



**T. C.**  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**  
**SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**OSMANLILIK İLE İSLAMCILIK ARASINDA BİR**  
**DÜŞÜNÜR: MİZANCI MURAD BEY VE SİYASİ GÖRÜŞLERİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**İbrahim DURMAZ**

**BURSA-2014**





**T. C.**

**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI  
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**OSMANLILIK İLE İSLAMCILIK ARASINDA BİR  
DÜŞÜNÜR: MİZANCI MURAD BEY VE SİYASİ GÖRÜŞLERİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**İbrahim DURMAZ**

**Danışman:**

**Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY**

**BURSA-2014**

**T. C.**  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Kamu Yönetimi Anabilim/Anasanat Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı'nda 701215023 numaralı İbrahim DURMAZ'ın hazırladığı "Osmanlılık ve İslamcılık Arasında Bir Düşünür: Mizancı Murad Bey ve Siyasi Görüşleri" konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı, 11./07./2014 günü 10:00 – 11:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu  
Başkanı)


Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY  
Uludağ Üniversitesi


Üye  
Doç. Dr. Hasan Basri ÖCALAN  
Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP  
Uludağ Üniversitesi



11./07./2014

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : İbrahim DURMAZ  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Enstitü : Sosyal Bilimler Üniversitesi  
Anabilim Dalı : Kamu Yönetimi  
Bilim Dalı : Siyaset ve Sosyal Bilimler  
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi  
Sayfa Sayısı : viii +130  
Mezuniyet Tarihi : .... / .... / 20.....  
Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY

### **OSMANLILIK İLE İSLAMCILIK ARASINDA BİR DÜŞÜNÜR: MİZANCI MURAD BEY VE SİYASİ GÖRÜŞLERİ**

Modernleşmenin doğasında dinin doldurduğu geleneksel dünyayı dönüştürerek içine aklı ve bilimi koyma miti vardır. Batı'da bu süreç, bilimsel gelişmelerin ışığında kilisenin ve öğretilerinin sorgulanmasıyla başlamış ve gelinen noktada siyasi meşruluk arayışlarının din ile bağlantısı kesilmiş görünmektedir. Daha çok 19. yüzyıl ile alakalı olan Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecinde ise din birçok yerde temel meşrulaştırma kaynağı olmuştur. İdeolojiler yüzyılı olarak da anılan bu yüzyılda Devlet-i Âliye'yi kurtarabilmek için birçok aydın tarafından birçok fikir önerisi getirilmiştir. Bu fikirlerin başında ise temelde devlet içindeki tüm unsurların birleşmesine dayanan Osmanlılık ile İslam'ın modern bir yorumunu sunan İslamcılık gelir. 19. yüzyılda yaşamış bir aydın olarak Murad Bey de bir yandan bu akımlardan etkilenmiş, bir yandan da II. Meşrutiyet yıllarındaki daha sert tartışmalara örnek söylemler geliştirmiştir. Bu çalışma ile Murad Bey'in fikirlerinin Osmanlılık ile İslamcılık arasında bir konumdan incelenebileceği savunulmuştur.

#### **Anahtar Sözcükler :**

Modernleşme, Osmanlı Modernleşmesi, Osmanlılık, İslamcılık, Mizancı Murad Bey, İttihad ve Terakki Partisi, II. Meşrutiyet

## **ABSTRACT**

Name and Surname : İbrahim DURMAZ  
University : Uludag University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Public Administration  
Branch : Political and Social Sciences  
Degree Awarded : Master  
Page Number : viii + 130  
Degree Date : .... / .... / 20.....  
Supervisor(s) : Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY

### **A THINKER BETWEEN OTTOMANISM AND ISLAMISM: MIZANCI MURAT BEY AND HIS POLITICAL THOUGHT**

Within the nature of modernization there is the myth which asserts that mind and science were inserted into the traditional world that was filled by religion. In the West, this process started with questioning the church and its teachings in the light of scientific developments, and at the moment, the search for legitimacy is totally disconnected from religion. However, in the modernization process of the 19th-century Ottoman Empire, religion was taken as the base of political legitimacy. In this century, which is also called the century of ideologies, numerous ideological solutions were developed to save the Empire by the intellectuals. The two most prominent of these ideologies is Islamism and Ottomanism. Islamism is a modern interpretation of Islam, and Ottomanism fundamentally suggests the co-habitation of all nations under the state. A 19th-century intellectual Murad Bey also, on the one hand was influenced by these trends, and on the other hand developed a discourse that underlies the more rigid discussions of the 2nd Constitutional Era. In the current study it is argued that Murad Bey's ideology could be studied within a shared frame of both Islamism and Ottomanism.

#### **Keywords :**

Modernization, Ottoman Modernization, Ottomanism, Islamism, Mizancı Murad Bey,  
Committee of Union and Progress, Second Constitutional Era

## ÖNSÖZ

Osmanlı modernleşmesinde merkezi konuma sahip olan 19. yüzyılın anlaşılabilmesi için modernleşmenin gelenekle olan bağlarının, kopuşlarının ve reddedişlerinin temel özellikleri ile de olsa bilinmesi gerekmektedir. Ancak bu sayede imparatorluk içinde birer modern akım olarak doğup gelişen Osmanlıcılık ve İslamcılık akımlarının ve bu akımlar içinde konumlandırılan düşünürlerin anlaşılabilmesi ve fikirlerinin tashih edilmesi noktasında ilerleme kaydedilebilir. Cumhuriyet Türkiye'sine bırakılan mirasın anlaşılmasında da yine bu dönemde oluşmuş ve birbirleriyle girift hale gelmiş fikir yumaklarının çözülmesi elzemdir.

Bu çalışmada I. ve daha çok II. Meşrutiyet dönemi aydınlarından olan Mizancı Mehmed Murad Bey'in siyasi fikirleri Osmanlıcılık ve İslamcılık akımları odaklı incelenmiş ve bu akımların incelenmesinde Murad Bey'in fikirlerinden yararlanılabileceği savunulmuştur.

Öncelikle yalnız bu çalışmaya özgü değil, Bursa'da akademik hayata başladığımdan beri hatalarımı en aza indirgeyebilmek adına değerli katkılarını, güvenini ve sabrını esirgmeden beni destekleyen, hocam sayın Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY'a; varlıklarını her zaman yanımda hissettirerek bana yol gösteren başta Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP ve Doç. Dr. M. Zahid SOBACI olmak üzere tüm Uludağ Üniversitesi İ.İ.B.F. Öğretim Üyelerine müteşekkirim.

Kendileriyle aynı işi ve bir yıl boyunca aynı çalışma odasını paylaşmanın ötesinde dostluk bağlarına sahip olduğum, başta İbrahim olmak üzere İ.İ.B.F. araştırma görevlisi arkadaşlarımın tümüne ve sadece varlıkları dahi beni motive etmeye yeten başta Ender olmak üzere dosttan öte tüm kardeşlerime çok teşekkür ederim.

Ayrıca Murad Bey'in binlerce sayfalık eserlerinden birçoğunun orjinallerini ve latinize edilmiş hallerini tüm yardımseverliğiyle bana ulaştıran Gülbeyaz KARAKUŞ hanımefendiye ve metni okuyarak değerli eleştirilerini benimle paylaşan oda arkadaşım Arş. Gör. Mustafa DEMİRTAŞ'a teşekkür ederim.

Son olarak beni benden daha iyi tanıyan, daha çok seven; güven ve şefkatlerini üzerimden eksik etmeyen ailemden, kuru teşekkür kelimelerinin mahcubiyeti ile kendilerine ithaf ettiğim bu çalışmamı kabul etmelerini diliyorum. Hakkınız ve bir takım çıkar ilişkilerini andıran “ödeme” kelimesini aynı cümlede bile anmaktan imtina ederim.

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET .....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ.....	1

### 1. BÖLÜM

#### MODERNLEŞME SÜRECİNİN OSMANLI DEVLETİ'NE YANSIMALARI

1.1.KADİM OLANIN DÖNÜŞTÜRÜCÜSÜ OLARAK MODERNLİK.....	7
1.1.1.Modernite, Akıl ve Bilimsel Dünya Görüşü.....	8
1.1.2.Rasyonalizm, Bireycilik ve Kuşkuculuk Üçgeninde Modern Siyaset.....	12
1.1.3.Modern Bireyin Kutsal Sınırı: Milliyetçilik .....	15
1.2.OSMANLI DEVLETİ'NDE MODERNLEŞME TARTIŞMALARI.....	22
1.2.1. Modernleşmenin Başlangıç Dönemi Olarak 17. ve 18. Yüzyıl.....	26
1.2.2.Osmanlı Modernleşme Asrı: 19. Yüzyıl.....	29
1.2.2.1.Sosyal Seferberlik İçindeki “Toplum Hızlandırıcıları”: Yeni Muhalefet Olarak Yeni Osmanlılar.....	46

### 2. BÖLÜM

#### OSMANLI MODERNLEŞMESİNİN TAŞIYICI PARADİGMASI OLARAK İSLAMCILIK

2.1.İTTİHAD-I ANASIR'DAN İTTİHAD-I İSLAM'A .....	54
2.2.İTTİHAD-I İSLAM'DAN İSLAMCILIĞA .....	62
2.3.İSLAMCILARIN VE İSLAMCILIĞIN ZAMANSAL TASNİFİ.....	75

### 3. BÖLÜM

#### MEHMED MURAD BEY

3.1.MURAD BEY HAKKINDA FARKLI YAKLAŞIMLAR .....	80
3.2.MURAD BEY'İN SİYASİ FİKİRLERİ.....	82
3.2.1.İttihad ve Terakki Cemiyeti Öncesi Dönem .....	83
3.2.1.1.İstanbul'a Gelmeden Önceki Yılları .....	83



3.2.1.2. İstanbul Dönemi.....	84
3.2.1.3. Paris-Kahire Dönemi.....	93
3.2.2.İttihad ve Terakki Cemiyeti Dönemi.....	104
3.2.2.1.Paris Dönemi.....	104
3.2.2.2.Cenevre Dönemi.....	108
3.2.3.İstanbul'a Avdeti ve II. Meşrutiyet Yılları.....	110
SONUÇ.....	119
KAYNAKÇA.....	124
ÖZGEÇMİŞ.....	130

## KISALTMALAR

<i>A.e.</i>	: Aynı eser
<i>age.</i>	: Adı geçen eser
<i>agm.</i>	: Adı geçen makale
<i>bkz.</i>	: Bakınız
<i>c.</i>	: Cilt
<i>çev.</i>	: Çeviren
<i>der.</i>	: Derleyen
<i>ed.</i>	: Editör
<i>S.</i>	: Sayı
<i>s.</i>	: Sayfa

## GİRİŞ

“Bütün Kur'anları yaksak, bütün camileri yıksak,  
Avrupalıların gözünde Osmanlıyız.  
Osmanlı yani İslam.  
Karanlık, tehlikeli, düşman bir yağın.”<sup>1</sup>  
Cemil Meriç

İslam'ın kendi dünya tasavvuruyla okunmak zorunda olan “nevi şahsına münhasır” siyasal kurumları ve düşünce sistematığı vardır. Bu sistematik içinde siyaset olgusu da fikhın (kabaca: kurumsal ve/veya İslam hukuku) bir alanı olarak ele alınır.<sup>2</sup> Miladî 6. yüzyıldan beri sözlü ve yazılı olarak aktarılması devam eden Fıkhî metinlerde siyasete dair nice kavram ve kurum başta Gazâlî, Ebû Hanîfe, Zehebî, Serahsî, Şâfi, Maverdî gibi ulema tarafından yorumlanagelmiştir. Osmanlılar, bir yandan bu eserleri medreselerinde okutarak ve şerh ederek, bir yandan da tarihi boyunca Lütfî Paşa, Kınalızâde, Kâtip Çelebi, İbn-i Âbidîn, Elmalılı M. Hamdi Yazır, Mustafa Sabri Efendi ve daha yüzlerce müellifle yeni eserler meydana getirerek İslam ve siyaset ikiliğinin ayrılmazlığı noktasında önemli kaynaklar kaleme almışlardır. Osmanlı Devleti'nin siyasî, kültürel, adlî, askerî... vb. alanlarda İslam ile olan bağları epeyce tartışılan bir konu olmasına rağmen siyasal düşüncesinin kökleri ya da kaynakları üzerine yapılmış bir tetkik, muhatabını ister istemez İslam düşünce geleneğiyle yüz yüze getirecektir. Belki de bu sebeple Cemil Meriç, Osmanlı dendiğinde öncelikli akla gelen mefhumun hem “Batı<sup>3</sup>” hem de “Doğu<sup>4</sup>” topraklarında İslam'dan başkası olmadığını vurgulamaktadır. Şerif Mardin de benzer şekilde Osmanlı'daki din ve devlet kavramlarının tev'em (ikiz) sayıldığını, fakat devlet

<sup>1</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 9.

<sup>2</sup> Cemal Kafadar, “Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Mehmet Ö. Alkan (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2011. c. I, 23-28, s. 24.

<sup>3</sup> İlber Ortaylı'ya göre Batı teriminin yüklendiği anlam değişkendir. Örneğin sanayi toplumu kastedilirken Japonya, Parlamentarizm kastedilirken Hindistan, Helen-Hristiyan uygarlık kastedilirken de Ortadoğu'daki Nasturîler ya da Süryanîler pekâlâ “Batı”nın içinde sayılabilir. Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012, s. 20. Fakat bizim burada kastettiğimiz yine Ortaylı'nın deyimiyile “değişimin farkında ve ona müdahil olan” Avrupa'dır. Ortaylı, *age*, s. 21.

<sup>4</sup> Doğu ile kastedilenin ataları İbrahim olan dinlerden Hristiyan Batı'nın “uzak öteki”si olarak İslam dünyasıdır. Bkz. Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme 1839-1939*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2012, s. 30.

kavramının önceki hiçbir İslami yönetimde olmadığı kadar önem kazandığını belirtmektedir.<sup>5</sup>

Tabiidir ki Osmanlılar'ın İslam ile olan ilişkisi altı buçuk asırlık ömrü boyunca aynı seviyede seyretmemiştir. Osmanlı Devleti'nin ömrü *Kuruluş* (1299-1453), *Yükselme* (1453-1579), *Durma* (1579-1683), *Gerileme* (1683-1792) ve *Yıkılış* (1792-1922) olmak üzere kabaca beş dönemde incelenecek olursa,<sup>6</sup> her bir farklı dönem için yönetsel, kültürel ve toplumsal hayattaki İslam pratiğinin de farklılıklar arz ettiği ve dönüştüğü rahatlıkla görülebilir. İslam algısının ve bu algı kaynaklı pratiğin en çok sorgulandığı, tartışıldığı ve dönüşüme uğradığı; adeta İslam âleminin ve Devleti Âli'nin ateşle imtihandan geçtiği zaman dilimi ise kuşkusuz İlber Ortaylı tarafından "*İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*" olarak adlandırılmış 19. yüzyıldır.

19. asrı "uzun" kılan sebeplerin başında evvela Osmanlı olmak üzere İslam ülkelerinin büyük bir dönüşüm geçiren Batı karşısında geri kalması, yayıldığı tüm kıtalarda coğrafi ve kültürel manada Batı tarafından işgale uğraması ve bunun sonucunda askerî, hukukî, iktisadî gibi birçok alanda çıkmaza sürüklenmesi gibi sebepler sayılabilir. Bedri Gencer, bu geri kalmışlığın nedenini Doğu ve Batı'da oluşan iki ayrı zihniyetle açıklar. Doğu'yu özetleyen kelimenin mutlak dinî üstünlük psikolojisinden dolayı ortaya çıkan; "duruma uygun davranış", "sonunu düşünmek", "tedbir almak" gibi manalara gelen *tedebbür*; Batı'yı özetleyen ise Newton ve Calvin gibi düşünürlerden mülhem; "bir şeyin iç yüzünü araştırma", "merak etme" gibi manalara gelen *tecessüs* kavramı olduğunu söyler.<sup>7</sup> Bu mutlak üstünlük anlayışı, Müslümanların başka inanç mensuplarına kayıtsız kalmalarına sebep olmuş ve -Batı'daki gibi maddi bir muhtevası olan *başarı* yerine- ölçülmesi pek de mümkün olmayan *takva* kıstasının Müslümanlar aralarında rekabet unsuru olarak gelişmesine olanak sağlamıştır.<sup>8</sup> Kurtuluş rehberine dair bir merak, endişe ve arayışa gerek duymayan<sup>9</sup> İslam toplumunun Rönesans ve Reform aşamalarından geçip

<sup>5</sup> Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi: Makaleler: IV*, Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder (drl.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 82.

<sup>6</sup> Bu tasnif Tunaya'ya aittir. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 3. Mehran Kamrava, Osmanlı Devleti tarihini üç bölüme inceler: Kuruluşundan Kanuni'nin vefatına kadar olan dönem, 2. Selim'den 1800'lerin başına kadar olan dönem ve 1800'lerden yıkılışına kadar olan dönem. Bkz. Mehran Kamrava, *The Modern Middle East*, London: University of California Press, 2005, s. 23.

<sup>7</sup> Gencer, *age.*, s. 50. 17. yüzyıl gezginlerinden Chardin, Asya'nın içinde bulunduğu bu durumu *atalet* olarak isimlendirir. Bunun karşısında Avrupa ise sürekli değişim geçiren bir dünyadır. Aktaran: Ortaylı, *age.*, s. 17.

<sup>8</sup> Gencer, *age.*, s. 51.

<sup>9</sup> A.e., s. 51.

teknik üstünlüğünü sağlayan Batı karşısında mahkûm olması da kaçınılmaz olmuştur. Aslına bakılırsa 19. asırda Japonya hariç hiçbir ülke kendi kültürel kimlik yozlaşmasının ve Batı medeniyetinin darbesinin önüne geçememiştir.<sup>10</sup> İslam dünyası ise Uzakdoğu ülkelerine nazaran çok daha ağır bir bedel ödemek zorunda kalmıştır. Şüphesiz bu, İslam'ın yüz yüze geldiği ilk kriz değildir. Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ın vefatından hemen sonra özellikle hilâfet meselelerinde ortaya çıkan kargaşalar, Doğu'da Moğol istilaları, Batı'da Haçlı Seferleri İslam'ın atlattığı akla ilk gelen olaylardandır.<sup>11</sup> Fakat Gencer, 19. yüzyıldaki Batı tehlikesinin “*bünyeyi doğrudan tehdit eden*” derin bir kültürel şok olmasından dolayı genelde İslam'a, özelde ise Osmanlı İmparatorluğu'na önceki saldırılara nazaran daha büyük bir yıkım getirdiğini belirtir. Zira artık Müslümanların yanında kendilerini kurtarabilecek bir Selahaddin Eyyubî'leri olmadığı gibi,<sup>12</sup> karşılarında inançlarından dolayı hor ve zelil görülen Haçlı ordusunun Frenkleri de yoktur. Müslümanların yüz yüze kaldıkları “dev”, her açıdan üstün olan “Batı medeniyetinden” başkası değildir.<sup>13</sup> Bu sebeptendir ki tezin birinci bölümünde Osmanlı Devleti'ni derinden etkileyen Batı toplumunun modernleşme sürecine değinilmektedir. Bu bağlamda öncelikle geçmişten tamamen kopma odaklı oluşmasından dolayı<sup>14</sup> geleneksel dünyadaki değerleri değiştirmesi/dönüştürmesi noktasından modernleşme olgusu tartışılmış ve sonrasında bu kavramın rasyonalite, bireycilik ve kuşkuculuk üçgeninde getirdiği siyasete ve dünya görüşüne yer verilmiştir. Devamındaki tartışma ise daha çok modernliğin yeni kutsalı olarak ele alınan milliyetçilik üzerine yapılmıştır.

Modernleşen Batı karşısında nerede olunursa olunsun yapılacak tek şey hücumdan savunmaya; İslam'ı yaymayı hedef alan bir gaza anlayışından, İslam'ı ayakta tutma savaşı veren bir anlayışa ricat etmektir.<sup>15</sup> Yine de İslam algısının ve pratiğinin eskisine nazaran çok daha derin sonuçlar ortaya çıkaracak şekilde değişimine devam etmesine (silikleşmesine) engel olunamamıştır. Başta askerî, sonrasında ise siyasî, hukukî ve içtimaî hayatta etkisini gösterecek olan bu algı ve uygulama değişikliğinin Osmanlı Devleti'ne yansımaları birinci bölümün ikinci kısmı olan “*Osmanlı Devleti'nde Modernleşme Tartışmaları*” başlığı altında incelenecektir.

---

<sup>10</sup> A.e., s. 53.

<sup>11</sup> Ali Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2011, s. 39.

<sup>12</sup> Gencer, *age.*, s. 55.

<sup>13</sup> Toynbee'den aktaran A.e., s. 53.

<sup>14</sup> Kasım Küçükalp-Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 134.

<sup>15</sup> Gencer, *age.*, s. 58.

İkinci bölüm tamamen İslamcılık tartışmasına ayrılmıştır. İslamcılık, Osmanlı Devleti'ndeki özellikle siyasi modernleşmenin göğüslenmesiyle ve meşrulaştırılmasıyla yakından alakalı olduğu gibi, Murad Bey'in fikirlerinde de kurucu bir konumdadır. Bu sebeple, öncesinde İslamcılık akımının Osmanlı modernleşmesine paralel olarak geçirdiği dönüşümlerden, evrilmelerden bahsedildi. İslamcılık tartışmaları Kara'dan referansla ittihad-ı anasırdan ittihad-ı İslam'a ve oradan da İslamcılığa geçen bir seyir izleyerek devam ettirildi. Sonrasında ise Murad Bey'in fikirlerini İslamcılık içerisinde daha anlamlı inceleyebilmek adına akımın temel vurguları, dönüştürdüğü, dışladığı ya da içselleştirdiği kavramlar açıklanmaya çalışıldı. Son olarak farklı yazarların konuya bakışı doğrultusunda İslamcılığın ve İslamcılarının zamansal tasnifi ele alınmıştır.

Tezimizin son bölümü olan üçüncü bölümde Murad Bey'in hayatı ve gelişen olaylar karşısında değişen siyasi fikirleri işlenmeye çalışıldı. Onun İttihad ve Terakki Cemiyeti ile olan bağlantısı temel kırılma noktası olarak alınmıştır zira cemiyete olan mensubiyeti çok kısa bir dönem olsa da İttihad Terakki'nin Murad Bey'in siyasi fikirleri ve kendini o fikirler doğrultusunda konumlandırması üzerindeki etkisi çok daha fazlasıdır. Bu noktada İstanbul'a gelişi öncesi yılları sayılmazsa Cemiyet öncesi hayatı İstanbul dönemi ve Paris-Cenevre dönemi olmak üzere iki temel başlıkta incelendi. Sonrasında ise Avrupa dönemindeki fikriyatından bahsedilerek onun II. Meşrutiyet yılları İslamcılık tartışmaları çerçevesinde konumu tespit edilmeye gayret edildi. Daha çok Mizan'da yazdıkları üzerinden her bir incelenen dönemde, Murad Bey'in tutunduğu kavramları, söylemleri tesbit etme çabası sonucunda bu kavramların ve söylemlerin Osmanlıcılık ve İslamcılık tartışmalarının da temel sorunsalları olduğu görüldü. Birol Emil, Niyazi Berkes, Şerif Mardin gibi alanlarının öncüsü insanların Mizancı Murad hakkındaki yorumlarından da destek alarak, sonuç kısmı Murad Bey'in fikirlerinin Osmanlıcılık ve İslamcılık akımları çerçevesinde incelenebileceği savunusu ile bitirildi.

Kara, Türkiye'de İslamcılık akımını ele aldığı kitaplar dizisinin ilk cildinde Osmanlıcılık, Türkçülük, Batıcılık akımlarının da kişi ve metinleriyle birlikte incelenmesi gerektiğini, ancak o zaman devralınan siyasi mirasın anlaşılabilir olacağını vurgulamaktadır.<sup>16</sup> Mizancı Murad'ın İslamcılık ve Osmanlıcılık adına yaptığı incelemelerin ve eleştirilerin gerek ideolojilerin kendisiyle, gerekse de bu akımlar içindeki düşünürlerin fikirleriyle az ya da çok olan tutarlılığını belirleyebilmek, bu açıdan faydalı

<sup>16</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler 1*, İstanbul: Dergâh, Yayınları, 2011, s. 12.

görmektedir. Zira zikredilen akımlar arasında keskin duvarlar olmadığı düşünülürse Mizancı Murad Bey'in siyasi fikirlerini Osmanlıcılık ve İslamcılık arasında bir konumdan çalışmanın, Kara'nın bu vurgusuna küçük de olsa bir katkıda bulunacağı umulmaktadır.

## **1. BÖLÜM**

### **MODERN DÜŞÜNCE VE OSMANLI DEVLETİ'NE YANSIMALARI**



## 1.1. Kadim Olanın Dönüştürücüsü Olarak Modernlik<sup>17</sup>

Sosyal bilimlerin hemen hemen tüm terimlerinde olduğu gibi modernlik kavramı için de üzerinde anlaşılan bir tanımının olduğunu söylemek, başlangıç ve bitiş vakti belirleyebilmek oldukça güçtür.<sup>18</sup> Toplumsal değişimin özel bir görüşe göre incelenen özel bir durumunu<sup>19</sup> ifade eden Modernlik, en basit manada “17. yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine” işaret eder.<sup>20</sup> Bu yeni olan örgütlenme biçimlerinin felsefi altyapısını Aydınlanma Çağı, siyasi altyapısını –önemli ölçüde- Ulusçuluk akımı, iktisadi altyapısını da Sanayi Devrimi oluşturur. Toplumsal düşüncedeki “yeni”nin ancak “eski”den çıkarılabileceği<sup>21</sup> gerçeği göz önünde bulundurulursa, modernitenin dönüşümünü gerçekleştirdiği “eski”yi incelemek moderniteyi anlamak açısından önemlidir zira modernlik uzun süre yıktığıyla tanımlanmıştır.<sup>22</sup> “Eski” kelimesi yerine “kadim” kelimesini kullanmayı tercih ettik çünkü *eski* olandan daha fazlasını ifade eden *kadim* terimi<sup>23</sup>, en basit manasıyla geleneksel; yani *istikrar içinde sürekli, realist, bütünlük ve kemâl sahibi olana*<sup>24</sup> vurgu yaparak daha kapsamlı bir terimi ifade eder. Batılı bir tecrübe olarak ortaya çıkan modern düşüncenin<sup>25</sup> değişimini ve dönüşümünü gerçekleştirdiği *geleneğin* bu yazı bağlamındaki zaman aralığı M. S. 2. ve 15. yüzyıllar arası *Orta Çağ*,<sup>26</sup> özel ismi ise *skolastik düşüncedir*.<sup>27</sup> Ancak bu dönüşümün altında yatan reddedişlerdir ki

<sup>17</sup> Modernliği geleneğin dönüştürülmesi olarak okumak Gencer’den mülhemdir. Bkz. Gencer, *age.*, s. 120.

<sup>18</sup> Modernliğe dair farklı tanımlar için bkz. Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* (çev. Hülya Uğur Tanrıöver), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 25-28.; Stephen Toulmin, *Kozmopolis Modernite’nin Gizli Gündemi*, Hüsamettin Arslan (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 16.; Eisenstand ve Lerner’in tanımları için bkz. Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1979, s. 247.

<sup>19</sup> Kongar, *age.*, s. 247.

<sup>20</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları* (çev. Ersin Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 9.

<sup>21</sup> Şerif Mardin, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Mehmet Ö. Alkan (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2001. c. I, 42-53, s. 42.

<sup>22</sup> Touraine, *age.*, s. 400.

<sup>23</sup> Kadim kelimesinin ilk manası *eskidir* fakat bunun yanında başlangıcı geçmişin içerisinde kaybolan, eski olmakla beraber halen devam eden, öteden beri gibi manaları vardır. Bkz. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2013, s. 550.

<sup>24</sup> Gencer, *age.* s. 115-116.

<sup>25</sup> Giddens, *age.*, s. 152.

<sup>26</sup> Aysun Gür, *Aristoteles Geleneğine Bağlı Bilim Anlayışının Modern Bilim Anlayışına Geçiş Sürecinde Uğradığı Dönüşümler*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa: 2007, s. 50.

<sup>27</sup> Küçükalp-Cevizci, *age.*, s. 109. Dolayısıyla Modernitenin başlangıcını 18. Yüzyıldaki endüstrileşmenin doğuşuyla ya da Habermas’ın yaptığı gibi Immanuel Kant ile değil, Herbert Butterfield’in da belirttiği gibi Rönesans ve reform hareketlerinin etkisiyle gelişen, bilim ve felsefe anlayışı ile yoğrulmuş Galileo ve Descartes ile başlatan görüşü takip etmekteyiz. Bkz. Toulmin, *age.*, s. 17-18.

Katolik Kilisesi dogmaları sebebiyle tarihten dışlanıp pasif bir konuma itilen Batılı insan kendini, Gencer'in deyimiyle, “*tarihi denetlemeye yönelik uç bir aktiflik*” içerisinde bulmuş<sup>28</sup> ve yukarıda bahsi geçen yeni yaşam ve örgütlenme biçimlerine geçebilmiştir. İslam dünyasının etkisi altındaki bilimsel düşüncenin, Avrupa'nın dini öğretim merkezlerine nüfuz etmeye başlaması<sup>29</sup>, bu aktiflik yolunda ilk adımlardan sayılabilir. 14. yüzyıla gelindiğinde ise Avrupa'nın *yeniden doğuş* manasına gelen, Ortaçağ düşüncesinden modern düşünceye geçişi sağlayan, yeni bir sorgulayıcı yaklaşım ve dinamizmi keşfettiği görülür. *Rönesans* olarak adlandırılan bu dönem, modern düşüncenin oluşmasındaki öncelikli etmenlerin başında gelir<sup>30</sup> ve bu manasıyla entelektüel bir devrim niteliğindedir.<sup>31</sup> Zira sonrasındaki reformasyon, bilimsel gelişmeler ve bu bilimsel gelişmeleri yürüten Kopernik, Galileo, Newton, Bacon, Hobbes ve Locke gibi bilim adamı ve düşünürlerle birlikte Batı'da geleneksel anlayıştan tamamen farklı bir insan ve doğa algısı meydana geldiği görülür. Bu algı değişikliğini kavramak, ileriki başlıklarda Osmanlı Devleti'ne dair yapılacak olan modernlik tartışmaları bağlamında Osmanlılık ve İslamcılık fikirlerinin ne ölçüde modernite ile alakalı olduğunu anlamak bakımından önemlidir.

### 1.1.1. Modernite, Akıl ve Bilimsel Dünya Görüşü

Her düşünce sistemi/ideoloji kendini bireylerin günlük hayatlarında, seçimlerinde, yaşayış tarzlarında görünür kılmak, kendi ideallerinin kalıplarına muhatabını dökmek ve bu sayede kendi iç mekanizmasıyla meşruiyet sağlamak ister.<sup>32</sup> Böylece bir insan modeliyle birlikte toplumsal görünürlük de sağlamaya çalışır. Modern felsefenin meşruiyet kaynağı olan *akıl* kavramı<sup>33</sup> tam da burada önem kazanır. Zira Batı insanının doğruya ve yanlışa ilişkin verdiği kararların en temel dayanak noktasını temsil eden akıl; Rönesans, Reform ve Aydınlanma gibi aşamalardan geçen Avrupa düşüncesinin her zaman temelinde yer almış ve 19. yüzyıla kadar hâkim tavır olarak kalmıştır denilebilir.<sup>34</sup> Esasen *Modernlik*,

<sup>28</sup> Gencer, *age.*, s. 56.

<sup>29</sup> Bu noktada Jerry Brotton, İstanbul'un fethi sonrası Fatih Sultan Mehmed'in, Kanuni Sultan Süleyman'ın, ve Mimar Sinan'ın etkisinden bahseder. Bkz. Jerry Brotton, *The Renaissance a very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2006, s. 28- 33, 38.

<sup>30</sup> Küçükalp-Cevizci, *age.*, s. 110.

<sup>31</sup> Gencer, *age.*, s. 52.

<sup>32</sup> Abdurrahman Arslan, *Yeni Bir Anlam Arayışı -Yorumlanmış Bir Dünyada Müslümanca Düşünmenin İmkânı*-İstanbul: Bilge Adamlar, 2013, s. 185.

<sup>33</sup> Derda Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 88.

<sup>34</sup> Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yayınları, 2001, s. 4.

öncesinde din aracılığıyla dünya-kurma özelliği gösteren<sup>35</sup> gelenekten kopuşu temsilen, akla ve bilime dayalı yepyeni bir dünya kurma projesini ifade eder.<sup>36</sup> Bu projenin ilk adımı sayılan<sup>37</sup> Rönesans hareketinin temelinde de akli ve insanı yeni hayat anlayışının merkezinde konumlandıran hümanizm yatar.<sup>38</sup> Kasım Küçükalp ve Ahmet Cevizci'ye göre:

En belirleyici özelliği dinden bağımsız bir kültür inşa etmek ve insanın merkeze alındığı bir paradigma ekseninde insan ve dünya ile ilişkili bir felsefe kurmak olan Rönesans hümanizmi, bilime ve insan aklına atfettiği değere bağlı olarak, daha sonra zuhur edecek olan bilimsel paradigmaya olan katkısı sebebiyle, aynı zamanda seküler yani dünyevi bir kültürün doğuşunun da habercisi olarak görülebilir.<sup>39</sup>

Rönesans hümanistlerinin, aklın gücüne kayıtsız ve şartsız güvenmeleri<sup>40</sup> zamanın bilim ve din anlayışını kökten etkilemiş; bir yandan “Newtoncu mekanik dünya görüşüne” giden yolun önünü açarken, bir yandan da Katolik Kilisesi'ne tepki olarak Protestan Kilisesi'nin kurulmasına neden olan reform hareketinin temel dayanak noktası olmuştur. Gerçekten de Protestan kiliselerinin kurucuları olarak, Hristiyanlığı “içeriden” yorumlayıp reforme etmeye çalışan<sup>41</sup> M. Luther (1483-1546) ve J. Calvin (1509-1564)'in vurgularına baktığımızda dinin anlaşılmasında ve yorumlanmasında aklın dışındaki alanı ifade eden kilisenin otoritesini reddettiklerini ve papazların etrafında oluşan cemaatsel dindarlık yerine bireysel dindarlığı savunduklarını görürüz.<sup>42</sup> Böylece modern kapitalist ulus devletin en temel ihtiyaçlarından birisi olan sekülerleşmenin, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılabilmesi tartışmasına binaen, Protestanlık çatısı altında kendine yer bulduğu söylenebilir.<sup>43</sup> Bu konumlanma, Reformasyon döneminde yeni alternatif din yorumları olarak *teolojinin* ortaya çıkmasından sonra *sekülerleşme*; *siyasallaşma* ve *ideolojiye dönüşme* zincirinin de ilk halkasıdır.<sup>44</sup> “Arındırılmış, anlaşılabilir ve akli” olması noktasında “yeni” bir din anlayışını savunan Protestanların konumuz açısından önemli noktası ise 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'ndeki İslamcılık tartışmalarının temel noktalarını kendi içinde barındırıyor olmalarından ileri gelmektedir.

---

<sup>35</sup> Gencer, *age.*, s. 112.

<sup>36</sup> Touraine, *age.*, s. 26.

<sup>37</sup> A.e., s. 37.

<sup>38</sup> Küçükalp-Cevizci, *age.*, s. 112.

<sup>39</sup> A.e., s. 113.

<sup>40</sup> Amer Shatara, *İslam ve Modernite*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 2007, s. 48.

<sup>41</sup> Gencer, *age.*, s. 218.

<sup>42</sup> John Henry, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Sciences*, New York: Palgrave, 2002, s. 12.

<sup>43</sup> Küçükalp-Cevizci, *age.*, s. 117.

<sup>44</sup> Gencer, *age.*, s. 127.

Modern düşüncenin insan ve kâinat tasavvurundaki köklü değişimi, merkezinde akıl, nesnellik ve evrensellik olan bilimsel dünya görüşünün egemenliğini ilan etmesiyle yakından alakalıdır. Her çeşit aşkınlığı reddeden modern insan için mekanik ve teknik bazı araçlarla kazanılan gerçeklik, bilimsel türden bir kanıtlanmaya dayanmadığı sürece spekülâtif bir karakterin ötesine gidemez.<sup>45</sup> Bu sebeple hakikatin öğrenilmesi dini, mistik ve metafizik olanla değil, ancak ve ancak zaman ve mekândan bağımsız olan<sup>46</sup> matematiksel yasaların keşfedilmesiyle, her şeyin rasyonel ve nesnel bir yöntem tarafından kanıtlanasıyla mümkündür. İlginç olan ise Tanrı'nın varlığını, kâmilten koyduğu doğa yasalarından görmek için çıkılan bu yolun sonunda Tanrı da dâhil hesaplanamaz ve ölçülemez olan her şeyin “radikal bir doğacılık” ile gerçeklik payını yitirmesi ve bunun sonucu olarak materyalist, insan merkezli (homosantrik) bir dünya görüşünün ortaya çıkmasıdır.<sup>47</sup> Herbert Butterfield, modern dünya ve modern düşüncenin kökeninde Avrupa'nın tecrübe ettiği bilimsel devrimin (scientific revolution) olduğunu söyler.<sup>48</sup> Yorumlanması yasak olan İncil'dense “Tanrı'nın diğer kitabı” olan doğayı okumayı seçmiş bilim adamları hakikate deney ve gözlem yoluyla ulaşmayı amaçlamışlardır.<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> Touraine, *age.*, s. 28.

<sup>46</sup> Toulmin bunu “zamana özgülükten zaman dışılığa” başlığıyla anlatır. Bkz. Toulmin, *age.*, s. 17-18.

<sup>47</sup> Küçükalp-Cevizci, *age.*, s. 137.

<sup>48</sup> Aktaran: Henry, *age.*, s. 9.

<sup>49</sup> A.e., s. 12. Bu sürecin tarihsel seyri izlendiğinde karşılaşılan ilk kişiler, yazdıkları kitaplarla birer devrim gerçekleştiren Polonyalı astronomi bilgini Nicolaus Copernicus (1473-1543) ve çağdaş astronominin kurucusu sayılan Alman bilim adamı Johannes Kepler (1571-1630)'dir. “Yer/İnsan/Tanrı merkezli evren” anlayışından “Güneş merkezli evren” anlayışına geçişi sağlayan Copernicus, metafizik gerçeklik yerine fiziksel gerçekliği yerleştirmiş ve böylece klasik kozmoloji anlayışını tamamen yıkmıştır. Yine de Westfall, Copernicus tarafından atılan bu adımların bir devrimden ziyade Aristotelesçi bilimin geniş imkânları içinde sınırlı bir reform olduğunu belirtir. Asıl devrimi ise Copernicus'u ustaları addeden ve onun gözlemlerini daha radikal boyutlara taşıyan Kepler ve Galileo gerçekleştirecektir.

Modern bilimin temelini Kepler'in yerleştirilmesi, onun Tanrı tarafından konulmuş fiziki yasaların tüm evrende geçerliliğine inanmasından ileri gelir. Kepler'e göre Tanrı'nın dünyayı yaratırken koyduğu bu ilkeler, matematiksel ve geometrik yasalarla tamamen uyum içindedir. Bu uyum Aristoteles'ten beri süre gelen “canlı” evren tasavvurunu da köklü bir şekilde değiştirerek “mekanik” evren tasavvurunun oluşmasına sebep olmuştur. Güneşin gezegenler üzerindeki hareket ettirici özelliğine “anima motrix” yani “hareket ettirici ruh” demeyi terk ederek onu “vis motrix” yani “hareket ettirici kuvvet” olarak isimlendirmesi, metafizik alanı dışlayan mekanik tasavvurun basit ama güzel bir örneği olmakla birlikte 17. yüzyıl biliminin izleyeceği pozitivist yolun da habercisi niteliğindedir. Kepler'in düşüncesinde evrenin, Aristotelesçi anlayışta olduğu gibi sınırlı ve sonlu olması, her şeye rağmen onu tam manasıyla Rönesans düşüncesinin sınırlarından çıkarıp modern düşüncenin içinde kılmaz.

Bkz. Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu* (çev. İsmail Hakkı Duru), Ankara: TÜBİTAK, 1998, s. 1; Ayrıca bkz. Edgar Zilsel, *The Social Origins of Modern Sciences*, Boston: Springer Science and Business Media, 2003, s. 123; Aysun Gür, *age.*, s. 129; Edgar Zilsel, *The Social Origins of Modern Sciences*, Boston: Springer Science and Business Media, 2003, s. 123.

Rönesans'ın sınırlarından tam olarak çıkamayan Copernicus ve Kepler'den sonra Modern düşünceye tam ve kesin manada geçişi<sup>50</sup> ve Newton ile birlikte modern bilim çerçevesinin oluşturulmasını<sup>51</sup> Galileo Galilei (1564-1642) temsil eder. Zira o, modern bilim anlayışında matematiksel akılcılığı ve niceliksel yaklaşımı kullanmış, bu sebeple Batı düşüncesinin rasyonel bir düşünce olduğunu açığa çıkartmış ve pozitivismle olan bağlarını bir derece daha ileri götürmüştür.<sup>52</sup> Zincirin son halkasını tamamlayan ise Galileo tarafından kurulan yeryüzü mekaniğini gökyüzüne çıkarıp<sup>53</sup> doğa bilimlerinin ilk kapsamlı kuramsal çerçevesini kuran<sup>54</sup> İngiliz bilim adamı Isaac Newton (1643-1727) olmuştur.

On yedinci yüzyılın son çeyreği, Aydınlanma Dönemi'nin –Gencer'in söylemiyle pasif modernizmin<sup>55</sup>- başlangıcı olarak kabul edilir ki kurucu babaları J. Locke ile birlikte Newton'dur.<sup>56</sup> Newton, fiziğin amacının hareket deneyimlerini nicel olarak kesin bir şekilde betimlemek olduğunu söylerken<sup>57</sup> mekaniğin temel yasalarından teşekkül olmuş bir bilimsel dünya görüşünü vurguluyordu. Öte yandan onun toplumsal hayatın da aynı yasalarla incelenebileceğini önermesi, canlı-cansız tüm varlık için geçerli olma iddiasında olan mekanik evren anlayışının doğmasına<sup>58</sup> ve olgulara dayalı bir bilim ve bilgi anlayışının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu yaklaşımın kaçınılmaz sonucu ise evrenin her yerde aynı kurallarla işleyen bir makine olarak algılanması ve evrene dair bir takım “gerçekler”den bahseden dogmatik dinin, rasyonel bir din anlayışı ile ikame edilmesi

---

<sup>50</sup> Küçükcalp-Cevizci, *age.*, s. 120.

<sup>51</sup> Aysun Gür, *age.*, s. 93, 130.

<sup>52</sup> Küçükcalp-Cevizci, *age.*, s. 120. Galileo'ya göre;

“...O [evren] matematik dilinde yazılmıştır ve kahramanları insan için, onlar olmaksızın tek bir sözcüğünü bile anlamının olanaksız olduğu üçgenler, daireler ve diğer geometrik şekillerdir; bunlar olmadan karanlık bir labirente oradan oraya amaçsızca dolaşılır.” Görüldüğü gibi Galileo'nun metodu matematiksel bir dil üzerine inşa edilmiştir. Bu sebeple evreni açıklamak için basit matematiksel yasaların kullanılması gerekir. Böyle olmasına rağmen Galileo'nun evreni salt maddesel bir evren değil, “Sonsuz Akıl”ca düzenlenmiş, hayalden yola çıkarak anlaşılabilir bir evrendir. Elbette ki “Sonsuz Akıl” keşfi Aristo'da olduğu gibi “ussal olmak”tan geçer fakat ussal olmak artık “matematiksel olana” matuftur. Tüm gerçekliğin ölçülebilir ve hesaplanabilir olduğu bu yeni anlayışla birlikte birkaç adım sonrasında muhatabını metafiziksel alana götüren “neden” soruları da yerini sebep-sonuç ilişkilerinin açıklanmasında daha çok maddi göstergeleri kullanan “nasıl” sorularına bırakmıştır. Bkz. Cushing'ten aktaran, Aysun Gür, *age.*, s. 94; Westfall, *age.*, s. 19; Aysun Gür, *age.*, s. 94, 105.

<sup>53</sup> Küçükcalp-Cevizci, *age.*, s. 121.

<sup>54</sup> Aysun Gür, *age.*, s. 106.

<sup>55</sup> Gencer, *age.*, s. 350.

<sup>56</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 569.

<sup>57</sup> Westfall, *age.*, s. 188.

<sup>58</sup> Gencer, *age.*, s. 118.

olmuştur.<sup>59</sup> Böylelikle Tanrı'nın müdahil olmadığı bir dünya ortaya çıkmış, O'nun yerleştirdiği matematiksel aklın ve düzenin ahlaki/ilahi/vahye dayalı bir takım referanslara bakılmaksızın hakikate dair olanı bulmaya ve açıklamaya yeteceği anlayışı oluşmuştur. Newton ile -kendi paradigması için de olsa- kemâle eren bilimsel gelişmelerin sosyal bilimlerden asıl etkisi ise Batı Avrupa'ya boydan boya yayılan, derin ve tarihi değişikliklerin temelindeki Rönesans ve Reform aşamalarından sonraki aşama<sup>60</sup> ve Modern Batı düşüncesinin felsefi tarafı<sup>61</sup> olan Aydınlanma düşüncesini doğurmasıdır. Hristiyanlığın Luther ve Calvin tarafından yapılan "içeriden" yorumunun yetersiz görülmesi üzerine, entelektüel bir reformla "dışarıdan" yorumlanması ve dönüştürülmesi<sup>62</sup> olarak Aydınlanma düşüncesi ile insana, siyasete, devlete ve dine olan bakış da köklü değişiklikler geçirmiştir. Elbette ki bu çalışma Modern Batı düşüncesinin tarihsel ve düşünsel köklerini derinlemesine irdelemek gibi bir amaca sahip değildir. Yine de Avrupa'nın geçirdiği bu büyük fikri dönüşüm –özet olarak da olsa- tartışılmadan bir sonraki başlıklarda yapılacak olan Osmanlı Devleti'ne dair modernleşme sürecinin, süreç içerisinde Osmanlılık ve İslamcılık tartışmalarının ve bu ekseninde düşünceleri geliştiren Mizancı Murad Bey'in fikirlerin anlaşılması noktasının eksik kalacağını düşünmekteyiz.

### 1.1.2. Rasyonalizm, Bireycilik ve Kuşkuculuk Üçgeninde Modern Siyaset

Modern Batı düşüncesi içerisindeki en temel otoritenin rasyonalite olduğunu daha önce belirtmiştik. Esasen rasyonalitenin temelinde de teosantrik bir felsefeden homosantrik bir felsefeye geçiş yatar, zira ancak insan merkezli bir bakış açısı rasyonalizmi gündeme getirir.<sup>63</sup> Nasıl ki modern bilimin temeli sayılan astronomi ve mekanik dallarındaki bilimsel sorgulama, rasyonellik kazanmasını temelde Galileo'ya borçlu ise; bilginin temel anlamını veren mantık ve epistemoloji dalları da "rasyonel" kılımlarını Fransız filozof René Descartes (1596-1650)'a borçludur.<sup>64</sup> Aslına bakılırsa Batı felsefesinin sistematik bir bütünlük arz etmesi iki başlı bir yapı izler. Bir yanda bilimsel ampirizmin kurucusu Francis Bacon (1561-1626) ve materyalist filozof Thomas Hobbes (1588-1679) zikredilen felsefeye İngiltere'de zemin hazırlarken; bir yanda da rasyonalist ve idealist düşünceyle

<sup>59</sup> Küçükalp-Cevizci, *age.*, s. 121.

<sup>60</sup> Kamrava, *age.*, s. 26.

<sup>61</sup> Küçükalp-Cevizci, *age.*, s. 123.

<sup>62</sup> Gencer, *age.*, s. 218.

<sup>63</sup> Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, s. 3.

<sup>64</sup> Toulmin, *age.*, s. 9.

Fransız düşünür Descartes bu felsefi temeli desteklemektedir.<sup>65</sup> Descartes'ın bir önceki kuşak nesli olarak Bacon, bilimci, yani en genel anlamıyla rasyonalisttir.<sup>66</sup> Ona göre bilim; doğaya dönmeli, tümevarım yöntemini kullanarak doğa olaylarını gözlem ve deneye tabi tutmalı ve hatta gözlem ve deneyden başka bir otorite de kabul etmemelidir. Bu ise ancak "zihnin putları" konumundaki eski, soyut, geleneksel, dini kavramların, önyargıların ve kuramların düşünce hayatının tüm evrelerinden çıkarılmasıyla gerçekleşebilir.<sup>67</sup> Her ne kadar Bacon bilimsel engelleri kaldırabilmek adına geçmişe ait olan her şeyden kopuşun savunuculuğunu yaparak bilgi kuramındaki dönüşüm zincirinin çok önemli bir halkası konumuna gelse ve sistematik, eleştirel bir şekilde modern bilim anlayışını formüle etse de<sup>68</sup> Modern Batı düşüncesinin felsefi anlamda en yetkin mümessili Descartes'tır.<sup>69</sup> Filozofun görevinin sağlam bilgiler elde etmek olduğunu ve bunu yaparken de bilgi alanındaki her şeyden kuşku duyarak işe başlaması gerektiğini vaaz eden Descartes, kuşkuculuğu kendi felsefesinin temeline bir araç olarak oturtur.<sup>70</sup> Onun amacı insan düşüncesinin sağlam bilgiler elde edemeyeceğini göstermek değildir. Bilakis, Descartes'a göre ancak kuşku aracılığıyla tıpkı matematikteki gibi apaçık, sağlam bilgilere ulaşılabilir. Descartes'ı farklı kılan nokta ise başlangıç/referans noktası olarak aldığı konumun kuşku duyma eyleminin- ki bu düşünmek demektir- kendisi olması gerçeğidir.<sup>71</sup> Küçükalp ve Cevizci bu durumu:

...o... kendisini her türlü kuşkunun ötesine taşıyabilecek sağlam zemini, düşünen öznenin varlığında bulmuştur... Kişi kendi varlığı da dâhil olmak üzere her şeyden kuşku duysa bile, kuşkusundan yani kendisinden kuşku duyan, dolayısıyla düşünen bir beden varlığından şüphe edemez... Böylece Descartes özne merkezli sistemin en önemli kısmını tamamlamış olur.<sup>72</sup>

cümleleriyle ifade eder. Descartes ile varlık ve bilgi arasındaki geleneksel ilişkinin yönü de tersine dönmüştür. *Cogito ergo sum* (Düşünüyorum, o halde varım) sözünün de gösterdiği gibi, Descartes'ta her şey bilinçten hareketle anlam kazanır. Böylece modern dünyanın

<sup>65</sup> Küçükalp-Cevizci, *age.*, s. 124. Gencer de Amerikalı siyasi düşünce tarihçisi Sheldon S. Wolin'den aktararak modernizmin temelini Bacon, Descartes ve Hobbes tarafından atıldığını belirtir. Bkz. Gencer, *age.*, s. 119.

<sup>66</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 447.

<sup>67</sup> Selahattin Hilav, *Felsefe El Kitabı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 116. Bu anlayışın ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere Osmanlı Devleti topraklarına ve İslam dünyasına uzun dönem yansımalarıyla ki İslamcılık tartışmalarında mucize, keramet gibi akla yatmayan terimler ya tamamen reddedilmiş, yahud da "fiziksel gerçekler" ile açıklanmaya çalışılmıştır.

<sup>68</sup> Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, s. 5.

<sup>69</sup> Küçükalp, *age.*, s. 79.

<sup>70</sup> Hilav, *age.*, s. 117.

<sup>71</sup> A.e., s. 118.

<sup>72</sup> Küçükalp-Cevizci, *age.*, s. 129.

insan şuuruna göre yeniden düzenlenmesi hedeflenmiştir.<sup>73</sup> Bu felsefenin siyasal boyutunu ise Descartes'ın muasırı, İngiliz rasyonalist ve ampirist filozof Thomas Hobbes oluşturmuştur. Hobbes, reddettiği Tanrı ve ruh, insan korkularının bir ürünü olarak gördüğü din gibi “metafizik” konulardan ziyade, doğa olaylarını inceleyen, doğrudan doğruya “cisimlerle” uğraşan materyalist bir siyaset felsefesi ortaya koymuş,<sup>74</sup> toplumu anlamlandırabilmek için bireyin tahliline girişmiş ve bu çalışmaları sonucu devlete dair mutlakiyetçi yargılarına ulaşmıştır.<sup>75</sup> “İnsan, insanın kurdudur”<sup>76</sup> sözünün de gösterdiği gibi her insanın kendi çıkarlarının peşinden bencilce koşacağını belirten Hobbes’a göre, modern dünyanın problemleri geleneksel değerleri bir kenara bıraktıktan sonra ancak akıl ve bilimle çözülebilir.<sup>77</sup> “Doğa durumu”ndan –ki bu terim Hobbes’ta devlet kurulmadan önceki sosyal ve siyasal durumu ifade eder- sonra toplum sözleşmesiyle kurulan Leviathan’ın gücünün sınırsız olması gerekliliği tam da bahsi geçen “akılcılığının” bir sonucudur. Bu sınırsız gücün din felsefesindeki anlamı Tanrı kavramının yerini Leviathan’ın alması,<sup>78</sup> siyaset felsefesindeki anlamı ise mutlakiyetçi bir devlet anlayışının oluşmasıdır. Hobbes’un felsefesi, bir yandan dini psikolojik temellere indirgeyerek Ludwig Feuerbach ve K. Marx gibi düşünürlere ateist temeller oluştururken<sup>79</sup>, bir yandan da -seleflerinin yapageldiği gibi- din öğretileri yerine bilimi yerleştirerek seküler düşüncenin yol almasında önemli roller oynamıştır.<sup>80</sup>

Rönesans dönemi bilim hareketinin modernleşmeyi, yıkmış olduğu klasik Aristotelesçi dünya görüşü ve yerine aklın otoritesi ile kurduğu mekanik evren tasavvuru noktalarında etkilemiş olduğunu daha önce belirtmiştik. İngiltere’de Bacon ve Hobbes’un, Fransa’da ise Descartes’ın modernleşmenin bayraktarlığını yaptığını yukarıda açıklamaya çalıştık. Machiavelli, Locke, Hume, Rousseau, Montesquieu ve hatta Kant ile Hegel gibi modern iktidar ideolojisinin çerçevesini çizen düşünürlerden bahsetmeyen önceki

---

<sup>73</sup> Gencer, *age.*, s. 117.

<sup>74</sup> Hilav, *age.*, s. 122.

<sup>75</sup> Küçükkalp, *age.*, s. 80.

<sup>76</sup> Aydınlanma filozofları “İyi Tanrı, İyi Doğa, İyi İnsan” formülüne inanmışlardır. Doğayı bir savaş alanı olarak görmesi ve insan doğasına ilişkin kötümser tavrından dolayı esasen S. Seyfi Ögün, Hobbes’un Aydınlanma ilkelerine sırt çevirmiş olduğunu belirtir. Bkz. Süleyman Seyfi Ögün, *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, Bursa: Alfa Yayınları, 2000, s. 6.

<sup>77</sup> Cevizci, *age.*, s. 461.

<sup>78</sup> Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, s. 50.

<sup>79</sup> Gencer, ön modernizm’in teizm ile karakterize olduğunu, fakat daha sonra Aydınlanma aşamasıyla birlikte deizm anlamı kazandığını belirtir. Ateist özelliği ise 19. Yüzyılda Marx, Nietzsche gibi düşünürlerde kendini göstermiştir. Bkz. Gencer, *age.*, s. 350.

<sup>80</sup> Cevizci, *age.*, s. 50.



sayfalarda Avrupa tarihine dair ele alınan süreçlerin ve düşünürlerin “efradını câmi’, ağyarını mani” bir şekilde açıklanmış olması gibi uç bir iddiamız elbette ki yoktur. Fakat yukarıda bahsi geçen evrelerden geçildikten sonra 18. yüzyıla gelindiğinde hümanist karakterinin bir sonucu olarak her şeyin akıl yoluyla kavranıp mekanik yasalar tarafından açıklanabileceğini, bu yüzden de aşkın veya dini olanın yapay olduğunu pozitivist yöntemle destekleyerek savunan,<sup>81</sup> ilerlemeci tarih anlayışına binaen yapılması gereken şeyin yaşanılan çevreyi toplumsal bir proje olarak geliştirip yetkinleştirmek olduğunu vaaz eden<sup>82</sup>, insanı aşkın bir alandan hareketle değil de insan merkezli seküler bir etik ve politika anlayışına sahip Aydınlanma düşüncesinin tam manasıyla şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu aşamada ise eski dini/cemaatsel bağlarından bilimin “ışığında” kurtularak toplum içinde atomize olan, “biz” olma halinden sıyrılan ve yalnızlık endişesine düşen modern insanın kültürel bağlılığını sağlayabilecek, ona bir tür şiirsel ve duygu yüklü yeni alanlar açabilecek<sup>83</sup> aidiyet duygusunu ifade etmesinden dolayı<sup>84</sup> içine döküldüğü “yeni cemaatsel kalıp” olan Milliyetçilik akımı karşımıza çıkmaktadır.

### 1.1.3. Modern Bireyin Kutsal Sınırı: Milliyetçilik

Milliyetçiliğin Modernite ile olan ilişkisi, Modernitenin dinsel alanı dönüştürdüğü/değiştirdiği noktada önem kazanır. Modernleşme ruhu, her şeyin evvelinde, dine karşı mücadelesiyle kendini tanımlamıştır.<sup>85</sup> Aydınlanma ile birlikte pratik hayatta etkisi asgariye inen dinsel değer ve düşünce biçimlerinin boşaltılan tahtına –tek başına olmasa da- milliyetçiliğin geçmiş olması bundan böyle yönetimlerin meşruiyet kaynağı olarak din yerine milli niteliği gösterecekleri anlamına gelir. Milliyetçiliğin modernleşmenin olmazsa olmaz şartı<sup>86</sup> olarak görülmesindeki bir neden de burada –bir din gibi üst kültür olma iddiasında<sup>87</sup>- aranmalıdır. Milli yönetimler, yurtseverlik fikri

<sup>81</sup> Küçükalp-Cevizci, *age.*, s. 143.

<sup>82</sup> A.e., s. 148.

<sup>83</sup> İnci Özkan Kerestecioğlu, “Milliyetçilik ‘Uyuyan Güzeli Uyandıran Prens’ten Frankeştayn’ın Canavarına”, H. Birsen Örs (der.), *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 346.

Milliyetçiliğin Aydınlanma ve Modernleşme ile olan ilişkisi belli noktalarda uyumlu ve anlaşılabilirse de belli noktalarda kopuk ve paradoksaldır çünkü Ögün’e göre özellikle Aydınlanma’nın rasyonel, bilinçli ve “aşağıdakiler” lehine tavır almayan tutumuna karşın, Milliyetçilik “taşra”ya ait olanı, duygusalı, bilinçaltına dayanan akıldışı bir süreci temsil eder.

<sup>84</sup> Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, Ankara: Adres Yayınları, 2009, s. 176.

<sup>85</sup> Touraine, *age.*, s. 272.

<sup>86</sup> Andrew Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006, s. 391.

<sup>87</sup> Ögün, *age.*, s. 86.

çerçevesinde J. J. Rousseau'nun deyimiyle yeni "kamusal din" ihtiyacını karşılamaktadır.<sup>88</sup> İlki Hayes, ikincisi Llobera'ya ait şu iki kitabın isimlerinden de milliyetçiliğin dinsel alanı doldurma amaçlı yönünün yeterince güçlü olduğu anlaşılabilir: *Milliyetçilik: Bir Din* ve *Milliyetçilik: Modernite'nin Tanrısı*. Anderson da, milletlerin, din gibi kültürel sistemlerin eş değeri olarak algılandığını belirtir.<sup>89</sup> Kerestecioğlu, Milliyetçiliğin bu cazibesini, onun "yeni" olanı "eski" düşünce gelenekleriyle açıklayabilen ve anlamlandırabilen başarısına yorar,<sup>90</sup> zira temelde milliyetçi yorum –genel olarak modernitede olduğu gibi- geçmiş olandan topyekûn bir kopuşu kabul etmez. Aksine milliyetçilik ideolojisi de Aydınlanma'da olduğu gibi tarihin ilerlediğine ve bir rotası olduğuna inandığı için tarihe bir milletin küllerinden yeniden doğmasına yarayan, onun âli geleceğini hazırlayan alan gözüyle bakar.<sup>91</sup> Bu yüzden, milliyetçiler nazarında "kökler" ve bu köklerin ne kadar derinde olduğu son derece önemlidir.<sup>92</sup>

Milliyetçilik akımının modernleşme ile olan bağlarının oluşmasında onun farklı ideolojilerle ittifak yapabilme ve her zaman bir "söylem koalisyonu" oluşturabilme<sup>93</sup> konularındaki başarısının da payı büyüktür. Milliyetçi fikir ve teorilerin tanımlanmasındaki temel referanslardan biri<sup>94</sup> olan "millet" (*natio*) terimi; Roma'da yabancıları, dinsizleri, halka ait olmayanları tanımlamak ve küçük düşürmek; Ortaçağ Avrupa'sında öğrenci gruplarını belirtmek için kullanıldığı<sup>95</sup> günlerden beri farklı dini, kültürel ya da ideolojik alanlarca doldurulabilmeye oldukça müsaittir. Yine de milliyetçiler millet kavramına nesnel bir gerçeklik olarak bakar.<sup>96</sup> Yalın kullanıldığında millet; dil, din<sup>97</sup> ve tarih gibi ortak paylaşılan değerler ve geleneklerin bir araya getirdiği insanların oluşturduğu kültürel

<sup>88</sup> Kerestecioğlu, *agm.*, s. 331. Milli yönetimlerin dini kullanması konusunda Ögün, gerek Müslüman, gerekse de Hristiyan toplulukların milli bayrakları içindeki sembolleri (İslam sembolü olarak hilal ve Hristiyanlıktaki teslis sembolü olarak bayrakların üç renkli ve haçlı olması) örnek olarak göstermektedir. Bkz. Ögün, *age.*, s. 88.

<sup>89</sup> Vincent, *age.*, s. 414.

<sup>90</sup> Kerestecioğlu, *agm.*, s. 322.

<sup>91</sup> Ögün, *age.*, s. 22.

<sup>92</sup> A.e., s. 62.

<sup>93</sup> Kerestecioğlu, *agm.*, s. 313.

<sup>94</sup> Heywood diğerlerinin Organik toplum, Kendi kaderini tayin ve Kimlik siyaseti olduğunu belirtir. Bkz. Heywood, *age.*, s. 171.

<sup>95</sup> Kerestecioğlu, *agm.*, s. 315.

<sup>96</sup> Ögün, *age.*, s. 66.

<sup>97</sup> Filolojik olarak *millet* teriminin kökeni Arapça'dan gelir ve özellikle "Doğu" için dini bir bütünlüğü/cemaati ifade eder. Kurân-ı Kerim'de Âli İmrân-95, Nisâ-125, Nahl-123 gibi ayetlerde "millet-i İbrahim" olarak geçer ve inanlar topluluğuna vurgu yapar. Osmanlı'daki millet sistemi de ırkî bir ayrımı değil, dinsel gruplar arasındaki farkları ortaya koyar. Ancak Balkanlar'daki milliyetçilik akımlarının etkisiyledir ki millet terimi Osmanlı coğrafyasında dini manasıyla değil, ulus manasıyla kullanılmaya başlanmıştır. Bkz. Kerestecioğlu, *agm.*, s. 317.

bütünlükleri ifade eden kimliksel bir kategoridir.<sup>98</sup> İlk kez 16. Yüzyıl İngiltere'sinde elit anlamıyla birlikte ülke nüfusunu (halkı) anlatmak için kullanılır olmuşsa da bu kullanımdaki halk modern siyasetteki egemenliğin taşıyıcısı ve temeli olan halktan ziyade “ayak takımı”, aşağı sınıf manasındadır.<sup>99</sup> Modern siyaset içindeki anlamıyla ise millet; ayak takımı anlamından sıyrılmış, daha önceleri hanedanlarda ve dinsel alanda olan egemenlik ve biricikliğin tahtına kitlesel olarak oturmuş birlikleri (*unity*) ifade eder.

Her ideolojide alt dallara gitmek mümkün olduğu gibi milliyetçilik için de Batı ve Doğu milliyetçilikleri<sup>100</sup> ya da liberal milliyetçilik, muhafazakâr milliyetçilik, integral milliyetçilik, romantik milliyetçilik... vb. farklı tipolojilerden bahsetmek mümkündür.<sup>101</sup> Belirli bir tipolojiyi takip etmek riskli olduğu gibi, milliyetçiliğin tüm türlerini inceleme yoluna gitmek de bu tezin kapsamını aşmaktadır. Elbette farklı milliyetçiliklerin vurguladığı noktalar da birbirinden farklıdır fakat yine de aralarında ortak noktalar belirlenebilir. Heywood'un, daha önce bu noktaları *millet, organik toplum, kendi kaderini tayin ve kimlik siyaseti* şeklinde belirttiğini söylemiştik.<sup>102</sup> Genel olarak milliyetçi iddialar, kendi milletin çıkarları ve değerlerini diğer tüm değerlerden üstün görür. Bunun yanı sıra çok uluslu imparatorlukların ölüm fermanı olan kendi kaderini tayin (*self-determination*) ilkesinden hareketle -ki buna kendi devletini kurma hakkı da denebilir<sup>103</sup>- milletin bağımsız olması gerektiğini ileri sürer.<sup>104</sup> Burada modern milliyetçiliğin babası olarak anılan Rousseau'nun “genel irade” fikri ve “milli egemenlik” kuramının kurucu bir etkisi vardır.<sup>105</sup> Milli egemenlik dönüşümünü gerçekleştiremeyen monarşiler, geleneksel sadakat güvencelerini kaybettikleri için hızlı bir çözülme sürecinin içinde kendilerini bulmuşlardır.<sup>106</sup> Tamamen yok olmaları ise milliyetçiliğin militarizm ile bağlarını sağlamlaştıran Napolyon işgalleriyle gerçekleşmiştir. Napolyon bir yandan milliyetçilik akımının yayılmasına, bir yandan da milliyetçiliğin olmazsa olmazlarından olan “öteki”nin yaratılmasına ivme kazandırmış<sup>107</sup> ve böylece “milletlerin hapishaneleri”<sup>108</sup> olarak görülen

---

<sup>98</sup> Heywood, *age.*, s. 171.

<sup>99</sup> Kerestecioğlu, *agm*, s. 316.

<sup>100</sup> Ögün, *age.*, s. 78.

<sup>101</sup> Farklı milliyetçilik türleri için Vincent yararlı bir dipnot vermiştir. Bkz. Vincent, *age.*, s. 400.

<sup>102</sup> Bkz. 96. dipnot.

<sup>103</sup> Örneğin Stein Rokkan'ın geliştirmiş olduğu modelde, devlet kurma ile millet olma kavramları birbirlerinin muadili olarak kullanılmaktadır. Bkz. Ögün, *age.*, s. 73.

<sup>104</sup> Vincent, *age.*, s. 409.

<sup>105</sup> Heywood, *age.*, s. 177.

<sup>106</sup> Kerestecioğlu, *agm*, s. 330.

<sup>107</sup> A.e., s. 331.

çok uluslu imparatorlukların –ki bunlar Habsburglar, Çarlık Rusya’sı ve Osmanlı İmparatorluğu’dur- sonunu hazırlamıştır. Fransız işgallerinin bu etkisi özellikle Alman romantizmi üzerinden tepkilerini de beraberinde getirmiş, Alman romantizminin önemli isimlerinden Herder ve Alman idealizminin kurucularından Fichte tarafından Alman kültürünün restorasyonu ve teklifi noktasında milli bilincin vurgulanmasını ortaya çıkarmıştır.<sup>109</sup> Felsefesinin temel kavramı “Aydınlanma” olan Herder, daha çok kültürel milliyetçilik ve dilin önemi üzerinde durmuşken,<sup>110</sup> Fichte de benzer şekilde Alman kültürüne girmiş yabancı unsurların ithal edilmesi problemi ve ulus devletleri sınırlarının aynı dili konuşanlara bağlı olması noktasını vurgulamıştır.<sup>111</sup> Herder ve Fichte, Rousseau ve Kant’tan aldıkları mirası tekrardan değerlendirerek romantizmin toplumsal hayata dair yeni yorumlarını yapmışlar, böylece aşırı bireysel yorumlanan romantizmi “milliyetçi kıvama” getirmişlerdir.<sup>112</sup>

Ânın gerektirdiği her şeyle doldurulabilen, bu yüzden son iki yüz yıllık siyasal gelişmelerin ana çatısını oluşturan<sup>113</sup> milliyetçiliğin temelinde yatan ulus, geleneklerin yerine aklın ilkelerini referans alan yasa tarafından yeniden yapılanmış bir uzamı koyması sebebiyle Touraine tarafından “modernliğin siyasal biçimi” olarak adlandırılır.<sup>114</sup> Elbette ki Touraine’nin, modern siyaseti ulusa ya da ulusçuluğa indirgemek gibi bir vurgusu yoktur. Fakat o, ulusları “Modernleşmenin modern olmayan yaratıcıları” olarak gördüğünü belirterek<sup>115</sup> aslında ulus kavramının ve dolayısıyla milliyetçiliğin modernleşme ile ne derece sıkı bağlara sahip olduğunun altını çizmektedir. Esasen milletlerin ve milliyetçiliğin doğuşuyla modernleşme ilişkisini inceleyen yaklaşımlar, kullandıkları değişkenlere göre farklılık göstermektedir. Örneğin Karl Deustch, milliyetçilik-modernleşme ilişkisini daha çok haberleşme (communication) üzerinden yürütmeyi tercih ederken, Charles Tilly, milliyetçiliğin gelişmesinde ekonomik değişkenlerden çok siyasi gelişmelerin rol oynamasından bahsetmektedir. Tilly’nin bu politik yaklaşımını Perry Anderson, Anthony

---

<sup>108</sup> Vincent, *age.*, s. 421.

<sup>109</sup> Heywood, *age.*, s. 180. Bu elbette romantizmi ırkçı ya da totaliter yaklaşımların temelinde görmek demek değildir. Tam tersine romantizm, rasyonalizmle ilişkisini asla koparmasa da, bir yönüyle aydınlanmanın evrensel ve mekanik tavrına tepki niteliğindedir. Romantizmin kültürel farklılık ve biriciklik vurgusu kültürel üstünlüğü ya da kültürlerarası hiyerarşiyi beraberinde getirmez. Kerestecioğlu, *agm*, s. 337.

<sup>110</sup> Vincent, *age.*, s. 416, 418.

<sup>111</sup> A.e., s. 420.

<sup>112</sup> Ögün, *age.*, s. 8.

<sup>113</sup> Heywood, *age.*, s. 167.

<sup>114</sup> Touraine, *age.*, s. 175.

<sup>115</sup> A.e., s. 178.

Giddens, Gianfranco Poggi gibi yazarlar da takip etmişlerdir.<sup>116</sup> Benedict Anderson ise milliyetçiliği tarihsel diyebileceğimiz bir tarzda cemaat kültürünün sürekliliği içinde incelemiştir.<sup>117</sup> Bu yaklaşımları -tezimizin kapsamının da farkında olarak- temelde Anthony Smith'in yaptığı gibi<sup>118</sup> siyasi ve ekonomik olarak iki kategoride inceleyeceğiz.

Modernleşmenin ekonomik yönüyle milliyetçilik arasındaki ilişkiyi ortaya koyan Gellner, “milletlerin olmadığı yerde milliyetçilik onu icat eder”<sup>119</sup> düsturundan ve milliyetçiliğin modern toplum düzeni içindeki işlevinden yola çıkarak onu modernliğin bir ürünü<sup>120</sup> addeder. Durkheim, Weber ve Tönnies'in klasik modernleşme bakışlarına paralel şekilde, milliyetçiliği modernleşmenin bir neticesi olarak gören bu yaklaşım, geçmişteki kültürlerin, kimliklerin, birlikteliklerin milli aidiyetten tamamen farklı olduğunu, bu nedenle milliyetçiliğin modern topluma ait bir mefhum olduğunu savunur.<sup>121</sup> Gellner, ekonomik değişkenlere ağırlık verse de bu değişkenleri kültür değişkeniyle de örtüştürmesi ve bu sayede ekonomik indirgemeciliğe düşmemesi noktasında Marks'tan ve birçok neo Marksist'ten ayrılır<sup>122</sup>. Onun modern toplum düzeni ile kastettiği, kültürel çeşitlilikle bir sorunu olmayan<sup>123</sup> geleneksel tarım toplumunun sonrasını ifade eden ve görece çok daha farklı sosyo-politik bağlara sahip olan sanayi toplumdur.<sup>124</sup> Gellner'e göre sanayi toplumu, varlık amacı olan “sürekli büyümeyi” devam ettirebilmesi için kültürel homojenlik üzerine bina edilmek zorundadır.<sup>125</sup> Bu sebeple milliyetçiliği ve milleti sanayi toplumunun gelişmelerinden azade düşünmek imkânsızdır.<sup>126</sup> Kitleleşmeyi sanayileşme süreçleri içinde yaşayıp mahallî kültürlerinden kopan insanlar, kendilerini çepeçevre kuşatan bir kültür içinde buldular.<sup>127</sup> İç göçlerle birbirine hiç benzemeyen geleneklerden, kültürlerden gelip keskin eşitsizliklerin yaşandığı kentlerin –ki sanayi toplumunun yaşam alanıdır- varoşlarında toplanan ve tamamen yeni bir dünya ile karşılaşan kitlelerin kök

---

<sup>116</sup> Ögün, *age.*, s. 73.

<sup>117</sup> A.e., s. 77.

<sup>118</sup> Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, s. 9.

<sup>119</sup> Aktaran: Ögün, *age.*, s. 69.

<sup>120</sup> Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, İstanbul: Hil Yayınları, 2008, s. 27.

<sup>121</sup> Ögün, *age.*, s. 77.

<sup>122</sup> A.e., s. 74.

<sup>123</sup> Gellner, *age.*, 84.

<sup>124</sup> Bu bağların kısa fakat yararlı bir özeti için Bkz. Ögün, *age.*, s. 70-71; Gellner, *age.*, 93-116.

<sup>125</sup> Smith, *age.*, s. 10.

<sup>126</sup> Gellner, *age.*, 118.

<sup>127</sup> Süleyman Seyfi Ögün, *Türk Politik Kültürü*, Bursa: Alfa Yayınları, 2004, s. 164.

arayışlarına cevap verebilmek, “dışarıda bırakılanların sesi olabilmek”<sup>128</sup> ancak merkezileşmiş ve standartlaşmış bir eğitim sistemi üzerinden “anonim kitle toplumunun” inşa edilmesiyle mümkündür. Böylece, geleneksel cemaatlerle modern örgütler arasındaki boşluğun “inşası”<sup>129</sup> yoluyla Milliyetçilik, eski olandan radikal kopuşu, bir devamlılık görüntüsü içinde sunar. Gellner buna “Milliyetçiliğin sahte tertibi” der.<sup>130</sup>

Marksizm doğrultusunda milliyetçiliğin değerlendirmesini yapan Hobsbawm ise milliyetçiliğin modern devletlerin ihtiyaçlarına cevap verebilmek adına kurgusal geleneklere dayanan bir ideoloji olduğunu belirtir. Bu açıdan milletlerin varlığını zihinsel imajlara dayanmasına bağlayan ve onları “hayalî cemaatler” olarak gören Benedict Anderson ile benzer eleştirel bakış açısına sahiptir.<sup>131</sup> Milletlerin milliyetçiliği doğurmasından ziyade, milliyetçiliğin milli marşlar, milli bayraklar, milli törenler, ilköğretimden itibaren kitlesel milli eğitim... vb. metotlarla modern devletin bir aracı olarak milleti yarattığını belirten Hobsbawm, milliyetçiliği Gellner’in yaptığı gibi sanayi toplumu odaklı okumak yerine modern devlet ve onun siyasal düzlemini esas alarak okumayı tercih eder. Modern devletin ulus devletler şeklinde ortaya çıkışı göz önünde bulundurulursa, Hobsbawm’ın bu konudaki haklılığı bir kez daha teyit edilmiş olur. Toulmin de benzer şekilde ulus birliklerinin devlet birliğinin dayanağı olması noktasının 1650-1950 yılları arasında çok az filozof tarafından sorgulandığını,<sup>132</sup> öncesinde ise ulusların devlet örgütlenmesindeki merkezi konumunun bir kural değil bir istisna olduğunu<sup>133</sup> belirtmektedir.

Modern devletin en temel vurgularından biri, başta Aydınlanma ve sonrasında Fransız Devrimi’nden ilham alarak etkisini genişleten ve modern toplumun “tutkusu” konumunda olan eşitlik söylemidir. Modern devlet özellikle askerlik ve vergilendirme yapabilmek, iletişimi ve iç ekonomik pazarı geliştirebilmek için toplumla, önceki geleneksel toplumda olmadığı kadar sıkı bir ilişkiye girmek zorundadır.<sup>134</sup> Bu girift ilişki - herkese aynı idari düzenlemeleri uygulama zorunluluğunun da etkisiyle- bir yandan

---

<sup>128</sup> Kerestecioğlu, *agm.*, s. 329. “Milliyetçiliğin kırdan ve taşradan yana tavır koyması” burada önemli bir faktördür. Bkz. Ögün, *age.*, s. 12.

<sup>129</sup> Vincent, *age.*, s. 391

<sup>130</sup> Kerestecioğlu, *agm.*, s. 309. Gellner’in yukarıda zikredilen kitabının neredeyse tüm bölümleri bu kurgunun zorunluluğunu göstermek üzere kaleme alınmıştır.

<sup>131</sup> Heywood, *age.*, s. 176.

<sup>132</sup> Toulmin, *age.*, s. 192.

<sup>133</sup> A.e., s. 16.

<sup>134</sup> Kerestecioğlu, *agm.*, s. 325.

kültürü, geleneği, dini, dili ne olursa olsun tüm toplumsal grupların siyasal katılım taleplerine yol açmayı, bir yandan da onları kontrol altına almayı beraberinde getirir. Ulus devlet, endüstrileşme sonucu fonksiyonlarına ayrılmış toplumun sektörleri arasındaki olası çatışma ve gerilimleri törpüleyerek gidermek,<sup>135</sup> “yeniden bütünleştirme ve dengeleme mekanizmaları”<sup>136</sup> kurmak zorundadır. Milliyetçilik tam da burada hem toplumun yönetimde söz sahibi olmasının, hem de iktidar tarafından denetlenmesinin bir aracı olarak devreye girer. Bu yüzden hem kültürel hem de siyasi birliği aynı anda sağlayan milli devlet, milliyetçiler için en üstün amaç olduğu gibi<sup>137</sup>, milliyetçilik de modern devletin otorite meşrulaştırmasında en az onun kadar mühim bir araçtır.<sup>138</sup> Milliyetçilik bireyi komünal dayanışmayı sürdürme noktasında devletle bütünleştiren esnek politik sistemin adıdır.<sup>139</sup> Modernleşme olgusuna “kadim olanın mübeddili” olarak değerlendirdiğimiz hatırlanacak olursa, milliyetçilik de modernleşme içinde önemli bir dönüştürücüdür, zira “hem iktidarın, hem de iktidarı dönüştürme stratejisinin bir parçasıdır”.<sup>140</sup>

Aristo *Politika* adlı eserinde “Bir şeyler söylemeden başlamak imkânsız olduğu gibi, ilgili her şeyi söylemeye çalışmak da eşit ölçüde imkânsızdır” der. Her ne kadar belli bağlamlar üzerinden açıklama gayreti gütssek de, modernleşme gibi geniş bir konuyu tüm başlıklarıyla ele alabilme sınırlarının farkındayız. Amacımız ise başta belirttiğimiz gibi Batı düşüncesinin temelinde yer alan modernleşme tartışmasını Osmanlı modernleşmesini daha anlamlı kılabilmek için bir temel oluşturmanın ötesine geçmemektedir. Bu bağlamda 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başı itibarıyla Modernleşme düşüncesinin, tüm ihtişamı ve albenisiyle ve Batı ile yekvücut bir şekilde Doğu’nun karşısında olduğunu söylemek mümkündür. Düşünsel, kültürel, bilimsel ve toplumsal olarak eski “küffâr” haline nazaran bambaşka olan Avrupa’nın en çok iki asır öncesine kadar Osmanlı Devleti’ne ait olan “nizam-ı âlem” misyonunu devralması da bu süreç içinde olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu’ndaki modernleşme hareketlerinin temel manada bu nizama uyma ve eş zamanlı olarak da yöneten ve yönetilen kesimi uydurma çabası olduğunu söylemek çok da abartılı bir sav olmasa gerektir.

---

<sup>135</sup> Vincent, *age.*, s. 390.

<sup>136</sup> Bu tabir Anthony Smith’e aittir. Aktaran: Vincent, *age.*, s. 390.

<sup>137</sup> Ögün, *Mukayeseli Sosyal Teori*, s. 18.

<sup>138</sup> Heywood, *age.*, s. 178.

<sup>139</sup> Vincent, *age.*, s. 391.

<sup>140</sup> Kerestecioğlu, *agm.*, s. 326.

## 1.2. Osmanlı Devleti'nde Modernleşme Tartışmaları<sup>141</sup>

Modernleşmenin en basit manasıyla geleneğin dönüştürülmesi noktasında<sup>142</sup> “köklü bir sosyal değişme”,<sup>143</sup> olarak tanımlanabileceğini, Avrupa tarihi açısından “rasyonelleşme ile öznelleşme arasındaki ilişki”<sup>144</sup> odaklı bu değişim sürecini ve bu sürecin Aydınlanma, Sanayi Devrimi ve Milliyetçilik akımı gibi temel kurucu hatlarını yukarıda izah etmeye çalıştık. Modernliğin Avrupa menşeli oluşu ya da bir başka söylemle Batı’da modelsiz olarak ortaya çıkışı<sup>145</sup> modernleşme ile ilgili her yolun Batı’ya mı çıkacağı sorusunu da beraberinde getirmiştir<sup>146</sup> ki Osmanlı modernleşmesi açısından bu soruya verilen cevabın olumlu olduğu takip eden sayfalarda görülecektir. Gelenek, 18. yüzyıl itibariyle Devlet-i Âliye açısından siyasi, ekonomik, askeri, sosyal... vb. alanlarda bir ideal olan Batı için feodal/tarımsal üretim ve teokrasi çerçevesinde biçimlenen Ortaçağ Avrupa’sına işaret eder. “Teokratik çevre” kavramı önemlidir çünkü gelenek özünde teolojik bir kavramdır.<sup>147</sup> Yukarıda açıklamaya çalıştığımız Aydınlanma kaynaklı modernleşme süreci, Katolik kilisesi eleştirisi noktasında bu teokratik zihniyetten bir kopuştur. Genelde Türk toplumu, özelde Osmanlı Devleti açısından geleneğin temel direğini İslam oluşturur. İslam’ın Osmanlı Devleti kurumları ve tebaasının gündelik yaşamı üzerindeki etkisi devletin kuruluşundan yıkılışına kadar farklı oranlarda da olsa hemen her aşamasında izlenebilir niteliktedir. Osmanlı modernleşmesi sürecindeki değişimi/dönüşümü daha anlamlı kılabilmek için İslam ile iç içe geçmiş Osmanlı siyasi kültürüne özet olarak da olsa bakmak gerekir.

---

<sup>141</sup> Osmanlı modernleşmesine dair başlangıç ve bitiş yılları belirlemenin zorluğu ortadadır. Aşağıdaki sayfalarda görüleceği üzere biz daha çok 17. yüzyıldaki bir takım gelişmelerle Osmanlı modernleşmesini başlatmakta, 18. ve daha çok 19. yüzyılı da modernleşmenin temel yıllarını barındıran yüzyıllar olarak görmekteyiz. Bu sürecin bitişi resmi olarak saltanatın kaldırıldığı tarih olan 1922 olabilir. Fakat bu başlık için modernleşme tartışmasını I. Meşrutiyet’in ilan edildiği 1876 tarihinde bitirmekteyiz. Bu tarihten sonraki Osmanlı modernleşmesi ise müteakip başlıklar altında ve Mizancı Murad Bey’in hayatıyla birlikte işlenecek ve onun vefat yılı olan 1917’de de bitirilecektir.

<sup>142</sup> Gencer, *age.*, s. 120.

<sup>143</sup> A.e., s. 116.

<sup>144</sup> Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*, Güneş Ayas (çev.), İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, s. 16.

<sup>145</sup> Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi-1 Kavramlar Kuramlar Kurumlar*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 48.

<sup>146</sup> Findley, *age.*, s. 17.

<sup>147</sup> Gencer, *age.*, s. 110.



“Osmanlı siyasi kültürünün İslam ile olan ilişkisinin boyutları nelerdir?” sorusuna temelde iki farklı cevap verilmiştir. Bunlardan Ö. L. Barkan’ın öncülük ettiği ilk grup Osmanlı’da gayrimüslimlere de dinlerini yaşama hakkı tanınması, sultanın kimi zaman örfü göre hükmetmesi gibi nedenlerden dolayı<sup>148</sup> Osmanlı Devleti’nde “gerçek laiklik<sup>149</sup>” görüldüğüne ya da şer’î bir düzen görülmediğine dair tutum sergilemiştir. Fakat bu gruptakilerin öncelikle yukarıda sayılan faktörlerin şer’î bir düzende olamayacağını göstermeleri gerekir, zira tam tersi olduğuna dair yeterince kaynak mevcuttur. İslam şeriatı içinde gayrimüslimlere dinlerini yaşama hakkı tanınıyor olması Kur’an ve Sünnet<sup>150</sup> ile sabittir. Bunun aksini “Gerçek bir dinsel rejimde devletin dininden başka dine tanınma hakkı verilmez” diyerek göstermeye çalışan N. Berkes, İslam’daki gayrimüslimlerin serbest yaşayamayacağına dair fikrini Avrupa Hristiyan savaşlarından örneklediği için<sup>151</sup> hatalıdır. Aynı şekilde örfî hukuktan dolayı şer’î düzenin dışına çıkıldığından ya da örfî düzenin şer’î olmadığından bahsetmek<sup>152</sup> de pek yerinde bir eleştiri değildir, çünkü İslam fıkıh usulüne göre dört temel kaynak (edille-i erbaa) olan Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas’tan sonra ikincil deliller (edille-i fer’iyye) denilen kaynaklar da mevcuttur ki örf bunlardan bir tanesidir.<sup>153</sup> Bu durumda İslam açısından sorunlu olan örfün hukukî olarak kullanılması değil, edille-i erbaa’nın önünde kullanılmasıdır ki günümüzde de her devletin anayasa-yasa-kanun hükmünde kararname... şeklinde giden hukuki normlar silsilesinde hata yapmasına benzetilebilir. Bu hiyerarşide bir hata yapmak günümüz devletlerinin tamamen hukukun dışına çıktığı ve kanunsuzluk yolunu tercih ettikleri manasına gelmediği gibi, Osmanlı Devleti’nde de pratikte örfî hukukun bir takım alanlarda edille-i erbaa’nın önünde kullanılması şer’î hukukun tamamen rafa kaldırıldığı manasına gelmez. Tunaya ve Ortaylı’nın da içinde bulunduğu ikinci grup, Osmanlı hukukî nizamında cinsiyete ve dine dayalı ayırım olması, padişahların dini bir unvan olan halife unvanına sahip olması, egemenliğin kaynağının ilahi olması gibi nedenlerden dolayı Osmanlı Devleti’nin şer’î bir

---

<sup>148</sup> Ortaylı, *age.* s. 200.

<sup>149</sup> Laiklikle ilgili Ortaylı’nın ilgili kitap bölümüne bakılabilir. Bkz. Ortaylı, *age.* s. 194-199.

<sup>150</sup> Kur’an’da şu ilgili ayetlere bakılabilir: Bakara/256, Ankebut/46, Kafirun/6. İlgili hadisler: *Buhari*, *Cizye*, 5; *Ebu Davud*, *Harac*, 31-33, *İmare*, 33.

<sup>151</sup> Niyazi Berkes, “Türkiye’de Çağdaşlaşma Olgusu”, *Türk Siyasal Hayatı Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay (ed.), Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014, s. 162.

<sup>152</sup> Tunaya, *age.*, s. 9.

<sup>153</sup> Örfün tanımı, çeşitleri ve ilgili diğer hükümler için Bkz. Mustafa Çelik, *Fıkıh Dersleri*, Ankara: Misak Yayınları, 2008, s. 105-112.

devlet olmadığını iddia etmenin zor olduğunu belirtmektedir.<sup>154</sup> Gerçekten de geleneksel Osmanlı siyaset anlayışında İslam'ın; İran, Bizans ve Orta Asya Türk/Moğol siyaset gelenekleri ile birlikte müstesna bir yeri vardır.<sup>155</sup> İslam siyasal düşüncesi, Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren *gaza* ve *cihat* söylemleri ve özellikle Yavuz'un Mısır seferi sonucunda toprakların Hicaz bölgesini de içine almaya başlaması ile Devlet-i Âliye'de etkisini göstermekte idi ve bu anlamda Osmanlı'nın İslamî bir kimliğe sahip olduğu söylenebilir.<sup>156</sup> Ferdi nazariyede Osmanlı sultanı dahi şer'i hükümlere tabi olarak kadının önünde diz çökmek zorundadır. Gencer'in tabiriyle “*Ebedi mutluluğun sağlayıcısı, Allah'ın değişmez kanunu şeriat, asıl ve idealdi. Osmanlı için, Osmanlı megalı ideası i'layı kelimetillahtı.*”<sup>157</sup>

Osmanlı klasik toplumsal düzeninin iki temel unsuru vardı. Bunlardan ilki, dini ayırım gözetmeyen ve kılıç erbabı (seyfiye), ilmiye, kalem erbabı (kalemiye), esnaf ile tüccarlar ve tarımsal üretici mahiyetinde olan reaya gibi farklı sınıflar üzerine bina edilmiş *hiyerarşik toplumsal düzen*, ikincisi ise Devlet-i Âliye'nin İslam ile olan bağlantısını vurgulayan ve dini tabakalaşma esasına dayanan *millet sistemi* idi.<sup>158</sup> Kılıç erbabı devletin en üst kademe yöneticilerini içine alırken, kalemiye sınıfı bugünkü manada bürokrasiye denk gelmektedir. Tunaya, bu sınıflardan ilmiye üzerinde hâssaten durur. İmparatorluğun esasının Şeriata dayanmasından dolayı bu dört sınıf içindeki en etkilisinin ilmiye sınıfını teşkil eden ulema olduğunu ve bu sınıfın merkez ve taşra teşkilatına hâkim,<sup>159</sup> Osmanlı İmparatorluğu içinde bilginin öznesi ve taşıyıcısı olarak<sup>160</sup> en geniş, yaygın ve organize siyasi kuvvet olduğunu söyler.<sup>161</sup> Gencer de geleneksel kanaat önderleri olarak seyfiyeyle

<sup>154</sup> Ortaylı, *age.* s. 201-203. Tunaya da Osmanlı'nın hemen hemen tüm idarî sisteminin İslamî kurullarla yani Şeriatla açıklanmış olmasından dolayı teokratik bir devlet olduğunu belirtmektedir. Bkz. Tunaya, *age.*, s. 8.

<sup>155</sup> Selçuk Akşin Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839- 1913)”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Mehmet Ö. Alkan (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2001. c. I, 88-116, s. 89.

<sup>156</sup> Somel, *agm.*, s. 89.

<sup>157</sup> Gencer, *age.*, s. 170.

<sup>158</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014, s. 16.

<sup>159</sup> Tunaya, *age.*, s. 11. Nâimâ da *Nâimâ Tarihi* adlı eserinde ulemanın devlet vücudundaki unsurların en önemlisi, “damar içindeki kan” olduğunu belirtir.

<sup>160</sup> Gencer, *age.*, s. 165.

<sup>161</sup> Tunaya, *age.*, s. 15. Ulemanın görevini sadece bilginin korunması ve dağıtılması noktasıyla sınırlı görmek eksik olur. Bunların da ötesinde toplumun merkezinde bir konumları vardır. Karpat, örneğin, Devlet-i Âliye'deki üç temel kurumdan biri olan vakıfların başına genellikle güvenilirlik, bilgi ve ciddiyet konusunda daha liyakat sahibi olduklarından dolayı ulemeden birinin geçirildiğinden bahseder. Bkz. Karpat, *age.*, s. 30.

birlikte ulemayı saymaktadır.<sup>162</sup> Devletin esas amacı bu gruplar arasındaki farklılığı korumak ve böylece temel prensip olan toplumsal düzenin istikrarını sağlamaktır.<sup>163</sup> İstikrarın korunması meselesinin Chardin'in doğu toplumlarını tanımlamak için söylediği "atalet" kavramından ziyade Gencer'in kullandığı "tedebbür" (tedbirli olmak, sonunu düşünmek) kavramıyla açıklanabileceğini düşünmekteyiz. Gerçekten de Osmanlı tarihine bakıldığında, herhangi bir sosyal ya da siyasî değişimin inkılabî olarak değil, tedebbüren ve tedricen gerçekleştirmeye gayret edildiği görülebilir. Bu sebeple Osmanlı yönetim sistemi, muhafazakâr ve devamlılık arz eden özelliğine ek olarak, kültürel çerçevesi içinde yaşanan değişime ayak uydurma özelliğine de sahiptir.<sup>164</sup>

Genel olarak Osmanlı modernleşmesi merkezden yürütülen karakterinden ötürü siyasi, hukuki ve sosyal alanlar gibi birçok alanda düalist bir yapı meydana getiren ve bu sebeple kendi içinde uyumsuz alanlar ile dolu Tanzimat dönemiyle birlikte anılır. Hiç şüphesiz toplumun her alanında büyük çalkantıları içinde barındırması sebebiyle "İmparatorluğun en uzun yüzyılı" olarak anılan 19. yüzyıl, Osmanlı modernleşmesini ve hatta sonrasında kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ni anlamlandırabilmek açısından kilit pozisyondadır. Fakat bu yaklaşım yanlış olmasa da öncesindeki 17. ve 18. yüzyıllardaki kurucu olayları yok sayması ya da önemsememesi bakımından eksiktir.<sup>165</sup> Karpat tarafından Osmanlı klasik dönem ile reformlar dönemi arasındaki zaman dilimine işaret etmesinden ötürü "ara dönem"<sup>166</sup> olarak adlandırılan bu yılların (1606-1774) anlaşılması, ileriki sayfalarda Osmanlı modernleşmesine dair yapılacak olan temel tartışmaların daha sağlıklı yürütülmesi noktasında önemlidir.

---

<sup>162</sup> Gencer, *age.*, s. 83.

<sup>163</sup> Karpat, *age.*, s.17.

<sup>164</sup> Karpat, *age.*, s.19.

<sup>165</sup> A.e., s.20.

<sup>166</sup> Burada ara dönem ile kastedilen 19. ve 20. yüzyıllardaki değişim sürecine temel oluşturan ve esasen klasik dönemin toplumsal parametrelerine tam olarak uymayan dönem manasındadır. Bu tarihsel kategorizasyonu farklı şekilde yapmak da mümkündür. Örneğin, Ortaylı II. Viyana Kuşatması'ndan başlayıp Tanzimat Fermanı'na kadar olan zaman diliminde modernleşmenin koşullarının tarih tarafından hazırlandığını söyleyerek daha farklı bir ara döneme işaret etmektedir. Bkz. Ortaylı, *age.* s. 32.

### 1.2.1. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Modernleşmenin Başlangıç Dönemi Olarak 17. ve 18. Yüzyıl

Osmanlı'daki modernleşmenin başlangıcı<sup>167</sup> olarak 17. yüzyıldaki değişim sürecini özgün kılan en önemli özellik merkez teşkilatı tarafından yürütülmesinden ziyade, diyalektik ve görece özgür bir şekilde gelişmiş olmasıdır.<sup>168</sup> Bu yüzyıl boyunca devlet kurumları biçimsel olarak değişim yaşamasa da, “uç” anlayışı ve fetih arzusu sona ermiş, böylece gaza temelli gelişen göçebe yaşam ve savaş anlayışının yerini yerleşik tarım ve kültürün etkilerini üzerinde gösteren kent yaşamı almaya başlamıştır.<sup>169</sup> Gaza ruhunu yeterince benimsemiş olan fakat artık savaşabilecekleri eski düşmanları ve güçleri olmayan köylüler yaşadıkları ekonomik hoşnutsuzlukları “gerçek Osmanlı değerlerine” ihanet ettiğini düşündükleri merkezi idareye yönlendirmede sorun yaşamamışlardır. Böylece 17. yüzyılın sonuna kadar merkezin zayıflayan otoritesine karşın taşranın ekonomik ve siyasi güçleri olan ayanlar<sup>170</sup> günbegün güçlenerek sancak ve eyaletlere hükmetmeye, maiyetlerinde çok sayıda insan beslemeye ve ordular donatmaya başladı.<sup>171</sup> En az üç katmandan oluşan ayan sınıfının<sup>172</sup> siyasi güçlerindeki artış, 16. yüzyıldan beri kadı önderliğinde kurulan mahkeme heyetinin üyeleri olmalarından ileri gelir. Tımar sisteminin kaldırılmasından sonra ise ayanlar toprak tahsilatı ve vergi toplama noktalarında birer “devlet görevlisi” konumundadır. İktisadi güçlerinin arkasında yatan temel nedenler ise toprak mülkiyeti, tarımsal ürün ticareti ve vergi toplama imtiyazı olarak sayılabilir.<sup>173</sup>

---

<sup>167</sup> Osmanlı modernleşmesinin en yoğun geçtiği yüzyılın 19. yüzyıl olmasında aşağı yukarı bir ittifak varken, onun nereden ve nasıl başlatılacağı üzerine mutabık olunan bir zaman dilimi yoktur. Bu sorun kanaatimizce modernleşmenin temelini aydınlanma, sanayi devrimi, ulusçuluk, modern devletin oluşumu... vb. hangi parametrelerin koyulacağı ya da temelde hangi parametrenin Osmanlı toprakları üzerinde daha çok etkili olduğu ile alakalıdır. Hasan Bülent Kahraman bu süreci 1789 Fransız İhtilali ile başlatır. Bkz. Kahraman, *age.*, s. 29. Findley ise -modern dönem manasında- yeni döneme zemin hazırlayan olayların 1768 Osmanlı-Rus Harbi ve 1798 Napolyon'un Mısır'ı işgali olayları olduğunu söyler. Bkz. Findley, *age.*, s. 23. Karpat ise modernleşmenin temelini Osmanlı klasik toplumsal yapısının çözülmesini koyduğu için bu süreci 17. yüzyıl itibarıyla başlatmaktadır. Biz de onun bu tutumu üzerinden Osmanlı modernleşmesi olgusunu okumaktayız.

<sup>168</sup> Karpat, *age.*, s. 20.

<sup>169</sup> Şerif Mardin, “Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, *Türk Siyasal Hayatı Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay (ed.), Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014, 45-86, s. 80-81.

<sup>170</sup> Arap yarımadasında belli grupların ileri gelenlerine *şeyh-ül bilad* ya da kısaca *ayan* denilirdi. Hristiyanlar arasında ise *kocabaşı*, *çorbacı* ve *knez* gibi isimleri vardı. Bkz. Karpat, *age.*, s. 74.

<sup>171</sup> Findley, *age.*, s. 29.

<sup>172</sup> Karpat, siyasi ve idari görevlerde azami seviyede hâkimiyet kuran en üst katman, vergi toplayan ve toprağın ekilmesine vesile olan orta katman ve tarım ve küçük ölçekli ticaretle uğraşan üçüncü katman olmak üzere ayan sınıfı içerisinde üç seviyeden bahseder. İleriki sayfalarda bahsedileceği üzere Mısırlı Mehmet Ali Paşa ve Alemdar Mustafa Paşa yerel bölgedeki fiili yönetimi ele geçirip merkezin otoritesini doğrudan tehdit eden ayanlar sınıfı olan birinci katmanda sayılmaktadır. Bkz. Karpat, *age.*, s. 75-76. Biraz da abartarak Tunaya, ayanların bu durumunu “devletçikler kurmak” olarak vasıflandırır. Bkz. Tunaya, *age.*, s. 22.

<sup>173</sup> Karpat, *age.*, s. 74.

Bunun yanında yerel eğilimler de görece daha özgür ifade edilmekte idi.<sup>174</sup> 1683 II. Viyana Kuşatması'nın başarısızlıkla sonuçlanması gibi büyük oranda askeri hezimetlerin etkisiyle Osmanlı'nın dünya gücünün dağıtılabilir ve yenilebilir olduğu sadece Avrupa tarafından değil, kendi halkları tarafından da görüldü. Uluslararası alandaki bu güç kaybı, bir yandan asayışı bozulan taşranın daha gür ses çıkarmasıyla sonuçlanırken,<sup>175</sup> bir yandan da özellikle Balkanlardaki milliyetçi etkinliklerin örgütlenmesini teşvik etmiştir.<sup>176</sup>

Türk tarih bilincinde yeterince karşılık bulamasa da Osmanlı'daki değişme bilincinin en önemli çağı olan<sup>177</sup> fakat Ortaylı'nın değişimiyle “düşünsel hamlıktan” ötürü gerileme çağı içinde olduğu kabul edilen 18. yüzyıl ise, ardılı olan yüzyılla birlikte Osmanlı modernleşmesinin temeline oturtulur. Bu yüzyıla gelindiğinde İmparatorluğun yıkılışına kadarki süreçte meydana çıkmış ıslahat hareketlerini sırtlayacak olan yeni aydın zümresinin doğuşu görülür. Dünya'daki değişimleri görmeye başlayan, kendi konumunu çevresiyle karşılaştıran, Latince-Yunanca gibi farklı diller öğrenen bu zümre yeni bir “kültür adamı” olarak çağrılmaya daha layıktır.<sup>178</sup> 18. yüzyıl siyaseti batılılaşma<sup>179</sup> etrafında şekillenir. Sadece batılılaşmanın adı konmamıştır. Batılılaşmanın ıslahat metinlerinden çok hayatın içinde görülmesinin sebebi burada aranmalıdır,<sup>180</sup> zira Tanzimat arifesindeki bürokratik portre pragmatik, otokratik ve gözleme dayalı batıcılıkta kendini gösterir.<sup>181</sup> Bu pragmatik tutumun bir sonucudur ki kalemiye tarafından alınan kararlar, ulema tarafından her seferinde oldu-bitti şeklinde meşrulaştırılmak zorunda kalınmış ve “kitabına uydurularak” şer'i cevaz verilmiştir.<sup>182</sup> Bernard Lewis, Batı'ya uymak adına

---

<sup>174</sup> A.e., s. 22.

<sup>175</sup> Ortaylı, *age.* s. 79.

<sup>176</sup> A.e., 69. Bu etkinin Osmanlı'daki sonuçları ve probleme dair çözüm önerileri ileriki sayfalarda incelenecektir.

<sup>177</sup> İlber Ortaylı, “Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Mehmet Ö. Alkan (ed.). İstanbul: İletişim, 2001. c.I, 37-41, s. 37.

<sup>178</sup> Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 19.

<sup>179</sup> Geçmiş sayfalarda hatırlanacağı üzere Batı terimiyle Avrupa'nın kastedildiğini belirtmiştik. Benzer şekilde batılılaşma terimi ile de -Meriç'in farklı sözlüklerden aktarmasına paralel olarak- Avrupalılaşma, yani Avrupa'nın kültürel, askeri, siyasi hayatına uyma, davranış ve mizaç bakımından Avrupalı olana benzeme çabalarını kastetmekteyiz. Bkz. Cemil Meriç, *Kırk Ambar Cilt II*, İstanbul: İletişim Yayınları, 201, s. 32-33. Gayri İslami hayat tarzı ve değerleri akültürasyon sonucu benimseme eğilimi olarak da tanımlanan batılılaşma (pejoratif bir şekilde *Frenkleşme* de denilebilir) esasen modernleşmenin İslam dünyasındaki ilk adıdır. Bkz. Gencer, *age.*, s. 241, 257.

<sup>180</sup> Ortaylı, “Osmanlı'da 18. Yüzyıl”, s. 40.

<sup>181</sup> A.e., s. 41.

<sup>182</sup> Gencer, *age.*, s. 171. Gencer, Deringil'den aktararak pragmatik meşrulaştırmanın en ibretlik örneğinin Cumhuriyet kurulduktan sonra hilafetin ilgasında görüldüğünü belirtir. Asırlardır Osmanlı hilafetini

atılan bazı bilinçli adımların özellikle 1699 Karlofça ve 1718 Pasarofça Anlaşmalarının zorlamasıyla 18. yüzyılda atılmaya başlanmasından bahsederken<sup>183</sup> askeri başarısızlıkların Osmanlı modernleşmesinin esas tetikleyici unsuru olduğunu<sup>184</sup> bir kez daha hatırlatmış olur. 18. yüzyılın başlarından itibaren Batı'nın askeri kurumlarının ve silah gücünün Osmanlı'ya nasıl entegre edilebileceği önemli bir devlet sorunu haline gelmiştir.<sup>185</sup>

Osmanlı aydını, Batı'yı hayranlıktan ziyade zorunluluk sebebiyle tercih etmiş<sup>186</sup> ve tercihinin bir ölüm-kalım meselesi olarak bakmıştır.<sup>187</sup> Bu zorunlu tercih ihtiyacı öncelikle askeri alanda olmuş,<sup>188</sup> fakat daha sonra değişimin askeriyle sınırlı kalamayacağı anlaşılmıştır.<sup>189</sup> Modernleşme ister endüstriyelleşme, ister maliyenin yeniden örgütlenmesi, isterse de askeri yapıda başlasın, siyasi sistemin bütünde değişimlere neden olacaktır, zira modernleşme gibi toplumsal etkileri çok geniş ölçüde izlenebilen bir olayın siyasi sistemde birden fazla unsuru etkileyeceği aşikârdır.<sup>190</sup> Modern ve merkezi bir ordu kurmak, yine modern ve merkezi bir mali yapıyı gerektirdiği için askeri alanda başlayan reformlar yönetimin her kademesini ve hukuk alanını da etkisi altına almıştır. Böylece İmparatorlukta doktrinal olmaktan ziyade stratejik olarak başlayan<sup>191</sup> batılılaşma hareketleri, önüne geçilmez bir mahiyet kazanmış, askeri modernleşme ile başlayan süreç kısa zamanda kademeli olarak orduya, maliyeye, bürokrasiye ve gündelik hayata yansımıştır.<sup>192</sup> Batılılığa teorik olarak hazır olmayan<sup>193</sup> Osmanlı aydınının böyle bir değişime

---

meşrulaştırmak için kullanılan Hanefî fıkhı, bu dönemde aynı kurumun gayri meşruluğunu gösterebilmek adına kullanılmıştır. Gencer, *age.*, s. 173.

<sup>183</sup> Lewis'ten aktaran: Ömer Açıkgöz, *Osmanlı Modernleşmesi İktisadi-Siyasi Dinamikler ve Kırılmalar*, Ankara: Lotus Yayınları, 2008, s. 219. Sina Akşin de benzer şekilde Osmanlı İmparatorluğu'nun atlattığı dört temel badireden üçüncüsünün bu iki anlaşma ile noktalanmış olduğunu söyler. Sine Akşin, "1839'da Osmanlı Ülkesinde ideolojik Ortam ve Osmanlı Devleti'nin Uluslararası Durumu", *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (der.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, 133-143, s. 136.

<sup>184</sup> Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 69.

<sup>185</sup> Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 10.

<sup>186</sup> Ortaylı, *age.*, s. 28.

<sup>187</sup> Tunaya, *age.*, s. 52.

<sup>188</sup> Kahraman, *age.*, s. 17. Burada Batıya ait bilimin, zevkin, düşüncenin tümüyle askeri kanat tarafından gelmediğini vurgulamak gerekir. Ortaylı, bu alanda öncülüğü Şanizade Ataullah Efendi, Kethüdazade Arif Efendi, İshak Efendi gibi medreselilerin yaptığını belirtir. Fakat ordunun modernleşmesi aciliyet bakımından medreseden daha önde görülmüştür. Bkz. Ortaylı, *age.*, s. 154.

<sup>189</sup> Tunaya, *age.*, s. 20.

<sup>190</sup> Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, "Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişim", *Türk Siyasal Hayatı Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay (ed.), Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014, 19-43, s. 22.

<sup>191</sup> Gencer, *age.*, s. 77.

<sup>192</sup> Ortaylı'dan aktaran: Gencer, *age.*, s. 61.

<sup>193</sup> Ortaylı, *age.*, s. 27. Gencer, Tanzimat'ın bütün teorik hazırlığının Sadık Rifat Paşa tarafından kaleme alınan iki risale ile sınırlı olduğunu söyler. Gencer, *age.*, s. 259.

olumlu bir radikallikte cevap vermesini beklemek yersiz olur. Aslına bakılırsa Ortaylı, Cumhuriyet radikalizmini kamçılayan öğelerden birinin Osmanlı aydınının değişim karşısındaki radikal olmayan bu tavrı olduğunu belirtir.<sup>194</sup> Osmanlı aydını açısından değişmeyen gerçek, devletin bekası için bir an önce çözüm yolları bulunması zorunluluğudur. Kapsamlı ya da kapsamsız, radikal ya da evrimsel (ihtilâlî ya da itidalli) sunulan çözüm yolları tek bir sorunun cevabı mahiyetindedir: “Devlet nasıl kurtulur?”<sup>195</sup>

### 1.2.2. Osmanlı Modernleşme Asrı: 19. Yüzyıl

1768 Osmanlı-Rus Savaşı, asker ve malzemelerini sağlamak zorunda olan padişahın büyük ayanlara (mütegallibe) karşı olan bağlılığını açık bir şekilde ortaya çıkardı. Merkez otoritesinin gitgide silikleştiğini gösteren bu bağımlılıkların yarattığı sorunlar 19. yüzyılın başında Alemdar Mustafa Paşa ve Kavalalı Mehmet Ali Paşa olaylarıyla zirveye çıkacaktır. Savaş sonunda imzalanan 1774 Küçük Kaynarca Anlaşması ve neticesinde kaybedilen Kırım, 1798 Napolyon’un Mısır işgali gibi sebep ve sonuçları Osmanlı Devleti’ne bağlı olmaktan ziyade, değişen ve çevresini de değişime zorlayan Avrupa siyasi koşullarına bağlı olaylar, uzun 19. yüzyılın reform kapılarını geri dönüşü olmayacak şekilde açmıştır. Karpat, Avrupa kaynaklı bu siyasi olayları, 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesinin üç temel koşulundan biri olarak zikreder.<sup>196</sup> Ona göre, Avrupa’nın tedricen artan siyasi etkisi, ancak merkezileşme güdüsü ve modernleşmenin ideolojik boyutu koşullarıyla birlikte ele alındığında Osmanlı modernleşmesinin gelişimi adına anlam kazanabilir. Devleti Âliye’deki modernleşme seyrinin temel zaman aralığı ise daha önce belirtildiği gibi 19. yüzyıldır. Kahraman, 18. yüzyıl sonlarını da katarak 19. yüzyılın, modernleşmenin temelinde addedilmesini; İmparatorluğun Batı karşısındaki çözülmesinin artık geri döndürülemez olması, Batının dikkat çekecek şekilde büyük bir toplumsal değişimi kendi içinde yaşıyor olması, Batı kapitalizminin yeni bir sıçrama yapması ve İmparatorluğun kurumsal yenilenmeye gitmesi gibi nedenlere bağlar.<sup>197</sup>

Yukarıda bahsedilen “devletin kurtarılması” meselesi esasen Osmanlı modernleşmesinin temel problemiğidir ki bulunan çözüm Osmanlı reform asrını başlatan III. Selim tarafından da, bu asrı sürdüren II. Mahmud tarafından da “merkezileşerek

<sup>194</sup> Ortaylı, *age.*, s. 37.

<sup>195</sup> Metin Heper, “Atatürk’te Devlet düşüncesi”, *Türk Siyasal Hayatı Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay (ed.), Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014, 245-275, s. 245.

<sup>196</sup> Karpat, *age.*, s. 80.

<sup>197</sup> Kahraman, *age.*, s. 15-17.

kurumsal reformasyon yapma” noktasında aynıdır. Modernleşmenin bir koşulu olarak merkezileşme, yalnızca Osmanlı Devleti’ne özgü bir süreç değildir. Esasen 18. yüzyıldan itibaren devletler, modern çağın idari, hukuki, askeri, mali... vb. alanlarda standart ve bütüncül bir kontrol mekanizması kurma zorunluluğundan ötürü merkeziyetçi bir dönüşüme tabi olmuşlardır. Merkeziyetçilik, otoriter ya da totaliter bir rejime, İngiltere tarzı evrimci ya da Fransa tarzı devrimci bir gelişime zorunlu olarak vurgu yapmaz. Esas gereksinim duyduğu, daha çok mükemmelleşen bir kayıt sistemi manasındaki kullanımıyla bürokrasinin gücüdür.<sup>198</sup>

Hem III. Selim dönemine (1789-1807) ismini veren,<sup>199</sup> hem de Osmanlı Devleti’nin başta askeri alan olmak üzere idari, sosyal, ekonomik dönüşümünü merkezileştirerek başlatması yönünden<sup>200</sup> dönemin en önemli adımı olan<sup>201</sup> temel olay, 1793’te *Nizam-ı Cedid*<sup>202</sup> adında yeni bir ordunun kurulmasıdır. Askeri birimlerin işlerliğini kaybettiğini özellikle Napolyon’un işgaliyle gören III. Selim, devletin iktisadi, askeri, siyasi, ilmi, dini... vb. alanlarda selametini tekrardan sağlayabilmek adına işe, yirmisi müslim, ikisi gayrimüslimler tarafından yazılmış yirmi iki adet layiha hazırlatmakla başlamıştır.<sup>203</sup> Bu raporların dönem modernleşmesine yönelik genel etkisi, “eskinin yanında yeniyi kurmak” doğrultusu da denilebilecek<sup>204</sup> görece daha yumuşak geçişler kuran İngiliz gelişme modeli çizgisindedir.<sup>205</sup> Karpat, III. Selim’e sunulan layihalarla başlatılabilecek olan 19. yüzyıldaki Osmanlı modernleşmesinin özüne, devletin ayanlara karşı olan merkezi otoritesinin tekrardan tesis edilme çabasını koyar.<sup>206</sup> Bu bağlamda, *Nizam-ı Cedid*, önemli bir araç olarak görülmüş fakat başarıya ulaşamamıştır. Gencer de *Nizam-ı Cedid*’in kurulması ve layihalarla birlikte atılan diğer reform adımlarını III. Selim döneminin genel olarak geleneksel Osmanlı reform perspektifinde sürdürülmüş olması noktası ile

---

<sup>198</sup> Ortaylı, *age.*, s. 139.

<sup>199</sup> Tunaya, *age.*, s. 19.

<sup>200</sup> Gencer, *age.*, s. 381.

<sup>201</sup> Findley, *age.*, s. 33.

<sup>202</sup> *Nizam-ı Cedid* sadece bir ordu ismi olmaktan ziyade dönemdeki tüm değişiklikleri ve yenilikleri de içine alan kapsayıcı bir isimlendirmedir. Bu terim, 1791’de Avrupa düzenini inceleyip rapor etmek üzere Viyana’ya elçi olarak gönderilen Ebubekir Râtib Efendi’ye aittir. Râtib Efendi, yazdığı *Nemçe Sefaretmamesi*’nde Avusturya’daki idari ve sosyal yapıyı (Karal’a göre askeri yapıyı) anlatmak için *Nizam-ı Cedid* terimini kullanmıştır. Bahsettiği “yeni düzen”, Osmanlı’nın bir zamanlar kaybettiği düzendir. Onu yeni yapan nokta ise seküler bir yapı içinde olmasıdır. Bkz. Gencer, *age.*, s. 326.

<sup>203</sup> Açıkgöz, *age.*, s. 231.

<sup>204</sup> Tunaya, *age.*, s. 21.

<sup>205</sup> Açıkgöz, *age.*, s. 232.

<sup>206</sup> Karpat, *age.*, s. 78.



bağdaştırır.<sup>207</sup> Bu geleneksel tutumun bir nedeni III. Selim'in reformlarını beraber yürütebileceği iç ve dış destekler bulamaması olduğu gibi, bir nedeni de reform muhaliflerinin bertaraf edilememesi ile alakalıdır.<sup>208</sup>

19. yüzyılın ortalarına kadarki dönemde Osmanlı modernleşmesi zor bir sınavdan geçiyordu. Eski kurumları kaldırarak yerine yenilerini tam manasıyla koyamayan devletin sebep olduğu otorite boşluğu, milliyetçi ve yerel ayaklanmalarla yabancı devletlerin başarı şansını artırmıştı.<sup>209</sup> 1801'de Fransa'nın Mısır işgalini sonlandırmasının ertesinde ortaya çıkan Mısır'daki iktidar boşluğu ve bu boşluğu Kavalalı Mehmet Ali Paşa ve hanedanının doldurması,<sup>210</sup> ileride merkezle taşra arasındaki zıtlışmanın en uç örneklerini vermesi ve hem Osmanlı'nın hem de Mısır'ın geleceğini değiştirmesi noktasında önemli bir dönümdür. 1806'da merkezi iktidarın tereddütleri, milliyetçilik akımının da etkisiyle feodal bir anarşi doğurmuştu.<sup>211</sup> 1807'ye gelindiğinde ise bu anarşi meyvelerini verdi. Ulema ile birlikte muhalefetin başını çeken Yeniçeriler, birçok devlet adamını da yanına alarak yeni teşkilatı da padişahı da bertaraf etmekte başarılı oldular. III. Selim'in tahttan indirilmesiyle sonuçlanan bu olaydaki (Kabakçı Mustafa İsyanı) gruplar elbette ki ulema ve yeniçeriler ile sınırlandırılmaz. Karpat, isyanda Rumeli ayanları, tüccarlar ve zanaatkârların etkisinden de bahseder ve halkın genel itibarıyla Nizam-ı Cedid'in karşısında olduğunu belirtir.<sup>212</sup> Yeni ordunun kurulmasına ön ayak olan bürokratların Edirne'ye, III. Selim'in arkadaşı olan Alemdar Mustafa Paşa'nın yanına kaçıp kendisinden yardım istemeleri de padişahı ve yeni düzenini kurtaramamıştır. III. Selim'i tekrar tahta çıkarmak için ordusuyla birlikte İstanbul'a gelen Alemdar Mustafa Paşa, III. Selim'in öldürülmesinden dolayı IV. Mustafa'nın hükümdarlığını kabul etmeyerek kendisinin Sadrazam olması karşılığında II. Mahmud'un tahta çıkmasını desteklemiştir. Böylece II. Mahmud, Osmanlı Devleti'ndeki mutlakiyetçi modernleşme sürecini Yeniçerilerin etkisiz

---

<sup>207</sup> Gencer, *age.*, s. 379.

<sup>208</sup> Findley, *age.*, s. 34-35.

<sup>209</sup> Ortaylı, *age.*, s. 64.

<sup>210</sup> Gencer, *age.*, s. 92.

<sup>211</sup> Tunaya, *age.*, s. 22. Milliyetçilik akımıyla feodal beylerin bağlantısının en açık örneklerinden bir tanesi Tepedenli Ali Paşa isyanında kendini gösterir. Arnavut asıllı bir Müslüman olan Ali Paşa, Yanya'da kendisine özerk bir alan kurmasıyla ve bu alanda Yunan okulları kurdurmasıyla tanınır ki Findley, bu sayede Yunan milliyetçiliğinin temellerinin atıldığını Jelavich'ten aktaran belirtir. Zira ileriki yıllarda çıkacak olan Yunan ayaklanmasının bir nedeni de II. Mahmud'un Tepedenli Ali Paşa'ya 1819-1822 yılları arası sefer düzenlenmesi sonucu çıkan kargaşadan yararlanılmasıyla alakalıdır. Bir ayanı saf dışı edebilmek için dönemin en güçlü ayanı olan Kavalalı Mehmed Ali Paşa'dan yardım istemek zorunda kalınması merkezin zayıflayan otoritesinin bir diğer trajik boyutudur. Bkz. Findley, *age.*, s. 37.

<sup>212</sup> Karpat, *age.*, s. 86.

hale getirilmesiyle açan,<sup>213</sup> selevi olan padişahların yaşadıklarından yeteri kadar ders çıkararak gelenek karşıtı görüşü benimseyen ve böylece halefi padişahlara ve asker-bürokrat kadrolara her yeniliğin “gelişim” olarak değerlendirilmesi görüşünü miras bırakan<sup>214</sup> “gâvur padişah”<sup>215</sup> olarak anılacaktır.

II. Mahmut’tan itibaren “devletin kurtarılması” başlı başına bir sorun mahiyetindedir. Bu devrin önceki dönemlerinden çok daha farklı bir seyir izleyeceği, daha iktidarının ilk yılı olan 1808’de Osmanlı “Magna Carta”sı olarak anılan Sened-i İttifak’ın<sup>216</sup> bazı devlet erkânı, askeri temsilciler ve dört ayan tarafından imzalanıp sultanın onayından geçmesiyle kendini belli etmiştir. Esasen taşra yönetimi, reform ve değişim konusunda basit bir anlaşma<sup>217</sup> olan Sened-i İttifak’ı “Magna Carta” olarak zikretmek çok da yerinde değildir,<sup>218</sup> çünkü her ne kadar bu anlaşma ile padişah, feodal beyleri bir taraf olarak tanıyıp mahallî yetkilere onları ortak etse de,<sup>219</sup> sonrasında ilk fırsatta Alemdar Mustafa Paşa da dâhil olmak üzere ayanlara verilen haklar, öldürme ya da güç kazanmasına engel olma gibi metotlarla ellerinden alınmış, böylece merkezi idarenin tekrardan güç kazanması sağlanmaya çalışılmıştır.<sup>220</sup> Ayanların tasfiye edilmesi, bahsi geçen “kurtarmanın” önemli bir aşamasıdır denilebilir çünkü onların ortadan kaldırılmasıyla birlikte devletin taşradaki denetim rolü artmış, idari sorumluluklar daha çok merkeze kaymış, bürokrasinin siyasi ve ekonomik kaynaklar üzerindeki denetimi daha da artmış, böylece “merkezileşme” yalnızca padişahın mutlak gücünü artırmaya yönelik bir terim haline gelmiştir.<sup>221</sup> Bu bağlamda, vakıf gelirlerinin devlet tarafından denetlenmesi ve merkezileşmesi adına Evkaf Vekâleti kurulmuş, sadece ordu ile sınırlı olsa da mesleki eğitimler verilmeye başlanmış ve zamanla devlet; tarım, eğitim, sağlık gibi benzer

<sup>213</sup> Gencer, *age.*, s. 75; Ortaylı, *age.*, s. 63.

<sup>214</sup> Karpat, *age.*, s. 81.

<sup>215</sup> Findley, *age.*, s. 37.

<sup>216</sup> Her ne kadar Sened-i İttifak ölü bir vesika da olsa tıpkı Gülhane Hattı gibi önemli bir siyasi manası vardır. İnalçık, Sened-i İttifak’ın temel noktalarını Padişah’ın otoritesinin teyidi, ayanların varlığının devletin yaşamasına bağlı olması, devlet gelirlerinin Padişah’ın emri doğrultusunda korunması, hiyerarşide herkesin “büyüğünü” bilmesi, devlet büyüklerinin birbirine güvenmesi ve reyaya mutedil olması gerektiği olarak özetler. Bkz. Halil İnalçık, “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayünü”, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (der.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, 89-110, s. 92-99.

<sup>217</sup> Karpat, *age.*, s. 86.

<sup>218</sup> Ali Kazancıgil, “Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm”, *Türk Siyasal Hayatı Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay (ed.), Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014, s. 202.

<sup>219</sup> Tunaya, *age.*, s. 23.

<sup>220</sup> Kazancıgil, *age.*, s. 202.

<sup>221</sup> Karpat, *age.*, s. 87-88.

alanlarda da faaliyet göstermeye başlamıştır.<sup>222</sup> Verilen hizmetin kalitesi ise maddi imkansızlıklardan dolayı daha adem-i merkezi olan eski sisteme nazaran çok daha geridedir. Örneğin Karpat, ayanların ortadan kaldırılması ve vakıfların merkezileşmesi sonucu bölgesel tarım şebekesinin dağıldığından ve toprak ilişkilerinin yara almasından bahseder. İlaveten; savaş, kıtlık, salgın hastalık gibi felaketlerin de tetiklediği nüfus kaybıyla birlikte terkedilmiş topraklar yarattığına ve fakat bu arazilerin yeniden ekilmesi hususundaki merkezi kontrolünün imkânsızlığına değinir.<sup>223</sup>

II. Mahmud, merkezileşmenin önündeki en büyük engel olarak ayanlarla birlikte yeniçerileri görmüş ve 1826'da kanlı bir şekilde onları da ortadan kaldırmıştır. *Vaka-i Hayriye* olarak anılan Yeniçerilere karşı bu toplu saldırı, 19. yüzyıl temel düşüncesi olan “eskiyi ihyaya yönelik söylemle”<sup>224</sup> yeni bir düzen yaratma eylemlerinin en kritiklerinden bir tanesidir. Gencer de bu tarihin, Tanzimat’a giden sürecin kilometre taşı olarak alınabileceğini söyler.<sup>225</sup> Bu sebeple, büyük bir Batılılaşma kapısı açan Yeniçerilerin kaldırılması,<sup>226</sup> doğurduğu sonuçlar açısından devrim niteliğindedir, zira bu olay yeni ordu için asker toplamayı ve toplanan askerlerin eğitilmesini gerektirmiştir. Daha önce Mısır’da bu süreci başlatan Mehmet Ali Paşa’nın asker toplarken halkın kendini sakatlaması, kaçması ya da isyan etmesi gibi yaşadığı sıkıntıların benzerlerini II. Mahmud da hem gayrimüslimlere, hem de öncesinde taşrada hizmetlerinden dolayı askere alınmayan Müslüman köylülere ve ulemaya zorunlu askerliği getirdiği sırada yaşadı.<sup>227</sup>

1820’lerin özellikle ikinci yarısından itibaren gerçekleştirilen modernleşme hareketleri askeriye eksenlidir ve bunda Yunan isyanının payı büyüktür. 1821’de İmparatorluğun en zengin tebaası olan Yunanlıların Osmanlı Devleti’ne karşı ayaklanması, küçük çapta başlasa da önemli malları ve askeri teçhizatı olan toprak sahiplerinin ve tüccarların katılmasıyla ciddi boyutlara ulaşmış, yeniçeri birliklerinin düzensizliği ve başta

<sup>222</sup> A.e., s. 89. Karpat ayrıca vakıf kurumunun çöküşüyle devletin din, eğitim, ve kültür alanlarındaki tüm meselelerde mutlak ve tek söz sahibi haline geldiğini söyler. Bkz. A.e., s. 160.

<sup>223</sup> A.e., s. 91.

<sup>224</sup> Bütün bir yüzyıla ve hatta Cumhuriyet dönemine kadarki söylemin temelinde eskiyi ihya vurgusunun olduğunu söylemek abartılı sayılmaz, zira tarih bunun örnekleriyle doludur. Yeniçerilerin kaldırılmasından sonra kurulan orduya *Asakir-i Mansure-i Muhammediye* (Muhammed’in zafer kazanmış orduları) denilmesi, Türkiye’de batıcılık hareketlerinin başlangıcı sayılan Tanzimat Fermanı’nın esas amacının şeriatı ihya etmek olduğunu söyleyerek girizgah yapması, II. Meşrutiyet’in gerçek (şeriata uygun) meşveret meclisinin kurulduğu iddiasıyla ilan edilmesi ve hatta 23 Nisan 1920’de Meclis’in “İslami” bir söylemle açılması gibi birçok olay akla gelen ilk örneklerdendir.

<sup>225</sup> Gencer, *age.*, s. 62.

<sup>226</sup> Tunaya, *age.*, s. 25.

<sup>227</sup> Findley, *age.*, s. 40.

dönemin en önemli adamlarından olan Halet Efendi'nin başını çektiği bürokrasinin ehliyetsizliği de ihtilalin ilerleyen aşamalarında ortaya çıkmıştır. 1825'in sonuna doğru gelindiğinde ise Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa, hem kurduğu modern ordu ile ihtilali bastırmış, hem de II. Mahmud'un radikal bir askeri reform kararı almadaki en büyük ilham kaynaklarından biri olmuştur.<sup>228</sup> Bu sürecin başında, *Asakir-i Mansure-i Muhammediye* adında yeni bir ordu tesis edilmiş, modernleşme amacı doğrultusunda ordu üniformaları Avrupa tarzında düzenlenmiş, fes zorunlu hale getirilmiş ve 1925'te Cumhuriyet kadrosu tarafından gerçekleştirilecek olan kılık kıyafet inkılabına zemin hazırlayacak tarzda sivil kıyafetlere de el atılmıştır.<sup>229</sup> Karpat'ın Osmanlı modernleşmesini, çeşitli makam ve dairelerin kurulması, “devleti sağlamlaştırmak ve muhafaza etmek” prensibiyle kesintiye uğramaksızın bir dizi yasal düzenleme yapma noktasında tanımlaması<sup>230</sup> ve Tunaya'nın ıslahata en açık, istidatlı ve yeniliklere en önce giren kurumun ordu olduğunu belirtmesi<sup>231</sup> tam da 1830'lu yıllara has niteliktedir denilebilir. *Harbiye Nazırlığı*'nın yetkilerinin artırılması, saray muhafızı olan *bostancıların hassa alayı* olarak tekrardan örgütlenmesi, *topçu, arabacı, humbaracı ve lağımçı* birliklerinin birleştirilmesi, donanmanın güçlendirilmesi, kara ve deniz mühendishanelerinin yanına *Tıbbiye* ve *Harbiye*'nin de ilave edilmesi<sup>232</sup> gibi düzenlemeler, ordu kurumlarının değiştirilmesiyle çözüme gidilmesi inancına dair verilebilecek birçok örnek olay içinden sadece birkaçıdır. Yine de ordudaki bu değişikliklerin gerçek bir modern ordu kurduğunu söylemek güçtür. Yeniçeri subaylarının ordu komuta kademesinde görevlendirilmesi, eski dönemlerden kalan askeri eğitim kurumlarının hala kullanılması, orduda Avrupa savaş tekniğini bilen öğretmen olmaması<sup>233</sup> gibi sebepler bu gerçeği daha iyi açıklar. 1830'larda ise ordu ile başlayan bu değişim sürecinin tüm devlet mekanizmasına yayıldığı görülür. Bu bağlamda, merkezdeki dairelerin Avrupa tipi nezaretler şeklinde yeniden örgütlenmesi, III. Selim tarafından açılan elçiliklerin daimi hale getirilmesi, Bâb-ı Âli Tercüme Odası'nın genişleyerek modernleşmenin ve bürokrasinin merkezi haline gelmesi, tarihsel İslami

---

<sup>228</sup> Ortaylı, *age.*, s. 58.

<sup>229</sup> Findley, *age.*, s. 41.

<sup>230</sup> Karpat, *age.*, s.150.

<sup>231</sup> Tunaya, *age.*, s. 25.

<sup>232</sup> Findley, *age.*, s. 41.

<sup>233</sup> Ortaylı, *age.*, s. 51.

meşveret şekillerinin ileride temsile ve parlamenter yönetime kapı aralayacak şekilde evrilmesi hep bu yıllara tekabül eder.<sup>234</sup>

Modern devletin en temel özelliklerinden bir tanesi kendi ideolojisini aşlamak ve ihtiyaç duyduğu bürokratik kadroları yetiştirebilmek için vatandaşlarının din ve inançlarını önemsemeksizin standart bir eğitim düzenine gereksinim duymasıdır.<sup>235</sup> II. Mahmud döneminin geleneği sorgulayıp “eskiyi ihya etme” söylemiyle yıkma, Cumhuriyet dönemine miras bırakılan tepeden inmeci yaklaşımla “Aydın despotluk” özelliğini barındırma ve diğer çalışmalarla modern devleti tam olarak tesis edemese de kuruluşuna önemli ölçüde temel atma<sup>236</sup> gibi çabaları da modern devletin bu gereksinimiyle yakından alakalıdır. Fakat yine de modernleşmenin temelinde yer alan eğitim, hukuk, idare gibi alanlarda standardizasyon yaratılamayıp, şer’iye mahkemelerinin yanına nizamiye mahkemelerinin kurulması, medreselerin yanına Batılı tarzda laik okulların açılması, bürokraside iki tip bürokratin çalışmaya başlaması gibi değişimler düalist bir yapıdan<sup>237</sup> kurtulunamadığının bir göstergesidir. Bu ikili yapı, yalnızca II. Mahmud döneminin değil, sonrasındaki Tanzimat dönemini<sup>238</sup> de kapsayacak şekilde Osmanlı’nın yıkılışına kadar devam eden bir problem olmuştur. İleriki sayfalarda bahsedilecek olan Osmanlı aydınlarının temel çabasına, idari ve sosyal hayattaki bu ikili yapıdan dolayı oraya çıkan sancıyı dindirme çareleri olarak bakılabilir.<sup>239</sup>

Bismillahirrahmanirrahim. Cümleye malum olduğu üzere Devlet-i Aliyye’imizin bidâyet-i zuhûrundan beri ahkâm-ı celîle-i Kur’âniyye ve kavânin-i şer’iyyeye kemâliyle riayet olduğundan saltanat-ı seniyyemizin kuvvet-ü miknet-ü bilcümle tebaasının refâh-u mamuriyyeti rûtbe-i gâyete vâsıl olmuş iken ...işbu kavânin-i şer’iyye mücerred din ü devlet ü mülk ü millet ihya için vaaz olunacak olduğundan cânib-i hümayunumuzdan hilâfına hareket vuku bulmayacağına ahd-ü mîsak olunup, Hırka-i Şerîfe odasında cemi’ ülema-ü vükelâ hâzır oldukları hâlde kâsem-i billâh dahi olunarak ulema-ü vükelâ dahi tahlif olunacağından ona göre ulema -ü vüzeradan velhâsıl her kim olur ise olsun kavânin-i şer’iyyeye muhalif hareket edenlerin kabahat-i sabitelerine göre tedibât-ı lâyikalarının hiç

<sup>234</sup> Findley, *age.*, s. 41.

<sup>235</sup> İlber Ortaylı, “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketleri Üzerine”, *Türk Siyasal Hayatı Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay (ed.), Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014, s. 186.

<sup>236</sup> Tunaya, *age.*, s. 26.

<sup>237</sup> Bu ikili durumu Gencer, hükmen şeriatın egemenliğine karşılık fiiliyatta bir düalizm yaşanmasını kastederek, “örtük şeriat/kanun dikotomisi” olarak adlandırır. Bkz. Gencer, *age.*, s. 409.

<sup>238</sup> Tanzimat dönemi ile en geniş manada 1839-1876 yıllarını kastediyoruz. Gencer, 1839’dan Islahat Fermanı’nın ilan edildiği 1856 yılları arasına Tanzimat’ın birinci dönemi der ve bu dönemi bir geçiş süreci/ fetret dönemi olarak okumayı tercih eder. Ona göre esas Tanzimat Dönemi 1856-1876 yılları arasındır. Bkz. Gencer, *age.*, s. 77. Zürcher’e göre ise Tanzimat Dönemi 1839-1871 yılları için de kullanılabilir. Bkz. Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, Yasemin Saner (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 83. Biz bu tez için Tanzimat dönemini geniş manasıyla 1839-1876 yılları arasını kastederek kullanmaktayız.

<sup>239</sup> Ortaylı, *agm.*, s.186.

rütbeye ve hatır ve gönüle bakılmayarak icrası zımında mahsusan ceza kanunnamesi dahi tanzim ettirilsin...

1839 yılını Osmanlı tarihinde önemli kılan olay, Sultan II. Mahmud'un veremden vefat ettiği yıl olmasından ziyade -ismine ister *Tanzimat Fermanı*, ister *Gülhane Hatt-ı Şerifi*, isterse de *Tanzimat-ı Hayriye*<sup>240</sup> densin- 3 Kasım'da Devlet-i Âliye'nin tarihinde yeni bir dönem açan metnin Mustafa Reşid Paşa tarafından Gülhane Parkı'nda ilan edilmesidir. Yukarıda girişi ve bir kısmı aktarılan Tanzimat Fermanı, her ne kadar kendisinden önceki vesikaların hepsinden daha çok Batılı<sup>241</sup> olarak anılsa da esasında şeriatın bir teyidi olarak okunabilir,<sup>242</sup> zira bir devletin ancak şeriat kanunlarıyla ayakta kalabileceğini söyleyen ferman,<sup>243</sup> daha önce şeriatın uygulanmasına yönelik ihmalkârlıkların sona erdirileceğinden ve Padişahın da bu konuda verdiği sözü tutacağından bahseder.<sup>244</sup> Hem müslim hem de gayrimüslim tebaanın kanun önündeki eşitliğinden bahseden Gülhane Hattı, 1856 Islahat Fermanı'na kadarki süreçte bu eşitliği sağlamayı amaçladıysa da,<sup>245</sup> ferman, Müslümanların hâkim millet ve gayrimüslimlerin de "eşit, fakat ayrı" konumunu sürdürüyordu.<sup>246</sup> Findley, fermanın Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında bir eşitlik ilan ettiğini söylemenin zan olduğunu, asıl ilan edilenin ise padişah tarafından bağışlanan tüm haklardan herkesin faydalanacağı olduğunu söylemektedir.<sup>247</sup> Devamında da, fermanın içindeki en çok tekrar edilen tabir olan *kavânin-i şer'îye* (şeriat kanunları) söylemine binaen fermanın, devlet hukukuyla şeriatı birbirine uydurma çabası içinde olduğunu, fermanı batılılaşma yönünde bir çaba olarak görenlerin bu noktayı kaçırdığını vurgular.<sup>248</sup> Yine de fermanın bu dilinin bir görünüş ve gösteriş olduğu fikri, sonrasındaki gelişmelerle incelendiğinde daha tutarlıdır, zira fermanı okuyan bürokratların çabasıyla laik kurumların topluma yayılmaya başlaması önemli bir noktadır. Esasen laik uygulamalara 19. yüzyılda adım atılmasına rağmen, Osmanlı Devleti yıkılana kadar laiklik ideolojisinden resmen bahsedilmemesi,<sup>249</sup> "şer'i söylemin" iyi yönlendirildiğinin bir göstergesidir. Osmanlı Devleti, Gülhane Hattı ile Batının

<sup>240</sup> *Tanzimat-ı Hayriye* terimi ilk defa Meclis-i Vâlâ-i Ahkâm-ı Adliye'nin kurulmasına dair fermanında kullanılmıştır. Bkz. Zürcher, *age.*, s. 83.

<sup>241</sup> Tunaya, *age.*, s. 28.

<sup>242</sup> Abu Manneh ve Ortaylı'dan aktaran: Gencer, *age.*, s. 67.

<sup>243</sup> Tunaya, *age.*, s. 29.

<sup>244</sup> Kaynar'dan aktaran: Gencer, *age.*, s. 67

<sup>245</sup> Ortaylı, *age.*, s. 106.

<sup>246</sup> Gencer, *age.*, s. 67.

<sup>247</sup> Findley, *age.*, s. 45.

<sup>248</sup> A.e., s. 44.

<sup>249</sup> Ortaylı, *age.*, s. 116.

üstünlüğünü ve kendisinin de Batı karşısında aşağılık duygusuna kapıldığını resmen kabul etmiştir.<sup>250</sup> Fermanın II. Mahmud dönemi siyasetinin bir devamı olduğu ileri sürülse de bunun tam tersi olduğuna yönelik söylem daha inandırıcıdır. Bu fermanla birlikte asıl amaçlanan Sultan Mahmud'un özellikle iktisat ve maliye alanındaki politikalarının yarattığı tahribatı tamir etmeye çalışmaktır ki bunun en büyük göstergelerinden bir tanesi, II. Mahmud tarafından getirilen bir takım düzenlemelerin Tanzimat döneminde iptal edilmesidir.<sup>251</sup> Yine de Tanzimat Fermanı ile birlikte II. Mahmud'un kurduğu sistemden hissedilir şekilde ileri gidildiği söylenemez.<sup>252</sup>

Metnin okunmasında payı olan aydın grubuna, yönetime hâkim olmalarından dolayı *Bâbîâli diktatörleri* denegelmiştir.<sup>253</sup> Mustafa Reşid Paşa, M. Fuad Paşa ve M. Emin Âli Paşa'nın başını çektiği bu bürokrat grup, başta ulusçuluk akımı olmak üzere, Sırp ve Yunan ayaklanmaları, Mısır olayı ve iktisadi açmazlar gibi sorunlardan dolayı 18. Yüzyıl reformcularına göre daha bilinçli, programlı ve çok daha fazla telaşlıdır.<sup>254</sup> Esasen ayaklanma, Mısır olayı ve iktisadi bunalım mevzuları birbiriyle yakından alakalıdır. Şöyle ki; Devlet-i Âliye'nin en nüfuzlu ayanı olarak modern bir orduya Devlet-i Âliye'den daha önce geçen Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa, 1812 Vahhabi ayaklanması, 1821 Yunan ayaklanması gibi isyanların bastırılmasında çok önemli roller oynamış, hizmetleri karşılığında da kendisine Suriye, Girit ve Trablusşam valiliklerini vaat edilmiştir. Fakat Yunanistan'da bir otorite kurmasından korkulduğu için Mısır valisinin gemilerinin Osmanlı donanmasıyla birlikte Navarin'de İngiltere, Fransa ve Rusya güçleri tarafından yakılması, tüm planları altüst etti. Önce bu valilikler, Osmanlı'ya yaptığı asker yardımı kesmesinden dolayı Mehmed Ali Paşa'ya verilmedi. Bunun üzerine de Mehmed Ali Paşa, daha önce kendisine vaat edilen toprakları işgal etmek üzere oğlunu gönderdi. Çukurova ve Konya'yı geçerek Kütahya önlerine kadar gelen ve oradan da Saraya yürüyecek olan birlikler, ancak Rusya yardımıyla durdurulabildi. Osmanlı tarihinde "denize düşen yılanı sarılır" sözüyle anlatılan bu olay, ilkin İngiltere ve Fransa'nın tepkilerini çeken *Hünkâr İskelesi Anlaşması*'nın, daha sonra dönemin "denge politikasının" bir gereği ve Fransızların ve İngilizlerin bir isteği olarak Mehmed Ali Paşa ile *Kütahya Anlaşması*'nin

---

<sup>250</sup> Tunaya, *age.*, s. 29.

<sup>251</sup> Karpat, *age.*, s. 92.

<sup>252</sup> Tunaya, *age.*, s. 30.

<sup>253</sup> Ortaylı, *age.*, s. 101.

<sup>254</sup> A.e., s. 33.

imzalanmalarına sebebiyet verdi. Kütahya Anlaşması ile birlikte Mehmed Ali Paşa'ya vaat edilen topraklar kendisine verilmekte idi fakat kısa zamanda Paşa'nın uluslararası diplomasiyi de devreye sokarak bağımsızlık talep etmesi Osmanlı ekonomisine en büyük darbelerden birini vuran 1838 *Baltalimanı Anlaşması*'nın imzalanmasına neden olmuştur.<sup>255</sup> Tanzimat'ın en başından beri olağanüstü ekonomik krizle karşı karşıya olmasının temel sebeplerinden biri imzalanan bu ticaret anlaşmasıdır zira anlaşma ile birlikte iç ticarete dair temel kısıtlamalar kaldırılmış, böylece İngiltere pazarı Osmanlı topraklarına kolayca açılabilme şansı kazanmıştır.<sup>256</sup> Dahası, bu anlaşma Balkanlar'da, Anadolu'da ve Mısır'daki tekstil ürünlerini vurmasından dolayı endüstrinin büyük darbe almasına yol açmıştır.<sup>257</sup> Böylece, yukarıda bahsedilen ayaklanma ve Mısır olayı zincirinin devlete ekonomik darbe vuran yönü de tamamlanmıştır. Findley, Tanzimat Fermanı'nın, İngiltere ile yapılan bu serbest ticaret anlaşmasının zorunlu tamamlayıcısı durumunda siyasi bir reform olduğunu belirtir.<sup>258</sup>

Tanzimat'ın birinci/geçiş devresi denilebilecek 1839-1856 yılları arasında Devlet eliyle yürütülen Modernleşme (Batılılaşma) hareketinin tedricen yönetilenlere<sup>259</sup> geçmeye başladığı görülür.<sup>260</sup> Öncesinde tamamen Padişah'ın elinde olan toplumu “modernleştirme yetkisi”, özellikle 18. yüzyıl sonu itibariyle yukarıda zikredilen M. Reşid, Âli, A. Cevdet ve Fuad Paşalar gibi “Tanzimat dördlüsü” olarak anılan sadrazamların (önceki tabirle Bâbîâlî diktatörlerinin) eline geçmişti. Bu, aynı zamanda *İlmiye* ve *Seyfiye* ile birlikte idari düzenin sacayağını oluşturan Kalemîyenin hâkimiyetini de yavaş yavaş ilan etmesi demektir.<sup>261</sup> Osmanlı tarihinde daha önce de sadrazamların etkili olduğu yıllar vardı fakat ilk defa Tanzimat dönemiyledir ki sadrazamla birlikte etrafındaki bürokratik kadro da idareye egemen olmuş<sup>262</sup> ve reformlar bu kadro içindeki sivil bürokratlar tarafından

<sup>255</sup> Ortaylı, *age.*, s. 62-63.

<sup>256</sup> Findley, *age.*, s. 43.

<sup>257</sup> Karpat, *age.*, s. 90.

<sup>258</sup> Findley, *age.*, s. 44. Ortaylı ise bu görüşe tam olarak katılmaz. Ona göre, Baltalimanı Ticaret Sözleşmesi'nin fermana olan etkisi bir bilmedir ve ferman dikkatlice ele alındığında bu bağlantının açık olmadığı görülmektedir. Bkz. Ortaylı, *age.*, s. 112.

<sup>259</sup> Burada “yönetilenler” terimiyle Kalaycıoğlu ve Sarıbay'dan mülhem -ki siyaseti asgari düzeyde yöneten-yönetilen ilişkisi olarak görmektedirler- tüm toplum için bağlayıcı kararlar alan yöneten grubunun buyruğuna rıza gösterip göstermeme durumunda olan grubu kastetmekteyiz. Bkz. Kalaycıoğlu-Sarıbay, *agm.*, s. 21.

<sup>260</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 34.

<sup>261</sup> Açıkgöz, *age.*, s. 248. Ortaylı da A. Cevdet Paşa'nın İlmiye sınıfındaki Kazaskerlik gibi yüksek bir rütbeden Mülkiye sınıfına geçmesinin, Tanzimat dönemindeki reformların İlmiye'nin aleyhine geliştiğini gösteren canlı bir örneği olduğunu belirtir. Bkz. Ortaylı, *age.*, s. 264.

<sup>262</sup> A.e., s. 101.



yürütülmüştür.<sup>263</sup> Babîali'nin egemenliğini tesis eden bu bürokratik çekirdek, Türkiye'de modern merkezîyetçiliğin de kurulmasında temel teşkil etmiştir. Ortaylı'nın değişiyile *Tanzimat adamı* olarak anılan Tanzimat dönemi bürokratları, döneminin en başarılı, en yaratıcı, değişen ve sarsılan bir siyasi ortamda yeni düzen arayışı içinde olan kadrolarıdır.<sup>264</sup> Fikirleri, problemlere karşı olan çözüm önerileri birbirinden farklı ve hatta birbiriyle çatışıyor da olsa, yeri geldiğinde tüm çekişmeleri bir kenara bırakabilmeleri ve aynı masanın etrafında oturabilmeleri, onları Tanzimat devri aydın sınıfına sokan en önemli özelliklerindedir. Daha çok *Tercüme Odası* ve sonrasında *Mekteb-i Sultani*, *Mekteb-i Mülkiye*, *Tıbbiye* gibi okullarda kendi kendisini yetiştirmiş, toplumunu eleştiren ve yeni ufuklar arayan, Batı dillerini ve Avrupa politikasını mükemmel derecede bilen, Müslümanlar kadar gayrimüslimleri de kapsayan bir Osmanlılık kimliğine sahip bu sınıf, "Tanzimat tipi"<sup>265</sup> denen aydın sınıfını oluşturmuştur.<sup>266</sup>

Vaat ettiği reformların kâğıt üzerinde kalması şikâyetiyle karşı karşıya kalan Gülhane Hattı'ndan sonra; İngiltere, Fransa ve Avusturya elçilerinin baskısı sonucu 1856 Islahat Fermanı da ilan edilmek zorunda kalınmıştır. Tanzimat'ın ikinci aşaması olan bu ferman, özellikle gayrimüslimlere verilen haklar yönünden İmparatorlukta tam manasıyla taşları yerinden oynatan bir etki yaratmıştır,<sup>267</sup> çünkü tüm tebaanın *Osmanlılık* ve *vatandaşlık* çatısı altında birleştirilmesi ve kanunlar önünde eşitliği Tanzimat Fermanı'ndan daha açık ifadelerle resmen ilk defa belirtilmiştir. Islahat Fermanı ile birlikte modernleşme süreci kendisini kesin bir şekilde hissettirmiştir. Esasen "ıslah"ın çoğulu olarak "ıslahat", kurumların geleneksel manada bid'atten –ki Gencer'e göre bu terim modern olana denk gelir- kurtarılıp aslına döndürülerek düzeltilmesini ifade eder.<sup>268</sup> Fakat Osmanlı modernleşme çağında ıslahat, artık modern standart kurumların tesis edilmesi anlamına bürünmüştür. Böylece hâkim millet konumundaki Müslümanların statüleri hem

---

<sup>263</sup> A.e., s. 124.

<sup>264</sup> A.e., s. 104.

<sup>265</sup> Bu tipin temsil ettiği diğer grup ise dönemin kültürel atmosferine ayak uyduramayan bürokratlardır. Ortaylı, Fuad Paşa'nın bacanağı olan Kamil Bey'in, yeni hayatı yüzeysel ve gösterişçi taklit eden bürokratların gerçek bir mümessili olduğunu söyler. Mizancı'nın *Turfanda mı Turfa mı* romanı da dâhil olmak üzere dönemin birçok romanında bu tarz yapmacık insan tipinin yergisi yapılır. Ortaylı, "Tanzimat tipi" terimiyle bu grubun değil, kendini gerçek manada yetiştiren insan tipinin anlaşılması gerektiğini belirtir. A.e., s. 278.

<sup>266</sup> Tanzimat adamı ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz. A.e., s. 261-312.

<sup>267</sup> Gencer, *age.*, s. 67. Berkes, Tanzimat Fermanı'nın Müslümanlar, Islahat Fermanı'nın ise gayrimüslimler için çıkarılmış olduğunu belirtir. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 217.

<sup>268</sup> Gencer, *age.*, s. 378-379.

resmi hem de “gâvur” gibi küçük düşürücü ifadelerin yasaklanmasından dolayı kültürel düzeyde sona ermiştir.<sup>269</sup> Bu değişiklikler, bir yandan Mekke Şerifi ve etrafındaki âlimlerin, fermanı ilan edenleri küfürle itham etmelerine sebep olurken, bir yandan da Hristiyan tebaaya asker yükümlülüğü ve Yahudilerle eşit konumu getirmesinden ötürü rahatsızlık vermiştir.<sup>270</sup> Müslim-gayrimüslim eşitliği özellikle 1864’te Tuna’da Midhat Paşa tarafından uygulanan *Vilayet Nizamnamesi*’de kendini göstermektedir. *Vilayet, Liva, Kaza ve Karye* olarak ayrılan idari birimlerin her birinde ikisi müslim, ikisi gayrimüslim olmak üzere dört seçilmişin olması,<sup>271</sup> hukuksal ve idari alandaki eşitliğe basit bir örnektir. Din ve milliyetine bakılmaksızın tüm kırsal kesim ileri gelenlerini içine alan bu tür bir katılımın uygulamadaki başarısı, 1871’de tüm imparatorlukta geçerli olmak üzere *İdare-i Umumiye Nizamnamesi*’nin hazırlanmasının da önünü açmıştır. İmparatorluğun yapısına yenilik getiren diğer müessese de 1868’de kurulan *Şura-i Devlet* olmuştur. “iptidai bir Meclis-i Mebusan”<sup>272</sup> olarak da anılan şura; din ve mezhep farkı olmaksızın müslim ve gayrimüslim üyelerden oluşmuş, Islahat Fermanı’nın getirdiği en temel çatı olan Osmanlılık çatısı böylece bir kez daha vurgulanmıştır. Her ne kadar Şura-i Devlet’in sonraları sadrazamın onaylayıcısı rolünden başka bir işe yaramadığı için “Şura-i Evvet” haline gelse de, Islahat Fermanı’ndan I. Meşrutiyet’e geçiş sürecinde bir süreklilik sağlamış ve köprü olmuştur.<sup>273</sup> Nihayetinde, hem yerel hem de genel idare meclislerin kuruluşu ve işleyişi laik bir kökenden gelmemesine rağmen, ileride laik gelişmelere yol açtığı ve parlamenter hayata geçişe imkân sağladığı söylenebilir.<sup>274</sup>

1876 I. Meşrutiyet’in ilanına kadarki süreçte Devleti Âliye’nin iç ve dış siyasetini belirleyen Islahat Fermanı’nın<sup>275</sup> Osmanlı modernleşmesi açısından bir diğer vurucu noktası azınlıkların yabancı ekonomik güçlerle bağlantılarını güçlendirmelerine imkân vermesi, yani iktisadi emperyalizmi pekiştirmesi olmuştur.<sup>276</sup> Bütçe yapılması, banka kurulması, iktisadi kalkınma için Avrupa sermayesi ve uzmanlarının çağırılması, karma mahkemelerin kurulması gibi Gülhane Hattı’na göre çok daha somut reformlar sayan Islahat Fermanı, Müslümanları memnun etmediği gibi gayrimüslimleri ve onların

---

<sup>269</sup> A.e., s. 68.

<sup>270</sup> A.e., s. 68.

<sup>271</sup> Ortaylı, *age.*, s. 176.

<sup>272</sup> Tunaya, *age.*, s. 36.

<sup>273</sup> A.e., s. 37.

<sup>274</sup> Ortaylı, *age.*, s. 187.

<sup>275</sup> Tunaya, *age.*, s. 34.

<sup>276</sup> Gencer, *age.*, s. 717.

destekçisi Avrupalı devletleri de memnun etmemiştir.<sup>277</sup> Fermanla birlikte verilen imtiyazlar, gayrimüslim tebaanın Müslümanlarla kaynaşmasından ziyade siyasi olarak kendilerini daha da ayrı tanımlamalarına ve Avrupalı devletlerin de Osmanlı'nın iç işlerine daha rahat müdahale etmelerine sebebiyet vermiştir.<sup>278</sup> Bir başka ifadeyle, daha önce “dini tasnife” göre hiyerarşinin Müslümanlardan sonra ikinci ve sonraki kademelerinde olan gayrimüslimler; elde ettikleri hukuki, örgütsel, mali haklar ve diplomatik destekle birlikte imtiyazlı ve hâkim sınıf haline gelmiştir.<sup>279</sup>

Saray ve Babiâli'den sonra ise sokağın da modernleşmeye başlaması, yani modernleşmenin siyasi alanda ortaya çıkardığı en önemli oluşum<sup>280</sup> olarak siyasi katılımın yönetilenlere doğru genişlemesi gelmektedir. Tanzimat dönemi devlet adamları otoriter bir karakter sergilemekte idiler. Onların başlattığı ve kısmen de olsa hızlandırdığı reformlar, siyasal modernleşmeye de zemin hazırlamış, toplumdaki bir takım gruplar iktidara katılmaya değilse bile aday olmaya başlamışlardır.<sup>281</sup> Tanzimat dönemi, her şeyden önce zorladığı tüm kapıların kendine kapalı olması sonucu değişimin imkânlarını kendi içinde arayıp bulan, ferdileşmeye ve dünyevileşmeye cemaatten ayrılarak meyyal olduğunu gösteren “birey”in başlı başına bir değer olarak ortaya çıkışı ve toplumsal yaşantının bir öznesi oluşuna şahitlik etmiştir.<sup>282</sup> Siyasi katılımın birey adına emekleme dönemleri olan bu süreç; daha fazla hizmet üretimi, siyasi sistemin daha fazla bütünleşmesi ve bunun sonucunda da siyasi ayrımların daha sık görülmesi gibi olaylara gebe dir.<sup>283</sup> Bu noktada, Hamlin, Gülhane Hattı'nın reayaya, özellikle eşitlik konusunda, haklarını ararken daha cesur davranmaları cesaretini verdiğini ve bu bakımdan geri dönülmez bir akım başlattığını belirtir.<sup>284</sup> Devlet-i Âliye tebaası, Tanzimat döneminde aşamalı olarak köleliğin kaldırılması, müslim-gayrimüslim eşitliği ve yönetilenlerin can, mal ve haysiyetinin korunması gibi temel haklar kazanmıştır.<sup>285</sup> Fakat toplumda görülen dönüşüm –ki modernleşme de denebilir- bu hakların çok ötesinde; aileleri, mahalleleri, şehirleri ve

<sup>277</sup> Cevdet Küçük, “Osmanlı İmparatorluğu'nda “Millet Sistemi” ve Tanzimat”, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, İncalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (der.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, 541-556, s. 550-551.

<sup>278</sup> Ortaylı, *age.*, s. 130.

<sup>279</sup> Açıkgöz, *age.*, s. 244.

<sup>280</sup> Kalaycıoğlu-Sarıbay, *agm.*, s. 19.

<sup>281</sup> Ortaylı, *age.*, s. 104-105.

<sup>282</sup> Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, “Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişim”, *age.*, s. 19-20.

<sup>283</sup> A.e., s. 25.

<sup>284</sup> Aktaran: Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, *agm.*, s. 32.

<sup>285</sup> Ortaylı, *age.*, s. 105.

gündelik yaşam pratiklerini de kapsayarak köklü ve yer yer “aşırı” bir değişimin olduğunu göstermektedir. Bu değişimi “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma” adlı makalesinde dönem romanları<sup>286</sup> üzerinden inceleyen Mardin, bir yandan Osmanlı aydınlarının sosyal sorunlara nasıl yaklaştıklarına, bir yandan da geleneksel yaşam pratiklerinden kopuşa dair birçok örnek verir.

Osmanlı aydınlarının üzerine eğildikleri en temel konulardan bir tanesi, üst sınıf erkeklerin batılılaşma eğilimini önlemeden de önce gelen kadının toplumdaki yeri konusudur.<sup>287</sup> Esasında modernleşmenin ilk yıllarından beri kadının özgürlüğü sorunu; Şinasi’nin *Şair Evlenmesi*’nde, A. Mithat Efendi’nin *Felâhî Bey ve Rakım Efendi*’sinde, Samipaşazade Sezai’nin *Sergüzeşt*’inde, Hüseyin Rahmi’nin *İffet*’inde ve daha birçok eserde başlıca ele alınan konulardan olmuştur. Bu eserlerde kadın figürler, batılılaşmaya, modernleşmeye teşvik edilmiş, böylece üst ve orta tabaka kadının toplumsal hayata girişi hızlandırılmak istenmiştir. Eğitim gören, flört ilişkileri yaşayan, erkeklerle hem saz söz meclislerine, hem tekkelere devam eden kadınlar A. Cevdet Paşa gibi kişilerce zenperestlik ve muaşakanın artması gibi sorunlara neden olmalarından dolayı eleştirilse de yeni yaşam bildiği gibi devam etmiştir.<sup>288</sup> 1880’lerde *Âlem-i Nisvân* (Kadınlar Âlemi) adlı bir kadın gazetesi çıkararak feminist hareketi yaygınlaştırmak isteyen bir grup Rus kadın, belki de değişimin sadece modadan, tüketimden ve günlük yaşam pratiklerinden ibaret olmadığını göstermek niyetindeydi. Bu niyetin en somut örneklerinden birisi ise kız çocuklarının eğitim seviyesinin liseye kadar yükselmesiyle birlikte kadınların “muallime hanım” olarak özgür çalışma hayatına girişidir.<sup>289</sup> Böylece kadınlar, günlük hayatta gitgide artan bir sosyo ekonomik görünürlük kazanmışlardır.

Özellikle üst sınıf erkeklerin de aşırı batılılaşmalarından dolayı tam tersi şekilde dönem romanlarında yerildiği görülür. A. Mithat’ın *Felâhî Bey*’i, H. Rahmi Gürpınar’ın *Şatıroğlu Şöhret*’i, Nabizade Nazım’ın *Suphi*’si, Ömer Seyfettin’in *Kenan Bey*’i,<sup>290</sup> Recaizade’nin *Bihruz Bey* tiplmesi ve daha niceleri batılılığı bir felsefe ve iktisat

---

<sup>286</sup> Mardin, dönem romanlarının toplumsal ve siyasal değişimin yarattığı sorunları inceleyen tezli romanlar olduğunu belirtir. Ortaylı da benzer şekilde 19. yüzyıldaki sosyal tabakaların, davranış kalıplarının ve siyasi kültürün daha iyi anlaşılabilmesi için dönem hatırat, nüfus kayıtları ve seyahatnamelerin yanında roman ve hikâyelerin de incelenmesi gerektiği üzerinde durur ve bu noktada H. Rahmi Gürpınar ve Ahmet Rasim’in hikâyelerinin küçümsemeyecek kaynaklar olduğunu söyler. Bkz. A.e., s. 105.

<sup>287</sup> Mardin, “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, *age.*, s. 51.

<sup>288</sup> Ortaylı, *age.*, s. 281.

<sup>289</sup> A.e., s. 285.

<sup>290</sup> Mardin, *agm.*, s. 57.

sisteminden ziyade yüzeysel yönleri ve adabı muâşeret kurallarıyla algılayan insanlara örnek olarak verilmiş ve sert bir dille eleştirilmiştir. Kültür açısından iki arada kalmış, kök ve kimlik yoksunu bu durumu, Mardin “Bihruz Bey sendromu” olarak adlandırır<sup>291</sup> ve bu tiplere karşı yapılan aleyhtarlığın Yeni Osmanlılar tarafından sosyal seferberlik için kullanıldığını vurgular.<sup>292</sup> M. Murad Bey de, ilerleyen sayfalarda daha yakından inceleneceği üzere, yazdığı “*Turfanda mı Turfa mı*” adlı romanında bu eleştiriye A. Mithat’ın Rakım Efendi’sinden daha zengin ve idealist bir karakter olan Mansur Bey karakteriyle gerçekleştirir. Dönemdaşı olan diğer yazarlarla birlikte Mizancı da toplum öğretmenliğine girişmiş ve kendisine sosyo-politik bir görev yüklemiştir.<sup>293</sup>

Bir anlamıyla “geleneğin zıddı” ve kadim olanın mübeddili olarak anılan modernleşmenin, elbette ki yalnızca kişiler ya da onlara ait yaşam pratikleri ile alakalı geleneği “tebdil edeceği” düşünülemez. Mardin bu noktada, kişisel bazda yaşanan kültürel çarpışmaya -basite indirgersek modernleşenler ile modernleşmeyenler arasındaki çatışma da denilebilir- değindikten sonra mahallelerin de aynı dönüşüme tabi olduklarından bahseder. Bu defa kefelere birinde Felatun Bey’in “Bihruz Bey sendromlu” tutumunu sokaklarına taşıyan, taş binalarıyla, “cafe”, restoran ve otelleriyle, apartman hayatıyla,<sup>294</sup> günah ve işretle dolu Beyoğlu,<sup>295</sup> diğerinde birbirlerine mahalle sınırları içinde sıkı dini cemaatsel bağlarla bağlı, Beyoğlu’na ve içindekilere hem korku hem öfkeyle bakan “ahşap şehrin”<sup>296</sup> Müslüman kesimi vardır.<sup>297</sup> Bu noktada, iki kesim arasındaki mahalli farkların açılması, büyük ve küçük kültürel gelenek arasındaki uçurumun derinleşmesi olarak okunabilir, zira zaman geçtikçe Batı kültürünü alanlar kendilerini halktan daha da ayrı bir

---

<sup>291</sup> A.e., s. 54-55.

<sup>292</sup> Mardin, *agm.*, s. 81.

<sup>293</sup> Ortaylı, *age.*, s. 292.

<sup>294</sup> A.e., s. 275.

<sup>295</sup> Mardin, *agm.*, s. 56.

<sup>296</sup> “*Modern düşüncenin en büyük meselelerinden birisi ölüm ile hayât arasında bir karşılık kurmasıdır*” der S. Seyfi Ögün ve “ölüm ve hayat” olarak ayrıştırılmış ve zıtlştırılmış ikiden seçmeli bu sınavda modern olmanın yoklukla özdeşleşmiş ölümden ziyade, varlığa tekabül eden hayatı seçmeyi gerektirdiğinden bahseder. Yaşam alanlarında ahşap kullanımı ise Ögün’e göre, kadim olana özgü, ölümü hayatın içine alan bir tutumdur. Yüzyıllarca büyük yangınlar atlatmasına rağmen Türklerin evlerinde ahşap kullanımından vazgeçmemesi, hayatın içinde döndüğü “ev” ve “tabut” arasındaki bağı kurmak ya da hiç hatırdan çıkarmamak içindir. Bunun yanında taş kullanımı ise dayanıklılığına binaen ve modern iddialara paralel olarak “ezel” ve “ebed” olanı temsil eder. Ögün’ün köşe yazıları için Bkz.

[http://www.zaman.com.tr/yorum\\_yorum-drsuleyman-seyfi-ogun-olumun-hayatiyetine-dair\\_655863.html](http://www.zaman.com.tr/yorum_yorum-drsuleyman-seyfi-ogun-olumun-hayatiyetine-dair_655863.html) ;

<http://yenisafak.com.tr/yazarlar/SuleymanSeyfiOgun/otekinin-olumu/50764>. Bu bağlamda Müslüman mahallelerinin ahşap bina ile Beyoğlu’nun ise taş binalarla tasvir edilmesi, geleneksel ve modern ayrımını mahalle düzeyinde tekrardan gözler önüne serer.

<sup>297</sup> Mardin, *agm.*, s. 56-57.

yere konumlandırmışlardır. Fakat modernleşme süreci, Mardin'in de işaret ettiği gibi, iki gelenek arasındaki sınırların yumuşamasına da gebe dir. Özellikle haberleşme imkânlarının artmasıyla birlikte kültürler arası duvarların muhafazası zorlaşmış,<sup>298</sup> bu yumuşama büyük şehirlerin fiziki dokusunda da değişiklikler getirmiştir. Öncesinde devlet daireleri; saray, sadrazam konağı, ağa kapısı ve şeyhülislamlik ile sınırlıyken, artan memur sayısına da paralel olarak İstanbul'un bir kısmı nezaretler ve devlet daireleriyle, ileride Taksim'e doğru genişleyecek olan Beyoğlu tarafları ise bankalar, ticarethaneler, mağazalar ve kafelerle donanmaya başlamıştır. Bu bağlamda Ortaylı, 19. yüzyıldaki İstanbul'un, kaldırım, su yolu inşaatı ve cadde genişletilmesi gibi çalışmalardan dolayı büyük bir şantiye görünümünde olduğundan bahseder. Avrupa'nın ilk metrolarından biri olan "Tünel" in açılması, Karaköy ve Beyoğlu arasındaki iletişimi artırırken, Karaköy ve Eminönü arasındaki bağlantıyı da Galata köprüsü sağlamaktaydı. Vapur seferlerinin artmasıyla özellikle uzak boğaz köyleri, İstanbul ile bütünleşir oldu. Böylece farklı gelir düzeylerine sahip semtler ve farklı argo ve şive geliştiren sosyal sınıfların yaşadığı mahalleler de birbirinden ayrılmaya başlamıştır.<sup>299</sup>

Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşmenin daha çok kurumların değiştirilmesiyle gerçekleştirildiğini, bu manada siyasi modernizm olarak nitelenebileceğini,<sup>300</sup> Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da kaldırılmasıyla başlayan<sup>301</sup> bu sürecin birçok örnek barındırdığını yukarıda izah etmeye gayret ettik. Temelinde iktisadi ilerlemenin önemli bir yeri olan modernleşmenin oluşabilmesi için toplumun ekonomik kaynaklarına ilaveten "insan kaynaklarının" da harekete geçirilmesi şarttır.<sup>302</sup> Karl Deutch'un ifadesiyle bu eylem "toplumsal seferberlik" deyimine denk gelir. "*Modernleşme öncesi birbirine girift olan sosyal yapıların farklılaştıktan sonra yeni araçlarla toplanması ve bir bütün olarak yeniden harekete geçirilmesi*"<sup>303</sup> manasına gelen toplumsal seferberlik için bir yandan ulaşım ve haberleşme araçlarının yaygınlaştırılması, bir yandan da bağımlaşmanın (karşılıklı bağımlılık) oluşması gerekir. Ancak böyle bir seferberlikle modernleşme

---

<sup>298</sup> A.e., s. 49.

<sup>299</sup> Ortaylı, *age.*, s. 287-288.

<sup>300</sup> Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011, s. 283.

<sup>301</sup> Murat Belge, Türk modernizasyon tarihinin Tanzimat ile değil, Tanzimat'ın önünü açan Vaka-i Hayriye ile başladığını söyler. Bkz. Murat Belge, *Militarist Modernleşme Almanya, Japonya ve Türkiye*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 541.

<sup>302</sup> Meriç, *age.*, s. 50.

<sup>303</sup> Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *age.*, s. 48.

sürecinde bireyler işlerlik kazanabilir fakat Tanzimat kadroları, hükümeti daha etkin kılabilmek ve ekonomiye destek olabilmek için ulaşım ve haberleşme alanlarının önemini anlama konusunda geç kalmışlardır.<sup>304</sup> Haberleşmeye yönelik çalışmalar 1823'te İstanbul-İzmir arası posta ağının kurulmasıyla başlamış ve 1856'ya kadar İmparatorluğun önemli kentlerine yol ve yollarda istasyon hizmeti aracılığı ile yayılmıştır. Merkezîyetçi yönetimi bir adım daha öteye götürecek şartların en önemlilerinden olan yol sorunu, özellikle 1869 düzenlemesiyle birlikte çözülmeye başlamış fakat istenen süratte sürdürülememiş, bu yüzyıldaki merkezîyetçiliğin imdadına telgraf yetişmiştir.<sup>305</sup> Postaya paralel şekilde telgraf da 1850'ler boyunca İmparatorluk topraklarında kullanılmış ve böylece hem hükümetin memurlar üzerindeki denetim mekanizması, hem de tüccarların mallarını geciktirmeden alıp satmalarıyla ekonomik ağ ve Osmanlı sermayesi genişlemiştir.<sup>306</sup> İmparatorlukta merkezîyetçiliğin etkinliğini artıran araçların başında ise gerçekleştirilmesi her türlü denetlemeyi kolaylaştıracağı için çok arzulanmış, oldukça pahalıya mal olan ve Cumhuriyet Türkiye'sine miras olarak kalan demiryolu gelir. Özellikle Islahat Fermanı ile birlikte yabancı sermayenin, Devlet-i Âliye'de rahatça yatırım yapabilmesinden dolayı yabancı demiryolu yatırımcıları arasında bir imtiyaz avcılığı başlamış ve demiryolu döşenmesi hızlanmıştır. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren demiryolları, Batı Anadolu'ya, Çukurova'ya, Suriye-Lübnan'a ve Orta Anadolu'ya ulaşmanın yanında, iç ve dış ticaret hacmini ve ithalat-ihracatın içeriğini de değiştirmiştir.<sup>307</sup> Fakat demiryollarının, ülkede karayolları ve özellikle buharlı gemilerin tamamlayıcı özelliğine rağmen yeterli bir ulaşım ağı örebildiği söylenemez. Demiryolları, daha çok, limanlardan verimli tarım topraklarına uzanan bir vantuz görevi görmüştür.<sup>308</sup> Merkezin taşrayla (çevreyle) bu tarz ulaşım ve haberleşme olanaklarını kullanarak bağlantı oluşturması, bir yandan yukarıda bahsi geçen siyasi katılım imkânlarının artmasına işaret ederken, bir yandan da çevreyi merkezin

---

<sup>304</sup> Stanford J. Shaw-Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye Cilt II Reform, Devrim ve Cumhuriyet: Modern Türkiye'nin Doğuşu 1808-1975*, Mehmet Harmancı (çev.), İstanbul: E Yayınları, 2010, s. 156.

<sup>305</sup> Ortaylı, *age.*, s. 172.

<sup>306</sup> Shaw, *age.*, s. 157.

<sup>307</sup> Ortaylı, *age.*, s. 255.

<sup>308</sup> A.e., s. 173-174. Esasen Tanzimat döneminde en etkili olan alanlardan bir tanesi çok düşük bir yatırım olmasına rağmen yeni teknoloji ile başarının yüksek olduğu tarımdır. Artan ticaret hacmi ve genişleyen demiryollarıyla birlikte tarımsal büyüme ve uzmanlaşma desteklenmiş, özellikle yüzyılın sonuna doğru da makineleşme eğilimi artmıştır. Fakat hem Tanzimat'ın hem de Islahat'ın getirdiği yükümlülüklerden rahatsız olan köylülerin ve eşrafın varlığı aşikârdır. Müslim ve gayrimüslim tebaanın vermek istemediği ek vergilerden dolayı çıkan rahatsızlık, yüzyıl ortasında hâssaten Balkanlarda köylü ayaklanmalarına neden olmuş ve Ortaylı'nın belirttiği gibi tarımsal alanda başlayan ayaklanmalar ulusal nitelik kazanarak ulusalcılık hareketlerinde yeni bir aşama başlatmışlardır. Bkz. A.e., s. 136.

kontrol edilebilir ve denetlenebilir sahasına katmakta, merkezdeki değerlerin çevreye aktarılmasını kolaylaştırmaktadır. Böylece siyasi katılma ile başlayan süreç, siyasi bütünleşme ve siyasi ayrılığa da sebep olan iki temel etkiyi beraberinde getirmektedir.<sup>309</sup>

### 1.2.2.1. Sosyal Seferberlik İçindeki “Toplum Hızlandırıcıları”: Yeni Muhalefet Olarak Yeni Osmanlılar

19. yüzyılın başından itibaren reform çağı olarak anılan zaman dilimi, yerini, henüz radikal manada olmasa da, siyasi kutuplaşmalara terk etmekte ve inkılap çağına doğru evirilmektedir. Tarihi yaşamaktan ziyade yapmayı tercih eden, tutucu yöneticisinden muhalif yazarına kadar bütün bir Tanzimat aydını, değişim karşısında varlığını sürdürülebilmek için geleneğini ve içinde yaşadığı ortamı eleştirmeye<sup>310</sup> ve bir nevi toplumsal seferberliği hazırlamaya başlamıştı. Modernleşmeye yönelik ilk örgütlü tepkiler de böyle bir siyasi atmosferde oluşmaya başladı. Bu bağlamda ilk siyasi tepki, *Şeriatı Tutma Cemiyeti* ya da *Fedailer Cemiyeti* olarak adlandırılan gizli örgütün hükümete yönelik darbe girişimidir.<sup>311</sup> 1859’da meydana çıkarılmasından sonra üyelerinin Kuleli’de yargılanmalarından dolayı tarihe *Kuleli Vakası* olarak geçen olayın örgüt üyeleri arasında, yüksek rütbeli subaylardan aydınlara, medrese öğrencilerinden memurlara kadar birçok kişi vardır. Fakat yine de örgütün amacı ve ideolojisi hakkında kesin bir kaniya varmak pek mümkün görünmemektedir. İlk devrimci olay olarak anılan Kuleli Vakası’nı parlamento rejimini kurmak isteyenlerin oluşturduğu bir örgüt olarak yorumlayanlar olduysa da, Tanzimat reformlarını yıkıp şeriatı geri getirmek isteyenlerin oluşturduğu bir örgüt olarak yorumlayanlar daha ağırlıktadır.<sup>312</sup> İkinci devrim girişimini ise 1865’te Yeni Osmanlılar tarafından kurulmuş<sup>313</sup> *İttifak-ı Hamiyyet* adlı bir örgüt yapmış ve yine başarısız olmuştur. Fedailer Cemiyeti’ne benzer şekilde bu örgüt de Padişaha ya da padişahlık kurumuna değil, paşalar istibdadına –özellikle Âli Paşa’ya- karşı düzenlenmiştir. Hakkındaki bilgi ve belgeler kısıtlı da olsa önderlerinin askerlerden ziyade

<sup>309</sup> Kalaycıoğlu-Sarıbay, “Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişim”, *age.*, s. 24.

<sup>310</sup> Ortaylı, *age.*, s. 300.

<sup>311</sup> Berkes, *age.*, s. 271-272.

<sup>312</sup> A.e., s. 274. Uluğ İğdemir’in monografi çalışması, Kuleli Vakası hakkındaki tek çalışmadır. Hüsnü Aktaş’ın da olay ile ilgili belgesel roman olarak kurgulanmış *Fedailer* adlı bir kitabı vardır. Bkz. Uluğ İğdemir, *Kuleli Vakası Hakkında Bir Araştırma*, Ankara, 1937. Hüsnü Aktaş, *Fedailer*, Ankara, Misak Yayınları, 2010.

<sup>313</sup> Findley, *age.*, s. 104.



Namık Kemal gibi “genç”ler olduğu,<sup>314</sup> *Carbonari* örgütlenme modeline göre hücreler halinde kurulduğu ve anayasal ve parlamenter bir yönetim biçimini getirmeyi amaçladığı bilinmektedir.<sup>315</sup>

Tanzimat’ın özellikle üst düzey kadrolarının toplumsal seferberlik konusundaki yetersizliğine bir tepki olarak Mustafa Fazıl Paşa, Şinasi, N. Kemal, Ali Suavi gibi zamanın genç bürokratları, modernleşmenin hızından memnun olmadıkları için toplumsal seferberliği hızlandırmayı, Mardin’in söylemiyle “toplum hızlandırıcıları”<sup>316</sup> olmayı üzerlerine almışlardır. Babıâli reformcularının kendi zıddını doğurması sonucu<sup>317</sup> -ki bu manada antitezi denilebilir- gelişen bu yeni muhalif grubun asıl memnun olmadığı durum ise, reformların hızından ziyade, şeriata dayanmayan<sup>318</sup> ve sürekli gayrimüslimlerin lehine çalışan reformların yönü,<sup>319</sup> bir başka ifadeyle modernleşmenin algılanış tarzıydı.<sup>320</sup> Bu yeni muhalefet, Osmanlı yönetici elitinin sınırlı bir siyasi mücadele alanından konuşması yönüyle geleneksel Osmanlı muhalifliğine benzemektedir.<sup>321</sup> Tıpkı devrim Fransa’sında okların 16. Louis’den ziyade devlet adamlarının yetersizliğine yönelmesi gibi, bu yeni aydın grubunun da hedef tahtasında padişahтан ziyade Tanzimat’ın ikinci kuşağı olarak anılan devlet adamları vardı.<sup>322</sup> Temelde bizzat sultan ve siyasi rejime muhalefet etmekten ziyade -ki böyle bir şey Osmanlı-İslam geleneğine yabancıdır<sup>323</sup>- Âli ve Fuad Paşalar tarafından kurulan “münevverül efkarane istibdat”<sup>324</sup> muhalefetten doğan bu memurlar topluluğu; Osmanlı’daki ilk entelektüel akım olan *Yeni Osmanlılar* ya da Tunaya’nın söylemiyle *I. Jön Türk hareketi*<sup>325</sup> olarak isimlendirilmiştir. Fransızca *jeune* (İngilizce

<sup>314</sup> Zürcher, *age.*, s. 109

<sup>315</sup> Berkes, *age.*, s. 275-276.

<sup>316</sup> Mardin, “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, *age.*, s. 49. Gerçekten de gerek N. Kemal’e, gerek Şinasi’ye, gerekse dönemin diğer aydınlarına bakıldığında hazırladıkları gazete, dergi, makale gibi araçlarla toplumdaki değişimi yönlendirmeye ve hızlandırmaya çalıştıklarını anlaşılabilir. İleriki sayfalarda Mizancı Murad Bey’in de çıkardığı *Mizan* gazetesi ve benzeri faaliyetlerinden dolayı rahatlıkla toplum hızlandırıcısı olarak addedilebileceğinden bahsedeceğiz.

<sup>317</sup> Cemil Koçak, “Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Mehmet Ö. Alkan (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2001. c. I, 72-82, s. 72.

<sup>318</sup> Türköne, *age.*, s. 92.

<sup>319</sup> Zürcher, *age.*, s. 107.

<sup>320</sup> Koçak, “Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *age.*, s. 77.

<sup>321</sup> Koçak, *agm.*, s. 76.

<sup>322</sup> Mardin, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *age.*, s. 43.

<sup>323</sup> Gencer, *age.*, s. 177.

<sup>324</sup> Tunaya, *age.*, s. 52.

<sup>325</sup> A.e., s. 56.

*young*) terimi, Avrupa’da biri şeriatı, diğeri laikliği savunmak manasına gelen temelde iki tipi tanımlamak için kullanıla geldiyse de, Türkiye’de bu terim hem din, hem devlet düşmanlığı anlamına geliyordu. Bu sebeple 1860’lı yıllarda Avrupa’ya giden muhalif bürokratlar, kendileri için bir manası olmayan ne *jeune*, ne de *Türk* sözcüğünü benimsediler; başlarda *Türkistan erbab-ı şebabı* ya da *civan* gibi isimler kullanılsa da, sonraları bilinçli bir şekilde *Yeni Osmanlılar* ismini kullanmayı uygun gördüler.<sup>326</sup>

Esasen Yeni Osmanlılar, Jön Türkler’den önce gelen, belirli prensiplere ulaşma, örgütlenme ve gizli siyasal faaliyet yürütme konularında görece daha ibtidaî olan ve örgütlü faaliyetleri beş yılı aşmayan<sup>327</sup> muhalif bir kültürel grubu işaret eder.<sup>328</sup> Kalpleri 19. yüzyılın ilerleme inancıyla dopdolu olan bu grup, Tanzimat’a karşı İslami bir süzgeçle eleştiri getirmelerine rağmen, modernlikle şüphe götürmez bir ilişki içindedirler.<sup>329</sup> Osmanlı İmparatorluğu’nun seçkinler sınıfı içindeki ilk modern ideolojik hareket sayılsalar da,<sup>330</sup> grubun içinde ideolojiden çok, anayasal liberalizmden İslamcılığa, Türkçülükten Sosyalizme kadar geniş bir yelpaze sunan ideolojiler, ya da genç elit muhalif grubun kendilerince geliştirdikleri bazı önermeler vardır. Yeni Osmanlılar sadece siyasal alanda değil, eksik ve yanlış bilgilerle de olsa, edebiyattan gazeteciliğe, eğitimden kadın-erkek ilişkilerine, tarihten ekonomiye kadar birçok alanda Osmanlı kurumlarını eleştirmişler, bu kurumların Avrupa uygarlığı karşısındaki konumunu tartışmaya açarak yeni bir arayış başlatmışlardır.<sup>331</sup> İstedikleri padişahlığı kaldırmak değildi, aksine padişahtan liberalizmin esaslarına da atfen, *adalet*<sup>332</sup> ve *meclis-i meşvereti* kurarak siyasal iktidarın paylaşılmasını<sup>333</sup> istiyorlardı. Tanzimat’ın başındaki kadroların, İngiltere ve Fransa gibi “hükümet-i meşruta”dan ziyade, Avusturya ve Prusya gibi “hükümet-i mutlaka”dan yana tavır almalarının<sup>334</sup> bu isteklerinde kurucu bir payı vardır.<sup>335</sup> Temel hedefleri ise özünde

<sup>326</sup> Berkes, *age.*, s. 282-283.

<sup>327</sup> Gencer, bu beş yılın Şinasi’nin *Tasvir-i Efkar*’ın başyazarlığını N. Kemal’e bırakarak Avrupa’ya gittiği 1865 yılından, Kemal’in Avrupa’dan vatana döndüğü 1870 yılına kadarki olan süreç olduğunu belirtir. Bkz. Gencer, *age.*, s. 253.

<sup>328</sup> Koçak, “Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *age.*, s. 72. Ayrıca bkz. Zürcher, *age.*, s. 111; Findley, *age.*, s. 104.

<sup>329</sup> Findley, *age.*, s. 106.

<sup>330</sup> Zürcher, *age.*, s. 112.

<sup>331</sup> Ortaylı, *age.*, s. 306-309.

<sup>332</sup> Mardin, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *age.*, s. 47. Mardin’den aktararak Gencer de N. Kemal’in birçok eleştirisinin aslında “adalet adına bir feryat” olduğunu söyler. Bkz. Gencer, *age.*, s. 638.

<sup>333</sup> Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri: 1895–1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, s. 33.

<sup>334</sup> Gökhan Çetinsaya, “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Mehmet Ö. Alkan (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2001. c. I, 54-71, s. 68.

barındırdıkları şiddetli vatanperverlikten<sup>336</sup> dolayı İmparatorluğun tüm unsurlarıyla birlikte sınırlarını savunmak ve parçalanmasını engellemekti.<sup>337</sup> Yeni Osmanlılar bu uğurda 1867’de Avrupa’ya sürülseler de en sert eleştirileri özellikle 1868’de Londra’da çıkarmaya başladıkları *Hürriyet* gazetesi üzerinden yapmaya devam etmişlerdir.<sup>338</sup> Âli ve Fuad paşaların sırasıyla 1869 ve 1871’de vefat etmeleri üzerine istedikleri reformların önündeki engellerin kalktığı gibi saf bir inanca kapılarak<sup>339</sup> tekrardan İstanbul’a dönmüşler, “ulvî” amaçlarına 1876 Anayasası ile erişmişler ve 1877’de II. Abdülhamid tarafından dağıtılıp İstanbul dışında eyalet yönetimlerindeki görevlerde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.<sup>340</sup>

Değişen kurumların insanların günlük yaşamlarına olan etkileri bir yana, kurumları değiştirecek olan dönüp dolaşıp yine fertlerdir.<sup>341</sup> W. H. Auden tarafından “Kalp nakli” olarak adlandırılan bu girift süreç, özellikle Yeni Osmanlılar ile birlikte kurumların değiştirilmesinin yanı sıra fertlerin değişiminin de bir o kadar ehemmiyetli olduğunu vurgulamıştır. Hem laikliğin, hem ulusçuluğun öncülüğünü yapması sebebiyle gerçek bir *jeune* olan Şinasi, “*Halkı aydınlatmadıkça politik eylemde başarı sağlanamaz*”<sup>342</sup> derken bu değişimin altını çizmektedir. Yeni Osmanlılar’ın çıkış yıllarından yaklaşık yarım asır sonra Gramsci tarafından bir *ideolojik aygıt* olduğu vurgulanacak olan gazete ise tam da bu noktada rol oynar.

Yeni Osmanlılar basın alanını, kamuoyuna hitap etmedeki üstün payından dolayı ısrarla bir mücadele alanı olarak görmüştür.<sup>343</sup> Esasen 19. yüzyılın modern devletinde kamuoyunu herhangi bir şekilde biçimlendirecek araçlardan vazgeçmek imkânsızdır. Elbette ki kamuoyunu oluşturmak ve denetlemeye almak sadece modern topluma özgü bir özellik değildir. Geleneksel toplumlarda da kahvehane, hamam, tekke gibi mekânlar kamuoyunun oluştuğu yerlerdir ve gerekli görüldüğünde sıkı bir şekilde kontrol altında tutulmuştur. Yine de 19. yüzyıl aydını, bürokrati, devleti, velhasıl toplumu için gazete çok

<sup>335</sup> İleride bahsedileceği üzere M. Murad Bey’in sıkı bir İngiliz yanlısı olmasının kökleri, kanımızca Yeni Osmanlılar’ın İngiltere’deki meşruti sisteme olan arzuları ile paraleldir.

<sup>336</sup> Tunaya; *vatan, millet* gibi kavramların ilk defa Yeni Osmanlılar ile gerçek manalarında kullanıldığından bahseder. Tunaya, *age.*, s. 59. Türköne de “vatan” idealinin Batıdan aktarılan akültürafif bir unsur olduğunu, Türk-İslam geleneğinde böyle bir ideal olamamasına rağmen bu terimi popülarize edenin N. Kemal olduğunu söyler. Bkz. Türköne, *age.*, s. 279-280.

<sup>337</sup> Mardin, *agm.*, s. 49.

<sup>338</sup> Zürcher, *age.*, s. 111.

<sup>339</sup> A.e., s. 113.

<sup>340</sup> Birol Emil, *Son Dönem Osmanlı Aydını Mizancı Murad Bey*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009, s. XXIX.

<sup>341</sup> Meriç, *age.*, s. 49.

<sup>342</sup> Berkes, *age.*, s. 283.

<sup>343</sup> Cemil Koçak, “Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde”, *age.*, s. 78.

daha müstesna bir yere sahiptir çünkü Osmanlı toplumunda gazete, batılı emsallerine ilave bazı işlevleri üstlenmek zorunda kalmıştır.<sup>344</sup> Gazete ile çağdaş manada aydın ortaya çıkmış ve yönetici sınıfa karşı halkın temsilciliğini üstlenmiştir.<sup>345</sup> Esasen, hem Osmanlı yöneticileri, hem de yabancı ülkeler, resmi tebliğlerin yanında bilim, sanat ve edebiyat üzerinde okuyucuyu eğitme görevini üstlenerek tek öğretim aracı konumunda olan<sup>346</sup> gazetenin tebaa üzerindeki bu denetim gücünün farkındaydılar. Osmanlı Devleti, bütün modern devletler gibi kendi ideolojisini halkına ve diğer devletlere anlatmak ve kabul ettirmek için basın organlarına ihtiyaç duymakta idi zira basın, bu yıllarda hem popüler eğitim, hem de propaganda ve ikna aracı olarak işlev görmektedir.<sup>347</sup> Bu bağlamda, M. Reşid Paşa tebaa ile devlet arasındaki bağları kuvvetlendirmenin önemini görmüş ve böylece 1831'den itibaren *Takvim-i Vekayi* devlet eliyle haftada bir çıkarılmaya başlanmıştı. Fakat *Takvim-i Vekayi* ile basın hayatının başladığı söylenemez çünkü gazete, padişahın reformlarını tanıtmaya çalışan, daha çok padişahın seyahatleri, nişan verilme törenleri, askerlik eğitimi, piyasa fiyatları, ordu tayinleri... vb. olaylardan bahseden<sup>348</sup> resmi bir havadis kâğıdının ötesine geçememiştir.<sup>349</sup> Mülkiyeti ve yazımı bir İngiliz göçmeni Churchill'e ait olan *Ceride-i Havadis* de çıkarıldığı 1840 yılından itibaren benzer şekilde yalnızca resmi politikaları ve uluslararası gelişmeleri yansıttığından dolayı kısır kalmıştır ve bu sebeple Osmanlı basınının başlangıç noktası olmaktan uzaktır.<sup>350</sup>

İbrahim Şinasi'nin, çıkarmaya başladığı ilk köklü modern gazete sayılan *Tasvir-i Efkâr*'da yeni ve büyük bir kitle tarafından anlaşılabilir bir dil kullanması, gazetenin bir medya aracı olarak kullanılmaya başladığının ilk göstergelerindendir.<sup>351</sup> Öncesinde Agâh Efendi ile birlikte Şinasi tarafından çıkarılan *Tercüman-ı Ahvâl* gazetesinde siyasete, dil ve edebiyata dair tartışmalar yapılmakta, basın üstüne düşen görevi yapmaya çalışmakta idi. *Tercüman-ı Ahvâl*'in geçici olarak kapatılmasının ardından ise Şinasi, M. Fazıl Paşa'nın para yardımıyla 1861'de *Tasvir-i Efkâr*'ı yayın hayatına soktu. Altı yıl kadar sonra Ali Suavi Londra'da ilk mülteci gazete olan ve 7. sayısından itibaren *Yeni Osmanlılar Cemiyeti* damgasıyla basılan *Muhbir*'i çıkarmaya başladı. Böylece basın hayatı iyice

<sup>344</sup> Türköne, *age.*, s. 48.

<sup>345</sup> A.e., s. 64.

<sup>346</sup> Ortaylı, *age.*, s. 224.

<sup>347</sup> Gencer, *age.*, s. 192.

<sup>348</sup> Berkes, *age.*, s. 200.

<sup>349</sup> Zürcher, *age.*, s. 108.

<sup>350</sup> A.e., s. 108.

<sup>351</sup> Mardin, *agm.*, s. 45.

genişlemeye ve renklenmeye başlamıştır.<sup>352</sup> 40. sayısından sonra ise 1868 yılında Yeni Osmanlılar'ın sözcüsü olan *Hürriyet* yayınlanmaya başlanmış; hürriyet, müsavat, meşveret gibi konular bu gazete aracılığı ile tartışılmıştır.<sup>353</sup> Böylece gazete, özellikle 1870'li yıllarla birlikte Gramsci'nin tabiriyle *ideolojik aygıt* olma vasfını tam anlamıyla kazanmıştır. Bundan sonraki siyaset ise büyük oranda bu yeni iletişim aygıtını kullanacak olan aydın sınıfının kaleminde şekillenecektir.

---

<sup>352</sup> Ortaylı, *age.*, s. 226.

<sup>353</sup> Somel, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi", *age.*, s. 104.

## **2. BÖLÜM**

### **OSMANLI MODERNLEŞMESİNİN TAŞIYICI PARADİGMASI OLARAK İSLAMCILIK**

Modernizm, ahir zamanda Mesih'in kuracağı yeryüzü cennetini, akla dayalı yeni ve bambaşka bir dünya projesi ile öne çekerek sekülerizm sayesinde “şimdi ve burada” kurmayı ifade ederken,<sup>354</sup> ideoloji bu projenin aracı konumundadır.<sup>355</sup> Ortaçağlarda dünyayı anlamlandırmaya yarayan teolojii tahtından indirerek, objektif ve evrensel bilgiyi sağlamak üzere “fikirler bilimi” olarak Destutt de Tracy tarafından icat olunan<sup>356</sup> ideolojilerin, kısa sürede teolojinin akıbetine uğrayarak “yeni, sağlıklı bir toplum inşasına objektif rehberlik” amacından saptığı ve Gencer'in söylemiyle “üstyapısal dönüşümü hedefleyen entelektüel silahlar” haline geldiği bilinmektedir.<sup>357</sup> Dinin, anlam boşluğunu doldurmadaki rolünü üstlenmiş görünen ideolojiler, kısa vadede insanların imdadına yetişse de, Marx'ın yaptığı gibi *gerçekliğin tahrifi* olarak olumsuz şekilde tanımlanmaktan kendilerini kurtaramamıştır. Fakat yine de ideolojiler, sosyal bir işlev gören evrensel bir olgu olarak da tanımlandığından dolayı, sosyolojik-antropolojik yaklaşımla, genel bir açıdan alınarak objektif bir inceleme konusu haline getirilebilir. Bu bağlamda, kişilere ve toplumlara yön gösteren kültürel sembol sistemleri ve kolektif bilinç yaratan kalıplar olarak belirirler.<sup>358</sup> Bu kalıpların belirlenmesinde ise sanayileşme sonucu farklılaşmanın bir ürünü olarak ortaya çıkan aydınların etkisi büyüktür. Geçimini kaleminden sağlayan bu yeni sınıf, yeni iletişim imkânlarını kullanarak kitlelerle doğrudan etkileşime geçer ve yeni toplum modelleri teklif etmeye başlar ki ideolojilerin ortaya çıkışının en önemli yanı, aydınların bu şekilde toplumun karşısına çıkmalarıdır.<sup>359</sup>

Modern siyasetin geleneksel toplumdan ayrılarak özerkleşmesi, özgül bir kültürel modelin inşasını gerektirir. Gerçekliği bir bütün olarak adlandırmak üzere gelen dinlerin, siyasetin özerk alanından seküler söylemlerle dışlanması sonucu doğan ideolojiler, temelde siyasi karakterlidirler.<sup>360</sup> Batıda bu dışlanma sürecinin mahiyetini geçmiş sayfalarda göstermeye çalıştık. Doğudaki temel din olarak İslamiyet için ise aynı süreç söz konusu olmamıştır. Buna rağmen, ideoloji adı verilen fikir yapısı Osmanlı Devleti özelinde de ortaya çıkmıştır fakat bu, batıdaki gibi sanayileşme sürecinin bir ürünü olarak değil, akültüratif (kültür temasının/değişiminin belli bir durumu, bir kültüre intibak manasında)

---

<sup>354</sup> Gencer, *age.*, s. 219.

<sup>355</sup> A.e., s. 123.

<sup>356</sup> A.e., s. 127.

<sup>357</sup> A.e., s. 179.

<sup>358</sup> A.e., s. 128.

<sup>359</sup> Türköne, *age.*, s. 27.

<sup>360</sup> Gencer, *age.*, s. 128.

bir unsur olarak görülür.<sup>361</sup> Diğer bir ifadeyle, Osmanlı İmparatorluğu'nda ideolojinin doğuşu, yönetilen kesimi kendi kültürel, ekonomik ve toplumsal güç zeminine dönüştüren, yöneticilerle muhalefet eden yeni burjuvazinin –Yeni Osmanlıların- ortaya çıkışıyla olmuştur.<sup>362</sup> Bu sınıf, batıdan gelen ideolojik düşünce yapısı ile geleneksel İslami değerlerin birleştirilmesi yoluna gitmiş ve böylece İslamiyet'in ideoloji formunda yeniden sistemleştirilmesi ortaya çıkmıştır.<sup>363</sup> Bu muhalif grubun “şeriat isteriz” sloganı<sup>364</sup> İslam'ın ideolojileşme sürecine girdiğinin, Gencer'in söylemiyle yabancı bir bünyenin ortaya çıkardığı sanal meselelere karşılık vermeye zorlandığının,<sup>365</sup> basit bir göstergesi durumundadır zira şeriat, geleneksel dünyada “istenilen” değil, Manastırlı İsmail Hakkı'nın söylemiyle “işlenilen” bir mefhumdur.<sup>366</sup>

## 2.1. İttihad-ı Anasır'dan İttihad-ı İslam'a

Daha önce bahsi geçtiği gibi Tanzimat, Osmanlı modernleşmesinin temel problematiğinden biri olan düalist yapıyı daha da derinleştirerek devam ettirmiştir. Bunda fermanın müslim ve gayrimüslimler arasında kanunların uygulanması yönündeki eşitlik vurgusunun önemli bir payı vardır, fakat eşitliğin doğal hukuk doktrini açısından değil Osmanlılık açısından altı çizilmiştir.<sup>367</sup> Böylece İslam şeriatına uyma noktasında söz veren bir imparatorluk görüntüsünün yanına farklı dinden tebaasını Osmanlılık çatısı altında birleştirme gayesi güden –ve ileride de daha sıkı güdecek olan- bir imparatorluğun silueti belirmiş, bu resim Osmanlı'da iki temel sonuç doğurmuştur. Bir taraftan Osmanlı, kendini batıdan üstün görme noktasını tamamen kaybederken, bir taraftan da temel amacında değişime gitmek zorunda kalmış, İslami olma prensibine ilaveten tebaasını ahenk ve birlik içinde yaşatmayı da amaç edinmiştir. *İttihad-ı Anasır*<sup>368</sup> terimi bu yeni idealin bir ifadesidir. Artık Osmanlı manevi temelleri açısından çifte bir söylem söz konusudur: İyi

---

<sup>361</sup> Türköne, *age.*, s. 29.

<sup>362</sup> Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013, s. 11.

<sup>363</sup> Türköne, *age.*, s. 29.

<sup>364</sup> Esasen bu slogan Osmanlı siyasi kültürü açısından yeni değildir zira öncesinde “yapılanları istemeyiz” ya da “bunları doğru bulmuyoruz” şeklinde gösterilen sosyal tepkiler, “şeriat isteriz” sloganıyla ifade edilmiştir. Yeni olan ise bu sloganın Yeni Osmanlılar'la birlikte farklı bir muhalefet aracı olarak kullanılmasıdır. Bkz. İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasi Görüşleri I Hilafet ve Meşrutiyet*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014, s. 53.

<sup>365</sup> Gencer, *age.*, s. 242.

<sup>366</sup> Kara'dan aktaran Gencer, *age.*, s. 236.

<sup>367</sup> Tunaya, *age.*, s. 30.

<sup>368</sup> Yazı boyunca *İttihad-ı Anasır*, *İmtizac-ı Akvam*, *İttihad-ı Osmanî* ve *Osmanlıcılık* terimleri birbirlerinin muadili olarak kullanılacaktır.



olan İslamidir ve iyi olan Osmanlıdır.<sup>369</sup> Elbette bu iki amaç arasında zıtlıklar, hatta birbirini inkâr etmeye kadar giden sürtüşmeler olabilir, fakat Tanzimat başından sonuna kadar gerek kurumsal, gerekse de düşünsel alanda bu zıtlıklarla dopdoludur.

19. yüzyılda Devlet-i Âliye'nin yüz yüze olduğu en temel tehditlerden bir tanesi iç ve dış tehdit unsuru olarak gayrimüslim milliyetçiliğidir.<sup>370</sup> İdarede sözü geçen hemen hemen tüm kadrolar, bu unsurları devlete yeniden bağlamının çareleri üzerine kafa yormuşlardır. Osmanlı aydını, henüz doğmamış olan Lenin'in *Nereden başlamalı* sorusuna "Osmanlı içinden, Osmanlı için" yanıt aramakta ve farklı çözüm önerileri sunmaktadır. Bu bağlamda, Tanzimat devrinin ilk ve hiçbir siyasi yönü bulunmayan fikir hareketi medeniyetçiliktir.<sup>371</sup> S. Rifat Paşa, Mustafa Sami Efendi gibi devlet adamlarına göre *medeniyet ve terakkiyi* (ilerlemeyi) sağlamak, atılması gereken ilk adımdır çünkü medeni olmak insan tabiatı gereği bir zorunluluk olduğu gibi, askeri ve dini bakımdan da üstün olana işaret eder. İslam'ın terakkiyi sağlamak için bütün akideleri içerdiği ya da "İlim tahsili için Çin'e dahi gidilebileceği" gibi argümanların da temeli bu yıllarda atılmaya başlanmıştır.<sup>372</sup> Osmanlıcı tavırlarını belli eder şekilde millet de medeniyet de bilim de tektir.<sup>373</sup> Bazılarına göre ise başlangıçta ilk adım *kanun ve nizam* yolunda atılmalıdır. Devletin milliyetçilik akımlarından ya da dış müdahalelerden dolayı tehlikeye giren istikbalini kurtarmak, "sihirli bir el" misali etkili olacak olan bir kanun devleti kurmakla mümkündür.<sup>374</sup> Bu görüşün, Tunaya'nın Yeni Osmanlılar için kullandığı "anayasa romantizmi", yani her şeyin yeni oluşturulacak olan anayasa ile kurtulacağı fikri ile paralellik arz ettiği ortadadır.<sup>375</sup> Hem "*Velhâsıl, bu kavânin-i nizâmiyye hâsıl olmadıkça, tahsil-i kuvvet ve ma'muriyyet ve âsâyiş ve istirahat mümkün olmayıp...*"<sup>376</sup> diyen Tanzimat Fermanı, hem de bütün bir varlığıyla İslahat Fermanı, böyle bir siyaset izleyen kadroların ürünüdür. "*İnsanı ıslah ve terbiye eden ancak kanun ve nizamattır*" derken Sadık Rifat Paşa, "*Bildirir haddini Sultan'a senin kanunun*" derken Şinasi ya da "...hey'ât-

<sup>369</sup> A.e., s. 31.

<sup>370</sup> Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", *age.*, s. 54.

<sup>371</sup> Emil, *age.*, s. XXV.

<sup>372</sup> Fakat bu söylemlere "İslamcı" denilemez zira ilk dönem Tanzimat devlet adamlarının kendileri için tanımladıkları ayrı bir "medeniyet" (örneğin İslami medeniyet) olmadığı gibi, savunulması gereken bir İslam milleti de (henüz) yoktur.

<sup>373</sup> Çetinsaya, *agm.*, s. 57.

<sup>374</sup> A.e., s. 59.

<sup>375</sup> Aktaran Ortaylı, *age.*, s. 310. Daha da temelde, Osmanlı modernleşmesinin ekonomiden teknolojiye her şeyi düzenlemeye kadir olan *siyaset* ağırlıklı bir proje olmasının izleri bu bakışta kendini sezdirmektedir.

Bkz. Çetinsaya, *agm.*, s. 71.

<sup>376</sup> A.e., s. 66.

ı mütemedinenin ruhu hak ve vazife olup...<sup>377</sup> derken Âli Paşa ve daha birçoğları hep kanun ve nizamın medeniyet kurmadaki öncü rolüne işaret eder. Tunaya da Tanzimat adamlarının kurtuluşu “*değişen padişahların değişmeyen müesseselere tabi oluşlarında*” gördüklerini belirtir.<sup>378</sup> Yeni Osmanlılar’ın zikri ve fikrinin bir “mucize formül” olarak daima anayasanın ilanında olması,<sup>379</sup> böyle bir söylemi miras almalarından ileri gelmektedir.<sup>380</sup> Münif Paşa, M. Fazıl Paşa, Sadullah Paşa gibi kimi aydınlar da *hürriyet, medeniyet ve terakki* arasında doğrudan bir ilişki olduğunu savunarak devleti kurtarmanın çaresini, ilk adımın *hürriyet ve meşveret* yolunda atılmasında görmüşlerdir. Örneğin, M. Fazıl Paşa’ya göre Fransız milletinin en faal ve zengin milletlerden oluşunun altında hürriyet istekleri yatar. Kezâ Sadullah Paşa da “terakkiyat-ı beşeriyyenin” hürriyetin bir eseri olduğunu, hürriyetsiz emniyet, emniyetsiz gayret, gayretsiz servet ve servetsiz saadet olmayacağını savunur.<sup>381</sup> Hürriyetler akıl hürriyeti, sanayi hürriyeti, ticaret hürriyeti, siyaset hürriyeti gibi çeşitli alt dallara ayrılabilir. Münif Paşa için hürriyetin en mühimi *hürriyet-i akliyye* denilen akıl hürriyeti, en sonuncusu ise *hürriyet-i siyasiyye* dediği siyasi hürriyettir.<sup>382</sup> Siyasi hürriyetlere temkinli yaklaşıldığı ortadadır zira dönem devlet adamları, *hürriyet* kavramına devletin bütünlüğünü oluşturan farklı cemaatlerin imparatorluktan özgürce kopabilmesini içeren olumsuz bir anlam yüklemekte idiler.<sup>383</sup> Tedricen gelişen hürriyetlerin son halkası da olsa siyasi hürriyetler meselesi, Tanzimatçıların çözmek zorunda kaldığı bir konu olmuş, bu zorunluluk bir yandan *hükümet-i meşruta, temsili hükümet ya da nizam-ı serbestane* de denilen yeni idare usulünün, bir yandan da Osmanlılık siyasetinin tam anlamıyla uygulanmaya çalışılmasının önünü açmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu’ndaki cemaat<sup>384</sup> ve milliyet farklılıklarını aşan ve Devlet-i Âliye sınırları dâhilinde tüm anasıra hitap etme<sup>385</sup> gayretindeki ilk ideolojik yaklaşım olan

<sup>377</sup> A.e., s. 64, 66.

<sup>378</sup> Tunaya, *age.*, s. 54.

<sup>379</sup> Cemil Koçak, “Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde”, *age.*, s. 79.

<sup>380</sup> Yine de Yeni Osmanlılar için anayasanın devleti tekrardan “devlet” gibi yapabilmesi konusunda bir amaç değil bir araç olduğu unutulmamalıdır. Bkz. Cemil Koçak, “Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde”, *age.*, s. 81.

<sup>381</sup> Çetinsaya, *agm.*, s. 67.

<sup>382</sup> A.e., s. 67.

<sup>383</sup> Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi”, *age.*, s. 103.

<sup>384</sup> Daha önce de geçtiği üzere gayrimüslimler, Osmanlı’da biçimsel cemaatler halinde örgütlü ve kendi içlerinde de doğum, nikâh, vergi, eğitim, yargı gibi alanlarda özerktirler. Osmanlılığın ortaya çıkmasında, devletin bu cemaatlerle arasındaki uyumun bozulması ve mevcut bürokratlar arasında gayrimüslim cemaatlerin *bölücü* nitelik taşıdığına dair ortak bir kanının oluşması önemli bir yer tutar. Somel bu noktada, Rum ve Ermeni cemaatleri içerisinde görülen aydınlanmacı ve laik değişimleri, Sırp isyanını, Küçük

*Osmanlılık*, merkezi reformları sürdürebilmek gibi pragmatik gerekçeler ve diplomatik baskılar sonucu ortaya çıkmış, başta Yeni Osmanlılar olmak üzere, Jön Türkler ve sonrasındaki muhalif aydınlar tarafından kendisine entelektüel bir öz kazandırılmıştır.<sup>386</sup> Esasen, Osmanlılık idealinin, Devlet-i Âliye içindeki milliyetçi akımları her manasıyla aştığından bahsedilemez. Bilakis Türköne, Osmanlılık, İttihad-ı İslam ve ileride tartışılacak olan İslamcılık ideolojilerinin batıdan aktarılan akültüratif ve proto milliyetçi birer unsur olarak Osmanlı aydınlarınca kullanıldığından bahseder. Özellikle ittihad-ı İslam düşüncesiyle, aydınların İslam'ı, “kendini Allah’a teslim etme” manasından ziyade, batılı milliyetçi akımlara benzer şekilde bir “kimlik” yaratmak için kullandıklarının altını çizmektedir.<sup>387</sup> Bu bağlamda, *nation* kavramı *millet* olarak karşılanmaya çalışılmıştır. Devlet-i Âliye sınırları dâhilinde keşfedilmeyi bekleyen millet “İslam milleti”, yaratılmaya çalışılan millet ise “Osmanlı milleti”dir.<sup>388</sup> Karpat da benzer şekilde Tanzimat kadrolarının bir “millet” yaratmak amacıyla Osmanlıcılığı savunduklarından, bahseder.<sup>389</sup> Tanzimat dönemi Osmanlıcılığının temelinde Fransız Devrimi’nden etkilenmesinden ziyade ona tepki olarak geliştirilmiş bir düşünce olması gerçeği yatar.<sup>390</sup> Esasen Osmanlılık, o dönem için gerçekçi bir politika olarak görülmesine rağmen, yöneticilerin dışına yayılan bir ideoloji olamamış<sup>391</sup> ve hatta milliyetçiliğin dünyasında ölü olarak doğmuştur.<sup>392</sup> Fakat yine de ittihad-ı anasır fikri; Âli Paşa için “*devletin temellerini pekiştirmek için tek ilaç*”, Fuad Paşa için “*devletin ve ülkenin herkesin eşitliğine dayandırılan birliğinin*” garantörü, Mithat Paşa için “*müslim ve gayrimüslim herkesin kalbini devlet ve vatan gayretiyle dolduracak*” en temel prensip ve daha birçok kişinin devleti kurtarma reçetesinin üst sıralarında kendine yer bulan bir devadır.<sup>393</sup>

---

Kaynarca Anlaşması'nı ve 1829'da Yunanistan'ın ayrı bir devlet olarak ortaya çıkmasını zikreder. Bkz. A.e., s. 90-91.

<sup>385</sup> Böyle olmasına rağmen Devlet-i Âliye içindeki Hristiyanların birçoğu, Osmanlıcılığı, sultana bağlı kalmalarını sağlayan bir tuzak ve Müslümanların davasını korumayı amaçlayan bir ideolojisi olarak görüyordu. Osmanlıcı birçok aydının ileride İslamcı bir üslup geliştirmesi, bu savı destekler niteliktedir. Bkz. Karpat, *age.*, s. 15, 510.

<sup>386</sup> Somel, *agm.*, s. 115.

<sup>387</sup> Türköne, *age.*, s. 288.

<sup>388</sup> A.e., s. 259-284.

<sup>389</sup> Karpat, *age.*, s. 506.

<sup>390</sup> Ortaylı, *age.*, s. 128.

<sup>391</sup> A.e., s. 128.

<sup>392</sup> A.e., s. 175.

<sup>393</sup> Çetinsaya, “Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti”, *age.*, s. 65, 69.

Tanzimat'ın *medeniyetçilikten* sonraki, *İslamcılıktan* önceki ikinci temel fikir hareketi olarak *Osmanlıcılık*, devletin resmi ideolojisi olduğu kadar, Âli ve Fuad Paşalar, N. Kemal, Ziya Paşa, sonrasında II. Abdülhamid'e karşı M. Murad Bey'in de içinde bulunduğu Jön Türk hareketi ve II. Meşrutiyet dönemi fikriyatında önemli bir yer teşkil eder.<sup>394</sup> Somel, Osmanlıcılık akımının 1839-1913 yılları arasında Babıâli dönemi, Yeni Osmanlı muhalefeti, II. Abdülhamid'e karşı Jön Türk hareketi ve II. Meşrutiyet dönemi olmak üzere dört aşama halinde geliştiğini belirtir.<sup>395</sup> Osmanlıcılık fikri, temelde üç farklı teklif içerir. Bunlar tüm tebaaya kanun önünde eşitlik verilmesi ve haklarının sağlanması manasında *hukuki eşitlik ve temel haklar formülü*, gayrimüslimlerin ekonomik ve sosyal statülerini iyileştirme manasında *sosyal ve ekonomik kalkındırma formülü* ve *meşruti rejime geçme formülüdür*.<sup>396</sup> Takip eden sayfalar, her üç formülün de uygulanmasına rağmen, Osmanlıcılık ideolojisinin kitlesel olarak yayılmadığının ve bu sebeple güdük kaldığının anlatısıdır.

1856 öncesi Osmanlıcılık akımının belirleyici özelliği ayrılıkçı hareketlere karşı bir önlem niteliği içermesi, padişahın “tebaanın babası” olarak sunulması, yurtseverliğin gelişmesi ve şeriat vurgusudur. Bu bağlamda Osmanlıcılığın, yönetenlerin otoriter merkezîyetçi anlayışı çerçevesinde, aydın despotizmini sürdürmede bir araç olarak kullanıldığı söylenilebilir ki Mithat Paşa, Tuna vilayetine vali olduğunda bunun örneklerini birçok kez sergilemiştir.<sup>397</sup> Müslüman bürokrasi içinde bir bölünmeye yol açan İslahat Fermanı'ndan etkilenerek<sup>398</sup> ortaya çıkan Yeni Osmanlılar hareketi ile birlikte, Osmanlıcılık akımı da yeni bir boyut kazanmıştır.

19. yüzyılın ilk yarısında yarı dinsel ve otoriter bir anlayışla ortaya çıkan Osmanlıcılık, Yeni Osmanlılar muhalefeti yıllarında siyasal katılımcı bir nitelik kazanmış,<sup>399</sup> meşrutiyetçi bir çerçevede ve entelektüel bir seviyede incelenmeye

---

<sup>394</sup> Emil, *age.*, s. XXV.

<sup>395</sup> Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi”, *age.*, s. 88. Bu başlık altında Osmanlıcılık fikrinin İslamcılık fikrine hazırladığı altyapıdan bahsedileceği için Jön Türk ve II. Meşrutiyet dönemi Osmanlıcılık anlayışından bahsedilmeyecek, bu tartışma M. Murad Bey'in siyasi fikirleri ele alınırken yürütülecektir.

<sup>396</sup> Gökhan Çetinsaya, “İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Mehmet Ö. Alkan (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2001. c. I, 265-272, s. 265-266.

<sup>397</sup> Somel, *agm.*, s. 96.

<sup>398</sup> A.e., s. 97.

<sup>399</sup> A.e., s. 115.

başlanmıştır.<sup>400</sup> Geçmiş sayfalarda söylendiği gibi Osmanlı klasik toplum düzeni, bireyleri bir taraftan yöneten-yönetilen ayırımına oturtmakta, bir taraftan da nüfusu dinsel kategorilere (*millet*) göre bölmektedir. Fakat böyle bir siyasal gelenekte ve Islahat Fermanı'nın gayrimüslimleri ekonomik ve siyasi yönden "kayıran" tutumunun olduğu bir ortamda tebaaya eşit yaklaşma gayretinde olan Osmanlıcılığın işleyemeyeceği aşikârdır. Bu sebeple Yeni Osmanlılar, ittihad-ı anasır fikrinin ancak parlamenter bir düzende siyasi katılımın serbest bırakılmasıyla sağlanabileceğine inanmakta idiler. 1870'li yıllara kadar özellikle *Hürriyet* gazetesi aracılığı ile bu fikirlerini savunmuşlar, fakat Panslavizm ve pan Cermenizm gibi ayrılıkçı hareketlerin de etkisiyle zaten İslami olan rengi, daha da koyulaştırmışlardır.<sup>401</sup> Bu noktada, eşitlikten ziyade Hristiyanlar lehine eşitsizlik doğurduğuna inandıkları "İmtiyaz Fermanı"nın<sup>402</sup> etkisi şüphesiz göz ardı edilemez zira Müslümanların gayrimüslimler karşısındaki siyasi konumu kayboldukça İslamcı söylemler de daha net ortaya çıkmaya başlamış, "Müslümanların birliği" vurgulanır olmuştur. Özellikle Balkanlardaki ve Hristiyan Arapların çoğunlukta olduğu ülkelerdeki milliyetçilik hareketlerinin hızlanması, Osmanlıcılık hareketini de akamete uğratmıştır.<sup>403</sup> Böylece, 1868-1873 döneminde Yeni Osmanlılar da dâhil olmak üzere dönem aydınları ilk defa, ittihad-ı anasır fikrinin yanında farklı anlamlarda kullansalar da *ittihad-ı İslam* fikrini de tartışmışlardır. Fakat İmparatorluğun herhangi bir politikasının nüfus yönünden hala etkisini kaybetmemiş olan gayrimüslimleri dışlayamaması, ittihad-ı İslam fikrinin başlangıçtan itibaren karşılaştığı temel zorluklardan biri olacaktır<sup>404</sup> ki çözüm önerisi Osmanlı topraklarıyla mahdud bir ittihad-ı İslam fikri olarak gelmiştir.<sup>405</sup>

*Basiret* gazetesinde bir özetini yayımladıktan sonra, 1873'te<sup>406</sup> Ticaret Mahkemesi Kâtabi Esad Efendi'nin *İttihad-ı İslam* başlıklı bir kitapçık yayımlaması, İslam birliği tartışmalarının önemli bir dönüm noktasıdır. "*Bizde vasıta-i ittihad [ise] cihet-i camia-i İslamiyettir. Hristiyan devletleri politika saikasıyla ittihad ediyorlar. Biz cihet-i camia-i İslamiyeyi niçin hatırdan çıkaralım. Milet-i saire ittihaddan istifade ederken biz*

<sup>400</sup> A.e., s. 104.

<sup>401</sup> İlerleyen sayfalarda Osmanlıcılık ve İslamcılığın Mizancı Murad Bey'in siyasi fikirlerinde beraber anılması, 1870'ler boyunca Osmanlıcılık fikrinin (ya da bu fikri savunan N. Kemal gibi düşünürlerin) bu yıllarda İslamcı söylem geliştirmeye başlamasıyla yakından alakalıdır.

<sup>402</sup> Yeni Osmanlı literatüründe Islahat Fermanı'nın muadili "İmtiyaz Fermanı"dır. Bkz. Türköne, *age.*, s. 74.

<sup>403</sup> Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s. 28.

<sup>404</sup> Türköne, *age.*, s. 223.

<sup>405</sup> *Basiret* gazetesinin 2 Rebiyülevvel 1288 tarihli nüshasında "İttihad-ı Osmani" başlıklı yazıya bakılabilir. Bkz. Yazının ilgili kısımları için bkz. A.e., s. 224-225.

<sup>406</sup> Karpat 1872 olduğunu belirtir. Bkz. Karpat, *age.*, s. 23.

*mukteziyat-ı diniyemizden olan bir kaidenin fevaidinden niçin mahrum olalım?*<sup>407</sup> diyen bu yazıda İslamiyet, zaten birliği emreden bir unsur olarak teklif edilmektedir. Türköne'ye göre yazı sonrası yayımlanan kitapçıktan, ittihad-ı İslam fikrinin el yordamıyla bulunmuş bir tartışma olmadığı, gazetelerde yayımlanmadan önce aydınlar arasında uzun uzadıya tartışıldığı çıkarımları yapılabilir.<sup>408</sup> 19. yüzyılın pan hareketlerinden ilham alan<sup>409</sup> ve dünya Müslümanlarının siyasi ya da fikri birliğini/dayanışmasını öngören ittihad-ı İslam fikrinin yayılmasında, Islahat Fermanı'na yönelik birikmiş tepkilerin yanı sıra, gelişen sömürge hareketleri sonucu farklı coğrafyadaki Müslümanların Osmanlı Devleti'nden yardım taleplerinin artmasının da etkisi vardır.<sup>410</sup> Hem genel olarak Türk dünyasındaki, hem de Hindistan, Açe-Sumatra, Afrika gibi yerlerdeki Müslümanlara ilginin artması sonucu dış politikada “neden pan-İslamizm olmasın?” sorusu sorulurken, iç politikada da “Müslümanlar çok fazla ihmal edildi” fikri yayılmaya ve “İslami vatanseverlik” gelişmeye başlamıştır.<sup>411</sup> Bu bağlamda, ittihad-ı İslam fikrini gerçekleştirebilmek için 1872'de *İhya-i İslam* adında bir cemiyet kurulmuş ve zamanla Müslümanları aydınlatmak ve “ilerlemelerini” sağlamak için bir maarif davasına dönüşmüştür.<sup>412</sup>

1873'te Yeni Osmanlılar'ın sürgün edilmeleriyle birlikte 1875 yılına kadar durulan ittihad-ı İslam tartışmaları, aynı yıl başlayan Balkan isyanları ile birlikte gazetelerde yeniden tartışılmaya başlanmıştır. 1878 Berlin Anlaşması'nın<sup>413</sup> Osmanlıcılığa dair tüm umutları yıkmasıyla<sup>414</sup> da II. Abdülhamid, iç politikada genel nüfusa oranı %20 olarak kalan gayrimüslimleri değil, o zamana kadar ihmal edilen ve artık nüfus yönünden ağırlıklı konuma geçen Müslümanları esas alarak ittihad-ı İslam fikrine resmi bir boyut

<sup>407</sup> Esad Efendi'nin Hicri 22 Zilhicce 1287 tarihli *Basiret* gazetesindeki yazısından aktaran Türköne, *age.*, s. 221.

<sup>408</sup> A.e., s. 220.

<sup>409</sup> Türköne, 9 Nisan 1872 tarihli *Basiret* gazetesinde yayımlanan “Devlet-i Âliye ve Avusturya” makalesinin ittihad-ı İslam fikrinde bir diğer dönüm noktası olduğundan bahseder. Bu makale, Rusya'nın Panslavizm tehlikesini vurgulayarak Osmanlı'nın elindeki ittihad-ı İslam kozunun altını çizer. Bkz. A.e., s. 228.

<sup>410</sup> Çetinsaya, “İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine”, *age.*, s. 266.

<sup>411</sup> A.e., s. 267.

<sup>412</sup> Türköne, *age.*, s. 235.

<sup>413</sup> Berlin Anlaşması, Hurgronje ve Becker gibi oryantalistlere göre Osmanlı'daki “panislamizm” politikasının başlangıcıdır. Fakat Türköne, kitabında bu başlangıcın 1869'a götürülmesi gerektiğini söylemekte ve N. Kemal'in aynı tarihte Hürriyet'te yayımlanan yazısı ile ispatlamaktadır. Bu sebeple tez dâhilinde panislamizmin karşılığı olan İttihad-ı İslam ve dolayısıyla İslamcılık fikri, Türköne'nin yaptığı gibi Yeni Osmanlılar ile birlikte başlatılmıştır. Bkz. A.e., s. 44. Bu fikre Kara da katılmaktadır. Bkz. Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, s. 22. Gencer de Findley'den aktararak İslam'ın ideolojik yorumunun [ki buna kısaca İslamcılık denebilir] Yeni Osmanlılar ile başladığını söylemektedir. Bkz. Gencer, *age.*, s. 261.

<sup>414</sup> A.e., s. 526.

kazandırmıştır.<sup>415</sup> Bir yandan tüm mevcut imkânlar Müslüman unsurların yaşadığı bölgelere sevk edilmiş, bir yandan da Türk, Arap, Kürt, Arnavut, Çerkez gibi farklı etnik kimliklere sahip Müslümanlar arasında eğitim yoluyla ortak bir kimlik yaratılmaya çalışılmıştır.<sup>416</sup> Çetinsaya'nın ifadesiyle “‘Müslüman Devlet’ ‘Müslüman millet’ini arıyordu. Bu da dini ve seküler öğelerin birlikte yer aldığı modern eğitimle sağlanacaktı... Yeni ‘Müslüman millet’, ortak bir ideoloji, ortak bir kimlik etrafında şekillenmeliydi. Bu harç ise ‘İslam’dı.’”<sup>417</sup> Velhasıl, bir imparatorluk ideolojisi olan ittihad-ı anasır fikri ile yola çıkan Yeni Osmanlılar, özellikle Avrupa emperyalizmi ve milliyetçilik akımlarının etkisiyle İslami bir söylem geliştirmişler, ittihad-ı anasır ile ittihad-ı İslam’ı kaynaştıran söylemlerin örneklerini vermişlerdir.<sup>418</sup> 1880’ler itibariyle ise N. Kemal gibi Yeni Osmanlılar, daha gerçekçi bir tutum ve II. Abdülhamid’in desteğiyle ittihad-ı anasır politikasından ittihad-ı İslam’a kaymışlardır.<sup>419</sup> Bu değişiklik, sert ve katı çizgilerden ziyade, zaman zaman birlikte giden, zaman zaman çatışmalar yaşayan bir çizgide devam etmiştir. Gencer, aşağı yukarı 1865-1885 yılları arasına tekabül eden bu zaman dilimini *ön* ya da *yumuşak ideolojileşme* dönemi olarak vasıflandırır. Yeni Osmanlılar ile geliştirilen yumuşak ideoloji, ulus devletler çağında “Türkçülük, Batıcılık, İslamcılık” gibi sert ideolojilere gebedir.<sup>420</sup> Bu sebeple Osmanlıcılığın, imparatorluğun yıkılışıyla birlikte tarihe gömülmüş olmasından ziyade, modern millet kavramını, mevcut dini cemaat toplumuna aşladığından ve ona yeni bir boyut kazandırdığından bahsetmek daha yerinde olur.<sup>421</sup> Osmanlıcılık fikri, Yeni Osmanlılar hareketiyle meşrutiyet ve siyasi haklar noktasında farklı bir söylem kazandığı gibi, Yeni Osmanlılar hareketi de Osmanlıcılık fikrinin etkisiyle özellikle 1870’ler sonunda İslam birliği üzerinde yoğunlaşmış, İttihad-ı anasır fikri ile birlikte daha yoğun olarak İttihad-ı İslam fikrini işlemişlerdir. Fakat Osmanlıcılık fikrinden tamamen koptuklarını söylemek mümkün görünmemektedir zira dönem aydınlarına göre Osmanlılık mevcut olanı muhafaza, ittihad-ı İslam ise yeni ufuklar

---

<sup>415</sup> Esasen bu resmi boyut 1876 Anayasası’nda kendini göstermektedir. Fakat bu anayasada İslami bir kimlik ancak Osmanlı bir siyaset anlayışını destekler niteliktedir, dolayısıyla araçsal kalmıştır. Bkz. Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi”, *age.*, s. 106. Karpat da benzer şekilde 1876 Anayasası’nın Osmanlıcılığı yaratma çabasının bir parçası olduğunu söyler. Bkz. Karpat, *age.*, s. 508.

<sup>416</sup> Çetinsaya, *agm.*, s. 270.

<sup>417</sup> A.e., s. 271.

<sup>418</sup> Yeni Osmanlılar’ın en önemli temsilcisi olan N. Kemal’in 2 Temmuz 1872 tarihli *İbret* gazetesindeki “İmtizac-ı Akvam” başlıklı yazısı örnek olarak verilebilir. Bkz. Türköne, *age.*, s. 251.

<sup>419</sup> Gencer, *age.*, s. 526.

<sup>420</sup> A.e., s. 253-255.

<sup>421</sup> Karpat, *age.*, s. 509-510.

demektir.<sup>422</sup> Günümüze kadar gelecek olan İslamcılık tartışmalarının fitili böyle bir siyasi ortamda ateşlenmiştir.

## 2.2. İttihad-ı İslam'dan İslamcılığa

“İttihad-ı İslam'dan İslamcılığa” gibi bir başlık, ilk bakışta *İttihad-ı İslam* ve *İslamcılık* fikirlerinin farklı konumlarda yer alan farklı siyasetler olduğu gibi bir çağrışım yapabilir. Esasen, ittihad-ı İslam, ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere İslamcılık denen akımın temel siyasi görüşlerinden biridir<sup>423</sup> ve özellikle İslamcılığın 1860'lara tekabül eden çıkış yıllarında onun müradifi olarak kullanılmıştır.<sup>424</sup> Daha önce belirtildiği gibi ittihad-ı İslam terimi, ilk olarak kullanıldığı 1868-1873 döneminde Osmanlı hilafetinin öncülüğünde dünyadaki tüm Müslümanların siyasi ya da fikri birliği anlamında kullanılmıştır.<sup>425</sup> E. Z. Karal, İmparatorluk dâhilindeki Müslüman-Hristiyan ilişkilerinin kötüleşmesi, İslam dünyasında İslam birliği üzerine fikirlerin belirmesi, Avrupa'nın Osmanlı Hristiyanları lehindeki müdahaleleri ve istila hareketleri gibi nedenlerden dolayı Osmanlı Devleti'nin ittihad-ı İslam siyasetini benimsemek zorunda kaldığını belirtir.<sup>426</sup> Abdülaziz'in son zamanlarında kullanılmaya başlayan<sup>427</sup> ittihad-ı İslam fikri ile birlikte, heterojen bir Osmanlı siyasi kimliğinden ziyade homojen bir Müslüman birliği hedeflendiği ortadadır.<sup>428</sup> Fakat bu hedefin başarısızlıkla sonuçlandığının en büyük göstergesi, 93 Harbi sonrasında Müslümanların birleşmesine dair umutların boşa çıkmış olmasıdır. Bir başka ifadeyle, ittihad-ı İslam, hayata geçirilme imkânı bulmuş fakat başarısızlığa uğramıştır.<sup>429</sup>

Her şeyden önce İslamiyet bir dindir. Tabiatüstü bir gücün varlığı ve bu varlığın (Allah'ın) eşya için çizdiği sınırlarda otorite olması noktasında birliğini kabul eder. Bu sınırlar bireyin kendi iç dünyasında mana bulabileceği gibi, diğer insanlarla kuracağı ilişkileri, toplumu bir bütün halinde yaşatacak kurallar silsilesini, toplumun kim tarafından yönetileceğini, yönetenlerin yetkilerini ve yönetilenlerin haklarını de ihtiva eder.<sup>430</sup>

---

<sup>422</sup> Türköne, *age.*, s. 251.

<sup>423</sup> Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s. 38.

<sup>424</sup> A.e., s. 17.

<sup>425</sup> Çetinsaya, *agm.*, s. 267.

<sup>426</sup> Karal'dan aktaran: Kara, *age.*, s. 28.

<sup>427</sup> A.e., s. 28.

<sup>428</sup> Gencer, *age.*, s. 526.

<sup>429</sup> Türköne, *age.*, s. 296.

<sup>430</sup> A.e., s. 21-25.



Meşruiyetinin en temel şartı şeri kurallara riayet olması sebebiyle İslam siyasi düzeni, Mardin tarafından bir *nomokrasi* (kuralların hâkimiyeti) olarak görülmüş<sup>431</sup> ve bu düzenin varlığı İslami esaslara göre teşekkül etmiş bir siyasi iktidara hasredilmiştir.<sup>432</sup> İslamcılığı ise geleneksel İslam’dan ayıran en önemli fark, batıdan gelen akültürasyon sürecinin ürünü olarak, dinin meşruiyet biçiminin tamamıyla rasyonel biçimlerde doğruluk ve haklılık arayışlarına doğru değişmesidir.<sup>433</sup> İslamcılık, bir yandan İslam’a batılı ideolojiler gibi akla uygun bir sistem olup olamaması noktasından bakmaya meyilliyken, diğer yandan da çizdiği meşruluk ölçüsünü aşkın bir güçle ispatlamaktan ziyade, eşyanın tabiatına ve çağın gereklerine uygunluk kıstasına dayandırır.<sup>434</sup> Bu sebeptendir ki rakipleri Yahudilik, Hristiyanlık gibi diğer dinlerden ziyade, yer yer belli kısımlarını almakta mahzur görmediği ya da bir “zaruret” sonucu eklektik biçimde edindiği pozitivism gibi on dokuzuncu asır felsefeleridir.<sup>435</sup>

İslam dünyasının modernleşmeyi ve batılılaşmayı göğüsleme çabaları<sup>436</sup> olarak İslamcılık, ittihad-ı İslam fikrinden farklı olarak çok daha geniş bir ihtivaya sahip olan, 19. yüzyılda ortaya çıkan, modernist karakteri baskın<sup>437</sup> ideolojinin adıdır. İslamcılığa dair yapılmış olan farklı tanımlara bakıldığında, ittihad-ı İslam fikrinden çok daha fazla mesele üzerine kafa yorduğu görülecektir. “Ölup ölmediği” bir tarafa,<sup>438</sup> İslam coğrafyasındaki

<sup>431</sup> Mardin’den aktaran A.e., s. 24.

<sup>432</sup> Hamid İneyet’ten aktaran A.e., s. 24.

<sup>433</sup> A.e., *age.*, s. 30.

<sup>434</sup> A.e., s. 31.

<sup>435</sup> A.e., s. 33.

<sup>436</sup> İsmail Kara, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul: Kitabevi, 1998, s. 245.

<sup>437</sup> Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, s. 17.

<sup>438</sup> Türköne’ye ait bir iddia olarak İslamcılığın ölmesi, yine Türköne’nin tabiriyle, bir ideolojinin (İslamcılığın) -AK Parti’den kasıtlı- partileşmesi, esnemesi ve yumuşaması sonucu muhalif karakterini kaybetmesi, “devleti İslamileştirecekken”, “iktidarı elde tutma” problemi içerisinde boğulması, iktidar olunca bütün birikimini devlet aklına çevirerek yok olması gibi manalara gelir. Bkz. Mümtaz’er Türköne, “İslamcılığın Ölümü”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, İsmail Kara-Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, 750-754, s. 750. 2012 yılının Temmuz ayında peşpeşe yazdığı üç yazısıyla entelektüel bir tartışma başlatan Bulaç ve ona cevap veren Türköne, diğer otuz iki yazarla birlikte İslamcılığın ölüp ölmediğini tartışmışlar ve önemli fikirler ortaya koymuşlardır. (Bkz. *İslamcılık Öldü mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012.) Tartışmayı bütünselliği ile anlayabilmek adına kitaptaki tüm yazıların okunmasında fayda var fakat küçük bir şerh koymak gerekirse; Türköne’nin, İslamcıların devleti değiştirip ele geçirirken aynı zamanda devletleştikleri, devlet tarafından ele geçirildikleri vurgusu yerinde görünmekle birlikte İslamcılığı sadece iktidara gelmiş olan AK Parti çevresiyle sınırlaması kanaatimizce sorunlu bir tutumdur. Bulaç’ın bahsettiği gibi, İslamcılık; Mısır, Pakistan, Afganistan, Türkiye ve daha birçok ülkelerde birbirinden çok farklı amaçları ve çalışma sistemleri olan, yatay (çağdaş) ve dikey (tarihsel) farklılaşmaları içinde barındıran bir tutumdur. (Yine de Hilal Kaplan’ın ve Şükrü Hanoğlu’nun eleştirilerine paralel olarak Bulaç’ın el-Eşari’nin *Makalatu-l İslamiyyin ve İhtilafu-l Musallin* kitabından hareketle İslamcılık teriminde hiçbir sıkıntı görmemesini ve hatta terimin modern olmadığını ispatlamaya çalışmasını garip karşılamaktayız.) Bu sebeple İslamcılığın -Türkiye’de dâhil olmak üzere- ölümünden

modernleşme hareketlerinin ortaya çıkardığı fikirlerin en yaygını ve önemlisi<sup>439</sup> olarak İslamcılık, modern dönemde masaya yatırılmış, bütünlüğü olan, İslam'ın yeni ve yenilikçi bir yorumudur.<sup>440</sup> Bulaç'ın ifadesiyle İslamcılık, "...aidiyetlerini ve mensubiyetlerini bu dinde [İslam'da] ifade eden Müslümanların bir kesiminin... bu dinin genel parametrelerinden hareketle ortaya koydukları fikri ve siyasi hasılanın toplamıdır." ki Bulaç bunu, İslam'ın modern dünyanın maddi ve sosyal şartlarında bir tür 'okuması' olarak nitelendirir.<sup>441</sup>

Türkiye'de İslamcılık tartışmalarının duayeni olan İsmail Kara, tecdid, ıslah, ittihad-ı İslam, Panislamizm, modern İslam, çağdaş İslam düşüncesi olarak da adlandırılan İslamcılığı, "19. yüzyılda, İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) "yeniden" hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslam dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebid yöneticilerden, esaretten, taklitten hurafelerden... kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yöntemleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket"<sup>442</sup> olarak; Türköne de "batıdan gelen ideolojik düşünce yapısı ile geleneksel İslami değerlerin birleşimi neticesinde, İslamiyet'in ideoloji formu içinde yeniden sistemleştirilmesiyle ortaya çıkan [akültüratif unsur]" olarak tanımlar.<sup>443</sup> Her iki tanım da İslam'ın modernleşmesi (modern yorumu da denebilir) önemli bir unsurdur zira İslam dünyasının modernleşme sürecinde dini terminoloji vazgeçilmez bir unsur olarak görülmesine rağmen, bunun modern bir şekil içinde sunulması tercih edilmiştir.<sup>444</sup> Gencer, *İslam'da Modernleşme* başlığı altında İslamcılığı "Batı'nın hâkimiyetiyle başa çıkabilmek için İslam öğretisinin çağdaş dünyaya uyarlanması, İslam'ın bir dünya görüşü olarak yeniden yorumlanması, bir bütün olarak yeniden hayata hâkim kılınmak üzere İslamî öğretinin ideolojik bir söyleme kavuşturulmasına yönelik fikri arayışların bütünü"<sup>445</sup> olarak tanımlarken, onun modern karakterine vurgu yapar. Zerrin Kurtoğlu'nun tabiriyle *batının sömürgesi durumundaki*

---

bahsetmek yerine iktidara gelen İslamcılığının (Türkiye özelinde AK Parti) ölümünü/hayatini tartışmak daha yerinde görünmektedir.

<sup>439</sup> İsmail Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, İsmail Kara-Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, 15-43, s. 19.

<sup>440</sup> Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", s. 18.

<sup>441</sup> Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcılığın Üç Nesli", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık*, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2005. c. VI, 48-67, s. 50.

<sup>442</sup> Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s. 17.

<sup>443</sup> Türköne, *age.*, s. 29.

<sup>444</sup> Kara, *İslamcılığın Siyasî Görüşleri*, s. 23.

<sup>445</sup> Gencer, *age.*, s. 222.

Müslüman devletleri ekonomik, kültürel ve siyasi yönden bağımsızlığa kavuşturabilmek adına geliştirilmiş bir kurtuluş projesi<sup>446</sup> olarak İslamcılığın bütünlüğü olan bir siyaset felsefesine, devlet anlayışına ya da idari örgütlenmeye sahip olduğu söylenemese de,<sup>447</sup> genel çerçevesini belirli kavram ve kalıplar eşliğinde çizmenin faydası vardır.

İslamcı olarak anılan müfekkirlere ve İslam âlimlerinin<sup>448</sup> en temel problematiği, genelde İslam dünyasının, özelde ise Osmanlı Devleti'nin, içinde yaşayan Müslümanlarla birlikte bir fetret, gerileme ve çöküş dönemi yaşıyor olmalarıdır.<sup>449</sup> Bu gerilemenin sebepleri İslam dünyası içinden (*dâru'l İslam*) ve İslam dışında kalan topraklardan (*dâru'l harb*) gelen faktörler olmak üzere iki başlıkta incelenebilir. Genel olarak İslam dünyasındaki sorunlar, (içte) içtihad kapısının kapanmasından dolayı<sup>450</sup> sosyal hayatta hareketsizlik ve donukluğun (atalet),<sup>451</sup> siyasi hayatta ise müstebit ve mutlakiyetçi idarelerin hâkim olması, ulema ve idarecilerin ihmalkârlığa, halkın ise cehalete sürüklenmesi olarak özetlenebilir. Ali Suavi'nin kestirme cevabıyla sebep, dinsizlik ve şeriatın terk edilmesidir.<sup>452</sup> Bunun karşısında ise “terakkinin”, bilimin ve fennin merkezi olarak batı dünyasının emperyalist emellerini, İslam dünyasını hem fiili hem de kültürel olarak<sup>453</sup> işgal ederek göstermesi, yakıp yıkması, Müslümanların “ittihadını” bozması, kısaca Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki ağır baskısı gerilemenin dışardan gelen etkisidir.<sup>454</sup> Avrupa'nın İslam'ın *mani-i terakki* (ilerlemeye engel) olduğu konusundaki

<sup>446</sup> Zerrin Kurtoğlu, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslam’ın Siyasallaşmasına Katkısı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık*, Yasın Aktay (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2005. c. VI, 201-216, s. 201.

<sup>447</sup> Kara, *age.*, s. 8.

<sup>448</sup> Burada *müfekkiri* ve *âlim* sıfatlarını kasten ayrı kullanmaktayız ki ileriki sayfalarda Gencer’den atıfla *üdeba* ve *ulema* arasındaki farktan referansla böyle bir ayrım çizildiğini göreceğiz.

<sup>449</sup> A.e., s. 20.

<sup>450</sup> İslam’a dinamizmini, sürekliliğini ve zamana karşı dayanıklılığını kazandıran, toplumsal her soruna İslam şeriatı maksadı doğrultusunda çözüm temin eden en büyük faktörlerden bir tanesi içtihaddır. İslam adına gerçekleştirilen bu hayati çabanın sekteye uğraması (İslamcılığın söylemiyle “kapının kapanması”) da bir o kadar hayati sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İctihad kapısını aralama çalışmaları, eski hukuki çözümlerle, yeni hukuki problemlerin üstesinden gelememe sorunu ile başlamış, fıkıh ve içtihad tarihine eleştirel bir yaklaşımla devam etmiş ve sonuçta hukuk usulü çerçevesinin bütünlüğünü gözetmeyen, siyasi tercihlere bağlı bir kamplaşmanın ifade aracı olmuştur. II. Meşrutiyet dönemindeki içtihad tartışmalarını merkeze alan bir makale için bkz. Sami Erdem, “İslamcılığın İctihad Kapısı Nereye Açılır?:II. Meşrutiyet Döneminde İctihadın Alanı”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, İsmail Kara-Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, 162-174.

<sup>451</sup> Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 8.

<sup>452</sup> *Muhbir*’deki yazısından aktaran Türköne, *age.*, s. 85.

<sup>453</sup> Gencer, *age.*, s. 55-56.

<sup>454</sup> Tunaya, *age.*, s. 8.

oryantalistik yaygın kanısı,<sup>455</sup> bu ağır baskının Müslüman aydınları en çok uğraştıran yönlerinden bir tanesi olmuş,<sup>456</sup> bu sebeple Müslüman aydınlar, İslam'ı yaşamak ve anlatmaktan çok, onu batlıların açtığı yolda savunmakla uğraşmışlardır.<sup>457</sup>

İslam'ın ilerlemeye engel olup olmadığı tartışmasına geçmeden evvel, İslam âlemine *terakki* teriminin girişini incelemek yerinde olabilir. Kara'nın "Bunların Müslüman mahallesinde işi ne? Hem de yerli gibi dolaşıyorlar!"<sup>458</sup> cümleleriyle sorguladığı, *İlerleme ve yükselişi yeniden sağlamak, maddeten kalkınmak* manasında kullanılan terakki kavramı, haddi zatında aydınlanmacı-pozitivist düşüncesinin temel taşlarından. Aydınlanma evresini "insanlığın ergenlik çağına girişi" olarak gören Kant'tan, *üç hal yasasını* işleyen Comte'a; Durkheim'dan, iktisat merkezli tekâmülcü tarih anlayışına sahip Marx'a kadar birçok düşünür, terakki kavramının ideolojiler çağı olarak da anılan 19. yüzyılda olayları açıklarken bir ön-kabul haline gelmesinin zeminini oluşturmuşlardır. İslamcı düşünürler de bu tezden azami oranda etkilenmişler, dağıtılan broşürlerde dahi ilk olarak İslam'ın mani-i terakki olmadığını ispatı ve doğrulanması noktasında fikri bir savaş vermişlerdir.<sup>459</sup> Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi bunu,

Hayat yenileşme demektir. Bir hali muhafaza fikriyle hayat fikrini birleştirebilmek için kara cahil ve tamamiyle gafil olmak gerekir... Bu mecburiyetten [tekâmülden] kaçınmaya kalkışmak fikri duraklamadır ki evvela hastalığı, sonra da ölümü doğurur.

sözleriyle ifade eder. Benzer şekilde Mehmed Âkif de;

...Bir millet ne kadar ileri giderse gitsin, ne kadar yükseklere çıkarsa çıksın olduğu yerde durdu mu mahvolur. Çünkü bütün insaniyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor. Beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önüne durulamaz. İşte biz de ya boğulacağız, ya o sel ile beraber gideceğiz. Görüyorsunuz ki bütün akvam-ı insaniye ileriye gidiyor, yalnız biz duruyoruz.

<sup>455</sup> Ernest Renan'ın ve Hanotaux'nun İslam'ın bilimle barışık olmadığı yolundaki fikirleri örnek olarak verilebilir.

<sup>456</sup> Kara, *age.*, s. 25. N. Kemal'in Renan'a cevap olarak hazırladığı *Renan Müdafaaanamesi*, Hüseyin Cisir tarafından kaleme alınan *er-Risaletü'l-Hamidiyye* 'si ya da Ali Suavi'nin İbn-i Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinin kaideler kısmını, mukaddimesinde İslam şeriatının çağdaş sosyal ve siyasal meselelere çözüm bulmaktan aciz olmadığını belirterek, 1868'de Londra'da iken önce *Muhbir*'de sonra da broşür olarak yayımlaması böyle bir kaygının akla gelen ilk örnekleridir.

<sup>457</sup> Kara'dan aktaran Gencer, *age.*, s. 240.

<sup>458</sup> Kara, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, s. 156.

<sup>459</sup> Tunaya, *age.*, s. 15.

sözleriyle terakki fikrinin İslam âlemi açısından ne derece ehemmiyetli olduğunu gösterme gayretindedir.<sup>460</sup> İslam'ın Avrupa medeniyeti dâhil her şeyi potansiyel olarak barındırdığını vurgulayan<sup>461</sup> bir savunma geliştiren dönem İslamcıları, bir yandan İslamiyet'in mani-i terakki olmadığını göstermeye çalışmış, bir yandan da İslam'ı bir yük gibi algılamaya başlayan aydınların önlerini kesmek istemişlerdir.<sup>462</sup> “Şeriatımız mani-i medeniyet değildir.” ya da “Medeniyet-i hakikiye medeniyet-i İslamiye'den ibarettir.” diyen Mehmet Sadık, “...Akıl ve hikmete muvafık olan maddelerin kâffesi mutlaka şeriat-ı Muhammediye'den alınmıştır... Onlar bizim malımızı alıp yine bize satıyorlar. Biz de onların malı itikadiyla alıp duruyoruz. İşte bizim yüreğimizin yandığı bu noktadır.” diyen Faruki Ömer ve daha niceleri,<sup>463</sup> İslam'ın mani-i terakki değil, Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin tabiriyle “âmir-i terakki” (ilerlemeyi emreden) ya da M. Hamdi Yazır'ın tabiriyle “zâmin-i terakki” (ilerlemeye kefil) olduğunu gösterme gayreti içinde ömürlerini geçirmişlerdir.

İleri bir medeniyeti, hayat tarzını, sosyal ilişkiler ağını... hedef göstermek, ister istemez “geri”de de kalanlar (ya da kalması gerekenler) olduğu kabulünü de beraberinde getirir. Fakat İslamcılara göre geride kalan İslam değil, İslam'ın ulvi ruhu, adalet ve medeniyet nuru içinde yaşamayan, lüzumsuz alışkanlıkların, esaretin, uyuşukluğun, bidat ve hurafelerin esiri olan,<sup>464</sup> Kur'an-ı Kerim'in, “Gücünüz yettiğince kuvvet hazırlayın” (Enfal, 8/60) emri İlahisine rağmen güçsüzleşen, “Toptan Allah'ın ipine sarılın, tefrikaya düşmeyin” (Âl-i İmran, 3/103) uyarısına rağmen safları gevşeten, hâsılı dinden uzaklaşan ya da uzaklaştırılan Müslümanlardır.<sup>465</sup> Bu sebeple İslamcılar, İslami “rönesansın” biri kolektif, diğeri ferdi planda olan köklerini yine Müslümanlarda aramış, kurtuluşu öncelikli

---

<sup>460</sup> Her iki alıntı da Kara'dan aktarılmıştır. Fakat her dönem olduğu gibi bu dönemde de “ana akım” söylemlere, genel kabullere uymayan düşünürler vardır. S. Halim Paşa, bu düşünürlerin başında gelenidir. Ömrü boyunca İslam'ın kendi terminolojisinin, dünyayı anlamlandırma tarzının farklı olduğunu vurgulayarak “Müslüman dünyası için her yol Mekke'ye gider” fikrini savunan S. Halim Paşa, terakki fikrinin saadete sebep olabileceği gibi felakete de sürükleyebileceğini vurgular, “yeni”nin her zaman ve mekânda “iyi” demek olmadığını altını çizer. Bkz. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s. 19, 37.

<sup>461</sup> Sarıbay, Batı değerlerinin İslam'da da içkin olduğunu savunan bu anlayışı, “yaranmacı” tutum olarak niteler. Bkz. Ali Yaşar Sarıbay, “İslami Fikriyat Temelinde Siyasi Partileşme ve Bazı Medeniyet Meseleleri”, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, İsmail Kara-Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, 745-749, s. 749.

<sup>462</sup> Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, s. 25-26.

<sup>463</sup> M. Sadık ve Faruki Ömer'in yazılarının yanında Kara; Erbilli Esad, Ahmet Naim, Ali Tayyar, Said Nursi gibi isimlerden örnekler de vermiştir. Bkz. Kara, *age.*, s. 26-27. Tunaya da benzer eserlerin özet bir listesini vermiştir. Bkz. Tunaya, *age.*, s. 17.

<sup>464</sup> A.e., s. 15.

<sup>465</sup> İsmail Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık*, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2005. c. VI, 34-47, s. 36.

olarak fertlerin tek tek hayatlarını İslamiyet odaklı düzeltmelerinde görmüşlerdir.<sup>466</sup> Bu toptan “ıslah” hareketi ise, İslamcılara göre ancak “saf İslam”’a dönüşle mümkündür.

İslam tarih ve kültürünü, İslam’ı bozucu ve değiştirici bir takım geleneksel kalıplardan, zihniyet ve müesseselerden uzaklaştırarak arındırmak, “kapanmış olan” içtihad kapısını ilimle tekrardan açmak, aslen akılla barışık olan İslam’ı yeniden keşfetmek ve hayata hâkim kılmak, velhâsıl kaynaklara (Kur’an ve Sünnet’e) dönmek, saf İslam’ı tekrardan kazanmanın bir takım önemli araçlarındandır.<sup>467</sup> Geleneksel İslam anlayışını bertaraf edip, dini kendi akıllarına dayanarak serbestçe yorumlama çabasıyla yakından alakalı olan<sup>468</sup> kaynaklara dönme hareketi ise hayatı algılama şekillerine ve arkasındaki zihniyete, dolayısıyla elde var olan semboller ağına yeni bir dille yeni anlamlar yüklemeyi beraberinde getirmiştir. İslamcılar, Müslüman halkın belli kavramsal çerçevede ifade edilmeyen inanç ve değerlerini kimi zaman asli anlamıyla, kimi zaman da belli seçimlerden geçirerek yeniden formüle etmişlerdir.<sup>469</sup> Örneğin geleneksel İslam dünyasında müspet anlamlarda kullanılan “miskin”, “fakır”, “tevekkül” ya da “sabır” gibi terimlere determinist-akılcı bir yaklaşımla yeni anlamlar yüklenmiş, birçoğunun anlamı tevil edilerek tamamen ters yüz edilmiştir.<sup>470</sup> Batıl inanışlardan, hurafelerden, geleneğin bağından kurtularak yeni, selefi bir tevhid anlayışı benimsemek; ya da Kara’nın tabiriyle tarihi<sup>471</sup> İslam’dan kurtularak, bizi tekrar “zaferlerden zaferlere koşturacak” bir “gerçek” İslam’a varmak,<sup>472</sup> ancak bu sayede mümkün görülmüştür. Yaşanılan İslam ile “gerçek” İslam arasındaki fark, bir taraftan kaynaklara dönüş hareketini güçlendirirken, diğer taraftan da Modernitenin tek doğrucu-mekanik paradigmasına uygun ve bu sebeple

<sup>466</sup> Tunaya, *age.*, s. 19.

<sup>467</sup> Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, s. 21.

<sup>468</sup> M. Suat Mertoglu, “Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefi Bir Talep mi, Modern Bir Yöneliş mi?”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, İsmail Kara-Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, 143-161, s. 161.

<sup>469</sup> Bulaç, “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, s. 50.

<sup>470</sup> Örneğin miskin terimi geleneksel tasavvuf kültüründe fakir, derviş ve sufi gibi manalara gelir. Fakat aktif bir insan tipi ve hareketli bir toplum modeli oluşturma yolunda eski kullanılagelen anlamını yitirmiş, atalet, tembellik gibi menfi manalara bürünmüştür. Bkz. Kara, *age.*, s. 23. Benzer şekilde Kara, ölü, mezar, kıyamet gibi terimlerin de modernleşmenin etkisiyle geleneksel dünyaya nazaran ciddi anlam kayıplarına uğradığından bahseder. Bkz. İsmail Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, s. 35.

<sup>471</sup> Buna “geleneksel” de denilebilir zira birçok İslamcının gözünde gelenek yine Kara’nın tabiriyle “*tarihin tortularının, terk edilmiş/eskimiş dini-kültürel formların, üzerimize yapışmış teamüllerin, insani zaafiyetlerin, başarısızlıkların, acıların biriktiği bir mahzendir.*” Bu sebeple gelenek, İslamcılar tarafından çoğu yerde menfi anlamıyla kullanılmış, İslam ilim ve kültür mirasına karşı mesafeli bir tutum sergilenmiştir. Bkz. Kara, *agm.*, s. 44; Kara, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, s. 19. Gencer ise geleneğin, İslamcılarının savduklarının aksine, *bütünlük, bütüncül ölçü, yekpare kimlik* ya da *mükemmellik* gibi müsbet anlamlarının olduğunu vurgular. Bkz. Gencer, *age.*, s. 115-116.

<sup>472</sup> Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, s. 41.

İslamcılığın modern yönünü teyit eden bir şekilde tektipçi arayışları kuvvetlendirmiştir.<sup>473</sup> Bu anlamıyla, Türköne'nin yazdıklarına paralel olarak, kaynaklara dönüş vurgusu, dini anlama ve yorumlama biçimlerini usulsüz<sup>474</sup> ve ferdi hale getirmesinden dolayı *yeni selefilik*<sup>475</sup> olarak da adlandırılmaktadır.<sup>476</sup>

Toptan ıslahın yegâne yolu saf İslam'a dönüş olduğu gibi, saf İslam'a dönmenin önemli bir adımı geniş çaplı olarak eğitim-öğretimin ıslahı ve cehaletle, bilgisizlikle, taklitle mücadeledir. Bir başka ifadeyle, ıslah ve kaynaklara dönmek arasında doğrudan birbirini tetikleyen bir ilişki söz konusudur. Yukarıda da bahsi geçtiği gibi, İslamcılarının yakındıkları temel problemlerin başında daima Müslümanların ve medrese, tekke gibi ilgili kuruluşlarının cehaleti, asrı takip edememeleri ve körü körüne taklit hastalığı gelir. Âkif;

Medresen var mı senin bence o çoktan yürüdü;  
Hadi göster bakayım şimdi de İbnü'r-Rüşd'ü,  
İbn-i Sina neye yok nerde Gazali görelim,  
Hani Seyyid gibi Razi gibi üç beş âlim.

mısralarıyla; Şehbenderzade de,

...Medreselerin bugünkü idare şekli, oralarda cari bir esef ve ümitsizlikle deriz ki, medreselerimiz bir ilim ve terbiye yeri olmak şöyle dursun, asar-ı atika teşhirine mahsus müzehanelerdir. Başka memleketlerde geçmiş devirleri göstermek, eski ile yeni ilerlemeleri herkese anlatmak için müzeler vardır. Bizde bu hizmeti medreseler görüyor...

diyerek medreselerdeki eksikliklere işaret eder.<sup>477</sup> Keza faydasız ve zararlı olduğu için yersiz görülen taklit konusunda da İslamcılarının önemli tenkit ve uyarıları vardır. Akif, *Sebilürreşad*'da yazdığı *Tefsir-i Şerif* yazısını,

...Dini taklit, adetleri taklit, kıyafeti taklit, selamı taklit, kelamı taklit, hülasa her şeyi taklit bir milletin fertleri de insan taklidi demektir ki, kabil değil, gerçek bir sosyal topluluk vücuda getiremez, binaenaleyh yaşayamaz.

<sup>473</sup> A.e., s. 43.

<sup>474</sup> İslamcılarının kullandıkları usûl konusunda Kara, her zaman birbiriyle uyuşmasa da iki ya da üç ilkenin varlığından bahseder. Bunlar: *Metne bağlılık/sadakat fikri, akıl ve bilime (modern tasavvura) yakınlık arayışı ve kamu yararı manasında kullanılan maslahattır*. Bkz. Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", s. 39.

<sup>475</sup> Suat Mertoğlu, kaynaklara dönüş hareketinin, sefeli olmaktan ziyade modern bir yöneliş olduğunu vurgular. O, modern Selefilik olarak da adlandırılan düşünce damarının dört özelliğine dikkat çeker. Bunlar: Dinin anlaşılmasında aklın kullanımına karşı mesafeli yaklaşım ve tevilden kaçınma, "İslam Sünnettir, Sünnet de İslam'dır" düsturundan hareketle Sünnete özel bir önem verme, Selefî önem verme ve Dine sonradan karışan unsurlarla mücadeledir. Modern dönemdeki kaynaklara dönüş hareketi ise incelendiğinde bu dört özellikte birçok noktada ayrışır. Detaylı bilgi için bkz. Mertoğlu, "Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefî Bir Talep mi, Modern Bir Yöneliş mi?", s. 153-160.

<sup>476</sup> Kara, *agm.*, s. 39.

<sup>477</sup> Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, *İslam Tarihi*'nden aktaran: Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s. 76.

sözleriyle bitirerek taklidin iğretiliğini vurgular.<sup>478</sup> Said Halim Paşa da bu meseleyi iğneli bir üslupla ele almıştır.<sup>479</sup>

...Bir Kant'ın yahut bir Spencer'ın ahlakıyatına inanan, bununla beraber sosyolojide Fransız'ın, siyasette İngiliz'in telakki tarzlarını kabul eden bir Müslüman, ne kadar seçkin bir kimse olursa olsun, ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir... Çinlilerin ahlak, Hintlilerin hayat ve Meksikalıların siyaset görüşlerini benimseyen bir Fransız veya bir Alman acaba nedir?...

Görüldüğü gibi Müslümanların taklit hastalığı İslamcılarını çokça uğraştırmış meselelerin başında gelir. N. Kemal ve Ali Suavi'nin ortak tutumları olan batının maddi gücünün elde edilmesi gerekliliği düsturu<sup>480</sup> sonrasında gelen İslamcılar tarafından da devam ettirilmiş, Batı'dan alınacak hususlar sadece teknik ve bilimsel meselelerle sınırlandırılmıştır. İslam âleminin fikri ve ahlaki ihtiyaçlarına cevap verecek olan ise İslam kaidelerinden başkası değildir.<sup>481</sup> Bir başka ifadeyle, usûl olarak seçmeci-eklektik bir yol izlenmiş, batının ilmî, sınaî, fennî üstünlüklerinin -daha çok "*Hikmet, değerli bilgiler müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa almaya daha hak sahibidir*" hadis-i şerifine dayanılarak- seçilmesi yoluna gidilmiş, İslam'ın ahlakî ve kültürel özellikleri bu teknik birikime eklenmek istenmiştir.<sup>482</sup> Âkif,

Alınız ilmini garbın alınız sanatını,  
Veriniz hem de mesainize son süratini.  
Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız,  
Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin yalnız.  
İyi hatırdı tutun ettiği ihtarı demin  
Bütün edvar-ı terakkiyi yarıp geçmek için,  
Kendi mahiyet-i ruhiyeniz olsun kılavuz,  
Çünkü beyhudedir ümid-i selamet onsuz.

mısralarıyla bu düsturu gösterir. Şehbenderzade'nin, Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın ve daha birçok dönem aydınının ortak kanaati bu konuda Akif'le aynı doğrultudadır.<sup>483</sup> Hâsılı, medeniyet-kültür ayrımı paralelinde, bilim ve teknoloji üzerinden tanımlanan medeniyetin belli bir dine ve coğrafyaya ait olmadığı, insanlığın ortak malı olduğu özelliklerle vurgulanmış ve bu sebeple taklit edilmesinde bir mahzur görülmemiştir.<sup>484</sup> Diğer taraftan

<sup>478</sup> Yazı için bkz. A.e., s. 416-417.

<sup>479</sup> Yazı için bkz. A.e., s. 174-190.

<sup>480</sup> Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 89.

<sup>481</sup> Tunaya, *age.*, s. 73.

<sup>482</sup> Kara, *age.*, s. 22.

<sup>483</sup> Şehbenderzade'nin "Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz" yazısına, M. Hamdi Yazır'ın "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir" yazısına bakılabilir. Bkz. A.e., s. 92-97, 472-489.

<sup>484</sup> Bilim ve teknik, İslamcı söylemin "modern" hurafesi ve batıl inancı olarak görülmektedir. Bkz. Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", s. 42.



kültür, din ve ahlak gibi mefhumların kendi kalması gerektiği belirtilmiştir. Kara'nın ifadesiyle medeniyet İslamcılığın açılım tarafını, kültür ise muhafaza tarafını ifade etmektedir.<sup>485</sup> Fakat taklit edilen merci konumundaki Batı, çok kısa zamanda “kaçınılmaz kötü” olmaktan, “vazgeçilmez iyi” mevkiine yükselmiştir.<sup>486</sup>

İslami uyanışın kolektif unsuru ise Müslümanların hem düşünce, hem de siyaset alanında ittifadının sağlanması, yanı sıra bu birliğe mani olucu tüm faktörlerin ortadan kaldırılmaya çalışılması manasına gelen ittifad-ı İslam fikridir.<sup>487</sup> Daha önce bahsedildiği gibi İslam dünyasının fikri ve siyasi yönden birleşimi, Yeni Osmanlılar ile ortaya çıkmıştır fakat bu birliğin ön milliyetçi unsurlar barındırdığı yine geçmiş sayfalarda belirtilmiştir. İslamcılar ise ittifad-ı İslam fikrini, batılı manada ortaya çıkan ayrılıkçı akımları tenkit edebilmek ve İslam birliğinin önüne herhangi bir tanesini geçirmenin yanlışlığını gösterebilmek için ileri sürmüşlerdir.<sup>488</sup> Bu sebeptendir ki Akif, *Süleymaniye Kürsüsünde* mısralarında,

Müslümanlık sizi gayet sıkı gayet sağlam,  
Bağlamak lazım iken, anlamadım, anlayamam,  
Ayrılık hissi nasıl girdi sizin beyninize?  
Fikr-i kavmiyeti şeytan mı sokan zihnimize?  
Birbirinden müteferrik bu kadar akvamı,  
Aynı milliyetin altında tutan İslamı,  
Temelinden yıkacak zelzele kavmiyettir,  
Bunu bir lahza unutmak ebedi haybettir...  
...  
Sizi bir aile efradı yaratmış Yaradan;  
Kaldırın ayrılık esbabını artık aradan.

diye haykırır. Bu birliğin en manalı ve sağlam temeli, “*Müminler ancak kardeşirler.*” (Hucurat, 49/10) ayetinde geçtiği üzere uhuvvet (kardeşlik) ilkesinde kendini gösterir.<sup>489</sup> İslam'ın payidar olması ittifak ve ittifadı, ittifad da birbirini sevmeyi, güzel ahlakı ve kardeşliği gerektirir.<sup>490</sup> Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, *İslam Mecmuası*'nda yayınlanan *İslam ve Terakki* başlıklı yazısında İslamiyet'in mühim esaslarından birinin kardeşlik

<sup>485</sup> Kara, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, s. 40.

<sup>486</sup> A.e., s. 22. İslamcıların Avrupa medeniyetine olan bağlılık ve hayranlığının yerini “*Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar*” dizesinin de gösterdiği gibi (yeniden) nefret ve düşmanlığa bırakması I. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında tekabül eder. A.e., s. 24.

<sup>487</sup> A.e., s. 38.

<sup>488</sup> Yine de İttihad-ı İslam’dan Müslüman fertlerin birliği yerine Müslüman milletlerin birliğini anlayanlar da vardır. Örneğin, Şeyh Muhsini Fani’nin Aile-i İslamiye (İslam Ailesi) teorisi, İslam birliği ve milliyetçi gelişmeleri birbirine uydurma çabalarının izlerini barındırır. Bu teoriye göre, İslam birliği, önce her milletin kendi kavmini idrak etmesi ve onun etrafında birleşmesi, sonrasında ise tüm Müslüman kavimlerin birleşmesiyle gerçekleşecektir. Bkz. Tunaya, *İslamcılık Akımı*, s. 81.

<sup>489</sup> A.e., s. 34.

<sup>490</sup> Enver Rıdvan’dan aktaran A.e., s. 34.

olduğunu belirterek milletin bekasına bu esasa riayete bağlar.<sup>491</sup> Daha çok ahlak alanına giren bu meselelerin yanında gözden ırak kalan önemli bir konu, *ahlak-siyaset* ikiliğinde ikincisinin amaç ve belirleyici konumuna yükselmesidir. Bu sebeple cihadın çok geniş ve kapsamlı tanımlamaları yapılmış, siyasi arena bir mücadele alanı olarak hedef gösterilmiştir. Kara, bu düşüncenin, İslamcılardaki aktivist yönelişin bir tezahürü olduğunu belirtir<sup>492</sup> zira cihad ruhunun uyandırılması; sömürgecilğe karşı koyma, batıdan gelen saldırıları püskürtme ve bu sayede ittifadı gerçekleştirmede önemli bir araçtır.<sup>493</sup>

Burada İslamcılarının hem içinde bulunduğu, hem de ittifak yaptığı farklı çevreleri daha iyi anlamlandırabilmek adına ulemanın sahneyi üdebaya (aydınlara) bırakması üzerinde –kısaca da olsa- durmak faydalı görünmektedir. Ahlak-siyaset ayrışması sonucu (ki bilgi anlayışının değişimi de denilebilir) siyasetin belirleyicilik kazanması, öncesinde çok daha aktif olan ulemanın düşüşünü ve karşısında siyasetin yeni öznesi olan üdebanın yükselişini temsil eder. “Peygamberlerin varisleri” ve Şeriatın temsilcileri olarak vahiy ve sünnet ile kurulmuş dünyayı sürdürme misyonuna sahip<sup>494</sup> ilmiye sınıfının, Osmanlı’daki güçlü ve idari mekanizma içindeki önemli konumu açıktır. Bu sebepledir ki Osmanlı’da teşri (yasama), icra (yürütme) ve kaza (yargı) alanlarındaki en temel otorite olan<sup>495</sup> *âlim*, batıdaki manasıyla sadece “din bilgini” anlamına gelmeyip, resmi bir makamı da temsil eder.<sup>496</sup> İslam’ın, yerleşik zihniyetin ve geleneksel değerlerin taşıyıcısı ve üreticisi konumundaki ulema, ıslahat hareketlerine kerhen destek veya bağınaz bir tepki vermenin ötesinde, dinamik bir İslami siyasi düşünce geleneği geliştirerek aktif bir rehberlik yapmadığı için<sup>497</sup> potansiyel bir engel ve bir tür hasım olarak görülmüştür.<sup>498</sup> İslahat (modernleşme de denilebilir) karşısındaki bu muhalif tutum,<sup>499</sup> 1860’lara tekabül eden sonrası (ikinci) aşamada yerini siyasi uzlaşmaya bırakmıştır. Patlak üzere olan bir kültür savaşını kaybetmenin arifesinde olduğunun farkına varan ulema<sup>500</sup> ve beklenmedik

---

<sup>491</sup> Şeyhülislam Musa Kazım, “İslam ve Terakki”, *İslam Mecmuası*’ndan aktaran: Kara, *age.*, s. 127.

<sup>492</sup> A.e., s. 61.

<sup>493</sup> Bulaç, “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, s. 59-60.

<sup>494</sup> Gencer, *age.*, s. 167-168.

<sup>495</sup> Kara, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri*, s. 45.

<sup>496</sup> Gencer, *age.*, s. 168.

<sup>497</sup> A.e., s. 174.

<sup>498</sup> Kara, *age.*, s. 46.

<sup>499</sup> Kara, Osmanlı ilmiye sınıfının ıslahat karşısındaki tutumunu üç aşamada incelemiş ve ilk aşamasının baskın özelliğinin muhalif olmak olduğunu belirtmiştir. Bkz. A.e., s. 46.

<sup>500</sup> Mardin’den aktaran A.e., s. 47.

şekilde ulumanın saflarına katılan bir kısım üdeba<sup>501</sup> -Yeni Osmanlılar-, İslam'ın kültürel olarak öne çıkarılmasının ve bir İslam popülizminin adımlarını birlikte atmışlardır fakat artık takipçi olan ulema, öncü olan ise üdebadır.<sup>502</sup> İslamcılığın popülist, akültüratif, selefi, modern(ist) ve hatta seküler damarı burada aranmalıdır. Ahlak-siyaset ayrışmasının, bilginin ulemadan sonraki yeni öznesi ve taşıyıcısı konumundaki aydınlara olan yansıması ise *ilim/amel* ayrışması şeklinde tezahür etmiştir.<sup>503</sup> Şeriatın yılmaz bir savunucusu olan N. Kemal'in, babasından bile uyarı alacak kadar çok içki içmesi, Midilli mutasarrıflığı yaparken dini bayram ve namazlara katılmayarak halkın şikâyetine sebep olması ya da Abduh'un namaz ve hac gibi en temel dini görevlerini ihmal etmesi bu ayrışmanın basit örneklerindendir.<sup>504</sup> “Dediğimi yap, yaptığımı yapma” sözünün özetlediği bu anlayış, batıda olduğu gibi bilgi kaygısının, bilgelik kaygısının önüne geçtiğinin bir göstergesidir. Oysa geleneksel dünyadaki “ıslah” anlayışında düzelmeden düzeltmek mümkün değildir.<sup>505</sup>

Modernleşme öncesinde -“Nasıl olursanız, öyle idare edirsiniz.” hadis-i şerifine ya da “Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez.” (Ra'd Suresi, 13/11) ayetine binaen- siyaseti, ferdi ya da sosyal hayatın bir uzantısı olarak okumak esasken, İslamcı söylem için siyasi iktidarı elde etmek, ahlaki bireyler oluşturmaktan daha önceliklidir.<sup>506</sup> Öncesinde ahlakın bir yansıması olarak görülen siyaset, özellikle “Düşmanlarınıza karşı elinizden geldiği kadar kuvvet hazırlayın.” ayetinin siyasi iktidar vurgusuyla dolu çağdaş yorumlarının da etkisiyle, İslamcılık içinde ahlakın dönüştürücüsü olarak görülmüş; bu da aşağıdan yukarıya doğru bir değişimden ziyade yukarıdan aşağıya doğru bir değişim talebi ve hedefi olarak zuhur etmiştir. Yıllar sonra 1978'de İsmet Özel'in, “*Güçlü bir topluma ulaşip onun Müslümanlaşmasına mı, Müslüman bir topluma ulaşip onun güçlendirilmesine mi çalışacağız?*” sorusunu sorması,

---

<sup>501</sup> Gencer, *age.*, s. 176.

<sup>502</sup> Kara, *age.*, s. 48.

<sup>503</sup> Gencer, *age.*, s. 237.

<sup>504</sup> Bilgegil ve Hüseyin'den aktaran A.e., s. 237.

<sup>505</sup> A.e., s. 237.

<sup>506</sup> Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, s. 39. Ayrıca bkz. Bulaç, “İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, s. 53.

bu tartışmanın o dönem Müslüman düşünürleri arasında da devam ettiğinin bir göstergesidir.<sup>507</sup>

Dönem İslamcılarının siyasi vurgularının temelinde, hilafet-saltanat sistemiyle meşrutiyet arasındaki gerilimin belirleyici bir rolü vardır.<sup>508</sup> Muaviye'den itibaren ümmeti sıkı kontrol altına aldığı ve bu sebeple seçim, biat ve şurayı sekteye uğrattığı savunulan saltanat rejimi, gerilemenin önemli sebeplerinden biri olarak görülmektedir.<sup>509</sup> Bu sebeptir ki otuz iki yıl boyunca bir hufre-i evhad (korkular uçurumu) oluşturması sebebiyle<sup>510</sup> müstebid sıfatına layık görülen padişah-halifenin hak ve yetkilerini sınırlamak merkezli bir meşrutiyet fikri, meşveret ve şura kavramlarıyla yeniden yorumlanmış ve İslami bir model haline dönüştürülmüştür.<sup>511</sup> Bu bağlamda 10 Temmuz 1908 hareketi (II. Meşrutiyet'in ilanı)<sup>512</sup> İslam âlemindeki inkılapların son halkası ve İslam'ın zaferi olarak tanıtılmış, İslamiyet ve meşrutiyetin aynı şey olduğu minberlerden ilan edilmiştir.<sup>513</sup> Burada meşrutî idarenin ve meclis fikrinin dayandırıldığı temel olan meşveret terimini hâssaten zikretmek gerekir. Meşveret, İslam devletini idare eden kişiye idare edilenlerin hakları konusunda, onlara ya da vekâlet verdikleri temsilcilerine danışmayı ve danışmanın neticesine itaat etmeyi Kur'an ve hadislerden referansla vaaz ettiği için İslamcılar nazarında ayrı bir öneme sahiptir.<sup>514</sup> Meşveret kavramıyla birlikte iktidarın kaynağı ve ne yaptığından ziyade, nasıl geldiği tartışması yapılmaya başlanmış, böylece iktidarın icraatını öne çıkaran adalet kavramı geri plana itilmiştir.<sup>515</sup> Fakat bu gibi kavramların da Fransız

---

<sup>507</sup> Özel'den aktaran : Kara, *agm.*, s. 40. Aynı yerde Kara, bu konunun hala ciddi bir şekilde tartışılmadığından bahseder.

<sup>508</sup> A.e., s. 44.

<sup>509</sup> Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", s. 59.

<sup>510</sup> Tunaya, *age.*, s. 89.

<sup>511</sup> Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", s. 41.

<sup>512</sup> II. Meşrutiyet dönemi İslamcılık tartışmaları tezimizin üçüncü kısmının ilgili başlığı altında tartışılacaktır.

<sup>513</sup> Tunaya, *age.*, s. 89.

<sup>514</sup> Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s. 49. Halkı doğrudan ya da dolaylı olarak idarede söz sahibi kılan meşveret terimi, milli hakimiyet, cumhuriyet ve sonrasında demokrasi söylemlerinin oluşmasında önemli bir zincirdir. Fakat bu ana akım söylemlerin her biri yine İslamcılar tarafından önemli eleştirilere maruz kalmışlardır. Bir örnek olması için Said Halim Paşa'nın milli hâkimiyet fikrini Kara'dan aktarıyoruz:

"Millî irade sunidir ve çoğunluğu temsil etmemektedir, dedik. Suni olmadığını ve nadir de olsa gerçekten bir çoğunluğu temsil ettiğini kabul edelim. Yine de haklı ve doğru olmaz. Çünkü bu ilkeye göre çoğunluğun kararı kanundur ve çoğunluk, kuvvetini sadece sayı çokluğundan alır. Hakkın ve hikmetin en az tesir edebildiği yer ise işte böyle bir kalabalıktır." Bkz. Kara, *age.*, s. 51.

<sup>515</sup> Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", s. 44.

İhtilali'nden kalma üst kavramlar olan “hürriyet, müsavat, uhuvvet” gibi terimlerin yorumlanmış halleri olduğu unutulmamalıdır.<sup>516</sup>

İslamcılığa dair yukarıda göstermeye çalıştığımız genel çerçeveden anlaşılacağı üzere, “İttihad-ı İslam'dan İslamcılığa geçme” gibi bir önerme, “İslamcı” olarak anılan aydınların tartıştığı meselelerin, en temel manada Müslümanların birliği ekseninden çıkararak, çok daha geniş bir yelpazede boy göstermesinin altını çizmektedir. Bir başka ifadeyle, “İslamcılığa geçiş”, öncesinde daha ehemmiyetli olan ittihad-ı İslam mevzusunun, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan itibaren eski önemini yitirdiğini, İslamcılık dâhilindeki sorunlardan bir sorun haline geldiğini,<sup>517</sup> diğer taraftan devlet idaresinden kişisel haklara kadar birçok mevzunun tartışılma oranının arttığını, bu sebeple İslamcılık gibi çok daha kapsayıcı bir başlığa geçilmesi gerektiğini vurgular. İttihad-ı İslam, İslamcılığın kitle unsurunu tamamlayan<sup>518</sup> bir siyasetken, İslamcılık onun ardılı olarak bir düşünce hareketidir.<sup>519</sup>

### 2.3. İslamcıların ve İslamcılığın Zamansal Tasnifi

İslamcıların kullandığı metotlar ve içinde buldukları düşünce ayrılıkları farklı şekillerde tasnif edilegelmiştir. Bu tasnifin en temeli, zaman ve mekânı ne olursa olsun, İslamcıların fikri yönden “modernist” ve “muhafazakâr” olarak ikiye ayırımıdır.<sup>520</sup> Bu düalist yapı ise çeşitli şekilde alt dallarına ayrılabilir. Örneğin, Cemaleddin Efgani “modernist” sıfatının yanına “rasyonalist”i de ekler. Benzer şekilde, Mustafa Sabri, Said Nursi ve Elmalılı Hamdi Yazır muhafazakârdır fakat ictihad meselesine bakışları konusunda birbirinden farklı tutum sergilemektedirler.<sup>521</sup> Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'deki İslamcıları; gelenekçi-muhafazakârlar, modernistler, ikisi arasında bir yol tutanlar ve

<sup>516</sup> Esas itibarıyla İslamcı söylem, günümüzde dahi savunmacı bir karakter taşımasından dolayı inşacı değil, muhafazaya dönük işler. İslamcıların savunageldikleri noktalar, kendilerine ait olmaktan ziyade ana söyleme-bilerek ya da bilmeyerek- yapışarak savundukları meselelerdir. İslamcı akım, 19. yüzyılda pozitivist, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyalist-Marksist, ve son dönemde de (1980 sonrası denilebilir) her şeyci (post modernist) ve demokrat (laik, bireyci, hoşgörücü) bir dil kullanmış, bu sebeple “taklit hastalığının” içinde boğularak derin bir söyleme sahip olamamıştır. Bkz. Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, s. 45.

<sup>517</sup> Yine de bu ittihad fikrinin önemsizleştiği, ikincil plana düştüğü manasına gelmez. “Hepiniz Allah'ın ipine sarılın, ayrılığa düşmeyin” (Âl-i İmrân, 3/103) emri, ittihad kavramına atfen İslamcılarının eserlerinde çokça geçen bir ayettir. Bkz. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s. 29. Kavramın İslamcılık akımı içindeki öneminden ilerleyen sayfalarda yeri geldikçe bahsedilecektir.

<sup>518</sup> Türköne, *age.*, s. 151.

<sup>519</sup> A.e., s. 21.

<sup>520</sup> A.e., s. 35.

<sup>521</sup> A.e., s. 35.

modernizme karşı olanlar olmak üzere dört başlık altında inceler. Bu noktada, B. Ahmet Naim gelenekçi, İsmail Hakkı İzmirli modernist, Musa Kazım ikisi arasında bir noktada ve M. Sabri Efendi de modernizme karşı bir konumda zikredilmiştir. Erol Güngör de benzer şekilde, radikal muhafazakârlar, modernistler ve uzlaşmacılar şeklinde üçlü bir sınıflandırma yaparken, Fazlurrahman, tasnifinde uzlaşmacıları aradan çıkararak muhafazakârlar ve modernistler olarak ayırma gider.<sup>522</sup> Hangi tasnif olursa olsun, bu ayrımların sağlam, doğru ve tutarlı olduklarından bahsedebilmek pek de mümkün görünmemektedir. Daha çok reaksiyoner bir tutum içinde olan İslamcıları, söylem ve yazıları ile modernist ya da muhafazakâr olarak adlandırmak, ideolojik duruşlarından ziyade yaşayış ve davranışlarına dair bir adlandırmadır.<sup>523</sup>

İslamcılığın (ve İslamcıların) zamansal tasnifleri ise fikri tasniflerine nazaran daha anlamlı görünmektedir. Temelde Kara, Ali Bulaç ve Gencer'in incelemeleri üzerinden gideceğimiz bu kısım için ortak kırılma noktalarından bahsedilebilir fakat günümüze kadar gelen İslamcılık seyrinin zamansal olarak sınıflandırılmasında ortak bir başlangıç yılı tespit edilebildiğini söylemek pek mümkün değildir. Bununla birlikte 1856 Islahat Fermanı'nın İslamcılık incelemelerinde önemli bir tarihsel kırılma noktası olarak alınması ortak bir tutumdur. Bu yılın seçilmesindeki temel unsur, yukarıda bahsi geçtiği gibi, Islahat Fermanı'nda verilen imtiyazlarla Müslümanların siyasi alanda gayrimüslimlerden daha geri plana itilmiş olmaları ve bu sebeple hâkim millet ünvanını kaybetmeleridir. 1856'da tarih sahnesine çıkan ve 1924'te (din-ü devleti) "kurtarıcılık" misyonunu tamamlayan nesli, Bulaç, *İlk Nesil İslamcılar* olarak nitelendirir.<sup>524</sup> Bu neslin en temelde ortak amacı devlet nasıl kurtulur sorusuna acil ve pratik (ve "İslami") çözümler sunmak olsa da, zaman

---

<sup>522</sup> A.e., s. 35-36.

<sup>523</sup> A.e., s. 36.

<sup>524</sup> Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", s. 49. Bulaç, 1924-1950 arası İslamcılık için bir "fetret devri" tanımladıktan sonra, 1950-2000 yılları arasında yaşayan İslamcıları *ikinci nesil İslamcılar* ve 2000'den günümüze gelen birikimi de *üçüncü nesil İslamcılar* olarak isimlendirir. Bkz. Bulaç, agm., s. 51-52. Kara ise, 1924-1960 yılları arasını *Muhafazakârlık-Milliyetçilik Dönemi*, 1960-1980 yılları arasını *Radikal ve Entelektüel İslamcılık Dönemi* ve 1980 sonrasını *Uyum ve Entegrasyon Dönemi* başlıkları altında inceler. Bkz. Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", s. 22-38.

Hiç şüphesiz bu zaman dilimlerine dair farklı tasnifler de yapılabilir. Fakat tezimizin kapsamı gereği İslamcılık tartışmasını biz M. Murad Bey'in vefatı olan 1917 yılı ile sınırlandıracağız. Bir başka ifadeyle, ilerleyen sayfalarda, Bulaç'ın ilk nesil İslamcılar dönemi, Kara'nın ittihad-ı İslam politikaları ve İslamcılık dönemi ve Gencer'in yumuşak ideolojileşme ve sert ideolojileşme dönemi dediği zaman dilimindeki İslamcılık tartışmaları ekseninde M. Murad Bey'in İslamcılık ile olan bağlarını gösterme gayreti içinde olacağız.

dilimi olarak geniş bir yelpazesinin olduğu aşikârdır. Bu noktada Kara ve Gencer'in tasnifleri ile alt başlıklar oluşturulabilir.

Yaklaşık yetmiş yıllık bu zaman diliminin başlangıcını on beş yıl kadar ileri çeken Kara, Bulaç'ın tek başlık altında incelediği süreci *ittihad-ı İslam politikaları dönemi* (1870-1908) ve *İslamcılık dönemi* (1908-1924) dönemi olmak üzere iki temel başlıkta incelemeyi tercih eder. Görüldüğü gibi, Kara'nın tasnifinde II. Meşrutiyet'in önemli bir yeri vardır. Her ne kadar İslamcılık akımının Türköne'nin savunduğu şekilde Yeni Osmanlılar ile başlatılabileceği fikrine Kara da katılsa da, Yeni Osmanlılar'ın İslamcılıkla birlikte milliyetçiliğin, batıcılığın ve sekülerleşmenin de öncülleri sayılması sebebiyle, Kara, II. Meşrutiyet sonrası döneme fikri farklılıkların daha net ortaya koyulmasından dolayı ayrı bir önem atfeder.<sup>525</sup> Ona göre,

Türkiye'de İslamcılık fikriyatının (diğer fikir hareketleri gibi) büyük yazarlarına ve etkili yayın organlarına kavuştuğu, en çok gündemde olduğu, en fazla tartışılıp işlendiği, dini alandan siyasete, ahlaktan gündelik hayatın düzenlenmesine, kurumlaşmaya, hissiyata kadar en ziyade tesirli olduğu ve yaygınlaştığı, diğer taraftan bütün bu süreçlere bağlı olarak siyasi sistemle yakınlaştığı, muhalif olduğu kadar uyum çizgisini kuvvetlendirdiği dönem herhalde II. Meşrutiyet dönemidir.<sup>526</sup>

II. Meşrutiyet yılları öncesi zaman diliminin ittihad-ı İslam politikaları, II. Meşrutiyet ile başlayan yılların ise İslamcılık dönemi olarak adlandırılması bu sebeptedir. Dönemin 1924 ile kapatılması ise, Bulaç ve Gencer'in de katıldığı gibi Hilafetin ilgası konusunun genelde Müslüman dünyası ve özelde Türkiye için önemli bir dönüm noktası olarak görülmesinden ileri gelir.

Gencer de benzer şekilde 1924'e kadarki İslamcılık sürecini (İslam'da modernleşme adı altında) *1865-1885 ön ideolojileşme dönemi*, *1885-1905 ara-ideolojileşme dönemi* ve *1905-1925 sert ideolojileşme dönemi* olmak üzere üç merhalede inceler.<sup>527</sup> Ön ideolojileşme döneminin temel karakteristiği Yeni Osmanlılar'ın antitetik ittifakından hareketle otokratik modernleşmeye tepki çerçevesinde gelişmesiyle, Mizancı Murad Bey ile daha yakından ilişkisi olan ara-ideolojileşme döneminin temel özelliği II. Meşrutiyet'teki rakip akımlara zemin oluşturmasıdır ki bu sebeple *hazırlık dönemi* olarak da adlandırılır.<sup>528</sup> Tezin üçüncü kısmında, birinci nesil İslamcılar içerisinde, ara-

<sup>525</sup> Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, s. 24.

<sup>526</sup> Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", s. 24.

<sup>527</sup> Gencer, *age.*, s. 253-254.

<sup>528</sup> A.e., s. 254.

ideolojileşme döneminde ve sert ideolojileşmenin yarısına kadar (1917) yaşamış biri olarak M. Murad Bey'in siyasi fikirleri İslamcılık ve belli noktaya kadar Osmanlıcılık odaklı aktarılacak ve bu dönemlerin temel özellikleri ile olan bağlantısı, etkileşimi ve çatışması üzerinde durulacaktır.



### **3. BÖLÜM**

**MEHMED MURAD BEY**

Tezimizin son bölümü olan bu bölümünde öncelikle Mizancı Murad Bey hakkındaki yaklaşımlardan bahsedilecek, daha sonra Murad Bey'in İstanbul'a gelmeden önceki çocukluk ve gençlik yılları denilebilecek yıllardaki fikri ve psikolojik geçmişine kısaca değinilecek ve İstanbul'a gelişiyle birlikte de siyasi fikirleri incelenecektir.

### 3.1. Murad Bey Hakkında Farklı Yaklaşımlar

Türk siyasal hayatında “Mizancı” lakabıyla önemli bir yeri olmasına rağmen, birden bire unutulmuş M. Murad Bey'in siyasi görüşlerini çalışma fikri, onun, B. Ayman Güler ve Nuray E. Keskin'in “Devlet Reformunu Tarihten Çalışmak” adlı makalelerinde reform karşıtı olarak anılmasından ileri gelir.<sup>529</sup> Bu makalede “*Referansı İslam olan, ekonomide ve siyasette İslam'ın şeri hükümlerini savunan İttihadı Muhammedi Partisi'nin fikir babasıdır.*” cümlesiyle anılan Murad Bey'in, yazdığı on bin sayfayı aşkın metinle sadece bir “fikir babası” olmanın ötesinde yakın siyasi tarihimizi anlamlandırabilmek adına çok daha önemli bir yeri vardır.<sup>530</sup>

1854 Dağıstan doğumlu olan Mehmed Murad Bey, İslam ansiklopedisinde “*Osmanlı siyaset adamı, memur ve gazeteci, haftalık (daha sonra aylık) Mizan gazetesinin editörü, bir zaman İttihad ve Terakki Cemiyeti lideri, Mekteb-i Mülkiye ve Darül Muallimîn'de tarih hocası, Duyun-ı Umumiye komiseri ve Şura-ı Devlet üyesi, siyasi ve birçok tarih kitabının yazarı, romancı ve oyun yazarı (1854-1917)*” olarak geçer.<sup>531</sup> Görüldüğü gibi Murad Bey'in gazeteci, romancı, siyasi eser müellifi, tarihçi gibi birbirini tamamlayan birçok cephesi vardır. Murat Belge, Mizancı'nın önemini vurgularken onun Türkiye'deki ilk siyasi roman yazarı olduğunu belirtir.<sup>532</sup> Bu gerçek, Ortaylı'nın Tanzimat dönemi romanlarının incelenmesi noktasındaki tavsiyesi de göz önüne alındığında<sup>533</sup>

<sup>529</sup> Birgül Ayman Güler-Nuray E. Keskin, “Devlet Reformunu Tarihten Çalışmak”, *Gelişme ve Toplum Araştırmaları Merkezi Tartışma Metinleri*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 2005, s. 42.

<sup>530</sup> Elbette ki Güler ve Keskin'in Mizancı'yı eksik ya da üstün körü incelemesi gibi bir vurgumuz söz konusu değildir. Bilakis, yaptıkları kıymetli çalışmada Osmanlı reform anlayışına dair inceledikleri isimler ve bu isimlerin daha da derinlemesine incelenmesi gerekliliği vurguları, tezimizin temel müsebbiplerinden olmuştur. Bu sebeple, Sn. Güler ve Keskin'e ayrıca müteşekkirimiz. Murad Bey'in hayatı ve fikirlerinden bahseden eserler şu şekildedir: Fevziye Abdullah Tansel, “Mizancı Mehmed Murad Bey”, *Tarih Dergisi*, II, sayı 3-4, İstanbul Edebiyat Fakültesi, 1952, 67-88; Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, 81-129; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, I, 1966, 178-188; Birol Emil, *Son Dönem Osmanlı Aydını Mizancı Murad Bey*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009; Niyazi, Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, 393-396.

<sup>531</sup> E.J Brill, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs and Ch. Pellat. (ed.), 1993, s. 205.

<sup>532</sup> Belge, *age.*, s. 542.

<sup>533</sup> Ortaylı, *age.*, s. 287.

Türkiye'deki siyasi tarih çalışmaları açısından Murad Bey'in konumunu güçlendirir. Mardin de onun siyasi muhalif yönünün altını çizerek Abdülhamid rejimine karşı etkili bir şekilde harekete geçilebileceğine dair ilk umutların Mizancı tarafından yeşertildiğini belirtir ki bunda ilerde bahsi geçeceği üzere *Mülkiye* hocalığının etkisi büyüktür.<sup>534</sup> Nihayet Emil, Murad Bey'in hatıra kitaplarının basit birer otobiyografi kitabı olmanın ötesinde, merkezinde kendisinin bulunduğu bir imparatorluk tablosu çizen kitaplar olduğunu belirtir ve bu sebeple her birinin birer vesika değerinde olduğunu vurgular.<sup>535</sup> İlaveten, ismiyle beraber anılan *Mizan* gazetesinde hadiselerin gizli sebeplerine inilmesi ve hepsinin birer tarihi zemine dayandırılması, hem gazeteye has bir üslubun gelişmesine, hem de İstanbul'da fikir politikacılığının temellerinin atılmasına vesile olmuştur.<sup>536</sup>

Murad Bey'in İslamcılık ve Osmanlıcılık ile olan bağlantılarında da güçlü kaynaklar görmekteyiz. Öncelikle Niyazi Berkes, yukarıda bahsi geçen kitabında İttihad ve Terakki içerisindeki üç temel akımdan bahsederken Mizancı'yı bu akımlardan İslamcı, pan-İslamist görüşün lideri olarak ele alır.<sup>537</sup> Onu asıl ilgilendiren konunun II. Abdülhamid'in halifelîği etrafında bütün İslam dünyasının birleştirilmesi, şariat sınırları dâhilinde meşveret usulünün uygulanmasıyla birlikte büyük bir Müslüman meşrutiyet rejimi kurulması olduğunu söyler.<sup>538</sup> Bu durum, İttihad ve Terakki Cemiyeti içindeki İslamcı kanadın ana damarının Murad Bey olduğunu göstermektedir.<sup>539</sup> Kara da benzer şekilde Mizancı Murad Bey'in yazdığı metinlerle II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarına kaynaklık ettiğini söyler.<sup>540</sup> Esasen Mizancı'nın etkili olduğu yıllar, Kara tarafından İslamcılık ismi yerine "İttihad-ı İslam" ismiyle adlandırılmıştır. Buradan, Murad Bey'in, yazdığı eserleriyle İttihad-ı İslam yıllarından İslamcılık yıllarına geçişte önemli bir konumda olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu "aradalığa" ilaveten Mardin, Murad Bey'in Yeni

---

<sup>534</sup> Mardin, *age.*, s. 81.

<sup>535</sup> Emil, *age.*, s. 611. Fevziye Abdullah Tansel de bu fikirdedir. Bkz. Fevziye Abdullah Tansel, "Mizancı Mehmed Murad Bey", *Tarih*, İstanbul Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1952, 67-88, s. 69.

<sup>536</sup> A.e., s. 606.

<sup>537</sup> Berkes, *age.*, s. 401, 406. Belge de benzer şekilde Murad Bey'i Abdülhamid döneminde yaşamış "otantik İslamcılar"dan sayar. Bkz. Belge, *age.*, s. 564.

<sup>538</sup> A.e. s. 395. Berkes, bu bilginin altını çizerek yanına "İslamlaşmak" notu almıştır ki bu terim, başta S. Halim Paşa olmak üzere günümüz de dâhil birçok müellif tarafından İslamcılık yerine kullanılan bir terimdir. İslamlaşmak terimi ile ilgili bir tartışma için bkz. Ergün Yıldırım, "İslamizm, İslamlaşma ve İttihad-ı İslam", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, İsmail Kara-Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, 99-119.

<sup>539</sup> Mardin de Jön Türkler arasında maneviyata en çok önem verenin Murad Bey olduğunu söyler. Bkz. Mardin, *age.*, s. 128.

<sup>540</sup> Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, s. 24.

Osmanlılar'ı Jön Türkler'e bağlayan bir düşünsel halka olduğunu belirterek<sup>541</sup> onun aynı zamanda Yeni Osmanlılar'dan gelen Osmanlılık ve İslamcılık birikimini II. Meşrutiyet yıllarını taşıdığı fikrini desteklemiş olur. Son olarak Mizan sahibi hakkındaki en kapsamlı eserin sahibi Prof. Emil, Murad Bey'in savunduğu ideolojisinin resmi ideoloji olarak Osmanlılık, kültür ideolojisi olarak ise İttihad-ı İslam olduğunu söyler.<sup>542</sup> Bu, bir yandan Kara, Berkes, Mardin ve Güler'i, bir yandan da tezimizin Murad Bey'i Osmanlılık ve İslamcılık arasına oturtan temel kurgusunu teyid etmektedir.

### 3.2. Murad Bey'in Siyasi Fikirleri

İlk çocukluk ve gençlik yıllarının, insanın psikolojik ve biyolojik gelişimine olan etkisi göz önüne alındığında, bu bölüm için öncelikle Murad Bey'in İstanbul'a gelmeden önceki yıllarının üzerinden kısaca geçmeyi uygun gördük. Sonrasında ise Mizancı'nın hayatındaki temel kırılma noktalarından hareketle onun fikri gelişim ve değişimi incelenecektir. Bu bağlamda Murad Bey'in "kible-i âmâl" ya da "kiblegah-ı sâni" olarak isimlendirdiği İstanbul'a "hicret"i, hayatındaki en önemli kararlarından bir tanesidir denilebilir. Mizancı'nın İstanbul'a gelişi sonrasındaki siyasi tutumunu ise daha çok II. Abdülhamid'e yakınlık kurma çabaları belirlemiştir. Hayatında çok önemli bir yeri olan *İttihad ve Terakki Cemiyeti* ile olan münasebetleri ise Mizancı'nın padişaha açıktan açığa cephe alıp ağır eleştiriler yönelmesiyle başlar. Farklı coğrafyalarda özellikle gazetecilik faaliyetlerini yürüttükten sonra cemiyet ile bağlantısını koparıp Avrupa'dan İstanbul'a padişahın davetiyle döndüğü yıllardan sonraki siyasi söylemleri daha çok II. Meşrutiyet'in siyasi atmosferi içinde ele alınacaktır. II. Meşrutiyet yıllarından sonraki yıllar ise Murad Bey'in Rodos'a ve Midilli'ye sürgüne gönderildiği yalnızlık ve sefalet yıllarıdır. Bu sebeple vefat yılı olan 1917'ye kadarki dönemde bir aksiyon adamından ziyade hatırat yazarı kimliğiyle varlığını sürdürür. Her bir ilerleyen bölümde Murad Bey'in seçilen yıllar arasındaki kilit söylemleri, İslamcılık ve Osmanlılık akımlarına olan katkısı ve bu akımlarla olan tutarlılığı noktalarından incelenecektir.

---

<sup>541</sup> Mardin, *age.*, s. 83.

<sup>542</sup> Emil, *age.*, s. 608.

### 3.2.1. İttihad ve Terakki Cemiyeti Öncesi Dönem

#### 3.2.1.1. İstanbul'a Gelmeden Önceki Yılları

Kadı Taha'nın torunu, kadı Mustafa'nın oğlu<sup>543</sup> Mehmed Murad Bey'in Dağıstan'ın iki bin evlik bir mecrası olan Huraki kasabasındaki yılları, Mizancı'nın ileriki hayatı için birçok ipuçları içerir. Esasen bu ipuçları henüz isim koyma aşamasında başlar zira Murad Bey'in hayatındaki iki önemli fikri unsuru gösterir gibi konmuş iki adı vardır. Bunlardan biri Dağıstan'daki Ruslarla çarpışan mücahid *Hacı Murad*'in anısına konulmuş *Murad* ismi -ki babası Hacı Murad demeyi tercih eder- ve diğeri dedesinin Osmanlı hayranlığının nişanesi olarak koyduğu fakat daha sonraları kullanılmayan *Abdülmecid* ismidir. Emil, Osmanlı padişahının ve İslam mücahidinin bu isimlerinden yola çıkarak, Murad'ın hayatının sonuna kadar bağlı kaldığı ikiz ideolojiler olan Osmanlıcılık ve İslamcılık ideolojilerinin daha doğumla onun hayatında yer bulduğunu söyler.<sup>544</sup>

Öteden beri mütedeyyin, mutaassıp ve geniş bir ailenin içinde yetişen Murad Bey'in, çocukluğuna dair en büyük emeli hilafetin ve İslamiyet'in merkezi olan İstanbul'a hicret etmek olmuştur. Bu isteğin yerleşmesinde, içinde “şeytanların korkusunu da geçen” “Moskof” korkusu, Rus istilası, yeni idarenin Müslümanlık aleyhine tedbirleri ve en önemlisi kan, silah sesleri ve yangınlar barındıran sıcak savaş gibi birçok etken sayılabilir.<sup>545</sup> Esasen 1859'dan itibaren ciddiyetini artıran Dağıstan istilası, İslam dinine bağlılığını “gayret-i Osmaniye” şeklinde gösteren<sup>546</sup> Dağıstan halkı için İstanbul'a hicret etme fikrini umumi bir temayül haline getirmiştir.<sup>547</sup> Mizancı'nın söylemiyle “bulabildikleri bâb-ı necat toptan İstanbul'a hicret etmekten ibaretti.” İstanbul'a hicret etmek ise Murad Bey'in çocuk şahsında ancak ilim tahsiliyle mümkündür. Bu sebeple, “açılmış bir ejder ağzına girmekten” daha çok korktuğu Moskof okuluna gitmeyi, sırf İstanbul'a tek başına gitmeyi öğreten ilimlerin” merkezi oluşu için kabul eder. Böylece, normalde altı yılda bitirilen *Timurhan Şura Rüşdiyesi*'ni bir buçuk yıl gibi kısa bir sürede bitirebilmiştir. Ona İstanbul'u, din ve devlet işlerini daha anlamlı kılan Stavropol'deki

<sup>543</sup> 166 nr.lı Mizan gazetesinin “Müşavirlere” makalesinden aktaran Emil, *age.*, s. 4. Bu yazısında Murad Bey, seçeresini şu şekilde tarif eder: Açık alımlı Murad Bin-el kadı Mustafa, Bin-el kadı Taha, Bin-el kadı Emin, Bin-el kadı Saide'l-Huraki... (ve bir nükte ile) ibn-i Adem Aleyhisselam.

<sup>544</sup> Murad Bey'in *Hayal ve Hakikat-ı Hal* adlı hatıratından aktaran Emil, *age.*, s. 5.

<sup>545</sup> A.e., s. 14.

<sup>546</sup> Tansel, “Mizancı Mehmed Murad Bey”, s. 70.

<sup>547</sup> Emil, *age.*, s. 29.

idadi yıllarında ise, akli sürekli politika, havadis ve gazete ile meşgul olmakta, yabancı gazetelerle Devlet-i Âliye gündemini takip etmekte ve İstanbul'a "mükemmel bir tahsille" hicret etmenin imkânlarını daha şuurlu ve istekli bir şekilde kollamaktadır.<sup>548</sup> Bu dönemde Murad Bey, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*, Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu*, Drapper'nin *Avrupa Medeniyeti Tarihi* gibi kitaplar ve bildiği diller (Rusça ve Fransızca) sayesinde tedricen gelişen bir sosyal şuur sahibi olmuş, Müslüman Kafkas talebelerle Hristiyan Rus çocukların ideolojik gerilimindeki okulunda, İslam idealinin aktif bir savunucusu rolünü üstlenmiştir.<sup>549</sup> İslam'ın dirilişine ve atılımına katkıda bulunmak maksadıyla<sup>550</sup> Hilafet merkezi İstanbul'a bu aktif kimliği, gazetelerden dünya ve Osmanlı siyasetini takip ederek din ve devleti için her şeyi yapmayı göze almış azmi ve becerisi ile gelmiştir.

### 3.2.1.2. İstanbul Dönemi

Yeni Osmanlılar'ın Avrupa'dan dönüp hükümeti yeniden eleştirmeye başlayalı iki yıl olduğu 1873 yılının Şubat ayında, yirmi yaşındaki Murad Bey de Batum üzerinden İstanbul'a ulaşmıştır. Henüz Türkçe bilmeyen Murad Bey, Ruslara olan düşmanlığından dolayı iyi bir adam olduğuna kanaat getirdiği ve çok sevdiği Mithat Paşa'nın konağına giderek derdini Fransızca anlatır. Bir süre sonra Paşa, Murad Bey'e yüzbaşılık rütbesiyle Sultan Abdülaziz'in yaver yardımcılığı rütbesini teklif etse de Murad Bey, mesleki birikiminin askerlikten ziyade diplomasiye daha uygun olduğunu belirtir, böylece Rusça gazeteleri tarayarak gerekli bilgileri Türkçe öğrenene kadar Fransızca olarak özetlemek olan görevine *Hariciye Matbuat Kalemi*'nde başlamış olur.<sup>551</sup> Kendisini İstanbul'a geldiği ilk yıllarda himaye eden ve aynı zamanda da hemşerisi olan Şirvanizade Rüştü Paşa'nın 1874'teki vefatına kadarki süreçte Murad Bey, Türkçeyi okuyup yazacak kadar öğrenmiş ve devletin üst kademe bürokratlarından oluşan geniş bir çevre edinmiştir.<sup>552</sup> Bu çevre sayesinde, memur olarak birçok devlet dairesini yakinen görme fırsatı bulmuş, bu

<sup>548</sup> Mehmed Murad Bey, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi*, İstanbul: Matbaa-i Amidi, 1911, s. 16-17. Murad Bey 354 sayfa ve 12 bölümden oluşan bu hatıratını 1911'de sürgün yıllarında kaleme almıştır.

<sup>549</sup> Murad Bey'in lise müdürü olan Lev Markof ile Ramazan farizalarının engellenmesinden dolayı tartışması ve sonuç alamaması üzerine "Müslüman talebeleri namına" Kafkasya genel valisine bir telgraf çekmesi olayını Emil, bu aktif pan-İslamist lider hüviyetine örnek olarak gösterir. Bkz. Emil, *age.*, s. 22-23.

<sup>550</sup> Belge, *age.*, s. 542.

<sup>551</sup> A.e., s. 36.

<sup>552</sup> Emil, bu bürokratlar arasında Şura-i Devlet Reisi Mithat Paşa, Sadrazam Esad Paşa, Maliye Nazırı ve sonradan sadrazam Şirvanizade Rüştü Paşa, Hariciye Nazırı Safvet Paşa, Adliye Nazırı Hurşit Paşa ve daha birçok şahsın adını sayar. Bkz. A.e., s. 38.

makamlarda dönen rüşvet, ahlaksızlık, cahillik ve liyakatsizlik gibi sorunlar sebebiyle de kendisinde devlet mekanizmasının çürüdüğü, hatta “millet evladında ulviyete dair meyil ve istidat kalmadığı”<sup>553</sup> yönünde bir izlenim oluşmuştur.<sup>554</sup> Murad Bey’in ileriki yıllarda Mülkiye’de hocalığa neden dört elle sarıldığı ve devlet idaresinin ıslahına dair tekliflerinde neden ısrarla elit bir kadro yetiştirilmesi<sup>555</sup> üzerinde durduğu sorularının cevabı da burada yatmaktadır. Bu cevabın İslamcılık ve Osmanlıcılık söylemleriyle Murad Bey tarafından nasıl oluşturulduğunu ve sonrasında görülen İslamcılık tartışmalarında nasıl yer bulduğunu takip eden sayfalarda göreceğiz.

Şirvanizade’nin tifodan ani bir şekilde öldüğü 1874 yılında yirmi bir yaşında olan Murad Bey, Mülkiye’nin açtığı sınavı geçmiş, on dört yıllık ders verme hayatı boyunca birçoklarına inkılap ve ihtilal ruhunu<sup>556</sup> aşılayacağı bu kurumda tarih hocası olmaya hak kazanmış ve kendi tabiriyle “emel gemisi, talep edilen suları” bulmuştur. Bu görev, Mizancı tarafından devlet hizmeti ile meşgul olmasının esas başlangıcı sayılmıştır zira vatanda kökleşmiş olan “umumi cehalet” halinin bertaraf edilebilmesi için gerekli olan uzunca mesainin yegâne sağlayıcısı ona göre böyle bir eğitim metodunun takibidir.<sup>557</sup> Murad Bey’in tarih dersleri sayesinde Osmanlı aydınları ilk defa kuru olaylar zinciri olmayan bir tarih kitabıyla karşılaşırken, daha çok *hürriyet* fikri doğrultusunda<sup>558</sup> tarihin bir “istikameti” olabileceği görüşünü de edinmişlerdir.<sup>559</sup> Bu bağlamda, ilerleyen yılların en kilit terimlerinden olan *hürriyet* ve *terakki* kavramlarının oluşmasında ve gerek İslamcı, gerek İslamcı olmayan birçok aydın tarafından bu kavramların benimsenmesinde Murad Bey’in önemli bir etkisinin olduğunu düşünmekteyiz.<sup>560</sup> Kullandığı eğitim metodudur ki

---

<sup>553</sup> Mehmed Murad Bey, *Hayal ve Hakikat-i Hal*, s. 41.

<sup>554</sup> Mardin, *age.*, s. 85.

<sup>555</sup> Bu elit kadronun içeriği ile ilgili tartışma ilerleyen sayfalarda yapılacaktır.

<sup>556</sup> Ahmet İhsan, Murad Bey hakkındaki fikirlerini aktarırken onun en büyük ihtilal ruhlarını telkin ettiğinden bahseder. Bkz. Tansel, “Mizancı Mehmed Murad Bey”, s. 75’te 24. dipnot. Emil de Mekteb-i Mülkiye’nin zamanla Tıbbiye ve Harbiye okulları gibi ihtilal ocaklarından biri olduğunun ve Murad Bey’in bu teşekkülde önemli bir yeri olduğunun altını öğrencilerinden örnekler vererek çizer. Bkz. Emil, *age.*, s. 51, 54-56. Son olarak Meriç, Murad Bey’in II. Meşrutiyet aydınlarına ihtilal sevgisi aşılayan ilk yazar olduğunu söyler. Bkz. Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 127.

<sup>557</sup> Murad Bey, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi*, s. 40.

<sup>558</sup> Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Ankara İmge Kitabevi, 2011, s. 66.

<sup>559</sup> Mardin, *age.*, s. 86.

<sup>560</sup> Daha önce aktarıldığı gibi Kara’nın, Mizancı Murad’ın eserlerine özellikle 1908 İslamcılar tarafından atıfta bulunulduğuna dair dipnotu bu tespiti desteklemektedir.

Murad Bey, diğeri idari görevlerinin yoğunluğuna rağmen<sup>561</sup> Mülkiye'den istifa ettiği 1887 yılına kadar Yahya Kemal'in tabiriyle "bir devr-i istibdatta bir nesl-i ahrar yetiştirmeye" muvafık olmuş,<sup>562</sup> böylece ona asıl ününü verecek olan *Mizan* gazetesinin yayını öncesi yeni oluşan aydınlar arasında dikkate değer bir şekilde ilgi çekmeyi başarmıştır.

Murad Bey'in asıl ünü, ismi ile özdeşleşecek kadar sık anılan *Mizan* gazetesi ile gelmiştir. Bu özdeşleşme elbette tesadüfi değildir zira kendisi gazete çıkarma teşebbüsünü "Meslek-i mahsusuma sülûküm" olarak vasıflandırarak hâkim eğiliminin gazetecilik olduğunu gösterir.<sup>563</sup> Tıpkı Yeni Osmanlılar gibi gazeteyi "tevessü etmiş (genişlemiş) bir mektep kürsüsü" olarak gören Murad Bey, yönetenleri ve yönetilenleri, uyurma ve aydınlatma fikrini Mülkiye yıllarından sonra *Mizan* gazetesi ile birlikte daha da genişleteceğine gönülden inanmıştır. Hatıratında bu inancını "*Mizan* yalnız halkı değil, gayr-i mesul etraf-ı rezileye kurban olmuş bildiğim padişahı da ağâh edecek bir fanus-ı ziya-pâş olacaktı" cümlesiyle ifade eder.<sup>564</sup> Halkın ya da padişahın genel olarak "aydınlatılmaya" ihtiyacı olduğuna, Dağıstan'a tatile gittiğinde kani olur. Dönüş yolunda uğradığı Trabzon'da Osmanlı gazetelerinin hadiseleri aktarma konusundaki yetersizlikleri, onu bir kez daha *Mizan*'ı çıkarmaya teşvik eder.<sup>565</sup>

Murad Bey'in gazetecilik faaliyetleri *Mizan* ile sınırlı değildir. Daha lise yıllarında bazı gazete ve dergilere Rusça makaleler yazan, 1876-77 yılları arasında *İttihad* gazetesine üç, *Vakit* gazetesine altı siyasi makale yazan hep kendisidir.<sup>566</sup> Fakat *Mizan* gazetesi ile birlikte Murad Bey, fikirleri ve siyasi görüşü açısından yeni bir döneme girer. İlk defa 1886'da İstanbul'da çıkarılıp, Kahire, Paris ve Cenevre evrelerinden sonra tekrardan İstanbul'da 1909'da son sayısını veren *Mizan*, Murad Bey'in dönemin hem önde gelen düşünür ve eleştirmenlerinden olmasına vesile olmuş, hem de II. Meşrutiyet sonrası idamdan kurtularak Rodos'a sürgüne gönderilmeye kadar ileri gidecek sürecin temel müsebbibi konumunda yer almıştır.

---

<sup>561</sup> Mekteb-i Mülkiye hocalığının yanında Murad Bey, 1880'li yılların sonuna kadar "Muhtelit Muhacirin Komisyonu" üyeliği (1879), Darülmualimin tarih hocalığı (1880), "Maarif Nezareti Teftiş ve Muayene Heyeti" üyeliği (1882) gibi görevlerde bulunmuştur. Emil, *age.*, s. 57-58.

<sup>562</sup> A.e., s. 56.

<sup>563</sup> A.e., s. 64. 124. dipnot.

<sup>564</sup> *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi*'den aktaran A.e., s. 59.

<sup>565</sup> A.e., s. 59.

<sup>566</sup> A.e., s. 193. Bu makalelerde Mizancı daha çok, Avrupa'nın ve Rusya'nın Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahalelerine ve yabancı basın a hücum eder ve "Moskof oyunlarına" aldanma konusunda uyarılarda bulunur.



Mizan'ın 1886-1890 yılları arasında çıkarılan ilk 158 sayısı, onun *ilk* ya da *İstanbul devresi* olarak anılır. Abdülhamid idaresiyle tam bir uyumluluk içinde olan bu devreye soğukkanlı bir tahlilcilik ve ağırbaşlı eleştiriler hâkimdir.<sup>567</sup> Esasen Padişah ile olan bu uyum, *Mizan* henüz izin aşamasındayken kendini hissettirmiştir zira Kâmil Paşa'nın sadaretinde hiçbir gazete ve risale basımına izin verilmemesine rağmen, Murad Bey'in gazetesine ses çıkarılmamıştır.

Murad Bey, "Mizan'ın Mesleği" başlıklı ilk yazısından itibaren yönünü, taşrayı ihmal eden diğer İstanbul gazetelerinden farklı olarak hem başkent, hem de taşradaki okuyuculara döneceğini belirtmiştir. Taşraya ilginin ne kadarının Rus halkçılığıyla alakalı olduğunu kestirebilmek zordur, çünkü Murad Bey Rus basını okumaya devam etmekteydi ve 1870'lerden beri Batı'da "halka doğru" sloganının önemini farkındaydı. Daha önce belirtildiği gibi Murad Bey'i Yeni Osmanlılar ile Jön Türkler arasında bir konumda okuyan Mardin, bu yönelişin Yeni Osmanlılar'ın "millet" kavramının mantıklı bir sonucu olduğunu ve Murad Bey'in vurgusu sayesinde Türk köylüsünün o zamana kadar görülmemiş bir ilgiye mazhar olduğunu belirtir.<sup>568</sup> Aynı makalede Murad Bey, Mizan'ın içeriğini şu şekilde belirtir;

Dâhili ve harici her nevi batıl fikirleri tashih ve esbab-ı hakikiyeyi tedkik ve muhakeme ettikten sonra neşr etmek, Avrupa matbuatının ihtiyari ve gayri ihtiyari neşriyat-ı muzırrasını zamanyıla ve layığıyla red ve cerh ederek tesirlerini tahfif eylemek, Osmanlı cemiyetinin zannolunduğu mertebeden pek âli olduğunu Avrupa efkâr-ı ammesine bildirmek, Avrupa erbabının meşâgil-i edebiyeye ve fenniyelerinden karin-i kiramı haberdar etmek ve bahusus cemiyet-i mütemeddineye arız olan emrazın en mühliki demek bulunan meyusiyete –yani ümid-i istikbal hususunda ye's ve mevmediye mahal vermemek- yolunda ne mertebe hizmet etmek mümkün ise onu ihtiyar eylemek hususlarını *Mizan* kendisi için vazife addedecektir.<sup>569</sup>

Mizan'ın ilk sayısında görülmesine rağmen Murad Bey'in hayatının sonuna kadar hissettireceği ikinci bir vurgu yukarıda da görüldüğü gibi Osmanlı Devleti'ni doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ilgilendiren dış siyaset meseleleri üzerinedir.<sup>570</sup> Murad Bey, gazetesini "milli siyaset" rehberine dönüştürerek Devlet-i Âliye'yi Avrupalılara karşı savunma konusu üzerinde hassaten durur. Onun düşüncelerinde milli siyaset -Avrupa'da gizli bir şekilde yürütülmesinin aksine- Osmanlı Devleti'nin tarihi tecrübelerinden çıkan

<sup>567</sup> A.e., s. 195.

<sup>568</sup> Mardin, *age.*, s. 114.

<sup>569</sup> "Mizan'ın Mesleği" adlı makaleden aktaran: Gülbeyaz Karakuş, *Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Yeni Üslup Arayışları Mizan Gazetesi Örneği*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ün. Sosyal Bil. En., İstanbul: 2007, s. 61.

<sup>570</sup> Emil, *age.*, s. 200.



üzerinde durarak, yapılacak her çeşit yardımın “ila-i kelimetullah”ın icaplarından olduğunu, “Memalik-i İslamiyye kadar fikren ittihad üzere yaşamak istidadında bulunan bir memalikin yeryüzünde” bulunmadığını, bu sebeple Müslümanlar arasında kurulacak fikir ve kültür birliğinin her türlü yabancı ve Hristiyan istilalara karşı en sağlam direnç cephesini oluşturacağını belirtir.<sup>576</sup> İslam kültür sitesi olarak kurulacak bir merkezde, mesela Taif’te, “müşterek milli mektepler” kurulmasını tavsiye eden Mizan sahibi, bu mekteplerde Müslüman âleminin dört bir tarafından gelecek gençlerin aynı iman ve ideoloji ile yoğrularak cemiyet-i İslamiyye için geniş çaplı sosyal hizmetler yapacağına ve bu sayede bir kültür birliği kurulacağına kanidir.<sup>577</sup> Öğretmen okullarına ve yüksekokullara önem vererek her derece okullar açmak, ehil öğretmenler yetiştirmek, kız çocukları da dâhil olmak üzere ilk tahsil mecburiyeti getirmek, yetenekli gençleri Avrupa’ya göndermek, imparatorluktaki en esaslı sosyo-kültürel reform olacak<sup>578</sup> ve böylece eğitimle hedeflenen temel gaye olan “tehzib-i ahlak” ve iktisab-ı fezail” gerçekleşecektir.<sup>579</sup> “...Hilafet-i mukaddese-i İslamiyye ve saltanat-ı muazzama-i Osmaniiyenin ihtiyacı içinde ilk evvel derpiş edilmesi lazım gelenlerin maarif ile umur-ı nafia olduğuna dost ve düşmanlarımızın ittifak-ı ârâları vardır.”<sup>580</sup> ifadesi bir yandan eğitim siyasetinin Murad Bey’in fikriyatındaki önemini gösterirken bir yandan da onun İslamcı ve Osmanlıcı üslûbundan ipuçları vermektedir. Maarif meselesinde onu Osmanlıcı yapan nokta zikredilen reformlarla bir “Osmanlı vatandaşı” oluşturmaya çalışmasıdır. İslamcı yapan noktalar ise temelde iki tanedir. Bunlardan ilki İslamcılarının temel hedefleri arasında olan eğitim-öğretim ıslahı ile birlikte yaygın olan ahlak anlayışını değiştirme hedefinin Mizancı tarafından da bir hedef olarak sayılmasıdır. İkincisi ise çok daha geniş bir bakış açısını vurgulayarak Murad Bey’in birçok yazısında görülen modernleşme çabasını İslami bir üslupla ilerletmesi, Kara’nın söylemiyle *Avrupa medeniyeti merkezli ıslahat teşebbüslerine paralel giden, onları İslami açıklamalarla destekleyen, içselleştiren, meşrulaştıran ve nihai olarak İslami kalmayı savunmakla beraber hareket noktası, metodu ve argümanları itibariyle modernleştirici yönü ağır basan, batılı değerlerle İslami*

---

<sup>576</sup> Emil, *age.*, s. 223.

<sup>577</sup> A.e., s. 224.

<sup>578</sup> A.e., s. 608.

<sup>579</sup> A.e., s. 242.

<sup>580</sup> “Maarif-i Umumiyye” yazısından aktaran A.e., s. 237-238.

*değerlerin birlikte, uyum içinde var olabileceklerini mümkün gören sentezci-telifçi bir akım*<sup>581</sup> gözlükleriyle olaylara bakmasıdır.

Murad Bey'in fikriyatında yabancı müdahalesinin önüne geçmenin bir diğer önemli noktası, yukarıda bahsi geçen "kültür birliği"nin uzantısı olarak Osmanlı vatandaşı oluşturma çabasıdır ki bu özelliği, onu Osmanlılık akımı içine sokan en önemli argümanlardan biridir. Daha önce Milliyetçilik tartışmasında geçtiği üzere modern devletin kendi vatandaşını yaratma çabası onun devamını sağlayan en önemli çarklarından bir tanesidir. Farklı etnik ve kültürel köklerden gelen unsurların tek bir çatı altında toplanmasını hedefleyen Osmanlılık akımının da temel gayesi bu tarz bir birlikteliktir. İç siyasetteki temel hedeflerinden bir tanesinin ittihad-ı anasır meselesi olduğu söyleyen<sup>582</sup> Murad Bey de çözüm adına yapılması gerekenin millet-i hâkime ve millet-i mahkûme arasında senlik-benlik bırakmayacak şekilde, "müsavat" ilkesi doğrultusunda vatan hizmetinde yarışmak olduğunu vurgular. Osmanlılık fikri etrafında toplanılması gerektiğini düşünen Murad Bey'in fikirlerindeki müsavat ilkesi, hemen her dönem içinde bulunan siyasi şartlardan dolayı savunulsa da hiçbir dönem devletin siyasi dengesini bozacak raddede düşünülmemiş, daha çok "anasır-ı muhtelifenin durumunu iyileştirici" ve Avrupa'nın baskılarını hafifletici olarak öne sürülmüştür.<sup>583</sup> Murad Bey'e göre değişmez ve kaldırılmaz olan vatan, hanedanlık ve şariat-ı Muhammedi'nin dışında, her şeyin değişime ve ıslaha ihtiyaç duyduğu anda tamir edilme zorunluluğu olduğu için<sup>584</sup> müsavat ilkesinin benimsenmesi ve hâkim/mahkûm millet ayrımının kalkması zorunludur zira Şariatın bizzat kendisi din konusundaki serbestiyi yaratır. Ruhban cemiyetleri ile ilgili makalesinde bu konuyu şu şekilde vurgular: "*Kanun-ı necib-i Osmaninin medeni âleme karşı göğsünü gere gere iftihar edebileceği şu âsar-ı celile şüphesiz Şariat-ı mutahhara-i İslamiyenin ihdas eylediği serbesti-i mezahib kaidelerinin mahsul-i münifidir...*"<sup>585</sup> Özellikle II. Meşrutiyet yıllarındaki İslamcılar nezdinde kilit pozisyonda olan ittihad ve müsavat söylemleri düşünüldüğünde,<sup>586</sup> Mizancı'nın eşitlik konusundaki vurgusunun, bu düşünürler üzerinde önemli ölçüde etkili olduğunu tahmin etmek zor değildir. Örneğin, Manastırlı İbrahim Hakkı yıllar sonra vaazlarında "*milel-i saire ile iyi geçinmeğe, onların haksız*

<sup>581</sup> Kara, *age.*, s. 22. Kara, İslamcılığın bir diğer tarifini bu şekilde yapar.

<sup>582</sup> Karakuş, *agt.*, s. 66.

<sup>583</sup> A.e., s. 219.

<sup>584</sup> "Hükümetçe ittihazı lazım gelen meslek" makalesinden aktaran A.e., s. 88.

<sup>585</sup> "Ruhban cemiyetleri" makalesinden aktaran Emil, *age.*, s. 222.

<sup>586</sup> Bu söylemlerin etkisi için bkz. Kara, *age.*, s. 29-30.

*muamelelerine karşı sükûta mecburuz, eski kuvveti alıncaya kadar müdaraya borçluyuz*” diyerek tıpkı Murad Bey gibi Avrupa baskılarını hafifletmek adına diğer milletlerle iyi geçinilmesi gerektiğini söyler.<sup>587</sup>

İlerleyen nüshalarda Murad Bey, padişahın özellikle dikkatini çeker. Örneğin, Mizan’ın 24. sayısındaki “Bizde Niçin Olmuyor” başlıklı yazı, bizzat padişah tarafından övülmüş ve Mizan’ın her Perşembe Mabeyn’e gönderilmesi talep edilmiştir.<sup>588</sup> Mizan’ın birinci devresi denilen 1896’ya kadarki süreçte Murad Bey, iç işlerinden uluslararası sorunlara kadar her konuda Sultan Abdülhamid’i alkışlamış, her başarıyı ona bağlamıştır. “İdeal hükümdar hayali” içinde değerlendirilebilecek bu davranış, modernleşme akımına katılan İslam topluluklarının batılılaşmanın ilk evresinde gösterdikleri temel karakteristik tepkidir.<sup>589</sup> Murad Bey’in fikriyatında bu his daha kuvvetli olsa da esasen bütün Jön Türkler, sultan Abdülhamid’e “babalık görevini yerine getirmekte kusuru olan bir baba” olarak bakmaktadırlar. Bu sebeptendir ki Murad Bey İstanbul’dan ayrıldıktan sonra bile Padişah’a mektuplar yazmaya ve hareketlerini ona izah etmeye devam etmiştir.<sup>590</sup> Onun Padişah’a başkaldırmayışının teorik yanı, “saltanat” simgesine zarar vermek istemeyişi ile; pratik yanı ise bir başkaldırı hareketinin başarılı olacağından korkması ile alakalıdır.<sup>591</sup> Temeldeki bu kaygılar, Murad Bey’in hayatının sonuna kadar resmi ideoloji olarak Osmanlılık siyasetini savunmasına sebep olmuştur. İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere Padişah’a olan tavrını sertleştirdiği Avrupa yıllarında dahi saltanat kurumunu kesinlikle eleştirmemiş, bilakis kuruma olan bağlılığını belirten fikirler ortaya koymuştur. Osmanlılık adına önemli göstergeler barındıran Mizan sahibinin siyasi mücadelesi, Avrupa’ya kaçmadığı bu yıllarında kurumlardan ziyade şahıslara yöneliktir.<sup>592</sup>

Çocukluğundan beri Halife-Padişah’ın yanında din ve devlete hizmet etmenin, çevresindeki “eşkıya çetesinden” dolayı olup bitenlerden bihaber olan hükümdarı bilgilendirmenin ve bu sayede “basiret perdesini açmanın” hayallerini kuran Murad Bey, 13 Eylül 1895 tarihinde Sultan Abdülhamid’e layiha sunmak üzere huzura kabul

<sup>587</sup> *Sırat-ı Müstakim*’de yayınlanan “Mevaiz” makalesinden aktaran A.e., s. 32, dipnot 34. Mimarzade M. Ali’nin ve Kilisli Münir’in de bu konuda tavırları İsmail Hakkı ile aynıdır. Bkz. A.e., s. 32, 35. dipnot.

<sup>588</sup> Emil, *age.*, s. 62.

<sup>589</sup> Mardin, *age.*, s. 87.

<sup>590</sup> A.e., s. 87. Örneğin Mısır’da yazdığı “Rüya” başlıklı yazısında hala Padişah’a amaçlarını anlatmaya çalışmaktadır.

<sup>591</sup> A.e., s. 91.

<sup>592</sup> Karakuş, *agt.*, s. 80, 82.

edildiğinde bu hedefinin gerçekleştirilmesinin kıyısında. *Mücadele-i Milliye*<sup>593</sup> adlı hatıratında ayrıntılarıyla anlattığına göre Kanun-i Esasi'den sadrazamlara, vekillerden memurların sorumluluklarına ve her türlü devlet meselelerine birçok konunun tartışıldığı bu görüşme, halifeye gönülden bağlı Murad Bey için başlarda sadaret veya nezaret hayalleri kuracak kadar umut verici görünse de, aldatici ve hazin olmuştur.<sup>594</sup> Abdülhamid tarafından "...bugün sizin layihanızı okuyunca aradığım adamlardan birine rast geldiğimden dolayı Cenab-ı Hakk'a şükrettim."<sup>595</sup> sözleriyle övülmesinden dolayı artık ona yakın olacağını ve birçok meselelerin birlikte çözüleceğini düşünen Murad Bey, esasen Padişah tarafından iyi niyetli olsa da ona tahakküm etmek isteyen, nefesine çok itimadı olan biri olarak algılanmıştır.<sup>596</sup> Gerçekten de Murad Bey, İslam halifeliği ve Osmanlı padişahı sıfatlarını otoriter idaresiyle birleştiren II. Abdülhamid'e saltanatı boyunca layiha sunan iki kişiden biri olmasına rağmen, kendine aşırı güvenmesinin etkisiyle<sup>597</sup> hem layihasında hem de Padişah ile olan mülakatındaki idealist ve üslupsuz tavrından dolayı bu tarihi fırsatı kaçırmıştır. Konuşmasında ikaz eden, uyarıcı, yol gösteren bir üslup barındıran Murad Bey'in Sultan'a sunduğu layihasının ilk bölümü, II. Mahmud ile Sultan Abdülhamid arası yıllarda devletin içinde bulunduğu çöküşün ve girişilmiş ıslahat hareketlerinin sosyo-politik tahlili ve tenkidine ayrılmıştır. Daha sonra ise Murad Bey, devr-i Hamidî'de gördüğü; işlerin yalnızca Yıldız Sarayı'nda halledilmesi, hafiyeliğin sūistimali, adliye teşkilatının bozulması, Mabeyn'e ehliyetsizlerin alınması, müracaat kapısının kapanması, Müslümanlara haksız vergiler yüklenmesi gibi yanlışları sıralamış ve bunlara layihanın ikinci kısmında asayişin iadesi, parlamento usulüne itibar edilmemesi,<sup>598</sup> bir şikâyet

<sup>593</sup> 20 Bölüm halinde 347 sayfa yazılan bu kitap Murad Bey'in 1908'de yayınladığı ve Paris'e kaçıışı ile İstanbul'a dönüşü arasındaki süreci anlattığı hatıratıdır.

<sup>594</sup> Emil, *age.*, s. 77.

<sup>595</sup> *Mücadele-i Milliye*'den aktaran A.e., s. 77.

<sup>596</sup> Abdülhamid'in Hatıra Defteri'nden aktaran A.e., s. 78, dipnot 147.

<sup>597</sup> Murad Bey'in ömrünün sonuna kadar sahip olduğu bu güven duygusunu, 1908 seçimlerinden sonra Ankara mebusu olan Mahir Said Pekmen 31 Mart Hatıralarını kaleme aldığı kitabında şöyle anlatır: "Murad Bey'e bazı zaaf ve kabahatler isnat olunabilir. Bunların başında hubb-i nefis gelir. Murad Bey kendini o kadar beğenirdi ki her tavr u hareketini büyük inkılaplara masdar addederdi. 'Filan makaleyi şunun için yazmıştım. Hükümeti altüst etti.' veya 'Filan ve filan yazılar sarayı mühim endişelere sevk eyledi.' derken, koltuğunun dayanacak yerine şiddetle vurarak şöyle bir duruşu 'mevkiini sadareten yüksek addedişi' vardı ki bunlar müşarünileyhi tanıyanlarca malumdur. Böbürlenmek Murad Bey için şifa kabul etmez bir hastalık idi." Bkz. Hasan Babacan ve Servet Avşar, *31 Mart Hatıraları İsyân günlerinde Bir Muhalif Mahir Said Pekmen*, Ankara: TTK Basımevi, 2013, s. 65.

<sup>598</sup> Murad Bey "Avamın ağzında millet meclisi veya meşrutiyet-i Şer'iyye var idiyse de ara-i umumiyyeye müstenid olan parlamento usulü Avrupa'da bile köhnemiş olup tebdili tasavvur olunduğu sırada, bahusus amal- muhtelif arkasına düşmüş ecnas-ı mütenevvia ile meskun olan memalik-i Şahane için pek de makbul görülmemelidir." sözleriyle parlamento fikrine sıcak bakmadığını belirtmektedir.

makamının kurulması ve basın hürriyeti gibi çözüm önerileri getirmiştir.<sup>599</sup> Abdülhamid'in bu fikirlere itibar etmeyip İzzet Bey'i "müşavir-i hâss-ı saltanat" olarak atamasıyla birlikte Avrupa'ya gitmeye karar veren Murad Bey, hem kendi fikriyatında, hem de dönemin en kilit hareketi olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde önemli değişiklikler yapmanın arifesindedir. Zira artık "milli cihad"ına iki yıl kadar Avrupa'da devam edecektir.

### 3.2.1.3. Paris-Kahire Dönemi

Murad Bey'in Dağıstan'dan İstanbul'a gelişinde birçok farklı sosyal ve psikolojik sebeplerin etkili olması gibi, Avrupa'ya gidişinde de saray ile arasının tamamen bozulması, Duyun-ı Umumiye'deki Avrupa çevresinin tesirleri, İstanbul'daki son günleri ve karakterindeki ihtilalci idealizmi gibi birçok farklı sebepler vardır.<sup>600</sup> O kadar güvendiği layihasının ve fikirlerinin benimsenmemesi, söz verilmesine rağmen bir daha Padişah ile görüşmemesi, felaket saydığı Rifat Paşa kabinesinin göreve gelmesi ve en önemlisi etrafından dolayı çaresiz sandığı Abdülhamid'in bu hali bizzat yarattığına kanaat getirmesi, Murad Bey'in saray ile bağlarını tamamen koparmıştır.<sup>601</sup>

1891'de atanarak dört yıl hizmet ettiği Duyun-ı Umumiye komiserliği, Murad Bey'e Avrupa'nın fikriyatını öğreten ve onu İttihat ve Terakki yıllarına hazırlayan bir eğitim-öğretim dönemi gibidir. Bu görevindeyken batılı devletlerin temsilcileri ile doğrudan temas kurma şansı yakalayan Murad Bey, "*Onların efkârını sefaretlerin aks-i sadası makamında bilip ehemmiyetle telakki eder idim*"<sup>602</sup> cümlesinin de gösterdiği gibi bu kurumda Avrupa diplomasisi ve batılı çevrenin İmparatorluk üzerindeki emelleri hakkında birçok fikir sahibi olmuştur. Daha önceki memuriyetlerinden farklı olarak buradaki tecrübeleri ona "Duyun-ı Umumiye çelebileri" dediği yabancı diplomatların ve onların memleketlerindeki insanların İslam ve Osmanlı hakkındaki yanlış itikatlarını düzeltme misyonu yüklemiştir. Murad Bey'in İslamcılık ile olan bağlantısı bu fikriyle daha berraklaşır zira Avrupa'ya gitmeden önceki bu son anlarında "İslam'ı yaşamak veya

---

<sup>599</sup> Emil, *age.*, s. 358-361.

<sup>600</sup> A.e., s. 80.

<sup>601</sup> A.e., s. 83.

<sup>602</sup> *Mücahede-i Milliye*'den aktaran Emil, *age.*, s. 84.

anlatmaktan çok, onu batılıların açtığı yoldan savunan İslamcılar”ın<sup>603</sup> yolunda önemli bir dönüm noktasındadır.

Batılı kültür savaşına karşı İslam’ı savunma çabası, “İslam modernizmi” olarak adlandırılan İslam’ı yeniden yorumlama eğiliminin iki temel dinamiğinden bir tanesidir.<sup>604</sup> Bu çaba, genel olarak Müslümanların, özel olarak ise İslamcılarının daha önceden yabancılarla tartışmaya bile gerek görmedikleri inançlarının batılı kültürden aşağı kalmadığını, geri kalmalarındaki sebebin din olmadığını ispatlama gayretinin ifadesidir.<sup>605</sup> Murad Bey’in İslam topraklarından ayrılıp mücadelesini Avrupa’da devam ettirme kararı almasında böyle bir teşvikin olduğu görülmektedir. Berkes, Avrupa’da iken Murad Bey’in amaçlarının “o yıllarda Türklere<sup>606</sup> karşı çok olumsuz fikirlerin yayıldığı Avrupa kamuoyuna karşı Osmanlı Devleti’ni savunmak, kötü yönetimin halkın kusurundan değil, Padişah’ın adamlarının baskısından ileri geldiğini anlatmak...” olduğunu söylerken bu psikolojinin altını çizer.<sup>607</sup> Esasen bu tavır onun Avrupa’ya giderken edindiği bir şey değildir. Mardin, Murad Bey’in Mizan’ı çıkardığı ilk sayıdan itibaren Avrupalıların Türkler hakkında kullandıkları *barbar* deyiminin yersizliğini ispatlamaya çalıştığından bahseder.<sup>608</sup>

Kendisi de Avrupa’ya gidişteki hedeflerini sıralarken öncelikle oradaki insanlara doğru bilgi aktarma hedefinin olduğunu şu sözlerle belirtir:

Birincisi: Avrupa erbab-ı iktidarıyla efkâr-ı umumiyesine, Türkiye’nin ahcal-i hazıra-i dâhiliyesi hakkında malumat-ı sahiha vermek, yani çürük ve gaib olmağa mahkûm olan tabakanın idare-i resmîyeden ibaret bir dış kabuktan başka olmadığını iddia etmek, devlet ve millet-i Osmaniye’nin pek ziyade ıslah u ikmale mustaid olduklarını isbat etmek, bu ıslahat sayesinde husule gelecek kavi ve muntazam Türkiye’nin gerek asayîşi gerek medeniyet-i alem itibarı ile pek büyük faidesi olacağını göstermek, bu sayede Avrupa efkâr-ı umumiyesini Türkiye’nin ıslahına mukaddes bir vazife-i beşeriye nazarıyla baktırarak er geç hükümetlerini Avusturya ve Rusya politikasını akim bırakacak bir meslek-i muttarid ittihazına mecbur edecek nümayişlere sevk eylemek.<sup>609</sup>

<sup>603</sup> Kara’dan aktaran Gencer, *age.*, s. 240.

<sup>604</sup> A.e., s. 222.

<sup>605</sup> A.e., s. 240.

<sup>606</sup> Mardin, Murad Bey’in “Türk” kelimesine verdiği ağırlığın ilk defa Yeni Osmanlılar’ın yazılarında “Millet-i Osmaniye”, “Millet-i İslamiye” gibi ifadelerle birbirlerinin müradifi olarak kullanılmasıyla belirlediğini söyler. Bu noktada Yeni Osmanlılar “Osmanlı” terimini tercih etmekte idi. Murad Bey’in “Türk” kelimesini kullanması ise kültürel manadadır. O, İslam’ı Türklükle gelen bir unsur sayar. Bkz. Mardin, *age.*, s. 118-121.

<sup>607</sup> Berkes, *age.*, s. 395.

<sup>608</sup> Mardin, *age.*, s. 115.

<sup>609</sup> *Mücahede-i Milliye*’den aktaran Karakuş, *agt.*, s. 33.



Elbette ki tek hedef bu değildir. Aynı hatıratından aktaran Emil ve Mardin, Murad Bey'in Avrupa'ya gitmesindeki diğer hedefleri şu şekilde sıralar;

2- Ermenilere ve diğer azınlıklara uygulanacak reformları “zamanın ruhuna muvafık ve icabına mutabık olarak Memalik-i Mahrusa'da icraa olunacak ıslahat-ı umumiyenin” içinde mütalaa ettirmek, bu sayede “bize tecavüz demek olan Avrupa nümayişlerinin” mahiyetini değiştirmek.

3- Bir memleketin istibdattan birdenbire hürriyete geçmesi yıkılmak istenen rejimden çok daha büyük kötülükler meydana getirdiğine göre, Osmanlılar'da başlamış olan galeyan ve kaynaşmaları, itidalli ve intizamlı bir program etrafında organize etmek.

4- Bizde altı yüz yıldır devam eden istibdad, gerek halka, gerekse de rical ve ulemaya “vazife ve mesuliyet”in ne demek olduğunu unutturmuştur. Şu halde onlardaki bu duyguları harekete getirmek ve tenkit fikrini kafalarına sokmak lazımdır. İcabında kendisini feda edecek bir örnek teşkil edilebilir ve bu yoldan padişahın vehim ve zaafını iyi kullanabilirse, Osmanlı idare adamlarına “vazife ve mesuliyet”lerini hatırlatabilirdi.<sup>610</sup>

19 Kasım 1895'te İstanbul'dan yola çıkan Murad Bey, ertesi gün Sivastopol'da Gaspıralı İsmail Bey<sup>611</sup> tarafından karşılanır. Amacı Dağıstan'a gitmek olmasına rağmen Avrupa basınında okuduğu haberlerden dolayı Paris'e gitmeye karar verir. Yolda son bir uyarı yapmak için sefarethane vasıtasıyla Abdülhamid'e yanlış politikalarını belirten ve kendisini “meydan-ı gaza”ya çıkmaya iten sebepleri açıklayan bir mektup gönderir. Mektupta ileriki yazılarında da sıkça tekrarlayacağı şu iki şıkkı ilk defa Abdülhamid'e sunmakta ve birini tercih etmek zorunda olduğunu bildirmektedir: “usul-i meşvereti ihdas ile teskin-i efkâr etmek yahut terk-i hükümet eylemek.”<sup>612</sup> Daha önce de geçtiği gibi meşveret usulü Murad Bey'in siyasi fikriyatında kilit bir pozisyonadadır, zira hayatının hemen her aksiyonunda çok önemli bir yeri olan Abdülhamid'e sunduğu layihasında savunduğu en temel fikir meşveret olduğu gibi, Avrupa'dan gönderdiği mektupta da padişah için tek çözüm yolu yine meşvereti kurmaktan geçmektedir.

İskilipli Atıf Efendi'nin tabiriyle “Allah'ın, Peygamber'in ve ashabın meşru yolu” ve “kulların işlerinin düzene girmesi için tesis edilen kanun” olarak *meşveret*<sup>613</sup> (ve aynı kökten gelen *şura*) N. Kemal'den<sup>614</sup> Ali Suavi'ye, Tunuslu Hayrettin Paşa'dan II. Meşrutiyet yıllarındaki İslamcılara kadar üzerinde tartışılan, kendisine yeni anlamlar yüklenen en temel konulardan bir tanesidir. İslamcılıklar için ne manaya geldiği geçmiş

<sup>610</sup> *Mücahede-i Milliye*'den aktaran Emil, *age.*, s. 88-89; Mardin, *age.*, s. 93-94.

<sup>611</sup> Mardin, İsmail Bey'in o sıralarda Rusya Türklerinin kültürel birliğini sağlamak için çalıştığını belirterek bu birlikteliğin muhtemel etkilerine dikkat çeker. Bkz. Mardin, *age.*, s. 95.

<sup>612</sup> Emil, *age.*, s. 93. Mizan'ın ilerleyen sayılarında da sık sık bu şıkları hatırlatır: “Ya kabul-i meşveret-i Şer'iyye, Yahut terk-i hükümet-i müstebide”

<sup>613</sup> Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s. 287.

<sup>614</sup> N. Kemal'in bu konudaki görüşleri için “Usul-i Meşverete Dair Mektuplar” başlıklı yedi adet olan seri yazılarına bakılabilir.

sayfalarda gösterilen meşveret, Hayrettin Paşa tarafından “Şeriat-ı garranın en ehemmiyetli usulünden biri”<sup>615</sup> olarak görülmüş, Ali Suavi’de “...adaletin icrası ise tarz-ı idaremizin değişmesiyle olur. Usul-i meşveretin vazıyla olur. Meşrutiyet-i idarenin ilanıdır. Meşrutiyet-i idare şu başı açık istiklallere bir had’ vâz etmek demektir. Böyle keyfi idare olmaz. Böyle devlet yürümez. Bizler Müslümanız, İslamiyetin hürriyet ve adalet üzere müesses olduğunu biliriz, istediğimiz usul-i meşveret ve meşrutiyet kitap ve sünnet ve icma-ı ümmet ile sabittir.”<sup>616</sup> sözleriyle savunulmuş ve daha birçok İslamcının gözünde oturtulması gereken temel taşlarından biri haline gelmiştir. Özellikle II. Meşrutiyet yıllarında meşrutiyetin şer’iliği konusunda İslamcıların en çok atıfta buldukları ayet ve hadisler meşveret ile ilgili olanlardır<sup>617</sup> zira istibdadın zıddı<sup>618</sup> ve meşrutiyetin tariflerinde kullanılan temel kavram olarak kullanılmıştır.<sup>619</sup>

Yeni Osmanlılar’ın meşveret söylemini devam ettiren Murad Bey de, Ali Suavi’nin ve N. Kemal’in vurguladıkları gibi bu usulü savunmuş, İskilipli Atıf, M. Akif, Bediüzzaman, İsmail Hakkı gibi kendisinden sonra gelen ya da dönemdaşı olan II. Meşrutiyet İslamcılarına da yazdıklarıyla örnek teşkil etmiştir. Elbette ki bu düşünürler arasında meşveret söyleminin içeriğinin her zaman aynı olduğu söylenemez. Meşveret konusunda temel tartışmanın “Onlarla müşavere et” ayetindeki “onlar” zamirinin kim olduğu noktasında olduğu görülmektedir.<sup>620</sup> 1876’da açılan meclisteki Hıristiyanların ve diğer gayri Müslimlerin varlığı, temsil hakkına sahip olmaları ve bunun savunulması “meşveret” tartışmalarının en zayıf ve en hararetli tartışılan tarafıdır.<sup>621</sup> Bu tartışma ile ki şura meclisinin kimlerden oluşacağı konusu hâkimiyet-i milliye söylemlerine kadar uzanmış,<sup>622</sup> her türlü batılı fikriyat –tam da İslamcılığın tanımına uygun olarak- İslami terimlerin içerisinde kendi yerini bulmuştur.

---

<sup>615</sup> Türköne, *age.*, s. 113.

<sup>616</sup> Ali Suavi’den aktaran Türköne, *age.*, s. 116.

<sup>617</sup> Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, s. 108. Tezimizin Murad Bey’in II. Meşrutiyet yıllarını anlattığımız kısmında bu tartışmalara yer verilecektir.

<sup>618</sup> Klasik İslam siyaset düşüncesinde menfi anlamlarından uzak bir kullanım alanına sahip olsa da, istibdad kavramı özellikle II. Meşrutiyet yıllarında bütünüyle menfi manada kullanılmış, meşveretin zıddı olarak ele alınmıştır. Bkz. A.e., s. 120. Burada elbette “istibdad” sözcüğünün içini dolduran temel kişi olarak ele alınan Abdülhamid’in iktidar yıllarındaki otoriter tavrı kilit pozisyonudur.

<sup>619</sup> A.e., s. 102.

<sup>620</sup> A.e., s. 163.

<sup>621</sup> Türköne, *age.*, s. 119.

<sup>622</sup> Oysa Kara’nın ifadesiyle “siyasi meseleler başta olmak üzere her konuda son sözün millette, halkta olması manasında hâkimiyet-i milliye’nin dini bir çerçevede kalarak açıklanamayacağı açıktır.” Bkz. Kara, *age.*, s.

Murad Bey'in, basın yoluyla Avrupa fikriyatını değiştirmek için geldiği Paris'te yaptığı ilk işlerden bir tanesi Fransızca olarak *Le Figaro* gazetesinde *Le Palais de Yıldız et La Sublim Porte (Yıldız Sarayı ve Bâb-ı Âli Yahut Şark'ın<sup>623</sup> Der-i Aslisi)* adlı bir risale ve mektup yayınlamak olmuştur.<sup>624</sup> İstanbul'dan ayrılmadan önceki ve Avrupa'daki fikirlerini özetlemesi ve birçok yerde Murad Bey'in kendisinden iftiharla bahsetmesi bakımından risalenin, Avrupa diplomasisine ve basınına açık bir çağrı yapması bakımından da mektubun önemli bir yeri vardır. Üç bölümden oluşan risalesinin birinci bölümünde Osmanlı Devleti'nin "derd-i asli"si ele alınmış, ikinci bölüme Sultan Abdülhamid'e sunulan layiha konulmuş, üçüncü bölümde de Murad Bey'in Avrupa'daki siyasete bakış açısıyla bir ıslahat programına yer verilmiştir. Esas derdin devletin teşkilatında, Sarayı Hümayun'da olduğunu söyleyen Murad Bey, "heyet-i idare" dediği yönetim kadrosuyla "heyet-i ictimai" dediği yönetilen sınıf arasında keskin bir sınır çizerek milletin "taze bir kavim" olduğunu belirtir ve böylece Avrupa'nın Türkiye'ye bakış tarzını değiştirmeye çalışır. Ona göre cevizin dış kabuğu misali Devlet-i Âliye'nin "terakkiye" mani görünen kısmı bahsettiği bu idare heyeti ya da yine onun tabiriyle "Bizans'ın bütün kötülüklerini miras alan, eski Rum terbiyesi almış, milleti temsil etmekten uzaklaşmış" olan "resmi Türkiye"dir.<sup>625</sup> Daha çok durgun halk tabakalarını sömüren asalak memur grubunu<sup>626</sup> kastettiği resmi Türkiye'nin karşısında ise "milli Türkiye" olarak resmettiği Türkiye vardır ki baş mimarı "on beş senedir teessüs eden usul-i tahsil sayesinde peyda olan" gençler, yani *Jön Türkler*'dir. Risalenin ikinci kısmı daha önce bahsedildiği üzere Abdülhamid'e sunulan layihadan oluşmaktadır. "Gaile-i hazıranın vech-i tesviyesi" başlığını taşıyan üçüncü kısım da tıpkı ikinci kısım gibi Murad Bey'in buhrandan kurtulmak adına zaruri gördüğü tedbirleri içeren bir ıslahat programıdır. Fakat bu defa Murad Bey çözüm yollarını, Abdülhamid'in karşısında değil, Avrupa'ya kaçtıktan sonra ileri sürmüştür.<sup>627</sup> Konumuz açısından bu tedbirlerin öne çıkanları müsavat ve meclis-i meşveret fikirleridir. "Umur-i mülkiyye vü askeriyye itibariyle bilcümle tebaa-i Osmaniye'ye müsavat-ı kâmile itası ve kavanin-i devletin ruhuna muhalif bilcümle imtiyazat u istisnaat-ı şahsiyyenin

---

101. Hâkimiyet-i milliyeden gelen kanal, günümüz İslamcılık düşüncesinde demokrasi ve parlamento tartışmalarının da köklerini barındırması hasebiyle önemlidir. Bkz. Türköne, *age.*, s. 110, 117.

<sup>623</sup> Burada kastedilen "Şark" bütün bir doğu ya da Müslüman dünyası değil, Osmanlı Devleti'dir. Avrupa başından beri Türkiye ile ilgili her türlü haberi "Şark Meselesi" şeklinde ifade ettiği için yazar da bu tabiri kullanmıştır. Bkz. A.e., s. 348.

<sup>624</sup> Karakuş, *agt.*, s. 36.

<sup>625</sup> Emil, *age.*, s. 351.

<sup>626</sup> Mardin, *age.*, s. 133.

<sup>627</sup> Emil, *age.*, s. 362.

ilgası. Şu kadar ki menafi-i umumiyyeye ait olarak anonim şirketler ile emsaline verilen imtiyazat baki kalmalıdır.” sözleriyle bir yandan tam manada bir eşitliği, bir yandan da kanunların eksiksiz uygulanmasını savunarak daha önce vurguladığı gibi Osmanlılar içindeki birliğin perçinlenmesini amaçlar. Benzer şekilde *Mücadele-i Milliye* adlı hatıratında “Öteden beri fikir ve itikadım şudur ki tebaa-i Devlet-i Âliye meyanında cins ve mezhep itibariyle ‘senlik’ ve ‘benlik’ baki kaldıkça, yani ‘devlet-i Osmaniyye’ ve tebaa-i Osmaniyye’ dairesinde ittihad ve müsavat husule gelmeyince selamet-i istikbal mutasavver değildir.”<sup>628</sup> sözleriyle ittihad-ı anasır konusundaki fikirlerinin tekrardan altını çizer. Kanun-i Esasi’nin 8. maddesinde yer alan “resmi Osmanlılık” tanımına<sup>629</sup> birebir uyan bu müsavat savunusu, Murad Bey’in Osmanlıcılık akımı içinde okunmasına sebep olan en önemli göstergelerden bir tanesidir. Kanun-i Esasi’nin yeniden yürürlüğe sokulması manasında kanunların tam manasıyla uygulanmasını ise, kendi tabiriyle “Ahkâm-ı kavaninin tamamı-yi icrasını temin etmeğe muktedir bir meclis-i meşveret tesisi” ile mümkün görür.<sup>630</sup> Fakat bu meclis, meclis-i mebusandan farklı olarak sınırlı bir parlamentodur ve daha çok *mahdud meşrutiyet* adını verdiği fikre paraleldir.<sup>631</sup> Berkes’in de belirttiği gibi onu asıl ilgilendiren ve Padişah’ı uyarmasına neden olan konu *II. Abdülhamid’in halifeliği etrafında bütün İslam dünyasının birleştirilmesi, meşveret usulünün uygulanmasıyla birlikte, bütün Müslümanların kanunu olan İslam şeriatı altında büyük bir Müslüman meşrutiyet rejimi kurulması* fikridir.<sup>632</sup>

Murad Bey Paris’teki ilk yıllarında bu risaleyi yayınlarken İttihad ve Terakki üyeleri de Ahmet Rıza Bey önderliğinde *Meşveret* gazetesini çıkarmaktadır. Tıpkı zamanında Yeni Osmanlılar’ın *Hürriyet*’inde olduğu gibi “veşavirhüm fi-l emr” mottosu

<sup>628</sup> Aktaran Emil, *age.*, s. 544.

<sup>629</sup> “Devlet-i Osmaniyye tabiiyetine bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olur ise olsun bilâ istisna Osmanlı tabir olunur.” Aktaran: Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi”, *age.*, s. 105. Somel, devamında Kanun-i Esasi’nin Osmanlı Devleti’nin sahip olduğu İslami kimlik ve Osmanlıcılığı uzlaştırma çabasından bahseder. Hayatının hemen her evresinde Murad Bey’in Kanun-i Esasi’yi savunduğu düşünülecek olursa tıpkı Kanun-i Esasi gibi onun da siyasi duruşunun Osmanlıcılık ve İslamcı yönü ortaya çıkmış olur.

<sup>630</sup> A.e., s. 364.

<sup>631</sup> Murad Bey’e göre meclisin;

“1-Henüz yeni imzalanmış olan bir mukavelenami düveliyeye ihtiramen ıslahat komisyonu azası olarak altı,  
2-Dersaadet mecalis ü mehakim-i âliyyesi tarafından ekseriyet-i ara ile intihab olunacak on iki,  
3-Rum patrikhanesi mecalisi tarafından iki,  
4-Ermeni patrikhanesi mecalisi tarafından iki,  
5-Ermeni Katolik patrikhanesi tarafından bir,  
6-Bulgar ekzarhosluğu tarafından bir,  
7-Yahudi hahamhanesi tarafından bir” olmak üzere yirmi beş üyesi olacaktır. Aktaran, Emil, *age.*, s. 364.

<sup>632</sup> Berkes, *age.*, s. 395.

ile yayınlanan *Meşveret*,<sup>633</sup> Mizancı'nın gelişini en az dönem Fransız gazeteleri kadar coşku ile tebrik eder.<sup>634</sup> Yayınladığı risalesi yüzünden Ahmet Rıza Bey ile arası iyi olmamasına rağmen<sup>635</sup> Murad Bey, birçoğunu yakinen tanıdığı gençler tarafından oldukça iyi karşılanır, saygı ve bağlılık görür. Onların cemiyet üyeliği ve üstü kapalı olarak söylenmiş liderlik teklifini Padişah'ı ıslahat yapmaya ikna edeceği inancından dolayı reddeder. İsteddiği cemiyetin kendisine üç aylık bir mühlet vermesidir. Murad Bey bu süre içinde Padişah'ı ikna edemezse cemiyete katılma kararı alacağını açıklar.<sup>636</sup> Avrupa'ya geldiği ilk günlerde gazetelerde hakkında yazılar çıkan Murad Bey, verdiği bir mülakatta daha önce layihasında bahsetmiş olduğu sınırlı bir meclis kurma fikrini şu sözlerle yineler:

...kanaatimce patrikhane de dâhil, İmparatorluğun istişarî müesseselerinden teşkil edilecek bir meclis kurmak gerekecektir. Bu meclisin yegâne ve mühim vazifesi Saray'ın müdahale ve tecavüzlerine mani olmaktır. Şunu da ilan ediyorum ki o gün Şark meselesi ortadan kalkacaktır. Zira bugün olduğu gibi geçmişte de bütün bunlar Saray'ın eseridir.<sup>637</sup>

Bu fikirlerinin daha sert bir dille savunusunu ise “Rıza Bey’e gölge etmemek” ve “daha serbest ve Müslüman bir çevrede hareket etmek” için 29 Aralık 1895’te Londra dönüşü<sup>638</sup> gittiği Mısır’da gündeme getirecektir.

Murad Bey, Avrupa’dan Kahire’ye<sup>639</sup> Hidiv Abbas Hilmi Paşa’nın bizzat davetiyle geldiğinde, birinci dönem *Mizan*’ından tam altı yıl sonra gazetesini çıkarmaya devam eder. Kahire’deki ilk sayı olan *Mizan*’ın 159. sayısının “Fırkamızın Hatt-ı Hareketi” başlıklı

<sup>633</sup> Murad Bey’in Paris’e gelişinden dört gün önce çıkarılmaya başlanan *Meşveret*’in bir de on beş günde bir yayınlanmak üzere Fransızcası düşünülmüştür ki onun sloganı da “Ordre et Progres” (Nizam ve Terakki)dir. Daha çok Agustu Compté’un pozitivist felsefesinden etkilenen Fransızca *Meşveret*’in bu sloganı daha sonraki yıllarda Jön Türkler arasındaki parçalanma sebeplerinden biri olacaktır. Bkz. Emil, *age.*, s. 102.

<sup>634</sup> *Meşveret*, Mizancı’yı şu sözlerle karşılar: “ Cemiyetimizin dâhili ve hârici mesai-yi hamiyetmendânesiyle husule gelen şu halat-ı mesude kalb-i vatanperveranemizi meserretle doldurmakta iken her türlü evsaf-ı medhiyyeye bedel nam-ı hamiyet-ittisamının zikri kifayet eden Murad Bey’in saha-i hürriyette zuhuru bizi bir kat daha mutlu etti. Murad Bey bir zaman “Mizan” gazetesiyile hukuk-i Osmaniyeyi müdafaaya çalışmıştı. Kendisinden burada vatana daha nâfi hizmetler bekleriz.” Aktaran Emil, *age.*, s. 105.

<sup>635</sup> Murad Bey’in bir lider hüviyetinde Avrupa’ya gelmesinin, İttihad ve Terakki’nin lideri konumundaki Ahmet Bey tarafından hoş karşılanmaması normaldir zira Ahmed Bey, daha ilk karşılaşmalarında kendisine bir rakip geldiğinin farkındadır. Bu sebeple, Mizancı’nın tüm iyimser tavrına rağmen Ahmed Bey’in Murad Bey’e karşı tutumu her zaman menfi olmuştur. Murad Bey, bu tutumun sebebinin risaledeki iki maddeye bağlar. Bunlardan bir tanesi herhangi bir eylem sırasında kan dökülmesinden kaçınılması, diğeri de şimdilik mahdud bir meşrutiyet ile yetinilmesi fikirleridir. Bkz. Karakuş, *agt.*, s. 37. Emil, *age.*, s. 109-110.

<sup>636</sup> Mardin, *age.*, s. 97.

<sup>637</sup> Emil, *age.*, s. 106.

<sup>638</sup> Murad Bey Ermeni komiteleriyle ve Başbakan Lord Salisbury ile Osmanlı Devleti’nin “ıslah edilebilirliğini” görüşmek üzere gittiği Londra’da bu grupların Devlet-i Âliye’ye ve Murad Bey’in fikirlerine karşı tavırlarının menfi olduğunu görmüş, bu sebeple tekrardan Paris’e dönerek Mısır’da mücadelesini devam ettirme kararı almıştır.

<sup>639</sup> Kahire, o yıllarda Paris’ten sonra Jön Türkler’in ikinci merkezi konumundadır fakat yine de Murad Bey Jön Türkler’in programsızlığından bahseder.

yazısında kapsamlı bir ıslahat programı yayınlar. Vatanın Saltanat ve Hilafet itibariyle şekl-i esasisinde hiçbir değişikliğin olamayacağı, Saltanat ve Hilafetin Osmanlı hanedanında olmasının şart olduğu, tüm Osmanlıların hukuk ve vezaipte eşit olduğu, basın özgürlüğü, esaretin kaldırılması, umumi adabı ve din meselelerini tahkir edenlerin asayişini ihlal edenlerle bir tutulacağı, şeriatın mesturiyet (örtünme) şartlarına uyarak zorunlu eğitime kadınların da dâhil edilmesi gibi birçok madde sayan bu program, devlet idaresinin de meşveret ve meşrutiyete müstenid olması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>640</sup> Mizan sahibinin Kahire’de ilk yıllarındaki bu fikriyatında meşveret, belirli yönleriyle Ali Suavi’nin ve Hayrettin Paşa’nın fikirlerine benzer şekilde yine sınırlı bir meclisin kurulması manasındadır. Onun bu dönem fikirlerindeki esas nokta, kalabalıklara hâlâ şüphe ile bakmasından dolayı devletin siyasi bir elit tarafından yönetilmesidir.<sup>641</sup> Bu noktada, kitlelere bakışı, kalabalıkları “hakkın ve hikmetin en az tesir edebildiği yer”<sup>642</sup> olarak gören ve II. Meşrutiyet devrinin önemli İslamcılarında olan Said Halim Paşa’nın bakışına benzemektedir. Temsil sistemine Yeni Osmanlılar’ın aksine şüphe ile baktığını<sup>643</sup> “...parlamento usulünün hal-i hazırda... Avrupa’da bile istikbali olmadığına şüphe-i abidanem yoktur...” ifadesiyle gösteren Murad Bey, bu dönemde de “az çok devlet umuruna aşına adamlardan mürekkep mahdut bir meclis-i meşveret” ile işlerin halledilmesinden yanadır.<sup>644</sup> Devlet-i Âliye dâhilinde uzun yıllardır sorulan “Devlet nasıl kurtulur?” sorusunun cevabını 161. sayıdan 172. sayıya kadar gitgide sertleşen bir üslupla usul-i meşveretin tesis edilmesi ile açıklar:

...ez cümle bizde hükümetin kabahati ile mukavelename-i aslinin ahkamı ayak altına alınmıştır. Hatta mukaddes olan ahkam-ı şeriat bile terk edilmiştir. Bundan cemiyet hastalanmıştır. Tedabir dahi her nasılsa hükümet tarafından hodserane terk edilmiş olan usul-i istişareden doğabilecektir... Hilât-ı mukaddese-i Hilafetle müşerref olan Saltanat-ı seniyye-i Osmaniye’nin bâlâdakine mümasil binlerce tabuları teşkil edecek bir hale tenezzül edipetrafini setreden “hayal” perdesinden üryan kalmış bulunduğundan, hakikat-i

<sup>640</sup> A.e., s. 292-293.

<sup>641</sup> Mardin, bu fikrin oluşmasında Avrupa’da daha çok Mosca eliyle geliştirilen elit teorisinin, sosyal hayatın bir mücadele alanı olduğunu söyleyen Marx ve Darwin’in etkilerinden bahseder. Bkz. Mardin, *age.*, s. 126-128.

<sup>642</sup> Aktaran Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, s. 51.

<sup>643</sup> Murad Bey temsil sistemini kastederek “Millet Meclisi”nin iki sebepten dolayı mümkün olmadığını söyler: “Biri, halkın talebine kadar işi terk ederek talep vukuunda hemen gevşeklik ihtiyar edilmesinin hikmet-i hükümete münafi olması; diğeri dahi, halkın cehaleti ve efkar-ı muhalifeye kapılmış bulunması cihetiyle Memalik-i Mahrusa için ârâ-i umumiyye müstenid parlamento usulünün hüsn-i tedbirinden ziyade gaile-i şedide olabilmesi mütalaasıdır.” Bir başka yerde de şu soruyu sorar: Biz henüz adab-ı lazimeyi haiz bir sadrazam olsun görmediğimiz meydanda dururken, Anadolu’dan gelecek derme çatma azadan nasıl adab-ı hikmet u muaşeret bekleyebileceğiz?” “Makasıd-ı vatanperveranenin hadd-i gayesi selamet-i devlet olmalıdır” makalesinden aktaran Emil, *age.*, s. 298.

<sup>644</sup> Mardin, *age.*, s. 102-103.

şeriyeye avdete müsaraat etmeliyiz. Yoksa imha ve tahrib “hizmetine” iştirak etmiş bulunmağımızın “mesuliyetinden” kurtulmanın imkânı kalmaz.<sup>645</sup> İdare-i devlet mesul bir heyetin kef ü kifayesine teslim olunmalı fakat padişah, ‘ashab-ı hall ü akdden ibaret olan rical-i devlet ve muteberan-ı memleket tarafından bir meşveret-i kaviyye vü sahihe akdiyle’ mesul etmelidir.”  
“Ya kabul-i meşveret-i Şer’iyye, yahud terk-i hükümet-i müstebide”  
“Usul-i meşveret tesis ve ihdas olunup ashâb-ı vekar u hamiyete istinatgâh olursa, Devlet-i Osmaniyye’nin inkırazdan kurtulmasına ümid hâsıl olur.<sup>646</sup>

Kara’nın sözleriyle *Modernleşme sürecinde, özellikle de meşrutî idare arayışlarında bir taraftan halife, padişah eski konumundan uzaklaşırken diğer taraftan da hükümdarı dengeleyecek, sınırlayacak, hatta bazı konularda devre dışı bırakacak yeni kurumlar, kavramlar, kabuller ve anlayışlar ortaya çıkmış ve gelişmiştir.*<sup>647</sup> Murad Bey’in fikirlerinde meşveret kavramı da padişah’tan bağımsız bir şekilde düşünülmüş ve doğrudan itaat ya da itaatsizliğe konu olmuştur. Bu bağlamda, Mizancı’ya göre meşveretin kabul edilmemesi başta olmak üzere şeriat ahkâmının dışına çıkılması umeraya isyanı da beraberinde getirir. İslam tarihinden itaate ilişkin örnekler veren Murad Bey, Saltanat ve Hilafet kurumlarının meşruiyetini sorgulamaktan ziyade içeriğini hürriyet kavramı ile doldurarak bu kurumların sınırlarını belirlemeye çalışır. Müslümanlar kendilerinden olan emir sahiplerine itaat etmekle emrolunmuştur. Fakat Allah’ın ve Peygamber’in emirlerine karşı gelen yöneticiye karşı isyan etme hürriyetleri vardır:

Ulu’l-emre itaat, esasen emr-i celil-i Rabbaniyeden olduğu gibi şayet olmamış olsa bile o rütbe hürmeti daif olması icab eden bir hikmet-i bedihidir. Lakin devlet ve hilafeti imha heyet-i içtimaiye-i milliyeyi ifna’ efrad-ı ümmetin huzur ve emniyetini ihlal, saadet-i beytiyyeyi pay-mal eden bir meslek-i muzırrada musır bulunan ulu’l-emre itaat emr olunmamıştır.  
Kuran-ı mübin, hadis-i seyidi’l murselin, efkar-ı fukaha-i güzin emsal-i salifin meydandadır. Aksini mübin-i burhanlar ile mal-a maldır.  
Mazinin tecrübeleri, halin iktizası ez cümle bugünkü ulu’l-emrin selamet ve saadeti icabı aksini tefhim edip durur iken düzce felaket kıyasına doğru sefine-i saltanatı hızlandırmış ve kamarasına her nasılsa kapanarak hâriçle kat’-i alaka eden baş kapanı iğfal hususunda, menafi-i hainelerini bina eylemiş olan kör taifeye artık körü körüne itaat ile ses çıkarmamak, şer’an ve aklen caiz olamaz. Bununla beraber kıyam ile erbab-ı şer ve fesadın ellerini bağlamak lüzumu henüz bir kimse tavsiye eylememiştir. Gayret ve vakıanın şimdilik nasihat ve istida’a dairesinden çıktığı yoktur.<sup>648</sup>

Benzer şekilde “Vazifedarlar kimlerdir?” yazısında “haddini aşan” hükümdarın idaresi hakkında şöyle der:

Ahval-i vehime-i hazırada vükela ve memurin-i devlet için böyle bir idarenin elinde alet olup hizmet etmek caiz midir?

<sup>645</sup> Karakuş, *agt.*, s. 152.

<sup>646</sup> *Mizan*’ın 163, 167 ve 171. sayılarından aktaran Emil, *age.*, s. 300.

<sup>647</sup> Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, s. 198.

<sup>648</sup> “Vazife ve Mesuliyet, Ne Var, Ne Yok?” makalesinden aktaran Karakuş, *agt.*, s. 125.

Değildir.

Şeriat, tarih ve akıl buna muhaliftir. Zira bilerek 'zulme iane' demek olur ki buna Allah da razı değildir.

Asker için itaat etmek keza öyledir.

Ahaliye vergi ve tekâlif-i saire-i devleti vermek, o da makbul değildir. Çünkü ilk zulüm ve istibdad asarı üzerine riyâet-i şirkete 'sen şirket mukavelenamesine riayet etmiyorsun, ben dahi meşruten müteakabilen mükellef olduğum vazifeyi ifaya mecbur değilim. Çünkü sen fesh-i şirket ediyorsun, ben de başımın çaresine bakacağım.' Demesi lazım idi... Şimdi olsun dedirtmek lazımdır.<sup>649</sup>

Kara, II. Meşrutiyet yılları öncesi İslamcılarının istibdad rejimine itaatsizliğin meşruluğunu savunduğunu<sup>650</sup> ve bu noktada "Yaratan'a isyan olan bir işte yaratılana (insana) itaat yoktur" hadisine birçok kereler başvurulduğunu belirtir.<sup>651</sup> "Ulu'l-emr"e itaatin sınırlarını belirleme gayretinde olan bu yaklaşım, Manastırlı İsmail Hakkı, Mehmed Seyyid Bey, Milaslı İsmail Hakkı gibi birçok II. Meşrutiyet yılları İslamcılarının da yaygın bir şekilde değindiği konulardandır. Gerek istibdada isyanın cevazı, gerekse de ulu'l-emre itaatin mahiyeti noktalarında Murad Bey'in henüz Mısır döneminde yazdığı ilgili yazıları, İslamcılığın temel dönemi olan II. Meşrutiyet yıllarındaki bu isimlerin fikirleriyle aynı doğrultudadır.

Murad Bey, fikirlerinin meşru bir zemine oturabilmesinin ancak dini unsurlarla mümkün olduğunun yeterince farkındadır. Bunun için ayet ve hadisler zikreder, fetvalar oluşturur ve Abdülhamid'in gayrimeşruluğunu ispatlamaya çalışır.<sup>652</sup> Savunmacı bir yaklaşımla eskiden medeniyetin en ileri seviyesinde bulunan Osmanlı Devleti'nin eski günlerine dönmesini Şeriat'ın tekrardan idame ettirilmesiyle mümkün gören Murad Bey, hem II. Meşrutiyet yıllarındaki hem de Modern Türkiye'deki İslam'a bağlı kalan aydınlara İslam'ın bu savunmacı kullanılışını miras bırakmıştır.<sup>653</sup> Karakuş'un ifadesiyle, "Yeni Osmanlılar'ın savundukları şekli ile din, temel kaide olarak değil, devlet mekanizmalarının işleyişinde önemli bir işlev gören ve toplumu bir arada tutan unsur olarak ele alınır."<sup>654</sup>

Mısır döneminde çıkardığı Mizan'ın iç siyasette en mühim gördüğü konular ittihad-ı anasır ve buna bağlı olarak Ermeni meselesidir.<sup>655</sup> Murad Bey, azınlıklar arasında ittifak kurularak hem dış müdahalenin önlenebileceğini, hem dış politikada istikrar

<sup>649</sup> Aktaran Emil, *age.*, s. 278.

<sup>650</sup> Kara, *age.*, s. 201.

<sup>651</sup> A.e., s. 199.

<sup>652</sup> Emil, *age.*, s. 116.

<sup>653</sup> Mardin, *age.*, s. 122.

<sup>654</sup> Karakuş, *agt.*, s. 152-153.

<sup>655</sup> Emil, *age.*, s. 265.



kazanılacağını, hem de bu ittihadın “usul-i meşveret” için bir yol olduğunu savunur.<sup>656</sup> Mizan’ın 162. sayısının “Ermeni vatandaşlarımıza hâlisane bir davet” başlıklı yazısında Ermenilerin bağımsızlık fikrinin üç sebepten ötürü mümkün olmadığını gösterir. Ermenilerin yaşadığı tüm yerlerde azınlık durumunda olması, istedikleri toprakların şu anda Osmanlı topraklarından sayılması ve Rusya’nın bir Ermenistan devleti kurulmasına kat’iyyen izin vermeyecek olması sebeplerinden dolayı Ermenilerin kendilerini koruyan ve bir arada tutan Osmanlı Devleti’ne karşı gelmemeleri gerektiğini belirtir.<sup>657</sup> Velhâsıl Murad Bey Kahire döneminde de, tıpkı zamanında Âli, Fuad ve Midhad Paşaların yaptıkları gibi devletin birliğini sağlayan pekiştirici gücü olarak ittihad-ı anasır meselesinin savunusuna devam etmekte ve böylece Osmanlıcı tavrını korumaktadır.

Mizan’ın 170. sayısından itibaren yazarın daha önce halkın cehaletine isnat ederek mahdud olması gerektiğini söylediği meşrutiyet ve meşveret fikirlerini “hâkimiyet-i millet”e dayandırarak savunduğu ve terakki için başlıca şart olarak ileri sürdüğü görülmektedir.<sup>658</sup> Benzer şekilde öncesinde iç ve dış siyasette sebep-sonuç ilişkisini daha çok Ermeni komiteleri, İngiltere’nin ya da Rusya’nın siyaseti gibi farklı unsurlar üzerinden açıklarken, artık tüm kötü gidişatın sebebini “hilafeti gasp etmiş bir anarşist, bir mecnun, hâlli icab eden bir şuursuz” olarak nitelediği Sultan Abdülhamid’e dayandırır.<sup>659</sup> Aşağıdaki satırlar bir yandan Murad Bey’in -diğer İslamcıların yaptığı gibi- terakkiye engel olanın İslam olmadığını vurgulaması bakımından, bir yandan da inkırazın sebebini “hükümsizlik” adı altında Abdülhamid yönetimine bağlaması açısından manidardır;

... Dini Mübin-i Muhammedi... Memalik-i İslamiyye üzerine çökmüş olan kâbus-ı gaflet ü cehalete sebep o mudur?

Hâşâ!

Şeriat-ı garra mezahib-i malume içinde terakkiyat u muvaffakiyat-ı medeniyye ve kemalat-ı fikriyyeye en müsait olmak ile mümtazdır. Yar değil ağıyar bile bunu inkar edemez. Hatta mezahib-i mevcude vü malume-i saireden kimi bir hüccet, kimi de başka bir cihet itibariyle terakkiyat-ı fikriyye vü hakayık-ı ilmiyye-i hazıradan az çok müteessir olup, alakadarlarını düşündürdüğü şu asr-ı tenkid ü muahezede din-i İslam ruh-ı zaman ile imtizaç etmekte ve (sosyalizm) usul-i medeniyye-i mevhumesinden bile müteessir olmamak ile celb-i enzar olmuş duruyor

<sup>656</sup> Karakuş, *agt.*, s. 66. Berkes de Murad Bey’de reform sorununun çözümünü belirtirken iki çarenin gösterildiğini söyler: Padişah otoritesini Şeriatın meşveret kurallarına göre kısıtlamak ve imparatorluktaki farklı milletler arasında karşılıklı güven yaratmak. Bkz. Berkes, *age.*, s. 395. İttihad-ı anasır meselesi bu güveni kazanabilmek için hedef olarak gösterilmiştir.

<sup>657</sup> Emil, *age.*, s. 266-267.

<sup>658</sup> İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere II. Meşrutiyet yıllarında meşrutiyet ve hâkimiyet-i millet kavramlarının önde gelen İslamcılar tarafından çoğu kere aynı manada kullanılması, Murad Bey’in bu söyleminin o yıllara aktarıldığının ve bu sebeple onun İslamcı söylem zincirinde önemli bir halka olduğunun bir göstergesidir.

<sup>659</sup> A.e., s. 119, 315.

Maddiyun u felsefiyyun-ı asrın mümtazları bile “Dünya şayet dinsiz olmazsa İslam’da karar bulacaktır” diyorlar.”

...Acaba mühlik ve hayat-şiken olan o bela-i mübhem, o maraz-ı mevt neden ibarettir?

“Hükümeteşizlik”tir. İdare-i mülkte en şedid bir istibdad kisvesi altına girmiş muhrip bir “anarşizm”dir.<sup>660</sup>

Bu kesin dönüşte Emil, Murad Bey’in, Jön Türkler ile olan ihtilafını ortadan kaldırma isteğinin ya da birkaç hafta evvel hakkında gıyaben verilen idam cezasının rol oynayabileceğinden bahseder. Sebep ne olursa olsun bundan sonra çıkardığı gazetenin son sayısına kadar kanun devleti, millet hâkimiyeti ve meşrutiyet fikirlerine sıkı sıkıya bağlı bir Murad Bey vardır.<sup>661</sup> Mizan’ın 184. sayısına kadar özellikle II. Abdülhamid ve çevresi hakkındaki sivri dilli ve ihtilalci üslubunu devam ettiren Murad Bey, Mısır’da kalması imkânsız hâle gelince Temmuz 1896’da buradaki 25. sayısında okuyucularına veda etmiş<sup>662</sup> ve tekrardan Paris’e yola çıkmıştır.

### 3.2.2. İttihad ve Terakki Cemiyeti Dönemi

#### 3.2.2.1. Paris Dönemi

Daha önce Padişah’a tanıdığı üç aylık sürecin sona ermesi ile cemiyete resmen katılma kararı almış olan Murad Bey, 16 Temmuz 1896’da cemiyetin resmi üyesi olarak geldiği Paris’te faaliyetlerine devam eder. Bu dönemde olayların daha çok Ahmed Rıza ile olan rekabeti etrafında cereyan etmesinden dolayı onunla daha önceki yıllara dayanan liderlik kavgası da belirginleşir ve cemiyet içindeki kutuplaşma gün yüzüne çıkar. Bir tarafta cemiyet içinde Abdülhamid’in baskılarından farksız bir tavır takınmasından ve “menafi-i milliye”ye aykırı tavırlarından şikâyet edilen Ahmed Rıza Bey ve onun çevresini oluşturan Doktor Nâzım, Bahaaddin Şakir, Şerif Bey gibi isimler; diğer tarafta da İshak

<sup>660</sup> “Asıl noksanımız” adlı yazısından aktaran A.e., s. 282-284.

<sup>661</sup> A.e., s. 302.

<sup>662</sup> “Hükümet-i Mısıriye’den mesleğimizi tadil, yahut gazetemizi tatil eylememizi mübeyyen bir emir aldık... Hüsn ve hulûs-i niyetimize hatta kendisini bile şahit tutacağımız bir mücâhede-i şeriyede tadil-i lisân ve meslek câiz olamayacağından tatil mecburiyeti önünde kalmış bulunuyoruz.

Bu sûretle mücâhedemize muvakkaten sekte vermeye mecbûr olduğumuzdan dolayı teessüf etmemek elimizden gelmez. Lâkin dört beş aydan beridir sâyesinde din ve devlete ifâ-yı hizmet etmeye muvaffak olduğumuzdan kendisine müteşekkir ve minnet-dâr olduğumuzun arzını dahi vazîfeden biliyoruz...

Evvel ve ahîr selâmet-i devlet ve hilâfeti akdes-i âmâlîmiz bildiğimizden “Allah din ve devletimize şan ve selâmet ihsân buyursun” dua-yı hâlisânesini bu münâsebetle de tekrar etmek vecîbesinin edâsıyla şimdilik hatm-i kelâm eyliyoruz.” “Kâriлерimize” adlı yazısından aktaran Ayşegül Ergişi, *Mizan Gazetesi İnceleme, Tahlil, Fihrist, Seçme Yazılar (Kahire Dönemi 159-184; Paris-Cenevre Dönemi 1-29; II. İstanbul Dönemi 1-135 Sayılar)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fatih Üniversitesi, Sos. Bil. Ens., Türk Dili ve Edeb. Ana. Bil. Dalı, İstanbul, 2007, s. 17-18.

Sükûti, Süleyman Nazif, Şerafeddin Mağmumi ve Ali Kemal gibi isimlerle<sup>663</sup> Murad Bey vardır.<sup>664</sup> Berkes'in tasnifine göre,<sup>665</sup> ilk ekip Fransız pozitivismi ve Auguste Comte etkisinde kalan Rıza Bey, İkinci ekip ise Rıza Bey grubunun batı sempatisinin aksine güçlü bir anti-Avrupa çizgiyi savunan<sup>666</sup> ve Şeriat hükümlerini ta baştan kabul eden<sup>667</sup> Murad Bey etrafında şekillenmiştir.<sup>668</sup> Rıza Bey ve grubu, İslam şeriatını uygulayacak bir pan-İslam devleti kurulmasını amaçlayan Murad Bey'in İslamcılığıyla alay ederken,<sup>669</sup> Murad Bey de onları dinsizlikle suçlamaktadır.<sup>670</sup> Mizancı'nın gelişiyle birlikte olağanüstü bir toplantı yapılarak başkanlık seçimine giden üyeler, Murad Bey'i başkan olarak seçer.<sup>671</sup> Bunun üzerine teşkilatta değişiklikler yaparak Mizan'ın cemiyetin Türkçe organı, Meşveret'in de Fransızca organı olmasına karar veren Murad Bey, çocukluğundan beri kendisine hâkim olan liderlik dürtüsüyle hayatının ve emellerinin zirvesindedir.<sup>672</sup> Bu son ihtilalci dönemde bir yandan İttihad ve Terakki Cemiyeti lideri sıfatıyla hareketi sevk ve idare ederken, bir yandan da Kahire'den beri savunduğu fikirleri daha sert bir üslupla gündeme getirir.<sup>673</sup>

Murad Bey'in henüz İttihad ve Terakki Cemiyeti ile bağlantısının olmadığı 1 Aralık 1895 tarihli Fransızca programından aktaran Emil, cemiyetin program ve amaçlarını şu şekilde sıralar;

Nizamın muhafazası için zaruri bulduğumuz halen mevcut saltanatın yıkılması değil, barışçı zaferini kabul ettiğimiz "terakki" mefhumunu yaymak istiyoruz. Düsturumuz "nizam ve terakki" olduğuna göre şiddet vasıtasıyla elde edilen başarılarından nefret ediyoruz.

Münhasıran şu veya bu eyalet için veya tek bir milliyet namına değil, bütün imparatorluk için, ister Musevi, ister Hıristiyan, isterse Müslüman olsun, bütün Osmanlılar namına ıslahat istiyoruz.

<sup>663</sup> Murad Bey'in bu isimler hakkındaki kanaati için bkz. Emil, *age.*, s. 550-555.

<sup>664</sup> A.e., s. 124.

<sup>665</sup> Berkes, *age.*, s. 393-396.

<sup>666</sup> Tim Jacoby, *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, Devrim Evcı (çev.) Ankara: Birleşik Yayınları, 2010, s. 129.

<sup>667</sup> Berkes, *age.*, s. 399.

<sup>668</sup> Bu ayrımın bir üçüncü kolunu ileriki yıllarda adem-i merkezîyet ve bireycilik fikirleriyle çıkan ve önderlerin en genci olan Prens Sabahaddin oluşturacaktır.

<sup>669</sup> Ahmet Rıza, Murad Bey'in yazılarını "Muhammed'in cennetinden bir sada" şeklinde niteler.

<sup>670</sup> Berkes, *age.*, s. 396. Murad Bey, Rıza Bey'in jöntürklüğünü sahte bulmakta ve onun asıl gayesinin pozitivismi İslam aleminde yaymak olduğu noktasında ısrar etmektedir. Mizancı'nın cemiyet içindeki bu İslamcı yönü, Sabahaddin ve Rıza Beylerin temsil ettikleri adem-i merkezîyet ve merkezîyet fikirleriyle birlikte Berkes tarafından siyasal planda partileşme sürecinin başlangıç noktaları olarak kabul edilir. Elbette bu kabul, Murad Bey'in İslamcılık tartışmalarındaki konumunu daha da güçlendirmektedir.

<sup>671</sup> Karakuş, *agt.*, s. 42. Bu seçimde Ahmed Rıza, sadece Murad Bey'in oyunu almıştır.

<sup>672</sup> Emil, *age.*, s. 126.

<sup>673</sup> A.e., s. 128.

Medeniyet yolunda ilerlemek istiyoruz, fakat şunu açıkça ilan ederiz ki ancak Osmanlı unsurunu kuvvetlendirecek ve onun kendisine has varlık şartlarına hürmet ederek bu yolda ilerlemek istiyoruz.

Doğu medeniyetimizin orijinalliğini korumayı ve bunun için de batıdan yalnızca ilmi tekâmülünü, sadece gerçekten benimsenebilir ve bir milleti hürriyet yolunda aydınlatmak için zaruri olan umumi neticeleri almayı istiyoruz.

Avrupa’da her türlü taassubdan sıyrılmış ve sadece Doğu’nun ve Batı’nın ortak iyiliğini düşünen kalb adamları vardır. İşte biz asıl onlardan manevi destek ümit ediyoruz.

Osmanlı hükümrânlık ve otoritesi yerine, Avrupa devletlerinin doğrudan doğruya müdahalesinin geçmesine karşıyız.

Bütün bunlar taassubla değil, zira bizim için din duygusu hususi bir mahiyet taşır, fakat medeni ve milli haysiyete yaraşan meşru bir duygu ile olacaktır.<sup>674</sup>

Görüldüğü gibi henüz 1895 yılında dahi İttihad ve Terakki Cemiyeti hem açık bir şekilde Osmanlıcı, hem de “batıdan sadece ilmi tekâmülü almak” gibi yer yer İslamcı unsurları bünyesinde toplamaktadır. Murad Bey’in kendi fikirlerine böyle yatkın bir ortam bulması elbette işlerini kolaylaştırmıştır. Onun sonraki yıllarda cemiyetten ayrılması ile cemiyetin daha pozitivist/seküler bir yapıya bürünmesi arasında bir paralellik olduğunu düşünmekteyiz.<sup>675</sup>

Murad Bey, Mizan’ı çıkarmaya başlamadan önce Meşveret’te on kadar makale yayınladı. Bu yazılarındaki üslubu henüz ihtilalci değildir. “Her ne kadar bize anarşist ve ihtilalci diyorlar ise de bilakis bizim fırkamız “lejitimist” denilen muhafazakârlardan addolunacak kadar mutedil fikirlidir. Biz, kavanin-i mevcudenin icra-i ahkâmına dikkat ve usul-i Devlet-i Âliye’ye dindarane riayet edilmesini talep etmekle iktifa ediyoruz.”<sup>676</sup> cümlelerinin de gösterdiği gibi o, isteğini meşru yollardan karşılamının peşindedir. Bu meşru yollar ise kendisinin de belirttiği gibi “kurallara dindarane riayet”ten ve “Türkler ile azınlık unsurları arasındaki birlik ve beraberliğin devamından”<sup>677</sup> geçer.

Murad Bey, Mizan’ı 14 Aralık 1897’de, kaldığı 185. sayısından değil de cemiyet adına yayın yaptığı için 1. sayıdan başlayarak çıkarmaya devam eder. Gazete isminin hemen altında “*Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyetinin vasıta-i neşriyatıdır*” ibaresi ve bu ibarenin altındaki “*İttihad ve Terakki, emniyet ve ma’delet, usul-i meşveret, hâkimiyet-i millet, vazife ve mesuliyette müsavat*” yazısı Mizan’ın bundan böyle Murad Bey’in “vasıta-i efkar-ı mahsusa”<sup>678</sup> olmaktan çıktığını göstermektedir. Cemiyet yaptığı açıklama ile bir yandan Murad Bey’den boşalan yazı işlerine dört kişilik bir ekip getirildiğini, bir yandan

<sup>674</sup> A.e., s. 103.

<sup>675</sup> Ahmet Rıza grubunun pozitivist tavrı ve bu yönde aldığı eleştiriler için bkz. A.e., s. 140-142.

<sup>676</sup> “İkiden hangisi” adlı makaleden aktaran Emil, *age.*, s. 135.

<sup>677</sup> “Aziz kardeşim Rıza” adlı makalesinden.

da okuyuculardan gönderecekleri yazıların kısa ve “bir köylünün bile anlayacağı” şekilde açık olmasını ilan eder.<sup>678</sup>

Gazetenin bu döneminde özellikle iç siyasete dair eleştirilerini sertleşen bir üslupla devam ettiren Murad Bey, Abdülhamid’e karşı aldığı acımasız tavrı siyasetinin merkezine almıştır. Uğursuz, Pinti Hamid, Osmanlılığı ve Müslümanlığı mahvetmeyi kurmuş bir canavar, Allah’ın, Peygamber’in ve milletin en büyük düşmanı gibi sıfatlarla nitelediği Abdülhamid’den kurtulabilmek için orduyu, ulemayı, “vazifedarlar”ı ve hatta kadınları göreve çağırır.<sup>679</sup> Yine bu dönemde yayınladığı “Müdafaa Niyetine Bir Tecavüz”<sup>680</sup> adlı 29 sayfalık risalesinde Sultan Abdülhamid’e karşı tenkid ve hücumlarını toplu bir şekilde tekrarlar. Tıpkı kendisinden on beş yıl sonra İskilipli Âtîf Efendi’nin yazacağı gibi<sup>681</sup> meşvereti, istibdadın zıddı olarak ele alır ve tüm oklarını meşveretin karşısındaki en büyük engel olan Abdülhamid’e yöneltir. Esasen Sultan Hamid, Murad Bey’in dışında diğer birçok İslamcının yazılarında din ve şeriata, dini hayat yaşamaya karşı bir kişilik olarak sunulmuştur zira onun dönemiyledir ki “şeriat sükût etmiş, kötü ve çirkin hâle getirilmiş, ‘şekl-i aslisi ve sima-i hakikisi’ tanınmaz olmuştur.”<sup>682</sup> Fakat istibdadın sınırları Abdülhamid’le başlamaz. Hem Murad Bey’in hem de II. Meşrutiyet İslamcılarının bir başka ortak vurgusu da asıl istibdadın Emeviler döneminden itibaren kurulduğudur.<sup>683</sup> Bütün İslam tarihinin müstebidler idaresinde geçtiğini iddia etmek, batılılaşma hareketleriyle gelen Avrupaî kurum ve düşüncelerin önündeki dini ve geleneksel engelleri kaldırarak “hakiki İslam”a giden yolu açmayı amaç edinen İslamcılar adına anlamlı bir araç olduğu için<sup>684</sup> bu tarzda iddialar hem Murad Bey’in özellikle Avrupa’daki yazılarında, hem de genel olarak II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının yazılarında sıklıkla karşılaşılan bir unsurdur.

Mizan sahibi bu dönemde devletin kurtuluşu için yabancı müdahalesinin “ehven-i şerreyn” prensibine binaen zorunlu olduğunu savunur. Fakat yabancıların müdahalesinden

---

<sup>678</sup> Karakuş, *agt.*, s. 67.

<sup>679</sup> Emil, *age.*, s. 333-335.

<sup>680</sup> Makalenin ismi A. Mithat Efendi’nin *Newyork Herald* gazetesine Abdülhamid’in politikasını övmek ve savunmak için yazdığı bir makalenin eleştirisinden gelmektedir. Murad Bey, Mithat Efendi’nin Abdülhamid’i övmek isterken ona en büyük tecavüzde bulunduğunu madde madde açıklayarak belirtir. Makale ile ilgili bkz. A.e., s. 366-371.

<sup>681</sup> Âtîf Efendi’nin “Medeniyet-i şer’iye terakkiyat-ı diniye” makalesinden aktaran Kara, *age.*, s. 121.

<sup>682</sup> A.e., s. 131.

<sup>683</sup> Bu noktada Ahmed Hilmi’nin “Fenalık nerede?” başlıklı yazısının ilgili kısmına bakılabilir. Aktaran Kara, *age.*, s. 123.

<sup>684</sup> A.e., s. 123.

daha ziyade etkili olacak bir çözüm varsa o da yine imparatorluğa tâbi kavimler arasındaki birlik ve beraberliğin sağlanması, yani ittihad-ı anasır meselesidir.<sup>685</sup> “Zira hâricin teveccüh ve hüsn-i zannı ne kadar kıymetdar ve bugünlerde ne kadar müfid olursa olsun, dâhilde vücudu daima lazım olan ‘imtizac u ittihad-ı anasır’ kadar olamaz”<sup>686</sup> sözleri bu fikrin göstergesidir.

### 3.2.2.2. Cenevre Dönemi

Murad Bey, liderliği bırakmamak ve cemiyetin olumsuz etkilenmesini önlemek adına Ahmet Rıza’yı Paris sorumlusu olarak bırakarak cemiyetin merkezini Paris’ten Cenevre’ye taşımaya karar verir. 24 Nisan 1897 tarihinde geldiği Cenevre’de Mizan’ı çıkarmaya devam eden Murad Bey, yaklaşık bir ay sonra 31 Mayıs’ta riyasetten çekildiğine dair bir yazı yazar. Bu kararında Cenevre’ye gidişinin daha önce Meşveret’te Rıza Bey tarafından kişisel bir seyahat gibi gösterilmesi etkili olduğu gibi, yine Rıza Bey’in cemiyetin dayandığı istişare ve birlik anlayışına riayet etmemesi de etkili olmuştur. İstifasını ilan ettiği aynı tarihte Rıza Bey’in cemiyetten ihracını ve menfi tutumunu devam ettirdiği takdirde Meşveret’in de cemiyet ile alakasının kesileceğini *Mücadele-i Milliye*’de şöyle anlatır:

Meşveret’in tevil kabul etmez makalelerinden bahisle tashihine Rıza Bey’i sevk edemediğimizi ve bu kabahati ihtiyar eden Rıza Bey’in artık Türklük, Osmanlılık, Müslümanlık itibarıyla memleketimizle alakası olmadığına heyet-i umumiyece karar verilerek kendisinin cemiyetten ve Osmanlılıktan tardı vaki olduğunu...<sup>687</sup>

Murad Bey’in Cenevre dönemindeki en önemli siyasi eseri Türkiye’de uygulanacak olan reformların kararlaştırıldığı konferansta sunulmak üzere hazırladığı, Avrupa’daki mücadelesinin aşağı yukarı son fikri aşamasını gösteren, *La Force et La Faiblesse de La Turquie (Türkiye’nin Kuvvet ve Zaafı)* başlıklı siyasi risalesidir. Türkiye’nin kuvvet ve zaafının ne olduğunu beş bölüm içinde daha çok İslamiyet ve İslam medeniyeti üzerinden açıklayan Mizan sahibi, İslamcılık içinde çok rahat yorumlanabilecek self oryantalist bakış açısını risalesinin birçok yerinde gösterir. Örneğin, “İslam aslında liberaldir. Taassub onun tabii bir neticesi değildir” başlıklı II. bölümdeki temel problematiği medeniyet, terakki ve müsamaha bakımından İslamiyet’in müdafaasıdır. Murad Bey’e göre Şeriat maddi ve manevi her sahada terakkiyi şart koşmuş, müminlerin selamet yolunu bu şekilde

<sup>685</sup> Emil, *age.*, s. 329.

<sup>686</sup> “Ümid-i istikbal” yazısından aktaran A.e., s. 330.

<sup>687</sup> Aktaran Karakuş, *agt.*, s. 43.

göstermiştir. Akla ve adalete uyan her şeyin mutlaka bünyesinde olduğunu gösteren İslamiyet de her şeyden evvel hakikate tefekkür ve araştırma yoluyla gidilmesini istemesi yönüyle liberaldir. “Düşünüyorum o halde varım” diyen filozoftan beş asır önce İbn-i Arabi ile “kartezyen” metodu İslam düşüncesinde tatbik edilmiştir. Benzer şekilde İslam dini siyasette de liberaldir. Halifeler tam bir serbestlik içinde halk tarafından seçildiği için İslam, hanedanların saltanatını kabul etmez. Halifelerin serbest seçilmesi ve Müslümanların hak ve hürriyetleri konusundaki kıskanç tavırlarının örnekleri dört halife döneminde görülebilir. Peygamber’in hadisleri de bunu teyid eder. İslam, dini ve insani sahada da liberaldir. Bu sebeple Avrupalıların itiraz ettikleri *gaza* ve *esaret* gibi mefhumların anlaşılabilmesi için “geniş bir tetkik zihniyeti”ne sahip olunması icab eder.<sup>688</sup>

Benzer fikirleri Murad Bey, III. ve IV. bölümlerde de yeri geldiğinde serdeder. “İslam medeniyetinin hususiyeti” başlığını taşıyan III. bölümün temel konusu Şark’ın asıl derdi olan resmi ve maddi kuvvet ile manevi kuvvetin birleşip tek bir otoriteye bağlanması sorunudur. Mizancı’ya göre bu uygulama ilim, sanat, edebiyat ve daha da önemlisi düşünce hürriyetini engelleyerek aşırı merkezîyetçi bir yapı doğurmuş, böylece İslam’ın çöküşündeki en önemli sebeplerden biri oluşmuştur.<sup>689</sup> “Osmanlı kudret ve sükûtu” başlıklı IV. bölümde ise hâssaten Osmanlı Devleti’nin gelişme ve gerileme sebepleri üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda başlangıç yıllarının başarısını büyük oranda *Fetva* ve *Divan* sayesinde Sultan’ın mutlak otoritesinin kontrol edilebilmesine bağlayan Murad Bey, saray hayatı, kadınlar saltanatı, ulema sınıfının ve yeniçerilerin bozulması gibi sebepler saydıktan sonra Tanzimat dönemi reformlarının başarısızlığını onları yürütecek gerçek devlet adamlarının olmayışında görür.<sup>690</sup> “Netice” başlıklı son bölümde ise fikirlerinin bir özetini sunarak çözüm önerilerini şu şekilde sıralar:

- 1-Osmanlı Devleti’nin zaafi İslamiyet değildir.
- 2-millet bütün tarihi vasıflarına hâlâ sahiptir. Eksik olan hükümettir.
- 3-...Hanedanın imparatorluğun başında bulunması şarttır. Onsuz Türkiye yaşayamaz.
- 4-Hükümet teşkilatını kökten ıslah etmek lazımdır.
- 5-Bazı müesseselere meşruti bir şekil verilerek idarenin güçlendirilmesi şarttır.
- 6-...başta bulunan iktidarlara itaat fazilet olmakla beraber istisnasız bir kaide değildir.
- 7-Türkler meşruti bir rejim için olgunlaşmışlardır. Midhad Paşa’nın nisbi temsile dayanan meşrutiyeti bu hususta örnek olarak alınabilir.
- 8-Sultan Hamid saltanat sürdükçe Osmanlı dünyası ve Avrupa anarşiden başka bir şey ümid edemez.<sup>691</sup>

<sup>688</sup> Emil, *age.*, s. 373.

<sup>689</sup> A.e., s. 375.

<sup>690</sup> A.e., s. 375.

<sup>691</sup> Aktaran A.e., s. 377-378.

Cenevre’de 10 sayı yayımlandıktan sonra Murad Bey, Mizan’ın 29. Ayısında Avrupa’daki yayın hayatına son vererek İstanbul’a dönme kararı alır. “Avdet ki ömrümün en büyük medar-ı iftiharı olan bir fedakârlıktır... Çünkü hulus-i niyetle vatanın selameti namına olarak ihtiyar olunmuş bir hareket-i meyasane idi.”<sup>692</sup> sözleriyle İstanbul’a dönüşünün temel maksadını açıklasa da ileriki yıllar için özellikle Rıza Bey ve grubu tarafından kendisinin dönecek ve korkak olarak vasıflandırılmasına mani olamayacaktır.

### 3.2.3. İstanbul’a Avdeti ve II. Meşrutiyet Yılları

İttihad ve Terakki cemiyeti içindeki parçalanma, Cemiyetin “bir çocuk oyuncuğundan başka bir şey olmadığına” kanaat getirmesi, Abdülhamid’in Osmanlı-Yunan savaşındaki başarısı, ailesine olan özlemi, tutuklanan cemiyet üyelerine karşı sorumluluk duygusu ve serhafiye A. Celaleddin Paşa’nın ikna kabiliyeti gibi sebeplerle Murad Bey, hakkındaki idam kararına rağmen İstanbul’a dönme kararı alır. 14 Ağustos 1897’de İstanbul’a geldiğinde kayınbiraderi ve oğluyla Sirkeci istasyonunda kısa bir sohbet ettikten sonra derhal Yıldız’a, Abdülhamid’le görüşmeye gider. Fakat başkâtibin odasında sadece Abdülhamid’den tarafına selam ve iltifat gönderildiğini öğrenir. Bu olay İstanbul’a dönüşü sebebiyle umumi af çıkacağı, reformları uygulatacağı ve imparatorluğu kurtaracağı üzerine kurduğu hayallerin aldığı ilk darbedir zira bu sırada birçok Jön Türk yanlısı Trablusgarb’a sürgüne gönderilmiştir.<sup>693</sup> Bundan böyle hayatı üst üste aldığı itham ve isnatlarla gitgide daha da karararak tam bir hapis hayatına döner. Geçimini temin edebilmesi için Şura-i Devlet Maliye Dairesi Azalığına getirilen Murad Bey, yalısındaki tecrid hayatında ne yurt dışında aleyhine çıkan söylentilere cevap verebilmiş, ne de Abdülhamid’in gözüne girmeyi başarabilmiştir. Yine de Padişah’a layihalarla yol göstermeye çalışmış, hatta aleyhine olan Jön Türkleri dahi Padişah’a karşı överek, onlara yardım etmesini ve bu yolla meşrutiyeti ilan etmesini kendisinden talep etmiştir.<sup>694</sup>

İstanbul’a geldiği 1897’den II. Meşrutiyet’in ilanına kadar pasif bir siyasi hayat geçiren Murad Bey, Meşrutiyet’in ilanı ile birlikte kendini tekrardan basın hayatının içine atarak 24 Nisan 1909’a kadar Mizan’ı bu sefer günlük olarak çıkarmaya başlar. İlk sayısında İttihad ve Terakki Cemiyeti’ne müracaat ederek, kendisini hâlen cemiyet üyesi hatta şube reisi kabul ettiğini, bu sıfatla yayın hayatına başladığını ve kabul edilmediği

<sup>692</sup> A.e., s. 571.

<sup>693</sup> Karakuş, *agt.*, s. 47.

<sup>694</sup> A.e., s. 48.



takdirde cemiyete karşı “hürriyet hareketini” iade edeceğini bildirir.<sup>695</sup> İki gün sonra Cemiyet’in *Tanin* gazetesi üzerinden verdiği cevap ise olumsuzdur.<sup>696</sup> Bunun üzerine Mizan gazetesinin İslamcı yayımcısı,<sup>697</sup> bir zamanlar amansızca mücadele ettiği Abdülhamid’e karşı takındığı muhalif üslubu bu defa bizzat cemiyete yöneltir.<sup>698</sup> Murad Bey, hayatının bu döneminde çok daha muhafazakâr, din meseleleri üzerinde fazla ısrar eden,<sup>699</sup> ulemayı destekleyen, muhafazakâr camianın sözcülüğünü yapan bir tavır sergilemiştir.<sup>700</sup>

Daima bir ideal olarak nesilden nesile aktarılan parlamentonun yeniden açılma fikri 24 Temmuz 1908’de Abdülhamid’in hatt-ı hümayunu ile gerçek olduğunda, Osmanlı Devleti’nin de derhal kurtulacağına, siyasi ıslahatın sosyal ıslahatı gerçekleştireceğine inanılmıştı.<sup>701</sup> Bediüzzaman’ın tabiriyle “Âlem-i İslamiyenin istikabalde[ki] Firdevs-i terakkisinin birinci kapısı”<sup>702</sup> olarak II. Meşrutiyet’in ilanı, başlarda birçok dönem İslamcılar tarafından İslam’ın zaferi, “hürriyetin ilanı” ve “hakiki hükümet-i meşrûa” olarak yorumlanmış ve İslam ile eşdeğer görülmüştür. Elmalılı Hamdi Efendi’nin “...bugün meşrutiyet ve meşvereti istememek hemen hemen İslamiyet ve insaniyeti istememekle tev’em [ikiz] bulunduğu yakiniyat ‘idadına dâhil olsa gerektir.” ya da M. Sabri Efendi’nin “...Memleket Şeriatla meşrutiyet beynini tev’fik etmiştir ve bu mesele hallolup bitmiştir. Bundan sonra Şeriatla meşrutiyet arasında bir mübâyenet, bir tezat sokarak milletin meşrutiyetine de şeriatına da rica ederim şübhe iras etmeyiniz.”<sup>703</sup> beyanları bunun basit birer göstergesidir. Kara, bu söylemlerin oluşmasında iki tür hayati korkunun olduğundan bahseder. İslamcılar öncelikle meşrutiyetle Şeriatın birbirinden uzaklaştırılarak ıslahat alanını II. Mahmud döneminden bu tarafa olduğu gibi batılılaşma

<sup>695</sup> Emil, *age.*, s. 171.

<sup>696</sup> Cevap şu şekildedir: “...Sizin hakkınızda heyet-i merkeziyyenin rey-i şudur: Heyet sizi katiyyen efrad-ı cemiyetten tanımaz. Şube reisi sıfatıyla değil, hiçbir suretle cemiyet namına bir harekette bulunmanıza da müsaade göstermez.” *Tanin*’den aktaran A.e., s. 172.

<sup>697</sup> Bu tabir Karpat’a aittir. Bkz. Kemal Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013. s. 537.

<sup>698</sup> Emil, *age.*, s. 171.

<sup>699</sup> Örneğin Maliye meselesi üzerine konuşurken daha önce Maliye sorunlarına yönelik çözüm önerilerini bütçedeki denge açığının kapatılması, ıslahat-ı maliye komisyonunun yetersizlikleri gibi önlemlerle sıralarken, bu dönemdeki söylemleri çok daha dini içeriklidir. Arkasındaki on dört asırlık ananeye dayanan Osmanlı maliyesinin esasları ‘kavaid-i Şer’iyyeye müsteniddir. Bütçe şer’i bütçedir. Binaenaleyh hükümetin maliyeyi tanzim için ecnebi müşavirler getirmesi hem yersiz, hem tehlikelidir. Bkz. A.e., s. 339.

<sup>700</sup> A.e., s. 172.

<sup>701</sup> Tunaya, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 41.

<sup>702</sup> Kara, *age.*, s. 97.

<sup>703</sup> A.e., s. 107.

tarafтары aydınlara kaptırmak istememektedirler. Bu sebeple meşrutî idare ile şeriat arasında var olduğu sayılan, zorlamalarla kurulmaya çalışılan bağların her halükarda korunması amaçlanmıştır.<sup>704</sup> İkinci korku ise şeriat adına meşrutî idareye karşı çıkan, meşrutiyeti dinsizlik olarak gören muhalefetin, yeni yönetim ile şeriat arasında gerilimli bir alan yaratmaları ihtimalinin korkusudur. İslamcılar bu kesimi de tahripkâr bularak itham ve tenkit etmektedirler.<sup>705</sup> Murad Bey de benzer şekilde Mizan satırlarında Meşrutiyet’i büyük bir coşku ile karşılamış, bu doğrultuda iyi gidişi sekteye uğratmamak için halka sürekli itidalli olma çağırısı yapmış ve gelecekle ilgili çalışılması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>706</sup>

Murad Bey bu dönemde İslamiyet ve Meşrutiyet’in temeli saydığı Hilafet üzerinde ısrarla durur. Hatta geçmiş istibdad dönemlerinin eleştirilmesine sırf içinde hilafet olduğu için karşı çıkar. Ona göre, siyasi birlik ancak Şeriat-ı İslam ve kuvve-i hilafet ile mümkün olduğu için bu birlik siyaseti hiçbir şekilde feda edilemez. Bilakis, tıpkı dönemdaşı olan İslamcılar gibi bu birliğe ve onun en büyük sağlayıcısı meşrutiyete gölge eden her şeyin hakaret olarak algılanacağını belirtir. Yine de Murad Bey’in bu dönemdeki fikriyatında Halife, geleneksel dünyadaki algısından farklı olarak yalnızca Osmanlı sınırları içinde yaşayan Müslümanlara hükmetme ile mukayyedir.<sup>707</sup> Bu açıdan Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın halife hakkındaki görüşlerine yakın bir açıklama getirmiştir. Esasen Osmanlı Devleti içinde Halife, özellikle Tanzimat döneminden beri birçok kere sınırlandırılmıştır. Sened-i İttifak’tan itibaren, Tanzimat ve Islahat Fermanlarını takip ederek Kanun-i Esasi ve II. Meşrutiyet dönemlerinde Hilafet makamının siyasi olarak güç kaybettiği aşikârdır.<sup>708</sup> Meşrutiyet yıllarında ise hilafetin yeni konumu açısından söz konusu olan, büyük ölçüde geleneksel anlayışın dışlandığı, neredeyse hilafetin ilgasının normal karşılanmasına kadar giden bir yaklaşımdır.<sup>709</sup> Bu yaklaşımlardır ki halife, meşruluğunu “hâkimiyet-i millîye” ilkesinden alan bir vekil olarak görülmüş,<sup>710</sup> hak ve yetkileri yürütme ile sınırlandırılmış,

---

<sup>704</sup> A.e., s. 113.

<sup>705</sup> A.e., s. 114.

<sup>706</sup> Karakuş, *agt.*, s. 163.

<sup>707</sup> A.e., s. 123.

<sup>708</sup> Kara, *age.*, s. 140-142.

<sup>709</sup> A.e., s. 143.

<sup>710</sup> Murad Bey, bu noktada İslamcılardan ve az önce benzerliğini vurguladığımız Hamdi Yazır’dan ayrılır. Ona göre meşihat, meclisin dışında olması gereken bir kurum olduğu için Şeyhü’l-İslam’ın da meclise girmemesi gerekir. Bunun yanında dönem İslamcıları Şeyhü’l-İslam’ın da sıradan bir vekil olduğu için ona özel bir statü verilemeyeceğine kanidirler. Murad Bey’in bu savunusuna karşı Elmalılı Hamdi Efendi’nin “İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-i İslamiye” adlı yazısında Murad Bey’e getirdiği eleştiri ve hilafet makamı hakkındaki açıklamaları için bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*, A. Cüneyd Köksal, Murat Kaya (haz.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s. 97-101.

yetkileri konusunda –büyük oranda öncesi istibdad dönemine dönüşten çekinilerek-  
oldukça müsamahasız davranılmıştır.<sup>711</sup>

Benzer şekilde ilmiye sınıfı da Murad Bey'in bu döneminde “Şeriat hâmilileri”  
olarak vasıflandırılır ve meşrutiyetten sonra yapılan reformların tutmayışı kendilerinin  
reyine başvurulmamasına bağlanır.<sup>712</sup> Ona göre, “Terakki ve teali şer'an matlub olunca  
Şeriatın hâdim-i tabiileri ön sırayı kimseye bırakmak istemezler.” Bu sebeple “emniyet ve  
basiretin rûkn-i azamı” olmuşlar ve olacaklardır.<sup>713</sup> Oysa ön sırada artık ulemadan ziyade  
üdebanın olduğunu, dönemin önde gelen ulemasından M. Sabri Efendi yaklaşık iki ay  
sonra *Beyanu'l-Hakk*'taki şu sözleriyle belirtir: “...dün ifa-i vezaif-i hamiyette Cemiyet'e  
pişverlik [öncülük] edemediysek bugün peyrevlik [tâbilik] vazifesini eda ile telafi-i mâ-fate  
çalışacağız.”<sup>714</sup>

Belirli bir süre sonra Meşrutiyetin başındaki İttihad ve Terakki'nin hem Murad  
Bey, hem de diğer bazı İslamcılar tarafından gerçek İslamlaşma yoluna girmemesi, siyasi  
inkılabı sosyal ve dini bir inkılapla tamamlayamaması gibi noktalardan eleştirildiği  
görülmektedir.<sup>715</sup> Esasen İslamcıların diğer kavramlarda olduğu gibi fırkalaşma konusunda  
da net bir fikirleri olmamasına rağmen,<sup>716</sup> İttihad Terakki konusundaki genel bakışı  
Meşrutiyet'in ilk zamanları için olumludur ki bu nokta Murad Bey'in İslamcılardan

<sup>711</sup> Kara, *age.*, s. 143-146.

<sup>712</sup> Emil, *age.*, s. 340.

<sup>713</sup> A.e., s. 340.

<sup>714</sup> Aktaran Kara, *age.*, s. 64.

<sup>715</sup> Tunaya, *İslamcılık Akımı*, s. 49, 108-109.

<sup>716</sup> İslamcılarının gerek İttihad ve Terakki ile gerekse de yukarıda adı geçen muhalif partilerle olan ilişkileri  
birbirinden oldukça farklıdır. Yine de Akif'in 1912'deki şu sözleri İslamcılarının fırka konusundaki  
görüşlerine -genel manasıyla- tercüman olur niteliktedir:

“Müslüman olanlar, hani an samimi'l-kalb Müslümanlar olanlar iyi bilmelidirler ki; bu tefrika, bu kavmiyet  
çıkamaz yoldur. Din bununla beraber gidemez; Müslümanlık bu suretle yaşayamaz...”

Cenab-ı Hak ‘vela teferrakû’ buyuruyor, tefrikaya düşmeyin fırkalara ayrılmayın diyor.

-İyi ama bütün milletlerde birçok fırkalar var. Dünyaları da pek iyi gidiyor. Terakki edip duruyorlar. Bu  
fırkalar hiç de onların izmihlaline sebep olmuyor...”

Evet lakin onlar ‘fırka’yı ‘tefrika’ manasında telakki etmiyorlar. Onların fırka hayatını size –la teşbih- şöyle  
temsil edeyim: Tıpkı bizdeki mezahib gibi. Ben Hanefi'yim, sen Şafisin. Sana itiraz ediyor muyum? İkimiz  
de aynı Hâlik'a ibadet ediyoruz... İşte onlar da yek diğerine karşı bu nazarla bakıyorlar. Bizde ise öyle mi?  
Heyhat! Fırkacılık tefrikacılıkta karar kılıyor. Birbirimize düşman kesiliyoruz. Her fırka diğer fırkayı vatanın  
düşmanı tanıyor, o nazarla bakıyor...”

Bunun karşısında Filibeli Ahmed Hilmi ile S. Halim Paşa gibi isimler ise “fıkr-i muhalefet”siz ve “fırka”sız  
bir meşrutiyetin yalnızca kuru bir sözden ibaret kalacağını, bu sebeple muhalefetle firkanın birer nimet  
addedilmesi gerektiğini belirtir:

“...Fırkaların makul ve tarihi esbab-ı teşekkülü bulunduğunu ve hepsinin bir ihtiyac-ı milliye tekabül ettiğini  
görürüz.”

Faydacı bir yaklaşımla fırka meselesini irdeleyen İslamcılar için aslolan prensiplerden ziyade sonuçlardır.

Bkz. Kara, *age.*, s. 203-204.

ayrıldığı temel noktalardan bir tanesidir. Özellikle meşveret sistemini koruma güdüsünün de etkisinde kalarak Vahdetî de dâhil dönem İslamcılar, İttihad ve Terakki Cemiyet’i ve üyeleri için “mübarek cemiyet”, “cemiyet-i celile”, “İslamiyet fedailerî”, “mücahid”, “fetih erbabi” gibi vasıflar sıralarken onların kurtarıcı rolüne vurgu yaparlar. İslamcılara göre istibdadın (irticanın) geri gelmemesi için bu Cemiyet’in payidar olması şarttır. Olaylara “Ehven” noktasından bakmak, özellikle 31 Mart hadisesi ile birlikte İslamcıların siyasi ufuklarının cemiyete takılı kalmasına sebep olmuş, her türlü muhalifet söylemi tefrika, irtica, fitne kavramlarıyla karşılanmıştır.<sup>717</sup> Kısa bir zaman sonra ise özellikle Vahdetî’nin başındaki *Volkan* grubu, İttihad ve Terakki yönetimini eleştirmeye başlar. *Sırat-ı Müstakim* çevresi de yer yer eleştiriler getirirse de bu eleştiriler daha çok uygulamalar ve genel siyasi ve sosyal yönelişlere getirilmiştir.

Mizancı’nın da içinde bulunduğu muhalif kanada göre İttihad ve Terakki Partisi, devlet teşkilatı ve siyasi otoriteyi tamamen kendi kontrolü altına almış, Parlamentoda çoğunluğu kendi mebuslarından meydana getirmiş ve seçimlere fiili baskılarla hâkim olmuştur. Böylece ister istemez istidatsız bir tek parti rejimine ve çoğunluğa hükmeden liderlerin sultasına dönüşmüştür<sup>718</sup> Elbette bunda “hâkimiyet-i milliyet” söylemlerinin en üst seviyede olmasına rağmen halkın “seviye-i siyasiye ve terbiye-i ictimaiyesinin henüz mebadi halinde” olduğunu düşünmesinin de etkisi büyüktür.<sup>719</sup> Mizan sahibi de Meşrutiyet’in ilerleyen dönemlerinde dönemin diğer aydınları gibi İttihad ve Terakki’yi yeni bir “pençe-i istibdad” kurmakla eleştirmiştir. Onun İttihad Terakki eleştirisi daha çok dönem İslamcı gazetelerinden *Volkan* ile paralellik göstermektedir. *Volkan* grubuna göre din, devlete hâkim olmalı; kanunları “kötü bir garpçılığın” eseri haline getiren, “Avrupa delisi üç dört adam” olarak niteledikleri Jön Türkler’in elinden kurtarılmalıdır.<sup>720</sup> Bunu yapacak olan da İttihatçıların karşısında yer alan ilmiye ve ordudur. Ordu tıpkı zamanında meşrutiyeti ilan ettiği gibi şimdi de devleti İttihatçıların elinden kurtarmalı ve bu görevinden sonra siyasi sahadaki görevini ilmiyeye devretmelidir.<sup>721</sup> Murad Bey de benzer şekilde Meşrutiyet Türkiye’sinin ana davasının istibdad zihniyet ve artıklarından

<sup>717</sup> A.e., s. 68; Tunaya, *İslamcılık Akımı*, s. 99-100.

<sup>718</sup> Tunaya, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 42.

<sup>719</sup> Kara, *age.*, s. 112.

<sup>720</sup> Tunaya, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 113.

<sup>721</sup> Böyle düşünen *Volkan*’ın “dört yar-ı vefa”dan bir olarak vasıflandırdığı Murad Bey’in milletvekilliğine aday gösterilmemesinin sebebini sorarak Murad Bey’e olan güvenini göstermesi, Mizancı’nın İslamcı kesimlerle olan bağlantısını göstermesi açısından önemlidir.

temizlenmiş bir idarenin kurulması olduğunu belirterek<sup>722</sup> İttihad Terakki'yi yeni bir istibdad kurmakla eleştirir. Bu eleştirileri 1909 yılının Nisan ayı ortalarında 31 Mart Vakası ile had safhasına çıkacaktır.

31 Mart Vakası Murad Bey'in –ve elbette birçok İslamcının- olaylardan sonraki yaşam seyri bakımından kilit bir öneme sahiptir. Hadiseyi tetikleyen sebeplere bakıldığında birçok siyasi etken sayılabilir. Bunlardan en öncelikli olanı İttihad ve Terakki'nin otoriter ve dini dışlayan tutumudur. Başlarda kurtarıcı bir organ olarak görülen parti, önce ordu ve devlet görevlerinde geniş tasfiyeler yaparak, sonrasında ise kendi subayları ağzından erlerine laik öğütler verip askerlikte din meselesinin aranmadığı, namaz kılmak bahanesiyle talim ve terbiyeden geri kalınamayacağı yönünde sözler söyleyerek askerlerin ve ilmiyenin öfkesini artırmıştır.<sup>723</sup> Bir başka âmil, İttihatçıların muhalefet saflarındaki gazeteci öldürmeleridir. Bu noktada, yazılarında İttihad ve Terakki yönetimini sert bir dille eleştiren *Serbestî* gazetesi başyazarı Hasan Fehmi Bey'in 6 Nisan'da bir fail-i meçhul cinayete kurban gitmiş, ertesi gün muhalefet gazetelerinde büyük yankı bularak İttihad Terakki aleyhine geniş kitlelerin protestolarına sebep olmuştur. Vahdetî, Volkan sayfalarında “Ya şehid-i hürriyet Hasan Fehmi Bey'in katilini bulmalı yahut –malum olan- beş kişiyi vatan hâricine çıkarmalı. Bu ikiden mâadâsı milletin galeyanını teskin edemez... İşte mezalim. İşte Meşrutiyet. Çaresi ise umumi bir icma-ı ümmet” ibarelerini yazarak bu cinayetdeki isyan hakkını belirtir.<sup>724</sup> Cinayet hakkında “Hasan Bey'in şahsında cinayetkarane hedef-i kasd olan bir şahs-ı münferid değildir, cemiyet-i milliye-i Osmaniye ve İslamiye'nin kendisidir.”<sup>725</sup> sözlerini sarf eden Murad Bey, cenaze alayında tabutun başında Müşir Suat Paşa ve *Ahrar* liderleri ile birlikte yürümektedir.<sup>726</sup>

Rumeli'den İstanbul'a muhalefetin palazlanmasını engellemek ve Meşrutiyet'in muhafazasını sağlamak adına getirilerek Taşkışla'ya yerleştirilen *İkinci, Üçüncü ve Dördüncü Avcı Taburlarının* erleri, başlarındaki Makedon subayları kışlaya hapsederek 12 Nisan gecesi Şeriat istemiyle ayaklandılar. Sabahleyin kendilerine katılan birçok asker ve

---

<sup>722</sup> Emil, *age.*, s. 336.

<sup>723</sup> Tunaya, *age.*, s. 112. Askerlerin tutumu için Ahmed Rasim Avni'nin anlatımını içeren şu dipnota bakılabilir: Kara, *age.*, s. 193, 142. dipnot.

<sup>724</sup> Volkan'dan aktaran Tunaya, *age.*, s. 114-115.

<sup>725</sup> Aktaran: Karakuş, *agt.*, s. 50.

<sup>726</sup> Hasan Babacan ve Servet Avşar, *age.*, s. 58.

ulema ile birlikte meclise yürüyen grubun asker sözcüleri, isteklerini şu noktalarda toplamıştır:

- Sadrazamın, Bahriye ve Harbiye Nazırlarının azledilmesi
- Hüseyin Cahid, Talat, Rahmi ve Bahaeddin Şakir beyler gibi bazı İttihatçı milletvekillerinin İstanbul'dan uzaklaştırılması
- Meclis-i Mebusan'ın ittihatçı başkanı olan A. Rıza Bey'in değiştirilmesi
- Şeriatın geri getirilmesi
- İsyancı askerler için genel af çıkarılması.<sup>727</sup>

Olayların ilerlemesi üzerine alelacele kurulan *Hareket Ordusu* İstanbul'a üzerine yürümüş ve 24 Nisan'da şehre girerek kontrolü ele almıştır. Gelişen olaylar karşısında Mizan sahibi, hükümeti vazifeye, halkı da sükûnete çağırarak ortalığı yatıştırmaya çalışsa da bu tutumunda şüphelidir. O, 31 Mart hadisesini “Otuz bir mart vakası mühlik ve şiddeti dai bir gaile-i fevkalade olmak ile beraber irticakârane bir fesad eseri değildir. Milletın havsala-i maneviyyesinin tahammül-i fevkine çıkmış olan harekat-ı cemiyyetin aksülamelidir.”<sup>728</sup> cümleleriyle tanımlar. Murad Bey, hadiseler sırasında ulemayı Anayasanın savunusuna çağırarak “Aciz bir Müslüman” imzasıyla bir yazı yayınladı. Sıklıkla “eyyühelulema!” hitabıyla coşan yazıda Murad Bey, heyecanlı bir üslupla ulemaya vazifelerini hatırlatarak anarşiyi ortadan kaldıracak tek kuvvetin kendileri olduğunu belirtir.<sup>729</sup> Emil'in sözleriyle *31 Mart Vakası'nın yarattığı anarşi, o kargaşalık, gayz ve kin tufanı, ihtiras ve asab boşanması ortasında*, Murad Bey de *Serbestî, Sabah ve Volkan* gazetelerinin yanındaymış izlenimi bırakır.<sup>730</sup> Özellikle isyandan bir gün sonra kaleme aldığı, askere sonsuz teşekkürlerle başlayıp, kendileriyle iftihar ettiğini belirterek sonlanan “İnkılab-ı Sahih” başlıklı yazı,<sup>731</sup> Murad Bey'in isyan sonrasında “irtica ve ihtilal-i askeri” yaratmak ithamıyla I. Divan-ı Harb-i Örfî'de yargılanmasına ve Rodos'a müebbeden kalebentliğe çarptırılmasına sebep olmuştur.<sup>732</sup> 19 Haziran 1909'da kendisini Rodos'a

---

<sup>727</sup> Zürcher, *age.*, s. 150.

<sup>728</sup> *Tatlı Emeller Acı Hakikatler*'den aktaran Emil, *age.*, s. 594.

<sup>729</sup> *A.e.*, s. 178.

<sup>730</sup> Mardin, *age.*, s. 113. İktidar karşısında olan Volkan grubu, girişeceği hareketlerde diğer muhalif gazeteleri “Acele et Mizan. Arş ileri Serbestî, İmdat Osmanlı! Sebat et İkdâm!” gibi çağrılarla davet ederek bu yaklaşmanın alt yapısının bir kısmını da kendi hazırlamaktadır. Bkz. Tunaya, *İslamcılık Akımı*, s. 115.

<sup>731</sup> Yazı için bkz. Emil, *age.*, s. 178.

<sup>732</sup> Murad Bey'in haksızlığını beyan eden savunması için Argıt, Celil Eren (Ökten).(bas. haz.), *Mizanlı Murad Bey'in II. Meşrutiyet Dönemi Hatıraları*, İstanbul: Marifet yayınları, 1977, s. 358-364.

götürecek Şark vapuruna diğer 63 “Abdülhamid taraftarı”<sup>733</sup> ile birlikte binen Murad Bey, dört gün sonra kalebendliğinin ilk adası olan Rodos’a varır.

Sürgün hayatının ilk yıllarını Rodos’ta geçiren Murad Bey, 1911 yılının Nisan ayından itibaren cezasına Midilli’de devam eder. Bu yıllarında kendisini “siyasi itibarla” ölü saysa da “vatan-ı azize hizmet emrinde, hiçbir mükâfat beklemeden” çalışan birisi olarak yedi ciltlik *Tarih-i Ebulfaruk* adlı eserine başlar. Ayrıca o, sürgün olmasına rağmen Devlet-i Âliye’deki siyaseti takip etmekten de geri kalmaz. Bir yandan oğluna İttihatçılardan ve parti mücadelelerinden uzak durması, affın bir an önce çıkartılması için araştırmalar yapması gibi çeşitli meseleler hakkında öğütlerde bulunurken, bir yandan da Ermeniler’in meclisteki davranışlarını eleştirir, Ahrar Partisi’nin programını beğenir ve İttihatçıların karşısında kuvvetli bir muhalefetin olması gerektiğini izah eder.<sup>734</sup> Nihayetinde H. Hilmi Paşa kabinesinin çıkardığı kısmi af ile müebbed kalebendliğini dört yılda tamamlar ve 1912 Nisanında İstanbul’a döner.<sup>735</sup>

İstanbul’a dönüşünden yaklaşık bir yıl sonra *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*’nın gazetelerinde İttihad ve Terakki hükümetine şiddetle çatan on iki kadar makale yayınlayan Murad Bey, bu defa bütünüyle İslami bir kimliğe sahip olmasa da içinde İslamcılık adına önemli kişiler barındıran<sup>736</sup> *Hürriyet ve İtilaf Partisi* taraftarı yeni bir muhalif çizgide görünür. 1913-1914 tarihleri arasında farklı gazetelerde çıkan birkaç yazıdan sonra, I. Dünya Savaşı’nın yarattığı yıkımlar içinde son günlerini afazozluğu yüzünden evlendiremediği kızları İffet ve Saffet Hanımlar, oğlu Ömer Faruk ve diğer yalı halkı ile geçiren Murad Bey 15 Nisan 1917 tarihinde altmış üç yıllık ömrünü sonlandırmıştır.

Murad Bey, 1908-1912 yılları arası beş adet hatıra kitabı kaleme almıştır. Bunların yayın tarihlerine göre sıralanışı:

1- *Mücahee-i Milliye* (1908)

2- *Hürriyet Vadisinde Bir Pençe-i İstibdad* (1908)

---

<sup>733</sup> Bu bilgi ve tavsif Paris’te çıkan *La Paix* gazetesine aittir. Bkz. Emil, *age.*, s. 185.

<sup>734</sup> A.e., s. 186.

<sup>735</sup> A.e., s. 187.

<sup>736</sup> Kara, *Hürriyet ve İtilaf*’ın kurucu kadrosunda İslamcı kesimin önde gelen isimlerinden M. Sabri Efendi’nin olduğunu belirterek onun etkisiyle önemli bir İslamcı yayın olan *Beyanu’l-Hak*’ın çoğu ilmiyeden gelme yazar kadrosunun doğrudan ya da dolaylı olarak *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*’nı desteklediğini belirtir. Bkz. Kara, *age.*, s. 210.

3- *Enkaz-ı İstibdad İçinde Züğürdün Tesellisi* (1911)

4- *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?* (1911)

5- *Tatlı Emeller Acı Hakikatler* (1912) şeklinde; hayat kronolojisine uygun sıralanışı ise

1- *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?* (Rusya'daki ilk çocukluk evresinden İstanbul'da Duyun-ı umumiye komiserliği devresine kadarki olan hatıratıdır.)

2- *Mücahee-i Milliye* (Paris'e kaçıışı ile İstanbul'a dönüşü arasındaki süreci anlattığı hatıratıdır.)

3- *Hürriyet Vadisinde Bir Pençe-i İstibdad* (Murad Bey'in II. Meşrutiyet'in ilanından iki yaklaşık ay sonra tutuklanması ve nezaret altında tutulması ile ilgili hatıratıdır.)

4- *Tatlı Emeller Acı Hakikatler* (II. Meşrutiyet'in ilanından itibaren 31 Mart Vakası da dâhil, Murad Bey'in mahkûmiyet ve Rodos'a sürülmesine kadar cereyan eden olaylar anlatılır.)

5- *Enkaz-ı İstibdad İçinde Züğürdün Tesellisi* (31 Mart Vakasının elebaşlarından biri damgasıyla örfî idare tarafından müebbed hapse mahkûm edilen Murad Bey'in tevkifi, İstanbul'daki son hapishane günleri ve kalebend olarak gönderildiği Rodos'a gidişinin yazıldığı hatıratıdır.) şeklindedir.<sup>737</sup>

Ayrıca Murad Bey, 1908 yılında *Tencere Yuvarlandı Kapağını Buldu* adlı dört perdelik bir tiyatro oyunu, 1910 yılında *Tarih-i Umumi* başlıklı altı ciltlik tarih kitabı, 1917'de *Muhtasar İslam Tarihi* isiminde İslam tarihi kitabı ve son olarak 1917'de *Tarih-i Ebu'l-Faruk* isiminde yedi ciltlik Osmanlı tarihi kitabı kaleme almıştır.

---

<sup>737</sup> Emil, *age.*, s. 524.



## SONUÇ

Bu çalışmada I. ve II. Meşrutiyet yılları aydınlarından Mizancı Murad Bey'in siyasi fikirleri incelendi. Onun fikirlerinin büyük oranda Osmanlıcılık ve İslamcılık akımlarının etkisinde kaldığı göstermeye çalışılırken, başta Osmanlıcılık ve İslamcılık akımlarının gelişim süreçleri göstermeye çalışıldı. Modern algıyı derinleştirmesinden dolayı Osmanlı modernleşmesinin siyasi kanadında çok önemli bir yere sahip olan bu iki akımı anlamlandırabilmek adına genel hatlarıyla bir modernleşme tartışması seyrinin izlenmesi yoluna gidildi. Bu noktada, tezin birinci bölümü Modernitenin daha çok vahye dayalı geleneksel dünyayı yıkarak akla ve bilimsel dünya görüşüne dayalı yepyeni bir dünya kurma amacını göstermeye ayrıldı. Bu esaslı dönüşümde Copernicus, Kepler, Galileo, Newton gibi bilim adamlarının “Tanrı'nın kilisedeki kitabını” okumaktansa O'nun doğa kitabını okumayı tercih etmelerinin kurucu bir katkısı olduğu belirtildi. Burada ilginç olan Tanrı'yı ve O'nun doğa kanunlarını bilimsel yollarla okumayı amaç edinen böyle bir uğraşının sonunda O'nu her şeyiyle reddeden bir dünya görüşüne evrilmesidir. Gelenen noktada, daha çok kuşkuculuğun verdiği gözlükle rasyonalizm ve bireycilik doğrultusunda modern siyaset belirlenmiştir. Milliyetçilik ise tam da burada devreye girer. Zira toplum içinde atomize olup yalnızlık endişesine düşen modern insanın kültürel bağlılığını tekrardan sağlayabilecek, ona bir tür şiirsel ve duygu yüklü yeni alanlar açabilecek aidiyet duygusunu ifade eden “yeni cemaatsel kalıp” olarak karşımıza çıkar.

Batıda kalıba dökülen bu tartışmanın Osmanlı Devleti'ne olan yansımaları Devlet-i Âliye topraklarında büyük oranda 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Fakat siyasi dönüşümün sosyo-ekonomik ve kültürel taraflarını daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek adına 17. ve 18. yüzyıllardaki kurucu unsurlardan bahsettik. Bu bağlamda ilk olarak merkezin zayıflayan otoritesine karşı ayanların günbegün ekonomik ve siyasi yönden güçlenmesi, askeri başarısızlıklar ve gündelik hayata girmeye başlayan batı tarzı yaşam sayılabilir. Merkezin daha çok kaybedilen savaşlar neticesindeki pragmatik çözüm arayışları, 19. yüzyılda idari mekanizmanın dönüşmesindeki temel belirleyici faktördür. Bu arayışlar sonucunda ilk etapta askeriye ile başlayan Osmanlı modernleşmesinin; maliye, bürokrasi, hukuk ve gündelik yaşama sirayet ederek tüm devlet mekanizmasında düalist bir yapıyı doğurduğu gözlemlenmiştir. Modern devletin kendi bekasına yönelik kaygılarından dolayı tek tip bir eğitimle yoğrulmuş vatandaşlar yetiştirme çabasının, özellikle asrın ikinci

yarısından itibaren bir yandan bürokratlar eliyle, bir yandan da yeni iletişim olanaklarının etkisiyle ortaya çıkan yeni aydın sınıfının –Yeni Osmanlılar’ın- gayretleriyle devam ettirildiği görülmüştür. Bu gayretin siyasi alandaki adının İslamcılık bölümü dâhilinde ittihad-ı anasır politikası olduğu göstermeye çalışıldı.

Osmanlılık olarak da anılan ittihad-ı anasır politikası, Murad Bey’in de içinde bulunduğu birçok dönem aydınının vazgeçilmez devlet politikalarından bir tanesidir. Tüm Osmanlı tebaasının Osmanlı vatandaşı kimliği altında birleştirilmesini amaçlayan bu politika, Yeni Osmanlılar’dan itibaren İslamcıların da her zaman gündeminde yer almıştır. Bu noktada Murad Bey’in de çocukluk yıllarından başlayarak tüm hayatını kaplayan temel politikardan bir tanesinin Osmanlılık politikası olduğu tez kapsamında Emil ve Mardin’in teyidi ile gösterilmeye çalışılmıştır. Onun fikriyatında Osmanlı tebaasını vazife ve sorumluluklar noktalarından eşitleyerek tüm fertlerin Devlet-i Âliye içinde yabancı ülkelerin etkisinden arındırılmış bir şekilde yaşamalarını sağlamak, devletin kurtuluşuna giden yegâne yol olmuştur. Bu bağlamda Murad Bey’in Osmanlılık fikrinde gerek İstanbul döneminde, gerekse de Avrupa-Mısır dönemi ya da İstanbul’a döndüğü yıllarda küçük farklar dışında bir değişim gözlenmemiştir. Bu sebeple Türk siyasi hayatında Murad Bey’in hem kitapları, hem de roman, piyes ve makaleleri Osmanlılık okumaları adına daha derin incelemelerle keşfedilmeyi beklemektedir.

Daha çok ikili yapının bertaraf edilebilmesi adına “Devlet nasıl kurtulur” sorusuna verilen her cevap, bir yandan farklı milletler arasındaki yapısal sorunu daha da derinleştirmiş, bir yandan da birçok Osmanlı aydınını heterojen bir Osmanlı toplumu kurmaktansa homojen bir Müslüman toplumu kurma imkânının daha gerçekçi olduğuna inandırmıştır. Tez kapsamında Kara’dan referansla ittihad-ı anasırdan ittihad-ı İslam politikasına, oradan da İslamcılık başlığına geçilmesinin temel nedeni budur. Modernleşme projesinin kurucu aracı olarak ideoloji, Devlet-i Âliye içinde daha çok İslamcılık tartışmaları etrafında şekillenmiştir. Kadim olanın dönüştürücüsü olarak vurgulanan modernleşmenin Osmanlı Devleti topraklarında dönüştürdüğü, hiç şüphesiz geleneğin içini tüm varlığıyla dolduran İslam dinidir. Çalışmada İslamcılığın, İslam’ın basit bir şekilde siyasi alandaki savunusu olmasından ziyade, bu “için” modern, yer yer seküler, milliyetçi, rasyonalist bir tavırla boşaltılarak yeni, batılı kavramlarla doldurulmasını işaret eden aktivist, self-oryantalist, eklektik ve akültürafif bir unsur olduğu gösterilmeye çalışıldı.

Kara'nın tabiriyle, İslamcılığın *modernleştirici yönü ağır basan, batılı değerlerle İslami değerlerin birlikte, uyum içinde var olabileceklerini mümkün gören sentezci-telifçi* okuması üzerinden M. Murad Bey'in siyasi fikirlerine de akım içinde yer bulundu.

Öncelikle Mizan sahibi Emil'in belirttiği gibi Dağıstan'daki sosyal çevresinin de etkisiyle çocukluğundan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'na Hilafet makamı, padişaha da İslam halifesi sıfatıyla bakmakta, böylece Osmanlıcı tavrı ile İslamcı tavrını çoğu kere birlikte götürmektedir. İstanbul'a geldiği 1873 yılından Avrupa'ya kaçtığı 1895 yılına kadar devlet için önerdiği reformların, yazdığı makalelerin, yaptığı tartışmaların merkezinde Osmanlıcılığın en temel hedefi olarak devleti düşmüş olduğu buhrandan müslim ve gayrimüslim tüm unsurlarıyla birlikte kurtarmak vardır. Bu noktada onun İslamcı yönü devreye girer. Hem Avrupa'ya Osmanlı Devleti'nin ve o devletin dini olan İslam'ın terakkiye mani olmadığını anlatması, hem de iç işlerindeki birçok sorunun İslam'ın emri olan şura meclisinin eksikliğinden kaynaklandığını belirtmesi, İslamcıların en temel vurgularındandır. Dahası gerek maarif konusunda, gerek gündelik yaşama dair ortaya çıkan sorunlarda problem kaynağı tespiti ve bu problemlere getirdiği birçoğu ahlaki/manevi değerlerin ihyası ile ilgili olan çözüm önerileri İslamcıların açıklamalarıyla örtüşen niteliktedir. Türköne'nin gösterdiği gibi Yeni Osmanlıların İslamcı yönü ve Mardin'in belirttiği gibi Murad Bey'in Yeni Osmanlılar ile Jön Türkler arasında bir düşünsel halka olma pozisyonu düşünüldüğünde, Murad Bey'in devraldığı İslamcı mirası, bu dönem yazılarında gösterdiği sonucu çıkarılmaktadır.

Avrupa'ya kaçtığı yıllarında da Murad Bey, sınırlı bir meclis kurulmasını savunmaya devam etmiştir. Onun önceki döneme göre farklılığı ise Abdülhamid muhalifliğine gitgide artacak bir üslupla başlamış olmasıdır. Murad Bey'in Avrupa ve Kahire yıllarına damgasını vuran siyaseti kurumsal bir eleştiriden ziyade kişisel olarak uyguladığı saltanat ve hilafet muhalifliği etrafında şekillenmiştir. II. Meşrutiyet yılları İslamcılarında etkileri görüleceği üzere Mizan sahibi bu dönemde bir yandan “merutiyet-i meşrua” söylemi ile birlikte hâkimiyet-i milliye söylemini de yazılarına eklemiş, bir yandan da şer'i yönden istibdad rejimini reddederek müstebitlere itaat etmemenin cevazını ve hatta farziyetini yazılarında sürekli işlemiştir. İslamcıların yazılarında istibdad ve meşrutiyet söylemlerinin birbirinin zıddı olarak kullanıldığı hatırlanacak olursa Murad Bey'in bu vurgusunun İslamcıların meşrutiyet-istibdad tartışmalarına önemli katkılar

yaptığı sonucu çıkartılabilir. İttihad ve Terakki Cemiyeti'ne katıldığı dönemde çıkardığı yazılarında ve *Türkiye'nin Kuvvet ve Zaafı* adlı risalesinde yine savunmacı ve self-oryantalist bir üslupla İslam'ın terakkiye, liberalliğe, medeniyete mani olmadığı, hanedansız bir Türkiye'nin yaşayamayacağı gibi savunmalara devam etmesi, onun Osmanlı ve İslamcı tavrını bu dönemde de koruduğunun göstergeleri durumundadır.

II. Meşrutiyet yıllarında ise Murad Bey'in siyasi tavrı, dönem atmosferine de uygun şekilde geçmiş yıllarına nazaran daha karmaşıktır. İslamcılarla olan temel ayrımı İttihad Terakki'ye karşı muhalif tavrında belirir. Bu tezin son bölümünde belirtildiği gibi kazanılan Meşrutiyet ortamını kaybetme korkusu ve dönüşümün merkezinde yer alamama endişesi, İslamcıların İttihad ve Terakki'den başka tüm grupları firkalaşma, tefrika çıkarma, İslam âlemi içinde parçalanmayı artırma gibi noktalardan eleştirmelerine sebep olmuştur. Bu eleştirilerden payını alan elbette sadece Murad Bey değildir. Said Nursi, Derviş Vahdeti, M. Sabri Efendi gibi dönemin önde gelen İslamcıları da *Volkan*, *İttihad-ı Muhammedi*, *Hürriyet ve İtilaf* gibi farklı gruplarla çalışmalarından dolayı eleştirilmişlerdir. Bu noktada Murad Bey İslamcılarının çoğunluğunun desteklediği *İttihad ve Terakki Fırkası*'nın yanında görüntü vermekten ziyade, muhalif kanattaki İslamcılara daha yakın görünmektedir. Zira bu tavrı sebebiyle bir “irtica” olayı olduğu iddia edilen 31 Mart Vakası sonrasında “mürteci” sıfatıyla yargılanmış, hüküm giymiş ve hayatının geri kalanını sürgün yıllarında siyasi damgalı bir şekilde geçirmiştir.

İslamcılığın zamansal ve fikri tasnifini dikkate aldığımızda Murad Bey'i konumlandırmanın zor olduğu ortadadır. Bu çalışmanın temel çıkarımı adına onun yalnızca siyasi fikriyatının değil, tüm yaşam örüntüsünün temelinde bir “arada kalmışlık” söz konusudur denilebilir. Zira zamansal olarak Bulaç'ın tasnifinde *ilk nesil İslamcılardan* olan Murad Bey, bu grup içinde Gencer'in kavramsallaştırmasıyla İslam'ın *ara ideolojileşme-sert ideolojileşme* geçişini; Kara'nın kavramsallaştırmasıyla *ittihad-ı İslam-İslamcılık* geçişini; Mardin'in anlatımında *Yeni Osmanlılar-Jön Türkler* geçişini bizzat yaşamıştır. Bu tasnifin de ötesinde, Türköne'nin çalışmasında Yeni Osmanlılar'ın barındırdığı İslamcılık söylemi ve hem Mardin'in Murad Bey hakkındaki “Jön Türkler'in manevi değerlere en bağlı şahsı” kanaati, hem de Berkes'in daha açık tanımlamasıyla “İttihad Terakki içindeki İslamcı kanadın lideri” konumlandırması göz önüne alındığında, Murad Bey'in İslamcı konumu daha açık görülecektir. Fakat bu konum, yukarıda bahsi geçen arada kalmışlık

durumundan ve özellikle II. Meşrutiyet yıllarının barındırdığı zihinsel karmaşadan dolayı Murad Bey'in fikriyatında net bir çizgiyi ifade etmez. Emil'in altını çizdiği gibi onun fikriyatını anlamlandırmada hayatının hiçbir evresinde birbirinden ayrılmamış olan Osmanlıcılık ve ittihad-ı İslam fikirleri Murad Bey'in olmazsa olmazlarıdır. Bu sebeptendir ki bu tezin temel çıkarımı Murad Bey'in fikirlerinin Osmanlıcılık ile İslamcılık arasında bir konuma oturtulabileceğidir. Elbette bu savın belli noktalarda desteklenmesi, geliştirilmesi ya da çürütülmesi, başta Mizan köşesinde yazdığı makaleler olmak üzere Murad Bey'in toplamda on bin sayfayı aşkın eserlerinin daha derinlemesine tetkik edilmesine bağlıdır.

## KAYNAKÇA

### Kitaplar

- Açıkgöz, Ömer. **Osmanlı Modernleşmesi İktisadi-Siyasi Dinamikler ve Kırılmalar**, Ankara: Lotus Yayınları, 2008.
- Akşin, Sina. **Jön Türkler ve İttihat ve Terakki**, Ankara İmge Kitabevi, 2011.
- Aktar, Cengiz. **Türkiye'nin Batılılaştırılması**, Temel Kesoğlu (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Aktaş, Hüsnü. **Fedailer**, Ankara, Misak Yayınları, 2010.
- Ali, Cevad. **II. Mesrûtiyetin İlanı ve 31 Mart Vakası**, Faik Reşit Unat (haz.). Ankara: TTK. Yayınları, 1960.
- Argıt, Celil Eren (Ökten).(bas. haz.), **Mizancı Murad Bey'in II. Meşrutiyet Dönemi Hatıraları**, İstanbul: Marifet yayınları, 1977.
- Aristo, **Politika**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Arslan, Abdurrahman. **Yeni Bir Anlam Arayışı -Yorumlanmış Bir Dünyada Müslümanca Düşünmenin İmkânı**-İstanbul: Bilge Adamlar, 2013.
- Babacan, Hasan ve Avşar Servet. **31 Mart Hatıraları İsyân günlerinde Bir Muhalif Mahir Said Pekmen**, Ankara: TTK Basımevi, 2013.
- Belge, Murat. **Militarist Modernleşme Almanya, Japonya ve Türkiye**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Berkes, Niyazi. **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.  
\_\_\_\_\_**Türk Düşününde Batı Sorunu**, İstanbul: Bilgi Basımevi, 1975.
- Beyatlı, Yahya Kemal. **Siyasî ve Edebi Portreler**, İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1986.
- Brotton, Jerry. **The Renaissance a Very Short Introduction**, New York: Oxford University Press, 2006.
- Bulaç, Ali. **Din ve Modernizm**, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.  
\_\_\_\_\_**İslam Dünyasında Düşünce Sorunları**, İstanbul: Çıra Yayınları, 2011.
- Cevizci, Ahmet. **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Say Yayınları, 2009.  
\_\_\_\_\_**On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Bursa: Asa Yayınları, 2001.
- Çankaya, Mücellidoğlu Ali. **Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler**, Ankara, 1959.
- Çelik, Mustafa. **Fıkıh Dersleri**, Ankara: Misak Yayınları, 2008.
- Devellioğlu, Ferit. **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2013.

- E.J Brill, **The Encyclopaedia of Islam**, New Edition, C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs and Ch. Pellat. (ed.), 1993.
- Emil, Birol. **Son Dönem Osmanlı Aydını Mizancı Murad Bey**, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.
- Ergişi, Ayşegül. **Mizan Gazetesi İnceleme, Tahlil, Fihrist, Seçme Yazılar (Kahire Dönemi 159-184; Paris-Cenevre Dönemi 1-29; II. İstanbul Dönemi 1-135 Sayılar)**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fatih Üniversitesi, Sos. Bil. Ens., Türk Dili ve Edeb. Ana. Bil. Dalı, İstanbul, 2007.
- Feroz, Ahmad. **İttihat ve Terakki, 1908–1914**, Nuran Yavuz (çev.). İstanbul: Kaynak Yayınları, 1986.
- Findley, Carter V.. **Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789 2007**, Güneş Ayas (çev.), İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Gellner, Ernest. **Uluslar ve Ulusçuluk**, İstanbul: Hil Yayınları, 2008.
- Gencer, Bedri. **İslam'da Modernleşme 1839-1939**, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Gür, Aysun. **Aristoteles Geleneğine Bağlı Bilim Anlayışının Modern Bilim Anlayışına Geçiş Sürecinde Uğradığı Dönüşümler**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa: 2007
- Giddens, Anthony. **Modernliğin Sonuçları** (çev. Ersin Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Hanioğlu, M. Şükrü. **Bir Siyasal Örgüt Olarak İttihat ve Terakki ve Jön Türklük:1889-1902**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Henry, John. **The Scienrific Revolution and the Origins of Modern Sciences**, New York: PALGRAVE, 2002.
- Heywood, Andrew. **Siyasî İdeolojiler**, Ankara: Adres Yayınları, 2009.
- Hilav, Selahattin. **Felsefe El Kitabı**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- İnalcık, Halil- Seyitdanlıoğlu, Mehmet (der.), **Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- İskit, Server. **Türkiye'de Matbuat Hareketleri Tarihine Toplu Bir Bakış**, İstanbul, 1939.
- İslamcılık Öldü mü?**, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012.
- Jacoby, Tim. **Sosyal İktidar ve Türk Devleti**, Devrim Evcı (çev.) Ankara: Birleşik Yayınları, 2010.

- Kahraman, Hasan Bülent. **Türk Siyasetinin Yapısal Analizi-1 Kavramlar Kuramlar Kurumlar**, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Kalaycıoğlu, Ersin-Sarıbay, Ali Yaşar (ed.), **Türk Siyasal Hayatı Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014,
- Kamrava, Mehran. **The Modern Middle East**, London: University of California Press, 2005.
- Kara, İsmail. **Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**; İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.  
\_\_\_\_\_**Hilafet Risâleleri**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, c.I-II.  
\_\_\_\_\_**İslamcıların Siyasî Görüşleri 1 Hilafet ve Meşrutiyet**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.  
\_\_\_\_\_**Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye**, İstanbul: Kitabevi, 1998.  
\_\_\_\_\_**Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler 1**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Karabekir, Kazım. **İttihat Ve Terakki Cemiyeti**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Karakuş, Gülbeyaz. **Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Yeni Üslup Arayışları Mizan Gazetesi Örneği**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ün. Sosyal Bil. En., İstanbul: 2007.
- Karpat, Kemal H.. **Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.  
\_\_\_\_\_**İslam’ın Siyasallaşması Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Kongar, Emre. **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1979.
- Küçükalp, Derda. **Siyaset Felsefesi**, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Küçükalp, Kasım ve Cevizci, Ahmet. **Batı Düşüncesi Felsefi Temeller**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Mardin, Şerif. **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri: 1895–1908**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.  
\_\_\_\_\_**Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.  
\_\_\_\_\_**Türk Modernleşmesi Makaleler IV**, Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder (der.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Mehmed Murad Bey. **Mücadele-i Milliye**, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1908.  
\_\_\_\_\_**Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi**, İstanbul: Matbaa-i Amidi, 1911.



- Meriç, Cemil. **Kırk Ambar Cilt II**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.  
\_\_\_\_\_**Ümrandan Uygarlığa**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.  
\_\_\_\_\_**Mağaradakiler**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Ortaylı, İlber. **İmparatorluğun En Uzun yüzyılı**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Öğün, Süleyman Seyfi. **Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik**,  
Bursa: Alfa Yayınları, 2000.  
\_\_\_\_\_**Politik Kültür Yazıları**, Bursa: Asa Kitabevi, 1997.
- Örs, H. Birsen. (der.), **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, İstanbul:  
İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012
- Shatara, Amer. **İslam ve Modernite**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 2007.
- Shaw, Stanford J.-Ezel Kural Shaw, **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye Cilt II  
Reform, Devrim ve Cumhuriyet: Modern Türkiye'nin Doğuşu 1808-1975**,  
Mehmet Harmancı (çev.), İstanbul: E Yayınları, 2010.
- Smith, Anthony. **The Ethnic Origins of Nations**, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Toulmin, Stephen. **Kozmopolis Modernite'nin Gizli Gündemi**, Hüsamettin Arslan (çev.),  
İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Tunaya, Tarık Zafer. **İslamcılık Akımı**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007  
\_\_\_\_\_**Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul: Bilgi  
Üniversitesi Yayınları, 2010.  
\_\_\_\_\_**Türkiye'de Siyasal Partiler Cilt II Mütareke Dönemi**, İstanbul:  
İletişim Yayınları, 2010.
- Tunç, Mustafa Sekip. **Terakki Fikri: Menşei ve Tekâmülü**, Osman Bahadır (haz.).  
İstanbul: Anahtar Kitapları, 2005.
- Türköne, Mümtazer. **Siyasî İdeoloji Olarak İslâmıcılığın Doğuşu**, İstanbul: Etkileşim  
Yayınları, 2011.
- Unat, Faik Reşit. II. Meşrutiyetin İlanı ve 31 Mart Hadisesi, Ankara: TTK Basımevi, 1991.
- Ülken, Hilmi Ziya. **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul: İş Bankası Kültür  
Yayınları, 2013.
- Vincent, Andrew. **Modern Politik İdeolojiler**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.
- Westfall, Richard S. **Modern Bilimin Oluşumu** (çev. İsmail Hakkı Duru), Ankara:  
TÜBİTAK, 1998.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. **Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler Din, Felsefe, Siyaset,  
Hukuk**, A. Cüneyd Köksal, Murat Kaya (haz.), İstanbul: Klasik Yayınları,  
2013.

Zilsel, Edgar. **The Social Origins of Modern Sciences**, Boston: Springer Science and Business Media, 2003

Zürcher, Erik Jan. **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, Yasemin Saner (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

## **Makaleler**

Bulaç, Ali. "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli" **Türkiye'de Siyasî Düşünce, İslamcılık**, Yasin Aktay (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2005. c. VI. 48-67.

Buzpınar, Tufan. "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilâfetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882", İsmail Kara, **Hilafet Risaleleri** içinde, Klasik Yayınları İstanbul:2002, c.I, 37-61.

Çetinsaya, Gökhan. "Kalemiyeden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, Mehmet Ö. Alkan (ed.). İstanbul: İletişim, 2001. c.I, 54-71.

\_\_\_\_\_ "İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, Mehmet Ö. Alkan (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2001. c. I, 265-272.

Çiğdem, Ahmet. "İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, İslamcılık**, Yasin Aktay (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2005. c.VI, 26-33.

Güler, Birgül Ayman -Nuray E. Keskin. "Devlet Reformunu Tarihten Çalışmak", **Gelişme ve Toplum Araştırmaları Merkezi Tartışma Metinleri**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 2005.

Kara, İsmail. "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık**, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2005. c. VI, 34-47.

\_\_\_\_\_ "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, İsmail Kara-Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013,15-43.

Karal, Enver Ziya. "Tanzimat'tan Evvel Garplılışma Hareketleri", **Tanzimat I**, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, 13-30.

Koçak, Cemil. "Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, Mehmet Ö. Alkan (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2001. c. I, 72-82.

- Kurtoğlu, Zerrin. “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslam’ın Siyasallaşmasına Katkısı”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce İslamcılık**, Yasin Aktay (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2005. c. VI, 201-216.
- Küçük, Cevdet. “Osmanlı İmparatorluğu’nda “Millet Sistemi” ve Tanzimat”, **Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (der.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, 541-556
- Mardin, Şerif. “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, Mehmet Ö. Alkan (ed.).İstanbul: İletişim, 2001. c.I, 42-53.
- Mertoğlu, M. Suat. “Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefi Bir Talep mi, Modern Bir Yöneliş mi?”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, İsmail Kara-Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, 143-161.
- Ortaylı, İlber. “Osmanlı’da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, Mehmet Ö. Alkan (ed.).İstanbul: İletişim, 2001. c.I, 37-41.  
\_\_\_\_\_. “Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketi Üzerine”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Aktüel Yayınları, 2007. 157-170.
- Sarıbay, Ali Yaşar. “İslami Fikriyat Temelinde Siyasi Partileşme ve Bazı Medeniyet Meseleleri”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, İsmail Kara-Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, 745-749.
- Tansel, Fevziye Abdullah, “Mizancı Mehmed Murad Bey”, **Tarih**, İstanbul Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1952, 67-88.
- Türköne, Mümtazer. “İslamcılığın Ölümü”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, İsmail Kara-Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, 750-754.
- Yıldırım, Ergün. “İslamizm, İslamlaşma ve İttihad-ı İslam”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, İsmail Kara-Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, 99-119.
- [http://www.zaman.com.tr/yorum\\_yorum-drsuleyman-seyfi-ogun-olumun-hayatiyetine-dair\\_655863.html](http://www.zaman.com.tr/yorum_yorum-drsuleyman-seyfi-ogun-olumun-hayatiyetine-dair_655863.html) (20 Nisan 2014)
- <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/SuleymanSeyfiOgun/otekinin-olumu/50764> (20 Nisan 2014)

<b>ÖZGEÇMİŞ</b>			
<b>Adı, Soyadı</b>	İbrahim		DURMAZ
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>	Şanlıurfa		1988
<b>Bildiği Yabancı Diller</b>	İngilizce, Arapça, Farsça		
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama - Bitirme Yılı</b>	<b>Kurum Adı</b>	
<b>Lise</b>	2002	2006	Ankara Mehmet Emin Resulzade Anadolu Lisesi
<b>Lisans</b>	2006	2011	Orta Doğu Teknik Üniversitesi
<b>Yüksek Lisans</b>	2011	2014	Uludağ Üniversitesi
<b>İletişim (e-posta):</b>	idurmaz@uludag.edu.tr		
<b>Tarih:</b> 16.07.2014			
<b>İmza:</b>			
<b>Adı Soyadı:</b> İbrahim DURMAZ			

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	<b>İbrahim DURMAZ</b>
Tez Adı	<b>OSMANLILIK İLE İSLAMCILIK ARASINDA BİR DÜŞÜNÜR: MİZANCI MURAD BEY VE SİYASİ GÖRÜŞLERİ</b>
Enstitü	<b>Sosyal Bilimler Enstitüsü</b>
Anabilim Dalı	<b>Siyaset ve Sosyal Bilimler</b>
Tez Türü	<b>Yüksek Lisans</b>
Tez Danışman(lar)ı	<b>Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY</b>
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<ul style="list-style-type: none"><li>● Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum</li><li>○ Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum</li><li>○ Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum</li></ul>
Yayımlama izni	<ul style="list-style-type: none"><li>● Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum</li></ul>

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 16.07.2014

İmza :