; s. 442. İstanbul Üniversitesi'nden Prof. Abdülkadir Karahan, geçenlerde British Museum'da, Ziyâ ile hıdivin bir aracısı arasında teati edilen ve bu tertipleri açıklığa kavuşturan mektupları buldu.

şıldığı kadarıyla Hıdivin düşürülmesi ciddî şekilde düşünüldü. Fâzıl Paşa'nın, kardeşinin yerine tâyin edilmesi ümidi bir kere daha canlandı.

Ebüzziyâ tarafından müteakip gelişmelerle ilgili aktarılan rivayetler, Kemâl'in kendi mektuplarında bulunan bilgilerle tam olarak uyuşmamaktadır. Bununla birlikte, yine de en yaygın olanı, birbiriyle rekabet eden iki prens kardeşin, parayı tahrik (teşvik) ve engelleme unsuru olarak kullanmalarıyla ilgili malî problemlerdir. İlk olarak Hıdiv harekete geçti ve 1869 Temmuz'unda, bu tür işlerde Hıdivin uzmanı olan Polonya göçmeni Felâtun Paşa aracılığıyla Kemâl'e rüşvet verme teşebbüsünde bulunuldu. Kendisiyle temas kurmuş olan Felâtun Paşa, Kemâl tarafından görüşmenin vuku bulduğu otel odasından hakaret edilerek kovuldu. Bu irtibat sırasında, kendisinin siyasî geleceği ile ilgili gerçekten önemli bazı haberler, Hamburg'da tatilde bulunan Mustafa Fâzıl'a ulaşmış olmalıdır. O, "bozdurmuş olduğu" 600.000 franklık banknotu mahallî bir gazinoda harcamakla meşgul iken, âniden İstanbul'a hareket etti ve buraya 1869 Temmuz'u sonunda ulaştı. Gelişinden iki gün sonra, makamsız nâzırlığa (devlet bakanlığına) atandı.[96] Daha sonra, Ağustos'un ortasında, vekili Sakakini, Fâzıl'ın, *Hürriyet*'in yayınının, bir kere daha ve son olarak, geçici bir süre için durdurulması ricasıyla, Ziyâ ve Kemâl'in tatilde bulundukları Ostend'e geldi. Bu kez Kemâl, umutsuzluğa kapılarak, pes etti; fakat Ziyâ, şiddetli bir öfkeye kapılarak, âcil ihtiyaçlar için ayrılmış bulunan 250.000 frankı Mustafa Fâzıl'a geri gönderdi ve Cenevre'ye çekildi. Ayrıca, Sakakini'ye, Yeni Osmanlı Âgâh Efendi adına kurulan *Hürriyet*'in matbaa makinesinin, Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin amaçlarına hizmete devam edeceğini bildirdi. Bu yüzden, Kemâl, yazmış olduğu üç makale serisinin basımını yönet-

96 Douin, *Histoire*, II, 316-326.

tikten sonra, matbaanın idaresini 6 Eylül 1869'da Âgâh'a devretti.

Ebüzziyâ'ya göre,[97] Hıdivin câsusları Ziyâ'ya Cenevre'de yanaştılar ve kendisine o zamana kadar elde etmiş olduğundan daha fazla destek sağlandı. 13 Eylül 1869 tarihli ilk sayıdan başlamak üzere, *Hürriyet*'in tek elden yayımına devam edilebilmesi için, Ziyâ lehinde bu tür ayarlamalar vuku bulmuş olmalıdır. *Hürriyet*'in artık münhasıran Âlî karşıtı bir polemik gazetesine dönüşmüş olması keyfiyeti de, kesinlikle bu istikameti gösteriyor.[98]

Yazı-işleri politikasının arzulanan esneklik derecesi, aynı zamanda, İstanbul'daki okuyuculara da câzip gelmek (böylece, büyük ölçüde hoşlanılmayan İsmâil'in tenkidini yapmak), fakat aynı zamanda İsmâil'in gayelerine hizmet etmek (böylece, bazı hususlarda İsmâil'in gerçekten haklı olmadığını îmâ etmek) ve bu arada, Ziyâ'nın polemikçi kâbiliyetinin gerisinde kalmadan Bâb-ı Âlî'ye hücum etmek zorundaydı.

İsmâil, Osmanlı başkentinde de hayli başarılı idi. Onun tahttan indirilmesi ile ilgili plân, Avrupalı güçlerin yardım ve himmetleri üzerine bir tarafa bırakılmıştı; fakat İsmâil herhangi bir dış yardım olmadan, durumunu iyice emniyete aldı. O, sultanın yakın çevresinden dostlar edinmek ve bu suretle onu kendi lehine etkileyebilmek için olağanüstü meblağlar harcadı. 1870 Aralık'ına kadar, Mustafa Fâzıl'ın hıdiv olma ümitleri bütünüyle kaybolmuştu.

1870 Ocak'ıyla birlikte Nâmık Kemâl, *Hürriyet*'in kendisinin ayrılmasıyla ilgili haberleri muhakkak yayımlamasını ricâ ediyordu. Bu yapılmayınca, kendisi *Hürriyet*'le ilgili bütün bağlarını tamamiyle kestiğini belirten bir ilan bastı ve dağıttı. Bunun sebebi açıktı: Hıdivin himayesi altındaki

97 Ebüzziyâ Tevfik, "Yeni Osmanlılar Tarihi," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 14 Aralık 1909, s.4.

98 Kuntay, *Namık Kemal*, 1, 442.

Hürriyet artık Yeni Osmanlıların reform dâvâlarına hizmet etmiyordu.[99]

Fakat, editör olarak, Ziyâ Paşa derhal komplikasyonlara girişti. 1870 Şubat'ında İngiliz makamları, *Hürriyet*'te, Suâvî tarafından yazılan ve Âlî'ye yönelik suikasti savunan bir makalenin yayımlanması sebebiyle, kendisine karşı dâvâ açtılar.[100] Ziyâ, böyle bir suç için İngiliz kânunlarınca verilecek cezâdan korkarak, 1870 Nisan'ında, *Hürriyet*'in bir sonraki sayısının çıktığı İsviçre'ye kaçtı. Şimdi artık Ziyâ'nın editörlüğünün eseri olan kesin bir tavır değişikliği görülebilmekteydi: Gazetenin Cenevre sayıları, ihtilalci bir eylem teorisinin ayrıntılı bir şekilde işlenip hazırlanmasına yönelik ilk teşebbüslerin yapıldığı Mehmed Bey'in yeni yayın organı *İnkılâb*'a[101] karşı, gittikçe artan bir şekilde sultanı savunmakla ilgilenmekteydi.

Nâmık Kemâl, *Hürriyet*'ten istifa edişinden sonra da, Mustafa Fâzıl'ın üzerine almış olduğu bir Kur'an basım işini denetlemek üzere Londra'da kaldı.[102] Nâmık Kemâl, güvenli bir şekilde dönebileceğinin taahhüt edilmesi üzerine, İstanbul'a gitmek üzere Londra'dan ayrıldı.[103] Başkente dönüşünün ardından, Mustafa Fâzıl, birçok ricadan sonra Nâmık Kemâl'i Âlî Paşa'yı ziyaret ettirmeye muvaffak oldu.[104] Kemâl, hakikaten, haftalık mizah magazin dergisi *Diyo-*

---

99 İlanın bir sureti, *aynı eser*, s. 445. Ziyâ'nın İsmâil ile müzakereleri için bkz. *aynı eser*, II, 1-91. Ali Suâvi, Yeni Osmanlıların, prensi teşkilattan "kovma"ya karar verme düşüncelerinin doğru olduğunu ifade eder (*Ulûm*, tarihsiz, ss. 836-841).

100 *Hürriyet*, 20 Aralık 1869, s. 3.

101 Kuntay, *Namık Kemal*, I, 446. Bu yayının sadece, *La Révolutions: Organe de la Démocratie Musulmane* (No. 1. 1 Mayıs 1870). adlı Fransızca bir ilavesini görebildim.

102 Kuntay, *Namık Kemal*, I, 495.

103 Kemâl Londra'dan 25 Kasım 1870'te ayrıldı.

104 Kuntay, *Namık Kemal*, II, 98, 99. not 6.

jen'de sadece birkaç mizahî piyes yayımladı.[105] Böylece, Yeni Osmanlı macerasının ilk safhası sona erdi. Mehmed, Nûri ve Reşad daha sonra Paris'teki ihtilalci güçlere katıldılar; burada her üçü de Komün esnasında Cumhuriyetçi güçlerle birlikte gönüllü olarak çalıştılar.

III. Daha Sonraki Gelişmeler

1871 Eylül'ünde Âlî Paşa öldü ve Mehmed Bey'in amcası Mahmud Nedim Paşa sadrazam tayin edildi. Mahmud Nedim tarafından kabul edilen umumî af üzerine, Yeni Osmanlıların geride kalanları İstanbul'a geldiler. Bundan sonra, diğer mensupların az veya çok onun liderliğini kabul etmeleriyle birlikte, Yeni Osmanlı hareketi, Kemâl'in faaliyetleriyle evvelkinden daha fazla ilişkilendirilir. Kemâl, Mahmud Nedim Paşa'nın yönetimi sırasında, *İstiklâl* adlı bir gazete çıkarmaya girişti. Fakat, kapatılmış bir gazetenin sahibi olduğu için, mevcut basın kânunu, kendisinin gazete sahibi olmasına izin vermemekteydi. Bu yüzden, Yeni Osmanlılar, *İbret* adı altında çıkmakta olan bir gazetenin adını kiralamaya karar verdiler.

İbret'in yayımlanması, yine Mustafa Fâzıl Paşa'nın cömertliğiyle mümkün olmuştu. Prens, 1871 sonbaharında, Şinâsî'nin yıllardır sağlığını tehdit eden bir hastalığa mağlup olduğu ve Âlî Paşa'nın öldüğü hafta içerisinde, *Tasvîr-i Efkâr*'ın matbaa techizatını satın almıştı. Derken, Mustafa Fâzıl Paşa, aynı tarihlerde başkentte bulunan Yeni Osmanlılardan ikisi üzerinden basına yöneldi. Bunlardan birisi Kemâl'di; diğeri ise, Yeni Osmanlı hareketinin günümüze ulaşan yegâne tarihinin yazarı olan Ebüzziyâ Tevfik idi. Ebüzziyâ, Kemâl'in *İttihâd-ı Hamiyyet* günlerinden eski bir mesai

105 *Diyojen*, Kemâl'in, liberal ideallerin timsali olan bir arkadaşı, Theodor Kasap, tarafından yayımlanmaktaydı.

arkadaşıydı ve Kemâl'in kaçışını müteakip *Tasvîr-i Efkâr*'ın yönetimini üstlenmişti. Ancak, *Tasvîr* esas meşguliyeti *Şûrâ-yı Devlet*'te kâtiplik olan Ebüzziyâ tarafından uzun süre yayımlanmamıştı. Şinâsî'nin matbaasının satın alınmasından hemen sonra, Ebüzziyâ işgal ettiği idarî makamdan azledildi; Fâzıl'ın hediyesi hakikaten beklenmedik bir nimet oldu.

Ebüzziyâ'nın azlinin, Yeni Osmanlıların kendilerince hazırlanmış amaçları için vaktin daha erken olduğunu anlatan özel bir önemi vardı. Bu, 1869'da Fuad Paşa'nın ölümü ve Âlî Paşa'nın siyaset sahnesinden çekilmesiyle, kendilerine henüz bütün yolların açılmadığının bir belirtisiydi. Gerçekten, sürgünden dönüşlerinde, şampiyonluğunu yapmış oldukları ideallerin karşısında, bir zamanlar Âlî ve Fuad tarafından çıkarılanlardan daha öfkelendirici engeller buldular. Bir taraftan, kendilerinin Batı ile Doğu arasındaki sentezlerinin üstünlüğüne hiç inanmayan son derece muhafazakâr, etkili bir grubun mevcut olduğunu fark ettiler. Diğer taraftan, şikâyetçi oldukları nâzırların "istibdat"larının, düşünmüş olduklarından daha kötü ve şümullü bir güç olduğunu anladılar.

Ebüzziyâ'nın işini kaybedişi, birinci güce, yani dinî reaksiyona toslamasının bir sonucuydu. Bu, Osmanlı toplumunun Yeni Osmanlıların hayal ettiklerinden oldukça farklı oluşu keyfiyetinin ilk habercisiydi. Nâmık Kemâl'in biraz sonra vuku bulan bürokratik baskıcı idare ile ikinci kapışması, siyasî hayatın gerçeklerinin oldukça acı bir uyarısı idi. Bu kapışma gerçekten kaderin bir cilvesiydi ve böylesi şüphesiz Kemâl için bir darbe olmuştu. Çünkü bu kapışma sırasında kendisinden hayatında ikinci kez, hükümeti tenkidi dolayısıyla İstanbul'u terk etmesi istendi; Kemâl'in bu isteğe boyun eğmesini ısrarla isteyen, daha sonra Sadrazam olacak olan -Yeni Osmanlıların hem *Muhbir*'de ve hem de *Hürriyet*'te ideal devlet adamı olarak övdükleri- Midhat Paşa'nın ta kendisi olacaktı.

Ebüzziyâ'nın 1871'de işini kaybetmesinin sebebi, başlıbaşına, o sırada Osmanlı İmparatorluğu'nda geçerli rakip düşünce akımları açısından oldukça öğreticidir. Mahmud Nedim Paşa'nın sadarete tâyinini müteakip, *Şûrâ-yı Devlet*'in reisliği Nâmık Paşa'ya verilmişti. Nâmık Paşa, geniş liberal görüşlere sahip bir kişi olarak tanınıyordu ve bir müddet St. James Sarayı'nda Osmanlı büyükelçisi olarak bulunmuştu. Nâmık Kemâl de, *Hürriyet*'te kendisini muktedir ve dürüst bir devlet adamı olarak medhetmişti. Ancak, son zamanlarda bir *Halvetî* sûfî zümresinin etkisi altına girmiş ve kendisinin daha önceki Avrupa hayranlığının hatalı olduğu kanaatine varmıştı.[106] Nâmık Paşa, durumunu ıslah etmek için atmış olduğu ilk adımlardan birisi olarak, bundan sonra *Şûrâ-yı Devlet* çalışanlarının namaz vakitlerinde çalışmalarına ara vermelerini ve kendisinin mescide dönüştürmüş olduğu bir odada toplanmalarını ilan edecekti. Paşa, burada kendilerine imamlık edecekti. Ebüzziyâ ve bazı arkadaşları namaz vaktinde bulunmayı ihmal ettiler ve bu yüzden azledildiler.

---

106 Ebüzziyâ, Nâmık Paşa'yı etkileyen grubun, İbrahim Kuşadalı'nın kurucusu bulunduğu bir *Halvetî* zümresi olduğunu zikreder. Bkz. Ebüzziyâ Tevfik, "Yeni Osmanlılar Tarihi," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 5 Ekim 1909. Kuşadalı 1845-1846'da ölmüştü; fakat müridlerinin önemli bir nüfuz sahibi oldukları görülmektedir. Kuşadalı'nın çevresi (circle), hiç, içinde bu tür mistik öğretilerin faaliyet gösterebileceği aykırı yönlerle ilgili ilgi çekici bir örnek sağlamaktadır. *Cerîde-i Havâdis*'in (bkz. aşağıda Bölüm IV) başyazarlarından olan Ali Âlî ve Müşfik, onun müridleri arasında bulunuyorlardı ve bu iki kişi, gayr-i memnun bir münevver grubunun çekirdeğini oluşturmada Yeni Osmanlıların ilk öncü (haberci)leriydi. Kuşadalı'nın diğer bir müridi, kendi mistik anlayışını Kemâl'e telkin eden Şeyh Osman Şems idi ve onun Kemâl'in şahsî hürriyet telakki(düşünce)sini etkilediği görülmektedir (bkz. aşağıda Bölüm X). Nâmık Paşa'nın durumuna gelince, Kuşadalı'nın etkisi yeni-tasfiyecilik (neopuritanism) şeklinde görülüyor. Kuşadalı için bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333/1914-1915), I, 151; İnal, *Son Asır*, ss. 97, 1022, 1976. *Halvetiyye*, belirli zühdî uygulamaları bulunan en eski tarikatlerden birisidir. Bkz. John P. Brown, *The Dervishes or Oriental Spiritualism* (ed. H. A. Rose, London, Oxford University Press 1927), s. 268. Nâmık Paşa'nın nüfuzu için bkz. Benoit Brunswik, *La Succession au Trône de Turquie* (Paris, Amyot, 1872), ss. 49, 50.

Bunun üzerine, Ebüzziyâ kitaplar yayımlayarak geçimini sağlamaya karar verdi. İstanbul'da potansiyel bir kitap okuyucusu topluluğu bulunduğu tahmini doğru çıktı ve ilk iki neşriyatının satışından çok iyi kazanç elde etti. Bunlardan ilki, bir vatanseverlik piyesi olan ve bizzat Ebüzziyâ'nın Türkiye'de türünün ilk örneği olduğunu ifade ettiği *Ecel ve Kazâ* adlı bir dramdı.[107]

İkinci eser ise, Nâmık Kemâl tarafından yazılan, Salahaddin'in bir biyografisi idi. Her iki kitapçık da kısa bir süre içerisinde tamamen satıldı. Bir İslâm kahramanı olan Salahaddin'in hayatı ve zamanı hakkında kitap yazılması arzusu tamamiyle tesadüfî değildi. İslâm ümmetinin yeniden dirilişi düşüncesi gündemde idi ve Yeni Osmanlılar arasında bile akis bulmuştu. Şimdi Yeni Osmanlılar, Müslümanların siyasî birliği ile ilgili daha geniş bir teori üzerinde çalışmaya başlamışlardı.

Bu yeniden diriliş düşüncesinin menşei, Fransa-Prusya Savaşı'nı müteakip Avrupa güç dengesince yaratılan yeni modele kadar uzanır. Fransa, yenilgisinin sonucu olarak Orta Doğu'da daha önceki pozisyonunu kaybetmişti. Diğer taraftan Rusya, savaşla birlikte Osmanlı bölgesinde güçlenmişti; Balkan milliyetçiliği ve ayrılıkçı hareketler, Rus Pan-Slavistlerinden gitgide daha çok işaret (ve cesaret) almaya başlamışlardı. Bu, bir süredir Rusya'nın Balkanlar'daki kültürel nüfuzunun büyüklüğünün de farkında olan Yeni Osmanlıları endişelendirmekteydi.[108]

Almanya'da da Pan-German hareketi şekilleniyordu. Engelhardt'ın çok iyi tanımladığı gibi, tezat olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda hem resmî çevrelerde ve hem de Batılı-

107 Ebüzziyâ Tevfik, "Yeni Osmanlılar Tarihi," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 6 Ekim 1909. Henüz başka bir kaynak söz konusu olmadığı için benim Yeni Osmanlıların 1870 ve 1876 yılları arasındaki durumlarını hikâye edişim, tamamen Ebüzziyâ'nın tefrikasına dayanmaktadır.

108 "Mesele-i Şarkiyyenin Bugünkü Hali." *Muhbir*, 7 Eylül 1867, s. 2.

laşmanın tamamen karşısında olanlar arasında, Osmanlı İmparatorluğu için Batılı Güçlerin vesayetinden kurtulma zamanının geldiği duygusu uyandı.[109] Burada, şimdiye kadar merkezkaç olan güçlerin bir araya toplanması söz konusuydu. Herkesin üzerinde birleştiği nokta, Osmanlı İmparatorluğu'nu Batılı Güçlerle ilişkilerinde aşağı durumda olmaktan kurtarma arzusuydu. Buradan, bütün Müslümanları birleştiren bir bağ düşüncesine geçişe yalnızca bir adım kalıyordu. Bu adım, Yeni Osmanlıların İslâm Birliğini (Panİslâmizmi) "keşfettikleri" zaman atıldı.[110]

Evvelce, *Hürriyet*'teki makalelerinde, Yeni Osmanlılar, bütün Müslümanlardan meydana gelen böyle bir birliği tesis etmenin, Osmanlı İmparatorluğu'nun genişleme döneminde, Osmanlı sultanlarının amaçları olduğunu ifade etmişlerdi.[111] Başka bir vesileyle, Rusya'ya karşı Osmanlı desteğini isteyen Orta Asya hanlarına karşı Bâb-ı Âlî'nin tarafsız tavrı, *Hürriyet* tarafından, Müslüman kardeşlerin yardım

---

109 Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, II, 89-91.

110 Bkz. Kaplan, *Namık Kemal*, s. 80. Nûri Bey, Yeni Osmanlıların tavırlarını şu şekilde açıklar: "Böyle bir Avrupa birliğine karşı biz ülkemizin siyasî ve askerî birliğini emniyet altına almak mecburiyetindeyiz," *aynı yer*. Yeni Osmanlıların yeni yaklaşımlarının bir benzeri için Nâmık Kemâl'in İslâm birliği hakkındaki makalesine bkz. "İttihâd-ı İslâm," *İbret*, 27 Haziran 1872 (Mustafa Nihat Özön'ün *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*'nde [İstanbul, Remzi Kitabevi, 1938], s. 74). Bu birliğin deruhte edeceği özel bir biçim, Osmanlı İmparatorluğu'nun, bir süreden beri ana vatana ancak pamuk ipliğiyle bağlı bulunan Mısır ve Tunus gibi vilayetleriyle bağlarını güçlendirecekti. (Nûri, "Teşyîd-i Revâbıt," *İbret*, 20 Haziran 1872). Daha sıkı birleşmiş bir İslâm toplumu için yeni menfaatlerin hızlandırmış olduğu gelişmeler, Almanların kendi gayretleriyle birliğe ulaşmış olmaları ve Slav Birliği fikrinin yayılması idi. Diğer taraftan, Kemâl de haberleşme sahasındaki gelişmelerin bu tür millî grupları bir arada tutmanın *vâsıtalarını* sağladığını anlamıştı. İfade ettiği gibi, "Yirmi yıl önce, Kaşgar'da Müslümanların bulunduğu gerçeği bilinmiyordu. Şimdi, kamuoyu onlarla birlik oluşturmaya çalışıyor. Bu temayül, önüne konan her hangi bir engelin durduramayacağı yıkıcı bir sele benzemektedir." (Nâmık Kemâl, "Meylân-ı Âlem," *İbret*, 6 Temmuz 1872; Özön'ün *Namık Kemal*'inde, s. 91).

111 [Ziyâ Paşa], "Mülâhaza," *Hürriyet*, 9 Kasım 1868, s. 1.

için feryat ettiği bir sırada utanç verici bir geri duruş olarak tenkit edilmişti.[112]

Bu bakımdan, Yeni Osmanlıların durumunda epeyden beridir zımni bir proto-Pan-İslâmizm zaten vardı. Şimdi, onların Türkiye'ye dönüşlerinden sonra, *İbret*, sütunlarını İslâm birliği fikrini tartışmaya özellikle açmaktaydı.[113] Bu noktada, İslâm birliğini bütün kutsal savaşlara son vermek için parlak bir cihada hazırlanma bağlamında düşünen daha muhafazakâr gruplarla Yeni Osmanlıların çok az ortak paydalarının bulunduğunu hatırda tutmak lazımdır. Yeni Osmanlıların saldırgan eğilimlerinin bulunmayışı, Batılı hayatın seçkin özelliklerinden olup benimsenen 'kendi kendine gelişme' düşüncesi üzerinde önemle durmaları, Batılıların Osmanlı hükümranlık haklarını ihlal eden tutumlarına son verilmesi taleplerini içine alan tamamiyle savunmacı duruş -bütün bunlar *İbret*'teki yazılarına aktarılmış olan ideolojilerinin özellikleriydi.[114] Ancak gerçek şu ki, Başkentteki farklı fikirlere sahip bütün insanlar, Salahaddin'in cesaret ve kahramanlık tarihinden hoşlanan bir hâlet-i ruhiye içerisinde idiler.

---

112 Başyazı, *Hürriyet*, 10 Mayıs 1869, s. 1.

113 Ayrıca, Nâmık Kemâl de, Orta Asya Türkleri hakkındaki tarihî masalımsı (fiction) eserleri hakkında, yirminci asrın ilk yıllarında Türk entellektüellerini etkileyecek olan Fransız yazar Léon Cahun'la mektuplaşıyordu. Bkz. Kuntay, *Namık Kemal*, I, s. 530. 1867'de, Mustafa Fâzıl Paşa'nın mektubunun (*Lettre*) *Liberté*'de çıkmış olduğu bir sırada, Léon Cahun bu gazeteye, içlerinde Türklerin hastalıklarının esasının "hürriyet" problemi olduğunu söylediği (*Liberté*, 10 Haziran 1867, s. 1) ve 1867 Haziran tevkiflerini tasvir ettiği (*Liberté*, 22 Haziran 1867, s. 2), Osmanlı İmparatorluğu üzerine makaleler yazıyordu, Kemâl, Paris'te iken muhtemelen Cahun'la temas halindeydi.

114 Mesela, *İbret*, Tahsin Efendi tarafından İslâmî propaganda için kurulan cemiyet hususunda son derece hevesli ve ateşli idi (bkz. aşağıda, Bölüm VII). "Kitap sayfaları"nda İslâm birliğinin bir prensibini bulmanın, aynı gayenin tahakkukunda kılıç kullanmaktan daha iyi bir yol olduğu ifade edilir. Bkz. Nâmık Kemâl, "İttihâd-ı İslâm," *İbret*, 27 Haziran 1872, Özön'ün *Namık Kemal*'inde, s. 78. Bu ılımlılık, daha aşırı *Basîret*'le karşılaştırıldığında açıkça görülmektedir; bkz. Mordtmann, *Stambul*, I, 147, 351; II, 240-244.

Fransa-Prusya Savaşı'nın bir diğer neticesi, Batı medeniyetinin en başarılı biçimlenişi olarak Fransa'nın yerine Almanya'nın geçmiş olmasıydı. Kemâl'in Prusya'ya yönelik hayranlığı, İstanbul'a dönüşünden sonra Âlî Paşa'nın, hazırlaması için kendisini iknâ etmiş olduğu bir "lâyiha"da takip olunabilir.[115] Âlî, Kemâl'in Prusya'nın başarısı hakkındaki düşüncesini öğrenmek istemekteydi. İlgi çekicidir ki, sunduğu lâyihada, Kemâl, Prusya'nın üstünlük sebeplerine dair yargısını onun teknik açıdan ilerilik derecesine göre vermekteydi. Bundan ve Almanya'da pratik eğitime verilen önemden bir sonuç çıkarmakta ve Osmanlı İmparatorluğu'nun, gelecekte Fransa veya İngiltere'den ziyade Almanya'ya yönelme mecburiyetinde kalacağını düşünmekteydi. Kemâl'in ilerlemenin teknik cephesiyle ilgili düşüncesi, *İbret*'te yazmış olduğu makalelerin çoğunda da görülür.

İbret'e damgasını vuran son unsur, Yeni Osmanlıların Mahmud Nedim hükümeti karşısında uğradıkları büyük hayal kırıklığı oldu. Buna Mahmud Nedim'in idaresi altındaki hükümet mekanizmasının inanılmaz dağınıklığı sebep olmuştu. Daha ziyade muhtemel rakipleri saf-dışı etmekle meşgul olan Mehmed Bey'in amcası, nâzırları, vâlileri ve paşaları bir çırpıda değiştirmeye başlamıştı ve hükümetin en basit rutin işleriyle ilgilenmekten acizdi.[116] Neticede *İbret*, hükümeti tenkit işini *Hürriyet*'in bıraktığı yerden ele aldı. Bu kez de, Yeni Osmanlıların faaliyetlerinin kesintiye uğramasına sebep olan kişi Hıdiv İsmâil olacaktı.

---

115 Bu raporun metni [Nâmık Kemâl], "Kemâl Beyin Bir Mütâlaa-i Siyâsiyyesi," *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*, 1 Muharrem 1298 / 4 Aralık 1880, ss. 225-231'de bulunabilir.

116 Mahmud Nedim'in daha önceki hayatı ve Fuat ile rekabeti hakkında bkz. Cevdet Paşa, "Ma'rûzât," *T.T.E.M.* (1926), XVI, 168, 169. Azletme politikası hakkında bkz. Mordtmann, *Stambul*, I, 117, 118; Ali Efendi, *İstanbul'da Yarım Asırlık Vekâyi'-i Mühimme* (İstanbul, Matbaa-i Hüseyin ve Enver, 1325 / 1909-1910), s. 10.

1872 Mayıs'ında, *İbret* ilk çıktığında, Hıdiv Osmanlı başkentine yıllık ziyaretini yapmaktaydı. İsmâil, Âlî Paşa'nın yokluğunda, Mısır'ı Osmanlı İmparatorluğu'na bağlayan tabiyet bağlarının birkaçını daha koparmanın güç olmayacağına inanmaktaydı. Bu hususta elde edilebilecek herhangi bir başarı için yüksek bedeller ödemeye hazırdı. İsmâil'in ziyareti sırasında, günlük *Hakâyıku'l-Vekâyi*'in sütunlarında, onun yaptıklarıyla ilgili olarak, Yeni Osmanlıları çok kızdıran son derece aşağılık ve hakikaten tamamen dalkavukluk olan bir dizi yorum çıktı. Bu, İsmâil'in gazetenin editörüne yaptığı cömertliğin neticesi idi. Bunun üzerine, *İbret, Hakâyıku'l-Vekâyi*'i bir sütunda birkaç kez payladı. *İbret*, ayrıca, Midhat Paşa'nın başkente dönüş yolculuğunun sinir bozucu hikâyesini günü gününe vererek, resmî hoşnutsuzluğu ortaya koydu. Midhat, Bağdad valiliğinden geri çağrılmıştı ve yeni memuriyetine gitmeden önce İstanbul'a dönüyordu; fakat Mahmud Nedim, İstanbul'da ciddî bir rakiple karşılaşmaktan korkuyordu.

İbret'in böyle tehlikeli bir zamanlamaya rastlayan ilk hücumu, İsmâil'e karşı nezaketsizlik cihetiyle, yalnızca ılımlı bir azarla karşılaştı. İsmâil, her zamanki gibi, meseleyi çözümlemeye çalışırken kendi yolunu tuttu ve alışılmış şa'şaasına, altından kalkamayacağı durumlarda devreye soktuğu parasal argümana başvurdu. Kemâl'e rüşvet teklif etti. Ancak, temsilcisi yine kapı dışarı edildi. İsmâil'in, Maarif Vekâleti neşriyat dairesinin başkanı bulunan Hurşid Bey yönünden şansı daha iyiydi. Böylece, Haziran ortasında *İbret*'in neşri dört aylık bir süre için durduruldu.

Yeni Osmanlılar, birkaç gün sonra, hükümet yanlısı bir gazetede, kendilerinin imparatorluğun çeşitli yerlerinde idarî memuriyetlere atanmış olduklarını gördükleri zaman pek şaşırmadılar. Aynı gün Mehmed Bey, amcası Mahmud Nedim'in, Yeni Osmanlıların bu tür sert muamelelere mâ-

ruz kalmalarına gerçekten üzüldüğünü, fakat saraydan aldığı emre uymak zorunda kalmış olduğunu bildirdi. İsmâil, yüzlerce nâdir Afrika kuşundan oluşan bir hediyeyle kendisini sultana sevdirmiş olduğu için, bu mâzeret tamamiyle akıl dışı değildir. Mahmud Nedim, yeğeninden, kendisinin daima onların yanında olduğu hususunda, Yeni Osmanlıları temin etmesini istemişti. Nûri, Reşad, Kemâl ve Ebüzziyâ tarafından sadrazama yapılan ziyaretin hiçbir faydası olmadı; Mahmud Nedim, bu gençlere, bir türlü daha iyi idareciler bulamadığını açıkça bildirdi. Rüştü Paşa ile yapılan görüşme, dört arkadaşa, itimat ettikleri devlet adamlarının bile kendilerini belâ olarak gördüklerini idrak ettirdi. Bu idrak ediş, Nûri ve Reşâd'ı tâyinlerini kabul etmek zorunda bıraktı. Onlar, en azından, idareci olarak şahsî mevkilerinin gücüyle ülkeyi düzeltmek için çalışabileceklerini düşündüler.

Kemâl'e gelince, o, başkentten ayrılmasını erteletmenin bir yolunu buldu. Mutad prosedür, bir idarecinin vilayetlerden birine atanması üzerine, tefecilerden sağlanan maddî bir meblağı, toplanılacak vergileri merkezî idareye geri ödeme yönünde teminat olarak vermekti. Asıl vergi toplama işi başladığı zaman da teminat iade edilirdi. Kemâl, prensip olarak, sultanın tebaasını küçük düşürücü olduğunu düşündüğü bir düzenlemeye girmeyi reddetti. Ayrıca o, bu mazereti, atanması ile ilgili işlemi ertelemek için kullandı.

O zamana kadar Midhat Paşa başkente ulaşmış bulunuyordu ve Kemâl, Osmanlı veliahtı Şehzade Murad ile Midhat arasında aracı olarak devreye girdi. Midhat'ın Abdülaziz'i hal'etme ile ilgili bir suikast şâyiasını müzakere etmeyi reddetmesi yüzünden, bu temaslardan bir netice çıkmadı. Birkaç gün sonra, Midhat, daha basit bir taktikle, hükümdardan bir görüşme talep ederek, kendisini sadrazam tâyin ettirmeyi başardı (31 Temmuz 1872).

Ancak, Yeni Osmanlıların bahtlarında tam bir değişikli-

ğin kaçınılmaz olması, kendileri için huzursuzluktan başka bir şey sağlamadı. Midhat Paşa, Bâb-ı Âlî'deki kişilerin pek çoğunu aleyhine çevirmiş bulunan Nâmık Kemâl'in Gelibolu'daki vazifesine gitmesi için ısrar etmekteydi. Sadrazam, onun tâyinine bizzat kefil oluyordu. Ebüzziyâ'ya gelince, tâyin edildiği makam Mahmud Nedim tarafından ihdas edilmiş ve iktidardan düşmesi üzerine ilgâ edilmiş olduğu için, istediği gibi davranmakta serbestti. Kemâl 26 Eylül 1872'de Gelibolu'ya hareket etti. Kendisine refakat eden Ebüzziyâ, kısa bir süre kaldıktan sonra İstanbul'a döndü. On beş gün sonra Midhat Paşa azledildi ve yerine Rüştü Paşa atandı.

Ebüzziyâ, karşılaşacağı engellere aldırış etmeden, kendisini yayıncılığa adamaya karar vermişti. İstanbul'a dönüşte, yayınını durdurmuş bulunan tek sayfalık gazete *Hadîka*'nın yayın haklarını satın aldı ve onu bir siyasî tenkit organına dönüştürdü. *İbret*'in geçici olarak kapatıldığı dört aylık süre, sultanın affıyla biraz kısaltılıp sona erdiğinde, Ebüzziyâ *İbret*'in neşrine yeniden başladı. Nâmık Kemâl, her iki gazeteye de makaleler gönderiyordu. Sonunda Kemâl kendisini azlettirmeye muvaffak oldu ve 20 Aralık 1872'de İstanbul'a döndü. Bir kez daha *İbret*'in sorumluluğunu üstlendi. Hem Kemâl ve hem de Ziyâ, hükümeti iğnelemek için, haftalık mizah dergisi *Diyojen*'in sütunlarını da kullanıyorlardı. Ne alaya almaları ve ne de tenkit etmeleri, Yeni Osmanlıları Rüştü Paşa'ya sevdirdi. 13 Ocak 1873'te, *Diyojen* süresiz kapatıldı. Ebüzziyâ, saldırılarını *Hadîka*'da sürdürdü; fakat Ocak ayı sonunda Rüştü Paşa, onu da kapatmak için bir bahane buldu. Her ne kadar Rüştü Paşa zamanında farkına varmış olmasa bile, olay hatırlanacak türdendi. Onun karşı karşıya kaldığı hadise, Osmanlı İmparatorluğu'nda kaydedilmiş ilk işçi ajitasyonu idi. Buna, tersane işçilerinin ücretlerinin vaktinde ödenmemesi sebep olmuştu. Nâzıra dilek-

çe sunmak için, aç işçiler tarafından Bahriye Nezâreti'ne bir yürüyüş düzenlenmişti. Askerler, işçileri dağıtma emrini reddetmişler ve nâzır bizzat taş yağmuru altında kaçmıştı. Kalabalık, daha sonra Sadaret'e yönelmiş, burada geçiş kapılarını kilitli bulmuşlardı. İşçiler, son bir çare olarak Ebüzziyâ'nın matbaasına gitmişler ve dilekçelerinin yayımlanmasını ricâ etmişlerdi. Ebüzziyâ, bu isteği kabul etmişti. Bunun üzerine, *Hadîka* 23 Ocak 1873'te kapatıldı. Bununla birlikte, bu olay üzerine, "terakkî" ve "medeniyet" gibi soyut konularla ilgili makalelerinin, *Hadîka*'nın yazılarından daha az tehlikeli olduğu düşünülen Nâmık Kemâl rahatsız edilmedi. Bu yüzden Kemâl, Ebüzziyâ'nın müdafaasına hemen koşamadı; bu, uzun beraberlikleri boyunca Ebüzziyâ'nın, Kemâl'i tenkit etmek zorunda kaldığı yegâne konu olarak zikrettiği bir davranıştı.

İki gün içinde, Ebüzziyâ, tekrar başka bir gazetenin adını tescil ettirmek için nüfuzlu arkadaşlar aramaya başladı. *Cüzdan* adlı bir gazeteyi yayımlama izni almaya muvaffak oldu. Ebüzziyâ'ya söz konusu izni alan kişi, Halil Şerif Paşa idi. 1867'den sonra Halil Şerif, Türk meşrûtiyetçiliğinin arka-plânına itilmiş, fakat Viyana'da Türk büyükelçisi iken, Yeni Osmanlılarla yakın ilişkilerini sürdürmüştü. Nâmık Kemâl, İstanbul'a dönüşü sırasında bir süre onun misafiri olmuştu. 1872 sonbaharında Halil Şerif, Hâriciye Nâzırı olarak, Rusya Büyükelçisi İgnatyeff'in Sadrazam Rüşdü Paşa'ya baskılarıyla yıkılacak duruma gelen Osmanlı İmparatorluğu için federal bir anayasa plânı hazırlamaktaydı.[117] Bu yüzden Halil Şerif, liberal yayınlarının sayısını arttırmak suretiyle, nâzır meslektaşını sıkıştırmaya niyetli idi.

Cüzdan, siyasî olmayan makalelerin bile inceden inceye tedkik edilmeye başlandığı bir sırada yayımlandı. Nitekim, Ahmed Midhat tarafından yayımlanan periyodik *Dağar-*

117 Davison, "Reform in the Ottoman Empire," s. 384.

cık'ta Darwin hakkında çıkan bir makale, Maarif Nâzırını, yazı-işleri müdürlerinin makaleler için uygun konu seçiminde dikkatli olmalarını isteyen bir tamim yayınlamaya sevketmişti. Bunun üzerine, Ebüzziyâ, aynı gün, yazılan her makalenin Maarif Nezareti'nin tâlimatını ihlal ettiğini îmâ ederek, *İbret*'te *Cüzdan*'ın satışa çıkarıldığını belirten bir duyuru yayımladı. Neticede kısa süre çıkan *Cüzdan* satıldı. Hükümet görevlileri baskıya elkoymak için geldiklerinde matbaada sadece 200 nüsha kalmıştı.

Bununla birlikte, Yeni Osmanlıların üçüncü kez sürgün edilmelerini çabuklaştıran hadise, biraz beklenmedik bir şeydi. Daha önce 1873 Mart'ında Nûri Bey İstanbul'a dönmüştü. Kemâl ile işbirliği içinde ve Halil Şerif Paşa'nın himayesi altında, Nûri Bey, Güllü Agop tarafından kurulan küçük bir tiyatroya gerçek bir "Osmanlı draması" repertuarı oluşturmak için bir tiyatro sanatları cemiyeti kurmuştu. Batılı tarzdaki bu tiyatro, Türkiye'de bir yenilikti; Şinâsî'nin ve Ahmed Vefik Paşa'nın bu türü Türkiye'ye sokma gayretlerinden sonra, tiyatro Türk seyircisinin hoşuna gitmeye başlıyordu. Güllü Agop Tiyatrosu, Ebüzziyâ'nın *Ecel ve Kazâ*'sının temsiliyle başlamıştı; daha sonra, 1 Nisan 1873'te, Nâmık Kemâl tarafından yazılan bir oyun sahneye konuldu. Oyunun konusu, Türk-Rus Savaşı sırasında Silistre kalesinin Türkler tarafından müdafaa edilmesi idi. Dönemin vatansever Fransız oyunlarını örnek alan, fakat Avrupa'da modası geçmiş bir romantizmle renklendirilmiş olan oyun, Türk seyircisini gerçekten çok etkiledi. Seyircinin duygularına doğrudan hitap -Türk benzerinin, Batı tiyatrosunun, önemli bir teknik avantajı üzerine oturtulan kendi geleneği- derhal etkili oldu. Bütün tiyatro "Çok yaşa Kemâl!" çığlıklarıyla sarsıldı.[118]

Nâmık Kemâl, Sultan Abdülaziz'i tahttan indirip yerine ye-

118 Özön, *Namık Kemal*, ss. 208-211.

ğeni Murad'ı çıkarma plânları yaptığı bilinen pek çok kişiyle temas halinde olduğu için, birdenbire patlak veren bu vatanseverliğin özellikle hükümeti kızdırdığı eldeki tanıklıklardan anlaşılıyor. Bu şartlar altında, seçkinler arasında Kemâl lehinde yaygın bir desteğin ortaya çıkması, Şehzâde Murad'ın temsil ettiği potansiyel tehlikenin gittikçe artması demekti.

Bundan sonra (5 Nisan 1873) *İbret* derhal kapatıldı ve Nâmık Kemâl, Kemâl'le ve birbirleriyle yakın temas içinde bulunan Ebüzziyâ Tevfik, Ahmed Midhat, Nûri ve genç bir *âlim* olan Bereketzâde İsmâil Hakkı, başkentte Zabtiye Nezâreti'nde hapsedildiler. Daha sonra bu kişilerin hepsi sürgüne gönderildi: Kemâl Kıbrıs'a, Ebüzziyâ ve Ahmed Midhat Rodos'a, Nûri ve Bereketzâde Akka'ya sürüldüler.

Nâmık Kemâl, Kıbrıs'ta iki buçuk yıldan fazla bir süre, gözhapsinde kaldı. Onun şansına, 1876'da Sultan Abdülaziz tahttan indirildi. Sultanı tahttan indirme tertibi, Midhat Paşa ve Rüştü Paşa gibi seçkin politikacılarla, Hüseyin Avni Paşa ve Süleyman Paşa gibi önde gelen askerî liderler tarafından yönetilmişti. Liberal güçlerin bu sözde zaferleri büyük ümitler uyandırdı. İşte bu noktadadır ki, Ziyâ Paşa'nın şahsı, 1870'den beri içinde dönenip durduğu siyasal tecritten dışarı çıkıp yeniden belirir. Ziyâ'nın başından da önemli olaylar geçmiş, fakat Kemâl ile olan ilişkileri 1870-1876 yıllarında giderek daha da soğumuştu. Sultanın tahttan indirilmesinden önce, Mahmud Nedim'in atanması üzerine, Ziyâ Paşa alelacele Türkiye'ye dönmüştü. Mahmud Nedim şahsî dostu idi ve Ziyâ'ya idarî bir mevki temin etti.[119] Ayrıca, Ziyâ'nın Saray'la olan sıkı ilişkileri, kendisine bazı şeyleri daha da kolaylaştırdı. Bu dönüş üzerine hemen, sultanı öven çeşitli (basılmamış) mersiyeler yazdı. Aynı zamanda Bâb-ı Âlî'yi azarlıyor ve bunu yaparken, Osmanlı Hânedâ-

119 Ziyâ Paşa için bkz. İsmail Hikmet [Ertaylan], *Ziyâ Paşa: Hayatı, Eserleri* (İstanbul, Kanaat Kütüphanesi, 1932), s. 54 vd.; Kuntay, *Namık Kemal*, II, 410, 411.

nı'na bağlılığının derecesini ispat etmiş olmanın yakışıksız pozisyonunda olmuyordu.

Ancak, çok geçmeden Ziyâ ile Mahmud Nedim'in araları açıldı. Bir demiryolu inşaatı imtiyazının yenilenmesi münasebetiyle bir uyuşmazlık ortaya çıktı. Bu mukavele, Avusturyalı işadamı Baron Hirsch'i hatırı sayılır ölçüde zenginleştirmişti. Mukavele, şimdi, uzatılmak üzere aralarında Hâriciye Nâzırı Safvet Paşa, Mahmud Nedim ve Ziyâ'nın bulunduğu bir komisyona geliyordu. Mahmud Nedim, belgenin metnini detaylı bir şekilde incelemesine zaman bırakmadan, Ziyâ'dan yenilemeyi parafa etmesini istedi. Ziyâ bunu reddetti ve istifasını sundu. Esasen Ziyâ'nın Saray'la ilişkileri iyi olduğu için, belirli bir huzur içinde yaşamak ve hatta Şûrâ-yı Devlet'te bir memuriyet elde etmek konusunda Mahmud Nedim'den çekinmesine gerek kalmamıştı.

Kemâl, Kıbrıs'ta etkinliğini yitirmekte iken, Ziyâ, bir Osmanlı şiiri antolojisi yayınlamaya muvaffak oldu. *Harâbât* adlı bu eser, Osmanlı edebiyatı tarihinin en ünlü münakaşalarından birisine neden oldu; çünkü Kemâl sürgünde iken, müsveddesi başkentte elden ele dolaşan sert bir tenkit yazarak, eseri yerden yere vurmuştu.[120] Kemâl'in acı, mükemmel ve acımasız tenkidi, antolojide yer alan kişilerin çoğunun hiçbir orijinal kâbiliyetlerinin olmadığı, ekseriyetle Yeni Osmanlıların daha önce ağır ve anlamsız bularak tenkit ettikleri eski ekolün ve eski edebiyat türünün tâkipçileri oldukları merkezindeydi. Kemâl, ayrıca, Ziyâ'nın sultan için yazdığı ve kendisinin hiç beklemediği övgü şiirlerinin ortaya çıkmasıyla da şoke olmuştu.[121]

---

120 Gibb, *History of Ottoman Poetry*, V, 78, 79. *Harabât*, 1876 yılı sonunda yayımlandı; bkz. s. 83.

121 Bkz. Süleyman Nazif, *Ilıı Dost* (İstanbul, Kanaat Kütüphanesi, 1925), ss. 37-39; *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*'da yayımlanan bu çalışmaların üzerindeki tarihler için, Gibb, *Ottoman Poetry*, V, 84, 85.

Bu yüzden, bu iki kişi arasındaki ilişkiler 1876'ya kadar son derece kötü gitti. Bu şartlar altında, Ziyâ'nın kredisini kullanarak, Abdülaziz'in tahttan indirilmesini müteakip Kemâl'in kurtulması için Sadrazam Rüşdü Paşa'ya dilekçe vererek derhal inisiyatifi ele alması gerekmekteydi. Kemâl'i büsbütün unutmak Rüştü Paşa'yı gerçekten memnun edecekti; fakat Ziyâ'nın Murad'la da ilişkileri iyi idi. Abdülaziz'in hükümdarlığının son günlerinde, Ziyâ nihayet padişahın aleyhine dönmüş ve Midhat ile Murad arasında aracı olarak çalışmıştı. Bu sebeple Saray'a Kâtib-i Evvel (Birinci Kâtip) tâyin edilmişti; bu yüzden biraz güç kullandı ve mesafe aldı.

Darbeden bir süre önce, diğer bir Yeni Osmanlı biraz farklı şartlar altında serbest bırakılmış bulunuyordu. Bu kişi, bir kez daha iktidara gelen, her yerde hazır ve nazır Rüşdü tarafından affedilen Ahmed Midhat idi. Ahmed Midhat'ın sürgünde iken yazdığı ve yokluğu sırasında kardeşinin yayımladığı periyodik *Kırkambar*'a gönderdiği bir makalesi, Rüşdü Paşa'yı memnun etmişti. Bu yüzden, Ahmed Midhat'la temasa geçilmiş ve Bâb-ı Âlî'de çalışması istenmiş, o da dâveti kabul etmişti. Rüşdü Paşa'yı çok memnun etmiş olan bu makale, İslâm'ın Hıristiyanlığa karşı müdafaası idi.[122]

Kemâl'in amcası Mâhir Bey'in, Kemâl'in hâlâ sürgünde bulunduğu bir sırada yeğenine yazmış olduğu bir mektupta belirttiği gibi, genel olarak, İslâm'ın müdafaasını konu edinen risâle (broşür) ve makaleler, gittikçe artan bir şekilde revaç buluyordu. Bu, başkentin muhafazakâr unsurları arasındaki büyük huzursuzluğun -bazı çok sert ifadelerinden anlaşılan, binlerce softanın veya ilahiyat talebesinin sebep olduğu kaçınılmaz bir huzursuzluğun- zahirî belirtilerinden sadece birisi idi. Darbeden bir süre önce, Rüşdü Paşa ve Midhat Paşa, Mahmud Nedim'in azledilmesi için saray kapılarının önünde softalara gösteri yaptırtmak suretiyle bu at-

122 Kuntay, *Namık Kemal*, II, 1, 418.

mosferden faydalanmışlardı. Bu taktik tamamiyle başarılı oldu. Artık Rüşdü Paşa, ilk defa ortaya çıkan İslâmî propaganda mekanizmasını elinde tutmak suretiyle, kendisini iktidara taşıyan tâcı yönetmeye ve kontrol etmeye çalışıyordu. Kolektif pro-İslâmî hücum o kadar güçlü idi ki, kendileri başkentten uzaklaştırılmış olmalarına rağmen, mahkumları bile etkiledi. Bu yüzden, Ahmed Midhat'tan başka, Bereketzâde İsmâil Hakkı da, hapishanede iken, Suriye'deki İslâm kahramanlarının başarılarını tasvir eden bir eser yazmıştı.[123]

Kemâl, bu İslâmî dirilişi birkaç sabit fikirli kimsenin eseri olarak görüp geçiştirmek eğiliminde olmasına rağmen, hissedilen çok aşırı ve Batı karşıtı temayülleri de onaylamıyordu. Esasen, Batı inançlarına Doğuda gösterilen muhalefet hususunda Kemâl'in zihnindeki sorunun farklılığı, İslâm'ın müdafaasına katkısı olan *Renan'a Reddiye*'sinde çok açık bir şekilde görülmektedir. 1880'lerde yazılan bu eserdeki Kemâl'in mütalaaları, Hıristiyanlığa değil, aksine materyalist ateizme karşı yöneltilmişti. Ahmed Midhat ve onun İslâmî değerleri savunması ise daha az incelikli bir aklın ürünü olmakla birlikte, Rüşdü Paşa'nın pratiği için daha değerliydi.

1876 Haziran'ında[124] Kemâl, Nûri ve Hakkı İstanbul'a döndüler. Siyâsî atmosferdeki gerçek değişmenin ilk işaretlerinden birisi, yeni sultan tarafından ilk beyannamesinde "vatan" ve "hürriyet" gibi kelimelerin kullanılmasıydı. Bu iki kelime Yeni Osmanlıların alamet-i farikası olan deyimlerdi.

Murad'ın tahta çıkması üzerine, Âyân Meclisi, meşrutî reformu görüşmek için Şeyhü'l-İslâm'ın resmî ikâmetgâhında toplandı (8 Haziran 1876). Yeni Osmanlılar cemaat liderlerini bir araya getiren bu meclis toplandığında en azından temsilî yönetim biçimi için bir ilk adımın sağlanacağını söylemişlerdi. Daha dikkatli bir şekilde hazırlanmış millî

123 *Aynı eser*, ss. 475, 477.

124 *Aynı eser*, s. 713.

meclise gelince, Midhat Paşa kendi plânını, 1875 kışında İngiliz büyükelçisiyle zaten müzakere etmişti.[125] Bu meclisin bir üyesi olan Süleyman Paşa'ya göre, bu toplantıda bulunanlardan sadece iki kişi -Halil Şerif ve kendisi- bir temsilciler meclisinin derhal kurulmasını tam ve sert bir şekilde talep etmişti. Öyle görülüyor ki, toplantıdan sonra, Midhat temsil prensibini savunmadaki gayretinden dolayı Süleyman Paşa'yı takdir etmekten başka bir şey yapmadı. Şüphesiz, burada Midhat'ın, daha sonra şiddetle karşı çıkarak bir "askerî paşa" diye tanımladığı Süleyman Paşa ile ilişkilerindeki soğukluk ve Süleyman'ın Midhat'ten hoşlanmaması göz önünde bulundurulmak zorundadır.[126]

Bununla birlikte, Süleyman Paşa'nın raporu, Midhat Paşa'nın, Yeni Osmanlıların da tenkit ettikleri bir hususiyeti olan, aşırı ihtiyatlılığını doğrular. Rüşdü Paşa'nın hâlâ sadrazam olduğu bir sırada, ne de olsa devlet mekanizmasını denetimi altına almak isteyen bu adamla çatışma niyeti olmayan Midhat Paşa, hayalgücü genişletilerek ateşli bir anayasacı olarak tanımlanamazdı. Midhat, bir anayasaya sert şekilde karşı çıkanları tenkit etme hususunda da acele etmiyordu. Çünkü, bu muhalifler Âyân Meclisi'nde çoğunlukta idiler.

Yeni Osmanlılara gelince, önceleri bu faaliyetlere doğrudan katılmadılar. Nâmık Kemâl, henüz herhangi bir idarî tâyini kabul etmemişti. Diğer taraftan, Ziyâ Paşa, Saray'da Birinci Kâtib olarak bulunduğu memuriyetten alınmıştı; çünkü hem Midhat ve hem de Rüşdü, onun, kudretini yeni sultanın şahsından alan bir "üçüncü güç"ün çekirdeğini oluşturmasından korkmuşlardı. Ziyâ Paşa, daha sonra Ma-

125 Bkz. Henry Elliot, "The Death of Abdul-Aziz and of Turkish Reform," *The Nineteenth Century* (1888), XXIII, 279.

126 Bkz. *Süleymân Paşa Muhâkemesi* (ed. Süleyman Paşa-zâde Sâmî, İstanbul, Matbaa-i Ebüzziyâ, 1328/1910), ss. 46, 47.

arif Nezâreti'ne müsteşar tayin edildi.[127]

Pek muhtemeldir ki, Sultan Abdülaziz'in, tahttan indirilmesinden sonra mâruz kaldığı haksız muameleden dolayı intihar edişi, Yeni Osmanlıları hayli üzen bir hadise oldu. Yeni bir gelişme, kısa süre sonra, zaten karmakarışık olan manzaraya bir kargaşa daha ekledi: gelişi büyük ümitler uyandıran Sultan Murad'ın günler geçtikçe aklî dengesinin bozuk olduğu ve saltanata layık olmadığı anlaşıldı. Bu durum, tahtın adayı (veliahd) Murad'ın kardeşi Abdülhamid'e Bâb-ı Âlî ve aydınlar tarafından güvenilmemesi dolayısıyla, büyük bir şaşkınlığa sebep oldu. Nâzırlar, onu hilekâr ve kurnaz olarak biliyorlar, onun hükümdarlığının, devlet işlerinin yeniden pâdişahın kontrolü altına girişi demek olacağını düşünüyorlardı. Şehzadeyi en iyi tanıyan Midhat Paşa, içinde bir anayasa hazırlanması ve bir millet meclisi kurulması da bulunan özel taahhütler koparmak için kendisiyle görüşmek üzere seçildi. Ziyâ'nın ve Kemâl'in saray sekreteryasının anahtar memuriyetlerine aday gösterilmeleri, umumiyetle bu taleplerden biri olarak ifade edilmektedir; fakat son zamanlardaki deliller, Midhat'ın pazarlık noktalarının bu bölümü üzerine şüphe düşürmektedir.[128]

Abdülhamid'in tahta adaylığı ihtimali belirir belirmez elde edilen temel bir anlaşma taslağının önemi, gözden kaçırılmaktadır. Pâdişah otoritesinin eski mevkiine yükselmesinin, bir kez daha esas tehlike haline gelişi söz konusuydu. Daha önce *temsil* (representation) konusuna teksif olunan vurgular, bu yüzden sultanın iktidarını sınırlayacak bir belgenin elde edilmesine dönüştü. Abdülhamid'in bakış açı-

---

127 Kuntay, *Namık Kemal*, II, 1, 719; Ahmed Hamdi Tanpınar, *XIX ncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (2. baskı, İstanbul, İbrahim Horoz, 1955), s. 286.

128 Yeni Osmanlı Nûri Bey'le ilgili verilen bilgi için Kuntay'a bakınız. Sultan ile aynı süt-anne tarafından emzirilmiş bulunan Nûri, Abdülhamid'in "süt kardeşi" olarak belirsiz bir pâyeye sahipti. Ona göre, Kemâl, sultanın Birinci Kâtip olma teklifini reddetmişti. Kuntay, *Namık Kemal*, II, 2, 17.

sından en büyük tehlike, Midhat gibi anayasacıları, nâzırların üstünlüğünü savunan Rüşdü gibilerinden ayıran çatlağın kapanacak olmasıydı. Bu yüzden sultan, görünüşte meşrutiyetçilerin tarafını tutma taktiğini benimsedi. Bu, onun hükümdarlığının ilk günlerinde, tahta çıkışı üzerine (10 Eylül 1876) yayımladığı ilk fermanda, bir "meclis"ten ancak pek belirsiz bir şekilde söz etmesine ve Bâb-ı Âlî tarafından kendisi için hazırlanan metni değiştirmesine rağmen, niçin bir anayasa komisyonu kurulmasını teşvik ettiğini açıklar. Sultan tarafından konuşma metninde yapılan değişiklik, kendisine meşrutiyet karşıtlarının kalbini kazandırdı. Anayasa komisyonu taraftarlığı, onun, meşrûtiyet hedefinden tamamen ayrılmamış olduğu izlenimini verdi. Bu yüzden, bu mücadelede yer alan gruplardan her biri, sultanın kendi kuruluş projelerinin tamamen dışında olmadığına inanmaya yöneldi. Sultanın düşünce ve plânlarını tamamen anladıklarında ise, çok geç kalınmıştı.

Anayasa komisyonu 8 Ekim 1876 (19 Ramazan 1293)'da teşkil edildi.[129] Yeni anayasa metnini kaleme almak için bir alt komisyon oluşturuldu. Ziyâ, alt komisyonun başkanlığına aday gösterildi. 2 Kasım'da Şûrâ-yı Devlet'e tâyin edildi ve birkaç gün sonra Kemâl anayasa alt komisyonuna üye olarak katıldı.[130]

Anayasanın ilk taslağı, Kasım sonunda sultana sunuldu. Sultan bu taslaktan tatmin olmadı ve Nâzırlar Kurulu'na (Kabine'ye) geri gönderdi. Kabine, ilk taslağın düzeltilecek muhtemel yönlerini müzakere ederken, sultan haber göndererek taslağa kendine, "arz edilmeyen unsurlar"ı Türkiye'den çıkarma (sürme) yetkisi verecek bir madde konma-

---

129 Bkz. Bekir Sıtkı Baykal, "93 Meşrutiyeti," *Belleten* (Ocak-Nisan 1942), VI, 56.

130 Kuntay, *Namık Kemal*, II, 75-85, 56, 17. Burada ele alınan bu gibi gelişmeler, hâlâ bir hayli açıklama gerektirmektedir ve yukarıda teklif edilen kronolojik sıra, sadece bir deneme kabilindendir.

sını istedi. Nâzırlar Kurulu, bu taslağı, sultanın istediği şekilde değiştirdi. Ancak, Nâmık Kemâl, sultana bir dizi istidâ sundu ve gönderilen metin olduğunu ispatlamaya girişerek, sultanın yapacağı değişiklikleri önlemeye çalıştı. Kemâl'in başarmayı umduğu şey, anayasa taslağında bulunan ve Nâzırlar Kurulu'ndaki tâdil ve düzeltme safhasında çıkartılan ilk birkaç maddeyi korumaktı. Bu maddeler, hükümdarın yetkilerini tanımlamakta ve böylece otoritesini sınırlandırmaktaydı. Ayrıca, Kemâl'in Bâb-ı Âlî'nin hegemonyasının yeniden diriltileceği hususundan ciddî olarak endişelendiği de açıktır. O, otokratik bir idarenin kaçınılmaz hale geleceği düşüncesiyle, bu korkuyu geri plâna itemiyordu. Kemâl'in takrir(ve teklif)leri faydasızdı. Taslak metin daha fazla değiştirilmedi.

20 Aralık'ta Sultan, Rüşdü Paşa'yı azletti ve sadarete Midhat Paşa'yı getirdi. Abdülhamid, kendisinden kurtulmak için, Rüşdü Paşa'yı geçici olarak geri çekmişti. Rüşdü Paşa'nın düşüşüne, milletlerarası sahnedeki gelişmeler sebep olmuştu. 1876 Haziran'ından beri Balkanlarda devam eden isyanları, Karadağ ve Sırbistan'a karşı açılan savaş takip etmişti. Rusya'dan saldırının durdurulması ve durumu görüşmek üzere milletlerarası bir konferans düzenlenmesini isteyen bir ültimatom geldiğinde, Osmanlı ordusu, Sırbistan'a karşı savaşı muzaffer olarak sürdürüyordu. Rüşdü Paşa Rus teklifini kabul etmiş ve bu yüzden prestiji başkentte önemli ölçüde düşmüştü.

Sultan, bu suretle Midhat'ın yetkisini ve gücünü takviye etmiş olmasına rağmen, yine de anayasanın kabulünü mümkün olduğu kadar ertelemeye çalışmaktaydı. Müttefiklerinin son bir gayretiyle anayasanın ilan tarihi geriye atıldı. Midhat Paşa çok katı idi ve 3 Aralık 1876 (7 Zilhicce 1293)'da sultan bir Fermân-ı Hümâyûn'la, anayasanın Bâb-ı Âlî'ye gönderildiğini ilan etti.

Ancak, anayasaya muhalif olan sadece Sultan değildi. 1876 Ekim'i sonunda, bazıları Âyân Meclisi üyesi olan Mahmud Nedim taraftarlarından bir grup, yüksek rütbeli ulemânın önderliğinde, İstanbul halkını böyle bir belgenin hazırlanmasına karşı ayaklandırmaya çalışmıştı. Bu kişiler, derhal sürgüne gönderildiler, fakat başkentte, Batı karşıtı ve anayasaya muhalif benzer gruplar faaliyetlerini sürdürmekteydiler.[131]

Karşı güçlerin faaliyetleri, Kemâl'i anayasayı savunmak için bir seri makale yazmaya yöneltmiş ise de, ona göre, asıl tehlike oluşturanlar muhafazakâr unsurlar değildi. Yeni Osmanlılar ve Midhat için asıl tehlike, anayasanın hiç çıkmayacak olması veya çıksa bile sultanın onu uygulamayacak olması idi. Daha 1876 Ocak'ı gibi erken bir tarihte, onların orduyu düzenleyen şahsiyetlere doğrudan başvurarak, sultanın Osmanlı ordusu üzerindeki kontrolünü yok etmeye çalıştıkları görülmektedir. Midhat Paşa'nın konağında hayırsever bir dernek merkezi açıldı. Bu derneğin gayesi, görünürde, Bosna'daki askerler için giyecek temin etmekti. Toplanan fonlarla satın alınan elbiseler, bu Askerî İâne (Bağış) Cemiyeti'nin temsilcileri vasıtasıyla cepheye götürülüyor ve askerlere dağıtılıyordu. Askere verilen her bir hediye, vatan için yaptığı fedakârlıklara teşekkür eden, millî ba-

131 Mehmed Rüşdü'nün reformla ilgili umumî tartışmayı yasaklayan emrinin metni için bkz. *Staatsarchiev*, III, No. 5775. Ulemânın tertibi hakkında, Kuntay, *Namık Kemal*, II, 2, 84. Diğer taraftan *âlim*lerden bazılarının tam mânâsıyla tarafsız bir tavır takındıkları belirtilir. Mesela, Abdülhamid onlardan anayasa aleyhinde kategorik bir ferman (firman) almaya çalıştığında başarılı oldu. Bkz. Memduh Paşa, *Esvât-ı Sudûr* (İzmir, Vilayet Matbaası, 1333 / 1914), s. 89. Ulemâ arasındaki anayasa komisyonu hakkındaki tartışma, hükümdarın toplumla istişare etme yükümlülüğü hususundaki Kur'ânî mütalaa etrafında yoğunlaşmaktaydı; *Koran* (Bell), III, 153. Üzerinde münakaşa edilen husus, bunun hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar için geçerli olup olmadığı idi. Kuntay, *Namık Kemal*, II, 2, 130. En azından bir *âlim*, Esad Efendi, halkın, zâlim bir hükümdarı tahttan indirme hakkı bulunduğunu belirten bir risale (broşür) yayımlamıştı. *Aynı eser*, s. 59, not. 14.

ğımsızlık ve siyasî istiklâl için savaştıklarından, bu fedakârlıklarının beyhude olmadığını belirten bir mektup ile birlikte gelmekteydi.[132] Böyle bir tarz, 1792'de Fransız ihtilal ordusuna verilen nutukları hatırlatmaktadır. Ancak, müteakip gelişmelerin göstereceği gibi, gerçek ilişki, daha sonraki ihtilalci fikirler iledir.

İâne Cemiyeti, Midhat Paşa, Ziyâ ve Kemâl tarafından himaye edilmiştir.[133] Şahsen reddetmesine rağmen, bazı rivayetlere göre, Süleymân Paşa da bu derneğin bir üyesi idi.[134] Hiç şüphe yok ki, dönüm noktası olan Aralık günlerinde, sultan anayasanın ilanını tehir etmeye çalışırken, İâne Cemiyeti merkezleri de, yavaş yavaş bir millî muhafız kurumu -gönüllülerden oluşan bir milis- için organize olan bir merkeze dönüşmekteydi. Süleymân Paşa, bu vatandaş taburlarının teşekkülünde rehber olarak kullanılmak üzere, Fransız millî muhâfız tüzüğünü çevirdiğini kabul ediyor. Caddeler, şimdi, yeni üniformaları içinde milletin bu silahlı temsilcileri ile dolmuştu. Birlikler, başkentin en iyi ailelerinin idealist genç çocukları tarafından yönetiliyordu. Bu taburların, teorik olarak, cepheye gönderilecekleri düşünülmesine rağmen, hiç şüphe yok ki, bütün bu faaliyetlerin hepsi, silahlı kuvvetleri ayaklandırma teşebbüsünde bulunacak ve Midhat'le Kemâl'e bağlı bir ordu teşkil edecek noktaya ulaştığında sultanı büyük ölçüde endişelendirdi. Bu, milisleri oluşturan kişileri nizâmi birlikler halinde askere alma girişimlerine gürültülü bir şekilde karşı konulmasıyla açıkça ortaya çıktı.[135]

5 Şubat 1877'de Midhat Paşa azledildi ve anayasanın 113.

---

132 Böyle bir mektubun kopyası için bkz. *Süleymân Paşa Muhâkemesi*, s. 66.

133 *Aynı eser*, Nâzım Paşa, "Bir Devrin Tarihi," *Cumhuriyet*, 14 Şubat 1939, s. 2.

134 Nâzım Paşa, *aynı yer*.

135 Saray muhafızlarının genel komutanı ("Mâbeyn Feriki") Said Paşa'nın günlüğünden. Kuntay, *Namık Kemal*, II, 2, 167, not 7.

maddesine göre Türkiye dışına gönderildi. Bunun hemen ardından, Nâmık Kemâl'le yakın ilişki içinde bulunan, askerî akademideki bir öğrencinin kâğıtları arasında, Abdülhamid'in tahttan indirilmesi ile ilgili bir plânı ihtivâ eden bir belge bulundu. Bu plâna göre, hilafet Osmanlı hanedanından alınacak ve Mekke emiri Şerif Abdü'l-Muttalib tahta çıkarılacaktı. Bu belge, sarayda büyük bir huzursuzluk ve endişeye sebep oldu. Birkaç gün içerisinde Nâmık Kemâl hapsedildi ve sultanı tahttan indirmeye teşebbüsten mahkemeye verildi. Kemâl'in eski hâmisi Abdüllatif Subhi Paşa'nın başkanlık ettiği mahkeme, Kemâl'i suçsuz buldu; fakat Kemâl yine de hapishanede kaldı. Sonunda Midilli'ye sürgün edildi. Sultan, Kemâl'in yol masraflarını karşılamak ve cömertliğini gösterip kendisine elli lira aylık maaş bağlamak suretiyle, bu olayda sebep olmuş bulunduğu sıkıntıları telâfi ettiğini düşünmüştü.[136] Ziyâ Paşa ise, Suriye vâliliğine tâyin edilerek safdışı bırakıldı.

Kemâl, sürgünde bulunduğu Midilli'den, Osmanlı Meclisi'ndeki tanıdıklarıyla mektuplaşmak suretiyle siyasî nüfuzunu devam ettirmeye çalıştı. Fakat bu faaliyetler de, Meclis'in Abdülhamid tarafından kapatılması üzerine sona erdi. Daha sonra, Kemâl adanın yönetiminin başına getirildi. Bilâhare, her defasında mutasarrıf sıfatıyla, önce Rodos'a ve ardından Sakız'a nakledildi. 2 Aralık 1888'de Sakız'da vefat etti.

Kendi eliyle yetiştirdiği düşmanlar tarafından hırpalanan Ziyâ Paşa, 1881'de Adana valisi iken, kırgın bir adam olarak öldü. 1872'de Avrupa'dan dönmüş olan Âgâh, Abdülhamid'in Osmanlı yönetim mekanizmasını tamamiyle kendisine bağlamasından önce idarî bir memuriyete getirildi; fakat o da 1877'de Ankara'ya sürüldü. Buna, Abdülhamid'in, 1876'daki softa protestosunun organize edilmesinde onun

136 *Aynı eser*, s. 267.

parmağı bulunduğu kanaati sebep olmuştu.[137] Fakat bu itham, Âgâh'ın bildiğimiz karakteri ile hiç uyuşmamaktadır. Konu hâlâ çözülmemiştir. Âgâh, 1886'da affedildi ve orta elçi olarak Atina'ya gönderildi; 1886'da orada öldü.

Nûri Bey, Abdülhamid ile ilişkisi dolayısıyla, 1876'nın başında idarî bir memuriyete tâyin edilmişti. Ölüm tarihi olan 1906'ya kadar devlet hizmetinde kaldı. Reşad ise, 1910'da Paşa olarak öldü. 1873-1874 yılları arasında bir süre Yeni Osmanlılarla ilgisini kesmiş olan Mustafa Fâzıl Paşa da bundan kısa bir süre sonra 1875 Aralık'ı başlarında vefat etti.[138] Ali Suâvî, 1876 Ekim'ine kadar Avrupa'da kalmıştı.[139] Dönüşünde, bir süre önce (1868) kurulmuş bulunan Galatasaray lisesinin müdürlüğüne getirilmişti; fakat kısa bir süre sonra azledildi. Onun sonu da, 1878 Mayıs'ında, Murad'ı tekrar tahta çıkarmak için tertip etmiş olduğu başarısız bir hükümet darbesi sırasında geldi.[140]

Böylece Yeni Osmanlı hareketi sona erdi.

Bölüme Ek

Yeni Osmanlı hareketinin aldığı ekseriyetle şaşırtıcı yön değiştirmelerden anlamlı bir tablo çıkarmak için insan, onun faaliyetlerini, oluşumunda bulunan paradoksun elverişli noktasından başlayarak incelemek zorundadır. Bu paradoks, arka-plânları böylesine çeşitlilik gösteren ve amaçları

137 Bunu protesto hususunda bkz. Ahmed Râsim, *İstibdâttan Hâkimiyyet-i Milliyyeye* (İstanbul, Vatan Matbaası, 1923-1924), I, 121, 122.

138 Reşad için bkz. İnal, *Son Asır*, s. 408, not 1; Âgâh için bkz. *Sicill-i Osmânî*, I, 393; Mustafa Fâzıl hakkında bkz. *aynı eser*, IV, 481.

139 Bkz. Kuntay, *Sarıklı İhtilâlci*, s. 82, not 1, şâir Abdülhak Hâmid'in bir mektubundan iktibas.

140 Lisenin kuruluşu hakkında bkz. İhsan Sungu, "Galatasaray Lisesinin Kuruluşu," *Belleten* (1944), VIII, 315-347; Ali Suâvî'nin hükümet darbesi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Ali Suavi ve Çırağan Sarayı Vak'ası," *Belleten* (1944), VIII, 71-116.

birçok bakımdan birbirinden hayli farklı insanların, kısa bir süre için de olsa, ortak bir hedef için mücadele etmeleri olgusuna dayanmaktaydı.

Yeni Osmanlılar arasında, en azından dört grup reformcu vardı. Bunlardan Mehmed Bey, Halil Şerif ve Mustafa Fâzıl, mâzinin bütün kalıntılarından kurtulmak suretiyle liberal gelişme fikrine oldukça uyum sağlayanları temsil etmekte idiler. Onlar, en evrensel, insanlığın kardeşliği ile ilgili temel kaziyyeden harekete geçmeye en yakın kişilerdi. Ancak, Mustafa Fâzıl'ın, son derece gevşek ve şahsî menfaatleri için ilkelerini bir tarafa bırakmaya en hazır kişi olabilmesi talihsizliktir. Kendi haklarını geri almak için bu denli ısrarlı olan bir prensin bir devrimciler grubuna önderlik etmesini tasavvur etmenin çok zor olduğuna kanaat getirdikten sonra, Yeni Osmanlı hareketinin uzun sürmeyeceğini anlayan Âgâh Efendi'ye atfedilen bir görüş önemli bir gerçeğe de işaret eder: Mustafa Fâzıl, Yeni Osmanlı faaliyetlerinin gerisinde yatan esas galeyan ve heyecan ile fazla ilgilenmiyordu. Mustafa Fâzıl Paşa'nın teklifleri, gücünü, gerçekte ideal ve sınırlı seçmenlerin oluşturduğu bir "halk"tan almaya çalışan bir birleş(tir)me teşebbüsüydü. Müslüman veya Hıristiyan olsun, bu "halk", problemlerinin bu tür rasyonel çözümlerine zaten karşı olmaya kararlıydı ve her biri kendi ayrı yoluna gitmeye başlamıştı.

Yeni Osmanlılar arasındaki ikinci reformcu grup, Kemâl tarafından temsil edilmekteydi. Kemâl de Batı fikirlerinin akıntısına kapılmıştı; fakat onun anahtar fikirleri "hürriyet" ve "millet" idi. Kemâl, sembolleri maharetle işlemeyi kolayca yapan biri, bir ideolog olma -Halil Şerif'te eksik olan bir vasıf- avantajına sahipti. Kemâl, ayrıca, ondokuzuncu yüzyılın böylesi birçok siyasî imaj oluşturucularının belirleyici niteliği olan soyutlamalardan hoşlanma özelliğine sahipti. İnsan davranışının altında yatan irrasyonelliğin asıl sebe-

binden habersiz, bir temsilciler meclisinin kabul edilmesinin imparatorluğu tahrip etmekte olan çeşitli bağımsızlık hareketlerini ortadan kaldıracağına inanmış olan Kemâl, siyasî problemlerin çözümünde aklın savunucusu idi. Bununla birlikte, Kemâl, aynı zamanda eski Osmanlı başarılarının romantik bir şâiri idi. Bu sebeple, yazılarının güçlü hissî muhtevasıyla, Osmanlı okuyucuları büyülemeyi sürdürmüştü.

Başka bir düzlemde, Kemâl "halk"a Mustafa Fâzıl ve Halil Şerif'ten çok daha yakındı. O, Osmanlı toplumunun geleneksel çatısının ayrılıp dağılması nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu'nda sessizce işlemekte olan büyük sosyal mayalanma ve galeyanlarla yakın temas halindeydi. Kemâl, bu değişiklikler yüzünden maddî ve manevî açıdan zor durumda kalanların şaşkınlıklarını hissedebiliyordu.

Ali Suâvî'de bulunan Kemâl'in karakterinin bu son cephesi, onu Kemâl'in bir karikatürü haline getirecek kadar abartılır. Ali Suâvî, Yeni Osmanlılar arasında belki "halk"ın temsilcisi idi. O, son derece düşük geliri olan fakat ilerlemenin maddî nimetlerini paylaşma arzuları uyanmış bulunan, başkentteki Batılılaşan tipin orta sınıfın altındaki güçsüz insanlarının kızgınlığını dile getirmekteydi.

Ziyâ Paşa'nın temel kavgası Bâb-ı Âlî'nin nâzırları ileydi ve hâlihazırda ideolojik bir hastalıktan da etkilenmiş olmasına rağmen, Yeni Osmanlı hareketine ideolojik bakımdan pek büyük olmayan bir saray adamı idi.

Bu farklı tavırların ve inançların bir araya gelmesine sebep olan şey, Yeni Osmanlılar arasında Âlî ve Fuad Paşa'nın yönetimine duyulan ortak hoşnutsuzluk ve bu Osmanlı devlet adamlarının başardıklarından çok daha büyüğünün, meşrutî ve temsilî bir yönetimce başarılabileceği inancı idi. Şu halde, böyle bir duygu niçin bu sırada ortaya çıktı? Yeni Osmanlıların protestoları ile gazetecilik hareketinin birlikte

gelişip büyümesi, Batı etkilerindeki artma ile bir arada düşünülüp incelenmesi gereken sosyal ulaşım ve haberleşme modelindeki değişimin doğrultusuna işaret eder gibidir. Fakat, Türkiye için böyle bir teorinin ispatlanabilmesinden önce, daha fazla delilin bir araya getirilmesi gerekmektedir. Yeni Osmanlılar için, zamanla anlamaya başladıkları bu temel farklılığın neticesi, birlikte çalıştıkları birkaç yıl esnasında bir dizi hayal kırıklığı ile karşı karşıya gelmeleri oldu. Bunlar Yeni Osmanlı hareketinin nüfuzunu ve gücünü çok çabuk tüketti. Diğer taraftan, Abdülhamid'in sansürüne rağmen, tartışmaların, gittikçe yaygınlaşan ve etkisini arttıran "hürriyet" ve "vatan" gibi kavramlar etrafında odaklaştığı bir düşünce ikliminin oluşturulması, onların kalıcı katkıları idi. Ancak bu, entellektüel bir miras demek değildi.

Yeni Osmanlı hareketini ortadan ikiye ayıran farklılıkların son derece renkli olmaları dolayısıyla, böyle detaylı bir çalışmada, insanın hafızasından kolay kolay silinmeme eğilimi vardır. Bu yüzden, ideallerin tâkibinde, tekrarlanan sürgünlerle ve hapislerle yüzyüze gelen temel entellektüel dayanıklılığın ve kendisini araştırmaya vakfetme arzusunun kaybedilmesi tehlikesi mevcuttur. Bu ikinci husus, Türk edebiyatında oldukça geniş bir yer kapladığı için, burada fazla üzerinde durulmayacaktır. Ancak, Yeni Osmanlıların insan olduklarını, fakat cesur ve cömert tabiatlere sahip bulunduklarını ifade etmek yerinde olur. Onların hareketleriyle ortaya koydukları örnek, en azından, kendi entellektüel mirasları kadar, Abdülhamid'in hasımlarını aksiyon için harekete geçirme bakımından da önemlidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YENİ OSMANLILARIN İSLÂMÎ ENTELLEKTÜEL MİRASI

Yeni Osmanlılar, siyasî fikirlerini açıkladıkları yazılarında, geniş ölçüde İslâm siyaset teorisinin lügatçesine başvururlar. Mesela, *adâlet, bi'at* (itaat tarzı), *icmâ'-i ümmet* (umumî konsensüs), *meşveret* (istişare) gibi kelimeleri kullanırlar. Yeni Osmanlıların teorilerinin değerlendirilebilmesi için, önce bu terimlerin mânâsının anlaşılması lazımdır. Aynı sebeple, Yeni Osmanlıların, kullandıkları klâsik İslâmî terminolojinin anlamını değiştirip değiştirmediklerini belirlemek gerekir. Bu yüzden, onların fikirleri ile ilgili çalışmalar için, bir başlangıç olarak bu kelimelerin, orijinal bağlamlarına yeniden yerleştirilerek test edilmesi lazımdır. Yeni Osmanlı siyasî düşüncesini bir perspektif içine yerleştirmek için, yapılan bu işlem de maalesef yeterli değildir. Zira, öyle ki, bu reformcular, *bir* değil, *birçok* İslâmî siyaset teorisinden ilham alabilmektedir. Onlar Kur'an yorumcularının siyaset teolojisini, İslâm siyasî filozoflarının siyasî felsefelerini, İslâmî siyâsetnâmelerin oluşturdukları pratik öğütleri ve seküler kânunlar ve devletin yüceliği konusundaki Türk-İran-Moğol nazariyelerini kendileri için hazır buldular.

Yeni Osmanlılar, bu dört İslâmî kaynak içinde, argümanlarını hemen hemen yalnızca siyasî teolojiden alarak kullandılar ve gelenekçi yazarlar tarafından sağlanan İslâmî yönetimle ilgili idealize edilmiş tasvirlerdeki örneklere dayandılar. Onların böyle bir tutumu benimsemelerinin sebebi, ondokuzuncu yüzyılda birçok İslâmî modernist hareketin ortak karakteristiğinde, yani İslâm'ın orijinal "bozulmamış" kaynaklarına geri dönme teşebbüsü olan arındırmacılık(purism)ta bulunabilir. Benzer bir durum, onsekizinci yüzyılın başlarında, diğer birçok cihetten modernist olarak adlandırılmak mümkün olmamasına rağmen, Vahhâbî püritanizminde görülür. Aynı arındırmacılık Mısırlı reformcu Muhammed Abduh'un fikirlerinde tekrar meydana çıkar. Yeni Osmanlılar arasında bu fikir, Kur'an'ın ve yorumcularının siyaset teorisi, şahsî hürriyetin en güçlü garantisini sağlar şeklinde bir inanç biçimini almıştır.

Bu tutumun tarihî geçmişi ve Yeni Osmanlıların bu hususa gerçekten yönelmelerinin sebepleri -terakki ettirdikleri tarih sahnesi karşısında çok güç bir şey olmasına rağmen-, aşağıda incelenecektir.

Devamlı ilgilenilen ve İslâm'ın "büyük şahsiyetleri" katalogundan daha fazlasını içeren İslâm siyasî *felsefelerine* bir Yeni Osmanlının referansını, sadece iki örnekte tesbit edebildim. Bunlardan birisi, Nâmık Kemâl'in Nasîrü'd-dîn-i Tûsî, İbn Sînâ ve fakîh ed-Devvânî'nin doktrinlerini popülarize eden Hüseyin Vâ'iz Kâşifî gibi siyasî filozofları incelediği yazılarından birindeki bir pasajdır.[1] İkinci referans ise, Devvânî'nin bir mânevî mirasçısına yapılmıştır.[2] Bunun için, bu kişilerin İslâm felsefesine katkıları ve fikirleri arasındaki ilişkiler, müteakip sayfalarda detaylı olarak incele-

1 Fevziye Abdullah Tansel, "Nâmık Kemâl'in Hukûkî Fikirleri," *Türk Hukuk Tarihi Dergisi* (1944), I, 57.

2 Bkz. aşağıda, s. 99.

necektir. Yeni Osmanlılar, bu fikirleri onaylamamalarına rağmen, devlet otoritesini ve üstünlüğünü savunan hasımları bu fikirlerden asırlardır ilham aldıkları için, böyle detaylı bir inceleme gereklidir.

I. Siyasî Teoloji

A. NOMOKRASİ

Hazreti Muhammed'in öğretilerinin ürünü olan yönetim sistemi, bir bakıma "nomokrasi"* olarak tanımlanabilir; bu terim, İslâm'da hukukun devletten önce geldiğini belirtmek için kullanılır ve sosyal uyuma yön veren prensibi oluşturur.[3]

Gerçekten, Kur'an, yâni Allah tarafından emrolunan kânun, inananların siyasî organizasyonunun belirlenmesinde başvurulan temel kaynak olduğu için, bu terminoloji, hem İslâm'ın siyaset teorisinin en göze çarpan karakteristiklerinin birisini ve hem de İslâm devletlerinde tâkip edilen pratiği belirtmektedir. Bu terminolojide, İslâm toplumunu yönetirken başvurulacak olan hukuk prensipleri, müminlere uygulanacak vergi sistemi ve Müslümanlardan beklenen azim ve gayret yorumlanmaktadır.

Bu yüzden, teoride, "İslâm, nazarları kullarının üzerinde olan Allah'ın doğrudan idaresidir. Diğer toplumlarda *civitas, polis* olarak adlandırılan birlik ve nizam ilkesi, İslâm'da Allah tarafından cisimlendirilir: Allah, umumun menfaatinde etkili olan yüce kudretin ismidir. Bu yüzden, kamu hazinesi (beytü'l-mâl) 'Allah'ın hazinesi', Ordu, 'Allah'ın ordusu'dur; kamu görevlileri de 'Allah'ın memurları'dır."[4]

(*) Normların hâkim olduğu sistem (ç.n.).

3 Majid Khudduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore, John Hopkins Press, 1955), s. 16.

4 David de Santillana, "Law and Society," *The Legacy of Islam* (Editörler, T. W. Arnold ve Alfred Guillaume, London, Oxford University Press, 1931), s. 286.

Böyle bir temel varsayımı, siyasî teoriye uygun üç önemli netice tâkip eder. İlki, İslâm'da siyasî mükellefiyetin, laik ahlâk (ethics) teorisine değil, bilakis Kur'an'ın dinî nasslarına bağlı bulunmasıdır. İslâm'da bir toplum sözleşmesi fikrinin, Yunan, Roma, orta-çağ Hıristiyan ve modern Batı dünyasında olduğundan çok daha dar bir çerçevede idrak ve tasavvur edilmiş bulunması, İslâm siyaset teorisinin bu yönü dolayısıyladır. İkinci olarak, birçok yönden, İslâm'ın tabiî hukuk kavramı, sadece Aydınlanma çağı filozoflarınınkinden değil, aynı zamanda orta-çağ Hıristiyan kavramlarından da farklıdır. Nihayet, İslâm'da iç dinamikleriyle kendi kendine yeterli bir süreç olarak bir siyaset teorisini geliştirme imkânları (tutarlı ve fazla sünnî -orthodox- bir mümin tamamiyle yönetim dışı kaldığı için) son derece kısıtlıdır. Bu son siyasî teoremin tabiî bir neticesi, teolojik olmaktan çok felsefî olan bir siyaset teorisinin, tabiatiyle, bir sünnî için hemen şüpheli hale gelmesidir.

Şimdi, zikredilen bu iki noktayı inceleyelim ve daha sonra, bu prensipleri değiştiren veya açıklayan İslâm devletinin uygulamasını görebildiğimiz kadarıyla ortaya koyalım.

B. SİYASÎ MÜKELLEFİYET

İslâm'da siyasî otorite, ilâhî olarak tesis edilmiş bir kategoridir. Bu, Kur'an'ın şu âyetine dayanır: *"Ey iman edenler, Allah'a ve Peygamber'ine ve aranızdaki emir sahiplerine itaat edin."*[5]

Yukarıdaki ifadeden, İslâm'da tesis edilen otorite prensibinin, Peygamber'in şahsî otoritesini aştığı neticesi çıkar; Peygamber'e ek olarak, sözlerinin dinlenmesi gereken başkaları da vardır. İslâm'ın toplum mukavelesi kavramı da aynı temel fikirden çıkarılır.

5 *Kur'ân*, VII, 2; VIII, 20; Bell, I, 137, 164.

Modern bir ilim adamı, Kur'ân'ın mukavele nazariyesini şöyle ifade etmektedir: "Dünya, başlangıçta, bir kişinin ikamet etmesi için değil, bilakis, her biri, Allah ile insanlar arasında yapılmış bir akit olan ... kendi ilahî nizamlarına sahip farklı insanların ikamet etmeleri için yaratıldı. ... Fakat bu insanlar, bir bir akitlerini bozdular ve Peygamberlerin öğretilerini bozup çarpıttılar. ... Bundan dolayı, son bir gayret göstermek gerekli oldu ve Allah, peygamberlerinin sonuncusu olan Muhammed'i göndermeye karar verdi.

"Bundan, Muhammed'in misyonunun Allah'ın insanoğluyla akdini (veya akitlerini) yenileme arzusunun bir delili olarak kabul edilmesi gerektiği ve Muhammed'in dâvetine icâbet edenlerin Allah'ın gerçek müminleri olduğu anlamı çıkar. ... Bu yüzden, İslâm'ın sosyal politikasının teşekkülü -kesinlikle iki eşit taraf arasında yapılmış olmayan bir anlaşma anlamında- sıkı bir akit temeli üzerinde oldu. *Bu, daha ziyade, Allah'ın insanla olan akdinin tabiatini yansıtan bir itaat sözleşmesi idi.*"[6]

İlk İslâm devletlerinde yönetimle ilgili -*teoriye* zıt- *pratik* gibi, onuncu yüzyıla kadar vuku bulan gelişmeler de, Kur'an'da bulunandan biraz daha karmaşık olan ve tefsirciler tarafından işlenip genişletilen bir teori ile sonuçlandı.

Bizzat Hazreti Muhammed, uhdesinde yönetimle ilgili üç gücü toplamıştı. O, müminlerin kendi kendini tâyin etmiş lideri ve İslâm'ın yayılması hususunda tâkipçilerinin faaliyetlerinin düzenleyicisi olarak, yürütme (icrâ) yetkisine sahipti. İlahî ve örfî (değişebilir) kânunların yürürlüğe koyucusu olarak, yasama gücünü elinde bulundurdu. Ayrıca, içinde bulunduğu toplumda ortaya çıkan anlaşmazlıkların çözümleyicisi olarak, adlî işlevi yerine getirdi. Muhammed'in ölümünden sonra, Kur'an'ın derhal toplanıp tanzim edilmesiyle ve değişmez ve değiştirilemez Allah kelâmı ha-

6 Khudduri, *War and Peace*, ss. 7, 8, 9 (iktibastaki italikler bana ait).

line gelmesiyle, yasama fonksiyonu sona erdi. Bu sebeple, halefleri, icrâ ve yargı olmak üzere, sadece iki yetkiye sahip oldular. Ancak, zamanla, "Ulemâ zümresine veya Muhammed'in mânevî mirasının talebelerine" aşamalı olarak, bir yorumlama (tefsir) işlevi verildi.[7]

Peygamber'in yerine geçenlere 'halife' (Arapça *halîfa,* "halef") adı verilir. Hükümdar ile teb'a arasındaki bütün ilişkileri ilk defa ve nihaî olarak belirleyen klâsik hilâfet doktrini, sekizinci yüzyılda Abbâsî Halifeliği zamanında formüle edildi. Bu dönemde, Peygamber tarafından İslâm hukuku otoritelerine (fukahâya) tevdî olunan kânunları yorumlama hakkı, imparatorluklarını merkezileştirmeye yönelen ve yargı görevini ifa eden bu sınıfın tasarılarına karşı çıkmasını istemeyen Arap hükümdarlarının tecavüzlerine mâruz kaldı.[8] Bu yüzden, İslâm hukuku uzmanları (fakîhler) tarafından geliştirilen temel yönetim nazariyesi, bir *"statüko* savunması özelliği"ne sahiptir.[9]

Bununla birlikte, bu nazariye, ancak söz konusu fıkıhçıların elini ayağını bağlayan saf *felsefî* sınırlamalar olan İslâm'ın tabiî hukuk anlayışının detaylı bir incelenmesi içinde tamamen değerlendirilmiş olabilir. Ayrıca, böyle bir inceleme esnasında, bu fakîhlerin altında iş gördükleri *pratik,* ilâve sınırlamaları aşmada gösterdikleri cesaretin tam derecesi de ortaya çıkarılmış olur.

---

7 H.A.R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East,* I, *Islamic Society in the Eighteenth Century* (London, Oxford University Press, 1951), I, s. 26.

8 *Aynı eser,* s. 27 .

9 *Aynı eser,* s. 27. Hükümdar seçilerek başa geçmesine rağmen, seçiciler halkın tamamı değil, ehil (sayılan) seçicilerden oluşan küçük bir grup idi. Bkz. D. B. MacDonald, "Idjma'," *Encyclopaedia of Islam,* II, 448.

C. İSLÂM'IN TABİÎ HUKUK GÖRÜŞÜ

Batıda tabiî hukukun ortaçağdaki temsilcileri tarafından zikredilen -ve tabiî hukukla ilgili birçok felsefî tartışmayı etrafında toplayan- en önemli görüşlerden birisi, ilâhî irade olarak tabiat kânunu ile ilâhî iradeden bağımsız şekilde mevcut bulunan -ilâhî iradenin kendi hâline bıraktığı- eşyânın düzeni olarak tabiat kânunu arasında yapılan ayırım idi. *Natura naturata* ve *natura naturans*[10] arasındaki ayırım olarak St. Thomas Aquinas tarafından benimsenen bu kavramın kaynağı, Aristo'nun etkin neden sorunundadır. Bu sorun şu şekilde ifade edilebilir: Aristo, evrenin evvelden beri var olduğunu ileri sürmekteydi, fakat doğa düzeninin yaratıcısı sorunuyla uğraşmadı. Ancak, Hıristiyanlığın ve daha sonra İslâm'ın doğuşuyla, doğa düzeninin yaratıcısı sorunu, itikat tarafından otomatik olarak çözüldü. Doğa düzenini yaratmış olan Tanrı idi. Ancak, Tanrı'nın "kendi kendisine işleyen"[11] bir tabiat düzeni yaratmış olup olmadığı veya tabiatin düzeninde vuku bulan her bir olayda O'nun iradesini gösterip göstermediği, önemli bir sorun olarak hâlâ durmaktaydı. Evrenin her zerresinin hareketi her defasında Tanrı'nın iradesiyle mi motive edildi, yoksa Tanrı'nın evreni bir kez harekete geçirdikten sonra her şey saatin dönmesi gibi kendiliğinden dönmeye mi başladı? St. Thomas'a kadar giden Batıya has tabiat düzeni kavramının belirgin özelliği

---

10 "Nature Naturente et Nature Naturée," *Vocabulaire Technique de la Philosophie* (ed. André Lalande, Paris, Presses Universitaires de France, 1951), s. 673. "Tabiatin özü (gerçeği), bütün etkinlik prensibi ve yaratıcı olan Tanrı'dır, fizikî tabiat (Tanrı'nın) yarattığı varlıkların ve (koyduğu) kanunların bütünüdür". Ayrıca bkz. St. Thomas Aquinas, *Summa Thealogica*, Prima Secundae, bahis 85, kısım (madde) 6. St. Thomas, bu ayırımı, bir Yahudi olmakla birlikte, İslâm felsefesi geleneğinde çalışan İbn Gabirol (Avicebron)'dan aynen aldı. Bkz. J. M. Ramirez, O. P., *De hominis beatudine* (Salamanca, 1942); ancak, ilgi çekicidir ki, bunun hukukçuların düşüncesi üzerine çok az etkisi olmuştur.

11 Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas* (London, Routledge ve Kegan Paul, 1954), s. 12.

ve buna dayanan tabiî hukuk kavramı, şüphesiz Tanrı'nın iradesine boyun eğen, fakat kendine has iç mantığı bulunan ezelî ve ebedî maddenin bağımsız otomatizmi (kendi kendine oluşu) düşüncesi olarak görülebilir.[12]

Böylece St. Thomas, tabiatin özerkliği ve tabiî hukukun laikleşmesi ile ilgili inanca en esaslı temeli hazırladı. Çünkü, eğer tabiî hukuk, şeylerin değiştirilemez düzeninin bir parçası ise, örneğin bu düzene tahakküm eden nihaî kudret olarak Tanrı'yı dışta bırakan köklü bir değişme, düzenin kendiliğinden değişmemesini gerektirir.

Gerçekte, bu tabiî hukuk kavrayışı, St. Thomas'dan da geriye giden bir kavramdı. Roma'nın olduğu kadar antik Yunan'ın tabiî hukuk tanımının altında yatan şey de, kânunun, Cicero'nun ifade ettiği gibi, "düşüncenin değil", fakat "belirli bir tabiat gücünün" ürünü olduğu anlayışı idi.[13] Bu "belirli tabiat gücü", Aristo tarafından *physis* olarak adlandırılmış ve tasnifinde pozitif veya geleneksel (conventional) adalet adını verdiği *nomos*'un zıddı olarak yer almıştı. Kavrayışın tümü, Yunan doğa düşüncesinin, yani kendi kendisine hareket eden şeyler âlemi fikrinin bir parçası idi. Bu kavrayış, kânunların ve fizikî hareketin ortak bir tabiî kaynağı bulunduğu düşüncesi içinde, Heraclitus'a kadar götürülebilir ve evreni idare eden genel kozmik yasa ile Stoacı kaynaşma yasasının unsurlarından biri olarak yeniden ortaya çıkar. Bu son sentezde, aynı zamanda hatırlanmayan bir zamandan kalmış olan tabiî hukukun ahlâkî zarurîliği, tabiat nizamlarının fizikî zarurîliği ile birleşti; yâni, "Stoacılar, tıpkı daha sonraki tamamlayıcıları gibi yıldızlı gökleri ve içindeki manevî yasayı birleştirdiler: yıldızları yanlış yap-

12 Bkz. George, H. Sabine, *A History of Political Theory* (New York, Henry Holt, 1937), s. 252.

13 Lewis, *Medieval Political Ideas*, s. 7: Cicero'dan iktibas, *Rhetoric*, 2. Kitap, 53. Bölüm.

maktan koruyan kânunun, bir ödev rolü de vardı."[14]

Fizik kânunu ile maneviyatın kaynaşmasından tabiat fikrine, yâni genel olarak, insanlar kadar hayvanların da tabiat kânununa tâbi olduğu düşüncesine sadece kısa bir adım vardı. Bu adım, kânunu, "tabiat bütün canlı hayvanları eğitmektedir" şeklinde tanımlayan Ulpian tarafından atıldı.[15] Aynı düşüncenin ilk formülasyonu, içinde fizik kânununun dan ziyade ahlâk kânununun bulunduğu Gaius'un *ius gentium* fikri, tabiî hukukun başlangıç noktası olarak alındı ve yaşamaya devam etti.[16]

Kısacası, tabiî hukuk kavramının Batı'da iki çağrışımı vardı. Bunlar *(a)* sorumluluğun ve hakkın doğuştan olduğu ilkesi ve *(b)* tabiatin düzeninin fizikî zaruretin neticesi olduğu ilkesidir. Her iki yaklaşımla, tabiî hukukla ilgili ortaçağ tartışmaları arasında paralellikler bulunmaktadır. İlki, nominalistler ve realistler arasındaki tartışmaya, kânun aklî olduğu için mi, yoksa Tanrı'nın emri olduğu için mi bağlayıcıdır, şeklinde yansıdı.[17] İkincisi, tabiî hukuk fikrinin, Tanrı'nın aktif müdahalesi olmaksızın kendiliğinden geliştiği şeklinde yansıdı.

Tabiatın nizamının Allah'ın iradesinden bağımsızlığı meselesi, İslâm akaidinde, Thomistik çözüme taban tabana zıt bir tarzda çözüldü. Mesele, sünnî İslâm düşünürlerinin Allah'ın dışında metafizik bir geçerliliği reddederek içinden sıyrıldıkları tehlikeli metafizik sorunlar ortaya çıkardı. Onlara göre, "seküler" metafizik ve felsefe, evrenin sentetik bir görünümünü sağlamayı başaramamıştı. Teologlar, Aristo'nun evre-

14 Basil Willey, *The Eighteenth Century Background* (New York, Columbia University Press, 1940), s. 14.

15 Lewis, *Medieval Political Ideas*, s. 8.

16 Bkz. A. P. D. D'Entréves, *Natural Law* (London, Hutchison, 1951), s. 25.

17 Realistlerle nominalistler arasındaki tartışmayla ilgili bir çalışma için bkz. Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age* (girişle çev. Frederick William Maitland, Cambridge, The University Press, 1951), ss. 172-173.

ninde, tabiatin nizamının ve yaratıcının birbirinden ayrıldığına işaret ederler. Diğer taraftan, en geçerli evren kavramı, Tanrı dışında, her şeyi kuşatan tükenmez bir kaynak(Tanrı)tan yayılan bir akım (current) olarak kabul edildi.

Bu durum karşısında, İslâmî hukuk, herhangi bir şey olarak değil, bilakis Tanrı'nın yasasını ifşa eden bir olgu ve Tanrı'nın tabiatte her yerde hazır ve nazır oluşu olarak kavranabilirdi. Tabiatteki kurallılıklar, Allah'ın mevcudiyetinin kat'î işareti ve onun her yerde hazır ve nazır oluşunun delili ise Allah tarafından gerçekleştirilen mucizeler olgusu idi. Tabiatin otonom olduğu fikrine Müslüman ilâhiyatçıların köklü muhalefeti, İslâm filozofu İbn Rüşd'ün, kendi kendisine hareket eden bir tabiat mefhumunu benimsemeye kalkıştığı sırada yükselen çığlıktan anlaşılabilir. Ayrıca, İslâm'da, İbn Rüşd'ün muhalifi ve aleyhtarı Gazâlî'nin fikirlerinin, Rüşd'ünkinden çok daha geniş bir çevre tarafından yaygın bir şekilde kabul edilmesi de tipik bir hususture.

Konuya ilişkin aklîliğin içkin ilkesi kadar, İslâm'da aynı zamanda Allah'ın kânunu olan evrenin kânunu da, sadece aklın kullanılması ile anlaşılamazdı. Döngüsel tarih teorisini kullanarak, İslâm düşüncesine sosyal hadiselerin kurallılığı fikrini sokmaya teşebbüs eden en büyük İslâm düşünürlerinden biri olan İbn Haldûn bile politikada aklın kullanılmasından âzamî ihtiyatla söz etmektedir.[18]

---

18 "Kânunu, rasyonel devletçiliğe ve onun ilkelerine dayanan, fakat Vahiy Kânununun denetiminden yoksun olan devlet, aynı zamanda Allah'ın nuru olmaksızın gerçekleşen spekülasyonun ürünü olduğu için, kusurludur. Çünkü, kendilerine sır olan öteki dünya ile ilgili her hususta insanın menfaatini en iyi kânun koyucu (Şârî') bilir. Rasyonel yönetimin prensipleri, sadece zahirî ve dünyevî menfaatleri hedef alır, oysa Şârî'in gayesi, insanın öbür dünyadaki kurtulusudur." İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, Kitap 3, Bölüm 25; argümanlar, Kur'an'dan iktibaslar yapılmadan savunulur. H. A. R. Gibb tarafından iktibas, "Constitutional Organization," *Law in the Middle East*, I, *Origin and Development of Islamic Law* (editörler, Majid Khadduri ve Herbert J. Liebesny Washington, D. C., The Middle East Institute, 1955), s. 13.

Bu yüzden, İslâmî tabiî hukuk telakkisinin başka bir neticesi, Avrupa'daki nominalistler ve realistler arasındaki, tabiî hukuk aklî olduğu için mi, yoksa Tanrı'nın emri olduğu için mi bağlayıcıdır, şeklindeki tartışmayla hiç alakasının olmayışıdır.

Bir tezat oluşturur biçimde, İslâm'ın Allah'ın iradesi, tabiatin nizamını bir anda bozabilirken,[19] bizzat Kur'an'ın kânunu aşırı derecede esneklikten yoksundur. Gerçekte, *Sünnet* (Peygamber Muhammed'in fiilleri, uygulamaları) ve *İcmâ* (İslâm cemaatinin konsensüsü, fikir birliği etmesi) gibi Kur'an'a "tâbi" muteber kânun kaynakları ve hukukçuların zikrolunan kaynaklardan çıkarılan bir ilkeye dayalı karar(kıyas)ları vardır. Bununla birlikte, Kur'an'ın ilâhî kaynağı, hukukçuların bir tabiî hukuk doktrini yaratma hususundaki spekülatif faaliyetleri üzerinde bir fren vazifesi gördü. Tabiî hukukla ilgili Hıristiyan yaklaşımında daima mevcut olan ve orta çağın başlarına kadar müşâhede edilebilen bir süreç, yâni tabiî hukuk doktrinine yeni bir ivme kazandırma imkânı, sünnî İslâm teorisinde tabiî hukukun yazılı ve değiştirilemez bir kânun olması ve yeryüzü kânunu ile aynîliği yüzünden oldukça sınırlı idi.

Ayrıca tabiî hukukun İslâm'da dinî-ahlâkî bir temeli vardı ve bu yüzden Batı'da olduğu gibi, Newtoncu fikirlerin etkisi altındaki Avrupalı tabiî hukuk teorilerinin başına gelen bir kaderi olamaz, eşyanın gayrî şahsî ve sabit düzeni ile aynîleştirilemezdi. Fizyokratik tabiî hukuk görüşünde veya d'Holbach'ınkinde olduğu gibi, fizik kânunlarının düzeni ile özdeş bir tabiî hukuk görüşüne geçilemedi.

Kısacası, Avrupa'da tabiatta doğuştan mevcut tabiî ve âşikâr hakların araştırılıp incelenmesine vesile olan, tabiatın ve

---

19 İslâm'daki bu mesele ile ilgili detaylı bir çalışma için bkz. *Averroes' Tahafut el-Tahafut* ("*The Incoherence of Incoherence*"), (notlarla çeviren, Simon van den Bergh, Oxford University Press, 1954), 2 cilt.

tabiî hukukun otonom ve esas olarak rasyonel olduğu yolundaki görüşün sağladığı imkânlar, sünnî İslâm düşünürleri için, mevcut doktrin yapısı içinde oldukça sınırlıydı.

Ancak, Tanrı'nın mevcudiyeti ile ilgili İslâmî ilkenin getirdiği sınırlamalar içinde, İslâm hukukçuları yine de üç çıkış yolu tasarladılar: İslâm'ın siyaset teorisine dünyevî bir unsur getiren temsil nazariyesi, tabiî haklarla ilgili ortaçağ Batı teorilerine yakın tabiî haklar kavramı, ve nihayet, tohum halinde bir direnme teorisi yönünde ürkek bir adım olan meşruiyeti ölçme metodu.

İlk gelişme şu şekilde vuku buldu. Peygamber Muhammed'in vefatını müteakip, onun yerine geçecek olan liderin seçimi, kaçınılmaz bir siyasî mesele oldu. Seçilen halef, O'nun ashabından birisi olan Ebû Bekir idi. Ebû Bekir, Peygamberin ashabının uzlaşması ile iktidara geldiği için, makamına *seçilmiş* olduğuna inanılır. Ayrıca, Peygamberin ashabının biatı, Ebû Bekir'e şahsen verilmiş olduğundan, bu işlem, liderin ve İslâm cemaatinin iştirak ettikleri bir "mukavele" olarak yorumlandı ve sonraki halifelerin her biri için sembolik bir şekil aldı.

"Muhammed'e Müslümanları idare etmekle görevli bir halefin seçilmesi, hükümeti idare edecek başın seçimine "popüler" bir faktörü açıkça dahil etti. Bu yüzden, birinciye (Kur'ân ile Halife arasındakine- Çev. notu) yeni bir mukavelenin eklenmiş olduğu görülüyor; İslâm cemaati ile ilâhî kânunu tatbik etme gayesiyle tahta çıkarılan halife arasında bir mukavele."[20]

Netice itibariyle, "bu, kânuna göre idare eden seçilmiş lider prensibi, devlet ve hâkimiyetle ilgili sünnî İslâm doktrinlerinde esastır ve Kutsal Hukuk'la ilgili her kitapta bulunabilir."[21]

---

20 Khadduri, *War and Peace*, s. 11.

21 Bernard A. Lewis, "The Concept of an Islamic Republic," *Die Welt des Islams*, NS (1955), IV, 7.

Diğer taraftan, tabiî haklar teorisi, şu muhakeme silsilesiyle geliştirildi:[22] Hukuk âlimlerinin tartıştıkları insan, çok eski zamanlardan beri, Tanrı ile ilişkilerinde kul mevkiinde bulunmuştu. Aslında, insan ile Tanrı arasındaki ilk anlaşma, insanın Tanrı karşısındaki durumunu kabul etmesi ile ilgili idi. Bu, aşağıdaki Kur'an âyetinden anlaşılabilir: *"Hani Allah, Âdemoğullarından sırtlarından soylarını alıp, onları kendilerine karşı şahit tutmuştu da 'Rabbiniz değil miyim?' (buyurmuştu). Onlar da 'Evet, şahidiz' diye cevap vermişlerdi. Bu da, kıyamet günü, 'bizim bundan haberimiz yoktu' demeneniz..."*[23]

Ancak, paradoksal olarak, insanın Tanrı'ya karşı üzerine aldığı bu ilk yükümlülük, insanlar bu anlaşmanın şartlarına uymak veya onları ihlal etmek hususunda hür oldukları için, aynı zamanda, insanın bu dünyadaki mutlak hürriyetinin de temelidir. Ayrıca, bu anlaşma, insana bu dünyadaki şeylerin serbestçe kullanımını ihsan eder ve böylece onu, diğer bütün yaratıklardan daha yüksek bir mevkie çıkarır. Böylece, insan Tanrı tarafından dokunulmayan (daimî) hakların bir *nesne*si olurken, dünya karşısında dokunulmayan (daimî) hakların *özne*sidir. Teolojik açıdan, maddî (gözle görünen) dünyanın efendisi şeklinde kabul edilen pozisyonunun neticesinde, insana hür ve dokunulmaz bir hukukî şahsiyet *("zimme")* ihsan edilmektedir. Bu yüzden her insan, diğer insanlarla ilişkileriyle ilgili olarak,

---

22 Müteakip izahlar, Leon Ostrorog'un İslâm hukukçusu el-Mâverdî'nin eserinin kendi çevirisine yazmış olduğu girişe dayanmaktadır: Conte Leon Ostrorog, *El-Ahkam Es-Soulthaniya* (Paris, Ernest Leroux, 1910), 2 cilt. Bu giriş, Osmanlı İmparatorluğu'nda geniş bir yaygınlığı bulunan, İslâm hukuku ile ilgili üç ders kitabının Türkçe baskısına dayanıyor. (1) Ebü'l-Hasan 'Ali b. Muhammed b. Hüseyin el-Bazdavî (1009-1089)'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ı, İstanbul, 1308/1890. (2) Molla Muhammed bin Ferâmurz (ölm. 1480)'un *Mir'âtü'l-Usûl*'ü, İstanbul, 1308/1890. (3) 'Adudu'd-dîn el-l'cî (1281-1355)'nin *el-Mevâkıf*'ı, İstanbul, 1292/1875.

23 Kur'an, Sûre VII, âyet 172. Bell, I, 154.

Tanrı'ya karşı üstlenmiş olduğu metafizik yükümlülüğün fizikî karşılığı olan hür ve dokunulmaz bir hukukî şahsiyetin sahibidir. Bir taraftan subjektif bir seçme hürriyetinin sahibi olurken, aynı zamanda hukukî şahsiyetinin dokunulmazlığından ileri gelen objektif bir özgürlüğün (*"hürriyet"*) alıcısıdır ve dünyanın maddî objelerini serbestçe kullanma hakkına (*"ibâhe"*) sahiptir. Bu hürriyetler, Tanrı ile yapılan -hemen hemen bir kontrat olarak ifade edilebilecek- bir anlaşmanın neticesi oldukları için, hiçbir insan diğer bir Müslümanın hürriyetini asla kısıtlayamaz. Ancak, bu hürriyet, Kur'an'da bu hususta kat'î ifadelerin bulunduğu yerlerde kısıtlanabilir. Mesela, insanın sınırsız arzularına set çeken mülkiyet müessesesi böyledir. Kezâ, ferdî bir hakkı başka birisine tevdi eden vekillik (*vilâye*) müessesesi de böyledir.

Sonuç olarak, hukukçular tarafından direnme teorisinin tohumu aşağıdaki gibi geliştirildi: Genellikle Müslüman hukukçular, *vilâye* meselesiyle kıyas yaparak, Kur'an'ın hükümdara yetki veren otorite ilkesini, "genel emniyet" gayesiyle, bir 'vekil tarafından yürütülen nizamın mevcudiyeti' olarak yorumladılar; bu suretle, cemaatin lidere emanet olunduğu kastedilmekteydi. Ancak, lider bu otoriteyi yardımcılarına *havâle* edebilir (*"tevkîl"*: vekil edinme, vekil seçme). Ondokuzuncu yüzyılda, bu son kavramın siyasî teoride nasıl bir merkezî önem kazandığını daha sonra göreceğiz. Fakat, vekillik müessesesi gibi insanın hürriyetini kısıtlayan bu tür muhtelif sınırlamaların, İslâmî teori içinde çok özel bir mânâda anlaşılması gerekir. Bu sınırlamalar, dinî kökenli oldukları için, sadece siyasî aygıtlara elverişli değil, fakat daha ziyade ilâhî kökeni olan ve önceden kararlaştırılmış kategorilere uygundurlar. Platoncu kategorilere benzer şekilde, dünyevî tezahürlerinden bağımsız olarak mevcutturlar.

Somut bir durumun, bu kategorilerden herhangi birisinin sınırları içine girip girmeyeceği, "aşikâr durumlar" adı verilen şeyin, yani "durumun gerçekleri"nin ortaya çıkmasına bağlıdır. Böylece, fiilî *(de facto)* bir hükümdarın, yukarıda Kur'an'dan yapılan alıntıda işaret olunan otorite ile donatılan insan olup olmadığını araştırmak için, hükümdarın Kutsal Kitap tarafından kastedilen dürüst kişi olduğunu gösteren işaretlerin çok iyi incelenmesi gerekir. İslâm hukukçularının devletle ilgili tezlerinde, hükümdarın vasıflarının sayılmasının böyle önemli bir rol oynaması bu yüzdendir. İslâm hukukçularının maharetlerini serbestçe kullandıkları alan, bu "aşikâr durumlar"ın belirlenmesi konusudur ve nüfuzlarını kullanmalarını mümkün kılan böylesi bir aralığın yaratılmış olmasının bir sonucudur. Bu vasıtaların, tabiî haklar doktrininin ilan edilmesi için bizatihî yeterli olmadıklarına, fakat onaylanmamış saydıkları bir otoritenin icrasına karşı çıkma imkânı sağlayan "durumun gerçekleri"ni yorumlama konusunda hukukçulara verilen serbestliğe de işaret edilmesi gerekir.

II. Filozofların Siyasî Teorileri

Buraya kadar tasvir edilen, sünnî İslâm hukukçularının düşünceleri ve bunların destekledikleri İslâmî pratiğin arkaplânıdır. Ancak, İslâm'ın tamamiyle bağımsız metafizik veya felsefî spekülasyonlara getirdiği sınırlamalar, üzerlerine karakteristik İslâm damgasını vurmasına rağmen, devletle ilgili seküler teorilerden bir hayli etkilenmiş bir siyasî düşünce geleneği, sünnî teori ile yanyana gelişmekteydi.

İslâm siyaset teorisinin bu seküler akımı, İslâm filozoflarının *(felâsife)* spekülasyonlarının ürünü idi. Yakınlarda bir uzman, söz konusu filozofları Platoncu siyaset felsefesinin öğrencileri, onların düşüncelerinin ürünlerini ise Platon'un

siyasî tezlerinin yorumları olarak tanımlamaktadır.[24] Bunlar arasında Fârâbî, İbn Sînâ, Devvânî gibi düşünürler zikredilebilir. Bu filozoflardan bâzıları, Devvânî gibi, aynı zamanda hukuk âlimi idiler ve bu yüzden, *siyaset teolojisi* ile *siyaset felsefesi* arasında bir sentez yapmaya çalıştılar. Fakat genelde ve felsefî düşüncenin bu tür sentezciler tarafından keskin sınırlar dışına çıkarılmasından çok önce, felsefecilerin pozisyonu, zaman zaman tehlikeli bir şekilde heretizme yaklaşmaktaydı. Fikirleri, mukaddesata saygısızlık kabilinden olmasa bile, tahripkâr olarak görüldü.

Bu, filozofların bizim İslâm'ın "siyaset teolojisi" adını verdiğimiz şeye gösterdikleri gerçek değişikliklere bakıldığında, oldukça anlaşılır bir durumdur. Mesela, Fârâbî, görünüşte Kur'an tarafından tesbit edilen teolojik idare tarzına önem vermesine rağmen, toplumun temelinde, *hayvânı medenî (zoon politikon)* olarak, insanın tabiî eğilimleri olduğunu dikkate aldı. Ayrıca, siyaset ilmini, "mükemmelliğe ulaşmak için gerekli beşerî faaliyetleri ve alışkanlıkları araştıran" bir ilim olarak gördü.[25]

Fârâbî'nin takipçisi İbn Sînâ, Tanrının tâyin ettiği siyasî sistem fikri ile seküler (dünyevî) krallık fikri arasında bir sentez yapmaya çalıştı ve "ideal İslâm devleti"ni, Platon' un "ideal filozof-kral devleti" ile birleştirmeye muvaffak oldu.[26]

Bu sentezin aşamalı olarak rafineleşmesi, bu yeni biçimiyle Osmanlı devlet adamları tarafından benimsenmesi ve sonunda Osmanlı hükümet uygulamalarının teorik dayanağı hâline gelmesi süreci, bugüne kadar incelenmemiş olan büyüleyici bir konudur. Bu yüzden, bu gelişmeyi biraz daha detaylı araştırmak faydalı olacaktır.

---

24 E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge, University Press, 1958), ss. 113-114.

25 *Aynı eser*, s. 126.

26 *Aynı eser*, s. 144.

İbn Sînâ'nın siyaset teorisini, sünnî hukukçuların teorilerinden ayıran çok önemli sapmalardan ikisi şudur: *(a)* İbn Sînâ, "beşerî otorite tarafından, maddî refahı emniyet altına almak için uygulamaya konulan kânunları", hükümet etmenin bir unsuru olarak gördü,[27] ve *(b)* ülkede fonksiyonel açıdan farklı "nizamlar"ın ("orders") mevcudiyetini kaçınılmaz, fakat aynı zamanda elzem gördü. Rosenthal'in işaret ettiği gibi: "[İbn Sînâ], (Platon'un yapmış olduğu gibi) vatandaşları yöneticiler, esnaf ve koruyucular (guardians) olarak üç tabakaya ayırmak suretiyle, kânun koyucuya *(şâri')*, devlet içinde organize olmuş toplumun hayatını düzenlemeyi aslî görev olarak verir. Her grup, hiyerarşik olarak, küçük üniteler üzerine daha az yetkiyle donatılmış başkanlar atayan bir başkan *("re'îs")* tarafından idare edilir. El-Fârâbî'nin taksimi, bize, en başta hükümdarın, onun altında kısmen yöneten ve yönetilen durumundaki ikinci dereceden yöneticilerin, altta da sadece yönetilen halkın bulunduğu, hiyerarşik bir düzen oluşturan yönetenler ve yönetilenler biçimindeki Aristo'nun taksimine dayanıldığını hatırlatmaktadır. Çalışmasından devletin yararlanmadığı hiçbir ferdin kalmayacağı biçimde, her vatandaş, belirlenen vazifesini ifa etmektedir.

"Daha sonra Fârâbî, umumî refahı temin etmek ve özellikle asker sağlamak için mülke ihtiyaç duyduğunu vurgular. Bu mal vergilerden, cezalardan ve meşru gelir(fey')lerden toplanacaktır. İslâm devletine has bir kavram olan bu sonuncusu (fey'), umumun menfaatı (mesâlih-i müştereke) için eşit olarak kullanılacaktır."[28]

İbn Sînâ'nın teorisinin bu aslî yönü, İslâm dünyası için

27 *Aynı eser*, s. 145.

28 *Aynı eser*, s. 152.

yeni değildi. Dokuzuncu yüzyılın başlarında Arapça "siyasetnameler" ("mirrors"), sosyal tabakalaşmanın gayet anlaşılır tariflerini içermekteydi. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın teorisi, ilk benzeri tanımlamalardan daha detaylı ve daha katı olması bakımından farklıdır. Mesela, her bir grubun bir lider tarafından yönetilmesi üzerindeki vurgular, yenidir. Bu katılığın kökenleri, muhtemelen, İbn Sînâ'nın teorileri ile tabakalaşma teorilerinin kaynağını oluşturan eski Sâsânî telakkileri arasındaki doğrudan bağlantıya dayanmaktadır.[29] O tarihî süreci tasvir etmiş bir yazar tarafından açıklandığı gibi bu bağlantı vasıtasıyla daha önceki bu fikirler -ve bunların altında yatan uygulamalar- İslâmî sentez içinde birleştirildi: "Arap toplumu ile özdeşleşme arayan ve bulan Müslümanlaşmış Fârisîlerin alışılmış gidişatına zıt olarak,... geniş Fârisî soylu tabakası, İslâm'ın benimsenmesi üzerine -bütünüyle kendi geleneksel sınıf hiyerarşileri içinde kalaraktopraktaki mülkiyetlerini, sosyal durumlarını, siyasî nüfuzlarını korumayı başarmıştı. Onların, Abbâsî başkentinin yönetici tabakasına dahil olmalarıyla, iki sosyal sistem sarayda bir araya geldi: Merdivenin alt basamağına Arap olmayan insanları yerleştiren Müslüman Araplarınki ve soydan ziyade mesleğe göre tasnif edilmiş olan İranlılarınki."[30]

İbn Sînâ'nın Orta Asya kökenli oluşu, onun fonksiyonel açıdan farklı sosyal zümrelere verdiği önem hususunda iyi bir ipucu olabilir. Elbette ki Osmanlı öncesi Türkler, bu tür açıklamayı benimsemiş görünmektedirler. Bu yüzden, onbirinci yüzyılın sonlarına doğru, İbn Sînâ'nın ölümünden elli yıl kadar sonra, onun teorisi, tamamı Türkçe olmasa bile, yine de Osmanlı siyasî klâsikleri haline gelen üç "siyasetname"de he-

---

29 İlk Arap örnekleri için bkz. Gustave E. von Grünebaum, *Medieval Islam* (2. baskı, Chicago, University of Chicago Press, 1953), s. 171. Sâsânî kökenleri için, *aynı eser*, s. 202.

30 *Aynı yer.*

men hemen kelimesi kelimesine görünür. Bu üç eser şunlardır: Selçuklu veziri Nizâmü'l-Mülk'ün *Siyâsetnâme*'si (1092);[31] *Kutadgu Bilig* (1070)[32] ve *Kâbûs-nâme* (1082).[33]

Kâbûs-nâme'de, genel refahı güvence altına alan malın, malı üretenlerin koruyucuları olarak muhafızların ve onları adaletle yöneten hükümdarın teorisinin tamamı, özet olarak şu şekilde ifade edilmiştir: "Ziraati ıslah edip geliştirmek ve iyi yönetmek için çabanı sürekli sarfet, zira şu gerçeği bil ki, *iyi bir idare silahlı birliklerle korunur; silahlı birlikler altınla beslenir; altın ziraat vasıtasıyla elde edilir ve ziraat, köylülere ödenmesi gereken şeyin ödenmesiyle, âdil muamele ve doğrulukla ayakta tutulur; bu sebeple âdil ve insaflı ol.*"[34]

Bu ifadede bahsedilen "tabakalar"ın sayısı üç kadar gösterilmektedir; fakat daha sonraki "siyasetname"lerde çoğunlukla dört tabakaya değinilir. Bu tipin ilk çalışmalarından birisi, İlhanlı veziri ve filozof Nasîrü'd-dîn-i Tûsî (1201-1274)'nin yönetimle ilgili risalesidir.[35] Burada ilgi çekici olan şey, Tûsî'nin daha önceki idarî düzenlemelerle ilgili idealleştirmelerden farklı olarak, İlhanlı idarî pratiklerini tasvire çalışmasıdır. Şunu tekrar hatırlatalım ki, karşı karşıya olduğumuz şey, sadece bir yönetim teorisi değil, fakat, belirli ölçüde, sosyal ve siyasî ilişkilerin gerçekte var oldukları gibi tanımlanmasıdır.[36]

---

31 *Aynı yer.*

32 Bkz. Otto Alberts, "Der Dichter des Uigurisch-Türkischem Dialekt geschriebenen Kutadgu Bilig (1069-1070 M.) ein Schuler des Avicenna," *Archiv für Philosophie: Archiv für Geschichte der Philosophie* (1910), VII, 326.

33 *A Mirror for Princes*, The Qabus Nama by Kai Ka'us Ibn Iskandar, Prince of Gurgan [Cürcanlı Prens Keykâvus ibn İskender'in Kâbûs-nâmesi] (çev. giriş, Ruben Levy, New York, Dutton, 1951).

34 *Aynı eser*, s. 213 (alıntıdaki italikler bana ait).

35 Bkz. Şerefeddin Yaltkaya, "İlhanîler devri idarî teşkilâtına dair Nasîred-din Tûsî'nin bir eseri," *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası* (1939), II, 6-16.

36 Bu, dört zümre arasında bulunan sınıflardaki yer değiştirmelerden de anlaşılabilir. Bu farklılıklarla ilgili bir çalışma, farklı zamanlarda "zümreler"in men-

Tûsî'nin teorisinin seküler silsilesi (strains), kökenlerinin tümü, Osmanlı dünyası için meçhul değildi. Bunların Osmanlı İmparatorluğu'na aktarıldığı kanal, fıkıh âlimi Celâlü'd-dîn-i Devvâni(1427-1501)'nin eserleri idi. Dört zümre/tabaka teorisi, Devvânî'nin eserlerinde, şu yeni biçimi alır: "Fizikî yaratılışın (temperament) dört unsuruna tekâbül eden dört sınıf vardır; bunlar hükümetin idaresi altında birleşmiş halk topluluğunun -'siyasî oluşum'un- adalet kurallarını birlikte oluşturur ve korurlar. İlki, ulemâ zümresidir ... ve bu sınıf, dinin ve dünyanın muhafazasını garanti eden ilahiyat ve hukuk mütehassısları, kadılar, kâtipler, mâliye memurları, hendeseci(geometrici)ler, ilm-i nücûmcu(astronom)lar, hekimler ve şâirlerden ibarettir. Sonra savaşçılar ve muhafızlar gelir. Kalem ve kılıcın birleşmesi istikrar ve genel refahı güvence altına alır. Üçüncü sınıf, herkesin ihtiyaçlarını temin eden tüccar, esnaf ve zenaatkârlardan oluşur. Sonuncu sınıf, yiyeceğimizi üreten çiftçilerdir. Ancak, bu dört sınıfın dengesi ve karşılıklı yardımlaşması siyasî hayatı emniyet altına alır."[37]

Siyasî prensiplerin bu sıralanışı, Osmanlı devlet adamlarının politika ile ilgili eserlerinde tekrar tekrar göze çarpar. Bu fikirler yaygın olarak kronolojik sırayla Kâtib Çelebi'nin siyasî eserleri,[38] (Akhisârî olarak bilinen) Hasan Kâfî'nin *Usûlü'l Hikem fî Nizâmi'l-'Âlem* (1595-1506) adlı siyasî tezleri,[39] Sarı Mehmed Paşa'nın vezirlere ve vâlilere öğütleri,[40] Tanzi-

supları tarafından kullanılan gerçek sosyal gücün bir tasvirini (picture) ortaya koyabilir.

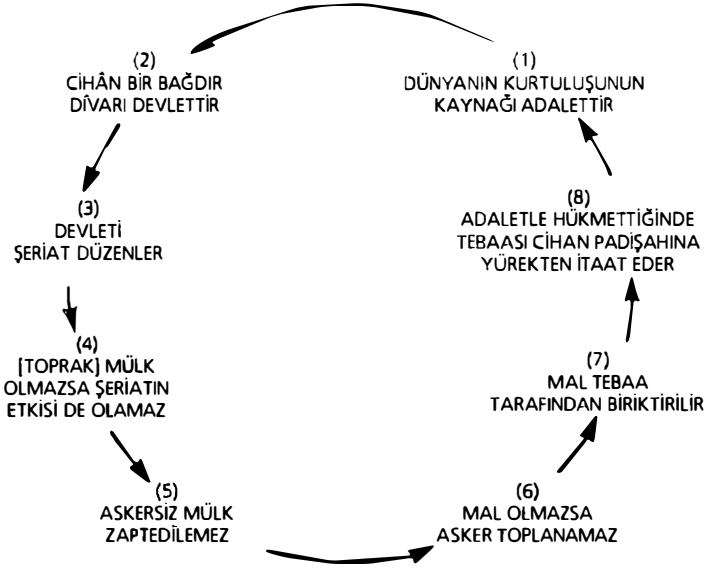
37 Rosenthal, *Political Thought*, s. 220.

38 Kâtib Çelebi'nin *Düstûrü'l-Amel*'inin bu fikirleri ihtiva eden kısmı için bkz. E Behrnhauer, "Hagi Chalfa's Dusturu'l'amal; Ein Beltrag zur Osmanichen Finanzgeschichte," XI, 119, *ZDMG* (1957).

39 Bkz. Fransızca terc. Garcin de Tassy, *Journal Asiatique* (1824), IV, 219-220.

40 Bkz. *Ottoman Statecraft: The Book of Counsels for Viziers and Governors, Nesâihü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ of Sarı Mehmed Pasha the Defterdâr* (çeviri, giriş ve notlar, Walter L. Wright, Princeton, Princeton University Press, 1935), s. 119, 176.

mat dönemi devlet adamı Âkif Paşa'nın yazıları[41] gibi ayrı ayrı eserlerde bulunabilir. Bu sentezi oluşturan dünyevî unsurlar (askerî aristokrasi, askerler, mülk ve tebaa) için kullanılan teknik isim, *erkân-ı erba'a* (dört rükün, direk) idi. Bu teorinin, içinde Şeriatde de yer alan en sofistike versiyonu, onyedinci yüzyıl Türk fıkıh alimi Kınalızâde tarafından ahlâk üzerine yazılan *Alılâk-ı Alâî* adlı eserin sonunda gözükmektedir. Bu versiyon, burada grafik olarak şu şekilde ifade edilebilir:



1. Adldir mûcib-i salâh-ı cihân
2. Cihân bir bağdır divârı devlet
3. Devletin nâzımı Şerî'atdir
4. Şerî'ate olamaz hiç harîs illâ mülk
5. Mülk zapt eyleyemez illâ leşker
6. Leşkeri cem' edemez illâ mal
7. Malı cem' eyleyen ra'iyyetdir
8. Ra'iyyeti kul eder pâdişâh-ı âleme 'adil

41 Bkz. Ihsan Sungu, "Mahmud II'nin İzzet Molla ve Asâkir-i Mansure Hakkında Bir Hattı," *Tarih Vesikaları* (Ekim 1941), I, 176. Âkif Paşa için bkz. aşağıda Bölüm V.

Nâmık Kemâl, Kınalızâde'nin öğretilerini keşfeder ve eseri bir hayli över. Ancak, *Ahlâk-ı Alâî*'yi çok kuru ve yasakçı bulduğunu da ilâve eder. İnsanın duygularına seslenmedeki bir başarısızlıkla ilgili bu suçlama, bize, Yeni Osmanlı siyaset teorilerinin işlenip hazırlanmasında "siyasî teoloji" tarafından yerine getirilen psikolojik fonksiyon ile ilgili diğer bir anlayışı sunar.[42]

B. ADÂLET VE FİLOZOF-KRAL

Kınalızâde'nin terkibinin bir yönü, insanın dikkatini Tûsî'de karşılaşılmayan bir ifadeye çeker. Şeriat, siyasî süreç içerisinde rol oynayan aslî cüz'dür yine. Gerçekte, bu, Kınalızâde'nin kendi kitabında yer vermiş olduğu Devvânî'nin bir katkısıydı. Nitekim, Tûsî'de şöyle devam eden pasaj:

"Yönetici, insanları fert olarak tekâmül ettirmek ve (genel) refahı düzenlemek için .... ilâhî destek ihsan edilmiş bir şahıstır. Filozoflar, bu kişiye 'kesin olarak konuşan kral' adını verirler ve kurallarına, hükümet etme sanatı derler. Modern (filozoflar), onu *imâm* ve vazifesini *imâmet* olarak adlandırırlar. Platon, ona 'dünya hükümdarı', Aristo ise şehir devletinin işlerine bakan kişi .... 'devlet adamı' der."[43]

Devvânî'de şu şekli alır:

"Kânun-koyucu (Şârî'), bu dünyanın ve âhiretin iyi/güzel tanzimi için ... insanın Tanrı'ya karşı vazifelerini, ... sosyal ilişkilerini yöneten nizamları tesis etmekle görevli ... ilâhî ilham ve vahye sâhip bir kişidir... Modern dönem filozofları bu kişiyi peygamber olarak isimlendirirlerken, antik dönem filozofları, ona kânun-koyucu adını verirler."[44]

---

42 Kaplan, *Namık Kemal*, s. 141. Kemâl'in "Dâire-i Adliye" ibaresini kullanışıyla ilgili bir örnek için bkz. Nâmık Kemâl, "Ve şâvirhüm fi'l-'emr," *Hürriyet*, 20 Temmuz 1868, s. 1.

43 Rosenthal, *Political Thought*, s. 216, Tûsî'den iktibas.

44 *Aynı eser*, s. 215, Devvânî'den iktibas. Devvânî'nin eserinin mûteber olmamak-

Bu ikinci pasaj, Kınalızâde tarafından hemen hemen aynen alınmıştır.

Böylece, Devvânî'nin ve Kınalızâde'nin eserleri vasıtasıyla, sultanı filozof-kral ile özdeşleştirmenin araçları elde edilmiş oldu. Bu sentez, oldukça uzun ömürlü idi. Hiçbir şeyin anarşiden daha kötü olmadığı temel düşüncesi sürdüğü müddetçe ve mevcut siyasî mekanizmaya karşı kurumsallaşmış muhalefet metodları bulunmadığı sürece, elverişli bir siyasî model ortaya çıktı. Ancak, müesses siyasî iktidarlara karşı açık veya gizli muhalefetin farkına varma zaafı içindeki, bu nihaî sentez, bunu anladığı zaman bile başarılı olamadı. Çünkü, Şeriat'e tasarılarında en yüksek yeri vermek suretiyle, hem Devvânî ve hem de Kınalızâde, kendi zamanlarının siyasî hayatının gerçeklerinin gerisine düşmüşlerdi. Özellikle, *Ahlâk-ı Alâî*, seküler kânun koyuculuğun üstlenmiş olduğu zamanla (onyedinci yüzyıla kadar) oluşan karşı konulamaz önemi yansıtmamıştır. O, sultanın kânun gücünde fermanlar ilan etmesi olgusunun, imparatorluğun "kurucu-hukuk"unun ekseriyetinin Şer'î hukuk üstü oluşu gerçeği arka-plânına gönderme yapmıştır. Kınalızâde'nin düz süntezi, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "yönetici kurum" olarak karakterize edilen şeyle ulemâ arasındaki, yani bir taraftan sultan, sarayının yetkili memurları ve hükümeti ile diğer taraftan ulemâ arasındaki bir tür zıtlığı gizlemeye hizmet ediyordu sadece.[45]

C. SEKÜLER HUKUK, DİNÎ HUKUK

Osmanlı sultanının seküler kânun-koyuculuğu yetkisine karşı, ulemânın iki yönden hücumu söz konusu idi. Ulemâ,

la birlikte, hâlâ yegane olarak bulunan bir tercümesi için bkz. [Djalâl ad-Dîn al-Dawwânî], *Practical Philosophy of the Muhammadan People* (çev. W. Thompson, London, Allen, 1839).

45 Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, I, 1, 32.

menfaatine olduğu için, kendisi bizzat bu iki yönü daima belirsiz bıraktı; ondokuzuncu yüzyılda ulemânın argümanlarını devralan Yeni Osmanlılar, ekseriyetle aynı belirsizliği kullandılar. Bu yüzden, din adamı zümresinin itirazlarının bu iki farklı yönünü birbirinden ayırıp çözmek önemlidir.

Krallar tarafından icrâ olunan seküler kânun-koyuculuk hususundaki arka-plân, İslâm'ın "*Örf*" kavramıyla temellendirildi. Bu teori, Şeriat'in mevcut problemlere bir çözüm getirmediği yerde, "zaruret" ve "sebep" gibi kıstasların, kânun kuvvetinde düzenlemeler yapmak için kullanılabileceğini ifade etmekteydi.[46] İlk İslâm devletlerinde bu teorinin bazı avantajlarının farkına varıldı. Daha önce "emirülümera" sıfatıyla Abbasi Halifeliğinde gerçek iktidarı ellerinde tutmuş olan Türk seleflerinin yerine geçen bir Selçuklu Türkü, Tuğrul Bey, 1058'de yönetici halifenin bütün İslâm ülkelerindeki hakimiyetini kendi üzerine aldı.

Tuğrul Bey'in halefi, Selçuklu devletini kurduğu zaman, Türk-İran yönetim uygulamaları hâkim ve etkili olmaya başladı. Bunların arasında kamu hukukunun sekülarizasyonu da vardı. Ancak, yine de şeklen, her konuda Şeriat'in mutlak yanılmazlığı kabul ve tasdik ediliyordu.[47]

Onüçüncü yüzyılda meydana gelen bazı gelişmeler, ulemâyı, mutlakiyetçi uygulamaların en zâlimi olan bir seküler kânunun kullanılmasını benimsemek zorunda bırakmıştır. Bu gelişmeler, Orta Doğu'nun Moğollar tarafından istilâ edilmesi dolayısıyla vuku bulmuştu.

Moğollar, sosyal hayatlarını daha çok seküler hukuk vasıtasıyla tanzim etmekte idiler. Mesela Moğol hükümdarı Temuçin, Cengiz Han ("dünya hükümdarı") ilan edilmesi

---

46 Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelişmeler için bkz. H. İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş," *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, (Haziran 1958), XIII, 102-126.

47 *Aynı eser*, s. 105.

üzerine, imparatorluğunun her tarafında uygulanacak olan "*Yasa*"larını temel kânun ilan etmişti (1206). Fakat, Moğollar aynı zamanda, aşırı bir biçimde uyguladıkları -Türkler için yaygın olmayan- hükümdarın iradesine sorgusuz ve tam bağlılık teorisine sahiptiler. Moğollar, askerî bakımdan Orta Doğu'yu o kadar etkileyip bunaltmışlar, İslâm ülkelerinin büyük bir kısmında hâkimiyetlerini sağlamada o kadar başarılı olmuşlardı ki, onların -aynı zamanda kısmen başarılarının sebebinin izahı olarak düşünülen- yönetim metodlarının etkili bir model olduğuna inanılmıştı. Mutlakıyetçilikte bir *Moğol modası* ortaya çıktı ve böylece İslâmî "'*Örf*" kavramı, seküler kânun-koyuculuğun Türk pratiği ve mutlak yönetim, fark gözetilmeden aynı başlık altında birleştirildi. Seküler kânun-koymanın, meşrû olmama suçlamasından kurtulması, bunun bir neticesi idi.[48]

Moğol istilasından epey sonra, ulemâ seküler kânun yapmayı mutlakıyetçilik olarak tanımlamayı sürdürdü; kendilerinin, Osmanlı İmparatorluğu'nda seküler kânunların mevcudiyetine işaret etmede hiçbir sıkıntıları olmadı: Osmanlı sultanları, eski Türk uygulamaları ile uyum halinde, neticede Şeriat dışında kalan bütün hukuk düzenlerinde kânun koyuculuğu kendi üzerlerine almışlardı. İmparatorluğun idaresine dair daimî ve muntazam yol gösterici kurallar bu suretle derlendi ve aynı zamanda cezâ hukukunun kânunları kaleme alındı.[49]

(Her [padişahın] şahsî kodifikasyonu için *kânunnâme* ve-

48 Sultanın yetkileri ile ilgili *Örfî* teori için bkz. R. Levy, "Urf," *Encyclopaedia of Islam* IV: 1031; R. Levy, *The Social Structure of Islam* (Cambridge, University Press, 1957), s. 261. Moğolların başlattıkları moda için bkz. *Kânûnnâme-i Sultânî ber Mûceb-i Örf-i Osmânî: II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasaknâme ve Kanunnameler* (editörler. Dr. Robert Anhegger ve Dr. Halil İnalcık, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), Giriş, s. xvi, not 27; s. 14. Yasa için bkz. George Vernadsky, "Cengiz Han Yasası," *Türk Hukuk Tarihi* (Ankara, 1949), I, 106-132.

49 İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş," s. 122.

ya *yasaknâme* denilen) *Kânun* adıyla bilinen kamu hukukunun gövdesi bu suretle vücuda getirildi; ve sadece veraset, evlilik ve haksız fiiller gibi özel hukukla ilgili konular, ilâhî hukuk veya Şeriat'in ışığında karar verilmesi için ulemâya bırakıldı.[50]

Sultanın, bu şekilde kânun yapmayı kendisi için bir hak olarak görmesini, ulemâ hiçbir zaman içine sindiremedi ve sultanî (imperial) imtiyaza karşı içten içe devam eden bir kızgınlığa yol açtı. Ayrıca kendilerine ilâhî kânunun üzerinde hiçbir kânun bulunmadığı öğretilmiş olan, daha az kültürlü ulemâ, sonuçta sultanın iradesine dayanan seküler bir kânunun geçerliliğini anlamaktan yoksundu. Bu, fıkıh hocalarına, öğrencilerine meslekî hayatları sırasında karşılaşacakları, fakat Şeriat'in ölçülerini uygulayamayacakları meselleri anlatmaları tâlimatını veren *Şeyhülislâm*'ın birbirini izleyen emirlerinden anlaşılabilir.[51]

Nitekim her ne kadar onbeş ve onaltıncı yüzyıllarda devlet mekanizmasının görevini yaygın biçimde denetlemeyi başarmış ise de ulemâ hâlâ ondokuzuncu yüzyılda bürokratik tedbirlere karşı, dinî ilkenin destekleyicisi ve Müslüman kardeşlerinin "haklar"ının savunucusu olarak ayağa kalkabiliyordu.

Daha sonra, Yeni Osmanlıların yönetimle ilgili teorilerini sergileme zamanı geldiğinde, onların, Osmanlıların geçmişteki yönetim uygulamalarında despotik veya otokratik olan her şeyinin külfetini "Moğollara özgü" eklemelere yükleyen ulemanın saldırı çizgisini benimsediklerine şahit olacağız. Bu "Moğollara özgü" deyimiyle Sadrazamın şahsî emirlerine itirazsız boyun eğmek mecburiyeti şeklindeki Osmanlı geleneğinin mi, yoksa devlette Şeriat'le rekabet eden bir yönetim hukuku yasasının varlığını mı kastettikleri belirsizdir.

---

50 Ömer Lütfi Barkan, "Kanun-Nâme," *İslâm Ansiklopedisi* (1952), VI, 191.

51 Barkan, "Kanun-Nâme," s. 191.

Sonuç olarak, İslâmî geçmişin, Türklerin Avrupa siyasî felsefesine nüfuz etmeleri için çok az bir zemin bıraktığı, fakat Batılı teori, hatta en akılcı formlarına kadar beşerî şahsiyetin dokunulmazlığına dair bazı dinî-ahlâkî kanaatleri saklı tuttuğu için, Şeriat'in siyasî-ahlâkî emirlerinin, Batı siyaset teorisi ile muhtemel bir temas noktası sağladığı söylenebilir.

Özellikle, ulemânın hükümdarın kânun yapma yetki ve imtiyazına muhalefeti, birçok Yeni Osmanlı için, Türkiye'de anayasal bir sistemin kurulması sürecinin, Şeriat'in uygulanmasında somutlaşmış olarak bir kânun hâkimiyetine dönüşle eşitlenmiş olmasını izah eder.[52]

Yeni Osmanlıların mirasçısı oldukları siyasî *Weltanschauung*'daki unsurlardan hiçbirisi, İslâm toplumunun iyiliğine yönelik derin, hakiki ve her şeyi içine alan bir ilginin genel çatısı içine yerleştirilmezse, tam olarak değerlendirilemez. Bu duygu, İslâm dünyasında Osmanlı üstünlüğünü müteakip, Osmanlı devletine çok derin ve içten bir bağlılığa dö-

---

52 Aralarında hâkim olan yüksek ahlâkî ve entellektüel standartlar dolayısıyla, ulemânın Osmanlı İmparatorluğu'nun enerjik günlerinde kazandığı prestij, tarihçi Hammer tarafından çok güzel tasvir edilmektedir. Prestijlerinin sebeplerinin, aralarındaki bu vasıfların kayboluşundan çok sonrasına kadar yok olmadığı, aynı pasajdan da anlaşılabilir:

"Bütün Osmanlı kurumları içinde en önemlisi, kuşkusuz, Sultan II. Mehmed tarafından tesis olunan ve Sultan I. Süleyman tarafından geliştirilen, ulemâ hiyerarşisinin oluşturulmasıdır. Hem kazâ hem de tedris sahasında devlet içinde bir çeşit yasama mekanizması oluşturan bu aristokratik zümre bundan dolayı askerî güç karşısında bir denge oluşturdular ve hattâ despotizmin aşırılıklarını engelleyen bir tür ölçülülüğü benimsettiler.

"Bu zümre, kesinlikle bir toprak aristokrasisi değildi; bilakis fıkıh (hukuk) ilminde uzmanlaşmış insanların, yani ilahiyatçıların, hukukçuların, kadıların ve müderrislerin oluşturdukları bir aristokrasi topluluğu idi; bunların kararlılıkları ve yüksek ilimleri, esas olarak, bazan despotizmin ve bazan anarşinin - iki bunlar devleti çok sık aralıklarla tehdit eden iki felaketti- sebep olduğu fırtınalardan devlet gemisini korumaya katkıda bulunmakta idiler."

J. de Hammer [von Hammer-Purgstall], *Histoire de l'Empire Ottoman depuis son Origine jusqu'a nos jours* (çev. Hellert, Paris, Bellizard-Barthès, Dufour et Lowell, 1835-1843), XVII (1841), XL, XLI.

nüştü. Çok yaygın bir tâbirle, "Allah din ü devlete zeval vermesin" diye ifade edilen, kişinin kendi çıkarlarını devletin çıkarlarına feda etmesiyle ilgili böyle bir gönüllülük, itaat geleneğinin ve İslâm'da yaygın bir şekilde kabul görmüş haklı bir mukavemet teorisinin bulunmayışının öbür yönü idi. Kendileri için siyasî ve sosyal karşı koyuşun yüksek değeri apaçık bir gerçek olan Osmanlı İmparatorluğu uzmanı modern Batılılar arasında, ferdin kendi gayesi ile devletin gayesini özdeşleştirme konusundaki bu yeteneğe hak ettiği tarafsız ve objektif muamele yapılmaz;[53] fakat eğer bu bilinmezse Yeni Osmanlı düşüncesinin evriminden de fazla birşey anlaşılamaz.

53 Biraz farklı bir bakış açısından böyle bir teşebbüsün menşe'leri için bkz. Hellmut Ritter, "Irrational Solidarity Groups: A Socio-psychological study in connection with Ibn Haldun," *Oriens* (1948), I, 1-44. Fakat, Osmanlı İmparatorluğu'nda oluşan 'tesanüt grubu"nun, Paul Wittek tarafından gösterildiği gibi [*The Rise of the Ottoman Empire* (London, Luzac, 1938), özellikle ss. 37-43], temelinde çok özel karakteristikler ve gelenekler vardı.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ONDOKUZUNCU YÜZYILDA TÜRK SİYASÎ SEÇKİNLERİ

Nâmık Kemâl ve arkadaşları tarafından 1860'larda Osmanlı İmparatorluğu yönetimine karşı takınılan tavrı açıklama anlamında en yaygın kabul görmüş teori, onların eleştirilerini o sırada Türkiye'de mevcut "istibdat"a atfeder. Bu açıklama, Yeni Osmanlıların karşı çıktıkları suiistimallerin özgül niteliği üzerinde durmama gibi bir mahzur içerir. Gerçekten, imparatorluğun eski çağlardaki otoriter temeli ve devlete boyun eğme geleneği, Yeni Osmanlıların hoşnutsuzluklarının muhtemel bir açıklaması olarak, hükümdar (imperial) imtiyazının kötüye kullanımını, sorumsuzluğunu veya hattâ sultanın istibdatını akla getirmektedir. İlk bakışta, pek çok durum bu suçlamayı ispatlıyor gibi gözükmektedir. Sultan Abdülmecid'in hükümdarlığının son yıllarında (1854-1861), Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'dan büyük miktarda borçlar almıştı ki, bu borçlar ancak başka ve daha büyük borca girmek suretiyle ödenebilmekteydi. Eskiden tâbi durumdaki bölgelerin özerkliklerinin artışı, imparatorluğun çöküşünün fizikî delilini vermekteydi.

Sultan, hayatının sonuna doğru, zaten bozuk olan sağlı-

ğını mahveden ve sonunda ölümüne sebep olan bir sefahat hayatına dalmıştı. Benzer bir süreç, tahta oturduğu zaman imparatorluğu yeniden birliğe kavuşturacak kişi olarak selâmlanan, fakat bu beklentileri yerine getiremeyen halefi Abdülaziz'in hükümdarlığı esnasında (1861-1876) da tekrarlandı. Abdülaziz, sarayların inşaasına ve diğer şahsî "hobileri"ne müsrif bir şekilde para harcadı. Bu aşırılıklar, sultanlar tarafından borçla yapılan masrafları karşılamak için yükleri artan vergi mükelleflerinin üzerlerine yıkılıyordu.[1]

Bu yüzden, bir gözlemcinin tabiî beklentisi, Yeni Osmanlıların yazılarının çoğunda şikâyet ettikleri "zulmün", sultanın davranışından kaynaklandığı olacaktı. Yeni Osmanlıların hücumlarının nâdiren sultanın şahsına yöneldiğini ve hiçbir zaman monarşi kurumu aleyhinde olmadığını görmek, bu yüzden çok şaşırtıcıdır. Yeni Osmanlılar, saltanata karşı daima en derin saygıyı gösterdiler.[2] Nâmık Kemâl, "Bugüne kadar, sultan kendisinden istenilen ve halk için faydalı olan herhangi bir şeyi yapmayı aslâ reddetmedi" demektedir.[3] Yeni Osmanlıların tenkitlerinin hedefi, monarşi değil, aksine Bâb-ı Âlî idi; özellikle Osmanlı yönetiminin iki temel direği olan, Türkiye'de imparatorluğun modernleştiricileri, modern Türk idaresinin temellerini atan devlet adamları sayılıp "iyi insanlar" olarak hatırlanan Fuad ve Âlî Paşa'lardı.[4] Söz konusu hücumlar, aynı zamanda Âlî ve Fuad'ın "nâzır adayı" meslektaşlarına, bu kişilerin etrafına toplanan ve devletin yüksek memuriyetlerini tekellerine almış bulu-

---

1 Frederick Millingen, *La Turquie sous le Règne d'Abdul Aziz (1862-1867)*, (Paris, Librairie Internationale, 1868), s. 361.

2 A. Vambery, "Freiheitliche Bestrebungen im Moslimischen Asien", *Deutsche Rundschau* (Ekim, 1893), LXXII, 65.

3 Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşverete dâir geçen numaralarda münderiç mektubların beşincisi," *Hürriyet*, 19 Ekim 1868, s. 7.

4 T[ürk] T[arih] T[edris] Cemiyeti, *Tarih III. Yeni ve Yakın Zamanlar* (Ankara, Maarif Matbaası, 1941), s. 248.

nan dar bir devlet adamı çevresine de yönelikti. Ancak, ilk bakışta Yeni Osmanlıların tuhaf bir marazî takıntısı gibi görünen şey, Sultan Abdülaziz'in Osmanlı İmparatorluğu'nun günlük politikasının hazırlanmasında çok az veya hemen hemen hiç yetkisi bulunmadığını görünce, anlaşılır olmaktadır. Devlet politikasının belirlenmesi hususunda Sultan, Fuad ve Âlî'nin âdetâ esiri idi.[5] Gerçekte, Bâb-ı Âlî'nin bu hegemonyasının en büyük sonucu, sultanın, Âlî ve Fuad'ın hakiki halefleri tarafından 1876'da tahttan indirilmesi idi. 1876'da darbeyi yapan devlet adamları Âlî'nin düşmanları ve Yeni Osmanlıların fikirlerine sözde dost olmalarına rağmen, burada ilginç olan, onların Âlî'nin politikalarını karakterize eden siyasî gücün tekelleşmesini mantıkî sonucuna götürmüş olmalarıdır. Bu yüzden, yüksek bürokratların özgürleşmesi ve iktidara yükselmesi, o sırada imparatorlukta devam eden bütün değişim sürecinin en güçlüsü, aynı zamanda en şümullüsü olarak gözükmektedir.[6] Olan şey, yeniçerilere karşı sultanla bürokratlar arasındaki daha önceki ittifakın, 1826'da yeniçeri ocaklarının kaldırılmasından sonra dağıl-

---

5 Sultan Abdülmecid, bir gün, Reşid Paşa'nın elinden kendisini kurtarması için, başını sarayının duvarlarına vurarak Allah'a yalvarırken bulundu. Abdurrahman Şeref, *Târih Musâhabeleri*, s. 106. Abdülaziz ile Fuad arasındaki kavgaların açıklaması için ayrıca bkz. Ahmed Sâib, *Vak'a-i Sultan Abdülaziz* (2. baskı, Kahire, Hindiye Matbaası, 1326/1908), s. 32. Fuad, kendisinden, Sultan Mahmud'a öğüt vermeye cür'et etmesi yüzünden iki kere sürgün edilen babası İzzet Molla'nın başına gelenlerin intikamını alıyordu. Bkz. aşağıda Bölüm V.

6 Suikastçılar, Mütercim Rüşdü Paşa, Hüseyin Avni Paşa, Midhat Paşa ve Süleyman Paşa idi. Sultan Abdülaziz'in durumu, Abdurrahman Şeref tarafından tasvir edilmektedir, bkz. *Târih Musâhabeleri*, s. 106; krş. Frederick Millingen, *La Turquie*, ss. 286-319, 322, 325. Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi hakkında bkz. Comte E. de Kératry, *Mourad V, Prince, Sultan, Prisonnier d'Etat, 1840-1878, d'après des Témoins de sa Vie* (Paris, E. Dentu, 1878); Halûk Şehsuvaroğlu, *Sultan Aziz: Hukukî, siyasî hayatı, devri ve öltimü* (İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1949); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Sultan Abdülaziz vak'asına dair vak'anüvis Lütfi Efendinin bir Risalesi," *Belleten* (1943), VII, 349-373; Süleyman Hüsnü Paşa, *Hiss-i İnkılâb Yahut Sultan Abdülaziz'in Hal'i ile Sultan Murad-ı Hâmisin Cülûsu* (İstanbul, Tanin Matbaası, 1326/1910).

maya başlamış bulunmasıydı. II. Mahmud'un hükümdarlığı (1808-1839) ile başlayan, ordunun güçlenmesini ve devletin merkezî denetiminin artmasını sağlayacağı için sultan tarafından istenen modernleşme, sultan için çok karmaşık bir hedef haline gelmiş ve modernist, reformist yönetimi güçlendirmek için gerekli iktidar bürokrasiye devredilmişti. Mahmud'dan sonra, hem sultan tarafından tesis olan reform mekanizması ve hem de Reşid Paşa gibi reformist nâzırlar için sağlanan mutlak koruma, Mahmud'un saltanat halefleri siyaset sahnesinde sadece seyirci durumuna getirmişti. Tam tersine, III. Selim(1789-1807)'in ve Mahmud'un kısa bir süre için ellerine geçirmeye muvaffak oldukları siyasî iktidarın kendilerinin olduğunu iddia eden yeni bir bürokratik elit, Abdülmecid'in ve Abdülaziz'in hükümdarlıkları sırasında iktidara yükselmişti.[7]

Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Orta Doğu'nun her tarafında tekrarlanan bu elit oluşumu sürecinin genel modeli aşağıdaki gibi tasvir edilmiştir: "Batı yönetim ve hukukunu kabule zorlanma, İslâm toplumunun yapısında ve ideolojisinde yeni bir karışıklık ortaya çıkardı. Geçici durumun belli bir süre istikrar kazanmasıyla ... modernizm ... otoritenin dolaşımına ânî bir duraklama getirdi ve ona tam bu sırada sahip olan birkaç şanslı kişinin ellerine bıraktı. ... Otoritenin bu billurlaşmasının, ona sahip olanlarla kendilerine otorite uygulananlar arasındaki ilişkilerin niteliğinin değişiminde belirgin bir etkisi olduğu, her zaman fark edilmez. ... Bu kazanılmış hakların yaradılışı, bizzat İslâm toplumunun küçük çaplı devrimleri ile değil, aksine yabancı fikirlerin ânî zorlamasının sonucu olarak vuku buldu."[8]

Gerçekte, içerisinde iki farklı gelişmeyi bulundurduğu

---

7 Bu sürecin tasviri için bkz. aşağıda Bölüm V.

8 H. A. R. Gibb, "Social Reactions in the Muslim World," *Journal of the Royal Central Asian Society* (Ekim, 1934), XXI, 548.

için, söz konusu süreç, bu tasvirin belirttiğinden biraz daha karmaşık idi. Her şeyden önce, bir tarihçinin ifade ettiği gibi, "hükümet memurlarının statüsü sultanın kullarının ve devlet memurlarının statülerinden değişikti."[9] Bu değişim, Mahmud'un hükümdarlığı esnasında olmuştu.

Fakat bu serbestleşmeden çok daha önemlisi, ikinci bir değişiklikti, yani yeni yönetim elitinin saldırgan kendini beğenmişliği ve kendi kendisine fazlaca güvenmesi idi. Bu kendine güven, bizzat Osmanlı bürokratları tarafından güçlü bir şekilde benimsenen, daha önceki "sultan kulunun boynu kıldan incedir" inancının yerini aldı. Artık Tanzimat bürokratları, kendilerinin, bütün Osmanlı Türklerinin nihaî hedefi olarak görünen "eski Osmanlı ihtişamını" yeniden tesis edebilecek yegâne insanlar olduklarına inanmaktaydılar. Hizmetlerinin elzem olduğu inancını taşımada ne kadar haklı iseler, "yeni fikirler" nedeniyle Orta Doğulu elitlerin iktidara yükselişi ile ilgili Gibb'in yukarıda değinilen tasviri de doğrusu o kadar yerindedir.

Söz konusu süreç, Mahmud'un hükümdarlığının son yıllarında zaten başlamıştı. O sırada Reşid Paşa'nın, ancak yabancılarla temaslarında ortaya koyduğu, efendisi hükümdara karşı tavrı, esas olarak sultanın reform hareketini başlatıp yürütmekten âciz olduğu şeklinde idi. Reşid Paşa'nın Palmerston'a bizzat ifade etmiş olduğu gibi, "Eğer Sultan Mahmud'un zaman zaman benimsediği yeni kurumlar, zamanla güçlüklerle karşılaşırsa ... bunun sebebi yalnızca sultanın kendini beğenmişliğine hamledilmelidir."[10] Ve yine, "O [Sultan] [devlet] işlerini idarede hangi marifetlerin gerekli olduğu konusunda hiçbir bilgiye sahip değildi. ... Aklı, ince fark-

---

9 Dr. Georg Rosen, *Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Traktat vom Jahre 1856* (Leipzig, Hirzel, 1866), I, 302. Daha önceki gelişmeler için bkz. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, I, 26 vd.

10 Bailey, *British Policy and the Turkish Reform Movement*, ss. 271, 272.

ları görebilme kabiliyetinden mahrumdu. Kibir ve gururunu okşamak için tasdiki bizzat kendisine güvenmekti."[11] Şüphesiz ki Reşid Paşa, kendisinin imparatorluğun "işlerinin idaresinde" fevkalade tecrübeli olduğunu îmâ etmekteydi.

Âlî ve Fuad Paşa, bu tutumu incelikle işlediler ve Âlî Paşa, devlet işlerinin idaresini küçük bir seçkin zümresinin üstlenmesi gerektiği yolunda yeni bir fikir geliştirdi. Âlî Paşa'nın birbirini izleyen sadrazamlıkları sırasında birden fazla makam işgal eden tarihçi Cevdet Paşa, Âlî'nin, "Tanrı, devletin saadetini beş veya altı kişiye havale etti" mealindeki, özel bir toplantıda söylenmiş sözlerini nakleder.[12] Cevdet Paşa, bu konu üzerindeki suskunluğunun haklı olarak nasıl bu teoriden hoşnutsuzluk şeklinde yorumlandığını anlatır ve Fuad Paşa'nın, "benzer fikirleri benimsediğini, fakat Âlî Paşa kadar despotik eğilimli olmadığını" ilâve eder.[13]

Târihin, oynamaları için davet ettiği seçkin rolün tamamen farkında olan bu yeni Türk elit zümresinin yükseliş hikâyesi, çağdaş Batılı gözlemciler tarafından yazılan eserlerin birçoğunda bulunabilir. Bunlardan en ateşlisi, Tanzimat dönemi Türk devlet adamlarının mahrem hayatlarını çok iyi bilen ve aynı zamanda Fuad Paşa'ya karşı derin bir kin besleyen Frederick Millingen'in hatıralarıdır.[14] Millingen,

---

11 *Aynı yer.*

12 Ebul'ülâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa 1822-1895* (İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1946), s. 10, not 8, Cevdet'in *Tezâkir* (defter 4, s. 18)'inin yayımlanmamış kısmından iktibas. Hemen hemen aynı anlayışın Abdülaziz'i tahttan indiren müşirlerden birisi olan Hüseyin Avni Paşa tarafından da benimsenmesiyle ilgili olarak bkz. Ahmed Sâib, *Târih-i Sultan Murâd-ı Hâmis* (2. baskı, Kahire, Matbaa-i Hindiye, tarihsiz), s. 164.

13 Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden*, s. 10, not 8.

14 Millingen, Byron'un doktoru Dr. Millingen'in oğlu idi. Annesinin ikinci kocası, 1860'larda kısa bir süre sadrazam olan Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa idi, bu yüzden Millingen onun üvey oğlu olmuştu. Millingen'in hayatı ve Bâb-ı Âlî ile münasebeti için bkz. Davison, "Reform in the Ottoman Empire 1856-1876," s. 133 vd.

sultanın gücünün, "Bâb-ı Âlî bürokratlarının egemen nüfuzu"yla dengelenmiş olandan daha fazla olduğunu ifade eder. Ve şunları ilave eder: "Bu kâtipler, yönetim işlerindeki nisbeten üstün bilgi ve tecrübelerinin avantajlarından faydalanmak suretiyle, devletin diğer organlarına kolayca el koymaya ve bunlar üzerindeki hakimiyetlerini sürdürmeye muvaffak olan güçlü bir kurum teşkil ederler. Bu kurumun siyasî yetkileri yönetimin bütün dallarına yayılmış ve bu sayede bu topluluk sınırsız bir güç ve nüfuz elde etmiştir. Büyük Efendiler, büro şefleri, mabeyn görevlileri, valiler, büyük elçiler, nâzırlar, vs. genellikle bu bürokratlar topluluğundan çıkmaktadır. Nüfuz bölgelerini teşkil eden nezâretlerdeki ve yetki sahalarındaki güçlerinin kânunî uygulamaları ile tatmin olmayan bu kâtipler, idarî teşkilatın en küçük detaylarına dal budak salmak ve karışmak suretiyle iktidarı gasbetmişlerdir."[15]

Yeni bürokratların, mevkilerinden faydalanmak suretiyle, eskiden son derece korkulan, nüfuzlu bir grup olan ulemâ ile ilişkilerinde bile, küçük despotların rolünü oynadıkları görülmektedir.[16] Öyle ki, Engelhardt'ın, hükümdarın iktidarı aleyhindeki ilk hoşnutsuzluk gösterisini -Türk tarihinde Kuleli Vak'ası (1859) olarak bilinen "Partizan" hükümet darbesini- ülkenin her tarafında bu yeni yönetici elite karşı duyulan hoşnutsuzluğa atfeden görüşü, şaşırtıcı değildir. Engelhardt, "Abdülmecid'in hükümdarlığının başlangıcından beri, tahtın etrafını kuşatan ve hem tecrübesiz, hem de entrikalara âlet olmaya istekli sultanı âdetâ tahriplerinin şuursuz suç ortağı haline getiren bu oligarşi türüne karşı hassasiyet arttı. Ordu içinde dolaşan bir ihtilal fısıltısı, ulemâ arasında ve yönetimin en yüksek mertebelerinde yayıldı" der.[17]

---

15 Millingen, *La Turquie*, s. 255.

16 *Aynı eser*, s. 257.

17 Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, I, 158.

Yeni Osmanlı elitinin denetlenemeyen hareketlerine karşı düzenlenen protestolar korosuna pek çok Türk katıldı. Âlî Paşa'nın önderlik ettiği yeni bürokrasinin ve küçük bir "uzmanlar" grubunun yolsuzluk ve baskılarına yönelik amansız nefret, Nâmık Kemâl'in -tabiî ki üç yıllık gönüllü sürgünlüğü sırasında yazmış olduğu- siyasî yazıları için bir anahtar gibi gözükmektedir.

Mesela, Kemâl'in yazılarından birindeki bir örnekte, başkentte tesadüf ettiği hayalî bir köylüyü, sarayların çokluğu hayrete düşürür. Köylü, birçok hükümdarın bulunduğunu düşünür. Nâmık Kemâl'in verdiği cevap şöyledir: "Evet, birden fazla hükümdar vardır; fakat bunlardan birisi Pâdişah olarak adlandırılır; bu gerçek hükümdardır. Diğerleri, onun unvanını henüz elde edememelerine rağmen, artık hâkimiyetine ortak durumuna gelmiş bulunuyorlar. Şimdilik nâzır olarak anılıyorlar."[18]

---

18 Nâmık Kemâl, "İdâre-i Hülâsa-i Âsârı," *Hürriyet*, 28 Aralık 1868, s. 6. Ziyâ Paşa'nın fikirleri için Polonya gazetesine yazdığı *Mektub*'una bkz., *Dziemik Poynanski* (*London Times*'da), 31 Aralık 1867, s. 8. "Zarar(yaramazlık)ın menşei, diğer despotik devletlerde mevcut olanların hiçbirisine benzemeyen tuhaf yönetim şeklidir. Bâb-ı Âlî'nin gücü (iktidarı) sınırsız gibidir, iktidar Sultan'da değil, bir avuç kimsededir. ... İktidarı elinde bulunduran bu kişiler, 25 yıllık bir dönemden beri, memuriyette alternatif olarak birbirlerinin yerine geçen devlet adamı grubunu teşkil ederler."

Yeni Osmanlıların, devletin en yüksek mevkilerini işgal eden kişilere ve özellikle sadrazama yönelik antipatilerinin derin tarihî kökleri vardı. Uzun bir zamandan beri sadrazamlar esas olarak *Enderûn-u Hümâyun*'dan, padişah sarayından çıkmışlardı. Böyle olmaları nedeniyle Devletlu denilen üyelerinin, yani sultana şahsen mutlak sadakat bağlarıyla bağlı yönetici elitin karakteristiği olan bir meslek hayatları vardı. İdeal biçimiyle çocukluklarının erken dönemlerinde Müslüman edilen, daha sonra devlet adamlığı için eğitilen, sonra da Osmanlı "idareci"si olarak en yüksek memuriyetlere yükselen Hıristiyanlar olmaları idi. Anahtar mevkilere getirilen bu memurlar, ne Türk nüfusu ve ne de daha aşağı bürokrasi tarafından sükunetle kabul edilmişti. Halk kitlesinin *Enderun*'a alınan "Türkler"in saray çevrelerinde kullanılan "etrâk-i bî-idrâk" (idraksiz, akılsız Türkler) gibi ifadelerle aşağılanmasına gücendikleri görülmektedir. Bürokrasinin mensupları ve alt seviyedeki ulemâ, rütbece Şer'î hâkimin üzerinde yer alan *Enderun* mensuplarının tavrına öfkeleniyorlardı.

Kapıkulu sistemi işlemez hale gelince, sadrazamlık mevkii, "yabancı" gö-

Nâmık Kemâl, yönetim hizmetinin yeniden şekillendirilmesine ve bu yeni "üst" bürokratları kontrol altında tutabilecek teknikler gibi konulara önemli yer ayırdı.[19] Bu yeni sınıfın yükselişi ile ilişkilendirdiği hürriyetin azalışını, şöyle tasvir eder: "Eski zamanlarda geçici bir istibdat, padişah fermanları kullanılmak suretiyle kurulabilirdi; daha sonra bir emir, dahiliye nâzırı tarafından imzâlanan bir kâğıt, daha da sonra polis komiserinin ve hatta bir polis muavininin iradesi, mâsum bir kalbin ateşini söndürmek için, bütün bir aileyi imhâ edecek duruma geldi."[20]

Nâmık Kemâl'in ecdadının, reformdan önce önemli iken, sonra şahsî servet ve mevki bakımından gerileyen tanınmış bir aile olduğunun altını çizmesi olgusu, -pek muhtemelen Avrupalılaşmış devlet adamlarına uygun yeni istek ve ihtiyaçlara kendisini adapte edememiş olmadan kaynaklanan bir keyfiyet-, debdebeleri Nâmık Kemâl'in sürekli alay ettiği yeni bürokratik ukalâlara karşı derin bir düşmanlık uyandırabilen şuuraltındaki motivasyonlara işaret eder.[21]

---

rüntüsünü kaybetti; fakat, uzun süredir şüphelerin odak noktası durumunda olduğu için, Yeni Osmanlılar, burasını hâlâ kozmopolitliğe ve yolsuzluğa karşı saldırılarının merkezi yapabilmekteydiler. Türklere Devşirmelerin tavırları için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtında Kapıkulu Ocakları: I Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943), ss. 140-141. Yönetim Kurumu'nun mensuplarının imtiyazlı statüleri ile ilgili Yeni Osmanlı Ali Suâvî'nin tahlilleri için bkz. Ali Suâvî, isimsiz makale, *Ulûm* (tarihsiz) [1870], s. 1000.

19 Kemâl, memurlar için özel eğitim kurumu öngören ve terfilerini liyakat esasına dayandıran projeler geliştirmişti. En ufak bir ilgi uyandırmayan tekliflerinde, vilayetlerdeki devlet işlerine uygun adaylar kaydetmek için gayret gösterilmesi gerektiğine inanıyordu. Bkz. Nâmık Kemâl, "Me'mur," *İbret*, 8 Ekim 1872, *Külliyât-ı Nâmık Kemâl, Makâlât-ı Siyâsiye ve Edebiye*'de (ed. Ali Ekrem [Bolayır], İstanbul, Selanik Matbaası, 1328/1910), s. 135-148.

20 Nâmık Kemâl'in, Süleyman Nazif tarafından iktibas edilen yayımlanmamış mektubu, *Nâmık Kemâl*, s. 44.

21 Başyazı, *Hürriyet*, 2 Kasım 1868, s. 2. Nâmık Kemâl, ecdadını, İran'da Nadir Şah'a karşı sürdürülen savaşın gâlibi olan Sadrazam Topal Osman Paşa'ya kadar izlemişti. Büyük babası, Şemseddin Bey, III. Selim'in âdâb ve muâşeret (ce-

Fakat, Tanzimat devlet adamlarına karşı Yeni Osmanlılar tarafından yöneltilen suçlamalar, sadece "istibdad" başlığı altında gelmedi. Buna ilaveten, bu devlet adamları, Avrupa kültürünün -Yeni Osmanlıların ahlâksızlık addettikleri- en sathî kısımlarını benimsemiş olmakla da itham edildiler. Mesela, şikâyetlerden birisi, Batılılaşmanın, Fuad Paşa ve onu örnek alanlar tarafından "tiyatroların kurulması, sık sık balo salonlarına gidilmesi, kişinin eşinin sadakatsizliği hususunda liberal olması ve Avrupaî tuvaletler kullanılması" olarak anlaşılması idi."[22] Kezâ, Nâmık Kemâl, kadının etrafta dekolte dolaşmasına izin vermekten ibaret bir Avrupalılaşmayı kabul etmediğini söyler.[23]

Bütün bunlar, başında Fuad Paşa'nın olduğu, Batı sosyal âdet ve tavırlarının yaygın olarak benimsendiği sosyete çevrelerindeki sapmalar idi. Yeni Osmanlılar tarafından Âlî Paşa ekolüne mensup devlet adamlarına yapılan son bir suçlama da, onların, "engin Şeriat denizi"nin ortaya çıkardığı büyük fırsatları tamamen ihmal etmiş olmaları idi.[24]

Gerçek şu ki, yeni Türk eliti, daha önceki dönemin standartlarıyla, Türkiye'nin siyasî, sosyal ve entellektüel Batılılaşmasını yürütmede hayli pervasız ve acımasızdı. Bu yönde, Reşid Paşa tarafından başlatılan eğilimi devam ettiriyorlardı. Reşid Paşa, Batılılaşmayı bizzat o kadar arzu ediyordu ki, Türkiye'nin kurtuluşunun, "medeniyet yolu" diye ad-

---

remonies) hocası idi; Nâmık Kemâl'in babası, Mustafa Âsım Bey, kendisini Avrupalı olmayan "eski tarz" elit arasına sokan bir mevki olan saray astronomu veya daha doğrusu "münecciin"i idi. Theodor Menzel, "Kemal," *Encyclopedia of Islam*, II, 847-851. Nâmık Kemâl'in ecdadının başarıları ile ilgili övünmesi konusunda krş. Rızâ Tevfik, (Esatlı'nın) *Ölümünden Sonra Rıza Tevfik*, s. 116.

22 Ziyâ Paşa, "Yeni Osmanlılardan bir Zat Tarafından Matbaamıza Gönderilip Derc Olunan Hâtıralar," *Hürriyet*, 5 Nisan 1869, s. 7.

23 Nâmık Kemâl, "Fırkamız meydana çıktı çıkalı," *Hürriyet*, 7 Eylül 1868, s. 7.

24 Ziyâ Paşa, "Yeni Osmanlılardan bir Zat," *Hürriyet*, 5 Nisan 1869, s. 6.

landırdığı şeyle gerçekleşeceğini farzetmekteydi.[25] Yeni elit, Reşid Paşa'nın bu Batı-fikirliliğini aldı ve çok daha ileri götürdü. Mesela, bu kişiler, Türkiye'de yabancılar tarafından kurulan Mason localarının ilk üyeleri idiler.[26] Ancak, onların Batı yanlı yönelişlerinin en güçlü delili, laik mahkemelerin kurulması ve Avrupa kânunlarını örnek alan hukuk kurallarının kabul edilmesi yönündeki olumlu tavırda görülebilir.[27] -Batılı güçler tarafından telkin edilen- bu tür mahkemelerin kurulmasına yönelik projenin Bâb-ı Âlî'de tartışıldığı sırada, Fransız büyükelçisi Bourrée'nin, Fransız medenî kânununun bütünüyle Türkçe'ye çevrilmesi ve Türk medenî kânunu olarak kullanılması tekliflerine orada bulunan bir grup devlet adamının karşı çıkmayışı, gerçekten gariptir.[28]

Tanzimat'ın centilmen ve Avrupalılaşmış devlet adamlarının tavrı[29] ile, Yeni Osmanlıların kültürel ve dinî püritanizmi arasındaki fark, entellektüel üstadları Şinâsî tarafından Batıya yöneliş geleneğinin vârisleri olarak gösterilen Yeni

---

25 Bu fikirleri zikretmiş olduğu orijinal bir belgede, Reşid Paşa, Fransızca "civilisation"(medeniyet)un Türkçe fonetik transkripsiyonunu kullanmaktadır. Bkz. Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954), s. 69.

26 Ebüzziyâ'ya göre, ilk Mason locası, Türkiye'de İngiliz büyükelçisi Sir Henry Bulwer tarafından 1857'de kuruldu. Çok geçmeden, müteakip yıl, Fransız büyükelçisi rakip bir loca ihdas etmişti. "Union d'Orient" adlı bu loca, üyelerinin arasına Âlî Paşa'yı, Fuat Paşa'yı, Mustafa Fâzıl Paşa'yı, Reşid Paşa'yı, Süleyman Paşa'yı, Edhem Paşa'yı, Münif Paşa'yı dâhil etti. Bkz. Ebüzziyâ Tevfik, "Farmasonluk," *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*, 18 Cemâziyülâhir 1329, ss. 683-686.

27 1850 ticaret kânunu, hemen hemen kelimesi kelimesine Fransız ticaret kânunundan kopya edildi. Ubicini, *Letters on Turkey*, I, 166. Vilayet yönetimi, Fransa'da XVI. Louis'nin hükümdarlığı sırasında geliştirilen sisteme dayandırıldı. Başyazı, *La Turquie* (İstanbul), 9 Ocak 1867.

28 Bkz. Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, s. 88 vd. Bir Fransız hukukçuya danışman statüsü verilmesi ve Bâb-ı Âlî'nin Napoleon Kânunlarının fasıllarını devralma maksadı hakkında bkz. *Levant Herald* (İstanbul), 1 Mayıs 1869, s. 2.

29 Jorga, *Geschichte*, V, 419.

Osmanlıların,[30] gerçekte çok daha karmaşık entellektüel öncülleri bulunduğunu gösterir. Şinâsî'nin ezelî düşmanı olan Âlî Paşa, ona entellektüel açıdan Yeni Osmanlılardan daha yakındı. Âlî Paşa ile mücadele etmiş olsa bile, Mustafa Fâzıl Paşa'nın da, aynı kültürel muhite yerleştirilmesi gerekir. Her üç kişi de, Yeni Osmanlılar'da bulunan kendilerini idrâk hassasından mahrum idiler. Onlar, İslâm'ı Batı ile mukayese etmeye çalışmadılar; onlar, İslâm'ın bu tür mukayeselerin üzerinde olduğunu hissetmekte idiler. Diğer taraftan, Nâmık Kemâl, Ali Suâvî ve Ziyâ Paşa'da, bütün enerjisini sınırlı değerleri savunmaya hasretmekle dikkati çeken bir davranış tipiyle karşılaşıyoruz. Şinâsî bu farklılığı anladığı içindir ki, Paris'te Yeni Osmanlılardan uzak durmayı tercih etti. Böylece, birkaç yıllık Yeni Osmanlı siyasî gelişmesi içine, Şinâsî'nin aklın nihaî zaferinden emin olan tipik onsekizinci yüzyıl tavrı ve Kemâl'in yirminci yüzyıl milliyetçiliğinin özelliği haline gelecek olan millî değerler kültünü ve militanlığını başlatan tipik modern reaksiyonu sıkıştırıldı.

Ancak unutulmaması gerekir ki, Nâmık Kemâl'in, Osmanlı yeniden kurumlaşma pratiklerinin dinî hukukun egemen olması etrafında odaklaşan talepleri, tamamen ikna edici bir argümana dayanmaktaydı. Ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasî gelişmelerin temel sonuçlarından birisi, dinî kriterlerin yönetim pratiğinden ayrılmış olmasıydı.[31] Bu ayırım, hemen hemen hissedilmez bir

---

30 Yeni Osmanlıların bu şekilde değerlendirilişi için bkz. Tanpınar, *XIX ncu Asır*; ss. 194-196.

31 Krş. Roderic H. Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century," *The American Historical Review* (Temmuz 1954), 59: 844. Ayrıca bkz. Engelhardt, *La Turquie*, I, 37; Engelhardt, bu yönü "bir ihtilal" olarak belirtir. Kamu eğitimi kadar, bir yazarın belirttiği gibi, "eğitimin sekülarizasyonunun başarılmış bir durum olması" da, 1846'da Maarif Nezâreti'nin ihdasıyla ilgiliydi. M. Belin, "De l'Instruction Publique et du Mouvement Intellectuel en Orient," *Le Contemporain* (1866), XI, 218. Ayrıca bkz. aşağıda, Bölüm VII.

şekilde vuku buldu. Bu ayrım asıl amacın etkililik olduğu, (sivil ve askerî) müesseselerin kurulmasıyla başladı; ve burada bu müesseseleri kaplayacak bir ideoloji yaratmak için bir bahane bile hazırlanmamıştır. Böylece, Tanzimat esnasında yaratılan Osmanlı devletinde, Bâb-ı Âlî bürolarının rutin evrak tâkibinden veya devletin sadece "fizikî olarak" güçlendirilmesinden daha coşturucu veya daha az sıkıcı bir nihaî başvuru imkânı yoktu. Türkiye'nin Batılılaşması, hükümet ve yönetim uygulamasının çağın akışına uyarlanması sürecinde, haksızlıkların doğması, Âlî Paşa gibi Tanzimat devlet adamları için önemsizdi. Her şeyden önce, imparatorluğun kurtarılması lâzımdı. Ancak, böyle bir tavır, siyasette iyinin ve kötünün ölçüsü olarak başvurulan Şeriat'in yerine hiçbir şey getirmeyen Tanzimat devlet adamları için, ideolojik bir boşlukla neticelendi. Onlar, böyle bir ideolojik boşluğun ortaya çıkaracağı karışıklıkların farkına varmadılar. İslâm'ı, "şahsî" (ve ferdî) bir din olarak anlayıp kabul edecek kadar Avrupalılaştılar. Bu tavır hakkında en azından şu söylenebilir ki, onlar, bir İslâm mutasavvıfının, el-Gazâlî'nin, günlük hayatın en küçük detaylarına kadar müdahalesinden şikâyet ettiği bir din ile, vatandaşın hareketlerinin her çatlağına saldıran bir din ile ilgilenmekte oldukları için, dar görüşlü idiler.[32] Dinî hukukun saik ve denetimine bağlı olmayan siyasî müesseseler kurmak suretiyle, Tanzimat devlet adamları Osmanlı toplumunda bir dengesizlik yarattılar.[33]

---

32 H. J. Lammens, S. J., *L'Islam, Croyances et Institutions* (Beyrut, Imprimerie Catholique, 1926), s. 124.

33 Bu problemin en iyi izahı, Atatürk Türkiye'si ile problemin ilişkisini inceleyen modern bir ilim adamı tarafından verilenidir:

"Belki can alıcı husus şudur ki, Türkler Şeri'ati bir tarafa atarken, kendilerinin sadece Batı medeniyetinde dinî pozitif hukuk olarak mütalaa edilebilecek şeyin muâdilini attıklarını düşünüyorlar. Onlar, tabiî hukuk kavramı olarak Batı geleneğinde müşahhaslaşan şeyin muâdilini terk etmiş olduklarını düşünmüyorlar. Eğer evrende insanın vicdanını cezbedebilecek hiçbir üstün adalet bulunmazsa, tecrübî hareketler ve hatta toplum kânunları karşısında,

Nâmık Kemâl'in karşı çıktığı şey, işte bu başvurulacak nihaî bir ahlâkî-siyasî kurallar bütününe sahip olma imkânsızlığı idi. Laik mahkemelerin kurulmasının sapkınlık olduğuna işaret ederken karşı çıktığı şey buydu. Kemâl'in, 1868'de Osmanlı İmparatorluğu *Şûrâ-yı Devlet*'inin açılışı vesilesiyle Sultan Abdülaziz tarafından irad olunan nutukla ilgili olarak ifade ettiği derin şokun anlamı da budur. Bu liberal bir tedbir idi ve Nâmık Kemâl, sultanın Avrupa'ya olguyu müjdelemek için bu yeni müesseselerin kurulması avantajından faydalanması gerektiğini kabul ediyordu. Fakat, Kemâl'e göre, dinî hukukun esaslarıyla aykırı düşen bu nutkun hiçbir değeri yoktu. Bunun için Kemâl bu nutukta, siyasî meselelerde dinî hukukun ürünü olan bir yol göstericiliğe dair herhangi bir başvuru niçin yoktu diye şikâyet etmektedir. Kemâl, "eğer" demekte ve şöyle devam etmektedir: "maksat, Osmanlı İmparatorluğu'nda halkın bugüne kadar sultanın kölesi olduğunu, âlî-cenaplığı dolayısıyla hürriyetlerini kabul ve teyit ettiğini îmâ etmek ise, bu aslâ kabul edemeyeceğimiz bir şeydir; çünkü, inancımıza göre, insanların hakları, tıpkı ilâhî adalet gibi, değişmezdir."[34]

Türk bürokrasisinin oluşumuna vesile olan olaylar zincirinin ve bu bürokratlar tarafından ortaya konan reaksiyonun ilgi çekici bir yönü, Batı'da olanın kopyası gelişmeler olmalarıdır. İlk olarak bu olaylar zinciri, "etkin bir bürokra-

---

insan ve onun oluşturduğu toplum son derece tehlikededir. ...

"... Fakat, onlar Şeri'ate dayanan prensiplerin yerine, her ne ise, neyi koymaktadırlar? ... Belirtmek istediğimiz husus, Evrenin hakiki yapısı ile ilgili olarak insanın hakları ve vazifeleri hakkındaki temel prensiplerdir. ...

"Eğer Büyük Millet Meclisi'nin üyeleri, kendilerine güzel gözüktüğü için Şeri'atın yerine yabancı bir kânun koymakta iseler, yönetici grup olarak kendilerine faydalı gözüktüğü takdirde, yarın onları bu kânunları faşist kânunlarla değiştirmekten ne alıkoyacaktır?" W. C. Smith, *Islam in the Modern History* (Princeton, Princeton University Press, 1957), ss. 196, 197.

34 Nâmık Kemâl, "el-Hakk Ya'lû ve-lâ Yu'lâ 'aleyhi," *Hürriyet*, 29 Haziran 1868, s. 3.

siye dayatılan bir denetim sistemi olarak"[35] gelişen Avrupa'daki anayasacılık tarihi ile paralellik gösterir. Bir Osmanlı tarafından Türkiye ile ilgili olduğu kadarıyla anayasacılık hakkındaki ilk referanslardan birisi, bu sorundan da esinlenmekteydi. 1869'da yayımlanmış kısa bir eserde, İslâm dinine girmiş ve Paşa unvanı verilmiş bulunan Polonyalı bir *göçmen*, şöyle demektedir: "Bizim anayasamızın ... bürokratların topluma açık olmayan faaliyetlerinin yerine güç ve gayretlerini millî bir müessese ile uyum içinde kullanmalarını getirmek dışında, başka bir gayesi yoktur ve olmayacaktır."[36]

İkincisi, Tanzimat reformlarının sonucu olarak Türkiye'de gelişen bürokratik elit sorunu da, modern teknokrasiler ve bunlar tarafından çıkarılan sorunlarla benzerlik gösterir. Bu yüzyılın başından beri, çok sayıda çalışma, modern teknoloji mensubu elitlerin veya yerleşmiş bürokrasilerin yahut iktidarların aşırı yetkilendirilmelerinin, esas itibariyle demokratik olmayan doğasını göstermeye çalışmaktadır,[37] ve bu çalışmalar, seçmenler hattâ onların temsilcileri tarafından bile anlaşılması ve denetlenmesi çok zor olan aşırı teknik politika konularında karar vermenin kendi hakları olduğunu iddia etme eğilimindeki elitlerin davranışını tasvir etmektedir. İncelediğimiz konuda, benzer bir hareket Türkiye'de de vuku buluyordu. Türkiye'nin yeni bürokratik aydınları, çoğunlukla, Avrupalılaşma adı verilen projeleriyle, Batı dillerine hâkim olmasıyla ve geleneksel Osmanlı elitinin karşı çıkması imkânsız olan Batı ile kendine has te-

---

35 Carl J. Friedrich, *Constitutional Government and Democracy. Theory and Practice in Europe and America* (Boston, Gum an Co., 1950), s. 57.

36 Mustafa Celâleddin, *Les Turcs Anciens et Modernes* (Constantinople, Imprimerie du Courrier d'Orient, 1869), s. 209.

37 Lord Hewart of Bury, *The New Despotism* (London, Ernest Benn. 1929); Ludwig von Mises, *La Bureaucratie* (terc. Florin et Barbier, Paris, Medicis, 1946); H. J. Laski, "Bureaucracy," *Encyclopedia of Social Sciences* (1935), III, 70-73.

maslar kurmak suretiyle öne geçti. Çünkü, geleneksel Osmanlı eliti, ondokuzuncu yüzyılın başında karşılaşılan acı askerî yenilgilerden sonra, Avrupalılaşmanın devlet için en büyük kazanç olacağını zaten kabul etmişti. Fakat, kendilerine bu görev havale edilen kamu hizmetlileri, şimdi, her hareketlerini Türkiye için zorunlu rasyonelleşmeyle haklı gösterebilecek bir konumda idiler. Öte yandan, Batı dillerini bilmeleri, onlara çağımız uzman teknokratlarınkine birçok bakımdan benzeyen bir silah vermekteydi. Genellikle halka fazla önem vermemeleri ve imparatorluktaki diğer bütün sınıflardan kendilerini üstün görmeleri, bu özel konumu kullandıklarının göstergeleridir.

Nihayet, Yeni Osmanlıların yeni eliti sosyal ve kültürel olduğu kadar *siyasî* zeminlerde de müstebitlikle suçlamakta haklı oldukları tamamen gerçektir. Çünkü, Âlî ve Fuad Paşa'nın politikaları, tipik Metternich'çi olarak adlandırılabilecek politikalardı. Onlar için, "hürriyet" kelimesi, imparatorluğun muhtelif parçalarının anavatandan serbestçe ayrılmasını ima eden olumsuz bir mânâ taşımaktaydı. Ancak, Yeni Osmanlıların hücumlarının kendilerine has sertliği, bu devlet adamlarını aynı zamanda kendi kültürlerine ihanet eden kişiler olarak suçlamaları keyfiyetinden kaynaklanıyordu.

Bakan düzeyinde yüksek bürokrasiye karşı itirazların güçlü nedenleriyle donatılmış daha önceki açıklamaların hiçbiri, Ziya ve Kemal'in de dahil olduğu bürokratların kendi içinden kaynaklanabilmiş değildi. Kemâl, 1867'ye kadar hayatının çoğunu hükümet hizmetinde geçirdi; Ziyâ o sırada hâlâ devlet memuru idi. Ali Suâvî gibi ulemâdan birinin niçin onlarla işbirliği yapmasının gerektiği konusunda da, bu çalışmanın başlangıcında sahip olduğumuzdan daha iyi bir bilgiye sahip değiliz. Her ne ise, Tanzimat devlet adamlarının Avrupaî eğilimleri, İslâmî geleneği savunanla-

rın yönetimden soğumalarını açıklamakta yetersiz kalıyor gibi gözükmektedir. Sonuç olarak, Yeni Osmanlıların ordu içerisinde buldukları epeyce sempatizan için de bir sebep bulmak zorundayız. En azından, bürokrat, ulemâ ve askerlerin oluşturdukları bu üçlü ittifaka sebep olan faktörleri çözümlemenin bir yolu, Tanzimatın bürokratik elitinin düşük rütbeli bürokratları, ulemanın ekseriyeti ve bir bütün olarak ordu üzerinde baskı yapmaya iten gelişmeleri de içeren, üçlü protestonun gerisindeki sosyolojik unsurları incelemektir.

Bürokratların kızgınlığı konusunda, onlara özgü iki ana sebep ayırdedilebilir. İlki bir veya birçok kuşaktan beri statülerini koruyabilmiş âilelerden gelen memurlar ile ilerlemelerini sadece kendi kâbiliyetlerine borçlu olan memurları ayıran Osmanlı devlet memur safları içinde derin bir uçurumun oluşmuş olması idi. Onsekizinci yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetiminde zaten görülen ve Tanzimat Türkiyesi'ne intikal etmiş bulunan bu ikiye ayırma mekanizması, diğer taraftan şu şekilde devam etti: 1839'dan sonra yönetim, yüksek rütbeli hükümet memurlarının servetlerinin müsâderesi ve ölümleri halinde paralarının hazineye intikali uygulamasını terk etti.[38] Netice olarak, Reşid Paşa zamanının birçok büyük bürokratı, hatırı sayılır bir servet biriktirmeye muvaffak olmuştu. Böylece Tanzimat, "otoritenin dolaşımına âni bir duraklama getirirken", aynı zamanda servetin dolaşımını da dondurmuştu. Hadiselerin bu yeni durumundan faydalanan şanslı kimselerin çocukları, kendilerini devletin diğer memurlarının

38 Bu yöndeki en köklü adım, ta 30 Haziran 1826'da, Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasının hemen ardından, Mahmud tarafından atılmıştı. Ancak, zaman geçtikçe ve sultan bürokratik danışmanlarından şüphelenmeye başlayınca, bu ferman gerçekte işlemez hale geldi. Bkz. Général Antoine Andreossy, *Constantinople et le Bosphore de Thrace* (Paris, Duprat, 1841), s. 69; tam bir tetkik için bkz. M. Cavid Baysun, "Müsâdere," *İslâm Ansiklopedisi* (1959), VIII, 669-673.

önüne geçiren imtiyazlara sahip oldular. Zamanın Bâb-ı Âlî'sini eleştiren Franz von Werner'in ifade ettiği gibi: "Osmanlı devleti memurlarının dünyası, kapalı bir toplum oluşturur. ... Bürokrasinin çoğunluğu, daha önceki zamanlarda olduğu gibi esasta bütün imparatorluktan değil, tersine, Hıristiyanlara oldukça büyük bir kontenjan getiren, devlet hizmetinde bulunan âilelerin oluşturdukları daha dar bir çevreden gelmektedir. ... Devlet memurunun oğlu, tabiî olarak yine devlet hizmetine girer. Giriş ve başarı, babanın ilişkileri vasıtasıyla daha kolay elde edilir."[39]

Memuriyete yükselişte zenginlere tanınan fırsatları fakirlere tanımayan bu sürecin nasıl işlediğinin spesifik bir örneği, Farsça eğitimi meselesinde görülebilir. Câmilerde umuma açık derslerle sağlanamadığından beri Farsça öğrenim sadece özel bir gelire sahip olanlar tarafından edinilebiliyordu ve terfi etmek için önemli bir nitelik olan bu dilde akıcı konuşabilmenin tek yolu özel hocadan ders almaktı.[40] Reşid Paşa, Bâb-ı Âlî'ye parasız eğitim için hazır Farsça öğretmenleri atamak suretiyle bu problemle ilgilenmeye teşebbüs etmişti. Ayrıca, geleceğin bürokratları için, liyakata göre seçim esasına dayanan bir hazırlık okulu kurdu; fakat burada da seçkin âilelere mensup çok genç çocukların, pek fazla zihin yormaksızın mezun olmalarına müsaade edildi.

Yukarıda sözü edilenler göz önünde tutulursa, Nâmık Kemâl'in malî bakımdan yoksul bir âileden gelmiş olması,

---

39 Murad Efendi [Franz von Werner], *Türkische Skizzen* (2. baskı, Leipzig, Verlag der Durr'schen Buchhandlung, 1878), s. 67. Söz konusu süreç, Werner'in düşündüğünden daha karmaşık gözükmektedir. Durum, *Dîvân-ı Hümâyûn Kalemleri*, yani Sadaret büroları kadar, bir *ze'âmet* verilmek suretiyle ödeme yapılan yüksek memurlarla da ilgilidir. Bu, zamanla aynı büroya tâyin edilen memuriyet sahibinin ahfadına geçti. Bu durum, Tanzimat'tan önce vuku bulmuş gözüküyor. Konu, adayların işlerinde başarısız görünmeleri dolayısıyla, 1850'lerde ve 1860'larda şiddetlendi. Nâmık Kemâl, "Hâriciye Nezâreti," *Hürriyet*, 26 Nisan 1869.

40 *Târih-i Lütfî* (Istanbul, çeşitli yayıncılar, 1290-1328 / 1873-1911), 8 cilt, IV, 115.

Ziyâ Paşa'nın ise eğitimini, eğitim için para ayıramayacak durumda bulunan âilelerin çocuklarını kabul eden bürokratlara mahsus bir okulda almış olması mânidardır. Genel olarak, Yeni Osmanlılar *bey zâde* veya *kibâr zâde* (ince, zarif, kibar kişinin oğlu) terimini, çoğunlukla, zamanlarının züppe gençlerini, daha çok da idarî meslekte yükselmek için ebeveynlerinin mevkilerine veya servetlerine güvenen nâzır çocuklarını nitelemek için, küçültücü bir üslup içinde kullandılar.

Yeni Osmanlı hareketinin sosyal kökenleri konusundaki bir ikinci önemli faktör, onların birer entellektüel olarak pozisyonları ile ilgilidir. Niçin, bu şartlardan etkilenen bütün bürokratlardan, entellektüel eğilimi olanlar protestoya önderlik etmiştir? Her şeyden önce, onların böyle bir ayaklanmaya kendini adamak için gerekli araçlara sahip oldukları açık ve rasyonel, fakat yüzeysel bir cevaptır. Ayrıca, burada, gerçekler, yanıltıcı, tümevarımsal aklî tahminden çok daha karmaşıktırlar.

Ondokuzuncu yüzyılda, Türk edebî çevrelerinde, Avrupa'da çok iyi bilinen bir entellektüel tip, gittikçe artan bir şekilde ortaya çıkmaya başladı. Bu tip, mütevazı toplumsal kökenli, orta halli bir servete sahip, fakat sınırsız hırsları olan bir *edebiyatçı* tipi idi. Bu kişilerin beraberlerinde getirdikleri entellektüel iklimi tasvir etmek güçtür; fakat, esas olarak, "beklenti düzeyinde bir artış"a tekabül eder. Manzaradaki değişme, bazıları daha az tanınan fakat sonuçta sosyal açıdan daha etkili olan geleneksel olarak hükümet memurları gibi memuriyetlerde bulunan ve görüşleri Yeni Osmanlılara iletilmiş olan küçük Türk şâirleri arasında gözlenebilir.

Yürütmeyle ilgili mevkilerin sürekli olarak yüksek bürokratlar ve onların dalkavukları tarafından işgal edilmesi dolayısıyla, Osmanlı devlet hizmetinin orta ve daha aşağı kademeleri, bazı dikkati çeken istisnalarla birlikte, edebî

kabiliyeti olan fakat normalde idarî meslek hayatı sırasında en yüksek mevkilere yükselmeleri mümkün olmayan insanlarla doldurduldu. Fırsatların bu kısıtlılığı, bu insanlara haklı bir şikâyet kaynağı oluşturdu. Gerçekten, daha yüksek ve iyi maaşlı amirlerinin beceriksizliklerine şahit olan Bâb-ı Âlî'nin birçok memuru, terfi ettirilmeyi asla umamazdı. Bu devlet memurlarının şikâyet etmek için sebepleri bulunmasına karşılık, şikâyet konularının ortaya çıkardığı kızgınlığı çözmenin güçlüğünün sebebi, 1850'lerin ve 1860'ların başlarından beri söz konusu şikâyetlerin, bu insanların fiilî kötü durumlarıyla pek ilgisi bulunmayan bir hiddetle ifade edilmesiydi. Öfkeden alkolizme, sağlığın kaybına ve ölüme doğru doğal gidişlerin tanıklık ettiği Tanzimat'ın sosyal mekanizmasına yakalanmış kişilerin çoğu tarafından henüz gerçek bir çaresizlik hissedilmekteydi. Akla ilk gelen bir örnek, eski şâir bürokrat dostlarının bazıları tarafından sürüklendiği alkolizmden sadrazam Edhem Paşa aracılığıyla kurtarılan Ziyâ Paşa'nın durumudur. Bu yüzden, "beklenti düzeyinde bir artış" terimi, psikolojik iklimi tasvir etmek için çok elverişli gözüküyor. Bu kederli halin sebepleri hâlâ meçhuldür; fakat modern dünyadaki haberleşmenin öneminin farkına varıştan ortaya çıkmış olmalıdır. "Orta sınıf" bürokratlar, haberleşmenin mârifetlerini biriktirenler olarak, önemlerinin arttığını; fakat bunun tam da yeni elitin gelişmesinin kendilerinin ilerleme fırsatlarını azalttığı bir sırada olduğunu bilmekteydiler. Eskiden ulemâ ile kısıtlı Efendi unvanının,[41] ondokuzuncu yüzyılda edebî bilgiye sahip herkese verilmesi -devlet memurlarının faydalanmış oldukları yüzeysel bir değişme- eğilimini azalan fırsatlar gerçekliği yalanlamaktaydı.

Söz konusu *edîb*in tipik bir örneği, şâir Safvet Efendi'nin şahsında görülebilir. Safvet, meslekî hayatına saray baş mu-

41 Orhan F. Köprülü, "Efendi," *İslâm Ansiklopedisi* (1946), IV, 132.

hasibi Hâtif Efendi'nin hizmetkârı olarak başladı. Mahmud zamanında Türk ordusunu yeniden teşkilatlandıran Hüsrev Paşa'ya sunduğu bâzı şiirleri dolayısıyla, Tophâne-i Hümâyûn muhasibi Lebib Efendi'nin dikkatini çekti. Tezkere (letter) bürosuna alındı ve 1843'te Bâb-ı Âlî'nin bir kalem(büro)ine yükseltildi. Daha sonra, emekliliğine kadar, muntazaman terfi etti, fakat, asla idareci seviyesine yükselemedi.

Safvet, gençliğinde Beşiktaş Cemiyeti (daha sonra tartışacağımız bir ansiklopedistler topluluğu)[42] tarafından verilen bazı Farsça kurslarına katılacak kadar ilerlemesine rağmen, ilginç olan nokta, onun Türkiye'nin Batılılaşması taraftarı olmamasıdır. Onun, diplomat Mustafa Sâmi'nin 1840'da çıkarı ve Avrupa hayat tarzını öven *Avrupa Risâlesi*'nde bulunan Avrupa lehindeki görüşlerine tepkisi, ağır hakaretlerle dolu idi.[43]

Bugün Safvet'i hatırlatan tek şey, Osmanlı edebiyatçılarının aşağı durumlarını Avrupalı muadillerinin durumlarıyla mukayese ettiği ve Avrupalı aristokratların Fransız şâir Béranger'nin geride bıraktıklarına gösterdikleri saygı ile kendisinin bir bakkala olan borcu yüzünden Türk yetkililerinden gördüğü hakaretler arasındaki tezatı ortaya koyduğu hiciv şiiri *Béranger*'dir.

Béranger şiirinin, Safvet'in edebî ürünlerinden daha uzun ömürlü olması hiç de tesadüfî değildir; çünkü, yazılışına sebep olan şey fazla önemli olmasa bile, eserin, bir sınıfsal şikâyet keskinliğine sahip olmasıdır. Safvet'inkine benzer bir meslek hayatı da, şâir Ali Âlî Efendi'ninkidir. Ali Âlî Efendi, hükümetin, ilk özel Türk gazetesi olan *Cerîde-i Havâdis*'teki editörlüğü sırasında yeteneklerini takdir etmeyişi-

---

42 Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet* (2. baskı, İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1309/1891-1892), 12 vols., XII, 184. Beşiktaş Cemiyeti için bkz. aşağıda, Bölüm VII.

43 İnal, *Son Asır*, s. 1648.

nin ürünü olduğunu ifade ettiği bir hınç taşımaktaydı.[44]

Ali Âlî'nin edebî ürünleri, aynı zamanda, "sistem"e karşı taşıdığı kinin işaretini de gösterirler. Bu kin, kendi editörlüğü sırasında Victor Hugo'nun *Sefiller*'inin tefrika edilmiş olmasında ve yine kendisinin yayına hazırladığı bir kölenin aşkını asil bir kadının aşkına tercih eden bir adama dair olan *Hançerli Hanım* adlı kitapta yansır. Romanın konusu, IV. Murad zamanının bir hikâyecisi tarafından yazılmış gerçek bir olay idi; fakat Âlî tarafından kitap şeklinde yayımlanmak için tercih edilişi tamamen tesadüf olamaz.[45]

Her ikisi de *Cerîde-i Havâdis* kadrosuna mensup olan şâir Hâfız Müşfik Efendi ile Nüzhet Efendi'nin meslek hayatları da birbirine çok benzer. Müşfik, Bâb-ı Âlî büroları vasıtasıyla mesleğini icra eden bir köle tüccarının oğlu idi. Müşfik Efendi, boş olan, Hâriciye Nezâreti Müsteşarı kalemine -hatırı sayılır prestiji olan bir makam- atanması işinin gerçekleşmesi suya düşünce istifa etti. Olan olmuş, Âlî Paşa, Müşfik'in ümit ettiği makama, bu iş için en az ehliyeti olan kendi damadını tâyin etmişti. *Cerîde-i Havâdis*'in yazı-işleri bürosunu, ilk defa başkentin gayr-i memnun genç bürokrat aydınları için bir toplantı yeri haline getiren ve böylece Jön Türkler'in temelini hazırlayan kişinin Müşfik olması dolayısıyla, tarihçi Cevdet Paşa'ya göre, Âlî Paşa yapmış olduğuna sık sık pişmanlık duymuş olmalıdır. Hem Müşfik ve hem de Ali Âlî, Ziyâ Paşa'nın yakın arkadaşları idiler.[46]

---

44 *Aynı eser*, s. 103. *Cerîde-i Havâdis*'in etkisi için bkz. aşağıda, Bölüm VIII.

45 Bu hikâyenin metni için bkz. Mustafa Nihat Özön, *Türkçede Roman* (İstanbul, Remzi, tarihsiz), ss. 97 vd.

46 Bu bilgi, Cevdet Paşa'nın "Mâruzat"ından hiçbir sayfa ve yayın yeri belirtilmeksizin, İnal tarafından iktibas edilir. İnal, *Son Asır*, s. 1020. Bu pasaj, "Mâruzat"ın yayımlanmış cüzlerinde bulunamadı. Bkz. [Cevdet Paşa], "Cevdet Paşa'nın Mâruzatı," *TTEM* (Ocak 1924), XVI, 52 - *TTEM* (Temmuz 1927), XVI, 220; bundan dolayı, raporların yayımlanmamış cüz'lerinden bir kısım olmalıdır.

Fırsatların kısıtlanmasıyla birlikte yeni bir elitin hızla ortaya çıkması. Yeni Osmanlı protestosunun dinamiklerinin bir açıklaması olarak görüldüğü takdirde, onların ulemâ ile ittifakları İslâmî dayanaklara borçlu olunan statülerin benzer biçimde yitirilmiş olmasıyla açıklanabilir. Bu statü kaybına şu üç gelişme sebep oldu: Devlet mekanizmasının, adliyenin ve eğitimin dünyevileştirilmesi. Bu faktörlerin üçüncüsü, gelecek bölümde ayrıntılı bir şekilde incelenecektir; ikincisine yukarıda zaten değinilmişti; bu nedenle geriye ilkini incelemek kalıyor.

Bu üç dünyevileştirme politikası içinde ilk ele alınan konu, devlet mekanizmasının dünyevileştirilmesi idi. 1839'dan sonra, mahallî hâkimler veya *kadı*lar, çok geçmeden, eski rejimde îfâ ettikleri türden idarî fonksiyonlardan mahrum bırakılmışlardı.[47] Bu suretle, idarî fonksiyonlar, bürokratların tekeline geçti. Bu yeni tekel, daha geniş anlamda bütün "kâtipler" için kullanılan, pek az farklı bir terim olan daha önceki *menâsıb-ı kalemiye*'nin yerine yeni bir deyimin, *menâsıb-ı mülkiye*'nin kullanımında yansımaktaydı.[48] Süreç, bütün sınıflardan eski Osmanlılara o kadar yabancıydı ki, görenlerin çoğunu şaşırttı. Çağdaş bir Türk gözlemcinin dediği gibi: "Orduyu [bir kavram olarak] anlayabilirim: onlar askerî okullarda eğitilirler. Ulemâyı da [bir kavram olarak] anlayabilirim: onlar dinî mekteplerde eğitilirler; fakat bir idarî memur kavramını anlayamam. Onların ne olduğunu düşünüyorsun?"[49]

Değişme, iş fırsatları azalan ve eskiden kendilerinin tâyin edildikleri mevkilere bürokratların akın etmesine kızan ule-

47 Osman Nuri [Ergin], *Mecelle-i Umûr-u Belediye* (İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1922), s. 273.

48 Kelimenin ilk kullanımı, Pertev Paşa'nın Dâhiliye Nâzırı için "Umûr-ı Mülkiye Nâzırı" terimini teklif ettiği tarih olan 1836'ya kadar izlenebilir.

49 Sâmi Paşa-zâde Hüseyin Bey, "Yeni Osmanlılar," *Hâdisât-ı Hukûkiyye ve Târihiyye: Kısm-ı Târihî*, II, 18 (1 Mayıs 1341 - 14 Mayıs 1925).

mâ için, iki kat daha tatsızdı.

1870'lerde ismi belirsiz bir risâlede bir *âlim*, konu üzerindeki düşüncesini, yeni idarecilerin tâyin edildikleri vazifeleri başarmak için hiçbir ehliyetleri olmadığını ileri sürerek, ifâde etmekte ve şöyle demektedir: "Bu adamlar, kâtip değil, câhil kişilerdir [orijinal metinde: *musannif* (yazan) *değil, muharrif* (tarif eden)...dirler]. *Kâtip* (clerks) olarak adlandırılmaya yalnızca ulemâ saflarından gelenler layıktırlar. İlmin öğrenilmesi ['*İlm*': Burada, kelimesi kelimesine 'ilim talebesi' anlamına gelen, fakat 'İslâm hukuku -fıkıh- uzmanı'nı tanımlamak için kullanılan bir terim olan, ulemâ'nın tekil şekli *âlim* üzerinde bir kelime oyunu vardır], *medrese*lerde ancak yıllarca çalışmak ve emek sarfetmek suretiyle mümkün olur. Bu adamlar, ancak sıradan kâtiptirler. Sarhoş bir ruha sahip olan bu kişiler, mevcut imkânları gasbettiler ve devlet tarafından sağlanan ganimetlerle büyülendiler. Ve, çehrelerindeki milyonlarca budalayı etkileyen bu parıltıyı, her ay bölüştükleri ve fırsat buldukları an çaldıkları altınlar sağlıyor."[50]

Bu tür şikâyetler, bizzat kendisi bir vâiz, yâni Şer'î mahkemelere kadı olacak kadar ehliyetleri ve nüfuzları olmaması dolayısıyla sıkıntı çekenler gibi bir *âlim* olan Yeni Osmanlı Ali Suâvî tarafından ifade olunanlara çok benzemektedir. Suâvî, Tanzimat devlet adamlarını, ulemânın çöküşünü hazırlamak için aktif olarak çalışmakla suçladı.[51] Bu yeni elitin ulemâdan sakındığı, Millingen'in şahitliğinden açıkça anlaşılmaktadır: "Şüpheciliğin ilerlemesi karşısında eski güç ve prestiji düşen ulemâ zümresi Bâb-ı Âlî'nin üstünlüğüne boyun eğmek zorunda kaldı. Artık ne kânun (hukuk) ve hatta ne de kadıları ve ulemâyı koruyabilecek bir kalkan durumundaki Kur'an vardır. Mahkemeler devamlı olarak Bâb-ı

50 Mehmet Kaplan, "Tanzîr-i Telemak," [İstanbul Üniversitesi] *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* (1948), III, 1-20.

51 Ali Suâvî, "Mevtü'l-Ulemâ," *Muhbir*, 10 Ocak 1868, s. 4.

Âlî'yi temsil eden bazı memurlarla toplanır ve bir *kâtib*'in keyfi ve emirleri karşısında işini tamamlar."[52]

Ulemânın kötü durumu, kendilerine tahsis edilen yerlere yapılan tâyinlerde görülen kayırmalarla daha da ağırlaştı. Yine bu noktada, tâyin edilmek için gereken nüfuzu bulunan, fakat memuriyet konusunda gerekli vasıfları taşımayan genç insanlara 'İslâm hukuku uzmanı' diploması ("*ru'ûs*") verilmesi uygulaması, onsekizinci yüzyıla kadar geri gider; fakat taraf tutuculuk, genel olarak bir *âlim*'in meslek hayatı için imkânların kısıtlandığı bir sırada özellikle öfkeye sebep oluyordu. Nâmık Kemâl, bu şikâyeti *Hürriyet*'te seslendirir: "Hakikaten, eğer bir namzed diploma için kendisini onbeş yirmi yıl çalışmaya verdikten ve -ancak her onbeş yılda bir görülen kuyruklu yıldızlara benzeyen- *ru'ûs* imtihanı ilanını sabırla bekledikten sonra, filancanın yeni doğmuş oğlunun boynunda asılı bir diploma manzarasıyla karşılaşırsa ve eğer o namzedin öğrencisi olarak bile nitelenemeyecek câhiller ve ayaktakımı unvanlar ve memuriyetler elde ederlerse -bütün bunlar o namzedin fakirlik ve sefalet içine gömüldüğü bir sırada olurken-, bundan sonra niçin onun ilmini arttırmak için zahmete katlanması gereksin?"[53]

Şartların bu şekilde kötüleşmesinden en fazla zarar görenler, hem Yeni Osmanlı *âlim* Ali Suâvî'nin ve hem de Hoca Tahsin, Sarıyerli Sâdık Efendi ve Veliyyüddin Efendi gibi sempatizanların aralarında bulunduğu düşük rütbeli ulemâ idi. Bu aynı zamanda, Mehmed Bey'in bir *âlim* elbisesi giyerek düşük rütbeli ulemâdan olan "câmi vâizleri" arasında bir karışıklık çıkarmaya çalışmayı niçin en etkili propaganda tekniği olarak gördüğünü de açıklar. Diğer ta-

---

52 Millingen, *La Turquie*, s. 257; krş. Jorga, *Geschichte*, V, 565.

53 Nâmık Kemâl, "Devlet-i Aliyyeye bâ'is-i tenezzûl olan ma'ârifin esbâb-ı tedennîsi," *Hürriyet*, 3 Ağustos 1868, s. 2; Kezâ. "Türkistanın esbâb-ı tedennîsi," *Hürriyet*, 27 Temmuz 1868, s. 2.

raftan, yeni sisteme intibak edebilen ulemâ, siyasî tenkitçiler muhitinin dışında kaldı. Bu yüzden, erken bir çağda doğrudan Reşid Paşa'nın emrinde çalışmaya başlamış olan Cevdet Paşa, Yeni Osmanlıların fıkıh uzmanlarının âkıbeti hakkındaki endişelerini paylaşmasına rağmen, protestocular a katılmamıştı. Daha mütevazı bir seviyede bütünleşme (entegration) örneğini, özel öğretmen olan ve Mehmed Bey'in Paris'teki Osmanlı Mektebi'nde okuduğu sırada arkadaşı bulunan *âlim* Süleymaniyeli Kâmil Efendi oluşturur. Kâmil Efendi, Paris'te hukuk okudu ve dönüşünde Rüsumat (Gümrükler) Emaneti'nde iş buldu; 1905'teki ölümüne kadar burada kaldı.[54]

Nihayet, Yeni Osmanlıların ordu içinde müttefikler bulabilmelerinin en azından üç sebebi vardı: İlki, V. Bölüm'de tahlil edildiği gibi, ordunun, reformların icrasında etkinlik için taleplerde bulunmasıdır. İkinci olarak, ordu, Yeniçerilerin ortadan kaldırılışından sonra yeniden oluşturulduğu için, gelenek veya kazanılmış haklara çakılıp kalmış değildi. 1870'lerin liderleri olan 1850'lerin genç insanları, mevcut Osmanlı "kurulu düzen"ine mensup değillerdi. Bu, yeni orduyu gelenekçi her kökten koparan iyice düşünülmüş, kasıtlı bir politikanın neticesiydi. Yeni ordunun mütevazı sosyal statü gibi diğer özellikleri, aynı yönde işlemekteydi. Mesela, ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki Türk hayatı hakkında uzman olan bir İngiliz'in, askerî cerrah mektebi ile ilgili olarak söylediği gibi: "hepsi ... çok fakir sınıflardan alınır: Bana, buradaki Türkler'in hepsinin kayıkçı, at bakıcısı, küçük tüccar, pazar hamalı ve benzeri en alt tabakadan kişilerin oğulları oldukları ve yüksek veya orta sınıfa mensup hiçbir Türk'ün, oğlunu bu Mekteb'e göndermediği söylendi."[55] Üçüncü faktör, bürokratların üstünlüğünün,

54 İnal, *Son Asır*, s. 942, not 3.

55 Charles MacFarlane, *Turkey and its Destiny* (London, John Murray, 1850), II, 266.

1826'dan sonra ordunun geri plâna itilmiş olması dolayısıyla kazanılmış olması idi. Bu sürecin en dikkati çeken ve doğru tasviri, o sırada Bâb-ı Âlî nezdinde güvenilir bir diplomat olan Franz von Werner tarafından verilmektedir: "Reformların başlangıcı ile Âlî Paşa'nın ölümü arasındaki devre, onun [yani bürokrasinin] nüfuzunun en yüksek noktasında bulunduğu dönemdir. Gerçekten, Yeniçeri ocaklarının ortadan kaldırılışından sonra, askerî ruhu, Yeniçeri meydan okumasının bir kalıntısı olarak görmek, Osmanlıda iktidarı ellerinde bulunduranların iç politikalarının bir parçası oldu; bu yüzden ordu, bürokrasinin gölgesinde kalmaya zorlandı. Osmanlı dünyasını tanzim eden köklü teokratik-askerî prensiplere muhalefette Efendi, Bey'e yani kalem (= büro, bürokrasi) kışlaya üstünlük sağladı. Büyük Güçler'le artmış olan ilişkiler ve bürokrasiyi oluşturanların daha fazla önem kazanmaları, Hâriciye Nâzırı'nın makam odasını cazibe merkezi hâline getirdi. Ve bundan dolayı, hemen hemen her yerde hazır ve nazır bir Kalem Aristokrasisi meydana geldi."[56]

Bu yüzden, Yeni Osmanlıları harekete geçiren sosyolojik güçlerin iki yönü olduğu söylenebilir: Bir yandan dağılma sürecinin hızlanması ve onsekizinci yüzyılın sonundan itibaren Osmanlı yönetimine sokulan fesat ve yolsuzluğun, Tanzimat Türkiyesi'ne aktarılmış olması. Fakat, bu olgu sadece hem Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik istikrarsızlığı ile hem de elit dolaşımındaki tıkanma ve yeni "asilzadeler"in doğuşu ile birleştiğinde karşı çıkış hareketi billurlaştı. Bu bölümde, Yeni Osmanlı hareketinin yeni bir elitin doğuşu ile ilgili yönünü inceledik; gelecek bö-

56 Murad Efendi. *Türkische Skizzen*, s. 65. Millingen, ordu hususunda şunları söyler: "Onu durmadan, hususî bir şekilde kontrol altında tutuyorlardı; aralarından seçilen bir kâtip, müşavir unvanıyla, çoğu kez Harbiye Nâzırı, Kaptan-ı Derya ve ordu kumandanlarının yanında yer alıyordu." *La Turquie*, s. 255.

lümün sonuna doğru, Tanzimat'ın ticaret politikalarının nasıl, Ziyâ Paşa ve Ali Suâvî gibi bazılarını Bâb-ı Âlî'ye Nâmık Kemâl'den bile fazla düşman eden, bir sosyal ve ekonomik düzensizlik zemini oluşturduğunu incelemeye çalışacağız.

BEŞİNCİ BÖLÜM

YENİ OSMANLILAR VE OSMANLI GEÇMİŞ

Yeni Osmanlılar kendilerini, Osmanlının çöküş sürecini durdurmakla görevli reformcular olarak gördüler. Bu çöküşün sebeplerini yok edecek siyasî çareler bulmak için, Osmanlı geçmişinin araştırılmasına giriştiler ve argümanlarını inşa etmek için tarihsel durum ve görevleri geniş ölçüde kullandılar. Fakat, geçmişle *ilgilenme* ile birlikte, onun tarafından *kuşatılma* da geldi; çünkü Yeni Osmanlılar, Osmanlı hayat tarzı ile ilişkilendirdikleri belirli değerleri sevdirme duyusuyla, üzerinde çalıştıkları şeyin ağına yakalandılar. Bu yüzden, onların tarihi *yeniden inşa*ları nadiren bütünüyle doğrudur. Ancak, kendilerinin Osmanlının çöküş süreci konusundaki argümanlarının çoğu, bir dereceye kadar taraf tutucu ise de; esas itibariyle yanlış değildi. Mesela, bunlardan biri 1826'da Yeniçerilerin ortadan kaldırıldığı sırada, siyasî yapıda Bâb-ı Âlî bürokratlarının gücünü ve nüfuzunu dengeleyecek birleşik bir toplumsal zümrenin olmadığı inancı idi.[1]

---

1 Nâmık Kemâl, "Hubbu'l-Vatan mine'l-İmân," 29 Haziran 1868, s. 1; Ali Suâvî, "La Verité," *Muhbir*, 7 Kasım 1867, s. 1.

Yeni Osmanlılar da Yeniçerilerin uzun bir zamandan beri umumî şikâyetleri dile getirme fonksiyonunu yerine getirdiklerini kabul ediyorlardı. Yeniçerilerin siyasal bir emniyet subabı oluşturdukları ile ilgili benzer görüşlere, Türk reformları üzerinde çalışan bir uzmanın yazılarının çoğunda rastlanır.[2] Eğer Yeni Osmanlıların buna niçin bu kadar önem verdiklerini anlamak istiyorsak, bu teorinin ihtiva ettiği gerçeğin derecesi tam ve gereği gibi değerlendirilmelidir. Bu yapıldığında, Yeni Osmanlı teorileri anlaşılabilir duruma gelir ve bize, Osmanlı tarihinin oldukça tuhaf yorumları gibi gelen şeye onların güvenmelerinin sebepleri üzerine önemli bir ışık tutulmuş olur.

Yeni Osmanlılar, Yeniçerileri takdir ettikleri gibi, önemli siyasî kararları almadan önce itibarlı kişilere danışma (*"usûl-i meşveret"*) gibi Osmanlı idarî uygulamalarını da övmüşlerdir. Bu usulün, Avrupa'daki ilerlemelerden bağımsız olarak gelişmiş olan Avrupa parlamenter pratiğinin Türklerdeki ilk öncüsü olduğunu ve Osmanlıları parlamenter yönetime hazırladığını ifade etmişlerdir.[3] Ayrıca, zamanlarının devlet adamlarının böyle bir arka-plânın avantajını kullanmak yerine, bu müesseseleri boğmuş olduklarını da iddia etmektedirler. Yine burada, Yeni Osmanlıların değerlendirmelerinde ne ölçüde doğru olduklarını, yanlış olmasına rağmen, bu uygulamaların geçmişte var olduklarına ne ölçüde samimiyetle inandıklarını, getirmek istedikleri yeni siyasî kavramları kabul edilegelmiş olanın örtüsü altında gizlemede ne ölçüde Osmanlı örf ve âdetlerine başvurduklarını değerlendirmek için, onların kanaatlerinin Osmanlı gelişmesinin bağlamı içine yerleştirilmesi gerekir.

---

2 Bkz. aşağıda, dipnot 111.

3 Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret" olarak bilinen yazı dizisi, *Hürriyet*, 14 Eylül 1868, s. 5; 21 Eylül 1868, s. 6; 29 Eylül 1868, s. 5; 12 Ekim 1868, s. 7; 19 Ekim 1868, s. 6.

Nihayet, Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşid Paşa'ya, yaptıkları için saygı duymalarına rağmen, Yeni Osmanlılar, Tanzimat reformlarının onun ölümünden itibaren almış olduğu istikamet hususunda hayli rahatsızdılar ve bu rahatsız edici gelişmelerin tohumlarını Reşid Paşa'nın reformlara karşı takındığı temel tavırda bulmaktaydılar. Yine burada, konu, o günün gelişmeleri bağlamına yerleştirilmelidir. Yeni Osmanlıların fikirlerini incelemeye geçmeden önce, onların açıklanma gerektiren bu üç inançlarını Osmanlı reform hareketinin dinamiğiyle ilişkilendirmek ve onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllardaki Osmanlı modernleşmesini gözden geçirmek gereklidir.

I. 1829'a Kadar Osmanlı Reformları

Osmanlı modernleşme sürecinin özünde askerî tedbir sorunu yatar: Sürüp giden askerî mağlubiyetler ve toprak kayıpları, Osmanlıları, Batı'nın askerî üstünlüğünün altında yatan âmilleri aramaya teşvik etti. Osmanlı devlet adamları, onyedinci yüzyılın başlarında, imparatorluk yönetiminin pek çok eksiği bulunduğunu fark etmişlerdi.[4]

Bununla birlikte, ancak onsekizinci yüzyılda ve askerî reformla ilgili olarak, ilk ve son defa *reform* ile *Avrupalılaşma* arasında bir bağlantı kuruldu. Osmanlı İmparatorluğu'nu modernleştirme teşebbüslerinin birbirini takip eden bu iki yönünün akılda tutulması gerekir.

İlk olarak, imparatorluğun çökmekte olduğunu anladıklarında, Osmanlılar tarafından hissedilen şok ve özellikle onsekizinci yüzyılın sonunda mâruz kaldıkları peşpeşe ge-

4 II. Osman (1618-1622)'ın teşebbüs ettiği reformlar için bkz. Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, VIII, 302-303; daha sonraki gelişmeler için bkz. [Koçu Bey], "Kogâbeg's Abhandlungen über den Verfall des Osmanischen Staatsgebaudes seit Sultan Suleiman dem Grossen" (çev. W. F. A. Bernhauer), XV, 272-332, *ZDGM* (1861).

len felaketlerin sebep olduğu travma, çok ciddî ve ızdıraplı idi. Bu, fetih ideolojisi dinî bir inancın -savaşa İslâm'ı yaymanın bir vasıtası olarak inanmanın- parçası olduğu için, ayrıca, toprak genişlemesi Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunda önemli bir rol oynamış bulunduğu için, ve nihayet, Osmanlı devlet adamlarının ekonomik çöküş ve malî yetersizlikten kaygı duydukları bir sırada, toprak kaybı, gelir kaybı anlamına geldiği için böyle idi. Osmanlı gerilemesinin dehşet verici bir şekilde fark edilişi, bütün Osmanlı reformlarının gerisindeki itici gücü teşkil etmiş ve sonunda Yeni Osmanlıları harekete geçiren itkiyi hazırlamıştı.

Batı üstünlüğünün acı bir şekilde fark edilmesiyle eş-zamanlı olarak, en eski ve "katıksız" Osmanlı uygulamalarının yeniden canlandırılıp hayata geçirilmesi şeklindeki daha önceki reform anlayışını terk etmek gerektiği kanaati tedricen şekillenmeye başladı. Osmanlı yönetiminin ne zaman "saf" (pure) bir durumda işlediği konusunda kimse pek emin değildi; fakat, bunun, uzun zamandan beri reformcuların zihinlerinde korunmuş bir ideal olduğu kesindir. Hatta, ondokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinden sonra, eski Osmanlı düzeni idealine dönüşü savunmak artık pek mümkün değilken bile, düşünce, çekiciliğini kaybetmemişti ve Yeni Osmanlılar arasında da yankı bulmaktaydı.

Modernleşme, Osmanlı devletinin uygulamalarında değişiklikler anlamına geldiğinden ve bu uygulamaların idealize edilmiş şeklinin terkini gerektirdiğinden, protestolarla, yeniden değerlendirmelerle, dalgalanmalarla ve ihtilallerle dolu bir süreçtir. Bu tarihî süreci böylesine zorlu yapan etkilerden hiçbirisi, onun arkasında gizlenmiş iktidar/güç mücadelesi kadar önemli değildi. Bu mücadelede, önce yerli, daha sonra Batı-eğilimli bir reformu destekleyen Osmanlı bürokrasisi, imparatorluktaki diğer nüfuzlu gruplar, yani Yeniçeriler, ulema ve en sonunda bizzat sultan ile dövüştü.

Bu son safha, hemen Yeni Osmanlı hareketinin oluşumunu önceleyen yıllarda vuku buldu.

Bu mücadelenin hikâyesi, şimdiye kadar anlatılmış değildir. Ne onsekizinci yüzyıldaki Türk bürokrasisinin doğuşuyla ilgili tam bir inceleme ve ne de onsekizinci yüzyıl bürokrasisi ile Tanzimat bürokrasisi arasındaki süreklilik konusunda bir çalışma vardır. Bununla birlikte, en erken tarihli sistematik teşebbüslerin kısa bir incelemesi, bize, Yeniçerilerin ortadan kaldırılışına kadar bu tip her harekette tekrarlanan gruplaşmaların bir modelini ortaya koyma imkânını verir. Bu model, ondokuzuncu yüzyıla kadar sarkar ve hemen *İttifâk-ı Hamiyyet*'in oluşumunu önceleyen yıllarda, zayıf ve değişik bir şekilde yeniden ortaya çıkar.[5]

Şematik olarak incelemeye girişeceğimiz bir reform hareketi olgusu, III. Ahmed (1703-1730) döneminin son yıllarında iktidarda bulunmuş olan Osmanlı sadrazamı Nevşehirli İbrahim Paşa'nınkidir.

İbrahim Paşa'nın, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk askerî reformlarını gerçekleştirdiği, genellikle bilinmez. Ancak, Batı'nın üstünlüğünün sebeplerini işleyen, yabancı bir memur ile bir Türk arasındaki diyalog şeklinde ifade edilmiş olan ve sultana sunulan, bilinen ilk belgelerden birisi, onun sadrazamlığı dönemine aittir.[6] Fransız Protestan Rochefort tarafından yapılan ve Osmanlı askerî tâlimlerini Batı Avrupa'nın eğitim ve harp usullerine göre değiştirmekle ilgili ilk teklifler de, onun sadrazamlığı sırasında olmuştur. Bu plânın kabulü, İbrahim Paşa tarafından ciddî olarak düşünülmüştü.[7]

---

5 Ordunun ve ulemânın Ağustos 1840'ta Reşid Paşa'yı düşürme plânı, Kırım Savaşı öncesindeki Batı karşıtı ajitasyon ve "Kuleli" adıyla bilinen 1859 darbesi, bu devamlılığın örnekleridir.

6 Faik Reşit Unat, "Ahmed III devrine ait bir Islahat Takriri," *Tarih Vesikaları* (1941), I, 107-121.

7 Bu teklifler, Bâb-ı Âlî'de Avusturyalı aracı olarak çalışan bir habercinin mektubunda anlatılır. Bkz. Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, XV, 348-356. Roc-

Rochefort'un teklifleri, İbrahim Paşa'nın Batı ile diğer temasları teşvik ettiği bir sırada yapılıyordu. Paşa, 1720'de, Sultan III. Ahmed'e, Fransa'ya bir elçi göndermeyi tavsiye etti. Bunun üzerine, yüksek rütbeli bir Osmanlı memuru, Versailles'a gönderildi. Yirmi Sekiz Mehmed Çelebi isimli bu tam yetkili elçiye, sadrazam tarafından, Fransa'nın "yönetim ve eğitim metodlarını inceleme ve bunların Osmanlı İmparatorluğu'na uygulanabilirliği üzerine bir rapor yazma" tâlimatı verildi.[8]

Yirmi Sekiz Mehmed Çelebi'nin Fransa görevinin neticelerinden birisi, onun oğlu Yirmi Sekiz Çelebi Mehmed Efendi-zâde Said Ağa (sonra Efendi) tarafından, 1726'da, Macar muhtedisi İbrahim Müteferrika'nın işbirliği ile bir müessesenin, ilk Osmanlı matbaasının kurulması oldu.[9]

Bu matbaanın kurulması için izni içeren fermanda, özellikle "tarih, tıp, felsefî ilimler, astronomi ve coğrafya" ile ilgili kitapların basımına müsaade edilmiştir.[10] 1727-1728 (H. 1140)'de ordunun yeni Avrupa çizgisinde eğitimine başlandı ve bununla ilgili nizamname, Müteferrika tarafından yazıldı.[11]

---

hefort'un teklifleri üç aşamalı idi; ilki Protestanlardan bir gruba Bâb-ı Âlî tarafından bir barınak verilecek ve Boğdan ve Eflak'te yerleştirilecekti. Bu yerleştirilenler, daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'na "sanatları, ilimleri ve imalatı" başlatacaklar (Hammer, XV, 351); böylece, Osmanlıların telsiil ve ipekli kumaşları Avrupa'dan satın alına ihtiyaçlarının önüne geçilmiş olacaktı. Nihayet, bir mühendis topluluğu oluşturulacak, bunlar Osmanlı mühendislerini eğitecek okulun elemanları olacaklardı. Fransız büyükelçisi, Rochefort'un plânlarının benimsenmesini başarıyla engelledi.

8 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, V: Nizam-ı Cedit ve Tanzimat Devirleri 1789-1856* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1947), s. 58.

9 Selim Nüzhet [Gerçek], *Türk Matbaacılığı* (İstanbul: Ebüzziyâ, 1928), s. 40. Gibb ve Bowen tarafından yapılan yorumlar [*Islamic Society*, I, 2, 153-154], yanıltıcıdır.

10 A. Refik, *Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)* (İstanbul, Devlet Matbaası, 1930), ss. 90, 91, bu fermanın metni bulunmaktadır.

11 Mehmed Esad, *Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berr-i Hümâyûn* (İstanbul, Karabet, 1316/1898-1899), ss. 5, 6.

Zamanla, Türk saray muhiti ile Versailles Sarayı arasındaki ilişkiler, oldukça samimileşti ve sadece resmî temaslardan ibaret kalmadı. İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı sırasında, Avrupa hal ve hareket tarzını taklit etmek moda haline geldi. Hatta, Avrupa lâle modası İstanbul'a yayıldı; bu yüzden III. Ahmed devri, Türkler tarafından "Lâle Devri" olarak bilinmektedir. Bu devri bir Türk tarihçisi şöyle tasvir etmektedir: "Lâle Devri'nde, Türkler ve Batılılar arasında, özellikle Türklerle Fransızlar arasında olağanüstü bir yakınlık kuruldu. İbrahim Paşa'nın keskin zekâsı ve siyasî zaruret dolayısıyla Paris'e ve Viyana'ya gönderilen elçiler, ülkelerine döndükten sonra, Avrupa medeniyetinin başarılarını anlatmaya giriştiler. Lâle Devri'nin, Türkler için parlak bir uyanış dönemi olmasının sebebi budur. Bu, Batı medeniyetinin Doğu'da görünüşünün ilk safhası idi."[12]

Ancak, bu zamanlarda bile, Batılılaşmanın Türkiye'de güçlü bir direnişle karşılaşacağının işaretleri vardı. Yirmi Sekiz Çelebi, Fransızca bilgisini sergilemek istememekteydi; İslâm hukuk uzmanlarının eğitimini kolaylaştırmak için yeni bir metod olarak ortaya çıkan matbaanın kuruluşunu sağlamak için birçok tedbir alınmak zorundaydı; sonunda bir Yeniçeri isyanının neticesi olarak, Batılılaşmacı veziri öldürülür ve cesedi şehir içinde teşhir edilirken, III. Ahmed tahttan çekilmek zorunda bırakıldı.

Bu hadisede, asıl reform karşıtı şiddet, maaşların düzensiz ödenmesi dolayısıyla, ülkenin genel ekonomik çöküntüsünün etkilerini hisseden Yeniçerilerden geldi. Yeniçerilerle ittifak edenler, başkentin fakir sınıfları idiler. İsyanda Yeniçeriler, sosyal şikâyetleri, fakat aynı zamanda Osmanlı memurlarının başını çektikleri lüks hayata ve özellikle bu lük-

12 Ahmet Refik, *Lâle Devri* (5. baskı, İstanbul, Hilmi Kitaphanesi, 1932), s. 199; ayrıca bkz. Albert Vandal, *Une Ambassade Française en Orient sous Louis XV, la Mission du Marquis de Villeneuve 1728-1741* (2. baskı, Paris, Plon, 1887).

sün almış olduğu Batılı biçimlere karşı nefretlerini dile getirdiler. Başkentin sıradan insanları, lâle zevki ile kendi günlük problemlerinin çözümü arasında herhangi bir ilişki görmemişlerdi.

Burada, isyanla sonuçlanan orijinal modernleşme güdülerinin sadrazamdan gelmiş olması önemlidir. Daha sonraki gelişmeler, bunun hiç de tesadüf olmadığını gösterecektir. Gerçekten, onsekizinci yüzyılın başlangıcında, Osmanlı İmparatorluğu'nda, reformist konumunda imparatorluğun sadrazamlarının ve yüksek bürokratlarının yeraldığı aşamalı bir dönüşümün meydana geldiği görülür. III. Murad (1575-1595)'ın hükümdarlığından itibaren, "Sultan, gerçek bir yönetici olarak sahneden çekilmiş";[13] devlet işlerinin idaresi Sadrazamın ve dolaylı olarak da *Re'îsü'l-Küttâb* (Hâriciye Nâzırı), *Kâhya Bey* (Dâhiliye Nâzırı); *Tezkereci, Mektûbcu, Kâhya Kâtibi, Beylikçi, Âmedî* (Devlet Müsteşarları)'den oluşan yardımcılarının ve ondokuzuncu yüzyılın başlarında sayıları yirmi dörde ulaşan, değişen sayıda *kalem*lerin ellerinde toplanmıştı. Bunlardan Hâriciye Nezâreti, Dâhiliye Nezâreti ve Devlet Müsteşarlıkları, Sadrazam'ın nezareti altında, çoğunlukla Bâb-ı Âlî olarak anılan bir idareci grubunu (complex) oluşturdular.[14]

Bâb-ı Âlî öneminin artmasıyla eş-zamanlı olarak, *ehl-i kalem* veya her pâyeden bürokratlar, statüleri yükseltilerek Bâb-ı Âlî'de istihdam edildiler. İlk zamanlarda *ehl-i kalem* terimi, genel olarak ilim adamlarını belirtmek için kullanılır ve bu unvan altında hem İslâmî hukuku uzmanları (fukahâ) ve hem de *kalem*lerin reisleri ile onların personeli toplanırdı.[15] Ancak, daha sonra terim, sadece ulemânın ar-

---

13 *Ottoman Statecraft*, s. 32.

14 Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, I, 113, 117-127.

15 Bu terimin kökenleriyle ilgili olarak bkz. Joseph von Hammer-Purgstall, *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsvervaltung* (Viyana, Camesi-

tık yeterli derecede yapmadığı devlet işlerini şimdi deruhte eden Osmanlı seküler bürokrasisi anlamına gelmeye başladı.[16] Tarihçi Cevdet Paşa, *ehl-i kalem*in kullandığı nüfuzun artmasıyla ilgili olarak, devlet işleriyle ilgili bilgilerin bu grupla sınırlı hale gelmesini sebep gösterir.[17] Aynı zamanda, İslâm hukuku uzmanları, devlet işlerinde bilgili kişiler olarak mevkilerini kaybettiler. Bunun sırası ile, şu iki faktörden kaynaklandığı görülüyor: ilk olarak, olaylar ve kişiler üzerindeki hakimiyet, devlet işlerini idarede gittikçe artan bir şekilde önem kazandı; ikinci olarak, fermanların hızla artışı sebebiyle, imparatorluğun anayasal hukuku çok karmaşık hale geldiğinden ve devletin dışişleri hayatî bir önem kazandığından, en son gelişmelerle ilgili bilgileri ile bürokratlar, ulemâya karşı avantaj elde ettiler. -Ulemânın yetkili kılındığı yorumlama maharetine karşılık- haberleşme ile ilgili ustalıkları kendilerinde toplamış kişiler olarak, bürokratların artan prestijlerine dair enteresan bir örnek, Hammer tarafından, tarihçi Vâsıf'ın Bâb-ı Âlî'nin *kalem*lerinden

---

anschen Buchhandlung, 1815), s. 110 vd.; Mouradjea d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Ottoman* (Paris, 1788-1824), VII, 191-196; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı İmparatorluğunda Merkez ve Bahriye Teşkilâtı* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1948), ss. 39-110, 360, 361; Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, I, 1, s. 127. Ayrıca bkz. "Principes de Sagesse touchant l'art de gouverner: Usul al Hikam fi nizam al Alam Par Rizwan-ben-abd'oul-mennan-Ac-hissari," trc. Garcin de Tassy, *Journal Asiatique* (April 1824), IV, 217. Yukarıdakilerini teyid eden daha eski ifadeler için bkz. Yaltkaya, "İlhanlılar Devri İdarî Teşkilâtına Dair," s. 10, burada ulemâ, *ehl-i kalem* arasında ilk sırada sayılmaktadır; ayrıca bkz. W. F. A. Bernhauer, "Hâg'î Chalfa's Dustûru'l-'amel: ein Beitrag zur Osmanischen Finanzgeschicte," *ZDGM* (1857), XI, 120. bu eserde ulemâ hâlâ, hem dinî hem de din-dışı ilimlerin bütün türlerinin kendisinde toplandığı kişiler olarak mütalaa olunur; ayrıca bkz. Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, I, 1, 45.

16 Hammer, *Histoire*, XVII, 39 vd. Hammer, onsekizinci yüzyılın sonundaki durumu tasvir ediyordu; fakat, onsekizinci yüzyılın başına ait bir metinde, ince bir değişme olduğu görülebilir ki burada, referans *ehl-i kalem*den ziyade *akläm*'a (yani büroya)dır. Aynı çalışmada, bürokratik memuriyetlerin arttığı da ortaya çıkmaktadır. Bkz. *aynı yer*; s. 95, Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, I, 1, s. 127.

17 Cevdet, *Târih*, V, 107 vd.

birinin başına tâyini konusunda anlatılır: "Rusçuk'tan Şumnu'ya geldiğinde, kısa bir süre önce sürgünden dönen Vâsıf Efendi, kendisini büyük bir maharetle sade ve hoş bir stili bir araya getiren bir kişi olarak tanıyan Muhsin-zâde [Sadrazam Muhsin-zâde]'ye saygılarını sunmaya geldi, Muhsin-zâde onu Dîvân-ı Hümâyûn'da hocalık mevkiine yükseltti. Berâtını verirken, dîvan paşası olarak tâyin edildiği halde, kendisine alışılageldiği üzere, "Hoca olarak tâyin edildin" demedi, sadece "Seni kâtip tâyin ettik" dedi; böylece daha baştan dîvan efendilerinin kalem oynatmada mahir kâtiplerden başka bir şey olmadıklarını belirtmiş oluyordu."[18]

Bu gelişmenin Yeni Osmanlıların yazılarında anlatılan biraz tahrif edilmiş biçimi, onların, zamanlarının ulemâsının etkisizliğini ve bilgisizliğini, III. Ahmed'le başlayan, "şiir" ve seküler meşgalelere genelde daha fazla önem verilirken, dinî ilimlerin ihmal edilişi keyfiyetine bağlamalarıdır.[19]

Bürokratların yükselişine sebep olan başka faktörler de vardı. İlki, ulemâ topluluğu içinde bir kutuplaşmanın oluşmasıdır ki, bu onların "aşağı" (düşük rütbeli) ve "yüksek" ulemâ olarak birbirlerine yabancılaşmalarına yol açmıştı.[20] Bunlardan ilk gruptakiler, halk ile temas halinde kalarak "imam/vâizlerin"[21] fonksiyonlarını üstlenirlerken, ikinci gruptakiler, diğerlerine kiraya verdikleri kârlı kadılıklar gibi, yüksek idarî mevkilere bizzat yerleşmekteydiler. Bu ikinci grup arasında, hatırı sayılır bir husumet vardı.[22]

---

18 Hammer, *Histoire*, XVI, 305. *Hoca* veya *hâce* unvanı (Hammer'in telaffuzuyla "*hodja*"), ulemâdan bir kişiyi çağrıştıran bir anlamı taşır. Hammer, *aynı eser*, XVII, 198, 199.

19 Nâmık Kemâl. "Devlet-i Aliyyeye Bâ'is-i Tenezzül olan Ma'ârifin Esbâb-ı Tedennîsi." *Hürriyet*, 3 Ağustos 1868, s. 2.

20 Cevdet Paşa, *Târih*, V, 107.

21 Gibb ve Bowen, (*Islamic Society*, I, 2; 95) "câmi vâizleri" (mosque ministers) terimini kullanıyorlar.

22 Cevdet Paşa, *Târih*, V, 107.

Yüksek ulemâ, tamamen bozulmuştu ve hatta din konularında bile câhil idi. Bununla beraber, yüksek ulemâ, adlî memuriyetler gibi, büyük ağırlık sağlayan mevkileri işgal ederken, düşük rütbeli ulemâ, halk arasında hâlâ önemli prestij sahibiydi.

İbrahim Paşa tarafından girişilen modernleşme hareketinde, yüksek ulemânın başlangıçta tarafsız kaldığı, ancak isyanın başarılı olduğunu anladıkları an ayaklanmaya iştirak ettikleri görülürken, düşük rütbeli ulemâ derhal Yeniçeriler ve ayaktakımının yanında yer almıştı. Böylelikle, câmi vâizleri 1730'daki ani patlamada belirgin bir rol oynamıştı.[23] Ondokuzuncu yüzyılda, Yeni Osmanlıların din adamları arasındaki müttefikleri, düşük rütbeli ulemâ, imamlar ve vâizler gibi kişilerden ibaret olacaktı.

Dâmad İbrahim Paşa'nın zamanında girişilen ilk Türk reform türü ile ilgili önemli son bir nokta, geçici bir duraklamaya rağmen, reformun esas olarak sürekliliğidir. En yüksek idarî çevrelerdeki tek tavır, *à la franga* reforma yönelik artan bir alâkadır ki, bu da Osmanlının, her seviyedeki -idarî, sosyal, ekonomik, sanatlar ve zenaatler konusundaki- en son gelişmeleri rapor etmek için hususî tâlimatla periyodik olarak Avrupa'ya elçiler gönderme politikasının sürekliliği ile açıklanabilir.[24] 1720 ve 1838 arasında, aynı dönemde meydana gelen birçok reform karşıtı ayaklanmaya rağmen, Avrupa'daki hadiselerin ve ilerlemelerin durumu üzerine hazırlanmış bu tür tam *kırk* rapor Bâb-ı Âlî'ye sunuldu. Bu rapor serisinin en sonuncusunun -Sâdık Rif'at Paşa'nın raporu-[25] Tanzimat reformlarının teorisini ihtiva ettiği görülecektir.[26]

---

23 Hammer, *Histoire*, XIV, 238.

24 Bu tür tâlimatların geç bir proto-tipi için bkz. Karal, *Selim III* (1946), ss. 198-202.

25 Bkz. aşağıda, Bölüm VI.

26 Bu raporların bir listesi için bkz. Faik Reşit Unat, "Şehdi Osman Efendi Sefaretnamesi," *Tarih Vesikaları* (Haziran 1941), I, 67-69.

Bu vesileyle şuna da işaret etmek ilgi çekici olacaktır ki, 1720 ve 1838 arasında, bütün büyük Türk reformcuları, bir süre *Re'îsü'l-Küttâb*'lık (Hâriciye Nâzırlığı) makamını işgal ettiler.

Askerî reformların, 1730 ayaklanmasını tâkip eden yıllarda çıkışları ve inişleri oldu; fakat burada fevkalâde dikkate şayan olan şey, Batılılaşmanın seyrinin, ayaklanmanın ikinci yılı içinde hızlanmış olmasıdır. 1732'de Marquis de Bonneval, topçu kıtaları oluşturmakla görevlendirildi ve uzun süre Bâb-ı Âlî'de dış işleri konusunda danışman olarak önemli bir rol oynadı.[27]

Aynı yıl, Batı'nın üstünlüğünün tahlilini sistemli bir şekilde ele alan ilk Türkçe kitap olan, İbrahim Müteferrika'nın *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ümem*'i yayımlandı.[28] Bu, aynı zamanda Avrupa hükümetleri hakkında mâlumat ihtiva eden ilk çalışma idi ki, eserde bu hususta Batı'dan bir şeyler öğrenilebileceği îmâ olunur.

1734'te Bonneval'in tavsiyesi üzerine, askerî mühendisleri yetiştirmek için, başkentte *Hendesehâne* açıldı. Daha sonra bu mektep dağıldı; fakat, 1759'da, o sırada kapalı bulunan mektepte okumuş olan talebe, tecrübenin başarılı olabilmesi için mektebi gözlerden uzak tutmaya çalışan Sadrazam Râgıb Paşa tarafından tekrar bir araya getirildi.[29] Ayrıca Sadrazamlığı sırasında Râgıb Paşa, bazı bayındırlık işlerini gerçekleştirmek için, Fransız büyükelçisinin damadı Baron de Tott'u Bâb-ı Âlî'de görevlendirdi.

Râgıp Paşa'nın mühendis mektebini yeniden faaliyete geçirme gayretlerinin herhangi bir fayda temin etmediği görülürken, ordunun Avrupa modeline göre eğitimi, 1773'te Sadrazam Muhsin-zâde tarafından yeniden ele alındı. Bu kez, Tott'un işbirliği ile, nihayet bir Türk hafif topçu kıtası

27 Hammer, *Histoire*, XIV, 268.

28 Selim Nüzhet, *Türk Matbaacılığı*, ss. 62, 63.

29 Mehmed Esad, *Mir'ât-ı Mühendishâne*, s. 7.

teşkil edildi (1774).[30] Tott'un 1776'da ayrılması üzerine, bu teşebbüsler bir kez daha yavaşladı;[31] fakat bu noktada seyir, (Bâb-ı Âlî ve Hâriciye Nezâreti *kalem*lerinden sadrazamlığa kadar yükselen) Sadrazam Halil Hâmid Paşa (1782-1785) tarafından yeniden hızlandırıldı.[32]

Halil Hâmid Paşa, mühendislik mektebini yeniden eski durumuna getirdi (1784) ve orduyu organize etmek hususunda plânlar geliştirmek için Fransız danışmanlara olduğu kadar Prusyalılara da dayandı. Böylece, III. Selim (1789-1807)'in reformlarına zemin hazırladı. Halil Hâmid Paşa'nın çalışması, kendisinin III. Selim'i tahta geçirme teşebbüsünün ardından azl ve idam edilmesiyle sona erdi. Ancak, bu olaydan dolayı, reform faaliyetlerine -Sultan Selim'in himayesi altında tekrar girişilmeden önce- kısa bir süre ara verildi.

Selim, çoğunlukla, onsekizinci yüzyılın en önemli reformcusu olarak mütalaa edilir; fakat bunda, onun daha önceki vezirler tarafından hazırlanan zeminden faydalanmasının büyük payı vardır. Daha veliaht iken, Selim, Türkiye'ye en uygun olacak reform tipi konusunda XVI. Louis ile mektuplaşmaya başlamıştı.[33] O, aynı zamanda, Fransa sarayına gizlice şahsî bir elçi de gönderdi. Yine burada da bu mektuplaşmalardan, Selim'in iyi niyetlerini bu mecraya kanalize eden organize gücün, Selim'le çalışmaya başladığı sırada *Re'îsü'l-Küttâblık* (Hâriciye Nezâreti) Müsteşarı bulunan Ebûbekir Râtıb Efendi'nin akıl-hocalığı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ebûbekir Râtıb'ın Selim'e sunduğu tezkerede ortaya konan en acil reform teorisi, Osmanlı askerî talimle-

30 Hammer, *Histoire*, XIV, 378.

31 Karal, *Osmanlı Tarihi*, V, 61.

32 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Sadrazam Halil Hâmid Paşa," *Türkiyat Mecmuası* (1936), V, 226, 233.

33 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Selim III'ün Veliaht iken Fransa Kıralı Lui ile Muhabereleri," *Belleten* (Nisan 1938), II, 191-246.

rinin yeniden düzenlenmesidir. Ebûbekir Râtıb Efendi, bunu "ecdâdımın talimleriyle uyum içinde bir reform" olarak ifade etmektedir. Ancak, 1791'de, Avusturya'ya özel bir görevle gönderildikten ve burada Avusturya ordusunu ve yönetimini inceledikten sonra, Râtıb Efendi bu düşüncesini değiştirdi ve Avrupa'nın en önemli askerî tekniklerinin Osmanlı İmparatorluğu tarafından benimsenmesi gerektiği sonucuna vardı.[34]

Bir yıl sonra, 1792'de, Selim, devlet görevlilerinden, Osmanlı İmparatorluğu'nun durumu hakkında kendisine bir rapor yazmalarını ve reform tedbirleri teklif etmelerini istedi. Yirmi iki devlet adamı, ordunun yeniden yapılanması ile ilgili, bir ölçüde de malî ve idarî reorganizasyona dair projeler sundular; bu kişiler arasında Bertrand adlı Osmanlı ordusunda danışman olarak bulunan birisi ve İsveç elçiliğine bağlı yerel bir Hıristiyan olan Chevalier d'Ohsson da bulunuyordu. Burada da, yine ordunun reformu ile ilgili en radikal Türk teklifini kaleme alan *Reîsü'l-Küttâb* Râşid Efendi olmuştur.[35]

Râtıb Efendi'nin *Re'îsü'l-Küttâblık* (Hâriciye Nezâreti) makamına tâyininin başlangıcında (Mayıs 1795), çok sayıda yabancı askerî uzman çağrıldı ve Avrupa örneğine göre oluşturulmuş[36] yeni bir ordu (*Nizâm-ı Cedîd*) kuruldu.[37] İdarî yeniden düzenleme, daha iyi bir vergi sistemi için alınmış tedbirlerden öte gitmedi. Fakat, en azından, Se-

---

34 Karal, *Selim III* (1946), s. 40.

35 *Aynı yer;* Karal, "Nizam-ı Cedide Dair Lâyihalar," *Tarih Vesikaları* (1941), I, 414-425; (1942), II 104-111, 342-351, 442-432

36 Karal, *Selim III* (1946), s. 73.

37 Franz Babinger, "Nizam-ı Djedid," *Encyclopedia of Islam*, III, 936; Karal, *Selim III*, birçok yerinde. "*Nizâm-ı Cedîd*" (yeni düzen) terimi, 1696 gibi erken bir tarihte Sadrazam Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa tarafından, teşebbüs etmiş olduğu idarî reformları nitelemek için kullanılmıştır. Ali Suâvî, adı geçen veziri, ilk Yeni Osmanlı olarak görür; bkz. Ali Suâvî, *Ulûm* (1870), s. 789.

lim'in hükümdarlığı esnasında getirilen değişiklikleri dünyaya ilan etmek için, bu girişimleri tasvir eden Fransızca bir eser yayımlandı.[38]

Selim, esas itibariyle 1730 ayaklanmasına yol açanın aynısı bir komplo ile tahttan indirildi (1807) ve yerine isyancıların tercihi olan, kardeşi IV. Mustafa getirildi. Ancak, bundan hemen hemen bir yıl geçmişti ki, Hâriciye Nâzırı'nın önderlik ettiği *kalem*lerin başlarının oluşturdukları bir grup, Yeniçerilerin sahra karargâhından kaçabildi[39] ve Tuna vilayeti genel komutanı Bayraktar veya Alemdar Mustafa Paşa'nın ordusuna sığındılar. Türk tarihinde *Rusçuk Yârânı* adıyla bilinen bu memurlar, karşı bir ihtilal düzenleyip IV. Mustafa'yı tahttan indirerek yerine (Selim'in kendisi karşı ayaklanma sırasında ölmüş olduğu için)[40] yeğeni Mahmud'u geçirdiler.

Sadrazamlık -askerî gücü elinde tuttuğu için- her ne kadar Bayraktar'a verildi ise de, Rusçuk Yârânı, devlet yönetimini eline aldı. Bayraktar, kendisinin, iktidarda bulunan bürokratlar tarafından kullanılan askerî bir kukla (figurehead) olduğunu biliyordu.[41]

Rusçuk Yârânı, iktidarı tekrar ele geçirir geçirmez, düşmanları olan ulemâyı, ayrıca IV. Mustafa ile işbirliği etmiş olan önemsiz bir yüksek bürokratı tasfiye ettiler. Bunu, özel bir niyetle, yürüttükleri tasfiyenin gerçek niteliğini gizlemek düşüncesiyle yapmışlardı.[42]

---

38 Bkz. Mahmoud Rayf [ayneni] Efendi, *Tableau des Nouveaux Réglements de l'Empire Ottoman* (Constantinople, Nouvelle Imprimerie du Génie, 1798).

39 Cevdet, *Târih*, VIII, 213.

40 Karal, *Osmanlı Tarihi*, V, ss. 91-93.

41 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Meşhur Rumeli Ayanlarından Tirsinikli İsmail, Yıllık Oğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa* (İstanbul, Maarif Matbaası, 1942), ss. 148, 149.

42 Tahsin Öz, "Selim III, Mustafa IV ve Mahmut II zamanlarına ait birkaç vesika," *Tarih Vesikaları* (Haziran 1941), I, 21.

Yine aynı yıl içinde, yeni askerî birliklerin Avrupa modeline göre eğitimi programının tekrar yürürlüğe konması, başka bir Yeniçeri isyanına ve Bayraktar Mustafa Paşa'nın intiharına yol açtı. Sultan II. Mahmud'u tahta çıkarmış olan trajik şartlar, onu büyük bir ihtiyatla hareket etmek zorunda bıraktı; bir süre Yeniçerilere boyun eğdi ve yine bir süre reform karşıtı unsurların etkisi altında kaldı; sonunda Yeniçeri ocaklarını kapatmak gerektiğine kâni oldu. Bu, 1826'da gerçekleşti; tekrar isyana teşebbüs eden Yeniçerilere hiçbir şekilde aman verilmedi ve hemen hepsi imha edildi. Ocak artıkları vilayetlere dağıldılar. Yeniçeri isminin telaffuzu dahi cezaî bir suç haline geldi ve ayrıca Yeniçerilerle ilişki içinde bulunan Bektaşî tarikati yasaklandı.

Yeniçerilerin bertaraf edilmesiyle, Türk modernleşmesinin ilk safhası, tek değilse de en önemli konu olan askerî reformlar konusu sona ermiş oldu. Bundan sonra, Türk reform faaliyetleri, gittikçe artan bir şekilde, Osmanlı yönetiminin düzenlenmesi ile ilgili hale geldi.[43]

Ancak, Selim'in dönemi ile II. Mahmud'un reformları arasında bir bağlantı vardır; her iki sultan da reformları gerçekleştirmek için aynı bürokrat grubuna dayanıyordu. Selim'in ve Mahmud'un hükümdarlıkları arasındaki diğer bir bağlantı da, her iki sultanın da imparatorluğun yönetimine arız olmuş bulunan düzensizliği ve anarşiyi bütünüyle bertaraf etmek için güçlü bir istek duymalarında görülür. Selim, ekseriyetle gösterildiği gibi, yumuşak mizaçlı bir adam değildi; kardeşi Abdülhamid'in yerine geçmek için sabırsızlanan hırslı bir şehzade idi; ve daha veliaht iken bu hedefe ulaşmak için birtakım entrikalar çevirmişti. Selim, aynı zamanda nizâmını gerçekleştirmede başarısızlığa uğrama du-

43 Ancak, birçok Osmanlı, askerî reformdan idarî reforma makul bir geçişi tamamiyle benimseyemedi. Bu konuda, Mahmud'un askerî reformlarını yürüten fakat daha fazla reform için rızı edilemeyen Hüsrev Paşa'nın tavrı tipiktir.

rumunda oğlunu ölüme mahkum edecek kadar tehlikelere aldırmayan güçlü iradeli bir hükümdar (monarch) idi.[44]

Fakat, gerçekleşen, Bâb-ı Âlî bürokratlarının Selim'de iyi olarak gördükleri ve yeğeni Mahmud'a her ne bahasına olursa olsun sultanın egemenliğini yeniden kurmak arzusuna dönüşerek intikal etmiş bir nitelikti. Sonuç olarak Mahmud, bütün önemli siyasî kararlarda kendi iradesini kabul ettirmeye çalıştığından, kendisini bağlayan bir işbirliği içinde olduğu devlet adamlarıyla zıtlaşmaktaydı. Devletin bürokrasiye artan bağımlılığının, sultanın kendi kaprisleriyle de birleşerek, politika oluşturulmasının Osmanlı devleti yüksek memurlarınca giderek ele geçirilişi sürecini nasıl hızlandırdığını daha sonra göreceğiz. Ancak, Mahmud'un hükümdarlığının ilk dönemi, sultanla onu tahta çıkarmış bulunan bürokratlar arasında bir işbirliği dönemi olmuştur. Bu işbirliğinin ilk ürünleri, *Sened-i İttifâk*'ın imzalanması oldu. Bu belge, mahallî hanedanların (*Âyân*) güçlerini kırmayı, bütün işlerin Alemdar'ın karşı ihtilalini teşkilatlandırmış bulunan memurlar tarafından idare edilmesini ve artık devletin kontrolünde olmasını hedefliyordu.[45] Bir Magna Carta olmaktan uzak olan *Sened-i İttifâk*, Osmanlı devletinin modern merkeziyetçi bir devlete dönüşmesi yönünde atılmış ilk adımlardan birisi idi.[46]

İmparatorluğunu tekrar ele geçirmekle ilgilendiği gibi, bürokratları da bunu elverişli ve kolay bir duruma getiren Mahmud, hükümdarlığının ilk yıllarında devleti toparlayarak, diğer faaliyetlerle de başarılı bir şekilde meşgul oldu. Başkentin

---

44 Karal, *Selim III* (1946), s. 115, Cevdet (*Târih*, IV, 291)'den iktibas. Karal'ın eserinde bulunan birçok fermân-ı hümâyun, bu tavrı doğrulamaktadır.

45 Uzunçarşılı, *Alemdar Mustafa Paşa*, ss. 138, 140.

46 Belgenin kendisi, *Âyân*ların yardımlarına dayalı bulunduğundan, onların bağımsızlıklarını kabul etmekte ise de, tarihçi Cevdet Paşa, bunun merkezî iktidarın zayıflığı yüzünden yapılmış geçici bir uzlaşma olduğunu, çok açık bir şekilde bildirmektedir. Cevdet, *Târih*, IX, 6, 278-280.

zaafı yüzünden, artık mahallî yöneticilerden toplanılamayan vergileri yeniden düzenledi; irsen intikal eden Trabzon, Erzurum ve Van *paşalık*ları üzerinde kontrolü tekrar ele geçirdi; Anadolu ve Rumeli'deki muhtelif mahallî feodal beyleri hizaya getirdi; İzmir, Sakız, Çanakkale Boğazı, Kıbrıs, Mora ve Vidin üzerinde otoritesini yeniden tesis etti; disiplinsiz Selanik Yeniçerileri üzerinde tekrar otorite kurdu.[47]

İmparatorluk üzerinde kontrolü yeniden ele geçirmeye yönelik bu gayretler, sultanda bulunması gereken, fakat teb'asının kendisini her zaman sevmesini engelleyen demir bir ele ihtiyaç göstermekteydi. Mesela, çağdaş bir müşâhit, *Âyân*ların sindirilmesi hadisesi ile ilgili olarak şöyle demektedir: "Yeniçerilerin gücünün ihtiyatlı ve dikkatlice zayıflatılmasıyla eş-zamanlı olarak, aynı derecede yanıltıcı yollar ... uzaktaki paşaların ve âyânların güçlerini sınırlamak veya yok etmek için de kullanıldı. ... Yıllar süren bu operasyonların yürütülüşü, hemen hemen benzeri bulunmayan hile ve zulüm örnekleriydi; fakat bu operasyonlar başarılı oldu; ne mahallî yöneticilerinin istikrar ve bağımsızlıkları oranında mutlu ve müreffeh olan uzak vilayetlerin sâkinlerinin kayıpları, ve ne de eğitimleri ve ilişkileriyle, eski soyluluğun yıkıldığı, halkın özgürlük sarhoşluğunun -bir kişinin denetlenemez iradesine- askerî bir despotizme giden yolu açtığı Fransa'yı Avrupa'nın en mükemmel yönetimi addeden danışmanlarının planları ve sultanın hoşnutluğu ile çelişmiyordu."[48]

Sultanın, imparatorluğuna çeki-düzen vermeye yönelik bu teşebbüslerinin teorik karşılığı, sultana mutlak itaat fikrinin aktif olarak hayata geçirilmesi idi. Mahmud, *Şeyhülislâm*'ına, hükümdar kararı teorisinin uzlaşmaz bir kesinlikle

---

47 Howard A. Reed, "The Destruction of the Janissaries by Mahmud II in June 1826", basılmamış doktora (Ph. D.) tezi, Princeton, 1951, ss. 21-24.

48 MacFarlane, *Constantinople in 1828*, II, 110. *Derebey* sistemi hakkında yerinde yorumlar için bkz. Davison, "Reform", ss. 185-186.

ifade edileceği bir kitap yazması için emir verdi. Sonuç, Peygamber'in, hükümdarlara mutlak itaatin gerekli olduğu hususundaki yirmi beş hadisinin bir koleksiyonu idi. Siyasî felsefeye Mahmud'un katkısı budur.[49]

Öyle görünmektedir ki; bazı danışmanlarının tavsiyelerine rağmen giriştiği 1828'deki başarısız Rus savaşı sultanın tavrına ilişkin anahtar tarihtir. Mahmud, bu savaştan sonra yalnızca imparatorluktaki askerî reformların kâfi olmadığını anlamakla kalmamış, aynı zamanda "normal durumun" yeniden tesisinin mümkün olmadığını da anlamıştı. İşte bu tarihten itibaren devlet içinde ciddî yapısal reformların başlangıcı gözlemlenebilir.

II. II. Mahmud Döneminde İdarî Reform

Sultanın giriştiği ilk hareket, hem masrafları kısmak ve hem de artık hiçbir işe yaramadıklarından dolayı çok sayıda saray memurunu işten çıkarmak oldu.[50]

Sultan, ulemâya doğrudan meydan okuyarak veya onların statülerini değiştirerek kendi aleyhine çevirmemek hususunda dikkatli idi.[51] Bir kez, 1830'larda, devlet protokolünde alt dereceye düşürülmelerine teşebbüs edildi, fakat ulemânın hoşnutsuzluğu bu kuralın kaldırılmasına sebep oldu.[52]

Ancak yapılan şey, Bâb-ı Âlî memurlarına daha geniş imtiyazlar vermek oldu. Böylece, bürokrasinin gücünün yükselişi hızlandırıldı.

---

49 Yâsinci-zâde Abdülvehhab, *Hulâsatü'l-Burhân fî İtâ'ati's-Sultân* (İstanbul, 1247/1831); ayrıca bkz. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, I, 17.

50 Bu hareketlerin tam bir tasviri Hammer tarafından verilir; bkz. *Histoire*, XVII, 191-192.

51 Hammer, *Histoire*, XVII, 180.

52 Bkz. Lûtfî, *Târih*, V, 25 (1251/1825-1836).

Yeniçeri ocağının kaldırılmasının hemen ardından, Bâb-ı Âlî memurları için bir üniforma oluşturuldu.[53] 1832'de devlet memuriyetleri, başlıca dört kategori halinde yeniden organize edildi.[54] Aynı tarihte, ferman ile yönetime son verildi; yâni siyasî kararların bizzat sultan tarafından kaleme alınan *hatt*larda tek yanlı şekillenişi ile ilgili hükümdarlık uygulamasından vazgeçildi.[55] Önemli hizmetleri îfâ etmiş bulunan devlet memurları madalyayla, *Nişân-ı İftihâr* ile ödüllendirildi ve bu madalyaların miras yoluyla intikali sağlandı.[56]

Devlet memurlarının görevlendirildiği bürolar çoğalırken[57] ulemanın işgal ettiği mevkilerin sayısı sabit kalmakta,[58] hatta gerilemekteydi. Sözkonusu gerileme, durumu, Şeyhülislâmın yetkisindeki dairelerin bir Bâb-ı Âlî dairesine dahil edildiğinde, ulema tarafından icra edilen işlevlere tedricen el koyan görevleri ile yeni nazırlıklar kurulduğunda yahut eskiden ulemanın tasarrufunda olan devlet gelir kaynaklarının denetim altına alınmasının[59] bir sonucu olarak ortaya çıkmaktaydı.[60]

Bâb-ı Âlî memurlarının konumları, her yıl tayin edilme sisteminin kaldırılması[61] ve memurlara muntazam maaşlar verilmesi suretiyle güçlendirildi.[62]

Yazı kadrosunda bir hayli en iyi bürokratların görevlendirildiği *Resmî Gazete* (*"Takvîm-i Vekâyi'"*); bir posta sisteminin

---

53 *Aynı eser*, III, 148 (1246/1829-1830).

54 *Aynı eser*, IV, 114 (1248).

55 Bkz. İ.H. Uzunçarşılı, "Hatt-ı Hümâyûn," *İslâm Ansiklopedisi* (1950), V, 374.

56 Lûtfî, *Târih*, IV, 140.

57 *Aynı eser*, 126. 1839 yılındaki temayüller için bkz. s. 66.

58 *Aynı eser*, V, 3 (1951).

59 *Aynı eser*, V, 124 (1254).

60 *Aynı eser*, V, 124 (1254).

61 *Aynı eser*, s. 154.

62 *Aynı eser*, s. 152.

işletmeye konulması;[63] bir polis sisteminin oluşturulması[64] gibi Batı çizgisinde yeni idarî müesseseler kuruldu.[65] Mâliye Nezâreti gibi tamamiyle yeni nâzırlıklar kuruldu.[66]

1829'da yazılan bir belgede, Hâriciye Nâzırı Pertev Efendi, devleti dört temel "sınıf"ın oluşturduğu şeklindeki yönetim teorisini ifâde ederken, ulemayı zikretmeye gerek bile görmeden, önceliği *seyfiye* ve *kalemiye*ye vermekten çekinmemişti.[67]

Mahmud'un hükümdarlığı sırasında eldeki siyasî gücün kullanılış biçimlerine gelince, bu hususta atılan en önemli adım, onun hükümdarlığının son yıllarında yeni bir yönetim mekanizmasının tesis edilmesi oldu; bu mekanizma ile politikaların sadrazam ve diğer nâzırlar tarafından üstlenilip kontrol edilmesi artık günden güne kurumsallaştı. Mahmud gibi bir hükümdarla bunun kolay bir şekilde olmayacağı tahmin edilmekte idi. Ancak, yine de en önemli gelişmeler 1829'dan sonra vuku buldu.

Büyük önem taşıyan siyasî kararların "mecliste",[68] yani en yüksek rütbeli ulemanın da içinde bulunduğu yüksek rütbeli devlet memurlarının huzurunda ve onların tavsiyeleri ile alınması, Osmanlı yönetiminin en iyi yerleşmiş bir prensibi olmuştur. Bu sistemin onsekizinci yüzyılda devre dışı kalmasının sebepleri hâlâ belirsizdir. Halil Hâmid Paşa ve III. Selim, başarısız kalan eski sistemi onarmaya çalıştılar.[69] Mahmud, hükümdarlığının ilk yıllarında, Hâlet Efendi gibi Batı

63 *Aynı eser*, IV, 126.

64 *Aynı eser*, s. 165.

65 *Aynı eser*, III, 145, 157.

66 *Aynı eser*, V, 113.

67 İhsan Sungu, "Mahmud II'nin İzzet Molla ve Asakir-i Mansure Hakkında bir Hattı," *Tarih Vesikaları* (Ekim 1941), I, 176.

68 Karal, *Selim III* (1946), ss. 148-150.

69 Cevdet, *Târih*, III, 16, 38; krş. Karal, *Selim III* (1946), ss. 149-156.

karşıtı dar bir çevrenin tavsiyelerine göre hareket etti; fakat daha sonra, kendisini yanlış yola götürdüklerini anlayınca onlardan uzaklaştı. Yeniçeri ocağının ortadan kaldırılışından 1830'a kadar kendi görüşleri istikametinde hareket etti; ancak Türk-Rus Harbi tecrübesi aklını bir miktar başına getirdi. 1835'te, sadrazamın başkanlığı altında Bâb-ı Âlî'de haftada iki kez toplanan, çekirdek halinde bir Nâzırlar Meclisi (*"Meclis-i Hâss"*) kurulduğu hususundaki bilginin doğru olup olmadığı pek belli değildir.[70] Fakat 1836'da *Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Askerî*'nin kurulduğu çok açıktır; bu mecliste askerî reformlardan başka reformlar da görüşüldü; ancak sonunda Bâb-ı Âlî, idarî reformların müzakeresi için ayrı bir meclisin oluşturulması gerektiği yönündeki kendi görüşünü kabul ettirdi.[71] Diğer taraftan, iç işlerinin hacmindeki artış ile, sultan Hâriciye Nezâreti Müsteşarı'nın (*"Âmedci"*) bürosunda yetiştirilen genç insanlara gitgide daha fazla güvenip dayanmaya başladı. Bu genç insanlardan birisi de Mustafa Reşid Paşa idi. Onun tavsiyesi sayesindedir ki, nihayet 1837'de Osmanlı nâzırları ile sürekli fikir alış-verişinde bulunmayı sağlamak üzere iki idarî müessese kuruldu.[72]

Bunlardan ilki, *Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âlî*, Nâzırlar Meclisi'nin kurumlaşmış biçimi; ikincisi ise, görüşmeler sonunda varılan kararların kânunlar halinde somutlaştırılacağı ve sultanın onayına sunulacağı, daha çok özel bir idarî organ niteliğindeki *Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye* olacaktı.[73]

---

70 A. Heidborn, *Manuel de Droit Public et Administratif de L'Empire Ottoman* (Leipzig, C.W. Stern, 1908), I, 151; krş. Lûtfî, *Târih*, V, 70, 71. Heidborn'un iktibas ettiği kaynak, İyani Abdurrahman Şeref, *Târih-i Devlet-i Osmâniye* (İstanbul, Karabet Matbaası, 1315-1318/1897-1901), 2 cilt, II, 379, 381) 1835'i değil, 1838 tarihini zikreder.

71 Lûtfî, *Târih*, V, 178, 179.

72 Bkz. Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa*, ss. 99-128.

73 Osman Ergin, "Asırlar boyunca imparatorluğu idare eden Bâb-ı Âlî," *Tarih Dünyası* (Ağustos 1950), I, 394; Lûtfî, *Târih*, V, 178, 179; Kaynar, *Mustafa Reşid Paşa*, s. 198.

Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âlî'nin, taşra seviyesinde mahallî meclisler şeklinde atanmış benzerleri oluşturulacak ve bu taşra kuruluşları merkezdeki ana müessese ile yazışacak ve ihtiyaç duyulan reformları teklif edecekti.[74] Hükümdarın her yıl *Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye*'ye gelmesine ve bu vesile ile, Avrupa'daki parlamenter monarşileri karakterize eden, Avrupa'ya mahsus "tahttan konuşma"ya çok benzeyen bir konuşma yapmasına, bu müesseselerin kurulması sırasında karar verildi.[75]

Bu yeni müesseselerin oluşturulmasının temsil ettiği yenilikler dolayısıyla, tarihçiler, bu reformun umumiyetle - modern terminolojide "demokratik" yön diye isimlendirilecek olan- bir yönüne işareti tercih etmektedirler. Mesela, reform ihtiyacı yüzünden, "meşrû meşrutiyet usulü"nün faydalarını görmüş, iki "yasal kuruluş" kurmuş ve "devlet ve halk"la ilgili hiçbir düzenlemenin bu iki müesseseden geçmeden uygulanmayacağı bir yönetim şekli oluşturmuş bulunan Sultan Mahmud'un otokratik bir yönetim kurmakta haklı olduğunu belirten Osmanlı İmparatorluğu'nun resmî vak'anüvisi Lûtfi Efendi'nin yorumu böyledir.[76]

Osmanlı reformlarının umumî bağlamı içinde ele alındığında, bu müesseselerin gerçek niteliği ortaya çıkar: Her iki müessese de imparatorluğun idarî işleyişini kolaylaştırmak için kurulmuştur. Reşid Paşa'nın "eski kuşaktan olan ve zihinlerini dolduran örf ve âdetlerden kendilerini kurtaramayan" insanları *Ahkâm-ı Adliye Meclisi*'nden uzaklaştırma te-

---

74 Lûtfî, *Târih*, V, 179.

75 Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa*, ss. 210-241.

76 Lûtfî, *Târih*, V, 106. Lûtfî Efendi, 1886'dan itibaren imparatorluğun resmî vak'a-nüvisi ve Sultan II. Abdülhamid (hükümdarlığı 1876-1909)'le yakın ilişki içinde idi. Bu yüzden, onun, hanedanın mensuplarını övgüsü ihtiyatla karşılanmalıdır; fakat Lûtfi Efendi'nin, kendisi tam otokrat olan bir sultanla ilgili olarak Türk reform hareketinin "demokratik" yönlerine işareti tercih etmesini görmek ilgi çekicidir.

şebbüsleri, bu müesseselerin kuruluşlarının gerisinde yatan modernist yaklaşımın ölçüsünü gösterir.[77]

Sultana gönderilen bir mektupta, Reşid Paşa'nın bizzat kendisi bu müesseselerle Avrupa parlamentoları arasında bir paralellik kurmasına rağmen, halk hakimiyeti fikrini aslâ ağzına almadı ve özellikle, Avrupa'daki benzer kuruluşların üyeleri seçilirken, Osmanlı hükümdarının yönetimi altında bunların ancak tâyin edilebileceklerini ifade etti. Bu, hakimiyetin sultan tarafından Allah adına emaneten elde tutulduğu bir sistemde gayet mantıkî bir hüküm idi.

Reşid Paşa, halk hakimiyeti fikrine hiç temas etmezken, İslâm'da hükümdarın yetkilerinin vekillerine havalesi teorisi zaten mevcut olduğundan, yeni kuruluşlar İslâmî fikirlerle çatışmaksızın, uzmanların oluşturdukları danışma meclisleri olarak rasyonelleştirilebildiler.

Bu arada, değişiklikler devam ediyordu. 1838 Mart'ında, Sadrazam Mehmed Emin Rauf Paşa'nın tâyini ile ilk kez başvekil (başnâzır) unvanı kullanıldı. Ancak, bir yıl içinde sadrazam unvanı iâde edildi; fakat değişiklik mânidar idi.

Sultan ise, devlet işlerinin çoğu nâzırlar tarafından yürütüldüğü için, başvekil unvanını tesis etmiş bulunduğu fermanda, sadrazama fazla bir ihtiyaç duyulmadığını ifade etmeye kadar varabilmişti. O, fazladan bir üstünlük olarak, fakat özel yetkiler bahşedildiği anlamına gelmeyen başvekillik unvanını, meslektaşlarını idareye ehil olduğunu düşündüğü, devletin nâzırlarından herhangi birisine tevcih edeceğini de ilave etmişti.[78] Yönetimle ilgili bu "ortaklaşa yönetme" ("collegial") teorisi, Osmanlı İmparatorluğu için

---

77 Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa*, s. 105, Reşid'in kendi elyazısıyla tutulmuş yayınlanmamış bir belgeden iktibas. Buradaki îmâ, reformları askerî saha ile sınırlı tutmak isteyen Hüsrev Paşa'ya olmalıdır.

78 Lütfî, *Târih*, V, 113, 114; krş. Okandan, "Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri," *Tanzimat I: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle* (ed. Maarif Vekâleti, İstanbul, Maarif Matbaası, 1940), ss. 102-104.

çok yeni idi; çünkü sadrazam o ana kadar sultanın mutlak vekili ("*Vekîl-i Mutlak*") olmuştu.

Bütün bu hareketler, Mahmud'un halefi Abdülmecid tarafından yarı anayasal bir berat karakteri taşıyan bir fermanın, yâni Gülhane *Hatt-ı Hümâyûnu*'nun ilanı ile neticelendi; bunun zemini Mahmud'un hükümdarlığı sırasında hazırlanmıştı.[79]

III. Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu'nun Yakın Kökenleri

3 Kasım 1839'da, zamanın Hâriciye Nâzırı Mustafa Reşid Paşa, Gülhane Parkı'nın ortasında bir kürsüye çıktı ve Gülhane *Hatt-ı Hümâyûnu* olarak bilinen *Hatt*ı, bunun için davet edilen Bâb-ı Âlî'nin yüksek rütbeli memurlarıyla yabancı diplomatlara okudu; burada hazır bulunanların hepsi, Osmanlı Imparatorluğu'nun modernleşmesi yönünde önemli bir adımın atılmış olduğunu anladılar.

Avrupa'da tepki çabuk ve coşkun oldu. Birçok Avrupalı için sultan, teb'asına bir anayasa bahşeden geçmişin şeytansı monarklarının çağdaş eğilimini aniden kabul etmiş biri olarak görüldü. Bu, kanaatlerine göre şüphesiz "iyi bir şey" idi ve Batılılaşma yönünde azımsanmayacak bir başarıyı temsil ediyordu.[80]

---

79 Bu hazırlık safhalarından biri için bkz. "Das Conseil d'utilité publique en Konstantinopel," *Augsburger Allgemeine Zeitung, Beilage* No. 317 (1839), ss. 2479-2482. Hatta 1838'de bir reform tasarısı, şunları hedef olarak alıyordu: (1) Âdil vergi, (2) *angarya*nın ve müsâderenin kaldırılması, (3) kânun önünde eşitlik prensibinin tesisi. Cavid Baysun, "Mustafa Reşid Paşa," *Tanzimat*, s. 731; Kaynar, *Reşit Paşa*, s. 99. Fermanın metni için bkz. Belin, "Charte des Turcs, Series 3, *Journal Asiatique* (Ocak 1840), IX, 5-29. Jean Deny, Kraelitz-Greifenhorst hakkındaki kısa biyografisinde fermanın çeşitli baskılarının faydalı bir hülasasını verir. Bkz. *Journal Asiatique*, (Nisan-Haziran 1933), vol. 222, 357-360.

80 Bailey, *British Policy*, s. 192, not 44; Sabri Esat Siyavuşgil, "Tanzimatın Fransız Efkâr-ı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler," *Tanzimat*, ss. 750-753.

Hatta, oldukça gecikmiş tepkiler bile övücü idi. Auguste Comte, bu beklenmedik gelişmeleri birkaç yıl boyunca değerlendirdikten sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nun rüyasını gördüğü siyasî ve sosyal laboratuvar olduğu hükmüne varmıştı. Onun ifadesine göre, İslâm toplumunun bütünüyle yeniden düzenlenmesinin yoluna dikilmediği ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yöneticileri "enerjik" reformlara inandıklarını gösterdikleri için, İnsanlık Dini (Religion of Humanity) burada hükümet faaliyetinin yol gösterici ışığı olabilirdi.[81]

Comte'ün bu değerlendirmesi, gerçekte, olanı daha hafif göstermenin bir biçimiydi. Fermanın ilan edilmesinden üç ay önce ölmüş olan Sultan II. Mahmud, gerçekte mutlakiyetçi bir reformcu olarak görülebilirdi. Yalnız, yoluna çıkan insanî veya kurumsal engellere yönelik aldığı çok somut ve sert tedbirlerde kendini gösteren utanç verici bir kural tanımazlığı vardı. Diğer taraftan, onun bu karakteri, aslında hükümdarın devlet işlerini yönetme hususundaki bu tür kaprislerini frenlemeye yönelik olan *hatt*ın hazırlanmasından hiç etkilenmedi. Diğer bir deyişle, Gülhane Parkı'nda okunan ve içinde "can, nâmus ve mal"a riayet vaadinin o kadar önemli yer tuttuğu ferman, gerçekte, birçok Avrupalının hüsnü kuruntu ettiği gibi, ferdî hürriyetlerin köklü bir ifadesi değildi. *Hatt,* ancak bundan böyle, Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümet keyfî yönetimi bertaraf eden ilkelere dayandırıldığı ölçüde Avrupaî bir anayasal belgenin eşdeğeri olacaktı ve bir "insan hakları beyannamesi" olması sadece rastlantısaldı. O sırada Türkiye işlerinin daha tecrübeli gözlemcilerinden bazıları, bunu anladılar;[82] hatta Prens Metter-

81 Auguste Comte, "A son Excellence Reschid Pacha, ancien grand visir [aynen] de l'Empire Ottoman," *Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie Instituant la Religion de l' Humanité* (Paris, Carillan-Goeury et Dalmont, 1853), III, xlvii-xlix.

82 Bkz. Bailey, *British Policy,* ss. 198, not 69, 199, 200. Britanya ve Avusturyalılar arasındaki görüş açılarının benzerliği için, *aynı eser,* s. 193, not 46.

nich, fermana imza olarak hükümdar mührü konulduğu için, Mahmud'un halefi yeni-yetme Sultan Abdülmecid'i kutlamak için çok istekli davranmadı.[83]

Fermandan iki yıl sonra, Reşid Paşa, *hatt*ın bazan "Avrupaî meşrutiyetçilik ile suçortaklığı" kuşkusu uyandırdığı yolundaki şüphelere bizzat karşı çıktı. O, Türkiye'de eğitimin, meşrutiyeti mümkün kılacak kadar yaygın olmadığını kesinlikle ifade etmekte ve söz konusu belgenin başlıca gayesinin, "sadece fertlerin can, mal ve nâmuslarına tam bir emniyet getirmek ve Bâb-ı Âlî'nin dahilî ve askerî harcamalarını bir düzene sokma isteği" olduğunu söylemekteydi.[84]

Gülhane fermanı esas olarak Osmanlı devletinin işleyişini daha etkin hale getirmek ve denetimsiz hükümdar kararının savurganlığını, devlet mekanizması aşamalı olarak modernize edilirken, gitgide vazgeçilmez hale gelen Osmanlı *kalemiyye*sine, Bâb-ı Âlî bürokratlarına, şimdiye kadar kullanmış olduklarından daha geniş yetkiler vermeyi hedeflemiş olmasıydı.[85] *Hatt*ın bu yönü, "can, mal ve nâmus'un korunmasıyla neyin korunmak istendiğinin, fermanın yazarı Mustafa Reşid Paşa'nın böyle bir belgeyi tasarlarken neyi düşündüğünün kesin olarak belirlenmesi ile daha iyi, şimdiye kadar yapılmış olandan daha büyük bir isabetle anlaşılabilir. Böyle bir incelemenin yapılması sonunda görülecektir ki, Reşid Paşa'nın niyetlerinin en önemli kısmı, Osmanlı devlet memurlarını, sultanın bizzat uymayı garanti

---

83 [Clemens Prince Metternich], "Sur les Réformes d'Abdul Medjid en Turquie," *Memoires, Documents et Ecrits Divers laissés par le Prince Metternich, Chancellier de Cour et d'Etat* (ed. Prince Richard Metternich, Paris, Plon, 1883), V, 378-386.

84 Nicholas Milev, "Réchid Pacha et la Réforme Ottomane," *Zeitschrift für Osteuropaische Geschichte* (1912), II, 388.

85 1837'de kurulan idarî müesseseler, aynı zamanda, devlet işlerinin îfâsı hususunda, hem nâzır ve hem de müsteşar seviyesinde, uzmanların oluşturdukları oldukça geniş bir gruba dayanmanın zarurî olduğu fikrinin de anayasal ifadesi idiler. Böylece, nihayet *kalemiyye*nin îfâ ettiği hizmetlerin üstünlüğü resmen kabul edildi.

ettiği yapısal kânunların korumasından faydalandırmak idi. Bizzat kendi sözleriyle, "değişmez bir şekilde yerleşmiş bir sistemin" (*"une système immuablement établi"*) avantajlarından faydalanmak istemekteydi.[86]

Reşid'in böyle bir *"système"*le korumak istediği şey, Türkiye sahnesinin o çağdaki bir gözlemcisi tarafından detaylı olarak anlatılır. Bu gözlemci, Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasından ve imparatorluk içindeki reform karşıtı unsurların mağlup edilmesinden sonra, "Ortodoks Türk partisinin enkazı altında kalmamış olan insanlar genelde yoksul, soyca pek tanınmamış idiler"; bu yüzden "bir kargaşa denizi üzerindeki kabarcıklardan başka bir şey olmadıkları bir durumda nüfuz kazanmak ve taraftarlar oluşturmak için servet edinmeye" koyuldular.[87]

Reşid Paşa, bu hususta, Mahmud'un reformlarının giderlerini karşılama imkânlarına sahip olmaları dışında başka hiçbir sebep olmadığı halde, çok sayıda zengin insanın, onun hükümdarlığı sırasında kanunsuz biçimde tutuklandıklarını, mallarının müsadere edildiğini ve hatta bazan idam edildiklerini hatırlamaktaydı.[88]

Hiç şüphe yok ki, Gülhane *Hattı*'nın ilanından önce bir

---

86 Bailey, *British Policy*, s. 271.

87 Sir Adolphus Slade, *Turkey and the Crimean War* (London, Smith and Elder, 1867), s. 31 vd. Hemen hemen aynı sözler, Ziyâ Paşa'nın "Hâtıra-i Evveliyye" (*Hürriyet*, 8 Mart 1869, s. 6)'sinde de kullanılır.

88 Avusturya'nın Bâb-ı Âlî'deki elçisinin Metternich'e o sırada göndermiş olduğu bir yazıda ifade ettiği gibi, "Keyfî idare böyle bir aşırılığa hiçbir zaman merhum sultanın saltanatı sırasındaki kadar gitmedi. Mülkiyet konusunda ise, sıkılmadan, saygısızca, birilerinin menfaatine olmak üzere birilerinin mallarını ellerinden alarak mala mülke sahip oluyordu. Elde edilen şeylerin muhafazasından daha az emin olunması nisbetinde devlet memurlarının ihtilatları daha fazla oluyordu; çünkü olaylar karşısında emniyette olmak ve kaderin darbelerine karşı kendini güvenceye almak için herkes, en azından, gizlice yaptığı tasarruflarını kurtarma yollarını arıyordu." Baron Sturmer'den Metternich'e, 6 Kasım 1839. Milev tarafından iktibas edilmiştir, bkz. "Réchid Pacha et la Réforme Ottomane," s. 383.

süredir, Mahmud daha hayatta iken, Reşid, sultanın, reformlarını gerçekleştirme hususunda işi ağırdan alışı yüzünden son derece tedirgin olmuştu; ve yine şüphe yok ki, sultanın denetlenemez hareketleri yüzünden, onun hükümdarlığı sırasında reformlardan tam fayda sağlanamadığına inanmaktaydı.

Fermanın kabul edilişinden ve Mahmud'un ölümünden birkaç ay önce Reşid Paşa, Palmerston'la bir görüşmesinde, İngiliz devlet adamına, sultanın öfke ve hoşnutsuzluğuna mâruz kalmış olan nâzırlarına, efendisi hükümdar tarafından reva görülen acımasız muameleye özellikle isyan ettiğini açıklamıştı. Reşid Paşa, hiç de hoş olmayan bir akıbetle karşılaşan böyle yüksek mevkili bürokratlar arasında, kendisinin eski hâmisi ve akıl hocası Pertev Paşa'nın adını vermekteydi.[89] Gerçekten de yukarıdaki görüşmenin geçtiği sırada, sultanın müdahalesi yüzünden de şiddetlenen, Âkif Paşa ile Pertev Paşa arasındaki trajik rekabetin hatırası, Bâb-ı Âlî memurlarının zihinlerinde hâlâ taze idi.

Bu iki son derece kabiliyetli devlet adamı arasındaki güç ve nüfuz mücadelesinde, önce Pertev sultanı yanına çekmeye muvaffak olmuştu. Bu, 1836 yılındaydı. O sırada Âkif Paşa, Hâriciye Nâzırı idi[90] ve Britanya'nın Bâb-ı Âlî büyükelçisi Ponsonby'nin gereksiz taşkınlıklarından oldukça sıkıntı çekmişti. Bir İngiliz vatandaşı, İstanbul civarında avlanırken bir Türk çocuğunu yaraladığı için hapsedilmişti. Ponsonby'nin, eğer Majeste'nin bu teb'asını derhal serbest bırakmazsa, Osmanlı İmparatorluğu'nu Âkif'in başına yıkacağı şeklindeki kaba tehditleri, Âkif'i güç durumda bıraktı. Neticede, bu talebi kabul etmek zorunda kaldı. İngiliz, Mr.

89 Bu görüşmenin metni için bkz. Bailey, *British Policy*, Appendix (Ek) III, 271-276.

90 Bütün hadise, Âkif Paşa tarafından *Tabsıra*'sında hikâye edilir. Bkz. Arthur Alric. *Un Diplomate Ottoman en 1836 (Affaire Churchill)*, Traduction Annotée de l' "Eclaircissement" (Tebsireh) d'Akif-Pacha (Paris, Ernest Leroux, 1892).

Churchill, serbest bırakıldı, üstelik kendisine tazminat ödendi ve ayrıca elmas kakmalı bir devlet nişanı takdim edildi. Ancak, Âkif Paşa bu itibar kaybı yüzünden azledildi. Bunun üzerine rakibi Pertev, onun yerine geçti. Bir süre sonra Âkif'in yıldızı yeniden parladı. Bu kez Âkif, Pertev'i tamamen gözden düşürmeye muvaffak oldu ve Pertev sultan tarafından Edirne'ye sürüldü; daha sonra da, çok yumuşak görülen bu ceza, müteakip saatlerde ölüme mahkumiyete dönüştürüldü. Bundan kısa bir süre sonra sultan, bu acele ile verilmiş kararından pişman oldu; fakat -ne yazık ki- kararın iptali için gönderilen emir Edirne'ye ulaştığında, hüküm çoktan infaz edilmişti. Âkif, bundan kısa bir süre sonra azledildi.

Pertev, yay kirişiyle boğma şeklindeki geleneksel metodla idam olunan son devlet adamı idi. Daha sonra, intikam almak isteyen Reşid Paşa Âkif'in peşine düştüyse de, bunun sebebi Âkif'in vazifelerini ihmal etmesi ile ilgili olduğundan, verilen hüküm, Gülhane Fermanı'nın ilanından sonra kurulan idarî mahkemelerden biri tarafından geçiştirildi.[91]

Pertev, Batılı yazarlar tarafından "tutucu" olarak damgalandığı için, belki de Batı'da en yanlış anlaşılmış olan bir şahsiyettir. Pertev'in bu şekilde tanınması, onun, Hıristiyan azınlıklara karşı sert tedbirler almış olması yüzündendi.[92] Ancak, Osmanlı devletinin modernize edilmesi hususunda Pertev tutucu değildi; aksine o, Reşid'le son bulan reforma gönül vermiş Hâriciye Nâzırları zincirinin son halkası idi. Selim'in

---

91 Âkif Paşa'nın biyografisi, Alric'de bulunabilir, bkz. *Un Diplomate Ottoman*, ss. ii-iv; ayrıca bkz. İbnülemin Mahmud Kemâl İnal, *Son Asır* , ss. 80-89; Gibb, *Ottoman Poetry*, IV, 322-335. Pertev Paşa hakkında yukarıdaki kaynağa ve ayrıca İbnülemin, ss. 1312-1324'e bakınız.

92 M. A. Ubucini, *Letters on Turkey* (terc. Lady Easthope, London, John Murray, 1856), II, 113; Franz Babinger, "Pertev," *Encyclopedia of Islam* (1936), IV, 1066. Biraz tarafsız bir tanımlama, Slade tarafından verilir, bkz. *Turkey and the Crimean War*, s. 16.

ölümünden sonra, Hâriciye Nezâret Müsteşarı olarak bulunduğu mevkide, *Sened-i İttifâk*'ı bizzat kaleme almıştı.[93]

Başkenti imparatorluk üzerinde tam anlamıyla hâkim kılmaya yönelik idarî modernleşme, onun çabalarının ürünüydü. Sadrazamlık onun tavsiyeleri üzerine yeniden organize edilmiş, *Sadâret Kethüdâlığı, Umûr-ı Mülkiye Nezâreti*'ne dönüştürülmüş[94] ve Osmanlılarda bir nâzırlığa ilk defa bir *Müsteşar* atanmıştı.

Ancak, Pertev'e devlet adamlığı sanatını öğretmiş olan kişinin sadece isminin zikredilmesi bile, ondokuzuncu yüzyılın ilk üç onyılı boyunca reformist tavırların değişiminde örnek alınan modeli, tamamiyle aydınlığa kavuşturur. Bu kişi, *kalemiyye*den, Yeniçerilerin karargâhlarından kaçarak Alemdar Mustafa Paşa'yı karşı ihtilale teşvik eden ve daha sonra Sultan Mahmud'a Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasında izlenecek yollar hususunda tavsiyelerde bulunan Hâriciye Nâzırı Gâlib Paşa idi.[95]

Böylece, onsekizinci yüzyılın sonundan itibaren Gâlib'den Pertev'e ve Reşid'e (ve Reşid'in meslektaşı Rifat'e) ulaşan, *kalemiyye* tarafından benimsenmiş kesintisiz bir reformist politika akımı sürüp gelir.

Osmanlı başkentinin bürokratik çevrelerinde, Pertev'in 1837'de idamı ile ilgili kararın hatırası, 1839'da hâlâ canlı

---

93 Bkz. yukarıda s. 148; Pertev'in rolü hakkında bkz. Alric, *Un Diplomate Ottoman*, ss. 124-125; ayrıca aşağıda, Bölüm IV.

94 Devlet mekanizmasının, sadece sultanın iradesini gerçekleştirmek anlamına gelmediğine delalet ettiği için, ülkede bunları oluşturmak, Âkif Paşa tarafından sultan için bir şamar olarak mütalaa edilir. Bkz. İnal, *Son Asır*, s. 82. 1837 Eylül'ünde tekrar makamına iade edildiğinde, terim *Umûr-ı Dâhiliye Nâzırlığına* dönüştürüldü. Bkz. Abdurrahman Şeref, *Târih-i Devlet-i Osmâniye*, II, 383; Lütfî, *Târih*, V, 29. Bu dâireleri organize eden fermanların metinleri için bkz. "Extrait du *Moniteur Ottoman* du 21 Zilcadi 1251 de l'hégire," *Journal Asiatique*, seri III, II, 78: 83 (Temmuz 1836); ayrıca bkz. *Moniteur Ottoman*, 23 Nisan 1836.

95 Bkz. Orhan F. Köprülü, "Gâlib Paşa," *İslâm Ansiklopedisi* (1947), IV, 710-714. Yeniçeri Ocaklarını kaldıran fermanın taslağını Pertev yazmıştı. Bkz. Reed, "The Destruction of the Janissaries," s. 240.

idi. Hiç şüphe yok ki, bu hadise, Reşid Paşa'yı derinden etkilemişti.

Mahmud'un hükümdarlığı sırasındaki skandalın boyutlarını ortaya koyan yegâne azil hadisesi bu değildi. Diğer bir hükümet memuru, büyük bir kültür adamı ve hatırı sayılır siyasî bir zekâ olan Keçeci-zâde İzzet Molla da, savaşa başvurmaması ve iki ülke arasındaki önemli meseleleri müzakere yoluyla çözümlemeye çalışması için sultana istida sunduğu için, 1828'de, Rusya ile yapılan savaşın arifesinde, kaba ve sert bir şekilde azledilmiş ve sürgüne gönderilmişti. Sultanı yanlarına çeken savaş taraftarları, Keçeci-zâde'yi uzaklaştırmışlardı.[96] Burada da İzzet'in sonunda eski görevine iadesine yine Gâlib Paşa'nın nüfuzu vasıta oldu.

Daha önceki zamanlarda memurların nisbî bir uysallıkla boyun eğdikleri bu tür gözden düşmeler, artık *ünlü olma nedeni* haline gelebilmekte idi; ve bizzat bu Bâb-ı Âlî bürokratik aygıtının, geçmişte sahip olmadığı bir üstünlük kazanmakta olduğunun bir işaretiydi. Gerçekte, Pertev hadisesinde olduğu gibi, İzzet Molla hadisesindeki bütün işaretler de, "ehl-i kalem" olanların, bir yüzyıl önce benzeri bir durumla karşılaştıklarında, sultanın hareketini sadece rasyonelleştirdikleri halde, şimdi genelde mevzuatı ve iletişim vasıtalarını denetlemeleri sayesinde, hükümdar kaprisi ile ilgili güçlü bir imaj yarattıklarını göstermektedir. Reşid Paşa'nın, kimse tarafından gizlice dinlenmediğini bildiği durumlarda, sultan hakkında saygılı olmayışı, Bâb-ı Âlî me-

96 Sungu, "Mahmud II'nin ... bir hattı," tamamı; İnal, *Son Asır*, s. 723-746; Abdurrahman Şeref, *Târih Musâhabeleri*, s. 69. İzzet Molla'nın sürgün edilişi, Yeni Osmanlılar tarihi ile doğrudan alâkalıdır. İzzet'in oğlu, Fuad Paşa, hükümdarın imtiyazlarını azaltmak suretiyle babasının intikamını almaya çalıştı. Muhtemelen İzzet, oğlu kadar Avrupaî âletlere henüz teslim olmamış olduğu için, Yeni Osmanlılar bir "vatansever" olarak kendisine hayran idiler. Bkz. Gibb, *Ottoman Poetry*, s. IV, 311.

murlarının bu yeni serbestleşmelerinin karakteristiği ve uzak amaçlarının bir işaretiydi.[97]

Zaten Mustafa Reşid, Mahmud'un ölümünden önce bir süre, Gülhane Fermanı çizgisinde bir ferman ilan edilmesi için sultanı ikna etmeye çalışmış, fakat Âkif Paşa'nın muhalefeti yüzünden muvaffak olamamıştı. Âkif Paşa, böyle bir hareketin hükümdara has imtiyazlar üzerindeki neticelerinin tamamen farkındaydı ve böyle bir fermanın ilan edilmesi durumunda, hükümdara ait yetkilerin başkaları lehine azaltılmış olacağı hususunda sultanı uyarmıştı.[98]

Fermanın ilanının arka planını oluşturan hadiseler, onun imparatorluğa yeni bir canlılık kazandırmak (ihya etmek) ve "bütün" teb'anın haklarını korumakla ilgili olmasına rağmen, özel olarak Bâb-ı Âlî memurlarını serbestleştirmeyi hedeflemiş olduğuna dair tartışmayı desteklemektedir.[99]

Türkiye'de reform devrinin başlangıcı, genellikle Gülhane Fermanı'nın ilan edildiği tarih olarak gösterilir.

1839 ile 1867 arasındaki çeşitli kurumsal değişiklikler, Mahmud zamanında başlatılanların devam ettirilmesi ve fermanın çeşitli konulardaki taahhütlerinin yerine getirilmesi idi. Bunlar, Tanzimat döneminin en iyi bilinen yönüdür; bu sebeple, burada bu değişikliklerin kısa bir dökümünü yapmak yeterli olacaktır.[100]

1840'da bir ceza kanunnamesi yayımlandı. 1845'te reform programının ciddiyetini kendilerine iyice öğretmek için, başkentte taşra temsilcilerinden oluşan bir meclis top-

---

97 Bailey, *British Policy*, s. 272.

98 Lütfî, *Târih*, VII, 390, not 2.

99 Milev, "Rechid Pacha," s. 384. Bu tez yeni değildir; Bulgar tarihçi Milev, bu tezi ilk ileri sürenin, başka bir Bulgar tarihçisi, Rakowsky, olduğunu söyler. Milev, Rakowsky'nin argümanını bize aktarmaz ve kendisi çabucak geçerek, fermanın sadece bu yönünü zikreder.

100 Bu değişikliklerin bir listesi için bkz. J.H. Kramer, "Tanzîmât," *Encyclopedia of Islam*, IV, 659.

landı. 1847'de modern laik ceza mahkemeleri kuruldu. 1850'de Avrupaî uygulamalara dayalı laik bir ticaret kanunu yayımlandı. Meclis-i Vâlâ'nın tesisi ile ilk kez oluşturulan idarî mekanizma, 1840, 1854, 1861 ve 1868'de yeniden düzenlendi. 1856'da bir Osmanlı bankası kuruldu. 1845 ve 1866 arasında eğitim hemen hemen tamamen laikleştirildi. 1856'dan sonra, imparatorluğun Hıristiyan teb'ası ile ilgili yeni düzenlemeler yapıldı. 1861'de ticaret usulü ile ilgili laik bir hukuk benimsendi. 1864'te yeni bir taşra idaresi kanunu yürürlüğe kondu. 1867'de yabancılara mülk edinme hakkı verildi. 1868'de Fransızca tedrisat yapacak olan bir *lise* açıldı. Bu yıllar boyunca dinî tesislerin/vakıfların laikleştirilmesi yönünde ilerici adımlar atıldı.

Yeni Osmanlılar, Gülhane Hattı ve başlattığı reform dönemi ile ilgili güçlü ihtirazî kayıtlar ileri sürmüşlerdir. Nâmık Kemâl, bu fermanı olsa olsa kaçırılmış bir fırsat ve en kötüsü de, imparatorluğun Mısır valisi Mehmed Ali Paşa tarafından tehdit edildiği bir sırada, yardımlarını sağlamak düşüncesiyle Batılı devletlere verilen bir taviz olarak mütalaa etmektedir.[101] Kemâl'in burada işaret ettiği şey, belgenin gerçekte imparatorluğun, Hıristiyan teb'asını korumakla ciddî olarak ilgilendiğini Avrupalı güçlere göstermek anlamını taşıdığı gerçeği idi.

Yeni Osmanlıların Gülhane Fermanı'na itirazlarının başka bir sebebi de, fermanın, Şeriat prensipleri ile açıkça sınırlandırılmaksızın reformun sürdürülmesini şart koşması idi. Onlara göre, Reşid Paşa, bu suretle haleflerine "istib-

101 "Tanzimat Fermanı, görünüşte herkesin can, mal ve namusunun emniyet altına alındığı intibaını verirken, gerçekte devleti güçlendirmek (yani, dış müdahaleden korumak) maksadıyla ilan edilmişti." Nâmık Kemâl, "Tanzimat", *İbret*, 4 Ramazan 1289. Reşat Kaynar tarafından bütünüyle kopya edilmiştir, bkz. *Mustafa Reşit Paşa*, s. 195. Bununla birlikte, krş. Nâmık Kemâl, "el-hak ya'lu wa lâ yu'lâ aleyhi," *Hürriyet*, 20 Haziran 1868, s. 2, burada Kemâl'in "alaycı" tavrı âşikârdır.

dat"ın yolunu açmıştı. Yeni Osmanlıların tenkitlerinin diğer bir sebebi de, Osmanlıların Batı kültürünün bünyesi ve Batılı müesseselerin altında yatan düşünce ile hiçbir benzerliği bulunmadığı halde, 1839'dan sonra fermanın taahhütlerini yerine getirmek için oluşturulan müesseselerde Batılı müesseselerin örnek alınmasıydı. Yeni Osmanlılar, bunun hükümet memurları arasında karışıklığa ve kaosa sebep olduğunu, bunların büyük ekseriyetinin yeni düzenlemelerin hangi konuda olduğunu bile anlamadıklarını ve bu yüzden onları yürütemediklerini ifade etmektedirler.[102]

Yeni Osmanlılar özellikle, 1839'dan sonra başlanan ve Ferman'ın ilanından *İttifâk-ı Hamiyyet*'in doğuşuna kadar süren çeyrek yüzyıl içinde geniş değişikliklerle sonuçlanan, taşra idaresinin ve merkezî yönetimin yapısı ile ilgili birçok değişikliği eleştirirler. Hatta tenkitlerini daha geriye teşmil ederek, Mahmud'un yönetimde dengeleyecek bir karşı güç olmaksızın Yeniçeri ocaklarını tasfiye etme imkânını hazırlayan taşra esnafını sindirme politikasını ve Tanzimat reformlarına eşlik eden sertlikleri de içerecek biçimde genişlettiler. Yeni, şuralar tarafından yönetim metodunun,[103] gerçekte arpalıklar temin etmek için kullanıldığını, *Meclis-i Vâlâ*'nın yerini alan idarî müesseselerin de gerçekte aynı gayelere hizmet ettiklerini; dinî vakıfların devlet tarafından kontrol altına alınmasının (1838'den sonra) bir sonucu olarak ulema standartlarının kasten ihmal edildiğini; yeni seküler "karma" mahkemelerin tesisi (1840'dan sonra) gibi adlî düzene getirilen değişikliklerin ve (1840'dan sonra) Batı'dan esinlenen yeni kânun yazımının karışıklık meydana getirdiğini belirtmekteydiler. Bütün bunların fertlerin durumunu düzeltmek hususunda mevcut vasıtaları arttır-

102 Nâmık Kemâl, "İnna'llâhu ya'mur bi'l 'adl wa'l-ihsân," *Hürriyet*, 18 Ocak 1869, s. 3.

103 Ziyâ Paşa, "İstanbul'dan ... fi 2 Şa'ban," *Hürriyet*, 30 Kasım 1868, s. 5.

maktan ziyade azalttığını ekledi.[104] Kezâ, yeni zabıta (polis) organizasyonunun acımasızlığını eleştirmekteydiler.[105] Köylülere yüklenen ağır vergi yükünün, Tanzimat'tan sonra daha da arttığını yazdılar.[106] İmparatorluğun ekonomik bakımdan yabancılar tarafından sömürülmesini eleştirmekte ve Türk imalathanelerinin mahvoluşunun suçunu, 1839'dan sonra yürürlüğe konan ticaret politikalarına yüklemekteydiler.[107]

Bu şikâyetlerden hiçbiri dayanaktan yoksun değildi ve hepsi, Yeni Osmanlı protestolarının zuhurundan önceki çeyrek yüzyıl içinde Türkiye'ye gelmiş olan Avrupalı seyyahlar tarafından da dile getirilmişti. Yeniçeri ocaklarının ortadan kaldırıldığı yıl, Fransız coğrafyacı Fontainer, bu ocakların tamamen imhasına şahit olan İstanbul halkının endişesini anlayışla karşılamaktaydı.[108]

Türk donanmasına danışman olarak hizmet veren Sir Adolphus Slade, merkezîleştirmenin kötülüklerini canlı bir şekilde tasvir eder.[109] Hem Slade ve hem de İngiliz seyyah MacFarlane, taşra eşraf/âyan tabakasının yok edilişini yermektedirler.[110] Her ikisi de, bu unsurların ortadan kaldırılı-

---

104 Nâmık Kemâl, "Devlet-i Aliyyeyi," *Hürriyet*, 24 Ağustos 1868, s. 1.

105 "Zaptiye İdâresi Hakkında," 17 Ağustos 1868, s. 4.

106 Nâmık Kemâl [?], "İdâre-i Hâzıranın Hulâsa-i Âsârı," *Hürriyet*, 28 Aralık 1868, s. 6.

107 Başyazı, *Hürriyet*, 10 Ağustos 1868, s. 1.

108 "Bir bütün olarak halk, Yeniçeriler için üzgündü; medeniyetin yararları için uzun bir süre önce onu değiştirmeleri gerekirken, sanki içgüdü ile, mutlak güç karşısındaki yegane setlerinin yıkılmış olduğunu, hürriyetlerinin yok edilmiş bulunduğunu hissetmekteydiler." Victor Fontainer, *Voyage en Orient entrepris par l'ordre du government français de l'année 1821 à l'année 1829* (Paris, 1829), I, 322; Slade, *Turkey and the Crimean War*, s. 31. Yeniçerilerle ilgili benzer görüşlere sahip diğerleri için bkz. A. D. Mordtmann, *Stambul und das moderne Turkenthum*, I, 134. A. Slade, *Records of Travels in Greece and Turkey... 1829-1831* (London, Saunders and Otley, 1833), I, 306-319.

109 Slade, *Turkey and the Crimean War*, s. 39 vd.

110 MacFarlane, *Turkey and Its Destiny*, II, 38-39; Slade, *Turkey and the Crimean War*, s. 11.

şı ile Anadolu'nun her tarafında kontrol edilemez eşkıyalık hareketlerinin ortaya çıkışı arasında ilişki kurarlar.[111]

Tanzimat devlet adamlarının, iltizam usulü ile ilgili reformdaki başarısızlıkları karşısında, Yeni Osmanlı protestosunu yansıtan şikâyetler, Tanzimat'tan sonra Türkiye hakkında yazılan Batılı kitapların hemen hemen hepsinde görülebilir. MacFarlane de, Yeni Osmanlıların diğer bir konuyla -vakıf gelirlerinin devlet tarafından idare edilmesi ile- ilgili eleştirileri ile aynı fikirdedir.[112]

Yeni Osmanlıların işaret ettikleri ekonomik sömürü sürecine gelince, Slade 1876'da şunları söylemekteydi: "Bazı noktalarda her türden (sic) anlaşmazlıkları ne kadar fazla olursa olsun, yeni *rejim*de büyükelçiler, tek yanlı gümrük vergileri ve kendisini korumasına izin verilmeyen bir kaçakçılık sistemi ile daha da aşağı çekilen bir düşük, değişmez gümrük vergisi temelinde *karşılıklılık* olmaksızın her Avrupa devletinin ürününü kabul etmeye kadar uzanan, geçmişte uygulanabilir antlaşmalar üzerine kurulu, Türkiye'yi fiilen eski sömürge tarzında bir koloni haline getirmiş ticaret yasalarının güçlendirilmesi bahsinde birbirleriyle yürekten anlaşmaktaydılar."[113]

Anadolu'daki Türk nüfusun bir süreden beri zaten gerile-

---

111 Slade, *Turkey and the Crimean War*, s 29; MacFarlane, *Turkey and Its Destiny*, I, 397 vd.

112 "... dini ve her tarafta ona duyulan saygıyı yok eden reformcular, camiin ve sadece camiin herhangi bir gayr-i menkul mülke verebildiği emniyeti fiilen ortadan kaldırdılar; eğer tâbir caizse, Türk Kilisesi'nin bağımsızlığını yok ettiler; ulemanın, mollaların, yüksek okul veya medreselerin öğrencilerinin geçimini sağlamak, medreseleri ve camileri muhafaza etmek; köprüleri, hanları, vs.'yi onarmak ve vakıf yöneticilerinin idarî açıdan yapmış olduklarını veya yapmaları gerekeni yapmaları için, umumî devlet hazinesinin dışında kaynak sağlamayı deruhte etmiş bulunan imparatorluktaki hemen hemen bütün *vakıfların* üzerine, açgözlü ellerini koydular. Bundan dolayı, çok az istisna ile, camilerin ve medreselerin başlarını sefil bir yoksulluk, kalabalık öğrencileri paçavralar içinde görürüz ..." MacFarlane, *Turkey and Its Destiny*, I, 396 vd.

113 Slade, *Turkey and the Crimean War*, s. 50.

diği, bu etkenlerin birleşik bir sonucu olarak azalmış olduğu da yine iyi bilinen bir gerçekti.

Yeni Osmanlıların hayli gerçek dışı bir tartışması da Osmanlının şura yoluyla yönetme metodunun Tanzimat adamlarınca tasfiye edildiği idi.[114]

Böyle bir noktayı kesin olarak doğrulamak için materyalleri toplamak uzun bir zamanı gerektirmekle birlikte, Yeni Osmanlıların yazılarının incelenmesinden elde edilen kapsayıcı izlenim, onların protestolarının başlıca köklerinden birinin, Osmanlı ticaret ortaklıklarının ve loncalarının harap görünümünden kaynaklandığıdır. Bu ortaklıklar ve loncalar, Ubucini'nin belirttiği gibi,[115] Türk "manüfaktür endüstrisi"nin çöküşü sonucunda, aşamalı olarak güç kaybetmişlerdi. Türk manüfaktür endüstrisi, Avrupaî üretimin ve özellikle Britanya tekstillerinin kurbanı olmuştu. Üretim ve ticaretin, uzantıları olan lonca kuruluşları ile birlikte uzun bir süreden beri Osmanlı şehir hayatının gerçekten merkezî parçasını oluşturmaları yüzünden, bu sürecin Osmanlı toplumunda derin yansımaları oldu.[116] "Tipik bir Osmanlı vatandaşı", muhtemelen, yönetim mekanizmasının bir parçası olmaktan ziyade, bir loncanın üyesi idi. Bu iktisadî arkaplân, Müslümanlar meslek olarak savaşı ve yönetimi seçerken, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ekonomik faaliyetlerin gayr-i müslimlerin tekelinde olduğu şeklindeki klişeleri gerçekleri araştırmaya tercih edenlerin gayretkeşlikle teşvik ettikleri elverişli masal yüzünden, bugüne kadar incelenmemiştir. Türk manüfaktür faaliyetinin ilkel metodlarla sınırlı olduğu doğrudur; bunun Osmanlı toplumunda bir rolünün olmadığını söylemek doğru olamaz. Ekonomik sö-

---

114 Bkz. yukarıda, Bölüm IV.

115 Ubucini, *Letters on Turkey*, I, 339-341.

116 Loncanın etkisiyle ilgili örnekler için bkz. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı* (1730), (İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1958), ss. 23-40, 134.

mürü bahsinde genellikle gönderme yapılan "komprador" tipi, Kırım harbine kadar pek gelişmemişti. Ziyâ Paşa'nın işaret ettiği gibi,[117] yüzyılın başlangıcından beri, *Avrupa Tüccarı* olarak bilinen yabancı tüccarlara verilenlere benzer bazı ticarî imtiyazlar elde etmek için sabırsızlıkla uğraşan, bir süredir onlarla rekabet etmeye çalışan ve *Hayriye Tüccarı* olarak adlandırılan bir Türk-Osmanlı tüccarları sınıfı vardı.[118] 1860'larla birlikte bu *Hayriye Tüccarı* tamamen ortadan kaybolmuştu.

Osmanlı ekonomisinin yıkımı, devlet memuriyetine üşüşen bir işsizler ordusu ortaya çıkardı. Ayrıca, medrese öğrencilerinin saflarını kabarttı. Böylece medrese talebesi, gitgide itaatsiz bir unsur haline geldi. Bu açıklamaların ışığı altında, Yeni Osmanlıların korumacı politikaları kavranabilir ve yabancılara ekonomik imtiyazlar verilmesini tenkit etmeleri, anlaşılabilir hale gelir. Daha geniş bir bağlamda, ondokuzuncu yüzyılın başlangıcında Osmanlı İmparatorluğu'nda, Avrupa endüstriyel gelişmesinin ilk evresine engel olarak büyümüş potansiyel bir burjuvazinin mevcut olduğunu akla getiren deneme kabilinden bir hipotez ve bu hipotezin bir sonucu olarak burjuvazinin mevcut güçlere karşı bir ebe olarak başka türlü oynayacağı rolü bürokrasinin üstlendiği görüşü, hâlâ detaylı olarak incelenmeye muhtaçtır. Konu hakkındaki az bir malumat bile, böyle bir teoriyi doğrular niteliktedir. Böyle bir yaklaşım, aynı zamanda, Yeni Osmanlılar ve hatta daha sonraki zamanlardaki Türk siyasî gelişmesinin sapmalarının birçoğunu da açıklar.

---

117 Ziyâ Paşa, "Hâtıra," *Hürriyet*, 3 Mayıs 1869, ss. 7-8.

118 Bu terim hakkında bkz. Osman Nuri [Ergin], *Mecelle-i Umur-ı Belediye* (İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1338/1922), s. 680.

ALTINCI BÖLÜM

SÂDIK RİFAT PAŞA: YÖNETİM SEVİYESİNDE YENİ FİKİRLERİN GİRİŞİ

Önceki bölümde öne sürülen Gülhane Fermanı manzarası, fermanın ilanının hemen öncesindeki hadiselerin kalıntılarından eski halini anlamak suretiyle çıkarıldı. Böylelikle, reform politikasını destekleyenlerin çıkarları açığa çıkarılmış oldu. Fakat, bu metod, bize Tanzimat'la gelen yeni "etkili fikirler" hakkında pek fazla bir şey söylemez. Tanzimat'ın mimarlarının, eylemleri ile ilgili hiçbir açık teorik gerekçe bırakmamaları gibi basit bir nedenden ötürü bu fikirleri tesbit ve tasnif güçtür.

Gülhane Hattı *metni*nin incelenmesi suretiyle, Tanzimat'ın kapsadığı bu düzen değişikliğinin nitelikleri hakkında bazı bilgiler çıkarılabilir. Fermanla şekillenen "etkili fikirler"in en az iki önemli yönü, bu "fikirler"in neler olabileceği hususunda bir ipucu vermektedir. İlk olarak, fermanda sultanın üstlendiği yükümlülüklere ilişkin terimlerin dikkatle incelenmesi, bunların hükümdarın yetkilerinde yeni bir gerilemenin ilk açık ifadesi olduğunu gösterir. İkinci olarak, fermanın üslubunun, hükümet sorunlarına ilişkin daha önce hiçbir zaman açıkça ilan edilmemiş seküler bir yaklaşımı

göstermesidir. Bu yeni yaklaşımın önemini anlamak için, Mahmud döneminin bu "idealler" alanındaki bazı gelişmelerinin geriye dönük olarak incelenmesi gerekir.

Fransız İhtilali'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yankılarının neler olduğu, kaçınılmaz ilk soru olarak ortaya çıkıyor. Fikirlerin derhal ve doğrudan intikali anlamında, bu sorunun cevabı hemen hemen hiçtir. Bu yüzden, bu eğilimlerle ilgili hususları ele alan bir çalışmanın[1] ihtiva ettiği, "Türkçe konuşan Fransızlar'ın ve Fransızca konuşan Türkler'in başkentte yeni bir toplum oluşturdukları, bu toplum içinde zamanın fikirlerinin serbestçe tartışıldığı ve Fransız İhtilali'nin ateşli iyimserliğinin, Batı'yı rehber ve ilham kaynağı olarak gören yeni Türk nesli arasında hazır bir karşılık bulduğu" tezi[2] doğru değildir. Bu, sadece başkentin Levanten zümresi

---

1 Bernard Lewis, "The Impact of the Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmisson of Ideas," *Journal of World History* (Ocak 1953), I, 105-125. Prof. Lewis'in tezi, "Fransız İhtilali'nin, Batı Hıristiyan âleminde ortaya çıkan ve İslâm dünyası üzerinde herhangi bir etki bırakan ilk büyük fikir hareketi olduğu"dur (Lewis, *a.g.e.*, s. 105). Ona göre, Batılı fikirlerin ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "başarısı"nı "Batı'daki maddî ilerleme"ye bağlamak gerekir (*aynı eser*, s. 106). Onun kanaatince, "bu fikirlerin en başta gelen cazibesi ... daha ziyade, sekülarist oluşlarında bulunabilir. ... Sekülarizm, Müslümanlar için o kadar büyük bir cazibeye sahip değildi; fakat Hıristiyan olmayan Batılı bir harekette ... İslâm dünyası, kendi dinî inanç ve gelenekleriyle çatışmaksızın Batı gücünün anlaşılmaz sırrını bulmayı ümit etmiş olmalıdır" (*aynı yer*). Bu muhakeme tarzı, eğer sınırlandırılmaz ve kendi bağlamına yerleştirilmezse meseleyi karmakarışık hale getirmeye hizmet eder. Prof. Lewis'in ifade edemediği şey, sözünü ettiği "sekülarizm"in saray çevresi ile sınırlı olduğu, III. Selim'in tahttan indirilmesi ile önlendiği ve sâdık muhafazakar kütleleri hiçbir zaman etkilemediğidir.

2 *Aynı eser*, s. 118. Bu, muhtemelen Âsım tarafından *Târih*'inde verilen mâlumata dayandırılır. Aynı olayları anlatan Cevdet Paşa, şunları söyler: *"Ve bir de nizâmât-ı cedîde münâsebetiyle Avrupa'dan mu'allim ve mühendis celbi lâzım ve askerin Avrupa usûlü üzre ta'lîmi emr-i mütehattim olduğu hâlde, Sultan Selim Han hazretleri zâten tuhaf u tarâ'if ve muhteri'âta râgıb olduğundan, İstanbul'da levâzım-ı medeniyyetten olan bir çok Avrupa-hârî şeyler ve nice alafranga işler zuhûr etti. Âdât u usûlün tebdîli zâten insâna güç gelûp atebegân-ı saltanat ve nev-hevesân-ı me'mûrîn-i devlet ise hadd-i ma'rûfu tecâvüz ederek, bütün bütün bir alafranga yola döküldüler ve lüzûmlu lüzûmsuz her hususta Avrupa usûlüne tevfîk-i hare-*

için söylenebilir. İlk teşkilatlı Türk Ansiklopedistleri grubunun karşılaştıkları güçlükler, Batı kültürünün bu araştırmalarında bile nisbeten düşük seviyede yer alınış olması ve bu grubun gecikmiş etkisi, Fransız İhtilali'nin gerçek perspektifdeki "nüfuz"unu gösterir. Gerçekte Batılı etkiler, -Lale Devri'nde sınırlı sayıdaki insanda olduğu gibi-, askerî organizasyonlara ve idarî metodlara, ayrıca Avrupa'daki saray çevrelerinin karakteristiği olan sosyal hayata ilgi duyan küçük bir saraylı çevrede tesirli idi.

Diğer taraftan, Fransız İhtilali'nin Osmanlı İmparatorluğu'nu etkileyişi konusunda, 1799'da Fransa'nın saldırdığı Suriye'deki halka yönelik bir Bâb-ı Âlî bildirisinde ipucu bulunabilir. Burada, Fransa'ya atfedilen inançlar arasında, "bütün insanlar insanlıkta ve insan olmakta eşittirler, hiç kimse başkaları üzerinde üstünlüğe veya değere sahip değildir ve herkes kendi hayatını ve hayat koşullarını düzenleme hakkına sahiptir" fikri ifade edilmekte idi.[3] Bu belge, Batılı fikirlerin Osmanlı İmparatorluğu'na sızış derecesini ölçmenin yollarından birinin, insanların doğal eşitliği inancı ve "bu dünyada herkesin ... kendi hayat koşullarını kendisinin tanzim etmesi" kavramı ile ilgili tavırdaki değişiklikleri takip etmek olduğunu açıkça göstermektedir. Hem Tanzimat reformunun ve hem de Yeni Osmanlı hareketinin altında, tamamen böyle bir "aktivizm"in yattığını göreceğiz.

Bu bakımdan, Mahmud'un hükümdarlığının sona ermesiyle, değişen Türk dünya görüşünün aşamalı olarak değişiminde görülebilen yönetiminin net katkısı, sadece *değişi-*

---

ket eder oldular; bu ifrâtlarından âmme ürküp onları tefsîk u tekfîre ibtidâr ettiler.", (Cevdet, *Târih*, VIII, 147 [iktibasın mahreci, s. 147-148 olarak gösterilmişse de, alınan metin 147. sayfada tamamlanıyor. Çev. notu], zikredilen 1217/1802-1803 yılının olayları).

3 Lewis, "The Impact," s. 122. Orijinal metin için bkz. Enver Ziya Karal, *Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu 1797-1802* (Istanbul, Millî Mecmua Basımevi, 1938), s. 108-111.

min itibarın kurumlaşmış olmasıdır. "Bir şeylerin yapılması gerektiği" fikrinin resmen kabul edilmesi kadar, bu fikre teorik bir ifade verilmesi de Mahmud'un hükümdarlığı sırasında oldu. Bu fikir, ilk kez Yeniçeri ocaklarını kaldıran fermanda ifade edildi.[4]

İki yıl sonra, propaganda gayesiyle hazırlamış olduğu bir savunmada, Keçeci-zâde İzzet Molla, İslâmî fikirler çerçevesinde aynı "aktivist" tezi savunuyordu. İzzet Molla, bir pasajda şunu söylüyordu: "Şu kadar ki, *Mehdî* ("zahmetli bir zaman"ın ardından İslâm toplumunu kurtarmak için Allah tarafından gönderilen bir şahsiyet)'nin yaklaştığı bir sırada dünyevî meselelerin tanzim olunamayacağını söyleyenlere şöyle cevap veririz: eğer *Mehdî* yarın ortaya çıkacaksa, biz bugünden adalet ve eşitlik için çalışalım ki, O'nun, adaleti güçlendirme hususundaki gayretimizi görmesi, bize övünme vesilesi olabilsin."[5]

Değişim taraftarı ve bir siyasî plânlamacı olarak doğuştan kabiliyetli olmasına rağmen, Mahmud'un kendisinin, rasyonel kriterleri ancak sınırlı bir ölçüde kullanması ve entellektüel modernleşme açısından İzzet'in çok gerisinde oluşu oldukça ilgi çekicidir. Bu hususta saflığı, kendisi ile İzzet arasında 1828'de vuku bulan anlaşmazlık sırasında da ortaya çıktı. Mahmud'un Avrupalılar arasında "savaş partisi" diye bilinen adamlar tarafından da paylaşılan düşüncesi yeni kurulan Türk ordusunun savaşa tam anlamıyla hazır olmamasına rağmen, insanın savaşta belli ölçüde ilahî desteğe

---

4 Fermanın metni için bkz. Reed, "The Destruction of the Janissaries," ss. 244-249.

5 Metinde *Mehdî* için, daha az bilinen eş-anlamlısı *sâhib-i zuhûr* kelimesi kullanılır. Metin için bkz. Keçeci-zâde'nin *Lâyiha*'sı, Yazma No. K 337, İstanbul Belediye Kütüphanesi; Hıfzı Veldet [Velidedeoğlu] tarafından yapılan iktibas, "Kanunlaştırma Hareketi ve Tanzimat," *Tanzimat*, s. 169-170. Keçeci-zade'nin projesi, Velidedeoğlu'nun makalesinde ifade edildiği gibi 1253 değil, 1243 (1827-1828) tarihlidir. Bu tarih için bkz. İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 739. *Mehdî* hakkında bkz. D. B. Macdonald, "al-Mahdî," *Encyclopedia of Islam*, III, 111-115.

güvenmesi gerektiği yolunda idi. Diğer taraftan İzzet Molla, tamamen açık alternatifler ortaya koyma cüretini göstermişti. "Bu devlet Şeriat devleti mi yoksa mantık devleti mi?" şeklindeki retorik soruya, yatıştırıcı bir ifadeyle cevap vererek başlamış, fakat ardından, mantık zemininde, Rusya'ya karşı bir savaş ilanı hususunda uzlaşmaz itirazlar ileri sürmüştü.[6] Onun argümanı, askerî reformların rasyonel zeminlerde ele alınması, savaşta başarı imkânlarını araştırmak hususunda da mantığın kullanılması gerektiği idi. İzzet Molla, bu hususta sadece Tanrı'nın yardımına bel bağlamanın, dini gülünç bir duruma düşürdüğünü ifade etmekteydi.

Bu hadise, az daha İzzet Molla'nın idamına yol açıyordu ki, önceki bölümde anlatıldığı gibi, karar sürgüne dönüştürülmüştü.

İzzet Molla'nın tavrının, aynı probleme karşı takınılan daha önceki (bir hayli tutucu) tavırdan ne kadar farklı olduğu, tarihçi Vâsıf Efendi'nin,[7] 1783-1784 yılları arasında Osmanlıları modern savaş usulleri konusunda eğiten bir Fransız'a yaptığı şu açıklamada görülebilir: "Bu adamlar [Avrupalılar], bazı filozoflar tarafından teşvik olunan, yüce yaratıcının (hâşâ) *umûr-ı cüz'iyye* (cüz'î şeyler) üzerinde hiçbir etkisinin bulunmadığı ve savaşın kaderi bu cüz'î şeyler arasında bulunduğundan, savaşı sürdürme vasıtaları bakımından üstün olan tarafın diğerine galip geleceği şeklinde yanlış bir inanç taşırlar."[8]

*Umûr-ı cüz'iyye*nin (yani, Osmanlı-İslâm terminolojisinde kişinin kabul edeceği davranış tarzına karar verme özgürlüğüne sahip olduğu 'insanın hareket sahası'nın) idarî tedbir-

---

6 Bu tartışma için İzzet Molla'nın *Lâyiha*'sına bkz. İhsan Sungu, "Mahmud II'nin İzzet Molla ve Asâkir-i Mansure Hakkında bir Hattı," *Tarih Vesikaları* (Ekim 1941), I, 170.

7 Bkz. yukarıda, Bölüm V.

8 Cevdet, *Târih*, III, 87.

ler kadar askerî plânlamayı da içerdiği yolundaki tamamen karşıtı bir argüman, ondokuzuncu yüzyıl Türk ideologlarının yazılarında gittikçe artan bir önem kazanacaktı. Yeniçeri ocağını feshedeh ferman, bu "aktivist" prensibin ilanını dile getiren ilk devlet belgesidir. Durum böyle olmakla birlikte ferman, önsözünde Osmanlı İmparatorluğu'nun dini yaşama hususundaki gevşeklik yüzünden zayıflamış olduğu teorisine görünüşte bağlılık göstermiştir. Ferman, önsözü müteakip, devamla hemen, dinî uygulamalarla hiçbir ilgisi bulunmayan çareler ileri sürmektedir. Gülhane *Hatt-ı Hümâyûnu*'nda tamamen aynı tipte *non sequitur** bulunabilir. Bu belgede, aynı tip dinî girizgâhın hemen ardından, yeni politikanın başlıca gayesinin, Osmanlı İmparatorluğu'na "iyi bir yönetimin faydaları"nı sunacak yeni müesseselerin kurulması olduğu dile getirilmektedir. Daha önceki dönemlerin pratik idarî reformlarına karşı çıkılmaması için böylesi dinî ilkelerin eşlik etmesi, ferman ve *hatt*'ın belirtilmesi gereken son bir ortak niteliğidir.

Gülhane Hattı'nın katkılarından birisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun "bütün teb'ası"na yönelik bir birleşme çağrısı yapmasıdır. *Hatt* üzerinde çalışan Avrupalı ve Amerikalı araştırmacılar, fermanın bu yönünü, Avrupaî liberal fikirlerden iktibas olarak yorumlamaktadırlar. Ancak, bütün Osmanlılara yönelik benzer bir çağrının, Yeniçeri ocağını ilgâ eden fermanda da görülmesi son derece ilgi çekicidir.[9] Bir yazar (Re-

(*) Non sequitur: Bir önceki önermeden çıkarılamayan sonuç.

9 "Bundan böyle, bütün İslâm cemaati, küçük-büyük bütün Müslüman memurlar ve Ulemâ, diğer askerî kuruluşların mensupları ve umum halk yek-vücut olsunlar; birbirlerini din kardeşi olarak görsünler. Aranızdaki büyükler, küçüklere merhamet ve şefkatle baksınlar, ancak küçükler de her durumda üstlerine karşı itaatkâr ve uysal olsunlar. Siz hepiniz, aslî gaye olan Allah kelimesini yükseltmek [ilâ-yı kelimetu'llah], peygamberlerinin dinini ve getirdikleri 'şer'i şerîf'i' korumak, ifade ve izah etmek için birlikte gayret göstermelisiniz. Allah, hayırlı reformlar için kurulmuş ve bu yüce gayeyi sürdüren birliğinizi daim ve uzun ömürlü etsin." Reed, "The Destruction," s. 247.

ed) kadar ileri gitmek ve "hürriyet-eşitlik-kardeşlik sloganı"nın çağrışımlarını bu daha eski metinde görmek güç olmasına rağmen,[10] ferman, neticede, Osmanlı İmparatorluğu'nda "halk"a birlikte bulunma çağrısını ihtiva eden ilk resmî belge olarak göze çarpar. Daha sonra göreceğimiz gibi, yeni *"millet"* terimi, bu fikri ifade etmek üzere Mahmud'un hükümdarlığının son yıllarında görülmeye başlar. *Millet* terimi, Yeniçeri fermanında bulunan, daha önceki "Islâm cemaati" referansının yerini alır; fakat fermanın üslubunu biçimlendiren aynı amaç için, yani kamuoyunu harekete geçirmek üzere kullanılır. Dahası, Yeniçeri fermanını kaleme alan Pertev Paşa'nın modernizmi, bu ilişkide bir kez daha ortaya çıkar.

Yukarıdaki analiz, Tanzimat'ın "etkili fikirler"i hakkında henüz bize tam bir fikir vermemektedir. Bizzat Reşid'den yola çıktığımız takdirde, herhangi bir önemli ilerleme sağlayamayız. Çünkü, onun kaleminden çıkan ve kendisinin amaçlarını belirlememize imkân sağlayacak olan çok az şey vardır. Bu nitelikteki nadir belgelerden birisi, Reşid'in, 1841'de Avusturya'nın Bâb-ı Âlî büyükelçisi Baron Sturmer'e sunduğu bir reform projesidir. Bu proje, Prens Metternich'e de ulaştırılmıştır. Bu projenin muhtevası çok incelenmiştir.[11] Fakat, bu projeden Reşid Paşa'nın siyasî teorisinin sadece bir bölümü tesbit edilebilmektedir.

Reşid'in köklü siyasî inançlarından bazıları, Palmerston'un kendisi ile yapmış olduğu konuşma notlarından elde edilebilir.[12] Burada Reşid Paşa'nın, reformların altında yatan amaç hususunda düşündüğü netice kaçınılmaz olarak, Aydınlanma çağı düşünürlerinin etkisinin sonucudur. "Bu arada, yeni müesseseler dirayet ve basiret ile idare edildik-

---

10 *Aynı yer.* Reed de, Pertev'i bir "reaksiyoner" olarak adlandırma genel hatasına düşer.

11 Milev, "Réchid Pacha," s. 383 vd.

12 Bkz. yukarıda, Bölüm IV.

çe, herkes değişmez müesses bir sistemin gerçek avantajlarını hissedecek; istibdat azaldıkça yönetimi etkileme artacak, insanlar faydalı ve hayırlı yenilikler için can u gönülden bir araya gelecekler."[13]

Daha sonraki bir tarihte, Reşid Paşa, imparatorlukta benimsenen "medeniyet yolunun", "maarif" ve "adaletin yerine getirilmesi"nden ibaret olduğunu ifade ederek, "yenilikler"le neyi kasdettiğini açıklayacaktır.[14] Reşid Paşa, adaletin yerine getirilmesi ile, devre dışı bırakmayı hedeflediği Kur'an'a dayalı hukuku değil, anayasa hukukunu kastetmekte idi. Fakat bu parça bölük düşüncelerden hiçbirisi, Tanzimat'ın siyasî felsefesinin bir ifadesi haline gelemedi.

Bereket versin ki, Reşid Paşa'nın, içinde Türk reformları ile ilgili nisbeten tam bir siyasî teoriye yer veren "Avusturya" raporunda bulunan bazı ipuçlarına bir anlam vermemizi mümkün kılan bir kaynak mevcuttur. Bu kaynak, Mehmed Sâdık Rifat Paşa'nın *Seçilmiş Eserleri* [*Müntehabât-ı Âsâr*]'nden oluşmaktadır.[15]

Mehmed Sâdık Rifat Paşa, 1807'de, II. Mahmud'un tahta çıkışından bir yıl önce doğdu.[16] O sırada hâlâ ulemânın kontrolünde olan ilk eğitimini tamamladıktan sonra, özel eğitim almak üzere *Enderûn*'a gitti; buradaki öğrenimini bitirdikten sonra, *Masârıfât Nâzırı* olarak görev yapan babasının[17] daha önceki hizmetlerine dayanarak, *Hazine Odası*'na

---

13 Bailey, *British Policy*, s. 271.

14 Kaynar, *Mustafa Reşid Paşa*, s. 69.

15 [Mehmed Sâdık Rifat Paşa], *Müntehabât-ı Âsâr* (haz. Rauf, İstanbul, Tatyos Divitçiyan, 1290/1870).

16 Sâdık Rifat Paşa hakkındaki bibliyografik malumat, şu kaynaklara dayanmaktadır: Rifat Paşa'nın oğlu Rauf Bey'in Rifat Paşa'nın *Seçilmiş Eserler*'ine yazmış olduğu giriş: bkz. *Âsâr*, ss. 2- 6; ayrıca bkz. Ali Fuad, "Rical-i Tanzimattan Sadık Rifat Paşa," *TTEM* (Eylül-Ekim, 1929), I, (NS), 1-15; Abdurrahman Şeref, "Sâdık Rifat Paşa," *Tarih Musahabeleri*, ss. 115-124.

17 Heidborn, *Manuel de Droit Public et Administratif*, II, 37.

kâtip çırağı tâyin edildi.[18] Dul annesinin isteği üzerine, bu memuriyetten, Bâb-ı Âlî'nin saraydaki bürosuna nakledildi ve *Mektûbî-i Sadâret Odası*'na çırak olarak verildi. Burada kısa zamanda üstlerinin dikkatini çekti ve Yunan İsyanı, 1829 Rus Harbi ve Mısır Meselesi gibi bir dizi kriz sırasında güvenilir bir kâtip ve *raportör* olarak kullanıldı. Bu kabiliyeti sebebiyle, hâmisi bulunan Pertev Paşa'nın gözüne girmeye muvaffak oldu. 1834'te *Âmedî Vekili* (Hâriciye Nezâreti Müsteşarı Yardımcısı) tâyin edildi. Bundan sonra meslekî hayatı güvence altındadır. Ancak, Rifat'ın tâyin edilmesinin üçüncü yılında, hâmisi Pertev Paşa gözden düşüp yerine Âkif Paşa (Pertev Paşa işbaşındayken kurulan) Dahiliye Nezâreti'ne tayin edildiğinde,[19] Âkif, Bâb-ı Âlî'de kendi aleyhine yapılmış ihbarların çoğunun Rifat'ın kaleminden çıkmış olduğunu gördü.[20] Ayrıca, Müsteşarlıktaki uygulamaların çoğunun Rifat tarafından değiştirilmiş olduğunu fark etti. Bunun üzerine Rifat görevinden azledildi.

Rifat'ın böylesine ham bir reformist olarak şekillenişinde sözü geçen kişi, yine Reşid'in akıl hocası ve müttefiki Pertev Paşa idi.

Söylemeye gerek yok ki, Âkif Paşa'nın geri dönüşü, Rifat'ın yeniliklerinin silinip süpürülmesi demekti. Rifat, Reşid Paşa'nın tam zamanında Hâriciye Nâzırlığı'na atanması dolayısıyla daha fazla cezâ almaktan kurtuldu ve Viyana'ya büyükelçi olarak gönderildi.

1837'de, Gülhane Hattı'mn ilanından yaklaşık bir buçuk yıl önce olmuştu bu. Sâdık Rifat Paşa, -St. James Sarayı (Londra) Büyükelçiliği ve Hâriciye Nâzırı görevlerini aynı anda yapan- Reşid Paşa'ya Viyana'dan, Osmanlı İmparatorluğu'nda yapılacak idarî reformlarla ilgili geniş teklifleri ih-

18 Bkz. Gibb ve Bowen, *Islamic Society and the West*, Kısım 1, Cild I, ss. 332-333.

19 Inal, *Son Asır*, s. 1315.

20 Ali Fuad, "Sâdık Rifat Paşa," s. 2.

tiva eden bir seri mektup göndermeye başladı. Bu mektuplarda geliştirilen fikirler ve daha sonraki Gülhane Fermanı'nda ilan edilen prensiplerle, Reşid Paşa'nın kendi 1841 tarihli "Avusturya" reform projesi ve Tanzimat'ın ilk yıllarında imparatorlukta uygulamaya konan fiilî reformlar arasında belirli bir paralellik vardır.

Rifat Paşa'nın fikirleriyle sonraki on yıl içinde imparatorlukta gerçekleştirilen reformlar arasındaki benzerlik şaşırtıcı değildir. Türk reformlarının dönüm noktası olan yıllarda, onun Hâriciye Nezâreti Müsteşarı, Hâriciye Nâzırı, Ahkâmı Adliye Meclisi Reisi, Mâliye Nâzırı ve nihayet *"Meclis-i Âlî-i Tanzimât"* Reisi Muavini olarak çeşitli mevkilerde bulunması, Sâdık Rifat'a, Viyana'da iken Reşid Paşa'ya sunmuş olduğu fikirleri uygulamak için geniş fırsatlar sağladı.

Tanzimat Fermanı'nda ifade edilen Reşid Paşa'nın görüşleri ile Rifat Paşa'nın görüşleri arasındaki benzerliğe gelince, bu, büyük bir ihtimalle bu iki kişinin sıkı bir işbirliği içinde olması ve fikirlerinin birbirini etkilemesinden kaynaklanmaktadır. Fermanın ilanını tâkip eden dönemde, bu iki insanın şahsî ilişkileri tamamen uyum içinde sürmüş olmayabilir; fakat imparatorluğun yeniden yapılandırılması hususundaki tavırlar her zaman birbirine çok yakındı.[21] Onların reformun temellerine yönelik tavırlarındaki benzerliğin bir delili, yakınlarda Reşid Paşa'nın biyografisini yazan kişi tarafından yanlışlıkla Reşid Paşa'ya isnat edilen, fakat gerçekte Rifat'ın kaleminden çıkmış olan ve zâten seksen yıl önce Rifat Paşa'nın *Seçilmiş Eserleri* arasında yayımlanmış bulunan arşiv materyallerinden elde edilebilir.[22]

---

21 Rifat, Avrupalı siyaset yazarları tarafından umumiyetle "muhâfazakâr" biri olarak tavsif edilmektedir. Gerçekte Rifat, reforma yönelik tavrında Reşid'den sadece daha ihtiyatlı ve dikkatli idi; fakat, Pertev ve Gâlib'in politikalarında somutlaşan temel Türk reform geleneği içindeydi.

22 Bkz. Sâdık Rifat Paşa'nın *Âsâr*'ındaki reformlarla ilgili proje, VIII, 63-73 ve krş. Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa*, s. 202.

Sâdık Rifat Paşa'nın Osmanlı İmparatorluğu'nda reform konusundaki düşünceleri, bize, 1839 Fermanı'nın anlamını yorumlamak ve fermanın ilanını izleyen reformların niteliğini belirleyebilmek için son derece ilgi çekici materyaller sağlıyor.

Sâdık Rifat Paşa tarafından hazırlanan ve *Seçilmiş Eserler*'i arasında yer alan bütün reform tasarılarının, temel ilhamlarını, kendisinin Viyana'ya varışından kısa bir süre sonra yazmış olduğu bir rapordan aldığı görülüyor. Bu raporda o, Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi iyiliği için benimsemesi gerektiğine inandığı temel idarî uygulamalara ve yönetim prensiplerine işaret etmektedir.

Hem dışsal hem de içsel deliller, Rifat Paşa'nın uygun olmayan veya tehlikeli reform politikaları aleyhindeki yararlı düşüncelerini berraklaştırmasında, o sırada Avusturya İmparatorluğu şansölyesi olan Prens Metternich'in önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Reşid ile Metternich arasındaki yakın ilişkiyi gösteren mevcut materyallere ek olarak, bu deliller, Rifat'ın ve Reşid'in fikirlerini ve böylece sonunda bizzat Gülhane *Hatt-ı Hümâyûnu*'nu anlamada bize en önemli ipucunu sağlamaktadır.

Rifat'ın siyasî fikirleri üzerindeki Avusturya etkilerinin dışsal delili, Metternich ile onun Bâb-ı Âlî'deki temsilcisi Baron Sturmer arasında gidip gelen çok sayıda mesajdan oluşmaktadır.[23] Mesela, Aralık 1839 tarihli, yâni Ferman'ın ilanının hemen ardından yazılmış olan bu mesajlardan birisinde Metternich, Bâb-ı Âlî'de hazırlandığını ifâde ettiği reformlar hususunda tavsiye ricâsına verdiği bir cevapta, imparatorluğun kurtuluşu için Reşid Paşa'ya ulaştırılmasını rica ettiği bazı prensipleri dile getirmektedir. Bu prensipler, Rifat tarafından "Viyana" reform tasarılarında benimsenen yaklaşıma son derece yakındır. Bu şaşırtıcı olmamalıdır;

23 Bu mesajlar için bkz. Milev, "Réchid Pacha," ss. 382-298.

çünkü aynı mesajda Metternich ayrıca, Türk büyük elçisi Rifat'ın reformlar hakkındaki önemli düşüncelerinin bir engelini arzetmek için talep ettiği bir görüşmeden yararlandığını açıklamaktadır. Metternich, açıklamaya çalıştığı hususları, Rifat Paşa'nın şimdi daha iyi anladığına inandığını da ilave eder.[24]

Metternich'in, Rifat'ın yazılarındaki etkilerinin asıl delili, Rifat'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden yapılandırılması konusundaki temel olarak muhafazakâr yaklaşımı ve "aşırı" özgürlük korkusu kadar, soyut "hürriyet"ten ziyade "verimliliği" korumayı hedef alan tedbirleri vurgulamasıdır.

Srbik'in, Metternich hakkındaki çığır açıcı eserinin yayımlanmasından sonra, bugün artık Avusturya şansölyesinin reformlarla yakından ilgilenmiş olduğu hususu şaşırtıcı bir konu olmaktan çıkmıştır.[25]

Asla "tipik liberal" denilemeyecek olan Türk reform teorileri ve fikirlerinin titizlikle hazırlanmasında etkisinin varlığı aracılığıyla, Rifat Paşa'nın siyasal fikirleri üzerinde yapılan bir analiz, bu Türk teorilerinin, gerçekten de, 1830'ların Avrupa meşrutiyetçilerinin öne sürdüğü fikirlerden ziyade, daha önceki modern Avrupa devletlerini yaratan büyük bürokratların daha önceki tarihlerde benimsemiş oldukları idarî yenilenme metodlarına daha yakın olduklarını gösterir. Ayrıca, Sâdık Rifat Paşa'nın, yazılarında, reformist bürokratların yönetim sürecine yaklaşımları ile çok rahat uyuşan Osmanlı *kalemiyye*si lehinde bir kampanya sürdürdüğü gayet açıktır.

Sâdık Rifat Paşa'nın en önemli reform tasarısının ana noktası ve onun daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun refahı için gerekli reformları tartışırken sık sık öne sürdüğü

---

24 Metternich, *Mémoires*, VI, 386.

25 Bkz. Heinrich Ritter von Srbik, *Metternich der Staatsman und der Mensch* (Münih, F. Bruckmann, 1925), 2 cilt.

tez, Napoleon Savaşları'nın sonundan bu yana Avrupalı Büyük Güçler tarafından Avrupa'da yeni bir sistemin tatbik edilmekte olduğu idi.[26] Paşa'nın ifade ettiği gibi, "medeniyet" olarak da adlandırılan bu sistem, devletler arasında dostça ilişkileri ve barışı koruma kararlılığına dayalı idi. Sistem, savaşların sebep olduğu tahribatı onarmayı ve bütün teb'anın refahını arttırmaya çalışmayı hedef almıştı. Rifat, bu yeni anlayışın, bir devletin, teb'asına günlük işlerinin semeresini en iyi şekilde elde etme fırsatı sağlandığı zaman gelişip serpildiği öncülünden yola çıktığını ileri sürmekteydi. Bu ise, ancak ferdin, keyfî yönetimin bertaraf edilmesinden faydalandığı yerde mümkündü. Rifat ayrıca açıklamaktaydı ki; her nerede halka, önceden görülemeyen hiçbir durumun hayatına, ziraatine ve ticarete müdahale etmeyeceği güvencesi verilmişse orada, devlet daha fazla gelişip serpilirdi. Bir devletin hâkimiyeti altında bulunan toprakların genişliğinin, artık onun gücünün gerçek ölçüsü olarak kabul edilmediğini de eklemekteydi.

Rifat Paşa, dinleyiciler için daha kabul edilebilir hale getirmek için, bu fikirlere devletin refahını teb'asının refah ve rahatı ile birleştiren klâsik İslâm-Osmanlı "dâire-i adliye"sinin kisvesini giydirdi.[27] Bu görüş, bu suretle Türkler için kabul edilebilir bir duruma getirilmesine rağmen, teb'anın refahı fikrinin, daha önceden Osmanlı siyaset teorisinin özünü teşkil ettiğini söylemek bir mübalağa olacaktır. Sâdık Rifat Paşa'nın formülasyonu, bütünüyle yeni olmayabilir; fakat, onun barış = refah şeklindeki ikili kavramı üzerindeki vurgusu, kesin olarak bir yenilik teşkil etmekteydi.

Sâdık Rifat Paşa, keyfî bir yönetimin hâkim olduğu yerde

---

26 [Mehmed Sâdık Rifat Paşa], *Müntehabât-ı Âsâr*, II, 3-4; VII, 67; VIII, 35.

27 Bu fikir için bkz. Kınalı-zâde, *Ahlâk-ı Alâ'î*, Bulak, Mısır, 1248/1833. XI. kısım ve son kısım; kezâ, *Ottoman Statecraft*, s. 17. Ayrıca, Kınalı-zâde'nin Genç Osmanlıların fikirleri ile ilişkisi hakkında yukarıya, Bölüm III'e bkz. Rifat Paşa'nın ifadesi için bkz. Âsâr, XI, 42.

devletin çökeceğini işaret etmeye kadar gitti. Çünkü böyle bir devlette teb'anın duyduğu güvensizlik, onları -kendisinin Avrupa devletlerinin hayat damarı olarak mütâlaa ettiği- üretim faaliyetleriyle meşgul olmaktan alıkoyacaktı. O, böyle durumlarda, teb'anın, yine üretimin ön şartı olan servet birikiminden kaçınacağını ifade etmekteydi.[28]

Ticaret de tarım da ilerleyemezken, idarî kaprisin sınır tanımaz bir duruma geldiği devletlerde, bu şartlar altında hükümet hizmetleri de kötüleşecekti. İşlerinde kalabilme konusundaki güvensizlik yüzünden, memurlar devleti dolandırmaya, kendi çıkarlarını gözetmeye, rüşvet almaya ve genel olarak ülke yönetimini tahribe çalışacaklardı.[29]

Rifat'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda olan da tamamen buydu. Ülkede hüküm süren güvensizlik, bir taraftan teb'anın Avrupa'da son derece hızla gelişen san'at ve zanaatleri geliştirmesini engellerken, diğer taraftan, aynı şekilde herhangi bir garantiden yoksun devlet memurlarını rüşvet almaya, imparatorluk teb'asına baskı yapmaya ve devletin kasasını talan etmeye sürüklemişti.

Rifat'in düşüncesine göre, imparatorluğu kuşatan iki temel kötülükten ilki -teb'anın güvensizliği-, Osmanlı İmparatorluğu'nun herhangi bir zeki gözlemcisi için son derece âşikâr idi; nitekim, hastalığın teşhisini herhangi bir devlet adamına atfetmek, bunu teşhis eden ilk kişinin Türk mü yoksa Avrupalı mı olduğunu ayırdetmek güçtür. Bu hastalığı, Reşid ile temas halinde olan Palmerston teşhis etmişti;[30] Reşid

28 *Aynı eser*, VIII, 45; II, 5.

29 *Aynı eser*; VIII, 44, 59; II, 5.

30 Palmerston, şu sözleriyle kendi teşhisini ortaya koymaktaydı: "Onların mâliyetlerini daha iyi bir duruma getirmek için ümit yok mudur? Eğer, ticareti, onu mahveden tekellere vermek yerine, halka serbestçe ticaret etmek için izin verseler ve ticaret üzerinden mecburi olarak aldıkları vergileri tâdil etselerdi, gelirlerinin daha fazla artıp iyileştiğini göreceklerdi. *Eğer vilayetlere, yönetecek yerde onları yiyip bitirmek için paşaların gönderilmesi ve sonra da sultan tarafından sıkıştırılması yerine, onlar Hükümetlerinin memurlarına ücret öderler ve soyguncu-*

Paşa'nın kendisi de durumun farkında idi;[31] Metternich şüphesiz bunu görebilmişti.[32] Rifat Paşa'nın yorumlarının bu yüzden büyük bir orijinalliği yoktu. Fakat, teb'anın mutluluğunu sağlamak gerektiği ve bunun özel olarak onların faydalılıklarını arttırmak için -diğer bir deyişle bu reform tekliflerinin yararcı noktası- tasarlanmış pratik garantilerle sağlanacağı inancı, hazırlandıkları sırada tutucu etkiler altında olduklarını gayet iyi göstermektedir. Huzurun sessiz ekonomi izleyicileri, ihtilalci olmayan vatandaşlar, aksi takdirde daha şiddetli faaliyetlerde kullanılacak olan enerjilerin başka bir yöne aktarılması için bir kanal idiler. Metternich, yeni anayasaların tasarlanması gibi bozguncu olanlarla taban tabana zıt böylesi "reel" düzenlemeleri tasvip etmekte idi. Bu durumda, Rifat'ın fikirleri ile Metternich'inkiler arasındaki bağlantı, bizzat Rifat'ın kendisi tarafından kabul edilmektedir.[33]

Rifat Paşa'nın hükümet memurlarının güvenliği konusunda yer verdiği özel vurgulara gelince, yazılarında çeşitli şekillerde görülen bu son unsur, özel (ve özelleştirilmiş) bir sorunun evrensel önemdeki bir sorun içindeki büyütülmüş resminden ibarettir. Bu, Rifat Paşa'nın bürokratik baltasının bilenmesi idi.

Rifat'ın Osmanlının zaafı ile ilgili "özetleme"sinde bu iki benzer şeyin her ikisi de önemlidir. Bunlardan birisi, Osmanlı İmparatorluğu'nda çözümü uzun yıllar alan ve bu-

---

luklarına müsaade etmezlerse, halkı mâlî açıdan güçlendirecek böyle bir sistemin teminatı, endüstri ve üretim için hârikulâde bir teşvik edici unsur olacaktır."

Palmerston'un Ponsonby'ye direktifleri, 6 Aralık 1833; Sir Charles Webster tarafından iktibas, *The Foreign Policy of Palmerston: Britain, the Liberal Movement and the Eastern Question* (London, G. Bell ve Oğulları, 1951), s. 540, not 1. (iktibastaki italikler bana ait.)

31 Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa*, s. 115 vd.

32 Bkz. yukarıda, s. 158, dipnot 88. Baron Stumer'in, Mahmud'un hükümdarlığının son yıllarındaki şartlarla ilgili olarak Metternich'e gönderdiği mektup.

33 *Âsâr*, XI, 45, 56.

gün bile Türkiye Cumhuriyeti altında fırsat buldukça ortaya çıkan sorunlara işaret eder; diğeri ise bize, en iyi, Tanzimat'ın "sosyolojik dinamiği" olarak tanımlanan şeyin içindeki bazı ilginç anlayışları verir.

Rifat Paşa, tek bir çözümün aynı zamanda iki sorunu da halledeceğine inanmaktadır. Çok genel terimler içerisinde, gelecekte Osmanlı İmparatorluğu'nda, "şahsî faktörler"den ziyade "kural ve düzenlemeler" için uzlaşma sağlanmasının daha önemli olması gerektiği tavsiyesinde bulunur.[34] Gerçekte o, özü, "bir bakıma şahsî kaprislerin tatbikini engelleyecek olan müsamaha sınırlarını belirlemek" olacak yeni bir hukuk sisteminin tesisini tavsiye ediyordu.[35]

Bu, Rifat için göze alınabilecek oldukça cesur bir adımdı. *Hatt*'ın ilanına kadar, onun ifade ettiği "müsamaha sınırları"nı belirleyen, yanyana iki normatif sistem mevcuttu. Bunlardan birisi, açıklama, tefsir ve şerhler gibi bütün sonradan ilave edilen unsurlarıyla birlikte Kur'ân'ın kânunları, -teorik olarak hukukun yüce ve nihaî ifadesi olan- Şeriat idi. Osmanlı İmparatorluğu'nda yürürlükte bulunan hukukun ikinci kısmı ise, hükümdarın fermân-ı hümayunla kânun yapma -sultanın kadim *Örfî* imtiyazı- yetkisinden kaynaklanmaktaydı. Mahmud'un ilk reformlarından çoğunun, bu hükümdar imtiyazının gücüyle çıkarıldığı veya en azından mantığının bu gibi zeminlerde açıklandığı görülmektedir. Şimdi Sâdık Rifat Paşa sultana, beğensin veya beğenmesin kurucu ilkelerin laik niteliğinin temel yasalarına saygılı bir hukuk kaynağı yapmayı önermekteydi.

Rifat, bu tür temel yasalara saygı göstermenin, Avrupa'da bütün krallar için geçerli olduğunu belirtmekteydi.[36] Bu ülkelerde ne hükümdarlar ne de bakanları, kendilerini asla hu-

34 *Aynı yer.*

35 *Aynı eser*, s. 45.

36 *Aynı eser*, II, 5.

kukun üstünde görmemekte ne de mevcut kânunları ihlal ederek devlet memurlarını sürmekte yahut azletmekte idiler.

Bu öğütlerin altında gizlenen çok daha bencil düşünceler, II. Mahmud'un ölümü vesilesiyle Rifat Paşa'nın yazdığı kısa biyografi ile bir arada okunduğunda, çok daha açık bir şekilde görülür. Bu biyografide Rifat tarafından yapılan yorumlar, hemen hemen kelimesi kelimesine, Reşid Paşa'mn sultanla ilgili şikâyetlerini aksettiriyor. Rifat'ın, sultanın karakteri ile ilgili değerlendirmesi, Mahmud'un devlet meselelerini karara bağlama konusunda sarayındaki danışmanlarına çok fazla güvendiği; hükümdarlığı sırasında memurların, farkında olmadan kendisini kızdırabilecekleri endişesiyle sürekli bir korku içinde oldukları; hiçbir devlet memurunun onun gazabından korunamadığı; reform faaliyetlerinde kararsız, kaprisli, çelişkili ve genellikle sadece çok içten pazarlıklı (hilekâr) olduğu gibi ilgi çekici hususları içermektedir.[37]

Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra kaleme aldığı sonraki reform projelerinden bazısında Rifat Paşa, bu yeni "kânun hâkimiyeti" anlayışını yerleştirmeye çalışmada daha da ileri gitti. İlanın verdiği cesaretle, sultanın artık memurların tavsiyelerini kabul ve onlarla işbirliği etmesinin gerekliliğini ifade etmekteydi. "Çünkü", diyordu, "bir devletin devamlılığı, sadece belli bir hükümdarın iyi idaresinin neticesi değildir. Refah ve mutluluğun elde edilmesi; kânunların, krallarının ölümünden sonra halkın devletin devamına dua etmesini sağlayacak bir danışmacı tarz içinde hazırlanmasına bağlıdır."[38]

Rifat Paşa, ayrıca, Ahkâm-ı Adliye Meclisi'ne daha geniş yetkiler verilmesini de tavsiye etmiş[39] ve bu kuruluşun,

37 *Aynı eser*, VIII, 54, 55.

38 *Aynı eser*, XI, 45; VIII, 60.

39 Bkz. yukarıda, Bölüm V.

hatt'ta hülasa olunan ilkelere uymayan bütün kânun tekliflerini reddetmesi gerektiğini öne sürecek kadar ileri gitmişti.[40]

Başka bir keresinde bütün "karmaşık" konuların sultan ve Vükelâ Meclisi'nin oluşturduğu bir kurul tarafından karara bağlanması gerektiğini özel olarak belirtmiştir.[41]

Ferman sonrasının tarihini taşıyan, biraz daha muğlak bir teklifte, Rifat Paşa, muhtemelen Gülhane Fermanı'nın kastedildiği, "mevcut düzenlemeler"le çelişen hiçbir emrin verilmemesini, bu düzenlemelere ters düştüğü halde kabul edilmiş olan kuralların uygulanmaması gerektiğini ileri sürmektedir.[42]

Memurlar, yeni güvencelerin koruması altına alınacaklardı. Artık, "makul bir neden" olmadıkça "despotça bir muamele"ye mâruz kalmayacaklar[43] ve devlet politikası ile ilgili meselelerde düşüncelerini ifade ettikleri için mevkilerini kaybetme tehlikesine maruz olmayacaklardı. Hatta, azledilmeleri için oldukça mantıklı sebepler bulunsa bile, bu gibi aziller, onların şahsiyetlerini aşağılamak veya servetlerini müsadere etmek için bir bahane olarak kullanılmayacaktı.[44]

Rifat Paşa, zengin âilelerden gelen kişilerin daha mütevazı kökenli memurlar gibi devlet mallarını yağmalamak için baştan çıkarılamayacakları için, bir devletin, devlet adamlarını zenginler arasından seçmesinin daha avantajlı olduğunu ve dayanacağı kişisel serveti olan memurlara güvenebileceğini ifade etmektedir. Bu yüzden, bir miktar servet biriktirebilmiş bir devlet adamının, otomatik olarak suçlanmamasını tavsiye eder.[45]

---

40 *Âsâr*, VII, 66.

41 *Aynı eser*, s. 63.

42 *Aynı eser*, VIII, 60.

43 *Aynı eser*, VII, 64; VIII, 44.

44 *Aynı eser*, VII, 58, 59; VIII, 44.

45 *Aynı eser*, II, 6.

Bununla birlikte, Rifat Paşa'nın *kalemiye*'nin davasını benimseyişi, şimdiye kadar normal meslek hayatları esnasında *seyfiye sınıfına* ve *ulemâya* verilmiş olan ayrıcalıkların ve itibarın Bâb-ı Âlî bürokratlarına verilmesini açıkça talep eden, kendisi tarafından kaleme alınmış bir layihadakinden daha yalın olarak hiçbir yerde yayınlanmamıştır. Rifat Paşa bu layihada, imparatorluğun diğer iki *sınıfının* mensuplarından daha az zahmet çekmediklerini söylediği sivil devlet memurlarının, devlet hizmetleri hiyerarşisinde kesin bir rütbe düzenine göre tâyin edilmelerini talep etmekteydi. Diğer iki *sınıfın* durumunda olduğu gibi, *kalemiye sınıfı* mensuplarının da bulundukları mevkie karşılık gelen rütbeyi, azledilmelerinden *sonra* bile taşımaları gerekirdi. Rifat Paşa, ayrıca, memurların ancak rütbelerine uygun makamlara atanmalarını ve hiçbir devlet dairesine rütbesi ötekilerden düşük memurların tâyin edilmemesini, nişan alma haklarının güvenceye bağlanmasını ve kendilerine devlet protokolünde belirli bir yer verilmesini de istemekte idi.[46] Kısacası, Rifat Paşa'nın bu fasıldaki tekliflerinin hemen tamamı, sultanın yetkilerini azaltırken, imparatorluk bürokrasisine yeni haklar vermekteydi.

Rifat Paşa'nın siyaset teorisinin ikinci yönüne -halkın refahı, tarımın ve ticaretin gelişmesi ile ilgili endişesine- gelince: Osmanlı büyükelçisi, bu iyileşmeyi temin etmeye yönelik ilk adımın, Osmanlı İmparatorluğu'na "Avrupa Milletler Hukuku sistemi" tarafından oluşturulan himaye ile temin edileceğine inanmaktaydı. Paşa, Avrupalı devletlerin, bu ilişkiler sistemi altında, ülkelerinin ilerlemesi, sanat, zenaat ve ilimlerin gelişmesine yoğunlaşmaya imkân veren bir milletlerarası güvenceler projesini sonuçlandırmış olduklarını belirtmektedir. Bu sistemin özü, Paşa'nın Türkiye'nin benimsemesini tekrar tekrar tavsiye ettiği, çatışmala-

46 *Aynı eser*, IX, 11-14.

rın barışçı yoldan çözümü idi.[47]

Rifat Paşa, devamla, dış işlerini düzenlemek için alınan tedbirlerle eş-zamanlı olarak, Avrupalı Büyük Güçler'in, ülkelerinde vatandaşlarının faaliyetlerine aşırı müdahaleyi engellemek için adımlar atmış,[48] gereksiz ve sıkıcı kuralları kaldırmış ve ticareti, endüstriyi ve tarımı teşvik etmiş[49] olduklarını belirtir. Bu yüzden, vatandaşların başarısına, devlet şüpheyle değil olumlulukla bakması gerekirdi.

Metternich'in etkisi, Rifat'ın, II. Mahmud'un ölümünün ardından İstanbul'a çağrılması üzerine şansölye ile yaptığı bir görüşmeyi anlatırken, Metternich'in tavsiyeleri olarak naklettiği şu sözlerden bir kere daha anlaşılabilir: "*Bütün milletlerin kuvvet ve hayatiyeti teb'anın refah ve huzurundan kaynaklanalı beri,* gerekli yönetmeliğin tesisi ve bunun tamamlayıcıları ve yine [milletlerarası] düzeni sekteye uğratabilecek bir harekete asla yol açmıyor."[50]

Şüphesiz, Rifat Paşa'nın halk ihtilali korkusu, yine Avusturya kökenlidir. En detaylı reform projelerinden birisinin bir noktasında, Rifat Paşa, "*hükümetler halk için mevzû' olup, yoksa halk hükümetler için mahlûk değildir*" diyecek kadar ileri gider.[51] Gerçi, bunu liberal bir fikir olarak addetmeye meyletmiş olmamızın ardından, Rifat'ın o fikrin doğru olduğuna dair akıl yürütmesi, birazcık önemini kaybediyor. Rifat'ın kendi sözleri ile, "*Mizâc-ı asr ve efkâr-ı zamâne câş u hurûşa gelmiş bir nehre şebihtir ve cihânda def' ü izâlesi muhâl olan ahvâlden biri i'tikâd ve diğeri efkâr-ı âmmedir.*"[52]

---

47 *Aynı eser,* VII, 67; VIII, 38, 44, 58.

48 *Aynı eser,* II, 4; VII, 67; VIII, 44, 58.

49 *Aynı eser,* ss. 44, 61.

50 *Aynı eser,* s. 38 (İktibastaki italikler bana ait).

51 *Aynı eser,* s. 43.

52 *Aynı eser,* s. 47. (Yüzyılın karakteri ve çağın fikirleri coşkun bir nehre benzer ve dünyada yokedilmesi boşuna (imkansız) olan hallerden biri inanç öteki de kamuoyudur.)

Hakikaten, Rifat'ın yönetimle ilgili önemli yazılarının büyük bir kısmı, "düşmanlık tohumları eken zâlim bir yönetimin, ihtilal ve anarşi biçeceği",[53] "bir devletin, tahrikçiler tarafından işlenen kötülükler karşısında kendisini sadece âdil bir idare ile koruyabileceği",[54] "hükmünü zulümle yürüten bir hükümetin, düşmanlarından çok kendi teb'asına dikkat etmesi gerektiği"[55] anlamında ifadeler içerir. Tanzimat reformcularının zihinlerinde yatan bu genel görüş, Gülhane Hattı'nın ilanının hemen sonrasında, Reşid Paşa'nın "halkı *içeren ve aynı zamanda her türlü adaletsiz davranışa engel olan kanunî bir güç,*"[56] cümlesindeki benzer esinli arayışında görülebilir.

Yine, Rifat, Osmanlı İmparatorluğu'nda eskiden olduğundan çok daha geniş bir vatandaş tabakasına ulaşacak kadar teşkilatlı bir eğitim sisteminin faydalarına işaret ederken, artan öğrenimin siyasî neticeleri konusunda ihtiyatlı idi. Coğrafyanın, fiziğin, maden ve hayvan bilimlerinin öğretildiği Avusturya okullarını takdir ediyor, fakat aynı zamanda, "umum halka ... kendilerine faydası dokunmayan, onları itaatsizliğe ve serkeşliğe sevkedecek olan bazı teferruatlı bilgileri" vermeyi hedefleyen bir eğitim sistemine karşı da uyarıda bulunuyordu.[57]

Eğer Sâdık Rifat Paşa'nın fikirlerinin belirli bir düzen içerisinde ayrıntılı bir açıklaması yapılacak olursa, buna Herman Finer'in kameralizm hakkındaki görüşlerinden daha iyi hiçbir tanımlama uymaz: "XIV. Louis zamanında mâliye kontrolörü olan Jean Baptiste Colbert, bize, İngiltere'deki *'mercantilism'*in ve Almanya'daki *'cameralism'*in Fransa'daki

---

53 *Aynı yer.*

54 *Aynı yer.*

55 *Aynı eser,* s. 43.

56 Milev, *Réchid Pacha,* s. 390 (İktibastaki italikler benim).

57 *Âsâr;* VIII, 45.

muâdili olarak *'Colbertism'* kelimesini vermektedir. *Bu, her durumda, hükümetin bakış açısından, kânunla halka empoze edilmiş iktisadi refah devleti ve ulusal güç tarafından yapılan planlama demektir."*[58] Colbert'in konuyu bu şekilde formüle edişinden beri zaman değişmişti; fakat onun politikasının niteliği, Rifat Paşa'nın teorileri vasıtasıyla tekrar ortaya çıkıyordu.

Rifat Paşa'nın reform politikasının felsefî boyutları, onun kullandığı *"umûr-ı cüz'iyye"* teriminde bir kere daha ortaya çıkmaktadır. Rifat Paşa, daha önce İzzet Molla tarafından, fertlerin refahını arttırmayı hedef alan bütün tedbir ve yolların özgür seçim alanının parçaları olduğu ifadesiyle sınırlandırılan sahayı, gerçekten cesur bir şekilde oldukça genişletti. Ayrıca, Rifat Paşa, tekliflerini somutlaştırmak için atılacak adımlarda *"muktezâ-yı akl"*a uyulması gereğinin çok önemli olduğunu ifade etmekte idi.[59]

Bu inceleme, Rifat Paşa'nın siyasî teorilerinin her yönünü detaylarıyla incelememektedir. Türk sefir, mensubu bulunduğu bürokratik sınıfın ayrıcalıklarını genişletmeyi hedeflerken Osmanlı İmparatorluğu'na yeniden canlılık kazandıracak -ama bununla birlikte Türkiye'ye meşrutiyet "yılanı"nın girişini derhal durduracak- teorileri Osmanlı İmparatorluğu'na aktarmak için bir kanal olarak çalışırken, yine de reform projelerinde güçlü idealist yönler bulunmaktaydı. Bu yönler, önerilerinin daha bencil veya faydacı alt akımlarının üstündeydi. Bütün yazılarının altında yatan tema, hak ve adâlete dayalı bir rejim kurma arzusu idi. Nitekim o, bütün devletlerdeki "iktidar ve hayat"ın kaynağının adalet olduğunu,[60] hükümdarın, teb'asıyla ilişkilerinde on-

58 Herman Finer, *The Governments of European Powers* (New York, Henry Holt, 1956), ss. 283, 284.

59 *Âsâr*; II, 5.

60 *Aynı eser*; XI, 43.

ların "kalplerini fethetmek" zorunda olduğunu ifade etmektedir.[61] Baskıyı suçlamasında ve "insan hakları"na saygı zorunluluğunu söylerken öfkelidir.[62]

Böylesi idealist bir tavır, Rifat Paşa'nın kendi bürokratik çıkarı ile siyasî fikirleri arasındaki birbirini doğrulayıcı herhangi bir ilişkiyi o kadar da fazla etkilemiyor değildir. "Teb'anın hakları" ile ilgili bir kabul, "kalemiye mensupları"nın kullanmak için seçtikleri ideolojik bir vasıta ve siyasî teorileri etrafında ördükleri idealistik bir koza olarak gözükmektedir. Bu hiç de şaşırtıcı değildir; çünkü Avrupa tarihinde de yükselen bir sınıfın çıkarlarının az veya çok bilinçli bir biçimde, iyi ve doğru fikri ile eşitlenmesinin benzer örnekleri vardır.

Bu hak ve adalet savunmasının izini, yine Pertev Paşa'da bulabilmek ilginçtir. Bunu Pertev ilk kez sürgün edildiğinde, teb'anın sultanın oyuncağı olmadığını haykırdığı için şikâyet edilmesinden anlıyoruz.[63] Sâdık Rifat Paşa'nın yazılarında, Avrupalıların kullandıkları "the people" kelimesini ifade etmek için, *"halk"* tâbirinin geniş bir şekilde kullanılışı ile karşılaşırız; Rifat aynı zamanda "özgürlük hakkı" (*hukûk-ı lâzime-i hürriyet"*)nı[64] ve "bütün teb'ayı"[65] da zikreder. Ayını vurgular, Gülhane Hattı'nda da bulunabilir; hatt, Osmanlı İmparatorluğu'nda, içinde Fransızca *"liberté"* kelimesini ifade etmek üzere icat edilmiş yeni bir Türkçe kelime olan *"serbestiyyet"* kelimesinin bulunduğu ilk vesikadır.[66] *"Teb'a"* kelimesinin, "din farkı gözetmeksizin bütün yöneti-

61 *Aynı eser*, II, 5.

62 *Aynı yer.*

63 İnal, *Son Asır*, s. 1314.

64 *Âsâr*, II, 4.

65 *Aynı eser*, VIII, 38.

66 Belin, *"Charte des Turcs,"* s. 22, not 1; fakat karş. T. X. Bianchi, *Vocabulaire Français-Turc* (Paris, Everat, 1831), s. 422.

len insanları" ifade etmek üzere ilk kez kullanılışı da burada, bu fermanda gözükmektedir.[67]

Ayrıca, Sâdık Rifat Paşa, o zamana kadar "dinî grupları" çağrıştırmış bulunan *"millet"* kelimesini, Fransızca *"nation"*un karşılığı olarak kullanan ilk Osmanlılardan birisidir. O, *"millet*in menfaatleri",[68] *"millet*in hizmetçileri"[69] ve *"millet*e hizmet"[70] gibi yeni ifade kalıpları oluşturdu. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni bir sınıfın iktidara yükselmesiyle eş zamanlı olarak, "millet"in iyiliğini küçümsemenin ve milletin "hakları"nı savunmanın oldukça ideolojik bir lügatçe olarak ve belirsiz bir tarzda kullanıma girdiği görülebilmektedir.

Bazı örneklerde, Rifat Paşa gibi reformcular, daha sonra Türkiye'de meşrutiyetin yolunu açan faaliyetlerle uğraşmanın öncüsü oldular. Nitekim, 1845'te, en âcil ihtiyaç duyulan reformların neler olduğunu belirlemek için, İstanbul'da bir âyân meclisi toplantıya çağrıldığında, Reşid Paşa'nın okuduğu nutku Sâdık Rifat Paşa yazmıştı. Hakikaten, bu nutukta, âyânlara nerede bulundukları açıkça söylenmişti; bütün istenilen şey, onların tavsiyeleri idi. Fakat bir önceki toplantı, temsil etme inancı doğrultusunda oluşturulmuştu.[71]

1860'ların sonuna ve Reşid'in son talebesi olan Âlî Paşa'nın ölümüne kadar, Tanzimat'ın mirası, az çok, yukarıda incelediğimiz önerilerin uygulanması kadardır. Sultanın yetkileri azaltılmış ve bu yetkiler büyük ölçüde yeni bir bürokrasinin eline geçmiş; hükümet ve idarî uygulamalarla ilgili bâzı düzenlemeler başarılmış; keyfî bir yönetimin en kötü özellikleri, imparatorlukta her seviyede ortadan kaldı-

67 Belin, *"Charte des Turcs,"* s. 12, not 1.

68 *Âsâr*, XI, 42, 61.

69 *Aynı eser*, s. 61.

70 *Aynı eser*, s. 46.

71 *Aynı eser*, VIII, 2.

rılmıştı. Özel teşebbüsün korunması, Bâb-ı Âlî'nin Hıristiyan teb'asını çok daha kârlı çıkartmış ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman kesimi, Rifat Paşa'nın san'at ve zenaatlerin ilerlemesi ile ilgili ümidini gerçekleştirmede biraz yavaş kalmıştı.

Sâdık Rifat Paşa örneğinde bulunan fikirlerin aktarımı ile ilgili tipik özellik, bu sürecin en yüksek hükümet seviyesinde vuku bulması, yâni bir devletin başbakanından bir büyükelçiye ve ondan da vezire ulaşmış olması idi. Avrupaî fikirlerin yönlendirdiği Türk hükümet çevrelerinin eşanlı genişlemesi ile sonuçlanan benzer bir akım vardır. Bu süreç, az önce söz ettiğimizin hemen altındaki düzeyde meydana gelmekteydi. Bu, Mısır üzerinden getirilen Batılı fikirlerin Osmanlı başkentine girişini içerir. Bu gelişmeler, 1850'lerde, bir süre Mısır'ın hizmetinde bulunan Türk devlet adamlarının, Osmanlı İmparatorluğu'nun kendini yenilemekte olduğuna işaret eden Tanzimat Fermanı'nın ilanı dolayısıyla Türkiye'ye dönmeye başladıkları sırada olmaktaydı.

Osmanlı devlet adamlarının Mısır'a göç etmeleri, ülkede III. Selim tarafından başlatılan reform hareketinin, kök salmak için orada daha verimli bir ortam bulmuş olması keyfiyeti ile açıklanabilir. Napoleon'un Mısır'ı istilâsı sırasında, Ordu-yı Hümâyûn'da bir subay olarak meslek hayatına başlayan imparatorluğun vâlisi Mehmed Ali Paşa, yarı bağımsız bir statü elde etmişti. Mehmed Ali Paşa, Napoleon'un geride bıraktığı birliklerin personelinden faydalanmak suretiyle, ordusunu II. Mahmud'dan önce modernize etmiş, reformlarını uygulamaya koymuş ve Batılılaşma hususunda II. Mahmud'dan çok daha ileri gitmişti.

Öyle görünmektedir ki; Mısır'da reformları Fransızlar kadar Türk personelin yardımıyla da gerçekleştirmiş bulunan bir Osmanlı, Mehmed Ali Paşa, reform aynı zamanda kendileri açısından iş imkânı anlamına da gelen birçok ileri dü-

şünceli genç insan için, bir sığınağı ve uygun bir barınağı temsil etmekteydi. Henüz çok genç iken Mehmed Ali Paşa'ya hizmet etmek için Türkiye'den kaçan Yusuf Kâmil Paşa'nın[72] (o sırada henüz paşa değildi) durumunda olduğu gibi, burada, "Güneydoğuya Git, Genç Adam" türünden motive edici bir gücün bulunduğu çok açıktır.[73] Yusuf Kâmil Paşa, Tanzimat'ın parıltılı entellektüel ışıklarından biri ve Yeni Osmanlıların akıl hocası Şinâsî'nin hâmisi olarak dönüşünden önce, Mehmed Ali Paşa'nın hizmetinde birkaç yıl geçirdi.

Tanzimat'ın önde gelen diğer kültür şahsiyetlerinin, daha sonra dolaylı veya doğrudan Yeni Osmanlı hareketi ile ilişki kuracak olanların çoğunun sicillerinde bir "Mısır tecrübesi" vardı. Bu durum, Sâmî Paşa, Subhi Paşa ve Münif Paşa için de geçerlidir.[74] Münif Paşa, aynı zamanda Mısır'da öğrenim de görmüştü.

Osmanlı İmparatorluğu'nda temsilî yönetimi savunan ilk çalışmanın,[75] Mehmed Ali Paşa'nın torunu, Yeni Osmanlıların hâmisi olan Mustafa Fâzıl tarafından yayımlanması, bir tesadüf olarak düşünülemez.[76] Mehmed Ali'nin Mısır'ının, imparatorluğun geri kalan kısmına kıyasla, daha önce ve daha kapsamlı Batılılaştırıldığı, Yeni Osmanlılar tarafından

72 Fénelon'un *Télémaque*'ını Türkçe'ye çeviren kişi; bkz. aşağıda VII, 241-242.

73 İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, II, 197.

74 Ali Fuad, "Münif Paşa", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası* (Mayıs 1930), I (NS), 2; bu meselenin teferruatlı olarak ele alınışı İnal'da bulunmaktadır, bkz. *Son Sadrazamlar*, I, 196-257; kezâ, Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, II, 425-448. Kıbrıslı Kâmil Paşa'nın Mısır Eğitimi hakkında bkz. Ergin, *aynı eser*, s. 438. II. Abdülhamid'in sadrazamlarından biri olan bu son politikacının, Yusuf Kâmil Paşa ile karıştırılmaması gerekir.

75 (Mustafa Fâzıl Paşa), *Lettre Addressée au Feu Sultan Abdul Aziz par feu Prince Moustafa Fazyl Pacha: 1866* (Kâhire: A. Costagliola, 1897). Günlük *Liberté* gazetesindeki orijinal metin (Paris, 14 Mart, 1867).

76 Mustafa Fâzıl Paşa, aynı zamanda, Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk sosyal kulübün de kurucusudur. Ahmed Lûtfi, "Tanzimattan sonra Türkiye'de Maarif Teşkilâtı", *TTEM* (Eylül 1927), XVI, 316. Verilen tarih 1287/1870-1871'dir.

bilinmekteydi.[77]

Göçmen fikir taşıyıcı arasında önde geleni, Yeni Osmanlıların koruyucusu Sâmî Paşa idi. Bir ara Sâdık Rifat'la hükümette birarada olan Sâmî, 1850'lerde iktisadî faaliyetlerin ve hür teşebbüsün savunulması ve tembelliğin mahküm edilmesi gibi, Sâdık Rifat'ınkilerine çok benzeyen fikirleriyle ortaya çıktı.[78] Sâmî Paşa'nın, Türkler'in ancak yeterince sıkı çalıştıkları takdirde zengin bir millet olmak için gerekenlere gerçekten sahip olacakları düşüncesi, Yeni Osmanlılar arasında bir müddet sonra tekrar ortaya çıktı. Sâmî Paşa'nın *konağı*nın Yeni Osmanlılar için kazandığı önem ve torunu Âyetullah Bey'in Yeni Osmanlı hareketinin kuruluşunda oynadığı rol dolayısıyla, Yeni Osmanlıların iktisadî fikirleri ile Tanzimat'ın ilk dönemlerindeki görüşler arasındaki bağlantının görülmemesi mümkün değildir. Bu ve ayrıca 1860'larda Türkiye'nin iktisadî gelişmesine Avrupalıların gösterdiği ilgi, Yeni Osmanlıların iktisadî fikirlerini incelemek için bir çerçeve oluşturur. Bununla birlikte, bu çerçeve bütün bu hayli gerçekçi amaçları aşan ve Yeni Osmanlılar için temel ilham kaynağı olan -teb'anın müdahale edilemez hakları olduğu fikrinin- reformist ideolojisinin bir parçası olması idi.

---

77 Meselâ, Nâmık Kemâl, şöyle demekteydi: *"Ma'lûmdur ki, bundan kırk beş sene evvel Devlet-i Aliyye'nin zâten müşerref-i indirâs olan teşkîlât-ı siyâsiyyesi bütün bütün mahvolmuş ve Avrupa'nın kavâ'id-i idâresi bir galebe-i mutlaka hâsıl etmiştir.*

"Böyle bir hâl içinde Mısır Vilâyeti ihtiyâr ettiği meslek-i taklîd kuvvetiyle saltanat-ı seniyyenin kudret ve nüfûzuna gâlibâne rekâbet eder oldu." İbret, 4 Ramazan 1289 / 5 Kasım 1872, Reşat Kaynar tarafından iktibas. *Mustafa Reşit Paşa*, s. 195. Kezâ, *Hürriyet*, başyazı, 10 Ağustos 1868, s. 3, burada Kemâl "Araplar"ı anlatır. Genç Osmanlılar'ın bir çağdaşı, *Vilâyet* ile başkenı arasındaki bu farkı şöyle tanımlar: "Osmanlı âilesinin şehzadelerinin yetiştirilme tarzı ile Mısır kraliyet prenslerinin eğitiminde takip edilen öğretim sistemi arasında belirgin farklılıkta olduğu gibi." Millingen, *La Turquie*, s. 291.

78 Sâmi Paşa için bkz. aşağıda, bölüm VII. Onun iktisadî görüşleri hakkında bkz. Sâmî Paşa, "Ehemmiyet-i Hıfz-ı Mal", *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*, 15 Cemâziyü'l-âhir 1298, ss. 595-605; 1 Receb 1299, ss. 620-624; 15 Receb 1299, ss. 604-608.

Tanzimat'ın mimarlarının Batılı fikirlere nüfuz etmelerinin bir üçüncü kaynağı, işbirliği yaptıkları Avrupalıların etkisiydi. Bu konuda Alexandre Blacque bir örnek olabilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun haklarının savunulmasının, modern bir kitle iletişim aracında ilk defa ale alınması 1828'de İzmir'de oldu. Burada yaşayan bir Fransız, Monsieur Blacque, Fransız Hükümeti'nin mülkiyetindeki yerel bir matbaada, haftalık bir gazete olan *Spectateur Oriental*'i yayımlamaktaydı. Bu gazete, Blacque'ın onu kurucusundan devraldığında 1825'den beri çıkmaktaydı. Blacque, Mehmed Ali Paşa'ya bir heyet gönderdiği için İngiltere'yi eleştirmesi yüzünden daha 1827'de Fransız konsolosun öfkesini çekmişti. Genelde tavrı, Türk taraftarı ve Fransa, İngiltere ve Rusya karşıtı idi. Navarin Savaşı ertesinde, bu üç devletin politikaları üzerine "en şiddetli küfürleri" yağdırmaya başladı.[79] Konsolos tarafından tutuklanıp bir Fransız gemisine bindirildi; ancak yayını durdurma taahhüdü üzerine serbest bırakıldı. Fakat, onun etkisi, bundan kısa bir süre sonra yayınlanmaya başlayan *Courrier de Smyrne*'in sütunlarında yine görülebilmekte idi. Bir Osmanlı *Resmî Gazete*'sinin kurulması düşünüldüğü sırada, Blacque'tan Fransızca olarak yayımlanacak bölümün *(The Moniteur Ottoman)* editörlüğünü yapması istendi.[80]

Blacque, kültürel medyanın denetimi yoluyla, Türkiye'de doğrudan etkili olan ilk yabancılardan birisi idi. Bu etki zamanla arttı. Gülhane *Hatt-ı Hümâyûnu*'nun ilanını müteakip, Türkiye, Fransız *edebiyatçılarının* âni bir akınına uğ-

79 MacFarlane, *Constantinople in 1828*, I, 260.

80 Bu gelişmelerle ilgili en güvenilir izahlar Louis de Lagarde'in şu makalesindedir: "Note sur les journaux français de Smyrne a l'époque du Mahmoud II," *Journal Asiatique* (1950), Vol. 238, ss. 103-144. Krş. Gerçek, *Türk Gazeteciliği*, s. 22 vd.; [De Kay], Sketches of Turkey (New York, Harper, 1833), ss. 402 vd., De Kay, *Moniter*'un baskıdan çıkan ilk nüshasını gördüğünü söylemektedir; ayrıca bkz. Babinger, *Geschichtschreiber*, s. 354.

radı; onların bu akınını çağdaş bir gözlemci, iğneleyici bir şekilde şöyle kaydetmektedir: "İstanbul, Paris'in bir banliyösü olma sürecinde iken, Fransız basını Türk (Magna) Charta'sı olarak adlandırılan şeyi niçin aşırı övmemeli? ... Son vapur, Osmanlılar'ın başkentine, Türkiye'de liberal fikirleri sömürecek küçük bir edebiyat kolonisi getirmiştir ve bunlar bir Müslüman Meclisi'nde parlamenter bir tartışmaya tanıklık etmeden geri dönmemeyi tasarlamaktadırlar."[81]

Hatt-ı Hümâyûn yayımlandığında, Reşid'in hattın kaleme alınışında Blacque'tan etkilenmiş olduğu rivayeti yaygındı.[82] Reşid'in, kâtibi Cor ve Barrachin adlı birisi de dahil, görüştüğü diğer Avrupalılardan da faydalandığı iddia edilmiştir. Barrachin, daha sonraki bir tarihte Paris'te, yaptığı hizmetler yüzünden Türkler'in, kendisine hâlâ büyük miktarda borçlu olduklarını ileri sürerek, Reşid'den zorla para almaya çalışıp, onu bir hayli sıkıntıya sokmuştu.[83]

1840'larda ve 1850'lerde, Bâb-ı Âlî tarafından artan sayıda yabancı uzmanın istihdam edilmesiyle, Osmanlı İmparatorluğu'nda, ciddî olduğu kadar bir popüler Batılı edebiyat, çok daha yaygın bir şekilde görülebilir hale geldi. 1845'te, MacFarlane, *Journal de Constantinople*'nin *tefrikalarından* zevk alan *"ala franca* eğitim görmüş genç insanlar" bulmuştu.[84]

Yeni Osmanlılar, düşüncelerin bu tür aktarımından doğrudan etkilendiler. 1848 mültecisi Daniel Szilagi adlı bir Macar ortağı olan ve Genç Türkler'e Avrupa'da çıkan en son broşürleri ve eserleri temin eden Roth adlı birisinin kitap dükkânına sık sık gitmekte idiler.

---

81 Edouard Thouvenel, "Constantinople sous Abdul Medjid," *Revue des Deux Mondes* (1840), Seri IV, xxi, 68, 69.

82 Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa*, s. 187.

83 Cor, Türkiye'nin mâliyesi üzerine yazılmış yetkin bir makalenin yazarıdır. Bkz. Cor, "Le Budget de la Turquie," *Revue des Deux Mondes* (1 Eylül 1850), VII, 938-948. Onun hakkında pek fazla bilgi yoktur.

84 MacFarlane, *Turkey*, II, 430.

YEDİNCİ BÖLÜM

YENİ OSMANLILARIN YAKIN KURUMSAL VE ENTELLEKTÜEL GEÇMİŞLERİ

Önceki bölümde, sorumluluk mevkiinde bulunan Osmanlıların bakış açılarında Tanzimat dönemi esnasında değişen tarzı anlatmaya çalıştık. Bu bölüm, hem Sultan Mahmud zamanından beri, imparatorluk yapısını yeniden şekillendiren (ve Reşid Paşa döneminde güçlendirilen) kurumsal değişimlerin ve hem de Tanzimat sırasında olan ideolojik değişimlerin, Yeni Osmanlıları nasıl etkilediğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Burada, Yeni Osmanlıların arka plânını oluşturan olay ve etkilerin sınıflandırılmasıyla ilgili olarak bir noktaya dikkat etmek gerekir. Yeni Osmanlıların arka-plânlarını oluşturan şeylerin herhangi bir şekilde gruplaştırılması, "onların gerçekten olmuş gibi" değerlendirilmelerine yol açar. Bu yüzden, söz konusu gruplandırmanın biraz muğlak bırakılması belki en iyisidir; dolayısıyla incelememiz üç kısma ayrılmaktadır. Bu kısımlardan en başta geleni, Yeni Osmanlıların, geleneksel Osmanlı dünya görüşünün kalıntılarından etkilenme derecesiyle ilgili olan "geleneksel kalıntılar"dır.

İkinci kısım, yeniliklerle ilgilidir; burada bir önceki kuşağın Yeni Osmanlıları etkileyen reformcu politikaları incelenecektir. Üçüncü kısımda ise, Doğu ile Batı arasında orta bir zemin bulmak için Yeni Osmanlıların çevresindeki bazı daha yaşlılar tarafından girişilen teşebbüsler ele alınacaktır.

Geleneksel Kalıntılar

Daha önce de işaret edildiği gibi, Reşid Paşa tarafından ilan edilen ve yarı-anayasal bir ferman niteliği taşıyan Gülhane *Hatt-ı Hümâyûnu*'nun en ilgi çekici özelliklerinden birisi, iç tutarsızlığı idi. Bir yazarın ifade ettiği gibi, bu belge, "Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileyişini, esas olarak eski kânunların ihlâl edilmesine bağlayarak" başlayan, "devlette yeni düzenlemeleri benimsemek"le devam eden ve "eski usullerin ve geleneklerin onarılmasını överek" son bulan,[1] hakikaten tuhaf bir belgeydi.

Ancak, fermanın bu ikiye bölünmüşlüğü, Tanzimat dönemi anlayışına dair cevabı yanıltır; o nedenle, bir Osmanlı-İslâm altın çağına geri dönüşü savunan fikirlerle, sarsılan imparatorluk için yeni baştan daha iyi müesseseler kurmaya çabalayan fikirler arasındaki son derece karışık ve gizli zıtlığın bir arada bulunduğu Tanzimat döneminde, eski düzenin destekleyicileri ile yeninin savunucuları arasındaki gürültülü ve renkli şahsî çatışmaları akılda tutalım.

Yeni Osmanlıların ortaya çıktıkları zamana kadar, Osmanlı kültürel dünyasında etkili olan geleneksel yönelimin en azından üç biçimi belirlenebilir: Bunlardan birisi, "iyi" devletle ilgili Osmanlı-İslâmî ideallerin kalıntıları; diğeri, "Yeniçeri rûhu" olarak adlandırılabilecek olan, otoriteye karşı halkçı tavır alışların hâlâ yaşıyor oluşu; üçüncüsü

1 Sir James Porter, *Turkey. Its History and Progress* (II. cilt Sir George Larpent tarafından, London, Hurs ve Blackett, 1854), II, 24.

ise, geleneksel Osmanlı-İslâm kültürünün yeniden canlanmasıydı.

A. İSLÂMÎ-OSMANLI SİYASÎ İDEALLERİN KALINTILARI

İdealleştirilmiş bir İslâmî siyaset tasviri, ulemânın İslâm kültürüne esas katkılarından birisi olmuştur. Bu teorik yapının en başta gelen özelliği, *'Örfün* hükümdara sağladığı imtiyaza karşı, İslâm'ın hak ve adalet prensiplerini savunması idi.[2] Türk siyasetname yazarları arasında, âdil yönetim ve hükümdarın teb'asıyla ilişkilerinde hakkâniyet konuları üzerinde önemle durulması, daha önce görmüş olduğumuz gibi, M.S. onbirinci yüzyıla kadar gider. Onsekizinci yüzyılda imparatorluğun dağılışının, iktidarı üstlenmiş olanların, siyasî gücün kullanımıyla ilgili olarak ulemâ tarafından konulan kısıtlayıcı öğüt ve yasaklara uymaları gerektiği inancının yeniden canlanmasına neden olduğunu gösteren belirtiler vardır. Bu yüzden, siyasetnamelerde alışıldığı üzre sorumlu mevkilerdeki devlet adamı ve yöneticilerin ahlâkî davranışları üzerinde durulurken; en son önemli Türk siyasetnamesinin (18. yüzyıl başında yazılmıştır) o öğütlere uymaya dikkat edilmesine çok daha fazla hasredilmiş olduğu gözlemlenmektedir.[3]

Türkçe literatürle ilgili ilk Batılı tarihlerden birisinin yazarı olan Toderini'nin bir raporu bunun tekil bir örnek olmadığını, saray politikalarına nüfuz etmiş gerçekçiliğe rağmen bir ideal politika kavramının hatta padişah düzeyinde bir ağırlığa sahip olduğunu göstermektedir. Toderini'ye göre, III. Mustafa, Machiavelli'nin *Prince*'inin çevrilmesini emretmiş; fakat, bu eserin ahlâk dışılığından tiksinip II. Frederick'in *Anti-Machiavelli*'nin de çevirilip *Prince*'nin sonuna

2 Bkz. yukarıda, Bölüm III.

3 Bkz. *Ottoman Statecraft*, s. 18.

eklenmesi tâlimatını vermişti. Rahip (Toderini), tercüman samimî dostu olduğu için, bu olayı şahsen doğrulama fırsatı olduğunu iddia etmektedir.[4]

Zihinlerin İslâmî değerlerle benzer biçimde ilgili oluşu, ondokuzuncu yüzyılda *Ahlâk-ı Alâ'î*'nin popüleritesinin artmış olmasından anlaşılabilir. Görmüş olduğumuz gibi, bu eser, kısmen, onaltıncı yüzyılda hilâfet makamı ile Eflatun'un filozof-kral kavramını birleştirmeye teşebbüs eden Celâleddîn-i Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'sine dayanmaktaydı.[5] *Ahlâk-ı Alâ'î*, ilk kez 1833'te basıldı;[6] fakat bunu yeni baskılar izledi, popülerleşti ve Türkiye'de Batı'yla ilişkiler iyice kurulduktan sonra bile, giderek daha da genişleyen bir dağıtımı için sadeleştirildi.[7]

Sultan Mahmud'un bir İslâm siyaset teorisi yeniden empoze etmeye yönelik oldukça cılız gayretleri, Abdülmecid'in hükümdarlığı sırasında bazı aşırı muhafazakârlar tarafından özel bir temel üzerinde sürdürüldü. Böylelikle, Şeyhülislâm Ârif Efendi (Ârif Hikmet'le karıştırılmamalı), ana motifi otoriteye itaat olan, Minkârî-zâde Dede Efendi'nin *Siyâsetnâme*'sini Türkçe'ye çevirdi.[8] Tahmin edileceği gibi, Ârif Efendi, Şinâsî'nin yeminli bir düşmanı idi ve onun azledilmesine vesile olmuştu.[9]

Osmanlıların "hakk"ı üzerinde ısrar ederek, reformcu

---

4 Abbé Toderini, *De la Littérature des Turcs* (çev. Cournand, Paris, Poinçot, 1789), I, 66.

5 *Ahlâk-ı Alâ'î*'nin detaylı olarak ele alınışı için bkz. yukarıda Bölüm III.

6 Mısır'da, Bulak'da Mehmed Ali tarafından kurulan matbaada; bkz. Babinger, "Kınalızâde," *Encyclopaedia of Islam*, II, 101, vd.

7 Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri," *Tanzimat: I*, 774.

8 Sultan Mahmud'un siyaset teorisi için bkz. yukarıda Bölüm V; Ârif Efendi'nin, Arapça orijinalinden yaptığı çeviri için bkz. Minkârî-zâde Dede Efendi, *Siyasetnâme* (çev. Mehmed Ârif, İstanbul, 1275/1858).

9 Ahmed Rasim, *Matbuat Tarihimize Methal: İlk Büyük Muharrirlerden Şinasi* (İstanbul, Yeni Matbaa, 1928), s. 27. Şinâsî'nin azli ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. aşağıda Bölüm VIII.

sultanların ve devlet adamlarının iradelerine boyun eğmeyen muhafazakâr ulemâ, artık İslâmî "tabiî haklar"ın tarafları ve otokrasinin idealist düşmanları olarak ortaya çıkabildiği için, ondokuzuncu yüzyılda, bu İslâmî-Osmanlı siyasî ideallerin bekasına yeni bir anlam eklenmişti.

Cehalet taraftarı (obscurantist) ulemâ tarafından İslâmî ideallerin bu bencilce istismarının bir örneği, *Tanzîr-i Telemak* adlı anonim elyazmasında bulunabilir.[10] Elyazması,[11] ismini (*Tanzîr-i Telemak*) Yusuf Kâmil Paşa'nın Rahip Fénelon'un *Télémaque*'ının çevirisinden almaktadır.[12] Batılı siyasî fikirleri ima yoluyla aktaran ilk eser olan Yusuf Kâmil Paşa'nın çevirisi, Başkentteki Osmanlı edebiyatçıları arasında hatırı sayılır bir heyecan yaratmıştı.

Tanzîr, klâsik İslâmî usûl içinde insanın günahkârlığının tasviri ile başlamakta; fakat, onun çevresi ve hemcinsi ile mücadelesine dikkati çekmektedir. Bu didişme, insanî durumun sürükleyici motifi hâline getirilmiştir. Yazara göre, tabiatla kuşatılmış bu vahşîlikten insanı kurtarıp yükselten dindir. Medeniyetin de dinin ürünü olduğu ifade edilir, İslâm devletlerinin ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yükseliş misalleri bu durumun delili olarak kullanılır. Ancak, za-

10 Bu eser 1860'larda yazılmasına rağmen, 1830'ların sonunda başlayan ve arpalıkları kısılmış, statüleri indirilmiş olan ulemâ tarafından Reşid Paşa gibi reformcu devlet adamlarına karşı kışkırtılan şikayetlerin tam bir yansımasıdır.

Elyazmasının Genç Osmanlılar'ın asıl teorisyeni Nâmık Kemâl'e hayran olan, onun makalelerinden bir hayli pasaj aktaran biri tarafından yazılmış olduğunu gösteren işaretler vardır; fakat *Tanzîr*'in vurguları, Nâmık Kemâl'in yazılarının özelliği olmayan iki unsur olan anti-Batıcı ve ilim karşıtıdır. Eser, belki, Genç Osmanlılar'ın fikirlerine âşinâ, fakat kendi fikirlerini kullanan bir ulemâ mensubuna atfedilebilir. Yazma'nın yazarının kimliği için, Prof. Mehmet Kaplan tarafından yapılmış olan çalışmaya başvurulabilir, bkz. Mehmet Kaplan, "Tanzîr-i Telemâk" [İstanbul Üniversitesi] *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* (Kasım 1948), III: 1-20.

11 Yukarıdaki açıklama. Kaplan'ın yukarıda dipnot 10'da zikredilen makalesindeki orijinal yazmadan alınan iktibaslara dayanmaktadır.

12 Yusuf Kâmil Paşa, *Terceme-i Telemâk* [İstanbul], Tabhâne-i Âmire, 1279 (Ağustos 1862).

manla dinî inançlar tahrip edilmiş ve alışkanlıklar (ritual) inancın yerini almıştı. Böyle bir doğal süreç, dinî inancın aktif biçimde küçümsenmesiyle beslendiğinde, sonuç milletin yeryüzünden silinmesi olmuştur. Tanzimat reformcularının Osmanlı İmparatorluğu için yaptıkları da, tam olarak bu idi. Bu liderler, İslâm'ın rehberliğini reddetmiş oldukları için, kendilerini hayvanlara dönüştürmüşlerdi. Onlar, Şeriat'in emirlerini çiğneyerek, devletin kaynaklarını yağmalamak gibi, şahsî aşırılıklarının önünde duran engelleri kaldırmışlardı. Kişinin aşağılanmaktan masun olduğu yolundaki dinî hukukun emrini gözardı ederek, şahsî emniyeti, hayat zevkini ve mülkiyeti tehlikeye atmışlardı. Böylece Osmanlılar zavallı bir devlet hâline getirilmişti.

Bu noktada ortaya, yazarın siyasî bir protestoyu nereye kadar götürebildiği sorusu çıkar; kızgın ulemâ tarafından kabul edilen "isyan hakkı"nın kapsamını tâyin etmek bize yardımcı olur.[13]

Her ne kadar bu yazmayı ilk keşfeden Profesör Kaplan, bazı pasajların açık bir şekilde isyana çağrı teşkil ettiği fikrinde ise de,[14] bu durum, sadece onun beyanatının delili olarak ileri sürdüğü pasajların şiddetine dayanılarak savunulamaz. Burada, daha önce benzer şartlar altında isyan edildiği tehdidi vardır; fakat bu, ilahî gazabı dâvet eden bir kızgınlıktan daha fazlasına delâlet etmez.

Tanzimat reformlarını haklı çıkarmaya yönelik bilinen nedenleri sıraladıktan sonra, yazar, Tanzimat Fermanı'nın ilan edilişinden beri Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut hiçbir kötülüğün tedavi edilmediğini söyleyerek devam eder. Aksine, yeni güçlükler yaratılmıştır. Ahlâk çökmüş, dinî kuruluşlar ihmal edilmiş ve -bu şikâyetlerin arkasındaki itici güçleri anlayabilmek için en önemlisi- ulemânın

13 Bkz. yukarıda Bölüm III.

14 Kaplan, "Tanzîr-i Telemâk", ss. 18, 19.

içinde bulunmadığı vilâyet meclisleri şimdi bütün ülkenin en güçlü organları olmuştur.[15] Bu yeni idareciler en sert eleştirileri hak etmekte, cehâletle ve -tüm günahların en ağırı olan- ulemâya yeterli önemi vermemekle suçlanmaktadırlar. *Tanzîr*, resmî mevkiler ve bu suretle elde edilen yetkilerin ilahî sorumluluklar olduğunu söyleyerek devam eder yine. Bu mevkilerden kaynaklanan ayrıcalıklardan yararlananlar, bu tür ayrıcalıkları geçici olarak alan kimselerden daha fazla değildirler. Ancak, Şeriat'in hâkim olduğu ideal bir toplumda, kamusal nitelikli "istişâre"nin varlığı, bu gibi memurları kamuya karşı daha büyük bir saygıyla hareket etmeye zorlar. Böylece, sıradan halkı Tanzimat bürokratlarından ayırdığı ileri sürülen geniş uçurum kaybolacaktır. Böyle bir durumda geriye kalan tek fark, memurların elbiselerinde daha çok sayıda "delik ve yama" olması ve sofradaki tabaklarının da sıradan vatandaşın mutfağındakinden çok daha mütevazı oluşudur.

Böylece, geleneksel değerler, *İlmiye*'nin vicdansız ve câhil mensupları tarafından kazanılmış hakların müdafaasına dönüştürülürken, İslâmî hak ve adalet ile itaat yanında doğru ve âdil bir yönetim anlamına da gelen Şeriat fikri üzerinde önemle duruş, Tanzimat döneminin pek çok "Batı taraftarı" kişisinin yazılarında da görülebilir. Mesela, Tanzimat'ın "siyasî teorisyeni" olan Sâdık Rifat Paşa'nın[16] yazılarında, *Ahlâk-ı Alâ'î*'de görülen siyasî sorumluluk teorisini kelimesi kelimesine aktaran ifadeleri bulmak mümkündür.[17]

---

15 Vilâyet meclisleri için bkz. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, I, 15, 105-109, 195-96. *England in the Near East*, ss. 237-240; James Baker, *Turkey* (New York, Henry Hold, 1877), s. 143. Eyâlet vâlilerinin geniş yetkileri için bkz. Larpent, *Turkey, Its History and Progress*, s. 38; sekülarizasyon hakkında, s. 32; ulemânın memnûniyetsizliği hakkında, ss. 131 vd.

16 Bkz. yukarıda Bölüm VI.

17 Bkz. Mehmed Sâdık Rifat Paşa, "İdâre-i Hükûmetin Ba'zı Kavâ'id-i Esâsiyyesini Mutazamının Rifat Paşa Merhûmun Kaleme Aldığı Risâle," *Müntehabât-ı Âsâr*, XI, 42-43. Sâdık Rifat Paşa bizzat, Osmanlı ilk mekteplerinde kullanılan,

İslâmî değerlerin bu kolay kolay ortadan kalkmayışının belki en şaşırtıcı delili, *İttifâk-ı Hamiyyet*'in üyesi olmasına ve yine 1870'lerde Sultan Abdülaziz'e karşı kurulan komploda yer almasına rağmen, aynı zamanda, İslâm hukukçusu el-Maverdî tarafından yazılan, bir vezirde aranılacak ahlâkî nitelikleri ihtiva eden eserin bir bölümünü Türkçe'ye çevirmekle de uğraşan,[18] ulemâ kökenli Şirvânî-zâde Rüşdü Paşa'nın tavrında bulunabilir.[19]

Devlete ilişkin İslâmî fikirlerin bu kalıcılığı ışığında, 1860'larda Yeni Osmanlıların, arayışlarını daha çok ulemânın ideal İslâm politikası üzerine teksif etmelerini,[20] hükümdarın *Örfî* imtiyazını "Moğol" kökenli bir ferdî hakların gasbı olarak değerlendirmelerini[21] ve ulemayı, İslâmî "ferdî haklar" teorisinin hazineleri olarak değerlendirmelerini[22] görmek hiç de şaşırtıcı gelmeyecektir.

B. KÜLTÜREL CANLANMA

Onsekizinci yüzyılın başlangıcında, Osmanlıların en azından askerî konularda, Batılı metodları benimsemeye ihtiyaçlarının olduğu açıkça ortaya çıktı. Bu yüzden, askerlik bilimiyle ilgili olarak, Batı metinlerinden önemli ölçüde çeviriler yapılmaya başlandı.[23] Fakat, bu girişimlere paralel

İslâm ahlâkı üzerine yazılmış bir metnin yazarı idi; bkz. Mehmed Sâdık Rifat Paşa, *Ahlâk Risâlesi* (İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1286/1869, birçok kez basılmıştır).

18 İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrıazamlar*, s. 452. Aziz'i tahttan indiren paşalardan birisi olan Süleyman Paşa da bir "*İlm-i Hâl*" yazarı idi. Bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 203.

19 İnal, *aynı eser*, s. 478. Rüşdü Paşa tarafından çevrilen elyazması, muhtemelen *Kitâbu Kavânîni'l-Vüzerâ* idi. Bkz. C. Brockelmann, "Al-Mawardî," *Encyclopaedia of Islam* (1936), III, 416.

20 Nâmık Kemâl, "Ve Şâvirhum fi'l-emr," *Hürriyet*, 20 Temmuz 1868, s. 1.

21 Nâmık Kemâl, "A'zâr-ı Mevhûme," *Hürriyet*, 22 Şubat 1869, s. 8.

22 Nâmık Kemâl, "Adlu sâ'atin hayr min ibâdeti elfsene," *Hürriyet*, 21 Haziran 1869.

23 Bkz. Selim Nüzhet [Gerçek], *Türk Matbaacılığı*, ss. 70, 80, 82, 83, 85.

olarak, Osmanlı ve daha eski İslâm kültürünün en popüler "klâsikleri"nin tercümesine ve basılmasına kadar giden bir teşebbüs görülmektedir. Ondokuzuncu yüzyılda bu hareket, Arapça ve Farsça'dan çevirilerin gerçek bir gelişme göstermesiyle en yüksek noktasına ulaştı.

Tanzimat, bir bütün olarak, edebiyat ve felsefe sahasında İslâmî edebiyatın Türkçe'ye tercümesinin görülmemiş ölçülere ulaştığı bir dönem oldu.[24] Bu reaksiyonu hesaba katmadan Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesi üzerine yapılacak bir araştırma, doğru bir tasvir olmaktan uzak kalacaktır. Tam tersine, ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Türkiye'de, Avrupalı düşünürlerden, filozoflardan veya *edebiyatçılardan* hiçbir tercüme yapılmadı.

Bu sürecin işleme tarzına ilgi çekici bir örnek, Sultan Mahmud'un; gramerde başlangıç seviyesinde asgarî standartları yerleştirme problemini çözümleme biçiminde görülebilir. Tahmin edeceğimiz gibi, sultan, kendi eğitim hedeflerine uygun yeni bir kitabın yazılmasını emretmemiş, fakat Mâverâünnehirli âlim Ali Kuşçu'nun onbeşinci yüzyıl sentaksı üzerine yazılmış eserine bir şerh basılması tâlimatını vermişti. Bu konuda, asıl metin ulemâya bile yabancı olduğu için, sultan önemli bir muhalefetle karşılaştı.[25] Bu, Mahmud'un reformları ile, *Encümen-i Dâniş*'in siparişiyle Fuad Paşa ve Cevdet Paşa[26] tarafından modern bir gramerin nihayet yeniden yazıldığı 1850'lerde, Abdülmecid'in hükümdarlığı sırasında gerçekleştirilen reformlar arasındaki farkın bir

24 Sadrettin Celal Antel, "Tanzimat Maarifi," *Tanzimat I*, s. 460. Yazar, iddiasına kesin deliller getirmemekle birlikte, henüz tamamlanmamış ise de, altta sıraladığı bibliyografik materyallere dayanan bir ilk araştırma. Antel'in bu ifadesinin doğru olduğunu göstermektedir.

25 Lûtfi, *Târih*, IV, 84; *Unkûdü'z-Zevâhir* metni için bkz. Abdülhak Adnan Adıvar, "Ali Kuşçu," *İslâm Ansiklopedisi* (1941), I, 321-323. Metin, son olarak 1860'larda basıldı; bkz. M. Belin, "Bibliographie Ottomane," *Journal Asiatique* (1869), S6, XIV, 80.

26 Bkz. aşağıda s. 239, dipnot 182.

özelliğidir.

Yeni Osmanlılardan önceki şâirler kuşağı, Türk şiirinin hep içinde olduğu katı Fârisîleşmiş biçimi daha da koyulaştırmışlardı.[27] Encümen-i Şuara şairlerinin, edebiyatın dilini "halkın" Türkçesinden şimdiye kadar hiç olmadığı kadar ayırdıkları söylenir.[28]

Yeni Osmanlılar, Osmanlı klâsizminin bu son şahsiyetlerinden doğrudan etkilendiler. Ziyâ Paşa, bu artçı hareketin kavgasını edenler arasında önde gelen bir sima olan Fatin Efendi'nin bir müridi/talebesi idi.[29] Nâmık Kemâl ilk yıllarında, İslâmî fikirlerle yoğrulmuş bir klâsik üslup taraftarı olan Leskofçalı Gâlib'i üstad edinmişti;[30] Kemâl, ondokuzuncu yüzyılın başlarındaki Sûfî canlanıştan etkilendiğinin işaretlerini vermektedir.[31]

Hem Ziyâ ve hem de Nâmık Kemâl, Türkiye'de mevcut geleneksel şiirin "son zirvesi" olarak adlandırılan Hersekli Ârif Hikmet Bey (Şeyhülislâm Ârif Hikmet ile karıştırılmamalı)'in başında bulunduğu bir şairler topluluğunun mensubu idiler.[32]

İslâmî ve Batılı fikirlerin karışımının ortaya çıkardığı başka bir değişik tavır da, Kemâl'le Paris'te yakın arkadaşlık kuran, modernist ve Avrupa'nın ilmî ilerlemelerini popülarize eden biri olmasına rağmen, Avrupa'dan, İslâm inancının propagandasının kılıç yerine sözle yapılması fikriyle ge-

---

27 Gibb, *Ottoman Poetry*, IV, 353.

28 Tanpınar, *XIXncu Asır*, s. 229.

29 İsmail Hikmet [Ertaylan], *Ziya Paşa: Hayatı ve Eserleri* (İstanbul, Kanaat Kütüphanesi, 1932), s. 15. Ziyâ Paşa'nın klâsizmi için bkz. Gibb, *Ottoman Pietry*, V, 78.

30 Kemâl'in Leskofçalı Gâlib ile ilişkisi hakkında bkz. Kaplan, *Namık Kemal*, s. 34.

31 Ondokuzuncu yüzyıldaki Sûfî canlanış hakkında bkz. Tanpınar, *XIXncu Asır*; Gölpınarlı, "Namık Kemal'in Şiirleri," *Namık Kemal Hakkında* (haz. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dil ve Edebiyatı Enstitüsü, İstanbul, Vakit Matbaası, 1942), s. 19.

32 Tanpınar, *XIXncu Asır*, s. 237.

ri dönen ulemâdan Tahsin Efendi'nin tavrı idi. Tahsin Efendi, dönüşünde, İstanbul'da, Bâb-ı Âlî'de nüfuzlu Avrupalı diplomatların merakını uyandırmamak maksadıyla dikkati çekmeyecek bir isimle, "İslâm Ülkelerinin Coğrafyasını Araştırma Cemiyeti"ni kurmuştu. Tahsin, gerçek gayesinin Hıristiyan misyonerlerin çalışmalarının bir benzeri olduğunu ifade etmektedir. Bu derneğin amacının İslâm ümmetini birleştirmeyi ve kendilerini yine kendi gayretleriyle yükseltmeleri için harekete geçirmeyi içerip içermediği bilinmemektedir; fakat büyük bir ihtimalle bu da düşünülmüş olmalıydı.[33]

C. YENİÇERİ RUHU

Mahmud'un Yeniçerileri ortadan kaldırması, bu kuruluşa hayatiyet vermiş ruhu öldürmemişti. Bu ruh, birçok kez müesses nizama karşı isyanla neticelenen halkçı bir *saldırgan/alaycı ruh (esprit frondeur)* olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda canlı kalmıştı. Bu *ruh*ta, Osmanlı halkının kalbine oldukça yakın gelen bir şey vardı. İslâm-Osmanlı büyüklük hedeflerini ilerletmeyen bir idareye karşı yöneltilen isyanın meşrulaştırılması, bunun bir parçası idi. Bu ruh, Yeniçerilerin yok edildikleri tarih ile Yeni Osmanlıların sahneye çıktıkları tarih arasında, en azından dört hadisede ortaya çıktı. İlk defa, 1837'de Yeniçeri ocağını yeniden diriltmeye yönelik bir komplo şeklinde göründü. Komplo ortaya çıkartıldı ve bastırıldı.[34] 1840'ta benzer bir komplo başarısız kaldı. 1853'te, hemen hemen bütün İstanbul halkı, Rusya karşısındaki tavrının korkakça olduğu düşüncesiyle Bâb-ı Âlî'ye karşı silahlandı. 1859'da, bir asker olan Hüseyin Dâim Pa-

33 İnal, *Son Asır*, s. 1879, tarih veya sayfa referansı yapılmaksızın, *Hafta* dergisinde, Şemseddin Sâmî tarafından yazılan bir makaleden iktibas.

34 *London Times*, 26 Haziran 1837, s. 3.

şa'nın yardımına güvenilerek bir *âlim* tarafından dördüncü bir komplo örgütlendi. Bu komplo, Yeni Osmanlılar hareketinin zeminini oluşturan hadiseler arasında zaten zikredilmiş bulunan ve Kuleli Vak'ası olarak bilinen olaydır.[35] Bu komployu şekillendiren, yine bir dizi askerî ve diplomatik felaket idi.[36] Komplonun amacı, nâzırları değiştirmek, sultanı tahttan indirmek ve Osmanlının "uysallığı"na bir son vermekti. Ölüm cezasına çarptırılan, fakat daha sonra bir aftan yararlanan Dâim Paşa'nın, 1867'de Mehmed Paşa suikastının ortaya çıkarılması üzerine derhal tutuklanması önemlidir. Hüseyin Dâim Paşa suçsuz bulundu; fakat yetkililerin, 1859 ve 1867 suikastçılarını harekete geçirmiş olan şeyin aynı ruh olduğunu düşünmeleri çok doğru idi.[37]

Nâmık Kemâl, Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasını takip eden yıllardaki halkın nisbî uysallığının "Haliç'de çürüyen binlerce Yeniçeri cesedi görmüş" olmasından ileri geldiğini ifade ederken, durumu çok doğru değerlendirmişti.[38]

Nâmık Kemâl, şahsen müesses nizamın şiddet yoluyla yıkılmasına karşı idi. Suâvî ise, aksine, bu konuda eski bir Osmanlı geleneğinin ana görüşü içerisinde idi ve İslâmî ilkeleri savunmasıyla Abdülhamid'i tahttan indirmeye yönelik silahlı darbesi arasında hiçbir çelişki yoktu.

Sonuç olarak bu, ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısı Osmanlı toplumunda işlemekte olan geleneksel etkilerin derecesini gösteren bir işarettir.

---

35 Bkz. yukarıda Bölüm II, III.

36 Mesele, iddialara göre, 1858 baharında Karadağ'ın, Hersek'in civar kısımlarını istilaya hazırlanmış olmasıydı. Fransa, İngiltere ve Rusya, ihtilaflı bölge olan Gahovo'yu Osmanlı birliklerinin ele geçirmesini önlemek için birlikte hareket etmişlerdi. 1858 Kasım'ında bu güçlerin himayesinde, Karadağ'ın sınırlarını belirleyen bir protokol imzalanmıştı. Bk. Engelhardt, *La Turquie*, I, 154, 155.

37 *Augsburger Allgemeine Zeitung*, 30 Haziran 1867, s. 2951.

38 Nâmık Kemâl, "Hubbu'l-vatan." *Hürriyet*, 29 Haziran 1868, s. 1.

II. Yenilikler

Yeni Osmanlılar'la Tanzimat döneminde kurulan yeni müesseseler arasındaki ilişkiyi açıklamak için bürokratik ve askerî eğitim gibi iki sorun yardımcı olacaktır.

A. BÜROKRATİK EĞİTİM

Osmanlı İmparatorluğu ile Batı arasındaki artan temaslar, ondokuzuncu yüzyılın başlarında, acil daha çok ve daha iyi tercüman ihtiyacı ile neticelenmişti. Bu şiddetli ihtiyaç tercüman olarak kullanılan Rumlar'ın Osmanlı Hükümeti'ne ihanet etmekte olduğuna dair Bâb-ı Âlî'de bir şüphenin ortaya çıkmaya başlamasıyla hemen hemen aynı zamanda bir krizin doğmasına neden oldu.[39] Avrupa dilleri öğrenmenin Müslüman Türkler arasında sistematik bir şekilde teşvik edilmesi, bu sıradadır.[40] 1822'de Bâb-ı Âlî'de, Tercüme Odası adı verilen özel bir bölüm kuruldu.[41] Bâb-ı Âlî'nin bu 'oda'sı, daha 1840'larda genç insanları idarî mesleklere hazırlayan en önemli merkezlerden birisi haline gelmişti bile. Bu yüzden, Tercüme Odası, daha önceleri *Âmedî Odası*[42] ve *Defterdar Mektûbî Kalemi* tarafından yerine getirilen görevleri yavaş yavaş üzerine aldı. Bu sürecin nasıl işlediğinin ilgi çekici bir örneğini, *Takvîm-i Vekâyi*'nin tarihi açıklar.

İmparatorluğun bu *Resmî Gazetesi* 1841'de yayın hayatına başladığında, Türkçe olduğu gibi, Fransızca bir bölüm

---

39 Şânî-zâde, *Târih*, IV, 22; kezâ, Aurel Decei, "Fenerliler," *İslâm Ansiklopedisi* (1947), IV, 549, 550.

40 Şânî-zâde, IV, 33, Cevdet, *Târih*, XI, 166.

41 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1948), ss. 71-74. Burası, *Tercüme Odası* veya *Tercüme Kalemi* olarak adlandırıldı. 1833'te, gençleri tercümanı olarak eğitmek üzere bir program yürürlüğe kondu. Tanpınar, tarihi 1832 olarak verir; bkz. *XIXncu Asır*, s. 112.

42 Lütfi, *Târih*, VI, 67.

de yayımlanmıştı.[43] Bir süre sonra, *Resmî Gazete*'nin Fransızca bölümü, yeterli eleman olmaması yüzünden kapandı. Tarihçi ve eski eğitim sisteminden yetişmiş birisi olan editör Esad Efendi, bunun üzerine azledildi ve yerine daha sonra Hâriciye Nâzırı olan, Tercüme Odası'nın bir genç elemanı Safvet Efendi[44] (daha sonra Safvet Paşa) getirildi.[45]

Sultan Mahmud henüz tahtta iken, ölümünden kısa bir süre önce, Bâb-ı Âlî'de *Mekteb-i Ma'ârif-i Adliye*[46] adlı bir okul açılırken bile, sadece Tercüme Odası'nın kurulmasının yetersiz olduğu ortaya çıkmıştı. Bu okulun kurulması ile ilgili emir, maksadın, Fransa'da yayımlanan geometri, coğrafya, tarih ve politika konuları üzerine yazılmış en yeni eserleri okumak için talebenin teşvik edilmesi olduğunu çok açık bir şekilde göstermektedir.[47]

Daha önceleri, siyasî eğitim merkezinin saray olduğu sıralarda, geleceğin devlet adamları, *Enderûn Mektebi*'nde özel eğitim verilmek suretiyle yetiştirilmekteydi. Mahmud'un hükümdarlığının son yıllarında yeni bürokrasinin

---

43 Bu yayımla ilgili bilgi için bkz. Franz Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, (Leipzig, O. Harrassowitz, 1927), p. 353, not. 1; Lûtfi, *Târih*, III, 156 vd., 37 vd.

44 Beşiktaş Cem'iyyet-i İlmiyesi tarafından eğitilen öğrencilerden birisi idi; bkz. aşağıda, s. 231.

45 Lûtfî, *Târih*, VI, 58, 59.

46 Burada *"adliye"* teriminin kullanılması, hukuk eğitimi yapıldığını göstermemektedir. Bu terimin kullanılması, Mahmud'un *"Adlî"* mahlasını kullanmasıyla bağlantılıdır. Bkz. İhsan Sungu, "Mekteb-i Maarif-i Adliyenin Tesisi," *Tarih Vesikaları* (Ekim 1941), I, 212-225.

47 *Aynı eser*, ss. 220, 221. Ayrıca, sivil hizmet makamlarına girmek için, önceden daha iyi bir eğitim verilmesine gayret gösterildi. İlk önce, Bâb-ı Âlî kalemlerine girecek olan adayların bir imtihandan geçirilmesi gerektiğine karar verildi (1252/1836-1837'de). Lûtfî, *Târih*, V, 102. Daha sonra, düşük seviyedeki memurların eğitim seviyelerini yükseltme teşebbüslerine girişildi. Sadrazam Kıbrıslı Mehmed Paşa 1860'larda, bütün devlet memurlarının edebî bilgilerini yükseltmeye ve ayrıca onları ülkenin temel kânunları ile ilgili temel bilgilerle techiz etmeye yönelik bir politika uygulamaya çalıştı; bkz. Hayreddin, *Vesâ'ik-i Târihiyye ve Siyâsiyye* (İstanbul, Ahmed İhsan, 1326/1911-1912), s. 38 vd.

elde ettiği yeni statünün bir belirtisi, 1833'te bu okulun kapatılması oldu.[48]

Enderûn Mektebi'nin fonksiyonlarından bir kısmını üzerine alan yeni *Mekteb-i Ma'ârif-i Adliye*, üç yıldan fazla yaşamadı; fakat en azından bir kişi, ismi Yeni Osmanlı hareketi ile bağlantılı bulunan Ziyâ Paşa, bu okuldan mezun oldu; bir başkası, Midhat ise bu mektebe kısa bir süre devam etti.[49]

Tercüme Odası'na gelince; hemen hemen bütün Yeni Osmanlılar, kâtip olarak meslek hayatlarına bu büroda başladılar. Nâmık Kemâl, (Tophâne-i Âmire Tercüme Odası'nda bulunan) Şinâsî, Nûri Bey, Mehmed Bey ve Reşad Bey gibi ünlü Yeni Osmanlıların Batı dünyası ile ilk temaslarını nasıl kurduklarını gösteren budur. *Felsefe* ile ilgili olarak Türkçe'ye çevrilen ilk tercümenin yazarı olan Münif Paşa da aynı büroda çalışmıştı.[50] Aynı şekilde, Reşid Paşa'nın ardından gelen devlet adamları kuşağı da ya Bâb-ı Âlî ya da *Bâb-ı Seraskerî*'ye ait Tercüme Odaları'nda eğitim görmüşlerdi. Bu durum, Âlî Paşa ve tam ismi önceki mesleğine işaret eden Mütercim Rüşdü Paşa için de geçerlidir. Molière'in oyunlarını Türkçe'ye tercüme eden ve aynı zamanda Tanzimat'ın önde gelen bir devlet adamı olan Ahmed Vefik Paşa da aslen bir kâtip-tercüman idi.[51]

Tanzimat devri Türk diplomatlarından birçoğu, Batı dillerindeki bilgilerini arttırmak için, bir aile imişçesine kendilerine bağlı olan genç memurları teşvik etmek suretiyle, onlara verilen eğitime katıldılar. Âlî Paşa'nın Fransızca'da ustalaşması ve Müfit Paşa'nın Almanca öğrenmesi bu şartlar

---

48 İsmail Hakkı Baykal, *Enderun Mektebi Tarihi* (İstanbul, 1955), s. 114.

49 Ziyâ Paşa için bkz. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, ss. 326-329; Midhat için bkz. İnal, *Son Sadrazamlar*, s. 315.

50 Ali Fuad, "Münif Paşa," *Türk Tarih Encümeni Mecmuası* (Mayıs 1930), 1, (NS), 2; "Münif Paşa," *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, s. 267; İnal, *Son Asır*, ss. 997 vd.

51 Âlî Paşa için bkz. İnal, *Son Sadrazamlar*, s. 5; Rüşdü Paşa için, *aynı eser*, s. 102; Ahmed Vefik Paşa için, *aynı eser*, s. 651.

altında olmuştur.[52] Ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, Amerikalı eğitimci George Washburn, Vefik Paşa'nın Batı düşüncesi ile ilgili bilgisi karşısında şaşkınlığa düştüğünde, Vefik Paşa, Fransa'da bulunduğu sırada Ernest Renan'a komşu olma fırsatı elde ettiği ve dinle ilgili meseleleri sık sık tartıştıkları cevabını vermişti.[53] (Bin sekiz yüz) Otuzlar'da İstanbul'da bulunan bir İngiliz sefaret kâtibinin aşağıdaki sözleri, girişken genç bürokratların dil öğrenmeye dönük bu yönelişlerinin hayli parlak sonuçlarıyla ulaşılmış olan fikir teatisi düzeyinin bir işaretini verir: "Biz -içlerinde Gibbon'un, Robertson'ın ve Hume'un eserlerinin bulunduğu- en iyi İngilizce klâsikleri birlikte okuduk ve Adam Smith ile Ricardo'nun eserlerindeki ekonomi politiği birlikte inceledik. Arkadaşım Longword'un sıkı Himâyecilik taraftarı görüşleri vardı. Ben, ateşli bir serbest ticaret taraftarıydım. Efendi [Ahmed Vefik]'nin büyük bir enerji ve ruhla iştirak ettiği şiddetli tartışmalarda pek çok saat geçirdik. ... O, her türlü konuda tam bir mâlumat ... ve ... daha sonra önemli ölçüde genişlettiği, yüzeysel bir ilmî bilgi deposu idi."[54]

B HÂLİS EFENDİ VE DİDON ÂRİF

Bâb-ı Âlî kalemlerinde çalışanların Avrupalı muhatapları tarafından kullanılan ideolojik araçlara ne ölçüde hakim olduklarının, ne ölçüde öğrendiklerinin daha özgül bir örneği, bir Tercüme Odası memuru ve ikinci dereceden bir şâir

---

52 Âlî için bkz. *aynı eser*, s. 5, not 3; Müfit Paşa için [A. D. Mordtmann], *Stambul*, s. 173.

53 George Washurn, *Fifty Years in Constantinople and Recollection of Robert College* (Boston ve New York, Houghton Mifflin, 1909), s. 56; kezâ bkz. İnal, *Son Sadrazamlar*, s. 651. Vefik Paşa, Washburn'un ifade ettiği gibi, bu bilgiyi "büyükelçi iken" değil, aksine Fransa elçisi olan Reşid Paşa'nın memur kadrosunda bulunduğu sırada edinmişti.

54 Henry Layard, *Autobiography and Letters* (London, John Murray, 1913), II, 48 vd.

olan Hâlis Efendi'nin olayında görülebilir. 1837'de Bâb-ı Âlî aleyhindeki bir talep için İngiliz büyükelçisinin yaptığı baskı nedeniyle, Hâlis Efendi, Türkiye'nin iddiasını savunmak için "devletler hukuku" terimini kullanmıştı.[55] İngiliz elçilik tercümanı Hâlis'e, bu tür kavramları kullanmayı Avrupa'nın bu konuda çok daha iyi alanlarına bırakması gerektiğini söylediği halde bunun şairi diğer, milliyetçilik gibi fikirleri kapmaktan alıkoymadığı görülecektir. Kırım Savaşı sırasında Hâlis Efendi tarafından yayımlanan şiirlerden birinde, ilk kez "vatan" kelimesinin Nâmık Kemâl'i hatırlatan şairane-hüzünlü bir tarzda kullanılışıyla karşılaşılır.[56] Her ne kadar bir Türk tarafından daha önce bu tür bir eser yazılmamış olduğunu iddiâ etmekteyse de, Halis Efendi, bir Fransızca-Türkçe gramer kitabı yazmış ilk Türk yazarlarından biri idi de.[57]

Gayr-i memnun hareketleri yönlendirmeye çalışan Hâlis tipindeki genç bürokratların ilk işaretleri, Tophâne-i Âmire Odası'ndan bir memur tarafından 1859 Kuleli Vak'ası'nda oynanan rolden anlaşılabilir. Bu kişi, meslekdaşlarına her hitabedişinde araya Fransızcadaki "dis donc"u (söyle o halde) sokacak kadar Avrupalılaşmış ve bu yüzden Didon Ârif lakabı takılmış Ârif Bey'di. Ârif Bey, Kuleli Vak'ası'nı tertipleyenlerdendi ve hadisenin yol göstericisi olan Şeyh Ahmed'den kesinlikle çok farklı düşünmekteydi. Batıyla bürokratik temaslar ile Tanzimat döneminde kaydedilen en erken siyasî protesto biçimi arasındaki bu bağı göstermenin dışında, Ârif'in şahsiyeti hakkında çok az şey bilinmektedir.

---

55 Alric, *Un diplomate*, s. 13.

56 İnal, *Son Asır*, s. 526. Kelime *"vatan"*dır. Fakat, *Cerîde-i Havâdis*'in daha önceki etkisi için ayrıca bkz. aşağıda Bölüm VIII.

57 Bkz. Yusuf Hâlis, *Miftâh-ı Lisân* (İstanbul, 1266/1849-1850); Fehmi Ethem Karatay (haz.), *İstanbul Üniversitesi Türkçe Basmalar Kataloğu 1729-1928* (İstanbul, Osman Yalçın, 1956), I, 266; Hâlis Efendi'nin iddiası hakkında bkz. Hayreddin, *Vesâ'ik*, II, 85.

Tercüme Odası'nın, daha erken bir tarihte Balkanlara sızmış bulunan bazı Aydınlanma fikirlerinin Yeni Osmanlılara intikali konusunda bir kanal rolü oynadığını gösteren bir örnek biliyoruz. Süreç, aşağıdaki gibiydi: Tercüme Odası çalışanlarından, Kemâl'in Fransızca hocalığını yapmış, daha sonra 'Kemâl'in hocası' Mehmed Efendi diye bilinen, Mehmed Mansur Efendi adlı birisi vardı. Mehmed Efendi, İslâm'a dönmüş Makedonyalı bir Hıristiyandı. Kendisi amatör bir tarihçiydi; hobisi, amansız düşmanı olduğu Ethniki Eterya adıyla bilinen Rum derneğini incelemekti. O, aynı zamanda, İslâm'ın kültürel başarılarını müdafaa ile uğraşan ilk kişilerden de birisi idi. Millî birliğin faziletlerini Kemâl'e ilk öğretenin, Mehmed Efendi olması pek muhtemeldir. Mehmed Efendi, herhalde ismi *Vatan* (1867) olan bir gazeteyi yayınlayan ilk Türk idi ve bu gazete 1867 ilkbaharında *Muhbir* ile aynı zamanda kapatılmıştı.[58]

C. ORDU

Askerî eğitim, Türkiye'ye Batılı fikirlerin girişi için kullanılan ilk kanallardan birisi olmuştur. Ancak, 1830'lara kadar, bizzat askerî reformcular arasında Batılı bir düşünüş tarzı oluşturulabildiği görülmez. Mahmud zamanında Türkiye'de askerî reformun mimarı olan Hüsrev Paşa, reformun, ordunun yeniden kurulmasıyla sınırlı tutulması gerektiği düşüncesine inanıyordu.[59]

Hüsrev Paşa, paradoksal olarak, gençlerin askerlik ilmini tahsil için Türkiye dışına gönderilmesi konusunda öncü idi. Paşa, 1830'da, hane halkından dört genci, hizmetçileri-

58 Ebüzziyâ Tevfik, "Yeni Osmanlılar Tarihi," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 28 Ağustos 1909, s. 4.

59 Halil Inalcık, "Hüsrev Paşa," *İslâm Ansiklopedisi* (1950), V, 613, 615; kezâ, Engelhardt, *La Turquie*, I, 86.

nin çocuklarını ve kölelerini Şarkıyatçı Amedée Jauber'in himayesi altında Paris'e gönderdi.[60] Türkiye'ye yeni bir görünüş getirecek olanlar, tamamen bu askerler kuşağı idi. Bu dört çocuktan birisi daha sonra Sadrazam, bir diğeri topçu paşası, üçüncüsü ise Erkânı Harbiyede albay oldu.[61] Geleceğin Sadrazamı Edhem'se, 1839'da en yüksek dereceyle mezun oldu.

Hüsrev Paşa'nın, himayesindekileri Avrupa'ya gönderdiği ve onları kendi özel servetiyle finanse ettiği yıl, Bâb-ı Âlî'de askerlik ilmini tahsil için Avrupa'ya 150 öğrenci gönderilmesi konusunda bir proje hazırlanmıştı. Tarihçi Lûtfi, projenin hem sarayda ve hem de dışarda önemli bir muhalefetle karşılaştığını ve bu yüzden terk edilmek zorunda kalındığını ifade etmektedir.[62] Bunun sebebi muhtemelen, ertesi yıl (1831) bir Osmanlı Mekteb-i Harbiyesi kurulması için Bâb-ı Âlî'de projelerin hazırlanması olmalıdır.[63] Bu okul, nihayet 1834'de resmen açıldı.[64] Aynı yıl, askerî eğitim için Avrupa'ya talebe gönderildi. Diğer bir grup 1835, 1836 ve 1838'de Londra, Paris ve Viyana'ya gitti.[65] 1846, 1850, 1854 ve 1855'te subay eğiticiler gönderildi.

Avrupaî eğitim programının ilk neticelerinden birisi, mezunlar yurda döner ve kendilerine Mekteb-i Harbiye'de öğretim görevleri verilirken, yabancı öğretmenlerin getirilmesi ve bunların tercümanlar aracılığıyla kendi dillerinden konferanslar verilmeye başlanması idi (1846).[66]

Diğer taraftan, yabancı dilde geniş bir eğitim programı-

---

60 İnal, *Son Sadrıazamlar*, s. 601, 602.

61 *Aynı yer.*

62 Lûtfi, *Târih*, II, 171, 172.

63 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 298.

64 *Aynı eser*, s. 299.

65 *Aynı eser*, s. 306.

66 *Aynı eser*, s. 310.

nın uygulandığı ilk kurumlardan birisi ordu idi. 1845'de, Askerî Cerrahhâne öğrencilerinde, Fransız öğretmenler tarafından aşılanan "materyalist" bir ruh görmek, MacFarlane'i dehşete düşürmüştü. O, Harbiye'deki Fransızca hocasının, "hayatının on yılını Paris'te geçirmiş şık bir genç Türk" olduğunu öğrenmiş.[67] Burada kullanılan ders kitabı, Türklerin daha sonra son derece popüler *Télémaque*'iyla tanıştıkları üslubun işareti, Fénelon'un *Fables*'ıydı.[68]

MacFarlane, ayrıca, Voltaire'in *Life of Charles II* (II. Charles'ın Hayatı)'nı öğrenmek için birbirlerine yardım eden iki öğrenci görmüştü. Yine, Tophane askerî hastanesinde, "Voltaire'in *Dictionnaire Philosophique* (Felsefe Sözlüğü)'inin en çekici pasajlarını" tercüme etmiş olan bir Türk'le karşılaşmıştı.[69]

Harbiye Mektebi gibi müesseseler için hazırlık okulları olarak kurulan sekiz yıllık *Rüşdiye*lerin hayal kırıklığı yaratması yüzünden, 1855'de Paris'te bir Osmanlı mektebi açıldı. Yeni mektep, Türk askerî öğrencilerini, École des Mines, Polytechnique ve St. Cyr gibi Grandes Écoles (Büyük Okullar)'ın imtihanlarına hazırlayacaktı.[70] En azından

---

67 MacFarlane, *Turkey and Its Destiny*, II, 275.

68 Bkz. aşağıda s. 241 vd.

69 MacFarlane, *Turkey and Its Destiny*, II. s. 295. Daha sonraki bir tarihte *Life*, Osmanlı *Encümen-i Dâniş*'ince tercüme edilen eserler arasına dahil edildi (bkz. aşağıda s. 239, not 182); fakat tasarı safhasında kaldı. Bkz. Tanpınar, *XIXncu Asır*, s. 114. Tophane'nin Avrupalılaşmasının bir nüvesi olmasının sebebi, yöneticisi Fethi Ahmed Paşa'nın, güçlü bir modernleşme taraftarı olması idi. Bu yüzden, Şinâsî'nin bu bürodayken Avrupa için burs alması keyfiyeti, hiç de tesadüf değildi. Bkz. Tanpınar, *XIXncu Asır*, s. 111.

70 Mehmed Esad, *Mir'ât-ı Mekteb-i Harbiye*, ss. 65-74; Edmond Chertier, *Les Réformes en Turquie* (Paris, Dentu, 1858), s. 62. Benzer bir teşebbüs, 1884'te Mehmed Ali tarafından yapılmıştı; bkz. J. Heyworth Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (London, Luzac, 1838), ss. 243-245. Halil Şerif Paşa (bkz. yukarıda, Bölüm II), bu okulun kuruluşundan önce Fransa'ya gönderilmişti; fakat 1844'ten sonra eğitimini Paris Mısır Askerî Okulu adını alan bu okulda sürdürdü.

Yeni Osmanlılardan biri, Mehmed Bey, eğitimini bu tarzda aldı. Çok geçmeden, aralarında daha sonrasının ünlü şâiri Abdülhak Hâmid'in de bulunduğu, asker olmayan öğrenciler de geldi.

Ordunun Avrupaî fikirler dünyası ile ilk temasları, 1870'lere kadar kendi kendine yeterli bir kültürel coşkuyu zaten yaratmıştı. Avrupa'da hiç bulunmamış bir subayın, Türkçe edebî türler üzerine ilk sistematik ders kitabını hazırlaması da bu sıradadır. Bu eserin Türk edebiyatı derslerinde kullanılması kabul edildi ve dersler kitabın hazırlayıcısı tarafından verildi. Bu özet eser Fénelon, Napoleon, Racine ve Volney'den seçmeler ihtiva etmekteydi.[71] Kitabın hazırlayıcısı, o sırada Harbiye Mektepleri Müfettişi olan ve daha sonra Abdülaziz'in tahttan indirilmesinde dahli bulunan dört devlet adamından birisi, Süleyman Paşa, idi.[72]

Süleyman Paşa'nın yazılarında, Yeni Osmanlıların ideolojilerinin özelliği olan aktivist tavrın teorik bir ifadesini kurma teşebbüsüyle karşılaşıyoruz. Süleyman Paşa, hür irade ile ilgili Mâtürîdî tartışmasının yeniden gündeme getirildiği, Bağdadlı Şeyh Hâlid (ö. 1827)'in hür irade üzerine yazılmış eserini tercüme etmişti.[73]

Ordunun Avrupalılaşmasının, Yeni Osmanlı hareketinin kendisi üzerinde doğrudan bir etkisi yok değildi. Nitekim, Yeni Osmanlı Ziyâ Paşa'yı Fransızca'yı öğrenmeye teşvik eden, Edhem Paşa olmuştu. Yeni Osmanlı Ali Suâvî, bir askerî eğitimci olarak Edinburg'da yedi yıl matematik tahsil

71 Bkz. Süleyman Paşa, *Mebâni'ü'l-İnşâ* (İstanbul, I, 1291/1874. II, 1289 [aynen]/1873-1874).

72 Bkz. yukarıda Bölüm IV, s. 109, not 6. Süleyman Paşa'nın biyografisi için bkz. [Süleyman Paşa-zâde Sâmî], *Süleyman Paşa Muhâkemesi*, ss. 3-10.

73 Bu eser için bkz. Von Hammer-Purgstall, "Liste des Ouvrages imprimés à Constantinople dans le cours des années 1843 et 1844," *Journal Asiatique* (Ağustos-Eylül 1846), Seri IV, Vol. VIII, s. 256; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 66, 67. Mâturîdî öğretisi hakkında bkz. D. B. Macdonald, "Mâturîdî," *Encyclopaedia of Islam*, 414, 415.

etmiş olan -İngiliz Said Paşa olarak bilinen- Eğinli Said Paşa tarafından himaye edilmişti.[74]

1869'da, Yeni Osmanlı faaliyetlerinin zirvesinde olduğu yıllarda, Yeni Osmanlı yayınlarındaki temsille ilgili aynı genel fikirleri ifade eden bir kitap, eğer *"merkezî bir millî temsil"* oluşturulacaksa, *"Türkiye'de aydınları temsil eden* ordunun *da seçilmeye lâyık olması gerekeceğini"* dile getirmektedir.[75]

Batı ile ilk temasların Osmanlı ordusunda oynadığı rolün en göze çarpan delili, Hüseyin Vasfi Paşa'nın meslek hayatında görülebilir. Hüseyin Vasfi Paşa, 1868 sonbaharında, hükümdar *kayığına* çarpıp batırma planı açığa çıkarıldığında Avrupa'ya kaçtı. Daha sonra, Cenevre'de en radikal Yeni Osmanlı yayınlarından olan *İnkılâb*'ı yayımlamak için, en radikal Yeni Osmanlılardan Mehmed Bey'le güç birliği yaptı. *İnkılâb,* Kemâl'in görüşüne göre[76] -ve şiddete dayalı devrim taraftarlığı yüzünden- *Hürriyet*'in çok solunda bir yayındı. Kemâl, *İnkılâb* tarafından benimsenen tutumdan hoşlanmadığını ifade ettiği aynı cümlede, her şeye rağmen, ordunun hâlâ imparatorlukta reformlar için çalışan en itimada layık unsur olduğunu söylemekteydi.

Kemâl'in bu duygusu, 1872'de Abdülaziz tarafından sürgün edilişi sırasında daha da güçlendi. Nâmık Kemâl, Yeni Osmanlıların dağıtılmasıyla Türkiye'de siyasî reform hareketinin kökünün kesildiğine inanmaktaydı. Bu yüzden, Menemenli Rifat adında genç bir kurmay subay tarafından yayımlanan ve asıl olarak vatanseverlikle ilgili edebî makaleleri içeren *Çanta* adlı bir derginin kendisine gönderilmesi

---

74 Gövsa, *Türk Meşhurları,* s. 340.

75 Moustafa Djelaleddine, *Les Turcs Anciens et Modernes* (Constantinople, Imprimerie du Courrier d'Orient) s. 211.

76 Kuntay, *Namık Kemal,* 1, 435, not 31. Ziyâ Paşa'nın Hüseyin Vasfi Paşa'dan ayrılışı hakkında bkz. aşağıda, Bölüm XI. Vasfi Paşa'nın, sonunda Abdülaziz'i tahttan indiren bir başka eski asker olan Rüşdü Paşa'nın damadı olması, muhtemel bir tesadüften daha öte bir şeydir. Bkz. yukarıda, Bölüm IV.

Kemâl'i mutlu bir şaşkınlığa düşürmüştü. Bir tür "Subay Edebiyat Mecmuası" olan *Çanta*,[77] az çok açık bir şekilde, imparatorluğun siperi olarak, bir örnek subay tipi yaratmaya çalışıyordu.

Kemâl yayıncıya şunları yazmıştı: *"Yaşasın Yeni Osmanlılar... Bundan on sene evvel devlet bir Cerîde-i Askeriyye neşretmek isteyip de zâbitler içinde kâtibden bozma iki üç kişiden başka muharrirlik edebilecek adam bulamadığı sırada, gökten bir melek nâzil olsa da on sene sonra yirmişer yirmi ikişer yaşında zâbit ve hattâ şâkirdlerimiz, milletin üstâd ve melki mücid-i edebiyyâtı olacağını haber verseydi, kim inanırdı. Bu milletin mi hayâtından ümîd yokmuş? Bu halkın mı terbiyyesi kâbil değilmiş?"*[78]

Sonuç olarak, 1876'da Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesinde en önemli rolü oynayan ordu idi. Darbeyi destekleyen silahlı güçleri sağlayan paşa, hatıralarında, Osmanlı İmparatorluğu'nun, Batı ile her kapışmasında duyduğu kendisini isyan ettiren üzüntüyü anlatır.[79]

Eğer *"kalemiye"* ve *"seyfiye"*, nisbeten kısa bir süre içerisinde yeni ve Batılılaşmış bir elit biçimine dönüşmüş ise, *İlmiye* kurumunu meydana getiren ulemânın oluşturduğu Osmanlı İmparatorluğu'nun üçüncü sınıfı üzerindeki etkisi olmaksızın Batı nüfuzu tastamam olmazdı.

D. ULEMÂ

İlmiye kurumunun gözle görülür çöküşü, bu sınıfı araştıranları, ulemâ hakkında hatalı ve yanlış olan aceleci genellemeler yapmaya yöneltmiştir. Bu yüzden tartışma, ulemâ-

---

77 *Çanta* (İstanbul, Cerîde-i Terdîsiyye-i Islâmiyye, 1290). Editörü Menemenlizâde Rıfat, daha sonra Kemâl'in kızıyla evlenmiştir.

78 Kuntay, *Namık Kemal*, II, 231.

79 Süleyman Paşa, *Hiss-i İnkılâb*, ss. 4 vd.

nın, bütün reform teşebbüslerini "doğal olarak" engellediği yönünde sürdü. Ancak Osmanlı ülkesinde bu sınıfın oynadığı rolün, o tür yaygın genellemelerden çıkarılan sonuçlardan çok daha karmaşık olduğu görülür. Anti-reformist tavırlarında çok katı olan ulema ile ilgili örnekler verilebilirken,[80] birçoğunun da reformcu sultanlarla işbirliği içinde çalıştıkları göze çarpar.

Daha Sultan Selim zamanında, *Şeyhülislâm* Ahmed Esad Efendi, sultanın yeniliklerini uygun gördüğü için, reaksiyoner ulemânın gazabına uğramıştı; *Şeyhülislâm* Hamîdî-zâde Mustafa Efendi ise, ulemâyı ıslah etme teşebbüslerinin kopardığı gürültü yüzünden azledilmişti.

Beş aş Cemiyeti'nin parlak bir üyesi olan Şânî-zâde, aynı zamanda bir *âlim* idi. Selim tarafından Avrupaî tarzda teşkil edilen yeni askerî birliklerin, *Nizâm-ı Cedîd*'in kurulmasına dair klâsik metin, bir *âlim*in, Mehmed Münib Efendi'nin kaleminden çıkmıştır.[81] Selim'e sunulan reform projelerinden biri, dinî sınıfın bir üyesi olan Tatarcık Abdullah Molla'ya aitti.[82]

Beşiktaş Cemiyeti'nin felsefe okutmanı olan Kethüdâ-zâde Ârif Efendi'nin tahsilinin geri plânı,[83] çok daha incelmiş ulemânın eğitim genişliğinin bir işaretini verir. Kethüdâ-zâde'nin çalışmış olduğu konuların yarısından çoğunu, geometri, matematik, astronomi ve felsefe gibi, İslâm'da az çok şüphe ile bakılan ilimler oluşturuyordu.[84] Bu durum, fizikî bilimlerle ve yeni Batılı kültür araçlarını tanıtmaya teşebbüs eden derneklerle ilgilenen ulemânın diğer şaşırtıcı

---

80 Meselâ, Selim'i tahttan indirme hareketinde elebaşı olan *Şeyhülislâm* Topal Atâullah Efendi gibi.

81 Bkz. Babinger, *Geschichtsschreiber*; ss. 344-345.

82 Cevdet, *Târih*, VI, 43-52.

83 Bkz. aşağıda, s. 229.

84 İnal, *Son Asır*, s. 34, 35.

örnekleriyle desteklenmektedir. Nitekim, Türkçe bir matbaa kurulmasına ilk kez izin verildiğinde, "sözlüklerin, tarih, felsefî ilimler, astronomi ve coğrafya ile ilgili eserlerin" basılmasına nezaret edecek olan komisyon, ulemâdan oluşturulmuştu. 1734'te Mekteb-i Mühendishâne kurulduğunda, cebir ve geometri ulemâ tarafından okutulmuştu. Bu mektep için Fransa'ya deney araçları siparişi veren, İbni Haldûn mütercimi Pîrî-zâde isimli bir diğer *âlim*di.[85]

Mahmud'un hükümdarlığı sırasında Keçeci-zâde[86] ve *Şeyhülislâm* Ârif Hikmet Bey, reformların gerçekleştirilmesine yardım etmişlerdi.[87] Ârif Hikmet Bey, Gülhane fermanında ilan edilen ilkelerin uygulanıp uygulanmadığını görmek için, 1840'ta Rumeli'ye gönderilmişti. Liberal eğilimli diğer bir *âlim*, Çelebi-zâde Hafîdi Mehmed Zeynülâbidin Efendi idi. Kendisi, ulemâyı ıslah etme çabalarının sebep olduğu, medrese öğrencileri arasında çıkan küçük ayaklanma yüzünden mecburen azledilmişti.[88]

Rüştiyeler denilen sekiz yıllık modern okulların kurulmasıyla, ilk eğitimi sekülarize etme yönünde 1838'de *Meclis-i Vâlâ*'da alınan kararı uygulayan Kemâl Efendi (daha sonra Kemâl Paşa) de, bir ulemâ mensubu idi. Kemâl Paşa, dinî eğitim kurumlarına karışmaya başladığında ölümle tehdit edilmiş ve başkentten dışarıya gönderilmesi ve Almanya'da diplomatik bir göreve verilmesi gerekmişti.[89]

Eğitimin sekülarize edilmesinde etkili olanlardan biri

---

85 Esad, *Mir'ât-ı Mühendishâne*, s. 7; başka bir matematikçi olan, Türkçe'de matematikle ilgili modern ders kitabının yazarı Ishak Hoca hakkında ayrıca bkz. s. 34.

86 Cevdet, *Târih*, VI, 29.

87 Fevziye Abdullah [Tansel], "Ârif Hikmet Bey," *İslâm Ansiklopedisi* (1940), I, 564-568; İnal, *Son Asır*, s. 621; Ubicini, *La Turquie Actuelle*, s. 172; Lûtfi, *Târih*, VI, 101.

88 Cevdet, *Târih*, X, 236 vd.

89 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, ss. 369-372.

olan ve Yeni Osmanlıları koruyan Abdülmecid'in ilk Maarif Nâzırı Sâmî Paşa, kendisi her ne kadar laik bir kişi ise de, uzun bir ulemâ silsilesinden geliyordu.[90]

Ulemânın açık fikirliliği konusunda getirilen yukarıdaki argümanlar, ondokuzuncu yüzyıl Türk toplumsal tarihi üzerindeki sis tabakasını biraz olsun dağıtmaya yardımcı olacaktır. Ancak, 1860'lara kadar, sofistike ve açık fikirli ulemânın hemen hemen nesli tükenmiş olduğu için, söz konusu argümanlar, gerçekte, ulemânın Yeni Osmanlılarla işbirliğini açıklamaya elverişli değildir. Reşid Paşa'nın hocası, nisbeten açık fikirli tarihçi Cevdet Paşa bir istisna sayılırsa, imparatorluğun eğitim kaynaklarının sivil memurları daha iyi eğitmeye teksif edilmesi, iyi eğitim görmüş, açık fikirli ulemânın azalmasıyla sonuçlanmıştı. Bizzat Cevdet Paşa, *Şeyhülislâm* Ârif Hikmet Bey'in ölüm tarihini (1859), bu süreçte bir dönüm noktası olarak görür. Cevdet'e göre, onun ölümüyle, hakikaten bilgili *âlim* ortadan kalkmıştı.[91]

Gerçekte, daha önce işaret olunduğu gibi,[92] Yeni Osmanlılarla ulemâ arasındaki yakınlığın sebepleri, statü kaybetmiş olmalarındaki ortaklık ve "resmî" ulemâdan -*Ulemâ-i Rüsûm*'dan- veya ilişkilerinin sonucu olarak kendilerine diploma (icâzet) verilen ulemâdan hoşnutsuz olmaları idi. Birlikte çalışma yollarının bir örneği, erişkinlere yönelik bir eğitim derneği olarak başlayan ve daha sonra eğitimin modern sahalarda sürdürülmesine rağmen, İslâmî fikirlerin hâkim olduğu bir *lise* kurumuna dönüşen bir dernek olan *Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye*'nin tesisinde görülebilir. Hatta bugün bu *lise, Dârüşşafaka,* muhafazakârlığın bir merkezi olarak hâlâ durmaktadır. Bu kurumun oluşturulmasına yol

90 İnal, *Son Asır,* s. 1649.

91 Cevdet Paşa, "Ma'rûzât," *TTEM* (Haziran 1925), XV, 271; (Mayıs 1926), XVI, 168.

92 Bkz. yukarıda, bölüm IV.

açan etkiler, şunlardı:

Ulemâ, Tanzimat liderlerinin, eğitimin halkın daha geniş tabakaları arasında yayılmasına yönelik çabalarına uzun bir süre olumlu şekilde karşılık vermemişti. Modern eğitim kurumları tesis etmek için araçlar sağlanması çağrısı, 1864-1865'e kadar İslâmî bir grup tarafından üstlenilmemişti. O yıl, -resmî eğitimden faydalanamayan esnaf ve fakir hükümet memurlarının- dinen yetişmelerini olduğu kadar, temel öğrenimlerini de hedef alan bir eğitim verilmeye başlandı.

Okulun ismi, ilk önce *Cem'iyyet-i Tedrîsiyye* idi; fakat bu isim, kuruluşun esas gayesinin İslâmî olduğunu göstermek için, daha sonra *Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye* olarak değiştirildi.[93] Bu hususta dikkati çeken şey, bu yeni okulun kurulmasını hızlandırıcı etkinin ulemâdan değil, bilakis bir devlet memuru grubundan gelmiş olmasıdır.[94]

Organizasyonun kurucu üyelerinin tahlili, destekleyenler arasında ulemâdan birçok kişinin de bulunduğunu göstermektedir; ancak destekleyenlerden hiçbiri, yüksek rütbeli, yani müşâvir veya daha yükseği değildi. Bu durum, zaten, destekleyenlerin sosyal kökenleri ile Yeni Osmanlıların sosyal kökenleri arasında bir yakınlık kurmaktadır. Destekleyenlerin tam bir dökümü, düşük ve orta seviyeli bürokratlar, daha az önemli ulemâ ve askerler arasında bir ittifak olduğunu yine göstermektedir ki, kurucular içinde bu unsur-

---

93 *Cem'iyyet-i Tedrisiyye-i İslâmiyye Sâlnâmesi* (Istanbul, 1332/1913-1914), s. 8; Belin, "De l'Instruction" s. 230.

94 Yeni İslâmî okulun üç öncüsü, bilahare Mâliye Nâzırı olan Yusuf Bey, (daha sonra Gâzî Ahmed Muhtar Paşa olarak tanınan) bir subay, Muhtar Bey; bir diğer asker, (bilahare Müş'ir Vidinli Tevfik Paşa olarak tanınan) Tevfik Bey idiler. Daha sonra, Paris'teki Osmanlı okulunun eski bir yöneticisi olan Sakızlı Esad Paşa'nın tavsiyesi üzerine, kurum genişletildi ve Fransız "Prytanée Militaire de la Flèche" modelinde bir askerî hazırlık okulu haline getirildi. *Sâlnâme*, s. 13. Tevfik Paşa hakkında bkz. Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 380; Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, III, 258. Oldukça ilgi çekicidir ki, Tevfik Paşa'nın eserleri, hemen hemen tamamen matematikle ilgiliydi.

lardan her birinin oranı Yeni Osmanlılar arasındaki oranlarını yansıtmaktadır.[95]

Cem'iyyet meselesinde, asker ile işbirliği oldukça açık bir şekilde izlenebilir. Mesela, cemiyet, birkaç yıldır, Mekteb-i Harbiye talebesi arasında büyük rağbet gördüğü kaydedilen *Mebâhis-i İlmiyye* adlı bir dergi yayımlamaktaydı.[96] Yine, imparatorlukta ilk "subay edebiyat mecmuası" olan *Çanta*'nın gelirlerinin, *Cem'iyyet-i İlmiyye*'ye gitmesi ilgi çekicidir.

Cem'iyyet-i İlmiye, aynı zamanda, *Tasvîr-i Efkâr*'ın editör bürolarında toplanan entellektüellerin ve özellikle Yeni Osmanlıların büyük ilgisini çeken bir kuruluştu.[97] Nâmık Kemâl, henüz başkentte iken, bu okulun gönüllü imlâ öğretmeni idi.[98]

Ulemâ ile Yeni Osmanlılar arasındaki işbirliğinin bu özel durumundan tamamen ayrı olarak, geleneksel Osmanlı değerlerini korumaya niyetli insanların, binlerce mollanın, sırf alelâde bir istikbal bekleyen medrese talebesinin bir protesto aracı olarak sahneye çıkışıyla daha genel bir bağlam içinde bir olay ortaya çıkmış görünmektedir. Rüşdü Paşa'nın 1876'da sadrazamlığa zorla tâyininde neticeyi belirleyen *softa* gösterileri, bu perspektifte kolay anlaşılır hale gelir. Yeni Osmanlıların, İstanbul'daki medrese öğrencilerini, siyasî temsil gibi aslında Batılı bir gidiş adına ilk kez bir araya getirmeye muvaffak olabilmeleri, bu faktörler yüzündendir. Bunlar, reformları protesto etmek için câhil ve geliş-

---

95 Bu destekçiler şunlardı: maarif nezâretinden iki memur (ulemâ), mâliye nezâretinden beş memur, harbiye nezâreti büro(kalem)larından (daha ziyade mâlî mevkilerde istihdam edilmiş) beş memur, hâriciye nezâretinden iki memur, Hâriciye Nezâreti Sekreterliği bürolarından üç memur, iki sahra subayı (binbaşı), bir polis şube reisi, bir kütüphaneci, bir ticaret mahkemesi üyesi *âlim*.

96 *Sâlnâme*, s. 111

97 Birkaç övgü paragrafı için bkz. *Tasvîr-i Efkâr* (15 Safer 1283/30 Haziran 1886), s. 2.

98 *Sâlnâme*, s. 9.

meye karşı ulemâ tarafından daha önce de kullanılan aynı öğrencilerdi. Ayrıca, dinî eğilimleri Reşid Paşa'yı izleyen devlet adamları kuşağından çok daha güçlü olan Yeni Osmanlılar, çok sınırlı da olsa hâlâ mevcut olan liberal eğilimli ulemâ için de bir birleşme noktası olabildiler.

Bu münasebetle, otoriteye itaatsizlik karşısındaki teorik hoşgörüsüzlüğe rağmen, ulemânın bir hayli kargaşa çıkarıcı olduğunu hatırlamak faydalı olabilir. Süleymaniyeli Şeyh Ahmed adlı biri, yani bir ulemâ mensubu 1859'daki Abdülmecid'i tahttan indirmeye yönelik Kuleli Vak'ası'na önderlik etmişti. Yeni Osmanlılarla ilişki içerisinde bulunan liberal zihniyetli *İlmiye* mensupları arasında, Yeni Osmanlılar Türkiye'den kaçmak zorunda kaldıklarında, kendi okuttuğu medrese talebesini toplayarak saray kapıları önünde protesto gösterilerinde bulunmalarına neden olduğu için, 1867'de hapsedilen Veliyyüddin Efendi gibi şahsiyetler vardı.[99] Aynı nedenle Yeni Osmanlı Aksaraylı Şeyh Hasan Efendi, Kıbrıs'a sürgün edildi.[100] Beş yıl sonra Nâmık Kemâl'in kendisi de Kıbrıs'a sürgün edildiğinde, çok tehlikeli olduklarına inanıldığı için, imparatorluğun en uzak köşelerine sürülmüş tam beş kişi daha vardı. Bunlardan biri olan Bereket-zâde İsmâil Hakkı Efendi de bir *âlim* idi.[101]

Yeni Osmanlı liderlerinin en renkli sîması olan Ali Suâvî'nin kendisi de ulemâ mensubu idi. Suâvî'nin olaylarla dolu meslek hayatı, kendisini Türk siyaset ve entellektüel tarihinde öne çıkartmıştı; bu yüzden, önemli katkılarda da bulunan *İlmiye* kökenli, daha aşağı derecedeki kişiler geri plâna itilmişlerdir. Ancak, bu insanların tavırları, zamanın atmosferinde temel unsur idi. Bu aydın *âlim*lerden özellikle ikisi -Hoca Tahsin Efendi ve Sarıyerli Hoca Sâdık Efendi-

99 Kuntay, *Namık Kemal*, II, 471; kezâ bkz., yukarıda Bölüm II.

100 *Aynı yer.*

101 *Aynı eser*, s. 167.

dikkate değerdir.

Hoca Tahsin Efendi, Reşid Paşa tarafından, Batılı bir ulemâ eliti meydana getirme girişimi çerçevesinde tabiî ilimler tahsil etmek üzere Fransa'ya gönderilmişti.[102] Burada on iki yıl kaldı; bu müddet zarfında burada Osmanlı elçilik "vâizi" görevini îfâ etti. Hoca Tahsin'e ayrıca, Paris'teki Türk okulunda bulunan öğrencilerin inanç ve ahlâkî durumlarını izleme sorumluluğu da verilmişti. Tahsin Efendi'nin şahsen vesâyeti altına verilen iki çocuktan birisi daha sonra ünlü bir şâir olacak olan Abdülhak Hâmid, diğeri ise Hâmid'in kardeşi Nasûhî idi.[103] Tahsin Efendi, burada bulunduğu esnada, *kaçak* Yeni Osmanlılarla tanıştı ve onlarla yakın dostluklar kurdu. 1869'da, Nice'de ölmüş olan Fuad Paşa'nın cenazesiyle birlikte İstanbul'a döndü.

Hoca Tahsin Efendi, daha sonra, bir yıl önce resmen faaliyete geçmiş bulunan *Dârulfünûn* dekanlığına atandı. Çok geçmeden, meşgul olduğu bir fizik deneyi, kendisini ulemânın hücumlarının hedefi haline getirdi. Vakum (boşluk) kavramını açıklamak için, cam bir fânusun altına bir güvercin koymuştu. Kabın havasını boşaltmaya başlayıp da kuş öldüğünde, Tahsîn Efendi, maksadını ispatlamış olduğunu düşünmekteydi. Oysa yaptığı şey, onu sihirbazlık ithamlarına mâruz bıraktı. Böylelikle, zındık olmakla suçlandı; derslerini bırakmak zorunda kaldı ve sonunda da azledildi.[104] Dahası, *Dârulfünûn,* Tahsin Efendi'nin ilerici fikirleri, Cemâleddin el-Afgânî'nin fikirleriyle takviye edildiği için kapatıl-

102 Necib Âsım, "Hoca Tahsin," *TTEM* (1 Haziran 1928), XVII-XVIII, 57-63; *Sicill-i Osmânî*, II, 51; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 176.

103 İnal, *Son Asır*, s. 544.

104 Lewis Farley, tabiî (fizik) ilimler konusunda ders verenlerden dört kişi sayıyor ki, bunların hepsi ulemâdan idi; bunlardan birisi olan Selim Sâbit Efendi, Tahsin'le birlikte Paris'e gönderilmişti. Selim Sâbit Efendi, aynı zamanda, modern eğitim ilkelerinin uygulandığı ilk ilkokullardan birini açma girişimi ile de tanınır. Bkz. Lewis Farley, *Modern Turkey* (2. baskı, London, Hurst ve Blackett, 1872), s. 154; Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 384.

dı. Afgânî'nin "Sanat, Zenaat ve Endüstrinin İlerlemesi" konusundaki görüşleri -etkili olmakla birlikte- câhil bir *âlim* tarafından sanat ve zenaati, ilâhî vahiyle aynı kefeye koyduğu şeklinde yorumlanınca, bir skandala sebep olmuştu.[105]

Tahsin Efendi'nin modernizmi, psikoloji konusundaki bilimsel ilk Türkçe eseri yayınlamasında görülebilir.[106] O, ayrıca modern astronomi teorilerinin açıklamasını da halkın anlayacağı dilden ilk kez yazmıştı.[107] Nâmık Kemâl'in de tercüme ettiği,[108] Volney'in *Loi Naturelle* (Doğal Yasa)'inin bir tercümesi de yine ona ait sayılmaktadır.[109] Tahsin'in bakımını üstlendiği Nasûhî, Tahsin gibi Volney'in *Ruins of Palmyra* (Palmira Harabeleri)'sını çevirmekle meşgul olduğu için, görünüşe göre, vasisinin izinden gitmekteydi. Bizzat Hâmid, kardeşinin Volney tercümesinin tekrar tekrar okunması yüzünden Batı edebiyatı ile ilgilenir olduğunun söylendiğini aktarmaktadır.[110]

---

105 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, II, 465-468. Üniversite, Aralık 1870'te kapatıldı. Daha teerruatlı bilgi için bkz. Mehmed Zeki Pakalın, *Son Sadrazamlar ve Başvekiller* (İstanbul, Ahmed Sait Matbaası, 1944), IV, 140-156; İnal, *Son Asır*, s. 1873. Bu konuşmanın İngilizce metni için bkz. E. G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909* (Cambridge, Cambridge University Presss, 1910), s. 7.

106 Hoca Tahsin, *Psikoloji ve İlm-i Rûh* (2. baskı, İstanbul, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1310/1892).

107 Hoca Tahsin, *Esâs-ı İlm-i Hey'et* (İstanbul, Matbaa-i Safâ ve Enver, 1311/1894); *Müneccimbaşı* Osman Sâib tarafından eserin daha önce önemsenmemesi hakkında bkz. *Ta'lîmü'l-Küre* (İstanbul, basıldığı kuruluş belirsiz, 1848, 1850).

108 Bkz. aşağıda, Bölüm X.

109 Âsım, "Hoca Tahsin," s. 60; İnal, *Son Asır*, s. 1875. Bkz. Constantin François Chasseboeuf Comte de Volney, *La Loi Naturelle ou Catéchisme du Citoyen Français* (ed. Gaston-Martin, Paris, Armand Colin, 1934).

110 İnal, *Son Asır*, s. 1106; Volney hakkında bkz. Constantin François Chasseboeuf Comte de Volney, *Les Ruines ou Méditations sur les Révolutions des Empires* (2. baskı, Paris, Desenne, 1792), Kemâl'in çevirisi için bkz. [Nâmık Kemâl], *Fransız Müelliflerinden Volney nam zâtın "Les Ruines de Palmyra" unvânıyla yazmış olduğu makâlâtdan ba'zı fıkraların tercümesi ..."* ([İstanbul], 1288/1871).

Bilimsel araçlarla dolu bir odada yaşayan Hoca Tahsin, hayatının sonuna kadar, atomun bölünmezliğini çıkış noktası kabul ederek, İslâm'ı naturalist temeller üzerine yerleştirmeye çalışacaktı. Buna -sadece on yıl önce çağın ruhundan yola çıkan Mazzini ve D'Azeglio'nunkinden farklı olmayan- "kendi halkı"nı birleştirmek ve aydınlatmak arzusu ile bir araya getirilmiş güçlü hümanist inançlar eşlik ediyordu. Bunlarla Tahsin Hoca, önce Osmanlı, sonra da daha dar anlamda, Yanya doğumlu olması dolayısıyla, mahallî vatanseverlik bağları ile bağlı olduğunu hissettiren Arnavud olmayı öğrendi.[111]

Tahsin Efendi'nin modernizme hücumları, çoğunlukla kültürel idi; öte yandan Sarıyerli Hoca Sâdık Efendi, vaazlarında zulmün ve baskının kötülüklerinden söz ettiği için, Bâb-ı Âlî'nin husumetine uğradı. Bu vaazlar yüzünden, Yeni Osmanlıların taraftarı olmakla suçlandı ve Suriye'ye sürgün edildi.[112]

Çağdaş bir Fransız dergisi, bu sürgün hakkında şu yorumu yapmaktadır: "Şu sırada canlı ve yerleşik ajitasyon sadece Hıristiyan halk arasında hüküm sürmemektedir. Bu durum, Müslüman halk arasında çok daha yaygındır. ... Müslümanların hoşnutsuzluğu, çoğunlukla Âlî ve Fuad Paşa hükümetleri aleyhindeki dinî yayınlarda görülen cür'etle göze çarpar. ... Ramazan'da ... sultanın huzurunda vaazlar veren ulemâ, imparatorluğunu ve teb'asını kaybedeceğini onun yüzüne karşı söylemeye cesaret etmektedir."[113] Sâdık Efendi'nin ermişliği anlatıldıktan sonra, makalenin yazarı şunları eklemektedir: "Âlî Paşa, hükümetinin tutuklayıp Akka'nın

---

111 Lemi Elbir, "Tahsin Hoca," *Aylık Ansiklopedi* (İstanbul, 1945-1949), s. 1486.

112 "Sâdık Efendi," III, 196; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 335.

113 Gustave Flourens, "Sadyk Efendi," *l'Illustration* (27 Şubat, 1869), LIII, 134; bu hadiseye atıfta bulunan Nâmık Kemâl'in mektubu için bkz. Kuntay, *Namık Kemal*, I. 419, *Hürriyet*, 15 Şubat 1869, s. 6.

St. John kalesine hapsettiği kişi, işte böyle birisidir. Çünkü o, İstanbul'daki vaazlarında Hıristiyan veya Müslüman, Rum veya Osmanlı bütün insanlar arasında demokrasi, hürriyet, kardeşlik[in faziletlerini] anlatmakta idi."[114]

Sâdık Efendi, Abbé Fénelon'un *Télémaque*'daki fikirlerini ele alan bir eser yazmakla da övgüye değer bulunur.[115] Bu eserin zamanın entellektüellerinde uyandırdığı çok güçlü zihnî ilginin önemi, daha sonra tartışılacaktır.

Daha sonra geri kalan ulemâyı da zamanla içine alan bir ilgidir bu. Reşid Paşa ve meslektaşları, ulemâyı Avrupaî usuller içinde etkilemekte ancak kısmen başarılıydılar; bürokrasinin ve ordunun daha önce Mahmud tarafından belirlenen çizgide Batılılaşmasında ise çok daha fazlasını başarmışlardı. Ancak, umumî bilgiyi yayma konusunda gerçekleştirilen ilerlemeler, Reşid Paşa reformlarına bağlanmalıdır.

E. DİLDE REFORM VE EĞİTİMİ YAYGINLAŞTIRMA TEŞEBBÜSLERİ

Sultan Mahmud, daha 1830'larda, ilk okul seviyesinde *mahalle mekteplerin*den daha geniş bir eğitim programını gerçekleştirmeyi amaçlayan, *Rüşdiye* adlı sekiz yıllık okullar açmıştı. 1845'te, bütün eğitim sistemini yeniden organize etmek için bir komisyon oluşturuldu.[116] Bu, o tarihe kadar ilk ve orta seviyedeki eğitimi kontrol etmiş olan ulemâdan bu tekeli zorla söküp almaya yönelik bir teşebbüstü. Bir yazar, Maarif Komisyonu'nun kurulmasıyla, eğitimin sekülerleşmesinin 1866'ya doğru tamamlanmış bir olgu hâline geldiğini, kesin olarak ifade edebilmektedir.[117] Komisyonun

114 *Aynı yer.*

115 Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 335.

116 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, ss. 368, 369.

117 Belin, "De l'instruction publique," s. 222; krş. Engelhardt, *La Turquie*, I, 77.

kararlarından biri, bir Osmanlı üniversitesi kurmaktı. Bu, umulandan daha fazla güçlük ortaya çıkardı. Bu yüzden, gayretler, üniversitenin temelini atmaya yardımcı olacak müesseselerin kurulması üzerine yoğunlaştırıldı.[118] Bunlardan birisi, 1850'de resmen açılan *Encümen-i Dâniş* (İmparatorluk Sanat ve İlimler Akademisi) idi.[119] Bu Encümen'in üyelerinden, Reşid Paşa ve *Şeyhülislâm* Ârif Hikmet Bey gibi bazıları çoktan meslek hayatlarının en yüksek noktasına ulaşmış iken, çoğu, daha sonra ünlü devlet adamları (Âlî, Fuad, Cevdet) olacaklardır.[120] Encümen'in ilk görevlerinden birisi Osmanlı üniversitesinde kullanılacak kitapların hazırlanması olacaktı.[121] Bir Osmanlı gramerinin yazılması, Fuad Efendi ve Cevdet Efendi'ye verildi.[122] Bu kitap, baskıya ulaşan üç metinden birisidir; diğerleri taslak safhasında kalmıştır.[123]

Encümen-i Dâniş'in kurulmasının, kitapların hazırlanmasından çok, Osmanlı dilinin sadeleştirilmesini ve bilginin yayılmasını hedef alan bir ansiklopedist hareketi gözönünde tuttuğu, encümen tüzüğünün girişinden açıkça anlaşılır. Bu tüzük, oldukça incelmiş bir Osmanlıca ile, geçmişte "... ekseriyetle yazarların, belâgat gösterisi yapmak ve başarıya ulaşma hususunda birbirleriyle rekabet etmek için ihtiraslarını sınırladıklarını; onların, sadece süslü üsluplarını daha da süslemek ve çeşitli şiir ve inşâ türlerinin uzağında kalmamak için yaşadıklarını" ifade eder. "Bu sebeple, ilim okyanusundan evvelce bulunup getirilmiş olan inciler,

118 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 368.

119 E d'Eschavannes, "Académie des Sciences de Constantinople," *Revue de l'Orient de l'Algérie et des Colonies* (1852), XII, 361-372.

120 Üyelerin listesi için bkz. *aynı eser*, ss. 370 vd.

121 *Aynı eser*, s. 362.

122 Tanpınar, *XIXncu Asır*, s. 115.

123 *Aynı yer*. Diğer kitapların ve basılmamış yazmaların isimleri için bkz. s. 239, not 182.

soyut bir terminolojinin kabukları içinde gizli kaldı ve fikirler, maharet gösterileri arasında kayboldu. Onlar, bakire nişanlılar gibi yüzlerini bütün nazarların görebileceği duruma getiremediler. Bu tür yazılar, tasavvur olunabileceği gibi, sadece eğitilmiş zekâya sahip aydınlara hitap ettiler; onlardan daha aşağı sınıflar hiçbir fayda temin edemediler. Ancak bilinmektedir ki, umum medeniyetin hayırlı hedefine, yalnızca çeşitli bilgi türlerinin geçmişine nüfuz edilmekle ulaşılabilir. Bu sebeple, zevk ehlini eğlendirmeyi hedef alan sırf edebî eserlerin üretimi teşvik edilirken, [bu vesileyle] tek bir tarzda yazılmış, halkın eğitimini yaygınlaştırmanın ve tamamlamanın yollarını hazırlamaya yönelik popüler zekânın ihtiyaçlarına uygun ilmî ve teknolojik kitapların yazılması üzerinde ısrarla durmak gerekir.

"Bunun için, bugünden bizi imparatorluk tahtına çıkaran Allah'a hamdolsun, en yüce ve en güçlü üstad, himmetini imparatorluğun bütün vilayetlerindeki entellektüel kültüre yöneltmekte ... ve özellikle halk sınıfları arasında medeniyeti yaymayı deruhte etmektedir."[124]

Bu kesinlikle, klasik Osmanlı sanat ve edebiyat bilginleri tarafından hoş görüleceği söylenebilecek bir tavır değildi. III. Selim'in Fransa elçisi Âtıf Efendi'nin "Kolaylıkla anlaşılabilir kelime ve cümlelerle" ifade edilmiş siyasî fikirlere karşı duyduğu küçümseme,[125] daha öncekilerin dil sadeliğini hor görmelerinin bir özelliğidir. Dile yeni yaklaşım, eski bir sosyal düzenin aydınlarının gözünde, genel okuyucuya ve sokaktaki adama, hak etmemiş oldukları bir önemin verilmesinin başlangıcı olarak görülmekteydi.

Osmanlı dilinin sadeleştirilmesi gerektiği duygusunun hangi koşullar altında oluştuğunu belirlemek zordur. Reşid Paşa'nın zihninde, bu, şüphesiz her seviyede ve özellikle res-

124 d'Echavannes, "Académie," ss. 363, 364.

125 Lewis, "The Impact," s. 121.

mî seviyede iletişimi kolaylaştırıcı bir araç olarak formüle edilmişti.[126] Reşid Paşa'nın henüz yıldızının parlamamış olduğu bir sıradaki şahsî gayretlerinin meyvelerinden biri olan *Osmanlı Gazetesi*,[127] halk için bir haber aracı olarak tasarlanmıştı.[128] Bununla birlikte, o sıralarda, Reşid Paşa'nın amacından bağımsız olarak -dil reformuna yönlendirici bir güç icra eden haberleşmedeki genel artışın gösterdiği olgu gibi- aynı yönde gelişmeler olmaktaydı. Böylece, Arapça gramer kurallarını kullanmak suretiyle Türkçe'yi öğretme uygulaması, ilk kez 1846'da terk edildi. Aynı yıl, Harbiye'den bir öğretmen bizatihî askerlik biliminin, zamanın karmaşık ve ağdalı Osmanlıca'sının kullanımına uygun olmaması yüzünden, bir Türkçe gramer kitabı hazırlamak zorunda kaldı.[129]

Hatta, "pür" reaksiyoner dışında başka bir şekilde tanımlanamayacak olan çağdaş bir Türk şâiri ve devlet adamı, Âkif Paşa bile, farkında olmadan, dilin sadeleştirilmesine uymuştu. E. J. W. Gibb'in işaret ettiği gibi, "Herhangi bir Batı dilinden tek kelime bilmeyen veya öğrenme endişesi hissetmeyen eski klâsik muallimlerin bu inançlı taraftarı, ... Osmanlı nesrini kuşatan ve elini kolunu bağlayan eski, hantal ifade tarzını bir tarafa bırakmaya ve kendisi için eskisinden daha basit, daha serbest, daha tabiî, vârislerine paha biçilmez bir miras olarak bırakacağı bir üslup meydana getirmeye ... daha yeni kalkışıyordu."[130]

---

126 Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1949), s. 97.

127 Reşid Paşa'nın bu yöndeki faaliyetleri için bkz. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 446.

128 "Mukaddeme-i Takvim-i Vekâyi'," Lûtfî, *Târih*, III, 158; *"Kâffe-i teb'a-i devlet-i 'aliyye"* ifadesi kullanılır.

129 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 446.

130 Gibb, *Ottoman Poetry*, IV, 328. Ahmed Hamdi Tanpınar, Gibb'in mütalaasını paylaşmamasına rağmen (bkz. A. Hamdi Tanpınar, "Âkif Paşa," *İslâm Ansiklopedisi*, [1941], I, 245-246), hem Nâmık Kemâl'in ve hem de Ziyâ'nın, Âkif hakkında Gibb gibi aynı hükümde bulunmaları önemlidir. Sadeleştirme sü-

Bu sürecin bir sonraki safhası, bu linguistik kazançların Yeni Osmanlılar tarafından birleştirilmesi oldu. Yeni Osmanlı hareketi görülebilir bir hıza ulaşmadan önce, 1850'lerde, Münif Paşa, mümkün olduğu kadar geniş bir dinleyici için ulaşılabilir bir üslup hazırlıyordu.[131] Daha sonra, Şinâsî'nin Türkçe'yi açık, kısa ve sade kullanışı ile onun klâsik ikili konuşma aleyhinde protestoları[132] ile karşılaşıyoruz; orijinale, İslâm öncesi dönemin "bozulmamış" Türkçesi'ne dönme görevinin, güçlü klâsik eğilimine rağmen, Ziyâ Paşa tarafından üstlenildiğini görüyoruz.[133]

Böylece, bize Ansiklopedistlerin faaliyetlerini de hatırlatan diğer bir gelişme için ortam hazırlandı. Bu, 1860'larda vuku buldu ve *salonlar* çoğalmaya başladı.

F. SALONLAR VE İLK TERCÜMELER

Edebiyat dünyası ile ilgili özel tartışma grupları, geleneksel Osmanlı kültürüne yabancı değildir. Osmanlı entellektüel dünyası ile Batı entellektüel âlemi arasındaki ilk ciddî temaslardan biri, idarî olmayan bir seviyede, böyle bir *salon*da, *Beşiktaş Cem'iyyet-i İlmiyyesi* adlı bir cemiyette kuruldu. Cemiyet, toplantılarını matematik, astronomi, edebiyat ve felsefe çalışmalarına hasretmişti.[134] Üyeler Beşiktaş ile Ortaköy arasındaki İsmâil Ferruh Efendi *yalı*sında buluşmaktaydılar. Bizzat Ferruh Efendi, İslâmî konularda hatırı

---

reci, tarihçi Âsım'ın üslubunda bile daha erken izlenebilir; bkz. F. Köprülü, "Âsım," *İslâm Ansiklopedisi* (1942), I, 665-673.

131 Tanpınar, *XIXncu Asır*, s. 153.

132 Ali Suâvî, bir okuyucu mektubuna cevap, *Muhbir*, 27 Zilhicce 1283, s. 1.

133 Ertaylan, *Ziya Paşa*, s. 150; Ziyâ Paşa'nın kendi sadeleştirme teorisi hakkında bkz. Ziyâ Paşa, "Şiir ve İnşâ," *Hürriyet*, 7 Eylül 1868, ss. 4-7.

134 Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Nizam-ı Cedid Ricalinden Valide Sultan Kethüdası Meşhur Yusuf Ağa ve Kethüdazâde Arif Efendi," *Belleten* (Temmuz 1956), XX, 485-525; kezâ, Lûtfi, *Târih*, I, 168, 169; Cevdet, *Târih*, XII, 184.

sayılır ölçüde bilgili bir adamdı. Bu halkanın üyelerinin "Frenk" geleneklerine duydukları merak ve o merakı tatmin etmek için nereye kadar gidebilecekleri, içlerinden biri, cemiyetin felsefe konferansçısı olup ulemâ mensubu ve yüksek rütbeli bir devlet memuru olan Kethüdâ-zâde Ârif Efendi (1777-1849), tarafından canlı bir şekilde tasvir edilir: *"Yeniçeri zamanında Beyoğlu'nda Erganonlu kiliseye gider, yukarıya çıkar sakit ve hamuş oturur ve başımdan kavuğumu çıkarmaz idim. Enfiye verirler, odalarına götürürler, hoşlanırlar idi. Ve vaktinde İngiliz balosuna dahi giderdim; belki beş, altı yüz kara şapkalı frenk bulunur benden gayri Müslüman bulunmazdı. Ben kavuk üzerinde beyaz sarık ile oturur idim; o kadar frengin içinde bir Müslüman tuhaf olurdu. Ama nizam çıkıp yeniçeri lağvolduktan sonra gitmedim."*[135]

Ârif Efendi'nin daha çok "gitmeme"sinin sebebi, netice olarak, Yeniçerilerle bağlantısı yüzünden kapatılan Bektaşî tarikati taraftarlığı ile suçlanmasıydı; o Bâb-ı Âlî'nin, kendisini sürgüne göndermek için bu bahaneyi kullanmasını istememekteydi. Bu bahane, Beşiktaş Cemiyeti lideri Şânî-zâde'den kurtulmak için kullanıldı.

Herhangi bir zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamış bir Ansiklopediste en fazla yaklaşmış olan kişi, Şânî-zâde idi. O, Fransızca'yı akıcı konuşup yazan, geniş bir askerî olaylar ve organizasyon, matematik, fizik, tıp ve astronomi, şiir, mûsikî, resim ve hatta kibrit imalatçılığı bilgisi olan, "müstesna bir Osmanlı âlimi"[136] olarak tanımlanmaktadır.[137]

Tarihçi Lûtfi'ye göre, çok geçmeden, Beşiktaş grubunun "saygısız tavırlar"ından şüphelenildi. Bununla muhteme-

---

135 Uzunçarşılı, "Nizam-ı Cedid," s. 504, Ârif Efendi'nin *Menâkıb* (s. 138)'ından iktibas.

136 Howard, A. Reed, "The Destruction of the Janissaries," s. 96.

137 Babinger, *Die Geschichtsschreiber*, s. 346. Şânî-zâde, aynı zamanda, eserlerinde Avrupa'nın temsilî müesseselerini tasvir eden ilk Osmanlılardan birisi idi. Bkz. Şânî-zâde, *Târih*, IV, 3; kezâ, İnal, *Son Asır*, ss. 110, 116, 118.

len, denetlemediği herhangi bir faaliyetten çabucak alınan Sultan Mahmud'un onların bir siyasî komplo çekirdeği olmalarından korkmaya başlaması kasdedilmektedir. Buna, Şânî-zâde'nin tıp sahasındaki bilgisini kıskanan saray hekimi Mustafa Behcet Efendi'nin saray entrikaları eklendi ve Şânî-zâde'nin, Yeniçerilerin mânevî üstadları Bektaşîler arasında bağlantıları olduğu, resmî bahanesiyle sürülmesine yol açtı.[138] Lûtfi, üyelerine sunulan eğitime alaka gösteren herhangi birine serbest eğitim sağlayan dernek üyeleri tarafından, önemli bir ihtidâ işinin gerçekleştirildiğini de belirtmektedir.

Bu merkezde eğitim gören öğrenciler arasından birçoğu, daha sonra önemli mevkilere yükseldiler. Sonradan Evkâf Nâzırı olan ve haritacılık hakkında bir eser yazmış olan Ahmed Tevhid Efendi;[139] bilahare Mızıka-i Hümâyûn Mektebi'nde -ki buradan en azından iki Yeni Osmanlı; daha sonra Hâriciye Nâzırı olan Kabûlî Mehmed Paşa (ö. 1877) ve Tanzimat döneminde Hâriciye Nâzırı olarak altı kez hizmet edecek olan Safvet Paşa mezun olmuştur- Farsça hocası olan Emin Efendi, Batılı kaynaklardan ılımlı bir siyaset eserini tercüme eden ilk kişi olan Yusuf Kâmil Paşa[140] bunlar arasındadır. Ünlü reformcu ve meşrûtiyetçi Midhat Paşa, çocukken Kethüdâ-zâde'den dersler almıştı. Çok daha önemlisi, Beşiktaş Cemiyeti gelecekte, 1845'te Osmanlı eğitim sistemini yeniden düzenleyen Bâb-ı Âlî komisyonunun

---

138 Bu suçlamalar, genellikle yanlış diye reddedilmesine rağmen, Şânî-zâde'nin büyük babası Şânî Ahmed Dede'nin bir Bektaşî lideri olması keyfiyeti, sinir bozucu bir düşünce idi. Ondokuzuncu yüzyılın başında bile, ailenin Bektaşîlerle ilişkisi muhafaza edilmiş olmalıdır. *Aynı eser,* s. 220, not 1.

Kethüdâ-zâde meselesinde, "hür düşünce"sine karşılık yöneltilen Bektaşîlik suçlaması, hedefine tam ulaşamadı. Kethüdâ-zâde, bir arkadaşının araya girmesiyle kurtuldu. *Aynı eser,* s. 35.

139 Bu cemiyette eğitim gören kişiler hakkındaki diğer mâlumat, Uzunçarşılı tarafından verilen bilgilere dayanmaktadır; bkz. "Nizam-ı Cedid," ss. 513, 514.

140 Fénelon'un *Télémaque*'ını Türkçe'ye çeviren kişi; bkz. aşağıda, s. 141 vd.

başkanı olarak göreceğimiz Melek Paşa-zâde Abdülkâdir Bey'e de eğitim vermişti.[141]

Tarihçi Hammer, Melek Paşa-zâde Abdülkâdir'den *"Türk imparatorluğunun en derin bilgiye sahip ulemâsından biri"* olarak söz eder.[142] Hammer, ayrıca, Abdülkâdir ile mektuplaştığını zikrederek, yabancı âlimlerin mektuplarının Beşiktaş grubunda okunduğunun işaretlerini de verir.

*Salon*lardan başka, Osmanlı İmparatorluğu'nda, evin çocuklarını yönetim hizmetlerine hazırlama ve bu eğitim sürecine kölelerin ve hizmetçilerin nitelikli çocuklarını da katma geleneği vardı. Bu, *gulâm* sistemi olarak adlandırılırdı.[143] Hüsrev Paşa, hâne halkı mensuplarını bu şekilde eğitme ve bilahare en yüksek rütbeli hükümet memurları hâline gelen çok sayıda genç insanın eğitimine zaman ayırmak için ömrü boyunca çalışmıştı.[144]

Fakat, Sultan Abdülaziz'in hükümdarlığı esnasında büyük konaklar, eğitici kurumlar oldukları kadar, tartışma merkezleri ve yoğun kültürel faaliyetlerin odağı hâline de geldiler. Yeni Osmanlı hareketi başlangıç safhasında iken, bu *salon*lar faaliyetlerinin en yüksek noktasındaydılar. Her büyük konağın sahibi, "hâne"sinde en azından bir ilim adamı bulundurmaya çalışmaktaydı.[145] Bu seçkin misafirin vazifesi, diğer misafirlerin veya hâne mensuplarının eğitimi

---

141 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 368. Bu komisyonun önemi hakkında bkz aşağıda, s. 241-242. Ahmed Cevdet Paşa'nın Farsça hocası, Beşiktaş Cemiyeti'nin diğer bir üyesi olan Ferruh Efendi idi. Bkz. Inal, *Son Asır*, ss. 236-380.

142 Hammer, *Histoire*, XVII, *son söz*, s. xxii *vd.*

143 Halil Inalcık, "Hüsrev Paşa," s. 612; kezâ, Helmuth von Moltke, *Briefe über Zustande und Begebenheiten in der Türkei* (4. baskı, Berlin, Mitler, 1882), s. 99.

144 Moltke, *aynı yer*, ve yukarıda, s. 212.

145 Inal, *Son Asır*, II, s. 235; Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, II, 316. Sürpriz olacak kadar kısa bir zaman içerisinde yapıldığı görülen, Beşiktaş Cemiyeti'nin bir üyesinin hizmetçilerinden birisi tarafından organize edilen başka bir *salon* için, ayrıca bkz. Fatma Aliyye, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı* (Istanbul, Kanaat, 1332/1916), s. 25.

için öğretmen olarak hizmet vermekti.

Yeni Osmanlı hareketinin bütün üyeleri, bu çevrelerde etkindiler; en azından onlardan biri, Âyetullah Bey, böyle bir çevrede yetişmişti. Daha önce, Mehmed Ali'nin hizmetinde bulunan Türklerden biri olarak karşılaştığımız Âyetullah Bey'in babası Subhi Paşa,[146] kendi halinde bir tarihçi idi[147] ve evinde Doğulu olduğu kadar Batılı ünlü âlimleri de barındıran bir edebiyat ve sanat hâmisi (Mesen) olarak ün kazanmıştı. Bu hususta, Subhi Paşa, Abdülmecid zamanında ilk Maarif Nâzırı olan babası Abdurrahman Sâmî Paşa'yla birlikte ailesinde başlayan bir geleneği devam ettiriyordu.[148] Şarkiyatçı Mordtmann, Paşa'nın iki çocuğuna tarih, felsefe ve hukuk konularında ders vermekteydi.[149]

Sâmî Paşa, Ali Suâvî'nin hâmisi idi ve bu Yeni Osmanlı 1867'de Türkiye'den kaçmak zorunda kalmadan önce, bir süre kendisini himaye etmişti. Sâmî Paşa'nın sayısız oğullarından birisi, reaksiyoner ulemânın amansız düşmanı Bâkî Bey, gerçek bir *dinsiz (libertin)* idi ve seküler inançlarını dile getiren, eğitimle ilgili bir makalesinin yayımlanmasıyla küçük bir skandala yol açmıştı.[150] Bâkî Bey, büyük bir Ali Suâvî hayranıydı.[151]

Salonlar, Edinburg'da matematik tahsil ettiği için "İngiliz

---

146 *Sicill-i Osmânî*, III, 220 vd.; *Türk Meşhurları*, s. 344.

147 Babinger, *Geschichtsschreiber*, s. 368 vd.

148 Bkz. yukarıda, Bölüm II, VI.

149 Sâmî Paşa hakkında bkz. *Sicill-i Osmânî*, III, 7, 8; *Türk Meşhurları*, s. 344; İnal, *Son Sadrazamlar*, I, 200. Kezâ, İnal, *Son Asır*, ss. 1649-1661.
Andreas David Mordtmann, Sâsânî nümizmatiğinin kurucusu, bir Alman şarkiyatçı idi. 1846'da, İstanbul'a Ortaçağ şehirleriyle ilgili meclis temsilcisi olarak gönderildi; 1860'da, yeni kurulan Türk ticaret mahkemelerinde hâkim tâyin edildi. Sadrazam Mahmud Nedim Paşa tarafından azledildiği yıl olan 1871'e kadar bu mevkide kaldı. Tam biyografisi için bkz. A. D. Mordtmann, *Anatolien* (ed. Franz Babinger, Hannover, Heinz Lafaire, 1925), ss. VII-XIII.

150 Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi*, s. 16.

151 *Aynı yer.*

Said Paşa" olarak bilinen Eğinli Said Paşa'nın evlerinde de bulunmaktaydı. Said Paşa da Ali Suâvî'yi himayesine almıştı. Aynı şey, daha sonra ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz Yusuf Kâmil Paşa konağı için de geçerlidir. Kemâl, sık sık bu evde görülürdü.[152] Bu konaklarda yapılan tartışmalar, Batının kültürel mirasının parçası olan fikirleri Türkiye'ye getirme teşebbüsleriyle eş-zamanlı olarak yürütülmüştü.

Bu hareketi en faal olarak destekleyen, 1828'de doğmuş olan[153] Münif Paşa idi.[154] Babası, İbrahim Paşa'nın Suriye'yi istilası sırasında, onun çocuklarının Farsça ve Arapça hocası olarak, çevresinde bulunmuş bir âlimdi. Bu yüzden, Münif Paşa eğitimini Mısır'da tamamlamıştı. Daha sonra Türkiye'ye döndü ve 1852'de Tercüme Odası'na girdi. 1855'te, Berlin'deki Osmanlı sefaretine Kâtib-i Sânî (İkinci Kâtip) olarak atandı. 1859'da Bâb-ı Âlî'ye geri döndü ve tekrar Tercüme Odası'na girdi. Aynı yıl, Aydınlanma fikirleri olarak adlandırılan şeyin ilk Türkçe çevirisini Osmanlılara kazandırdı.

Osmanlıları Batılı kültür müesseseleriyle tanıştırma teşebbüsü, 1850 gibi erken bir tarihte, bir Ermeni'nin, bir Yunan felsefe tarihini Fransızca'dan Türkçe'ye çevirmesi iledir.[155] Türkiye'de felsefî spekülasyon, teolojiden kopmuş bir sapkınlık sayıldığı için, bu, görüldüğünden çok daha cesurca bir hareketti.[156]

Bununla birlikte, Münif Paşa'nın Batılılaştırmacı edebî

---

152 İnal, *Son Sadrazamlar*; s. 237.

153 Bkz. yukarıda, s. 209.

154 Ali Fuad, "Münif Paşa," *TTEM* (Mayıs 1930), I (NS), 1-16. Biyografik bilgi için bkz. İnal, *Son Asır*, ss. 997 vd.; edebiyat nokta-i nazarından bir değerlendirme için bkz. Tanpınar, *XIXncu Asır*, ss. 151-154; İnal, *aynı yer*.

155 Cricor Chumarian, *Abrégé de la Vie des Plus Illustres Philosophes des de l'Antiquité* (Smyrne) [*aynen*], Imprimerie Daveroni et Şougioli, 1854). Türkçe metin Fransızca ile karşılıklı.

156 Sultan II. Mehmed'in hükümdarlığı sırasında, İslâm filozofu İbn Rüşd tarafından temsil edilen "tabiî felsefe" doğrultusundaki liberal tavrı en iyi çürüt-

ürünü, şimdi bir Osmanlı okuyucusuna sunulan şey, Voltaire, Fontenelle ve Fénelon'dan seçilmiş diyaloglardan oluşan küçük bir broşür olduğu için, yine de bir yenilikti.[157] Tercüme, aşağıdaki diyalogları ihtiva etmekteydi:

1. Yunan filozofu Democritus ile Heraclitus arasındaki diyalog.[158]

2. Keşmir Şehri Hakkında bir Filozof ve bir Bahçıvan arasındaki diyalog.[159]

3. Atina Kralı Demetrius ve Erostratus arasındaki diyalog.[160]

4. Kişinin Ülkesine karşı Güçlerin Tavrı üzerine Bayard ve Baş Muhafız arasındaki diyalog.[161]

5. İlâhî Takdirin İspatı üzerine Posidonus ve Lucretius adlı filozoflar arasındaki diyalog.[162]

6. XV. Louis'in Eşi [*aynen*] Madame de Maintenon ve onun Eski Arkadaşı Mlle. de l'Enclos arasındaki diyalog.[163]

7. Halk İdaresi Hakkında Maliye Bakanı ve bir Filozof

---

me ve doğrusu olan filozof Gazzâlî tarafından takınılan muhalif tavrı en iyi doğrulama hususunda, sultan tarafından ortaya bir ödül konmuştu. Bu ödülü, Hoca-zâde adlı bir ulemâ mensubu kazandı ve eseri, bundan sonra benzer bir tartışmayı (argument) karara bağlamak için standart bir başvuru kitabı olarak kullanıldı. Bkz. Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (İstanbul, Maarif Matbaası, 1943), ss. 39, 40.

157 *Muhâverât-ı Hikemiyye: Fransa Hükemâ-yı benâmından Voltaire ve Fénelon ve Fontenelle te'lîfâtından* (Mütercimi, Münif Efendi, ez-Hulefâ-yı Oda-yı Tercume-i Bâb-ı Âlî, Dersaadet [İstanbul], Cerîdehâne Matbaası, 1276/1859-1860).

158 Fénelon, "Démocrite et Héraclite," *Oeuvres* (Lebel Edition Paris, 1820-1830), XIX, 181-183.

159 Voltaire, Dialogues et Entretiens Philosophiques, "Les Embellissements de la Ville de Cachemire," *Oeuvres* (Renouard Edition, Paris, 1819-1825), XXXII, 1-8.

160 Fontenelle, "Erostate et Démetrius de Phalere," *Nouveaux Dialogues des Morts* (Nouvelle Edition, Amsterdam, Pierre Mortier, 1701), ss. 133-139.

161 Fenelon, "Le Connétable de Bourbon et Bayard," *Oeuvres*, XIX, 375-378.

162 Voltaire, "Lucrèce et Posidonus," *Aynı kaynak*, ss. 39-56.

163 *Aynı yazar*, "Madame de Maintenon et Mademoiselle de l'Enclos," ss. 14-19.

arasındaki diyalog.[164]

8. İnsan'ın kulu üzerine bir Fransız Vahşîsi ile bir Fransız Eğitimci arasındaki diyalog.[165]

Münif Paşa'nın *Dialoglar*'ından beşi, Voltaire'in *Felsefî diyalog ve Mülakatlar*'ından, biri Fontenelle'nin *Ölülerin Diyalogu*'ndan ve ikisi ise Abbé Fénelon'un *Diyaloglar*'ından seçilmişti.

Münif Paşa tarafından çevrilen Voltaire'e ait diyaloglarda, hususî bir tercihin olup olmadığını belirlemek güçtür. Çeviriler, bir Osmanlı okuyucu için fazla şey ifade etmeyen, bir Cizvit'le ilgili diyalogun atlanması dışında, Voltaire'in eserinin tam baskısında yer alan diyaloglardaki sırayı takip eder. Bununla birlikte, bu diyaloglarda ondokuzuncu yüzyıl başındaki ilerici Türk düşüncesinin bir ana motifi olarak daha önce karşılaştığımız bir "aktivizm"in en güçlü biçimde ifade ediliyor olmasına bilhassa itina edilmiş olması ilgi çekicidir. Nitekim Voltaire'in ilk diyalogu, Osmanlı İmparatorluğu'nun durgunluğunun bir yönünü hatırlatan Keşmir'in bir tasvirini yaparak başlar.

"Keşmir Krallığı, ne gerçek düşünürlere, ne gerçek şâirlere, ne orta derecede mimarlara, ne ressamlara, ne de heykeltraşlara sahip olduğu halde, on üç yüzyıldan fazla varlığını sürdürmüştü. Uzun müddet imalathanelerden ve ticaretten yoksun yaşadılar; öyle ki bin yıldan fazla bir zaman boyunca, Keşmir'li bir kodaman çamaşır ve güzel bir hırkaya sahip olmak istediğinde, bir Yahudi veya bir Banya'lıya (Banian) başvurmak zorundaydı."[166]

Voltaire'in *felsefe*si ile geliştirilen tez, Keşmir gibi bir ülke için tabiî ve beşerî kaynakları kullanma yolunda hiçbir engelin bulunmadığıdır. İfade ettiği gibi, "*En büyük teşebbüsleri*

164 *Aynı yazar,* "Un Philosophe et un Contrôleur Générale de Finances," ss. 19-27.

165 *Aynı yazar,* "Un Sauvage et un Bachelier," ss. 57-66.

166 Voltaire, "Les Embellissement de la Ville de Cachemire," *Oeuvres*, XXXI, 1.

gerçekleştirmek için, bir baş ve ellerden başkası gerekmez."[167]

Filozofun mâliye bakanına verdiği öğütteki genel düşünce de aynıdır: *"Bir devletin zenginliği, nüfusu ve çalışmasından ibarettir."*[168] *"Bir krallığın gerçek zenginliği... sanayi ve iş-emek-tedir."*[169] Gördüğümüz gibi, bu, daha erken bir tarihte Sâdık Rifat Paşa'nın iktisadî tahlillerinde geliştirdiği argümanın, Mahmud'un reformlarının taraftarları arasında da görülebilen bir yaklaşımın ta kendisiydi.[170] İlerde, bu görüş ve tavır, Yeni Osmanlılar tarafından böylesine çetin bir çalışmanın faydalarının sergilenmesinin en saf biçimi içinde zirveye ulaşacaktır. Nitekim hem Nâmık Kemâl ve hem Ali Suâvî, sırf bu konu üzerinde makaleler yazdılar.[171] Fakat, onsekizinci yüzyılın sonuna egemen olan kaderciliğe karşıtlık Münif Paşa'nın bu öncü çabalarında bile göze çarpıyordu.[172]

Münif Paşa tarafından tercüme için seçilen ve *Muhâverât*'a dahil edilen Voltaire'in öteki diyaloglarından, Mme de Maintenon ile arkadaşı arasında olanı muhtemelen kadının eğitiminden sağlanabilen faydaların bir imasıydı.

Voltaire'in İlk Hareket ettirici (Prime Mover) ile ilgili tar-

---

167 *Aynı yer*, ss. 5, 6.

168 Voltaire, "Un Philosophe et un Contrôleur Général des Finances," *aynı eser*, s. 21.

169 *Aynı yer*, ss. 21, 22.

170 Modern Avrupaî iktisat teorileri konusunda Türkiye'de çıkan ilk çalışma, J. B. Say'ın *Catéchisme d'Économie Politique* adlı eserinin tercümesi idi. Adam Smith'in doktrinini popülerleştiren bu eser, 1852'de çıktı. Tercüme, *Encümen-i Dânış* üyesi Abro Sahak Efendi'nin idi. Bkz. *İlm-i Tedbîr-i Menzil* (İstanbul, 1268); Karatay, *Türkçe Basmalar*, s. 724; Schlechta-Wssehrd, "Verzeichnis," *ZDGM* (1853), VII,, 250.

171 Nâmık Kemâl, "Sa'y," *Makâlât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye* (haz. Ali Ekrem [Bulayır], İstanbul, Selanik Matbaası, 1327 [Mâlî]/1912, ss. 27-33; Ali Suâvî, "Mukaddeme," *Muhbir*, 25 Şâban 1283/3 Şubat 1867.

172 Ayrıca bkz. Ahmed Midhat, *Sevdâ-yı Sa'y u Amel* (İstanbul, 1879). Kaderci tavrın en iyi yorum/açıklaması, Gibb ve Bowen (*Islamic Society*, Kısım 1, C. II, s. 206)'da bulunmaktadır.

tışmalarındaki cüretin doğurduğu çok daha zor sorun, tabiatin bir "üstün zekâ" fikri olmaksızın anlaşılamayacağı iddiâsıyla çözülmekteydi.[173]

Siyasî imalar, son diyalogda, *Kânunların Ruhu*'nda epey alaycı bir şekilde, mülksüzlerin hakkının mülk sahipleri için çalışmaktan ibaret olduğu şeklinde yapılır. Ancak aynı diyalogda, en iyi kânunların, büyük çoğunluğun çıkarı gözönünde tutulmak suretiyle yapılan kânunlar olduğu da ifade edilir.[174]

Fontenelle diyalogu konusunda, Münif Paşa'nın, "bu dünyadaki her şeyi yapanın da yıkanın da ihtiraslar olduğu"[175] tezini savunmaya varan bir parçayı seçmedeki meramını anlamak güçtür.

Bu çevirilerde karşılaşılan diğer bir anafikir, vatanseverliktir. Bu, Fénelon'un *Muhâverât*'da bulunan diyaloglarından ikincisinin konusudur. Yine bu konu, Yeni Osmanlılar tarafından ayrıntılarıyla işlenen bir temanın ilk örneği idi.[176]

Bu diyalogların tamamında takınılan entellektüel tavır, insanı tamamiyle biyolojik evrime göre değerlendirmeye başlamış olan ondokuzuncu yüzyıl Avrupa düşüncesiyle mukayese edildiğinde, oldukça ılımlı idi. Fakat, bu zararsız parçaların yayımlanmasıyla bizzat Münif Paşa'nın tenkide mâruz kaldığını unutmamak gerekir. Gerçekten de eserleri yüzünden onun bir ateist olduğunu düşünen ulemâ tarafından aşırı ölçüde tenkit edilmişti.[177] Bir yenilik oluşturan *Dialogues*'un uğradığı azarlamanın ölçüsü, yirmi yıl sonra di-

---

173 Voltaire, "Lucréce et Posidonus," *Oeuvres*, XXXII, 43.

174 *Aynı yazar*, "Un Sauvage et un Bachelier," ss. 64, 65.

175 Meğer ki, olaylar üzerinde beşerî kontrolün ilave bir delili olarak kastedilsin. Fontenelle, *Nouveaux Dialogues*, s. 39.

176 Nâmık Kemâl, "Vatan," *İbret*, 10 Mart 1872; bkz. Özön, *Namık Kemal ve İbret*, ss. 263-271.

177 [Mordtmann], *Stambul*, s. 174.

ğer bir Batı düşünceli *edebiyatçı* Ahmed Midhat'ın, "İslâm felsefesi" terimini kullandığı için mâruz kaldığı paylamadan anlaşılabilir. Protesto, "İslâm felsefesi" teriminin çelişkili bir söz olduğunu belirten ulemâdan gelmekteydi.[178]

Münif Paşa, 1861'de *Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye*'yi kurduğunda, *Dialogues*'un yayınlanmasının üzerinden neredeyse üç yıl geçmişti.[179] Cemiyet, üç yıl süreyle çıkacak olan bir dergiyi, *Mecmû'a-i Fünûn*'u yayımlamıştır.[180] *Mecmû'a*'da çıkan makalelerin bazılarının başlıklarına şöyle bir bakış, hepsinde, insanı, bu kurumun faaliyetleri ile daha önce Fransa'da ansiklopedistlerin üstlendiği bilimsel eserlerin popülarize edilmesi faaliyeti arasında bir paralellik kurmak zorunda bırakır. 1850'de *Encümen-i Dâniş* tarafından plânlanan ilk hükümet destekli program, başarılı olmamıştı.[181] Fakat şimdi, Osmanlı okuyucusunun Batılı bilimsel fikirler ile ilk temaslarını sağlayan birçok deneme çıkmıştı.

---

178 Mustafa Nihat [Özön], *Muasır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul, Devlet Matbaası, 1934), s. 668, 669'da tenkitçilerden gelen protestoyu ifade eder; gerçekte parçanın, ulema tarafından yazıldığı görülmektedir ki bunların resmî bir bağı olabilir veya olmayabilir. Bkz. "Mektûb," *Dağarcık* (1288/1871-1872), No. 6, s. 173. Bu dergi, yıldan başka yayın tarihleri taşımamaktadır.

179 *Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmaniye*, 24 Zilkâde 1277 (2 Haziran 1861) tarihli bir irâde ile kuruldu; kırk üyesi vardı ve başkanlığında Sâmî Paşa bulunuyordu (bkz. yukarıda, ss. 192, 232). Okuyucuya, Salı günleri hariç, saat 3'ten 11'e kadar her gün açık bir okuma odası, Avrupa gazeteleri ve 600 ciltlik bir kütüphane sunulmaktaydı. Cemiyet, Fransızca'yı, İngilizce'yi ve Batı hukukunu serbestçe öğrenme imkânı sağlamıştı. Belin, "De l'Instruction Publique," *Le Contemporain* (1866), XI, 230.

180 *Mecmû'a-i Fünûn*'a bundan sonra *MF* (1279-1281/1862-1863, 1866-1867) olarak atıfta bulunulacaktır.

181 Bkz. Schlechta-Wssehrd, "Mittheilungen aus Dem Orient: Uber den Neugestifteten Turkischen Gelehrten-Verein," *ZDMG* (1863), XVII, 682-684.

Osmanlı *Encümen-i Dâniş*'inin ilk faaliyetlerinden üç eser ortaya çıkmıştı: Birisi J. B. Say'ın *Catéchisme d'Économie Politique* (bkz. yukarıda, s. 236, not 171); ikincisi, Cevdet ve Fuad tarafından yazılan ve 1851 ile 1893-1894 yılları arasında onüç kez basılan bir Osmanlı gramer kitabıdır. Bu kitap, *Kavâ'id-i Osmâniyye* adını taşımaktadır (Bkz. Karatay, *Türkçe Basmalar*, I, 130). Üçüncü eser, Avrupalı ünlü devlet adamlarının biyografilerini ihtiva eden bir

Mecmû'a-i Fünûn'un üç yıllık yayını esnasında, dergide çıkan bazı makalelerin başlıkları şunlardır: "Bilgi ve Cehâlet Arasında Mukayese";[182] "Milletlerin Zenginliğinin Bilimi";[183] "Jeoloji İlmine Giriş";[184] "Üniversite Konferansları";[185] "Telgrafın Tarihi";[186] "Yunan Bilgeleri Tarihi."[187]

Sâmî Paşa'nın "Tasarrufun Ehemmiyeti" üzerine yazdığı

---

elkitabı idi. Eserle, diplomatik tarih ve uygulama konusunu Bâb-ı Âlî çalışanlarına tanıtmak amaçlanmıştı. Yazarı, bilahare Fuad Paşa'nın kâtibi (secretary) olan, *Encümen*'in bir üyesi, Abro Sahak Efendi idi. Bkz. [Abro Sahak], *Avrupa'da Meşhûr Ministroların Terceme-i Hâllerine Dâ'ir Risâle* (İstanbul, Takvimhâne-i Âmire, Şâban 1271/Nisan-Mayıs 1855). Bu faaliyetlerin bir başka ürünü, *Encümen* tarafından sipariş edilen, fakat çok daha sonra ortaya çıkan, Cevdet Paşa'nın *Târih*'i idi. Bu faaliyetlerle de ilişkisi bulunan başka bir eser de, doğrudan *Encümen* tarafından desteklenmeyen ve ayrıca çok daha sonra *Tasvîr-i Efkâr*'da tefrika olarak yayımlanan, Buffon'un *Histoire Naturelle*'inin Türkçe tercümesi idi. Bkz. aşağıda, s. 262, not 35. *Encümen* için hazırlanan çalışmaların çoğu taslak safhasında kaldı. Abro Sahak'ın Voltaire'in *History of Charles XII* adlı eserinin çevirisi böyledir. Keza, Abro Sahak'ın taslak şeklinde bir de *General History*'si mevcuttur; Ahmed Eğribozî'nin *History of Ancient Greece*'i, Todoraki Efendi'nin *History of Europe* tercümesi ve Aleko Efendi'nin Napoleon'un son seferleri üzerine kitabı aynı şekilde taslak halinde kalan eserlerdendir. Bkz. Tanpınar, *XIXncu Asır*, s. 114. Temmuz 1865'de, yeni bir Tercüme Komisyonu kurularak Maarif Nezâreti'ne bağlandı. Münif'in başkanlığını yaptığı bu komisyona, kendisinin "ilmî ve ticarî yararı" olduğuna karar verdiği metinleri Türkçe'ye çevirme görevi verildi. Bkz. Lûtfi, "Tanzimattan Sonra Türkiye'de Maârif Teşkilâtı," *TTEM* (Eylül 1927), XVI, 308; Belin, "De l'instruction," *Le Contemporain* (1866), XI, 229. Daha sonraki bu faaliyetin iki ürününden birisi, Avrupalı bir muhabir tarafından yazılan bir makalede (muhtemelen *Historical Questions*, London, 1865) "Chamber'in Tarihi" olarak tanımlanan eserin tercümesi, ikincisi ise Fransız coğrafyacı Cortanbert'in Coğrafya konusundaki çok eski bir metnidir. Her iki eser için bkz. *Augsburger Allgemeine Zeitung*, 2 Şubat 1867, s. 531; Karatay, *Türkçe Basmalar*, ss. 133, 138.

182 *MF* (Muharrem 1279/Temmuz 1862, yaklaşık), I, 20.

183 *MF* (Safer 1279/Ağustos 1862), II, 86.

184 *MF* (Safer 1279/Ağustos 1862), II, 65.

185 *MF* (Receb 1279/Ocak 1863), III, 301.

186 *MF* (Zilkâde 1279/Mayıs 1863), XI, 448.

187 *MF* (Tefrika, XV, 94, Rebîülevvel 1280 - XIII, 400, Zilkâde 1281/Ağustos 1863 - Eylül 1865). Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları*, ss. 167, 168'de, okur-yazarlığı arttırmaya yönelik bir tedbir olarak Arap alfabesinin basitleştirilmesini isteyen Münif Paşa'nın, *Cem'iyyet-i İlmiy-*

denemesinde görülen çalışma ılımlılık ve aksiyon gibi ekonomik temalar *Mecmû'a*'da da ele alındı. Nitekim, bu dergide "Lüzûm-ı Sa'y ü 'Amel,"[188] "Nazarî ile Amelî Arasında Olan Cihet-i Vahdet,"[189] "Medh-i Sa'y ve Zemm-i Betâlet"[190] üzerine makaleler vardı. Bunların yanı sıra, Osmanlı İmparatorluğu dışında yaşayan Müslümanlara karşı duyulan -Yeni Osmanlılar arasında bir hayli önem kazanacak olan- ilginin ilk taslağı da buradadır.[191]

Mecmû'a ilk çıktığında, Osmanlı kültürünün Batılılaşmasında büyük bir adım olarak mütalaa edildi. Çıkışını ilk gören nesil üzerinde daimî bir etki bıraktığı kesindir. Daha sonra, 1870'lerde, Yeni Osmanlı Ali Suâvî, şüphesiz *Mecmû'a-i Fünûn*'un entellektüel vârisi olan *'Ulûm* dergisini yayınladı.[192] *'Ulûm,* Ali Suâvî'nin editör, yazar ve yayıncı olarak tek adam olma kararı yüzünden, daha ziyade sıradanlığı ile göze çarpar. Fakat, daha sonraki Ali Suâvî'nin çabasından önce, Münif Paşa'nın öncü çabaları esnasında bile, süreç, onun çalışmalarının süratle popülerleşmesi yönünde iş-

---

ye-i Osmâniyye'de îrad etmiş olduğu bir konferansın metnini verir. Görünüşe göre, bu konferans 1280'de *Mecmû'a-i Fünûn* (No. 14, ss. 74-77)'da çıkmıştı. Bu materyal, *Mecmû'a*'yı taramamda ne yazık ki görülemedi.

188 Mehmed Şerif, "Lüzûm-ı Sa'y u Amel," *MF,* Şâban 1279/Ocak-Şubat 1863, ss. 333-337.

189 Mehmed Said Efendi, "Nazarî ile Amelî Arasında Olan Cihet-i Vahdet," *MF,* Ramazan 1279/Şubat-Mart 1863, ss. 368-376.

190 Ethem Pertev, "Medh-i Sa'y ve Zemm-i Betâlet Hakkında Meşâhir-i Ulemâ-yı İslâmiyyeden Kemâl Paşa-zâde'nin Arabî Risâlesi tercümesidir." *MF,* tarihsiz [1281/1864-1865], ss. 281-289. Pertev Paşa hakkında daha fazla bilgi için bkz. Tanpınar, *XIXncu Asır,* I, s. 239; Inal, *Son Asır,* s. 1329.

191 Münif [Paşa], "Çin'de Bulunan Ehl-i İslâm," *MF,* Şâban 1279/Ocak-Şubat 1863, ss. 317-320.

192 Ali Suâvî, *Ouloum Gazatasy* [*aynen*], Journal Encyclopédique Turc Bi-mensuel, 44 Avenue de la Grande Armée, Paris, I, No. 1, 8 Cemâziyülevvel 1268 (8 Ağustos 1869). "Bilim, edebiyat ve sanat zevkini yaymayı amaçlayan süreli yayındır. Bu yayının ilk kısmı ansiklopedik (bilgileri ihtiva edecek nitelikte)'tir. İkinci kısmı ise, bilim ve sanatları dünya insanlarının önüne sermeyi amaçlayan ilmî romanları ve çeşitli makaleleri içine alır."

ledi. Bu süre daha iyi ifade edecek bir deyim olmadığından, entellektüel ürünlerin "politizasyonu" olarak adlandırılabilir. On yıl içinde ağırlık merkezi, aydınlatmayı hedefleyen çalışmalardan, iknâ amaçlı çalışmalara kaymıştı. Suâvî'nin 1870'lerdeki kültürel taleplerinin, dava arkadaşları, Yeni Osmanlılar için bile içi boş sayılmasının sebebi budur.[193]

Vurgunun bu değişimi bahsinde ilk yumuşak adım, Yusuf Kâmil Paşa'nın, Abbé Fénelon'un *Télémaque* tercümesiyle zaten atılmıştı.[194] *Télémaque,* 1859'da çevrilmişti. Çeviri, Osmanlı *salon*larında bir süre yazma halinde dolaştı. İlk kez 1862 Ağustos'unda basıldı.[195]

Kitap, kraliyet ailesinden bir prensin yetiştirilmesi ve gelecekteki krallık için en iyi felsefeye, Platoncu (Eflatun) geleneğe uygun olarak hazırlanmasıyla ilgili hayalî bir hikâye idi. Tercüme, hemen başarı kazandı. Bu popüler oluşun sebebine, belki de en iyi biçimde eser ilk basıldığında şâir ve gazeteci Şinâsî Efendi'nin yazdığı eleştiride işaret edilmiştir: *"Fénelon nâm Fransız münşî-i meşhûrunun 'Sergüzeşt-i Télémaque' unvânıyle mevsûd olan te'lîfât-ı hikemiyyesi sûrette efsâne-i aşkı nakl gibi ise de, ma'nâda adl ü dâd ile efrâd-ı nâssı ber-murâd etmekten ibâret bulunan tedbîr-i mülk kavâ'id-i külliyesini şâmil bir kânûn-ı hikemiyyedir.*

"Böyle şâhâne bir fenne dâ'ir eser-i behiyyînin Türkçe tercemesi ise tab'-ı şâ'irâne ve üslûb-ı vezîrâneye muhtâc idi."[196]

---

193 Genç Osmanlılardan biri olan Ebüzziyâ bile, daha sonra, *Philosophical Dialogues*'un, kendi neslinin fikirlerini keskinleştirmekte etkili olduğunu ifade edecektir. Bkz. Tanpmar, (*XIXncu Asır,* s. 153), sayfa belirtmeden, Ebüzziyâ'nın *Yeni Tasvîr-i Efkâr* (1910, Nos. 251-252)'da çıkan bir makalesini zikreder.

194 Özön, *Türkçede Roman,* s. 144.

195 Yusuf Kâmil, *Terceme-i Telemak* (1. baskı, İstanbul, Tabhâne-i Âmire, 1279/1862; 2. baskı, İstanbul, Tasvîr-i Efkâr Gazetehanesi, 1279/1863 [*aynen*].

196 Şinâsî, "Pâyitaht," *Tasvîr-i Efkâr,* 2 Ramazan 1279/21 Şubat 1863, s. 1. Bizzat Yusuf Kâmil Paşa, çevirilerinin oldukça derin çıkarsamalarının anlaşılmamasından bir hayli endişelenmişti.

Bir Osmanlı okuyucusu için, bu "felsefî kânun"un ne olduğunu tesbit etmek güç değildir. Fénelon, XV. Louis'nin oğlu Burgundy Dükü'nün özel öğretmeniydi. *Télémaque*, onun, âdil bir hükümdarın izlemesi gerektiğini düşündüğü yolu göstermenin bir vasıtası idi. Bu yüzden, eser, Osmanlı "siyâsetnâmeleri" ile karşılaştırıldı.[197] Eser, aynı zamanda, İslâm siyaset kitaplarında bulunabilecek olan bir Eflatuncu özellik de içermekteydi.[198]

Fakat, hükümetin amacıyla ilgili tartışmaları ele alan kitaplar, Türk okuyucu tarafından bilinmekte ise de, bu yeni "siyâsetnâme", iki yönden onların bildiklerinden farklı idi. Evvela, bu eser roman şeklinde yazılmıştı. Bidpay'ın fablerinin Osmanlı versiyonu türü geleneksel edebiyatta, siyasî ahlâka dair hikâyeler bulunmakla birlikte, *Télémaque,* bunu daha ziyâde günlük hayat içinde yapmaktaydı. Onda, ideal ile pratiği birleştirmekten gelen bir çekicilik vardı. Daha önce, Sâdık Rifat Paşa, ya devlet raporları şeklinde veya sert didaktik broşürler biçiminde reform projeleri sunmuştu. Şimdi, benzer fikirler keyifli, en azından *münevverler* için kolay okunur hale getirilmekteydi. Kâmil Paşa'dan bir adım daha ileri giden Nâmık Kemâl, daha sonra onu yeterince popüler bir üslubu olmadığı için tenkit edecektir.[199]

---

197 Bkz. yukarıda Bölüm III.

198 Meselâ, bir yazara göre, *Télémaque*'da dile getirilen felsefe, Platoncu (Eflatuncu) devlet fikrini bir yeniden canlandırma teşebbüsü idi. Bkz. Kingsley Martin, *French Liberal Thought in the XVIIIth Century* (ed. Kingsley Martin, London, Turstile Press, 1954), ss. 55, 56. Ayrıca bkz. Roland Mousnier, "Les Idées Politiques de Fénelon," *XVIIe Siècle: Revue des Etudes du XVIIe Siècle* (1949), I, 190-206.

Fénelon'un başka bir öğrencisi, şunları söylemektedir: "Onun lüksün tehlikesi, işsiz sınıfın sıkıntıları ve eğitimin millî refahın temeli olarak gerekliliği konularındaki vurgularında, yeterince açık, devrimci bir yön vardır. ..." Harold Lasky, "The Rise of Liberalism," *Encyclopedia of Social Science* (1932), I, 117.

199 Kuntay, *Namık Kemal*, I, 343, not 36.

İkinci olarak, *Télémaque*'ın yol gösterdiği mesajın şekli, bağlı bir etki elde etmek için tasarlanmıştı; bu nedenle muhtevâsı da, biraz bilgiçlik taslanarak "sosyal hareketlilik" olarak tanımlanan şeye yöneltilmişti.[200] Hükümdarın, *re'âyâsını*, yani teb'asını, kendi çocukları gibi sevmesi gerektiği şeklindeki bilinen bir öğütle burada Sâdık Rifat Paşa'da da karşılaşırız.[201] Hayvanî zevklerin tatmini bilginin kazanılmasından sonra gelmeli,[202] ticarî eğitim teşvik edilmeli;[203] hükümdarlar, kendi egolarını tatmin için pahalıya mal olan savaşlara müptela olmaktan ziyade kendi teb'alarının çıkarlarını gözetmeli;[204] sanat, ticaret ve bilime katkıda bulunan vatandaşlar, bu hayatî katkıları dolayısıyla saygı görmeli;[205] devlet işleri "meclisler"e havale edilmeli[206] gibi mütalaalara rastlarız. Sık sık tekrarlanan *kanaat* kelimesi, kapitalist "ethos" (moral) ve onun kollarından söz edildiği düşüncesini akla getiriyor.[207] Sanatçıların dikkatlerini, -Fénelon'un zamanında zaten billurlaşmış olan millî enerjileri harekete geçirmeyi hedefleyen kapsamıyla kavranılması doğallaşmış olan- *vatan* için kendilerini feda eden bu büyük insanları yüceltmeye hasretmeleri gerektiği ifade edilir.[208]

---

200 Tez, Karl W. Deutsch'un *Nationalism and Social Communications* (New York, 1953)'da geliştirilmiştir.

201 [Fénelon], *Cümel-i Hikemiyye-i Telemak* (terc. Yusuf Kâmil Paşa, İstanbul, Matbaa-i Ebüzziyâ, 1310/1892-1893), s. 7. Genç Osmanlılardan biri olan Ebüzziyâ Tevfik tarafından hazırlanıp basılmış olduğu için, *Télémaque*'ın bu kısa baskısını kullandım. Ebüzziyâ'nın seçmesi, tamamen, kitabın son derece açık bir şekilde sosyal hareketliliğe yönelik bölümlerinden ibarettir.

202 *Aynı eser*, s. 2.

203 *Aynı eser*, s. 10.

204 *Aynı eser*, s. 11.

205 *Aynı eser*, ss. 12-13.

206 *Aynı eser*, s. 17.

207 *Aynı eser*, ss. 23-26.

208 *Aynı eser*, s. 37.

Siyasî tehdidin kullanımı kötülenir[209] ve lüks hayat, büyük önemi olan sosyal bir bela olarak kınanır.[210]

Ayrıca, Fénelon, bozulma, rüşvet ve "aydın" despotizmi gibi Tanzimat devrinde Türkiye'de reformlara eşlik eden hemen aynı tip kötülükleri protesto ediyordu.

Fénelon'un fikirleri, bu iyi rahibin daha ziyade hayalinde canlandırdığı eski mükemmel devlet nizamının yeniden kurulmasını arzulaması anlamında ihtilalci fikirlerdi. Onun şikâyetlerinden birisi, Fransa'daki monarşik yönetimin temel unsuru olan "parlamento"larla görüşmeyerek, kralın işlediği feci hata idi.[211] Yeni Osmanlılar da, daha sonraki bir tarihte, temsil taleplerinin, yalnızca, *Meşveret*'le işleyen Osmanlı yönetim mekanizmasının yeniden canlandırılması olduğunu ifade edeceklerdir.[212]

Fénelon'la ilgili diğer bir ilginç nokta, bu yazarın, XV. Louis tarafından oluşturulan bürokrasi ile aynı fikirde olmamasıydı. Bu şikâyet, Tanzimat bürokrasisi ile ilgili olarak Jön Türkler tarafından tekrarlanmaktaydı.

Télémaque'ın, Türk okuyucusu için ifade ettiği anlamın son bir belirtisi, kitabın ikinci baskısına Sâmî Paşa'nın yazdığı önsözden anlaşılabilir. Sâmî Paşa, bu önsözde, yabancı eserlerin orijinal olarak yazıldıkları dilde anlaşılmasının imkânsızlığına rağmen, *mânâ*nın evrensel olduğuna işaret etmektedir. Okuyucuların akılda tutmalarını istediği husus, kitabın bu yönü idi. Bu, geçmişi Aydınlanma devri düşünürlerine kadar giden bilginin evrenselliği fikriydi.[213]

1860'lardaki politizasyon eğiliminin biraz farklı bir teza-

---

209 Aynı eser, s. 53.

210 *Aynı eser*, s. 55.

211 Mousnier, "Les Idées Politique," ss. 198 vd.; Martin, *a.g.e.*, s. 58.

212 Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret Hakkında...," *Hürriyet*, 14 Eylül 1868, s. 6 ve *Hürriyet*'teki müteakip tefrika.

213 Özön, *Türkçede Roman*, s. 145 vd.

hürü, gazetelerin birdenbire çoğalmasında, didaktik ve ansiklopedik olmaktan ziyade kavgacı ve politik yaklaşıma sahip yeni bir gazeteci aydın zümresinin ortaya çıkışında görülebilir. Bu gazetelerin kadrolarını oluşturan insanlar, IV. Bölüm'de bahsedilen Âlî ve Müşfik gibi "kızgın genç şâirler"in neslinden biraz farklıydılar. Ansiklopedistlerle gazeteciler arasındaki ilk çatışma, Münif'le Kemâl'in yakın arkadaşı olan Refik Bey arasındaki bir kavgada somutlaştı. Aynı zamanda Bâb-ı Âlî kalemlerinden birinin memuru olan Refik, 1863'te, kısa ömürlü bir dergi olan *Mir'ât*'ı kurmuştu.[214]

Görünüşte Refik, Münif Paşa'nın *Mecmû'a-i Fünûn*'daki *Mir'ât*'ın niyetleriyle ilgili değerlendirmesinin, bizzat kendisinin yerleştirmiş olduğu yüce gayelerin yanlış bir tanıtımı olduğunu düşünmekteydi. Yapmacık kelimelere başvurmadan, Münif Paşa'ya *Mir'ât*'da cevap verdi. Bu ise, Refik'in bir hükümet memuru olması yüzünden, kendisini kolayca azarlayabilecek olan Âlî Paşa'yı çok öfkelendirdi. Âlî, Refik'e özür dilemesini emretti; Refik bunu reddedince işinden azledildi.

Nâmık Kemâl de, 1866 yazında Refik'in de katıldığı benzer bir tartışmaya girişmiş ve Münif Paşa'nın, ilmin ve eğitimin yayılmasıyla, devletler arasındaki ilişkilerde kuvvete başvurmanın nihayet terk edileceği tezini savunduğu bir makalesine karşı çıkarak, bu teze bir reddiye yazmıştı. Nâmık Kemâl, bunun olacağı hakkında hiçbir belirtinin bulunmadığını, "büyük" denilen milletlerin savaşta nasıl sivrildiklerinin bilindiğini ifade etmekteydi.[215] Nâmık Kemâl de, Ansiklopedizmden siyasî bilinçlenmeye doğru giden trendden etkilen-

214 İlk sayı, 1 Ramazan 1279/19 Şubat 1863'te çıktı ve yayın üçüncü sayıdan sonra durdu. İnal, *Son Asır*, s. 1405, not 1. Ayrıca bkz. Bianchi, "Bibliographie Ottomane," *Journal Asiatique* (Ağustos-Eylül 1863), Seri VI, II, 269.

215 Nâmık Kemâl, "Redd-i İ'tirâz," *Tasvîr-i Efkâr*, 16 Rebîülâhir 1283/28 Ağustos 1866, *Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr* (haz. Ebüzziyâ Tevfik, Bölüm 1 ve 2: 2. baskı, İstanbul, Matbaa-i Ebüzziyâ, 1311/1893-1894)'da, s. 36. Bu makalenin, Ebüzziyâ'nın Kemâl'in makaleleri koleksiyonuna alınmasından sonra ancak Nâmık Kemâl'in makalesi olduğu belirlenmiştir.

miş ve onun sözcülerinden biri olmuştu. Nâmık Kemâl'in, Sâmî Paşa'nın oğlu Subhi Paşa'yı tenkidi siyasî açıdan *angaje* olmayan insanlara yönelik, bu yeni hor görmenin tipik ifadesi idi. Bu tenkit, Subhi Paşa'nın nümizmatik alanındaki başarılarının, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesine ancak zayıf bir katkı sayılabileceği temelinde yapılmıştı.[216]

1860'ların başlarındaki kalem erbabı Türklerin rahatsızlıklarının genel bir işareti, ilk sayısının çıkışından (6 Receb 1279 / Şubat 1863) hemen sonra yayını durdurulan, *Cem'iyyet-i Kitâbet*'in yayın organı *'İber-i İntibâh*'da görülebilir.[217]

III. Batılı Etkilerin Değerlendirilmesi ve "Aracı Tipler"in İncelenmesi

A. MUHAFAZAKÂR MERKEZLER OLARAK "SALONLAR"

Kültürel Avrupalılaşma, *salon* faaliyetlerinin neticelerinden biri olmasına rağmen, etkilerinin sadece bu yönü üzerinde durmak, fazla basitleştirme olacaktır. *Salon*ların asıl hedefleri, öncüleri olan Reşid Paşa'dan daha ileri giderek modernleşen devletteki Osmanlı-İslâmî unsurların çoğunu atmaya kararlı (Fuad ve Âlî Paşa gibi), "aşırı-Batıcı" Tanzimat devlet adamları nesli idi.

Yine, *Şeyhülislâm* Ârif Hikmet Bey, önde gelen bir kültürel lider, reform taraftarı, *Encümen-i Dâniş* üyesi olmasına rağmen, şiirlerinde, bu devlet adamlarının yolsuzluklarına karşı çıktı; savurgan hayat tarzlarını ve bazan kararlarını zorla kabul ettirmelerindeki sertliği kınadı.[218]

En ünlü *konak* liderlerinden Subhi Paşa, aynı devlet

---

216 Kuntay, *Namık Kemal*, II, s. 215.

217 Belin, *"De l'Instruction publique,"* s. 231; Kezâ, Rasim, *Şinasî*, s. 6, numarasız not.

218 Fevziye Abdullah, "Ârif Hikmet Bey," *İslâm Ansiklopedisi*, I, 565 (Ârif Hikmet *Dîvân* [ss. 133, 164]'ına atfen).

adamlarını sığ ve beceriksiz olmakla suçladı. Onun tipik şikâyeti, reformcuların, vergileri toprağın verimine göre tarh eden eski geleneğin yerine, sert ve anlayışsız bir vergi sistemi tesis etmeleri ve zirâî ürünler üzerine % 10'luk tek bir vergi koymaları idi. 1867'de, tam da Yeni Osmanlıların Türkiye'den kaçtıkları yılda, sultana, Subhi Paşa tarafından bu tenkidi dile getiren bir arzuhal sunulmuştu.[219] Benzer tezler, Ziyâ Paşa'nın *Hürriyet*'te yayımlanan makalelerinde de bulunabilir.[220]

Bazı *salon*lardan kaynaklanan ve Yeni Osmanlılar tarafından üstlenilen, reformlara yönelik bu tür şiddetli saldırılar, tahmin edileceği gibi Batılı fikirlere o kadar yabancı değildi. Subhi Paşa gibi insanlar ve daha sonra Yeni Osmanlılar, Batı'da aşırı değişme sayılan şey karşısındaki bu tavrı haklı bulan fikir ve teoriler bulabilmekteydiler. Bu reform karşıtı tavrın Avrupalı kaynaklarından birisi, Türk reform hareketini incelemiş olan David Urquhart'ın bakış açısından tanımlanmış olan "exoticism" idi.

B. DAVID URQUHART'IN HİSSÎ "EXOTICISM"İ

Doğu halkını "yarı çocuk" ve "beyaz adamın yükü" saymayı, onların "gerilik"lerinden bütün dünyayı "mesul" saymaya doğru götürmek İngiliz memurları tarafından benimsenen tavırlardan sadece birisi idi. Diğerleri, "asil vahşi"nin romantik fikirlerinin etkisi altında, Doğulu toplumların kendilerine has haklılıkları olduğunu varsaymakta ve bu toplumları Avrupalılaştırmaya yönelik girişimlere cahil insanların atak işleri olarak bakmaktaydılar. 1830'larda İstan-

219 Bu arzuhalin metni için bkz. *Türkiye Ziraat Tarihine Bir Bakış* (haz. Birinci Köy ve Kalkınma Kongresi, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938), s. 255 vd.

220 Ziyâ Paşa, "Yeni Osmanlılardan bir Zat Tarafından Matba'amıza Gönderilip Derc Olunan Hâtıraların Mâba'dıdır." *Hürriyet*, 5 Nisan 1869, s. 6.

bul'daki İngiliz büyükelçiliğinin nüfuzlu sekreteri David Urquhart'ın benimsediği, reformalara yönelik tavrı yönlendiren tutum buydu.

Urquhart, Türkiye'nin gelişmesinin, yabancı kurumların aşılanması suretiyle değil, fakat, Osmanlı İmparatorluğu'nun bu özelliklerinin Batı ilerlemesine ayak uydurtabilecek mâkul bir gelişme ile mümkün olacağını düşünüyordu.[221] 1839'da yayımlanan bir eserde, kendince Osmanlı toplumunun dayandığı temellere olan hayranlığını gizlememişti. Urquhart, Osmanlı özelliklerinin, onları tarafsız bir şekilde inceleyen herhangi bir İngilizi hayretler içinde bırakacağını ifade etmekte idi. Böyle bir İngiliz, "... gerekli olan şeylerde bir bolluk ve nüfusun bütün kitlesinin ulaştığı bir hayat konforu görecek. Yoksulluğun, husumetin, suçun olmayışıyla çarpılacak ve her şeyin üstünde, parti ruhunun ve siyasî düşmanlığın bulunmadığını görecek" diye yorum yapmaktadır.[222]

Urquhart, Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla, Osmanlı sistemi içindeki büyük ve doğal bir emniyet subabının, sonuçları düşünülmeden tahrip edildiğinin farkında idi. II. Mahmud'un reformlarını görmüş olan yaşlı bir Türk'e şu düşünceleri atfetmektedir: "Hepsinden ziyade İstanbul ulemâsı suçludur. Onların, Yeniçerilerin kaldırılmasını onaylamadan ve gerçekleştirmeden önce, daimî bir divanı [Konsey] sağlama almaları gerekirdi. Sultan, şimdiye kadar kendisini nasıl korudu? Onun Nizâmı [Avrupaî tarzdaki yeni kuruluşlar] nedir? Sayıları ve eğitimi ne kadardır? Şüphesiz

---

221 Bailey, *British Policy and the Turkish Reform Movement* (s. 230) adlı eserinde, şunları söyler: "Palmerston, Osmanlı İmparatorluğu'nda meşruti bir gelişmeye asla taraftar değildi. O, bu konuda İstanbul'daki elçisi Lord Ponsonbsy ve David Urquhart tarafından desteklenmişti." Ponsonby'nin halefi Stratford de Redcliffe farklı bir politika takip etti; fakat yine Bailey, onun nüfuzunun abartıldığına işaret eder. *Aynı eser*, s. 231.

222 D. Urquhart, *The Spirit of East* (London, Henry Colburn, 1838), II, 49.

ki, onlar güçlü olacaklardır; fakat şimdiye kadar, din ve vazifenin ne anlama geldiğini bilmeyen ve daha şimdiden büyüklerine hakarete cüret eden ve ileride Müslümanları iki kısma bölecek olan on, oniki yaşındaki erkek çocuklardan başka ne idiler?"[223]

Urquhart, Osmanlı müesseselerinin temel üstünlüğüne işaret ederek, Yeni Osmanlıların ilkel milliyetçiliklerinin ve ona eşlik eden dar görüşlülüklerinin yolunu açıyordu. Bu yüzden Türklerin bilimsel yeteneklerinin üstünlüğünü ispatlamaya kalkışan Ali Suâvî'nin,[224] Urquhart'a büyük bir hayranlık beslemiş olması,[225] şaşırtıcı değildir.

Ahmed Vefik Paşa'nın şahsında da, benzer bir tavrın temsilcisini buluruz. Vefik Paşa, Osmanlı kültürünün en iyi yönlerini koruma konusunda çok katı idi; ama Batı'yla hiçbir ilişkisinin olmamasından dolayı değildi bu tavır. Dostlarından birisi onu şöyle tanımlar: "Reşid Paşa'nın muhaliflerine, yolsuz ve aciz kamu yönetiminin ıslahı ve temizlenmesi gerektiği konusunda endişeli olmakla birlikte, gerekli ıslahatın ancak Türk ve Müslüman çizgide emniyetli ve etkili olarak başarılabileceği ve bunları uygulamaya koymak için büyük ihtiyat ve dikkate gerek bulunduğu görüşünde olan Ahmed Vefik Efendi'nin temsil ettiği, kabiliyetli, ay-

---

223 *Aynı eser*, I, 172.

224 Türklerin ilmî katkıları konusunda *'Ulûm* dergisinde çıkan bir makalede, bkz. *'Ulûm* (Paris, 1870), I, 1. Ayrıca bkz. Mordtmann, *Stambul*, s. 6; Mordtmann, kanaatimce, Genç Osmanlıların gayelerini, *"her şeyden önce eski Türklerin ortaçağdaki durumlarını yeniden tesis etmek"* olarak, çok aşırı bir şekilde ifade eder.

225 Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi*, ss. 28, 120; Mordtmann, *Stambul*, s. 226.
Kendisinin yönettiği *Diplomatic Review*'de, Urquhart, Ali Suâvî'nin *A Propos de l'Hertzegovine* (Paris, 1875)'inden, "kendisini sürgünde yaşamak zorunda bırakan Türkiye'deki kötü hükümete karşı koyan, dürüst karakteri olan mümtaz bir Osmanlı, fakat bununla birlikte Türk monarşisinin refahı için bir vatansever kadar sadık [*aynen*] biri tarafından yazılmış aşırı bir partizanın eseri" olarak söz eder. Başlık sayfasının arkası, *Diplomatique Review* (Temmuz 1876), XXIV.

dın, düşünceli ve dürüst kişilikli bir grup adam da eklenebilir. ... Onlar, aynı zamanda, eski Türk siyasî sisteminin, kurumlarının ve İslâm dininin, sadece dürüstlükle ve doğrulukla geliştirilmiş olsaydılar, ilerleme, uygarlık, iyi ve âdil yönetimin unsurlarını içerdiğini ileri sürmekte idiler."[226]

Bu tavırdan, Avrupaî temsil kurumlarının İslâm'da her zaman için var olduğu münakaşasına geçişte yalnızca bir adım kalıyordu ve bu adım Yeni Osmanlılar tarafından atıldı. Yeni Osmanlılar, Londra'da Urquhart ile temas halinde idiler. Urquhart'ın etkisi, yatıştırıcı müziğine Ali Suâvî'nin çok duyarlı olduğu başka bir romantik eğilim tarafından desteklendi. Bu, ondokuzuncu yüzyıl Avrupa milliyetçiliğinin temellerini inşaya çok büyük ölçüde katkıda bulunan linguistik ve antropolojik çalışmalara gösterilen yeni ilgi idi. Suâvî'yi etkileyen bu fikirlere aracılık eden şey, 1832'de Londra'da ve bir ikinci Fransızca baskısı da 1836'da yayımlanan, Arthur Lumley Davids tarafından yazılmış, Türkçe gramer üzerine bir kitaptı.[227]

Yazarın, Türklerin geçmişteki zaferlerini anlatan ve uygarlıklarına sempatiyle yaklaşan bu esere yazdığı önsöz, görünüşe göre, Fransızca baskıyı okuyan Ali Suâvî'yi derin-

---

226 Sir Henry Layard, *Autobiography and Letters,* II, 89. Sadrazamı, Tanzimat döneminde Maarif ve Hâriciye Nâzırı olan, Batı kültürü anlayışından şüphe edilemeyecek Safvet Paşa'nın da, reform meselelerine Âlî ve Fuad Paşa'dan farklı bir yaklaşımı vardı. Hattâ, Türk tarihçisi Abdurrahman Şeref tarafından kaydedildiği gibi, konu üzerindeki görüşleri söylentiye dayalı olmasına rağmen, tanımlanan tavır bazı çağdaşları tarafından reformlara karşı alınan tavrı tam olarak yansıtır. Safvet Paşa'nın yasal reformlar hakkında söylemek zorunda kaldığı şeyler, şunlardır: *"Efendi, hâkim yok, mahkeme yok, bu hâlde ıslâhât-ı adliyye sözde ve arzûda kalır. Evvelâ hâkim yetiştirmeli, sâniyyen mahkeme binâları inşâ etmeli de sonra teşkilât-ı adliyyeyi ıslâh ve tevsî'e çalışmalı."*, *Târih Musâhabeleri,* s. 296.

227 Arthur Lumley Davids, *Kitab 'ilm un-nafi fi tahsil-i sarf ve nahv-ı Türki,* (A Grammer of the Turkish Language) (London, Allen, Parbury ve Taylor, 1832).

den etkilemişti.[228] Davids, aynı zamanda önsözünde, "Tatar ovaları"nın dünyaya sanat, ilim ve medeniyet vermiş olduğu ve onun eski sâkinlerinin, "insanoğlunun aydın öğretmenleri" oldukları şeklindeki daha önce Paris belediye başkanı J. S. Bailly tarafından açıklanan fikirlere de atıfta bulunmaktaydı.[229] Suâvî, Türklerin medeniyete katkısı konusundaki bu bilgiyle heyecanlanmış ve halkının göze çarpan nitelikleri hakkındaki ifadelerini desteklemek için, "İngiliz Bailey"e atıfta bulunarak, bu bilgiyi kullanmıştı.[230]

Böylece, Suâvî'de, ondokuzuncu yüzyıl tarihsel romantizmi ile onsekizinci yüzyıl Ansiklopedizmi bir araya geldi. İslâmî bir temele ilaveten, böyle bir karışım, genelde, Yeni Osmanlılar ismiyle tanınan Batıcı tipin "aracılık" ettiği köklü inançları oluşturdu. Bu genç insanların kurdukları en küçük bir olağanüstü yönü olmayan hareket, böylesi farklı unsurlardan oluşturulmuş -her ne kadar kısa ömürlülüğe mahkum ise de kendi ruhlarını kuvvetle destekleyen ve Türk düşüncesi üzerinde silinmez izler bırakan- bir sentez idi.

---

228 Ali Suâvî, "Türk," *'Ulûm*, 8 Cemâziyelevvel 1286/8 Ağustos 1869, s. 1.

229 Davids, *a.g.e.*, Giriş, s. v, Jean Sylvain Bailly'nin *Letters sur l'Atlantide de Platon et sur l'Ancience Histoire de l'Asie* (London, Elmesly; Paris, Delure, 1779)'ini izahı.

230 Mustafa Celaleddin'in *Les Turcs Anciens et Modernes* (bkz. yukarıda, s. 215)'i, bu hususta incelemeye değer. Müslüman olmuş bir Polonyalı olan yazar, Türklerin Ârî ırka mensup "kaybolmuş bir kabile" ("lost tribe") oldukları ve bu yüzden Avrupalılardan daha çok Avrupalı oldukları tezine, yukarıda zikredilen eseri tahsis etmişti. Avusturya İmparatorluğu'ndaki ve Polonya'daki 1848 baskılarından kaçıp Türkiye'de yerleşen diğer Avrupalı mültecilerin etkileri, şimdiye kadar incelenmemiştir; bununla birlikte, bkz. Ahmed Refik, *Türkiye'de Mültecîler Meselesi* (İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1926).

SEKİZİNCİ BÖLÜM

ŞİNÂSÎ: KAMUOYUNUN DOĞUŞU

Yeni Osmanlı hareketi birçok etkinin ürünü olmasına rağmen, onun entellektüel temellerini atmak, bir kişinin üzerine kaldı. Bu kişi yayınları ondokuzuncu yüzyılın ortasında Avrupa'da geçerli edebî, sosyal ve siyasî kavramlarla Türk aydınlarını tanıştıran şâir Şinâsî Efendi idi. Bizzat Nâmık Kemâl, Yeni Osmanlıların entellektüel üstadlığının bütün şerefini, Şinâsî'nin omuzları üzerine yerleştirir.[1]

İbrâhim Şinâsî Efendi, 1826'da doğdu.[2] Orta halli bir aileden gelmekteydi; babası Türk ordusunda bir subaydı. Şinâsî, meslek hayatına çok erken bir yaşta, *Tophane Kalemi*'nde

1 Kuntay, *Namık Kemal*, I, 377.

2 Aşağıdaki biyografik bilgiler, şu esere dayanmaktadır: Hikmet Dizdaroğlu, *Şinasi: Hayatı, Sanatı, Eserleri* (İstanbul, Varlık Yayınları, 1954). Bu eserin, daha yakından tedkik edildiği takdirde, büyük ölçüde Ahmed Rāsim'in *Matbūat Tarihimize Medhal: İlk Büyük Muharrirlerden Şinasi* (İstanbul Yeni Matbaa, 1928) adlı esere dayanmakta olduğu görülecektir. Ancak, Şinâsî'nin hayatının ilk dönemine ait verilen bilgilerin bir kısmı hatalı olduğu ve bunlar Dizdaroğlu tarafından düzeltildiği için, temel kaynak olarak daha yeni bir eser kullanıldı. Çok iyi fakat kısa bir makale de Kenan Akyüz tarafından yazılmıştır; bkz. "Şinasi'nin Fransa'daki Öğrenimi ile İlgili Bazı Belgeler," *Türk Dili Dergisi* (Nisan 1954), III, 397-405; bu makalenin, yukarıdaki kaynaklarda bulunan yanlış bilgilerin bir kısmını düzeltmesi mümkündür.

kâtip olarak başladı. Bu görevde iken, esas aile adı Chateauneuf'u bırakıp daha romantik bir ad olan Reşad Bey'i alarak İslâm'a geçen bir Fransız topçu subayından Fransızca öğrendi. Şinâsî, çok geçmeden Fransızca'da dikkate değer bir ustalık kazandı. Modernleşmenin hamisi Fethî Ahmed Paşa ve Reşid Paşa tarafından teşvik edilen Şinâsî, tahsil için Avrupa'ya gönderilmesi için Tophane paşasına dilekçe verdi (1849). Bu istek kabul edildi ve Şinâsî 1853'e kadar kamu maliyesi ve edebiyat tahsil etti. Avrupa'da tahsil gördüğü sırada, şarkiyatçı Sylvestre de Sacy'nin oğlu olan Samuel de Sacy ile yakın bir dostluk kurdu. Ayrıca, Fransız liberal şâir Alphonse de Lamartine'i yakından tanıyordu. Şinâsî'nin Fransız başkentinde çeşitli liberal çevrelerle ilişki kurduğu görülmektedir.

Şinâsî, bursunu Reşid Paşa'nın himayesi sayesinde sağlamıştı. 1853'te Türkiye'ye döndüğü zaman, eski vazifesine ve daha sonra da 1855'te, eğitimi giderek ulemânın elinden alan *Meclis-i Ma'ârif*'e tâyin edildi.[3] Ancak aynı yıl, Reşid Paşa'nın geçici olarak iktidardan uzaklaştığı bir sırada, Şinâsî, Reşid'in yerine geçen Âlî Paşa tarafından azledildi. Daha önce Reşid Paşa'nın himaye ettiği Âlî, o zamana kadar hatırı sayılır bir devlet adamı haline gelmişti ve zaten Reşid ile rekabet halinde idi. Meselenin bütünüyle dışında olmayan Şinâsî, potansiyel bir rakip olarak Âlî'yi korkutmuş olmalıdır.

Şinâsî, 1856'da eski görevine iade edildi. Bundan bir süre sonra (1858'de) Reşid Paşa öldü. Hâlâ Yusuf Kâmil Paşa gibi devlet adamlarının himayesine mazhar olmasına rağmen, pek çok kişinin, Şinâsî'nin ulaşacağını düşündüğü parlak idarî kariyer gerçekleşmedi.

Şinâsî, ikinci kez tâyini sırasında zamanının çoğunu yayıncılığa ayırmaya başladı. 1859'da ilk çalışması olan, klâ-

3 Bkz. yukarıda, Bölüm VII. Bu tarihlerle ilgili kaynağım, Mustafa Nihat Özön'ün "Şinasi," (*Aylık Ansiklopedi*, 1944-1945, I, 159) adlı makalesidir.

sik tarzda yazılmış şiirlerinin toplandığı *Dîvân-ı Şinâsî* adlı şiir antolojisini çıkardı.[4] Bu eserde, tahsili için en önemli kaynaklardan birisini teşkil eden Mustafa Reşid Paşa'yı medheden şiirler görülmektedir. Kemâl'i, Şinâsî'nin şahsiyetinin farkına vardırtan, bir ikinci-el kitap satıcısı sergisinden satın aldığı, Şinâsî'nin bu kitabı oldu. Kemâl, kitabın ilk sayfasını okumaya başlar başlamaz büyülendiğini teslim eder. Şinâsî aynı yıl, *Tercüme-i Eş'âr* (Çeviri Şiirler) adlı küçük bir broşür, Fransız klâsiklerinden, özellikle Racine ve La Fontaine'den çevirilerle, Fénelon'un *Télémaque*'ından birkaç kısa seçmeden oluşan bir antoloji yayımladı.[5] 1860'da, arkadaşı Âgâh Efendi ile işbirliği ederek, kendisinin sahibi olduğu ilk özel Türkçe gazeteyi yayımlamaya başladı. Bu gazete, 1860 sonbaharında neşredilen *Tercümân-ı Ahvâl* idi.[6] Şinâsî'nin altı ay içerisinde bilinmeyen bazı sebepler yüzünden Âgâh Efendi ile arası açıldı ve *Tercümân*'dan ayrıldı. 1862'de, haftada iki kez çıkan *Tasvîr-i Efkâr* adlı kendi gazetesini yayımlamaya başladı.[7]

Tasvîr-i Efkâr, çok geçmeden siyasî olduğu kadar yeni edebî fikirlerin de ifade edildiği bir "forum" haline geldi. Gazete, Şinâsî tarafından, Avrupa'nın entellektüel derlemeleri konusundaki bilgileri yaymak ve Osmanlı edebiyatının klâsik kalıplarını kırmak için kullanıldı. Bu arada Şinâsî, 2 Temmuz 1863'te bir kere daha azledilmiştir. Son zamanlarda ortaya çıkan belgeler,[8] bu azlin sultanın, Şinâsî'nin çekingen hürriyet taraftarlığını hoş görmemesi yüzünden olduğunu göstermektedir. Azli için gösterilen resmî sebep, *Tasvîr*'de

4 Burada kullanılan baskı, ikinci baskı idi. Kullanılan nüshanın baş sayfası bulunmamakta ve sadece Şâban 1287/1870 tarihini taşımaktadır.

5 Chinassi [*aynen*], *Extraits de Poésies et de Prose Traduits en Vers du Français en Turc* (Constantinople, Imprimerie de la Presse d'Orient, 1859).

6 22 Ekim 1860 / 6 Rebîülâhir 1277'de çıktı.

7 İlk sayısı, 28 Haziran 1862 / 30 Zilhicce 1278'de çıktı.

8 Bkz. Akyüz, "Şinasi'nin Fransa'daki Öğrenimi ile İlgili Bazı Belgeler," s. 405.

"devlet meselelerinin çok sık zikredilmesi" idi. Azliyle ilgili hükümdar fermanının yazılmasından bir önceki gün, Şinâsî tarafından yazılan "temsilsiz vergilendirme olmayacağı" ilkesini dile getiren bir makalenin *Tasvîr*'de çıkmış olması gerçeği, şimdiye kadar onun hayat hikâyesini yazanların zihnini karıştıran bu probleme çözüm olabilir. Üstelik o sırada da, 1862-1863'te, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk bütçesi yayımlanmıştı; ve galiba durumu karıştıran bir etkendi bu. Bu arada, Şinâsî'nin Bâb-ı Âlî ile ilişkileri düzeliyordu. Bu, en azından, Fuad Paşa ile ilişkileri açısından doğrudur. 1864'te geçici olarak Harbiye Nâzırı tâyin edilen Fuad, Osmanlı İmparatorluğu'nda çıkan ikinci resmî gazete olan *Cerîde-i Askeriyye*'nin yayımlanmasında Şinâsî'nin yardımını istedi. En azından bir otorite, Şinâsî'nin, Reşid Paşa tarafından kurulan danışma meclisinin devamı olan *Meclis-i Vâlâ*'daki bir görev için düşünülecek kadar yeniden resmî himayeye mazhar olduğunu ifade etmektedir.[9] Ancak, Şinâsî bundan kısa bir süre sonra Fransa'ya gitti. Bu acele kaçışa getirilen alışıldık açıklama, Şinâsî'nin varolup olmadığı hakkında bile çok az şey bilinen, Said Sermedî adlı biri tarafından Âlî Paşa'ya karşı düzenlenen bir suikaste katılmış olduğudur.[10] Şinâsî'nin bir Fransız gemisi ile kaçışı, daha sonra Kemâl'in de Fransa'ya gitmesine yardımcı olan, *Courrier d'Orient*'in yayıncısı tarafından ayarlanmıştı. Şinâsî, *Tasvîr-i Efkâr*'ın editörlüğünü, zamanını hâlâ *Tasvîr* ile resmî işi arasında ikiye ayırmış olan Nâmık Kemâl'e bırakmıştı.

Dört yıl sonra, Nâmık Kemâl de kaçmak zorunda kalıp Şinâsî'yi ziyaret ettiğinde, eski işvereninin kendisini tamamiyle edebiyat ve dilbilimi çalışmasına vermiş olduğunu

9 Ahmed Râsim, *Şinâsî*, s. 27.

10 Nâmık Kemâl, mektuplarından birinde bu suikasten, ört-bas edilmiş olarak söz eder: Kuntay, *Namık Kemal*, I, 95. Şinâsî, 1865 ilkbaharında kaçtı; bkz. Ebüzziyâ, "Yeni Osmanlılar," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 31 Ekim 1909.

hayretle gördü. Ayrıca, Yeni Osmanlılar, Şinâsî tarafından oldukça soğuk bir 'hoş geldiniz' ile karşılanmışlardı.[11] O sırada, geri dönüşü hususunda Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahatinden faydalanmak isteyen Şinâsî'nin eşi, sultan katında şefaatçi olması için Fuad Paşa'ya başvurmuştu. Şinâsî affedildi, fakat bu hareket onu memnun etmekten uzaktı. Eşinin bu konudaki girişimine çok kızan Şinâsî, sadece beş günlüğüne -karısını boşamaya yetecek bir zaman- İstanbul'a geldi ve sonra tekrar Paris'e döndü.

Ebüzziyâ'ya göre, Paris'e dönen Şinâsî, burada kendisini tamamiyle bir Osmanlı lügatinin yazımına hasretti ve zamanının çoğunu Bibliothèque Nationale'de geçirdi. 1870 Harbi, Şinâsî'yi İstanbul'a geri dönmek zorunda bıraktı; ve sadece Mustafa Fâzıl Paşa'nın yardımını kabul ederek büyük bir yoksulluk içinde yaşadı. Şinâsî, Paris'te olduğu gibi, burada da inzivaya çekilmişti. Şinâsî'nin bu tuhaf davranışına ve gittikçe artan bir şekilde insandan kaçış haline, muhtemelen bir beyin tümörü sebep olmuştu ki, sonunda bu tümörden 13 Eylül 1871 (27 Cemâziyelâhir 1288)'de öldü.

I. Şinâsî'nin Düşüncesi

Şinâsî, Türk entellektüel tarihi tarihçileri tarafından ittifakla, Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupalılaşmanın ilk önemli savunucusu olarak görülür.[12] Ancak, bu tarihçilerden hiçbirisi, bu katkının karakteristik özelliklerinden birini, yani Şinâsî'nin, bu tür görüşlerin ilk *kişisel* sözcüsü olduğunu açık bir şekilde ele almaz. Şinâsî'nin zamanına kadar mo-

11 Ebüzziyâ Tevfik, "Yeni Osmanlılar Târihi," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 7, 8 Şubat 1910.

12 Bkz. Ahmed Râsim, *aynı eser*, A. Râsim'in kitabı, baştan başa bu fikirle ilgilidir; ayrıca şu eserlere de bkz. Levend, *Türk Dilinde Gelişme*, s. 101; M. N. Özön, *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul, Maarif Matbaası, 1941) s. 417; İsmail Habib, *Edebi Yeniliğimiz: Birinci Kısım* (İstanbul, Devlet Matbaası, 1931), s. 71; Tanpınar, *XIXuncu Asır*, I, 170.

dernleşme planları, resmî bir reform kaygısının neticesi olarak düşünülmüştü. Reformcular, devlet adamları ve hükümdarlardı. Şinâsî'nin hayatî önemi, modernleşme taraftarlarının, onun zamanında ve etkisiyle iki gruba bölünmüş olmalarından kaynaklanır. Artık reformcuların safları arasından, yeni bir sınıf, reformcu bir aydın grubu ortaya çıkmaktaydı. Daha sonra, aynı aydınlar, Yeni Osmanlı hareketine öncülük ettiler. Bu yeni aydın grubu da Bâb-ı Âlî *kalem*lerinde yetişmişti. Ancak, Osmanlı devletinin hizmetinde yetişmiş olmalarına rağmen yeni grup, teklif ettikleri bir ideolojilerinin bulunması açısından, Bâb-ı Âlî reformcularından farklı idi. Bu genç insanlar, reform problemini tartıştılar ve devletin en yüksek mevkilerine yükselme ve bilahare tercih ettikleri politikayı uygulama umudu ile yetinmeden, kendi teorik çatılarını kurdular. Bu anlamda, Şinâsî tarafından yönetilen grup, gerçek bir aydınlar zümresinin damgasını taşıyan ilk gruptu.

Bu aydın zümresinin gelişmesinin, Türk gazeteciliğinin tarihi ile sıkı bir ilişkisi olduğu görülmektedir. Türk gazeteciliğinin gelişimi, önceleri bir hayli yavaş olmuştu. 1831'de çıkan *Takvîm-i Vekâyi* (Resmî Gazete), 1840'a kadar tek Türkçe gazete olarak kaldı. *Takvîm,* daha sonra salnameler, bütçe raporları ve diplomatik "hüviyet"le kitaplarla arttırılacak olan, devletle ilgili bilgi akışını başlattı. Okuyucusu, sivil Osmanlı memurları, elçiler ve işadamları ile sınırlıydı. *Takvîm,* uzun süre düzensiz aralıklarla çıktı ve faaliyetin sürdürülebilmesi için güçlüklerle karşılaşıldı.[13] Diğer taraftan, ilk özel gazetenin sahibi ve yayıncısı, kefilliği Âkif Paşa'nın makamına mal olan, Mr. Churchill adlı rezil biriydi. Bu kefâlet payı, İstanbul'da bir gazete kurma imtiyazından ibaretti. 1840'da Churchill, bu imtiyazdan faydalandı ve *Ce-*

13 Selim Nüzhet [Gerçek], *Türk Gazeteciliği* (İstanbul, Devlet Matbaası, 1931), ss. 30 vd.

rîde-i Havâdis'i kurdu. *Cerîde,* başlangıçta fazla ilgi görmedi ve bir reklam el-ilânı gibi hizmet görmesi için parasız dağıtıldı.[14]

Kırım Harbi esnasında, Churchill'in Kırım'dan gönderdiği şahsî telgraflar, satışların önemli ölçüde artmasına sebep oldu ve gazete daimî bir müşteri zümresi kazandı.

Churchill adına *Cerîde*'yi çıkaran insanların sosyal arkaplânları ve hoşnutsuzluk duydukları şeyler yukarıda ele alınmakla birlikte, gazetenin yönetim bürolarında buluşan gazetecilerin meydana getirdikleri kültürel dalgalanmaya temas edilmemiştir. Bu dalgalanma gözardı edilemez.

Eski diplomat Mustafa Sâmî'nin, Şinâsî tarafından olgunlaştırılan bir "gazetecilik" Türkçesini kullanmaya başlaması *Cerîde-i Havâdis*'te oldu.[15] *Cerîde*'nin ilk kez çıktığı yıl olan 1840'da Mustafa Sâmî, *Avrupa Risâlesi* adlı bir eserde, *vatanına* hizmet olarak düşündüğü için, Avrupa hayatı ile ilgili bilgi vermeyi üstlendiğini söylemekteydi.[16] İlk çıkışından itibaren *Cerîde-i Havâdis,* "Dış Haberler" başlığı altında, okuyucularına Yeni Dünya, Hindistan, modern seyahat yöntemleri, paleontoloji ve sigorta hakkında zengin ansiklopedik mâlumat verdi. Ayrıca, sayfalarında yer verdiği insan aklı konusundaki,[17] daha da önemlisi Avrupaî parlamenter yönetime dair makalelerle[18] ve Fransa'da hükümet harcamalarının parlamento tarafından onaylanması mecburiyetine işaret edilen çeşitli haberleriyle,[19] *Tasvîr-i Efkâr*'ın müjdecisi olmuştu. Kezâ, tefrika yayımını başlatan da *Cerîde* idi.

---

14 *Aynı eser,* s. 37.

15 Kaplan, *Namık Kemal,* s. 135.

16 Mustafa Sâmî, *Avrupa Risâlesi* (İstanbul, 1256/1840), s. 4.

17 *Cerîde-i Havâdis,* Gurre-i Şevvâl 1256 / 26 Kasım 1840, s. 3.

18 *Aynı kaynak,* 18 Muharrem 1257 / 12 Mart 1841, s. 3; 14 Cemaziyülâhir 1257 / 3 Ağustos 1841, s. 2.

19 *Cerîde-i Havâdis,* 2 Rebiülâhir 1257 / 2 Haziran 1841, s. 3.

Yeni Osmanlılar, yeni sade bir gazetecilik dil ve üslubunun meydana getirilmesinde, öncüleri olan Hâfız Müşfik ve Ali Âlî gibi *Cerîde-i Havâdis*'e katkıda bulunmuş olanları her zaman minnetle andılar. Bu üslubun başlıca özelliği zihni okşamaktan ziyade, fikirleri iletmeyi gaye edinmiş olmasıydı. Batılılaşma ile bunun başlıbaşına pek az ilişkisi varsa da, Osmanlı toplumunun modernleşmesinde önemli bir adımdı.

Cerîde, kadrosunun etkisi, bazen izlenmesi zor, fakat inkâr edilemez bir öneme sahip dolaylı yollarda tezahür etmekte idi. Nitekim, *Cerîde*'nin yazı kadrosunun ilk mensuplarından biri olan Hâlet Efendi, daha sonra idarî bir kariyer üstlendi ve her vilayet için resmî bir salname (yıllık) hazırlama uygulamasını başlatmak suretiyle, imparatorluğun modernleşmesine önemli katkıda bulundu. Hâlet Efendi bu uygulamayı Halep'te başlatmıştı; daha sonra merkezî yönetim de bunu benimsedi.[20] Hâlet, ayrıca, bir edebî tür olarak tiyatro ile uğraşan ilk Osmanlılardan birisidir. Halep'te iken Arapça bir mahallî gazete de çıkarmaya başlamıştı.[21] Hâlet Efendi, Nâmık Kemâl'in yakın bir arkadaşıydı ve *Cerîde* elemanları arasında bulunduğu sırada, Kemâl'le birlikte Gümrük Kalemi'nde çalışmıştı.

Abdülhamid'in sadrazamı Said Paşa da gençliğinde *Cerîde*'nin yazı kadrosundaydı. Osmanlı *Kim Kimdir (Sicill-i Osmanî)*'in yazarı Mehmed Süreyyâ da öyle.[22]

1860'da, *Cerîde-i Havâdis*'e, Şinâsî'nin işbirliği ile Âgâh Efendi tarafından yayımlanmaya başlayan bir rakip -*Tercümân-ı Ahvâl*- çıktı. Âgâh Efendi esas olarak gayr-i siyasî bir şahıs olduğu için, onlarla birlikteliği fazla samimi olmadı. O, bir ideolog da değildi. Her şeyden önce, Âgâh'ı ilgilendi-

20 Bkz. Ahmed Râsim, *Şinâsî*, s. 7; Inal, *Son Asır*, ss. 441, 1410.

21 Râsim, *aynı yer.*

22 Gerçek, *Türk Gazeteciliği*, s. 38.

ren şey, Avrupa uygarlığının daha sıradan faydaları idi. Nitekim, Osmanlı Posta Teşkilâtı'nın yöneticisi olarak, Osmanlı İmparatorluğu'na posta pulunun kullanımını sokmuştu.[23] -İmparatorluğa faydalı Avrupaî müesseselerin yararları hakkında bilgi vermek için- kendisine *Tercümân-ı Ahvâl*'i kurdurtan da aynı hevestir. Bu anlamda o, Münif Paşa'nın daha önce ansiklopedicilik için yapmış olduğu şeyi Osmanlı gazeteciliği için yapıyordu. Gazetenin muhtevasının politize olmasının Şinâsî'ye veya Âgâh Efendi'ye atfedilip edilemeyeceği belli değildir. Şinâsî'nin gazetenin ilk sayısında yer alan sunuş makalesi, bu yönde işaretler taşımaktadır. Fakat öte yandan Şinâsî çok dikkatli de bir insandı. Ama yine de Osmanlı İmparatorluğu'nun en serinkanlı iki ferdi tarafından yayımlanan bu gazete, Osmanlı yönetimini memnun etmediğinden, kapatılan ilk gazete olacaktır. Ayrıca bu gazete, Türk ideologlar için de bir yetişme mekânı olmuştu. Onun yetiştirdiklerinden en ünlüsü, arkadaşlarının umutlarını yerine getiremeden, 1865'te kolera salgını esnasında yirmi üç yaşında ölen, kısa ömürlü *Mir'ât*'ın editörü Refik Bey'dir.[24] Refik Bey, Yeni Osmanlılar tarafından, Yeni Osmanlı hareketinin önemli bir müjdecisi olarak görülür. Süleyman Nazif, Kemâl hakkındaki eserinde, ondan Batı'nın liberal fikirlerine "Kemâl'in gözlerini açmış" kişi olarak söz eder.[25] Ayrıca Nâmık Kemâl'in Montesquieu'dan çevirdiği *Considerations on the Grandeur and Decandence of the Romans* (Romalıların İhtişamı ve Çöküşü Üstüne Düşünceler)'ın çıkışı, Refik'in *Mir'ât*'ında duyurulmuştu.[26]

Onu tanımlayan çağdaş bilgiler, *Mir'ât*'ın, -Yeni Osmanlılar

23 Server İskit, "Agâh Efendi," *Aylık Ansiklopedi* (1944-1945), I, 163.

24 Refik için bkz. İnal, *Son Asır* , s. 1404-1412. Kezâ, yukarıda, Bölüm VII.

25 Süleyman Nazif, *Nâmık Kemâl* (İstanbul, İkdam Matbaası, 1922), s. 5.

26 Kaplan, *Namık Kemal*, s. 31. Metin için bkz. Ahmed Hamdi Tanpınar, *Namık Kemal Antolojisi* (İstanbul, 1946), ss. 33, 34.

arasında sık sık karşılaşılan- emek ve çalışkanlığın Batı medeniyetinin temelini teşkil ettiği fikrinin bir temsilcisi olduğunu ortaya koymaktadır.[27] Gördüğümüz gibi, Refik aynı zamanda, siyasî hadiselerin bütün vatandaşları ilgilendirdiği düşüncesinde de oldukça samimi idi; bu nedenle Münif'in ılımlılığıyla alay etmesi yüzünden yönetimden alındı. Refik'in ölümünden sonra, *Tercümân-ı Ahvâl*'de bir süre bizzat çalışan Kemâl, Refik'ten büyük bir hayranlıkla söz eder.[28]

Tercümân-ı Ahvâl'in rekâbeti, 1864'te yayım hakları kendisine geçmiş olan Churchill'in oğlunu, Münif Paşa'dan *Cerîde*'ye yeni bir biçim vermesini ve bunu *Cerîde'ye Ek (Supplement to the Ceride)* olarak yayımlamasını istemek zorunda bıraktı. Ancak, *Cerîde, Tasvîr-i Efkâr*'ın yeni popülaritesi yüzünden kaderine terk edildi. Münif Paşa, gittikçe popüler hale gelen *Mecmû'a-i Fünûn*'da tefrika şeklinde yazılar yayımlamış olduğu için, *Cerîde*'ye yardıma çağrılmıştı; fakat *Tasvîr,* hem *Cerîde*'ninkinden çok daha sofistike makalelere ve hem de tam bir yenilik olan siyasî hadiselerin tahliline yer vermekteydi. Şinâsî, dikkatlice ve dolaylı yoldan, fakat yine de sürekli olarak siyasî ve sosyal konulara atıfta bulunmak suretiyle, gazetesini, okunma açısından *Cerîde*'nin önüne geçirmişti. Şinâsî, ayrıca, Yusuf Kâmil Paşa gibi Ansiklopedistlerin katkılarına güvenebiliyor olmanın avantajına da sahipti. Genel olarak *Tasvîr-i Efkâr,* eğitimle ilgili makalelerinin nitelikleri açısından, zamanın diğer Türk gazete ve dergilerinin de çok ilerisinde idi. Bu makaleler, ondokuzuncu yüzyılda Avrupa'da gelişmiş yeni bilgi dallarında kullanılan metodların anlatılmasına tahsis edilmişti.

Mesela Şinâsî, tabiî hukuk teorilerinin Avrupaî içeriğini

27 Bianchi, "Bibliographie Ottomane," *Journal Asiatique* (Ağustos-Eylül 1863), Seri VI, II, 269.

28 Ahmed Râsim, *Şinâsî*, s. 9, 10; dayandığı bilgi, Ebüzziyâ Tevfik, *Sâlnâme-i Hadîka*, s. 1-11; Ebüzziyâ tarafından yayımlanan *Hadîka* gazetesinin bu yıllığı için tarih ve baskı referansı verilmemiştir.

vurgulamak için, *Tasvîr-i Efkâr*'da çıkan ilk tefrika olarak Vattel'in *Droit des Gens* (Uluslararası Hukuk)'inin tercümesini yayınlamayı seçmişti.[29] Vattel'in, tabiî hukukun bütün meşru müesseselerin nihaî temeli olduğu inancı,[30] Türk okuyucuya böylelikle aktarılmaktaydı. Şinâsî, bir süreç olarak, tarihin Allah'ın eliyle yönlendirildiği şeklindeki klâsik İslâmî görüşe karşılık, Sâmî ve Subhî Paşa tarafından antik tarih üzerine yazılan ve tarihî hadiselerin bir nedensellik zincirinin halkası olarak ele alındığı seri yazılar yayımladı.[31] Aynı gazetenin sütunlarında Ahmed Vefik Paşa tarafından tarih metodolojisi üzerine yazılan yazılarda, tarih, Türkiye'de ilk kez bir "ilim" olarak adlandırılmıştı.[32] Bu tarihe dair seri yazıların bir kısmı, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün sebeplerinin ortaya çıkarılmasına hasredilmişti;[33] bunlardan en azından birisi, Türklerin Orta Asya'daki anayurtlarındaki şanlı olayları hatırlama yönünde bir teşebbüstü.[34] Şinâsî, aynı zamanda, gazetesine Avrupa'nın bilimsel düşüncesinin en iyi yönlerini dahil etmeye de çalışmıştı; Mustafa Behçet Efendi'nin, Buffon'un *Histoire Naturelle*

---

29 "Hukûk-ı Milel," *Tasvîr-i Efkâr*, 4 Safer 1279 - 17 Muharrem 1282 / 1 Ağustos 1862 - 12 Haziran 1865. Yukarıdaki seri yazıların uzun süreli aralıklarla yayımlanmasından da anlaşılabileceği gibi, bu yazıların hemen hemen hiçbirisi, birbirini takip eden sayılarda çıkmamış, üç yıllık bir süreye yayılmıştır. Burada metod olarak, ilk ve son serinin tarihleri zikredilmiştir.

30 Rolf Knubben, "Vattel," *Encyclopedia of Social Science* (1935), XV, 232.

31 Abdurrahman Sâmî Bey, "Rumûzu'l-Hikem fî Ahlâkı'l-'Âlem," 14 Safer 1279 - 12 Rebîülâhir 1282 / 17 Ağustos 1862 - 4 Eylül 1865.
Abdüllatîf Subhî Bey, "'Uyûnu'l-Ahbâr fî Nukûdi'l-Âsâr," Sellı-i Zilhicce 1278 - 18 Rebîülevvel 1279 / 28 Haziran 1862 - 13 Eylül 1862.

32 Ahmed Vefik Efendi, "Hikmet-i Târih," 8 Ramazan 1279 - 20 Şevval 1279 / 27 Şubat 1863 - 11 Nisan 1863. An'anevî Osmanlı görüşü için bkz. Hammer, *Histoire*, XVII, *son söz*, s. XLVI.

33 Mehmed Şefik Efendi, "Şefiknâme," 21 Rebîülâhir 1282 - 1 Ramazan 1282 / 14 Ağustos 1865 - 18 Ocak 1866.

34 Ebu'l-Gâzî Bahâdır Han, "Evsâl-i Şecere-i Türkî," 14 Rebîülâhir 1280 - 16 Ramazan 1280 / 28 Eylül 1863 - 24 Şubat 1864.

(Doğal Tarih)'inin çevirisi böyle bir teşebbüstü.[35] Şinâsî tarafından yazılan nâdir başyazılardan birisi, ilmî eğitimin yeni öğretmen okullarında ihmal edildiğinden şikâyet etmekte idi.[36]

"Fransa Umûr-ı Mâliyesi Hakkında" başlıklı tek bir seride, bu makaleleri bir "ünlü Fransız şahsiyeti"ne atfeden Şinâsî, okuyucularına parlamenter yönetimin esaslarını anlatmaya çalışmaktaydı.[37]

Şinâsî'nin Türk entellektüel tarihinde yer alan daha önceki gelişmeleri sürdürmesinin bir yönü, onun *salon* gruplarının en iyi beyinlerinden faydalanma hususundaki kabiliyeti, diğer yönü ise dil reformunu benimseyişi idi. Şinâsî'nin Türkçe'nin klâsik üslubunu savunanlara karşı yürüttüğü mükemmel mücadeleden kazandığı şöhretin bir neticesi olarak, *Tasvîr-i Efkâr*'ın prestijinin zirveye ulaşması önemlidir.[38] E. J. W. Gibb'in tanımladığı gibi, *Tasvîr,* "Sadece Türkiye'deki [*aynen*] ilk gayr-i resmî gazete değildi; o aynı zamanda modern okulun ilk dile getirilişi idi. ... Orada, ilk kez bir Avrupa dilini ve edebiyatını bilen ve ondan anlayan bir Osmanlı yazarı, bu dil ve edebiyatın belirli temellerinden hareket ederek, bilinçli bir biçimde Türk edebî üslubunun bütün binasını yeniden inşâ etmeye koyulmuştu."[39]

Ancak, sadece Türk edebiyatı tarihi nokta-i nazarından tahlil edilecek olursa, Şinâsî'nin getirdiği gerçek yenilikle-

---

35 Buffon, "Târîh-i Tabiî," 24 Safer 1281 - 4 Rebîülevvel 1282 / 29 Temmuz 1864 - 27 Ağustos 1865. Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi tercümesi.

36 *Tasvîr-i Efkâr,* 4 Receb 1279 / 26 Aralık 1862.

37 "Fransa Umûr-ı Mâliyesi Hakkında," 16 Muharrem 1280 - 5 Rebîülevvel 1280 / 3 Temmuz 1863 - 20 Ağustos 1863.

38 Bu tartışma, Şinâsî tarafından bir risâle(broşür)de yayımlanmıştır: *Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr, İkinci Kısım. Mebâhisât-ı Edebiyye, Mes'ele-i Mebhûsun anhâ* (haz. Ebüzziyâ Tevfik, 1. baskı, Konstantiniyye, Matbaa-i Ebüzziyâ, 1303/1885).

39 Gibb, *Ottoman Poetry,* V, 26.

rin gözden kaçırılması ihtimali vardır. Onun getirdiği değişikliğin muhtevasını tam olarak değerlendirmenin en iyi yolu, kendisinin katkılarına, "iletişim" ile ilgili daha geniş bir bakış açısından bakmaktır.

VII. Bölüm'de Yeni Osmanlı düşüncesinin kolları arasında, "haberleşme/iletişim" genel başlığı altına dahil edilebilecek iki unsuru ayrı tutmaya yönelik bir çaba gösterilmişti; bunlardan biri Türk dilinin sadeleştirilmesi, ikincisi ise Batı edebî ürünlerinin ilk kez Türkçe'ye çevrilmesi idi. Bu iki hareket de, Batı'da var olan iletişim düzeyini anahatlarıyla da olsa Osmanlı toplumunda tesise yönelik atılmış adımlardı. Her iki hareket de ilkin devlet tarafından desteklenmişti. Ancak, yalnızca gazeteciliğin gelişmesi sayesindedir ki, kurulan iletişim kanallarının değerinde anlamlı bir hızlanma vuku buldu. Potansiyel açıdan sadece devlet gazeteciliğinde var olan üç güç, şöyle serbest kaldı: Birincisi (birçok okuyucu için mesafeli davranmak ideal görülmesine rağmen), okuyucu ile editör arasında tesis edilen doğrudan temas, mahremiyet hissi; ikinci olarak, olgusal hadiseleri açıklayan herhangi bir yazılı ürünü telkin etmek için gerekli olan asgarî realizm; son olarak, "halk" veya "millet" gibi Avrupaî liberal tâbirlere vakıf olmanın sağladığı güçlü araç.

Şinâsî'yi Âgâh'tan ayıran bu karakteristik niteliklerin hepsi ve ayrıca bunun derecesi, Şinâsî'nin ilk gazetecilik yazısında, yani *Tercümân-ı Ahvâl*'in ilk sayısına yazmış olduğu önsözde görülebilir: *"Mâdem ki, hey'et-i ictimâ'iyyede yaşayan halk bunca vezâ'if-i kânûniyye ile mükelleftir; elbette kâlen ve kalemen kendi vatanının menâfi'ine dâ'ir beyân-ı efkâr etmeği cümle-i hukûk-ı mühtesebesinden addeyler. Eğer şu mâddeye sened-i müsbit aranacak olursa ma'ârif kuvvetiyle zihni açılmış olan milel-i muhtelifenin yalnız politika gazetelerini göstermek kifâyet edebilir."*[40]

40 "Mukaddime," *Tercümân-ı Ahvâl*, 2 Rebîülâhir 1277 / 8 Ekim 1860, s. 1.

Bu yazıda, Şinâsî'nin içe kapalılık karşıtlığına, gerçekliğe ve siyasî rasyonalizme olan karakteristik katkıları görülebilir.

Şinâsî, sadece doğrudan ve kolay anlaşılabilir bir nesir kullanmasıyla, birçokları için zaten bir yenilikçi idi. Bu, İslâm kültürünün en esaslı kısmı, onun 'esotericism'i -bilginin hiçbir ayırım yapılmadan herkesin eline verildiğinde tehlikeli olacağı görüşü- olduğu için böyleydi. Buraya gelinceye kadar, mâlumatın herkesin anlayabileceği bir dilde ifade edilmesi sakıncalı sayılmıştır. Öğrenmeyi kolaylaştıracak olan teknik yenilikler, çok muhafazakâr eğilimli Osmanlı ilim adamları tarafından da kuşkuyla karşılanmaktaydı. Mesela, ilk Türk matbaası kurulup "felsefe, coğrafya ve tarih" üzerine yazılmış kitapların basılması düşünüldüğünde, ulemâ bilimsel eserlerin basılmasına esasta karşı çıkmamış; fakat bu yeni icadın, dinî kitapların dolaşımını tehlikeli bir şekilde arttıracağından şikâyet etmişti.[41] Buna mukabil, İncil'in Batı'da basılmış ilk kitap olması, Doğu ile Batı'nın tavrı arasında etkili bir farklılıktır.

Yine, ondokuzuncu yüzyılın başlangıcında büyük hattat Mustafa Râkım Efendi, kaligrafide yeni, basit bir sistem teklif ettiğinde, bu yazının kullanılmasına karşı çıkanlar, ancak kendisi de hattat olan Sultan'ın yeni karakterleri beğenmiş olması dolayısıyla sindirilebilmişlerdi.[42] Daha sonra, Fuad ve Cevdet Paşa tarafından basit bir alfabe hazırlandı ve bu, ilkokul talebesi arasında hızlı okumayı arttırmak için kullanıldı.[43] 1840 gibi erken bir tarihte, İslâmî nasslar üzerine yazılmış bir eserin basit, gündelik Türkçe'ye çevrilmesi girişimine rastlandığı bir gerçektir;[44] fakat, hiç şüphe yok ki, uzun bir

41 Server İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri* (İstanbul, Devlet Basımevi, 1939), s. 7.

42 Ebüzziyâ Tevfik, "Ricâl-i Mensiye," *Mecmûa-i Ebüzziyâ* (1317 / 1899-1900), XIX, 438.

43 Bianchi, "Bibliographie Ottomane," *Journal Asiatique* (Ekim-Kasım 1860), V, 16.

44 Kadı Birgivî'nin *Tarîkat-ı Muhammediyye*'si. Bkz. Hammer, "Liste," *Journal Asiatique* (Mart 1843), IV, I, 247.

süre eski Osmanlı bilgi anlayışlarının sadeliğe ve açıklığa -kısacası anlaşılırlığa- karşı olduğu umumî hissiyatı hâkim olmuştur. Derneğin gayelerinin açığa vurulması konusundaki isteksizlik anlamında 'esotericism', Beşiktaş Cemiyeti'nde hâlâ mevcuttu. Osmanlı dilini ilk sadeleştiren kişilerin gayeleri, bu gizlilik merakını, bunun tabiî neticesi olarak herkese açık olmamayı ortadan kaldırmak olmasına rağmen, -Osmanlı Cem'iyyet-i İlmiyyesi'nde bile- buraya yapılan tâyinlerin siyasî açıdan elverişli arpalıklar sayılması anlamında, bu durum bir bakıma hâlâ etkili idi. Hatta gelişmenin başladığı yerler olan *salon*ların mûdavimleri bile seçkin bir gruptu.

Kısacası, daha sonra Şinâsî açıklık ve kolay anlaşılırlığı, halkın 'ne olup bittiğini bilme hakkı' kavramıyla birleştirmişti ki, onun bu yaklaşımı tamamiyle yeni idi. Bu münasebetle, Tanzimat dönemi eğitim tarihi için notlar hazırlayan tarihçi Lûtfî'nin, ondokuzuncu yüzyılın sonu gibi geç bir tarihte, 1870'te bir Osmanlı Üniversitesi kurulmasına yönelik başarısız bir teşebbüste başlıca engeli, halka açık konferansların oluşturduğunu notlarına kaydettiğini hatırlamak faydalıdır.[45]

Şinâsî'nin siyasî ve sosyal değişikliklere olan ilgisi, olgulara vurgu yapışı -onun realizmi olarak adlandırabileceğimiz şey- da normdan ayrılış idi. E. J. W. Gibb, bu hususu kısaca belirtirken şunları söyler: "Şinâsî, edebiyatı sırf bilgi sahiplerinin eğlence aracı ... olmaktan kurtararak, onu bütün halkın ahlâkî ve entellektüel eğitiminin bir vasıtası durumuna yükseltmek için ciddî ve sistemli bir şekilde uğraşan ilk kişi olduğundan, haklı olarak, Modern Osmanlı Edebiyat Okulu'nun gerçek kurucusu olarak görülür."[46]

Gelişmelerin bu daha önceki durumu, kırk yıl sonra Osmanlı okuyucusu tarafından unutulmuştu. Bu yüzden, Türk

45 Bkz. Lûtfî, "Türkiye'de Maârif Teşkilâtı 1267-1287," *TTEM* (1927), XVI, 305.

46 Gibb, *History of Ottoman Poetry*, V, 28.

gazeteciliğinin kahramanlık zamanlarının hayatta kalanlarından birisi olan Ebüzziyâ Tevfik, 1900'de okuyucularına, gençliğinde, kendisi gibi dünyada ne olup bittiğini öğrenmeye istekli olanlar için elde fazla bir şey bulunmadığını hatırlatmaktadır. Bilginin bir dalında uzmanlık öğrenimi yapmamış halk kesimi için, mevcut yegâne eserlerin, bir gelenekler düzeni tarafından hemen hemen aynı kalıplar içinde dönüp dolaşan aşk maceraları olduğunu söylemektedir. Ebüzziyâ, bir vak'ayı ayırdedici niteliklerini gözardı etmeksizin belirli bir kalıba sokarak nakletmenin o kadar az görülen bir şey olduğunu söyledikten sonra, Âkif Paşa'nın bir kayık gezintisini anlatan mektubunun,[47] tasvirinin nisbî yeniliği yüzünden basılmaya değer görüldüğünü hatırlatmaktadır.

Netice olarak, Şinâsî'nin, halkın yükümlülüklerinin bir uzantısı olarak "hakları" olduğu fikri, Batı siyasî rasyonalizminin ürünüdür. 'İmparatorluğu dağılmaktan kurtarma' üzerine yapılan daha önceki vurgular, Sâdık Rifat Paşa'nın fikirlerinde 'halkın refahının korunması' yönünde değişime uğramıştı; şimdi ise 'halkın haklarının savunulması' yönünde bir değişiklik geçirmekteydi. Bu, onun Türk siyasî düşüncesinin gelişmesine yaptığı en önemli katkı idi.

Şinâsî'nin takipçilerinden, Yeni Osmanlılardan ayrılığı onun daha bir Aydınlanma adamı olmasıydı. Mesela, Nâmık Kemâl'le paylaştığı şey, ikisinde de bulunan, insanın mükemmelleştirilebilirliği -o olmazsa daima temelde iyiliği- konusundaki inançtan kaynaklanan, "halk"a yönelik bir ilgi idi. Şinâsî'yi Kemâl'den ayıran şey, Kemâl'in şimdiki zamana ayarlanmış bir ideal olarak aldığı, 'Osmanlı kültürünün hayalî altın çağı'na olan güçlü hissî bağlılığıydı. Kemâl ve Şinasî'nin ayrıldıkları bu noktalar, Kemâl'in fikirleriyle

47 Ebüzziyâ Tevfik, "Ricâl-i Mensiye," *Mecmûa-i Ebüzziyâ* (1317 / 1899-1900), XIX, 439 vd.; *aynı kaynak*, "Süleyman Nazif Beyefendi'ye," *Mecmûa-i Ebüzziyâ* (1329/1911), XXX, 579.

zamanı arasındaki yakınlığı gösteriyordu. Bu yakınlık duygusalcılığı, rasyonel olmayışı ve yavaş yavaş tabiî hukuk teorilerinin yerini alan Avrupaî teorileri istila etmeye başlayan dar görüşlülüğü işaret etmekteydi. Şinâsî'nin daha önceki fikir akımlarını benimsemesi, kendisini daha evrensel bir adam, daha kozmopolit bir bilge haline getirdi. Genelde Şinâsî'nin yazıları, onun Reşid Paşa'nın "medenîleştirme misyonu" diye adlandırdığı şeye belirli bir ilgi duyduğunu ve onu onayladığını gösteriyor. Şinâsî, imparatorluğun refahını, Tanzimat'tan itibaren başlamış bulunan Avrupalılaşma süreci ile eşitliyordu. Ona göre, Reşid Paşa'nın en büyük başarısı, Türkiye'ye "Avrupaî fikir iklimini" getirmiş olmasıydı.[48] Bu yüzden, Şinâsî tarafından yazılan şiirlerin büyük bir kısmı, Mustafa Reşid Paşa'ya medhiyelerden oluşmaktadır. Birçok kere o, Osmanlı İmparatorluğu'na "akl"ın getirilmesi dolayısıyla sadrazama övgüler yağdırmıştı; bir keresinde, "halkı" "taassup"tan kurtardığı için Reşid Paşa'ya teşekkür edecek kadar ileri gitmiştir.[49] Yine şiirlerinden birinde sadrazamın başarıları, Platon ve Newton'unkilerle mukayese edilir. Platon'un, geleneksel Osmanlı kültüründe hatırı sayılır bir yeri olduğu için, Şinâsî'nin fikirlerinin Avrupa kaynaklı oluşunu belirtmemeyi gerektirir. Ancak, Reşid ile Newton arasında yapılan karşılaştırma ve mükemmelliğin ölçüsü olarak Newton'un seçilişi, Şinâsî'nin Batı rasyonalizmi ile yakınlığının derecesini gösterir.[50] Aynı konuda Şinâ-

48 *Şinâsî: Müntehabat-ı Eş'arım* (haz. Mualla Anıl, İstanbul, A. Sait, 1945), s. 18. Şinâsî'nin kendisini Batı ile özdeşleştirmesinin derecesini değerlendirmek için, bu ifadeyi Genç Osmanlılardan birisi olan Ziyâ Paşa'nın benzer ifadesiyle karşılaştırmak yeterlidir; Ziyâ Paşa, karşı görüştedir ve "her meselede" Avrupaî fikirlere bağımlılık, imparatorlukta önceden hiç şahit olunmayan korkunç bir gelişmedir. Bkz. Ziyâ Paşa, "Terciibend," Ertaylan'ın *Ziya Paşa*'sında, s. 146.

49 Anıl, *Şinasi*, s. 13.

50 Gerçekte, Kaplan'ın gösterdiği gibi, Şinâsî şiirlerini dolduran fevkalade büyük niteleme unsuru vardır ve bu onun, "kainatın ahengi" fikrinden etkilenmesinin derecesini gösterir. Kaplan, "Şinasi'nin Türk Şiirinde Yarattığı Yenilik," s. 29.

sî'ye göre, insanoğluna bahşedilen en önemli ihsan, 'akıl' idi. O, ancak böyle bir ilâhî ihsanın ışığı altında, "dil öğrenme kâbiliyeti"nin ilâhî olarak değerlendirilmesi anlamlı olabilir, demekteydi.[51] Bu, muteber İslâmî görüşe dolaylı bir saldırı idi ki, bu görüşe göre, dil esas olarak, Allah'ı övmek ve O'nun kelâmını yaymak için kullanılır. Yine, Şinâsî'nin insanla ilgili görüşü, "ruhun arzusu"nun "esas olarak aklın rehberliğinde" olmasıydı.[52] Allah, insana etrafındaki dünyayı inceleyip araştırmanın vasıtası olarak aklı ihsan etmişti.

Şinâsî'nin şiirlerinin çoğu, kendisini dinî eğilimli ve katı bir mümin olarak gösterir. Ancak bu, tamamiyle yeni bir dilde ifadesini bulan bir dindarlık tipidir. Onun en ilgi çekici beyitlerinden birisi şöyledir:

"Hakk yol aramak vâcibedir akl-ı selîme
Tevfîkini isterse Hudâ râh-ber eyler"[53]

Bu beyit, dini aklın yüklemiş olduğu bir mükellefiyet haline getirmek suretiyle, geleneksel İslâm yaklaşımına zıt bir yaklaşımı ortaya koyuyor; oysa geleneksel İslâm yaklaşımı 'din'den 'akl'a geçer. Birçok panteist ve mistik İslâm tarikati, Allah'ı 'akıl' (intelligence) olarak tanımlamasına rağmen, Şinâsî'nin şiirlerinde görülen, Allah'ın 'akıl' (reason) olarak kavranışı yeni idi. Özellikle, Allah'a saygının dile getirildiği mısraların, sadece insan aklının en saf şeklinin dile getirilmesinden ibaret olması, İslâm'ın inanç konularına yaklaşımı ile Şinâsî'nin aynı meseleyi ele alış tarzı arasında köklü

---

51 Anıl, *Şinasi*, s. 12.

52 *Aynı eser*, ss. 5, 12.

53 Şinâsî, "Nef'î'ye Nazire," Dizdaroğlu, *Şinasi*, s. 47. Şinâsî'nin Türk edebiyatına orijinal katkısının rasyonalizm olduğunu düşünen bir çalışma için bkz. Dr. Ali Nihat Tarlan, "Tanzimat Edebiyatında Hakikî Müceddid," *Tanzimat*, s. 603 vd. Şinâsî'nin "deizm"ine [vahyi inkâr etmekle birlikte, Allah'ın varlığına inanma] yaklaşımının, daha önce Profesör Mehmed Kaplan tarafından incelenmiş olduğunu gördüm; bkz. 'Şinasi'nin Türk Şiirinde Yarattığı Yenilik," 27.

bir değişiklik olduğunun göstergesidir. Zamanla politikada uğradığı hayal kırıklığı, Şinâsî'yi, düşüncesinin temeli olan hümanistik rasyonalizme daha fazla bağlanmaya sevk etti; fakat, daha önce işaret ettiğimiz gibi, gençliğinde bu realizm, sadece edebî değil, aynı zamanda siyasî bir ifade idi.

Şinâsî'nin genellikle *Tasvîr-i Efkâr*'da çıkan oldukça kısa tartışma yazılarından siyasî meselelere verdiği cevaplar araştırılırken, kendisinin çok ihtiyatlı saldırgan bir insan olduğunun unutulmaması gerekir. Sonunda derin bir insandan kaçış şeklini aldığı için, muhtemelen bu korkaklığın patolojik bir menşe'i vardı. Şinâsî'nin ihtiyatlı olmak için geçerli sebepleri de vardı; çünkü, dolaylı bir şekilde de olsa, politikaya yaklaşırken gösterdiği bütün özen, işinden atılmasını engellememişti. Bu sebeple, Şinâsî'nin siyasî düşüncesini tahlil ederken işlemek zorunda olduğumuz ham malzemeler, reform hakkındaki îmâlardan veya dolaylı atıflardan ibarettir. Prensibin dört başı mâmur bir ifadesine hiç rastlamayız. Mesela, Şinâsî'nin, kilisenin devletten ayrılmasını tasvip edişi, ancak *Tasvîr-i Efkâr*'ın sütunlarında papalık meselesine tahsis ettiği geniş yerden anlaşılabilir ve İtalyan hükümetini savunmayı seçer.[54] Bu, değişik hassasiyetler doğurmadan meseleye yaklaşabilmenin tek yolu idi. Onun, Reşid Paşa'ya halkın "başkanı" olarak atıfta bulunması, kendisinin cumhuriyetçi düşünceleri tamamiyle bir tarafa itmediğinin bir göstergesidir.[55] Ancak, Şinâsî'nin şiir ve makalelerindeki dolaylı atıflardan hareketle yeniden oluşturulması gereken siyasî düşüncesinin dokusu, bize, Türkiye'de bir cumhuri-

---

54 Bkz. *Tasvîr-i Efkâr*, "Roma Meselesi", Selh-i Zilhicce 1278 / 28 Haziran 1862; "Avrupa," *aynı yer*, 8 Muharrem 1279 / 6 Temmuz 1862; "Avrupa," *aynı yer*, 26 Cemâziyülâhir 1279 / 19 Aralık 1862. Bu gerçeğe, ilk defa N. Eruygur tarafından işaret edilmiştir; bkz. N. Eruygur, *Şinasi ve Tasvir-i Efkâr Gazetesi*, İstanbul Üniversitesi Türkoloji Enstitüsü, Tez No. 393 (1953) (basılmamış master tezi), s. 38.

55 Anıl, *Şinasi*, s. 13.

yetin kurulmasını savunup savunmadığı konusunda kesin bir fikir verecek kadar sıkı değildir. Araştırılabilecek ve bir olgu olan yegâne şey, onun realizminin, siyasî meselelere tamamiyle yeni bir yaklaşım getirmesiyle neticelenmiş olmasıdır. Bu durum, üç mesele karşısında benimsemiş olduğu tavırdan anlaşılabilir: İlk olarak, politikaya, kendi iç dinamikleri olan bir faaliyet olarak inandığını gösteren belirtiler vardır; ikinci olarak, hukuk konusunda Osmanlı-İslâm geleneğinin ana akımı ile uyuşmayan rasyonalist bir yaklaşımın sahibidir; son olarak, yarattığı Türk kamuoyuna "kamu" veya "halk" fikrini sokmuştur. Türk düşüncesine getirdiği bir diğer unsurun, onun realizmi ile bağlantısı yoktur ve düşüncesinin ondokuzuncu yüzyıl cephesini oluşturur. Bu, Şinâsî'nin "millet" telakkisidir.

II. Politikanın Kânunları

Şinâsî'nin rasyonalizmi, onu politikayı, kendisinin ahlâkî ve felsefî kânunlar olarak adlandırdığı şeyde temellenen bir ilim olarak görmeye yöneltmişti. Onun, Fénelon'un *Télémaque*'ının Türkçe'ye tercüme edilişine dair yaptığı aşağıdaki değerlendirme, bunu çok açık bir şekilde göstermektedir:

"Fénelon nâm Fransız münşî-i meşhûrunun 'Sergüzeşt-i Télémaque' unvânıyle mevsûd olan te'lîfât-ı hikemiyyesi sûrette efsâne-i aşkı nakl gibi ise de, ma'nâda adl ü dâd ile efrâd-ı nâssı ber-murâd etmekten ibâret bulunan tedbîr-i mülk kavâ'id-i külliyesini şâmil bir kânûn-ı hikemiyyedir.

"Böyle şâhâne bir fenne dâ'ir eser-i behiyyînin Türkçe tercümesi ise tab'-ı şâ'irâne ve üslûb-ı vezîrâneye muhtâc idi."[56]

Nâmık Kemâl'in yazılarında, bu tavırla uyuşması mümkün olmayan değerlendirmelerinin bulunabildiğini görmek ilgi çekicidir. Mesela, ahlâkî normların felsefî anlayışın ne-

56 "Pây-i taht," *Tasvîr-i Efkâr*, 2 Ramazan 1279 / 21 Şubat 1862.

ticesi olmadıklarını, bilakis bunların dinden kaynaklandığı ifadesi böyledir.[57]

III. Şinâsî'nin Adalet ve Hukuk Anlayışı

Şinâsî'nin Batı'ya eğimliliğine bir bakış, onun adalet fikrinin incelenmesiyle verimli olabilir. Şimdiye kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihini incelemenin yollarından birinin, sultanın şahsında şekillenen hükümdar imtiyazı ile ilâhî hukukun sürdürücüleri olan ulemâ arasındaki mücadele perspektifinden bakmak olduğunu belirtmek gerekir. Bu yüzden, adalet fikri, imparatorlukta herhangi bir kültürlü ve yetenekli bireyin meslek seçimini belirleyen etmenlerin en önemlilerinden biriydi. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflaması, Osmanlının karşılaştığı sorunların ön sırasına adalet fikrini yerleştirmiş ve ulemâ tarafından desteklenen "kânun hâkimiyeti"ni idealize eden yayınların dolaşımının gelişmeye başladığına da işaret edilmişti. Batıcı Şinâsî'nin yazılarında bile, siyasî hürriyet problemine temas edilirken, bu, "hürriyet" gibi soyut bir fikrin müdafaası ile yapılmaz ("hürriyet" kelimesi, onun yazılarında siyasî bir bağlam içinde görülmez); fakat, bir ideal olarak zikredilen şey, soyut mânâda kânun önünde eşitlik anlamına gelen adaletin tesisidir. Böylece Şinâsî, geleneksel Osmanlı-İslâm kavrayışı ile bağlarının genişliğini göstermektedir. Ancak, Şinâsî'nin yazılarında kullanılan "adalet"in bir içerik analizi, o zamana kadarki Avrupaî baskıların etkili olduğunu gösterir. Bu, yalnızca Şinâsî'nin aşırı rasyonalizmine atfedilemez; Şinâsî, hukuk sahasında rasyonalist olsa bile, bu, onun düşüncesini gelenekseł Osmanlı-İslâm anlayışlarından ayırmak için yeterli delil oluşturmayacaktır; çünkü, İslâm ulemâsı arasında *Mu'tezilelik* tarafından sokulmuş bir rasyonalizm geleneği

57 Krş. aşağıda, Bölüm X.

zaten mevcuttu. Bu rasyonalizm, sünnî çevrelerde pek fazla itibar görmemekte ise de, İslâm düşünce bütününün hâlâ bir parçası idi. Her şeyden önce, Şinâsî'nin hukuk anlayışının geleneksel İslâmî anlayıştan ayrılan yönü, Şinâsî'nin, hükümdarların öteki dünyada olduğu kadar, bu dünyada da faaliyetlerinden sorumlu olduklarına inanması idi. Bu, Şinâsî'nin Fransızca'dan çevirdiği *Seçilmiş Şiirler*inin (*Müntehabât-ı Eş'ârım*) başına koyduğu pasajda görülmektedir: Racine'in *Esther*'inden seçilmiş bu giriş aşağıdadır:

Yerin ve göğün mutlak efendisi bu Tanrı,
Yanılgının gözlerimizin önüne serdiği şekilde değildir;
Adı ebedîdir, dünya eseridir,
Hakaret edilen zavallının acılarını dinler,
Eşit kânunlarla bütün ölümlüleri yargılar,
Ve yüce tahtından kralları sorgular.[58]

İkinci olarak, beşerî bir kânun-koyucu içeren Şinâsî'nin düşüncesi geleneksel İslâmî yaklaşımdan ayrılmaktaydı. Mesela, onun için, sadrazamın en önemli katkılarından birisi, sultanın otoritesini sınırlayan köklü bir kânunu yerleştirmiş olmasıydı.[59] Bu, yani hükümdarın dışında birisinin kânun-koyucu olması fikri, daha önceki İslâm düşüncesine tamamiyle yabancıdır; bu düşüncede kânun, ya ilk ve son defa olarak, yani değişmemek üzere konan (yalnızca yorumlama yoluyla veya anlamın bütünüyle çarpıtılması ile değiştirilmiş olan) Allah'ın kânunudur veya sultanın fermanına dayanan hükümdar kânunudur.

Hukukun, orijinal kaynağına -Kur'ân'a- mümkün olduğu kadar yakın tutulması fikrinin 1860'larda değişmemiş olması dolayısıyla, Şinâsî tarafından atılan adımın çok cesur

58 Chinnassi, *Extraits de Poésie et de Prose*, s. 11 (iktibastaki italik kısımlar bana aittir).

59 Anıl, *Şinasi*, s. 11.

bir adım olduğu, Tanzimat tarihçisi ve hukukçusu Cevdet Paşa'nın, sadece İslâm hukukunun yükümlülüklerle ilgili kısmına, diğer bir deyişle İslâm'daki medenî hukukun fonksiyonunu yerine getiren bölümüne gelince karşılaştığı güçlüklerden anlaşılabilir. Cevdet Paşa, Bâb-ı Âlî tarafından, İslâm hukukunun bu bölümünü tedvin etmekle görevlendirilmişti; fakat, böyle bir insan-yapısı kânunun hazırlanmasında dikkate değer bir direnişle karşılaşmış ve ulemânın tenkitlerini bertaraf edebilmek için Celâlü'd-dîn-i Devvânî'nin bir eserine başvurmak zorunda kalmıştı.[60]

Diğer taraftan Şinâsî, Reşid Paşa'nın insan-yapısı kânununun (yani Tanzimat Fermanı'nın), Osmanlı İmparatorluğu'nun "ebediyyen" gelişmesi ve yükselmesi için temel teşkil ettiğini düşünüyordu. Böylelikle Şinâsî, Reşid Paşa'nın Osmanlı İmparatorluğu için yeni bir yönetim şekli inşa etmiş olduğunu ve onu yeni bir hukuk içine -ve eğer Osmanlı-İslâm şemasında devletin kânunlarını, Allah'ın kânunlarının oluşturduğu düşünülüyorsa bu son derece heretik (sapkın) bir görüştür- yerleştirdiğini düşünmüş gibidir. Şinâsî'nin şemasında övülen şey, ne ilâhî hukuk ve ne de bir dereceye kadar sünnî olan *Kânunnâme*dir. Övülen, vezirin kânunudur. Bu bakımdan hem İslâm ve hem Osmanlı nokta-i nazarından, Şinâsî'nin fikirleri yeni idi. Ayrıca, Şinâsî'nin insan-yapısı kânun üzerindeki vurgusu, Reşid Paşa'nın gayeleriyle ilgili bizzat kendi ifadelerine yakın düşmektedir.[61]

---

60 Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, s. 61. Devvânî için bkz. yukarıda, ss. 100-101.

61 Kaplan tarafından teşebbüs edildiği gibi, Şinâsî'nin hukuk/kânun görüşü ile Montesquieu'nunki arasında bir ilişki olduğunu tesbit etmek o kadar kolay değildir. Fakat Şinâsî, Reşid Paşa'yı "fazilet erbabının reisi" şeklinde adlandırırken olduğu gibi, burada bazı etkilerin varlığı görülmektedir. Montesquieu, faziletin, cumhuriyetçi demokrasinin temel ilkesi olduğunu ifade etmekteydi; krş. Kaplan, "Şinasi'nin Türk Şiirinde Yarattığı Yenilik" ss. 35 ve 39.

IV. Şinâsî'nin Kamuoyu Anlayışı

Şinâsî'ye göre, halkın "vatana faydalı fikirleri" ifade etme hakkı, toplum için üstlendiği yükümlülüklerden kaynaklanan bir haktı.[62] Ancak meselenin zor tarafı, Şinâsî'nin "halk" anlayışının belirsizliğidir. O sırada Avrupa'da liberal çevrelerde evrensel veya halkın tamamının oy hakkına sahip olduğu görüşü egemendi. Fakat, Şinâsî'nin yaklaşımında çok muhafazakâr olduğu görülür; *Tasvîr-i Efkâr*'ın önsözünde, vazifesini 'halkın kendi çıkarları olarak neye inandığını belirlemek' şeklinde düşündüğünü ifade etmesine rağmen -ki bu Türkiye'de yeni bir yaklaşımdır- "halk" kelimesini kullanırken, ne kadar geniş bir grubu kastettiğini belirtmez.[63] *Tercümân-ı Ahvâl*'in önsözünde "halkın tamamına" seslenen bir dil kullanmanın belirtilmiş olması,[64] zihninde Osmanlı seçkinlerinden daha geniş bir sosyal tabakanın var olduğunu göstermektedir; fakat, Şinâsî'nin, sadece "tecrübe sahibi olan" bu fertlerin görüşlerine başvurulmasına inandığını gösteren işaretler vardır.[65]

Tıpkı Münif Paşa gibi muhtemeldir ki Şinâsî de kâinatın merkezi olan hayalî bir insana, *homo oeconomicus*a benzer bir *homo politicus* tipe, yani Aydınlanma'nın matematiksel hayal gücünün bir ürününe hitap etmekteydi. Ancak Şinâsî, aynı zamanda, "millet" kelimesini Fransızca "nation" kelimesini çağrıştıracak şekilde geniş bir mânâda kullanmasıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarmak için duyulan yaygın endişeye yeni bir boyut ekleyen ilk Osmanlı düşünürü idi. Bu terim, onun şiir ve makalelerinde çok sık görülür. "Milletin gönlündeki varlığınız ilâhî bir mücizedir"[66] gibi cümleler veya "Mil-

62 Şinâsî "Mukaddeme," *Tercümân-ı Ahvâl*, 2 Rebîülâhir 1277 / 8 Ekim 1860.

63 Şinâsî, "Mukaddime," *Tasvîr-i Efkâr*, 28 Zilhicce 1278 / 26 Haziran 1861.

64 *Aynı yazar, Tercümân-ı Ahvâl*, 2 Rebîülâhir 1277 / 8 Ekim 1860.

65 *Aynı yazar*, "Maraz-ı Umûmî-i Osmânî," *Tasvîr-i Efkâr*, 8 Şevval 1279 / 29 Mart 1862.

66 Anıl, *Şinasi*, s. 11.

let"in[67] veya "Büyük Osmanlı Milleti"nin[68] kurtarıcısı olarak Reşid Paşa'ya yaptığı atıflar, kullanılan kelimedeki bu yeni bağlamın örnekleridir. Ancak, Şinâsî, Nâmık Kemâl gibi hisse veya sezgiye hitap eden bir milliyetçiliği benimsememekteydi.

V. *Temsilî Hükümet Konusunda Şinâsî*

Şinâsî'nin yazılarında, "halkın refahının sağlanması için tâyin edilmiş temsilci" olarak adlandırılan bir Reşid Paşa örneği vardır. Bu da çok yeni ve etkili siyasî îmâları olan bir terminolojidir. Doğrudur, "temsilci" veya "vekil" terimi, burada Reşid Paşa'nın, halkın refahını tesis etmekle görevli, Allah'ın tâyin ettiği bir nâip olduğu anlamında kullanılmakta ve bu yüzden de üslup dönemin hâkim Osmanlı-İslâm düşüncesine ters düşmemektedir. Fakat, bir İslâm ulemâsından ziyade, kesinlikle, Avrupalı bir devlet adamının repertuarına çok daha uygun düşen bu "Allah'ın naipliği" teriminin ifade edilişinin ilk örneğidir. Gerçekten okuyucularına yeni fikirleri iletmek için, klâsik İslâm tahayyülünün biraz değiştirilmiş bir şekilde kullanılışı -ki bu, yaklaşımının Avrupa menşe'li oluşunu gizleyebilmek için çekingen Şinâsî tarafından benimsenmiş bir hile idi-, daha sonra önemli ölçüde yanlış anlamalara yol açmıştır. Daha dinî düşünceli Nâmık Kemâl'in, Şinâsî'nin eserlerinden birisine ilk defa rastladığında, kendi ifadesiyle, niçin "hayran" olduğunu, bunun ışığı altında anlayabiliriz.[69] Şinâsî'nin reform konusundaki bir ölçüde kılık değiştirmiş olan yaklaşımı, başarısının sebeplerinden birisi idi; fakat, aynı fikirler kâfi derecede açık bir şe-

---

67 Bkz. yine Şinâsî, "Mukaddime," *Tasvîr-i Efkâr*, 28 Zilhicce 1278 / 26 Haziran 1862; ancak krş. Şinâsî, "Millet-i Müseviyye," *Tasvîr-i Efkâr*, 4 Receb 1279 / 26 Aralık 1862; burada "*millet*" baştan başa "dinî azınlık"la aynı mânâda kullanılır.

68 Anıl, *Şinasi*, s. 11.

69 Tanpınar, *XIXncu Asır*, s. 165, not 2.

kilde dile getirilmedikleri için, bu durum Yeni Osmanlıların, üzerinde entellektüel binalarını inşâ etmeye girişikleri temelleri zayıflatan esaslı bir belirsizlik meydana getirdi.

Şinâsî, bir konuda Yeni Osmanlılarla hayli anlaşmaktaydı. Bu, Batı gücünün gerçek nüvesini, Avrupa'nın sanatları, zenaatleri ve imâlatı teşvik edişinin sağladığı inancı idi. Gerçekten de bu inançta olmayan tek bir ondokuzuncu yüzyıl Türk düşünürü görülmez.

Şinâsî'nin, hemen sonra gelen nesil üzerindeki etkisini aşırı vurgulamaya gerek yoktur. Ancak, eserlerinden edinilen izlenim, ilham kaynağı olarak Batı'ya bakmasına, Avrupa'nın entellektüel ilerlemelerini ve siyasî anlayışlarını daha yüksek saymayı seçmiş olmasına rağmen, bunları İslâm'la uzlaştırmaya çalışmamış olduğudur. Onun zihnindeki din ve devlet arasındaki ayrılık, ilk Tanzimat reformlarının etkilediği ölçüde bir sorun oluşturmuyordu. Şinâsî bu tavrı benimsemek suretiyle söz konusu ayırımın o kadar basit olmadığını anlayanlara göre yakışıksız bir konumda yer almıştı.

Diğer bir husus da Şinâsî'nin, zamanının ilerisinde olmasıydı. Onun akılcılığı ve hümanist yaklaşımı, ancak elli yıl sonra, diğer Türk düşünürü, şâir Tevfik Fikret tarafından aynen benimsenecekti. Şinâsî'nin akıcı kalemi ve bütün edebiyat medyasını kontrol edişi, kendisine, eserlerine edebî olduğu kadar kültürel ve siyasî değerleri için de yaklaşan bir çoğunluğa hitap etme imkânı verdi. Ancak çoğunlukla bu, tâkipçilerinin, onun Batılılaşma yolunda harcadığı gayretin değerini takdir edememeleriyle neticelendi.

DOKUZUNCU BÖLÜM

MUSTAFA FÂZIL PAŞA: ONDOKUZUNCU YÜZYIL ORTASI LİBERALİZMİ

Türkiye'de meşrutiyet fikrinin propagandasına yapılan çok önemli katkılardan birisi, Mustafa Fâzıl Paşa'nın 1867 yılında Sultan Abdülaziz'e yazdığı *Mektub*un Yeni Osmanlılar tarafından tercümesi olmuştur. Broşür hâline getirilen bu mektubun Yeni Osmanlılar tarafından Türkiye'de dağıtılması, sonuç olarak, imparatorluğun her tarafında önemli bir dalgalanmaya sebep oldu. Ali Suâvî, Osmanlı İmparatorluğu'nun sâbık bir önde geleninin, devletin kurtuluşu için bir plân sunmaya cesaret etmiş olduğu haberi ile, bir hayli bozuk olan moralinin ânîden yükseldiğini anlatır.[1] Ebüzziyâ, bunun Türkiye'de siyaset yazarlığının temel taşı olduğunu düşünür. Ebüzziyâ, *Mektub*un o sırada Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün sebeplerini ilmî tahlillere tâbi tutmak suretiyle, devletin meselelerine yeni bir yaklaşım getirdiği, yani, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün kaçınılmaz bir süreç olmadığı, aksine işlerin halli için bir çıkar yol bulunmadığı duygusu uyandırdığını belirtir. Mustafa Fâzıl Paşa, *Mektup*ta Gülhane Fermanı'nda zaten belirtil-

1 Ali Suâvî, *Ulûm* (tarihsiz [1870]), s. 918.

miş olan bir fikri -yani imparatorluktaki çöküş sürecini durdurmak için, yapısal değişikliklerle uğraşılması gerektiği düşüncesini- ele almıştı. Ancak bu kez, daha etkili bir idarî işlem tarzı oluşturma yönündeki önceki teşebbüs, bu mekanizmanın denetlenmesi gerektiği düşüncesine yol açtı.

Tam onsekiz yıl önce Gülhane Hattı'nda ilan edilmiş olduğu gibi, *Mektub,* önceki yüzyılda Türkiye'de meydana gelen ahlâkî düşüşe işaret ederek başlamaktaydı.[2]

"Biz Osmanlılar" diyordu Mustafa Fâzıl Paşa, "her gün daha gözle görülür, daha derin ve daha evrensel hale gelen bir ahlâkî dejenerasyonun bizi istila etmesine izin veriyoruz."[3] Ancak bu kez, 1839 Fermanı'nın başlangıç kısmında özetlenen açık gayelerin aksine *Mektup,* bu "dejenerasyonu" cline bağlılığın ihmal edilmesinin bir neticesi olarak yorumlamamaktadır. Önceleri sık sık belirtilen bu faktör, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun daha önceki şa'şa'asının Osmanlıların dinî düşüncelerinin sâfiyetinden kaynaklandığı fikri, artık temel olmaktan ziyade, katkıda bulunan bir faktör durumuna indirilmişti. Ön plânda görünen, İslâm'a yabancı bir kavramdır -laik bir etik-. Asıl vurgunun bir faktörden bir diğerine bu şekilde geçişi, büyük bir maharetle yapılmıştır. Mustafa Fâzıl "Efendimiz, ecdâdımız dört asrı aşkın bir süre Doğu [Roma] İmparatorluğu'na son vererek, Konstantin'in dünyanın başkenti yapmış olduğu şehre şan-

---

2 *Mektub*un çeşitli baskıları için bkz, yukarıda s. 38, not 61. Buradaki iktibaslar, şuralardan alındı: *Lettre Addresse* [sic] *au feu sultan Abdülaziz par le feu Prince Mustafa Fazil Pacha (1866),* (Kahire, A. Costagliola, 1879). Türkçe metin: *Paris'ten bir Mektup. Sultan Abdülaziz Han'a Paris'te Cemiyet-i Ahrar Reisi Mısırlı Mustafa Fâzıl Paşa Merhum Tarafından Gönderilen Mektubun Tercümesidir* (Dersaadet, Artin Asadoryan Matbaası, 1326/1908).

Bu metinlerin yerini tâyin etmenin güçlüğü dolayısıyla, aşağıda, mektubun Kahire baskısını ilk örnek alan ve yaygın bir şekilde bulunabilen yeni baskısı kullanıldı: Marcel Colombe, "Une lettre d'un prince egyptien du xixe Siécle au Sultan Ottoman Abd al-Aziz," *Orient,* (1958), II, 23-58.

3 *Lettre,* s. 3, *Colombe,* s. 30.

la, şerefle yerleştiklerinde tarihin hatırlanmaya değer en önemli günlerinden birisi olan bu büyük fethi, sadece dinî 'şevk'lerine ve askerî cesaretlerine borçlu değillerdi. Aksine, bu 'şevk' ve bu askerî cesaret, onların ahlâkî değerlerinin yalnızca yansıması idi" iddiasıyla söze başlar[4] Mektubun daha sonraki kısmında, Mustafa Fâzıl Paşa, politika konusundaki bu yeni seküler yaklaşımı dinî referansla doğrulamak için daha da ileri gidecektir: "Halkın haklarını tanzim eden o [din] değildir."[5] Bu biraz beklenmedik değişmenin sebebini belirlemek kolaydır. Ali Suâvî, bize *Mektub*u belirli bir perspektife yerleştirmemize ve bu tür yeniliklerin kökenini belirlememize yardımcı olan bilgiler sunmaktadır. Suâvî'ye göre, gerçekte, mektubun taslağı, Ganesco adlı bir Romen tarafından düzenlenmiş ve daha sonra Mustafa Fâzıl tarafından yeniden yazılmıştı.[6] Ancak *Mektup,* yine de etraflı bir tahlile değecek kadar önemlidir. Çünkü, mektubun Osmanlı İmparatorluğu'nda geniş tepkilere sebep olduğu, başkentte dağıtıldığı sırada Osmanlı aydınları tarafından amaçlarının uygun bir ifadesi olarak görüldüğü ve 1890'larda Yeni Osmanlıların hamlelerini yineleyecek olan Jön Türklerin ilham kaynaklarından birini oluşturduğu inkâr edilemez. Fakat bu noktaya kadar *Mektup* kimsenin duygularını incitmemektedir. Şu halde, Fâzıl Paşa'ya göre din kılavuzundan daha değerli olan bu "ahlâkî değer"in özü neydi? Bu ifade aslında, Türklerin "idarecilerine sadık

4 *Lettre,* s. 5; *Colombe,* s. 30.

5 *Lettre,* s. 12; *Colombe,* s. 37.

6 Ali Suâvî, "Fâzıliye", *Ulûm,* 15 Safer 1287 / 17 Mayıs 1870, s. 1119. Ganesco, Mustafa Fâzıl Paşa'nın *Mektub*unun ilk defa çıktığı *Liberté*'ye yazı veren birisi idi. 23 Haziran 1866'da, bir Hohenzollern Prensi'nin Romanya'ya hükümdar yapılmasının sonuçlarına karşı ikaz edici bir makale yazmıştı. Bu yüzden, Ali Suâvî'nin bu açıklamasının doğru olması imkân dahilindedir. Ebüzziyâ Tevfik, birçok Elçilik tarafından, Bâb-ı Âlî ile işlemlerinde aracı olarak kullanılan Revelaki adlı bir Rum'un, Fransızca metnin basılmasında vasıta olduğunu söyler. Bkz. Ebüzziyâ Tevfik, "Yeni Osmanlılar," *Yeni Tasvîr-i Efkâr,* 1 Haziran 1919, ss. 3, 4.

oldukları, bunun onlar tarafından özgürce kabul edilmiş bir erdem ilkesi gibi olduğu bir kalben ve aklen olgun bir gurura, kendilerini nasıl disipline edeceklerini bilen ... kendilerine has bir çeşit hürriyet duygusuna sahip oldukları"nı ihtiva etmekteydi."[7] Burada, nerdeyse daha çok Rousseau'yu ve onsekizinci yüzyıl düşünürlerinin oldukça büyük değer verdikleri tabiatin düzenleyici "görünmez eli"ni akla getiren bir cümle yer almıştı. Böylece, Mustafa Fâzıl Paşa'nın yeni anlayışında sadece ahlâkın, dinî temeli yıkılmış olmakla kalmıyor, fakat aynı zamanda, bir süreden beri doğal durumu içinde insanın alâmet-i farikası olduğuna inanılan hürriyet ve gurura yönelik özel bir sevgi ortaya çıkıyordu. Ahlâkî çöküntü, yani ilk Türkler için tabiî bir hâl olan hür karakterden uzaklaşma, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan halkın uğradığı adaletsizliklerin sonucu idi. Bu adaletsizlikler, bir taraftan insanları zayıflatıp köleleştirirken,[8] diğer taraftan köle milletlerin bu faaliyetlere ihtiyaç duymamaları sebebiyle ilimlerin ve sanatların çöküşüne sebep olmuştu.[9] Hiçbir şey bunu, Osmanlı İmparatorluğu'nun ticaret ve endüstrisinin geri kalışından daha iyi ispatlamazdı. Mustafa Fâzıl Paşa'ya göre, hiç kimse modern Avrupa devletlerinin üstünlüğünün, yeterli sayıda "aydın ve eğitimli" insanın varlığına dayalı olduğunu inkâr edemez.[10] Bu ko-

---

7 *Lettre*, s. 6; *Colombe*, s. 31.

8 *Aynı yer.*

9 *Lettre*, s. 8; *Colombe*, s. 32. Yazıları ondokuzuncu yüzyıl başı Avrupasında revaçta bulunan liberal nasyonalizmin örnekleri olan Herder'in ifadesiyle karşılaştırınız: "Despotizmin boyunduruğu altında, en soylu halk bile, kısa bir zaman içerisinde soyluluklarını kaybederler: onun en yüksek kâbiliyeti, yalan ve sahtekârlık için, dalkavukluk için, zillet için ve lüks bir hayat içinde yaşamak uğruna hor görülür." Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (New York: Macmillan, 1944), s. 447. Suâvî'nin, mektubun ilk taslağını hazırladığını söylediği Ganesco, Herder'den etkilenmişti; bkz. Greory Ganesco, *Diplomatie et Nationalité* (Paris, Librairie Nouvelle, 1856), ss. 64, 144.

10 Mustafa Fâzıl Paşa, *Lettre*, s. 8.

nu, daha önce Sâdık Rifat Paşa'nın fikirlerinde de karşılaştığımız bir vurgudur. Nitekim Sadowa'daki Prusya zaferi, Prusyalıların Avusturyalılara nisbetle daha eğitimli olmalarından dolayı idi; bu fikir daha sonra Nâmık Kemâl'de de ortaya çıkar.[11] Ancak Mustafa Fâzıl Paşa, ilmin yayılmasının ihmal edilmesi sebebiyle, henüz Osmanlı yönetimini itham edememektedir. Bu yönde ilk büyük çaba, Tanzimat'ın ilk devlet adamları tarafından gösterildi ve daha sonra Âlî Paşa, Galatasaray *lisesi*nin açılmasıyla sonuçlanan müzakerelerin başlangıcında bulundu. Fâzıl Paşa'nın başlattığı yeni ve dikkati çekici tartışmalardan birisi de, eğitimin, imparatorluğun hastalıklarını tedavi etmek için tek başına yeterli olmadığı idi. Bu teşebbüslerin hiçbirisi, Türkiye'nin idarî sistemini yeniden tanzim etme ve modernleştirme teşebbüsü değildi; bunlar merkeziyetçi bir devlet kurma çabalarıydı. Fâzıl Paşa'ya göre, devlet mekanizmasındaki verimlilik, II. Mahmud'un merkezîleştirme hareketlerinde başvurulduğu gibi, sadece denetimi arttırmak suretiyle değil, bilakis vatandaşların üzerindeki devlet baskısını azaltmakla elde edilebilirdi. Bu, hem hükümdarın ve hem de memurların istemedikleri, fakat "yönetimin kendine has tabiatinden" kaynaklanan baskıları bertaraf etmenin yegâne yoluydu.[12] Fâzıl Paşa, konunun esası olarak halkın en büyük kılavuzunun bizzat hürriyetin kendisi olduğunu ileri sürmekteydi. Hürriyet "bütün diğer şeylerin sebebi olan "kaynaktaki öğretmen" idi.[13] Halkın kendi bilgisini kullanmasının imkânı, ancak haklar garanti altına alındığı zaman ortaya çıkardı.

Mustafa Fâzıl Paşa, Türkiye'deki "istibdadı", sultanın otoritesine sadece sözde bağlı olduklarını söylediği "ikinci derecedeki memurlar"ın sorumsuzluğuna bağlamakta idi;

---

11 Bkz. yukarıda, s. 62; *Colombe*, s. 32.

12 *Lettre*, s. 5; *Colombe*, s. 30.

13 *Aynı eser*, s. 8; *aynı eser*, s. 32.

çünkü sultanın, "babaya özgü emirleri"ne uyulup uyulmadığını bilmesinin imkânı yoktu. Kısacası, "Türkiye'de kamuoyu olmadığı ve hükümetinizin sayısız memuru, kamuoyuna karşı sorumlu olmadığı için sonuç olarak siz Majestelerine karşı da sorumsuz olmakta; ... ikinci derecedeki zâlimlere mâni olacak hiçbir şey bulunmamaktadır."[14] Fâzıl Paşa, *"ikinci derecedeki zâlimler"* ifadesi ile yönetici eliti nitelemek istemekteydi; sultana müracaatı, görünüşte bu adamlara karşı hükümdarın desteğini sağlamak anlamına geliyordu. Gerçekte ise Mustafa Fâzıl Paşa, bu adamların baskıcı yönetimlerinden hoşnutsuz olan Türk aydın zümresinin bir bölümüne hitap ediyordu.

Mustafa Fâzıl Paşa'ya göre, bu devlet adamlarının aşırılıklarına, sorumlu bir hükümetin kurulmasıyla engel olunabilirdi. Fakat, onun bu hükümetin işlevine ilişkin inancının incelenmesi, kendisinin Türkiye için tavsiye ettiği anayasa ile Türkiye'de, meselâ Locke tarafından öngörülen anlamda bir sorumlu hükümet kurulamayacağını göstermektedir. Mustafa Fâzıl Paşa'nın anayasası, onun ifadesiyle, sadece sultanın bir hakkını, yani "hata yapma hakkını" elinden alacaktı. Kısacası Mustafa Fâzıl Paşa, "sorumlu yönetim" ile sadece bir danışma organını kastetmekteydi.[15]

Mustafa Fâzıl Paşa'nın fikirlerinin kaynağı, onun hükümdara karşı duyduğu saygının ve hükümdarı anayasal bir devleti yönetiyor görme arzusunun ışığı altında tesbit edilebilir. Türk milletine ilerleme yolunda rehberlik edecek olan hükümdardır ve Paşa'nın halka karşı sorumlu bir hükümet tasarımında hiçbir sorun yoktur. Anayasal yolda hükümdarın önderlik etmesi fikri, ondokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru Avrupa'da moda haline gelmiş olan bir fikirdir. Bu, Mazzini ve d'Azeglio gibi İtalyanların eserlerinde uzun uza-

14 *Aynı eser*, s. 6; *aynı eser*, s. 31.

15 *Aynı eser*, s. 12; *aynı eser*, s. 34.

dıya açıklanmıştır; Mustafa Fâzıl Paşa'mn, yönetimin 'etik' yönleri üzerindeki vurgusu da, Gioberti'nin *Prolegomeni del Primato Morale e Civile degli Italiani* adlı eserinin izlerini taşımaktadır.[16] Gerçekte Mustafa Fâzıl Paşa, bizzat hükümdar tarafından üstlenilecek olan bir "devrim"den söz etmekteydi. Mustafa Fâzıl Paşa'nın, kendi ülkesindeki liberalleşme hareketinin lideri olarak İtalya kralını örnek verişi, bu hususu doğrular.

Mustafa Fâzıl Paşa, İslâm'daki inanç konularıyla devlet işleri arasındaki sıkı ilişkiyi çok iyi bilmesine rağmen, *Mektub*unda bu ilişkiye yeni bir yorum getirmekten çekinmemiştir. Bu yorum hakkında, en azından daha önce bir benzerinin olmadığı söylenebilir. Ona göre, din ruhu idare eder ve "bizim için müstakbel hayatın perspektiflerini açar; fakat insanların haklarını tanzim etmez; o ebedî gerçeklerin ulvî sâhasında bâkî kalmadığı takdirde, geride kalan şeyleri de kaybetmek suretiyle kendisi de ortadan kalkar." "Efendimiz" diye devam eder, "Hıristiyan veya Müslüman politika yoktur; bu noktada, sadece hakkaniyetle somutlaşan bir adalet ve politika vardır."[17] Bu şüphesiz, mektubun daha önceki bölümünde ileri sürülen bir kavramı -tamamen hürriyet üzerine dayalı bir 'etik' kavramını- tanımlamak için ortaya konan bir düşüncedir.

Mustafa Fâzıl Paşa, tekliflerini yapmaya teşvik eden şeyin, "vatanseverliği" olduğunu ifade eder.[18] Yine *Mektup*ta, "Türk ırkı"nda "yaratılıştan gelen ulvî duygular" olduğundan bahseder. Doğrusu, aradan geçen yıllar içinde Sâdık Rifat Paşa'nın 'anayurt' kavramına bir şeyler eklenmişti: Sâdık Rifat Paşa, İslâm'da böyle bir kavram olmadığı için, "ırk"

16 [Vicenzo Gioberti], *Prolegomeni del Primato Morale e Civile degli Italiani* (Brusssels, Caus & Co., 1846).

17 *Lettre*, s. 9; *Colombe*, s. 37.

18 *Lettre*, s. 4; *Colombe*, s. 29.

kelimesini ağzına almamıştı. Aynı şekilde, halkta doğuştan gelen "duygular" sözü, romantik Avrupa düşüncesinin bir özelliği ve Alman tarihçi Herder aracılığıyla liberal milliyetçilikle birleştirilmiş olarak gelen, 'bir milletin ruhu' fikrinin yankısı idi. Genel olarak, Mustafa Fâzıl Paşa'nın mektubunun, Kemâl'de de görülen, fakat bir İslâmî referanstan yoksun, aynı liberal milliyetçiliğin etkisini yansıttığı söylenebilir; bu mektubu Paşa'nın Paris'te etrafına toplanmış gazetecilerin, yazdığına dair bir kuşkuya götürür bizi.

Mustafa Fâzıl Paşa, iki ay sonra yazdığı bir mektupta programını "Osmanlı İmparatorluğu'nu Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında eşitliği ve uyumu tesis edecek ve daha iyi şeyler beklentisi içinde, Türkiye'ye komşuları karşısında mânevî üstünlük verecek olan anayasal hürriyet üzerine dayandırma arayışı" olarak özetlemiştir.[19]

Tıpkı Yeni Osmanlılar gibi, Mustafa Fâzıl Paşa da, imparatorluğu oluşturan milletlerden kaynaklanan bölücü baskılar yüzünden, devlete bir anayasa hazırlanması teklifinde bulunmak zorunda kalmıştı. Fakat Mustafa Fâzıl Paşa'nın fikirlerinde, biraz safça da olsa, daha sonra *kozmopolit cereyanlar* olarak bilinecek olan kalıcı bir niteliğin, yani gerçek üniversalizmin işaretleri sezilebilir. Kezâ, Kemâl'in yazılarının esası olan, Şeriat'in siyasî sistemin temel taşı haline getirilmesi düşüncesinin Mustafa Fâzıl'ın fikir yapısında bulunmayışı, "Mısırlı" prensi Türk vatanseverden ayıran ideolojik farklılığın derecesini göstermektedir.

19 *Levant Herald Daily Bulletin*, 16 Nisan 1867, s. 1.

BÖLÜM X

NÂMIK KEMÂL: SENTEZ

Yeni Osmanlılar hareketine katılan insanların hepsinin üzerinde yer alan biri, Nâmık Kemâl, ondokuzuncu yüzyılın ortasında kazandığı ünü, modern Türkiye'de hâlâ sürdürmektedir.

Kemâl'in bu ününü sürdürebilmiş olması düzyazılarının modern Türk yazarları ile pekâlâ kıyaslanabilir açıklığı ve keskinliğine mukabil, yine de hayli şaşırtıcıdır. Bu başarının doğası, ancak onun yazılarının çağdaşlarının yazılarıyla karşılaştırılması suretiyle anlaşılabilir. Çağdaşlarının yazıları, hâlâ yalnız azınlığın zevk aldığı bir yazı dili olan, Türk edebiyatı Klâsik Döneminin Arapça ve Farsça kelime bilgisi ile çözülmektedir. Oysa Nâmık Kemâl, anadilin kullanımında, Şinâsî ve Münif Paşa gibi seleflerinden daha ileri gitmekte ve bu suretle Türk dilinin sadeleşmesinin bu öncülerinin ulaştıklarından daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmaktaydı. Türkçesinin sadeliğinin yanı sıra, üslubunun gücü de olağanüstü idi. Onun makaleleri, döneminin siyasî yazıları arasında, ondokuzuncu yüzyılın yazı Türkçesinin gereksiz ifadelerinden tamamiyle uzak, resmî yazışmalarda

ve belgelerde kullanılan süslü üsluptan çok farklı olarak göze çarpmaktadır.

Bugün onun eserleri, kendi zamanında basılanlar arasında hâlâ en iyi okunabilenidir. Onun, vatanı kurtarma öğütleriyle dolu yurtsever şiirleri, hâlâ Türkçe antolojilerin değişmez parçalarıdır ve daha önceleri Fransız okul çocuklarını *patrie* (yurt) fikrine ısındırmak için kullanılan Renan'ın nesirleri gibi, Türk yurttaşının *vatan* gibi kavramlarla ilk defa tanışmalarını sağlayan şiirlerdir.

Türkiye Cumhuriyeti döneminde vatandaşların temel addedilen hakları kısıtlanmasına karşı, protestolar yükseldiğinde bunlar daha çok onun adına dile getirilmiş, onun sözleriyle ifade edilmiştir. Fakat, onun bu ikinci katkısının, yani *hürriyet* fikrini popüler hale getirmesinin, daha önceki Osmanlı değerleri ile zıtlığı nedeniyle en orijinali olduğu[1] ve sonuçta imparatorluğun modernleşmesinde büyük bir değer taşıdığı pek az anlaşılmıştır.

Nâmık Kemâl, 1840 Aralık'ında Tekirdağ'da doğdu.[2] Gençliğinde, birkaç ay süreyle Bâyezid ve Vâlide *Rüşdiye*'lerinde okudu. Bunlar, Tanzimat döneminde açılmış olan sekiz yıllık, Batılı tipte yeni okullardı. Onun on, onaltı yaşları arasındaki zamanının çoğu, imparatorluğun bir ucundan öbürüne uzun seyahatlerde geçti. Kars'ın sınır kasabasında büyükbabası Abdüllatif Paşa'nın yanında bulundu ve daha sonra onunla Sofya'ya gitti.

Kemâl'in babası, Saray Astronomu (Müneccim) Mustafa

---

1 Zamanın standart bir Fransızca-Türkçe sözlüğüne göre, *hürriyet* kelimesi, köle olmayan bir ferdin durumunu tavsif etmek için kullanılmaktaydı, yani hür insanlarla ilgili bir isim idi. Aynı kaynak, *civil liberty*'nin çağdaş Türkçe muâdilinin *ruhsat-ı şer'iyye*, yani kânuna tecavüz etmeksizin yapılabilecek şey, olduğunu göstermektedir. T. X. Bianchi, *Dictionnaire Français-Turc* (Paris, Dodey-Dupré, 1850), II, 293. Ancak, daha 1831'de *hürriyet*, *liberté*'nin beşinci anlamı olarak kullanılmakta idi. Bkz. *Vocabulaire Français-Turc* (Paris, Everat, 1831), s. 422.

2 Kaplan, *Namık Kemal*, s. 11.

Âsım Bey'dir. Babasının görevleri, astronomiyle çok az ilgiliydi. Mustafa Âsım Bey, Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümdarların bile astrolojiyi şüpheyle karşılamaya başladıkları bir sırada, fiilen saray müneccimi idi. Görevi, Sultan'ın eylemleri için uygun zamanı belirlemekti. 1861'de, Abdülaziz'in tahta çıkışı münasebetiyle yapılacak tören için uygun zamanın belirlenmesiyle görevli kişi, Mustafa Âsım Bey'di. Ancak, başka bürokratik endişelerin öne çıkması yüzünden, tören zamanından önce yapıldı.[3] Bu olay, çocukluğu zamanında Nâmık Kemâl'i çevreleyen etkilerin simgesidir. Bir yandan, Kemâl'in ailesi eski geleneklerle ilişki içindeydi ve bizzat devlete hizmetle sivrilmişti. Baba tarafından büyükbabası olan Şemseddin Bey, III. Selim'in ilk mâbeyincisi idi ve aile silsilesi, İranlı Nâdir Şah (yaklaşık 1743-1746)'ı mağlup eden Topal Osman Paşa'ya çıkmaktaydı.[4] Diğer taraftan ailesi, yeni bir Osmanlı memurlar sınıfının sahneye çıkmasıyla yavaş yavaş önemini kaybediyordu. Babası, aileyi geçindirmek için ana tarafına dayanmak zorundaydı;[5] ve dededen kalma baba evi alacaklılar tarafından haczedilmişti.[6]

1857-1858'de, Nâmık Kemâl onyedi yaşında iken, İstanbul'a geldi ve Gümrükler Tercüme Odası'na, daha sonra da Bâb-ı Âlî Tercüme Odası'na girdi. Başkente geldiğinde 1839 Fermanı'nın ilanının üzerinden onsekiz yıl geçmiş, Tanzimat'ın Avrupalılaşma çabası, imparatorluğun kültürel hayatını önemli ölçüde etkilemeye başlamıştı. Münif Paşa, Fransız *filozoflar*dan yaptığı çevirileri yayımlıyor ve edebiyat toplantılarında Türkiye'nin Batılılaşması ile ilgili meseleler tartışılıyordu. Nâmık Kemâl, anne tarafından büyükbabası Abdüllatif Paşa'nın delaletiyle, klâsik edebiyat taraftarı bir

3 Kuntay, *Namık Kemal*, I, 7, dipnot 8.

4 Theodor Menzel, "Kemal," *Encyclopaedia of Islam*, II, 847-851.

5 Kuntay, *Namık Kemal*, I, 6.

6 *Aynı eser*, s. 8.

şâir olan Leskofçalı Gâlib'in etkisi altına girdi. Gâlib, hükümet memuru olarak önemli bir tecrübeye sahip olmasının dışında, ulemâ öğretilerinin esasını teşkil eden İslâm'ın adalet ölçülerini de destekleyen biriydi. Nâmık Kemâl'in çok sık iktibas edilen "Hürriyet" şiiri, Gâlib tarafından yazılan benzeri bir şiirden doğrudan ilham alınarak yazılmışa benzer. Kemâl, aynı zamanda Şinâsî ile de buluşuyordu; Şinâsî'nin ve Gâlib'in de içinde oldukları, 'Meclis' adıyla bilinen şiir çevresinin üyesi oldu.[7]

Nâmık Kemâl'in 1865'ten sonraki faaliyetleri, sayısız sürgünleri ve nisbeten genç bir yaşta ölümü daha önce anlatılmıştı.[8] Ancak, bir güçlükten öbürüne, bir yerden diğerine sürüklenirken tamamlamaya muvaffak olduğu hacimli edebî-tarihî ürünleri hakkında henüz hiçbir bilgi verilmemiştir. Hayatı boyunca, çok sayıda makaleye ek olarak, altı piyes, kısa bir biyografi serisi, üç roman, on iki cilt olarak tasarlanmış Osmanlı tarihinin ilk cildi, (biri Osmanlının geçmişi ve diğeri de kendisinin ideal Osmanlı toplumu rüyası üzerine) iki deneme/inceleme, şiir üzerine iki uzun eleştirel/edebî deneme yazdı ve birkaç çeviriyi tamamladı.[9] Kemâl'in siyasî görüşleri, çalışmalarının tamamına yayılmış durumdadır; bu yüzden, düşünceleri bütün eserleri dikkate alınarak incelenmelidir. Ancak siyaset teorisinin özü, *Hürriyet* ve *İbret*'te yazdığı makalelerde bulunur. Onun siyasî düşüncesini yeniden ele almak için bu makalelere geri dönmek zorundayız.

Dava arkadaşlarından daha felsefî eğilimli olan Nâmık

7 Kaplan, *Namık Kemal*, s. 43; Abdülbaki Gölpınarlı, "Namık Kemal'in Şiirleri," *Namık Kemal Hakkında*, s. 19, kezâ, Türkiye'de benimsenen "halk" İslâm'ının biçimlerinden birisi olan Halife Ali'nin şahsiyetini vurgulayan Alevî eğilimler için bkz. ss. 68, 69; ayrıca, "hürriyet"in Sûfî çevrelerce kullanımı için bkz. Fevziye Abdullah Tansel, "Süleyman Hüsnü Paşa ile Namık Kemal'in Münasebet ve Muhaberatı," *Türkiyat Mecmuası* (1954), XI, 140.

8 Bkz. yukarıda, Bölüm II.

9 Nâmık Kemâl'in eserleri ile ilgili tam bir bibliyografya için bkz. Şerif Hulusî, "Namık Kemal'in Eserleri," *Namık Kemal Hakkında*, ss. 305-421.

Kemâl, temel teorik meselelerin tartışılması üzerinde yoğunlaşmış ve böylece zamanının eserleri arasında kayda değer yegâne siyasî felsefeyi vücuda getirmiştir. Onun siyaset teorisinin işgal ettiği ayrıcalıklı konum, ancak, yirminci yüzyılın başında, ikinci önemli modern Türk teorisyeni olan Ziyâ Gökalp'in, nisbeten sistematik yapıda ikinci bir siyasî düşünce ortaya koymasıyla sona erdi. Bu durum, Kemâl'in fikirlerinin, edebiyat üzerinde olduğu kadar Türk siyasî düşüncesi üzerinde de karakteristik bir etki bırakmadığı anlamına gelmez. Bilakis, bunun aksi doğrudur. Kemâl'in Türk gazetecilik üslûbuna getirdiği tarzın olağanüstü yaygınlığı, bugün bile tâkip edilebilir. Onun yurtsever öğütlerinin yankısı, herhangi bir çağdaş Türk siyasî lideri tarafından herhangi bir vesileyle yapılmış konuşmada dahi bulunabilir. Şu halde, Kemâl'in siyasî felsefesi, iki bakış açısından incelenebilir: İlki, İslâmî ve Batılı siyaset kavramları arasında amaç, kaynak ve iç tutarlılık bakımından gerçekleştirmeye çalıştığı sentez; ikincisi ise, Türk düşünürlerinin sonraki kuşaklarını etkileyen birtakım önemli siyasî kavramların Türkiye'ye sokulmuş olması açısından.

I. Nâmık Kemâl'in Siyasal Sistemi

1940'ta, Türkiye'de, Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu'nun ilanının yüzüncü yıldönümü münasebetiyle, Tanzimat'ın başarılarını özetlemeye yönelik, *Tanzimat I: 100 ncü Yıldönümü Münasebetile* isimli tek ciltlik bir eser yayımlandı. Hatıra nitelikli bu eserdeki yazılar arasında, Maarif Vekâleti memurlarından birisi ve Tanzimat'ın entellektüel tarihi konusunda uzman olan İhsan Sungu tarafından yazılmış bir makale de vardır.[10] Bu makale, Yeni Osmanlıların tam Batılılaşma ta-

10 İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar," *Tanzimat I: 100 ncü Yıldönümü Münasebetile* (haz. Türk Tarih Kurumu, Maarif Matbaası, 1940), ss. 777-857.

raftarı oldukları şeklindeki bir efsaneyi delilleriyle çürüttüğü için, Türk bilim adamları arasında dikkate değer bir ilgi uyandırdı. Sungu, *Hürriyet*'ten uzun pasajlar aktararak gerçekte, Yeni Osmanlıların bu sözcüsünün, yönetim sorununu İslâmî bir yaklaşımla ele almayı benimsediğini ve reform programında dine gözardı edilemeyecek kadar önemli bir rol verdiğini gösterdi. Bu hatırlatma, daha az dinî eğilimli sonraki reformcular tarafından kullanılan Kemâl'in yazılarının tamamında ilahî adaleti, dinî hukuku ve İslâm'ın prensiplerini uygulama konuları burada yeniden ortaya konduğu için, Tanzimat'ı incelemeyi uzmanlık alanı haline getirenlerin çoğunu şaşırtmadı. Esasen Kemâl'in arka-plânı, bu vurguyu açıklar. Onun güçlü klâsik kültürü ve üstadının Lefkofçalı Gâlib oluşu kadar, 'Meclis' şâirleriyle kurduğu ilişkiler de, Kemâl'in İslâmî inancını çok erken güçlendirmiş olması gereken diğer faktörlerdir. Kemâl'in tanıdığı şâirler arasında, muhtemelen kendisine, birçok Türk'ün dinin daha incelmiş yönü addettiği *tasavvuf* veya İslâm mistisizmi ile içiçe geçmiş bir üniversalizm ve yarı-panteizm anlayışını veren mistikler de vardı. Bu tür eğilimler, herhalde, "Bektaşî bir aile" denilen kendi ailesinde de mevcuttu.[11] Diğer taraftan, Bektaşî tarikatı dervişlerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun entellektüel hayatına yaptıkları katkılar ve "sıradan insanlar"ın dertlerini benimsemiş oldukları çok iyi bilinmektedir.[12] Bu yüzden Nâmık Kemâl'in, çoğunlukla yanlış olarak, bir değer olarak genel oya inanç olarak yorumlanan, "halk"a karşı duyduğu ilginin kaynak açısından dinî ve belki mistik temelleri vardı. Daha sonra, Nâmık Kemâl Avrupa

---

11 Kaplan, *Namık Kemal*, s. 18. Kâdirî tarikatı lideri Osman Şems'in Kemâl'in üzerindeki etkisi konusunda bkz. Gölpınarlı, "Namık Kemal'in Şiirleri," *Namık Kemal Hakkında*, s. 19.

12 Türkiye'de, özellikle, mistisizmin, imtiyazsızlık karşısındaki hoşnutsuzluğun bir ifade aracı olarak kullanıldığı belirtilmektedir. Bkz. John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London, Luzac, 1937), s. 69.

liberalizmi ile tanıştığında, Avrupa'da sürekli güçlenmekte olan halkın siyasî süreç içinde yer alması fikri, zihninde hazır bir kabul gördü.

Nâmık Kemâl'in İstanbul'da kaldığı ilk yıllarda bile, yönetimle ilgili Aydınlanma dönemi fikirleriyle İslâm'ın geleneksel siyaset görüşünü kıyasladığını gösteren işaretler vardır. Mânevî hocası Lefkoşçalı Gâlib'e yazdığı aşağıdaki mektup, o sırada Voltaire'in fikirlerini değerlendirdiğini gösterir: "*Bu zât [Voltaire] akâyid-i mevcûdenin tahrîbine vakf-ı nefs eylemiş ve fakat Ahmed Vefik Efendi'nin Bursa'yı yıktığı yolda hareket ederek tahrîbâtının bir çoğundan müstakîm tarîkler açılmış ise de, bir takımı dahi zulm ü teşvîşten başka bir şeyi mûcib olmamıştır. Hele İslâmiyyet hakkında olan delâ'ili bütün mev'ıza kitâblarından hikâyet ve falân festeğizden rivâyet olduğundan, onların sakâmet-i netîcelerini dahi bi't-tabi' sakîm etmiş ise de, buna garazkârlıktan ziyâde cehli sebeb olmuştur. Bu kitâbın ekser mahallerindeki istidlâlât bayağı iktidâr-ı beşerin hâricinde görünecek kadar kuvvetli iken, ba'zı yerler vardır ki, Senîh Efendi'nin sözleri kadar suhûletle cerh olunur. Sun'-ı Kudret karşısında nazar-ı istidlâlin kemâl-i acz ü hayretine Voltaire'i pek büyük delîl addediyorum.*"[13]

Nâmık Kemâl, kendi İslâmî kültürünün temelleri üzerinde, ondokuzuncu yüzyıl ortalarında Avrupa'da geçerli olan liberalizm tipinin ön-gereklerine oldukça uygun olma üstünlüğüne sahip bir sistem geliştirdi. Ancak bu, İslâmî siyaset düşüncesindeki bazı faktörleri vurgulamak ve diğerlerine arka-plânda uygun bir şekilde atıfta bulunmak suretiyle yapıldı. Nâmık Kemâl'in sistemiyle İslâm'ın sistemi arasındaki uyuşmazlık zaman zaman oldukça belirgindir.

---

13 Kuntay, *Namık Kemal*, s. 24. Senih Efendi (1822-1900), reaksiyoner eğilimleri yüzünden Kemâl tarafından sevilmeyen bir bürokrattı.

II. Hükümetin Menşe'i

Nâmık Kemâl için iyi hükümet, dinî hukukun, yani Şeriat'in siyasî arzularını yerine getiren hükümettir. Ancak, bazı örnekler vardır ki, bu bunlarda, ideal bir hükümetin ve siyasî otorite ilkesinin ilahî olarak takdir edilmiş kategorilere mi yoksa kişinin "tabiî sosyalliği" gibi sırf dünyevî bir gelişmeye mi bağlı olduğu pek açık değildir. Bunlardan ilki, İslâm hukukçularının eserlerinde karşılaşılan; ikincisi ise, hem Müslüman hem de Batılı filozoflarda rastlanan bir teoridir.

Nâmık Kemâl, konu üzerinde yazdığı en önemli makalelerden birinde,[14] bu ikinci tavrı benimsemiş gözükmektedir. Kemâl bu yazıda, insanların tabiaten birbirlerine zarar verme eğiliminde oldukları ve onları hem-cinslerinin saldırılarından koruyacak gücün, sadece insanların meydana getirdikleri bir birlikte sağlanabileceği fikrinden hareket etmektedir.[15] Bu sebeple, insanın hürriyeti ancak toplum içerisinde korunabilir. Kendi ifadesi ile: "... *Dünyâda cem'iyyetin*

---

14 Nâmık Kemâl, "Ve Şâvirhum fi'l-emr," *Hürriyet*, 20 Temmuz 1868, ss. 1-4.
Nâmık Kemâl'in siyasî sisteminin yapısı ve zamanında Avrupa'da geçerli olan fikirlerle benzerlikleri kadar İslâmî teori ile ilgili noktaları da, şimdiye kadar iyice incelenmemiştir. Avrupaî etkileri izlemeye yönelik yegane teşebbüs, Behice Boran'ın "Nâmık Kemâl'in Sosyal Fikirleri" (*Namık Kemal Hakkında*, ss. 249-278) adlı makalesidir. Ancak, bu makale, Nâmık Kemâl'in siyasî teorisindeki İslâmî unsurları belirli bir perspektif içine yerleştirmeye çalışmaz.

15 Nâmık Kemâl, "Ve Şâvirhum," s. 1. İnsanın esas itibariyle yırtıcı/saldırgan eğilimleri olduğu fikri, Boran tarafından ileri sürüldüğü gibi, Hobbes'cu etkilerin değil, İslâmî bir anlayışın yansımasıdır. "Ve Allah onlara: 'Haydi ikiniz de birbirinize düşman olarak ... yere inin.' dedi." *Kur'an*, Sûre XX, âyet, 123; Bell, I, 301. Bir otoriteye göre, bu, hukuk anlayışını "insanın kötü içgüdülerine karşı daimî bir mücadele" gibi bir anlayışa götürmektedir. David de Santillana, "Law and Society," *The Legacy of Islam* (ed . T. W. Arnold ve Alfred Guillaume, London, Oxford University Press, 1931), s. 295. Nâmık Kemâl, başka bir makalede, insan tabiatı eğilimle daha iyi bir hale getirilebilirse de, bunu başarmanın "bir kaç bin yıl" alacağını ifade etmektedir. Bkz. Nâmık Kemâl, "Ba'zı Mülâhazât-ı Devlet ve Millet," *İbret*, 9 Ekim 1872, Mustafa Nihat Özön'ün *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*'nde (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1938), s. 131.

hizmet-i muhâfaza-i hürriyeti için mutlaku'l-vâcib olan evvelâ bir kuvve-i galebenin îcâdından ibârettir."[16]

"Bu gücü" kullanan organ, yani hükümet, toplumu oluşturan bütün fertlerin, idarî meselelerle bizzat meşgul olmamalarından dolayı vardır. Bu yüzden hükümet, yönetime "mütehassıs" birinin atanması için vatandaşlar arasında yapılmış bir antlaşmanın neticesi olarak doğar ve nüfusun artmasıyla ortaya çıkan daha büyük güçlüğün husule getirdiği bir işbölümünün tabiî ürünü olarak düşünülebilir.[17] Kemâl'in ifade ettiği gibi: *"Umûmun o hakka müterettib olan vezâ'ifi bi'z-zât icrâ etmesine imkân müsâ'id olmadığındandır ki, ta'yîn-i imâm ve teşkîl-i hükûmet zarûriyyetten olur. Bu ise cem'iyyetin, zikrolunan vezâ'ifini icrâya ba'zı efrâdını tevkîl etmesinden başka bir şey değildir."*[18]

Şu halde, Nâmık Kemâl, hükümetin tesisiyle ilgili iki evre bulunduğunu ifade ediyor gibi gözükmektedir. Evvela toplum oluşturulur. Toplum, insanları birbirlerine zarar vermekten alıkoyan, üzerinde genel olarak anlaşmaya varılmış bazı ilkelerle ("mutlak normativ güç"le) düzenlenmiş olması ile ayırdedilen bir birlik biçimidir. Bundan sonra ve işbölümünün neticesi olarak, hükümet kurulur ve toplu-

16 Nâmık Kemâl, "Ve Şâvirhum," s. 1; krş. John Locke, *The Second Treatise of Civil Government and the Letter Concerning Toleration* (ed. Gough, Oxford, 1948), yaklaşık 134. Rousseau'nun fikirleri için bkz. Robert Derathé, *Rousseau et la Science Politique de son Temps* (Paris, Presses Universitaires, 1950), ss. 174-177.

17 Namık Kemal, "Bazı Mülâhazat-ı Devlet ve Millet", Özön, *Namık Kemal ve İbret...*, ss. 131, 132, Locke, *Second Treatise*, par. 156.

18 Nâmık Kemâl, "Ve Şâvirhum," s. 1. Cemiyetin menşei ile ilgili klasik İslâmî rivayetlerle mukayese ediniz: Toplumun başlangıcı, "hemen hemen aynı yöndeki Hıristiyan teorisindeki gibi, Müslümanlara dayanır. Tarihin başlangıcında bir an vardı ki, o sırada insanoğlu tek bir küme/grup halinde idi. Kötülükten habersiz, sâkin bir kargaşa içinde, tabiat kânunlarına göre yaşamaktaydı. Kâbil'in işlediği suçla, altın çağın sonu geldi. İnsanların hırsları galip geldi ve bu, sosyal musibetlere, gerçek inancın kaybına ve özel hukukun girişine sebep oldu." Santillana, "Law and Society," *The Legacy of Islam*, s. 304.

Şu halde, sırf "tabiatin niteliği"yle ilgili tahmin/zarı, Aydınlanmanın Kemâl'in fikirleri üzerindeki etkisini gerektirmez.

mun bazı üyeleri, bu "gücü" uygulama görevini yerine getirmek için tâyin edilirler.

Şu halde, toplumun kökeninin böyle bir şema içerisinde gizlenerek, sırf seküler bir tarzda izah edilmesi, Kemâl'in, İslâm'ın siyaset teorisinin sınırları dışına çıktığı anlamına gelmez. Çünkü *Felâsife*, aynı zamanda toplumun kökenlerini seküler bir izaha da dayandırmakta idi.[19] Ancak, Rousseau'cu etkilerden uzak bulunan felsefeciler, konuyu işlenmeye uygun biçimde muğlak bıraktılar. Nâmık Kemâl'in kendisini çelişkiler içinde dolaştığı yer, birliğin ilk evre çalışmalarını tanzim etmiş olan güçle, ikinci evre arasında ele geçirilen, yâni hükümeti meydana getiren gücün aynı olması idi. İkinci evredeki bu güç, Şeriat idi. Fakat Nâmık Kemâl, birinci gücün, ikinci güçle özdeş olduğunu îmâ etmektedir. Kemâl böyle yapmak mecburiyetinde idi; çünkü eğer böyle yapmasaydı, seküler nitelikli bir tabiî hukukun Şeriat'ten önde geldiğini kabul etmiş olacaktı. III. Bölümde göstermeye çalıştığımız gibi böyle olamazdı; çünkü İslâmî tabiî hukuk, yalnızca bizzat Şeriat'in kendisinin ve onun emrettiği siyasî, iktisadî ve içtimaî çok özel vazifeleri içeren, bir değişmeze dayanmaktaydı.

Bu ilk evrede Nâmık Kemâl'in karşılaştığı benzer bir sorun da, iyi ve kötü sorunu idi. Onun ifade ettiği gibi: "*Bizde hüsn ü kubhu şerîat ta'yîn eder. Ebnâ-yı vatan arasında revâbıtın hüsn-i mücerrede muvâfakati ise gene vukû'âtın o miheng-i adâlete tatbîkiyle bilinir.*"[20]

Şu halde, bir şeyin iyi veya kötü olduğunu sadece Şeriat belirleyebildiği için, o nitelikleri bildirebilecek, Şeriatten önce gelen hiçbir şey yoktur.[21]

---

19 Rosenthal, *Political Thought*, s. 125.

20 Nâmık Kemâl, "Hukûk," *İbret*, 19 Haziran 1872, Özön, *Namık Kemal ve İbret*, s. 51.

21 "*Şimdi mes'ele avârızdan tecrîd oluna oluna şu dereceye indi ki, acabâ hukûkun menba'ı kâ'inâtta vücûdunu aradığımız mebde'-i evvelde midir? Yoksa ihtiyâr-ı*

Kemâl'in aslında bu tür anlamsızlıklarla kendisini meşgul etmediğini, fakat tehlikeli bir şekilde buna yaklaştığını görebileceğimiz başka paragrafları da vardır. Nitekim, içerisinde Şeriat'in kökenlerini açıkladığı Roesseau'cu bağlam,[22] inandırıcı değildir. *"Sonradan cem'iyyetler tevsî' edip devlet ve hükûmetler teşekkül edince, her hey'et-i medeniyyeyi terkîb eden efrâd-ı beşerin idâre-i umûmiyyede ictimâ'-ı efkârını müstelzim olacak bir rişte-i râbıta vaz'ına ihtiyâc hâsıl olmuştur. Bu rişte-i râbıta "şer'"dir ki, efrâd-ı hey'eti münferiden ve müctemi'an hıfz ve idâreye vesîle olan ahkâm-ı siyâsiyyedir. Onun fürû'unu icmâ'-i ümmet ta'yîn eder; fakat esâsı hukûk-ı tabî'iyye ayn-ı adl-i ilâhîdir ki Kur'ân-ı Kerîm ta'yîn etmiştir."*[23]

Kemâl'in siyaset teorisindeki seküler ve dinî ögelerin kökendeki bu yanyanalığı, onun düşüncesini -yarı Avrupaî ve yarı İslâmî- ikili bir kaynağa götürdü. Hükümetin kaynağını seküler açıdan izahı tercih etmesinin sebebi, böyle bir argümanın, doğal olarak, 'hâkimiyet hakkı'nın[24] herkese ait olduğu vargısına götürecek olmasıydı. Böyle bir vargıyı, İs-

---

beşerde midir?

"Şıhk-ı sânî bir sûrette teslîm olunamaz; çünki ihtiyâr-ı beşer ya hürr ve mutlahtır, ya bir kayd ile muhayyeddir. Eğer hürr ve mutlak ise hiç bir ferd hod-behod ta'yîn ettiği hükme ser-fürû etmeh istemez ve buna bi-hakkın icbâr da olunamaz. Bir kayd ile mukayyed ise, o kayd nedir?

"Bizim i'tikâdımızca Hâkim Kudretin tabî'at-i külliyyede halk ettiği hüsn ü kubhtan ibârettir. Binâ'en-aleyh hukûk, 'tabâyi'-i beşerden mehâsin-i mücerredeye mutâbık olarak münba'is olan revâbıt-ı zarûriyyeye' denilir.", Nâmık Kemâl, "Hukûk", Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 49.

22 Aşağıya alınan iktibasın ait olduğu makalenin, Kaplan'ın, *Hürriyet*'te Nâmık Kemâl tarafından yazılan makaleleri bir araya topladığı listesinde isnat olunduğu gibi, Kemâl tarafından yazılmış olduğunu düşünmekteyim. Bkz. Kaplan, *Namık Kemal*, s. 173-177. Ziyâ Paşa'nın çok sevdiği bir husus olan, tabiatin niteliği üzerindeki vurgu, onun tamamiyle Ziyâ'nın kaleminden çıkmış olduğuna hükmettirmez. Ziyâ'nın kaleminden çıkan makalede bile, Kemâl tarafından kullanılan başka benzer ifadeler vardır.

23 "Devlet-i Aliyyeyi Bulunduğu Hâl-i Hatar-nâkdan Halâsın Esbâbı." *Hürriyet*, 24 Ağustos 1868, s. 2.

24 Namık Kemal, "Ve Şâirhum", s.1.

lâm siyasî teolojisinden temin etmek çok zor olacaktı. Gerçekte, onun başarmaya çalıştığı şey, Robert Dérathé'in, Rousseau'nun ayak altında çiğnenmiş hedefi diye ifade ettiği şey, yani bir *pactum subjectionis* fikrini hürriyet fikri ile uyumlu bir fikir haline dönüştürme idi.[25] Çünkü gerçekte, İslâmî teorideki ilk antlaşma insanlar arasında değil, bilakis Tanrı ile insanlar arasında idi ve bu bakımdan gerçek bir *pactum subjectionis* idi.[26]

Siyasî iktidarın kaynağı ile ilgili soruna baktıktan sonra, Nâmık Kemâl, insanların bu iktidar tarafından içinde sınırlandırıldıkları özgül formu araştırmaya devam eder. Bu araştırma, Kemâl'i, ikinci antlaşmanın, hükümet antlaşmasının esas olarak ne olduğunu tartışmaya yöneltir. Kemâl'e göre, içinde hükümdara sadakatin meşrulaştırıldığı özgül form, *Biat* kurumudur. Zaten, bu halifenin otoritesine uyarlanmış sürecin, fıkıh ulemasının teorilerinde önemli bir rol oynadığı belirtilmiştir.[27] Khadduri'ye göre, bu kurum, aynı

---

25 Dérathé, *Jean Jeacques Rousseau*, s. 182.

26 Bkz. yukarıda Bölüm III.

27 "Belirlenmiş bu gereklilikler [iyi bir hükümdar (monark) için gerekli sıfatlar] göstermektedir ki, İslâm toplumu için bir başkanın seçimi şansa veya zora bırakılamaz; fakat başkanı, adayın seçime elverişli bir kişi olup olmadığını değerlendirmeye en ehliyetli olanların seçmesi düşüncesi üzerine kurulmalıdır. Bundan dolayı seçici organ, Müslüman halkın tamamı olamaz; bilakis bu organ, ancak kültürleriyle, sosyal mertebeleriyle, dünyevî işlerdeki tecrübeleriyle ve ahlâkî durumlarıyla hakem olmaya uygun kişilerden oluşmalıdır. Seçmenler, 'kalem ve kılıç ehli' olanlara, diğer bir deyişle, sivil veya askerî eşrâfa emanet edileceklerdir; 'hall ü-zapt', yani hükümdarın gücünün dayandığı mukaveleyi ve teb'asının itaatini kayıt ve şarta bağlama yetkisi onlara verilir. Seçim, hukukta halk tarafından veya onların adına seçkinler tarafından yapılan bir fiil, yüce iktidar gücünün onların tercih ettikleri şahsa verilmesidir; bir mukavele teklifi (*'ikâd*)dir ki, eğer seçilen şahıs tarafından kabul edilirse, geçerli bir antlaşma (*'akd*) hâline gelir. ... Tayini kabul etmek suretiyle, halife, gücünü, temelini ilahî hukukun belirlediği sınırlar içinde kullanmak için kendisini bağlar.

Halife, sıra ile, "hudutların korunması, kâfirlere karşı savaşı yürütmek, iç güvenlik, umumî refahın, beytülmalin idaresi ve adaletin temini gibi, Müslümanların dünyevî menfaatlerini sağlamayı üzerine alır." Santillana, "Law and Society," *The Legacy of Islam*, ss. 297-8.

zamanda, İslâm mukavele teorisinde mukavelenin ikinci basamağını inşa etmek için de düşünülür.[28] Bu safhada mukavele, bir taraftan İslâm cemaati ve diğer taraftan Halife arasında yapılmış bir mukavele olur. Teb'ayı hükümdara bağlayan bağlar, burada ilk mukavelede olduğu kadar kuvvetli değildir.

Fıkıh uleması tarafından geliştirilen teoride, sosyal sözleşme, halifenin ilahî hukuku tatbik etmesi şartına bağlı bulunduğu için, Nâmık Kemâl, hükümdar eğer mükellefiyetlerini yerine getirmeyecek olursa, toplumun mukaveleyi bozmaya hakkı olduğu teorisini dile getirirken, İslâmî temellere dayandığını söylediğinde haklı idi.

Şöyle demekteydi: *"Fakat bir belde ahâlîsi ictimâ' ile bir zâta saltanat veya hilâfet için akd-i bey'at etseler; o zât sultân veya halîfe olur. Ondan evvelki sultân veya halîfenin hiç hükmü kalmaz. Çünki imâmet ümmetin hakkıdır."*[29] Fakat, Nâmık Kemâl, İslâmî mukavelenin feshedilebilir olduğunu belirtirken haklı ise de; halife ile teb'ası arasında ortaya çıkan böyle köklü bir uyuşmazlık durumunda halifenin vekaletinin hangi özgül adımlarla feshedilebileceğinden hiç bahsetmemiş olan İslâm hukukçularının teorisinin temel belirsizliklerine dikkati çekmede başarısızdır.[30]

---

28 Khadduri, *War and Peace*, s. 11.

29 Nâmık Kemâl, "Ve Şâvirhum," s. 1.

30 En yaygın şekilde kabul edilmiş olan İslâmi tavır, Peygamber'e kadar giden aşağıdaki ifadede görülmektedir: "(Kıyamet gününde) Allah ile buluştuğunuzda şöyle söylersiniz: 'Ey Rabbimiz, Sen bize Peygamberler gönderdin ve biz Senin izninle onlara itaat ettik, üzerimize Halife yerleştirdin, Senin izninle onlara itaat ettik; yöneticilerimiz bize emirler verdiler, biz Senin hatırın için onlara itaat ettik'; Allah şöyle cevap verecektir: 'Sizler doğru söylüyorsunuz; onlar sorumludurlar ve siz sorumlu değilsiniz'." Sir Thomas Arnold, *The Caliphate* (Oxford, Clarendon Press, 1924), s. 24. Yasama gücünü, "sadece belirli gayeler için işleyen emanet bir güç"tür ki, "yasa koyucunun faaliyetini kendilerindeki güvene aykırı bulduklarında, onu bertaraf etmek veya değiştirmek için, *halkta* hâlâ hâkim/yüce bir güç bulunmaktadır." şeklinde tanımlayan Locke ile krş. *Second Treatise*, VII, yaklaşık 149.

Gerçekte, Nâmık Kemâl, hiçbir zaman haklı bir isyan teorisi, (hükümetin sorumlu olduğu fikrinin Avrupa'da ham ve henüz olgunlaşmamış ilk şekli olan bir kavram) geliştirmedi.[31] Onun bu konudaki durumu, İslâm hukukçularının durumlarına benziyordu ve isyanı bir hak olarak gören böyle bir kavrama tamamıyla karşı idi. Onun zihninde, ne sultan-halifenin silahlı bir ayaklanma veya suikast ile görevden alınabileceği meselesi vardı ve ne de, hayal gücünü kullanarak, "hürriyet ağacı"nın "müstebitlerin kanları ile sulanması" gerektiğini düşündüğü söylenebilir.[32]

Nâmık Kemâl, isyan hakkını inkâr etmekten daha da ileri gitti; hükümdarın vekaletinin feshedilmesini son derece güçleştirdi. Çünkü, Nâmık Kemâl'e göre, mukaveleyi bozma hakkı, ne ferdin hakkıdır ve ne de geleneksel İslâmî teoride olduğu gibi, teorik açıdan eşrâfın imtiyazıdır. Ona göre, bu bir bütün olarak bu maksatla, yani mukaveleyi bozmak için bir araya gelmiş olan toplumun hakkıdır. Tıpkı, bir kişinin *imam*lık makamına seçilmesi veya oradan alınması gibi, bu seçim için bir araya toplanan cemaatin hakkıdır.[33]

Nâmık Kemâl'in *biat* üzerinde önemle durması, "halk," "halkın menfaatleri" ve "efkâr-ı umûmiye" kavramlarını kullanmasıyla uyumludur; fakat bunlar *biat*le ilişkili olarak kullanılan tamamen yeni terimlerdir. Bu terimler, İslâmî teoride bulunan "kalem erbâbı ve kılıç erbâbı" veya "ehl-i

31 Ancak, direnme hakkı, sonradan teknik açıdan daha uygun bir uygulama prosedürü bulunduğu için, daha genel bir prensibin gerçekleştirilmesine (realization) dair fikir ve teknik bakımından, sadece hantal bir Ortaçağ metodu idi. Bu prensip, Ortaçağlarda kralın ve onun Meclisi'nin sorumluluğu anlamına gelen, hükümetin sorumluluğu idi." Fritz Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages* (terc. S. B. Chrimes, Oxford, Basil Blackwell, 1939), s. 195 vd.

32 Nâmık Kemâl, "Yeni Osmanlıların İlân-ı Resmîsi", *Hürriyet*, 12 Ekim 1868, s. 3; "Hubbu'l-Vatan." *Hürriyet*, 29 Haziran 1868, s. 2.

33 Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret," (1) *Hürriyet*, 14 Eylül 1868, s. 6; "Ve Şâvirhum," s. 1.

akd ve ehl-i hall" gibi çok daha sınırlı anlamı olan terimlerin yerlerini aldılar.

Nâmık Kemâl'in arka-plâna gönderme yaptığı diğer bir nokta, *biat* teorisi ile eş zamanlı geliştirilmiş olup, *biat* teorisini iptal etmek gibi kesin bir sonuç doğuran İslâmî vekillik veya *vilâye* teorisidir. İslâmî *vilâye* teorisi, esas olarak otoriter bir teori idi. Meselâ, Locke'da açıklanmış olan[34] liberal vekillik teorisinin aksine, İslâm'da vekalet veren, vekil ile özdeş değildi; halkın kendi menfaatleri için tâyin ettiği hiçbir vekil yoktu. İslâm'da vekalet veren Allah, vekil olan da hükümdar idi. Bu, liberal anlamdaki vekilin ters anlamında bir vekil idi.

Bu, Nâmık Kemâl'in teorisinin temel bir vasfı olarak ortaya çıkarı şey, İslâm prensipleri hâlâ geçerli olarak kalırken, hükümet meselelerinde nihaî merci'in toplumun iradesi olmasını sağlayacak bazı vasıtaları tasarlama girişimidir.

Özetlenirse, Nâmık Kemâl'in argümanının, İslâmî teoride mevcut temeli böyleydi. Kemâl'e göre, toplumun iradesine başvurma konusunda böyle bir İslâmî prensibin var olmasının sonuçlarından birisi, İslâmî bir hükümetin aldığı özel biçimin önemli olmadığıdır. Meselâ, monarşik bir sistem, kaçınılmaz olarak bir İslâmî siyasî rejim değil, yalnızca muhtemel bir İslâmî siyasî rejimdir. Kemâl, buradan hareketle, gerçekte, İslâm devletinin başlangıçta "bir tür Cumhuriyet" olduğunu ifade eder.[35] Kendi ifadesiyle: "*Halkın hâmiyyet hakkı tasdik olunduğu sûrette cumhûr yapmağa da istihkâkı i'tirâf olunmak lâzım gelmez mi, demek ne demek? O hakkı dünyâda kim inkâr edebilir? ... Cumhûrun bizi batıracağı başka mes'ele. Onu da kimse inkâr etmez. Bizde cumhûr*

34 J. W Gough, *John Locke's Political Philosophy* (Oxford, Clarendon Press, 1950), s. 143.

35 Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret," *Hürriyet*, 14 Eylûl 1868, s. 5; keza, "Sadâret," *aynı yer*, 1 Mart 1869, s. 1.

yapmak da kimsenin aklına gelmez. Fakat icrâsında imkân olmamakla hak bâtıl olmuş demek değildir."[36] Veya, başka bir münasebetle ifade ettiği gibi: *"Bu hâlde pâdişâhların ümmet tarafından bey'at nâmıyla, vükelânın pâdişâhlar tarafından me'mûriyyet sûretiyle istihsâl ettikleri vekâletten başka icrâ-i hükûmet etmelerine hak verecek hüccetleri yoktur. 'Kavminizin reisleri sizin hizmetkârlarınızdır' hadîsindeki nokta dahi bu ma'nâyı îmâ eder."*[37]

Nâmık Kemâl'in hükümetin kaynağı konusundaki açıklamasında görülen çelişkiler, aynı zamanda kendisinin siyaset teorisinin diğer bazı anahtar kavramlarına da yansımaktadır. Bunun açık bir örneği, kendisi için çok önemli olan "hürriyet" kavramıdır. Kemâl'in hürriyet konusunda hiç şüphesiz derinden hissedilen tavrına, "İnsan hürdür, O dâimâ hürriyeti talep eder. Beşeri ondan mahrum etmek, gıdadan mahrum etmek gibidir"le[38] başlayan paragraflar yol göstermektedir.

Ancak bu tavır, hürriyeti ilâhî bir ihsan olarak (yani, Müslümanlara, bu hürriyet ile birlikte dinî hukukun da Allah tarafından verilmiş olduğu) kavrayan tavırdan önemli ölçüde farklıdır.[39] Bu, aynı zamanda *"İnsân ki kudretten hürriyetle mefrûttur. Bi't-tabi', o atâ-yı ilâhîden istifâdeye mecbûrdur"*[40] veya, *"Bir de insânın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil, hürriyetle yaşamaktır"*[41] biçimindeki teoriden; ve *"İnsanın hürriyeti, muhtâr olduğundan, ihtiyârı ise sâhib-i fikr*

---

36 Nâmık Kemâl, "Ve Şâvirhum,", s. 1. [referans hatası söz konusu; alıntının orijinal kaynağı şurasıdır: "Usûl-i Meşveret Hakkında...", *Hürriyet*, 14 Eylül 1868, s. 6. Çev. notu].

37 *Aynı yer.*

38 Nâmık Kemâl, "Hürriyet," *Hürriyet*, 31 Ağustos 1868, s. 4.

39 *Aynı yer*, 2 Ağustos 1869, s. 2.

40 Nâmık Kemâl, "Ve Şâvirhum," s. 1.

41 Nâmık Kemâl, "Medeniyet," Özön'ün *Namık Kemâl ve İbret*'inde, s. 215.

bulunduğundan gelir"[42] şeklindeki kavramlardan da farklı idi.

Yine Nâmık Kemâl'in, kendi teziyle sorumlu hükümetin Avrupaî savunucularının tezi arasındaki temel farklardan habersiz olduğu gerçeği, bireyin hükümetteki yeri konusunda zihninde bulunan karmaşada da açıkça görülmektedir. Nâmık Kemâl, bireye Batılı anayasal devletlerde verilen ölçüde yüksek değerin verileceği siyasî sistemi savunmaktaydı. Bunu, Kur'an'ın, "eşyânın insanın emrine musahhar kılındığı" ifadesine işaret etmek ve kişinin dokunulmazlığı konusundaki İslâmî teoriyi vurgulamak suretiyle başarmaya çalışmıştı.[43] Ancak o, Avrupaî hükümetin ferdiyet kavramının temelinin, kendisinin İslâm prensiplerinin taraftarı olarak, kabul edemediği birey olduğunu, hâlâ anlamamıştı. Çünkü Avrupa'da birey özgürlüğünü, liberal dünya görüşüne içrek bir varsayıma, yani "devleti, insanın ihtiyaçlarından zuhur eden tabiî bir gereklilik ve fertlerin subjektif iradesini aşan bir maksadı olan sosyal bir varlık (nature) olarak değil, bilakis fertlerin taleplerine dayanan yapay bir araç olarak gören,"[44] anlayışa borçludur.

Her şeyden önce, Şeriat, bu tür ferdî taleplerin tatminine dayanmadığı için, Nâmık Kemâl bunu kabul edemezdi. Nâmık Kemâl'in hükümete bir "icat" olarak bakma girişimi, bu bireyci ögeyi tanıtma ve teklif için yapılmıştı. Fakat, ilahî irade tarafından takdir edilmiş bir fikre, yâni adalet ve âhengin sağlanmasına dayanan Şeriat'in ruhu ve sözü için-

42 Nâmık Kemâl, "Hürriyet-i Efkâr", *Hadîka*, 24 Kasım 1873, *Külliyât-ı Kemâl, Makâlât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye*, Birinci Tertip (haz. Ali Ekrem [Bulayır], İstanbul, Selânik Matbaası, 1328/1910), s. 40. Bundan sonra *M.S.E.* olarak zikredilecektir. Bu eser, muhtelif gazetelerde Nâmık Kemâl tarafından yazılmış makalelerin koleksiyonudur.

43 Nâmık Kemâl, "İfâde-i Merâm," *İbret*, Eylül 1872, Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 125.

44 John H. Hallowell, *Main Currents in Modern Political Thought* (New York, Henry Holt, 1950), s. 114.

de, bu girişim yutulup kayboluyordu, geriye kalan ise, yalnızca Kemâl'in teorisindeki iç tutarsızlıktı. İkinci olarak, Batı'daki bu tür ferdî taleplerin geçerliliği, nihaî olarak, insanların aslî iyiliği ve sadece aklın ışığı ile kendi kendilerini idare etme kabiliyetleri gibi Kemâl'in kabul edemediği diğer temel varsayımlara dayanmaktaydı.

Kemâl'in tasarısında toplum egemenliğin kaynağı haline getirilir ve "bağlayıcı güç" toplum çoğunluğunun baskılarıyla aynı şey olursa bu, *çoğunluğun* Şeriat'ın koyduğu moral hukukun sınırlarını çiğnemeye *yetkili olduğu* anlamına gelmez. Çoğunluk, "en değersiz görülen Habeşli bir çocuğun tek kılına dokunma" hakkına sahip değildir.[45] Çoğunluk, moral hukukun sınırlarını tecavüz edemeyeceği gibi, bir bütün olarak toplum da bireye Şeriat'in emrine uymayan bir görevi havale edemez: *"Her ümmet emr-i tevkîli ahlâk ve ihtiyâcâtının îcâbına göre vesâ'il tutabilir. Ancak kavâ'id-i hikemiyyedendir ki, hükûmet her ne zamânda her ne mekânda her ne sûrette olursa olsun efrâdın hürriyyetini en az takyîd edecek yolda olmak gerektir.' Hiç bir ümmet meselâ bir ferdini teb'îd için ahkâm-ı mutlak nasbetmek, yâhud bir şahsın eline kudret-i teşrî' vermek gibi şeylerle o kâ'ideyi ihlâl etmek istemez. İstese de, bihakkın muktedir olamaz. Çünki ne bir ferdin nefsine zulmetmeye, ne de umûmun hukûk-ı efrâdı ihlâl etmeğe hakkı vardır."*[46]

Bu bizi, Kemâl'in sisteminin en göze çarpan özelliklerinden birisine, yani onun genel irade kavramı karşısındaki tavrına götürür. Nâmık Kemâl, *devlete*, onu *hükümetten* ayıran özellikler atfetmez; *hükümet* ve *devlet* kelimelerini, birbirlerinin yerine konabilir şekilde kullanır. Kendisinin ifade

45 Nâmık Kemâl, "Ba'zı Mülâhazât-ı Devlet ve Millet," *İbret*, 9 Ekim 1872, Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 132; başyazı, *Hürriyet*, 30 Kasım 1868, s. 1.

46 *"Bir de mâdem hi bir kurûnun ahvâli onu ta'kîb eden kurûna te'sîr edegelmek kânûn-ı tabî'at iktizâsındandır; hiç bir cem'iyyetin ahlâfı mutazarrır edecek harekâtı ihtiyâr eylemeğe salâhiyyeti olamaz.'* Nâmık Kemâl, "Ve Şâvirhum," s. 1.

ettiği gibi, *"'Hükümet' veya 'devlet' halkın böyle bir tevkîli icrâ etmek şartıyla bulunduğu tavrına denilir. Ümmet ta'bîri ise emr-i tevkîlden kat'ı nazarla bir hey'et-i medeniyyenin mecmû'unu ifâde etmek için kullanılır."*[47]

Diğer bir ifadeyle, Nâmık Kemâl, organik bir devlet teorisi veya genel iradeyi şekillendiren ve bu yüzden de kendisi için ferdî fedakarlıkların yapılmasını haklı gösterebilecek bir devlet için kullanılmaya hiç müsait değildir. Nitekim, Nâmık Kemâl'in güçlü ve haksızlık yapmaya yetkili herhangi bir çoğunluğu düşünmediği gerçeğine daha önce işâret edilmiştir. Fakat, Nâmık Kemâl, devletin devlet olması *sıfatıyla* kendisine özel imtiyazlar verilmediğini, sadece kendisini teşkil eden fertlerin toplamını ihtiva ettiğini söyleyecek kadar ileri gitmişti. Bu tez, Nâmık Kemâl'in *İbret*'te yayımlanan ve İstanbul'da çıkan *Basîret*'le, Bosna'da çıkan *Gülşensaray* gazeteleri arasında meydana gelen tartışmada tarafların takındıkları tavrı tenkit ettiği iki makalesinde geliştirilmişti.[48] *Gülşensaray*'ın, devletin 'mânevî şahsiyeti' kavramına dayalı argümanlarına Kemâl, *"Hadd-i zâtında ise ihtimâl var mıdır ki, bir küllün hiç bir cüz'ünde mevcûd olmayan bir hassa yalnız mecmû'unda hâsıl olabilsin?"*[49] sorusuyla karşı çıktı.

Nâmık Kemâl'e göre, *"Hep böyle bir hak tasavvur olunduğundandır ki, ma'ârif-i siyâsiyyenin merkez-i intişârı olan Fransa'da bir gün 'Yaşasın krallık!', dört ay sonra 'Yaşasın imparatorluk!', dört yıl sonra 'Yaşasın cumhûr!' demek mûcib-i i'dâm olacak bir cinâyet addolunurdu."*[50] Kemâl'in *"-Paris'te*

47 Nâmık Kemâl, "Ba'zı Mülâhazât," Özön, *Namık Kemal ve İbret*, s. 132.

48 Nâmık Kemâl, "Dostâne bir Vesâtet," *İbret*, 20 Rebîülâhir 1289 / 27 Haziran 1872; "Herkesin Maksadı Bir Ammâ Rivâyet Muhtelif," 25 Rebîülâhir 1289 / 2 Temmuz 1872.

49 Nâmık Kemâl, "Hukûk-ı Umûmiye," *İbret*, 8 Haziran 1872; Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 97.

50 *Aynı eser*, s. 100.

kendi gözlerimle gördüm- bir zabtiye ashâb-ı haysiyyetten bir adamı alâ melei'n-nâs tahkîr etti, dövdü" demesi de yine aynı sebepten dolayıdır.[51]

"Hakikatte, hâkimiyet, insanların yekûnuna atfedilen soyut bir hak değil, her insanda yaratılıştan mevcut olan hâkimiyetle ilgili bir haktır.

Hâkimiyyet-i ahâlî ki kuvâ-yı hükûmetin halktan münba'is olmasından ibâret ve lisân-ı şer'de nâmı hakk-ı bey'attır, umûm veya ahâlî kelimesinin ifâde ettiği ma'nâ-yı mücerred üzerine ârız olmuş bir salâhiyyet değil, her ferdin hilkaten mâlik olduğu istiklâl, istiklâl-i zâtî levâzımından bir haktır. 'Her kimse kendi âleminin pâdişâhıdır.'"[52]

Nâmık Kemâl, çoğunluğun yönetimi sorununa bu elverişli noktadan yaklaşmaktadır. Çoğunluğun arzusunun *ne* olduğu ve bütün hükümet faaliyetlerinin çoğunluğun *çıkarlarına* uygunluğu konusunda herhangi bir sorun olmasa bile, Nâmık Kemâl, yönetimin müstebit olabileceğini düşünmekteydi. Bu şartlar altında, meselâ devletin, toplum için sürekli bir tehlike oluşturan tedavisi imkânsız bulaşıcı hastalıklardan muztarip olanların tamamını ölüme mahkum etmesi haklı gösterilebilecekti.[53]

Kemâl'e göre, açıkça gayr-ı insanî olan bu sonuçlar, çoğunluğun menfaati fikrinin sınırlarını göstermekteydi. Nâmık Kemâl için, ölçülü olması gereken hükümetin faaliyetine karşı nihaî ölçüt olarak, egemenliğin gerçek kaynağı, vatandaşın özel şahsiyetinin dokunulmazlığı idi. *"Bu saltanat-ı hâssa hiç bir vakit hiç bir kimsenin tabi'atinden infikâk edemez; hiç bir vakit hiç bir kimseye terk olunamaz; hiç bir vakit hiç bir kimse o istiklâlden bey'at gibi, intihâb gibi, tevkîl gibi*

---

51 *Aynı eser*, s. 101.

52 *Aynı eser*, s. 97.

53 Nâmık Kemâl, "Hukuk," *İbret*, 19 Haziran 1872, Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 50.

mevcûd olan vesâ'itin birine tatbîkan bir salâhiyyete nâ'il olanlar tarafından ikinci derecede bir me'zûniyyet almadan bir ferd veya â'ile veya bir şirket veya bir hey'et nâmına icrâ-yı ahkâm etmekte haklı olabilmek ihtimâlin hâricindedir."[54]

Bunlar, Nâmık Kemâl'in hükümetin sınırlanması konusundaki fikirlerinin olumsuzlayıcı yönünü teşkil ederken, bu fikirlerin aynı zamanda olumlu bir yönü de vardı. Ayrıca Nâmık Kemâl, devletin, vatandaşlar için bir rehber rolü oynaması gerektiğine inanıyordu. Şu cümleler, Nâmık Kemâl'in bu Avrupaî nitelikteki anlayışı nasıl dile getirdiğini gösterir: *"Hiç şübhe edilmemek iktizâ eder ki, bir hükûmet halkın ne pederidir, ne hocasıdır, ne vasîsidir; ne lalasıdır. Efrâdın ma'rifetine, mülkün ma'mûriyyetine, insâniyyetin kemâline, medeniyyetin terakkîsine hizmet ederse hem kendinin hem ahâlîsinin hem de bütün âlemin menfa'atine mürüvvet-mendâne bir mu'âvenet ibrâz etmiş olur. ...Fakat himmetini yalnız vazîfe-i asliyyesi olan icrâ-yı adâlete hasrederse hakkında ne diyebiliriz? Bize lalalık etmeğe icbâr etmekte bir hakkımız var mı?"*[55]

Tümü dikkate alındığında, Nâmık Kemâl'in siyasî sistemi, şekilsiz bir varlıktan çok kendine özgü bir devlet ideali üzerine kuruludur; fakat bu yaklaşımın kimi özgüllükleri, kaynağı araştırıldığında kaybolur. Bu tavrın İslâmî temelleri, şöyle ifade edilebilir: Kur'an'da, devletin kendisini meydana getiren bireylere başvurmaksızın, kendisini koruma ya da devlet *sıfatıyla* bizzat kendini geliştirme hakkı güvencelenerek şekillenmiş bir devlete işaret eden hiçbir şey yoktur. İslâm'da aslâ etkili olmamış şeylerden birisi gerçek bir devlet teorisi idi. Avrupalı yazarlar "devlet" terimini kullanırken, Nâmık Kemâl'in "cemiyet" terimini kullanmasının anlamı budur. Bu nokta, Arap milliyetçiliği üzerine çalışan

---

54 Nâmık Kemâl, "Hukûk-ı Umûmiye," *İbret*, 8 Temmuz 1872, *aynı eserde*, s. 97

55 Nâmık Kemâl, "İbret," *İbret*, 5 Haziran 1872; *aynı eserde*, s. 43; "El-Hakk," *Hürriyet*, 29 Haziran 1868, s. 2.

bir günümüz araştırmacısı tarafından çok iyi dile getirilmektedir:

"... *Hadis*'te ve ulemânın öğretilerinde bulunan ... İslâm Ümmeti hakkındaki teoriler, her ne kadar hükümetle ilgili batılı teorilere benzer görünürlerse de, gerçekte fertlerin böylesi dayanışmacı bir toplumda elde edecekleri faydalar ve bireylerin karşılıklı maddî hizmetlerde bulunmaları üzerinde ısrar ederler; onlar toplumu oluşturan fertlerden daha yüksekte olan bir kollektifi tanımazlar."[56]

Otorite ilkesinin kötüye kullanımı ve hükümdarın suiistimaliyle ilgili yorumlar yapmış olsalar bile, Müslüman teorisyenlerin söylediklerinin çoğu, onların Leviathan devlet fikrine âşinâ olmadıklarını gösteriyor. Hattâ, *otorite*ye itaat, Osmanlı İmparatorluğu'nda *devlet*e itaat haline gelmiş olsa bile, Nâmık Kemâl'in teorisi, bizatihî devlete karşı yöneltilmiş olduğu için, ilk plânda göze çarpan bir teoridir. Kemâl, Tanzimat'ın hakim olduğu idarede böylesi bir gelişme ile karşı karşıya kaldığında, ulemanın 'adaletsiz bir yönetimin kötülüğü' konusundaki öğretilerini yeniden canlandırdı. Fakat Nâmık Kemâl, ulemâ için meçhul olan yeni bir sorunla yüzleşmek zorundaydı ve onun 'devlet *sıfatıyla*' dev-

---

56 Sylvia G. Haim, "Islam and the Theory of Arab Nationalism," *Die Welt des Islams* (1955), NS, IV, 128, 129. Bir yazar, Leviathan devletin İslâmî bir muadili (conception) olmadığı konusunda şunları söyler: "Eş'arî ekolünün de atomistik bir tesadüfün veya her yaratılmış varlığın nihaî yapısı ile ilgili olarak, aralıklı ve yanyana konmuş (yerleşik) atomların, Tanrı tarafından saniyesi saniyesine yaratıldığını ve tekrar yaratıldığını kabul ettiği, uzun zaman en resmî ilahiyat öğretisini gördük. Bu dünya görüşü, bize Ümmet'in tipik örneğini ve sembolik imajını verebilir. Onları ihtiva eden, içinde eriten ve boyutunu oluşturan tek bir bütünün farklı atomları olan fertler, bununla beraber, ferdî farklılıklarını ortaya koyup sürdürüyorlar. Diğer bir deyişle, ferdiyetçilik, şeklî olabilir ama, modern Batı'nın ferdiyetçiliğinin kök saldığı bir dünya ötesi fikrinin inkârından çok daha az bir şekilde, sade insan değerlerini tehlikeye atma ihtimali vardır. ... Toplumun rolü, aslında, ferdin gelişmesini hazırlamak, yaratmak değildir, hattâ ortak varlığı yaratmaya çalışmak da değildir." Louis Gardet, *La Cité Musulmane, Vie Sociale et Politique* (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1954), s. 207.

let'e karşı argümanları, ulemânın mevcut ideolojik cephaneliğinden edinilemezdi. Bu yüzden, Kemâl'in bu mesele karşısındaki *tavrı*, onun İslâmî arka-plânı ile belirlenirken, *argümanının* Avrupaî kökleri olduğuna ilişkin kuşkuya kapılıyoruz. Bu köklerin ne olduğu aşağıda incelenecektir.

Burada dikkate alınması gereken son bir olgu, Nâmık Kemâl'in, devletin doğası konusunda tutarlı bir tavır almamasıdır. Meselâ, *Hürriyet*'teki ilk makalelerinden birinde yer alan aşağıdaki pasajda durum budur: *"Devlet, bir şahs-ı ma'nevîdir. Kânûn yapmak onun irâdesi, icrâ etmek ef'âlidir."*[57]

Onun düşüncesindeki anti-Rousseau'cu eğilimin, İngiltere'de kaldıktan sonra geliştirdiği daha da olgunlaşmış siyasî düşüncesinin de ifadesi olması, muhtemelen bu yüzdendir. O sıralarda, Avrupa'da bulunuşunun ilk evrelerinde bile eleştirdiği Fransız sistemi[58] ile hayran olduğu İngiliz sistemini[59] mukayese edebilmekteydi. Ancak, yine de, bu açıklamayı tatmin edici bulmuyoruz; çünkü yazdığı son eser olan *Osmanlı Târihi*'nde tekrar şu cümleyi buluyoruz: *"Cem'iyyet-i medeniyye denilen şahs-ı ma'nevî için sinn-i vukûf olamaz."*[60] Nâmık Kemâl'in devlet ve toplum görüşü arasındaki farkın burada yattığı görülmektedir. Nâmık Kemâl'in özel bir kültür tipi ile özdeşleştirdiği toplumlar (Nâmık Kemâl tarafından "Osmanlı Toplumu" teriminin kullanılışı böyledir), ona göre, tarihin akışı içinde onları canlı tutan ve yükselten niteliklere sahiptirler. Bunlar şahsiyetler idiler; fakat devlet, yalnızca toplumun refahını temin etmek için bir vasıta olduğundan, kendi için şahsiyet talep etme hakkı-

---

57 Nâmık Kemâl, "Ve Şâvirhum," *Hürriyet*, 20 Temmuz 1868, s. 1.

58 Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret," *Hürriyet*, 14 Eylül 1868, s. 6.

59 Nâmık Kemâl, "Terakkî," *İbret*, No. 46, Kasım 1872, Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 176.

60 Nâmık Kemâl, *Osmanlı Târihi* (İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1326/1910-1911), ss. 4, 5.

na sahip değildi. Yine buradaki kültürel benzersizlik ve şahsiyet fikri, Türk başkentinin entellektüel çevrelerindeki romantik tarih teorisinin etkisine bağlanabilecek yeni kavramlardır.[61]

Nâmık Kemâl, siyasî otoritenin İslâm'da sağlam temelleri bulunduğu için, "genel irade" kavramını kabul etmeyebilirdi. Halk hakimiyeti üzerinde önemle durmasına rağmen, otorite konusunda farkında olmadan bu geleneksel İslâmî temellere dayanıyordu. Bu yüzden, siyasî yükümlülüğün rasyonel temelleri konusunda bir araştırma yapmaya lüzum görmedi. Ancak bu tavır, Kemâl'i iç tutarlılık bakımından, hiç farkına varmadığı birtakım güçlüklere soktu. Sorun şöyle ifade edilebilir: Nâmık Kemâl, imparatorluğun yakasını bırakmayan hastalıkları bertaraf etmek için birtakım kesin reformlar tavsiye etmekteydi. Bu çareler ve Nâmık Kemâl'in sentezi, Osmanlı vatandaşlarının önemli bir kesimi tarafından reddedilmiş olabilir. Gerçekten, hayatı boyunca Nâmık Kemâl, bunun olabildiğine şahit oldu.[62] Bu durumda teklif ettiği çarelerin uygulanmasını nasıl bekleyebilirdi? Bu sorunun cevabı, onun uyuma olan inancında -içinde İslâmî olanı Aydınlanma akımlarından ayırmanın hayli güç olduğu bir tavır- yatar.

Bu teori temelde, bir kez halkın ideal (yani temsilî) hükümete katılımı sağlandığında, onların da birey olarak kendi yollarında aynı şeyleri yapmaya yönelecekleri inancına dayanmaktaydı. Bu görüşün Aydınlanma kaynaklı olduğu açıktır. Meselâ, Nâmık Kemâl'in, "sıradan bir insanın" siyasî açıdan sağlam kararlara ulaşmaya muktedir olduğuna bü-

---

61 Cevdet Paşa'nın, Fransız romantik tarihçi Michelet'nin kendi düşüncesi üzerindeki etkisi hakkındaki ifadesi için bkz. Ebü'l-ülâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, ss. 30, 31, not 56. Michelet, kendisini "partizan" (zealot) olarak tanımlamaktadır. Bkz. Boyd C. Shafer, *Nationalism: Myth and Reality* (London, Gollancz, 1955), s. 179.

62 Bkz. yukarıda, Bölüm II.

yük inancı vardı.[63] Ayrıca, kendisinin insanı doğruya ulaştıran tartışma mekanizmalarına ve fikir alış-verişlerine de sonsuz bir hayranlığı vardı.[64]

Nâmık Kemâl'in kâinattaki uyuma işaret etmesi de aynı kaynaklıdır: *"Mesâ'il-i ma'lûmedendir ki, kuvvetin tezâyüdü te'âvünün tezâyüdüyle hâsıl olur. Hattâ yalnız cihân-ı insâniyyetin değil, avâlim-i maddiyyâtın bile râbıta-i intizâmı eşyâ beyninde mevcûd olan âheng-i ittihâddır. Bir koca fabrikanın en küçük bir çarkı bozulsa umûm edevâtına halel gelir. Zuhal'in en küçük şatırı yerinden oynasa bizim Şemsiyyemizin tedvîr ettiği avâlim belki bütün bütün hercümerc olur."*[65]

Ancak Nâmık Kemâl, aynı makalede, böyle bir girişten sonra, İslâm "milleti"nin parçalanmasının sebeplerini incelemeye devam eder. Arzuladığı şeyin, İslâm'ın altın çağında var olan ideal bir İslâm devletinin ideal uyumu olduğunu ifade ettiği için, bu geçiş sırasında, onun uyum üzerinde önemle duruşunun ikinci İslâmî kaynağı ile karşılaşılır. Bu tavır, hem fıkıh uleması hem de felsefeciler tarafından açıklandığı gibi bir idealleştirilmiş uyumlu devlet resmine kadar uzanır.[66] Burada onun, ideal hükümetin, adaleti sağlamaya ek olarak sosyal uyumu ve birliği de tesis edeceği gibi, diğer fikirleri de izlenebilir.[67] Bu durum bizatihi, Kemâl'in 'zıtların çarpışması' olarak politikaya itiraz etme maksadını da anlatır.

"Böyle hükümetle halk 'biri yağ derdi ve diğeri can kaygusu çeker' kasab ile keçi hükmünde ve yâhud üst tarafı şarka gitse alt tarafı garba gelir ve aksi hâlinde gene müte'âkis olarak ce-

63 Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret," *Hürriyet*, 29 Eylül 1868, III, 6.

64 Nâmık Kemâl, "İhtilâfu Ümmeti Rahme," *Hürriyet*, 6 Temmuz 1868, s. 4.

65 Nâmık Kemâl, "İttihâd-ı İslâm." Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 75.

66 Özellikle, *Ahlâk-ı Alâ*'i'de görülen Fârâbî'deki "sal/temiz şehir" [medîne-i fâzıla] kavramı. Bkz. Bölüm III.

67 Nâmık Kemâl, "İnna'llâhe ye'muru bi'l-'adli ve'l-ihsân," *Hürriyet*, 18 Ocak 1869, s. 1.

reyân eden Boğaziçi akıntıları tarzında cinsen muhtelif veya muvâfakat-i cinsiyyenin vücûduyla berâber tavran birbirine mugâyir iki mevcûdu münferid addetmek ise ahvâl-i siyâsiyye ve efkâr-ı umûmiyyece hiç istenilmeyecek derecede sû'-i te'sîri görülen bâtıl zehâblar bakâyâsından olduğu için bu vesvese-i muzırrayı zûr-ı bâzûyu istidlâl ile vicdânlardan koparıp mahvetmek isteriz."[68]

Nâmık Kemâl'in uyum fikri, aynı zamanda, (*a*) İranî-Moğol sınıflar teorisinin, (*b*) Aydınlanma fikirlerinin ve (*c*) İslâm hukukçularının fikirlerinin buluştuğu bir odak oluşturduğu için de ilgi çekicidir. *Considerations on the Grandeur and the Decadence of the Romans* (Romalıların İhtişamı ve Çöküşü Üzerine Düşünceler) adlı eserin bir paragrafında Montesquieu şöyle der:

"Asya despotizmi düzeninde, yani ılımlı olmayan her idare biçiminde, daima gerçek bir bölünme vardır; çalışan, savaşçı, tüccar, hâkim, asil, ancak birilerinin diğerlerini direniş olmaksızın ezmesi halinde birleşirler: ve orada bir birlik görülüyorsa, bunlar birleşmiş yurtaşlar değil, sadece bir diğerinin arkasına toprağa gömülen ölü vücutlardır."[69]

Montesquieu aksine, ideal devletin, "bize ne kadar zıt görünürse görünsünler, bütün kesimlerin oluşturduğu tepki, müzikte ses uyumsuzluklarının genel uyuma katkıda bulunması gibi toplumun genel refaha katkıda bulundukları uyumlu bir birlik" olması gerektiğini söyleyerek devam eder.[70]

Montesquieu'nun işaret ettiği İranî-Moğol despotik ikti-

68 Nâmık Kemâl, "Bâzı Mülâhazât-ı Devlet," Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 130. Uyum fikri, aynı zamanda Kemâl'in inandığı hukuk kavramını da renklendirir. Kemâl'in, *Şeriat*'in üstünlüğünü ispat etmek için verdiği örneklerden birisi, dinî otoriteye dayanması yüzünden, itaatin hem "maddî ve hem de ahlâkî açıdan" daha güçlü zeminler üzerine oturduğu idi. Nâmık Kemâl, "İnna'llâhe," *Hürriyet*, 18 Ocak 1868, s. 5.

69 Montesquieu, *Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de Décadence* (*Oeuvres*'te, ed. Masson, Paris 1950), I, IX, 415.

70 *Aynı yer.*

dar düzenlemesine sünnî İslâm hukukçularıyla birlikte karşı çıkan Nâmık Kemâl, yürütmeye getirilen sınırlamalarla ilgili teorileri olan sözkonusu Batılı düşünürde, bu teoriler ile kendisinin zaten İslâmî zeminlerde benimsediği uyum teorisinin bir araya getirilmiş olduğunu keşfetti.

Genel olarak Kemâl, Montesquieu'nun fikirlerinde ilk bakışta görünen ortak zeminden çok daha fazlasını bulabilirdi; çünkü Montesquieu İslâm medeniyetine de yansımış bulunan antik felsefî kavramların görünmez bağlarıyla kuşatılmıştı. Isaiah Berlin'in işaret ettiği gibi: "Montesquieu'nun tipler kavramı, deneysel değildir, doğal türlere ilişkin antik doktrinlerden kaynaklanır; tamamiyle metafizik ve Aristo'cudur. Ona göre, her bir toplum tipi, bir iç yapıya, işleyişini sağlayan güçle ilgili dinamik bir iç ilkeye sahiptir -ve bu "iç" güç, tipten tipe farklı olur. "İç" ilkeyi güçlendiren şey, organizmanın gelişmesine sebep olur; onu zayıflatan şey de çöküşe yol açar. Onun bu güçlerle ilgili tasnifi çok ünlüdür: Monarşi şeref/itibar ilkesine, aristokrasi itidal, cumhuriyet rejimi fazilet ilkesine dayanır."[71]

Hem Locke'yi ve hem de Rousseau'yu sistemlerini deneysel kanıtlar üzerine kurmada başarılı olamadıkları için eleştiren Nâmık Kemâl,[72] böylece Montesquieu'da, bir olgular zenginliğini kendisinin bir Osmanlı olarak tamamiyle yabancısı olduğu antik bir çerçeve içinde tasnif ve düzenleyen bir düşünür bulur.

III. Temsil Müesseseleri

Nâmık Kemâl'in teorisi, daha temel ve soyut yönleri bakımından fazla inandırıcı olmadığı halde, yazılarında temsilî

---

71 Isaiah Berlin, *Montesquieu*, Yeniden baskı *Proceedings of the British Academy* (London, Oxford University Press, 1956), Vol. 41, s. 227.

72 Nâmık Kemâl, *Osmanlı Târihi*, I, Bölüm I, s. 8.

hükümetin ateşli savunmasını üstlendiği bölümleri çok daha tutarlı ve uyumludur. Doğruyu söylemek gerekirse, Kemâl'in, liberal fikirlerin savunmasını, siyasî edebiyata katkılarının büyük kısmını oluşturan böylesi pratik zeminlerde başardığını belirtmek gerekir. Kemâl'in makalelerinin çoğu, doğal olarak ortak bir sonuca, yani Osmanlı İmparatorluğu'nda *"meşveret* -Kemâl'in temsilî hükümeti karşılamak için icat ettiği kelime- sistemi"nin kurulmasının gerekliliğine götürecek biçimde kurgulanmıştır. Bu yüzden, hürriyetin ilahî bir ihsan olduğu önermesinden başlayan Kemâl, *"ümmet"*in ancak şahsî haklar (*"hukûk-ı şahsiyye"*) ve siyasî haklar (*"hukûk-ı siyâsiyye"*) teminat altına alındığı zaman hür olabileceğini ifade etmeye doğru gidebilmekte idi.[73] Siyasî hakların emniyeti, *"kuvvetlerin taksîmi"*ne ve temsilî hükümetin kurulmasına bağlı iken, şahsî hakların güvence altına alınması, taraflsız ve yetkili mahkemelerin kurulmasına bağlı idi.

Nâmık Kemâl'in *"usûl-i meşveret"* terimini kullanmasının bazı karakteristik yönleri, tahlil edilmeye değer. Bu terim, Kemâl'in yazılarında ancak nadiren "meşrutiyet"i çağrıştırır; daha çok "temsilî hükümet"in karşılığı olarak kullanılır. Meşrutiyetin başlıca siyasî hedef olarak ortaya konmasının sebebi, Kemâl'e göre, Şeriat'in, devlet adamlarına yol gösterecek köklü bir siyasî prensipler bütününü zaten sağlamış olmasıydı.

Bu yüzden, Kemâl, ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında anayasacılık taraftarları arasında olduğu kadar büyük bir ateşlilikle bir anayasa tasarısının hazırlanması veya hükümetten zorla bir berat (charter) elde edilmesi için ısrar etmeyi seçmedi. Ancak, Kemâl'in üzerinde ısrar *ettiği* şey, ülkenin Şeriatin dışında kalan kânunlarının herkesin ulaşabileceği bir hale getirilmesiydi. Kemâl'in zihninde iki hedef vardı. İlk

73 Bkz. Nâmık Kemâl, "El Hakk ya'lû," *Hürriyet*, 29 Haziran 1868, s. 3. Bu fikir, Montesquieu'ya kadar gider. Bkz. *Esprit*, I, 3.

olarak, kânun ve nizamların "herkesin anlayabileceği bir dilde" yazılmasını arzu ediyordu.[74] Kemâl bu hususta, yüzyıllar önce tertip edilmiş olan Bâb-ı Âlî'nin resmî üslubunun (*"kitâbet-i resmiyye"*), halkı hükümet işlerini anlamaktan alıkoyma gayesini güttüğü şüphesini îmâ ediyordu.[75]

Ayrıca Nâmık Kemâl, çok sayıda Hatt-ı Hümâyunun yürürlükte olmasının hantallığına ve (Gülhane Hattı ve 1856 Fermanı gibi) farklı tarihlerde ilan olunan çeşitli kanun ve beratların imparatorluğun temel kânunlarını oluşturmasının uygun olmadığını belirtmekte; bu kânunların derlenmesini teklif etmekte idi.

Kemâl'in temsil sistemini desteklemek için teklif ettiği belge, Gülhane ve 1856 Hatt-ı Hümâyunlarının birleştirilmesi ve yeniden gözden geçirilmesinden meydana gelmekteydi. Bu düzeltici faaliyet, "mevcut yabancı anayasalar"dan esinlenecekti.[76]

Osmanlı İmparatorluğu'nun yeni anayasasında yer alacak maddelerden her biri, İslâm hukukunun hükümleriyle uyumlu olmalıydı. Ayrıca, Türkiye'de anayasal (meşrutî) rejimin tesisi, Kemâl'e göre bir yenilik olamazdı. Ona göre, idarî kontrol mekanizmasını tesis etmek, sadece, Mahmud'un merkazîleştirme hareketlerinden önce Osmanlı İmparatorluğu'nda geçerli olan ve yeni bürokrasinin doğuşuy-

---

74 Nâmık Kemâl, "Ve Şâvirhum," s. 1.

75 Onun *Bahâr-ı Dânış* tercümesinin önsözünde kendisi tarafından işlenmiş bir husus. Bkz. İsmail Habib Sevük, *Tanzimattanberi: II Edebiyat Antolojisi* (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1943), ss. 208-209. Ziyâ Paşa'nın benzer bir makalesi için bkz. "Şiir ve İnşâ," *Hürriyet*, 7 Eylül 1868, s. 4. Ulaşılabilirliğin gerekliliği, Aydınlanma düşünürleri arasında çok yaygın olan bir fikirdi. Özellikle, Kemâl'in çok iyi tanıdığı (bkz. aşağıda s. 315 vd.) Volney'de şu ifadeyi buluyoruz: "... ve idare gizli ve esrarengiz olduğundan, ne reform ve ne de ıslah etmek için hiç bir imkân mevcut değildi." C. F. Volney, *Les Ruines ou Méditations sur les Révolutions des Empires Suivies de la Loi Naturelle* (Paris Décembre-Alonniers, 1869), s. 46.

76 Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret," *Hürriyet*, 14 Eylül 1868, I, 6.

la sona eren bir yönetim/hükümet tarzının saf ve zarif hale getirilmesi anlamına gelecekti.[77]

Kemâl'e göre, bir otokrasinin dışsal ıvır zıvırına (süslemelerine) rağmen, gerçekte Osmanlı hükümet sistemi, daima içerisinde ulemânın yasama gücüne, sultanın ve vezirlerin yürütme gücüne sahip olduğu, Yeniçeriler tarafından temsil olunan silahlı halkın ise yürütmenin faaliyetlerini kontrol ettiği "meşrû ve mantığa uygun olarak kurulmuş bir yönetim" olmuştu.[78]

Ancak, Kemâl'in de kabul ettiği gibi bu durum, hükümetle Yeniçeriler arasında sürekli sürtüşmelerle ve saray ayaklanmaları sırasında fuzulî kan dökülmesiyle neticelenen, oldukça ilkel bir düzenleme idi. Bu yüzden, Kemâl, tarihsel kanıtın "ne yazık ki" yönetimi, devlet işlerine bakacak sınırlı sayıda "iyi nitelikli bir grubun" ellerine vermenin gerekliliğine işaret ettiği sonucuna vardı. Meşrû otoriteyi bu gruba vermekten ve onların hareketlerini "seçilmişlerin yardımına başvurmak" suretiyle kontrol etmekten başka yol yoktu.[79]

Nâmık Kemâl'in meşrutiyete adadığı yerin çoğunda, içinde sınırlı sayıdaki grubun veya hükümetin kontrol edileceği çeşitli tarzlardan bahsedilmekteydi.

Nâmık Kemâl'e göre, Türklere model olacak anayasa, Fransa'nın İkinci İmparatorluk anayasası idi. Bu sonuca, tercihten ziyade eleme metoduyla varılmıştı. Nâmık Kemâl, bir cumhuriyet olduğu için Amerika Birleşik Devletleri anayasasını dikkate almadı; Kemâl, her ikisi de kısmen Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut olmadığını söylediği bir aristokrasinin temsili üzerine dayandığı için, Prusya ve İngiliz anayasalarını da dikkate almadı.[80] Nâmık Kemâl'e göre

77 *Aynı makale*, s. 6.

78 Nâmık Kemâl, "Hasta Adam," *Hürriyet*, 7 Aralık 1868, s. 1.

79 Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret," *Hürriyet*, 14 Eylül 1868, I, 6.

80 *Aynı makale*, s. 7.

Fransız anayasası, Fransa gibi genellikle şiddetli ihtilallere alışmış bir ülkede "bir mutluluk devri" meydana getirebilmiş olduğundan, Türkiye için denetim ve dengelerin en uygun bileşimini içermekte görünüyordu.[81] Nâmık Kemâl, Fransız modelini kullanarak üç organdan -hepsi de sultanın denetiminde tanzim edilmiş bir devlet konseyi,[82] senato,[83] ve halk meclisinden-[84] müteşekkil bir yönetim sistemi tavsiye etmekteydi. Bu tasarıda, devlet konseyine kânunları hazırlama ve idarî uygulamalarda çıkabilecek güçlükleri giderme görevi verilmekteydi.[85] Hükümdar tarafından atanacak olan devlet konseyi üyelerinin aksine, seçilmiş üyelerden oluşacak *Yasama organı* ve senato, devlet konseyi tarafından hazırlanan kânun tasarılarını kabul veya reddedecek, halk meclisi (*Meclis-i Şûrâ-yı Ümmet*) ise, bütçeyi kontrol edecekti.[86]

Nâmık Kemâl, böylece oluşturulan yönetimin iki aslî hedefinin, hukukun uygulanması ve "terakkînin temini" olması gerektiğini ifade eder.[87] Daha önce Şinâsî için olduğu gibi, Nâmık Kemâl için de bu, reformların devlet tarafından sürdürülmesi ve bütünüyle fertlerin gayretlerine bırakılmaması gerektiği anlamına geliyordu. Nâmık Kemâl'in, 'devletin fertlerin mürebbiyesi olmadığı' anlamına gelen daha önceki ifadelerine aykırı gibi gözükmektedir; fakat, onun bu bağlamda kasdettiği şey, imparatorluğun kültürel gelişmesi iken, önceki durumda sözünü ettiği şey, Türklerin çalışma-

81 *Aynı yer.* Kezâ, "Me'mûr," *İbret*, 7 Ekim 1872, M.S.E. SS. 135-148. Belçika anayasasından, en kullanışlı olarak söz eder. Bu belgenin etkisi. 1876 Osmanlı anayasasında da görülür.

82 Orijinal adı, *Meclis-i Şûrâ-yı Devlet.*

83 Türkçesi de *Senato.*

84 Orijinal adı *Meclis-i Şûrâ-yı Ümmet.*

85 Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret," *Hürriyet*, 21 Eylûl 1868, II, 6.

86 *Aynı yer.*

87 *Aynı makale, Hürriyet*, 29 Eylûl 1868, III, 5.

ları ve devletin desteği olmadan servet sahibi olmaları mecburiyeti idi. Nâmık Kemâl'in devlet desteği sorunu bağlamındaki diğer ifadeleri, onun devletin kültürel müdahalesi ile karşı çıktığı ekonomiye müdahalesi arasında yaptığı bu ayırımı doğrulamaktadır. Kemâl, meselâ, Yusuf Kâmil Paşa'dan Abbé Fénélon'un *Télémaque*'ını çevirmek için zaman harcayacak yerde, Maarif Nâzırı iken birkaç yüksek okul açmış olsaydı, ülkesi için çok daha fazla şey yapmış olacaktı, diye söz etmektedir.[88]

Bu tasarıda sultanın konumu ne olacaktı? Bu soruya Nâmık Kemâl'in verdiği cevap, Osmanlı İmparatorluğu'nun, hükümetin omuzlarından sorumluluğun bir kısmını imparatorun omuzlarına yükleyen ve sadece halka karşı sorumlu tutan Fransız sistemini taklit edemeyeceği idi. Osmanlı İmparatorluğu, İngiltere'de olduğu gibi, hükümdarı bütün sorumluluklardan soyutlamayı ve sadece hükümeti sorumlu kılmayı da tercih edemezdi; çünkü Kemâl'e göre, padişah, "adaleti icrâ etmek için dinî hukuk tarafından tâyin olunmuş"tu.[89] Nâmık Kemâl, sultanı "kendi hareketlerinden" bizzat onun iradesiyle çizilmiş eylemlerinden "sorumlu" tutan belirsiz bir uzlaşma tavsiye etmekteydi.[90] Nâmık Kemâl'in gerçekte kastettiği şey, sultanın da ülkenin kânunlarıyla sınırlandırılmasıydı.[91] Bu özelliği hayli kesin bir şekilde açıkladıktan sonra, Kemâl, bu yeni kavramın sertliğini, sultan ve Osmanlı Hânedânı'na karşı yönelttiği bir seri iltifatın altında gizlemeye çalıştı. Aynı zamanda, sultanın, nâzırlarının esirinden pek farklı olmadığına da işaret etmekteydi.

88 Nâmık Kemâl, "Bâzı Mülâhazât-ı Devlet ve Millet," Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, ss. 133, 134.

89 Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret," *Hürriyet*, 14 Eylül 1868, 1, s. 7.

90 *Aynı makale*, s. 8.

91 Bu fikirler için bkz. Nâmık Kemâl, "El Hakk Ya'lû," *Hürriyet*, 29 Haziran 1868, s. 3.

IV. Nâmık Kemâl'in Hukuk Fikri

Yeni Osmanlıların ve özellikle Nâmık Kemâl'in tenkitlerinin çoğu, adalet adına bir feryat olarak özetlenebilir. Bunun daha geniş bağlamda anlamı, pratikte, dinî hukukun, yani Şeriat'in tatbik edilmesi talebiydi. Nâmık Kemâl'in, ulemânın kendince bilgisizlik yanlısı addettiği unsurlarının tasfiye edilmesi gerektiğine inandığını gösteren ifadeleri vardır; fakat Nâmık Kemâl, bizatihî hukukun "ruhu" olarak Şeriat'in en güvenilir kılavuz olduğuna da inanmaktaydı. Nâmık Kemâl'in durumu, çok daha önceleri, Sir Edward Coke'u, I. James'a karşı çıkmasını gerektirmiş duruma pek benziyordu. Tıpkı Coke gibi; Nâmık Kemâl de, "krala iktidarını, ülkedeki mahkemelerin her birine tam yargılama yetkisini ve her İngilize [veya bu durumda her Osmanlıya] mevkiinin hak ve imtiyazlarını veren"in[92] örf ve adete dayalı hukuku Osmanlı benzeri olduğuna inanmaktaydı. Şeriat'in, bir anayasa olarak görülebileceği için hem yönetimin temel yapısını ve hem de teb'anın temel haklarını bütünüyle içine aldığına da inanmaktaydı. Nâmık Kemâl'in bu inancı, tam anlamıyla sünnî bir inançtı ve ulemânın öğretilerini vurgulamaktaydı.[93]

Nâmık Kemâl "örfî hukuk"a olan inancı nedeniyledir ki, 'devletin mânevî şahsiyetinin üstünlüğü' temel ilkesinden hareketle ondokuzuncu yüzyılda teşekkül eden, kıta Avrupasına has kamu hukuku kavramına hücum etti.[94] Nâmık Kemâl, buradan da genel irade kavramına saldırıya geçti.

Coke ile Kemâl arasında yapılacak karşılaştırma, Nâmık Kemâl'in ve Sir Edward'ın ayrıldıkları noktaları da kapsaya-

---

92 Sabine, *History of the Political Theory*, s. 425.

93 Bkz. H. A. R. Gibb, *La Structure de la Pensée Religieuse de l'Islam* (Paris, Editions Larose, 1950), s. 35.

94 Nâmık Kemâl, "Hukûk-ı Umûmiye," *İbret*, 8 Temmuz 1872, Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 93 vd.

bilir. Bu farklılık, temel önemdedir. Coke, I. James'a karşı çıkışında, bir hukuk adamı olmayan kralın, bu yüzden hukukun özel mantığını anlayamadığından söz etmişti. Fakat, sonuçta bu "özel mantık", esas itibariyle dinî bir unsur değildi. Yasal muhakemenin doğasından gelen bir şeydi. Diğer taraftan, Allah'ın kânunu olan Şeriatin, seküler olmayan bir iç mantığı vardı. Meselâ, Nâmık Kemâl'in, hukukun ahlâka dayalı olabileceğine inanmadığını dile getirmesinin sebebi budur. Çünkü, ona göre, "doğru olan ve olmayan şeyin ilmi", dine dayanmaktaydı; o da Şeriattı.

Öte yandan, ahlâkın "salt felsefî spekülasyon" olmasını gözönüne almaktaydı.[95] Kemâl insan eylemleri üzerinde dinden yoksun ahlâk tarafından bir denetim oluşturulamayacağını kanıtlamaya çalışıyordu. Voltaire'in "eğer Tanrı olmasaydı, onu icat etmek gerekirdi" sözüyle kastettiği şeyin bu olduğunu söylemekteydi.[96] Sonuç olarak, hukukun pozitivist yorumu, Kemâl için lanetlenmiş bir şeydi. Ancak, Montesquieu'nun, 'hukukun şeylerin mutlak doğasından hasıl olan ilişkilerin toplamı' olduğu ifadesini kabul etmekteydi; çünkü bu ifade, dinî bağlam içerisinde değerlendirilebilecek kadar bulanıktı.[97] Kemâl'e göre, hukukun dinî temeli, sadece iyi ve kötünün değişmez ölçüsü sorununu çözmemekte, ek olarak büyük pratik avantajlara da sahip bulunmaktaydı. Allah, Kur'an'ı incelemeyi emrettiği için, her vatandaş, Kur'an'da somutlaşan genel ilkeleri bilmek durumundaydı. Kânunlar bu genel ilkelere göre kabul edildiği takdirde, her gerçek mü'min, kendiliğinden ülkenin kânunları hakkında yeterli bilgiye sahip olacaktı. Kânunların bu tür temel ölçülere göre hazırlanmadığı Fransa gibi bir ülke-

95 Kuntay, *Namık Kemal*, II, 484.

96 *Aynı eser*, s. 435.

97 *Aynı eser*, s. 488. Nâmık Kemâl'in bu hususiaki güçlükleri için bkz. aşağıda s. 318.

de, vatandaş için kânunları bilmek elbette mümkün değildi.[98]

Osmanlı İmparatorluğu'na gelince, Nâmık Kemâl, imparatorluğun çöküşünü dinî hukukun ifa ve icrasında gösterilen gevşeklikle bağlantılı gören Osmanlı düşünce geleneğini sürdürmekteydi.[99] Tanzimat'la başlanmış olan hukukun sekülerleştirilmesi hareketine şiddetle karşı idi.[100] Şunları söylemektedir: *"Şimdiye kadar mütenevvi' mahkemeler, türlü türlü kânûnlar yapıldı. Bunlardan şerî'at-i Ahmediyyenin kadrini kırmaktan başka ne fâ'ide hâsıl oldu? Bu mahkemeler şerî'at mahkemelerinden daha âdil ve kânûnlar cihkâm-ı şerî'atten daha mükemmel zannolunur. Şeriat Allah'ın himayesi altında olalı beri, müstebitlerin en büyüğü bile onu değiştiremez. Onun bütün yapabildiği Şeriatı bastırmaktır. Kurtuluşumuzu onun ölçülerine uyarak aramamız gerekir."*[101]

Ancak Kemâl'in, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesiyle ilgili Batılı, seküler, tabiî bir hukuk yorumuna, onu tercüme etmenin sıkıntısına katlanacak kadar saygı duymuş olduğu görülüyor.[102] Sözkonusu eser, Fransız tarihçi Volney'in *Ruins of Palmyre*'si idi; onun fikirlerinin Kemâl'i cezbetmiş olması meselesi, biraz geniş bir şekilde ele alınmaya değecek kadar önemlidir. Bu eserin büyük bir bölümü, antik imparatorlukların çöküşüyle ilgili sebeplerin tahliline ayrılmış olduğu halde, Volney, eserine Osmanlı İmpa-

98 *Aynı eser*, s. 493.

99 Nâmık Kemâl, "Devlet-i Aliyye'yi Bulunduğu Hâl-i Hatarnâkden Halâsın Esbâbı," *Hürriyet*, 24 Ağustos 1868, ss. 1, 2.

100 *Aynı makale*, ss. 2, 3; başyazı, 30 Kasım 1868.

101 *Aynı makale*, s. 3.

102 [Nâmık Kemâl], *Fransız Müelliflerinden Volney nam Zâtın "Les Ruines de Palmyre" Unvâniyle Yazmış Olduğu Makâlâtdan Ba'zı Fıkraların Tercümesidir* [basıldığı yer belirsiz], 1288/1871. Bu tercümenin Nâmık Kemâl'e isnat edilmesi hakkında bkz. Kaplan, *Namık Kemal*, s. 102, not 2. Bunun Ebüzziyâ tarafından doğrulanması için bkz. [Nâmık Kemâl], "Volney Tercümesi," *Mecmûa-i Ebüzziyâ*, 15 Muharrem 1298, ss. 280, 281.

ratorluğu'nu da almış ve ona bir hayli dikkat göstermişti. Bu tahlile girişirken kullandığı yöntem, esas itibariyle Rousseau'cu bir yaklaşımın tarih felsefesine uygulanışı idi. Volney, toplumun kökenlerini Rousseau'cu bir tarzda açıklamaktaydı; fakat onun özgünlüğünü, imparatorlukların doğuş ve çöküşlerini de aynı yöntemle incelemesi oluşturur. Volney'e göre, imparatorluklar, insanoğlunun doğasında var olan tabiî hukuk ilkelerine önem vermemelerinden dolayı çökmüşlerdi. Bu yüzden, insanlar meselâ bir imparatorluğun çökmekte olup olmadığını belirleyebilecek esrarengiz işaretler bulmaya çalışırlarken kendilerini aldatıyorlardı. Böyle bir çöküş karşısında yegane çare, doğanın yasasına uymaktı.[103]

Ayrıca Volney, uygun bir dille yöneticileri bu kânunu ihmal ettikleri, müstebit ve adaletsiz oldukları için Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilediğini önemle belirtmiştir.[104]

Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesi konusuyla ilgilendiği için, Nâmık Kemâl açısından, bu gerilemenin, yönetimin bozulmasıyla açıklanabileceği fikri çok elverişliydi. Nâmık Kemâl, muhtemelen kendisini Montesquieu'nun *Romalıların İhtişamı ve Çöküşü*'nü tercümeye yönelten sebepten hareketle, Volney'in eserini tercümeye kalkışmış olmalıdır.[105] Her iki eseri tercüme etmekteki maksadı, kendisinin "tabiî

---

103 "... insan, felaketlerini boşuna karmaşık ve hayalî etkenlere bağlıyor, acılarına boşuna esrarengiz sebepler arıyor... insan, özünde değişmeyen, etkilerinde tutarlı, seyrinde düzenli tabiat kânunları tarafından yönetilir." C. F. Volney, *Les Ruines* (Paris, Décembre-Alonniers, 1869), s. 24.

104 "İşte toplumlar hangi prensipler tarafından yargılanır. ... atalarınıza sorun. Az sayıda ve fakirken, puta taparken, Tatar çöllerinden gelip zengin bölgeleri mekân tuttuklarında servetlerini hangi yollarla artırdıklarını onlara sorun. ... O zamanlar, bizzat sultanın kendisi adaleti yerine getiriyor ve disiplini gözetiyordu; o zaman rüşvet alan hâkim, zimmetine para geçiren vâli cezalandırılırdı; ve büyük çoğunluk bolluk içinde yaşıyordu; çiftçi yeniçerilerin çapuculuklarından korunuyor ve kırsal bölgeler gelişiyordu; unutma ait yollar emniyet altında idi ve ticaret bolluk getiriyordu." *Aynı eser*, ss. 58, 59.

105 Kemâl'in bu tercümesi için bkz. Kaplan, *Namık Kemal*, ss. 49, 50.

hukuk" olarak adlandırdığı şeyin,[106] yani Şeriat'in uygulanması sekteye uğradığında ne olduğunu göstermekti.

Nâmık Kemâl, Volney'in sözünü ettiği tabiî hukukun Şeriat olmadığını, Volney'in savunduğu ve Şeriat'in gerekli gördüğü davranış tipinin görünüşte benzer yönleri olmasına rağmen, tabiî hukukla ilgili İslâmî ve Batılı kavramlar arasında esaslı farklar olduğunu unutmuştur. Kemâl, Batı'da onyedinci yüzyıldan itibaren "siyasî felsefeyi teolojiyle birliktelikten kurtaran aşamalı bir sürecin" başlamış olduğunu da unutmaktaydı.[107]

Volney'in tabiî hukuka yaklaşımının temelinde aşağıdaki görüşler vardı:

a) Beşerî toplumlar doğal yasa tarafından düzenlenir ve insanî kurumların kusurları, tabiatin ve aklın sabit normlarından uzaklaşma yüzündendir;

b) Bu kânunlar, insanoğlunda doğuştan var olduğu için, insan aklı ile kavranabilir;

c) Bu kânunlar, özü itibariyle değişmezdirler.

Bu görüşlerin hepsi, tamamiyle heretik değilse bile, sünnî İslâm'a yabancı idi. Gerçekten de görüşlerinde doğal yasanın ve, daha da önemlisi, vahyin çok önemli bir rol oynadığı Batılı düşünürler vardı. Nitekim, örneğin Locke'un doğal yasa konusundaki ilham kaynağı Kitab-ı Mukaddes'tir.[108] Fakat, "tabiat kânunu aklın ışığı ile bilinebilir mi?" ve "akıl, hissî tecrübe yoluyla tabiat kânununun bilgisine ulaşabilir mi?" sorularına Locke tarafından verilen cevap, kesin bir "Evet" idi.[109] Aynı soruya bir İslâm mütefekkiri, "Hayır" cevabını ve-

---

106 Nâmık Kemâl, "Devlet-i Aliyye," *Hürriyet*, 24 Ağustos 1868, s. 2. Ayrıca, Kemâl'in Martens ve Pufendorf'tan iktibasla yazılı kânunun tabiî hukuk üzerine dayandığı kanaati hakkında bkz. Nâmık Kemâl, "Redd-i Tiraz," *Mütenevvi'at-ı Tasvîr-i Efkâr*, I-II. 41, 42.

107 Sabine, *A History of Political Theory*, s. 415.

108 J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy*, s. 22.

109 John Locke, *Essays on the Law of Nature*. 1676'dan beri, gazetesinde yer alan

recektir. Ayrıca, "Locke'un, maddenin kânunu sabittir düşüncesi", "bu kuralın bağlayıcı gücünün, Allah'ın kendi emrinde bile geçersiz olmadığını" îmâ etmekteydi.[110] Bu ise, İslâmî ölçülere göre kaba bir sapkınlık oluşturmaktaydı.

Gerçekte, tabiat kânununun seküler hale getirilmesi yolunda Volney, Locke'den çok daha ileride idi. Kemâl için olduğu gibi, Locke için de tabiat kânunu, bizzat idareciler de dâhil, bütün insanlar için uyulması gereken "bir ahlâkî ölçü" oluşturmaktaydı.[111] Volney için tabiat kânunu, insanlara, tarihin veya yok oluşun kânunlarına uyan yalın alternatifiyle sunulmuş yarı determinist bir gerileme normu idi. Volney'in tavrı ile tabiat kânununun seküler hale getirilmesinin en uç noktadaki temsilcisi materyalist d'Holbach'ın tavrı arasında bile benzerlikler vardı.[112] Sonuç olarak, Nâmık Kemâl'in düşüncesi, insan doğasının esas itibariyle yağmacı ve yırtıcı olduğu varsayımına dayanırken, Volney'in tabiat kânunu görüşü, insanın özde iyi olduğu fikrine dayanıyordu.

Yine, Nâmık Kemâl'in Volney tarafından öne sürülen fikirleri benimsemesi, onun düşüncesindeki iç çelişkiler olarak görülebilecek bir husustur. Fakat Nâmık Kemâl, bu çelişkilerin farkında değildi ve bu fikirlerin kendi İslâmî teorileri ile uyuşacağını düşünüyordu. Gerçekte, onun düşüncesinde hâkim olan bu İslâmî kumaş idi.

Locke'ün stenografisinin transkriptleriyle birlikte tercüme edilmiş Latince metin, giriş ve notlar. (ed. W. von Leyden, Oxford, Clarendon Press, 1954), ss. 123, 147.

110 *Aynı eser*, s. 57.

111 Gough, *John Locke*, s. 22.

112 Bkz. Volney, "L'Espece Humaine s'Améliorera-t-elle," *Les Ruines*, ss. 65-73. Volney'in, insanlığın hastalığı için savunduğu çare, d'Holbach tarafından teklif edilenlerle şaşırtıcı bir benzerlik göstermektedir ki, Sabine bunu şu şekilde tanımlamaktadır: "Olanları [insanları] aydınlatın, hurafe ve istibdadın yerleştirdiği engelleri kaldırın, onları aklın ışığını izlemeleri için serbest bırakın; hükümdarları, menfaatlerinin teb'alarının menfaatleriyle aynı olduğuna ve bunu otomatik olarak toplumun mutluluğunun takip edeceğine ikna edin." Sabine, *aynı eser*, s. 570.

Yine, başka bir örnekte, Nâmık Kemâl, Montesquieu'nun, hukuku "şeylerin doğasından gelen ilişkiler" olarak tanımlamasını, İslâm'ın kânun görüşü ile uzlaştırmaya çalışmış ve "şeylerin doğası"nın yaratıcısı Allah olduğu için, bu iki görüşün birbirine zıt olmadığı sonucuna varmıştı.[113] Ancak, daha önceki bir bölümde vurgulandığı gibi, Tanrı'nın rol oynadığı bu 'deistic'* görüşün, sünnî İslâm'da karşılığı bulunmuyordu. Kaplan'ın, böyle bir uzlaştırmanın İslâm tasavvufunun ölçüleriyle mümkün olduğu ve Nâmık Kemâl'in aklındakinin de bu olduğu tezi,[114] Kemâl'in zihniyet sürecini açıklamaktadır. Bu, aynı zamanda, bu bölümde daha önce Kemâl'in hürriyet düşüncesi ile ilgili tesbit edilen bağlantıyı da desteklemektedir. Ancak bu açıklama, Kemâl'in Montesquieu'yu Şeriat'le uzlaştırmaya girişmek suretiyle, bizzat içine düştüğü büyük felsefî güçlükleri ortadan kaldırmaz. Hukukla ilgili olarak iki yaklaşım arasındaki bu güçlükler ve çelişki, Kur'an'da bulunan özgül emirler, hukukî, siyasî ve diğer hususlar göz önüne alındığında, çok açık bir şekilde görülür. Diğer taraftan, Montesquieu'nun hukuk teorisine asıl katkısı, Kur'an'da bildirilen prensiplere bağlılığı dolayısıyla Kemâl'in kabul edemediği, tam bir relativizm idi.

İslâm hukukunun her şeyi kuşatıcı yönü ve bunun Kemâl için taşıdığı önemin anlaşılması için, onun, *eşitlik* gibi, kullandığı öteki kavramları doğru bağlamları içine yerleştirmek gerekir. Kemâl için eşitliğin, her şeyden önce, kânun önündeki eşitlikten başka bir anlamı vardı ve beşerî kişiliğin saygınlığından ve insanın yaratılışının ilahî kaynağından gelen eşitlik demekti.[115] Pratikte bu, Kemâl için yüksek

---

113 Nâmık Kemâl, "Hukuk," Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, ss. 49, 50.

(*) *Deism:* Vahyi inkâr etmekle beraber, Allah'ın varlığına inanma; *deistic:* bu inanca âit (çev. notu).

114 Kaplan, *Namık Kemal*, s. 115.

115 Nâmık Kemâl, "Musâvât," *M. S. E.* s. 377.

rütbeli devlet memurlarına, mahkemelerde sıradan vatandaşlardan daha yumuşak muamele edilemeyeceği anlamına geliyordu.[116] Bu, Peygamber'le onun tâkipçileri arasında var olan bir eşitlikti ve idealleştirilmiş bir İslâm altın çağı ile özdeşleştirilmekte idi.[117]

V. *Nâmık Kemâl'in İlerleme Fikri*

Nâmık Kemâl'in aslı Avrupa etkisinde aranıp bulunabilecek fikirleri içinde en apaçık olanı onun ilerleme kavramıdır. Bu kavramı, onun bir süre Avrupa'da kaldıktan sonra yazdığı ve özellikle İngiltere'de kalışının etkisi altında düzenlediği makalelerde bulabiliriz.

Avrupa'ya sürgününü tâkip eden yıllarda Kemâl tarafından yayımlanan makalelerin büyük çoğunluğu, Avrupalıların âileye ve vatandaşlarına ilişkin tavırlarından elde ettikleri pratik faydaların îzahına veya Batı'nın sağladığı maddî avantajların gösterilmesine ayrılmıştır. Bu makalelerde, Nâmık Kemâl'in, daima siyasî liberalizmi ile bir arada bulunan, fakat sürgün bulunduğu sırada çok daha şiddetli bir şekilde dile getirdiği bir hedef görebiliriz. Bu hedef, ilerleme yarışında Batı'ya yetişmektir. Nâmık Kemâl Britanya'nın birçok sahadaki üstünlüğünü bu ilerlemenin maddileştirilmiş olmasına atfetmektedir. Bu yüzden, ona göre, İngiliz mahkemeleri, önlerine getirilen insanlara, babalarından daha fazla güven telkin edecek derecede âdil idi.[118] İngiltere'de hayatın her yönü bir solukta, Kristal Saray'ı, Britanya eğitim sistemini, İngiliz matbaa ve makinalarını ve Britanya'da buharın ve elektriğin kullanımını öven Nâmık Ke-

116 *Aynı makale*, s. 378.

117 *Aynı makale*, s. 379.

118 Nâmık Kemâl, "Terakkî," *İbret*, Kasım 1872, Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 178.

mâl'in şevkini harekete geçirdi.[119] Hatta, İngiltere'de polisin trafiği düzenlemekten ve birkaç sarhoş kavgacıyı etkisiz hale getirmekten daha fazla bir şey yapmaması gerçeği bile, ilerleme yüzündendi.[120]

Kemâl'e göre, bu ilerleme akımı, her toplumun dinamik hareketinin bir parçası idi ve fertlerin ilerlemeye doğal olarak yetenekli oluşlarını yansıtıyordu.[121] Ayrıca, Nâmık Kemâl, ilerlemenin tersine çevrilemez olduğuna inanıyordu; saatin akrep ve yelkovanı gibi, geriye döndürülemezdi. Kemâl, Batı ilerlemesinin, Avrupa'da ondokuzuncu yüzyılın ortasından önceki iki yüzyılda olup biten olayların tamamının bir neticesi olduğunu düşünüyordu.[122] Bu ilerleme hızı, gittikçe artan adımlarla yol alıyordu;[123] en önemli özelliği, topluma "dayanıklı bir düzen" getirmiş olmasıydı.[124]

Kemâl, Avrupa'nın bu sonuçları, mevcut kânunları "soyutlamalar"dan ve "hurafeler"den ayırarak ve böylece ilmi "deney ve tümdengelim" üzerine kurarak elde etmiş olduğunu savunmaktaydı.[125] Bu "hakikatin zuhurunun" neticelerinden birisi, Fransız İnsan Hakları Beyannamesi idi. Kemâl devamla, bu gelişmenin Osmanlı İmparatorluğu'nda tâkip edilmemiş olduğunu söyler. Tanzimatın, reformları başlattığı ve yeni müesseseler getirdiği gerçektir; fakat, Osmanlı İmparatorluğu'nun halkını Tanzimata iştirak ettirmenin yegane yolu, Şinâsî'nin dil reformundan geçmektedir. Özellikle, imparatorluğun ticarî açıdan geriliğine, halkın müreffeh bir ülke yaratmak için katkıda bulunmadığına gelince,

---

119 *Aynı eser*, s. 183.

120 *Aynı eser*, s. 186.

121 *Aynı eser*, s. 212.

122 Nâmık Kemâl, "İbret," Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 39.

123 Nâmık Kemâl, "Medeniyet," Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 212.

124 *Aynı eser*, s. 216.

125 Nâmık Kemâl, "İbret," Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 39.

Türkiye'nin ilerlediği söylenemezdi.[126] Eğer Osmanlılar tabiî kabiliyetlerini kullanmak isteselerdi, Avrupa'da neler olduğuna dikkat ederlerdi. İslâm'ın, ilim ve bilgi Çin'de bile olsa öğrenin, emri, değişmenin yolunu göstermekteydi.[127]

Nâmık Kemâl'in ilerlemeyle ilgili tavrının bir kısmını da, vergi reformları vasıtasıyla Türk tarımının yeniden canlandırılmasını, askerliğin gayr-i müslim nüfusa da yaygınlaştırılmasıyla imparatorluğun Türk unsurundaki azalışın durdurulmasını, mahallî imalatın tahribine yol açan vergi târifesi uygulamasının kaldırılmasını ve mahallî endüstrinin gelişmesi için uygun kredi sisteminin tesisini savunması oluşturmaktaydı.[128] Bunların hepsi, Nâmık Kemâl'in, tamamen gayr-i İslâmî de olan, insanın kaderine razı olması fikrini alaya alan genel aktivist tavrının parçasıydı.[129]

Nâmık Kemâl, Avrupa'daki ilerlemeyi meydana getiren unsurlardan birisinin, iyi bir yönetim tarafından iç güvenliğin sağlanması olduğunu açık bir şekilde görmüştü. Ancak bu, onu giyim, sosyal münasebet ve görgü kuralları konularında birçok İslâmî müesseseye sıkıca sarılmaktan alıkoymadı. Ayrıca ona göre, Avrupa medeniyeti, başlangıçta İslâm dünyasında icat edilmiş olan ve daha sonra Avrupalılar tarafından geliştirilen birçok müesseseyi içine almaktaydı. Ondokuzuncu yüzyıl Avrupasını "gerçekte" İslâmî olan fikirlerin ve müesseselerin yeniden hayata geçirilmesi olarak gören Nâmık Kemâl, ilerleme konusunda da yeni bir yaklaşımı teşvik etti.

Allah'ın her yerde hazır olduğu ile ilgili İslâmî görüşten de açıkça anlaşılması gerekir ki, insan aklı tarafından hare-

---

126 *Aynı yer.*

127 Nâmık Kemâl, "Terakkî," Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 188.

128 Nâmık Kemâl, başyazı, *Hürriyet*, 10 Ağustos 1868, s. 1.

129 Nâmık Kemâl, "Memâlik-i Osmâniyenin Yeni Mukâseması," *Hürriyet*, 9 Kasım 1868, s. 4.

kete geçirilmiş kendi kendisini idâme ettiren bir süreç olarak, ilerleme fikri, İslâmî olmaktan uzak bir fikirdir. Kemâl tarafından seçilmiş İslâm'ın üstün noktası, iki ifade ile vurgulanmaktadır: İlki, insanın ilmi Çin'de de olsa araması gerektiği; ikincisi ise, dünyevî değişikliklerin âdetlerdeki bir değişikliği mâzur gösterdiği meâlindeki Peygamber'e atfedilen bir sözdür.[130] Fakat, Kemâl'in söylediği "insanın ilerlemeye doğuştan kâbiliyeti" olduğu fikri, bu temellerden uzaktadır. Bu konuda, Kemâl'in yaptığı yeniliği gösteren en iyi kanıt, cemaat üyelerini teşvik eden bir araç olarak, çalışkanlığa ve temizliğe sevk etmek için vâizlerin mevkiinden yararlanılması yolundaki tavsiyesidir. Kemâl'in sözleriyle: *"Vâ'iz efendiler cevâmi'-i şerîfede 'kıssa-hânlık' edeceklerine böyle dünyâ ve âhirete nâfi' olacak mesâ'ilden bahse himmet eyleseler, efkâr-ı umûmiyyede mevcûd olan bu yolda bir çok sû'-i zehâblar pek çabuk mündefi" olur."*[131]

Esas itibariyle Avrupaî olan bu sosyal aktivizm, Kemâl'in makalelerinde "Çalışma" (*Sa'y*) adı altında tekrarlanır.[132] Burada, tembelliğin kötülükleri üzerinde uzun uzadıya durur ve insanın fânî olmasına rağmen, hayata hiç ölmeyecekmiş gibi bakması gerektiği gibisinden cümleler kurar. Gerçekte, Kemâl'in düşüncesindeki bu aşırı çalışma taraftarlığı, Şinâsî ve Sadık Rifat Paşa'da da görülen bir süreklilik ögesidir. Bu yazarlarla birlikte Nâmık Kemâl, imparatorluğun gelecekteki gelişmesinin, eğitimle birleştirilmiş yoğun çabaya bağlı olduğuna inanmıştı.[133]

Nâmık Kemâl'in gözardı edilmemesi gereken, ilerleme ile ilgili görüşlerinin son bir yönü, *Fénélon*'un önemi bağla-

---

130 Nâmık Kemâl, "Karınca Kanatlandı," *Hürriyet*, 22 Şubat 1869, s. 2.

131 Nâmık Kemâl, "Nüfus," *İbret*, 25 Haziran 1872, Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 70.

132 Nâmık Kemâl, "Sa'y," *M. S. E.* s. 27 vd.

133 Nâmık Kemâl, "Vatan," *M. S. E.* s. 330.

mında daha önce işaret ettiğimiz genel "sosyal hareketlilik"in parçası olmasıdır. Örneğin, Nâmık Kemâl edebiyatın, Osmanlıların bizatihî kendi çabalarıyla yükselmeleri konusunda ilham verici bir araç olarak kullanılması gerektiğine inanmaktaydı.[134] Aynı şekilde, onun, muntazam bir devlet hizmetinin tesis edilmesine ve sadece başkentte değil taşrada da kâbiliyetli insanların aranmasına yönelik uyarıları, mevcut bütün kaynakları, bugün Osmanlı İmparatorluğu'nun "gelişmesi" olarak adlandırılan şeye seferber etme gayretinin parçasıydı.[135] Onun, ulemânın Osmanlının geleneksel yüksek öğrenim kurumlarında "müderris" ve Osmanlı mahkemelerinde kadı olarak çifte fonksiyon üstlenmelerini tenkit edişi, her iki fonksiyonun modern bir toplumun ihtiyaç duyduğu yeterlilikte yerine getirilmesini görme arzusunu dile getiriyordu.[136] Kemâl'in ekonomi konusundaki makaleleri ise,[137] ilk kez Sâdık Rif'at Paşa'nın yazılarında karşılaşılan ekonomik temaları tekrarlamaktadır.

VI. Nâmık Kemâl ve Avrupa Felsefesi

Nâmık Kemâl, Batı'nın ilerlemesi konusundaki bütün vurgulamalarına rağmen, o kadar hayran olduğu ilerlemelere eşlik eden yeni felsefî dünya görüşünü kullanmaya hâlâ ha-

134 Nâmık Kemâl, "Bend-i Mahsûs," *Tasvîr-i Efkâr*, 16 Rebîülâhir 1283 - 28 Ağustos 1866. *Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr: Edebiyat: Nâmık Kemâl* Cüz 1-2 (2. baskı, İstanbul, Matbaa-i Ebüzziyâ, 1311/1893-1894), s. 8. Aynı parçada, gayecilikten püritanizme geçiş çok açık bir şekilde görülür. Makalenin sonunda Nâmık Kemâl, Osmanlıların millî enerjinin israfına sebep olduğu için gayr-i ahlâkî olarak damgalanan "hisleri okşayıcı" klâsik Osmanlı edebiyatına ayıracak fazla zamanı olmadığını ileri sürer.

135 Bkz. Nâmık Kemâl, "Me'mûr," *M. S. E.* ss. 135-148. Benzer bir konu da, onun, kadınların eğitilmesi gerektiği temasıdır. Bkz. "Terbiye-i Nisvân Hakkında Bir Lâyiha ...," *Tasvîr-i Efkâr*, 4 Şevval 1283 / 9 Şubat 1867.

136 *Aynı makale*, s. 139.

137 Nâmık Kemâl, "Nüfûs," *İbret*, 25 Haziran 1872, Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 60; "Terakkî," *İbret* (No. 45), Ekim 1872, *Aynı eser*; ss. 176-189.

zır değildi. Hayatının son yıllarında billurlaştığı görülen bu tavır, esas olarak, onu, devlet için Şeriat dışındaki hiçbir temeli kabul etmemeye yönelten daha önceki tavrının bir devamıydı. Bu son evrede, onsekizinci yüzyıl 'deizm'inin (yaradancılık)* çok daha ötesine gitmiş olan Renan materyalizmine hücum ettiği bir gerçektir. Kemâl, Aydınlanmaya biraz ilgi duymasına rağmen, Renan'ın felsefî kuruluğunu kabullenemedi.

Kemâl'in özgül saldırı hedefi, bu Fransız düşünürün, İslâm'da kelimenin gerçek anlamında felsefenin mevcut olmadığı iddiası idi. Renan, bu çalışmada ileri sürülene benzer bir argümana, yani, teolojiden bağımsız büyük bir seküler düşünce geleneği olmadığı için, İslâm'ın Avrupa gibi ilim sahasında öyle büyük bir başarı elde edemediği düşüncesine dayanmakta idi.[138] Nâmık Kemâl'in müdafaası, hiddetli olmasına rağmen, hasmının pozisyonunu açıkça anlayamadığı için oldukça zayıftı.[139] Bir taraftan İslâm inancında hiçbir şeyin pozitif ilimlerin ve matematiğin çalışılmasını yasaklamadığı tezini savunurken,[140] diğer taraftan ilmin sadece "tabiate hâkim olma ve servet kazanmak için bir âlet" olmadığını ifade etmek suretiyle konu hakkındaki kendi eğilimini ortaya koyuyordu.[141] *"İlmi vesîle-i istifâde etmek için istihsâle çalışanların hiç bir vakit ma'lûmâtça bir mevki'-i kemâle vâsıl olduğu bilinmez."*[142] Bu ifadenin faydacılık karşıtlığı ve güçlü ahlâkî-dinî yönü dikkati çekmekte-

---

(*) *Deism*: Vahyi inkâr etmekle birlikte, Allah'ın varlığına inanma (çev. notu).

138 Renan'ın bu konuşmasının metni için bkz. Ernest Renan, *Oeuvres Complètes* (Psichari ed., Paris, Calman-Levy) (1947), I, 945-959.

139 Nâmık Kemâl, *Renan Müdâfa'anâmesi* (haz. Ali Ekrem Bulayır, *Külliyât-ı Kemâl*, Birinci Tertip, İstanbul, Selânik Matbaası, 1326/1910-1911).

140 *Aynı eser*, s. 14.

141 *Aynı eser*, s. 16.

142 *Aynı eser*, s. 17.

dir. Yine Kemâl, Renan'ın ilmi, matematik ve tabiî ilimlerden ibaret görmesine karşı çıkmaktaydı. Eğer yöntem kabul edilecek olursa, İslâm kültürünün ilmin gelişmesini engellediğini de kabul etmiş olacağını söylemekteydi.[143] Renan'ın, Arap felsefesi diye bir şeyin olmadığı şeklindeki iddiasına, Kemâl, Aristotle fiziğinin ve metafiziğinin İslâmlaşmış versiyonu olan *hikmet* ilminin, başkentin medreselerinde öğretildiği keyfiyeti ile karşı çıkmaktaydı.[144] Fakat, felsefe konusundaki bu İslâmî skolastik yaklaşımın çok verimsiz olduğu ve bu öğretilere sızan kılı kırk yarıcı ruhun, Avrupa felsefesinin esası ile fazla bir ilgisinin bulunmadığı gerçeğini hesaba katmıyordu. Kemâl'in Renan'a karşı kullandığı argüman, Sokrates'in ölümü, Engizisyonun Galileo karşısındaki tavrı ve Rousseau'nun *Emile*'inin kopyalarının yakılması gibi olaylar karşısında, kimsenin Batı dünyasında felsefî hürriyet hakkında söz söyleyemeyeceği idi. O, Orta Çağların sonlarından itibaren Avrupa'da felsefeye karşı takınılan tavırda nitelik bakımından bir değişikliğin vuku bulmuş olduğuna ve bizzat Avrupalıların düşünce hürriyetinin sınırlarını zamanla genişletmek için Avrupa'da başarılan ilerlemeye büyük bir rol atfettikleri, özellikle, siyasî liberalizmin yükselişinin iki paralel hareketle -felsefenin dinin hâkimiyetinden kurtarılması ve tabiatin mekanik sisteminin kavramlaştırılması- birlikte olduğu gerçeğinden hiç söz etmemektedir. Astronomi gibi bir çalışmanın gerektirdiği dünya görüşüne sahip olmadığı için bu farklılık yüzünden, astronominin İslâm'da hiçbir zaman herhangi bir gelişme kaydetmediği şeklinde Renan tarafından ileri sürülen fikre karşı çıkmakla birlikte, Kemâl, bir başka vesileyle okuyucularına ondokuzuncu yüzyıl Avrupasında geçerli olan mekanik toplum kavramına muhalefetini ifade etmeye çalıştığı

143 *Aynı eser*, s. 21.

144 *Aynı eser*, s. 34.

konuşması ile gücünü astronomiden alan bir toplum kavramına inanmadığını çok açık bir biçimde ifade etmekte idi.

Aydınlanma düşüncesinin mekanikçi yönüne önem vermeyen Nâmık Kemâl, bilakis sezgi ve duygu üzerinde önemle durmuştur. Yalnız burada, Nâmık Kemâl'in siyasî sisteminin işlenip hazırlanmasında, rasyonalizmin büyük ölçüde etkili olduğunu unutmamak lazımdır; fakat kültürel meselelerle ilgili tartışmada akıldan ziyade duygular üzerinde durmayı tercih etmesi, Kemâl'in özelliğidir. Bu hususta, Kemâl'in ifade tarzı ile Şinâsî'nin akıl üzerindeki çok daha ağır-başlı yazısı ve sürekli vurgusu arasında dikkati çeken bir farklılık vardır. Nâmık Kemâl'in duygu üzerindeki karakteristik vurgusu, en iyi onun vatanseverliğinde görülür.

VII. Vatansever Nâmık Kemâl

Hürriyet kelimesi Kemâl'in bir buluşu olduğu kadar, Türk literatüründe "ata yurdu" anlamındaki *vatan* kelimesi de, ilk yaygın kullanımını ona borçludur. Fransızca *"patrie"* kelimesinin Türkçe karşılığı olan *"vatan"* kelimesi, daha önce, ondokuzuncu yüzyılın başında icat olunmuştu; fakat yaygın bir şekilde kullanılması ve popüler hale getirilmesi Nâmık Kemâl sayesinde olmuştur.

Nâmık Kemâl'in vatanseverliğinin alameti, en ateşli ve romantiklerden biri oluşu ve onun duyguyu savunması ile bağlantılı olması idi. Meselâ, aklın yetersizliği konusundaki inancının en mükemmel, en açık ifadelerinden birini "Vatan" başlıklı makalesinde ortaya koymuş olması anlamlıdır. Bu makalenin başlangıcında ifade ettiği gibi: *"Hikmet-i tecribiyye, ki cihânın şu gördüğümüz kemâlât ve terakkiyâtına her şeyden ziyâde hizmet etmiştir, bu kadar fevâ'idiyle berâber bir iki asırdan beri her türlü hudûdu zîr ü zeber ederek fikirlerde ne kadar mutâkadât, gönüllerde ne kadar hissiyât varsa*

cümlesini birer birer nazar-ı şekk ve tedkîk önüne çekmek şâ'ibesinden masûn olamamıştır. Tecribe nâmına taharrî-i hakîkatle me'lûf olanlarda ise aradıklarını maddiyât içinde bulmağa hasr-ı nazar etmiş bir takım ashâb-ı mu'aheze görülür ki, dünyâda lemsi ve müşâhedesi nâ-kâbil her ne var ise mevhûm veya ma'dûm tutmak isterler; umûmun menfa'atinden başka hak, efrâdın ihtiyâtından başka ahlâk tanımazlar."[145]

Nâmık Kemâl için, duygunun, aklın mantığından farklı bir mantığı vardı: *"Sâni'-i hâkim insânın fikrini kerrât cedveli, vicdânını hendese mikyâsı mâhiyetinde halk etmiş olsa idi dünyâda â'ile, millet, mesken, vatan tasavvurlarının vücûduna imkân kalmazdı."*[146] "Vatan" kavramının Nâmık Kemâl tarafından bu temel üzerinde savunulması, Ernest Renan'ın "Bir millet nedir?" başlıklı konuşmasını dikkati çekecek ölçüde hatırlatır. Renan gibi, Nâmık Kemâl de, vatanın sadece coğrafî bir birlik değil, fakat aynı zamanda, içinde ecdadın hatıralarının, insanın kendi gençlik anılarının ve en eski deneyimlerinin tümünün bir yere sahip olduğu bağlayıcı bir mekân olduğundan söz etmekteydi.[147] Kemâl, şöyle demektedir: *"İnsân vatanını sever; çünki mevâhib-i kudretin en azîzi olan hayât hevâ-yı vatanı teneffüsle başlar."*[148] Ve ilave etmektedir: *"İnsân vatanını sever; çünki vatan öyle bir gâlibin şimşîri veya bir kâtibin kalemiyle çizilen mevhûm hatlardan ibâret değil; millet, hürriyyet, menfa'at, uhuvvet, tasarruf, hâkimiyyet, ecdâda hürmet, â'ileye mahabbet, yâd-ı şebâbet gibi bir çok ulviyyenin ictimâ'ından hâsıl olmuş bir fikr-i mukaddestir."*[149]

Nâmık Kemâl'in vatanseverlikle ilgili ifadelerindeki

145 Nâmık Kemâl, "Vatan," *İbret*, 12 Mart 1873, Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 263.

146 *Aynı eser*, s. 264.

147 *Aynı eser*, s. 265. "Qu'est-ce qu'une nation?" Ernest Renan'ın *Oeuvres* (1947)'inde, I, 887-906.

148 Nâmık Kemâl, "Vatan," s. 264.

149 *Aynı eser*, s. 265.

anahtar kelimeler, *"vatan"*a ilaveten, *"Osmanlı"*, *"Ümmet"* (hem 'nation'un karşılığı olarak ve hem de "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dinî gruplar" şeklindeki geleneksel anlamı ile kullanılan) *"millet"*, *"Türk"*, *"kavm"* ve *"mezheb"* kelimeleridir. Bu kelimelerden her biri, Nâmık Kemâl tarafından, zaman zaman millî sadakatin odağını ifade etmek için kullanılır. Bu durumun bizatihî kendisi Nâmık Kemâl'in *"vatan"*a bölünmez bir bağlılığın cevabını sağlarken fevkalade ateşli olduğu, fakat "vatan"ın neden ibaret olduğu konusunda tamamiyle açık olmadığı gerçeğinin işaretidir.

Güçlük, Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı diller konuşan, değişik etnik kökenleri bulunan, birçok dine inanan ve aynı zamanda birçok mezhebe mensup insanlardan oluşmasında yatmaktaydı. Bu dört temel kategori içindeki muhtemel kaynaşmalar ve değişimler oldukça büyüktü ve hemen hemen hepsi, imparatorlukta ayrı kimlikte gruplar olarak bulunuyorlardı.

Nâmık Kemâl, *"vatan"* konusundaki makalelerini, genellikle fertlerin *"vatan"*a, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içinde bulunan toprağa bağlılığı diriltmeye yönelik bir görüşle yazdı. Bu toprak üzerindeki büyük birleştirici güç, kurulmuş bir temsilî meclisin bizzat kendisi olacaktı. Bu toprak üzerindeki her kategoriden vatandaşların *"Osmanlı"* olarak kabul edildikleri görülmektedir. Gerçekte de Nâmık Kemâl, bazı yazılarında *"Osmanlı"* kelimesini, bu ideal imparatorluğun bütün vatandaşlarını tanımlayan bir isim olarak kullanır.[150]

Ancak, *"Osmanlı"* deyimi, bazan geleceğin yerine geçmişe referans olarak da kullanılır. Bu durumda deyim Osmanlı Türklerine hasredilir. Genellikle, Osmanlıların göze çarpan niteliklerine işaret etmek için kullanılır. Şu ifade bunun bir

150 Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret," 23 Kasım 1868, s. 6; başyazı, *Hürriyet*, 7 Aralık 1868.

örneğidir: *"Bizim damarlarımızdaki kan dahi vatanın en küçük bir fâ'idesi için yerlere dökülmek şânından olan Osmanlı kanındandır."*[151]

Bunu hatırlatan bir bağlam içerisinde, *Osmanlı* kelimesi bazan *Türk*'ün yerine de konulur: *"Türkler o millet değil midir ki, medreselerinde Fârâbîler, İbn Sînâlar, Gazzâlîler, Zemahşerîler tevsî'-i ma'rifet eylemiştir:"*[152]

Fakat, *"millet"* kelimesi *"nation"* anlamında kullanılırken, *"hem-millet"*in dinî bir bağlam içerisinde kullanıldığı görülür. Çerkezler, Türklerin *"hem-milletleri"*dir.[153]

"Millet" kelimesini *"nation"* anlamında kullandığı aynı pasajda, Kemâl, aynı Türkleri "dünyanın öğretmeni konumunu başarmış bir *"ümmet"* olarak ifade eder ve biraz daha ileri giderek *"vatan"* kelimesinden halife Ömer ve Sultan 1. Süleyman tarafından idare edilen yer olarak söz eder. Nâmık Kemâl'in diğer milletleri tanımlamak için kullandığı kelimelerle yapılacak karşılaştırmalar, meseleyi çözmede yardımcı olmaz. Romalılar "büyük bir cemaat", Yahudiler "küçük bir kabile"dirler; fakat kültürel şahsiyetlerini daha uzun süre korumaya muvaffak olduklarından Romalılardan üstündürler.[154]

Nâmık Kemâl'in tavrı, ancak yüzyıllardır Osmanlı kültürünün özünü teşkil etmiş olan bir unsura başvurulduğu takdirde açıklanabilir. Bu unsur, Osmanlı fethinin "öncü ruhu" olan *"gazâ"* ve *"fütüvvet"* ruhudur. Bu ruh Osmanlı halk tabakalarına tamamiyle sinmiş ve en son belirtisi de (ondokuzuncu yüzyılda) 1853'te görülmüştü. O tarihte, Rusya karşısında takınılan resmî tavrın haddinden fazla korkaklık olduğu düşünüldüğü için, başkentte neredeyse

---

151 Nâmık Kemâl, "Hubbu'l-Vatan," *Hürriyet*, 29 Haziran 1868, s. 1.

152 *Aynı yer.*

153 Başyazı, *Hürriyet*, 10 Mayıs 1868.

154 Nâmık Kemâl, "Devlet-i Aliyye," *Hürriyet*, 24 Ağustos 1868, s. 2.

bir halk ayaklanması patlak vermişti. Nâmık Kemâl, hem *"gazâ"* ve hem de *"fütüvvet"* kelimesini, verdiği vatanseverlik öğütleri bağlamı içinde kullanıyordu. Nitekim şöyle diyordu:

"Öyle pâdişâhlar zuhûr etti ki, vatan içün kimi gazâ meydânlarında, kimi belâ zindânlarında teslîm-i rûh ederdi."[155]

Ve:

"Cây-ı ta'accub değil midir ki, bizim âbâ ve ecdâdımızın kanlarını dökerek kılınçlarıyla fetih eyledikleri memleketler, Avrupa kabinetlerinin beyninde kalem ile taksîm olunmak isteniliyor."[156]

Eğer *"gazâ"*, Nâmık Kemâl'in, vatanseverliğini üzerine kurduğu varolan bir psikolojik temel ise, Osmanlı devletinin korunması, eski haline getirilmesi ve gelişmesi de, kendisinin başlıca pratik gayesi idi. Bu hususta Kemâl, *"gazâ"* ruhunun sağladığının ötesinde bir sadakat odağı meydana getirmek için içtenlikle çalışmaya hazırdı.

Ne Osmanlı devletinin korunması fikri ve ne de etnik açıdan farklılık arzeden bir imparatorluk fikri, tamamiyle yenidir. İlk fikir, geleneksel Osmanlı ideali idi; ikincisi ise, bizzat Nâmık Kemâl'in savunduğu gibi, imparatorluğun üzerine inşa edildiği temelin ta kendisiydi. Bu yüzden, Nâmık Kemâl'in, etnik ve dinî açıdan farklı halkların uyumlu şekilde bir arada yaşamasıyla ilgili fikri için, daha önceden hazırlanmış bir zemin bulduğunu söyleyebiliriz. Onun gözardı edilmemesi gereken önemli bir katkısı, halkın uyum içinde, milliyet hissinden uzak, fakat yine de dinî bakımdan birbirinden ayrı yanyana yaşaması şeklindeki eski görüşün yerine, (hepsinin Osmanlı olarak bilindiği) halkın tamamının *birliği* fikrinin geçmesi idi. Bu entellektüel geliş-

155 Nâmık Kemâl, "Hubbu'l-Vatan," *Hürriyet*, 24 Haziran 1868, s. 1.

156 Nâmık Kemâl, "Memâlik-i Osmâniyenin Yeni Mukâseresi," *Hürriyet*, 9 Kasım 1868, s. 1.

me, "eşit fakat ayrı" statü kavramından, tamamiyle bütünleşmiş (integred) bir vatandaşlık kavramına biraz analojik geçiştir.

Bu bütünleşmenin hasıl olması için Kemâl Osmanlıyı oluşturan bütün insanların siyasî haklarının eşit olarak teminat altına alınması görüşünü ileri sürüyor ve eğitim sisteminin herkese açık hale getirilmesini öngörüyordu. Kemâl'e göre, aynı sıralarda yanyana oturma, böyle bir birliği geliştirmenin en iyi yolu idi. O, bu şartlar yerine getirildiği takdirde, Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceğinin güvence altına alınacağını düşünüyordu.

Ancak daha önceleri, Nâmık Kemâl tarafından düşünülmüş olan Osmanlı devletini güçlendirmenin alternatif yöntemleri, nitelik itibariyle Batı damgasını taşımaktaydı. Nâmık Kemâl, bir taraftan, milletler silahlanmış bir durumda ve vatan tehlikede iken bir bütün olarak insanlığı sevmeyi içine alan bir enternasyonalizme inanmadığını ifade etmekte idi.[157] Öte yandan, Yeni Osmanlıların ilk faaliyet dönemi esnasında bile, temsilî hükümetin benzer faydalarının onları da kapsaması suretiyle, coğrafî açıdan ulaşılabilir Müslümanların tamamının yeniden birleştirilmesini düşünüyordu.[158]

Nâmık Kemâl'in *"vatan"* konusundaki önceki fikirleri, bu yüzden oldukça karışıktır. Bu fikirler, bir taraftan, Kemâl'e göre, nesillerin hayatta kalmak için başarmak zorunda oldukları, eski Osmanlıların yiğitliklerini sürekli belirtmesin-

157 Nâmık Kemâl, "Vatan," Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 266. Bu kavramların daha önceden şekillendiği görülmektedir. 1866 yazında, Kemâl, Ansiklopedist Münir Paşa tarafından öne sürülen, zamanla ve ilim ve eğitim sahasındaki ilerlemelerle, kuvvetin devletler arasındaki ilişkilerde kullanılmaz hale geleceği tezine zaten karşı çıkıyordu. Bu, yeni Avrupa'nın, Kemâl'in zamanındaki *realpolitik* yönündeki eğiliminin göstergesi idi. Bkz. Nâmık Kemâl, "Redd-i Türaz," *Tasvîr-i Efkâr*, 16 Rebîülâhir 1283 / 28 Ağustos 1866, *Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr*'da, 1-2, s. 35.

158 Başyazı, *Hürriyet*, 10 Mayıs 1869.

den; diğer taraftan, birleşik bir devletin inşaası, din veya ırka bakılmaksızın bir Osmanlı İmparatorluğu vatandaşlığı kavramının tesisi ile ilgili tavsiyelerden oluşmaktadır. Bu iki fikir, çoğunlukla bir ve aynı makalede öne sürülür. Osmanlıların üstünlüğünün vurgulanmasına daha önce Mustafa Fâzıl Paşa'nın *Mektûb*'unda da rastlanabilmesine rağmen, bu, Nâmık Kemâl'de değişmez bir temadır. Geçmiş günlerdeki Osmanlı kahramanlıklarının övgüsünde ve eşzamanlı olarak Türk olmayanların isteyerek bağlılıklarını arz ettikleri bir devletin inşaası girişiminde, Sultan II. Abdülhamid'in gözünden kaçmayan patlayıcı bir unsur vardı. Eğer Türkler göklere çıkarılırsa, imparatorluğun nüfusunu teşkil eden ve Nâmık Kemâl'in kendilerine sunduğu anayasaya dayalı imparatorlukta eşit bir düzeye çıkarılan öteki ırktan insanları ikna etmek güçleşirdi. Vatanseverlik duygusuna seslenen *Vatan* piyesinin seyircisinden ateşli bir karşılık görmesi üzerine, hükümetin Kemâl'i sürgüne göndermesine, kısmen de olsa, sebep olan muhtemelen bu çelişkidir. Piyes,[159] Türk kahramanlığının ve vatanseverliğinin bir övgüsüydü. Bu durum, Nâmık Kemâl'in, Türk fetihlerinin ve Müslüman bir ordunun övgüsünü, imparatorluğu oluşturan milletlerin sorunlarına ilişkin içten bir ilgi ile birleştiren bir teorinin değerine, imparatorluğun azınlıklarını ikna etmenin imkânsızlığının bilincinde olmadığını göstermektedir. Son sürgünü esnasında, Türklerin askerî başarılarını araştırma arzusuyla kendisine teklif edilen bir Osmanlı tarihi yazması, Nâmık Kemâl'in bizzat, yeni bir Osmanlı milleti meydana getirmekten çok, Türklerin şanlı geçmişleriyle ilgilendiğini gösterdi. O, Osmanlı İmparatorluğu'nu teşkil eden halkın, Osmanlıcılığa ilgi duymadıkları açık gerçeği karşısında suçlanamaz. Faal hayatının sonuna doğru bir teorisyen ve risale yazarı olarak, Balkanlarda gittikçe güçle-

159 Bkz. yukarıda, Bölüm I.

nen Pan-Slavizm akımı ile yüzyüze gelen Nâmık Kemâl, muhtelif millî ve dinî grupların teşkil ettikleri bir *Osmanlı milleti* fikrinden vazgeçmiş, imparatorluğun Avrupa'daki topraklarının büyük bir kısmının kaybına baş eğmiş görünmektedir. Dikkatini "İslâm halkı"na çevirmişti. *Osmanlı devleti*'nin, artık "büyük kardeşleri" Osmanlının yardımıyla bütün Müslümanların oluşturacakları bir birlik sayesinde güçlenebileceğini ümit ediyordu.[160]

VIII. Kemâl'in Fikirlerinin Avrupaî Kökenleri

Nâmık Kemâl, kendi fikirlerinde payı olanlara dair en kolay elde edilecek bilgiyi, yazılarından birinde zikreder. Bunlar büyük bir önem verdiği Batı siyasî düşünce geleneği içinde yer alan kişilerdir. Bu kişiler şunlardır: Plato, Aristotle, Zeno, Çiçero, Descartes, Bacon, Rousseau, Voltaire, Condorcet, Turgot, Robespierre, Danton, Garibaldi, Silvio Pellico.[161] Başka bir yazısında, "siyaset ilminde [yüce] hoca statüsüne ulaşan kişi" olarak adlandırdığı Montesquieu'yu över[162] ve onun *Kânunların Ruhu*'ndan söz eder. Bununla birlikte, isimleri kadar eserleri de zikredilen diğer siyasî düşünürlere, Carolinyen anayasasına atıfta bulunduğu Loc-

---

160 Nâmık Kemâl, "İttihâd-ı İslâm," *İbret*, 27 Haziran 1872, Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, ss. 74-78. Bir Yemenlinin, 1872'de Osmanlı İmparatorluğu'na himaye için talepte bulunması vesilesiyle, Kemâl şu şekilde karşılık vermeye teşvik edilmişti: *"Asrımızın envâr-ı kemâlâtı Arabistan' a olsa olsa buradan aksedecek ve hilâfet-i İslâmiyyenin arzû olunan feyz-i istikbâli birinci derecede Arapların ikdâmiyle hâsıl olacaktır."* Nâmık Kemâl, "Mütâla'a," *İbret*, 20 Haziran 1872, Özön'ün *Namık Kemal ve İbret*'inde, s. 35.

161 Fevziye Abdullah Tansel, "Namık Kemal'in Hukukî Fikirleri", *Türk Hukuk Tarihi Dergisi* (1949), 1, 57, 58. Ebüzziyâ, Kemâl'in basılmamış tercümeleri arasında, Condorcet'in *Sketch of a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*'ini ve Bacon'un çalışmalarından "bazıları"nı zikreder. Kaplan, *Namık Kemal*, s. 32.

162 Nâmık Kemâl, "Sadâret," *Hürriyet*, 1 Mart 1869, s. 1. Ebüzziyâ, "Esprit des Lois"in basılmamış bir tercümesini zikreder. Kaplan, *Namık Kemal*, s. 32.

ke[163] ve *Sosyal Mukavele*'nin yazarı Rousseau[164] da dahildir ve Polonya anayasasından söz edilir.[165] Bu etkilere, Fransız tarihçi Volney'inki de eklenmelidir.[166]

Nihayet, Fransız romantik yazarları da, bir bütün olarak Kemâl'i etkilemişlerdir. Nâmık Kemâl, bu Batılı öncüllerinden Rousseau'nun halk egemenliği teorisini, aldı. İkili mukavele hakkındaki fikirlerini ise Locke'dan almışa benziyor; kuvvetler ayrılığı teorisini tamamen Montesquieu'ya borçludur; Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesi ile ilgili tahlillerini Volney'e ve kültürle ilgili görüşü kadar, his ve sezgi üzerindeki vurgusu için de romantik yazarlara medyundur.

Nâmık Kemâl'in, halk hâkimiyeti ve toplumun kökenleri konusundaki görüşünü Rousseau'ya borçlu olduğu, toplum içinde "icat edilen" ilk "normatif güç"ün meydana gelmesini anlatış tarzında görülebilir. Rousseau'nun ifadesiyle onun üslubundaki benzerliğe dikkat ediniz: "Bir ortaklık şekli bulmak ... her fert onunla bütüne katılır, bununla beraber ancak kendi kendine itaat eder, ve önceden olduğu kadar hür kalır."[167]

Yine, Kemâl'in devletten söz ettiği örneklerde kullandığı "mânevî şahsiyet", Rousseau'nun "Mânevî ve kollektif birlik"inin bir yansımasıdır.[168] Ancak, Rousseau, ikili mukaveleyi kabul etmiyordu ve bu yüzden "genel irade" teorisinden çıkan sonuçların gerektirdiklerinden nefret eden Kemâl, ikili mukavele konusunda Locke'e yöneldi.

---

163 Nâmık Kemâl, *Osmanlı Târihi*, s. 8.

164 Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret," s. 5. Ebüzziyâ'ya göre, Nâmık Kemâl, basılmamış olmasına rağmen, *Contrat*'ı tercüme etmişti. Kaplan, *Namık Kemal*, s. 32.

165 Nâmık Kemâl, *Osmanlı Târihi*, s. 8.

166 Bkz. yukarıda, s. 316 vd.

167 *Contrat Social*, Vaughan'ın *The Political Writings*'inde, II, 32, Liv. 1, ch. vi.

168 *Aynı eser*, s. 33.

Kemâl'in 'genel irade' fikrine muhalefet edişi ise, Emile Acollas'ın fikirlerine bağlanabilir. Acollas, Kemâl'e Paris'te bir süre özel hukuk dersleri veren bir hukukçu idi. Kendisi, Fransa'da İkinci İmparatorluk döneminde, merkezî yönetimin gücünün azaltılması taraftarı olarak, oldukça tanınmıştı. Fransa-Prusya Savaşı arifesinde suikast düzenleme nedeniyle hapsedilen Acollas'ın, Fransız Cumhuriyeti'nin kuruluşu üzerine 1871'deki ilk girişimi, işçilere medenî hukuk konusunda dersler vermek için izin istemekti. Acollas'a göre, demokrasinin en önemli bileşeni bireysel bağımsızlıktı. Açık bir şekilde Prouclhoncu* -hümanist-sosyalist tarzda yaşadığı hayatı, kendisini, son tahlilde, Rousseau karşıtı bir yönde gelişen kıta Avrupası liberalizmi görüşüne bağlar.[169]

Kemâl'in karşılaştığı Avrupaî fikirlerin tamamı içinde, 'kuvvetler ayrılığı' fikrinden, hemen hemen 'halk egemenliği' fikri kadar etkilenmiş olduğu görülüyor. Kemâl'e göre, yasama faaliyeti ve kânunların tatbiki aynı organ tarafından yürütüldüğü sürece, yönetim sisteminin mutlakiyetçi bir sistem olacağı çok açıktır.[170]

Cevdet Perin, Fransız edebiyatının Tanzimat edebiyatına tesirini konu edinen eserinde, Nâmık Kemâl'in edebî eser-

(*) Proudhon (1809-1865): Fransız sosyalist, siyaset ve ekonomi yazarı (çev. notu).

169 Acollas için bkz. Geores Weill, 'Acollas," *Encyclopedia of Social Science* (1930), I, 420. Nâmık Kemâl'in fikirlerini, Acollas' ın aşağıdaki ifadesiyle karşılaştır: "Toplum, ne kendini teşkil eden fertlerden daha fazla hakları ve ne de görevleri bulunan bir topluluktan başka bir şey değildir." Emile Acollas, *La Declaration des Droits de l'Homme de 1789 Commentée* (Paris, A. Chevalier Moresc, ed., 1885), s. 192.

Acollas ile Kemâl'in fikirleri arasındaki paralelliği, iki kişi arasındaki temasla ilgili bilginin, sadece Ebüzziyâ'nın kelimelerine dayanılarak aktarıldığının tamamiyle farkında olarak, yazıyorum. Bkz. Fevziye Abdullah Tansel'in *Belleten* (1943, VII, 207)'deki bibliyografik tenkidi. Kemâl'in Acollas'tan ders alışı, ilk defa *Kemâl Bey'in Terceme-i Hâli* (İstanbul, 1326) adlı göremediğim bir eserde haber verilmişti. Kemâl'in fikirleri ile Acollas'ın teorilerinin bazı yönleri arasındaki benzerlik, dikkat çekici bulunmaktadır.

170 Nâmık Kemâl, "Ve Şâvirhum," s. 1; "El-Hakk," s. 4.

lerinin, onu romantik gelenek içinde gösterdiği neticesine ulaşır.[171] Perin, sözünü Nâmık Kemâl'i romantik yapan şeyin, karşılaştığı etkiler değil, şahsiyeti olduğunu belirterek sürdürür. Ancak, çok daha gerçekçi bir açıklama, yine aynı yazar tarafından ifade edilir; yazar, 1860'larda Türkiye'de etkili olan ve bu yüzden Kemâl'i etkileyen neslin, romantik hareketin zirvede bulunduğu bir sırada Avrupa'da eğitim gördüklerini, Avrupa ile doğrudan ilişkisi olmayan Kemâl'in nesli için ise Avrupa'nın, hâlâ 1830'ların romantik Avrupası anlamına geldiğini kabul eder.[172]

Ayrıca, Nâmık Kemâl'in yazılarındaki romantik kaynak, onun kahraman anlayışıdır.[173] Kemâl'in İslâm tarihinin büyük şahsiyetleri ile ilgili biyografileri,[174] oyunlarının birçoğu gibi,[175] kendisinin halkı harekete geçiren karizmatik şahsiyetlere tutkunluğunu gösterir. Ferdin bu şekilde yüceltilmesi, klâsik zamanların Osmanlı halk *destanlarında* bulunan övgülerden farklıdır, çünkü Kemâl bunu, okuyucusunun vatanseverlik duygularını ayağa kaldırmak için kullanır. Bu, yiğitlik ve cesaretin yeniden hikâye edilmesinden ziyade, harekete bir çağrıdır.[176]

Hiç şüphe yoktur ki, Kemâl'in üslubunun ateşli oluşu kadar, bazan aklın üstüne çıkacak kadar duygu üzerinde ısrar etmesi, romantik kaynaklı idi. Ziyâ Paşa'nın, Kemâl'in üslu-

---

171 Cevdet Perin, *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri* (İstanbul, Pulhan Matbaası, 1946), s. 153.

172 *Aynı eser*, s. 152.

173 Bu nokta, Kaplan tarafından geniş bir şekilde tahlil edilmektedir, bkz. *Namık Kemal*, s. 150-158. Ancak, Kemâl'in en yüksek hayranlığı Fransız klâsiklerinde idi. Bkz. *aynı eser*, s. 149,

174 Bkz. Nâmık Kemâl, *Evrâk-ı Perîşân* (İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1301/1883-1884).

175 *Vatan Yâhud Silistre* (İstanbul, 1290/1873-1874), *Âkif Bey* (İstanbul, 1290/1873-1874); *Celâleddin Harzemsâh* (İstanbul, 1292/1875).

176 Nâmık Kemâl'in tiyatroyu harekete (action) çağrı olarak gören kendi görüşü için bkz. Kaplan, *Namık Kemal*, s. 142.

bunu "Fransız şâirleri"nin taklidi olarak görüp bir tarafa bırakmaktan söz etmesi, muhtemelen bunun içindir.[177]

Herder'in bu zamanını hatırlatan son bir romantik ifade tarzı, Kemâl'in *Osmanlı Târihi*'nin önsözündeki şu tür ifadelerde görülür:

"Cem'iyyet-i medeniyye denilen şahs-ı ma'nevî içün sinn-i vukûf olamaz; onun hayât-ı sahîhası terakkîdir, vukûf değil. Terakkîde zamânın müsâ'id olduğu menzileye az çok uzak bulunmak, ta'affüne başlamış olan emvât arasında kalmakla berâberdir ki, o hâlde bulunan cem'iyyet içün bir zamân bekâ mümkin olsa da, hiç bir zamân emrâz-ı mühlikeden selâmet müyesser olamaz."[178]

Yirminci yüzyılda gelişen Türk milliyetçiliği fikirlerinin kaynağına, aslına yöneltmesi gereken böylesi ifadelerdir.

177 İsmail Hikmet [Ertaylan], *Türk Edebiyatı Tarihi*, I, 169-170.

178 Nâmık Kemâl, *Osmanlı Târihi*, s. 3. Bu tür kavramların muhtemel bir kaynağı olarak, Montesquieu'nun tarihçiliğinin etkisi için bkz. aşağıda, Bölüm XI.

ONBİRİNCİ BÖLÜM

Ziyâ Paşa: Felsefî Güvensizlik

Ziyâ Paşa'nın hem kişiliği ve hem de meslekî hayatı Nâmık Kemâl'inkinden farklı idi. Ziyâ Paşa'nın başta gelen ve sık sık zikredilen karakteristik vasfı, bir idareci olarak, tecrübeli olmasıydı. Diğer taraftan, Nâmık Kemâl ise, daha çok bir teorisyendi. Bu yüzden Kemâl'in makaleleri çoğunlukla politikanın genel prensipleriyle ilgilenmenin dışına çıkmazken, Ziyâ Paşa'ninkiler ekseriyetle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki idarî uygulamanın daha iyileştirilmesi ile ilgiliydi. Kişilikleri bakımından, Ziyâ, Kemâl'den çok daha fazla ihtiyatlı bir insandı. Ziyâ, Kemâl'in romantik şevkini bütünüyle onaylamamakta ve öteki Yeni Osmanlıları da biraz saf olarak görmekteydi. Bu, Yeni Osmanlılara katıldığı sırada, Ziyâ'nın, daha önceden hatırı sayılır bir siyasî tecrübesinin ve Âlî Paşa'ya muhalefet konusunda Yeni Osmanlılarınkinden biraz daha uzun bir sicilinin bulunması keyfiyetinden dolayı olabilir.

Ziyâ'nın şevk ve heyecanındaki nisbî eksiklik, ona Türk vatanseverleri Panteon'unda Kemâl ile aynı mevkinin verilmeme sebeplerinden birisidir.

Ziyâ Paşa'nın babası, küçük bir gümrük memuru idi.[1] 1825'te doğdu; mahalle mektebini bitirdikten sonra, Reşid Paşa tarafından kurulan iki yüksek okuldan birine kabul edildi.[2] Ziyâ'nın mektep arkadaşlarından birinin hatıraları, bu sırada öğrencilerin bile, Tanzimat'ın önemli devlet adamlarının çocukları tarafından elde edilen yüksek statüsünün farkında olduklarını göstermektedir. Söz konusu çocuklar, yukarıda bahsedilen ve kendilerine özel imkânlar sağlanan iki mektepten birisi olan *Mekteb-i Maârif-i Adliye*'ye gönderiliyorlardı. Bununla birlikte, Ziyâ'nın gittiği ikinci mektep, her öğrenciye burs verilen, fakat aynı zamanda *Mekteb-i Maârif*'te bulunan imkân ve ihtimam bakımından geri olan bir mektepti. Bu "fakirler okulu", *Mekteb-i İrfân* adıyla anılıyordu. *Mekteb-i İrfân*'ın hem öğrencileri ve hem de hocalarının tavırlarında var olan kayırmacılığa karşı ahlâkî kampanyanın yüksekliği iki müessese arasındaki rekabetin gayet ateşli olduğunu gösterir.[3]

Ziyâ Paşa, bu okuldan mezun olduktan sonra, Tercüme Odası'na girdi. Burada, son Türk klâsik edebiyatçılarından, şâir Fatin Efendi'nin etkisi altında kaldı ve onun rehberliğinde, geniş bir klâsik Osmanlı-İslâm kültürü dağarcığı edindi.[4]

Ziyâ Paşa, Şinâsî gibi, Reşid Paşa'nın himayesinde idi. Bu yüzden, Reşid Paşa'nın henüz hayatta olduğu mutlu günlerde yazdığı şiirlerinde onu överken Reşid Paşa'nın Batılılaşma hareketlerinin büyüklüğünü hissetmekteydi. Fakat bu

---

1 İsmail Hikmet [Ertaylan], *Ziya Paşa*: Hayatı ve Eserleri (İstanbul, Kanaat Kütüphanesi, 1932), s. 5.

2 [Ziyâ Paşa] "Ziyâ Paşa'nın Âvân-ı Tıflîyeti Hakkında Makâlesi," *Mecmû'a-i Ebüzziyâ* (15 Rebiülâhir 1298 - 1 Cemâziyülevvel 1298), 1, 404-409.

3 Bunu, Ziyâ'nın mektep arkadaşı İbrahim Halil Aşçıdede'nin değerlendirmelerinden anlıyoruz; onun basılmamış hatıraları, Ergin tarafından iktibas edilmiştir; bkz. *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 325 vd.

4 Ertaylan, *Ziya Paşa*, s. 15.

mısralar bile incelendiğinde onun, sadrazamla ulemânın aydın bir mensubu olan Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'e aynı ölçüde hayran olduğu görülür.[5]

Ziyâ Paşa, 1855'te, Saray-ı Hümâyûn'a kâtip tâyin edildi. École des Mines mezunu Edhem Paşa, o sırada saray muhafızlarına kumanda ediyordu ve Ziyâ'ya yabancı bir lisan öğrenmesini tavsiye etti. Ziyâ Paşa, onun etkisi neticesinde Fransızca üzerine yoğunlaştı ve bu dilden tercümeler yapmaya başladı. Bunlardan ilki Viardot'un *History of the Moors of Spain* adlı eserinin tercümesidir.[6] Bunu Lavallée'in *History of the Inquisition*'u tâkip etti.[7] Bu eserlerden ikincisi, Engizisyon tarafından kullanılan metodların insanlık dışı olduğuna işaret etmek suretiyle, doğrudan İslâm'ın savunulması idi. Böylelikle, Ziyâ'nın düşüncesindeki savunmacı eğilim oldukça erkenden görülebilirdi. Rousseau'nun *Emile*'ini tercümeye de daha o zaman koyulmuş olması muhtemeldir.

1859'da Reşid Paşa öldü; bundan kısa bir süre sonra (1861'de) Sultan Abdülmecid de öldü. Böylelikle Reşid Paşa'nın egemen nüfuzu, yerini Fuad ve Âlî Paşa'ların nüfuzlarına bıraktı. Ziyâ'nın, Âlî'yi gözden düşürmek için giriştiği bir entrika, onun kendisine düşman olmasına sebep oldu. Ziyâ Paşa, önce Zaptiye Nâzırı, sonra Atina elçisi ve daha sonra da Anadolu'da bir vilayete mutasarrıf olarak tâyin edilmek suretiyle tedricen devlet işlerinin ana mecraasından uzaklaştırıldı.[8] Tâkip eden dört yıl içinde, Anadolu'da çeşitli uzak makamlara gönderildi ve maksatlı olarak mümkün olduğu kadar sık sık yeni görevlere atandı. Bu, Âlî'nin ona entrikalarının cezâsını çektirme yoluydu. Bu münâsebetle Âlî Paşa, Ziyâ Paşa'nın Amasya Vilayeti'nde son bulunuşu sı-

5 *Aynı yer.*

6 *Endülüs Târihi*, (Dersaadet, Eser Kütüphanesi, 1304/1886-1887), 4 cild.

7 *Aynı eser*, *Engizisyon Târihi*, (İstanbul, Matbaa-i Ebüzziyâ, 1299/1881-1882).

8 Ertaylan, *Ziya Paşa*, ss. 26-31.

rasında bir komisyon göndererek onun faaliyetlerini soruşturmayı kararlaştırmıştı. Âlî Paşa'nın amansız kini ve Ziyâ'nın idarecilik hayatı boyunca gördüğü kötülükler, Paşa'yı Türkiye'de siyasî reform sorununa el atması gerektiği düşüncesine yöneltti. Bu durum, onun başkentteki gayrimeşrunun unsurlarla işbirliği içine girmesinin sebebini de izah eder. Ziyâ, uzun bir süre Nâmık Kemâl'in en yakın mesai arkadaşı oldu; Avrupa'daki ortak sürgünleri sırasında bu iki önde gelen Yeni Osmanlı lideri arasında yanlış anlamalardan kaynaklanan anlaşmazlıklar doğduysa bile,[9] *Hürriyet*'te yayımlanan çok önemli bâzı makaleler onun kaleminden çıktı.

Nihayet, Sultan Abdülaziz tahttan indirilip bir anayasa komisyonu oluşturulunca, Ziyâ Paşa bu komisyonun çalışmalarına katıldı.[10] Bundan kısa bir süre sonra, bir daha otuz iki yıl toplanamayacak olan ilk Türk parlamentosu II. Abdülhamid tarafından kapatılınca, Ziyâ Paşa da idarî görevlerine iâde edildi. Başkentin entellektüel dünyasından ayrılan Ziyâ Paşa, öldüğü 1880'e kadar (17 Mayıs 1880) çeşitli vilayetlerde sefil bir hayat yaşadı.

Nâmık Kemâl, Doğu ile Batı arasında gerçek bir sentez yapmaya muvaffak olamamıştı. Ancak, onun sisteminde Doğu ve Batı az çok denge içinde idi. Bunu, onun hem yazıları ve hem de hayatı ortaya koymaktadır; bu yazılarda ve hayatında böyle bir ideal sentezin başarısı için, güçlü bir kendini adayış havası vardır. Ziyâ'nın ne hayatı ve ne de yazıları o kadar tutarlıdır. Bâzı zamanlar vardır ki, o sırada modern düşünceler kesinlikle yüksektedir. Bu durum, örneğin Ziyâ'nın *Hürriyet*'te yayımlanan ve klâsik Türk edebiyatının üslubunu hantal, sıkıcı, anlaşılması güç ve halkı itaat altında tutmanın vâsıtası olarak değerlendirip yıkmaya

9 Bkz. yukarıda Bölüm II.

10 Tanpınar'ın ifade ettiği gibi, (*XIXncu Asır*, s. 287), gerçi hiçbir delil bulunmamasına rağmen, Osmanlı anayasasının taslağını o hazırladı.

çalıştığı "Şiir ve İnşâ" adlı makalelerinde görünür.[11] Ancak, Türkiye'ye dönüşü üzerine, *Harâbât* adlı antolojisine yazdığı önsözde, aksi görüşte gibidir.[12]

Aşağıda göreceğimiz gibi, benzer bir kararsızlık, Ziyâ'nın siyaset ve eğitim reformlarıyla ilgili tekliflerinde de ortaya çıkar. Bu tereddütün kaynağını tesbit etmenin en iyi yolu, onun şiirindeki bazı temaları yakından izlemektir. Orada hâkim durumda bulunan üst üste binmiş metafizik endişe, kendisinin Batı düşüncesiyle karşı karşıya gelmesi ile ortaya çıkan derin ruhî krizin en iyi göstergesidir.[13]

Ziyâ Paşa'nın devletle ilgili düşünceleri, Kemâl'inkilere çok benzer; fakat onun yazılarını Kemâl'inkilerden ayıran üç yön vardır. İlki, Ziyâ, Saray'ı çok yakından bilen ve bu yüzden zihni 'hükümdarın işlevi' fikri ile meşgul olan bir kişiydi. Bu yaklaşımın özel görünüşü, Ziyâ'nın bu işlevin çöküşünü incelemesi idi; ona göre, imparatorluğun çöküşünün sebebi ile bu işlevin çöküşü arasında bir paralellik vardı. İkinci olarak, Ziyâ, çok çeşitli bakımlardan Kemâl'den daha ileride bir kültürel gelenekçi idi. Bu durum, onun "Fransız gelenekleri"nin benimsenmesi karşısındaki hiddetinin ve Osmanlı kültürünün *rûh*unun kaybolması konusundaki korkusunun sebebini açıklar. Nihayet o, hürriyetle yeni bürokratların tasfiyesi ile ilgilendiği kadar ilgilenmemekteydi.

Onun temel siyaset teorisinin en mükemmel ifadesi, *Hürriyet*'te yayımlanan bir seri makalesinde bulunabilir.[14] Bu

---

11 Bkz. Ziyâ Paşa, "Şiir ve İnşâ", *Hürriyet*, 7 Eylül 1868, ss. 4-7.

12 Bu eser için bkz. Gibb, *Ottoman Poetry*, V, 78. Karşı görüş için bkz. İsmail Hikmet, *Ziya Paşa*, ss. 95-98.

13 Bkz. Tanpınar, *XIXncu Asır*, ss. 294, 295.

14 Ziyâ Paşa, "Hâtıra", *Hürriyet*, 14 Aralık 1868, ss. 5-8; 4 Ocak 1869, ss. 4-8; 15 Şubat 1869, ss. 1-5; 1 Mart 1869, ss. 6-8; 8 Mart 1869, ss. 6-9; 15 Mart 1869, ss. 6-8; 29 Mart 1869, ss. 7, 8; 5 Nisan 1869, ss. 5-8; 12 Nisan 1869, ss. 7, 8; 3 Mayıs 1869, ss. 1-4.

seride, o önce dikkatini toplumun kaynağına çevirmekte ve adım adım Osmanlının çöküşünün izahını yapmaktaydı.

Ziyâ Paşa, en eski siyasî bağların kaynağını şu şekilde açıklar:

"Yeryüzünde en ibtidâ teşkîl-i kavmiyyet ve hükûmet eden cem'iyyetin sûret-i tahaddüsü pîşe-i nazar-ı tefekküre getirilse, akl hükmeder ki, bir takım familyalar çırılçıplak dağlarda gezip yazın yaylalar ve kışın engin yerlerde ve mağaralar derûnunda hüdâ-yi nâbit meyvalarla ta'ayyüş edip dururlarken familyalar beyninde üns ü ihtilât ile birlikte gezmeğe başlanılmış ve iki üç familyayı bir yerde gören yalnız familyalar dahi onlara iltihâk ile bi't-tedrîc şekl-i cem'iyyet husûle gelip ancak hırs u tama' ve gâlib olan zebûnu taht-ı hükmüne almak insânla berâber yaradılan hasâ'il-i cibilliyeden olmakla ictimâ' eden familyaların efrâdı beyninde vesâ'il-i günâgün ile nizâ' ve muhâsamat başladığından, bunların nizâ'ını fasl etmek zımnında bir hâkimin vücûdu iktizâ eylemişdir. Ve bu iş için familyaların akîl ve esenni ihtiyâr ile, "senin şu hasâ'il-i mümtâzân hasebiyle makâm-ı hükûmete nasbını efrâd-ı cemâ'at tensîb eyledi; onların şu işlerini görüvermek için hizmetkâr olacaksın ve bu sebeble, mâdem ki sâ'ir âzâdeler gibi tahsîl-i erzâka vaktin müsâ'id olmayacaktır; bu hizmeti gördükçe herkes ve yâhud her familya yevmiyye sana şu kadar erzâk vereceklerdir; eğer hizmeti hakkıyla edâ etmez isen, yerine diğerini bulurlar; ve'l-hâsıl sen cemâ'atin ücretli hizmetkârı olacaksın" denilerek bu mevki'e nasb olunmuştur. Mürûr-ı zamân ile cemâ'at büyüyüp ve hâneler ve köyler yapılmağa ve sâ'ir taraflardaki müteferrik familyalar dahi bu vechile toplanarak cem'iyyet şekline girmeğe ve cem'iyyetler beyninde nizâ' ve muhâsamatlar zuhûra gelmeğe başladıkda fasl-ı nizâ' için ihtiyâr olunan hâkim kifâyet etmeyip cemâ'ati tecâvüz-i a'dâdan muhâfaza edecek ve hâkim-i nizâ'ın hükmünü icrâya götürecek bir büyük emîrin ta'yînine ihtiyâc hissetmekle familyalar erkânından en ziyâde şecâ'at ve fütüvvet ile ma'rûf olan bir zât yine ücret ile makâm-ı hükû-

met-i icrâ'iyyeye getirilmiştir. Bu vechile ümerâ ve hükkâm cemâ'atin hâcet ve hıdmetini görmek içün getirilmiş ücretli hizmetkârlar iken sonra cemâ'atler daha tekessür ederek kavm ve millet sûretini kesb ile ümerânın mükellef olduğu hizmete ehemmiyyet gelmiş ve ehemmiyyet arttıkça rağbet ü hürmet bi't-tabi' ziyâdeleşmiş olduğundan 'emîr' ta'bîri 'pâdişâh' ve 'melik' unvânlarına tahvîl ve mürûr-ı zamân ile halk bu esâsı unutup meliklerin debdebe ve kudret-i icrâ'iyyesini fevka't-tasavvur görmekle kasd-i evvel külliyyen aksine tebdîl ederek gûyâ halk melikin hizmetkârı ve melik pek çok akvâm içinde halkın kirdigârı zu'm ve i'tikâd olunmuştur. Hattâ bu sırr u hikmete, ya'nî ahâlîyi gasb olunan hukûk-ı tabî'iyyelerinden âgâh etmeyerek devâbb ve mevâşî gibi kullanmak murâdına mebnîdir ki, a'sâr-ı kadîme hükûmetlerinde ulûm u ma'ârif yalnız me'mûrîn-i rûhâniyyeye mahsûs u münhasır olup avâmm u nâs dâ'imâ cehâlet içinde bî-haber ahcâr u eşcâr ve âşitâb u nâr gibi şeyler nice asır secdegâh oldu. Ve bu da tabiî idi. Zîrâ miyâhı müntenede tekevvün edenler bulundukları hâlden başkasını bilmediklerinden kâni' oldukları gibi, insânlar dahi bir idâre-i zâlimâne asırlarında doğup büyüdüklerinden zulm ü adâlet ve esâreti muktezâ-yı tabî'at zannedip giderler ve bir müddet sonra mahv u münkariz olurlar. Şimdiye kadar bu vechile doğup ve yaşayıp vefât eden millet ü akvâmın adedi ma'lûm değildir.

"Ancak bu tedbîr yalnız cehl devâm ettiği müddetçe te'sîr edip, medeniyyet yayılmağa ve envâr-ı ulûm ile halkın gözü açılmağa başladıkda her millet evvel nazarda kendi bulunduğu hâli görüp hukûkunu da'vâya tasaddî eyledi. Mesned-i iktidârda bulunanlar me'lûf oldukları hükm-i müstakillâneyi ellerinden çıkartmamağa kasd ile ahâlîden aldıkları kudret ü kuvveti onların aleyhine isti'mâl eylediler. Bu nizâ'dan nice ihtilâlât-ı mülkiyye ve muhârebât-ı milliyye vukû' bulduğu gibi, bir takım milletler idâre-i istiklâliyye-i mezâliminden yanmış olduklarından cumhûr ile idâreyi iltizâm eylediler. Fakat bu hâl-

de bile makâm-ı istiklâlde icrâ-yı nüfûz etmek i'tiyâdına düşüp bundan dahi nice şûriş ü keşâkeş tahaddüs etti. Arz-ı âlemde bu arbedeler olup dururken Zât-ı Cenâb-ı Peygamberî teşkîl-i saltanat etmedi ve Hulefâ-i Râşidîn intihâb-ı ashâb ile idâre-i umûra nasb olundular. Hall ü akd, ârâ-yı eşrâf, ashâb-ı güzîn ve hükm-i şer'-i mübîn ile karâr-pezîr-i icrâ olunurdu."[15]

Ziyâ Paşa, buradan devamla, İslâm hükümdarlarının hiçbir zaman "kral" unvanını almadıklarını, *"emîrü'l-mü'minîn"* ve *"halîfe-i Resûlullâh"* unvânıyla çağrılmaktan memnun olduklarını göstermeye çalışır. Daha sonra ekler: *"Ba'de zamânin şekl-i istiklâldeki emâreler ve hükûmet ve devlet ve saltanatlar tagallüb tarîkiyle zuhûra geldi. Ve her hükûmet-i İslâmiyye hükm-i şer'a inkıyâd ve mütâba'atla iltizâm vazîfe-i adl ü hakkâniyyet eylediği müddetçe mazhar-ı terakkî ve sa'âdet ve ahâlî ve teb'a dahi nâ'il-i fevz u istirâhât oldular."*[16] Onaltıncı yüzyılın sonuna kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun durumu bu idi.

Bu izahlardan da anlaşılıyor ki, Kemâl gibi, Ziyâ Paşa da doğa durumun bir tarihî oluş olduğuna inanmaktaydı.[17] Bu doğa durumun kendine has özelliklerine gelince, Kemâl'le aralarındaki benzerlik yine kolayca görülür. Ziyâ Paşa, doğa durumunu "barış, iyi niyet ve karşılıklı yardımlaşma" olarak görmez.[18] O, bunu "şeref, servet ve otorite için sürekli bir mücâdele" saymaktadır.[19] Ancak, Ziyâ'nın İngiliz siyaset

15 Ziyâ Paşa, "Hâtıra" *Hürriyet*, 25 Şâban 1285 / 14 Aralık 1868, ss. 7, 8.

16 *Aynı makale*, 4 Ocak 1869, s. 4.

17 Ziyâ Paşa, "Hâtıraya Zeyl," *Hürriyet*, 4 Ocak 1869, s. 4. Locke'un durumu da aynıdır. Locke'un pozisyonu hakkında bkz. Gough'un *Second Treatise*'ine "Introduction" (Giriş)'i, s. XVIII. Çünkü, en mükemmel ve güvenilir argüman, Rousseau'nun, tabiatin durumunu tarihî bir hâdise olarak görmesiydi; bkz. Dérathé, *Rousseau et la Science Politique*, s. 132.

18 Locke, *Second Treatise*, II, 17.

19 Thomas Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (ed. Michael Oakeshott, Oxford, Basil Blackwell, 1946), s. 460.

teorisyenlerinin düşünceleriyle doğrudan temas hâlinde bulunduğunu gösteren herhangi bir belirti olmadığı için, onlarla arasında yapılacak bir karşılaştırma, bir hayli yanıltıcı olacaktır. Öte yandan onu Rousseau ile ilişkilendirecek bir karşılaştırma haklı görülmelidir. Ziyâ Paşa'nın *Émilé*'i tercüme etmiş olduğu mâlumdur.[20] Öte yandan, *Émilé*, esasında eğitim üzerine tez olmasına rağmen, doğa durumu, sosyal mutabakat ve genel irade gibi fikirlere sık sık yapılan göndermelerle süslenmiştir. Kitapta, doğa durumu hakkında geniş tanımlamalar bulunmazken, Rousseau'nun başka bir kitabı, *Discours sur l'Inégalité* (Eşitsizlik üzerine söylev), Ziyâ'nın teorisini gözle görülecek şekilde hatırlatan toplumların oluşumuyla ilgili bir analizi ihtiva eder. Rousseau şöyle der:

"O zamana kadar ormanlarda başı boş dolaşan insanlar, daha sabit yer bularak yavaş yavaş birbirleriyle ilişki kurdular, çeşitli topluluklar halinde birleştiler ve daha sonra, her yörede kânun ve nizamlarla değil de iklimin genel etkisiyle sahip oldukları özellik ve geleneklerle gelişmiş ayrı ayrı milletleri oluşturdular."[21]

Ziyâ'nın şemasında Rousseau'nunkinden farklı olarak görünen ve İslâm siyaset teorisinin izlerini taşıyan ilk nokta, Ziyâ'nın "cemaat" kavramının Rousseau'daki "cemiyet" kavramından çok daha gevşek olmasıdır. Ziyâ Paşa'nın teorisinde cemaat, zımnî bir mukavelenin sonucu olarak ortaya çıkar; fakat bu mukavele o kadar zımnîdir ki hemen hemen hiç ortada yoktur. Yine burada, esas olarak "aynı dinde olanların birliği"nden[22] ibaret olan ve birliğin niteliğinin sıkı bir hukukî tanımını vermeyen İslâmî cemaat kav-

---

20 Bkz. Ziyâ Paşa, "Jean Jacques Rousseau ile Émilé'i hakkında," *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*, (15 Cemâziyülevvel 1330 / 2 Mayıs 1911), ss. 104-110.

21 Vaughan, *The Political Writings*, I, 173.

22 Khadduri, *War and Peace*, s. 17.

ramının gevşekliği, Ziyâ'nın düşünce bulanıklığına düşmesine sebep olur. Bu noktada Rousseau'nun aksine, Ziyâ'nın zihninde de tıpkı Kemâl gibi ikili toplum mukavelesinin olduğunu belirtmek gerekir.

Ziyâ'nın teorisinde bulunan ve "hükümet mukavelesi" adıyla anılan, yönetimin kurulması konusundaki bir sonraki adım, toplum içinde doğan tartışmaları çözümlemesi için hâkime biraz yetki verilmesinden ibarettir. Aydınlanma çağı düşünürlerinin gayesi, idarecinin sorumlu tutulabileceği bir teori icat etmek olduğu için, bu düşünürlerin araştırmaları, aslında toplum ile idareci arasındaki ilişkilerin niteliğinin araştırılması idi. Bu bakımdan, Ziyâ Paşa'nın başka bir düşünce çizgisinden faydalanması ve hâkimi, kendisine toplum adına kullanılmak üzere yetki verilen ilk kişi olarak görmesi, önemlidir.

Ziyâ Paşa'nın sisteminin bu özelliği, muhtemelen yine İslâm teorisinin bir yönünü, yâni hukukun önceliğinin devletin üzerinde olduğu düşüncesini yansıtır. Şu gerçeği de işaret etmek gerekir ki, tıpkı Kemâl gibi, Ziyâ Paşa da mekanizma olarak hükümet düşüncesine alışık değildi ve onun için hükümet, bir devlet mekanizmasının varlığından ziyade, adaletin dağıtılması demekti. Ziyâ Paşa'nın teorisinin ikinci yanı, yâni toplumun, kendi hükümranlığını kendi hâkimine devretmediği, fakat daima onu sorumlu tuttuğu ifadesi, Locke'da bulunandan[23] bile çok daha geniş bir sorumluluk kavramı olduğunu gösterir; çünkü Ziyâ Paşa hâkimden toplumun "ücretli hizmetkârı" olarak söz eder. Bu, egemenlikten feragat etmenin olmayışı, Rousseau'nun etkisini yansıtabilir ve *Émile*'deki halkın hürriyetini kayıtsız şartsız yöneticilerine devredemeyeceği türünden ifadelerin

23 Sabine, *A History of Political Theory*, s. 534. Locke "hükümet, görevlerine sadık olduğu sürece, toplumun feragat edişinin, halkı iktidardan mahrum bırakacağı yönündeki eski görüşü muhafaza etmişti."

izleri görülebilir.[24] Ziyâ Paşa'nın teorisinde anlamını bulan egemenliğin devredilmemesi düşüncesi, aynı zamanda onun bu sahayı -hâkimin tâyinini- sivil toplumun dokusundaki niteliksel bir değişimin göstergesi olarak değerlendirmesi gerçeğinde de görülür. Niteliksel değişim veya Ziyâ Paşa'nın kendi terminolojisi ile "cemaat"ten "cemiyet"e doğru yükselen bir değişme, sadece daha sonraki bir tarihte ve basit olarak cemaatin büyüyüp gelişmesi neticesinde meydana gelir.

Hâkimin tâyinini, bu vazifede hâkime sadece yardım edecek olan bir idarecinin tâyini takip eder. Böylece, Ziyâ Paşa için bir hükümdarın emri, yönetimin gelişmesinde sadece yardımcı bir faktör olarak görülür. Bu teoride bir sonraki safha, bir kez iktidar tekelini kuran yöneticinin, bu gücü hükümdarın halka karşı sorumlu olmadığı fikrini beslemek ve onların üzerinde kendi müstebit idaresini kurmak için kullanmasıdır.

Hükümetin tarihinin bu şekilde yorumlanmasında dikkati çeken şey, Kemâl gibi Ziyâ'nın da, İslâm'da otoritenin ilahî bir kategori olduğu gerçeğinden ve yöneticilere itaat etmeyi Kur'an ahkâmına dayandıran teoriden bahsetmeyi ihmal etmesidir. Ziyâ Paşa'nın yazılarında, Şeriat'in; siyasî yükümlülüğün temel bir ifadesi olma özelliğini tamamiyle kaybettiği ve sadece hükümdarı halka zulmetmekten alıkoyacak en elverişli araç olan, hukukun kusursuz bir ifadesi haline geldiği görülür. Genel olarak, Ziyâ Paşa'nın mukavele teorisi, bu mukaveleyi halkla hâkimleri arasında yapmak suretiyle, halkla Allah arasında girişilen bir mukavele olan İslâm teorisinden tamamiyle ayrılır. Burada Ziyâ Paşa'nın yapmaya teşebbüs ettiği şeyi, anlamak oldukça kolaydır. O, -İslâm'la uyuşsun veya uyuşmasın- şu tür ifadelerini haklı göstermenin teorik temellerini kurmaya çalışıyordu: "Jön Türk Partisi'nin çabaları, esas olarak *milletin*, yâni, ırk ve din farkı gö-

24 *Émile*, Vaughan'dan nakl, *The Political Writings*, II, 150.

zetmeksizin İmparatorluğun bütün halkının *iradesini* birkaç ferdin keyfî iktidarına hâkim kılmaya yöneliktir."[25] Ziyâ Paşa'nın, bu yükümlülükle ilgili dinî kurumları devre dışı bırakma teşebbüsünün, sık sık tekrarladığı gibi kendisini dinî hukukun daha yaygın olarak kullanılması isteğinden alıkoyabileceğini düşünmediği görülmektedir.[26]

Ziyâ Paşa'nın sistemiyle Rousseau'nun fikirleri arasında yapılan bir kıyaslama, belirli bir paralelliği göstermektedir. Fakat daha sonra yönetimin hastalıklarına çare olacak tedbirleri belirttiklerinde benimsedikleri tutumlar bir hayli farklıdır. Rousseau'nun tavrı, yani devredilmez egemenlikle ilgili olarak teorik önermesi, önceden sırf halka ait olan yasama hakkının devredildiği parlamenter yönetime yaptığı eleştirilere yansıtıldı; yani Rousseau, halk iktidarını yönetime emanet ettiğinde, cemaatin eli kolu bağlanmış olur demekteydi.[27] Bu yüzden, Rousseau, yalnızca küçük cemaatlerin hükümetin sürekli kontrolünü sağlayacak pratik vasıtalar tasarlayabileceği sonucuna varmaktaydı. Bu görüş, *Émile*'de, Rousseau'nun, siyasî açıdan kullanışlı küçük çaplı birimlerin bir araya gelmesine, bir "federatif birlik" teşkiline dâir tekliflerinde görülür.[28]

Fakat, Nâmık Kemâl gibi, imparatorluğun kuruluşunun millî bir meclisin açılmasına bağlı olduğuna inanmasına rağmen, Ziyâ Paşa'nın daha farklı plânları vardı; o, sultanın sorumluluğunun tesisine yönelik böyle ılımlı bir adımı teklif ederken bile son derece çekingendi. Ziyâ Paşa'nın bu ko-

---

25 Ziyâ Paşa, Fransız gazetesi *Liberté*'ye gönderdiği mektup; Fransızca orijinali ve İngilizce tercümesi *Levant Herald* (İstanbul, 20 Ekim 1868)'da çıkmıştır (İtalik vurgular yazara aittir).

26 Ziyâ Paşa, "Mes'ele-i Musâvât," *Hürriyet*, 5 Ekim 1868, ss. 1, 2; "Hâtıra," *Hürriyet*, 14 Aralık 1868, s. 8; Ziyâ Paşa, "Fuad Paşa'nın Vasiyetnâmesi," 1 Kasım 1869, s. 1.

27 Sabine, *History of Political Theory*, s. 535.

28 *Émile*, Vaughan'dan nakl, *The Political Writings*, II, 157, 158.

nudaki fikirleri, Sultan Abdülaziz'le rüyasında yaptığı hayalî konuşma hakkında yazdığı bir makalede ifade edilmiştir. Bu yazıda dikkati çeken şey, makalede Ziyâ Paşa, Türkiye için muğlak bir parlamenter mekanizma kurmaya çalışırken, aynı zamanda Yeni Osmanlılar'ın "isyân"ından uzak olduğunu açıklamak için gayret etmesi olgusudur. Bu diyaloğun tonu[29] ve Ziyâ Paşa'nın, sultana hükümeti niçin eleştirdiğini açıklamaya çalışırken kendini belli eden şiddetli keder, onun hükümdara saygısını göstermektedir. Ziyâ Paşa'nın bu makaleyi yazdığı sıradaki faaliyetleri de böyle bir tavrı doğrulamaktadır; çünkü 1867'de Londra'da iken Fransa'yı resmî ziyareti esnasında dava arkadaşlarından habersiz sultana sunmayı umduğu uzun bir dilekçe hazırlamanın baştan çıkarıcılığına direnemediği bilinmektedir.[30]

'Rüya' şeklinde kaleme aldığı makalede Ziyâ Paşa'nın tavsiye ettiği hükümet tasarısı, onun monarşik ilkeye saygısını oldukça açık bir şekilde yansıtmaktadır. Bir millet meclisinin kurulması teklifine rağmen, bu teklifi, hükümdarın "meşrû bağımsızlığı"nın hiçbir şekilde kısıtlanamayacağı ifadesiyle, derhal sınırlaması bile başlıbaşına anlamlıdır: *"Zîrâ, kulunuzun tasavvurundaki millet meclisinin nizâmı hudûd-ı şerî'atten hâric bir şey olmadığından, istiklâl-i saltanat nasıl ahkâm-ı şer'iyye ile mahdûd ise nizâm ile de o kadar mahdûd olur. Meselâ, vükelânız harekât ve ef'âl-i vâkı'alarından nâşî millet meclisinde mes'ûl tutulmakla sizin istiklâlinize dokunacak nedir?"*[31]

---

29 Ziyâ Paşa, "Sultan Abdülaziz Han - Âlî Paşa," *Hürriyet*, 11 Ekim 1869, s. 2. Latin harfleriyle broşür olarak ayrıca yayınlandı; bkz. *Edibi Muhterem Ziya Paşa'nın Rüyası* (İstanbul, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1932).

30 Kuntay, *Namık Kemal*, I, 436. Bu arzuhâlin metni için bkz. *Cennet-mekân Sultan Abdülaziz Han'ın Londra'ya Azimetinde Takdim olunan Merhum Ziyâ Paşa'nın Arzuhâli*. (Dersaadet, basıldığı yer belirsiz, 1328/1909).

31 Ziyâ Paşa, "Sultan Abdülaziz Han -Ziyâ Bey - Âlî Paşa," *Hürriyet*, 11 Ekim 1869, s. 2.

Ziyâ Paşa, Osmanlı İmparatorluğu teb'asının "kendi çıkarlarını ayırdedebilecek" bir duruma henüz ulaşamadığını kabul ediyordu; fakat iyi bir yönetimin ve bu neticeleri bizzat gerçekleştirecek olan temsil müessesesinin tesbiti konusunda çok kararlıydı. Nitekim sultanın devlet işlerine daha aktif bir şekilde el atması ve sadrazamını aynı şeyi yapmaktan alıkoyması gerektiği şeklindeki itirazları, aynı tavrın bir özelliği idi. Ziyâ Paşa, monarşik ilkeye sonuna kadar sâdık kaldı ve Cenevre'de taşbaskısı olarak yayımladığı *Hürriyet*'in yazar kadrosunda tek başına kaldığında, enerjisini Mehmed Bey'in *İnkılâb*'ına ve onun zâlim yöneticinin öldürülmesini savunan görüşünü azarlamakta harcadı.

Bu yüzden Nâmık Kemâl, Abdülaziz gibi yetersiz bir sultanın Osmanlı Hânedânı'nın prestijini zayıflattığı endişesiyle, hânedâna yönelik övgülerin arkasına saklanırken, Ziyâ Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin, hükümdarlık işlevinin dejenere olmasından kaynaklandığına ciddî bir şekilde inanmaktaydı. Ziyâ, Avrupa'nın hürriyetçi akımlarından etkilendiği için, tekliflerine, nefret ettiği bürokratların millî bir meclise karşı sorumlu tutulmasını öngören bir taslak da eklemiş, fakat, sultanın yeniden sorumsuz bir şekilde hareket edebileceği ihtimalini aklına hiç getirmemişti. Bununla birlikte, Sultan II. Abdülhamid'in (1876-1909) hükümdarlığı sırasında bu durumun aynen ortaya çıkmasını görecek kadar uzun yaşadı.

Hükümdardan hiçbir kötülük gelmeyeceği ve onun sorumlu tutulmasına ihtiyaç olmadığı yolundaki zımnî farazîye, İslâm'ın hükümet kavramıyla uyumluydu. Öte yandan, parlamenter yönetim teorisinde kralın halka karşı sorumlu olması, kat'î unsurlardan birisiydi. Bu sorumluluk, daha sonra İngiltere'deki parlamento pratiğinin tarihî gelişiminin sonucu olarak, başbakanın omuzlarına yüklenmişti. Fakat parlamenter yönetim teorisi, bir kralın idamının karanlık

havası altında hazırlanmıştı ve bu kökenini yansıtmaktaydı. Ancak, Ziyâ Paşa için isyan, sürgündeyken Fransız gazetesi *Liberté*'in editörüne aşağıdaki protesto mektubunu yazmasına neden olacak kadar şeytanî idi:

"Kuzey Doğu Mektupları (*North Eastern Correspondence*)'nda yayımlanan ve diğer yayın organları tarafından kopya edilen 29 Eylül tarihli bir mektup, İstanbul'da bir suikast tertibinin ortaya çıkarıldığını ve yirmi altı kişinin tutuklandığını ifade etmektedir. Tutuklananlar arasında Odessalı zengin bir tüccar olan M. Condouri ve bir Rus teb'ası olan M. Altinji de ... zikredilmektedir. Diğer tutuklu şahısların, Jön Türk Komitesi'ne mensup Osmanlılar oldukları iddia edilmektedir; Bu partiyle (komite ile) ilgili iddiayı protesto ediyorum. M. Condouri ve Altinji bizim için tamamiyle meçhuldür ve suikast plânının suçlanan bu insanlara isnat edilmesi kadar, Jön Türk Partisi'ni Yunan ve Rus teb'ası kişilerle işbirliği içinde gösterme fikri de kaba bir gülünçlüktür."[32]

Ziyâ Paşa'nın, siyasî tahlilleri için başlangıç noktası olarak, doğa durumunu, devredilemez hâkimiyet kavramını ve seküler mukavele teorisini kullanışı, onun teorisinin Batılı kökenlerini gösteren faktörlerdir. Aydınlanma'nın etkisi, Nâmık Kemâl'in fikirlerinde olduğu gibi, onun tarihî yorumlarda da doğa durumu ve doğa kânunu kavramlarını kullanma girişiminde görülebilir. Fakat Ziyâ Paşa, bu ilkeleri kendi siyaset teorisine katma hususunda, bazı İslâmî kâideleri zorlamak zorunda kalmıştır.

Bu noktada akla gelen ilk şey, onun, insanın "yaradılıştan iyiliği" konusundaki kararsız tavrıdır. İnsanın yaratılış itibariyle iyi içgüdüleri olduğu varsayımı üzerine dayalı bir eser olan *Émile*'i tercüme ettiğine göre, Ziyâ'nın, insanın

---

32 Ziyâ Paşa, *Liberté*'ye mektup; Fransızca orijinali ve İngilizce tercümesi *Levant Herald* (İstanbul, 20 Ekim 1868)'ta çıkmıştır. Bu mektup, Hüseyin Vasfi Paşa suikastine işaret etmektedir. Bkz. yukarıda, Bölüm VII.

"tabiî eğilimleri"nin iyilik yönünde olduğuna inandığı anlaşılmaktadır. Ancak bunun doğru olmadığını görüyoruz. Ziyâ Paşa, "insanın tabiati" hakkındaki İslâmî bir temel kötümserliğe kendi özel önsezisini de ilave etmekteydi.[33] Bu noktada onun durumunu aydınlatmaya yönelik iki açıklama akla gelmektedir: İlki, Rousseau'nun insanın "tabiî iyiliği" hakkındaki fikirlerinin genellikle kabul edilenden çok daha karmaşık olduğudur; bu sebeple Ziyâ'nın düşüncesindeki çelişkilerin bu karmaşıklığı yansıttığını tahmin edebiliriz. Ancak, Ziyâ'nın diğer yazılarının ışığında, daha kolay bir açıklama kendiliğinden ortaya çıkar. Ziyâ, Rousseau'nun eğitim sisteminde görülen basitlik niteliğine, sadeliğe ve sağduyuya hayranlık duymaktaydı. Kendisi de imparatorluktaki geleneksel eğitim metodlarının karmaşıklığına daha önce karşı çıkmıştı. Şimdi ise, onun yerine neyin konulabileceğini göstermeye çalışıyordu. Rousseau'nun eğitim konusundaki tavrının derin felsefî imaları, kendisini rahatsız etmedi. Ancak, eğer eğitim felsefesi konusundaki tavrı ile kendisinin bazı temel inançları arasında belli bir mesafe olduğunu açıklamak mecburiyetinde kalmasa idi, siyasî teoride, kendisini ilham kaynaklarının çeşitliliğini gösteren çelişkiler içinde kuşatılmış bulurdu.

Ziyâ Paşa'nın, eğitimle ilgili fikirlerini belirli bir perspektif içine yerleştirmenin başka bir yolu da, bu fikirleri, Batılı fikirlerden etkilenen Osmanlıların düşüncesinin çok belirgin bir özelliği olan 'aktivizm'in parçası olarak görmektir. Ziyâ Paşa'nın, çevirmiş olduğu *Émile*'e yazdığı önsözün bir parçası olan kendi gençliğini konu alan makalesi, bunu çok açık bir şekilde gösterir.[34] Yazının tamamı, çocukları, genellikle ev-işlerini görmekten âciz yaşlı hizmetçiler olan mü-

33 Tanpınar, *XIXncu Asır*, s. 297.

34 [Ziyâ Paşa], "Ziyâ Paşa'nın Âvân-ı Tıfliyeti Hakkında Makâlesi," *Mecmû'a-i Ebüzziyâ* (15 Rebiülevvel 1298), I, 404-409.

rebbî[*Lala*]lere terk etmekten kaynaklanan kâbiliyet israfının bir hikâyesidir.

Ziyâ'ya göre, insan kendi "tabiî hâl"inde hayvanlardan çok farklı değildir; insan âlet yapma kâbiliyetiyle hayvanlardan ayrılırken, hem-cinsini yok etmede de en büyük mahareti gösterir.[35] Bu sosyal kaosa son veren yegane şey, ancak Şeriat olarak şekillenen, Peygamber'in ilâhî mesajıdır. Fakat Ziyâ Paşa'nın, içinde Şeriat'ın katkısı olmaksızın ilerlemeyi sağlayan önemli güçler olarak "medeniyet"den ve "insanların zihinlerini açma"dan söz ettiği misaller de vardır. Hatta daha da çarpıcı olanı, onun özellikle tarihin gayr-i şahsî güçlerine siyasî gelişme ve iyileştirme gücü atfettiği örneklerdir: *"Lâkin, şimdiki asır nev'-i beşerin şebâb vakti olduğundan efkâr-ı hürriyyet mecrâsından taşan bir sel gibi cihânın her tarafına bir sûrette yayılmaktadır ki, habs ü nefy ve belki katl gibi zâlimlerin isti'mâliyle me'lûf oldukları erbâb-ı müdâfa'anın önüne sedd-i hâ'il olamaz."*[36]

Aynı konuyla ilgili başka görüş de istibdatın, halk üzerinde dejenere edici bir etkisinin olduğu, medeniyetin ise iyi bir yönetime bağlı olduğu fikridir. Öyleyse, Ziyâ'nın doğru olarak kabul ettiği fikir hangisi idi? İnsanın arzuları, kendisi tarafından tasarlanan bir plânla, yani iyi bir yönetimle mi kontrol edilebilir, yoksa insanlar Şeriat'in ilâhî mesajını mı beklemek zorundadırlar?

Ziyâ Paşa'nın "hürriyet"le ilgili nihaî akıl yürütmesi, Allah'ın, insana hürriyeti doğuştan ihsan etmiş olduğudur. Böylesi bir kavramın bu belirsizliği, onun değişik şekillerde işlenmesine izin vermekteydi. Ziyâ bunu, hukuk olmaksızın tasavvur edilemeyeceği fikrini yaymak için kullandı: *"Her kavmin terbiyet-i vataniyyesine göre mâlik olduğu ahlâk*

---

35 Ziyâ Paşa, "Hâtıra," *Hürriyet*, 14 Aralık 1868, s. 6.

36 Ziyâ Paşa, "Yeni Osmanlıların Ecille-i A'zâsından ... Ziyâ Beyefendi," *Hürriyet*, 6 Temmuz 1868, s. 2.

u âdâta münâsib kânûnlar yapıldı. Hiç bir asırda hiç bir kavm görülmedi ki muntazam ve gayr-i muntazam bir kânûna merbût olmayarak cem'iyyetle ta'ayyuş eylesin. Vahşîlerde bile kânûn hükmünde kendilerine mahsûs bir çok âdât bulundu. Bunun için hürriyet kanunlarla bağlantılı bulunur."[37]

Ziyâ ayrıca, bu kânunların verili bir halkla ilgili bir sistemin parçası olduğunu ve sistemde değişiklikler vuku bulduğu zaman bu halkın da çökmeye başladığını ifade etmektedir. Gerçekte, onun ifade etmek istediği şey, Şeriat'in, Osmanlılar için bozulma tehlikesi ve kültürel kimlik kaybı olmaksızın terk edilemeyeceği düşüncesi idi. Burada, Ziyâ'nın tavrının sonucu, bazı saçma kararlara varmayı gerektiren, İslâmî temelleri o kadar fazla zorlamıyordu. Bu konu, onun, Amerika kıtasına giden bütün Avrupalı göçmenlerin, eski âdetlerini bu şekilde terk ettiklerine atıfta bulunurken ortaya çıkmaktadır: *"Her milletin kendine mahsûs âdeti ve idâre-i medeniyyesi olup cemiyyet-i medeniyyenin her bir ferdi sûret-i ta'ayyuşunu onlara tatbîk ile yaşamak kavâ'id-i tabî'iyyeden olmakla her ne zamân bu esâslara halel gelse milletin usûl-i ta'ayyuşu muhtell olur. Ve bir kerre milletin kâ'ide-i irti'âşı bozulursa her türlü fesâdlar ve karışıklıklar ve ihtilâller zuhûra gelir. İşte bunun misâlleri Fransa, İngiltere ve Almanya ahâlîlerinin hâlleridir ki, bunlardan nice milyon ehl-i san'at ellerinin eliyle işlenen ma'mûlâtın pek çoğu fabrikalarda çarklar vâsıtasıyla işletilmektedir."*[38] İşte bundan dolayı, bu insanlar Amerika'ya göç ettiler. Ziyâ'nın bir toplumun "ruhu" konusundaki bu vurgusunun kökenini bulmak güçtür. Romantik kökenler, Kemâl'de olduğu kadar açık bir şekilde göze çarpmazlar. Ancak, Montesquieu'nun yazıları, soruna cevap teşkil edebilecek bazı ilgi çekici paralellikler ortaya koyarlar. Gerçekten, Montesquieu, kendisine tarihçi-

37 *Aynı yer.*

38 Ziyâ Paşa, "Hâtıra," *Hürriyet*, 3 Mayıs 1869, s. 7.

liğin babaları arasında bir yer kazandıran bir inanca, belirli bir devlete hayat veren "genel bir ruh" olduğuna dair bir inanca sahipti. Bu yüzden, Ziyâ'nın fikirlerinin, Montesquieu'nun "Her millette, iktidarın üzerinde kurulduğu genel bir ruh vardır. İktidar bu ruhu sarstığında, iktidar kendi dayanağını yerli yerine oturtur ve böylece zorunlu olarak kendisini denetler" şeklindeki teorilerinden kaynaklanması, pek muhtemeldir.[39]

Ziyâ Paşa'nın yükümlülüğün kaynağı hakkındaki fikirleri ve millet meclisi teklifleri, onun 'siyaset teorisi" olarak adlandırılabilecek şeyin yegane görevi idi. Aynı zamanda bir vatansever olan Ziyâ Paşa için en büyük endişe, Tanzimat'tan sonra olduğunu iddiâ ettiği, Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıf düşmesiydi. O, bu son safhayı tasvir ederken, Türk vatanseverliğinin ondokuzuncu yüzyılın ortasında billurlaşmasının nedenleri üzerine bir hayli ışık tutar. Makalelerinde, Avrupalı tüccarlara bahşedilen ayrıcalıklar yüzünden Türk tüccar sınıfının harap oluşunu; Avrupalı Büyük Güçler'in ve ayrıcalıklı statülerinden âzamî ölçüde faydalanan yabancıların küstahlığının Bâb-ı Âlî'nin gözünü ne ölçüde korkuttuğunu; Bâb-ı Âlî'nin Batı'nın özel himayesine bırakılmış Hıristiyan teb'asına bakışındaki onur kırıcılığı; artan rüşvet yüzünden gittikçe daha büyük oranda borçlanmak zorunda kalan hükümetin mâlî beceriksizliğini; Türk tüccarların, ticaretin dışına itildiklerini görüp, hükü-

39 Pasaj şöyle devam eder: "Dünyada, her bakımdan despotik bir insan iktidarının var olduğuna inanmak bir hatadır; böyle bir şey hiç bir zaman olmadı, hiç bir zaman da olmayacak; en sınırsız iktidar, her zaman her hangi bir şekilde kısıtlanmıştır. Büyük seryör (hükümdar) İstanbul'da yeni bir vergi koyduğunda, genel bir tepki ona, ilk önce, bilmediği gücünün sınırlarını buldurur. Bir İran hükümdarı, bir oğulu babasını veya bir babayı oğlunu öldürmeye zorlayabilir, ama teb'asını içki içmeye zorlayamaz. Her millette iktidarın üzerine kurulduğu genel bir ruh vardır; bu ruha karşı çıktığı takdirde, kendi kendisini sarsar ve kaçınılmaz olarak varlığı son bulur.", Montesquieu, *Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur Décadence*, *Oeuvres*'te (ed. Masson, Paris, 1950), I. Bölüm XXII, 519.

met hizmetine yönelmeleri yüzünden devletin omuzlarına ilave bir yük yüklendiği gerçeğini; Osmanlı devletine Türkiye dışından hiçbir itibar sağlamayan idareci elitin bilgisizliğini ve kabiliyetsizliğini uzun uzadıya tasvir eder; bütün bunlar, onun Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü hakkında sıraladığı gelişmeleri ağırlaştıran faktörler olarak ele alınır.

Bütün bu faktörlerden Ziyâ Paşa'nın en fazla ilgisini çekeni, 1856 Islahat Fermanı'nda somutlaşan eşit muamele teminatı idi. O sırada, Bâb-ı Âlî'ye yöneltilen başlıca suçlamalardan birisi, Bâb-ı Âlî'nin Hıristiyan teb'asına idarî mesleklerin açık olmamasıydı. Bâb-ı Âlî önce, Gülhane Hatt-ı Hümâyünu'nun kânun önünde böyle bir eşitliği tesis etmiş olduğu argümanı ile karşılık vermişti. Ziyâ Paşa, bu argümanın dış görünüş itibariyle yanıltıcı olduğunu gördü: *"Gülhâne Hattı'nda olan müsâvât hukûk-ı şahsiyyeden ya'nî herkesin huzûr-ı mahkemede adâlet görmesinden ibâret idi. Binâ'en-aleyh evvelâ Bâb-ı Âlî'nin Gülhâne Hattı bir sûret-i mutlakada usûl-i kelâm-ı câhilânedir."*[40] Ziyâ Paşa'nın itiraz ettiği şey, "şerefte eşitlik" olarak adlandırdığı kavram, yâni 1856 Fermanı'nın şartlarına göre memuriyetin oranları ölçüsünde azınlıklara mecburî olarak açılması idi. Ve Ziyâ Paşa'nın tenkit ettiği şey, temel önermelerin, esasların böylesi koşullar üzerine oturtulması, yani, Osmanlı İmparatorluğu'nu oluşturan dinî gruplara, imparatorluktaki sayılarına yakın bir oranda sivil ve askerî memuriyetlerin tahsis edilmesi gerektiği görüşüydü. Böylelikle orduda bir Müslüman, bir Yahudi, bir Katolik ve bir Rum generalin olmasının çeşitli azınlıklara statü eşitliği verilmesi konusunda, sultana haftanın her günü pantolonun rengini değiştirme mecburiyeti getirmekten daha anlamlı olmayacağını savunmaktaydı. Ziyâ Paşa, Büyük Güçler'in taleplerinde, gerçekte kasdedilen şeyin, "siyasî haklar"ın tesisi olduğu sonucunu çıkar-

40 Ziyâ Paşa, "Mes'ele-i Müsâvât," *Hürriyet*, 55 Ekim 1868, s. 3.

mıştı. Ancak bu, Hıristiyanların en yüksek devlet makamlarında istihdamlarıyla değil, aksine onlara hükümeti denetleme fırsatının sağlanmasıyla mümkün olabilirdi.

Tarihsel açıklamaların çekiciliğine kapılma her ikisinde de ortak özellik olmasına rağmen, Ziyâ ile Kemâl'in siyasal düşünceleri arasındaki temel farklardan birisi, Kemâl'in gelenekçiliğinden daha fazla, Aydınlanma fikirlerine, özellikle ilerlemeye derinden bağlı olarak tanımlanabilmesidir. Kemâl'in tarihî analizleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun *niçin* çöktüğünü anlamaya, Osmanlı kültürü ile Batı ilerlemesinin seyri arasında *nasıl* bir bileşimin yararlı olabileceğini keşfetmekten daha fazla hasredilmiş değildir. Asıl katkısı imparatorluğun dağılma nedenlerini tanımlamaktan ibaret olan Ziyâ'da, bu bileşen daha az önemlidir.

Ziyâ'ya göre, bu çöküşün asıl sebeplerini, yaklaşık olarak Sultan Süleyman'ın ölümü sırasında meydana gelen bir olayda, yani, sadrazamlar tarafından teşvik edilen şehzadelerin devlet işlerinden habersiz, sarayda kapalı tutulması uygulamasında görmek gerekir.[41] Ziyâ Paşa, bu çekişmeyi şöyle tasvir eder: *"Sultan Mehmed-i Sânî, Sultan Selîm-i Evvel ve Sultan Süleymân vezîrlerinden hiç birine mağlûb olmadılar. Bunlardan sonra gelen selâtînin ekser zamânları gâh vükelâya, gâh zorbalara ve onları alt edenlere mahkûmiyetle mürûr edip, kuvve-i saltanata günden güne za'f müstevlî oldu."*[42]

Bu tarihî pasajlarda, Nâmık Kemâl'in yazılarında bulunan *gazâ* teması bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Ziyâ'ya göre, *gazâ* fikri Osmanlı İmparatorluğu'nda birlik ve beraberliği

---

41 *"O târihe gelinceye kadar şehzâdegân eyâlâta gönderilerek yanlarına terfîk olunan ulemâ ve ukalânın terbiyetleriyle kemâlât-ı insâniyye ve usûl-i mülkiyye tahsîl eylemeleri kavâ'id-i saltanattan olmakla bu mekteblerde yetişen şehzâdeler saltanata cülûs ettiklerinde zimâm-ı umûru bi'z-zât ellerine alıp mülkün ve teb'anın terakkî-i sa'âdeti esbâbına çalışırlardı."* Ziyâ Paşa, "Hâtıra", *Hürriyet*, 4 Ocak 1869, s. 4.

42 Ziyâ Paşa, "Hâtıra", *aynı yer*, s. 5.

sağlayıcı bir güç idi. Ona göre, "Avrupa ordularını teşkil eden insanlar savaş meydanlarına kırbaç tehdidi altında sürülürken", Osmanlı ordusu ilk zamanlarda gücünü "bir *gâzî*'yi mukaddes bir makama yükselten dinî ilke"den almaktaydı. Bu dinî gayret zamanla azalmış, bu da ordunun zayıflamasına sebep olmuştu; öte yandan Avrupalılar askere almanın ve eğitimin daha iyi yöntemlerini icat etmekteydiler. Ziyâ Paşa, dinî inancın zaafa uğramasının sebebini, hükümdarlık işlevini gaspedenlerin Şeriat'i tatbik etmeyişlerine vermektedir.[43]

Sultanın konumunun değişmesinin diğer bir sonucu, saray entrikalarının kural ve bir resmî mevkiin en çekici yönünün kazanç haline gelmesiydi.[44]

Vezirlerin yanlış yönetimlerinin neticelerinden -ve Ziyâ Paşa'nın onsekizinci yüzyılda Osmanlı ordusunun katlandığı bozgunları açıklamak için kullandığı- son derece canlı bir örnek de şudur: *"Çünki Dâmâd İbrâhîm Paşa Kâğıthâne çağlayanlarını tanzîm ve Bahâriye ve Karaağaç'a kadar nehrin iki cânibini sayfiyeler ve şükûfe-zârlar ile tezyîn ederek ve lâle mevsimlerinde kaplumbağaların sırtlarına bal mumları yapıştırıp lâle bahçelerine salıvererek ve kışlarda münâvebe sûretiyle helva sohbetleri yaparak Sultan Ahmed'in ve ahâlînin zihninden harb ü cidâl efkârını izâleye uğraşır iken, beri tarafta Rusya Çarı Deli Petro Petersburg şehrini inşâ ve Kronstadt tersânesini ihyâ ile askerini ve donanmasını ta'lîm-i cedîd ile ikmâle i'tinâ eyliyordu."*[45]

Bunu diğer örnekler tâkip etmektedir; örneğin, Ziyâ Pa-

---

43 *"... Kuvve-i saltanat vükelânın ve sarây-ı hümâyûn ricâlinin ve şunun bunun ellerine geçmekle alıkânı-ı şer'iyye icrâ olunamağa ve mezâlim ü i'tisâfât meydânı almağa başladıkda tabi'at başka tarafta bir mu'addil peydâ etmişti. Ve o dahi Yeniçeriler idi ki, her ne vakit kuvve-i müstakille cihet-i derece-i i'tidâli tecâvüz edeceh olsa bunlar mâni' olurdu.', Aynı yer,* s. 7.

44 *Aynı yer.*

45 *Aynı yer.*

şa, Avrupalı önemli her gücün İstanbul'da ikamet eden elçileri bulunduğu halde, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun bir süre Avrupa'da hiçbir temsilcisinin olmaması üzerinde durmaktadır. Bu yüzden Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa'da meydana gelen değişmeleri takip edememiştir. Öte yandan, Avrupalı temsilciler İstanbul'da nadiren Beyoğlu[Pera]'nun dışına çıkmakta ve Osmanlılarla ilişki kurmak için hep Rum tercümanları kullanmaktaydılar. Bu yüzden de, bu temsilciler "Osmanlı Milleti'nin millî gelenekleri" hakkında hatalı bir fikir edinmişlerdir. Karşılıklı bu kayıtsızlık, Rusların, Orta Doğu politikalarında büyük avantaj olarak kullandıkları bir faktör olmuştur. Meselâ, İmparatoriçe II. Katherine, bir taraftan Tuna üzerinde IV. Mustafa'ya karşı savaşmakla uğraşırken, öte yandan, kendi yazdığı "her sözü Avrupa'da kânun olan" Voltaire, Diderot ve d'Alembert gibi meşhur Avrupalıları, birkaç satırlık mektuplar, bildiriler ve hediyelerle şereflendirmek, ve Avrupa basını arasında rüşvet dağıtıp iyi dileklerde bulunmak suretiyle, kendi tarafına çekmeyi ihmal etmemişti. Bu politika, Osmanlı İmparatorluğu hakkında Avrupalılar arasında fikir değişikliğine sebep olmuş, bilahare Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanların 'kurtlar tarafından yönetilen kuzular" gibi oldukları propagandasına dayanan bir doktrine zemin hazırlamıştır. Ne var ki Osmanlılar, bu iddiaları cevaplamak için hiçbir zahmete katlanmamışlardır. Buna ek olarak 1791 (*aynen*) Fransız İhtilali'nin ardından, eğitim alanının genişlemesi ve antik Yunan ve Latin dillerinin öğretimine yeni bir vurguyla yer verilmesi, bu tür okulların mezunlarını "Atina'nın felsefenin yurdu olduğuna, duvarları içinde Socrates ve Platos'a ev sahipliği ettiğine" ve Osmanlıların "mütat zorbalar" olduklarına inanır hale getirmeleri, Osmanlı karşıtı duyguları güçlendirmiştir.[46]

---

46 *Hürriyet*, 13 Şubat [15 Şubat, çev. notu] 1869, ss. 1, 2.

Ziyâ Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesine yol açan aynı etkenlerin II. Mahmud'un hükümdarlığı sırasında bile hâlâ derinden derine imparatorluk binasının altını kazmaya devam ettiklerine dair tartışmayı açıklamak için aşağıdaki örneği vermektedir:

"Bir vakitler Silâhdar Ağa, Husrev Paşa, Fevzî Ahmed Paşa ve Pertev Paşa ve Âkif Paşa ... hâkân-ı müşârün-ileyhe galebe edip saltanat sürdüler. Ve binâberîn Rusya ve Mısır mes'eleleri vukû'a gelip devletin za'fına kuvvet verdiler. Çünki bu iki mes'elenin netâyic-i tabî'iyyesinden olarak cihâdiyyeler kesilip ayâr-ı sikke teşvîş oldu. Bundan ticâret-i dâhiliyyeye azîm rahne geldi."[47]

Nihâyet Reşid Paşa ve Tanzimat Fermanı'nın ilanı gelir; fakat Reşid Paşa, Avrupa'da "meşhur olmak" istediği için,[48] sultanın bu fermanda teb'asına ihsan ettiği imtiyazların İslâm'da yeri olduğuna Avrupalıları inandırdı. Bu da iki kötülüğe yol açtı: Bir yandan, Avrupalıların zihinlerindeki, İslâm hukukunun bu tür hakları vermediği inancı pekiştirildi; öte yandan, Reşid Paşa'nın halefleri olan Âlî ve Fuat Paşa'lar, üstadlarının politikasını benimseyerek bu yanlış izlenimi güçlendirmeye devam ettiler. Yine, bu yıllarda Şeriat'e hiç önem verilmedi ve ancak Tuna Vilayeti vâlisi Midhat Paşa tarafından gerçekleştirilen başarılı reformlar, fertlerin devlet işlerindeki önemini ve iyi insanları şekillendiren şeyin dinî inançlar olduğunu gösterdi.[49]

Daha önceki analizler, Nâmık Kemâl'in fikirlerinin Ziyâ'nın fikirlerine nisbetle çok daha radikal olduğunu göstermişti. Ancak, Ziyâ'nın yazılarının özgürlükçü bir içeriği olduğu inkâr edilemez. "Halk egemenliği" kavramının, onun tarafından, Kemâl'in kullandığı kadar geniş olarak

47 Ziyâ Paşa. "Hâtıra", *Hürriyet*, 13 Şubat 1869, s. 1.

48 *Aynı yer*, 5 Nisan 1869, s. 6.

49 *Aynı yer*, 29 Mart 1869, s. 7.

kullanılan bir kavram olmadığı doğrudur. Yine Ziyâ'nın, idarî sorumlulukla ilgili projesini, sultanı aşırı şekilde övmesi sebebiyle bozduğu da doğrudur; fakat hükümetin, halk için adalet anlamına gelmesi onun teorisinin önemli bir yönü idi.

Ziyâ Paşa, Osmanlılar arasında "eşitliği" tesis etmek için 1856 Fermanı'yla girişilen teşebbüslerden söz ederken, mâlî açıdan son derece perişan oldukları için, fakirler İzmir'de çocuklarını kaybetmekle karşı karşıya kalırlarken; "üst sınıflar" İstanbul'da zenginlik içinde yüzdükleri sürece, "eşitliğin" anlamsız olduğunu belirtir.[50]

50 *Aynı yer*; "Mes'ele-i Müsâvât," *Hürriyet*, 5 Ekim 1868, s. 3.

ONİKİNCİ BÖLÜM

ALİ SUÂVÎ: PARTİZAN

Ali Suâvî'nin fikir ürünlerinin ayrıntılı bir incelemeden geçirilmeye değer olup olmadığı meselesi, onun maceralı hayatını tâkip etmek isteyenler için ciddî olarak düşünülmesi gereken bir meseledir. Onun kişiliğinin hâkim patolojik özellikleri, tek tek ayırdedilmeleri için özel bir *uzmanlık* gerektirmeyecek kadar dikkat çekicidir; ancak onun tuhaflıklarının ötesinde bir yönü de vardır. Şu son zamanlarda onun şahsiyeti, demokratik ideallerin peşinde ölen ilk modern Türk olmasından dolayı, bir saygı halesi ile kuşatılmaktadır.[1] Ancak, gecikmiş bir siyasî azizleştirmenin ürünü olan bu imajda gerçek Suâvî'den çok az şey vardır. Yoldaşları için Suâvi bir şarlatandı; çağdaşlarından birçoğu için ise, sabit fikirli huysuz birisiydi. Böylesi insafsız bir hüküm, renkli ve tuhaf kültürü şimdiye kadar hâlâ yerli yerine oturtulamamış bir dönemden geldiği için şaşırtıcı gelmemektedir. Ancak, bugün Suâvî'nin fikirlerine olduğu kadar davranışına da ciddî bir şekilde ilgi gösterilmesinin bir se-

1 Bu temayı ele alan bir kitapçık için bkz. Falih Rıfkı Atay, *Baş Veren İnkılapçı* (İstanbul, 1954).

bebi vardır: Bu fikirler ve davranışlar, günümüzün demagoji yanlısı ulemâsının kararsız şahsiyetini ortaya çıkaran hayal kırıklıklarının ürünü idiler. Suâvî fikirleri ve davranışlarıyla, çağdaş Orta Doğu'nun istikrarsızlığına inkâr edilemez bir katkıda bulunan, farklı modern İslâmî siyasî-dinî cemiyetlerin liderlerine oldukça benzeyen Müslüman bir radikaldi. Ayrıca onlar gibi, Suâvî'nin de esas gücünü, modern siyasî dalaverecilerin genellikle "halk" ile aynı saydıkları geniş, gelişmemiş, tatminsiz kütlelerle temas halinde olması oluşturuyordu.

Suâvî, 1839'da İstanbul'da, mütevazı imkânları olan bir kağıt tüccarının oğlu olarak dünyaya geldi. İlk eğitimini bir *Rüşdiye*'de gördü. Mezun olduktan sonra bir süre dinî ilimleri tahsil etti ve bilahare Mekke'ye hacca gitti. Daha sonra, bir hükümet dairesinde devlet hizmetine girdi. Üç yıl sonra, Maarif Nezâreti tarafından düzenlenen bir imtihanda en yüksek puanı alarak, Bursa'da bir *Rüşdiye*'ye öğretmen olarak tâyin edildi. Ali Suâvî'nin, daha sonra karışık ve oldukça geniş bir ansiklopedik bilgi birikimi elde etmesine rağmen, o zamana kadar aslında dinî ilimlerde eğitim gördüğünü unutmamak gerekir. Edirne Vilayeti, yeni Vilayetler kânununa göre yeniden tanzim edilince, Filibe'de idarî bir mevkie ve ardından bir eğitim görevine tâyin edildi. Bölgenin idarecisi olan tarihçi Atâ Bey ile sürtüşmesi yüzünden, azledildi. Atâ Bey, Suâvî'yi haftalık vaazları sırasında halkı isyana teşvik etmekle suçlamıştı. Bu sırada Ali Suâvî'nin *Tasvîr-i Efkâr*'ın okuyucusu olduğunu ve gazeteye, görünüşe göre hiçbir zaman yerine getirmediği, ilmî katkılarda bulunma sözü verdiğini biliyoruz.[2]

Suâvî, bunun üzerine İstanbul'a döndü ve birkaç yıl önce girmiş olduğu imtihan sırasında ilk defa dikkatini çekmiş olduğu ve *konağı* başkentin aydın çevrelerinin toplantı yeri

2 Kuntay, *Namık Kemal*, I, 50, 51.

olan Mâliye Nâzırı Abdurrahman Sâmî Paşa'nın himayesi altına girdi. Suâvî'nin, Filip Efendi'nin *Muhbir*'inde yazmaya başlaması tam bu zamana rastlar (1867). Suâvî, aynı sıralarda Şehzâde Câmii'nde vaaz da veriyordu. *Muhbir* 1867 Mart'ında kapatılınca, Suâvî Karadeniz'e sürgüne gönderildi; fakat Mayıs'ın sonuna kadar bir yolunu buldu ve Haziran'ın başında çoktan Paris'e kaçmış bulunuyordu. Bu kaçış, Mustafa Fâzıl Paşa tarafından plânlanıp finanse edilmişti. Paris yolunda Suâvî'ye İtalya'daki Kemâl ve Ziyâ da katıldılar. Böylece üç arkadaş Paris'e birlikte vardılar.

Suâvî'nin, bu gelişmelerin hemen ardından Avrupa'da çıkan ilk Yeni Osmanlı yayınının başına getirilmesinin nedenleri belli değildir. Haftalık çıkan bu Yeni Osmanlı yayınına da *Muhbir* adının verilmesi ve bunun ilk *Muhbir*'in yeniden hayata dönüşü olarak ileri sürülmesi olgusu, bu seçim konusunda bazı ipuçları vermektedir. Suâvî, daha önceden popüler bir okuyucu zümresine hitap edebilecek kadar şöhret kazanmıştı ve muhtemelen başkentteki galeyanı 1867 ilkbaharında ulaştığı seviyede tutacak yegane kişi olarak düşünülmüştü. Nitekim, Suâvî'nin bir gazeteci olarak gerçek sınırları, üslubunun sadeliği kadar, hürriyeti ve anayasayı savunmasının parlaklığı da, *Muhbir*'in ilk birkaç sayısı yayınlanır yayınlanmaz ortaya çıkmıştı. Suâvî'nin aşırı gururu ve kendine güveni yüzünden, *Muhbir*'i değiştirmek için fazla bir şey yapılamadı. Ancak, *Muhbir*'de yayımlanan imzasız muhtelif makaleler arasındaki üslup farkı, bazı düzeltmelerin yapıldığını açıkça göstermektedir. Böyle bir temel çeşitlilik, Suâvî'nin *Muhbir*'e bizzat yazdıklarını ayırdetmeyi güçleştirmektedir. En işe yarar ölçü, Suâvî'nin üslubunun karakteristik sadeliğine bakmaktır; fakat, Suâvî tarafından yazıldıktan sonra Kemâl tarafından düzeltildiği görülen bazı parçaların olması nedeniyle, bu ölçü her zaman kesin bir netice vermez.

Sonunda, 1868 Nisan'ında, Kemâl ve Ziyâ, bir yazı ile Suâvî'den, *Muhbir*'in ilk sayfasında yer alan 'Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin yayın organı' olduğu notunun silinmesini istediler.[3] Bir süre sonra Paris'te bir toplantı yapıldı; sorunlar tartışıldı ve *Hürriyet*'in yayımlanması kararı alındı; aynı zamanda *Muhbir* de yayına devam edecekti. Bu sıralarda, matbaada çalışan bir Rum çırağının, en lüzumlu matbaa âletlerinden bazılarını çalıp kaçmış olması yüzünden, *Muhbir* yayınına bir süre ara verdi.[4] Şüphesiz bu hadise Yeni Osmanlıları oldukça rahatlattı; fakat Suâvî'yi kızdırdı. Suâvî ertesi yılı Londra civarında başıboş dolaşarak geçirmiş görünmektedir. Bununla birlikte, geçimi hâlâ Mustafa Fâzıl Paşa tarafından sağlanan Suâvî, Yeni Osmanlıların geride bıraktıkları eşlerine ve nişanlılarına gönderdiği imzasız mektuplara huysuzluğunu boşaltıyor ve bu mektuplarda onların İngiliz kızlarıyla hayalî nişanlılıklarını, flörtlerini veya evliliklerini ifşâ ediyordu! Daha sonra başkente de getireceği genç ve güzel İngiliz kadınını kendine bağlamış bir kişi olması nedeniyle, bu tür gayr-i meşrû gönül eğlendirme tasvirleri konusundaki gerçek bilgiler, Suâvî'nin doğrudan elinin altındaydı. 1869 Temmuz ve Ağustos'unda, Paris'te *Ulûm* gazetesinin yayını başladı. "Journal Encyclopédique Turc" (Ansiklopedik Türk Gazetesi) alt-başlıklı bu gazete, Suâvî'nin o kadar gururlandığı her şeyi kucaklayan bilgisini sezinleyebileceği bir zemin oldu.

Ulûm, Fransa-Prusya Harbi esnasında yayınına ara verdi. Suâvî, sığınacak bir yer bulduğu Lyons'dan, *Muvakkaten Ulûm Müşterilerine* başlığı altında *Ulûm*'un devamını yayımlamaya başladı.[5] Bu gazetede Yeni Osmanlıların şahsiyetleri ve amaçları hicvediliyordu. Ali Suâvî, aynı sıralarda,

3 Bu mektup için bkz. Kuntay, *Ali Suavi*, s. 57.

4 *Hürriyet*, 28 Aralık 1868.

5 *Muvakkaten Ulûm Müşterilerine*. Bu dergiyi bulamadım.

hükümdara gerçek sadakatini de göstermeye çalışıyordu. Sultanın, cemaat liderliğine dair Suâvî tarafından yapılan bu yeni vurgu, "küçük adam"ın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde düzenlenmiş bir faaliyet olarak yönetim fikriyle ve buna eşlik eden -Osmanlı siyasetçileri veya reformcu Türk grupları da olsalar- her aracı politik güce karşı duyulan şüphe ile birleştirilmişti ve bu eklemlenmede sertleşen Ali Suâvî felsefesinin önemli bir yönü buydu. Suâvî, şimdi hem Yeni Osmanlıları ve hem de Osmanlı devlet adamlarını, aynı halkın düşmanları başlığı altına yerleştiriyordu. Ayrıca o, bu iki grup arasında temel bir benzerlik görüyordu. Nitekim, onun daha önce *Muhbir*'de yer alan Midhat Paşa hakkındaki övgüleri, yerini önce sessizliğe ve daha sonra da hakaretlere bıraktı. 1876'nın ilk günlerinde, Abdülaziz'in hall'inden sonra kendisini başkente dönmekten alıkoyan, pek muhtemelen bu duygudur. Saray'daki değişiklik, Midhat Paşa'nın reformcu görüşlerinin bir zaferi olarak sunulmuş, fakat bu, Suâvî'ye pek çekici görünmemişti. Ancak, Abdülhamid'in tahta çıkarılmasının ardından, Türk gazetelerine gönderdiği makalelerde kendisinin reform, meşrutiyet ve halkla ilgili yeni fikirlerinin ilan edilmesinden sonra geri döndü.[6]

Dönüşü üzerine, Ali Suâvî, 1868'de Fuad Paşa tarafından kurulan ve kısmen bir Fransız öğretmen kadrosunda uygulanan standart Fransız *lisesi* programı ile eğitim veren Galatasaray lisesinin müdürlüğüne getirildi. Bu fırsattan yararlanarak, İngiliz eşini müdür dairesine yerleştiren Suâvî, sosyal açıdan muhafazakâr birçok Türk tarafından şiddetle

6 Kuntay'a göre (*Ali Suavi*, s. 160, not 2), Suâvî, Abdülaziz'in hükümdarlığı sırasında Türkiye'ye dönmek için izin istemiş, fakat bu izin verilmemişti. Ancak, gelişinden önce Suâvî tarafından Türkiye'ye gönderilen makaleler, onu Türkiye'ye geri çeken şeyin, Abdülaziz'in tahttan düşürülmesi hususunda işbirliği eden bu siyasî güçlerin zaferi olmadığını çok açık bir şekilde ortaya kor. Bkz. Kuntay, *Ali Suavi*, ss. 91-97.

ayıplandı. Ancak, onun bundan bir süre sonra görevden alınmasına yol açan şey, yetersizliği idi. Midhat Paşa'nın sürgün edilmesi üzerine, bir siyaset yazarı olarak Suâvî, bir kere daha dikkate değer bir faaliyet gösterdi. Başkent gazetelerine gönderdiği mektuplarda, Abdülhamid'in hareketini haklı buldu; Midhat'a hücum etti; bir kere daha, hürriyetin Midhat gibi âdil olmayan nâzırların değil, halkın faydalanması gereken bir şey olduğu inancını dile getirdi. Bundan bir süre sonra, muhafazakâr bir güç olarak tanımladığı, Fransızca *'contre-révolution'*(karşı ihtilal)un Türkçe'ye uyarlanışından yola çıkarak, bir "sem' ü tâ'at" derneği kurdu.[7]

Bu zihnî arka-plân içinde, Ali Suâvî'nin, V. Murad'ı yeniden tahta geçirmek için 1878'de girişmiş olduğu hükümet darbesini açıklamak kolay değildir. Murad, Çırağan sarayına hapsedilmiş bulunuyordu. Suâvî, Balkanlardaki Rus ilerlemelerinin önünden kaçmış olan birkaç yüz mülteciyi toplayarak, sarayı zaptetmeye kalkıştı; fakat başarılı olamadı ve olay esnasında öldürüldü.[8]

Suâvî'nin bu davranışının deneme kabilinden izahı şu olabilir: O, Rusya'nın saldırıları karşısında, Osmanlı ülkesinin adım adım savunulmasında Abdülhamid'in "ordu-milleti" yönetmedeki başarısızlığından hayal kırıklığına uğramıştı.[9] Suâvî'nin özlediği Allah'ın gönderdiği şahsiyet, bu defa ortaya çıkmamıştı. Böyle bir kişilik, ancak çok daha sonra, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda ortaya çıkacak ve onsekizinci yüzyıldaki büyük Osmanlı askerî felaketlerin-

7 Bu isim, Kur'an'daki "İşittik ve inandık" (Sûre II, 285, Bell, I, 42) ibaresine atıfta bulunmaktadır. Kuntay, *Ali Suavi*, s. 153. Ali Suâvî, Midhat Paşa aleyhine de çalışıyordu; bkz. A. Clician Vasıf, *Son Altesse Midhat-Pacha Grand Vizir* (Paris, Kugelmann, 1909), ss. 132-133.

8 Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Ali Suavi ve Çırağan Sarayı Vak'ası," *Belleten* (1944), VIII, 71-118.

9 Başkentteki kamuoyu, bu başarısızlık dolayısıyla sultanın aleyhine işliyordu. Bkz. E. de Keratry, *Mourad V-Prince, Sultan, Prisonnier d'Etat 1840-1878* (Paris, Dentu, 1878), s. 251.

den beri, biriken, halkta derinliğine yerleşmiş savaş zaferi ihtiyacını giderecekti. *Gâzî* Mustafa Kemâl Atatürk'ün bu katkısı, popüler muhafazakârlığı aşabilmesinin ve modernleşmeyi o zamana kadar kimsenin cesaret edemediği kadar ileriye götürmesinin kapsamını açıklar.

Suâvî'nin yazıları, Kemâl'in büyüleyici üslubunun ürünleriyle gösterdiği edebî zarafetten yoksundu; haddinden fazla karakteristik, anlamı apaçık, oldukça ilkel ve kaba bir üslubun damgasını taşıyorlardı. Onun, Yeni Osmanlı meslektaşları tarafından sık sık bir manyağın eserleri olarak dikkate alınmayan karışık, fakat ateşli fikir dünyası, Suâvî'nin gözde temalarından birini geliştirdiği bir pasajın "atmosferi"nin kavranmasıyla daha iyi görülebilir. Suâvî, aşağıdaki pasajda, *Muhbir* (II)'in gerçeklerden ziyade tahrik edici polemiklerle ilgilendiği yolundaki suçlamalara karşılık vermektedir:

"Acâyib. Bir fakîr adam çalar veya diğer ma'lûm töhmetlerden birini irtikâb ederse, herîfin kabâhatini kalın kağıd üzerine yazıp ve boynuna asıp herîfi bir caddede durdurup âmmeye teşhîr ederek ve sokak sokak gezdirmek ve nefy olunacak mahalle memleket memleket öyle yaftasıyla teşhîr ederek göndermek 'Düstûr'da yazılı.

"Peki fakîr töhmet ettiği vakit böyle kalın yazıyla teşhîr ... olunsun da me'mûrların bütün vatana ve millete dokunan zararları 'Muhbir' gazetesinde ince ve küçük hurûfât ile yazılı teşhîr olunmak neden çok görülsün?

"Hukûk-ı ümmete kâfil olan pâdişâhın nefsi midir? Yoksa cümlenin başını bağlayan Şerî'at mı? ... Peki bu Şerî'at ve Tanzîmâta kâfil olan kimdir? Meclisler değil midir? ... Şerî'at ve Tanzîmâta kâfil olan bunca meclislerimiz bir iki kişinin ağrâz ve menfa'ati için halel edilsin. Kavâ'id-i hak ve adâletten gâfil bir takım meddâhîn adamlardan korkusundan şakk-ı şıkkaya cesâret edemez.

"Böyle cem'iyyetlerden ne fâ'ide olur ki içinde sâhib-i nüfûz olanlar kendilerini icrâ-yı adl edip etmemekte dâ'imâ muhtâr-ı mutlak addederler."[10]

Diğer taraftan, Ali Suâvî'nin teorilerinin temel karakteristiklerini ortaya koymanın en kestirme yollarından birisi, bunları Kemâl'inkilerle karşılaştırmak olacaktır. Bu yapıldığı zaman, söz konusu iki kişi arasındaki temel ayrılık noktaları ortaya çıkar. İlk olarak, Nâmık Kemâl'in siyasî düşüncesinin özü, Osmanlı siyasî düşüncesine 'halk hâkimiyeti' kavramını sokmaya yönelik azimli bir çabayı içermekteyken, Suâvî bu terimi İslâmî siyaset teorisi nokta-i nazarından anlamsız ve Avrupa siyaset felsefesi açısından yanlış bulur. İkincisi, Kemâl düşündüğü plâna 'kuvvetler ayrılığı' ilkesini yerleştirmeye çalışırken, Suâvî bu ilkenin yerine "vahdet-i imâmet" ilkesini koyar. Nihayet, Nâmık Kemâl sözlü protestonun ötesine geçen herhangi bir 'sivil itaatsizlik' hareketine karşı çıkarken, Suâvî çok daha ileri gitmeye hazırdır.

Ali Suâvî'nin 'halk hâkimiyeti' ile ilgili aşağıdaki tartışmasında, insan onun gerçekte Kemâl'e karşı tezler geliştirdiğini ve Kemâl'in 'halk hâkimiyeti'ni İslâm teorisinde her zaman var olmuş bir unsur yapma gayretinin sun'îliğini göstermeye çalıştığını hissetmeden geçemiyor. Onun bu konudaki argümanları oldukça açıktır: *"Şimdi şöhret bulmuş bir kaziyye var: 'Hâkimiyyet-i halk' diyorlar. Bu kaziyye Fransızca'dan tercümedir. Aslı 'souveraineté du people'. Şimdi biz şu Fransızca kelimesinin ma'nâsını taharrî edelim. 'Souveraineté' ne demektir? Bu kelime fi'l-asl Latince 'soprenos' lafzından melhûzdur ki ma'nâsı dilediğini yapar, 'hâkim-i bi'n-nefs', 'âmir-i muhtâr' demektir. Peki, kendiliğinden hükmeden ve bi'l-cümle eşyâ üzerine kudret-i kâmilesini vaz' eden kimdir? Cenâb-ı Allâh'tan gayri bu sıfatla muttasıf yoktur ki 'souveraineté'si olsun."*[11]

---

10 Ali Suâvî, "Şahsiyet," *Muhbir*, 23 Mart 1868, s. 2.

11 Ali Suâvî, "el-Hâkimu Huva'llâh," *Ulûm*, 22 Rebîülâhir 1286/1 Ağustos 1869, s. 18.

Suâvî'ye göre, insanın sahip olduğu hâkimiyetin izafî bir tabiati vardır; yani, o bizzat kendisi üzerine hükümrandır ve ilâhî kânunun emrine itaat ettiği sürece hareketlerine hemcinslerinden hiç kimsenin müdahaleye hakkı yoktur.

Suâvî, daha sonra "tabiatçı" filozofların [*tabî'iyyûn*, Aydınlanma filozofları], eninde sonunda her şeye şâmil düzenleyici bir gücün varlığını kabul etmek zorunda kalchklarını ispat etmeye bile girişir. Suâvî'ye göre, Allah'ın yerine ikâme edilen zavallı bir şeydir bu.[12]

Yine, Suâvî'nin 'kuvvetler ayrılığı' ile ilgili tepkisi, Montesquieu'nun doktrini ile karşılaştığı zaman bir *âlim*'den bekleyebileceğimiz karakteristik bir tepkidir. Suâvî, her şeyden önce *müftü, kadı* ve *vâli* arasındaki işbölümünden anlaşılabileceği gibi, kuvvetler *ayrılığının* İslâm'da mevcut olduğunu ifade eder. Bu, daha önce Kemâl tarafından zaten ileri sürülmüştür. Fakat Kemâl, denetleme (fren) ve denge kavramını kabule devam ederken, Suâvî bunun imkânsız olduğunu ileri sürer. Ona göre, İslâm'ın izin verdiği sadece üç hal ayrılığı idi ve bu da işlevlerin ayrışmasına dayalıydı. Bu üç işlevsel düzenlemeyi, birbirleriyle çatışma halinde işleyen kuvvetler olarak görmenin imkânı yoktur. Suâvî, bu kuvvetler farklı görevleri yerine getirseler bile, "vahdet-i imâmet" ilkesinin, Kınalı-zâde'nin "dâire"sini hatırlatan bir hiyerarşik düzen içerisinde, onların birbirlerine bağlı olmalarını gerektirdiğini ileri sürmektedir. Bunu şu şekilde ifade eder: *"Ümerâ halk üzerinde hâkimdir. Ulemâ, ümerâ üzerinde hâkimdir. Ve ilm (Şerî'at) ulemâ üzerinde hâkimdir."*[13]

Suâvî'nin, ulemâyı askerî sınıfın üzerine yerleştirmek için hiyerarşik düzeni tersine çevirdiği fark edilebilir; fakat bun-

---

12 *Aynı kaynak*, s. 24.

13 *Aynı kaynak*, 8 Cemâziyülevvel 1286 / 8 Ağustos 1869, s. 80. *Emîr*'in çoğulu olan *ümerâ*, "dâire-i adliye" içerisinde zikredilen askerlerdir. (Alıntı orijinal metinde Arapça'dır; çev. notu.)

dan başka, Suâvî 'denetim (fren) ve denge' sisteminin nomokraside bir anlam ifade etmediği, kaynağını mekanik bir düzenlemeden alan 'fren ve denge' sürecinin tamamen seküler olduğu görüşünde; kânun yapmada ve onları uygulamada insanın kat'î ve mutlak normlara bakmanın dışında hiçbir yolu olmadığı düşüncesinde çok haklı idi. Netice itibariyle, (kuvvetler yerine) *fonksiyonlar* ayrılığı ile sağlanması hedeflenen şey, ilâhî emirlerin doğru, mümine yakışır tarzda uygulanması idi. (Pratikte olmasa bile, teoride), ulemâ bir kere kânunun ne olduğunu belirlediğinde, *ümerâ*nın buna uygun davranmaması düşünülemezdi.

Suâvî'nin argümanı, tarihî teâmülü hesaba katmamaktaydı; fakat bunu yapması için bir sebep yoktur. Tarihî teâmül, ulemânın yetkilerini tamamen budadığı için, Suâvî, ondan kaçınmaya çalışıyordu.

Suâvî'nin bu tutumu, kendi teorilerinin Kemâl'inkilerden ayrıldığı son bir nokta ile, yani aşağıda göreceğimiz gibi, meşru bir direniş teorisini kolayca kabul edişiyle ilgilidir.

Muhbir ve *Ulûm*'daki bütün yazılarının genel muhtevası içerisinde, Suâvî'nin fikirlerinin üç noktada toplandığı söylenebilir: İlki, Osmanlıların damarlarına yeni bir enerji aşılama arzusu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden güçlenmesini sağlama konusunda cebrî tedbirler almaya hazır oluşu; ikincisi, sıradan insanlarla kendisini özdeşleştirmesi; üçüncüsü müesses iktidara karşı direnme isteği. Son faktör, devlet işlerinin idaresinin teslim edileceği doğru yönetim tipinin araştırılmasında olduğu gibi, ekseriyetle aşırı derecede muğlaktır. Fakat yine de otorite ve hükümet fonksiyonları ile ilgili ferdiyetçilik öncesi bir görüştür bu ve Ortaçağ Avrupasında bile görülebilmiştir.

Daha genel anlamıyla, Ali Suâvî'nin aktivizmi, Osmanlıların kendileri için bir şeyler yapmaya başlamaları gerektiği inancını içerir. En basit şekliyle bu, Suâvî'nin, Avrupa mede-

niyetinin maddî yönlerinin sağladığı konforu tasvir ederken ve Avrupa'nın eğitim sahasındaki ilerlemelerini yakalamak için neden gayret gösterilmesi gerektiğini açıklarken, çalışmanın faziletlerini övmesinde ifadesini bulur. Bu, Suâvî'nin *Muhbir*'in ilk sayısı için yazdığı önsözün konusudur.[14]

Bu aktivizm, daha ileri bir seviyede, Suâvî'nin sözkonusu maddî menfaatlerin artmasını sağlayan bilginin alınmasına yönelik tavsiyesinde görülmektedir. Suâvî, bu dünyadaki çalışmaların âhiret için bir hazırlık olduğu yolundaki İslâmî ifadeye dayanarak, bunun, Müslümanların kendilerini endüstrinin gelişmesine adamaya sevk etmesi, matematik ve fizik gibi ilimlerin çok daha yoğun olarak öğrenilmesi gerektiğini söylemektedir. O, modern doğal bilimlerin, İslâm'ın uygun görmediği "antik Yunan nazariyeleri" ile hiçbir ilgisinin bulunmadığını ileri sürer. Bu tavrın diğer bir tabiî neticesi, Ali Suâvî'nin, iktisadî ve ticarî teşebbüslerin yabancıların ellerinden alınması gerektiğini düşünmesidir.[15] Ali Suâvî'nin siyasî aktivizminde zirveye ulaşan bu tavır, en iyi ifadesini kendi sözlerinde bulur. "Bize ârız olan bu kepazelik nedir, bizi bu iktidarsızlığa sevk eden nedir, bu uyuşukluk nedir, bu kadınsı hal nedir? Bizler vergilerimizi öder ve sonra da aptal aptal bakmaktan başka bir şey yapmazken, yaratılış bakımından bizden daha zeki olmayan *Frenklerin*, devlet harcamaları konusunda hükümetlerini hesaba çekmeyi gerekli görmeleri nedendir?"[16] Bu tür "aptalca bakış", aynı zamanda, Suâvî'nin misyoner propagandası karşısında hareketsiz olmakla suçladığı ulemâyı etkilemek için yönelttiği bir itihamdır.[17]

14 Ali Suâvî, "Mukaddime," *Muhbir*, 25 Şâban 1283 / 2 Ocak 1867.

15 *Aynı yazar*, [?] başyazı, *Muhbir*, 5 Ekim 1867, ss. 1-3. Vurgulanan fikirler, Suâvî'nin karakteristiği olmasına rağmen, meselenin hedefi (mark), Suâvî'nin normal üslubundan küçük bir sapma olduğunu göstermektedir.

16 *Aynı yazar*, [?], *Muhbir*, 5 Aralık 1867, s. 4.

17 *Aynı yazar*, "Adem-i Tesâhib-i Dîn," *Muhbir*, 13 Ocak 1868, ss. 1, 2.

Suâvî, İslâm hukukunun, anonim şirketler ve fabrikalar gibi modern dünyada gelişen yeni ekonomik ve sosyal müesseselerin her çeşidiyle başa çıkmaya çok elverişli olduğunu ifade eder. Gereken bütün şey, zamanın değişmesiyle -esaslarda değilse de uygulamalarda- hükümlerin değişeceği şeklindeki İslâmî düsturdan istifade etmektir. Suâvî'ye göre, atılması gereken yegane adım, modern sosyal ve ekonomik hayatın gidişinden geri kalmamak için, herkesin anlayabileceği "mükemmel bir *fıkıh* kitabı" hazırlamaktır.[18] Suâvî, İngilizlerin, Moğol hükümdarı Evrenzib zamanında yapılmış olan derlemeyi, meşru kânunlar olarak Hindistan'da kullanmaya başlamak suretiyle, bu yolu daha önceden açmış olduklarını öne sürer.

Aşağıdaki pasajda olduğu gibi, Suâvî'nin aktivizminin bir başka yönü de, Osmanlıları, Rusya karşısında "vatan"ın savunulması hususunda harekete geçirme girişimidir. "Milletimizin içinde vatanlarını, dinlerini ve ailelerini seven kimseler kalmadı mı? Onların kendi menfaatlerini savunmayı kim üstlenecek? Bir zamanlar dünyayı titreten Türk halkı, Rusların kölesi olmayı kabul mü edecek? Asla! Milletimiz henüz ölmedi."[19] Veya, başka bir vesileyle ifade ettiği gibi, *"Dünyâda Türkler olduğunu bütün âleme duyurdunuz." "Osmanlı memleketinin dört Rum, sekiz Moskof gürültüsü için parçalanmasının câ'iz olmayacağını dünyanın her tarafına işittirdiniz. Halk nasihatlerinize, fetvâlarınıza bakıyor. Sizin tuttuğunuz meslek hayırdan hoşlanmayan varsa yakınabilmiş olunuz ki onlar vatanını sevmeyenlerdir, yâhud şu tehlikeli günleri fark etmeyenlerdir."*[20]

Bu bağlamda Suâvî'yi, "Türk" kelimesini sık kullanması ve Orta Asya meselesine önem vermesi nedeniyle ilk "Türk-

18 *Aynı yazar*, başyazı, *Muhbir*, 31 Ağustos 1867, ss. 1, 2.

19 *Aynı yazar*, [?], *Muhbir*, 27 Ocak 1868, s. 3.

20 *Aynı yazar*, [?], "Kezâ fî 13 Cemâziyülâhir," *Muhbir*, 26 Ekim 1867, s. 4.

çü" olarak nitelemek kandırıcıdır.[21] Ancak gerçekten o sıralarda Orta Asya'da, Suâvî'nin dikkatini bu bölgeye çevirmesini gerektirecek hadiseler oluyordu. Bir kere, Orta Asya hanlarının Rusya'ya karşı yardım talepleri, Bâb-ı Âlî'de herkesçe bilinmekteydi. Ayrıca, Rusya'nın Orta Asya politikası da Avrupa basınında tartışılıyordu. Suâvî'nin, Hive Hanlığı üzerine yazdığı kitabında, Orta Asyalılardan "Türkler" olarak söz ettiği, gerçektir: "Oraya Ruslar asker sevkettikleri için, bizim dinimizden, kavmimizden ve ailemizden olan bu Müslüman Türklere ne olduğunu merak ediyoruz."[22]

Yine Suâvî, "Türklerden yani Tatarlardan", Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucu etnik unsuru olarak söz eder ve gerçekte ırkların karışması yüzünden bu asıl Tatarlardan çok az kimsenin kaldığını ekler.[23] Suâvî ayrıca, Charles Willis adlı bir oryantalist arkadaşının, Osmanlı okullarının Türkçe'yi yegane eğitim dili olarak benimsemesi gerektiği şeklindeki teklifini de desteklemektedir.[24] Bundan başka, İslâm hukukunun sistemli biçimde toparlanmasının, Türkçe tercümesi ile birlikte olması gerektiğini de önermişti; fakat bu talep, onun Türkçülüğünden ziyade, bilginin daha geniş bir kitleye ulaşmasını sağlamak ve *medrese* eğitimini kolaylaştırmak için giriştiği bir işti.

Suâvî'nin tavrı, 1870'in sonunda "*Muvakkaten...*"'inde yazdığı bir yazıda -tamamiyle olmasa da- oldukça doğru bir şekilde açıklanır. Bu yazıda, Suâvî şu yorumu yapar:

"Nîm-resmî 'La Turquie' nâm gazetemiz: 'İşte sırası geldi. Bâb-ı Âlî, İtalya'nın ve Prusya'nın yaptığı gibi kavmiyyet

21 *Aynı yazar, Hive* (2. baskı, İstanbul, Asadoryan, 1327), keza Ali Suâvî, *Le Khive en Mars 1873* (Paris, Victor Goupy, 1873). Suâvî'nin fikirlerinin bu yönü ile ilgili bir çalışma için bkz. İsmail Hami Danişmend, *Ali Suavi'nin Türkçülüğü* (Ankara, 1942).

22 *Aynı eser*, s. 134.

23 *Aynı yazar*, "Tefrika," *Muhbir*, 31 Ağustos 1867, s. 4.

24 *Aynı yazar*, *Muhbir*, 27 Ocak 1868, s. 3.

da'vâsını tutup bütün Müslümanları başına toplamalı. Evvelâ Mısır'ı, Edirne gibi bir vilâyet yapmalı' diye yazıyor.

"Acabâ vükelâmız biliyorlar mı ki, kavmiyyet da'vâsı Avrupalılarca bir mes'ele olup bizde kavmiyyet da'vâsı yoktur. Kavmiyyet da'vâları bizim perîşân olmamıza bâ'is olur. Müslümanları başa toplamak olsa olsa diyânet mes'elesi olur, yoksa kavmiyyet mes'elesi olmaz."[25]

Kısacası Suâvî, bir "Türkçü" olarak yazılarında "Türkler"e o zamana kadarkinden daha büyük bir önem vermesine rağmen, onun, İslâm kardeşliği ile çok daha fazla ilgilendiği söylenebilir.

Suâvî'nin halkı yükseltme ve reform programlarını onların ihtiyaçlarına göre biçimlendirme girişimi, aktivizminin ikinci yönü idi ve bizim kendisinin "popülizmi" adını verebileceğimiz yönünü oluşturuyordu. Bu tavrın iki yönü vardı: Eğitimle ilgili fikirlerde ifadesini bulan müsbet yön ve Ali Suâvî'nin iktidardakilerin imtiyazlarına karşı isyanı öngördüğü menfî yön. Ali Suâvî, medreselerin eğitim programlarına olduğu kadar, geleneksel eğitim metoduna da tamamiyle karşıydı; çok zaman harcadıklarını, modern gelişmelere uyamadıklarını ve geniş kitlelerin eğitimine elverişli olmadıklarını düşündüğü bu mekteplerin tamamiyle modernleşmesini istiyordu. "Halk"ın entellektüel gelişmesini sağlamak için, dilin sadeleştirilmesinin gerekli olduğuna inanıyordu.[26] Aynı tavrın diğer yönü, Suâvî'nin "halk"ın siyasî ferasetine duyduğu güven idi. Nitekim, Bâb-ı Âlî tarafından, Osmanlı meclis-i meb'ûsânı üyelerinin, dış politikanın inceliklerini anlamak için yeterli eğitime sahip olmadıkları yolunda yapılan açıklamalara şu karşılığı veriyordu: *"Osmanlılar, ya'ni o kalın kafalı Türkler öyle ince politikacılara diyorlar ki, 'Biz öyle politika molitikadan anlamayız. Siz mahkemelerdeki câhil*

25 Kuntay, *Ali Suavi*, s. 59, *Muvakkaten* (15 Aralık 1870)'den iktibas.

26 *Aynı yazar*, "Terk-i Lisân," *Muhbir*, 18 Ocak 1868, s. 1.

hadıları kaldırınız, yerlerine âdil ve âlim hâkimler oturtunuz. Eğer niçün böyle yaptınız diye Garibaldi, Papa'dan vazgeçip size hücûm edecek olursa biz sizi kurtarırız'."[27]

Kemâl ve diğer Yeni Osmanlılar gibi, Suâvî de hayatı boyunca hücumlarını Bâb-ı Âlî nâzırlarına karşı yöneltmişti. Meselâ Suâvî, Osmanlı İmparatorluğu'nda sadece iki tip nâzır olduğundan şikâyet etmektedir: Bir nezâretten diğerine sadece evrak çantalarını değiştirenler ve evrak çantalarına secde edenler. Tıpkı Kemâl'in makalelerinde söylendiği gibi, temsilî düzene karşı muhalefet etmeleri için görevlendirilmişlerdi. Fakat, burada yine vurgu farklıydı. Suâvî'nin en sert ve samimi itirazları, bir Osmanlı vatandaşının, bir devlet dairesine işi düştüğü zaman katlanmak zorunda kaldığı aşağılanmaya idi. Sıradan vatandaşın, bir devlet adamıyla sözümona konuşurken kullandığı dolambaçlı ve süslü kelimeleri tekrar tekrar hicvediyordu.[28] Suâvî, "zaman [dünyada bu tür hareketlerin yaygın olduğu bir zaman] değişti" der ve şöyle devam eder: "Adalet aramaya gelen fert, vezirin kendisi gibi bir insandır. Vezirin kölesi değildir. Merhamet dilenmeye gelmemiştir."[29] O, Şeriat'in her insana aynı hakkı verdiğini ve temsilî meclisin bu köklü prensibinin tatbikini temin edeceğini, böylece, kendileriyle görüşmeye gelen ve önemli dertleri olan vatandaşları nâzırların makamlarından kovmalarının mümkün olmayacağını söylüyordu.

Nâzırların baskısını konu edinen bütün tenkitlerine rağmen, Suâvî'nin, Kemâl'inki kadar olsun bir temsil teorisini aslâ geliştirememiş olması dikkat çekicidir. Suâvî'nin esas siyaset teorisi, şöyle özetlenebilecek birkaç temel ilkeden ibarettir: Allah, siyasî hâkimiyetin kaynağıdır; Şeriat, bu hâkimiyet vasıtasıyla ilâhî plândan beşerî plâna aktarılan bir

27 *Aynı yazar*, "İstanbul'daki Islâhât," *Muhbir*, 28 Eylûl 1867, s. 3.

28 *Aynı yazar*, "İstanbul'dan îî 18 Kânûn-ı Evvel," *Muhbir*, 2 Ocak 1868, s. 2.

29 *Aynı yazar*, "Suâl-Cevâb," *Muhbir*, 6 Şubat 1868.

unsurdur; ulemâ, yeryüzünde Allah'ın hükümranlığının somutlaşmasının yorumcularıdır; hükümdarlar ve vezirler ise, temel siyasî faaliyetlerin uygunluğu konusunda ulemâ tarafından verilen açıklayıcı kararların (*fetvâların*) uygulayıcılarıdırlar. Şüphesiz bunlar, sultanı Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak gören ve ona önemli siyasî vasıflar atfeden sonradan oluşmuş İslâm siyaset teorisinde bulunan vurgudan çok farklı idi. Suâvî'nin görüşleri, sonraki hukukçuların siyasî teorilerinden ziyade, Kur'an'da bulunan temel hükümlerden ilham almaktaydı. O, bu anlamda, bir selefiyeci (purist), yani İslâm'ın orijinal kaynaklarına mümkün olduğu kadar geri dönülmesini savunan bir insan idi. Suâvî'nin bu selefiyeciliği (purizm), aynı zamanda, "devlet işleri" "din işleri"nden ayrılır ayrılmaz İslâm devletinin gerilemeye başlamış olduğu yolundaki inancında da görülmektedir. Suâvî, tıpkı Kemâl gibi, bu ayrılmanın suçunu "Cengiz'in tâkipçileri"nin omuzlarına yükler.[30] Bu, daha sonra *Hürriyet*'te de açıklanacak olan bir temadır. Ulemâya gelince, Suâvî, onların kalitelerinin önemli ölçüde düşmüş olduğunu kabul etmek zorunda kalır ve bu yüzden tavsiyelerinin meselelerin çözümünde kullanılmamasını öğütler.[31] Ancak o, ulemânın durumunun, yeni Osmanlı bürokrasisinin kendilerini geri plâna itişi yüzünden bozulmuş olduğunu, aynı derecede önemle iddia edebilmekteydi.

Şu var ki, Ali Suâvî ile diğer Yeni Osmanlılar arasındaki önemli fark, diğerlerinin İslâmî temaları sömürmüş de olmalarına karşılık onun, temalarını İslâmî bir tuval üzerinde süsleyip püslemesidir. Suâvî'nin, argümanlarını İslâmî arkaplânla birleştirme teşebbüsü o kadar ciddîdir ki, bu yüzden mesajının etkisi bazan kaybolur. Suâvî'nin hem İslâmî gelenekler, teâmüller ve Kur'an'ın nasları labirentinde gereksiz

30 *Aynı yazar*, "En-Nazar fi'l-Mezâlim," *Muhbir*, 29 Şubat 1868, s. 2.

31 *Aynı yazar*, "Mevtü'l-Ulemâ," *Muhbir*, 10 Ocak 1868, s. 3.

zaman harcadığı hem de olgunlaşmamış duygularını kapıp koyuverdiği görülür; hiçbir konuda, meselâ Kemâl'in esas olarak aynı medyayı kullanmak suretiyle geliştirmiş olduğu türden güçlü argümanlar geliştiremez.

Suâvî'nin temsilî hükümeti savunurken kullandığı -anlam olarak bütünüyle İslâm hukuku ve geleneklerinin tamamından çıkarılan emirlere dayalı- argümanlar, üç türlüdür: Bunlardan birincisi, gücünü *hilfu'l-fudul* müessesesinden almakta; ikincisi, *nazar fi'l-mezâlim* ilkesine dayanmakta ve üçüncüsü ise, *şûrâ* teorisine kadar uzanmaktadır.

Hilfu'l-fudul, Hz. Muhammed'e risâlet görevi gelmeden önce Mekke'de toplanan meclise verilen isimdir. Hz. Muhammed, Mekke'de bulunan bütün kabilelerin mensuplarını birlikte korumak için teşekkül eden bu *kendine özgü* meclise katılanlardan birisi idi. Bir kabile mensubuna diğer bir kabile mensubu tarafından zarar verilmesi durumunda, anlaşmazlığın bütün kabilelerin ileri gelenlerinden oluşan bu meclis tarafından çözümlenmesi teminat altına alınmıştı. Peygamberin sık sık katıldığı bu meclis, İslâm tarafından da kabul edilen bir kurum oldu.[32] Suâvî'ye göre bu, tek bir ferdin haklarının, bütün cemiyetin birlikte hareketiyle korunuşunun İslâm'da daha önceden bir örneğinin bulunduğu anlamına geliyordu.

Hilfu'l-fudul müessesesi, aynı zamanda, İslâm'da ayrı bir yargılama kuruluşunun kabul edildiğinin teorik temellerini de teşkil etmekteydi. "*Mezâlim* mahkemesi" olarak adlandırılan bu müessese, bir kişinin Şeri'at'e başvurusunun haksızlığın düzeltilmesi ile sonuçlanmaması durumunda, adalet talep etmenin bir vasıtası olarak kurulmuş, geniş İslâmî pratiği bulunan bir kuruluştu. Bu yüzden, meselâ kadıların, üzerlerindeki baskılar sebebiyle konuyu çözümleyememele-

32 Emile Tyan, *Histoire de l'Organisation Judiciaire en Pays d'Islam* (Imprimerie St. Paul, Harissa, 1943), II, 270.

ri durumunda, *mezâlim* mahkemelerine müracaat edilebilmekte idi.[33] Bu olağanüstü mahkeme uygulaması, bizzat hükümdarın yetkisinde idi; fakat o, bu yetkiyi vilayetlerdeki veya merkezdeki temsilcilerine havale edebilirdi. Normal olarak *mezâlim* mahkemeleri -başında devletin çeşitli yüksek görevlilerinin olduğu- akademik bir bileşime sahipti. Bununla birlikte, Suâvî, bu uygulamayı Moğol etkilerine bağlamakta ve *mezâlim* fonksiyonunun yerine getirilmesiyle idarî mekanizma karşısında vatandaşın haklarının tam olarak korunmasının temininin, sultanın dinî mükelleflyetinin bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Suâvî, temsil sistemini idarecinin zulmü konusunda bir kontrol mekanizması olarak gördüğü için, *mezâlim* müessesesinin normal işlevini, temsilî hükümetin faydalarını açıklama yönünde bir adım olarak düşünmekteydi. Suâvî, *mezâlim* uygulamasının yeniden başlatılmasının, hiç değilse, temsilî meclise duyulan ihtiyaç konusunda sultanın gözlerini açacağını umuyordu.[34]

Temsilî meclisin İslâmî açıdan üçüncü dayanağı, bu tür meclislerin İslâm'ın ilk döneminde bulunduğu ve Halife Hz. Ömer tarafından kullanıldığı argümanı ile ispat edilmekteydi.[35] H. A. R. Gibb'in bu argümanın kaynağı ile ilgili açıklaması, böyle bir yaklaşımın temsilî müesseselerle ilgisini aydınlatmaktadır:

"Hadise, 644'te, Ömer'in halefi olan üçüncü Halife'nin seçimi için bütün muhtemel halife adaylarının bir *şûrâ* veya heyet halinde (Ömer'in vasiyetinin olup olmadığı) meselesini tartışmak için toplandıkları zaman ortaya çıkmıştı. Bu örneklerle birlikte, bazı çağdaş yazarlar, tarihî kaynaklardaki, Ömer'in (Kur'an'da bulunan, Müminler arasında istişa-

33 *Aynı eser*, ss. 145-147.

34 Ali Suâvî, "En-Nazar fi'l-Mezâlim," *Muhbir*, 22 Şubat 1868, s. 2.

35 *Aynı yazar*, "On Dokuz Numarada Emrâz-ı Dâhiliyye'nin Mâ-ba'dı," *Muhbir*, 18 Ocak 1868, s. 1; kezâ, "Tarîk-i Meşveret," *aynı yer*, s. 2.

reyi tavsiye eden âyetin ışığı altında) arkadaşlarıyla istişare ettiği şeklindeki atıflardan hareketle, onun halifeliği sırasında düzenli şûrâya benzer bir şeyin var olduğu neticesini çıkarmaktadırlar.

"Ancak, gerçekte, Ömer'in istişare ettiği iddiasını ileri süren metinlerin dışında, gayr-i resmî veya başka bir şekilde Medine'de herhangi bir istişare heyetinin, en azından bir kabinenin olduğuna dair hiçbir delil yoktur."[36]

Suâvî, zaman zaman, devletin en önemli görevi adaleti sağlamaktır, gibi yerleşmiş bir İslâmî tezden hareketle, Batılı bir siyasî kavramı açıklamaya kalkışmaktaydı. Meselâ, Yeni Osmanlıların fikirlerinin etkisi altında olduğu bir sırada, kendisinin 'kuvvetler ayrılığı' ile ilgili oldukça basitleştirilmiş izahı bu türden bir girişimdi; bunu şöyle müdafaa ediyordu:

"Ma'lûm ola ki, adâlet kelimesi Arapça'dır. 'Ta'dilü'l-mîzân' demek. Meselâ terâzînin bir gözüne yüz dirhem kor isek, öteki gözüne dahi ayniyle yüz dirhemlik bir şey koyup iki gözü denk getirmek ma'nâsınadır. Bir devletin elbette teb'ası var. İşte devlet ve teb'a terâzînin iki gözlerine benzer. Meselâ yalnız devlet himâye olunur da teb'a vikâye olunmazsa terâzî-i idârede adâlet olmaz. Hâsılı teb'a kalmaz. Devlet dahi batar.

"Binâberîn, Avrupa devletlerinde hukûk-ı devleti himâye etmek ve o hukûka ta'arruz edenleri men' eylemek üzere taraf-ı devletten nasb olunmuş meclis var. Ve bu meclise karşı kânûnların, siyâsetlerin hakkıyla icrâ olunup olunmadığından bahs etmek ve devletin îrâd u masârıfını teftîş eylemek ve ahâlîyi vergi ve sâ'ir husûsta zulm ü gadrden himâye etmek üzere a'zâsı ahâlî tarafından intihâb olunmuş sûretü'l-meşrûtî meclis var. Bir meclis devletin, diğer meclis milletin hukûkunu himâyeye çalışarak nizâm-ı idâre bi't-tabi' adâlet üzere duruyor."[37]

---

36 H. A. R. Gibb, "Constitutional Development," *Law in the Middle East*, s. 16.

37 Ali Suâvî, "Meşveret Meclisi Olmadıkça Devlet Yaşamaz," *Muhbir*, 6 Şubat 1868, s. 3.

Bununla birlikte, Ali Suâvî'nin siyaset teorisinin en ilgi çekici yönü, sivil itaatsizlik (başkaldırı) hakkını savunmasıdır. Onun, böyle bir sonuca varmak için, üç tip İslâmî argüman kullandığı görülmektedir: Bunlar *a)* ilk halifelere atfedilen gelenekler; *b)* Allah'a itaat etme ve kötülüklerden sakınma konusunda Peygamber tarafından topluma yüklenen Kur'ânî mükellefiyet; *c)* geç ortaçağ hukukçularından alınan ve anlamlarını tam yerleştirmek için kaynaklarına kadar götürülmesi gereken argümanlardır.

Birinci türden argümanların bir örneği, Suâvî'nin kullandığı bir gelenektir ki, buna göre, Halife Ömer, cemaatinden, herhangi bir hatasını gördükleri takdirde bunu düzeltmelerini istemişti. Bu geleneğe göre, bu münasebetle Peygamber'in sahabelerinden Selman ve Bilâl, gerekirse kılıçlarını kullanmak suretiyle Ömer'i düzelteceklerine and içmişlerdi. Geleneği zikreden Suâvî, şöyle devam eder:

"Ey adalet isteyenler! Eğer sümüklü böcekler gibi başınızı sallamaya devam ederseniz, müstebitler sesinizi yükseltmenize aslâ izin vermeyeceklerdir. Siz kölelersiniz.

"Öte yandan, eğer kılıcınıza sarılıp şeref meydanında varlığınızı gösterirseniz, müstebitlerin karşısına insan ve hür olarak çıkacaksınız.

Ey insanlar! Bir *Mehdî*'nin gelip sizi kurtaracağına inanmaya daha ne kadar devam edeceksiniz? ...

Gücü ellerinde bulunduran, muâhezeden ve mes'uliyetten âzâde olan emirlerin (yöneticilerin), sırtınızdan elde ettikleri kazançlardan vazgeçip, size lütufta bulunmaya başlayacaklarını mı sanıyorsunuz?"[38]

Yine, aynı gelenekle ilgili olarak, bunun isyan hakkının kabulü anlamına geldiğini ileri sürer ve şöyle devam eder: "Gerçekten de öyledir. Bu, dinimizin farz kıldığı baskıya di-

---

38 *Aynı yazar*, "İstanbul'dan fî 17 Teşrîn-i Sânî," *Muhbir*, 28 Kasım 1867, s. 3; *keza*, "İstanbul'dan Tahrîrât fî 15 Ramazan," *Muhbir*, 27 Ocak 1868, s. 3.

renme konusu, Avrupalıların binlerce yıllık tecrübe sonunda keşfetmiş oldukları temel bir siyasî ilkedir."[39]

Suâvî bu durumda, Avrupalıların, Müslümanlara mutlakıyetçi uygulamaları terk etmeleri tavsiyesinde bulunmalarının büyük bir küstahlık olduğunu ileri sürer. İyiliği emir ve kötülüğü men'etme konusundaki Kur'ânî emir, Suâvî tarafından, müminler arasından bir grubu, yani ulemâya, yanlışlıklara şahit olmaları durumunda bunları düzeltme hakkı verdiği şeklinde yorumlanmaktaydı; bu sebeple, baskıcı uygulamalara karşı protesto gerekliydi.[40]

Sonuç olarak Suâvî, Âlî Paşa'nın katledilmesi konusunu teklif edecek kadar ileri gitti. Bu hareketi, her üçü de geç ortaçağ İslâm hukukçusu olan İbn Nüceym, Demirdâşî ve ez-Zâhidî'nin eserlerine atıflarda bulunmak suretiyle haklı göstermeye çalışır. Ali Suâvî'nin bu seçiminin anlamını ve direnme hakkı ile ilgili olarak bu hukukçuların sözde elverişli yorumlarının konuyla ilgisini anlamak güçtür.[41]

Diğer taraftan, böyle bir tavrın kuramsal aklîleştirilmesine aykırı olarak, tarihî temel şöyle idi: Teori, hükümetin nomokratik (şeriate uygunluğu) niteliği ile ilgili teorinin bir zerresinden bile vazgeçmeyen ulemânın her zaman lehinde idi. Eğer bu teori geçerli kılınmış olsaydı, ulemâ, ilâhî kânunun yorumcuları olarak Suâvî'nin onları yerleştirdiği konumda yani *ümerâ* üzerinde yer alabilecekti. Aksine, ulemânın (gerçekte, askerî sınıfa) itaat teorilerini kabullenmesine eşlik eden, nazarî açıdan belirli bir diş bilemeden

39 *Aynı yazar,* "Paris'ten bir Müslüman Mektûbu," *Muhibb;* 25 Aralık 1867, s. 3.

40 *Aynı yazar,* "Mevtü'l-Ulemâ," *Muhibb;* 10 Ocak 1868, s. 3.

41 Suâvî, "Müctebî"ye, yani Kudûrî *Muhtasar*'ı üzerine fakih ez-Zâhidî tarafından yazılan bir şerh olan *Mücteba*'ya atıfta bulunmaktadır. Bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri,* I, 403; o, ayrıca İbn Nüceym'in *en-Nehru'l-Fâ'ik*'ini de zikretmektedir. Bkz. Brockelmann, *Geschichte der Arabische Literatur* (2. baskı, Leyden, 1949), II, 92; Demirdâşî isimli bir hukukçunun da görünüşe göre bir nüshası vardı. Bkz. *aynı eser,* ss. 303, 311; *Supplement,* I, 652. Bkz. Ali Suâvî, "Suâvî Efendi Tarafından Gelen Mektub," *Hürriyet,* 20 Aralık 1869, s. 3.

ötürü, bir *âlim* için bunu reddetmek veya değiştirmek o kadar da güç değildi. Bu durum, sırf hayatlarını ve statülerini kaybetme korkusuyla isyanlara karışan *ulemâ-i rüsûm* (resmî ulemâ) için söz konusu değildi. Suâvî'nin önemli katkısı, isyanı kışkırtmak kadar, ayrıntılı bir yeni isyan teorisi de ortaya koymuş olmasıydı.

Diğer taraftan, Kemâl'in bir isyan teorisi plânlamaktan ve bununla meşgul olmaktan nefret etmesinin sebebi, onun düşüncesindeki İslâm unsuruna bağlanamaz. Bunun sebebi, Nâmık Kemâl'in bir bürokrat olarak yetişmesi, yani zamanının yönetici sınıfının ideallerini benimsemiş birisi olmasıydı. Nâmık Kemâl, devleti hukuken birleşmiş bir topluluk olarak ele alan teorilerden hoşlanmamasına rağmen, devlete hizmet düşüncesiyle doluydu. Eninde sonunda "ehl-i kalem"in bakış açısı ile şekillenmek zorunda kalan devlete hizmet ideolojisiydi bu ve bu ideoloji, bir sivil isyan teorisi konusunda, ulemânın teorilerinden bile daha az elverişli idi.

Suâvî'nin teorileri ile Kemâl'in bakış açısı arasındaki çelişki, Suâvî'nin *Muhbir*'deki yazılarında, *Ulûm*'daki yazılarında olduğu kadar açık bir şekilde görülmez. *Muhbir*'de hâlâ Yeni Osmanlı Cemiyeti adına yazıyordu ve kendi şahsî inançlarını pek fazla aktaramıyordu. Yeni Osmanlılardan ayrıldıktan ve *Ulûm*'u yayımlamaya başladıktan sonra, onlara karşı beslediği doktrine ilişkin bütün kızgınlıklar kendisini gösterdi.

Suâvî'nin Yeni Osmanlılarla ilişkilerinde olduğu kadar, onun siyasî inançlarının ilgi çekici bir yönü de *Muhbir*'de yayımlanan Batılı temsil teorisi hakkında yazılmış oldukça incelmiş yazılardan hiçbirinin, tereddütsüz ona atfedilemez olmasıdır. Bu yazıların hepsi, Suâvî'ninkinden daha incelmiş bir üslubun izini taşırlar. Ayrıca, bu yazıların çoğu, *Hürriyet*'te de tekrarlanan temaları ele almaktaydı. Bu sebeple, bu yazıların ilk kez Kemâl tarafından yazılmış olabilecekleri ih-

timali vardır. Gerçekten de, Suâvî'nin, Osmanlı İmparatorluğu'nda "hürriyet"i tesis etmekten ziyade, sosyal şartları ve eğitimin durumunu iyileştirmeye öncelik vermesiyle çok iyi uyuşmaktadır. Daha önceleri, (İstanbul) *Muhbir*'deki makalelerinde, hürriyetin Avrupa'da tasavvur edildiği biçimiyle ilgili olarak ne düşündüğüne dair bazı dikkat çekici tanımlamalar vermişti: *"Zâhir oldu ki, serbestlik (ki ednâ ve a'lâ herkesin başı kânûna bağlı olmak) pek a'lâ şeydir. Ammâ Avrupa milletlerinden her biri bunu tahsîl için nice yollar tutmuşlar ve her yolda ifrât ve tefrîtten kurtulamamışlardır. Avrupalılar isterler ki, bu adâlet aşağıdan yukarı gider kuvvetle icrâ olunsun. Bunun için söz millet meclislerine ve nihâyet bilir bilmezin ağzına düşüp görülen karışıklıklar oluyor. Yazık.*

"Hâlbuki adâlet yukarıdan aşağıya bir kuvvetle gelmelidir. Çünki adâlet bir kocaman taş gibidir ki yukarıdan bir tek kişinin dokunmasıyla düşebilir. Aşağıdan yukarı atılması pek çok kuvvetlere muhtâcdır. Takrîben üç bin sene evvel geçmiş olan Homeros bile 'lâ harîfü kesreti'l-rüesâ' dediğini 'Şehristânî' tercüme etmiştir ki, Türkçesi 'nerede çokluk, orada bokluk' demektir."[42]

"Aşağıdan gelen güçler" için sağlanmış fikirlerin Batı kaynaklı olmaları nedeniyle onların savunmasını yapmak için Yeni Osmanlılarla birlik olmak zorunda kalan Suâvî, bir süre Yeni Osmanlılarla birlikte hareket etmişti. Onlarla birlikte iken, (Londra) *Muhbir*'de, nâzırların iktidarına bir fren olarak düşündüğü temsil sisteminin en ateşli bir savunmasını yapacak kadar ileri gitti. Aslında bu, bizatihî, İslâmî bir örneğe atıfta bulunmak suretiyle ispat *edilebilirdi* ve Suâvî'nin kalben yakın olduğu konu da buydu. Fakat, ne egemenlik hakkının halka ait olduğu ve bunun sadece diğer vazifeleri îfâ ettikleri sürece yerlerinde kalacak olan temsilcilere emanet edildiğine dair teori, ne de bunun zıddı olan halkın temsilcilerinin, seçmenlerinin çıkarlarını, onlardan bile daha iyi ger-

42 Ali Suâvî, "Serbestlik," *Muhbir*, I, 27 Şevval 1283 / 4 Nisan 1867, s. 2.

çekleştirecekleri düşüncesine dayanan Batılı temsil teorisi, gerçekte, bu teorileri doğrulayacak herhangi bir İslâmî dayanak bulunmadığı için, Suâvî'nin ilgisini çekmiyordu. Bu yüzden Suâvî, Yeni Osmanlılardan ayrılmasının ardından, ideal devlet meselesiyle ilgili eski yaklaşımına, yâni hükümetin gayesinin, cemiyetin bütün mensupları için adaleti geçerli kılmak olduğu şeklindeki İslâmî tavıra geri döndü. Bu, halk egemenliği fikrinden çok farklıydı ve bilinçli veya bilinçsiz Türk siyasî düşüncesine halk egemenliği teorilerini sokan Türk ideologlara Suâvî'nin hücumları, bu yüzden oldukça mantıklı idi. Suâvî'ye gelince, o, rüşvetçi nâzırları ortadan kaldıracak tek bir adımın atılmasıyla herkesin kânun önünde eşitliği esasına dayanan İslâm adalet sisteminin yeniden geçerli hale geleceğine inanıyordu. O ayrıca, İslâmî bir 'doğrudan demokrasi' biçiminin, Şeriat'ın titiz biçimde uygulanmasının sonucu olacağına kesinlikle kâni idi. Suâvî'nin, birçok çağdaş Türk'ü kendisini bir "demokrat" olarak düşünme zehabına iten 'doğrudan demokrasi" taraftarlığı bu idi.[43]

İngilizlerin 1876'daki olaylar sırasında Osmanlı İmparatorluğu'na karşı tutumu, Suâvî'yi, temel siyasî tavrını çok açık bir şekilde ortaya koyan bir makale yazmaya yöneltmişti. İlk olarak 1876'da Suâvî, dış politika meselelerinin parlamenter bir sistem altında daha iyi ele alınacağına hemen hiç inanmamaktaydı. Buna Suâvî'nin İngiliz parlamentarizmine ilişkin hayal kırıklığı neden olmuştu; fakat, parlamenter sisteme yönelik daha köklü eleştirileri, yazısının İngilizleri tenkit ettiği kısmında temel inançlarının daima neler olduğunu gösterirken ortaya çıkmaktadır. Nitekim, şöyle sormaktadır:

---

43 Suâvî, bu meselede hiçbir şüpheye mahal bırakmaz. Ona göre, gerçek "demokrasi", kurallar hazırlanırken, bunların bu gaye için toplanan insanlar tarafından yapılmasını sağlayan bir hükümet biçimi idi. "Tıpkı hilafet günlerinde olduğu gibi, câmilerde toplanılabilirdi". Ali Suâvî, "Demokrasi, Hükûmet-i Halk, Müsâvât," *Ulûm*, 15 Safer 1287 / 17 Mayıs 1870, s. 1099.

"Constitution ve kabine olan yerde efkâr-ı umûmiyye olur mu? Gladstone - Granville kabinesi var idi, onu Disraeli - Derby hey'eti düşürdü, şimdi de Gladstone - Granville hey'eti onu düşürmeğe çalışıyor; bu çalışmakta ne türlü vâsıtaya sarılmak lâzım imiş, ne türlü olursa olsun; bu vâsıta diğer devletleri mutazarrır edecekmiş, varsın etsin...

"Eskiden Avrupa'da hükûmeti takyîd edecek ne bir şerî'at, ne de ahlâk gibi yerleşmiş örf ve âdet yok idi. Kurûn-ı ahîrede ukalâ ve hükemâ yetiştirip "sem' ü tâ'at" mebnâ-yı hükûmet olduğunu bildikleri gibi cân yongası denilen malcı hükûmet-i istibdâdiyyenin tasallutu çok ağır geldiği cihetle bir gün "lâ tâkate lenâ bih" (buna tâkatimiz yoktur) deyip mebnâ-yı hükûmeti hedm edeceklerini hisseylediklerinden mu'teberândan bir meclis-i meşveret vâridât ve masârıf hesâbına bakmasını re'y eylediler.

"Evet, her yerde millet meclisleri bu mal bahânesiyle başladı. Sonra 'mu'teberân' battı, 'müntehabân' çıktı. Havâss şûrişi bitti, avâmm şûrişi geldi. Müntehabân âh işte bu fabrikacı, murâbahacı, şiirci, masalcı, havâdisçi, bakkal, manav, kasab, hekim, mekim müntehabândan her biri otuz kırk bin eşhâsın ihtiyâcâtına yed-i vâhidi ve re'y-i hod ile karâr ve hüküm vermeğe başladı. Ahâlînin mâ-hazar hakkı, cumhûr hakkı ibtâl olundu, despot ta'addüd ve tekessür etti.

"Burada 'cumhûr' kelimesini Avrupalıların ta'rîf-i bî-ma'nâsınca kullanıyorum. Bizce ma'nâlı cumhûra işâret ediyorum. Şöyle ki, bizde olduğu gibi mukaddemâ Avrupa'nın dahi ekser yerlerinde bir köyde bir iş olsa bir köylü, beş köylü, on köylü, ya'ni hep ahâlî toplanır, hükûmete ifâde-i hâl eder. Lakırdıyı kim söyler? Erkek söyler, karı da söyler, çocuk cla söyler. Elbette iş meydâna çıkar, anlaşılır idi. İşte 'cumhur hakkı' dediğim bu salâhiyet bitti."[44]

---

44 Ali Suâvî, "Paris'ten bir Mektup," *Vakit*, 19 Eylül 1876; Kuntay'ın iktibası, *Ali Suavi*, s. 91 vd.

Suâvî'nin daha sonraki muhafazakârlığı, Frederic Le Play'in şahsında bağlanacak farklı bir sosyolog bulmuştur. Le Play, Fransız kitlelerinin sorunlarına çözüm bulmakla da ilgilenen ilk sosyal mühendislerden birisi idi. O, birçok sosyal çözülme probleminin, insanların dinî inançlarını kaybettikleri zaman ortaya çıktığına kuvvetle inanmaktaydı.[45] Le Play, aynı zamanda, güçlü bir devlete de inanmaktaydı ve Suâvî'nin Sem' ü Tâ'at Cemiyeti, hareket noktasını Le Play'in fikirlerinden almaktaydı.

Suâvî'nin teorik çözümlemeleri, Nâmık Kemâl'den farklı bir şekilde, esas olarak, ondokuzuncu yüzyılın geçerli liberalizminin ne kadar az uyum sağladığını açığa çıkarmak için kullanılır. Parlamentarizm, temsil mekanizması, halk egemenliği ... Kemâl'in teorisinde ön sırada yer alan bütün bu fikirlerin, gerçekten Batılı kökleri vardı. Bizâtihî *âlim* olan bir düşünür, modern bir siyasî sistem inşâ etmeye kalkıştığında, böylelikle ortaya konmuş sentez içinde bu unsurlardan hiçbiri bulunmazdı ve kişi Suâvî'ninki gibi, bir 'doğrudan demokrasi' kavramına ulaşırdı. Yeni kavramların, eski İslâmî entellektüel kalıplara dökülmesinin neticesi olan bu tamamiyle ideolojik başarısızlık, diğer modernist ulemânın zihinlerinin de nasıl çalıştığını çok iyi açıklayabilir. Bu durum, aynı zamanda, bir yandan, onlar arasında parlamenter hükümeti savunanların hiç göze çarpmamasının nedenleri, öte yandan, modern kitlelerle yakın bir ilişki içinde çalışabilmiş olmalarının kapsamı hakkında bir ipucu vermektedir. Şüphesiz yüzeysel de olsa, yeni fikirlerin nak-

---

45 Gottfried Salomon. "Le Play," *Encyclopedia of Social Science* (1933), IX, 411, 412. Ali Suâvî'nin Le Play'e hayranlığının, Urquhart'ın tesiriyle olabileceği ihtimali vardır (Ali Suâvî'nin Urquhart'la ilişkisi hakkında bkz. yukarıda, Bölüm VII). Urquhart, "bütün hükümet şekilleri altında aynı derecede gerekli olan şeyleri" belirlemeye çalıştığı için Le Play'i övmekteydi. Bkz. D. Urquhart, "M. Le Play on the Social Disorganization of France," *Diplomatic Review* (1871), XIX, 165-169.

ledilmesi konusunda bazan başarılı olunduğu doğrudur. Suâvî'nin -bütün İslâmî geleneklerle arası açık bir tutum olan- isyan teorisi, normal olarak bu kategori içinde ele alınabilir. Ancak, Suâvî hakkında dikkati çeken şey, kendi ifadelerine göre, onun sosyal adalet ve baskıya karşı direnme fikirlerinin, aileden miras kaldığıdır. Suâvî'nin, idarî otoritelerle ilk çatışması, on yedi yaşında Batılı fikirlerle temasa geçtiği tarihe kadar geri gider. Sosyal adalet fikrini, kendisine bir tüccar loncası üyesi olan babası öğretmişti; hiç şüphe yok ki, Suâvî'nin düşüncesinin bu yönünün kaynağını, Osmanlı loncaları vasıtasıyla aktarılan eşitlikçi halk geleneklerinde aramak gerekecektir. Birçok hususta sıkıntılı zamanlarda Suâvî gibi şahıslar tarafından Osmanlı başkentinin ayağa kaldırılmasının sebebini de, etkisi hakkında bugün çok az şey bilinen, bu aynı lonca geleneğinin mirası olan *saldırgan/eleştirici ruh* (*esprit frondeur*)ta aramak lâzımdır.

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAYREDDİN PAŞA: UZLAŞTIRMA TEŞEBBÜSÜ

Sultan Abdülhamid'in hükümdarlığı sırasında kısa bir süre sadrazam olan Hayreddin Paşa'nın[1] siyasî düşüncesi, Tanzimat tarihçisi Engelhardt tarafından, "Abdülaziz'in hükümdarlığı döneminde, yani 1864-1868 yıllarında revaçta olan fikirlerin tamamen yeniden üretilmesi" olarak tanımlanmaktadır.[2] Hayreddin Paşa'nın fikirlerinin analizi sırasında görüleceği gibi, bu doğru değildir; fakat bu fikirlerin, imparatorluk içindeki reform sorunu karşısında düşüncelerini rahatça ifade edebilen Türk kamuoyunun en azından bir bölümünün tavrını temsil ettiği muhakkaktır. Muhtemeldir ki, bu yaygın popüler reform tasarısının kazandığı başarı, ılımlılığının ve Yeni Osmanlılar'ın yerleşmiş geleneklere sınırlı karşı çıkıcılıklarıyla bile tamamiyle anlaşamayan Türkler için, çekici gelme kabiliyetinin sonucu idi. 1873'te Kemâl'le birlikte tutuklanan, fakat ondan çok daha muhafazakâr olan ve sürgündeyken Hayreddin Paşa'nın temel eseri

1 Hayreddin Paşa hakkında biyografik malumat için bkz. Th. Menzel, "Khair al-Din." *Encyclopaedia of Islam*, II, 873; Mehmed Zeki Pakalın, *Son Sadrazamlar ve Başvekiller* (İstanbul, Ahmet Sait Matbaası, 1944), Cilt 4, s. 324 vd.

2 Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, I, s. 200.

olan *Reforms Necessary to Moslem States* (Müslüman Devletler İçin Reformların Gerekliliği)'i tercümeyi[3] tercih eden Bereket-zâde İsmâil Hakkı'da da aynı şey görülebilmektedir.

Hayreddin Paşa, Tunus'un hâlâ Osmanlı İmparatorluğu'nun yarı-muhtar bir parçası olduğu sırada doğan, Tunuslu bir Çerkez idi. İlk gençlik yıllarında askerî ilim tahsili için Fransa'ya gönderildi ve Tunus'a döndükten sonra çeşitli idarî mevkilerde bulundu. 1863'te görevinden istifa ederek, Almanya, Fransa, İngiltere ve İtalyan saraylarında Tunus hükümeti tarafından kendisine tevdî edilen çeşitli misyonlarla dokuz yıl Avrupa'da kaldı. Bu esnada, İslâm devletleri için düşündüğü reform projelerini Arapça olarak yayımladı. Bu eser, 1868'de Fransızca'ya çevrildi.[4] Hayreddin Paşa'nın reformlar hakkındaki argümanı, gerçekte Arapça metnin girişinde bulunmaktadır; fakat, Avrupa devletleri ile ilgili istatistikî bir rehber olan asıl büyük kısım, Avrupalı devletlerin maddî zenginlikleri toplamada elde etmiş oldukları başarının ölçüsünü göstermeyi hedef almıştı.

Hayreddin Paşa'nın Arapça metni, çok geçmeden Türkçe'ye tercüme edildi ve dikkate değer bir ilgi topladı.[5] Yazarın, Avrupaî nesnelerle deneyimleri ile bir araya getirilmiş ılımlı reform yaklaşımı, Sultan II. Abdülhamid'i, kendisini sadaret makamına dâvet edecek kadar etkiledi. Teklif kabul edildi. O sırada (1878) Türkiye, önemli bir krizin içinden geçiyordu ve yeni toplanan millet meclisi, sultan tarafından feshedilmişti. Bundan dolayı, Hayreddin Paşa duruma uygun ideal bir devlet adamı olarak görülmüştü. Fakat, göreve gelişinin sekizinci ayında, sadrazamın oynayacağı rol ko-

3 Bereket-zâde İsmâil Hakkı, *Yâd-ı Mâzî*, İstanbul, 1332/1913-1914, s. 144.

4 Le General Khéreddine, *Réformes Necessaires aux Etats Musulmans* (Paris, Dupont, 1868).

5 Türkçe metin: Devletlü Fehâmetlü Hayreddin Paşa Hazretleri, *Muktaddime-i Akvemü'l-Mesâlik fî Ahvâli'l-Memâlik* (Dersaadet, Elcevâib, 1296).

nusunda sultan ile arasında çıkan bir ihtilaf yüzünden istifa etti. Hayreddin, sadaret makamının veya sadrazamın, sadece sultanın arzusunu onaylayan bir acenta olmadığı konusunda ısrarlı idi.

Hayreddin Paşa'nın fikirleri insanı, Abdülhamid'in, o eserin temeline ulaştığına, yâni Hayreddin Paşa'nın, Osmanlı hükümdarının kullandığı yetkilerin biraz değişikliğe uğratılması ile ilgilendiğini ve onun politikasının Yeni Osmanlılar'ın politikalarından çok daha fazla temel İslâmî kavramlarla ortak yönü olduğunu anlamış göründüğü sonucuna götürmektedir.

Tunus'ta yetiştirilmiş ve Tunus'un çıkarlarını Avrupa'da temsil etme fırsatı bulmuş olan Hayreddin Paşa için, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesi, İslâm'ın bir zamanlar güçlü olduğu topraklarda Avrupa'nın hegemonyasının tesisi anlamına gelmekte ve bütün İslâm milletlerini ilgilendirmekteydi. Bu yüzden, onun projesi genel olarak İslâm devletlerinin yeniden canlandırılmasına yönelik bir teklifte ve sırf yüzyıllardır İslâm milletlerinin liderliğini Osmanlılar yaptıkları için, Osmanlı İmparatorluğu üzerinde odaklaşıyordu. Onun İslâmî yönü ağır basan yaklaşımı, hem *Reforms Necessary to Islamic States* (İslâm Devletleri İçin Reformların Gerekliliği) adlı eserinde ve hem de dolaylı olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer İslâm devletlerinden akıl alacak "kadar aşağı düşmemiş" olduğunu belirten Nâmık Kemâl'in eserine yağdırdığı rakip yorumlarda görülür.[6] Bu yorumları aracılığıyla Nâmık Kemâl, kendi reform tasarısını İslâmî bir üstünlük noktasından başlatmasına rağmen, Osmanlı-Türk geçmişini ve başarılarını yüceltmesinin, inançlarının ayrılmaz bir parçası olduğuna işaret ediyordu.

Başlığının dışında Hayreddin Paşa'nın eserinin içeriği,

---

6 Kemâl'in yayımlanmamış bir mektubundan iktibas eden, Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal*, I, 202.

önerilerinin karşılaştırmalı olarak katıksız İslâmî niteliğini de göstermekteydi. Nitekim, Hayreddin Paşa, kendisini eserini yazmaya sevk eden iki sebep zikreder: Birisi, "ulemânın ve Müslüman devlet adamlarının vatanseverliğini uyandırmak ve İslâm milletinin durumunu iyileştirmek için en etkili vasıtaların akıllıca seçiminde onları birbirleriyle işbirliğine sevk etmek";[7] diğeri ise, "bazı Müslümanlar"a, Avrupa'nın siyasî ve sosyal müesseselerinin İslâmî öğretilere aykırı olmadığını göstermek idi. Avrupaî *vatan* kavramı İslâm'da mevcut olmadığı için, ulemânın vatanseverliğinin diriltilmesinden bahsetmek anlamsızdı. Yazılarında ulemâ hakkında hiçbir benzer ifade bulunmayan Nâmık Kemâl'in daha sofistike düşünmüş olması anlamlıdır. Nâmık Kemâl, ulemâ ile birleşerek kullanmaya çalışmak istediği 'vatan' kavramının yeniliğini gayet iyi anlamıştı. Yeniden konuya dönersek; Hayreddin Paşa, İslâm devletlerinin gerilemesinin, ulemânın siyasetle ilgilenmemesi yüzünden olduğuna inanmaktaydı.[8] Gerçekten, eserinin başka bir pasajında gayesini *"ulemâmızı, dünyevî rollerini daha iyi yerine getirecek bir duruma getirmek"* olarak tanımlamaktadır. Ulemânın "vatandaşlık bilinci" eksikliğinden ziyade, onların cehâletlerini eleştirmeyi tercih eden Nâmık Kemâl'in eserlerinde, benzer hiçbir ifade bulunamaz. Bu, Tanzimat devrinde gerçekleştirilen devletin ve kilisenin *fiilen* ayrılmasından, ne ölçüde etkilenmiş olduğunu gösteren bir delildir. Nihayet, Hayreddin Paşa, "İslâm milleti" ibaresini kullanışında görülebileceği gibi, "millet" kelimesini "dinî grup" çağrışımıyla kullanıyordu. Diğer taraftan Nâmık Kemâl, kendi "milliyetçiliği"nin muğlaklığına rağmen, tavrını Hayreddin Paşa'nınkinden yeterince kolay ayırdettirmek için, sürekli olarak

7 Le General Khéreddine, *Réformes Necessaires aux Etats Musulmans* (Paris, Dupont, 1868), s. 7. Bundan sonra *Réformes* olarak zikredilecektir.

8 *Aynı eser*, s. 5.

"Osmanlı milleti" terimini kullanmıştı. Ancak, Hayreddin Paşa'nın tavrında, yukarıda ele aldığımız Türk reformcularınca benimsenmeye çok uygun olan noktalar vardı. Paşa onların kullandığı yolu tekrarlayarak, İslâm milletlerinin iktisadî köleliğinin, Avrupa ilerleme ve zenginliğinin kaynağı olan siyasî müesseseleri yerleştirmeye çalışmadan, tüketim modellerinde Avrupalıları taklit etmeleri yüzünden olduğunu açıkça ifade etmektedir. Kendilerini Avrupa kökenli ithal ürünleri ve lüks mallar tarafından yutulmuş sayan Avrupa liberalizmine karşı çıkan halkın gayet açık gözlemi ve düşüncesi, onların tavırlarının mantıksızlığını göstermekteydi.[9] Hayreddin Paşa, bu tavrı "utanç verici, israf ve siyasî açıdan tahrip edici" olarak nitelemekte idi.[10]

Hayreddin Paşa, dikkatli bir eleme ile, Avrupa gücünün kaynaklarının araştırılmasıyla ilgili olduğuna inandığı bütün unsurları incelemeye çalıştı. İklim, verimlilik ve ırkî üstünlük gibi hususlar ilgisiz görülerek elendi. Hıristiyanlık, devlet işlerinden bağımsız bir din olduğu için, Avrupalıların üstünlüğü, dinlerinin üstünlüğüne de bağlanamazdı; bu görüş, iyi bir Müslüman olarak Hayreddin Paşa'nın, devletin ve dinin birliğini, zayıflıktan ziyade güçlülüğün bir sebebi saydığını göstermektedir. Avrupa'da var olan ve Avrupa'nın ilerlemesinin nedeni olan şey "hürriyet" idi. Zenginlik, bu faktörün sadece tabiî neticesiydi.[11] Kısacası, Hayreddin Paşa, iktisadî ilerlemeyi, Avrupa siyasî liberalizmi ile eşitlemekte ve Avrupa'nın ilerlemesinden, "Avrupalılar tarafından başarılan ilerlemeyi, adalet ve hürriyet üzerine dayalı siyasî müesseselerin yardımıyla sağlanan bir gelişme olarak görmek gerekir," diye söz etmekteydi.[12]

---

9 *Aynı yer.*

10 *Aynı yer.*

11 *Aynı eser,* ss. 13, 14, 73.

12 *Aynı eser,* s. 11.

Gerçekten de, Hayreddin Paşa'ya göre, İslâm akidesinde, İslâm devletlerini Batı müesseselerini almaktan alıkoyan hiçbir şey yoktu. Hakikaten Peygamber'in, 'ilim nerede olursa olsun öğrenilmeli', anlamındaki ifadesi, İslâm'ın bu konuda sağladığı hoşgörünün delili idi.[13] Bu tür yenilikler karşısında İslâm'ın hoşgörülü tavrı ile ilgili tarihî örnek, Yunan mantık metodunun İslâm tarafından benimsenişi olarak görülebilir. Bununla birlikte, Hayreddin Paşa, İslâm'ın mantıkta niçin duraklamış ve aldığı Yunan tavır ve düşünce şekillerini neden daha ileri götürmemiş olduğuna dair daha derin sorunu incelememiştir. Hayreddin Paşa'nın çetin kültürel, felsefî ve tarihî bir sorunu yüzeysel bir tarzda ele alışı, Yeni Osmanlıların yazılarıyla paralellik arzeden bir tutumdur.

Tıpkı Yeni Osmanlılar gibi, Hayreddin Paşa da "adalet" için feryat eder ve "adalet, iyi idare ve iyi siyasî müesseseler, halkın servetinin ve genel refahın artmasının sebepleri olan ve her şeydeki çöküşe set çeken, Allah'ın [ilahî] kânunudur," der.[14] Osmanlı İmparatorluğu'nu oluşturan halklar arasında milliyetçiliğin doğuşunu, kendi yorumuyla bu faktöre bağlayan Hayreddin Paşa, imparatorluğun dağılışının, Bâb-ı Âlî'nin, bozuk bir adliye mekanizması yüzünden en temel adalet haklarından mahrum kalan ve himaye için Avrupa devletlerine bakan Hıristiyan teb'ası gerçeğinden ileri geldiğini ifade etmektedir. Burada yine Sâdık Rifat Paşa ve Nâmık Kemâl'i hatırlatan bir düşünce tarzı, yâni imparatorluğun gerilemesini sonunda tabiî hukuk yorumlarına bağlayan bir düşünce şekli bulmaktadır. Ancak, Hayreddin Paşa, bu meselede ilhamını Kuzey Afrikalı tarihçi İbn Haldün'dan almaktadır.

Hayreddin Paşa'nın, İslâm devletlerinin refahının temeli-

13 *Aynı eser*, s. 9.

14 *Aynı eser*, s. 14.

ni teşkil ettiğini düşündüğü siyasî ilerlemeleri başarmak için atılması gereken âcil adımlar konusundaki teklifleri, hükümdarın iktidarını frenlemek, veya daha doğrusu, onu iyi tesbit edilmiş sınırlar içerisine yerleştirmekti. Hayreddin Paşa, İslâm devletlerinin elinde bu tür sonuçlara ulaşmak için araçlar, yâni *bey'a* (biat) müessesesinin ve İslâm vekâlet teorisinin sağladığı imkânlar bulunduğunu ileri sürmekteydi. Daha önce Kemâl tarafından kullanılan akıl yürütme yolunu benimseyen Hayreddin Paşa, *biat*'ı, bir eyleme girişmeden önce danışılması için, Allah tarafından hükümdara emredilmiş bir zorunluluk olarak görmekteydi. Bu görüşün arka-plânında, bunun tarihî bir gelişme olduğu ve Kur'an'da içerilmiş temel İslâm teorisinde, bu konuda müphem "danış" tavsiyesinden daha özlü hiçbir şey bulunmadığı olgusu durmaktaydı. *Biat*'da çok daha temel bir kurum gören Hayreddin Paşa'ya göre, "[İslâm] her ferdi kendi hevâ ve hevesine, şahsî eğilimlerine göre hareket etmekten men'eder; Müslüman olsun veya olmasın bireye özgü hakların korunmasını emreder; zamana ve şartlara göre uygun yolların ve çarelerin benimsenmesini tavsiye eder. ... Bu hukukun siyasî görüş noktasından en önemli emirlerinden birisi, Allah tarafından şanlı Peygamber'ine yüklenmiş olan, harekete geçmeden önce müşâvere etme mükellefiyetidir. ... Bu, yalnızca onu tâkip edeceklerin hepsi için geçerli bir kuralın konulması yüce sebebinden dolayı, Peygamber'e emredildi."[15]

Hayreddin Paşa şu karara varır: "Bu, kamusal faaliyetlerin meşrûiyetine temel olan ve kendimizi kontrol etmemiz için gerekli tedbirlerin en önemlilerindendir."[16] Sonra ekler: "... İslâm hukukunun bu yükümlülüğü verdiği vatandaşlar, Avrupa'da temsilî meclislerin ve basının yerine ge-

15 *Aynı eser*, s. 15.

16 *Aynı eser*, s. 16.

tirdiği rolün benzerini aramızda îfâya davet edilir."[17] İslâm'da temsil müesseselerinin ve basının yerini, "millet içinde hukukun ihlal edilmesine bizzat karşı çıkan duyarlı ve münevver halkın doğrudan yükümlülüğü" alır.[18] Ancak, aynı düşünceyi dile getirmek için kullanılan bu iki ifadenin mukayesesi, Hayreddin Paşa'nın daha önce Kemâl'in yüzyüze gelmiş olduğu bir çıkmazla karşı karşıya kaldığını gösteriyor. İlk durumda, kamusal faaliyetlerin kontrol edicileri olarak "vatandaşlar"ı zikreder; ikinci durumda ise, bu vazifeyi yerine getirmek için, milletin daha muktedir mensuplarını öne çıkarır. Diğer bir deyişle, Hayreddin Paşa, huzuru tesis etmek için istediği bu "kontrol"ün dayanacağı nihaî temel konusunda açık değildir. Klâsik İslâm teorisi, toplumun aydın üyelerinin denetimine atıfta bulunur; fakat muhtemeldir ki Hayreddin Paşa, bu kavramın kendi aradığı "temsilî meclisler"in üzerine kurulu Avrupa sisteminin esası olmadığını görmüştü. Ancak, halk tarafından hükümdara devredilmiş egemenlikle ilgili olarak, halka karşı sorumlu bir hükümdardan ziyade, hükümdarın faaliyetlerinin "denetim"inden söz eden Hayreddin Paşa, yüzyıllardır bilinen *Biat* müessesesinin ruhuna, *Biat*'ı egemenliğin devredilmesi olarak düşündüğü görülen Nâmık Kemâl'den daha yakındı.

Hayreddin Paşa'ya göre, İslâm liberalleri tarafından savunulan yolu gösteren ikinci teori, hükümdarın yetkilerinin nâzırlara havale edilmesi teorisi idi. Onun ifade ettiği gibi, "Hukuk ilmimizin bu siyasî-dinî bölümü üzerinde yazı yazmış olan bütün yazarlar, kânunun gücüyle ilgili yorumlarında aynı fikirdedirler ve hatta hükümdarın yetkilerinin en büyük kısmının devredilmesinin, hükümdarlığın tahdidi olmadığı, fakat aksine, hükümdara din tarafından verilen

17 *Aynı eser*, s. 18.

18 *Aynı yer.*

haklardan birini oluşturduğu tezini savunurlar."[19]

Bütün bunlar, Hayreddin Paşa'yı şu sonuca götürür: "Bütün bu öncüllerden zorunlu olarak sözünü ettiğimiz anlam ve sınırlar içerisinde millet müdahalesinin meşrûiyeti anlaşılır."[20]

Hayreddin Paşa'nın, bu düşünceleri ortaya koymak için kaleine aldığı yazıların çokluğuna rağmen, eserinden açık bir hükümet şeması çıkarmak güçtür. Emin olabileceğimiz tek şey, onun, fikirlerini yazmadan önce Osmanlı İmparatorluğu örneğini gözlemlemiş olduğu ve Türkiye'nin, bütün milleti kapsayan bir millet meclisi tesisi için henüz yeterince olgunlaşmadığı konusunda Âlî Paşa ile hemfikir olduğudur. Bu düşüncesi için ileri sürdüğü sebepler, aslında Âlî Paşa'nınkilerle aynıdır; Hayreddin Paşa, korkularını şu şekilde ifade etmektedir: "Bir kısım Müslümanlar, İmparatorluğun gayr-i müslim teb'ası ile fikir birliği içinde, bu reformları yetersiz bularak, hükümetin faaliyetlerini denetlemek için daha geniş hürriyet istiyorlar. Doğrudan doğruya etkili olabilmek için istenen bu talepler, bütün millet tarafından seçilmiş üyelerden oluşan bir meclisin kurumlarının yaratılması görüşü ile teklif ediliyor. ... Aynı özgürlükleri isteyen gayr-i müslim teb'anın açık yürekli amaçlarındaki hedeften emin olup olmadığımızı, tamamen ve bütünüyle güvenilmeye değer olup olmadıklarını sormamıza izin verelim. Bize göre, onların çoğunun gayesinin, 'kendilerini Bâb-ı Âlî'nin yönetiminden kurtarmak' olduğunu düşünmeye sevkeden işaretler vardır."[21]

"Bazı Müslümanlar"dan kasıt, Yeni Osmanlılar'a yönelik bir îmâdır; Hayreddin Paşa açıkça, onların tekliflerinde çok ileri gitmiş olduklarına inanıyordu. "Kurumların tesisinden

19 *Aynı eser*, s. 25.

20 *Aynı eser*, s. 27.

21 *Aynı eser*, ss. 38, 39.

sorumlu kânun koyucunun görevleri arasında, güvence altına alınan siyasal özgürlüğün derecesini belirlemek açısından kitlelerin ahlâkî durumlarını ve ne dereceye kadar faydalı bilgi alıcıları olacaklarını hesaba katmak; ve ayrıca siyasî hürriyet kullanımının genelleşmesinin hiçbir ayırım yapılmaksızın herkese şamil mi olacağını yoksa yalnızca onu takip eden özel bir durumda bulunanlara mı verilmesi gerektiğini bulmak vardır,"[22] diye yazarken Hayreddin Paşa farklı türden bir kuşkuyu ifade etmekteydi.

Öyleyse, Hayreddin Paşa'nın gerçek gayesi neydi? Maksadının ne olduğunu açıklayan değerlendirmelerinin birinde, tavsiyelerinin gerisindeki gerçek gayenin ve siyasî programının esasının, Reşid Paşa'nınki ile aynı olduğu, yâni Reşid Paşa'nın daha önce ifade ettiği gibi, "değişmez şekilde kurulmuş bir sistem" (*"un système immuablement établi"*) tesis etmek olduğu ortaya çıkmaktadır. Hayreddin Paşa, bu fikri şöyle ifade eder: "Siyasî müesseseleri, anayasal kuruluşların himayesine vermemiş olan devletlerde, başarı ve başarısızlık tamamen hükümdarın karakterine ve şahsî niteliklerine bağlıdır."[23]

Hayreddin Paşa, aynı fikri başka bir pasajda en dürüst, kâbiliyetli ve idealist düşünceli sivil memurları tanımlarken şöyle dile getirmektedir: "... [Onlar] müesseseler sistemini içtenlikle sever ve onaylarlar; faydalılığı hürriyete ve itibara, kamunun iyiliğini, keyfî bir yönetim sistemi altında elde edebilecekleri şahsî çıkarlara tercih ederler."[24]

Kısacası, 1868'de, Osmanlı İmparatorluğu'nun "eski nizâmâtı"nın bozulmasıyla açılan gediği/boşluğu doldurmak için daimî nitelikli müesseselerin kurulmasını tavsiye ederek, "kurumlar sistemi" dediği bir sistemi destekleyerek -yani,

22 *Aynı eser*, s. 54, 55.

23 *Aynı eser*, s. 24.

24 *Aynı eser*, s. 59.

hükümdarın faaliyetleri için kalıcı bir çerçeve oluşturarak-, Hayreddin Paşa, daha önce Reşid Paşa'nın yeni kurumlarda sebatla yerleştirmiş olduğu teklifleri ileri sürüyordu.

Hayreddin Paşa, hükümet faaliyetlerini kurumlar vasıtasıyla yönlendirme usulü ile ilgili özgül tekliflerini, esasında daha önce 1839'da Reşid Paşa'nın başarmış olduğu şeyi yapmak isteği izlenimini güçlü bir şekilde yerleştirmek için ileri sürmekte idi. Kendi sözleriyle:

"Sosyal ihtiyaçlara çare olabilecek vasıtaların incelenmesi ve başarılı bir şekilde kullanılması, ilerlemeyle birlikte milletin mutluluğuna katkıda bulunulması, sadece ortak anlayışla, ulemâ sınıfının aydın mensuplarının ve siyasette tecrübeli kimselerin oluşturacağı milletin yek-vücut birliği ile meydana gelebilir. ...

"Böylece ihtiyacı veya hastalığı göstermek veya çareler teklif etmek; özel bilgileri dolayısıyla, devlet adamlarına, devlet adamları tarafından gösterilen araçları göz önünde bulundurmak ve onların uygulanmasını hukukun bilinen yorumlarıyla ve sağlıklı bir şekilde meşrulaştırmak ulemâya düşer."[25]

Hayreddin Paşa'nın tasavvurunda, ulemâ siyasî vicdanın bekçisi olmaktan ziyade, yasal danışman durumunda görünmektedir; bu yüzden onun ulemâya verdiği özel yerin özel hiçbir anlamı yoktur. Hayreddin Paşa'nın anlamadığı şey, Osmanlı İmparatorluğu'nun ondokuzuncu yüzyılın ortasından beri ihtiyacını duyduğu şey, siyasî müesseseleri güçlendirmek değil, Tanzimat sırasında kurulan müesseselerde yapılacak değişiklikle, kendisini halka karşı sorumlu tutacak bir sistemdir. Tabiî ki, Hayreddin Paşa'nın, fevkalade akıllı bir 'elit' zümrenin mensupları olduklarını düşünen Osmanlı devlet adamları tarafından geliştirilen rüşvet, fesat ve sorumsuzluk sistemini gören Nâmık Kemâl tarafından

25 *Aynı eser*, s. 49; ayrıca bkz. s. 33.

yetersiz bulunuyordu. Elbette ki, Hayreddin Paşa'nın ılımlılığını anlayan Abdülhamid, Paşa, eserinde sözünü ettiği "temsil gücü"nü biraz kullanmaya kalkıştığında, onun kendi başına Reşid Paşa'nınkine benzer bir teoriyi -Tanzimat devlet adamlarının, amcası Abdülaziz'i tahttan indirdikleri noktaya gitgide güç kazanarak gelmelerine yol açan bir teoriyi-, geliştirmiş olduğunun farkına vardı.[26]

Hayreddin Paşa'nın, hükümdara danışman olarak bir uzman politikacılar topluluğunu bir araya getirme tasavvuru, siyasî işlerin uygulanmasının "eşrâf"ın kontrolü altında yürütülmesi yönündeki orijinal İslâm görüşü ile oldukça uyumluydu. Fakat, bu yaklaşıma, benzer İslâmî öncüllerden yola çıkarak, halkın "ortak" düşüncesini, devlet adamlığının tıkaçsız bir havuzu gibi görecek kadar kendi hesabına ileri gidebilen Nâmık Kemâl'in yaklaşımı yine karşı olabilecektir.[27]

Milliyetçilik konusunda, Hayreddin Paşa tarafından benimsenen tavrı ve onun "millet" kelimesini İslâmî anlamda kullandığını daha önce belirtmiştik. Ancak, "vatanseverlik" gibi duygulardan söz etmesi, Hayreddin Paşa'nın, İslâm milletlerinin kendi sistemlerini liberalleştirme girişimlerinin Avrupalı güçler tarafından sabote edilmiş olduğu şeklindeki suçlamaları ile daha ileri derecede kanıtlanan belirli bir sert tavrın, milliyetçi tepkinin göstergesidir. Hattâ Avrupalılar, bu milletlere karşı ithamlarını geri kalmışlık/geri kafalılık seviyesine çıkarsalar bile, bu milletler, bir millet olarak var olma tabiî hakkına sahiptirler: "Eğer Müslüman halkın, siyasî hürriyetin herhangi bir derecesini elde etmek için yeterince olgunlaşmamış olduğu tesbit edilse bile, yine

---

26 Abdülhamid ile Hayreddin Paşa arasında nâzırların sorumluluğu konusunda gidip gelen mektuplar için bkz. Pakalın, *Son Sadrazamlar ve Başvekiller*, IV, 360 vd.

27 Bkz. Nâmık Kemâl, "Usûl-i Meşveret," *Hürriyet*, 14 Eylül 1868, s. 8.

de, her birinin, kendisini idare edecek bir yönetim şekli bulunan, bir millet olarak doğal bir var olma hakkı vardır; ayrıca, bunun bir sonucu olarak kabul edilmelidir ki, kamu işlerine müdahale edilmediği sürece her biri kendi başına bir bütünlük olmalarından dolayı varlık [*'medenî bir birlik'*] yönetimlerinin örgütlenmesini, görevlilerin kânunlara göre yürütecekleri resmî faaliyetlerinden sorumlu tutulmalarını mümkün kılacak derecede düzene bağlanmasını talep etme hakkı vardır."

Bu paragrafta görülen siyasî fikirler, Avrupa'nın etkisini en güçlü yansıtan fikirlerdendir. Özellikle, doğal etkiler, Vattel gibi milliyet fikrine ait türden doğal hukuk mucitlerinin etkisini taşır. Ayrıca, bu, milliyet teorisinin etkisini de göstermektedir. Ancak, Hayreddin Paşa'nın ifadelerinden geriye kalanlar, öyle doğrudan ve özgül bir etki taşıyor görünmediği için, öyle anlaşılıyor ki, Hayreddin Paşa, İslâm'ın sadece müphem bir malzeme sağladığı kendine ait ulusun kendi kaderini tayini teorisini inşa etmek için, Avrupa'da karşılaştığı bazı fikirleri doğrudan kendine mal etmiştir.

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SONUÇ

İncelediğimiz türden bir entellektüel "modernleşme" sürecinin önde gelen özelliklerinden birisi, karmaşıklığıdır. Bu yüzden, biz, Yeni Osmanlılar tarafından yeni bir siyaset teorisinin -tutarlı olmasa bile- ilk sistematik ifadesinin işlenip hazırlanmasında, bir değil, birçok akımın etkili olduğunun farkındayız. Bu sebeple, bu teorilerin oluşumu, birkaç uygun noktadan tahlil edilebilir. Bunların kurumsal değişimin sonucu, geleneksel değerlerdeki psiko-sosyal tahribatın ürünü veya entellektüel "yayılma" ve yahut "geçişme"nin neticesi olduklarını düşünebiliriz. Bu fikirler, biraz da eşyanın tabiatinde var olan mantığın nihaî ürünleri olarak alınabilecekleri gibi, aynı zamanda Tanzimat'ın getirdiği seçkinlerin yeniden öne çıkması ile ilişkili olarak da incelenebilir veya haberleşme sahasındaki genel artışın sebep olduğu değişmelerin örneği gibi de görülebilir. Yeni Osmanlıların düşünceleri, hikâyedeki fil gibi, farklı inceleyiciler için farklı şeyler ifade eder.

Bundan önceki sayfalarda, genel olarak, Yeni Osmanlıların entellektüel ürünlerinin külliyatına ulaşılabilecek çeşitli

yollar gösterilmeye gayret edildi. Ayrıca, Jön Türklerin, karşılıklı olarak birbirine zıt veya birbirine düşman ilham kaynaklarından bazılarının niteliği ortaya konulmaya, entellektüel mirasları olan insan, cemiyet ve devletle ilgili birbirine zıt görüşlerle bunların nasıl zenginleştirildiği belirtilmeye çalışıldı.

İç tutarlılığa gelince, Yeni Osmanlı teorisyenlerinin en iyileri bile buna özellikle etkili bir değer biçmediler. Bu, yapmak istedikleri üzre, Avrupa'nın siyasî kurumlarının "en iyi"lerinin alınıp İslâmî bir temel üzerine yerleştirilmesinin imkânsız oluşu yüzündendir.

Yeni Osmanlıların bu sentezi yapabilmek için kullandıkları başlıca İslâmî teori, *biat* teorisi idi. En geniş anlamıyla *biat*, hükümdarın, tahta çıkışında İslâm toplumuna hareketlerinin hesabını vermek için alınmış sembolik taahhüdü hatırlaması demekti. Ancak, *biat*, bir halk egemenliği teorisi değildi; bu nedenle, tahta çıkışta bir egemenlik devrini kapsayıp kapsamadığı konusu açık değildi. Bu doğruydu, çünkü hem Halife'nin vekaletini iptal etmek için belirli hiçbir vasıta sağlamıyordu, hem de yüzyıllardır İslâm siyaset teorisini kaplayan riayet ruhu, itaate aşırı bir değer vermişti. İslâm hukukçuları, bir yandan istibdat yönetimine göz yummazken, mâkul bir direnme teorisi de geliştirmemişlerdi. Öte yandan, hiyerarşik ilişkilerin sorgusuz kabulüne bağlı olan, ülkede fonksiyonel olarak farklılaşmış düzenlerin olması teorisi bile bu konuda daha kasvetli idi. Bununla birlikte, Yeni Osmanlıların kullanmak istedikleri, Avrupaî sorumlu hükümet teorileri, meşru direnmenin bu türden teorileri etrafında *geliştirilmişti*.

Bu teorik boşluk, yerleştiğinde bile, isyanı meşrûlaştıran bir teorinin, Yeni Osmanlıların işini niçin bu kadar kolaylaştırdığını açıklamaz. Her şeyden önce, bir haklı isyan teorisinin bulunmamasına rağmen, Osmanlı İmparatorluğu

tarihi boyunca isyanlar olagelmiştir. Yeni Osmanlılar, böyle bir teori olmaksızın karşı çıkışlarında ileri gidemezler miydi? Bu sorunun cevabı, Yeni Osmanlıların, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk ideologları olmaları gerçeğinde yatar. Onların eylemlerinin aracı kılıç değil, sözdü. Sonuçta yayınladıkları gazetelerin okuyucu sayısına bağlı idiler. Fakat, birey ve siyasî otorite arasındaki ilişkiye bakışı ele alan Osmanlı fikirlerinin geleneksel kaynağına başvurmuş olsalardı, kullandıkları bu basın silahı, gücünün çoğunu kaybederdi. Diğer bir deyişle, onların karşılaştıkları sorunun birinci kısmı, kendi vicdanlarıyla, teknik bir konu olan etkili propaganda yapma sorusu kadar ilgili değildi. Bu sorunu sultana bağlılıklarına itiraz ettikleri Bâb-ı Âlî bürokratlarına öfkelerini yoğunlaştırarak çözdüler.

Güçlük, vicdanlarını ilgilendirdiği ölçüde, daha zor aşılmaktaydı. Bâb-ı Âlî'yi sevmemek, "kötü" bir sultanla karşılaşıldığı takdirde, ne yapacakları problemini çözmüyordu. Gerçekte böyle bir sultanla karşı karşıya idiler. Bir haklı direniş teorisine başvurma hüneri ile bir siyasî protesto hareketinin hayatiyeti arasındaki yakın ilişki işte bu bağlantıdadır. Abdülhamid, Osmanlı parlamentosunu kurulduğu yıl süresiz olarak tâtil ettiğinde, Yeni Osmanlılar, bir istisna ile, birbirlerini isyana teşvik etmediler. Aksine, despotik yönetimin idaresi altındaki idarî mevkileri kabul ettiler.

Yeni Osmanlıların, çoğunlukla hatalı bir şekilde, fikirlerinden vazgeçme olarak yorumlanan bu davranışlarının çok daha karmaşık kökleri olduğuna hiç şüphe yoktur. Daha önceleri Mustafa Fâzıl'ın Bâb-ı Âlî ile ilişkileri doğrultusunda oluşan, -onun umduğundan daha kısa süren- toleransla sonuçlanmış olan tutum ile temelde aynı türdendi bu davranış. Âlî Paşa'nın Avrupa'daki gidişat hakkında kendisini aydınlatması teklifini Nâmık Kemâl'e, onunla dostça ilişkileri olmasına rağmen kibarca kabul ettiren de yine aynı te-

mel bakış noktasıydı. Yeni Osmanlıların bütün bu durumlardaki hareketleri, ideallerini devletin âcil menfaatleri için fedaya hazır oluşları çerçevesinde açıklanabilir.

Devlete sadakat ideolojisi, Osmanlı İmparatorluğu'nda bütün sınıflara nüfuz etmiş bir ideoloji idi. Ayrıca, Nâmık Kemâl ve arkadaşlarının eski bürokratlar oldukları da hatırlanmalıdır. "Millet"i uyandırma ateşiyle tutuştuklarında, Osmanlı yönetiminin bir parçasıdırlar. Bununla birlikte, yine aynı sebeple, Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarmaya kararlıdırlar. Savaşın sonunda, Yeni Osmanlılar, devleti isyanla uğraştırmayı doğru bulmadılar. Burada, devletin korunması ile ilgili geleneksel fikirleri, Yeni Osmanlıların başlıca inançlarından biri olan vatanseverlikle birleştiren noktayı ayırmak güçtür.

Bu *duygu*nun öteki yüzü, Osmanlı İmparatorluğu'nda Nâmık Kemâl gibi bir adamın, şartlar kendisini zorladığında bağlılığını ifade edebileceği devlet ve birey arasında aracı bir kurum tipinin gelişmemiş olduğu *gerçeği* idi.

Devlet memurlarına karşı tarihî olarak şartlanmış diş bileme ve kin besleyen ulemâda, kendisini devlete fedâ etme istekliliği çok daha zayıftı. *Devletin başında olan şahıs,* çok daha önemliydi.

Şüphesiz Suâvî'nin, diğer bir deyişle bir *hükümet darbesi* teşebbüsünde hayatını kaybetmiş olan yegane Yeni Osmanlının feveranını üreten sadece bu değildi. Buna ek olarak, Suâvî'nin bakışı, hiç kuşkusuz Osmanlı toplumunun en yaygın ve aynı zamanda en az bilinen yapısal unsurlarından birisi olup *medar-ı iftihar* halk- şiddet yoluyla hakkını ispatlama- geleneği olan ele gelmez bir Populizm tarafından biçimlendirilmişti.

Fakat, Yeni Osmanlılar'ın siyasî teorilerine geri dönersek, sorumlu hükümet fikrini desteklemek için Yeni Osmanlılar tarafından ileri sürülen ikinci İslâmî ilke mantıkî olarak *Bi-*

at -hükümdarın farazî olarak halka danışması yükümlülüğü- teorisi idi. Ancak, İslâm'da bu danışma, toplumun "daha itibarlı kesimi" ile sınırlı idi. Üstelik, yönetimin özelliği halk *için* olmasıydı. Bu, aynı zamanda, orta-çağ Batı teorilerinin de bir özelliği idi; fakat o zamandan beri Batı'da halk *tarafından* yönetim fikri doğmuştu. İslâmî teori, bu nitelikte bir teori değildi. Söz konusu olan aslî nokta, Yeni Osmanlıların, modern Batı'daki temsil teorisinin, ferdin subjektif iradesinin aslî değer olduğu inancına dayandığını kavrayamamaları idi. Ne İslâm ve ne de Osmanlı danışma pratikleri, böyle bir temele dayanıyordu.

Yeni Osmanlıların zihinlerinde, atomistik bireyciliğe hiç yer olmadığı için güçlükler içinde debelenirlerken, aynı zamanda, devleti hukukî (hükmî) bir varlık olarak ele alan bir teoriyi elden bırakmadıkları için de güçlüklerle karşılaşmış olmaları yeterince paradoksaldır. Çünkü, bazı konularda liberal düşünce ferdiyetçi olmayan kavramlara dayanmaktaydı. Bu, temsil teorisi ile ilgili olarak özellikle doğrudur. Otto von Gierke, bu teorinin aslını, Orta Çağlar Avrupasında devralınan Romalı kavramlara, özellikle Roma'nın hükmî şahsiyet kavramına dayandırır.[1] Bu tez, Gierke tarafından, orta-çağ dünyasının organik bir toplum teorisi oluşturma yolunda olduğu, fakat hiçbir zaman bütünüyle başaramadığı şeklindeki genel teorinin bir parçası olarak ileri sürüldü.

Diğer taraftan, Roma'nın hükmî şahsiyet teorisi, sosyal ve ekonomik grupların faaliyetleri ile ilgili olarak böylesine organizmacı bir görünüm kazanmadı. Aslında bu, Leviathan devlet, "Hikmet-i Hükûmet", ve Genel İrade'nin herkesin iradesinden üstün olduğu şeklindeki Rousseau'cu soyutlama gibi fikirlerin doğduğu kaynak olarak düşünülebi-

1 Otto von Gierke, *The Development of Political Theory* (terc. Bernard Freyd, New York, W. W. Norton and Co., 1939), s. 241.

lir. Bunlar, Roma'ya has korporasyonlar teorisinin otoriter sistem yanlısı ürünleri idiler. Ancak, aynı teorinin başka demokratik ürünleri de vardı; bunlardan birisi de modern temsil teorisidir.

Gierke'nin asıl tezinin yetersizliği iddia edilmiş olmasına rağmen,[2] Batılı temsil teorilerinin eninde sonunda Roma'nın korporasyonlar teorisine bağlanabileceği iddiasının yanlışlığı ispatlanmadı. Böyle bir teorinin, yani toplumun onu oluşturan parçaların toplamından farklı şahsiyeti olan bir bütün olduğu fikrinin geçerliliği, birey ile siyasî yapı arasındaki açık-seçik farkı tesbit etmeyi ve Batı'da temsil fikrinin mantığını yaratmayı çok daha kolaylaştırdı.

Bazı İslâm siyaset düşünürlerinin eserlerinde, hükmî şahsiyet fikrinin izlerinin bulunabilmesine rağmen, İslâm'ın toplum hakkında böyle bir hükmî şahsiyet teorisi yoktu. Nâmık Kemâl, *Biat*ı temsil teorisine dönüştürmeye giriştiğinde, sonuçta zor bir görevle yüz yüze kaldı. İslâm'da hükmî (corporate) bir devlet teorisi olmayışının sonucu olarak, *Biat* teorisi, bizatihî şekilsiz, egemenliği yarı devreden, toplumla yarı danışan bir teori idi. Kemâl için, *Biat*a dayalı temsil fikrinin mantığını geliştirmek, hemen hemen başarılması mümkün olmayan bir işti.

Yeni Osmanlıların devletin merkezde yoğunlaşan etkinliklerine karşı çıktıklarını ve daha önce Batı'da tasarlanmış olan siyasal kurumları devletin aşırılıkları karşısında ideal engeller olarak Türkiye'de kurmak istediklerini söylemek, onların pozisyonlarını tanımlamanın bir diğer yoludur. Ancak, bu amaçlara dayanak olması için önerdikleri felsefe, bu siyasal kurumların teorisini, yani halkın temsil ve egemenliği teorisini hazırlamış olan Batılı siyaset düşünürlerinin felsefesinden farklıydı. Yeni Osmanlıların siyaset felsefesi,

2 Ewart Lewis, "Organic Tendencies in Medieval Political Thought," *American Political Science Review* (Ekim 1938), 32: 849, 876.

bir Aydınlanma devri öncesi felsefesi idi. Bu felsefenin, onyedinci değil, onaltıncı yüzyıl Avrupası ile yakın benzerlikleri vardı. Yeni Osmanlıların fikirleri, daha çok ortaçağ devletini savunanların yeni egemenlik teorisine karşı ileri sürdükleri teorileri, onların onaltıncı ve onyedinci yüzyılın "ilericileri"ne karşı kullandıkları argümanları hatırlatan fikirlerdi. Nitekim, Sir Thomas Smith tarafından *De Republica Anglicorum* adlı eserinde ileri sürülen -anayasanın (constution) esas olarak mahkemelerden ibaret olduğu şeklindeki- tez, Ziyâ Paşa'nın, yargıçları siyasî otoritenin ilk alıcıları saydığı, hükümetin kaynağı hakkındaki teorisi ile paraleldi. *Vindicae Contra Tyrannos*'un yazarı gibi, Yeni Osmanlılar da kralın gücünün Allah'tan geldiği teorisi ile, bu gücün halkla yapılan bir mukaveleden kaynaklandığı teorisi arasında hiçbir çelişki görmediler. Sir Edward Coke'unki gibi, Yeni Osmanlıların mevcut iktidarlara meydan okumaları da, muhafazakâr olmaları gerçeğinden ileri geliyordu. Tıpkı *Vindicae*'nin yazarı gibi, onlar da gerçekte uygulanabilir bir direniş teorisi geliştirmediler. Yeni Osmanlılar, Locke gibi bir filozof tarafından savunulan siyasî kurumlarla, onların arkasında yatan bireyci kavramlar arasında organik bir bağ olduğunu anlamadılar.

Ancak, temel özgürlüklerin tesisi ile ilgili olarak, Yeni Osmanlıların fikirlerindeki İslâmî unsurun bu sınırlayıcı yönleri, devletin devlet olması *sıfatıyla* şekilsiz olduğu teorisinin apaçık faydalarıyla dengelendi. Gerçekte, Nâmık Kemâl, genel irade fikrine karşı çıkarken, İslâm düşüncesindeki bu unsurun gücü üzerinde hareket ediyordu. Tanzimat döneminde yaratılan idarî müesseselerin anonimliğini ifade eden Avrupaî kamu hukuku kavramlarının benimsenmesiyle İslâm'da bir genel irade kavramının olmayışının liberalleştirici etkisi kaybedilmişti. Nâmık Kemâl, İslâm teorisinin bu unsurunu yeniden ele geçirmeye ve kendi dev-

let teorisine dahil etmeye çalıştı.

Bu noktada Yeni Osmanlıların siyaset teorilerinde işaret edilen yetersizliğine, sonuçta yine İslâmî kökleri olan Osmanlı İmparatorluğu'nun entellektüel tarihine özel bir referansın eklenmesi gerekir. Kendi iç dinamiği olan bir sistem tasarlamakta başarısızlık idi bu. Bu faktör, Osmanlı entellektüel gelişimini büyük ölçüde etkiledi ve politikayla ilgili deneysel bilimin önüne büyük engeller koydu. Bu, siyasî sistemin dinamik olmaktan ziyade statik olduğunu vurgulamaları ile Yeni Osmanlıların siyasî teorilerini etkiledi ve ilerleme fikri ile ilgili olarak -bir taraftan Avrupa'nın soyut "ilerleme"sini ve maddî gelişmesini överken, diğer taraftan hayalî, ideal bir İslâm devletinin uyumluluğunu özlemle hatırlayan- birbiriyle çelişkili tavırlarına kaynaklık etti.

Yeni Osmanlıların teorilerindeki yukarıda sözü edilen yetersizlikler, onların kavramsal şemalarının eleştirisi için mükemmel bir malzeme oluştururlar. Ancak, onların ideolojilerini mümkün olduğu kadar doğru bir şekilde tesbit etmeye uğraşan bu çalışmada, böyle bir eleştirel analiz, konu dışıdır. Bu iç tutarlılık kusurları üzerinde uzun uzadıya durmak, Yeni Osmanlılarla ilgili değerlendirmemizi kısırlaştıracak ve onların gerçek katkılarının gözden kaçmasına neden olacaktır. Çünkü, bu kusurlarına rağmen, Yeni Osmanlılar, yaşadıkları toplumu etkilediler. Bu, hem kısa ve hem de uzun vâdede doğrudur. Yeni Osmanlıların kısa vâdeli başarıları, dönemlerinde bir anayasanın ilan edilmiş olmasıdır; bu anayasanın özünü Yeni Osmanlıların bazı fikirleri şekillendirmiştir. Anayasanın ilanından önce vuku bulan, ordu müdahalesinin ürünü olan darbenin bunu mümkün kıldığı doğrudur; fakat, Yeni Osmanlıların fikirleri de uzun vâdede etkili oldular; onların propagandacı çabaları, Osmanlı anayasasının ilanında fazla önemli değildi ama Abdülhamid'in bu anayasayı yürürlükten kaldırmakla suç işle-

diği inancının yerleşmesi de hayli önemliydi. Yeni Osmanlıların ortaya çıkışlarından önce yaygın olmayan sultan aleyhindeki gizli muhalefeti 1879 ve 1908 yılları arasında besleyen bu inançtır.

Yeni Osmanlıların tamamen dağılışlarından sonra, Türkiye'yi anayasal bir devlet haline getirmeye yönelik yeni bir seri teşebbüsten ilkindeki kısa bir görüntüden Abdülhamid'in istibdadına muhalif faaliyetlerle daha önceki Yeni Osmanlılar arasında böylesi bir bağın olduğu anlaşılabilir. Bu, Aziz Bey'in başarısız darbesidir. Abdülhamid'i tahttan indirmeye ve Sultan Murad'ı tekrar tahta geçirmeye yönelik bu komplo, 1878'de, yani Yeni Osmanlı faaliyetlerinin son patırtısı olan başarısız Ali Suâvî darbesi ile aynı yılda vuku buldu. Siyasal amaçlara ulaşmak için darbelere yapılan bu yeni vurgu, Yeni Osmanlılar çoğunluğunun ellerini bu tür metodlarla kirletme konusundaki çekingenliklerinin büyük ölçüde değiştiğini göstermektedir; fakat, bu iki hareket arasındaki bağlantı, Ali Suâvî komplosuna katılanlardan en azından üçünün, Aziz Bey komplosunda bir kez daha yer almış olmalarında görülebilir.

Daha sonra, bu son komploya katılanların en entellektüeli olan Ali Şefkati, Avrupa'ya kaçmaya muvaffak oldu: burada *İstikbâl* gazetesini yayımlamaya başladı. Böylece o, *İbret*'in kapanması üzerine üstlendiği bir yayın için, isim olarak Kemâl'in gözde kavramlarından birini kullanmaktaydı. Bu kısa ömürlü yayın organı, Abdülhamid'in düşmesine büyük ölçüde katkıda bulunan bir dizi yeni yayın arasından ilki idi. Sürgündekiler tarafından yayımlanan gazetelerde dile getirilen tenkit geleneğinin bu devamından daha etkili olanı ise, Kemâl'in ve Ziyâ'nın yazılarının Türk kamuoyu üzerindeki doğrudan etkisi idi. Yirminci yüzyılın Türk ideologlarından birisi olan Süleyman Nazif (1870-1927), Kemâl'in kendi nesli üzerindeki etkisini "Eğer biz hayatımızı

Allah'a borçlu isek, bütün yetişmemizi de Kemâl'e borçluyuz" ifadesiyle nitelemektedir. Tıpkı 1876'daki gibi, Abdülhamid'in tek elden yönetiminin 1908'de sona ermesi de, ordu tarafından girişilen bir hareketin sonucu idi. Ancak, bu askerler, 1876 gibi erken bir tarihte, yani okul sıralarının içindekilerin gizlice araştırıldığı bir sırada, Yeni Osmanlı edebiyatını okuyarak yetiştiklerini göstermişlerdir.

Günümüz Türkiye'sindeki, Yeni Osmanlıların Türkiye Cumhuriyeti'nin doğrudan entellektüel ataları olduğu yönündeki hâkim izlenim, bu yüzden kısmen doğru temellere dayanır ve Nâmık Kemâl'i, Atatürk'ün entellektüel kılavuzu olarak zikretmek, bütünüyle yanlış olmayan bir görüştür. Ancak, Yeni Osmanlıların teorilerinin kısmen İslâmî kaynaklı oldukları çoğunlukla unutulur. Genç Türklerin fikirlerindeki bu kaynak, Atatürk'te daha zayıf ve tamamiyle görülmez durumdadır. Şu halde, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Atatürk arasındaki bağı kurmada takip edilecek önemli çizgi, İslâmî muhtevânın zayıflığıdır.

Daha sonra İslâmî muhtevanın yeniden değerlendirilmesinde neyle meşgul olunduğu konusunda ise, Yeni Osmanlıların henüz dile getirilmemiş önemli katkılarının birinin analizinden bazı ipuçları elde edilebilir. Bu, onların dış dünyaya karşı tavırlarıdır. Yeni Osmanlıların bu çok önemli katkılarını, bilgi ve hayatta kalma (bekâ) arasında kurulan bir ilişki ile, *bilme, çalışma* ve *anlama*ya yönelik artan bir şiddetli istek oluşturmaktadır. Yeni Osmanlıların Batı'nın iktidar, idare ve malî tekniklerinin tümüne hâkim olma ihtiyacı, kamuoyunu aydınlatma zorunluluğu ve eğitim üzerinde önemle durmaları böylelikle ortaya çıktı. Yeni Osmanlıların, su almış olan imparatorluk gemisini kurtarmak için öğrenmeye çalıştıkları böyle bir bilginin, daha önceleri Osmanlı bilgi/öğrenme kanallarının çatısı altında elde edilmeye çalışılan bilgiden, en azından öze ilişkin bir noktada

farklı olduğu görülmektedir: Bilgiyi elde etme tarzı, artık tarihî değişimin maddî temelinin, tarihî ve sosyal sorunlardaki maddî unsurun ve sonuçta bireysel mutluluğun maddî temellerinin gittikçe artan bir şekilde farkında olunuşuyla paralel gitmekteydi. Esas itibariyle kendi zamanı için geçerli olan İslâm hukukçularının siyasî fikirleriyle düşünen Nâmık Kemâl bile, aşağıdaki ifadesinde maddî dünyanın bu şekildeki keşfinden başka bir şeyi dile getirmemektedir:

"Âlemin hazâ'inü'l-kütüb ü ma'ârifine bakılsın. İki asr-ı ahîrin mahsûlâtı, irfânı edvâr-ı sâbıkanın âsârına yalnız ihtivâ-yı hakâyıkta değil kesrette dahi bin derece fâ'ik görünür.

"Hele 18. asr-ı mîlâdîyi evvelden tehiyye veya içinde bulunarak terbiye eden ve eserlerinin intişârındaki sür'at ve sühûlet cihetiyle birbirinin idrâkât-ı mücidânesine feyz-bahş-ı takviyet olan hükemâ kavâ'id-i mevcûdeyi mücerredât ve mevhûmâtından tecrîd ile hikmeti tecribe ve istidlâl üzerine teşîs ettikten sonra medeniyyet tarîk-i terakkîde bir başka şevk ü şitâb ile yol almağa başlamıştır. Nazariyyât-ı ilmiyyenin âsâr-ı hâriciyyeye tatbîkiyle maddî ve ma'nevî istifâdeye çalışanlar buhar kuvvetiyle seyyâle-i berkıyye hassiyyetini keşf ettiler. İnsâniyyete hizmet için rûh kadar bedî'ü'l-eser ve hayâl gibi serî'üs-sefer iki vâsıta peydâ.

"Buhar sâyesindedir ki, insân sahhâr gibi denizde yürüyor, karada uçuyor. Seyyâle-i berkıyye kuvvetiyledir ki, âdem sâhib-i kerâmet gibi hem tayy-i zamân hem kasr-ı mekân ediyor.

Buhar sâyesindedir ki, yirmi beş otuz milyon nüfûsu olan yerlerde elli altmış milyon beygir kuvvetinde demir ve bakır hiç ârâm etmeksizin lezâ'iz ve havâyicimizin tedâriki esbâbına çalışıyor. Seyyâle-i berkıyye kuvvetiyledir ki, dünyânın bu cihetindeki bir hasta tâ karşı tarafında olan bir hekimin hazâkatinden istifâde ile hıfz-ı hayâtına muvaffak oluyor.

"Gaz zuhûr etti, ömr-i beşer bir kat daha müzdâd oldu...

"Ma'rifet ser-haddi tasavvura vardı; kıt'alar ayırıyor, deniz-

ler birleştiriyor, ummân ortalarında karalar, kum deryâlarında sular buluyor.

"Fenn-i servet mesâ'iyi taksîm eyledi. Bir nâ-kâbil olan san'atın kendine â'it olan cihetinde eski hezâr-fenlerden on onbeş derece üstâd oluyor. Bir çocuk uğraştığı işte evvelki kârgüzârların onundan on beşinden ziyâde mahsûl fi'le çıkarıyor.

"Ticâret bir garîb i'tibâr buldu. Bin şirketten servetli adamlar, bir devletten kuvvetli şirketler peydâ ediyor.

"Biz ne zamân ibret-bîn olmağa başlayacağız?

"Halkımızın göze görünecek bir eseri -Şinâsî merhûmun sâye-i delâletinde- gazetelerin edebiyyâtça hâsıl edebildiği cüz'î bir tahavvülden ibâret kalıyor.

"Bir fabrikamız yok. Mülkümüzde san'at ne ile ileri gider?

"Bir şirket te'sîsine muvaffak olamadık. Ticâret böyle mi terakkî bulur? Bir Müslümân bankası var mı? Beynimizde servet nasıl vücûda gelir?"[3]

Maddî dünyaya yönelik bu ilginin ilk kez ortaya çıkışının kökeni, onsekizinci yüzyıla kadar götürülebilir. O sırada silahlanma, harp metodları ve lojistik sahalardaki üstünlüğün Avrupa ordularını zafere götüren unsurlar olduğunun anlaşılması, gittikçe artan bir açıklıkla Türk devlet adamlarının zihninde yer etmeye başladı. Fakat, maddî ilerlemeye yönelik hayranlığın makbul "fiilî idealler" arasında yer alması için, yaklaşık olarak bir asırlık bir entellektüel gelişme gerekti.

Dış dünyaya yönelik aynı tip tavrın farklı bir yönü de, Yeni Osmanlıların "aktivizm"leridir. Gördüğümüz gibi, bu tavır, rasyonelliğin açık bir savunusu ve insanın kaderi üzerinde etkin bir denetimi olarak Yeni Osmanlıların faaliyete geçmelerinden kırk yıl kadar önce ortaya çıkmaya başlar. Bu tavır, ilk Osmanlı reformcuları arasında bile çekirdek halinde bulunuyordu. Ancak onlar, Osmanlı İmparatorlu-

3 Nâmık Kemâl, "İbret," *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, ss. 39-41.

ğu'nun dağılan parçalarını birleştirmekle ve parçalanmış bulunan daha önceki sosyal ve idarî mekanizmayı yeniden kurmakla ("ecdâdımızın tatbikâtı ile uyumlu bir reform") meşgul oldular. Bu insanlar, aksiyona taraftar, fakat yeniliğin karşısında idiler. Ancak, onların yenilik arzuları, bizatihî değişim arzusunun artmasının neticesi idi. Bu, "niceliksel" bir gelişmenin sonucu olan "niteliksel" bir değişim idi.

Yeni Osmanlılar arasındaki aktivist tavır, *irâde-i cüz'iyye* teriminin artan bir şekilde kullanımında açığa vuruldu. Bu terim, üzerinde Allah'ın sadece cüz'î bir kontrolünün olduğu, insanın faaliyet alanını anlatmak için kullanıldı. Daima yaratmayı, çalışmayı, baskıcı yönetime karşı çıkmayı çağrıştıracak şekilde kullanıldı. Bu felsefî gelişme de yine Yeni Osmanlıları sınırlandırmış gibi gözükmüyor. Bu felsefe, kadercilik karşıtlığının yeniden canlandırılması biçiminde, ondokuzuncu yüzyıldaki Mâtüridî felsefesinde en saf biçimiyle ortaya çıktı. Kezâ, aynı felsefe İranlı reformcu Cemâleddin Afgânî'nin fikirlerinde olduğu kadar, Mısırlı reformcu Muhammed Abduh'un yazılarında da tekrar ortaya çıkar.

Ancak, Yeni Osmanlılar, İranlı ve Mısırlı modernleştirici benzerlerinden daha fazla avantaja sahiptiler. Bu avantajı, Osmanlı devletinin temeli olan aktivist bir ideolojiye elverişli *gazâ* ruhu teşkil eder. Askerî mağlubiyetlerin acısının ve Avrupalı Büyük Güçler tarafından zorla kabul ettirilen politikaların sebep olduğu aşağılanma duygusu, hayat yolları farklı her Türk'ün zihninde yankısını buldu. Bizzat Yeni Osmanlılar ilk kez bu tür düşüncelerle harekete geçme mecburiyeti hissetmişlerdi. Geç Osmanlı vatanseverliğinin esası bu idi.

Eğer Yeni Osmanlı teorilerinin modernleşme ruhuna en uygun kısmı olan aktivizmleri önermek zorunda kaldıklarından daha pürüzsüz bir kavramsal şema ile kaynaştırmalarına izin verilmiş olsaydı, hakiki bir modernist İslâmî sen-

tez ile neticelenebilirdi. Yeni Osmanlıların ihtiyaç duydukları şey, zamandı. Onlar, aktif oldukları on yıl içinde, böyle bir sentezi meydana getirmek için zaten hatırı sayılır bir çalışma yapmışlardı. Fakat, Yeni Osmanlılara, teorilerini geliştirmek için ihtiyaç duydukları nefes alma fırsatı asla verilmedi. II. Abdülhamid, liberal bürokratlar ile ulemâ arasındaki ittifaka güven duymadığı için, yeni bir gruplaşmaya fırsat vermedi. Liberalleri rahat bırakmadığı gibi, aynı zamanda *medreseler*deki ilerleme karşıtlığını aktif olarak teşvik etti. Medreseleri firarîler, askerlik hizmetinden kaçanlar ve diğer ayak takımı için sığınaklar haline dönüştürdü. Nitekim, Cevdet Paşa'nın dediği gibi, ulemâ arasındaki incelikli düşünce ve davranıştaki düşüş sürecine göz yumuldu.

1908 Genç Türk darbesi zamanına kadar, ulemâ entellektüel bir zindanın içine itildi. Aksine, Yeni Osmanlıların karıştırıp kaynaştırmaya çalıştıkları iki unsurdan -aktivist tavır ve İslâmî dogma- aktivizm ise, yüzeyde kaldı ve derin bir entellektüel temelden yoksunluk, onun kendi mazereti haline geldi. Ulemâya gelince, onlar, "itikadın savunucusu" olan sultan-halifenin kendilerine yönelttiği öldürücü övgüden asla kurtulamadılar.

LÛGATÇE

a'bâ: yükler, ağırlıklar; sorumluluklar.

a'yân: ileri gelenler; Senato üyeleri.

âbâ: babalar; gezegenler.

âftâb: güneş; güzel yüz; güzel.

âgâh: bilgili, uyanık.

ağrâz: maksatlar, niyetler.

ahcâr: taşlar.

ahlâf: müttefikler.

aklâm: yazı âletleri; memurların çalıştıkları daireler.

alâ: rütbece büyüklük, şeref, şan.

âmedî: Babıâli'de vükelâ meclisi müzakerelerini ve sarayla yazışmaları yürüten memur.

ârâ: oylar.

ârâm: durma, dinlenme; yerleşme, istirahat etme; karar kılma.

ashâb: sâhipler; Hz. Muhammed'i gören sahâbiler.

atebe: eşik, basamak.

âtî: gelecek; istikbâl; önde, aşağıda.

avâmil: sebepler; işleyenler; vâliler.

avârız: arzalar; bozukluklar; olağanüstü geçici vergi.

avdet: geri gelme, dönüş.

bâ'is: sebep olan; gönderen; icab ettiren.

Bâb-ı Alî: yüksek kapı; Osmanlı hükûmeti; Osmanlı devlet dairelerinin bulunduğu bina.

bakâyâ: fazla kalan şeyler; kalıntılar.
basîret: seziş, kavrayış, uzağı görüş.
beḥiyy: güzel.
bekâ: devam, sebat, evvelki hal üzere kalma.
berkıyye: şimşek gibi; elektrik.
beytü'l-mâl: devlet hazinesi.
bi'at (bey'at): kabul ve tasdik; tanıma, uyma.
cây: yer.
cehl: bilmezlik, bilgisizlik.
cerîde: gazete; tutanak; suvari kolu.
cevâmi': ibadet yerleri, câmiler; toplu şeyler.
cülûs: oturma; tahta çıkma.
dâd: adalet, doğruluk; insâf; vergi.
de facto: bilfiil.
delâ'il: deliller, belgeler.
derûn: iç; gönül.
devâbb: yük ve binek hayvanları.
düstûrı'l amel: gereği gibi uygulanacak kanun.
ebnâ: oğullar, çocuklar.
ednâ: pek aşağı, en bayağı, çok alçak; az.
edvâr: devirler.
efkâr: fikirler.
emrâz: illetler, hastalıklar.
emvât: ölüler.
erkân-ı erbaa: dört esas.
esenn: daha yaşlı.
eşcâr: ağaçlar.
evkâf: vakıflar; cami, medrese, imaret gibi hayrâtın idaresine ayrılan arâzî, binâ v.s.
fevâ'id: faydalar, kazançlar.
fey: savaşılmaksızın gayrimüslimlerden gelen mal; fethedilen memleketlerdeki arazi.
fıkıh: şeriat ilmi; şeriat hukuku; bir şeyi gereği gibi iyice anlayıp bilme.
fi'l: iş, amel.
fukahâ: fakîhler; fıkıh bilginleri.
füyüzât: feyzler: ilim, irfan; bolluk.
gâ'ib: kayıp, görünmeyen; üçüncü şahıs.
girîve: çıkmaz yol; içinden çıkılması zor durum.
gulâm: tüyü, bıyığı çıkmamış delikanlı; köle, esir.
günagün: renk renk, alaca.
hâ'iz: mâlik; taşıyan, bir şeyi olan.

habs: çirkin; ayıp; hapis, kapatma, tutma.
hadîka: ağaçlı, suyu çok bahçe.
hakâyık: doğru olan asıllar, hakikatler.
hakâyıku'l-vekâyi: vak'aların hakikatleri.
halvetî: Halvetiye tarikatı mensubu; ibadetini tenhada yapan.
hamiyyet: millî onur; sevileni koruma çabası.
hâmûş: susmuş, sessiz.
harâbât: harâbeler; meyhaneler.
hasâ'il: huylar, tabiatler.
hâssiyyet: kuvvet, tesir.
havâyic: ihtiyaçlar.
hazâ'in: hazineler.
hazâkat: ustalık, üstatlık.
hedm: yıkma, harap etme.
heretizm: kabul olunmuş doktrinlere karşı oluş.
hıdîv: imtiyazlı Mısır vâlisi veya onun unvanı.
hikemiyyat: hikmetli sözler.
hilâfet: halifelik; birinin yerini tutma.
hilf: ittifak, yardımlaşma; sözleşme.
hod-be-hod: kendi kendine.
hulûl: gelip çatma; girme.
hüccet: senet, vesika, delil.
hüdâ: doğru yol gösterme.
hükkâm: hâkimler.
îcâ': verilme, ağrıtma, ağrıtılma.
îrâd: getirme; söyleme.
i'tikâd: inanma; inanç; bir şeye bağlanma.
i'tisâf: doğru yoldan sapma, yolsuzluk etme.
ibâhe: mübah kılma, bir işin yapılıp yapılmamasını serbest kılma.
ibret-bîn: ibret almış.
icbâr: zorlama.
icmâ': dağınık şeyleri birleştirme, toplama; bir konuda birlik olma.
ictimâ': toplanma; toplantı; yığılma.
ihtilâlât: karışıklıklar, bozulmalar, düzensizlikler.
ihtilât: karışma, katışma; karşılaşıp görüşme.
ihtiyâr: seçme, yeğleme; katlanma, kabul etme; kendi isteğiyle davranma.
iktirân: yaklaşma, yanına gelme.
iktizâ: lâzım gelme, gerekme; gerektirme; ihtiyaç; ise yarama.
ilcâ'ât: mecbur etmeler, zorlamalar, zorunda bırakmalar.
ilmiye: ulema zümresi.

ind: yan; yön; göre; olunca.
infikâk: bir şey yerinden ayrılma; çözülme.
inhilâl: açılma; dağılma; erime.
inkıyâd: boyun eğme, kendini teslim etme.
intihab: seçme, seçilme; seçim; en güzel.
irti'âş: tutulma, titreme, sarsılma.
isti'mâl: kullanma.
istibdad: keyfî idare; idarede baskı.
istihkâk: hak olma, hak kazanma; hak kazanılan şey.
ittihâd: birlik, birleşme, aynı fikirde olma.
ittihâz: edinme; kabul etme; itibar etme; kullanma; kurma, tasarlama.
kâfil: kefalet eden; kefil.
kasr: zorla iş gördürme; kısa kesme, kısaltma.
kavâ'id: kaideler, usuller.
kavî: kuvvetli; güvenilir, sağlam.
kaziyye: iş, husus, madde, mesele, dava; teklif; yardımcı teorem.
kesb: çalışıp kazanma; edinme.
keşâkeş: çekişme, münakaşa; gam, felâket.
kıyas: açık olmayan olguların benzer nasslara göre açıklanması.
Kird-gâr: Allah.
kubh: çirkinlik; çirkin iş.
kurûn: zamanlar, devirler, çağlar.
lâla: bir çocuğu gezdiren, oyalayan; saray haremağası; padişahların sadrazamlara hitabı.
lemsî: dokunma ile ilgili.
lezâ'iz: tatlı, zevk alınacak şeyler.
ma'dûm: yok olan, mevcut olmayan.
mâ-hazar: daha önceden hazır olan, hazır bulunan şey.
mâbeyn: padişah sarayı.
mahâsin: güzellikler.
masruf: sarf olunmuş; çevrilmiş.
me'âsir: güzel eserler, nişanlar, izler.
me'lûf: alışılmış, alışmış; huy edilmiş.
mebâhis: bir şeyin bahsolunduğu yerler; araştırma yerleri, münâkaşa mevzûları.
mebde': başlangıç, ilke, ilk unsur; ilmin ilk kısmı.
mecelle: kitap, dergi; Tanzimat'tan sonra telif edilmiş muâmelât kitabı.
mecmû': toplanmış, tüm.
medâr: dönence; dayanak.
meddâh: medheden; taklitle eğlendiren.
mefrûk: ayrılmış, araya başka bir şey girmiş.

melhûz: düşünülebilen, hatıra gelen, olabilen.
memâlik-i mahrûse: Osmanlı ülkesi.
menâsıb: pâyeler, makamlar, rütbeler, dereceler.
merbût: bağlı; bitişik; eklenmiş.
mesâ'il: meseleler.
mesâlih: işler.
meşreb: yaradılış, tabiat; huy, ahlâk.
meşveret: danışma, müşâverede bulunma.
metbû': uyulan, tâbî olunan.
mevâki': mevkîler, yerler.
mevâşî: davar ve mal gibi hayvanlar.
mevhûb: hibe olunmuş, ihsân edilmiş.
mevhûm: vehmolunmuş, aslı esası yokken zihinde kurulmuş olan.
mihen: eziyetler, sıkıntılar.
mikyâs: kıyas edecek âlet, ölçek, ölçü âleti.
milel: milletler; bir dinde veya mezhepte olan topluluklar.
mir'ât: ayna.
miyâh: sular.
mu'addil: tâdil eden, düzelten, denkleştiren.
mu'aheze: azarlama, çıkışma, darılma; tenkîd.
mu'tâk: azâd edilmiş.
mu'teberân: itibarlılar; ileri gelenler.
muhâsamat: düşmanlık.
muhâverât: karşılıklı konuşmalar.
muhtell: ihlâl edilmiş, bozulmuş, karışmış.
muhtere'ât: uydurma [sözler]; yeni çıkarılmış, yoktan meydana getirilmiş [şeyler].
munkariz: biten, sönen, arkası gelmeyen, kesilmiş.
mutazarrır: zarar gören.
muttasıf: vasıflanan; kendisinde bir hal ve sıfat bulunan.
mübâhasât: konuşmalar; karşılıklı konuşmalar.
müctemi': toplanan, toplu; birikmiş, birleşmiş.
mühlike: helâk eden, öldürücü.
müktesebe: iktisab olunmuş, kazanılmış, elde edilmiş.
mülâhaza: dikkatle bakma; iyice düşünme; düşünce.
mümtâz: imtiyazlı, ayrı tutulmuş; seçkin.
münâvebe: nöbetleşme, nöbetle iş görme.
münba'is: gönderilmiş; bir şeyden ileri.
mündefi': geçmiş, atlatılmış.
münşî: inşâ eden, yayan; yapısı, üslûbu güzel olan, iyi kâtip.

müntehab: seçilmiş; seçkin.
mürûr: geçme, bir yandan girip öteden çıkma; geçip gitme; sona erme.
müsellem: teslim edilmiş, verilmiş; doğruluğu herkesçe kabul edilmiş olan.
müstakîl: pazarlığın bozulmasını isteyen; başlı başına, kendi kendine.
müstelzim: gereken, gerektiren.
müstevlî: istilâ eden, ele geçiren; yayılan; salgın.
mütâba'at: birine tâbi olma, uyma.
mütâla'ât: okumalar, tetkikler; düşünceler.
müte'âkid: akit, anlaşma yapan iki kişiden her biri.
mütehattim: lüzumlu, gerekli.
mütelevvin: renkli, boyalı; sebatsız, kararsız.
mütenevvi': nevîlenen, türlü, çeşitli.
mütevakkıf: duran, bekleyen; bir şeye bağlı olan, ancak onunla olabilen.
müyesser: kolayı bulunup yapılan, kolay gelen.
müzakerât: müzakereler.
müzdâd: artmış, çoğalmış.
nâbit: yerden biten.
nâfi': menfaatli, faydalı, kârlı.
nefy: sürme, sürgün etme.
netâyic: sonuçlar.
nizâ': çekişme, kavga.
nominalizm: isimcilik.
örfî, örfiyye: gerektiğinde sivil idare yerine askerî idare.
pezîr: kabul eden, edici olan; kabul edebilir.
pîşe: sanat, meslek; iş; huy, âdet, alışkanlık.
râbıta: bağ; münâsebet; bağlılık; tertip, düzen.
rahm-i mâder: ana rahmi.
rahne: gedik, yırtık ve bozuk yer; zarar, ziyan.
re'âyâ: bir hükümdarın idaresi altındaki vergi veren halk; bütün halk; Hıristiyan tebaa.
revâbıt: bağlar.
revnak: parlaklık, tazelik, süs.
rişte: iplik; ilgi, bağ.
riyâziyyûn: matematik âlimleri.
rüfeka: arkadaşlar.
sa'y: gayret, emek; çalışma; koşar gibi yürüme.
sakâmet: sakatlık, noksanlık, bozukluk.
sakîm: hasta, hastalıklı; yanlış.
sâkit: susan, ses çıkarmayan.
sedd-i hâ'il: engel olan set.

selâtîn: sultanlar.
sem': işitme; dinleme; kulak.
ser-fürû: başeğme, söz dinleme.
seyfiye: asker zümresi.
seyyâle: su gibi akan şey; sıvı; akıntı.
sinn-i vukûf: duraklama yaşı.
sû': kötülük; kötü, fena.
sun': yapma, yapış; te'sir, kudret.
sühûlet: kolaylık; kolaylık vasıtası; yavaşlık, nezâket; elverişli.
sünnet: Hz. Muhammed'in sözleri, işleri, tasvibleri; fıkıhda ikinci kaynak.
şakk: yarılma, çatlama; yutma; çatlak.
şâri': şeriat koyan, yasa koyan; Allah; Resûlullah.
şebâb: gençlik, tazelik.
şekk: şüphe, zan, tereddüt.
şer': Allah'ın emri.
şeriat: doğru yol; dinî kaideler; Kur'an ve Sünnet'e dayalı sistem.
şevk: şiddetli arzu, sevinç; diken.
şimşir: kılıç.
şitâb: acele, sürat, çabukluk.
şukka: parça, kumaş, kâğıt parçası; küçük tezkere.
şûriş: karışıklık, kargaşalık.
şuûnât: hadiseler.
şükûfe-zâr: çiçek bahçesi.
ta'addüd: çoğalma, sayısı artma.
ta'ayyüş: yaşama, geçinme.
ta'dîl: doğrultma, doğrulama; değişiklik.
taaccüb: şaşakalma.
taaffün: çürüyüp kokma, leş kokma.
tabâyi: tabiatlar, huylar.
tagallüb: zorbalık.
tahaddüs: sezgi; ortaya çıkma.
taharrî: arama, araştırma; aratma.
tanzîr: benzetme, benzetilme; bir şiirin manaca, şekilce benzerini yapma.
tasaddî: bir işe girişme, başlama.
tayy: dürüp bükme, sarma, katlama; atlama.
te'âvün: yardımlaşma.
teb'îd: uzaklaştırma; kovma.
tecrîb: deneme, sınama.
tedennî: aşağı inme, gerileme, aşağılama.
tedvîr: döndürme, döndürülme, çevirme; değirmi şekle sokma.

tedvin: kitaplaştırma; manzumeleri dîvan şekline getirme.
tef'errüs: sezme, anlar gibi olma.
tehiyye: selâm; selâm verme; hayır dua etme; mülk, malikiyyet.
tekessür: kısılma; çoğalma.
telîf-i beyn: ara bulma, uzlaştırma.
terakkî: yükselme; ilerleme.
terfîk: arkadaş etme, birinin yanına katma.
tesanüd: dayanışma.
teşri': kanun yapma; şeriat emirleri.
teşvîş: karıştırma, karmakarışık etme.
tetâbuk: uyma, uygun gelme, uygun düşme.
tevkîl: vekil etme, edilme.
tevsî': genişletme, genişletilme.
tezâyüd: artma, çoğalma.
tezkire: tezkere, pusula; hükümetten alınan izin kâğıdı; biyografi.
uhuvvet: kardeşlik; dostluk, bağlılık.
üns: alışıklık, alışma.
vakâyî: vak'alar.
vâlâ: yüce, yüksek.
vâridât: gelir; içe doğan şeyler.
vaz': koyma, konulma; tayin etme; kurma, icad etme; duruş, davranış.
vesâil: vesileler.
vikâye: kayırma, koruma; herhangi bir hastalık için önleyici tedbir alma.
vilâyet: bir şeyi kudretle elde etme; birine kefil olma; dostluk; il.
vukuf: duruş; bir halde kalma; anlama, bilme, öğrenme, bilgi.
vükelâ: vekiller.
za'f: hemen öldürme; zayıflık.
ze'âmet: Sipahilere verilen en büyük timâr.
zebûn: zayıf, güçsüz, âciz.
zehâb: gitme; bir fikre uyma; sapma.
zımn: iç taraf; dolayısıyla anlatılmak istenen söz; maksat, istek.
zîr-ü zeber: altüst.
zimâm: yular.
zu'm: bâtıl zan, sanı; şüphe.
zûr-ı bâzu: kol kuvveti.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Soyadı Kânunu'nun kabulünden önce vefat eden yazarlar, ilk isimlerine göre alfabetik sıraya göre kaydedildi.

Bir soyadı seçecek kadar uzun yaşamış olan yazarlar ise, birinci kategoride olduğu gibi, yine aynı düzen içinde sıralandı; fakat yeni soyadları köşeli parantez içinde verildi.

Diğer bütün isimler, soyadlarına göre yazıldı.

I. KİTAPLAR

Abdurrahman Sâmî [Paşa]. *Rumîzu'l-Hikem*, İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1287/1870-1871.

Abdurrahman Şeref, *Târih-i Devlet-i Osmâniyye*. İstanbul: Karabet, 1315/1897-1898. 2 cilt.

——, *Târih Musâhabeleri*. Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekâleti Neşriyatından. Aded 10, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339/1920-1921

[Abro Sahak]. *Avrupa'da Meşhur Ministroların Tercüme-i Hallerine dâir Risâle*. İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, Şâban, 1271/1855.

Acoilas, Émile. *La Déclaration des Droits de l'Homme de 1793 Commentée*. Paris: A. Chevalier-Moresq, 1885.

Adıvar, Abdülhak Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.

Agâh Sırrı [Levend], *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları*. Türk Dil Kurumu, 31. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1949.

Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 2. baskı, İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1309/1891-1892. 12 cilt.

——. *Tezâkir 1-12*. Haz. Cavid Baysun, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından Seri II, No. 22. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953.

Ahmed Gâlib. *Sâdullah Paşa yâhud Mezardan Nidâ'*. 1. baskı, İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1909.

Ahmed Lütfi. *Mir'ât-ı Adâlet, Yâhud Târihçe-i Adliye-i Devlet-i Osmâniye*. Istanbul: Matbaa-i Nişan Berberyan, 1304/1886-1887.

—— *Târih*. İstanbul: Matbaa-i Âmire-Sabah Matbaası, 1290-1328/1873-1911. 8 cilt.

Ahmed Midhat. *Sevdâ-yı Sa'y ü Amel*. İstanbul: basıldığı kuruluş yok, 1296/1879.

——. *Üss-i İnkılâb*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1294-1295/1877-1878.

Ahmed Râsim. *Istibdattan Hâkimiyet-i Milliyeye*. İstanbul: Vatan Matbaası, 1342/1923. 2 cilt.

——. *Matbû'at Târihimize Medhal*: İlk Büyük Muharrirlerden Şinâsî. İstanbul: Yeni Matbaa, 1927.

Ahmed Refik [Altınay]. *Âlimler ve Sanatkârlar*. Geçmiş Asırlarda Türk Hayâtı. İstanbul: Hilmi, 1924.

——. *Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı 1100-1200*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1930.

——. *Lâle Devri*. 5. baskı, İstanbul: Hilmi Kitaphanesi [*aynen*], 1932.

——. *Türkiye'de Mültecîler Meselesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1926.

Ahmed Sâib. *Târih-i Sultan Murâd-ı Hâmis*. Kahire: Matbaa-i Hindiye, tarihsiz.

——. *Vak'a-i Sultan Abdülaziz*. Kahire: Matbaa-i Hindiye, 1320 Mâlî/1904-1905.

Ali [Basiretçi Ali Efendi]. *İstanbul'da Yarım Asırlık Vakâyi'-i Mühimme*. İstanbul: Matbaa-i Hüseyin ve Enver, 1325 Mâlî/1909-1910.

Ali Ekrem [Bulayır]. *Namık Kemal*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1932.

Ali Fuad. *Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiye*. 2. baskı, İstanbul: Yeni Matbaa, 1928.

Ali Haydar. *Beyân-ı Hakîkat*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, Muharrem 1293/1876.

[Âlî Paşa], *Réponse à son Altesse Mustafa Fazyl Pacha au Sujet de sa Lettre au Sultan*. Paris: basıldığı kuruluş yok, 1867.

Ali Suâvî. *Âlî Paşa'nın Siyâseti*. İstanbul: Asadoryan Matbaası, 1325/1909.

——. *A Propos de l'Hertzégovine*. Paris: baskı yeri belirtilmemiş, 1875.

——. *Hive*. İstanbul: Artin Asadoryan, 1326 Mâlî/1910-1911.

——. *Hukûku'l-Şevâri'*. İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1324/1908.

——. *Kânî Paşa-zâde Ahmed Rıfat Beye Yazılan Mektub Sîreti*. Yayın yeri ve tarihi yok.

——. *Le Khiva en Mars 1873*. Paris-Londra: Imprimerie Victor Goupy, 1873.

Alric, Arthur. *Un Diplomate Ottoman en 1836 (Affaire Churchill)*. Traduction annotée de l' "Éclaircissement" ("*Tebsireh*") d'Akif-Pacha, Ministre des Affaris Etrangéres des Turquie. Paris: Ernest Leroux, 1892.

Andréossy, General Comte Antoine François. *Constantinople et le Bosphore de Thrace*. 3. baskı, Paris: Duprat, 1841.

[Anhegger, Dr. Robert ve İnalcık, Dr. Halil (haz.)]. *Kânûn-nâme-i Sultânî ber Mûceb-i Örf-i Osmânî: II. Mehmed ve Bayezit Devirlerine ait Yasaknâme ve Kanunnameler*: Türk Tarih Kurumu Yayınları, Seri XI, No. 5, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Anıl, Muallâ (haz.). *Şinasi: Müntehabat-ı Eş'arım*. İstanbul: Ahmed Sait Matbaası, 1945.

Aquinas, St. Thomas. *Selected Political Writings*. Haz. A. P. d'Entrèvas. Terc. J. G. Dawson. Oxford: Basil Blackwell, 1954.

Aristarchi bey [Grégoire]. *Législation Ottomaneou Recueuil de Lois, Règlements, Ordonnances et Autres Documents de l'Empire Ottoman*. Constantinople: Freres Nicolaidès, 1873-1888. 7 cilt.

Arnold, T. W., ve Guillaume, Alfred (haz.). *The Legacy of Islam*. London: Oxford University Press. 1931.

———?, Sir Tomas. *The Caliphate*. Oxford: Clarendon Press, 1924.

Arsal, Sadri Maksudi. *Türk Tarihi ve Hukuk: I. İslamiyetten Evvelki Devir*. İstanbul Üniversitesi Yayınlarından, No. 336. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947.

Atay, Falih Rıfkı. *Baş Veren bir İnkılâpçı*. Ankara: Doğuş Matbaası, 1954.

Avni, Hüseyin. *Raya ve Köylü: Feodalite Reyası Bugünkü Köylü Tipine Nasıl Tahavvül Etti*. İstanbul: Tan Matbaası, 1941.

Avram Galanti [Bodrumlu]. *Küçük Türk Tetebbüleri*. Cilt 1. İstanbul Kağıtçılık ve Matbaacılık Anonim Şirketi, 1341 Mâlî/1925.

Ayad, Dr. Kamil. *Die Geschichte und Gesellschaftslehre Ibn Haldums*. Forschungen zur Geschichte und Gesellschaftslehre 2 Heft. Stuttgart und Berlin: Cotta, 1930.

Âyetullah. *Merhum Âyetullah Efendi'nin Rü'yâsı yâhud Sadrâzam Âlî Paşa'nın Muhâkemesi*. İstanbul: Vezir Hanı, 1326 Mâlî/1910-1911.

Azam Victor. *L'Avénement d'Abdul Aziz: Evenir de l'Empire Ottoman*. Paris: Dentu. 1861.

Babinger, Franz. *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und Ihre Werke*, Mit Einem Anhang: Osmanische Zeitrechungen von Joachim Mayer. Leipzig: Otto Harrasowitz, 1927.

———. *Stambuler Buchwesen in 18 Jahrhundert*. Leipzig: Deutscher Verein für Buchwesen und Schriften, 1919.

Bailey, Frank Edgar. *British Policy and the Turkish Reform Movement*. A Study in Anglo-Turkish Relations, 1826-1853. Harvard Historical Studies, Vol. 52. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942.

Baker, James. *Turkey*. New York: Henry Hold, 1877.

Baykal, İsmail Hakkı. *Enderun Mektebi Tarihi*. İstanbul: Halk Basımevi, 1955.

Becker, C. H. *Islamstudien: Von Werden und Wesen der Islamischen Welt*. Leipzig: Quelle und Meyer, 1932. 2 cilt.

Bereket-zâde İsmâil Hakkı. *Yâd-ı Mâzî*. Tevsî-i Tabâat Matbaası, 1332/1913-1914.

Bianchi, Thomas Xavier. *Khathithy Humaioun* ou Charte Impereila Ottomane du 18 Fevrier 1856 ... suivi de notes et d'explications. Paris, 1856.

——. *Vocabulaire Français-Turc*. Paris: Everat, 1821.

Birge, John Kinsley. *A. Guide to Turkish Area Study*. Washington, D.C.: American Council of Learned Societies, 1949.

——. *The Bektashi Order of Dervishes*. Lozac's Oriental Religion Series, Vol. VII. London: Luzac and Co., 1937.

Birinci Köy ve Kalkınma Kongresi. *Türk Ziraat Tarihine Bir Bakış*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1928.

Boué, Ami. *La Turquie d'Europe*, Vol. III. Paris: Arthus Bertrand, 1840.

Brockelmann, Carl. *History of the Islamic Peoples*. London: Routledge, 1952.

Brown, John P. *The Darvishes or Oriental Spiritualism*. ed. H. A. Rose'un bir girişiyle. London: Oxford University Press, 1927.

Browne, E. G. *The Revolution of 1905-1909*. Cambridge University Press, 1910.

Brunswik, Benoit. *La Succession au Trône de Turquie*. Paris: Amyot, 1872.

——. *La Vérité sur Mithat Pacha*. Ernest Leroux, 1877.

Bury, Lord Hewart of. *The New Despotism*. London Ernest Benn, 1929.

Canini, Marco Antonio. *Vingt Ans d'Exil*. Paris: Dramard-Baudry, 1868.

Capoléone, Dr. L. *Une Reponse à M. de Kératry à propos de son ouvrage intitulé Mourad V: prince-sultan-prisonnier d'état*. Constantinople [İstanbul], baskı yeri belirsiz, 1878.

Castille, Hypollite. *Rechid-Pacha*. Portraits Politiques et Historiques au Dix-neuvième Siècle. Paris: Ferdinand Sartorius, 1857.

Catalogue de la Bibliothèque du feu Ahmed Vefyk Pacha. Constantinople [İstanbul]: K. Bagdadlian, 1893.

Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye Sâlnâmesi, Haz. Cem'iyyet-i Tedrisiyye-i İslâmiyye. [İstanbul]: basıldığı kuruluş belirsiz, 1332 Mâlî/1916-1917.

Charmes, Gabriel. *L'Avenir de la Turquie: le Panislamisme*. Paris: Calman-Levy, 1883.

Chertier, Edmond. *Les Réformes en Turquie*. Paris: E. Dentu, 1858.

Chinassi. (Bkz. "Şinâsî.")

Chumarian, Cricor. *Abregé de la Vie des Plus Illustres Philosopes de l'Antiquieté*. Smyrne [aynen]: Imprimerie Daveroni et Sogioli, 1854.

Collas, L. B. C. *La Mort d'Abdul Medjid:* Dernier Jour de l'Empire Ottoman. Paris: E. Dentu, 1861.

——. *La Turquie en 1864*. Paris: E. Dentu, 1873.

Collingwood, R. G. *The Idea of Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1945.

Comte, Auguste. *Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie Instituant la Religion de l'Humanité*. Vol. III. Paris: Carillan-Goeury et Dalmont, 1853.

Danişmend, İsmail Hami. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. Türkiye Yayınevi Tarih Serisi Yeni İnceleme ve Telifler No. 1. Cilt. IV. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1955.

Davids, Arthur Lemley. *A Grammar of the Turkish Language*. London: Parbury, Allend ve Taylor, 1832.

Davison, Roderic H. "Reform in the Ottoman Empire," basılmamış doktora tezi. Harvard, 1942.

[de Kay, James E.]. *Sketches of Turkey*. New York: Harper, 1833.

Dérathé, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Bibliothèque de la Science Politique. Deuxieme Série. Les Grandes Doctrines Politiques. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

Déstrilhes, M. *Confidence sur la Turquie*. 3e. ed. revue et augmentée. Paris: E. Dentu, 1856.

Devvânî, Celâleddin [Dawwânî]. *Practical Philosophy of the Muhammadan*; Cani Muhammed Asaad'ın Farsça ve Orta Asya'nın en mûteber eseri olan *Ahlâk-ı Celâlî*'nin tercümesi; bir giriş eklenerek Avrupa ile ilişkisi gösterilmiştir. Çev. ve notlar W. F. Thompson. London: Allen and Co., 1839.

Dizdaroğlu, Hikmet (haz.). *Şinasi: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1954.

Djelaleddine Moustafa. *Les Turcs Anciens et Modernes*. Constantinople: Imprimerie du Courrier d'Orient, 1869.

Douin, G. *Histoire de Règne du Khedive Ismail*. Roma: Institute Poligrafico Dello Stato, 1933. 3 cilt.

le Duc, Léouzon. *La Turquie est-elle incapable de Réformes*. Paris: E. Dentu, 1876.

Eichmann, R. *Die Reformes des Osmanischen Reiches*, mit besonderer berücksichtigung des Verhaltnisse der Christen des Orients zur Türkischen Herrschaft. Berlin: Nicolaische Buchhandlung, 1858.

Elliott, Sir Henry. *Some Revolutions and other Diplomatic Experiences*. New York: E.P. Dutton, 1922.

Engelhardt, Edouard. *La Turquie et le Tanzimat*. Paris: Cotillon, 1882-1884. 2 cilt.

d'Entrèves, Passerin, *Natural Law*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

Erişçi, Lûtfi. *Türkiye'de İşçi Sınıfının Tarihi*. İstanbul: Kutulmuş Basımevi, 1951.

[Ertaylan] İsmail Hikmet. *Namık Kemal*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1931.

——. *Şinasi*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1932.

——. *Türk Edebiyatı Tarihi, Ondokuzuncu Asır.* Bakü: Azer Neyir, 1925.

——. *Ziya Paşa: Hayatı, Eserleri.* İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1932.

Es'ad Efendi. [Sahhaflar Şeyhi-zâde], *Üss-i Zafer.* 1. baskı. İstanbul: yayınlandığı yer yok, 1243/1827-1828.

Esatlı, Mustafa Ragıp (haz.), *Ölümünden Sonra Rıza Tevfik.* İstanbul: Sinan Matbaası, 1952.

Faik Reşid. *Edib-i A'zam Kemâl.* İstanbul: Cihan Matbaası, 1326 Mâlî/1910.

Farley, J. Lewis. *Modern Turkey.* 2. baskı, London: Hurst ve Blackett, 1872.

Fatma Aliye. *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamânı.* İstanbul: Kanaat Matbaası, 1332/1913.

Fénelon, François de Salignac de la Mothe. *Oeuvres.* Ed. Gosselin & Caron. Paris: Lebel, 1820-1830.

Fesch, Paul. *Constantinople aux Derniers Jours d'Abdülhamid.* Paris: Librairie des Sciences Politiques et Sociales Marcel Rivière, 1907.

Finer, Herman. *The Governments of European Powers.* New York: Henry Holt, 1956.

Fontanier, Victor. *Voyage en Orient Entrepris par ordre du gouvernement français.* Paris: Vols 1 et 2 de 1821 à 1829 (1829); vol. 3 de 1830 à 1833 (1834).

Fontenelle, Bernard le Bovier de. *Nouveau Dialogue des Morts.* Amsterdam: Pierre Mortier, 1701.

Friedrich, Carl J., *Constitutional Government and Democracy,* 2. baskı, Boston: Ginn & Co., 1950.

Gallenga, Antonio, *Two Years of the Eastern Question.* London: S. Tinsley, 1877.

Gardet, Louis. *La Cité Musulmane. Vie Sociale et Politique.* Paris: Librairie Philosophique, J. Vrin. 1954.

Gibb, E. J. W. *A History of Ottoman Poetry.* London: Luzac, 1900-1909. 6 cilt.

Gibb, H. A. R. *La Structure de La Pensée Religieuse de l'Islam.* Traduit de l'Anglais par Jeanne et Felix Arin. Institut des Hautes Études Marocaines, Notes et Documents, Fascicule VIII. Paris: Éditions Larose, 1950.

——, ve Bowen, Harold. *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East.* Vol. 1., *Islamic Society in the Eighteenth Century,* Part I and II. London: Royal Institute of International Affairs adına Oxford University Press, 1950-1957.

Gierke, Otto von. *Political Theories of the Middle Age.* Çev. Frederick William Maitland. Cambridge: The University Press, 1951.

Gough, J. W. *John Locke's Political Philosophy.* Oxford: Clarendon Press, 1950.

Grunebaum, G. E. von. *Medieval Islam.* 2. baskı, Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Halil Cemâleddin. *Ecânibin Memâlik-i Osmâniyyede Hâiz Oldukları İmtiyâzât-ı Adliyye*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1331/1913-1914.

Halil Halid. *The Diary of a Turk*. London: A. ve C. Black, 1902.

Halil Şerif. *Kudemâ-i Mülûk-i Mısriyye Târihi*. Kütüphane-i Ebüzziyâ, İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1304/1886-1887.

Hallowell, John H. *Main Currents in Modern Political Thought*. New York: Henry Holt, 1950.

Hammer, J. de [Joseph Greiherr von Hammer-Purgstall]. *Des Osmanischen Reichs Staatsverwassung und Staatsverwaltung*. Vienna: Camesinaschen Buchhandlung, 1815.

——. *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst bis auf unsere Zeit*. Pest: Hartleben, 1838. 4 cilt.

——. *Histoire de l'Empire Ottoman Depuis son Origine Jusq'à nos Jours*. Ouvrage Puisé aux Sources les Plus Authentiques et Redigé sur des Documens [sic.] et des Manuscrits pour la Plupart Inconnus en Europe. Traduit de l'Allemand par J. J. Hellert. Paris: Bellizard, Barthus, Dufour et Lowell, 1835-1843. 18 cilt.

Hayreddin. *Vesâ'ik-i Târihiyye ve Siyâsiyye Tetebbu'âtı*. İstanbul: Ahmed İhsan, 1326 Mâlî/1910-1911. 5 cilt.

Hayreddin Paşa. *Muhaddime-i Akvâmü'l-Mesâlik fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Memâlik*. Terc: Abdurrahman Efendi. İstanbul: Elcevâib, 1878.

——. [Khéréddin, General]. *Réformes Nécessaires aux États Musulmans*. Paris: Dupont, 1868.

Heidborn, A. *Manuel de Droit Public e Administratif de l'Empire Ottoman*. Leipzig: C. W. Stern, 1908. 2 cilt.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Ed. Michael Oakeshott. Oxford: Basil Blackwell, 1946.

İbnülemin Mahmud Kemâl [İnal]. *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940-1953.

——. *Son Asır Türk Şâirleri*. Türk Tarih Külliyatı Encümeni, Sayı 16. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1930-1942. 12 cilt.

——, ve Hüseyin Hüsâmeddin [Yaşar] (haz.). *Evkâf-ı Hümâyûn Nezâretinin Târihçe-i Teşkilâtı ve Nuzzârın Terâcim-i Ahvâli*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1330 Mâlî/1914.

İbrahim Alaettin [Gövsa]. *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*. İstanbul: Yedigün Neşriyatı, 1946.

İğdemir, Uluğ, *Kuleli Vak'ası Hakkında bir Araştırma*. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VII Seri, No. 3. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 1937.

İnalcık, Halil. *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doktora Tezleri Serisi, No. 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1943.

İskit, Server N. *Hususî ilk Türkçe Gazetemiz Tercüman-ı Ahvâl ve Agâh Efendi*. Ankara: Ulus Basımevi, 1937.

——. *Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları*. İstanbul: Tan Basımevi, 1943.

——. *Türkiye'de Matbuat Rejimleri*. Matbuat Umum Müdürlüğü Neşriyatından, 1939.

——. *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine bir Bakış*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.

İsmail Habib [Sevük]. *Edebî Yeniliğimiz: Birinci Kısım*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.

——. *Tanzimattanberi II: Edebiyat Tarihi Antolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1943.

Jorga, N. *Geschichte des Osmanischen Reiches Nach den Quellen Dargestellt*. Allgemeine Staatengeschichte Erste Abteilung: Geschichte der Europaischen Staaten No. 37. Gotha: Freidrich Andreas Perthes, 1908-1913. 5 cilt.

Jouannin, J. N., ve Van Gaver Jules. *Turquie*. Paris: Firmin Didot. 1840.

Juchereau de Saint Denys, A. de. *Révolutions de Constantinople*. Paris: Librairie Brissot-Thivars, 1819. 2 cilt.

Dr. K. *Errinerungen aus dem Leben des Serdar Ekrem Ömer Pacha*. Saraybosna: 1885.

Kaplan, Mehmet, *Namık Kemal: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, No. 378, Türk Dili ve Edebiyatı Doktora Tezi, No. 1. İstanbul: İbrahim Horoz, 1948.

Karal, Enver Ziya. *Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu, 1797-1802*. İstanbul Üniversitesi Yayınları, 63, Edebiyat Fakültesi Tarih Semineri XIII. İstanbul: Millî Mecmua Basımevi, 1938.

——. *Osmanlı Tarihi, V. Nizam-ı Cedit ve Tanzimat Devirleri 1789-1856*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Seri XIII, No. 16s. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

——. *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Seri VII, No. 10. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1942.

——. *Selim III'ün Hat-tı [aynen] Hümayunları: Nizam-ı Cedit 1879-1807*. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, Seri VII, No. 14. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1946.

Karatay, Fehmi Ethem. *İstanbul Üniversitesi Türkçe Basmalar Alfabe Kataloğu (1729-1928)*. İstanbul: Osman Yalçın, 1956, 2 cilt.

Kaynar, Reşat. *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, Seri VII, No. 19. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.

Kératry, Comte E. de. *Mourad V, Prince, Sultan, Prisonnier d'Etat (1840-1878)*, d'après des témoins de sa vie. Paris: E. Dentu, 1878.

Kern, Fritz. *Kingship and Law in the Middle Ages.* Terc. S. B. Chrimes. Oxford: Basil Blackwell, 1939. 2 cilt.

Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam.* Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955.

Kınalı-zâde, Alâeddin Ali b. Emrullah. *Ahlâk-ı Alâî.* Bulak, 1248/1833.

Kocabaş, Hüseyin. *Ali Suavi Vak'ası Üzerine Verilmiş Fetvâ.* Bursa: Anıt Matbaası, 1949.

[Koçi Bey], *Koçi Bey Risâlesi,* Nizâm-ı Devlete Dâir Göriceli Koçi Bey'in Râbi' Sultan Murad Hân-ı Gâzî'ye Takdim Eylediği Risâledir. 1. baskı, İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1303/1885-1886.

Kohn, Hans. *The Idea of Nationalism.* New York: Macmillan, 1944.

Köprülüzâde Mehmed Fuad. *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri.* İstanbul: Devlet matbaası, 1928.

——. *The Qur'an.* Richard Bell. tarafından Sûrelerin tenkitli yeniden tanzimiyle tercüme edilmiştir. Edinburg: T. ve T. Clark, 1937.

Kraelitz-Greifenhorst, Freidrich von. *Die Verfassungsgesetze des Osmanischen Reiches:* übersetz und mit einer Einleitung versehen. Vienna: Verlag des Forschungsintituts für Osten und Orient, 1919.

Kuntay, Mithat Cemal. *Namık Kemal:* Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında. Cilt I. İstanbul: Maarif Matbaası, 1944; II, 1. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1949; III, 2, *aynı yer,* 1957.

——. *Sarıklı İhtilâlci Ali Suavi.* İstanbul: Ahmed Halit Kitabevi, 1946.

Kuran, Ahmed Bedevî. *İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler.* İstanbul: Tan Matbaası, 1945.

Lalande, André (ed.). *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie.* Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

Lammens, H. J. *l'Islam: Croyances et Institutions.* Beyrut: Imprimerie Catholique, 1925.

Lane-Poale, Stanley. *The Life of the Right Honorable Stratford Canning, Viscount Stratford de Redcliffe.* London: Longmans, Green, 1888. 2 cilt.

Layard, Sir A. Henry. *Autobiography and Letters* (Çocukluğundan Madrid Büyükelçisi tâyin edilişine kadar), Ed. William N. Bruce. London: John Murray, 1903, 2 cilt.

Levy, Reuben. *A Mirror for Princes, The Qabus Nama by Kai Ka'us Ibn Iskender of Gurgan.* New York: E. P. Dutton, 1951.

——. *The Social Structure of Islam.* Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

Lewis, Ewart. *Medieval Political Ideas.* London: Routledge & Kegan Paul, 1954.

Lindsay, A. D. *The Modern Democratic State.* London: Oxford University Press, 1943.

Locke, John. *Essays on the Law of Nature.* Ed. W. von Leyden. Oxford: Clarendon Press, 1954.

——. *The Second Treatise of Civil Government and A Latter Concerning Toleration.* Ed. J. W. Gough. Oxford: Basil Blackwell, 1948.

Lûtfi Paşa. Haci. *Das Asafname des Lutfi Pascha.* Ed., açıklamalar ve terc. Rudolf Tschudi, Turkishe Bibliothek No. 12. Berlin: Mayer und Muller, 1910.

Lybyer, Albert Howe. *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent.* Cambridge: Harvard University Press, 1913.

MacDonald, Duncan Black. *The Religious Attitude and Life in Islam.* Chicago: The University of Chicago Press, 1909.

MacFarlane, Charles. *Constantinople in 1828:* Türk başkent ve taşrasında onaltı aylık ikamet sırasında müşahede olunanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun deniz ve kara (military) gücünün ve kaynaklarının mevcut durumu hikâye edilmiştir. 2. baskı, London: Saunders ve Otley, 1829.

——. *Turkey and Its Destiny.* London: John Murray, 1850.

[Mahmud Celâleddin Paşa]. *Mir'ât-ı Hakîkat Târih-i Mahmud Celâleddin Paşa.* İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1326-1327/1908-1909.

Mardin, Ebûl'ulâ. *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa, 1822-1895.* İstanbul Üniversitesi Yayınlarından, No. 275. Hukuk Fakültesi No. 53. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1946.

Martin, Kingsley. *French Liberal Thought in the XVIIIth Century.* London: Turnstile Press, 1954.

Mawardi. *El-Ahkam Es-Soulthaniya: Traité de Droit Public Musulman d'Aboul Hasan Ali Ibn Mohammed Ibn Habib el-Mawerdi.* Traduit et annoté parle Comte Leon Ostrorog. Paris: Ernest Leroux, 1901, 2 cilt.

Mehmed Esad. *Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn.* İstanbul: Karabet matbaası, 1316/1898-1899.

Mehmed Memduh. *Esvât-ı Sudûr.* İzmir: Vilâyet Matbaası, 1328 Mâlî/1912-1913.

——. *Mir'ât-ı Şu'ûnat.* İzmir: Âhenk Matbaası, 1328/1912-1913.

[Mehmed Münib] Koca Sekbanbaşı, *Hulâsatü'l-Kelâm fî Reddi'l-Avâmm.* Târih-i Osmânî Encümeni İlâvesi. İstanbul: Hilâl Matbaası, 1332 Mâlî/1916-1917.

Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmânî yâhud* Tezkere-i Meşâhir-i Osmâniyye. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308-1311/1890-1893.

Mehmed Tâhir [Bursalı]. *Osmanlı Müellifleri.* İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342 Mâlî/1917-1926.

[Meşihat Mektupçuluğu (haz.)]. *İlmiye Sâlnâmesi.* İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334/1915-1916.

Metternich-Winneberg, Clemens Lothar Wenzel, Fürst von. *Memoires, Documents et Écrits Divers Laissés par le Prince de Metternich Chancellier de Cour et d'État.* Ed. Prince Richard von Metternich. Part II (1816-1848), Vol. VI. Paris: Plon, 1883.

Michelsen, Edward H. *The Ottoman Empire and Its Resources with Statistical Tables.* London: William Spooner, 1854.

Midhat, Ali Haydar. *Midhat Pacha: sa Vie, son Oeuvre.* Paris: Stock, 1908.

Midhat Paşa. *Bir Dâhînin Siyâsî Nutukları.* İstanbul: Saadet Kütüphânesi, 1324/1908-1909.

[Midhat Paşa?] *La Turquie Après la Conférence.* Constantinople: Typographie et Lithographie Centrales, [*aynen*]: basıldığı kuruluş belirsiz, 1877.

——. *Midhat Paşa; Hayât-ı Siyâsiyyesi, Hidemâtı, Menfa' Hayâtı: Tabsıra-i İbret.* Haz. Ali Haydar Midhat. İstanbul: Hilâl Matbaası, 1325/1909-1910.

Millingen, Frederick. *La Turquie sous le Règne d'Abdul Aziz, 1862* [*aynen*]- *1867.* Paris: Lib. Internationale, 1868.

Minkârî-zâde Dede Efendi. *Siyâsetnâme.* Terc. Şatır-zâde Mehmed Ârif. İstanbul: basıldığı yer yok, 1275/1858-1859.

Mises, Ludwig von. *La Bureaucratie.* Traduction de Florin et Barbier. Paris: Librairie de Medicis, 1946.

Moltke, Helmuth von. *Briefe über Zustande und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835 bis 1839.* 4. baskı, Berlin: Siegfried Miller, 1882.

Mordtmann, A. David. *Anatolien.* Ed. Franz Babinger. Hannover: Heinz Lafaire, 1925.

[——]. *Stambul und das Moderne Turkenthum: Politische, Sociale und Biographische Bilder von Einem Osmanen.* Leipzig: Dunker und Humbolt, 1877, 2 cilt.

Mornet, Daniel. *Les Origines Intellectuelles de la Revolution Française.* Paris: Armand Colin, 1933.

Mosca, Gaetano. *The Ruling Class.* Ed. Arthur Livingston. New York: McGraw-Hill Book Co., 1939.

Muhâverât-ı Hikemiyye: Fransa Hükemâ-yı Benâmından Volter ve Fénelon ve Fontenelle Te'lifâtından. Terc. Münif Efendi. İstanbul: Cerîdehâne Matbaası, 1276/1859.

Murad Efendi [Franz von Werner]. *Türkische Skizzen.* 2. baskı, Leipzig: Verlag der Durr'schen Buchhanlund, 1878. 2 cilt.

Mustafa Fâzıl Paşa. *Bir Eser-i Siyâsî.* İstanbul: Zaman Kitaphânesi, 1326/1910.

—— *Lettre Addressée au Jeu Sultan Abdulaziz par le Jeu Prince Mustafa Fazıl Pacha (1866).* Kahire: A. Costagliola, 1897.

——. *Paris'ten Bir Mektup.* Dersaadet: Artin Asadoryan Matbaası, 1910.

Mustafa Necib. *Sultan Selîm-i Sâlis asrı Vekâyi'ine Dâir Târih.* İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1280/1863.

Mustafa Reşid Paşa. *Bir Türk Diplomatının Evrâk-ı Siyâsiyyesi.* Haz. Mehmed Salâhaddin. İstanbul: Alem Matbaası, 1306/1888.

——. *Reşid Paşa Merhûmun Bâzı Âsâr-ı Siyâsiyyesi.* 3. baskı. Kitabhâne-i Ebüzziyâ, Aded 10. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1305/1887.

Nallino, C. A. *Notes on the nature of the "Caliphate" in general and on the alleged "Ottoman Caliphate."* 2. baskıdan tercüme: Roma: Press of the Foreign Office, 1919.

Namık Kemal Antolojisi. Millî Edebiyat Antolojisi Serisinden: 2. Haz. Ahmet Hamdi Tanpınar. İstanbul: Ahmet Halit, 1942.

Namık Kemal: Hayatı, San'atı, Eserleri. Haz. Hikmet Dizdaroğlu, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1954.

Namık Kemal ve İbret Gazetesi. Haz. Mustafa Nihat Özön. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1938.

Nâmık Kemâl. *Makâlât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye*. Haz. Ali Ekrem [Bulayır], Külliyât-ı Kemâl, Tertib 1, No. 3. İstanbul: Selanik Matbaası, 1327 Mâlî/1911-1912.

——. *Osmanlı Târihi*. Külliyât-ı Kemâl, İkinci Tertib. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1326 Mâlî/1910-1911.

——. *Renan Müdâfa'anâmesi*. Külliyât-ı Kemâl. Birinci Tertib. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1326 Mâlî/1910-1911.

——. *Rü'yâ ve Magosa Mektûbu*. Kütübhâne-i İçtihad: Aded 13. [Kahirel: Matbaa-i İçtihad, 1908.

——. *Târih-i Harâbât*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1303/1886.

Noradounghian, Gabriel. *Recueil d'Actes Internationaux de l'Empire Ottoman*, Traités ... et autres actes relatifs au droit public ektérieur de la Turquie. Paris, Leipzig. Neuchatel: 1897-1903.

Onar, Dr. Sıddık Sami. *İdâre Hukûkunun Umûmî Esasları*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1326 Mâlî/1910-1911.

Osman Nuri [Ergin]. *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1922. 3 cilt.

——. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısiyle. İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1939-1943. 5 cilt.

Özgürel, Mes'de. *Ziya Paşa'nın Makaleleri*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü. Basılmamış Mezuniyet Tezi. 1954.

Özön, M. N. (haz.). *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1938.

——. *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941 (1. baskı. *Muasır Türk Edebiyatı Tarihi*. *aynı yer*: 1934).

——. *Türkçede Roman Hakkında bir Deneme*. Cilt 1. İstanbul: Remzi Kitabevi [1936].

Pakalın, Mehmet Zeki. *Son Sadrazamlar ve Başvekiller*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1940-1948. 5 cilt.

——. *Tanzimat Maliye Nazırları*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.

Perin, Cevdet. *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri*. İstanbul: Pulhan Matbaası, 1946.

Pingaud, Léonce. *Choiseuil Gouffier: Le France en Orient sous Louis XVI*. Paris: A. Picard, 1887.

Porter, Sir James. *Turkey: Its History ve Progress* (II. cilt Sir George Larpent tarafından). London: Hurst ve Blackett, 1854.

Reed, Howard A. "The Destruction of the Janissaries by Mahmud II in June 1826". Basılmamış Doktora Tezi. Princeton, 1951.

Rolland, Charles, *La Turquie Contemporaine*. Hommes et Choses. Études sur l'Orient. Paris: Pagnerre, 1854.

Rosen, Dr. G. *Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856*. Saatengeschichte der neuesten Zeit. Leipzig: Hirzel, 1866. 2 cilt.

Rosenthal, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam*: An Introductory Outline. Cambridge: University Press. 1958.

Sabine, George H., *A. History of Political Theory*. New York: Henry Holt, 1937.

Sâdık Rıfat Paşa. *Ahlâk Risâlesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1286/1869-1870.

——. *Müntahabât-ı Âsâr*. İstanbul: Tatyos Divitçiyan, 1290/1873-1874.

Said Paşa. *Gazeteci Lisânı*. İstanbul: Sabah Matbaası, 1328/1912.

[Sarı Mehmed Paşa]. *Ottoman Statecraft: The Book of Cousels for Viziers and Governors, Nasa'ih ul-vuzera ve'-umera of Sarı Mehmed Pacha, the Defterdar*. Terc. giriş ve notlar Walter Livingston Wright. Princeton: Princeton University Press, 1935.

Schlözer, Leopold von. *Das Türkische Heer im neunzehnten Jahrhundert*. Die Reformen bis 1869. Beitrage zur Kenntnis der Türkischen Armee II. Berlin: R. Felix, 1901.

Schopoff, A. *Les Réformes et la Protection des Chrétiens en Turquie (1673-1904)*. Paris: Plon-Nourrit, 1904.

Schweiger-Lerchenfeld, Amand Freiherr von. *Serial und Hohe Pforte*. Enthüllungen über die jüngsten erreignisse in Stambul nach Original-Aufzeichnungen und Dokumenten. Vienna: A. Hartleben, 1879.

Selim Nüzhet [Gerçek]. *Türk Gazeteciliği: Yüzüncü Yıldönümü Vesilesiyle*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.

——. *Türk Matbaacılığı*. İstanbul: Ebüzziyâ, 1928.

——. *Türk Taşbasmacılığı*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1939.

Shafer, Boyd. *Nationalism, Myth and Reality*. London: Gollancz, 1955.

Slade, Sir Adolphus. *Turkey and the Crimean War*. A Narrative of Historical Events. London: Smith ve Elder, 1887.

Smith, Wilfrid Cantwell. *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

Sougthgate, Horatio. *Narrative of a Tour through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia*. New York: Appleton, 1840.

Srbik, Heinrich Ritter von. *Metternich, der Staatsman und der Mensch*. Munchen: F. Bruckmann, 1925. 2 cilt.

Stern, Bernhard. *Jungtürken und Verschwörer*: Die Innere Lage der Türkei unter Abdul Hamid II. Nach Einigen Emittelungen und Mitteilungen Osmanischer Parteiführer. 2. baskı. Leipzig: Bernhard Meyer, 1901.

Süleyman Hüsnü Paşa. *Hiss-i İnkılâb veya Sultan Abdülaziz'in Hal'i ile Sultan Murâd-ı Hâmisin Cülûsu*. Tanin Matbaası, 1326/1910.

——. *İnkılâb Hissi veya Abdülaziz'in Tahttan İndirilmesi ile Beşinci Murad'ın Tahta Çıkarılması*. Haz. Mediha Gezgin. İstanbul: Berksoy Matbaası, 1953.

——. *Mebâni'ü'l-İnşâ*. İstanbul: yayınlandığı yer yok. 1289-1291/1872-1875.

——. *Süleyman Paşa'nın Muhâkemesi*. Haz. Süleyman Paşa-zâde Sâmî. İstanbul: Matbaa-i Askerî, 1327-1328/1911-1912.

Süleyman Nazif. *İki Dost*. İstanbul: Kanaat Kütüphânesi, 1342/1924-1925.

——. *Nâmık Kemâl*. İstanbul: İkdam Matbaası, 1922.

Şânî-zâde Atâ'ullâh. *Târih*. İstanbul: Cerîde-i Havâdis Matbaası, Cemâziyülâhir 1284-1291/1867-1875. 4 cilt.

Şinâsî. *Extraits de Poésies et de Prose Traduit en Vers du Français en Turc*. Constantinople: Imprimerie de la Press d'Orient, 1859.

——. *Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr. Edebiyât*. 2. baskı, İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1311/1893-1894.

——. *Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr: İkinci Kısım: Mebâhisât-ı Edebiyye Mes'ele-i Mebhûsât-ı Anhâ*. 1. baskı, İstanbul: 1303/1885-1886.

——. *Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr: Siyâsât*. Cüz I. 1. baskı. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1303/1885-1886.

Tahsin, Hoca. *Esâs-ı İlm-i Hey'et*. İstanbul: Matbaa-i Salâ ve Enver, 1311/1893-1894.

——. *Psikoloji veya İlm-i Rûh*. 2. baskı. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1310/1892-1893.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, cilt 1, 2. baskı. İstanbul: İbrahim Horoz, 1956.

Tansel, Fevziye Abdullah. *Hususi Mektuplarına göre Namık Kemal ve Abdülhak Hamit*. Ankara: Güneş Matbaası, 1949.

Testa, Ignatz, Baron von. *Recueil des Traités de la Porte Ottomane* avec les puissances etrangères depuis le premier traité conclu en 1536 entre Süleyman I et François I jusqu'a nos jours. Continué par le baron Alfred de Testa et le baron Leopold de Desta, Paris: 1864-1911. 12 cilt.

Temperley, Harold. *England and the Near East: The Crimea*. London. Longsman Green and Co., 1936.

Tevfik Nureddin. *Sultan Abdülaziz'in Hal'i ve İntihârı*. İstanbul: basıldığı kuruluş belirsiz, 1324 Mâlî/1908-1909.

The Koran. Emîriyye baskısı, Kahire: 1348/1929-1930.

Toderini, Abbé. *De la Littérature des Turcs*. Terc. Cournand. Paris: Poinçot, 1789.

Toynbee, Arnold ve Kirkwood, Kenneth D. *Turkey*. London: Ernest Benn, 1926.

[Türk Dil Kurumu (haz.)]. *Kutadgu Bilig. Tıpkıbasım*. İstanbul: Alaeddin Kıral, 1942-1943. 3 cilt.

Türk Tarih Tetkik Cemiyeti. *Tarih III: Yeni ve Yakın Zamanlar*. Ankara: Maarif Matbaası, 1941.

Ubicini, A. *La Constitution Ottomane du 7 Zilhidjé 1293 (23 Decembre 1876) Expliquée et Annotée par A. Ubicini*. Paris: basıldığı yer yok, 1877.

——. *La Turquie Actuelle*. Paris: Hachette, 1855.

——. *Letters on Turkey*. Terc. Lady Easthope. London: John Murray, 1856. 2 cilt.

Unat, Faik Reşat. *Hicrî Tarihleri Miladî Tarihlere Çevirme Kılavuzu*. Ankara: Maarif Matbaası, 1943.

Urquhart, David. *The Spirit of the East*. London: Henry Colburn, 1838. 2 cilt.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Meşhur Rumeli ayanlarından Tirsinili İsmail, Yıllık oğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1942.

——. *Mithat Paşa ve Taif Mahkûmları*. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından Seri VII, No. 18. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950.

——. *Mithat ve Rüştü Paşaların Tevkiflerine Dair Vesikalar*. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından Seri VIII, No. 13. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1946.

——. *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*. Türk Tarih Kurumu Yayınları Seri VIII. No. 16. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1948.

Ülgener, Dr. Sabri F. *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*. İstanbul Üniversitesi Yayınlarından No. 480. İktisat Fakültesi No. 55. İsmail Akgün Matbaası, 1951.

Vambery, Arminius. *Western Culture in Eastern Lands*. London: John Murray, 1909.

Valdal, Albert. *Une Ambassade Français en Orient sous Louis XV. La Mission du Marquis de Villeneuve 1738-1741*. 2. baskı. Paris: Plon, 1887.

Vaughan, C. E. (haz). *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: The University Press, 1915. 2 cilt.

Volney, Constantin François Chasseboeuf de. *Oeuvers Complètes*. Paris: Firmin Didot, 1943. Fransız müelliflerinden, Volney nam zâtın "Les Ruines de Palymyre" unvanıyla yazmış olduğu makâlâtdan ba'zı fıkraların tercemesidir. baskı yeri ve basıldığı kuruluş belirsiz, 1288/1871-1872.

Voltaire. *Oeuvres*. Paris: Renouard, 1819-1825.

Walsh, R. *A Residence at Constantinople during a period including the Commencement, progress and termination of the Greek and Turkish Revolutions*. London: Frederick Westley, 1836. 2 cilt.

Wanda. *Souvenirs Anecdotiques sur la Turquie (1820-1870)*. Paris: Firmin Didot, 1884.

Washburn, George. *Fifty Years in Constantinople and Recollections of Robert College*. Boston ve New York: Houghton-Mifflin, 1909.

Watt, W. Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac and Co., 1948.

Webster, Sir Charles. *The Foreign Policy of Palmerton*. London: G. Bell and Sons, 1951. 2 cilt.

Weill, Georges. *l'Éveil des Nationalités et le Mouvement Libéral, 1815-1848*. Paris: Presses Universitaires de France, 1930.

Willey, Basil. *The Eighteenth Century Background*. New York: Colombia University Press, 1940.

Yazma ve Eski Basma Kitapların Tasnif ve Fişleme Kılavuzu ve İslâm Dinî İlimleri Tasnif Cetveli. İstanbul: Maarif Basımevi, 1958.

Yusuf Kâmil Paşa, *Eser-i Kâmil Paşa*. Asır Kitabhânesi, 1308/1890-1891.

——. *Terceme-i Telemâk*. İstanbul: Tabhâne-i Âmire, 1279/1862.

——. *Terceme-i Telemâk*. 2. baskı. İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetehânesi, 1279/1863.

Zboinski, H. *L'Armée Ottomane:* son organisation actuelle telle qu'elle resulte de l'éxécution de la loi de 1869. Paris: Librairie Militaire J. Dumaine, 1877,

Ziyâ Paşa. *Cennetmekân Sultan Abdülaziz Han'a 1284 Senesinde Londra'ya Ziyâretinde Takdim Eylediği Arzuhâl*. İstanbul: 1327/1911.

——. *Endülüs Tarihi*. İstanbul: Eser Kütübhânesi, 1304/1886-1887. 4 cilt.

——. *Engizisyon Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1299/1881-1882.

——. *Verâset-i Saltanat-ı Seniyye*. İstanbul: basıldığı kuruluş belirsiz, 1326 Mâlî/1910.

——. *Zafernâme Şerhi*. basıldığı yer ve kuruluş ve baskı tarihi belirsiz. Taşbaskısı.

MAKALELER

Abadan, Dr. Yavuz. "Tanzimat Fermanının Tahlili", *Tanzimat I: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetile*. Haz. Maarif Vekâleti. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, ss. 31-58.

Abdülaziz Han, Sultan. "Hatt-ı Hümâyûn", *Düstûr*, Seri I (1289-1299/1872-1882), 1, 14, 15.

Adıvar, Abdülhak Adnan. "Kınalı-zâde", *İslâm Ansiklopedisi*, VI (1954), 708-711.

——. "Ali Kuşçu", *İslâm Ansiklopedisi*, I (1941), 321-323.

Ahmed Cevdet Paşa. "Ma'rûzât", *Târih-i Osmânî Encümeni Mecmû'ası*, XIV (Ocak 1924), 52 - XVI (Temmuz 1927), 220.

Ahmed Lûtfi. "Türkiye'cle Maarif Teşkilâtı - (1267-1287)", *Türk Târih Encümeni Mecmû'ası*, XVI (1927), 302-317.

[Akhisârî]. "Principles de sagesse touchant l'art de gouverner, Usul al-Hikem fi nizam al-'Alem par Rizwan-ben-abd'oulmannan Ac-hissari", terc. Garcin de Tassy, *Journal Asiatique*, Seri I, IV (Nisan 1824), 213-226, 283-290.

Akyüz, Kenan. "Şinasi'nin Fransa'daki Öğrenimi ile ilgili bazı belgeler", *Türk Dili*, III (1954), 397-405.

Alberts, Otto. "der Dechter des Uigurisch-Türkischem Dialekt Geschreibenen Kutadgu Bilig (1069-1070 p. Chr.) ein Schüler des Avicenna", *Archiv für Philosophie, Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII (1910), 319-336.

Ali Fuad. "Münif Paşa", *Türk Târih Encümeni Mecmuası*, I (Yeni Seri, 1930), No. 4, 1-16.

——. "Ricâl-i Tanzimattan Sâdık Rifat Paşa", *Türk Târih Encümeni Mecmuası*, I (Yeni Seri, 1929), No. 1, 1-15.

[Anonymous]. "The Late Insurrection in Turkey", *Chambers Journal*, XIII (1860), 193-197.

Antel, Sadrettin Celal. "Tanzimat Maarifi", *Tanzimat I: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetile*. Haz. Maarif Vekâleti. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, ss. 444-462.

Arnold, T. W. "Kashifi", *Encyclopaedia of Islam*, II, 789-790.

Babinger, Franz. "Kınalızâde", *Encyclopaedia of Islam*, II, 1017

——. "Nizâm-ı Djedid", *Encyclopaedia of Islam*, III, 936.

——. "Pertev", *Encyclopaedia of Islam*, IV, 1066.

Barkan, Ömer Lûtfi. "Kanun Nâme", *İslâm Ansiklopedisi*, VI (1952), 185-195.

Batiman, Burhanettin. "Namık Kemal'in bir Manzumesi ve Alman İdealizmi", [İstanbul Üniversitesi] *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III (1948), 154-161.

Baykal, Bekir Sıtkı. "93 Meşrutiyeti", *Belleten*, VI (1942), 45-83.

Baysun, Cavid. "Mustafa Reşit Paşa", *Tanzimat I: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetile*, 723-746.

Belin, A. "Charte des Turcs", *Journal Asiatique*, IX (1840), 5-29.

——. "De l'Instruction Publique et du Mouvement Intellectuel en Orient", *Le Contemporain*, XI (1886), 214-254.

——. "Du régime des Fiefs Militaires das l'Islamisme, et principalement en Turquie", *Journal Asiatique*, Seri VI, XV (1870), 187-301.

——. "Essais sur l'histoire économique de la Turquie d'après les écrivains origina-

ux", *Journal Asiatique*, Seri VI, III (1864), 416-489, IV (1864), 242-296, 301-390, 447-530; V (1865), 127-167.

——. "Étude sur la propriété foncière en pays musulman et spécialement en Turquie (Rite Hanefite)", *Journal Asiatique*, Seri V, XVIII (1861), 390-431, 477-517; XIX (1862), 156-212, 257-358.

——. "Notice sur le premier annuaire impérial de l'Empire Ottoman ... (1847)", *Journal Asiatique*, Seri IV, X (1847), 177-207; XI (1848), 1-33, 293-333.

——. "Tableau de la presse périodique et quotidienne à Constantinople en 1864", *Journal Asiatique*, Seri VI, V (1865), 170-174.

Berkes, Niyazi. "Namık Kemal'in Fikrî Tekâmülü", *Namık Kemal Hakkında*. Büyük Şairin Yüzüncü Yıldönümü Münasebetile Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Profesör ve Doçentleri Tarafından Hazırlanmıştır. Haz. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi. Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü Neşriyatı No. 2. İstanbul: Vakit Matbaası, 1942, ss. 218-249.

Bernhauer, Dr. W. F. A. "die Türkische Akademie der Wissenschaften Zu Constantinopel", *ZDGM*, VI (1852-II), 273-285.

——. "Hag'i Chalfa's Dusturul-'amel ein Beitrag zur Osmanischen Finanzgeeschichte", *ZDGM*, XI (1857), 111-132.

——. "Kogábeg's Abhandlungen Über den Vervall des Osmanischen Staatsgebaudes seit Sultan Suleiman dem Grossen", *ZDGM*, XV (1861), 272-332.

Boran, Dr. B. S. "Namık Kemal'in Sosyal Fikirleri", *Namık Kemal Hakkında*. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi. Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü Neşriyatı No. 2. İstanbul: Vakit Matbaası, 1942, ss. 249-278.

Brockelmann, C. "al-Māwardī", *Encyclopaedia of Islam*, III, 416.

Brown, John P. "The Sublime Porte", *Knickerbocker* 38 (1851), ss. 34-41.

Busch. "Aus dem politischen Nachlass des Unterstaatssekretars Dr. Busch", *Deutsche Rundschau*, CXXXVIII (1908), 368-405. Değişik başlıklar altında devamı, CXXXVIII (1909), 203-222, 380-405 ve CXXXXI (1909), 12-28, 207-222, 361-379.

Canning, Stratford [Viscount Stratford de Redcliffe]. "Turkey", *Nineteenth Century*, I (1877), 707-728, 729-753.

Carra de Vaux, B. "Akhlāk", *Encyclopaedia of Islam*, I, 231-233.

——. "Al- Fārābī", *Encyclopaedia of Islam*, II, 53-55.

[Cherbuliez]. "l'Angleterre et la Russie en Orient: un page d'histoire contemporaine, 1876-77", *Revue d'Histoire Diplomatique*, X (1896), 65-118, 171-222.

Danon, M. A. "Contribuiton à l'Histoire des Sultans Osman II et Mustafa", *Journal Asiatique*, Seri XIV (1919), 69-139, 244-310.

Davison, Roderic H. "Turkish attitudes concerning Christian-Müslim equality in the nineteenth century", *The American Historical Review*, XLIX (Temmuz 1954), 844-864.

de Boer, T. J. "Aristûtâlîs", *Encyclopaedia of Islam*, I, 433-434.

——. "Ibn Sînâ", *Encyclopaedia of Islam*, II, 419-420.

Decei, Aurel. "Fenerliler", *Islâm Ansiklopedisi*, IV (1947), 549-550.

De Salve. "L'Enseignement et Turquie", *Revue des Deux Mondes*. 3. Seri, V (15 Ekim 1874), 836-841.

d'Eschavannes, E. "Académie des Sciences de Constantinople," *Revue de l'Orient de l'Algérie et des Colonies*, XII (1852), 361-372.

——. "Publications Géographiques en Turquie," *Revue de l'Orient de l'Algérie et des Colonies*, X (1851), 282-283.

Ebüzziyâ Tevfik. "Farmasonluk," *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*. 18 Cemâziyülâhir 1329/1911, ss. 683-686.

——. "Mahmûd Celâleddin Paşa'nın Mir'ât-ı Hakîkat'i," *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*. 1 Cemâziyülevvel 1330/1912, ss. 33-46.

——. "Muhallefât-ı Şinâsî," *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*, 8 Şâban 1329/1911, ss. 896-907.

——. "Reşid Paşa Hakkında," *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*, 18 Zilka'de 1329/1911, ss. 97-105.

——. "Ricâl-i Siyâsiyye-i Osmâniyye," *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*, 14 Muharrem 1330, s. 353 - 4 Rebîülevvel 1330, s. 148.

——. "Şinâsî ile bir Mülâkâtım," *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*, 1316/1898-1899. Tam yayım tarihi belli değil.

——. "Şinâsî'nin Eyyâm-ı Âhire-i Hayâtı ve Velâtı," *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*, 23 Receb 1329, ss. 833-841; 1 Şâban 1329, ss. 865-874.

——. "Yeni Osmanlılar," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, Istanbul: 13-25 Haziran 1909.

——. "Yeni Osmanlılar," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, İstanbul: 28 Ağustos 1909 - 8 Ocak 1911.

——. "Yeni Osmanlıların Sebeb-i Zuhûru," *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, Istanbul: 13 Mayıs - 12 Haziran 1909.

——. "Zamânımız Târihine Hâdim Hâtırât," *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*, 9 Rebîülâhir 1330/1912, ss. 321-329.

Eckardt, J. T. von. "Islamitische Reformbestrebungen der letzten 100 Jahre," *Deutsche Rundschau*, IV (1900), 39-60.

Elliot, Sir Henry G. "The Death of Abdul Aziz and of Turkish Reform," *Nineteenth Century*, XXIIII (1888), 276-296.

Fındıkoğlu, Z. Fahri. "Ahmet Mithat ve bizde Hümanizm." *Cumhuriyet*, 12 Aralık 1944, s. 2.

——. "L'École Ibn Khaldunienné en Turquie," *Proceedings of the Twenty Second Congress of Oriantalists*. Ed. Zeki Velidi Togan, Vol. II, Communications, Leiden: E. J. Brill, 1957, ss. 269-277.

Fındıkoğlu, Z. Fahri. "Türk Hukuk Tarihinde Namık Kemal," *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, VII (1941), 177-223.

Flourens, Gustave. "Sadyk Efendi," *l'Illustration*, LIII (27 Şubat 1869), 134.

[Fuad Paşa (?)]. "Testament Politique," *Levant Herald*. İstanbul: 28 Eylül, 1869.

——. "The Political Testament of Fuad Pasha," *Nineteenth Century*, LIII (1903), 190-197.

Gautier, Theophile. "La Collection Khalil Bey," *l'Illustration*, LI (11 Ocak 1868), 27.

Gerçek, S. N. "Jön Türk Neşriyatı," *Akşam* (19 Mart - 3 Nisan 1941).

Gibb, H. A. R. "Constitutional Organization," *Law in the Middle East*. Haz. Majid Khadduri ve Herbert Liebesny. Washington, D.C.: The Middle East Institue, 1955.

——. "Social Reactions in the Muslim World," *Journal of the Royal Central Asian Society*, XXI (1934), 541-560.

Goldziher, I[gnatz]. "Ahmed b. Muhammed b. Hanbel," *Encyclopaedia of Islam*, I, 188-190.

Gölpınarlı, Abdülbaki. "Namık Kemal'in Şiirleri," *Namık Kemal Hakkında*. ss. 11-77.

Greppi, Comte, "Souvenirs d'un Diplomate Italien à Constantinople, 1861-1866," *Revue d'Histoire Diplomatique*, XXIV (1910), 372-387.

Guillaume, Alfred. "Philosophy and Thelogy," *The Legacy of Islam*. Ed. Sir Thomas Arnold ve Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1931, ss. 239-283.

Haim, Sylvia G. 'Islam and the Theory of Arab Nationalism," *Die Welt des Islams*, IV (1955), 124-149.

Hammer-Purgstall, Joseph von, freiherr. "Liste des ouvrages imprimés à Constantinople dasn le cours des années 1843 et 1844," *Journal Asiatique*, Seri IV, vol. XIII, 253-282.

Horten, M. "Falsafa," *Ancyclopaedia of Islam*, II, 48.

Huart, Clement. "Midhat-pacha," *Revue du Monde Musulman*, VIII (1909), 419-430.

İbnülemin Mahmud Kemal [İnal]. "Hafız Müşfik Efendi," *Türk Târih Encümeni Mecmuası*, Yeni Seri I (1929), 26-39.

——. "Mehmed Emin Bey," *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, Yeni Seri I (1930), 33-41.

——. "Meşâhir-i Meçhûle," *Türk Târih Encümeni Mecmuası*, Yeni Seri II (1928), 37-51.

İnalcık, Halil. "Hüsrev Paşa," *İslâm Ansiklopedisi*, V (1956), 609-616.

——. "Osmanlı Hukukuna Giriş," *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XIII (1958), 102-126.

Jäschke, Gotthard . "Die Entwicklung des Osmanischen Verfassungsstaates von den Anfang bis zur Gegenwart," *Die Welt des Islams*, V (1918), 5-56.

Kaplan, Mehmet. "Tanzir-i Telemâk," [*Istanbul Üniversitesi*] *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III (30 Kasım 1948), 1-20.

Köprülü, F. "Âsım," *İslâm Ansiklopedisi*, I (1942), 665-673.

Köprülü, Orhan F. "Efendi," *İslâm Ansiklopedisi*, IV (1947), 132-133.

——. "Gâlib Paşa," *İslâm Ansiklopedisi*, IV (1947), 710-714.

Kramers J. H. "Tanzimât," *Encyclopaedia of Islam*, IV, 656-660.

Kun, T. Halasi. "İbrâhim Müteferrika," *İslâm Ansiklopedisi*, IV (1950), 896-900.

Langlois, Victor. "Rechid Pacha et les Réformes en Turquie," *Revue des l'Orient de l'Algerie et des Colonies*, VIII (1858), 1-18.

Laski, H. J. "Bureaucracy," *Encyclopaedia of Social Sciences*, III (1935), 70-73.

Lee, Dwight E. "The Origins of Pan-Islamism," *American Historical Review*, XLVII (1942), 278-287.

Leroy-Beaulieu, Anatole. "Les Réformes de la Turquie, la politique Russe et la panslavisme," *Revue des Deux Mondes*. 3. Seri, XVIII (1876), 508-537.

Levy, R. "Urf," *Encyclopaedia of Islam*, IV, 1031.

Lewis, Bernard A. "The Concept of an Islamic Republic," *Die Welt Des Islams*, IV (1955), 1-19.

——. "The Impact of the French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas," *Journal of World History*, I (Ocak 1953), 116-135.

Lewis, Ewart. "Organic Tendencies in Medieval Political Thought," *American Political Science Review*, XXXII (Ekim 1938), 849-876.

Lybyer, Albert H. "The Turkish Parliament," *Proceedings of the American Political Science Association* (1910), ss. 65-77.

Macdonald, D. B. "al-Mahdī," *Encyclopaedia of Islam*, III, 111-115.

——. "Iǧmā'," *Encyclopaedia of Islam*, II, 448.

——. "Mātūrīdī," *Encyclopaedia of Islam*, III, 414-415.

Menzel, Th[eodor]. "Kemâl," *Encyclopaedia of Islam*, II, 847-851.

Midhat Paşa, "The Past, Present, and Future of Turkey," *Nineteenth Century*, III (1878), 981-993.

Milev, Nicolas. "Réchid pacha et la réforme Ottomane," *Zeitschrifte für Osteuropaische Geschichte*, II (1912), 382-398.

Mohibul Hasan Han. "Medieval Muslim Political Theories of Rebellion Against the State," *Islamic Culture*, XVIII (1944), 36-44.

Mordtmann, J. H. "Husain 'Avni Pasha," *Encyclopaedia of Islam*, II, 342.

Mousnier, Ronald. "Les Idées Politiques de Fénelon," *XVII Siècle: Revue des Études du XVII Siècle*, 1 (1949), 190-206.

Nâmık Kemâl, "Mes Prisons' Tercümesi Hakkında Kemâl'in Mülâhazâtı," *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*. 21 Muharrem 1330, ss. 8-14; 28 Muharrem, ss. 37-43; 5 Safer, ss. 91-94; 12 Safer, ss. 114-119; 26 Safer, ss. 149-153; 4 Rebîülevvel, ss. 169-175 (1911 M.).

"Nâmık Kemâl'in İki Mektûbu," *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*. 19 Receb 1330, ss. 14-18; 26 Receb, ss. 39-43; 3 Şâban, ss. 73-81; 10 Şaban, ss. 136-141.

Necib Âsım, "Hoca Tahsin," *Türk Târihi Encümeni Mecmuası*, XVII-XVIII (1928), 57-63.

Okandan, Recai Galip. "Âmme hukukumuzda Tanzimat devri," *Tanzimat I: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetile*, ss. 97-128.

Öz, Tahsin. "Selim III, Mustafa IV ve Mahmud II zamanlarına ait birkaç vesika," *Tarih Vesikaları*, I (Haziran 1941), 20-29.

Prokesch-Osten, Anton Graf. "Ein Beitrag zur Geschichte der Orientalischen Frage, aus dem Nachlass des grafen Prokesch-Osten, K. K. Osterr. Feldzeugmeisters und Botschafter," *Deutsche Revue*, IV (1879), 6-19. 171-188.

——. "Errinerungen aus den Jahren 1870 und 1871. Aus den hinterlessenen Papiere der K. K. Botschafters Grafen von Prokesch-Osten," *Deutsche Revue*, IV (1880), 11-21.

——. "Errinerungen aus Konstantinopel aus den Nachlass des Grafen Prokesch Osten, K. K. Botschafter und Feldzeugmeister," *Deutsche Review*, IV (1880), 61-74.

Rıza Nur, "Namık Kemal," *Türk Bilik Rövüsü*, II (1936), 912-1601.

Rodkey, F. S. "Views of Palmerston and Metternich on the Eastern Question," *English Historial Review*, XLV (1930), 627-640.

Sâmî Paşa-zâde Hüseyin Bey, "Yeni Osmanlılar," *Hâdisât-ı Hukûkiyye ve Târihiyye: Kısm-ı Târihî* (1 Mayıs 1341/14 Mayıs 1925), II, 18-25.

Santillana, David de. "Law and Society," *The Legacy of Islam*,. Ed. Sir Thomas Arnold ve Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1931, ss. 284-310.

Schacht, Joseph. "Islamic Law," *Encyclopaedia of the Social Sciences*, VIII (1935), 344-349.

——. "Mahkeme," *Encyclopaedia of Islam*. Zeyl (1938), ss. 144-146.

Schlechta-Wssehrd, Ottakar von. "Mitteilungen aus dem Orient über die Neugestifteten Türkishcen Gelehrten Verein," *ZDGM*, XVII (1863), 682-684.

Siyavuşgil, Sabri Esat. "Tanzimatın Fransız Efkâr-ı umumiyesinde uyandırdığı akisler," *Tanzimat I: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetile*, ss. 747-756.

Strothmann, R. "al-Tūsī," *Encyclopaedia of Islam*, IV, 980-981.

Sungu, İhsan. "Galatasaray Lisesinin Kuruluşu," *Belleten*, VIII (1944), 315-34.

——. "Mahmud II'nin İzzet Molla ve Asâkir-i Mansure Hakkında bir Hattı," *Tarih Vesikaları*, I, (1941), 163.

——. "Mekteb-i Maarif-i Adliyyenin Tesisi," *Tarih Vesikaları*, I (1941), 212-225.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. "Ahmed Vefik Paşa," *İslâm Ansiklopedisi*, I (1941), 207-210.

Tansel, Fevziye Abdullah. "Akdeniz adalarının elimizden çıkmaması için hususî mektuplarına göre Namık Kemal'in mücadele ve ikazları," *Belleten*, XXIII (1949), 479-511.

——. "Arap Harflerinin ıslahı ve değiştirilmesi hakkında ilk teşebbüsler ve neticeleri (1862-1884)," *Belleten*, XVII (1953), 223-249.

——. "Arif Hikmet Bey," *İslâm Ansiklopedisi*, I (1940), 564-568.

——. "İzzet Molla," *İslâm Ansiklopedisi*, V (1952), 1264-1267.

——. "Muallim Naci ile Recaizâde Ekrem arasındaki münakaşalar ve bu münakaşaların sebeb olduğu edebî hâdiseler," *Türkiyat Mecmuası*, X (1953), 159-200.

——. "Namık Kemal'in Hukukî Fikirleri," *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, I (1941-1942), 51-56.

——. "Namık Kemal'in Midilli'de yazdığı manzum ve mensur eserler," *Türkiyat Mecmuası*, XII (1955), 57-90.

——. "Süleyman Hüsnü Paşa ile Namık Kemal'in Münasebat ve Muhaberatı," *Türkiyat Mecmuası*, XI (1954), 131-152.

Tarlan, Dr. Ali Nihat. "Tanzimat Edebiyatında Hakikî Müceddit," *Tanzimat I: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetile*, ss. 597-617.

Timur, Hıfzı (haz.). "Türkiye'de Abdülmecid'in Islahatı Hakkında" [Letters of Prince Metternich to the Austrian Ambassador to the Porte, Baron Sturmer presented by the latter to Reşid Paşa in Turkish translation], *Tanzimat I: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetile*, ss. 703-708.

Unat, Faik Reşat. "Şehdî Osman Efendi Sefaretnamesi," *Tarih Vesikaları*, I (1941), 66-80.

——. "Ahmed III. Devrine ait bir Islahat Takriri: Muhayyel bir Mülâkatın Zabıtları," *Tarih Vesikaları*, I (1941), 107-121.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Ali Suavi ve Çırağan Sarayı Vak'ası," *Belleten*, VII (Ocak 1944), 71-118.

——. "Amedî Galib Efendinin Murahhaslığı ve Paris'ten Gönderdiği Şifreli Mektuplar," *Belleten*, I (1937), 357-363.

——. "Hatt-ı Hümâyun," *İslâm Ansiklopedisi*, V (1950), 373-375.

——. "Namık Kemal'in Abdülhamid'i takdim ettiği arizalarla Ebüzziya Tevfik Bey'e yolladığı bazı mektuplar," *Belleten*, XI (1947), 237-297.

——. "Nizam-ı Cedid Ricalinden Valide Sultan Kethüdası Meşhur Yusuf Ağa ve Kethüdazâde Arif Efendi," *Belleten*, XX (1956), 485-525.

——. "Sadrazam Halil Hamid Paşa," *Türkiyat Mecmuası*, V (1936), 216-267.

——. "Selim III'ün Veliaht iken Fransa Kralı Louis XVI ile muhabereleri," *Belleten*, II (Nisan 1938), 191-250.

——. "Sultan Abdülaziz Vak'asına dair Vak'anüvis Lütfi Efendinin bir Risalesi," *Belleten*, VII (1943), 349-373.

——. "V. Murad'ı Tekrar Padişah Yapmak İsteyen K. Skaliyeri-Aziz Bey Komitesi," *Belleten*, VIII (Nisan 1944), 245-328.

Uzunçarşılıoğlu, İsmail Hakkı. "Selim III'un Veliaht. ..." Bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, yukarıda.

Ülken, Hilmi Ziya. "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri," *Tanzimat I: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetile*, ss. 757-775.

Valmy, Le Duc de. *La Turquie et l'Europe en 1867*. Paris: Amyot, 1867.

Vambery, Arminius. "Errinerungen an Midhat Pascha," *Deutsche Rundschau*, II (1878), 186-195.

——. "Freiliche Bestrebungen im Moslimischen Asien," *Deutsche Rundschau*, LXXVII (Ekim-Aralık 1893), 63-75.

——. "Vefyk Pasha on Asia and Europe," *Littel's Living Age*, 5. Seri, XXIII (1878), 185-188.

Velidedeoğlu, Dr. Hıfzı Veldet. "Kanunlaştırma Hareketi ve Tanzimat," *Tanzimat I: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetile*, ss. 139-209.

Vernadsky, George. "Cengiz Han Yasası," *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, I (1941-1942), 106-132.

Weber, Theodor. "Das Gemischte Handelsgericht in der Türkei," *Mittelungen des Seminars für Orientalischen Sprachen: West-asiatische Studien*, II (1907), 96-165.

Yaltkaya, Şerefeddin. "İlhanîler Devri İdarî Teşkilâtına dair Nasir-ed-dini Tusi'nin bir eseri," *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, II (1939), 6-16.

Ziya Paşa. "Jean Jacques Rousseau ile 'Emil'i hakkında,", *Mecmua-i Ebüzziya*, 15 Cemaziülahir 1330/1912, ss. 104-110.

——. "Ziya Paşa'nın Evvan-ı Tıfliyeti hakkında makalesi", *Mecmua-i Ebüzziya* 1, 15 Rebiülevvel 1298, 404-409; I Rebiülahir 1298, 467-474; 15 Rebiülahir 1298, 484-489.

DİZİN

1829 Rus Harbi 199
1839 Fermanı 22, 201, 308, 317, 343, 397
1856 Hatt-ı Hümâyunu 24-26, 33
1856 Islahat Fermanı 392
1876 Anayasası 87, 88
1876 Osmanlı anayasası 345

á la franga 219
Abbâsiler 100, 112, 118
Abdurrahman Sâmî Paşa 28, 216, 217, 261, 267, 268, 273, 275, 401
Abdurrahman Şeref 18
Abdülaziz, Sultan 21, 38, 48, 56, 61, 63, 76, 79, 80, 82, 85, 124-126, 128, 136, 228, 241-243, 260, 285, 307, 317, 376, 385, 386, 403
Abdülhak Hamid 91, 241, 250, 251
Abdülhamid, II. 85, 87, 88, 90, 91, 93, 166, 173, 216, 232, 288, 367, 376, 386, 403, 404
Abdüllatif Subhî Paşa 20, 90, 216, 261, 275, 276, 291, 316, 316, 317
Abdülmecid, Sultan 123, 125, 126, 129, 175, 177, 224, 229, 246, 249, 375
adâlet 95, 116, 417
Adam Smith 236, 265
Adana 90
âdet 152
adlî 234
Afrika 76
Âgâh Efendi 17, 55, 61, 65, 66, 90, 91, 283, 288, 289, 293
Ahkâm-ı Adliye Meclisi 52, 200, 207
ahkâm-ı şer'iyye 394
ahlâk 226
Ahlâk-ı Alâ'i 115, 116, 117, 203, 224, 227
Ahlâk-ı Celâlî 224
Ahmed 394
Ahmed Cevdet Paşa 18, 128, 144, 148, 167, 192, 229, 246, 254, 260, 267, 268, 294, 303, 338, 370
Ahmed Eğribozî 268
Ahmed Midhat 78, 80, 82, 83, 267
Ahmed Tevhîd Efendi 259
Ahmed Vefîk Paşa 79, 235, 236, 278, 291, 321

Ahmed, III. 155, 156, 157, 160
akd 99, 326
Âkif Paşa 115, 179, 180, 181, 183, 199, 256, 286, 296, 396
Akka 80, 252
aklām 159
Aksaraylı Şeyh Hasan Efendi 249
aktivizm 193, 194, 196, 241, 264, 356, 357, 388, 408, 409, 410, 412
Aleko Efendi 268
Alemdar (Bayraktar) Mustafa Paşa 165, 166, 167, 181
Alevî 318
Alexandre Blacque 218, 219
alfabe 294
Âlî Paşa 16-20, 21, 25-28, 31, 33-35, 45, 48, 51, 56, 60, 62-64, 66-69, 74, 75, 93, 124, 125, 128, 130, 133, 134, 135, 138, 144, 149, 214, 235, 252, 254, 274, 279, 282, 284, 311, 373, 376, 396, 419
Ali Âlî 70, 288, 143, 144
Ali Kuşçu 229
Ali Suâvî 16, 18, 30, 34-36, 46, 51-55, 62, 67, 91, 93, 131, 138, 146, 147, 150, 164, 232, 241, 249, 261, 262, 265, 269, 270, 278-280, 307, 309, 397, 423
âlim 32, 80, 88, 146-148, 232, 244, 246, 248-250, 258, 407
Allah'ın naipliği 305
Almanya 71, 87, 211, 245, 390
Amasya 375
âmedî 158, 172
âmedî odası 233
āmedî vekili 199
Amerika 390
Anadolu 187
anarşi 121, 166, 202
anayasa hukuku 86, 87, 198
anayasacılık 137
angarya 175
Ankara 90
ansiklopedizm 254, 257, 258, 267, 274, 280, 289, 290, 366
Anti-Machiavelli 223
Arap milliyetçiliği 335
Araplar 100
Ârî 280
Aristo 101-103, 111, 116, 341, 360, 368
Âsâr 200
ashâb 106
Âsım (Tarihçi) 192, 257
Âsım Paşa 54
asilzade 149
Askerî Cerrahhâne 240
Askerî Îâne Cemiyeti 88, 89
askerî eğitim 233, 238
askerî reform 139, 115, 153, 155, 162, 166, 169, 172, 195, 228, 232
Atâ Bey 400
Atâullah Efendi (Topal) 244
ateizm 83
Âtıf Bey 51
Âtıf Efendi 255
Atina 91, 375, 395
Avrupa Risâlesi 143, 287
Avrupa tüccarı 189
Avrupalı Büyük Güçler (Düvel-i Muazzama) 21, 22, 23, 25, 26, 42, 46, 72, 133, 149, 203, 210, 391, 392
Avrupalı Seyyahlar 186
Avrupalılaşma 137, 138, 153
Avusturya Imp. 164, 176, 178, 197, 198, 200, 201, 210
Âyân Meclisi 83, 88, 214
âyân 167, 168
Aydınlanma 10, 15, 22, 98, 197, 238, 262, 273, 338, 340, 343, 361, 382, 393, 359, 387, 396, 304, 321, 322
Âyetullah Bey 17, 20, 29, 54, 217, 261
d'Azeglio 252, 312

Bâb-ı Âlî 19, 24, 27, 33, 34, 37-43, 50, 51, 56, 59, 62-64, 66, 72, 77, 80, 82, 85-87, 93, 124, 128-130, 133, 135, 140-144, 149-151, 155, 156, 158, 162, 163, 167, 169, 170, 172, 175, 177, 178, 193, 197, 198, 201, 209, 215, 219, 231, 233, 234, 236, 237, 239, 252, 258, 259, 268, 273, 284, 303, 309, 343, 391, 392, 411-413
Bâb-ı Âlî bürokrasisi 182, 183
Bâb-ı Âlî reformcuları 286
Bâb-ı Âlî Tercüme Odası 19, 317
Bâb-ı Âli kalemleri 37
Bâb-ı Seraskerî 235
Baden-Baden 56
Bağdad 75
Bağdadlı Şeyh Halid 241
Bakî Bey 261
Balkan milliyetçiliği 24
Balkanlar 71, 87, 238, 367
Balkon 368
balo 132
Barrachin 219
Basîret 73, 333
başvekil (başnâzır) 174
Batı siyaset teorisi 121
Batılı fikirler 193, 215, 218
Batılı tabiî hukuk 101, 102, 103, 105, 106, 107, 109, 135
Batılılaşma 132, 135, 157, 162, 175, 215, 216, 253, 269
Bektaşî tarikatı 166, 259, 320, 258
Belçika 43
Belçika anayasası 345
Belgrad 25, 34
Belgrad Ormanı 17
Berangér 143
berat 342
Bereket-zâde İsmâil Hakkı Efendi 80, 83, 249
Bertrand 164
beşerî otorite 111
Beşiktaş Cem'iyyet-i İlmiyyesi 143, 234, 244, 257, 258, 259, 260, 295
bey 149
bey'at 330
beylikçi 158
Beyoğlu 258, 395
beytü'l-mâl 97, 326
beyzâde 141
bîat 95, 106, 326, 328, 329
Bibliothéque Nationale 285
Bidpay 271
Birinci Dünya Savaşı 404
Boğdan 24, 156
Boran, Behice 322
Bosna 25, 88, 333
Bourrée 52, 42, 133, 156
Britanya 176, 179, 188, 354
British Museum 64
Budapeşte 57
Buffon 268, 291
Bulak 224
Bulwer 133
burjuvazi 189
Bursa 321
bürokrasi 120, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 136, 139, 141, 148, 149, 154, 155, 158, 189, 214, 253, 273, 343
bürokrat 160, 165, 166, 169, 177, 179, 202, 205, 209, 213, 233, 237, 247, 386

Cabbaldini, Joseph 54
Carbonari teşkilatı 29, 30, 53
Carolinyen anayasası 368
Castéchisme d'Économie Politique 265, 267
Cayol 49
Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye 267, 268
Cem'iyyet-i Kitâbet 275

Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye 246, 247
cemaat 381, 383
Cemâleddîn el-Afgânî 250, 251
Cenevre 60, 65, 67, 242, 386
Cengiz Han 118, 414
cer 219
Cerîde'ye Eli 290
Cerîde-i Askeriyye 284
Cerîde-i Havâdis 18, 70, 143, 144, 237, 287, 288
ceza kanunnamesi 183, 184, 187
Chamber'in Tarihi 268
Charles Albert 30
Charles Willis 411
Chevalier d'Ohsson 164
Churchill, William 180, 286, 287
Cicero 102, 368
civil liberty 316
civitas 97
Coke 348
Colbert, Jean Baptiste 211
Colbertism 212
Comte, Auguste 176
Condorcet 29, 368
Considerations on the Grandeur and the Decadence of the Romans 289, 340
Contrat Social 369
contre-révolution (karşı ihtilal) 404
Cortanbert 268
Courrier d'Orient 42, 43, 52, 284
Courrier de Smyrne 218
cumhûr 329
cumhuriyetçi demokrasi 303
Cüzdan 78, 79

Çanakkale Boğazı 168
Çanta 242, 243, 248
Çelebi-zâde Hafîdi Mehmed Zeynülâbidîn Efendi 245
Çerkezler 364
Çırağan Sarayı 404
Çin 356, 357
çoğunluk 332

Dağarcık 78
Dahiliye Nezâreti 199
Dâim Paşa 232
Dâire-i Adliye 116, 203
Danton 368
Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âlî 172, 173
Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Askerî 172
Dârulfünûn 250
Dâruşşafalka 246
Darwin 79
Davids, Arthur Lumley 279, 280
Defterdar Mektûbî Kalemi 233
deizm 198, 353, 359
Deli Petro 394
Democritus 263
demokratik 173
denetleme (fren) ve denge sistemi 407, 408
derebey 168
Descartes 368
despotizm 120, 121, 130, 168, 173, 208
devlet 109, 332, 333, 335, 336, 337
devletler hukuku 237
devletlû 130
devşirme 131
Devvânî, Celâleddin-i 46, 110, 114, 116, 117, 224, 303
dîn 225, 236
dînî hukuk 226
Dîvân-ı Şinâsî 283
Dialogues 266, 267
Dictionnaire Philosophique 240
Didon Ârif 237
dil reformu 255, 292, 355, 412

dinî vakıflar 185
Diplomatic Review 278
direnme teorisi 111
Discours sur l'Inégalité 381
Divan-ı Hümayun 160
Divan-ı Hümayun Kalemleri 140
Divan-ı Muhâsebât 55
Diyojen 67, 68, 77
doğa durumu 380, 381, 387
Doğu (Roma) İmp. 308
Droit des Gans 291
Dürziler 25
Düstûr 405
Düstûrü'l-Amel 114

Ebûbekir Râtıb Efendi 163, 164
Ebüzziyâ Tevfik 12, 17, 31, 32, 40, 49, 53, 54, 59, 65, 66, 68-71, 76-80, 133, 270, 272, 274, 285, 290, 296, 307
Ecel ve Kazâ 71, 79
École des Mines 240
edebiyat 142, 219, 229, 230, 295, 307, 315, 317, 319, 353
Edinburgh 241, 261
Edirne 180
efendi 142, 149
efkâr-ı umûmiye 328
Eflâk 156, 24
Eflatun 224, 271
Eğinli Said Paşa 242, 262
eğitim 140, 388, 412
ehl-i akd 328
ehl-i kalem 158, 159, 182
ehliyet 100, 146
Ekonomik İmtiyazlar 189
el-Maverdî 107, 228
elit 128, 130, 137, 138, 139, 149
emîrü'l-mü'minîn 380
Emile Acollas 370
Émile de Girardin 49
Émile 375, 381, 382, 384, 387, 388
Emin Efendi 259
emirülümera 118
Encümen-i Dâniş 229, 240, 254, 267, 275
Encümen-i Şuara 230
Enderûn 198
Enderûn Mektebi 234, 235
Enderûn-u Hümayun 130
Engelhardt, Edouard 71, 129
Engizisyon 360
entellektüel 141
entellektüel modernleşme 194
Erkân-ı Harbiye 239
erkân-ı erba'a teorisi 115
Ermeni cemaati 27
Ertaylan, İsmail Hikmet 18
Erzurum 52, 168
Esad Efendi 88, 234
Esatlı, Mustafa Ragıp 18
esotericism 294, 295
Esther 302
Eşârî 336
eşitlik 196, 353, 397
eşkıyalık 187
eşraf 186
Ethniki Eterya 238
etkili fikirler 12, 187, 197
etrâk-i bi-idrâk 130
Evkâf 39
Evrenzib 410
exoticism 276
Eyalet Teşkilat Kanunu 28

Fables 240
Farabi 110, 111
Fârisîler 112
Fatin Efendi 230, 374
felâsife 109, 323

Felatun Paşa 65
felsefe 229, 235, 360
Fénelon, Abbé 240, 241, 253, 263, 264, 266, 270, 271, 273, 283, 300, 345, 357
ferman 87, 117, 131, 156, 182, 184, 191, 194, 196, 197, 206, 214, 222, 302
Ferman-ı Hümayun 159, 167, 170, 174, 175, 177, 206
Ferruh Efendi 260
Fethi Ahmed Paşa 240, 282
fetih ideolojisi 154
fetvâlar 414
Fevzî Ahmed Paşa 396
fey 111
fıkıh 121, 146, 410
fıkıh uleması 326, 327, 339
Filip Efendi 35, 36, 401
filozof-kral 116, 117, 224
Fizyokratik 105
Fontainer 186, 263, 264, 266
Fransa 29, 30, 33, 55, 71, 74, 153, 156, 168, 211, 218, 232, 234, 236, 240, 250, 267, 273, 284, 287, 333, 385, 348, 390
Fransız anayasası 344, 345
Fransız edebiyatçıları 218
Fransız İhtilali 14, 152, 153, 395
Fransız İnsan Hakları Beyannamesi 355
Frederick, II. 223
Fuad Paşa 9, 18, 19, 25, 26, 28, 31, 38-40, 50, 51, 56, 69, 74, 93, 124, 125, 128, 132, 133, 138, 182, 185, 229, 250, 252, 254, 267, 268, 275, 279, 284, 285, 294, 375, 396, 403
fukahâ 100, 158
fütüvvet 364, 265

Gahora 232
Galatasaray Lisesi 91, 311, 403
Gâlib Paşa 181, 182
Galileo 360
Ganesco 309
Garibaldi 29, 30, 368, 413
gayr-i müslimler 188
gazâ 272, 364, 365, 393
gazetecilik 234, 274, 288, 293, 296
Gazette du Levand 45, 46, 47
Gâzî Ahmed Mustafa Paşa 247
Gâzî Mustafa Kemâl Atatürk 405
gâzî 394
Gazzâlî 104, 105, 263
geleneksel 222, 223, 227, 232
Gelibolu 77
Genç 31
Genç Osmanlı 31
Genç Türkiye 50, 51
Genç Türkiye Partisi 41, 44, 45, 46, 50, 53
genel irade 370, 381
General History 268
George Washburn 236
Giampietry 43, 52
Gibb, E.J.W. 256, 292, 295
Gibb, H.A.R. 130, 156, 416
Gibbon 236
Gioberti 30, 313
Giovine Italia 29
Girit 32, 33, 34, 35, 36, 44, 48
Grandes Écoles 240
gulâm 260
güç 154
güç dengesi 71
Gülhane Hatt-ı Hümayunu 21, 175-180, 183, 184, 191, 196, 199-201, 208, 211, 213, 218, 222, 245, 307, 308, 319, 343, 392
Gülhane Parkı 175, 176
Güllü Agop 79
Gülşensaray 333

Gümrük Kalemi 288
gümrük vergisi 187
Gümrükler Tercüme Odası 317

Hadîka 77, 78, 290
Hadîs 336
Hafız Müşfik Efendi 144, 288
Hakâyıku'l-Vekâyi 75
hâkim 145
hâkimiyet 334, 387
Hakkı 83
haklar 120, 186
Halep 288
Hâlet Efendi 171, 288
Halîfe Ali 318
halîfe 326, 327
halîfe-i Resûlullâh 380
halîfelik 118, 417
Haliç 232
Halîfe Ebu Bekir 106
Halîfe Ömer 364, 415, 418
Halil Hamid Paşa 163, 171
Halil Şerif Paşa 41, 42, 43, 49, 51, 78, 79, 83, 92, 93, 240
Halis Efendi 237
halk 213, 328, 412
halk egemenliği 369, 370, 396
halk ihtilali 210
halk temsilciliği 27
Halvetî tarikatı 70
Hamburg 65
Hammer 121, 159, 260
Hançerli Hanım 144
Harâbât 81, 377
Harbiye 240, 255
Hariciye Nezareti Müsteşarı 200
Hâriciye Nâzırlığı 149, 158
Hasan Kâfî 114
Hâtif Efendi 143
hatt 170, 196, 206, 208
hattat 294
hayavân-ı medenî 110
Hayreddin Paşa 425-437
Hayriye tüccarı 189
Hazîne 38, 139
Hazîne Odası 198
hem-millet 364
hendese 114
Hendesehâne 162
Heraclitus 102, 263
Herder 314, 372
heretizm 110, 303, 351
Herman Finer 211
Hersek 24, 232
Hersekli Ârif Hikmet Bey 230
Hıdiv İsmail Paşa 37, 38, 41, 56, 63, 64, 65, 66, 67, 74, 75, 76
hıdiv 35-40
Hıristiyan teb'a 26, 27, 33, 46, 88, 92, 130, 140, 180, 184, 192, 215, 393, 395
Hıristiyanlık 83, 101, 105
hikmet 360
hilâfet 90, 100, 106, 224, 368
hilfu'l-fudul 415
Hindistan 410
Hirsch, Baron 81
Histoire Naturelle 268, 291
History of Ancient Greece 268
History of Charles XII 268
History of Europe 268
History of the Inquisition 375
History of the Moors of Spain 374
Hive Hanlığı 411
Hobbes 322
Hoca Tahsin Efendi 147, 249, 250, 252
Hoca-zâde 263
Hohenzollern hanedanı 40
d'Holbach 105, 352

homo oeconomicus 304
homo politicus 304
hukuk-ı siyâsiyye 342
hukûk-ı lâzime-i hürriyet 213
hukûk-ı şahsiyye 342
Hume 236
Hurşid Bey 75
hükûmet 332, 333, 335
hükümdar 100, 108, 109, 111, 113, 118, 119, 121, 123, 129, 130, 167-169, 177, 178, 182, 183, 191, 193, 194, 197, 206, 212, 223, 301, 302, 326, 329, 336, 339, 377, 380, 386, 391, 414, 416
Hürriyet 58- 60, 62, 63, 65-67, 69, 70, 72, 74, 147, 276, 318, 375, 377, 386, 402, 414
Hürriyet şiiri 318
hürriyet 27, 92, 94, 108, 131, 136, 138, 186, 197, 242, 301, 316, 320, 325, 330, 361, 390
Hüseyin Avni Paşa 80, 125, 128
Hüseyin Dâim Paşa 231
Hüseyin Vâ'iz Kâşifî 96
Hüseyin Vasîf Paşa 242, 387
Hüsrev Paşa 143, 166, 174, 238, 239, 260

Ignatyeff, Count 78
Isaiah Berlin 341

îkâd 326
ibâhe 108
İber-i İntibâh 275
İbn Gabirol 101
İbn Haldûn 104, 245
İbn Nûceym, Demîrdâşî 419
İbn Rüşd 104, 262
İbn Sina 946, 110, 112
İbnülemin Mahmut Kemal İnal 17, 19
İbrahim Edhem Paşa 133, 142, 239, 241, 375
İbrahim Halîl Aşçıdede 374
İbrahim Kuşadalı 70
İbrahim Müteferrika 156, 162
İbret 68, 73-75, 77, 79, 80, 318, 333
icâzet 246
icma-i ümmet 95, 100, 105
idam 178, 180, 181, 195, 386
ideolog 92
ihtilâl 129, 134, 154, 165, 181, 211
ihtilâlcilik 32
İkinci derecedeki zâlimler 312
iktidar 154
İlâ-yı kelimetu'llah 196
İlahî hukuk 301, 303, 326, 327
ilahî irade 101
İlerleme 357
İlk halifeler 418
ilm-i nücûm 114
İlmiye 26, 227, 243, 249
imam 160, 161
İmâmet 116, 327, 328
İncil 50, 294
İngiliz anayasası 344
İngiltere 10, 74, 211, 218, 232, 337, 354, 390
İnkılâb 31, 60, 65, 242, 386
insan hakları beyannamesi 176, 213
İnsanlık dini 176
İran 131
İranî-Moğol 340
İshak Hoca 245
İslâm ahlâkı 228
İslâm altın çağı 354
İslâm Birliği 72, 73
İslâm cemaati 196, 197, 327
İslâm devleti 98, 110, 225, 339, 329
İslâm devletleri 97, 99, 118
İslâm dini 10, 82, 83, 96, 101, 137, 192, 223, 226, 238, 244, 252, 257,

279, 308, 313, 318, 320, 321, 356, 375, 386, 415
İslâm edebiyatı 2229
İslâm felsefesi 96, 101, 267
İslâm halkı 368
İslâm hukuku 26, 104, 106, 109, 122, 134, 135, 136, 138, 148, 154, 303, 328, 340, 396, 410, 411, 415
İslâm milleti 339
İslâm politikası 228
İslâm siyaset tasviri 223
İslâm siyaset teorisi 15, 95, 96, 97, 98, 106, 109, 110, 224, 323, 381, 414
İslâm toplumu 126, 176, 194, 326
İslâm Ülkelerinin Coğrafyasını Araştırma Cemiyeti 231
İslâmi ümmeti 71, 231
İslâmın siyasî rejimi 329
İslâmî argüman 418
İslâmî Ferdî Haklar 228
İslâmî tabiî hukuk 98, 100
İsmail Ferruh Efendi 257
İspanya 30
İstanbul 20, 23, 40, 41, 52, 54, 57, 66, 68, 69, 71, 74, 75, 77, 79, 83, 88, 157, 179, 186, 192, 210, 214, 218, 231, 236, 248, 250, 253, 276, 285, 286, 317, 321, 333, 387, 391, 395, 400
İstanbul uleması 277
istibdat 123, 131, 132, 184, 198
İstiklâl 68
istişâre 227, 416, 417
İsviçre 67
isyan 32, 400
isyan hakkı 328, 418
itaat teorileri 419
İtalya 29, 30, 313, 401, 411
İttifâk-ı Hamiyyet 17, 18, 29, 31, 32, 34, 44, 45, 51, 52, 53, 54, 60, 68, 155, 185, 228
İttihad 60
ius gentium 103
İzmir 168, 218, 397
İzzet Molla 125, 195, 212

J.B. Say 265, 267
J.S. Bailly 280
James, I. 347, 348
Jorga 18
Journal de Constantinople 219
Journal des Débats 41
Jön-Türk 309, 383, 387

Kabûlî Mehmed Paşa 259
Kâbus-nâme 113
kaçakçılık sistemi 187
kadı 114, 145, 146, 160, 358
Kadîrî tarikati 320
kâhya bey 158
kâhya kâtibi 158
kalem 143, 144, 149, 158, 159, 163, 165, 248, 286
kalemiyye 171, 177, 181, 202, 209, 213, 243, 328
kameralizm 211
Kamil Paşa 270, 271
kamuoyu 312
Kânunların Ruhu 266, 368
Kanunnâme 120, 303
kapıkulu 130
Kaplan, M. 226
kaptan-ı derya 149
Karadağ 24, 25, 27, 232
kardeşlik sloganı 197
karizmatik 371
Kars 316
Kastamonu 51
Kaşgar 72
Katherine, II. 395
Kâtip Çelebi 114

kâtip 114, 145, 146, 147, 149, 160, 199, 235
Kavâ'id-i Osmâniyye 267
kavın 363
kazâ 121
Keçeci-zâde İzzet Molla 182, 194, 245
Kemal Paşa-zâde 269
Kemâl Bey'in Terceme-i Hâli 370
Kemeraltılı Tahsin Efendi 53
Keşmîr 263, 264
Kethüdâ-zâde Ârif Efendi 244, 258
Khadduri 326
Kıbrıs 52, 80, 81, 168, 249
Kıbrıslı Kâmil Paşa 216
Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa 128, 234
kılıç erbabı 328
Kınalızâde 115, 116, 117, 203, 407
Kırım Harbi 23, 155, 189, 237, 287
Kırkambar 82
kışla 149
kıyas 105
Kilise 30
Kitab-ı Mukaddes 351
Kitâbet-i Resmiyye 343
klâsikler 229
konak 217, 260, 275, 400
konsolidasyon 38
kozmopolitizm 131
Kuleli Vak'ası 26, 129, 232, 237, 249
Kuntay, M.C. 15-19
Kur'ân 50, 67, 95, 97, 98, 99, 1105, 1106, 1057, 108, 109, 110, 146. 198, 206, 302, 325, 331, 335, 348, 353, 383, 404, 414, 416, 418, 419
Kuralay, G.A. 17
Kutadgu Bilig 83
kuvvetler ayrılığı 369, 370, 406,407, 417

La Fontaine 283
La Turquie 42, 43
La Turquie Actuelle 50
laikleşme 27, 57, 98, 102, 136, 145, 159, 184, 206, 308
Lâle Devri 157, 193
Lamartine, Alphonse de 282
de Launay 46
Lavellée 375
Lebib Efendi 143
Léon Cahun 73
Les Turcs Anciens et Modernes 280
Leskofçalı Gâlib 318, 320, 321
Leskofçalı Mahmud 230
levanten 192
Leviathan 336
Lewis Farley 250
Lewis, Bernard 192
liberalizm 31, 92, 136, 196, 202, 210, 213, 321
Liberté 48, 49, 73, 309, 387
Life of Charles II 240
lise 184, 26
Locke 312, 329, 341, 351, 352, 368, 369, 380, 382
Loi Naturelle 251
lonca 188
Londra 55, 56, 57, 58, 60, 64, 67, 199, 239, 279, 385, 402
Longword 236
Lord Lindsay 12, 13
Louis, XIV. 211
Louis, XV. 271, 273
Louis, XVI. 133, 163
Lübnan 24, 25
Lütfi Efendi 173, 295
Lyons 402

Ma'rûzât 18
Maârif Nezareti 134, 198
mabeyn kâtibi 51
MacFarlane 186, 187, 219, 240

Machiavelli 223
Magna Carta 165
Mahir Bey 82
Mahmud 253, 261
Mahmud Nedim Paşa 8, 70, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 88, 261
Mahmud, II. 125-127, 139, 143, 165-169, 171, 173, 175-179, 181-183, 185, 192-194, 197, 198, 206, 207, 210, 212, 215, 224, 229, 231, 234, 238, 245, 265, 277, 343, 396
Maliye Nâzırı 200, 247
Manûfaktür endüstrisi 188
Marquis de Bonneval 162
Masârıfât Nâzırı 198
Mason locaları 133
matbaa 156, 157, 245, 294
materyalist 240
Mâtürîdî 241
Mazzini 30, 252, 312
Mebâhis-i İlmiyye 248
Meclis-i Âlî-i Tanzimat 200
Meclis-i Hâss 172
Meclis-i Hazâin 37, 38, 39
Meclis-i Ma'arif 282
Meclis-i Meb'ûsân 412
Meclis-i Şûrâ-yı Ümmet 345
Meclis-i Vâlâ 19, 57, 184, 185, 245, 284
Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye 19, 172, 173
Mecmû'a 269
Mecmû'a-i Fünûn 267, 268, 274, 290
medeniyet 133, 203, 225, 389
Medine 417
medrese 146, 189, 411, 412
medya 218
Mehdî 194, 418
Mehmed Ali Paşa (Mısırlı) 37, 41, 184, 215, 216, 218, 224, 261
Mehmed Bey 17, 19, 31, 32, 53, 54, 60, 67, 68, 74, 75, 92, 147, 148, 235, 242, 259, 386
Mehmed Emin Rauf Paşa 174
Mehmed Mansur Efendi 238
Mehmed Münib Efendi 244
Mehmed Sâdık Rifat Paşa 198
Mehmed Süreyyâ 288
Mehmed, II. 121, 262
Mekke 400, 415
Mekteb-i Harbiye 239, 248
Mekteb-i İrfân 374
Mekteb-i Ma'arif-i Adliye 234, 235, 374
Mekteb-i Mühendishâne 245
Mektûb 48, 130, 307, 308, 309, 313, 367
Mektûbî-i Sadâret Odası 199
Melek Paşa-zade Abdülkâdir Bey 260
menâsıb-ı kalemiye 145
menâsıb-ı mülkiye 145
Menemenli Rifat 242
Menemenlizâde Rifat 243
Mercantilism 211
merkezîleştirme 186, 242
merkeziyetçi 167, 311
mesâlih-i müştereke 111
meşrutiyet 106, 342
meşrutiyetçilik 27, 32, 40-42, 78, 86
Meşveret 273
meşveret 95, 342
Metternich, Prens 138, 176, 178, 197, 201, 202, 205
Mezâlim mahkemesi 415, 416
mezheb 363
Mısır 32, 5, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 64, 72, 75, 184, 199, 215, 216, 224, 262, 396
Mızıka-i Hümayûn Mektebi 259
Midhat Paşa 69, 75, 77, 80, 82, 85-89, 125, 235, 259, 396, 403, 404
Midilli 90
Milev, N. 183

millet 92, 197, 214, 300, 304, 305, 363, 364, 383
millî temsîl 242
Millingen, Frederick 30, 128
milliyetçilik 134, 237, 372
Minkârî-zâde Dede Efendi 224
Mir'ât 20, 274, 289
modernizm 126, 184, 197, 215, 229, 286
modernleşme 174, 175, 180, 181
Moğollar 118, 119, 228, 416
Molière 235
molla 187
monarşi 124
Montesquieu 20, 289, 303, 340, 341, 348, 350, 353, 390, 391, 407, 368
Mora 168
Mordtmann, Andreas David 261
Mornet, Daniel 14
Mu'tezile 301
muhafazakâr 200, 202, 224, 225
Muhammed Abduh 76
Muhammed (Peygamber) 97-100, 105, 106, 116, 169, 196, 327, 354, 357, 380, 389, 415, 418
muharrif 146
Muhâverat 266, 265
Muhbir 34-36, 45, 51, 55-58, 60, 69, 238, 401-403, 405, 408, 409
Muhsin-zâde 160, 162
mukavele 106, 327, 328, 369, 382
mukavele teorisi 387
mukavemet teorisi 122
muktezâ-yı akl 212
Murad, III. 158
Murad, IV. 144
Murad, V. 404
musannif 146
Mustafa Âsım Bey 132, 316, 317
Mustafa Behcet Efendi 259, 291
Mustafa Celaleddîn 280
Mustafa Fâzıl Paşa 17, 20, 29, 37-60, 63, 55, 67-69, 73, 91-93, 133, 134, 285, 305-312, 367, 401, 402
Mustafa Râkım Efendi 294
Mustafa Reşid Paşa 9, 19, 21, 22, 30, 57, 125-128, 132, 133, 139, 140, 148, 153, 172, 173, 174, 175, 177-182, 184, 198, 199, 207, 211, 221, 222, 225, 235, 236, 246, 249, 250, 253-256, 275, 283, 284, 297, 299, 303, 305, 282, 374, 375, 396
Mustafa Sâmî 143, 287
Mustafa, III. 223
Mustafa, IV. 165, 395
mutlakiyetçi 119, 370, 419
Muvakkaten Ulûm Müşterilerine 402
müderris 358
müftü, kadı 407
mülk 115, 393
mülkiyet 108, 178
müneccim 132, 316
Münîf Paşa 133, 216, 235, 262, 257, 264-269, 289, 304, 315, 317
Müntehabât-ı Âsar 198
Müntehabât-ı Eş'ârım 302
müsadere 175, 178
müsteşar 181
müşavir 149
Müşfik (Hafız) 70, 274
Müz'ir Vidinli Tevfik Paşa 247

Nadir Şalı 131, 317
Namık Paşa 70
Namık Kemâl 14-20, 21, 29, 30, 34-37, 45-49, 51-56, 58-60, 63, 65-70, 72-74, 76-90, 92, 93, 96, 116, 124, 130-132, 134, 136, 138, 140, 150, 184, 217, 225, 230, 232, 235, 236-238, 242, 243, 245, 248, 251, 252, 256, 262, 265, 271, 274, 275, 281, 283, 284, 288-290, 296, 300, 305, 311, 315-370, 373, 376, 377, 380,

382-384, 386, 387, 393, 396, 401, 402, 405, 407, 408, 413, 415
Napoleon 20, 43, 49, 133, 203, 215, 241, 268
Nasîruddîn-i Tûsî 96, 113, 114, 116
Nasûhi 250, 251
nation 363, 364
naturanaturans 101
naturanaturata 101
Navarin Savaşı 218
nazar fi'l-mezâlim 415
nâzır 130, 149, 171, 177, 179, 181, 232, 413
neopuritanizm 70
Nevşehirli Damad İbrahim Paşa 155-157, 161, 262, 394
Newton 105, 297
Nice 250
Nişân-ı İftihâr 170
Nizâm-ı Cedîd 164, 244
Nizamü'l-Mülk 113
nominalizm 103, 105
nomokrasi 97, 419
nomos 102
non sequitur 196
Nord 43, 44, 47
Nubar Paşa 41, 64
Nûri Bey (Menâpirzâde) 18, 19, 55, 60, 62, 63, 68, 72, 79, 80, 83, 85, 91, 235
Nûzhet Efendi 144

obscurantist 225
oligarşi 129
ordu 126, 129, 139, 145, 148, 149, 155, 162, 238, 240-243, 253
ordu-millet 404
Ordu-yı Hümâyûn 215
Orta Asya 72, 73, 112, 291, 410
Orta Doğu 71, 118, 126, 127, 129, 395, 400
ortaklaşa yönetme teorisi 174
Osman Şems 320
Osman, II. 153
Osmanlı 363, 264
Osmanlı anayasası 376
Osmanlı Bankası 184
Osmanlı basını 40, 42-44, 46, 47, 289
Osmanlı Cem'iyyet-i İlmiyyesi 295
Osmanlı edebiyatçıları 143, 225
Osmanlı ekonomisi 189
Osmanlı gazetesi 255
Osmanlı milleti 368
Osmanlı milliyeti 23
Osmanlı ordusu 88, 394
Osmanlı Posta Teşkilâtı 289
Osmanlı siyaset teorisi 203
Osmanlı Târihi 337, 372
Osmanlı teb'ası 26, 33, 46, 88, 92, 130
Osmanlı üstünlüğü 121
Ostend 65
otokrasi 225
otorite 108, 109, 126, 139, 336, 338, 383

Ömer Nailî Paşa 54
örf 118, 119, 152
örfî 99
örfî hukuk 347

pactum subjectionis 326
padişah 130, 223, 330
Palmerston 127, 179, 197, 204, 205, 277
Pan-Slavizm 368
Papalık 30, 299
Paris 30, 40, 41, 49, 52, 53, 55, 56, 58-61, 68, 73, 134, 148, 157, 219, 230, 239, 240, 247, 250, 285, 314, 333, 396, 401, 402
Paris Komünü 68

Paris Mısır Askerî Okulu 240
paşa 168, 204
patrie 27, 316, 358
Pazarköylü Ahmed 17
Pellico 368
Pertev Paşa 145, 179-182, 197, 199, 213, 269, 396
Petersburg 394
Petrosyan, Y.A. 10
Philosophical Dialogues 270
physis 102
Pirî-zade 245
Piknikçiler Grubu 19, 28, 29
Platon 108-111, 116, 270, 297, 368, 395
polis sistemi 171
Polonya 130
Polonya anayasası 369
Polytechnique 240
Ponsonby 179, 205, 277
Prens Charles 40
Prince 223
Prolegomeni del Primato Morale e Civile degli Italiani 313
Protestan 156
Proudhon 370
Prusya 74, 163, 311, 344, 411
puritanizm 96, 133, 358, 414

Racine 241, 283, 332
Ragıb Paşa 162
Rakowsky 183
Raportör 199
Râşid Efendi 164
Rauf Bey 198
re'îs 111
realizm 103, 105
realpolitik 366
Reed 196
Refik Bey 20, 274, 289, 290
reform 161, 163, 164, 173, 176, 178, 183, 197
reform hareketi 126, 127, 148, 151-153, 199, 286
Reisü'l-Küttâb 158, 162-164
Renan'a Reddiye 83
Renan, Ernest 236, 316, 359, 360, 362
Resmî Gazete 218, 233
Reşad Bey 17, 19, 55, 76, 60, 63, 68, 91, 235, 282
Rıza Tevfik 18
Ritual 226
Robert Dérathé 326
Robertson 236
Robespierre 368
Rochefort 155, 156
Rodos 80, 90
Roma 98, 102
Romalılar 364
Romalıların İhtisamı ve Çöküşü 350
Romanya 25, 41, 42, 409
Rosenthal 111
Roth 219
Rousseau, J.J. 14, 309, 324-326, 341, 350, 360, 368-370, 375, 380, 381, 382, 384, 388
ru'ûs 147
ruhsat-ı şer'iyye 316
Ruins of Palmure 251, 349
Rumeli 168, 245
Rumlar 233
Rusçuk 160
Rusçuk Yârânı 165
Rusya 33, 35, 41, 43, 71, 72, 87, 195, 218, 231, 232, 364, 395, 396, 404, 410, 411
Rüsumat Emaneti 148
Rüşdiye 240, 245, 253, 400
Rüşdü Paşa 76, 78, 80, 82-84, 86, 87
rüşvet 204, 395

Sa'dullah Bey (Paşa) 49
sa'y 357
Sadaret 78, 140
Sadâret Kethüdâlığı 181
Sadık Rıfat Paşa 161, 199, 200-203, 205-210, 212-214, 217, 227, 265, 271, 272, 296, 311, 313, 357, 358
sadrazam 120, 128, 130, 155-157, 163, 165, 174, 175, 181, 302, 386
Safvet Efendi 142, 143
Safvet Paşa 81, 234, 259, 279
Sahak Efendi, Abro 265, 268
Saîd Paşa (Küçük) 288
Saîd Sermedî 284
Sakakini 59, 65
Sakız 90, 168
Sakızlı Esad Paşa 247
Salahaddin-i Eyyubi 71, 73
saldırgan/alaycı ruh (esprit frondeur) 231
salname 288
salon 257, 261, 270, 275, 276, 292, 295
sâmî 291
Samuel de Sacy 282
sansür 93
Saray 130, 142, 192, 193, 223, 234, 377, 394
Saray-ı Hümâyûn 375
Sarı Mehmed Paşa 114
Sarıyerli Hoca Sâdık Efendi 147, 249, 252, 253
Sâsânî 112, 261
Savaş partisi 194
Sejiller 144
seküler 9, 15, 39, 95, 103, 109, 110, 114, 117-120, 134, 158, 160, 185, 191, 192, 245, 253, 261, 309, 323, 325, 348, 349, 352, 359, 387, 408
Selânik 168
Selçuklular 118
selefîye 414
Selîm Sâbit Efendi 250
Selim, I. 244, 393
Selim, III. 126, 131, 163-167, 171, 180, 192, 215, 255, 317
Selman 418
sem'ü tâ'at 404
Semîh Efendi 321
Sened-i İttifâk 167, 181
serbestiyyet 213
servet birikimi 139, 204, 208
Seyfiye 171, 209, 243
sınıf 43
Sırbistan 25, 35, 87
Sicill-i Osmanî 288
Silâhdar Ağa 396
Silistre 79
Silvio Pellico 29, 30, 368
Sir Adolphus Slade 186, 187
Sir Edward Coke 347
sivil itaatsizlik (başkaldırı) 418
Siyasetnâme 113
Siyasetname'ler 95, 112, 113, 223, 224, 271
siyasî haklar 392
siyasî sorumluluk teorisi 227
siyasî teoloji 97, 116
siyasî teorisyen 227
Sketch of a Historical Picture of the Progress of the Human Mind 368
Sofya 316
Sokrates 360, 395
Sosyal Mukavele 369
sosyete 132
Spectateur Oriental 218
Srbik 202
St. Petersburg 42
St. Thomas Aquinas 102
Stendhal 20
Stoacılar 102

Stratford Canning 11
Stratford de Redcliffe 277
Sturmer, Baron 197, 201, 205
sûfî 230, 318
Sultan 38, 48, 117, 119, 120, 123-127, 129, 130, 136, 139, 154, 155, 158, 166-170, 172, 173, 175, 177, 178, 181, 182, 191, 204, 206, 208, 213, 214, 225, 229, 232, 244, 263, 277, 301, 311, 327, 344, 345, 384, 386, 394, 403, 416
Sungu, İlhsan 319
Suriye 83, 90, 193, 252, 262
Süleyman Nazif 289
Süleyman Paşa 80, 83, 125, 133, 241
Süleyman, I. 121, 364
Süleymaniyeli Kamil Efendi 148
Süleymaniyeli Şeyh Ahmed 249
Sünnî 98, 103, 105, 106, 109, 111, 302, 341, 347, 351, 353
Süveyş Kanalı 64
Sylvestre de Sacy 282
Szilagy, Daniel 219

şairler 230
Şanî Ahmed Dede 259
Şanî-zâde 244, 258, 259
Şârî' 111, 116
Şehzade Murâd 21, 76, 80, 82, 83, 85, 91
Şemseddin Bey 131, 317
Şer'i şerîf 196
şerîat 57, 115-121, 132, 135, 184, 195, 206, 226, 227, 314, 322, 324, 325, 331, 332, 340, 342, 347-349, 351, 353, 359, 389, 390, 394, 396, 405, 407, 413, 415
Şerif Abdülmuttalib 90
Şeyh Ahmed 237
Şeyh Osman Şems 70
Şeyhülislâm 83, 120, 168, 170
Şeyhülislâm Ahmed Esad Efendi 244
Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey 245, 246, 254, 275, 375
Şeyhülislâm Hamîdî-zâde Mustafa Efendi 244
Şeyhülislâm Topal Ataullah Efendi 244
şiddet 157, 232, 236
Şiir ve İnşâ 377
Şinâsî 16, 18, 20, 28, 30, 54, 55, 58, 68, 69, 79, 133, 134, 216, 224, 235, 240, 257, 270, 281, 283-304, 305, 315, 318, 345, 355, 357, 361, 374, 419
Şirvânî-zâde Rüşdü Paşa 228
Şumnu 160
şûrâ 188, 415, 416, 417
Şûrâ-yı Devlet 57, 69, 70, 81, 86, 136

tabî'iyyün 407
tabiat kanunu 101
tabiî haklar 106, 225
tabiî hukuk 290, 291, 297, 323, 351
Tahsîn Efendi (Hoca) 73, 231, 251
Taine 14
Takvîm-i Vekâyi 170, 233, 286
Tanzimat devlet adamları 187
Tanzimat Fermanı 9, 207, 213, 226, 303, 396
Tanzimatın siyasî felsefesi 198
Tanzîr 227
Tanzîr-i Telemak 235
Tanzimat bürokrasisi 227, 273
Tanzimat devlet adamları 132, 135, 138, 146
Tanzimat edebiyatı 370
Tanzimat I: 100'üncü Yıldönümü Münasebetile 319
Tanzimat reormcuları 226
tarımı 204, 209
Târih-i Cevdet 268
Tarihçi Lûtfi 239, 258

tarikatlar 70
tasavvuf 320, 351
Tasvîr 284
Tasvîr-i Efkâr 20, 34, 35, 36, 40, 47, 48, 51, 68, 69, 248, 268, 283, 287, 290-292, 299, 304, 400
Tatarcık Abdullah Molla 244
teb'a 21, 22, 26, 115, 175, 196, 203, 204, 211-213, 217, 223, 327, 347, 386, 391-393, 396
Tecco, Baron 30
tedris 121
tedvîn 303
tefsir 99, 100
Tekirdağ 316
teknokrat 138
Télémaque 240, 253, 262, 270, 272, 273, 283, 300, 345
temsil nazariyesi 85, 106, 305, 413, 415
temsilî meclis 416
Tercümân-ı Ahvâl 283, 288-290, 293, 304
tercümanlar 49, 229, 233, 235, 395
Tercüme Kalemi 233
Tercüme Odası 233-236, 238, 262, 374
Tercüme-i Eş'âr 283
tesanüt grubu 106
Tevfik Fikret 306
tevkil 108
tezkere bürosu 143, 158
tezkere (memo randum) 39
The Moniteur Ottoman 218
Theodor Kasap 68
Thomistik 103
ticaret 150, 188, 187, 204, 209, 391
Todoraki Efendi 268
Todorini 223, 224
Topal Osman Paşa 131, 317
Tophane Kalemi 281
Tophane-i Hümayun 143
Tophâne-i Âmire Odası 235, 237
Tott, Baron de 162, 163
Trabzon 168
Tugenbrund 29
Tuğrul Bey 118
Tuna 165
Tunus 72
Türk 363, 364
Türk-İran yönetimi 118
Türkçü 410
Türkistan 47
Türkiye Cumhuriyeti 10, 135, 206

Ubucini 50, 51, 188
ulemâ 26, 39, 88, 100, 124, 117-121, 129, 130, 138, 139, 142, 145-148, 154, 155, 158-161, 165, 169, 171, 185, 187, 196, 198, 209, 223, 225, 226-228, 231, 243-248, 250, 253, 261, 267, 294, 301, 336, 344, 347, 358, 393, 407, 408, 409, 414, 419
Ulemâ-i Rüsûm 246, 247, 260
Ulpian 103
Ulûm 18, 269, 278, 402, 408
Umûr-ı Cüz'iyye 195, 212
Umûr-ı Mülkiye Nezâreti 181
Union d'Orient 133
Urquhart, David 276-279
usûl-i meşveret 152
Usûlü'l Hikem fî nizami'l-Âlem 114, 162

ümerâ 407, 408, 419
ümmet 333, 336, 342, 363, 364

vahdet-i imâmet 406, 407
Vahhabilik 96
vâiz 146, 147, 160, 161, 250, 357
vakıf 187
vâlî 407
Vâlide Rüşdiye 316

Vambery 30
Van 168
Vasfi Paşa 31
Vâsıf 159, 160
Vâsıf Efendi 195
Vatan piyesi 367
vatan 94, 237, 238, 316, 361-364, 366, 410
vatandaşlık 366, 367
Vattel 291
vekil-i mutlak 175
vekil 174, 305
Veliyüddin Efendi 53, 147, 249
verâset 40
vergi 39, 276
Versailles 156, 157
vezîrler 163, 215, 228, 303, 344, 394, 413, 414
Viardot 375
Victor Hugo 144
Vidin 168
vilâye 108, 329
Vilayet Meclisi 227
Viyana 78, 157, 199-201, 239
Volney, C.F. 241, 251, 343, 349, 350, 351, 352, 369
Voltaire 29, 240, 263-265, 268, 321, 348, 368
Vükelâ Meclisi 208

weltanschauung 121
Werner 140, 149

Yahudiler 364
yalı 257
Yanya 252
Yasa 119
Yeni Osmanlı 31
Yeni Osmanlı Cemiyeti 55
Yeni Tasvîr-i Efkâr 17
Yeni Türk eliti 132, 133, 138, 145
Yeni Türkiye Grubu 45, 51
yeni bürokrasi 234
Yeniçeriler 125, 139, 148, 149, 151, 152, 154, 155, 157, 161, 165, 166, 168, 170, 172, 178, 181, 185, 186, 194, 222, 231, 258, 259, 277, 344, 293
Yirmisekiz Mehmed Çelebi 156, 157
Yirmisekiz Çelebizâde Said Ağa 156
Yunan 33, 98, 102
Yunan İsyanı 199
Yusuf Bey 247
Yusuf Kâmil Paşa 89, 216, 225, 259, 262, 270, 282, 345, 290

Zabıta (polis) 186
Zafernâme 34
ez-Zâhidî 419
zeâmet 140
zeno 368
zimme 107
Ziya Gökalp 319
Ziyâ Paşa 16, 18, 34, 46, 51-61, 63-67, 75, 80-82, 84-86, 89, 90, 93, 134, 138, 141, 142, 150, 189, 230, 235, 241, 242, 257, 296, 297, 343, 371, 373-395, 401, 402
zümreler 113

Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu

Şerif Mardin bu kitabında, Türkler arasında modern siyasî fikirlerin öncüllerini, Türk toplumunun dokusundaki değişmeleri, geleneksel Osmanlı dünya görüşünün modern Batılı görünümle ne kadar bütünleşebildiğini inceliyor; Osmanlı İmparatorluğu'nda modern aydın hareketinin önce İttifak-ı Hamiyyet adıyla bilinen gizli örgüt aracılığıyla, sonra Jön Türk bayrağı altında oluşmasını anlatıyor. Mardin'e göre, Yeni Osmanlıların İslâmî kavramlarla aydınlanmacıların düşünceleri arasında senteze ulaşmalarını zorlaştıran, aydınlanma ideolojisindeki seküler unsurdan çok, dönemin siyasî gelişmeleridir.

Türkiye'de düşünce tarihi, din ve siyaset sosyolojisine yaptığı önemli katkılar nedeniyle düşünce hayatımızın öndegelen isimlerinden biri olan Şerif Mardin, toplumumuzda yüz yılı 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.

İLETİŞİM 382
ŞERİF MARDİN BÜTÜN ESERLERİ 5

ISBN 975-470-582-8