

21982

T.C.  
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

HÜRRİYET GAZETESİ'NİN SİYASÎ TERMİNOLOJİ  
AÇISINDAN İNCELENMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

DOÇ. DR. HÜSEYİN ÇELİK

HAZIRLAYAN

TAHİR ZORKUL

71982  
T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

VAN-1998

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI

Anabilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan: Doç. Dr. Hüseyin GELİK.....

ye (Danışman): Doç. Dr. Hüseyin GELİK.....

ye: Yrd. Doç. Dr. Zeki EKİCİ.....

ye: Yrd. Doç. Dr. Tilmaz ÖNERİ.....

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../1998



Yrd. Doç. Dr. M. Fatih KESLER

## İÇİNDEKİLER

|                                                |     |
|------------------------------------------------|-----|
| İÇİNDEKİLER.....                               | I   |
| ÖNSÖZ.....                                     | II  |
| KISALTMALAR.....                               | IV  |
| GİRİŞ.....                                     | 1   |
| 1. YENİ OSMANLILAR CEMİYETİ.....               | 1   |
| 2. HÜRRİYET GAZETESİ.....                      | 7   |
| LİTTİHÂD-I İSLÂM.....                          | 9   |
| II. HÜRRİYET.....                              | 16  |
| III. MECLİSLER.....                            | 21  |
| IV. MEŞVERET.....                              | 28  |
| V. HİLÂFET VE SALTANAT.....                    | 37  |
| VI. İDÂRE, İDÂRECİLER VE ULU'L-EMRE İTAAT..... | 44  |
| VII. TANZİMAT'IN TENKİDİ.....                  | 52  |
| VIII. CUMHURİYET.....                          | 62  |
| IX. ŞERİAT.....                                | 72  |
| X. KANUN.....                                  | 79  |
| XI. VATAN.....                                 | 86  |
| XII. HÜKÜMET.....                              | 98  |
| XIII. HUKUK.....                               | 103 |
| XIV. MÜSÂVÂT.....                              | 109 |
| SONUÇ.....                                     | 113 |
| KAYNAKÇA.....                                  | 116 |

## ÖNSÖZ

Tanzîmât dönemi, Türk siyasi, idari, edebi ve kültürel hayatının önemli bir dönüm noktasını teşkil eder. 1839'dan Cumhuriyet öncesine kadar varan bu dönem, Osmanlı Devleti'nin bütün kurum ve kuruluşlarıyla "hezimete" uğradığı ve mevcut durumun düzeltilmesi yolunda, Batı'ya yöneldiği ve Batılı kurum ve kuruluşları ıktibasa yeltendiği buna rağmen başarılı olamadığı bir dönemdir. Tanzîmât'a gelinceye kadar şerî'at ahkâmıyla yönetilen Osmanlı Devleti, Tanzîmât'la birlikte, bu ahkâmın terkedilmesiyle Batılı hukuk anlayışları hâkim olmaya başlar. Avrupalılar, bu durumdan faydalanarak, imparatorluk içindeki gayr-i müslimler için birtakım imtiyazlar koparmanın peşine düşerler. İşte, Batılı devletlerin empozesi ile yayınlanan bu fermanndan sonra Batılı devletlerin baskısına dayanamayan Osmanlı Devleti, Islahat Fermânı'nı yayımlayarak gayr-i müslimlere çok geniş imtiyazlar verir. Bu durum yüzyıllarca gayr-i müslim komşularına hoşgörü ile davranan Müslüman unsurların kendilerini ikinci sınıf vatandaş olarak görmelerine yol açar. Çeşitli siyasi gelişmelerin de etkisiyle genç aydınlar, devletin ve ülkenin kurtuluşu yolunda bazı muhalif-alternatif düşüncelere kapılırlar. Bu kapsamda Avrupalı kurummlar ile şerî'at arasında bir uyuşma sağlanması gündeme gelir. Yeni Osmanlılar, iki medeniyet dünyasının nasıl meczedileceğini çeşitli yazılarında dile getirirler. Onlar, kalkınmanın önündeki engelin özellikle ve öncelikle idari ve siyasi olduğuna kânidirler.

Mustafa Fâzıl Paşa'nın himâyesi ve iktisadi destekleriyle yurt dışına çıkan bu illegal hareket, dıştan içe doğru bir muhalefete başlar. Onların muhalefeti, kendi deyimleriyle şahsa değil, idâreyedir.

Başından itibaren yeni düzenlemeler mânâsına gelen Tanzîmât'ı olumlu karşılayan, şerî'at ahkâmına aykırı bulmayan ve hattâ, Mustafa Reşit Paşa'nın bu yoldaki gayret ve cesâretini de takdirle karşılayan bu "vatanperver" aydınlar, muhalefetlerini bu düzenlemelerin icrâsında ortaya çıkan ihtilâflar üzerine yoğunlaştırırlar.

Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavî gibi, yenileşme tarihimizin önemli şahsiyetlerinin öncülüğünü yaptığı ve içinde bulunduğu bu hareket, II. Meşrutiyet dahil bir çok yenilik hareketinin temelini teşkil eder.

Yeni Osmanlıların yayın organı ise Mustafa Fâzıl Paşa'nın mâli destekleriyle, seksen sekiz sayısı Londra'da matbû harfleriyle, geriye kalan on iki sayısı ise,

Cenevre’de litoğrafya ile basılan Hürriyet gazetesidir. Yeni Osmanlılar, muhalefet aracı olarak, gücüne inandıkları, basını seçerler. Hürriyet de onların fikirlerinin halka doğru yayılmasında önemli rol oynar. Hürriyet, bir bakıma, Yeni Osmanlılar düşüncesinin tatbik sahası olur.

Hürriyet gazetesi üzerine biri sistematik biri de tedkîkî inceleme\* yapılmış olmasına karşılık, siyasî hayatımıza kazandırdığı kavram ve terimler konusunda müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Yeni Osmanlılar’ın fikrî yapılarının anlaşılması için kavram ve kelimelere yükledikleri anlamların tesbitine ihtiyaç vardır. Biz, çalışmamızda Batılı düşünce ile yerli tecrübe ve kurumların Yeni Osmanlılarca nasıl yorumlandığını yazılarından hareketle tespiti çalıştık. Bunu yaparken ele aldıkları kavram ve meselelerin tarihî geçmiş ve seyrini özetle vermeyi konunun anlaşılması için gerekli gördük. Böylece, Yeni Osmanlıların yerleşik düzene, idarî yapıya, düşünce dünyasına, siyasî hayata ve kurumlara getirmeye çalıştıkları alternatiflerin neler olduğu konusuna katkıda bulunmaya çalıştık.

Bu sebeple Hürriyet’te yayınlanan makaleleri, tartışmaları müstakil olarak ele aldığımız gibi, dolaylı geçiş ve değinmeleri de inceleme kapsamımız arasına aldık.

Hürriyet gibi Türk siyasî ve sosyal hayatında önemli yere sahip olan bir gazetenin kavram incelemesine tabi tutulmasını siyasî ve kültürel tarihimizin geçmişten günümüze, geçirdiği değişimlerin mahiyetinin anlaşılmasına katkıda bulunmayı ümit ettik.

Tezin her aşamasında, bana yol gösteren değerli hocam Doç. Dr. Hüseyin Çelik’e, ayrıca kaynak temininde emeği geçen ve her zaman değerli yardımlarını esirgemeyen Dr. Mehmet Çelik’e teşekkürü bir borç bilirim.

Tahir ZORKUL

VAN -1998

\* 1. Akgün, Adnan, Hürriyet Gazetesi’nin Sistematik Tahlili, (Basılmamış Doktora Tezi) İst.1990  
2. Öksüzücü, İzgen, Hürriyet Gazetesi’nin Tedkîki ( İ.Ü.T.E. ’deki Lisans Tezi) İst.1992

## KISALTMALAR

|       |                         |
|-------|-------------------------|
| a.g.e | : Adı geçen eser        |
| a.g.m | : Adı geçen makale      |
| Ank.  | : Ankara                |
| a.y.  | : Aynı yer              |
| bkz.  | : Bakınız               |
| İst.  | : İstanbul              |
| İ.Ü.  | : İstanbul Üniversitesi |
| Nkl.  | : Nakleden              |
| nr.   | : Numara                |
| s.    | : Sayfa                 |
| S.    | : Sayı                  |
| TDK.  | : Türk Dil Kurumu       |
| TDV   | : Türkiye Diyanet Vakfı |
| Yay.  | : Yayınları             |

## GİRİŞ

### 1.YENİ OSMANLILAR CEMİYETİ

Kesin olarak hangi tarihte kurulduğu bilinemeyen Yeni Osmanlılar Cemiyetinin 1865'e doğru şekillendiği<sup>1</sup> ve cemiyetin tüzüğünün İtalyan İhtilâl Cemiyeti Carbonari'nin örnek alınarak hazırlandığı ileri sürülür.<sup>2</sup> Ebuzziya Tevfik cemiyetin, Nuri Bey'in başkanlığında, Reşat, Mehmet, Ayetullah ve Kemal Beyler tarafından kurulmuş bir "cemiyet-i inkılâbiye" olduğunu söyler.<sup>3</sup> Bu cemiyetten, Namık Kemal'in "İttifâk-ı Hamiyet", Mehmet Bey'in "İâde-i Hukuk Cemiyeti", Ali Suavî'nin de "Hürriyet ve Hamiyet"<sup>4</sup> olarak sözettiği kaynakların ileri sürdüğü görüşler arasında yer alır.

Yeni Osmanlılar'dan önce ismi "Meslek" olan bu cemiyet için yapılan bunca isimlendirme, cemiyetin mahiyet ve aksiyonunu tâyin eder.<sup>5</sup>

Bu cemiyetin isminin "Meslek" olduğu, ilk kez, Kaya Bilgegil tarafından tespit edilir. Bilgegil, bu ismin Fransızca'daki "Mission" kelimesine karşılık olarak kullanılmış olabileceği üzerinde durur.<sup>6</sup>

Yeni Osmanlılar cemiyetinin, Bâbîâlî'ye karşı tertiplemediği komplo girişimi ile ilgili "Mazbata'yı bulup yayınlayan Bilgegil, teşkilâtın ileri gelenlerinin daha sonra da Yeni Osmanlılar cemiyeti içerisinde yer alacak olan, Mehmet, Nuri ve Reşat Beyler olduğunu söyler. Ancak, mazbata'da, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavî'nin isimleri cemiyet üyesi olarak geçmez.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi, s.86

<sup>2</sup> Hüseyin Çelik, Ali Suavî ve Dönemi, s.26

<sup>3</sup> a.y.

<sup>4</sup> a.y.

<sup>5</sup> a.y.

<sup>6</sup> a.y.

<sup>7</sup> a.g.e., s.27-28

Yeni Osmanlılar hareketi, Tanzîmât'ın Reşit Paşa'dan sonraki uygulayıcıları Âli ve Fuad Paşalara karşı bir baş kaldırı olarak belirir.<sup>8</sup>

Yeni Osmanlılar, Âli ve Fuad Paşaların Avrupa'yı kültür konularında taklide çalışmalarına karşı çıkarlar. Onlara göre, Tanzîmât, bir kültür taklitçiliği olduğu için, kültür planında kısır kalır ve Müslüman topluluğunu temelinden sarsar. Bundan dolayı, Yeni Osmanlılar demokratik anlayışlarını şerî'atten alacakları ilkeler üzerinde te'sis etmek isterler. Bu tutum daha sonraki yıllarda tekrar sahneye çıkacak olan bir yaklaşımın ilk sistematik ifadesi olur. Yeni Osmanlılar'a göre, Tanzîmât'ın ahlâkî değerlerin kökünü oluşturacak bir zemini bulunmaz. Yeni Osmanlılar, bu boşluğu doldurmak için İslam felsefesinden yararlanmayı teklif ederler. Onlara göre, İslâm'da siyasal demokrasinin esaslarını bulmak da mümkündür. Gerek Batı'ya karşı tutumla ilgili görüşlerinde, gerek azınlıklar ve değerler konusundaki düşüncelerinde Yeni Osmanlılar'ın bir noktanın altını çizdikleri görülebilir.<sup>9</sup>

Yeni Osmanlılar, devleti içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarmak için ortaya çıkmış bir grup vatan-perver insanlardan müteşekkildir. Onlar, devletin kötü gidişatını durdurmak dışında, şahsi bir çıkar peşinde olmadıklarını kesin bir ifade ile izâh ederler: “ bizim derdimiz, devlet ve merkezimiz tehlike içinde olduğundan, mümkün ise onu kurtarmaktır.”<sup>10</sup>

Yeni Osmanlılar hareketi, genellikle bir bütün olarak incelenir. Oysa hareketin içinde en aşağı üç ayrı eksen bulmak mümkündür. Şinasi'nin kompleksiz Batıcılığı, Namık Kemal gibi en geniş oranda parlamentolu bir irâdeden faydalanmak isteyenler, parlamenter demokrasiyi bir çeşit insan tabiatına aykırı “ oyun” olarak değerlendiren Ali Suavî gibi kişiler.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Mardin, a.g.e., s.86

<sup>9</sup> Mardin, a.g.e., s.88

<sup>10</sup> a.g.e., s.89

<sup>11</sup> Hürriyet, Yeni Osmanlılar ile Bâbîâli, nr.3, 13 Juillet 1868, s.1

Yeni Osmanlılar, genç bürokrasi üyeleridir. İddialı ve hırslı, eski Osmanlı kültürü kadar yabancı dil bilgileri sayesinde Avrupa dünyasına açılan yeni bürokrasidir bu... Mücadele ve muhalefetlerinde eski bürokrasi arasındaki entrika ve çekişmenin kalıntıları da görülür. Nihayet Yeni Osmanlılar'ın düşünceleri anayasacı liberalizmden, modernist İslamcılığa, hattâ olgunlaşmamış bir Türkçülüğe ve sosyalizme kadar çeşitli görüşleri içeren zengin bir yelpâze oluşturur.<sup>12</sup>

Yeni Osmanlılar, dâvâlarına olan sadakatlerini, kararlı tavırlarıyla ortaya koyarlar. Bâbîâli'nin tüm caydırıcı çârelerine karşı yılmadan mücadelelerini sürdürürler. Ziya Paşa, Bâbîâli ile olan bu çekişmeyi şöyle ifade eder:

“Bâbîâli silahın cümlesini aleyhimize istimal eyledi. Yine bizi meydân-ı sebatan bir hatve ayıramadıktan başka kendi mağlubiyetini bi'l-mecbûriye ilan etti. Zirâ âlemin ma' lumudur ki biz idâre-i câriyyenin asr-ı hâzıra muvâfık olmadığından tahvili iddiasıyla meydana çıkmıştık. Bâbîâli, iradenin devamını muhafaza için bizi ezmeğe çabaladı.”<sup>13</sup>

Çağdaş Türkiye’de Yeni Osmanlılar hakkında bilinenler, bilgilerin doğruluğu ve ayrıntıların zenginliği açısından, İngiltere’de 17. Yüzyılın muhalefet grupları hakkında bilinenlerle veya bir bütün olarak Batı Avrupa’nın çok daha gerilerdeki Ortaçağ Konsül tartışmaları hakkında bilinenlerle mukayese edilemez. Ancak, bugün Türkiye’de yazı dilinin sadeleştirilmesinden köklü sivil hürriyetlere kadar, kökleri Yeni Osmanlılar’ın öncü çalışmalarında yer almayan tek bir modernleşme alanı olduğu söylenemez. Paradoksal olarak, Türk devletinin temellerine İslam’ı yeniden enjekte etmeye yönelik her hareket onların zamanına işaret eder.<sup>14</sup>

Kategorik olarak, Yeni Osmanlılar’ın, Osmanlı imparatorluğunda daha önce benzeri görülmemiş bir siyasi protesto grubunu temsil ettikleri söylenebilir. Türk aydın

<sup>12</sup> Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, Bir Aydın Grubu: Yeni Osmanlılar, (İlber Ortaylı), s.1702

<sup>13</sup> Hürriyet nr.2, 6 Juillet 1868, s.3

<sup>14</sup> Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s.10

sınıfından bir grup, ilk kez Osmanlı yönetimini açıkça tenkit ederek seslerini duyurmak için kitle iletişim araçlarını kullanır.<sup>15</sup>

19.yüzyılın ortalarına kadar Türkiye, Batı Avrupa'daki entelektüel gelişmenin ana seyrinin dışında kalır. Bu yüzden, Osmanlı medeniyeti, Aydınlanma süresince Avrupa'da geçerlilik kazanmış olan siyasi fikirlerin ürünlerinden mahrum kalır.<sup>16</sup>

II. Mahmut'un ve ondan sonrakilerin reformları imparatorlukta okumuş, idealist ve tutkulu yeni bir idareci ve egemen elit oluşturur. Osmanlı hükümet ve toplumunun değişimi onlara yeni fırsatlar tanır; Avrupa eserlerinin çevirisi ve taklidi onların zihinlerini yeni inançlar ve fikirlerle doldurur.<sup>17</sup>

Hükümet faaliyetinin açık bir liberal eleştirisini ve bir meşruti reform programını Türkiye'de ilk kez 1860'larda buluruz. Bu fikirler önce Şinasi, Namık Kemal ve arkadaşlarının çevresinde gözüktür ve o zamanın gazetelerinde biraz ihtiyatlı bir şekilde ifade edilir.

Kesin bir grup teşkili için ilk teşebbüsün 1865'te geldiği görülür. O yılın Haziranında biri Namık Kemal olan altı kişilik bir küçük grup bir toplantı yapar ve gizli bir dernek kurar.

1865'te kurulan bu Cemiyetten ziyade Mutlakiyete karşı Türk hürriyetçi hareketinin tarihine, 1859 tarihli Kuleli Vak'ası diye bilinen olayla başlamak gelenek olarak kabul edilir.<sup>18</sup>

Yeni Osmanlı hareketi, Osmanlı yenileşme tarihinin ilk devrimci demokrat aydın hareketi niteliğini taşır.<sup>19</sup>

Yeni Osmanlı düşüncesinin tartışmasız vasfı demokratlıktır. Bu vasfın dışında homojen bir Yeni Osmanlı düşüncesinden bahsedilemez<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> a.g.e., s.15

<sup>16</sup> a.y.

<sup>17</sup> Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, s.150

<sup>18</sup> a.g.e., s.150-151

<sup>19</sup> Mümtaz'er Türküne, İslâmcılığın Doğuşu, s.93

<sup>20</sup> a.g.e., s.95

Yeni Osmanlıların Batı'dan aktardıkları fikirlerin Osmanlı düşüncesinde ve geleneğinde çoğu zaman karşılıkları yoktur. Batı'da demokrasi ve hürriyet mücadelesi, uzun bir tarihsel gelişmenin ve felsefi birikimin ürünü olarak 19.asırdaki olgunluğuna ulaşır. Yeni Osmanlılar, bu geçmişi kendi toplumlarının yakın tarihinde bulamazlar.

Öbür taraftan, Yeni Osmanlılar, Batı ile kendi toplumları arasında mutlaka kapatılması gereken bir mesafe olduğunun farkındadırlar. “Terakki” dâvâlarında tartışmasız kabul edilen bu fikir, Batı'dan siyasi kurumlar aktarmak söz konusu olduğu zaman çatallaşmaktadır. Felsefi birikimin ve geleneğin olmayışı ve acil çözüm arayışı, Yeni Osmanlıların hem kendi fikri miraslarına, hem de Batı'da gördükleri yeniliklere “pragmatik” biçimde yaklaşmalarına yol açar. “Pragmatizm”, kaçınılmaz bir biçimde iç çelişkileri doğurur.<sup>21</sup>

Yeni Osmanlıların bir tek fikir akımı etrafında kümелendikleri söylemez. Satıhta Osmanlı İmparatorluğu'nda bir anayasanın ilânı ve parlamentonun kurulmasında birleşmiş görünen bu kişiler gerçekte felsefi temelleri bakımından birbirlerinden kesin bir biçimde ayrılırlar. Ortak noktaları Tanzîmât aristokrasisine ve Tanzîmât'ın yüzeysel saydıkları “Batılaşma” sına karşı koymalarıdır<sup>22</sup>

Asıl üzerinde durulması gereken, Yeni Osmanlılar olarak tanıdığımız grubun Giampietri ve Şinâsi ile Mustafa Fazıl Paşa mektubunda beliren iki görüşü ne dereceye kadar benimsedikleri ve paylaştıklarıdır. Bu görüşün biri din- devlet ayrımı ( Lâiklik), öteki merkeziyetsizlik yani federal parlamenter rejim fikridir.<sup>23</sup>

Gerçek şu ki hem laikliğin hem de ulusçuluğun asıl öncüsü Şinasi'dir Namık Kemal'de ikisi de yoktur. Şinasi'nin dil ve anlam sorularına dönmesi, bu sorunların onda âdeta bir “obsession” haline gelmesi de lâiklik ve ulusçuluk görüşü ile ilgilidir. O zamanki Osmanlı dili ile bunların ikisinin de anlaşılması güçtür. Şu halde, Şinasi'nin “halkı aydınlatmadıkça politik eylemlerde başarı sağlanamaz” düşüncesinin doğru

<sup>21</sup> a.g.e., s.96

<sup>22</sup> Tanzimattan Cumhuriyete...s.1700

<sup>23</sup> Berkes,a.g.e., s.276-277

olan şeklinin “ aydınlar, dil ve anlam aydınlanmasını başaramadıkça düşünceleri ve çabaları anlamsız kalacaktır” biçiminde olması gerekir. Yeni Osmanlıların hiç biri, din, devlet, dil, konuları üzerinde Şinasi’nin bıraktığı yerden bir adım ileriye gidemez. Dil, anlam ve terimler açısından Şinasi, Namık Kemal’ den daha modernidir.<sup>24</sup>

Şüphesiz ki, bu hareketin en büyük mâli destekçisi Mustafa Fazıl Paşa’dır. Mustafa Fazıl Paşa, Mısır Hidivi İsmail’in kardeşidir. 1866 Haziranında Hidiv’in sultandan elde ettiği veraset kanunundaki bir değişiklikle saltanat silsilesinden çıkarılmaya kadar onun varisi bulunur. Bundan dolayı, Prens Mustafa Fazıl’ın, Sultan’a ve sadrazama muhalefet etmesi sebepsiz değil ve zannedildiğine göre onu, Mısır Hidivi olmak yerine veya onunla birlikte, meşrûî bir imparatorluğun ilk nazırı olmak tutkusu besler.<sup>25</sup>

Mustafa Fazıl Paşa, yukarıda zikredilen emellerine ulaşmak için bir bakıma bu gençleri kendi çıkarlarına alet eder. Daha doğru bir ifadeyle Hüseyin Çelik’in belirttiği gibi “Yeni Osmanlıların M. Fazıl Paşa’nın parasına, Paşa’nın ise onların dinamizmine, gençlik heyecanına ve kalemine ihtiyacı vardır<sup>26</sup>.”

Yeni Osmanlılar’ın, M. Fazıl Paşa’nın emellerine alet olmasını Tanpınar şöyle ifade eder: “Bu cinsten huzursuzluk devirlerinde muhtelif zümre ve muhitlerin, genç ve idealist teşekkülleri istismar ettiği daima olagelmıştır. Yeni Osmanlılar da böyle oldu.<sup>27</sup>”

Böyle de olsa bu genç aydınlar başta imparatorluğu biraz daha ayakta tutmak için, hiç olmazsa, iyi niyetle işe sarılırlar. Bu nedenledir ki, 1870 sonbaharında sona eren Yeni Osmanlılar hareketi Türk basın, siyaset, kültür ve edebiyat hayatının önemli bir safhasını teşkil eder.

<sup>24</sup> a.g.e., s.278-279

<sup>25</sup> Berkes, a.g.e., s.152

<sup>26</sup> Çelik,a.g.e., s.40

<sup>27</sup> XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s.223

## 2. HÜRRİYET GAZETESİ

Hürriyet gazetesi, Yeni Osmanlılar cemiyetinin yayın organıdır. Bu bakımdan Hürriyet gazetesi ile cemiyetin fikirlerini birbirinden bağımsız olarak değerlendirmek imkan dışıdır. Hürriyet gazetesinin seksen sekiz sayısı Londra’da matbû harflerle geriye kalan on iki sayısı ise Cenevre’de litografya ile basılır. Hürriyet gazetesinin öteden beri Mustafa Fazıl Paşa’nın himayesi ve mâlî destekleriyle ayakta durduğu bilinen bir gerçektir. Yeni Osmanlılar cemiyetinin yurt dışında başlattıkları muhalefetin dıştan içe ve halka doğru yayılmasında Hürriyet gazetesinin rolü önemlidir.

Gazete çıktığı süre zarfında bazı imza değişiklikleri geçirir. Birinci sayıdan dördüncü sayının sonuna kadar Reşat imzası, beşinci sayıdan Namık Kemal’in gazeteden ayrılış tarihine kadar Kemal imzası, altmış üçüncü sayıdan itibaren de Arif imzası görülür. Hürriyet gazetesinde yayınlanan bir makalede gazetenin prensipleri şu şekilde ortaya konur:

“Hürriyet şimdilik haftada bir kere bu kıt’ada olarak çıkacak ve derûnunda Cemiyet’in esâs-ı maksadı olan usûl-i meşveret üzerine te’sis-i müdde’a olunarak Osmanlılara müte’allik her türlü mebâhis ve havâdisin vatana menfa’at-bahş olacak sûrette muhâkemesine çalışılacaktır.

Yeni Osmanlılar Cemiyeti tarafdârlık ve garazkârlık şâibelerinden masûn olduğu için bu eserinde dahi kimse şahsiyâtınca ne medh olunur, ne kadh edilir, yalnız sevk-i kelâm iktizâ ettirdikçe me’mûrinin vazifelerine müte’allik olan ahvâli bi’t-tabî meydâna konulur. İşte gazetenin meslek-i hareketi budur”<sup>28</sup>

Denilebilir ki, Hürriyet gazetesi, Yeni Osmanlılar’ın edebî ve siyasî hayatımıza kazandırmış olduğu fikir ve kavramları yansıtmaları ve onların düşüncelerini geniş kitlelere aktarmalarında bir vasıta olması ve kamuoyu oluşturması açısından Türk basınında kendisine özgü bir yere sahiptir.

<sup>28</sup> Hürriyet Hubbû’l-vatan mine’l-îmân, 29 Juin, 1868, nr.1, s.2

Burada yeni Türk nesrinin oluşmasında önemli bir yere sahip olan, siyasî makalenin önemini de hatırlatmakta fayda vardır:

Türk edebiyatında seyahatnameler ve benzeri orta nesir örnekleri bir tarafa bırakılırsa şiirin daima nesire tekaddüm ettiği kabul edilegelen bir anlayıştır. Tanzîmât'ın birinci nesli şiire siyasî makale konularını da dahil eder. Bununla birlikte 1860'ta yayına başlayan Tercümân-ı Ahvâl gazetesi ile birlikte, tumturaklı nesrin yerine orta seviye okur yazar olanların anlayabileceği bir gazete dilinin oluşması fikri hakim olur. Nitekim, Ziya Paşa da meşhur “Şiir ve İnşa” makalesinde Osmanlı katiplerinin “kalemperdazlık” larını eleştirir. Bu durum, Şinasi'nin İstanbul'daki başıboş köpeklerin itlafına varıncaya kadar her konuyu makale konusu haline getirmesi, Osmanlı nesrinde sadaleşme ve üslûp değişmesine yolaçar. Siyasî makaleler de anlaşılacak için kaleme alınan yazılar olduklarından aynı yolu takip ederler.

Bu, aynı zamanda yeni kavram ve terimlerin doğmasına sebep olarak Türkçe'nin ifade zenginliğine katkıda bulunmasına vesile olur.

## LİTTİHÂD-I İSLÂM

Osmanlı Devleti'nin yıkılmaya yüz tutmasıyla birlikte, devleti ve ülkeyi içinde bulunduğu durumdan kurtarma düşünceleri görülmeye başlar. Bazı padişâh ve devlet adamlarının ısrarlı ıslahat denemelerine karşılık çöküş önlenememiş, devlet ve idarî yapının ıslahı mümkün olmamıştır. Avrupa devletleri karşısında sürekli gerileyen Osmanlı Devleti, Avrupa'nın alternatifi olan ve Avrupa'ya karşı duracak gücü sağlama yolunda baş vurduğu çârelerden biri de İttihâd-ı İslâm'dır.

İslâm birliği anlamına gelen Panislâmizm (İttihâd-ı İslâm), sözlükte "Bütün Müslümanları aynı yönetim altında toplama amacını güden politik akım"\* şeklinde tarif edilmektedir. Her ne kadar, burada, "siyasi akım" tâbiri kullanılıyorsa da, bu birliğin daha çok kültürel ve iktisadî yönü ağır basar.

Esasen dînî kaynaklar bu yorumlara son derece müsâittir. Bundan dolayı birçok âyet ve hadîs İttihâd-ı İslâm'ı çağırıştır. Söz konusu âyetler şunlardır:

(Hucurat suresi, 10. âyet), (Mü'minun Suresi, 52. âyet), (Enbiya suresi, 92. âyet), (Enfal suresi 56. âyet), (Âl-i imran suresi 103. âyet)\*\*

Bu konuda birkaç da hadis zikretmek gerekmektedir:

• "Mü'minler birbirine merhâmet etmede, birbirlerini sevmeye ve birbirlerine erişip kavuşmada bir ceset gibidirler. Cesedin bir azasında bir hastalık meydana gelirse, diğer azalar da müteessir olur. A'zâda nöbetler baş gösterir." (Buhari)

• "Mü'min mü'mine nisbetle bina gibidir. Bazısı bazısına kuvvet verir." (Buhari)

"Birbirinize kin beslemek, haset etmek birbirinize sırt çevirmek, ey kullar! Bir kardeşin bir meselede üç günden ziyâde dargın kalması helal olmaz." (Buhari)

\*Türkçe Sözlük, TDK Yay.

\*\*1- "Müslümanlar ancak kardeşirler."

2- "Şüphesiz bu (insanlar) bir tek ümmet olarak sizin ümmetinizdir; ben de sizin Rabbinizim. Öyle ise, benden sakının."

3- "Hakikaten bir bu, bir tek ümmet olarak sizin ümmetinizdir."

4- "Allah ve Resulüne itaat ediniz, birbirinizle çekişmeyin, sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider."

5- "Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışınız, parçalanmayınız, Allah'ın size olan nimetini hatırlayınız."

Müslümanlar arasında birlik, beraberlik ve dayanışmayı öngören bu âyet ve hadisler bu dönemde politik açıdan yorumlanırlar.<sup>1</sup>

İttihâd-ı İslâm düşüncesinin başlangıcı, ortaya çıkışı ve mahiyeti konularında değişik görüşler beyan edilir. Bu düşüncenin başlangıcı ile ilgili bazı görüşleri şu şekilde sıralayabiliriz:

İttihâd-ı İslâm tabirinin yer aldığı ilk yazı Hürriyet Gazetesi'nin 10 Mai 1869 tarihli 46. Sayısında yer alır.<sup>2</sup> Bu yazıda, büyük bir dağılmanın eşiğinde bulunan İslâm milletlerinin kurtuluş çaresi olarak ittihât teklif edilir:

“Bugün hükûmât-ı İslâmiyye'nin hemen cümlesi inkırâz-ı küllî hâlinde olarak en büyük çâre-i halâsımız ittihâddır.”<sup>3</sup>

Bu konudaki ikinci makale Namık Kemal imzasını taşır. “İttihât-ı İslâm” başlığıyla ibret'te yayınlanan bu yazısında Namık Kemal, İslâm âleminin “bekâ” ve “terakki” si için gerekli olan birliğin sağlanması gereğine işaret eder.<sup>4</sup>

İttihâd-ı İslâm başlığını taşıyan ilk kitap ise, “Ticaret-i Bahriyye Mahkemesi Zabıt Kâtibi Esad Efendi” imzasını taşımaktadır. Esad Efendi bu kitabında, daha önce Namık Kemal'in de ilk makalesinde yaptığı gibi, İslâm tarihini bir “İttihâd-ı İslâm tarihi” olarak yeniden yorumlar.<sup>5</sup>

Bu yerli kaynakların yanı sıra, İttihâd-ı İslâm hakkında varlığından haberdâr olduğumuz ilk eser ise, Gabriel Charmes'in 1880'de yayınlanan, Le Panislamisme adlı kitabıdır. Bu kitapta da, Sultan II. Abdülhamid'in ergeç Panislamizm'i politika olarak benimsemek zorunda kalacağı tezi savunulur.<sup>6</sup>

Genel hatlarıyla ortaya çıkışını tespit etmeye çalıştığımız “İttihâd-ı İslâm” düşüncesinin tarihi gelişimi ve mahiyeti ile ilgili değişik görüşler mevcuttur.

İttihâd-ı İslâm düşüncesinin zuhûrunu, “Kanun-ı Esasi”nin bitiminden hemen sonra olarak kabul eden Niyazi Berkes'e göre Panislâmizm'in temel prensipleri şunlardır: “Hilafet sadece ruhânî bir egemenlik değil aynı zamanda siyasal bir egemenlik; İslâmlığa özgü bir devlet biçimidir. Bütün müslümanlar, ülke, dil , renk

<sup>1</sup> Mehmet Çelik, II. Meşrutiyet Devrinde Çıkan İslâmcı Dergilerin Tematik İncelenmesi, s.500

<sup>2</sup> Hürriyet, nr.46, 10 Mai 1869, s.1

<sup>3</sup> a.g.e., s.1

<sup>4</sup> Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II, s.228

<sup>5</sup> Mümtaz'er Türköne, İslâmcıların Doğuşu, s.234-236

<sup>6</sup> Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, s.72.

farkları üstünde yalnız bir inanç kardeşliği değil, bir “millet”dirler. İslâmlık, Hristiyanlıkta olduğu gibi, sadece dinsel değil, siyasal bir bütündür.”<sup>7</sup>

Yine Niyazi Berkes’e göre “Hilâfet” ve “İslâmlık”da’vası, ancak hem Osmanlı düşmanı, hem de Orta Asya Müslüman ülkelerini hegemonyası altına almayı tasarlayan Rusya’ya karşı güdülebilirdi.<sup>8</sup>

İttihâd-ı İslâm düşüncesini, II. Meşrutiyet döneminine ait bir ideoloji olarak kabul eden Tarık Zafer Tunaya’ya göre, bu düşünce Batı’nın İslâm Milletleri üzerindeki emellerine karşı geliştirilen bir tepkidir.<sup>9</sup>

İttihâd-ı İslâm’ın başlangıcını 1774 Küçük Kaynarca muahedesine dayandıran Bernard Lewis’in bu iddiası, muahedenin hilâfetin uluslararası kabul edilmesiyle ilgili maddesine dayanır.<sup>10</sup>

Azmi Özcan ise, farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar arasında siyasi birlik oluşturmak bir yana, bunlar arasında tam bir kültürel birliğin sağlanmasının bile imkansızlığını savunur. “Panislamiz”in modern bir ifade olduğunu ve ilk kez Batılı aydınlar tarafından 1870’lerin ortalarında itibaren kullanıldığını savunan Azmi Özcan, bundan çok önceleri Panislâmizm’in Osmanlıca’daki karşığı veya benzer çağrışımlar uyandıran “İttihâd-ı İslâm”, “İttihad-ı din” ve “uhuvet-i din” gibi ifadelerin Osmanlı Devleti ile Hindistan, Endonezya ve Orta Asya sultanlıkları arasındaki yazışmalarda kullanıldığını ifade eder.<sup>11</sup>

Hüseyin Çelik ise, İttihâd-ı İslâm’ın fikri temellerini Yeni Osmanlılar’a, ideolojik bir muhtevaya bürünmesini de II. Meşrutiyet’e dayandırır.<sup>12</sup>

İttihâd-ı İslâm tartışmalarının kemale ulaşmasında Basiret Gazetesinin payı büyüktür. Bu gazetede “Devlet-i Aliyye ve Avusturya” başlıklı yazı İttihâd-ı İslâm’ın dönüm noktasını teşkil edecek, Ruznâme-i Ceride-i Havadis, Devir ve Bedir gibi gazetelerin katıldığı, yoğun bir “İttihâd-ı İslâm” tartışması başlayacaktır.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, s.349-353

<sup>8</sup> a.g.e., s.253

<sup>9</sup> Mehmet Çelik, a.g.e. s.493

<sup>10</sup> a.y.

<sup>11</sup> Azmi Özcan, Pan-İslamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere, S.35-37

<sup>12</sup> Hüseyin Çelik, Ali Suavî ve Dönemi, s.625

<sup>13</sup> İlhan Yerlikaya, Basiret Gazetisi, s.115

1872 den 1876'ya kadar devam den İttihâd-ı İslâm tartışmaları, bu dönemden sonra kesintiye uğrar, meselenin yeniden gündeme gelmesi, ancak 1908'de mümkün olur.<sup>14</sup>

İttihâd-ı İslâm düşüncesinin tarihi gelişimi ve mahiyeti ile ilgili görüş ve değerlendirmeleri bu şekilde sıraladıktan sonra, Yeni Osmanlılar'ın konu ile ilgili değerlendirmelerine geçebiliriz:

Meşveret, hürriyet, müsâvât gibi isteklerle II. Abdulhamit istibdadına karşı harekte geçen Yeni Osmanlılar, bu isteklerini İslâmi bir kisveye büründürme çabası içerisindeyler, onlar çeşitli vesilelerle, yazılarında sık sık "millet-i İslâmiye" tabirini telafuz ederler. Buradaki "millet" kavramıyla kastedilen, aynı dinden olanlardır.<sup>15</sup>

Osmanlı Devleti'ni, memleket dışındaki müslüman devletleriyle ilgilinmemekle suçlayan Yeni Osmanlılar, İttihâd için gerekli fırsatların da değerlendirilmediğinden yakınmaktadır:

"İdâre-i hâzırannın zuhûrundan beri fark-ı İslâmiyyenin ittihadına hidmet için nice fırsatlar zuhûr eylemiş ise de ashâb-ı idârenin öyle millet ve ümmet menâfi'i düşünmek şanlarından olmadığından hiçbirinden zerre kadar istifade olunamadı."<sup>16</sup>

Yeni Osmanlılar'ın yayın organı olan Hürriyet'in 46. Sayısında, İslâm âleminin Batı karşısındaki kötü durumdan kurtuluşu çaresi olarak ittihâd gösterilir:

"Bugün hükûmât-ı İslâmiyyenin hemen cümlesi inkıraz-ı külli halinde olarak en büyük çâre-ı halâsımız İttihâddır."<sup>17</sup> Buradaki İttihâd siyasi bir birlik mânasında olmayıp, daha çok müslümanlar arasında dayanışmanın, yardımlaşmanın sağlanması olarak algılanabilir.

Namık Kemal, "İttihâd-ı İslâm" başlıklı makalesinde, Müslümanlar arasında birliğin ancak siyaset ve mezhep dâvâsının tamamıyla soyutlanmasıyla mümkün olabileceğini savunur.<sup>18</sup>

İslâm âleminin kurtuluşunu İttihâd-ı İslâm'da gören Yeni Osmanlılar, bu İttihadın, şerî'atin esâsı olduğunu söylerler:

"....Asıl maksat müfûs-ı İslâmiyyenin bir nokta-i câmiada birleşmesidir ve mâdem ki bunu tabiat yapıp hazırlamış ve Şer'-i mübîn-i Ahmedî'nin esası dahi bunu

<sup>14</sup> Mehmet Çelik, a.g.e, s.494

<sup>15</sup> a.g.e, s.8

<sup>16</sup> Hürriyet, nr. 46, 10 Mai 1869, s.2

<sup>17</sup> a.g.e, s.1

<sup>18</sup> Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II, s.230

müstenid bulunmuştur. Bu itikadı doğru eğri her ne ise muhâfaza lâzımdır. Zira, Millet-i İslâmiyyenin necâtı bundadır.”<sup>19</sup>

İttihâd-ı İslâm’ın Osmanlı hudutlarıyla sınırlandırılmasına şiddetle karşı koyan Namık Kemal, kültürel bazda el aldığı bu birliğin, siyasî bir amaç olarak kullanılmasını da tenkit eder.<sup>20</sup>

Panislâminizm düşüncesinin, Yeni Osmanlı düşüncesine aykırı olduğunu iddia eden Niyazi Berkes, Yeni Osmanlılar’ın bu kavramlarla “terakki” yi kast ettiklerini, aksi takdirde, onların “Pan-Türkist” de “Pan-İslâmist” de olmadıklarını savunur.<sup>21</sup>

Sultan II.Abdülhamit döneminde ise İttihâd-ı İslâm düşüncesi, Osmanlı hilâfetinin Batılı devletlere karşı en büyük silahı olur.<sup>22</sup>

Osmanlı Devleti’nin başında bulunan pâdişâh aynı zamanda İslâm hâlifesi idi. Yavuz Sultan Selim’in hilâfeti Osmanlı’ya devretmesinden sonra Osmanlı pâdişahlarının İslâm ülkeleriyle münasebetlerinde halife sıfatını önce çıkardıkları görülür. Hilafetin gücünden faydalanma ve hilâfeti siyasî ve diplomatik alana taşıma gayretleri II.Abdülhamit zamanında ortaya çıkar.<sup>23</sup>

1876’da tahta geçen sultan II. Abdülhamit, çeşitli problemlerle karşılaşır. Bir taraftan Tanzîmât’la ortaya çıkan yeni problemler, öte taraftan da devletin Rusya ile büyük bir savaşın belirmesi...<sup>24</sup>

Bütün bu çalkantılar arasında, kısa bir süre zarfında Osmanlı idâresindeki Balkanlar’da ayaklanmalar başlar. Önce 1815’te Hersek, ardından 1876’da da Bulgarlar ayaklanırlar. Çok geçmeden bu isyanlar, Sırp ve Karadağlılar’a da sirayet eder. Bu isyanlar bastırılmış ise de Avrupalı devletler, Osmanlı’yı yeni bir azınlık hakları ıslahını dayatır. Bu ıslah projelerinin reddedilmesiyle, tarihe 93 harbi olarak geçen Osmanlı-Rus savaşı başlar. Bu facianın akabinde Sultan II.Abdülhamit, Tanzîmât ve Mithat Paşa’nın görüşlerini gözden geçirmek zorunda kalır.

II.Abdülhamit, tahta çıkmadan önce, Mithat Paşa’ya memlekette Meşrutiyet’in yönetim biçimi olarak benimsenmesine dair söz vermiştir. Sultan II.Abdülhamit, söz verdiği gibi sözünde durur. Önce Kanun-i Esâsi’yi hazırlatır. Seçim yaptırarak da

<sup>19</sup> Hürriyet, nr.94, s.4

<sup>20</sup> Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi, s.230

<sup>21</sup> Berkes, a.g.e., s.349

<sup>22</sup> Mehmet Çelik, , a.g.e., s.10

<sup>23</sup> a.y

<sup>24</sup> a.g.e., s.10

Meclis-i Mebusan'ı açar. Fakat, Osmanlı-Rus Harbi sırasında bir varlık göstermemesi ve gayr-i müslim mebusların Osmanlılık fikrini benimsemez bir tavır takınmaları, meclisin II.Abdülhamit tarafından fesedilmesine sebep olur.<sup>25</sup>

II.Abdülhamit, Osamnıcılık siyasetinin devleti paralamaktan kurtaramayacağı kanaatindedir. Fransız İhtilâli'nden sonra ortaya çıkan milliyetçilik akımı, değişik etnik yapıya dayalı Osmanlı'yı etkiler. Sırlar ve Yunanlılar'dan sonra Bulgarlar, Romenler ve Ermeniler de bağımsızlık taleplerinde bulunurlar. Bundan dolayı Abdülhamit devletin bekâsını Osmanlılıkta değil, Müslümanların Osmanlı hilâfetine bağlanmalarında görür.<sup>26</sup>

Bütün bu gerçeklerin ışığında, Sultan II.Abdülhamit'in elindeki en etkili silahın "Panislâmizm" olduğu söylenebilir. Böylelikle de Müslüman unsurlar arasındaki birliği güçlendirerek, devletin devletin bütünlüğünü korumak maksadıyla bu silaha sarılmak mecburiyetinde kalır.<sup>27</sup>

Şurası muhakkak ki Sultan II.Abdülhamit "haricî Panislamizm" inin, Müslümanlar arasında bir birlik oluşturmak yoluyla, onların bir bütün olarak "sosyal", "dini" ve "maddî" çerçevede kalkınmalarını hedeflediği âşikardır. Bu anlayış üzerinde Yeni Osmanlı düşüncesinin etkisi de bilinen bir gerçektir.<sup>28</sup>

Panislamizmin siyasî bir tedbir olarak ağırlık kazandığı Sultan II.Abdülhamit döneminde, bu anlayışın, özellikle sömürge altındaki Müslümanlar arasında önem kazandığı ve onlarda "millî kimlik" lerin oluşmasında etkili olduğu ileri sürülür.<sup>29</sup>

Konuyu bir bütün olarak ele alacak olursak, İttihâd-ı İslâm, başlangıç olarak, ülkenin içinde bulunduğu kaostan kurtulması yolunda, Osmanlılık ya da "İttihâd-ı anasır" olarak bilinen vatandaşlık anlayışına alternatif olarak geliştirilmiş bir düşüncedir.

İttihâd-ı İslâm, siyasî bir birlik anlayışının ötesinde, Müslümanların bir bütün olarak "terakki" ye geçmelerini sağlamak amacına yöneliktir. Yeni Osmanlıların ittihat konusundaki düşünceleri de bu doğrultudadır. Öyle ki, Namık Kemal'in yazılarında, İttihâd-ı İslâm'm ısrarla siyasî çerçevenin dışına çıkarıldığı gözlenir.

<sup>25</sup> a.g.e., s.10

<sup>26</sup> a.g.e., s.11

<sup>27</sup> Özcan, a.g.e., s.67

<sup>28</sup> a.g.e., s.68

<sup>29</sup> a.g.e., s.92

Zaten İttihâd-ı İslâm'ın, siyasî bir birlik olarak gerçekleşmesine, coğrafik şartların elverişsizliği göz önünde bulundurulduğunda imkânsız olduğu anlaşılır.

“Panislamizm” Sultan II.Abdülhamit döneminde ise, Osmanlı hilâfetine, batılı güçlere karşı en büyük kozu durumundadır. İyice incelendiğinde görülecektir ki, bu dönemde de, Yeni Osmanlı düşüncesinin de etkisiyle Sultan II.Abdülhamit, imparatorluğun varlığını sürdürebilmesinin, Müslümanlar arasında güçlü bir birliğin oluşturulmasıyla mümkün olabileceği inancındadır.

Denilebilir ki, dinî referanslarla ortaya çıkan İttihâd-ı İslâm (Panislamizm) siyasî ve kültürel bir akım olarak devam etmiş, dış politikanın esasını oluşturmuştur.



## II.HÜRRİYET

Sözlükte, hürlik, serbestlik, azatlık\* olarak geçen bu kavram Tanzîmât’la birlikte edebiyatımızda ve kamu oyunda farklı anlamlar yüklenmiştir. Nitekim Namık Kemal, “Hürriyet Kasidesi” nde bu kavramdan insanı cezbeden bir obje olarak bahseder:

Ne efsûn kâr imişsin âh ey didâr-ı hürriyet  
Esir-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esâretten

Kemâl’e göre hürriyet, te’mini yolunda hiçbir fedâ kârlıktan kaçınılmayacak bir “ideal”dir. O bu yüzden hürriyet ve vatan kahramanı<sup>1</sup> olarak anılır.

‘Namık Kemal’e göre hürriyet, insanın düşünme kabiliyetinin zarurî bir neticesidir. Düşünme kabiliyetini ortadan kaldırmadıkça hürriyet duygusunu yok etmeğe imkân yoktur. Bu ise imkânsız bir şeydir. Baskının hürriyeti ezmesi şöyle dursun, o aksine insandaki direnme gücünü daha çok arttırır.’<sup>2</sup>

Prof. Mehmet Kaplan’a göre Nâmık Kemal, daha birçok kavramla birlikte hürriyet kavramını da Fransız ihtilâlini hazırlayan yazarlardan alır ve onları milli kültürle kaynaştırır.<sup>3</sup>

Ömer Faruk Akün, hürriyet ve demokrasi dâvâsının onda sadece bir fikir olarak kalmayıp, hayatının istikametini değiştiren bir mâcerâ haline dönüştüğünü savunur.<sup>4</sup>

Cemil Meriç’e göre ise, Nâmık Kemal’in hürriyet isteğinin muhatabı ve karşılığı yoktur. Ve N. Kemal bunu yapmakla Şark’ın ve İslâm âleminin dine bağlı “hür kul” anlayışına karşı gelmektedir. Çünkü İslâm’da hürriyet dinin nasları içerisinde hudutları çizili bir kavramdır:

“Hürriyet, eşitliğin bir başka adı veya görünüşü. Sınıf kabul etmeyen, imtiyâz tanımayan bir dinde kimin, kime karşı hürriyeti? Batı, hürriyeti, bir hata işleme hakkı

\* Ferit Devellioğlu Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat

<sup>1</sup> Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri I, s.41

<sup>2</sup> a.g.e ,s.42

<sup>3</sup> a.g.e ,s.43

<sup>4</sup> İslâm Ansiklopedisi, Nâmık Kemal Maddesi (Ö.Faruk Akün), s.71

olarak tarif ediyor. Müslümanın böyle bir hakkı yoktur. Çünkü o ebedî hakikatin, yegâne hakikatin, cihanşümül hakikatin emrindedir.”<sup>5</sup>

Batı orijinli olan “hürriyet” kavramı Batı’da iletişimin matbaanın icadından sonra yeni bir şekil almıştır. Matbaanın icâdıyla, kitap, eskiden hâkim olan “şahıstan şahsa geçen bilgi” sürecinin yerine kaim olduğu oranda, “tenkid” kurallarını otoritenin yerine “sebepe vererek anlatma” kültürünü yerleştirmiştir.<sup>6</sup>

Aydınlanma devri düşünürlerinin kişisel “hürriyet”le ilgili olduğunu savunan Şerif Mardin, Şinasî’nin de “hürriyet” konusundaki fikirlerini Aydınlanma devri yayımlarında ve romantizmden aldığı ileri sürülür.<sup>7</sup>

Şerif Madrin’e göre, geleneksel Osmanlı kültüründeki peder- evlât, hoca-talebe, pir-mürîd, pâdişah-kul gibi otoriteye dayalı ilişkilerin yerini “seçme olanağı” olarak tanımlanan “hürriyet”e bırakması “kitap”ın marifetidir. Ve yine ona göre, Türkiye’de “hürriyet”in tarihi, bir bakıma gayr-i şahsi ilişkilerin gelişmesiyle bağlantılıdır.<sup>8</sup> Bilindiği üzere, buradaki hürriyet istekleri Osmanlı vatandaşlık anlayışının değişmesiyle doğru orantılıdır.

Yine Prof M. Kaplan “Hürriyet Kasidesi”ni tahlil ederken “hürriyet”le ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

“Hürriyet güzel, esâret çirkindir. Hürriyet ulvî, esâret süflîdir. Hürriyet insanın özü ile birdir. Hürriyet, varlıklar içinde yalnız insana has olan düşüncenin mahiyetinde mevcuttur. Bundan dolayı, düşünme faaliyetini durdurmadan hürriyet yok edilemez.”<sup>9</sup>

Yeni Osmanlılar’ın hürriyet anlayışı yaygın organları olan “Hürriyet Gazetesi”inde çeşitli açılımlar kazanarak dile getirilir. Bu açılımların başında talep ettikleri “hürriyet” in mâhiyet ve keyfiyeti üzerinde düşünüldüğü görülür. Özellikle Batı standartlı hürriyet anlayışı ile Osmanlı mülkünde mânevi değerlere uygun hürriyet anlayışının tarifine gidilmeye çalışıldığı görülür.

“Yeni Osmanlılar’ın istediği hürriyet, vaktiyle Fransa’nın büyük ihtilâlinde olduğu gibi sûret-i meşrûtada bir hâl olmayıp hukuk-i siyâsiyyeye nâiliyetten ibârettir.”<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Cemil Meriç, Bu Ülke, , s.171

<sup>6</sup> Mardin, Türk Modernleşmesi, , s.84

<sup>7</sup> a.g.e. s.85

<sup>8</sup> a.g.e. s.85-86

<sup>9</sup> Kaplan, Şiir tahlilleri, I. s.42

<sup>10</sup> Hürriyet, nr. 38, 15 Mars 1869, s..5

“Hürriyet, kavânine merbûtiyetle beraber bulunur.”<sup>11</sup> Diyen Ziya Paşa, hürriyet’in başıboşluk demek olmadığını, ifrât ve tefride varması durumunda fayda değil zarar getireceğini net bir biçimde ifade eder:

“Hürriyet ne güzel ni’met-i İlâhîyedir eğer sû-i isti’mal olunmazsa, hürriyet esâretten muzır olunur. İ’tidâli tecâvüz ederse.”<sup>12</sup>

Hürriyet’i “te’lifçi” bir zihniyetle 1789 ihtilalini hazırlayan aydınlardan alan Yeni Osmanlılar, hürriyetin kaynağını ilahîleştirme çabasına girerler:

Hürriyet bir atâ-yı İlâhî’dir.”<sup>13</sup>

Yeni Osmanlılar hürriyet’in insan için ekmekle su kadar ehemmiyetli olduğunu ve onu bundan mahrum etmenin imkânsızlığına işaret ederler:

“...İnsan hürdür,dâima hürriyet ister. Beşeri ondan mahrum etmek tagaddiden mahrum etmeye benzer. Bir dayanır, iki dayanır, nihâyet elbette muhalefet başlar...”<sup>14</sup>

Hürriyet, Yeni Osmanlılar’ın, değindiği ve üzerinde ısrarla durduğu konuların başında gelir. Onlar, hürriyet kavramını umûmun müsâvât hukukunun te’mini için yegâne çâre olarak görürler.<sup>15</sup>

Halkın hürriyetinin te’mini ve korunması görevinin hükûmete ait olduğunu, her ne zaman, her ne mekân ve her ne surette olursa olsun, bu görevi yerine getirmek mecburiyetinde olduğunu hatırlatmaktan geri kalmayan cemiyet, bunu da muhâlefetin gereği olarak addeder.<sup>16</sup>

Yeni Osmanlılar’a göre, bir ümmetin hür olması fertlerinin “hukuk-ı şâhsiyye” ve “hukuk-ı siyasiyye ” sine mâlik olmasıyla mümkündür. İnsanın hukuk-ı şâhsiyyesi ise, can, mâl ve nâmus bakımından her yönüyle emniyet altında bulunmaktır.<sup>17</sup>

Onlar, cemiyet içerisinde ferdi, ferdin ta’rizinden kurtarmanın çâresini hürriyetin Allah’ın insanlara bir lutfu olarak gördükleri muhafazasında görürler:

“İnsan ki kudretten hürriyetle meftûrdur. Bi-tab o atâ-yı İlâhî’den istafâdeye mecbûrdur. Hürriyet-i ‘amme cem’iyet içinde muhafaza olunur. Çünkü, ferdi ferdin ta’rizinden emin edecek bir kuvve-i gâlibeyi cem’iyet hâsıl edebilir.

<sup>11</sup> a.g.e., nr.2, 6 Juillet 1868, s.2

<sup>12</sup> a.y.

<sup>13</sup> a.g.e., nr.12, 14 Septembre 1868, s.7

<sup>14</sup> a.g.e., nr.10, 31 Aout 1868, s.4

<sup>15</sup> a.g.e.,Yeni Osmanlılar İle Bâbîâli, nr.3, 13 Juillet 1868,s.3

<sup>16</sup> a.g.e., Ve şâvirhüm fi’l-emr, nr.4, 20 Juillet 1868, s.1

<sup>17</sup> a.g.e., El-hakku ya’lû ve lâ yu’lâ aleyh, nr.1, 20 Juin 1868, s.3

Bundan anlaşıldığı üzere dünyada cem'iyetin hidmeti muhafaza-i hürriyet için (ki beşerin bekâsı ona muhtacdır.) mutlaku'l-vücûb olan öyle bir kuvve-i gâlibenin icâdından ibarettir."<sup>18</sup> İktibâstan da anlaşılabacağı üzere burada "te'lifçi" bir anlayış sergilenir.

"Hürriyet" başlığıyla Terakki'de yayınlanan bir yazıda hürriyet, "Her hayr u şerrini müdrîk olan insana lâyük bir sıfat"<sup>19</sup> olarak tarif edilir.

Bu yorum, Terakki Gazetesi ile Hürriyet Gazetesi arasında bir tartışmanın doğmasına neden olur.

Hürriyet Gazetesi, Terakki'nin ortaya koyduğu hürriyet normlarını beğenmediğinden şu şekilde tenkit eder. Bu tenkit, Hürriyet Gazetesince iktibâs edilerek cevaplandırılır:

"Hatânın menşei, o sıfatın bir atâ-yı kudret olduğundan gafletle, meselâ rütbe gibi avâızdan addetmek ve kime lâyük olup kime olmadığını taharriye kalkışmaktır."<sup>20</sup>

Onlar ise "hürriyet" kavramını kendilerine mahsûs bir bakış açısıyla tarif ederler; bu tariftten de anlaşılabacağı üzere hürriyeti de asla ihmâl etmezler:

"Hürriyet bir ferdin her istediğini (diğer bir ferdin veya umûmun hürriyetini ihlâl etmemek şartıyla) icrâyâ muktedir olmasına itlâk olunur. Evet mâdem ki bir adama feyyâz-ı kudret vesâit vermiştir, kimseye zararı dokunmayacak arzularını icrâ etmesine kimse mâni olamaz. Çünkü, hayr u şerrini müdrîk olsun gerek olmasın hürriyetin bu şumûlünde insanca liyâkât görmemek kudret-i fâtraya ta'lim-i hikmet demektir."<sup>21</sup>

Bu tarifi tamamlar mâhiyette hürriyet için; "medâr-ı insâniyet" ve "bâdi-i saadet" tamlamaları kullanılır.<sup>22</sup>

Yeni Osmanlılar küçük bir kıtayı teşkil eden Eski Yunan ahalisinin Asya'nın yarısına sahip olan Acem devletine meydan okumasını onların idarelerinde mevcut olan hürriyet kaidelerinden kaynaklandığını iddia ederler.

Yeni Osmanlılar'ın, hürriyeti meşrulaştırmak için, tarihi hiç de uygun olmayan bir biçimde bu örneği verdikleri görülür. Kaldı ki, Eski Yunan'da hürriyet yoktur. Yunan site lerinin demokarsiyle yönetilmiş olmasının Eski Yunan'da hürriyet olduğu mânâsına gelmez. Çünkü, Eski Yunan'da, seçme ve seçilme hakkına sahip olanların

<sup>18</sup> a.g.e., Ve şâvirhüm fi'l-emr, nr.4, 20 Juillet 1868, s.1

<sup>19</sup> a.g.e., Hürriyet, nr.37, 8 Mars 1869, s.1

<sup>20</sup> a.y.

<sup>21</sup> a.y.

<sup>22</sup> a.g.e., Hürriyet, nr.58, 2 Aout 1869, s.1.

nüfusa oranı yüzde 4 ile 5 arasındadır. Bu da sadece seçkinlere ve soylulara hürriyet anlamına gelir.

Yeni Osmanlılar, kendi davâlarına delil olarak getirdikleri bu örneklerle hürriyetin cem'îyyet ve fert hayatındaki vazgeçilmezliğini tekrar tekrar izah ederler.

Toparlayacak olursak; Yeni Osmanlılar, “atâ-yı ilâhî” olarak tarif ettikleri hürriyet kavramını, her ne kadar, Fransız İhtilâli’ni hazırlayan aydınlardan alırlarsa da onların bu konuda “te’lifçi” bir yol izledikleri görülür. Onların aldıkları kavramlar eski, fakat içleri yeni anlamlarla doludur. Onların istediği hürriyet, kendi deyimleriyle “sûret-i meşrûta da bir hâl olmayıp, hukuk-i siyasîyyeye nâiliyyetten ibârettir.” Hukuk-i siyasîyye ile kastettikleri; yönetinlerin, yönetenleri denetleme hakkına sahip olmasıdır. Böylece yönetimde bir kontrol mekanizması te’sis edilmiş olur.

Onlar, bu şekilde bir yandan toplum içerisinde fertlerin birbirlerine karşı olan saldırılarını önlemeyi amaçlarken, diğer yandan da isdipdada son vermeyi hedeflerler. Yeni Osmanlılar, halkın hürriyetinin te’mini ve korunması görevini de hükûmete yüklerler.

Onlar, medenîyyet ve terakki kaydeden bütün milletlerin hürriyet sayesinde bu gelişmeyi kaydettiklerini savunurlar. Muhalefetlerindeki amaç, Osmanlı’yı medenîyyet ve terakki potasına sokma gayretidir. Fakat, netice hiç de onların beklentileri doğrultusunda olmaz. Fermanlarla tanınan imtiyazlar sonucunda memlekette sanayi, ticaret, el sanatları, bankacılık sahâsında gayr-i müslimler söz sahibi olurlar. “Millet-i hâkime” konumundaki Müslümanlar ise, “millet-i mahkûme” durumuna düşerler.

### III.MECLİSLER

Meclis kelimesi sözlükte şu üç anlamıyla ele alınır: “1-Oturulacak, toplanılacak yer; 2-Görüşülecek bir mes’ele için bir araya gelmiş insan topluluğu; 3-Devlet işlerini görüşmek üzere millet vekillerinin toplanması ve bu millet vekillerinin toplandıkları büyük bina.”\*

Yeni Osmanlılar’dan itibaren başlayan Meşrutiyet tartışmaları içinde “Meclis” fikrinin önemli bir yere sahip olduğu muhakkaktır.

Bundan dolayı da, Yebi Osmanlılar’ın meclis fikri için kadîm Osmanlı uygulamalarından da emsal arama çabaları dikkate şâyandır. Namık Kemal ve ve Ali Suavî, Yeniçeri Ocağı’ndan irâde-i ümmet ve “usûl-i meşveret”in icrâ edildiği ve danışma görevinin yerine getirildiği yer olarak söz ederler.<sup>1</sup>

Yeni Osmanlılar’ın, sık sık “şûra” ve “meşveret” kelimelerini tekrarlamaları meclis fikrine verdikleri önemi gösterir. Çünkü; onlar, “meclis” fikrini “meşveret” üzerine te’sis ederler. İslâmcıların aksine Meclis’in Avrupa’dan alınması gereğini Yeni Osmanlılar savunurlar. Buna karşın, İslâmcılar “*bey’at, ehl-i hall ü akd, emr bi’l-marûf nehy ani’l-münker, icmâ, murakabe*”<sup>2</sup> kavramlarından hareketle meclis oluşturma çabasına girerler.

İslâmcıların yazılarında meclis fikri çerçevesinde yoğun tartışmalara rastlanmaz. Çoğunlukla üzerinde durulan husus, “meşveret” ve meclis usûlünün, medenî milletlerin tedenniden terakkiye geçişini sağladığı, şan ve şeref kazandırdığı, istibdâdın ise daha ziyâde gelişmemiş milletlerde görüldüğü, onların da sefâlet içinde yaşadıkları, İslâm’ın “meşveret” ve “meclis” çerçevesinde oluşturulacak bir yönetim biçimini benimsemesidir.<sup>3</sup>

İslâmcıların, daha çok meclis fikri çerçevesinde tartıştıkları mesele, gayr-ı müslimlerin “meşveret” kavramının, başka bir ifadeyle “hum” zahirinin içine nasıl dahil edilebileceğidir.<sup>4</sup> Aslına bakılırsa, bu mesele, Yeni Osmanlılar’dan itibaren meşrutiyet idaresine karşı olanların, en çok üzerinde durdukları tenkitlerden birisini oluşturur.<sup>5</sup>

\* Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat

<sup>1</sup> İsmail Kara, İslâmcıların Siyasî Görüşleri, s.165

<sup>2</sup> a.g.e., s.167

<sup>3</sup> a.g.e., s.169

<sup>4</sup> a.y

<sup>5</sup> a.y

Bu konudaki dînî referansları bu şekilde zikrettikten sonra, Tanzîmât döneminde yapılması düşünülen ıslahat ve düzenlemeler çerçevesinde meclis fikrinin ilk kez ortaya atılması ve mahiyeti konusundaki görüş ve düşüncelere geçebiliriz:

Bilindiği üzere, 1876'da ilan edilen Kanun-ı Esasi ve 1877'de açılan Meclis-i Mebusan parlamento tarihimizde "ilk" kabul edilir. Modern mânâda parlamenter hayata geçişte bu tespit doğru kabul edilse dahi, bu alanda ilk adımların Tanzîmât'la hattâ, II. Mahmut döneminde atıldığını söylemek yanlış olmasa gerek. Türk parlamenterizminin gelişmesinde dönüm noktası niteliğinde olan Tanzîmât Fermanı, Osmanlı toplumundaki parlamento kurumunun geleneksel teminini teşkil eder.<sup>6</sup>

1839'da ilân edilen Tanzîmât Fermanı, bütün vatandaşların can, mal ve namus bakımından emniyetini sağlamak, herkesin geliri oranında vergi vermesini sağlayacak gerekli düzenlemeleri yapmak, askere alma usûlünü bir düzene bağlamak... Şeklinde özetlenebilecek düzenlemelerin gerçekleştirilmesini hedeflemekteydi. Bu düzenlemeler, Müslim ve gayr-i müslim ayrımı yapmaksızın bütün vatandaşlara eşit bir şekilde uygulanacaktı. Pâdişâh, bu kararlara uyacağını taahhüt ediyordu. İşte bütün bu kararların gerçekleştirilmesi, yeni teşkil edilmiş olan bu meclisler vasıtasıyla olacaktı. Bu meclisler Tanzîmât'la birlikte başlayan reformların icracıları olacaklardı. Böylece, "danışma" çerçevesinde oluşturulan bu meclislerle ülke yönetimi adeta yeni baştan teşkil edilir.<sup>7</sup>

Tanzîmât hareketinin genelinde olduğu gibi "meclisleşme" hareketinde de Batı etkisinin dolaylı olarak görülmesi mümkündür.<sup>8</sup> Zaten Yeni Osmanlılar'ın teklifleri de, Meclislerin Avrupa'ya takliden kurulması yönündedir.

Esasen Osmanlı Devleti Yeniçeriler'in ilgasına kadar bir nevi meşveretle yönetilir. Her kışla silahlı bir Şûra-yı Ümmet niteliğini taşır. Tabir ki bu bazen iyi bazen de kötü sonuçlar doğurur. Neticede birtakım karışıklılıklarla birlikte çoğunluğun irâdesi tamamıyla ortadan kallar.

Memlekette yesiden çoğunluğun irâdesini hâkim kılma çabasındaki Yeni Osmanlılar, ilk etapta Avrupa'daki millet meclislerini örnek almak suretiyle, meşveret'in ikâme edilmesi yoluna giderler. Taklitle oluşturulacak meclislerin bid'ad

<sup>6</sup> Mehmet Seyitdanlıoğlu, Parlamento Geleneğimiz Çerçevesinde Tanzimat Meclisleri, Türkiye Günlüğü, S.8, Kasım 1989, s.60

<sup>7</sup> a.y.

<sup>8</sup> a.g.m., s.62

olduğu yolundaki eleştirilere katılmayan Yeni Osmanlılar, dinin tavsiye ettiği meşveret usûlünün tatbikatta teferruatını, “icmâ-ı ümmet” belirlediği için bu yolla oluşturulan kurumların bid’ad değil, dinin gereği olduğunu söylerler:

“İstediğimiz Meclis-i Şûra-yı Ümmet bir nev bid’ad imiş. Ne yapalım. Endülüs’te Melik Cevher böyle bir meclis ilân ettiği zaman acaba bid’ad olduğunu düşünmedi miydi. Düyada öyle bid’adler vardır ki, bid’ad-ı hasene değil, bid’ad-ı bedi’a denilse sezâdır. Mâdemki şer’an usûl-ı meşveret mukarrerdur esâs mevcut olduktan sonra icrâatte olan teferruatını icma-ı ümmet ta’yin eder. İcma-ı ümmetle yapılan şeyler bid’ad değil, usûl-ı dinden olur.”<sup>9</sup>

Yeni Osmanlılar, işin en zor yönünün, yapılacak olan anayasanın olduğunun farkındadırlar. Onlara göre, başlangıçta bir meclis oluşturulacak ve bu meclisten çıkan bütün kararların şeriâte uygunluğu denetlenecek. Çünkü, şeriât gibi her türlü noksanlıktan münezze bir esas mevcut iken insanların getirdiği fâni esaslara sarılmanın yanlış olacağı kanaatindedirler. Esas mesele budur, ötekiler işin ayrıntılarıdır. Bu noktadan sonra, dünyada mevcut meşrutî sistemler göz önünde bulundurularak bir anayasa hazırlanması öngörülür. Tabii ki Yeni Osmanlılar, oluşturulacak bu meclisin tamamiyle batıdan iktibas edilmesine karşı çıkarlar. Onlar, mevcut Gülhâne Hattı, Islâhat Fermanı ve Nutk-ı Hümâyûn’un da gözden geçirilerek ahaliye, zaman, mekân, ahlâk ve âdetçe en uygun düzenlemelerin yapılması taraftarındırlar.<sup>10</sup>

Yeni Osmanlılar’a göre bu çerçevede oluşturulacak meclis için Amerika, İngiltere ve Almanya örnek teşkil edemezler. Çünkü, Amerika Cumhuriyet rejimine, Almanya ve İngiltere de “zâdegân” yani soylular sınıfına sahiptirler. Fransa’nın yönetim şekli ise, tam Osmanlılar’a uygun bir niteliktedir. Fransa’da imparator, anayasa gereğince, ülkeyi vekiller ve üç meclis yardımıyla yönetir. Vekiller, imparator karşısında yaptıklarından sorumludurlar. Vekillerin halka karşı tavırlarından da imparator sorumludur. Fransa rejiminin örnek alınması durumunda bazı tebdilâta ihtiyaç duyulur. Bu da vekillerin halka karşı tavırlarında imparatorun sorumlu tutulması kaidesidir. Yine İngiltere’de olduğu gibi, idârenin pâdişâhtan alınarak tamamiyle vekillere verilmesi, pâdişâhın adâletin te’minine, şeriât ahkamınca memur kılındığından, mümkün görülmez.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Hürriyet, Usul-ı Meşveret Hakkında..., 14 Septenbre, nr.12, s.7

<sup>10</sup> Adnan Akgün, Hürriyet Gazetesi’nin Sistematiği Tahlili,, s.45

<sup>11</sup> a.y

Yeni Osmanlılar, bu noktada, hem şeriâte hem de Osmanlı'nın bulunduğu durum ve mevkiye en uygun şeklin, pâdişâhın kendi vazifesinden, vekillerin de kendi hareketlerinden sorumlu olmaları esasıdır.<sup>12</sup>

Bu doğrultuda Yeni Osmanlılar'ın kurulmasını öngördükleri meclislerin ilki, Conseil d'Etat dedikleri Meclis-i Şûra-yı Devlet'tir. Fransa'da bu meclisteki aza sayısı kırk ile elli arasındadır. Bu üyelerin azl edilmesi veya atanması imparatorun yetkisi dahilindedir. Bu meclisin vazifesi hükûmet kanunlarını ve idarî düzenlemeleri hazırlayarak, idare işlerinde olması muhtemel güçlükleri halletmektir. Ayrıca imparator tarafından seçilen bu meclis üyelerinden birisi, Meclis-i Şûra-yı Ümmet veya "senato" ya sunulan kanun tasarılarına herhangi bir itirazın vuku bulması halinde, devlet adına müdafa yapar. Vekiller de bu mecliste bulunma ve sadece "müşûvere" yoluyla oy kullanma hakkına sahiptirler.<sup>13</sup>

Yeni Osmanlılar, tesisinde zorlandıkları meclisin de bu meclis olduğunu söylerler. Onlar, oluşturulacak bu meclisin ilk vazifesinin yeniden şer'î bir kanun tanzim etmek olacağını beyan ederler. Tabî ki oluşturulacak bu meclisin, olduğu gibi değil, bazı değişikliklerle alınması düşünülür. Birincisi, bu meclis, şeriâte dayalı olacağından, üyelerinin seçimi özenle yapılmalıdır. Zaten, bu iş için memlekette yeterince ulemâ mevcuttur. İkincisi, bu meclis üyelerinin, azl ve atanmaları Fransa'daki gibi hükûmete bırakılmamalı; bu konuda yeni düzenlemelere gidilmelidir. Ancak bu şekilde hürriyeti kısıtlayıcı ortadan kaldırılabilir.<sup>14</sup>

Te'sisi düşünülen meclislerin ikincisi ise, Cour Législatif denilen Meclis-i Şûra-yı Ümmet'tir. Bu meclisin birinci görevi kanun koymadır. Bu meclisin azâsı ahâli tarafından seçilir. Her reşit insan, bu meclise seçilme hakkına sahiptir. Azâlar altı sene için seçilir. Meclis-i Şûra-yı Devlet'in hazırladığı kanun lâyihalarının red veya kabulü ile devlet bütçesinin incelenmesi, bu meclisin hususî görevlerindendir. Her kanunun incelenmesi için bir komisyon kurulur. Ve o komisyon tarafından, kanun hakkında, itiraz meydana gelirse, itiraz öncelikle Meclis-i Şûra-yı Devlet'e gönderilir. Meclis-i Şûra-yı Devlet kabul ederse, o kanun düzeltilir, kabul etmezse, o kanun genel görüşmelere sunulmaz. Bundan dolayı, kanun gereği gibi uygulanmaz. Meclis

<sup>12</sup> Hürriyet, 14 Septembre 1868, nr.12, s.8

<sup>13</sup> a.g.e., 21 Septembre, nr.13, s.6

<sup>14</sup> a.y

başkanını, azâ arasından imparator seçer. Görev süresi bir senedir. Vekiller, bu meclise azâ olamazlar. Bu meclise, hiç kimse tarafından dilekçe verilemez. İmparator meclisi toplamak ve feshetmek yetkisine sahiptir. Fakat, meclisi feshettiği zaman altı ay içinde bir başkasını toplamak mecburiyetindedir.<sup>15</sup>

Meclisin Fransa'ya özgü uygulamalarını bu şekilde sıralayan Yeni Osmanlılar, bu uygulamaların aynen alınmasına karşı çıkarak, oluşturulacak meclisin, Fransa'daki meclisten daha bağımsız bir biçimde oluşturulmasını arzu ederler. Meclisin teşkili esnasında da bazı hususların göz önünde bulundurulmasına işaret ederler:

“(Bizde) şimdi bi't-tab meclis azâsının intihâbı halka ait olacak ve herkesin hakk-ı intihâbı bi't-tabtasdik olunacak.

Fransa nizamât-ı esâsiyesinin birinci fırkası bizde kâbil-i icrâdır. Şeriât ise, bu maddeye hiç münânaat etmez. Gelelim ikinci fırkasına. Bizde a'za kendi mütâlaamca altı sene değil, daha az müddet için intihâb olunmalıdır. Üçüncü madde dahi aynıyle Fransa'da olduğu gibi olacak. Evet, Meclis-i Şûra-yı Devlet'in hazırladığı kanunları Meclis-i Şûra-yı Ümmet tasdik etmelidir ki, kudret-i teşri, kudret-i tenfiz'den ayrılın. Ve telakki-i Ümmet husûle gelsin de icrâları meşru olsun. Evet muvâzene defterini Meclis-i Şûra-yı Ümmet tedkik eylemelidir ki, herkesin verdiği paranın nereye gittiğini öğrensün mümkün olduğu kadar eyâdi-i sirkat kesilsin, kâbil olduğu mertebe mecrâ-yı isrâfât kapansın.(...) Ahâli intihâb edeceği mebusân vâsıtasıyla ef'al-i hükûmete nezâret etsin. Mahkemeler açık tutulsun. Hâkimler azlden masum bulunsun. Muvâzeneyi mebusân tetkik etsin.”<sup>16</sup>

Yeni Osmanlılar, meclislerin oluşturulmasını hararetle savunurken bazı tenkitlere de maruz kaldıkları herkesçe bilinir. Meclis-i Şûra-yı Ümmet'in bid'ad olduğu yolundaki tenkitlere Yeni Osmanlılar'ın verdikleri cevabı daha önce izah etmiştik.

Meclis-i Şûra-yı Ümmet'e ikinci tenkit de Terakki Gazetesi'nden gelir. Meclisin memlekete fayda getirmeyeceğini ve Avrupa'nın gözünü boyamak için kurulduğunu ileri süren<sup>17</sup> Terakki Gazetesi, Fransa'daki Meclis-i Şûra-yı Ümmet'ten, “kıyl u kal meclisi”<sup>18</sup> olarak zikreder.

<sup>15</sup> a.y., s.6-8

<sup>16</sup> a.y

<sup>17</sup> a.g.e., 19 Avril 1869, nr.43, s.3

<sup>18</sup> a.g.e., İstanbul'dan Mektub Fî 10 Zilhicce, 5 Avril 1869, nr.41, s.3

Yeni Osmanlılar, Terakki'nin bu küçük düşürücü ifâdelerine karşın, Fransa'daki Şûra-yı Ümmet'i "dershâne-i siyâset"<sup>19</sup> olarak nitelendirirler.

Yeni Osmanlılar'ın ismini zikrettikleri üçüncü meclis ise, Senato'dur. Bu meclis, üç grup azâdan müteşekkil bir meclistir. Azâsının birinci grubu, hânedana bağlı fertlerdir. Her biri 18 yaşına girdiği zaman bu meclisin azâsı sayılırlar. Fakat, mecliste bulunmaları imparatorun irâdesine bağlıdır. İkinci grubu, din büyükleri, mareşallar ve kaptan paşalardır. Üçüncü grubu ise, imparatorun isteği doğrultusunda seçilen kişilerden oluşur.<sup>20</sup>

Bu meclis, yasama ve yürütme organları arasındaki dengeyi sağlamak ve anayasa ile umumun hürriyetini muhafaza etmek ihtiyacından doğar. Herhangi bir kanun, bu meclise sunulmadıkça ilân olunamaz.

Senato bir nizâmı: "Nizâmât-ı esâsiyye, Usûl-i mezhep, Ahlâk, Hürriyet-i mezhebiyye, Hürriyet-i Şahsiyye, Huzûr-ı muhâkemedede müsâvat-ı umûmiyye, Emlâkın taarruzundan masûniyeti, Hükâmın ma'zûliyetten berî kalması, Muhâfaza-i memleket"<sup>21</sup> kâidelerinden birine hâlel verecek surette olduğuna kanaat ederse reddeder.

Yeni Osmanlılar'a göre, Senato gibi bir meclise Osmanlı ülkesi üç bakımdan muhtaçtır:

Birincisi, Meclis-i Şûra-yı Ümmet'te bir kanunun görüşülmesi esnasında, anayasaya uygunluk bakımından mebuslarla memurlar arasında fikir ayrılığı doğabilir. Böyle bir durumda, Senato gibi, hakem rolünü üstlenecek bir merciye ihtiyaç hissedilir.

İkincisi, sadâret veya Seraskerlikte bulunmuş cesur bir müteşebbis, Meclis-i Şûra-yı Ümmet'i zorla feshetmek isterse, buna rahatlıkla muktedir olabilir. Ancak faziletli âlimler, yüksek rütbeli subaylar ve tecrübeli vezirlerin bu mecliste toplanmaları, anayasa ve Meclis-i Şûra-yı Ümmet'in bekâsı için şarttır.

Üçüncüsü hükûmet icraatlerini ve yapılan düzenlemelerin tenkidinden müteşekkil dilekçeler meselesidir. Bu dilekçelerin doğrudan Meclis-i Şûra-yı Ümmet'e sunulması, yasama ve yürütme organları arasında bir ihtilâfın doğmasına sebep olabilir. Böylece, idârenin düzeni için gerekli olan muvazenenin bozulması kaçınılmaz olur.

<sup>19</sup> a.y

<sup>20</sup> a.g.e, 12 Octobre 1868, nr.16,s.7

<sup>21</sup> a.y

Bunu önlemenin yolu ise, anayasanın devamlı bir biçimde işlerliğinin sağlanarak, şikâyet olunan hususları yine anayasaya uygun olarak düzeltmektir.<sup>22</sup>

Yeni Osmanlılar, böyle bir meclisin, ahvâlimize tatbik edilmesinin kaçınılmazlığını savunurlar. Bundan dolayı, anayasayı dâimi sûrette muhafaza temek ve yine gerekirse onu feshetmek görevinin böyle bir meclise tevdi edilmesi teklifinde bulunurlar.<sup>23</sup>

Yeni Osmanlılar, Tanzîmât meclislerini, memlekette yapmayı düşündükleri reformların icrâ kurulları olarak düşünürler. Onların, “meclis” fikri etrafındaki teklif ve önerileri, çoğulculuğa; başka bir deyişle demokrasiye giden yolda atılmış önemli adımlardır.

Yeni Osmanlılar, meclis kurma teşebbüslerinde de diğer pek çok konuda olduğu gibi, “taklitçi” değil, “te’lifçi” bir yol izlerler.

Meclis fikrini, “meşveret” üzerine ikâme eden Yeni Osmanlılar’ın bu konudaki ısrarları, istibdâda son vermekle, meşrutiyet idâresini hâkim kılmak içindir. Onlar için meclisler, birer “denetleme ve kontrol” mekanizması mahiyetindedirler. Tekliflerden anlaşılan sonuç şudur: Yeni Osmanlılar’ın düşündüğü meclis günümüzdeki millet meclisleriyle bire bir eşlenemez. Öngörülen meclis sisteminde meclis pâdişâha karşı sorumludur. Bunun yanında pâdişâh meclisin halka karşı tavrından sorumludur. Bu model bir nevi pâdişâhlık sistemi ile çoğulculuğun te’lifidir.

---

<sup>22</sup> a.y

<sup>23</sup> a.y., s.8

#### IV.MEŞVERET

Meşveret, kelime olarak danışma, danışarak iş görmek, karşılıklı fikir alış-verişi gibi anlamlara gelir.

“Meşveret” ve “Şûra” aynı kökten türemiş iki kelimedir. Meşveret, danışma; Şûra, toplantı, konuşma yeri anlamına gelmektedir.<sup>1</sup>

Hz. Peygamber döneminde, özellikle Hendek Savaşı’nda, hendek kazılması fikrinin Selman-ı Farisî’ye sorulması, daha sonraki dönemlerde halifelerin, (dört halife) “biat” denilen seçim usûlüyle seçilmesi, batılılaşma döneminde çoğulcu idâre isteğinde bulunanların dinî referanslarını oluşturmuştur.

Bunun yanında hadisenin doğrudan doğruya Kur’ân temeline dayandırılma arzusu da batılı kavramların zorlaması ile olmuştur. Çünkü; Kur’ân-Kerîm’de “*Ve şâvirhum fi’l-emr*”<sup>\*</sup> ve “*Şûra beynehum*”<sup>\*\*\*</sup> âyetlerindeki danışma, dayanışma duygusu çoğulculuğu çağrıştırmaktadır. Nitekim âyetlerde geçen “şûra” kelimesine bağlı “hum” zamiri ki, o Arapça’da “onlar” demektir. Bu zaminin kapsamına demokrasinin mi, meşrutiyetin mi, mü’minlerin mi, yoksa bir ülkede yaşayan bütün ahâlinin mi girdiği tartışma konusu olur.

Meselâ, Şeyh Emrullah Efendi, “hum” zamiri kapsamına girenlerin sadece “âlimler” olduğnu söylerken, Batılı fikirlere açık devlet ve düşünce adamların humdan anladığı “halk”tır. Bu halkın kim olduğu konusunda da çatışma vardır. Bu çatışmada tarafların bir kısmı Müslüman olan halkı düşünürken, devrin vatandaşlık anlayışı olan “Osmanlıcılık” öne alanlar ise bütün “teb’a”yı dahil ederler.<sup>\*\*\*</sup>

Konunun tartışılma seyrini ve mahiyetini vermenin konunun vüzuhu için gerekli olacağı kanaatindeyiz.

19. Yüzyıl Avrupa tarihinin en kayda değer husûsiyetlerinden birisi, siyasal iktidarların gitgide daha fazla halk kitlelerine dayanması olgusudur. Kamuoyu, henüz

<sup>1</sup> Mümtaz’er Türköne, İslâmcılığın Doğuşu, s.108

<sup>\*</sup> O vakit Allah’tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şâyet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış, kararını verdiğinin zaman da artık Allah’a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever. Âl-i İmrân: 3/159, Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, TDV, Yay.

<sup>\*\*</sup> Yine onlar, Rablerinin dâvetine icâbet ederler ve namazı kılarlar. Onların işleri aralarında danışma iledir. Kendilerine verdiğimiz rızıktan da harcarlar. Şûra :42/38, Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, TDV, Yay.

<sup>\*\*\*</sup> Geniş bilgi için bkz: Cemil Oktay, Hum Zamininin Serencamı

birçok ülkede geçerli olmamakla birlikte, batının önde gelen ülkeleri, halkı temsil yetkisine sahip parlamentolar tarafından yönetilmekteydi.

Bunun yanı sıra Osmanlı toplumu bu süreç içerisinde halen geleneksel bir yapı arz ediyordu. Başka bir ifadeyle, birey, toplumsal statüsünden bağımsız değerlendirilen bir varlık değildir. Toplumda eşitlik ilkesi bir bütünlük arzetmiyordu. Birçok hukuki ilişkilerin düzenlenmesinde “müslim ve gayr-i müslim olmak” temel ölçü olarak kabul görür.

Tanzîmât’ın bütün yenileştirme çabalarına rağmen, 1870’li yıllarda, vergi açısından bile yukarıda zikrettiğimiz ölçü temel ilke idi.<sup>2</sup>

Tanzîmât’la birlikte geleneksel olanın, bir takım kimselerce rahatsız edici olarak telakki edilmesinin giderek hız kazandığı görülür. Bu anlamda Tanzîmât, farklı zihniyetlerin, farklı görüşlerin yaşamın birçok safhasında derinden derine çatışmaya başlamasının bir adımıdır.<sup>3</sup>

Bu geleneksel yapının modernizasyonu yolunda Avrupalı kurum ve değerlerin islâmi referanslardan geçirilmesi gereklidir. Bu âdetâ Tanzîmât döneminde Batı biliminin meşrulaştırılması için kökenlerini Doğu’da yani İslâm âleminde olduğu tesirin ispatlama gayretine benzer. Bu dönemde bazı müslüman aydınlar Batının kalkınmasının sağlayan bilimin temeli de İslâm âleminin yetiştirdiği âlimlerin ve Endülüs Araplarının olduğu görüşünü savunurlar. Batı bilimi alınmıca Müslümanlar aslında kendi mallarını geri alacaklardır.

Çoğulculuk tartışmalarında da durum aynıdır. İslâm âlemi Batı’nın göstermiş olduğu çoğulculuğu aslında daha önceleri taşımış fakat zamanla “tagallib” usûli hakim olduğundan uygulayamamıştır. İşte “hum” tartışmaları bu minvâlin ispatına yönelik olarak başlar. Bu da çeşitli görüş farklılıklarına ve tartışmalara yol açacaktır.

Bu çatışmanın altındaki temel neden “hum”kapsamına kimlerin gireceğidir. Burada iki farklı görüş tezahür eder: Brincisi, “hum”u müslümanlarla sınırlayanlar; ikincisi, din ve mezhep farkı gözetilmeksizin “hum”kapsamına “bütün ahâli”nin dahil edilmesi fikirlerini savunurlar...

<sup>2</sup> Cemil Oktay, , a.g.e, s.40-41

<sup>3</sup> Nkl.: Cemil Oktay, a.g.e, s.41

Bu arada kafalarda kimi belirliyor olursa olsun “onlar”a danışma fikrini benimsemeyenler de yok değildir. Fetva Emîni Halil Efendi, bu fikir doğrultusunda düşüncelerini şöyle ifade eder:

“Siz devlet adamlarısınız. Cümleiniz akıllı ve umurdâdesiniz. Anadolu’nun, Rumeli’nin birtakım câhil insanlarını toplayıp da onlardan rey veya tedbir mi alacaksınız? Her işi adilâne görünüz. Şayet bir meselede şüphemiz olursa Fetvâ-yı Şerif’e müracaat ediniz.”<sup>4</sup> Görüldüğü üzere Halil Efendi “hum”un yerine “Fetvâ-yı Şerif”i koyar

Sadrazam Rüştü Paşa’nın da bu konudaki görüşleri pek farklı değildir:

O, “Meşrutiyet idaresine de vatandaşlarda kabiliyet yoktur. Ahâlinin hürriyetinde türlü mazarret vardır.”<sup>5</sup> derken, gelenek anlayıştan hareketle “hum”un siyasetin temelini teşkil edemeyeceği kanısındadır.

Kanun-ı Esasi ile siyasal iktidarın sınırlandırılması çabaları tartışmanın başka bir boyutunu teşkil eder.

Fakat, bu çabaların imkansızlığının ifade edenler de vardır.

Cevdet Paşa’ya göre “Madem ki makam-ı Mualla-yı saltanata bir pâdişah-ı âkil cülûs etmiş; o halde Kanun-ı Esasi’nin ilanına lüzüm kalmamıştır.”<sup>6</sup>

Buna şiddetle karşı çıkan Yeni Osmanlılar, öteden beri Kanun-ı Esasi’nin ve “Meşrutiyet” rejiminin İslâm uygunluğunu, daha da önemlisi ilk ve gerçek İslâm’ın meşrutiyetçi olduğunu savunuyorlardı.<sup>7</sup>

1870’li yıllarda, Ali Paşa’nın ölümünü müteâkib, Bâbîâli ciddi bir otorite boşluğuna sürüklenir. Bürokrasi, Mahmut Nedim Paşa’nın ‘elinde çocuk oyuncağına döner.’ Bazı eyâletlerde ayaklanmalar olur. Nihâyet, merkez de bu kaostan nasibini alır. Bunun ilk işareti de 1876 başındaki Talebe-i Ulûm hareketidir. Artık “Meşrutiyet”, “Konstitüsyon”, “Kanun-ı Esasi” sözcükleriyle ifade edilen yeni bir rejim arayışı, yeni Osmanlılar’ın fikirleri arasında çıkıp, İstanbul sokaklarına yayılmıştı.<sup>8</sup>

Anayasalcıların, Mithat Paşa önderliğinde, yönlendirdikleri Talebe-i Ulûm hareketi sonunda Mahmut Nedim Paşa ve Abdülaziz görevlerinden uzaklaştırılır. Darbenin temel amacı “meşruti” bir rejim kurmaktır.

<sup>4</sup> a.y.

<sup>5</sup> a.y., s.42

<sup>6</sup> a.y.

<sup>7</sup> a.y.

<sup>8</sup> a.g.e., s.43

Fakat, saltanat'ın değiştirilmesi konusunda darbecilerin hem fikir olmadıkları kısa bir süre sonra ortaya çıkar. Şeyhü'l-Vüzerâ Nâmık Paşa'nın "ahâli"yi temsilen oluşturulacak meclisin Müslümanlardan oluşturulması ve siyasal iktidarın anayasa hükümleriyle sınırlandırılması teklifi fazlasıyla "ihtilâlcî" bulunduğundan kabul görmez.

Yeni Osmanlıların idealist öncüsü N. Kemal, "ve Şavirhum fi'l-emr" âyetinden hareketle "hum" zamirinin yalnızca Müslümanları değil, müslüman olsun veya olmasın bütün Osmanlı ahâlisini kapsamaması gereğini savunur.

Gürcü Ramiz Paşa, Ahîshavi Şerif Efendi, Beypazarlı Hacı Emir ve Muhyiddin Efendi gibilerinin anlayışlarında "humee" a gayr-ı müslim ahâli dahil edilmiyordu.<sup>9</sup>

Dikkat edilecek olursa Kanun-ı Esasi'ye pek sıcak bakmayan Rüştü Paşa'lar, Anadolu ve Rumeli'nin cahil insanlarından bahseden Halil Efendi'ler ve Ahmet Saib bir noktada birleşirler. O da henüz halkın yetersiz olduğu kanısıdır ki, bu görüş II. Meşrutiyet Jön Türklerin tepkisine yol açar.<sup>10</sup>

Konunun kısa bir kronolojisinden sonra meşveret kavramının mahiyet ve tarifleri üzerine serd edilen görüşlere geçebiliriz.

Şerif Mardin "Usûl-i Meşveret"i devlet işlerini kontrol ve başta olanların idâre edilenlere karşı mes'uliyeti"<sup>11</sup> olarak tanımlar; yani, bu uygulama bir nevi mutlakîyetin sonu demektir. Zâten, Tanzimat Fermanı'nda padişah kendisinde halka karşı sorumluluklarının olduğunu dile getirir. Meşveret anlayışı, bu va'din bir nevi kurumsallaşmasına çalışmaktır.

Çoğulculuk tartışmalarındaki yerini alan Yeni Osmanlılar da, bu görüş doğrultusunda "meşveret" in eksik olan "denetim mekanizması" görevini üstleneceği inancındadırlar. Onların bu konudaki dinî referanslarının kaynağını Kur'ân-ı Kerim teşkil eder.

Orhan Okay'ın da belirttiği gibi Genç Osmanlılar'ın batı kaynaklı demokrasi ve hürriyete dayanan rejim tekliflerinden söz ederken sık sık "meşveret" ve "şûra" kelimelerini kullanmaları tesâdüfî değildir. Fakat Batı'dan Osmannlı Ülkesi'ne getirilmek istenen yeni düşüncelere de İslâmî bir kaynak bulmak gerekiyordu. Nitekim Namık Kemal, Hürriyet'te yazdığı bir makalede bu yolu da gösterir: Kur'ân-ı Kerim'de,

<sup>9</sup> a.g.e., s.47

<sup>10</sup> a.g.e., s.48

<sup>11</sup> Mardin, Türkiye'de Toplum ve Siyaset, , s.232

Âl-i İmrân Sûresi'nin 159. Âyeti,\* esâsen İslâm'da parlamenter rejimin yolunun açık olduğunu, hattâ emredici olduğunu göstermektedir.<sup>12</sup>

Mizancı Murat, “meşveret” i şahsî ve keyfî idâreye son verecek bir tedbir olarak görür:

“Usûl-ı meşveret te'sis ve ihdas olunup ashâb-ı vekar u hamiyete istinadgâh olursa, Devlet-i Osmaniyye'nin inkırâz'dan kurtulmasına ümid hâsıl olur”<sup>13</sup>

Yeni Osmanlılar'ın da bu konudaki düşünceleri de farklı değildir; Onlar da oluşturulacak meclise gayr-i müslimlerin alınmasına karşı çıkmazlar:

“Sübhan-Allah biz usûl-i meşveret istiyoruz. Meclis-i Şûra-yı Ümmet talebindeyiz. Onda her mezhepten adam bulunacak, hükûmete nezâret edecek, umûm halk hürriyet-i siyâsiyyesine mâlik olacak.”<sup>13</sup>

Usûl-i meşveret'in salt kendi istekleri olmadığını belirten Yeni Osmanlılar, cemiyetin de asıl maksadının “usûl-ı meşveret”<sup>14</sup> olduğunu dile getirirler.

Yeni Osmanlılar'a göre yönetimdeki bütün istikrarsızlıkların, borçlanmaların, hazinedeki usûlsüzlüklerin, adâletsizliklerin, yönetime karşı itimatsızlığın yegâne sebebi usûl-ı meşveretin olmayışdır.<sup>15</sup>

Devlet idâresinin, hürriyet ve adalet üzerine te'sis edilmesinin de birinci şartı “usûl-ı meşveret”tir.<sup>16</sup> Bu yüzden devlet idâresinde bir kontrol mekanizmasının varlığı kaçınılmaz olur. Bu da çoğulculuğun gücünden faydalanmakla mümkündür. İşte usûl-ı meşveret bu gücün işlerliğini sağlayacak tek çâredir.

Yeni Osmanlılar, meşveret'it tarifini gazetenin bir sayısında da farklı bir biçimde yorumlamaktadırlar:

“Usûl-ı meşveretten murad, kudret-i teşri'i, kudret-i tenfizin tagallübünden kurtarmaktır. Onun husûlü için ise, kudret-i teşri me'murları nizâmen hükûmetin tasallutundan emin olmalıdır.”<sup>17</sup>

\* Ve şâvirhüm fi'l-emr (İş hususunda yönetimde iştîare et)

<sup>12</sup> M.Orhan Okay, Tanzimat ve Edebiyatı, Türkiye Günlüğü, S.8 Kasım 1989, s.18

<sup>13</sup> Birol Emil, Mizancı Murad Bey, (Hayatı ve Eserleri), , s.345.

<sup>13</sup> Hürriyyet, nr.11,7 Septembre 1868, s.8

<sup>14</sup> a.g.e., Hubbu'l-vatan mine'l-îmân, nr.1, 29 Juin 1868, s.2

<sup>15</sup> a.g.e., Ve şâvirhum fi'l-emr, nr.4, 20 juillet 1868, s.3

<sup>16</sup> a.y, s.2

<sup>17</sup> a.g.e., Hurriyet nr.37, 8 Mars 1869, s.6

Oluşturulacak olan “Meclis-i Meşveret”in sorumluluk alanı açıklanırken “meclisin yalnız maliyeye değil kâffe-i devâirin ef’aline nezâret etmeli ve nazarını mes’ul tutmalıdır” temennisi yer alır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Yeni Osmanlılar’ın “meşveret” konusundaki dini referanslarının kaynağını da Asr-ı Saadet ve Kur’an-ı Kerim teşkil eder:

“İhtilâfu ümmeti rahmetün”<sup>\*</sup> Hadîs-i Şerifini bu konuda birinci örnek olarak veren Yeni Osmanlılar, Hadîs’te geçen “ihtilâf” kelimesi tefrika (nifak) mânâsında olmayıp, hayırlı bir sonuca ulaşmak ve doğruyu bulmak için müşâvere temek mânâsındadır. Çünkü, her meselenin hakîkât ve gayrı ihtilâf ve münazâra ile sâbit olur. Herhangi bir mesele tartışılırken, o meselenin faydaları ve zararları münazâra yoluyla değişik görüşlerden istifâde edildikten sonra hayırlı ve doğru olana karar kılınmazsa o mesele çoğunlukla bir hata ile sonuçlanır. Çünkü; “Ve fevka külli zî ‘ilmin ‘alîm”<sup>\*\*</sup> ayet-i kerîmesince “her ilim sahibinin ilmi bir ötekinin ilmini kapsamaz. Misâlen Eflâtun felsefe ilmindeki maharetiyle berâber, bahçivanlık ilminde, bir bahçivana nisbetle câhil kalır. Eğer Eflâtun bahçivandan ziyâde bir bilgiye sahip olduğunu iddia eder ve kendi bilgisine göre hareket etse bahçeyi harap eder.”<sup>18</sup>

“Meşveret” konusundaki ikinci delil yine kaynağı Kur’an’a dayanan “Ve şâvirhum” ayetidir. Yeni Osmanlılar Hz. Peygamber’in bu âyette, iştişâreye me’mur kılınmasını örnek gösterirler:

Onlara göre ilim ve irfan sahibi Hz. Peygamber bile “Veşâvirhum” emr-i celîleye iştişâreye me’mur kılınmıştır. İştişârelerde Ashâb-ı kîrâm oy kullanma hakkına sahip olduğundan herkes kafasında şekillenen fikri arz ederdi. Ve çoğu zaman Hz. Peygamber, Ashâb’ın oyuna uyardı. Sonraları Hulefâ-i Râşidîn ve onların izinden giden bütün hükümdarlar ve sultanlar, usûl-ı meşvereti kabul ederler.<sup>19</sup>

“Meşveret”in İslâm’a mahsûs olmadığını da ileri süren Yeni Osmanlılar, “meşveret”in daha önceleri de mevcut olduğunu Roma’yı örnek göstermek sûretiyle izâha çalışırlar:

<sup>\*</sup> Ümmetimin ihtilâfı rahmettir.

<sup>\*\*</sup> Bunun üzerine Yûsuf, kardeşinin yükünden önce onların yüklerini (aramaya) başladı. sonra da onu, kardeşinin yükünden çıkardı. İşte biz Yûsuf’a böyle bir tedbir öğrettik., yoksa kralın kanununa göre kardeşini tutamayacaktı. Ancak Allah’ın dilemesi hâriç. Biz kimi dilersek onu derecelere yükseltiriz. Zîrâ her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen birisi vardır. Yusuf:12/176, Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, TDV Yay. Ank. 1993.

<sup>18</sup> Hürriyet, İhtilâfu ümmeti rahmetün,nr.51, 14 Juin 1869, s.1

<sup>19</sup> a.g.e., s.1-2

Usûl-ı meşveret, İslâm dinine mahsus olmayıp, ondan önceleri dâhi mevcuttur. Hattâ Roma'da cunhuriyet idâresi devam ettiği sıralarda, birkaç meselede, senato üyeleri, ihtilâfsız oy birliğiyle mutabakât sağlarlar. Ve bu durum, halkın emniyetine hâlel getirir düşüncesiyle senato üyelerinin değiştirilmesine karar verilir.

Bugün dahi Avrupa'nın medenî ülkelerinde usul-ı meşveretle beraber "ihtilâf" ve "münâzâra" kâ'ideleri mu'teberdir. Öyle ki, senatoya seçilecek âzâların bir kısmını; hükûmet, bir kısmını da muhâlif olduğunu bildiği kimselerden seçilmesi konusunda, ahâliye müsaade gösterir. Böylelikle her mesele, iki grup arasında münâzâra edilir, sonuçta oy çokluğuna göre karar verilir ve buna da kimsenin itirazı olmaz.<sup>20</sup>

Bu örneklerle meseleyi, değişik açılımlarıyla enine boyuna tartışan Yeni Osmanlılar, öngördükleri bütün ıslahatların birinci koşulu olarak usûl-ı meşveret'in te'sisini öngörürler:

"Bizim mâhâkimin ıslâhıyla vatanımızda husûl-ı ma'delete, nezâret-i ümmetin kâfili olan usûl-ı meşveret'ten başka çâre yoktur. Tenfiz me'murlarının irâde-i keyfiyyeleriyle hareketi onunla battâl olur. Kânunu intizâmı hâsıl olur. O yapılırsa, kükkâm, erbâb-ı istihkahtan intihâb olunur. O yapılırsa bir mahkemenin me'mûru bî-gayr-ı hakkın azl havfından ve büyükleri tatyib ile tefeyyüz ümidinden beri bulunur."<sup>21</sup>

Yeni Osmanlılar, ülkede, adâletin te'mininde, yegâne çâre olarak, usûl-ı meşvereti görürler. Oluşturulacak bu mecliste (Meclis-i meşveret), ülke yönetiminde söz sahibi olan insanların hal ve hareketlerini, denetleme görevi bizzat halka verilmiş olur:

"Ahâlinin hukuk-ı şahsiyyesini ve kâffe-i mevâl ü emlâkını hıfz edecek sûrette her bir mefâsid ve mazâlimden biri olan bir idâre-i müstâkile ve muntazama ger şeyden evvel usûl-ı meşveret'i kabul etmelidir ki evsâfına lâayık olsun. Yoksa Meclis-i Şûra-yı Devlet bir kanun hazırlasın, o kanun milletin telakkisine arz olunmasın, icrâsına kefâlet edecek bir kuvvet bulunmasın, ahâli verdiği paranın sûret-i sarfına nezâret etmesin, böyle bir halde kimse Osmanlıları hukuk-ı sîyâsiyyelerinden müstefid addedemez. Ona binâen Nutk-ı Hümayun'da beyân olunan hürriyet nâmına olarak idâre-i devlette usûl-ı meşveret'in kabûlü lüzûm gelir."<sup>22</sup>

<sup>20</sup> a.y

<sup>21</sup> Hürriyet, nr.49, 31 Mai 1869, s.3

<sup>22</sup> a.g.e., El-hakku ya'lu ve lâ yu'lâ aleyh, nr.1, 20 Jun 1868, s.4

Yeni Osmanlılar'a göre "mevcut olan mazâlim ve isrâfâtı kaldıracak ve halkın itimatsızlığını def' edecek tedbir ise ancak usûl-ı meşveretin kabulüdür."<sup>23</sup>

Yeni Osmanlılar'ın "meşveret" in kabulü konusundaki ısrârları, birtakım soru işaretlerini de berâberinde getirir. Kendilerine gelen bir mektupta "usûl-ı meşveretin kabulü Avrupa'da mevcut olan mecâlis-i meb'usân'a taklîd ile mi hâsıl olur."<sup>24</sup> sorusuna, onların cevâbı açık ve nettir:

"Evet çâresiz onunla hâsıl olacak. Zîrâ Devlet-i Âliye tâ Yeniçeriler kalkıncaya kadar yine irâde-i ümmet ve binâenaleyh bir nev' usûl-ı meşveret ile idâre olunurdu. Meb'usân'a vereceği hakk-ı nezâreti ahâli bi'n-nefs kendi icrâ ederdi. Her kışla bayâğı bir silahlı Meclis-i Şûra-yı Ümmet hükmünde idi. Bu usûlün neticesinde ne kadar fitneler hâdis olduğu, ne kadar kanlar döküldüğü ma'lumdur. Yeniçeriler, hadd-ı nezâreti tecâvüz ettiler. Mazlûmiyet nâmıyla zâlim oldular. Zaman oldu hükûmetler def'-ı fitne nâmıyla iktidârını tevsi' ederek idâre-i istibdâd derecesine çıkardı. Bu keşâkeş birkaç yüz seneler devleti harap ettiler, sonra nihâyet idâre-i ümmet arada mahv oldu gitti. Bundan da anlaşılıyor ki, umûm ahâli hakk-ı hâkimiyetini bi'n-nefs icrâ edemediği gibi, ikinci derecede lüzumu terettüb eden hakk-ı nezâretini de bizzat icrâ edebiliyor. Neticesinde fitneler çıkıyor, cânlar telef oluyor.

Onun için hakk-ı nezâret, icrâ-yı hükûmet gibi bi'z-zarûre bir fırka-i mümtâzeye kalacak. O firkanın meşru ve nâfi sûrette icrâ-yı nezâret etmesine tevkilden başka ne çâre bulunabilir."<sup>25</sup>

Meşveret kavramının Kur'ân'daki kullanımından hareketle meclis fikrine nasıl ulaşıldığına örnek teşkil etmesi bakımından İskilipli Âtîf Efendi'nin bu konudaki yorumunu aktarmak, konuya açıklık kazandırması bakımından önemlidir:

Ona göre, "meşveret tesâdüm-i ârâ ile hak ve sevabı bulup çıkarmak demektir."<sup>26</sup>

Bu konudaki tartışmaların en belirginini gayr-ı müslimlerin nasıl "meşveret" kavramının içine yerleştirilebileceğidir.

Manastırlı İsmail Hakkı, gayr-ı müslimlerin meşverete dahil edilmesini zarûrî görür:

<sup>23</sup> a.g.e., Ve şâvirhum fi'l emr, nr.4, 20 Juilet 1868, s.4

<sup>24</sup> a.g.e., Usul-ı Meşveret Hakkında Dördüncü Nushadaki Bend..., nr. 12, 14 Septembre 1868, s.6

<sup>25</sup> a.y.

<sup>26</sup> İsmail Kara, İslâmcıların Siyasî Görüşleri, , s.167

“Vatan ve memlekete ait ıslahat ve terakkiyât envâında, mesâlih-i dünyeviyyenin hemen kâffesinde alakâdar bulunmaları hasebîyle gayr-ı müslimlerin de meşverete idhâl olunmaları hâiz oldukları salâhûyete bînaen muvâfık-ı ma’delet olduğu kâbil-i inkâr değildir.”<sup>27</sup>

Nitekim, Doç Dr. Hüseyin Çelik, “Usûl-ı Meşveret Demokrasi midir?” adlı makalesinde, Yeni Osmanlılar’ın “Usûl-ı Meşveret” i parlamenter sistem karşılığında kullandıklarını ve “demokrasi” demek olmadığını savunur. Bunu da şu şekilde izâh eder:

“Demokrasi, halk hâkimiyetine dayanan bir sistemdir. Halbuki İslâmiyet’e göre Hâkim Allah’tır.”\*

---

<sup>27</sup> a.g.e., s.170

\* Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Çelik, Usûl-ı Meşveret Demokrasi midir?, Türkiye Günlüğü, Sayı 31, Kasım-Aralık 1994, s.97

## V.HİLÂFET VE SALTANAT

Hilâfet sözlükte, bir kimsenin yerini tutma; halîfelik (ise) Peygamber vekili olarak İslâmlığı koruma vazîfesi\* şeklinde târif edilir.

Sünnî Müslüman âlimlerinin üzerinde durduğu kavram ve kurumlardan biri de hilâfettir. İslâm devletinde devletin başında bulunan kişiye izâfe edilen bir sıfattır. Tartışmalı bir mesele olan hilâfet, bu kavramın kullanılmaya başlanıldığı andan itibâren, çeşitli fikir ayrılıklarını da beraberinde getirir. Ve bu tartışma İslâm tarihi boyunca devam eder.<sup>1</sup>

İslâm devletlerinin başında bulunan kişiye, Müslümanların reisi olması hasebiyle “imam”; idarî yapının başında bulunan, emretme yetkisine sahip biri olarak “emir”; dinin muhafazası ve dünyanın, dinin emir ve buyruklarına göre idâre edilmesi noktasında Peygamber’e vekâlet etmesi bakımından “halife”<sup>2</sup> gibi sıfatlar izâfe edilir.

Hilâfetin kaynağı, mahiyeti ve nitelikleri bakımından, birtakım tartışmaları da berâberinde getirmekle berâber, şer’î dayanağı hakkında mutabakat vardır: Hilâfetin dayanağı “icmâ”dır.<sup>3</sup>

İslâm siyasî düşüncesinde hilâfet önemli bir kurum olarak değer görür. Teorik olarak, bütün Müslümanların bir lider etrafındaki ideal siyasî birliğini sembolize etmekle birlikte, bu düşünce Asr-ı Saadet (632-661) dışında hiç bir dönemde mümkün olmaz.<sup>4</sup>

Halifelik kurumu, Hz. Ebubekir’in (632-634), Hz.Peygamber’in halefi seçilmesiyle kurulur. Mâlum olduğu üzere Hz.Peygamber, Allah’ın elçisi olması münâsebetiye manevi bir lider olarak; toplumun günlük işlerini düzenleyen biri olarak da devlet reisi konumundadır. Hz.Peygamber’in vefâtıyla, doğal olarak, birinci misyonu tamamlanmış olur. Fakat kendisinin yokluğunda, toplumun işlerini düzenleyecek bir idareciye ihtiyaç duyulur. Hz.Ebubekir’in ortak bir kararla seçilmesi, bu ihtiyacın tabîî bir sonucudur. Hz.Ebubekir’den sonra gelen Hz.Ömer (634-644), Hz.Osman (644-656) ve Hz.Ali (656-661) de bu kurumun ideal biçimini sembolize ederler.<sup>5</sup>

\* Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat

<sup>1</sup> Türköne, İslâmcılığın Doğuşu, s.171

<sup>2</sup> a.g.e., s.172

<sup>3</sup> a.y.

<sup>4</sup> Azmi Özcan, Pan-İslâmizm..., s.4

<sup>5</sup> a.y., s.4-5

Son halife Hz. Ali'den sonra, Emeviler'le (661-750) birlikte hilafet kurumu, seçme ve seçilme usûlünü kaybedip, yerini bir çeşit monarşiye; yâni, saltanata bırakır. Bu şekilde 750'de Emeviler'den Abbasiler'e intikal eden hilâfet kurumu 1258'de Bağdat'ın Moğollar tarafından tehrîp edilmesine kadar devam eder. Ancak üç yıl sonra Mısır Memlûkluları, kendilerine sığınan Abbasiogulları'nın hilâfet ünvanını, sembolik olarak taşımalarına izin verilir.<sup>6</sup>

Mısır Memlûkluları himâyesi altındaki hilâfetin, manevi bir makam olduğu söylenebilir. Hilâfet makamı bu şekliyle, devlete ve yönetime etki etmez. Bu, hilâfet ve saltanatın tamamıyla birbirinden ayrıldığına bir delilidir. 1517'de Mısır'ı fetheden Yavuz Sultan Selim, hilâfeti son Abbasi Halifesi el-Mütevekkil' den devralır. Böylece hilâfet Osmanlı ailesine geçmiş olur. Bu bir bakıma hilâfetle saltanatın yeniden birleşmesi anlamına gelir.<sup>7</sup>

Hilâfet-saltanat meselesi, İslâm âleminde geniş çaplı tartışmalara konu olur. Yavuz Sultan Selim'in hilâfeti resmen Abbasiler'den devralması öncesinde fikhî bir temele dayandırıldığı söylenir. Buna göre kendi topraklarında hakka riâyet eden, şeriâtı uygulayan adaletli idârecilik sıfatını kullanabilir. Doğal olarak bu vevazın kapsamına Osmanlı sultanları da dahildir. Bu yüzden hilâfet-saltanat-imamet kavramları birbirinin müterâdifi olarak kullanılagelir.<sup>8</sup>

Hilâfet ve saltanatın birbirinden ayrılmazlığı görüşü çok sık dile getirilir. Saltanatı ve saltanatını nüfuzunu hilâfetin devamı için gerekli bir kurum olarak görenler yok değil.<sup>9</sup>

"Hilâfet" in tartışılır bir kurum hâline gelmesinde, doğrudan doğruya naslarla ifade edilebilen bir dayanağın bulunmayışı yanında, İslâm tarihinin kendisine özgü bazı özellikleri rol oynar. İslâm'ın ilk yayılma dönemi, İslâm cemaatinde başkalaşmanın baş baş göstermediği, inancın saf pratikten ibâret olduğu ve buna bağlantılı olarak "meşruiyet" bunalımının henüz ortaya çıkmadığı bir döneme rastlar. "Hulefâ-yı Râşidin" döneminden sonra, hilâfetin saltanata dönüşmesiyle İslâm devletlerinde saltanat usûlünün benimsenmesi, ve dini normları yorumlama işinin ihtisaslaşması (hadis ekollerinin kurulması, tefsir usûlünün yerleşmesi, fikhî ve iktisadî mezheplerin

<sup>6</sup> a.y., s.5

<sup>7</sup> Mehmet Çelik, a.g.e., s. 247-248

<sup>8</sup> a.y

<sup>9</sup> a.y

kurulması gibi ), İslâm toplumunda bir farklılaşmanın doğmasına yol açar. Hilâfet kurumu etrafında oluşan spekülasyonlar, bu farklılaşmanın meşrulaştırılması çabasına yöneliktir.<sup>10</sup>

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu, İslâm dünyasının siyasî bütünlüğünü kaybettiği Moğol istilâsı sonrasına denk gelir. Hilâfet bu dönemde küçük prenslikler dahil bütün İslâm ülkesi yöneticilerinin bir ünvan olarak kullandıkları içi boş bir kavram haline gelir. Bazılarına göre Osmanlı beylerinin de “halife” ünvanını kullandıkları görülür. Türköne, bu karışıklığın sebeplerinden biri olarak “halife” kavramının, doğrudan doğruya “peygambere vekâlet” anlamının ötesinde daha dar bir anlamda kullanılmasını gösterir. Ona göre, bu dar anlam, Kur'an'da belirtildiği gibi insanın, Allah'ın yeryüzündeki “halife”si olarak tanımlanmasıyla ilintili olabilir.<sup>11</sup>

19. asırda ön plâna çıkan hilafet kurumunun yeniden önem kazanmaya başlaması, Osmanlı Hâkimiyetinin, bu kuruma ihtiyaç hissetmeksizin, hükmünü sürdürdüğü devrin sona ermesiyle olur. Ve bu dönemde hilafet için geriye dönük sağlam dayanaklar aranırken, Yavuz Sultan Selim'in hilâfeti devr alıp, kutsal emanetleri İstanbul'a getirmesiyle Osmanlı hilâfeti, yeni bir çerçevede sunulur. Bu dayanaklarla birlikte, klâsik dönemin “hilâfet” kuramları, Osmanlı hilâfetinin meşrulaştırılması yolunda önemli unsurlar ihtiva ettiği için şer'i gerekçe olarak kullanılır.<sup>12</sup>

Osmanlı hilâfetinin ilk defa uluslararası platformda gündeme gelmesi, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'yla olur. Bu antlaşma ile Osmanlı Devleti ilk kez, siyasî hakimiyetinin bulunmadığı bir ülkede, hilâfet sıfatına istinaden bazı dini meselelerde, birtakım yetkilere sahip olur. Hilâfetin ruhanî bir otorite olarak, sınırları dışında bazı yetkilerini sürdürmesi, hilâfetin papalık benzeri bir kurum niteliğine bürünmesi olarak yorumlanır. Türköne, hilâfeti papalık benzeri bir ruhanî otoriteye dönüştüren âmilin, “Tanzîmât” ın “müsâvât” prensi olduğunu ileri sürer.<sup>13</sup>

Ona göre, “müsâvât” prensibiyle ortaya çıkan durum şundan ibârettir: “Hilâfetin Müslüman olmayan; ama Müslümanlarla eşit haklara sahip gayr-i müslimler üzerindeki yönetici gücü nasıl işleyecektir? Klâsik doktrine göre hilâfet, Müslüman olmayanlar

<sup>10</sup> Türköne, a.g.e., s.173

<sup>11</sup> a.g.e., s.1

<sup>12</sup> a.g.e., s. 174-175

<sup>13</sup> a.g.e., s.179

üzerinde de yöneten güç olarak bulunmaktadır. Bu durumda hilâfetin “yöneten güç” olması işlemez hale gelmektedir.

Halife, bir ittihâd-ı anasır devletinin başında yönetici olarak kalmaz. Bunun tabîi sonucu olarak hilâfet, papalık gibi sadece Müslümanlar üzerinde emretme yetkisine sahip bir kurum haline gelmektedir. Ancak, Osmanlı pâdişâhı idarî yetkilerini muhatap olduğu vatandaşların dini inançlarına göre kullanamayacağından, böyle bir ayırım fiilî olarak imkânsız bulunduğundan hilâfet sadece Müslümanlar üzerinde dinî bir kurum olarak etkide bulunabilecektir.”<sup>14</sup>

İslâm tarihi boyunca hilâfet kavramının sembolik olarak nitelenebilecek yetkilere sahip olduğu dönemlere de rastlanır. Selçuklu sultanlarının itaat ettikleri halifeler ile Memluklar’da son Abbasi halifeleri buna örnek teşkil eder. Ancak bu sembolik hâlifeler bile, papalık gibi ruhanî bir liderlik olarak telakki edilemez. Zira, İslâmiyette, dinî konularda söz sahibi olmak, ilmî selahiyete bağlıdır. Dinî hayatı düzenleyen bu kıstaslar, bu ilmî selahiyete dayanılarak belirlenir. İslâm aleminde bu selahiyet âlimlerin elinde bulunur. Hilafet, bu kıstaslara göre belirlenen dinî siyasetin icrâsından mes’ul olan bir kurum olarak zikrolunur. Sembolik hilafette bile sembolik yetkiler, dinî olmaktan öte doğrudan yürütmeye alâkalı yetkililerdir. Ruhanî reislik olan Papalığın krallara müdahalesi, dinî gücün, dünyevî güce müdahalesi olarak tezâhür eder. Oysa ki, hilâfette, böyle bir müdahale, hilâfetin sembolik olduğu dönemlerde bile görülmez. Netice olarak, Tanzîmât’ın eşitlikçi politikaları neticesinde rotaya çıkan “yeni” hilâfet kavramlaştırmasının, İslâm tarihinde benzeri bulunmadığını ve bu yeni anlayışla hilâfetin, papalık gibi ruhanî bir reisliğe dönüştürüldüğü iddia edilir.<sup>15</sup>

Yeni Osmanlılar’ın başlattıkları münâkaşalarda da hilâfetin kazandığı “yeni” anlam; konusundaki tartışmalarına rastlanır. Yeni Osmanlılar, hilâfeti, “ittihâd-ı İslâm” fikrinin merkezi unsurlarından biri haline getirirler.<sup>16</sup>

Hilâfet kurumunu, kamuoyu gündemine getiren Yeni Osmanlılar,<sup>17</sup> hilâfetin kazandığı “yeni” anlam çerçevesinde, ruhbanlıkla alâkasının bulunmadığını, hilâfetin; ruhbanlığın aksine, siyâsetin cirâsiyle ilgili bir durum olduğunu ileri sürerler:

<sup>14</sup> a.g.e., s.180

<sup>15</sup> a.g.e., s.181-182

<sup>16</sup> a.y., s.182

<sup>17</sup> a.y.

“Lâ ruhbanîyete fi’-d-din” hükmüyle sâbit olduğu üzere bizde ruhbanlık yoktur. Ehl-i İslâm, Hz. Peygamber’in sıfat-ı ruhânîyyesine de kimseyi vekil bilmezler. Hilâfet-i İslâmiyye, umûr-ı siyâsiyyeye âit bir haldir. Bi’at-ı ‘amme ile vücûda gelir. Ulemâmız ise, ya tarîk-i ilmiyye ricâlidir ki taraf-ı imâmetten kimi iftâya veya kimi kazâyâ me’murdur. Bunlar Avrupa’da bulunan hukuk-şinâslar gürûhuna teşbih olunur. (...) Yoksa bizde öyle cennet satar, günâh bağışlar adamı dinden tard eder, ebniye-i mezhebiyyenin evkâfına tasarruf eyler bir hey’et yoktur. Kitab ve sünnetin ta’yin etmediği tafsîlâtı icma’-ı ümmetle kıyâs halleder.”<sup>18</sup>

Hürriyet Gazetesi’nde, Hicaz halkının Tanzîmât uygulamalarına karşı tepkilerini konu alan bir yorumda Osmanlı hilâfeti hararetle savunulur. Hicaz halkı, bu tepkilerini, pâdişahın ismini hutbeden çıkarmak suretiyle gösterirler. Yeni Osmanlılar da onları desteklemek amacıyla Osmanlı hilâfetini müdâfaya başlarlar. Yavuz Sultan Selim’e gelinceye kadar sadece pâdişahlıkla yönetilir. Yavuz Sultan Selim’in Mısır’ı fethedip, kutsal emânetleri Osmanlı ülkesine getirmesiyle pâdişahlık sıfatına “hilâfet, imame’l müslimin ve hadimü’l-haremeyn” gibi mukaddes ünvânlar da eklenmiş olur. Yazıda, kutsal emânetlerin Osmanlılar’a geçmesiyle, Osmanlı pâdişâhlarının “Yalnız kendi teb’alarının hâkim-i cismânisi olmayıp, Çin’de, Hindistan’da, Afrika’da, Türkistan’da Dağıstan’da, Kırım’da, Ümit Burnu’nda ve sâir yeryüzünde bulunan bütün İslâm kavimlerinin hak,m-iruhan’ileri olmak şerefini hâiz” oldukları ileri sürülür.<sup>19</sup>

“Ruhanî ve cismanî” kavram çiftinin İslam’da mevcut olmadığını ileri süren Türköne, “Hâkim-i cismanî ve hâkim-i ruhanî” ayrımının Hristiyan ilâhiyatından alındığını söyler. Bu kavramlar ve bu kavramların işaret ettiği dünya görüşü Batı tarihinin derinliklerinden gelse bile; ruhanî-cismanî kavramlarına ihtiyaç duyulur.<sup>20</sup>

Hürriyet’te, hilâfet kavramının ele alındığı sıralarda, Ali Suavî’nin bu konudaki fikirleri farklı bir yaklaşım sergiler. Suavî, “hilâfetin ruhanî otoriteyi değil, dünyevî otoriteyi temsil ettiğini” söyler. Ona göre, hilâfet yönetici güçtür; dinî meselelerde yetkili olan halife değil, ulemâdır.<sup>21</sup>

\* Dinde ruhbanlık yoktur. (Arap sözü)

<sup>18</sup> Hürriyet, Reybû’l-menûn, 17 Mai 1869, nr.47, s.5

<sup>19</sup> Türköne, a.g.e., s.183-184

<sup>20</sup> a.y., s.184

<sup>21</sup> a.y., s.184-185

Bütün bu değerlendirmelerin ışığında, hilâfetin “itibarî” bir kavram olduğu kanaatine varılır.<sup>22</sup>

Hilâfet kavramının mahiyetini bu şekilde izah ettikten sonra Yeni Osmanlılar’ın saltanata karşı takındıkları tavrı gözden geçirelim:

Yeni Osmanlılar hilâfeti benimsemenin yanında saltanata da şiddetle karşı çıkarlar. Hilâfet-saltanat ayrılmanlığı fikrini de benimsemezler. Onların bu konudaki referansları, şeriât ve Hz. Peygamber’in bu konudaki uygulamalarıdır. Onlara göre, Hz. Peygamber saltanat dâvâsında bulunmaz. Saltanat dâvâsında bulunmadığı gibi yerine de kimseyi tayin etmez; seçilme işini seçici kurullara bırakır. Yapılan işler, Meşveret Meclisi’nin kararıyla kararlaştırılır. Kimse ahâlden farklı bir imtiyâza sahip olmaz. Sonraları bu usûl Muaviye tarafından çiğnenir. O zamandan bu yana da İslâm’da saltanatla beraber fikir ayrılığı ve mezhep farklılıkları meydana gelir.

O halde, İslâm şeriâtinde saltanat yoktur. En meşrû hükûmet “İntihab-ı cumhûr” ve “meşveret-i milliye” üzerine binâ edilen idâredir. İstiklâl “üzerine kurulan bütün İslâm hükûmetleri çok zaman geçmeden yok olur. Osmanlı Devleti’nin gerilemesinin arkasındaki sebep de yönetim biçimi; yâni, “tarz-ı istiklâl” dır.<sup>23</sup>

Bu kadar açık ve net bir şekilde “saltanat” ı reddeden Yeni Osmanlılar, hilâfetin saltanata dönüşmesiyle zulüm peydâ olduğunu, Haccâc gibi zâlimlerin hüküm sahibi olduğunu ve bundan da Müslümanların zarar gördüğünü beyân ederler:

“Dirîgâ ki hilâfetin saltanat-ı Emeviyye’ye tahavvülünden biraz sonra ni’met-i ihsân yerine nikmet-i udvân kâim oldu. Müslümanlar üzerine seyf-i taaddî çekildi. Bizde nâmı zulm ile lafz-ı müşterek hükmüne giren Haccâc, zindân-ı esâret ve zincîr-i ezîyet peydâ eyledi. Ondan sonra birtakım zaleme dahi başlara kızgın tac geçirmek, gözlere mil çekmek, tırnaklara çıra yürütmek, gibi nice i’-mâl-i şeytaniyyeyi icâd veya taklîd tarîkiyle fi’le çıkarıp, cellâdân-ı hunhâra birer tuhfe-i mel’ânet ihdâ ettiler.<sup>24</sup>

Kısaca toparlamak gerekirse, hilâfet Hz. Peygamber’in vefâtıyla, onun yokluğunda, toplum işlerini düzenleyen bir idâreciye ihtiyaç duyulması sonucunda kurulan bir müessesedir. Dört halife döneminin ardından hilâfet, Emeviler’le birlikte

<sup>22</sup> a.y., s.185

<sup>23</sup> Hürriyet, Hâtîme, nr.100, s.3-4

<sup>24</sup> a.g.e., 3 Mai 1869, nr.45, s.1

yerini bir tür monarşiye; yâni, saltanata bırakır. Emeviler'den Abbasîler'e intikal eden hilâfet, Moğollar'ın Bağdat'ı fethine kadar devam eder. Üç yıl sonra, Mısır Memlûkluları kendilerine sığınan son Abbasî halifesi el-Mütevekkil'in hilâfet ünvânını sembolik olarak taşımasına müsaade ederler. Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethiyle, hilâfet Osmanlılar'a geçer. İslâm tarihi boyunca tartışılan bir kurum hâlinde bulunan hilâfet, bazen sembolik, bazen de itibarî bir kavram hâline gelir. Ve İslâm milleti etkinlik kazanır. Osmanlı hilâfeti, Küçük Kaynarca Antlaşması'yla ilk kez uluslararası arenada gündeme gelir. Bu anlaşma ile, Osmanlı Devleti, siyasî iktidarının bulunmadığı yerlerde, hilâfet sıfatına istinâden bazı dinî meselelerde, bazı yetkiler kazanır. Böylece hilâfet, Osmanlı Devleti'nin himâyesinde daha etkin bir vaziyet kesbeder.

Yeni Osmanlılar'la birlikte, hilâfet, İttihât-ı İslâm fikrinin, merkezî unsurlarından biri haline gelir. Hilâfet-saltanat ayrılmazlığını da kabullenmeyen Yeni Osmanlılar, hilâfetin saltanata dönüşmesiyle, zâlimlerin ve zulmün ortaya çıktığını, zâten şeriâtte de saltanata yer bulunmadığını söylerler. Onlar son olarak, Osmanlı Devleti'nin de gerilemesinin temelinde saltanatın yattığını iddia ederler.

Yeni Osmanlılar, Hilâfetin, saltanata dönüşmesini tarihi bir sapma olarak değerlendirmelerine karşılık hiç bir zaman Osmanlı hanedanının meşruiyetini tartışma konusu yapmazlar. Onlar, pâdişahı benimsemekle birlikte, pâdişahlık kurumunun içerik olarak meşrutiyete doğru kaymasını istediklerinden, pâdişahın, ırsîlik vasfını tartışmazlar.

## VLİDÂRE, İDÂRECİLER VE ULU'L- EMRE İTÂAT

İdâre ve idâreciler meselesi, öteden beri, üzerinde en çok tartışılan, en çok tenkitlere mâruz kalan konuların başında gelir. Bir memleketin kaderini elinde bulunduran idârecilerin dirâyetli olmaları, o memleketin ihyâ olması mânâsına gelir. Bunun örnekleri Osmanlı Tarihi'nde ziyâdesiyle mevcuttur. Son dönemlerde "hasta adam" olarak nitelendirilen imparatorluğun çöküşe geçmesinde, dirâyetsiz kişilerin rolü diğer etkenlerden daha ağırlıktadır. "Bizim tarihimiz usûl-i idâreyledir."<sup>1</sup> diyerek hadaflarını tâyin eden Yeni Osmanlılar, bu bozulmayı, pâdişehlerin gerekli olan terbiyeden yoksun olmalarına bağlamaktadırlar:

"Devlet-i Osmaniyye'nin bidâyet-i te'sisinden Tanzîmat tarihine kadar bî-garazâne ve bî-arafâne beşyüz sene kadar müddette cereyân eden hâtât-ı münahâle-i im'ândan geçirildikte şu netice çıkar ki bu devlet İzmit civârında vâki Söğüt kasabasında 72 tarihlerinde sernümâ-yı şuhûd oldu. Bin tarihlerine kadar nevş ü nemâ bulup genc ü dinç bir civân iken tarih-i mezkûrde sersâm illetine uğradı. Yâni, bu hey'etin esâs idâresi muaddil-i şer' ile mütevâzin bir yed-i müstâkilde bulunmak üzere mevzu' olduğundan ol zamanki pâdişâhlar kendi vaîfelerini bî-hakkın icrâ ,ç,n muktezi olan terbiyeden mahrum oldular. Zimâm-ı idâreyi bizzât tutamayıp vükelâ ve ümerâyı kendi vazîfelerine teşrik ettiler. Ve bir kere bu kuvvete inkisâm gelince şer'-i muaddilin icrâ-yı ahkâmına bi't-tab' fütur-ı ârız oldu. Ve şer'-ı mübîn ki devletin madde-i hayatiyyesidir buna zaaf geldikte vücûdun kanı mesâbesinde olan ahlâk-ı millîyye hâl-ı tabîyyesini değiştirdi."<sup>2</sup>

Bâbîâli'nin her alandaki keyfî uygulamaları ve devlet yönetimini üstlenmiş olan kişilerin basîretsizliği, devleti itibârından uzaklaştırır. Resmîyette yapıyor gibi görünen ıslahatlar, kâğıt üzerinde kalıyor, bundan öteye de gidemez. Devlet sanayi, ticâret, ziraat ve eğitim alanlarında felce uğrar, bu alanlarda terakkiden eser görünmez. Ne Şûra-yı devlet ne de Dîvân-ı Ahkâm nizâm-nâmelerinde daha önce feshedilmiş olan Meclis-i Ahkâm nizâmından farklı bir şey görülmez. Aynı şekilde âzâları da birkaç kişi hâric, eski Meclis-i ahkâm âzâsından oluşur.

Bankalar teşkil edilir, fakat kuruluş amacından uzaklaşır. Ticâret mahkemeleri ticârete hizmet edemez. Vilâyetler te'sis olunur, fakat Tuna Vilâyeti'nden başka yerde

<sup>1</sup> Hürriyet, nr.32, Feuiet 1869, s.8

<sup>2</sup> a.g.e., nr.34, 15 Feuiet 1869, s.2-3

fayda görülmez. Rüstiye mektepleri açılır, fakat ne yolda idâre olduğu belli değildir. Yirmi yıl öncesinde borcu bulunmayan devlet, büyük bir borç yükü altına girer. Yeni Osmanlılar, bu olumsuzluklara rağmen, “terakki” den söz eden Bâbîâli’ye karşı başkaldırıcı insanlığın bir gereği sayarlar.

Onlara göre, hükûmetin yaptığı zulümler karşısında sessiz kalmak “ulu’l-emr” e itaat değil “emr-i bi’l ma’ruf nehy ‘ani’l münker” farizâlarından habersiz olmak demektir.<sup>3</sup>

Yeni Osmanlılar, diğer meselelerde olduğu gibi, “ulu’l-emr”e itaat konusunda da dinî kuralları göz önünde bulundururlar ve Hak’ın rızâsını gözetirler:

“İta’at, o ulu’l-emr’e lâzımdır ki inkıyâdı Cenâb-ı Hakk’a isyânı intâc etmeye.”<sup>4</sup>

Onlar, bu itikatten hareketle, Bâbîâli’ye karşı niçin itaat yerine muhalafeti tercih ettiklerini şöyle izâh ederler:

“...Ulu’l-emr bizim gibi nefis-i emâresine mağlûp olanlardan alacağı ve böyle olanlardan Allah resûlünün emr u razâlarına muhâlif bir şeyin emr u teklif olunması muhtemelâtta bulunmadığına mebni o takdirce onların emrine mutâvaat lâzım gelmeyip ulu’l-emr’e itâ’at Allah ve resûlünün emr u rızalarına muvâfak olan umûrda ibâd üzerine farz buyurulduğu istifhâm olunur. Meselâ; Yezîd ile Muâviye ve Haccâc kendi zamanlarında ve hükümleri câri olan memleketlerde ulu’l-emr idiler. Eğer onlara itâ’t etmeyenler “Atî’û’llâhe ve ‘atî’u’r-rasûle ve ulî’l emri minkûm”<sup>\*</sup> Âyet-i kerime üzere hareket etmediklerinden âsî ve mücrim oldular denilebilirse bizim dahi Bâbîâli’ye muhalefetimiz yukarıda zikr u ta’dâd olunan mesâil dâiresinde bulunduğundan o mücrimler sırasında mahşûr olmayı Cenâb-ı Hakk’tan temenni ederiz.”<sup>5</sup>

Bâbîâli’ye muhalefeti, millet ve memleket menfaatleri doğrultusunda, kendilerine amaç edinen Yeni Osmanlılar’ın hedef aldığı başlıca iki şahsiyet; Âli ve Fuad Paşalar’dır. Özellikle de Bâbîâli denince akla gelen Âli Paşa, keyfî idâresiyle, Yeni Osmanlılar’ın hedef tahtası hâline gelir. Hele onun “Türkistan’da millet yoktur.

<sup>3</sup> a.g.e., La tâ’ate li’l-mahlûki fî ma’siyeti’l- Hâlik, ( Allah’a karşı gelinen yarde kula uyulmaz ) nr.47, 17 Mai 1869, s.7

<sup>4</sup> a.y

<sup>\*</sup> Ey imân edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan ulu’l-emr’e (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekte inanıyorsanız- onu Allah’a ve Resûl’e götürün. (Onların talimatına göre halledin); bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir. Nisâ: 4/59, Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, TDV Yay.

<sup>5</sup> Hürriyet, İhtilafı ümmeti rahmetün, nr.51, 14 Juin 1869, s.4

Efkâr-ımilliyye yoktur. Âvâm denilen halk köpek gibidir: uşt dersin gider, kuçu kuçu dersin gelir”<sup>6</sup>

Şeklindeki tahkirâne sözleri, ulu’l-emr’e itaati dinin bir vecîbesi olarak telakki eden halk, onlara hizmet etmekle mükellef olan idârecilerin bu dönemdeki hâkim anlayışlarını bütün açıklığıyla ortaya koyar.

Yeni Osmanlılar’a göre, aynı Ali Paşa, ne zaman canı isterse ahâlinin vergisini arttırır, koyununu, keçisini hattâ yorganını bile sattırır. Kimseye de hesap vermez, vermek zorunda da kendini hissetmez.<sup>7</sup>

İşte bu noktada sistemin yetersizliği ve keyfiligi ortaya çıkar. Zaten Yeni Osmanlılar, “Bizim tarizimiz usûl-i idâreyedir” derken, bütün bu keyfiliklerin ancak sistemin değiştirilmesiyle mümkün olabileceği inancını paylaşırlar. Bunun tek çaresi de, İslâmî esaslara dayalı parlamenter bir sistemin yani “Meşrutiyet” rejiminin tesisidir. Böylelikle oluşturulacak “Meşveret Meclisi” ile keyfi idâreye son vermeyi amaçlayan Yeni Osmanlılar’ın rejim tartışmalarındaki ısrarları bunun tabîi bir neticesidir.\*

Yeni Osmanlılar, hükûmetin hâl-ı hâzırını beğenmeyen halkın hürriyet isteğiyle feryada başlamasına kulak vererek, onların duygularına tercüman olmak isterler. Fakat Bâbîâlî’nin bütün bu isteklere kulak asarak mevcut durumu sürdürmek istemesi, istenilen Usûl-i meşverete muvafakat göstermez. Bunun gerçekleşmesi durumunda hâl-ı hâzırın tamamıyla değişeceğinden çekinen Bâbîâlî “Şûra-yı ümmet” yerine “Şûra-yı devlet” i ikâme etmek ister.<sup>8</sup>

Yeni Osmanlılar, “işin ehline teslim edilmesi” prensibinden hareketle, devletin çeşitli kademelerinde görev alan insanların, işin ehli olmadıkları, bu ehliyetsizliklerinin ise hem halka hem de devlete pahalıya mal olduğunu beyan ederler.<sup>9</sup>

Yeterli bilgi ve beceriye sahip olmayan insanların yönetim kadrolarını işgâl etmeleri, hem Osmanlı iç işlerine ecnebî müdahalesinin husûlüne hem de Yeni Osmanlılar’a muhalefet olarak, söz hakkı tanınmasına tol açar. Yeni Osmanlılar’ın bu

<sup>6</sup> a.g.e., Yine mi İstikrâz, nr.91, Muharrem 15 serne 1287, s.1

<sup>7</sup> a.g.e., Fransa’nın Buhranı, nr.93, Muharrem 29 sene 1287, s.3

\* Geniş bilgi için tezdeki Usûl-i Meşveret, maddesine bakınız.

<sup>8</sup> a.g.e., Bâbîâlî’nin Politikası, nr. 56, 19 Juillet 1869, s.5-6

<sup>9</sup> a.g.e., İstanbul’dan Diğer Nektub, Fî 13 Muharrem, nr.46, 10 Mai 1869, s.6-7

konudaki düşünceleri nettir: "...Avrupa'yı susturmaya çalışacaklarına fenalığı ortadan kaldırırsınlar. Orada ne düşmanlara vesîle-i istifâde kalır ne bize bâis-i şikâyet..."<sup>10</sup>

Hristiyanlar'a imtiyazlar tanımak yoluyla müsâvât hukukunun te'min ettiğine ve idârenin ıslah edildiğine, Avrupa'yı inandırmak amacını güden Bâbîâli, yaptığı uygulamalarla, Müslüman halkı sosyal ve iktisadî alandan sildiğinin de farkındadır.

Mevcut durumu hazmedemeyen Yeni Osmanlılar, Bâbîâli politikası karşısında şakınlıklarını gizleyemezler:

"...Dünya yüzünde bizden başka bir devlet yoktur ki memâlikinde bulunan ecnebîler, yerlisinden ziyâde mazhar-ı imtiyâzât olalar ve her konsoloshâne bir mahkeme suretinde kendi memleketinin usûl ve nizâmı üzere fasl-ı deavî ede. Âlemde bir hükûmet bulunmaz ki kendi hukuk ve menâ'ini ecnebîlere terk edip de memlekette onlar müstefid olalar ve kendisi ecnebî gibi uzaktan seyirci buluna"<sup>11</sup>

Bâbîâli'nin Avrupa'yı kandırma yoluna gitmesi ve esâs idâresini düzeltme isteğinde bulunmaması, Yeni Osmanlılar'a göre ecnebî müdâhelesinin yegâne sebebidir. Onlar, ecnebî müdâhelesinin son bulunmasını zulmün ortadan kalkmasına bağlarlar:

"Devlette bu zulûmkâr idâre durdukça ecnebîlerin müdâhalelerinin önü kesilmeyecektir."<sup>12</sup>

Memleket içinde Hristiyanların yalan doğru her ne iftirada bulunurlarsa bulunsunlar hak elde etmeleri, memlekette, kanuınlara riayetsizliğin, adâletin icrâsındaki aldırışsızlığın had safhada bulunduğunun bir delilidir. Mevcut durumun düzeltilmesi yine idarenin ıslahıyla mümkün olabilir. Bu ise Bâbîâli'nin işine gelmez. Yeni Osmanlılar'a göre memleketteki bütün bu fenâlıklar, Bâbîâli tarafından politakaca gerekli görülen "mahâfaza-i hâl-i hâzır"<sup>13</sup> mesleğinin kötü neticesidir.

Yeni Osmanlılar'a göre, esâs idarenin kötü, memurların kendi başlarına buyruk, meşveretin olmadığı, nezâret-i ümmetin bulunmadığı bir memlekette asayiş bulunmaz.<sup>14</sup>

Bütün bu olumsuzluklara rağmen Bâbîâli'nin Yeni Osmanlılar'a yönelik nasihatle karışık şu tehdidi; "muhafazı-i hâl-ı hâzır" politikasının ve keyfi idâre isteklerinin açık bir delilidir:

<sup>10</sup> a.g.e., Yeni Osmanlılar ve Bâbîâli, nr.3, 13 Juillet 1868, s.2

<sup>11</sup> a.g.e., Hukuk ve Mahâkim, nr.86, 14 Fevrier 1870, s.2

<sup>12</sup> a.g.e., Ve şâvirhum..., nr.4, 20 Juillet 1868, s.3

<sup>13</sup> a.g.e., Bâbîâli'nin Politikası, nr. 56, 19 Juillet 1869,s.3

<sup>14</sup> a.g.e., Ve Şâvirhum..., nr.4, 20 Juillet 1868, s.3

“Devletinizce korkulacak ne var. Bundan a'lâ ve daha asayışlı ne zaman bulunur. Birâderler! Söz dinleyiniz, öyle diyâr-ı gurbetlerde oturup vükelâyı, devletin seyyiâtini neşr etmekten ne çıkar. Buraya geliniz, rütbe alınız, me'muriyet uydurunuz, para kazanınız. Fakat hakikate dair ağız açmayınız. Yoksa, polisin havası pek mizaca muvâfakat etmez”<sup>15</sup>

Bu tehdit karşısında, Yeni Osmanlılar yaptıkları muhalefetin yararlı mı yoksa, zararlı mı, yoksa yapıcı mı, ya da yıkıcı mı olduğunun Bâbîâli'nin icraatlerinden anlaşılacağı kanaatindeler:

“Evvelâ bizim muhalefetimiz muzır mıdır, nâfi'a mıdır semerâtı meşhudesinden sâbit olur. Şu iki sene içinde devlet-i Âliyye'nin idâre-i umumiyyesince ne kadar tebdilât vuku'a geldiğine nazar olunsun ve bunların sebab-ı sahihi düşünölsün. Mes'ele ma'lum olur. İdare-i keyfiyyeden mütelleziz ve müstefit olan Bâbîâli her ne zaman keyfi isterse bir adamı azl ve nefy edivermek ve bir da'vayı müfûzla mahkemede keyfince gördürmek imtiyâzından mahrum olmak yâni, huku-ı hürriyeti ilân etmek ister miydi? Hazine-i beytü'l-mâl'dan istediğine ihsân, istediğine ikrâm eden ve umurun cehlinden bil-istifâde her ne türlü haksızlık ve zulüm ederse kimseden eser-i muhalefet görmeyen Bâbîâli, mâliyenin muvâzene defterini tetkike ve mekteb-i sultânî yapılmaya gönlüyle râzı olur muydu? İşte Şura-yı devlet ve Dîvân-ı ahkâm bu hususâtı icra için te'sis ve teşkil olundu”<sup>16</sup>

Yeni Osmanlılar muhalefetlerini, hissettikleri mesuliyet duygusuna bağlarlar. Onlar kendilerini halka kaşı mes'ul görüyorlardı. Bâbîâli'de aynı şekilde kendisini bu millete ve memlekete karşı mes'ul hissetmesi gereğini düşünörlö. Yeni Osmanlılar, diğör bütün meselelerde olduğu gibi idâre ve idâreciler konusunda da dinin emir ve buyruklarına başvururlar. Onlar, bu emirler doğrultusunda, idârecilerin sadece yönettiğı insanlara karşı sorumlu olmadığını, aynı zamanda Allah'a karşı da sorumlu olduklarını hatırlatırlar. Yeni Osmanlılar, “küllüküm râ'in ve küllüküm mes'ulün 'an ra'iiyyetihi” (Yâni hepiniz çobansınız güttüklerinizden de sorumlusunuz.) Hadis-i Şerif'inden hareketle şu yorumlarda bulunlar:

<sup>15</sup> a.g.e., İstanbul'dan Mektub Fî 23 Ramazan, nr. 31, 25 Janvier 1869, s.3

<sup>16</sup> a.g.e., Yeni Osmanlılar ile Bâbîâli, nr.3, 13 Juillet 1868, s.2

“Buradaki “siz” tabiri tâ pâdişâhtan köy muhtarına kadar uhdesine ümmet işi ihâle olunmuş ne kadar me’mur varsa cümlesine şâmilidir. Mes’uliyet dünyevî ve uhrevî itibâriyle iki türlü olur. Uhrevîsi Canâbı Allah’ın sormasıdır ki, muhteberât-ı ehâdiste mübin olduğu üzere arsa-i mahşerde hakim-i mutlak olan vâcibü’l-vücût pâdişâhın tac u tahtına hürmet, köy muhtarının aczine şefkât etmeyerek dünyada yed-i idârenine mevdu‘ olan İbâdullah hakkında ne muâmele ettiklerini birer birer mes’ul edecektir. Dünyevî mes’huliyetin envâ’ı kesiresi olur. Cümleden evvel insan olan vicdânında her fi’ilden mes’uldür. İkinci derecede eğer insan hamiyet ve nâmus sıfatlarına şâyân ise, beni nev’i ve emsâl ve akrânı karşısında kendini mes’ul bilir. Üçüncü mertebede üzerindeki büyük âmirinden ve bi’t-teselsül hâmil-i hutub-ı enâm olan pâdişâh tarafından mes’uldür.”<sup>17</sup>

bu izahtan da açıkça görüleceği üzere, Hz. Peygamber de mes’ûliyeti mutlak tutup, pâdişâh ile bayağı bir memuru tefrik etmemiştir.

Mes’ûliyet duygusundan uzak, keyfi uygulamalarda bulunan Bâbîâli, diğer alanlardaki haksız uygulamaları ve ehliyetsizlikleriyle de tartışma konusu olmuştur:

Yeni Osmanlılar’a göre, Bâbîâli’nin mahkemeler üzerindeki müfuzu ve müdâhalesi sürdüğü müdetçe, dünyanın en üstün kanunları da alınsa, âlemdeki en iffetli ve en doğru insanları da meclislere topnansa, nine de memleket, bundan fayda bulamaz.<sup>18</sup> Neticede bu kanunları icrâ edecek olan yine onlardır.

Şeriât ahkâmının nâkıs diye beğenilmeyerek, yerine Fransa’dan alınan ticâret kanunları ve diğer düzenlemeler sonucunda, ülkede ticâret giderek gerilemiş, Müslüman tüccârlar bir bir iflas bayrağını çekmiş ve ticâret gayr-i müslimlerin, insiyâtifine geçmiştir.<sup>19</sup> Bâbîâli bunları yaparken tek amacı vardı: Avrupa’nın hoşgörüsünü kazanmak.

Yeni Osmanlılar, pâdişâhların üç grupta ele alırlar. Bunlardan bir kısmı hem kendi çalar hem de sairlerine çaldırır. İkincisi, kendisi çalmaz fakat teb’a ve mensubâtına çaldırır. Üçüncüsü, ne kendisi çalar ne de sairlerinin çalmasına müsâde gösterir.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> a.g.e., Küllüküm râin..., nr.13, 21 Septembre 1868, s.1

<sup>18</sup> a.g.e., Hukuk ve Mahâkim, nr.86, 14 Fevrier 1870, s.1

<sup>19</sup> a.y

<sup>20</sup> a.g.e., İki Mes’ele-i Mühimme, nr.83, 24 Janvier 1870, s.2

Bu değerlendirme doğrultusunda Ali ve Fuat Paşalar hakkında bildiklerini de kamuoyuna açıklamaktan çekinmezler. Onların değerlendirmelerine bakılırsa bu zatlara da hem kendileri çalar hem de sâirlerine çaldırır cinstendirler:

“Bu zâtlar ‘Ali ve Fuat Paşalar’ değil midir ki, bir yandan vâridat-ı devleti ve bir yandan devlet nâmına ettikleri istikrazâtı yağmaya verip me’murin ve asâkirin vazâif ve muhassasâtını vakt u zamanıyla vermediklerinden nice erbâb-ı hamîyyet ve nâmus, dilenciler gibi sarrafların ellerine öpmeye ve babalarından ve analarından kalma ufak tefeklerini yok bahasına satıp evlâd u iyâlleriyle geçinmeye ve buna dahi muktedir olmamayanlar bakaldan bakkala ekmekçiden ekmekçiye nakl-ı hesap ederek dolandırıcılık etmeye mecbûr oldular. (...) Velhasıl halka zarûttan kanlar kusturdular, kendileri sandıklarını, sepetlerini doldurup yüklerini tuttular ve kadınların başlarını ve çekmecelerini mücevherât ve evrâk-ı eshâm ile doldurduktan sonra Avrupa bankalarına milyonlar yatırdılar. Yalnız mütevafâ Fuad Paşa’nın Fransa bankasından hâlâ otuz milyon franklık (takriben üç yüz bin kise) nakdi durduğu mervidir.”<sup>21</sup>

Yeni Osmanlılar, devletin başındaki insanları, bütün servetini tükettikten sonra aldığı borç para karşılığında evini, emlâkını ipotek altına sokan ve bütün her şeyini kendi zevk ve sefâsına fedâ eden bir mirasyediye, vekilleri de o mirasyedinin parasından dolayı etraından toplanan dalkavuklara benzetirler.<sup>22</sup>

Bâbîâli’nin, en çok eleştirilen taraflarından biri de gereksiz harcama ve dış borçlarla devleti eski şan, şöhret ve kuvvetinden uzaklaştırmasıdır. Öyle ki, bu durumu Viyana’daki Rus sefiri “Bizim için Devlet-i Osmaniyye ile uğraşmaya ihtiyaç kalmadı. O kendi kendine batıyor.”<sup>23</sup> sözleriyle durumdan duyduğu memnuniyeti dile getirir.

Bir vekilin ağzından çıkan şu sözler de devletin içinde bulunduğu durumu açıkça ortaya koyar:

“Devletin vâridatı üç kısımdır. Bir kısmı çalınır, bir kısmı israf olunur. Ancak bir kısmı mahaline sarf edilebilir. Eğer o da tahsil olunabilirse.”<sup>24</sup>

<sup>21</sup> a.g.e., Karınca Kanatlandı, nr.35, 22 Fevriyer 1869, s.2

<sup>22</sup> a.g.e., İstikrâz-ı Cedid Üzerine Yeni Osmanlılar ve Cem’iyyetinin Mütalaâtı, nr.22, 23 Nevembre 1868, s.1

<sup>23</sup> a.g.e., Nutk-ı Hümayun, nr.50, 7 Juin 1869, s.4

<sup>24</sup> a.g.e., Mülkümüzün Servetine...,nr.8, 17 Aout 1868 s.2

Yeni Osmanlılar, “her ümmetin hâiz olduğu istidâd-ı azameti meydana çıkarmasına vasıta; masrafta iktisât, etvârda sedelik”<sup>25</sup> tir diyorlarsa da devleti yönetenlerde bu iki meziyetin de bulunmadığı ortadadır.

Yeni Osmanlılar, devletin içinde bulunduğu debdebeyi, israfâtı, yolsuzluğu şu sözlerle dile getirirler:

“Bizin hükûmetlerimiz, ihtiyacât-ı zarûriyelerini lâıyıkıyla ifâde muktedir olmayan birtakım bi-cârenin muhafaza ve istihsâl-ı terakkisine taahhüd etmiş, hakına bakmaz, mülkünü muhafaza etmez, terbiyesine, servetine asla çalışmaz, bu maksatlara sarf olunmak nâmıyla herkesin elinde ne kadar parası varsa alır. Ahâli onda aç yaşar, onlar konak yaparlar, saray yaparlar, balo verirler, ihsan ederler, akla fikre gelmez sefâhatlar eylerler.”<sup>26</sup>

Denilebilir ki,

Yukarıda saydığımız bütün bu fenalıkların temelinde “hükûmetsizlik” yatmaktadır.

Fenalıkların sebebi, Bâbüâli’nin dediği gibi “... dinin ve müdahâle-i ecânibin ve ef’âl-i saltanatın su-i te’sirâtı”<sup>27</sup> değildir.

Başka bir sebep de Şehzâde yetiştirme tarzındaki tebdilâtıdır. Onların yönetim işleriyle uğraşmaktan alıkonmaları, devlet ricâliyle iştişâreden men edilmeleriyle “kafes” altına alınmaları saray dışına çıkmalarını engellemiş ve gerekli terbiyeden yoksun kalmalarına sebep olmuştur. İleriki dönemlerde yönetimi üstlenen bu şehzâdelerin başarısızlığı devlete ve millete pahalıya mal olacaktır, olmaktadır.

Bir taraftan devlet teşkilâtında “muavazene”nin bulunmayışı, öte taraftan hükûmet bilgisinden mahrum bırakılmış pâdişâhın şeriât-ı Ahmedi’ye itaatsızlığı, halkı temsil edenlerin kişisel zaafı Yeni Osmanlılarca bozulma ve inkırazın nedenleri olarak zikredilmektedir.

Yeni Osmanlılar’a göre, bu fenalıkların ortadan kaldırılması öncelikle, rejim değişikliğiyle mümkün olabilir. Bu rejimin adı ise meşverettir, yani çoğunluğun yönetime hakimiyetidir.

<sup>25</sup> a.y, s.1

<sup>26</sup> a.g.e, Mâhiyet-i Delâil, nr.37, 8 Mars 1869, s.5

<sup>27</sup> a.g.e, A’zâr-ı Mevhume, nr.35, 22 Fevriyer 1869, s.7

## VII.TANZÎMÂT'IN TENKİDİ

Tanzîmât, Osmanlı tarihinde önemli bir yere sahiptir. 1839'da başlayan ve kesin olmamakla birlikte 1876 I. Meşrutiyet'in ilânına kadar devam eden Tanzîmât, neticeleri itibariyle günümüzü bile etkisi altına alır. Ancak, Tanzîmât dönemi ilmi usûllerle bir bütün olarak araştırılıp, ortaya serilmiş değildir.

Osmanlı Devleti, XVI. Yüzyılın sonlarında itibaren Avrupa'ya karşı eski başarılarını tekrarlayamaz. İçeride problemlerin ve isyanların baş göstermesiyle, imparatorluk içinde ciddi ıslahatların yapılması gereği doğurur. Köprülülüler'le başlanan ıslahat çabaları ileriye dönük değil, geriye dönük olur. Ve bozulmaların giderilmesi için yeni çârelerin araştırılıp, tatbik edilmesi yerine, mevcut kanun ve nizamlara yeniden başvurmak suretiyle, devletin tekrar eski gücüne kavuşması öngörülür. Bununla birlikte, Avrupa, Rönesans ve coğrafi keşiflerle, ilim ve teknoloji alanında büyük atılımlar kaydeder. Osmanlı ise, bu atılımlardan haberdâr değildir. XVII. yüzyıl ortalarına gelindiğinde, Avrupa karşısında, askeri alanda mağlubiyetler başlar. Özellikle II. Viyana Kuşatması'nın başarısızlıkla sonuçlanmasıyla da Avrupa'nın askeri üstünlüğü kabul edilir ve Osmanlı toprak kaybetmeye başlar.

Osmanlı Devleti'nin, Avrupa'nın üstünlüğünü kabul ettiği XVIII. yüzyılın ilk yarısı Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü muhafaza etmek ve kendi varlığını sürdürebilmek için Avrupa'nın ilim ve tekniğinden faydalanmanın kaçınılmazlığını idrak ettiği dönemdir. Avrupa'ya elçilerin gönderilmesinin ardından, devlet erkânı ve aydınlar da oraya yönelirler.

Özellikle, elçilerin gönderilmesi, Avrupa'yı daha yakından tanımak imkânını doğurur. Fakat ilim ve tekniğin yardımıyla köklü değişiklikler yapılması yerine, günlük hayatın taklid edilmesi yolu seçilir. Lale devrinde yapılan ıslahatlar ve matbaanın açılması çalışmaları Patrona Halil İsyanı ile sonuçsuz kalır. Bu arada Avrupa'nın Osmanlı'yı zayıflatmak için gayr-i müslim tebayı tahrikleri sürekli olarak devam eder. Katolik teb'anın himaye hakkı Fransa'ya verilirken ortodoks teb'anın himâyesini ise Rusya üstlenir. 1768'den 1792'ye kadar aralıklarla başlayan Osmanlı-Rus ve Osmanlı-Rus-Avusturya muharebeleri sonucunda Osmanlı Devleti büyük bir güç kaybeder ve bütün kurumları bozulmaya doğru yüz tutar.

Tahta geçen III. Selim, Nizam-ı Cedid adı verilen program çerçevesinde, devleti düştüğü durumdan kurtarmak amacıyla, Avrupa'nın ilim ve tekniğinden mümkün

mertebe istifade yolunu seçer. Bu ıslahat programı ile öncelikle askeri ve iktisadi olmak üzere her alanda köklü tedbirler öngörülür. Ancak, askeri alandaki ıslahatlar bir umut ışığı yakmışken patlak veren Kabakçı İsyanı, başlamış olan ıslahat çalışmalarını sona erdirmiş. II. Mahmut döneminde durum daha da tehlikeli sonuçlara ulaşır. Bükreş Anlaşması'yla Sırp'lar'a tanınan imtiyazlar, diğer azınlıkları da harekete geçirir. Viyana Kongesi'nden sonra Türklerin Avrupa'dan sürünmelerini ve Osmanlı'nın ortadan kaldırılmasını hedef alan "Şark Meselesi" siyasi bir mesele hâline gelir büyük devletlerin kışkırtmasıyla Mora'da isyan başlar. Öte taraftan Yeniçeri Ocağı lağvedilir. 1827'de Londra'da İngiltere, Fransa ve Rusya arasında imzalanan bir anlaşmayla, Osmanlı Devleti'ne bağlı bir Yunanistan'ın kurulması kararlaştırılır. Aynı yıl, Navarin olayı ve akabinde Fransa'nın Mora'yı işgâli gerçekleşir. Nihayet Rusya'nın beklenmedik savaş ilânı, Osmanlı'yı güç durumda bırakır. Savaş sonunda Yunanistan bağımsızlığını ilân eder Eflak ve Boğdan muhtariyet alır. Bu dış gâilelerin yanı sıra içte de isyanların ardı arkası kesilmez. Mısır valisi Mehmet Ali Pâşa'nın isyanı en tehlikeli olanıdır. Konya'ya kadar ilerleyen ve bir Osmanlı ordusunu mağlup eden Mısır ordusuna İstanbul'a ilerleme emri verilir. Bu gelişmeler üzerine, Avusturya, İngiltere ve Fransa'nın araya girmesiyle Osmanlı Devleti ile Mısır ordusu arasında Kütahya Sözleşmesi imzalanır. Zor duruma düşen Osmanlı Devleti, Avrupa ile münasebetlerini geliştirmek üzere dâimi elçiliklerin yeniden açılmasını kararlaştırır. İngiltere ile Osmanlı Devleti arasında ticaret anlaşmasının imzalanmasının akabinde, Mısır ordusuyla girdiği Nizip Savaşı'ndan mağlup çıkar. II. Mahmut'un ölümüyle yerine oğlu Abdülmecit tahta geçer.

Bütün bu karışıklıklar olurken, İstanbul'daki Avrupa sefirleri bir toplantı yaparak, Mısır meselesinin hali konusunda, kendi görüşlerinin alınması gereğini bir nota ile Bâbıâli'ye bildirirler. Sadece siyasi ve askeri sahalarda değil, sosyal, hukuki ve iktisadi alanlarda da Osmanlı iç işlerine müdâhale eden Avrupa devletleri, Hristiyan azınlıklara haklar verilmesini de diretirler.<sup>1</sup>

İşte bütün bu şartlar içinde, "düzenlemeler" olarak tanımlanan Tanzîmât ilân edilir.

Tanzîmât hareketinin bir bütün olarak incelenmesi ve tenkid edilmesi, Yeni Osmanlılar'ın yayın organı olan Hürriyet'te geniş şekilde yer alır. Tanzîmât hareketinin,

<sup>1</sup> 150. Yılında Tanzimat, Hakkı Dursun Yıldız'ın Sunuş'u.

Osmanlı Devleti için yenileşme yolunda önemli bir adım olduğuna inanan Yeni Osmanlılar, Ferman'ı ilân eden Reşid Paşa'nın cesâret ve azmini de takdirle karşılarlar:

“Bu zâtın hasenât ve seyy'âtı hakkında herkesin bir fikr-i mahsusı olup, biz dahi ol bâbda olan mütâ'amızı mahallinde tafsil edeceğiz. Fakat şu mevkide bu kadar deriz ki, Avrupa'nın Devlet-i Osmaniyye için zâhib olduğu akide-i sakîmenin tehlikesini herkesten evvel gören ve def'i esbâbına teşebbüs eden Reşid Paşa'dır. Ve öyle bir asırda böyle bir harekete teşebbüs cehele-i avâmın ve hussâd ve ağyârın ta'rizâtını celb ile zâtınca nice muhâtarât melhûz iken buraları asla düşünmeyip fâideyi zâtiyyesini devlet ve millet uğruna fedâ kılan, yahi ellibeş senesi şâbanının yirmi altıncı günü Gülhâne Meydânı'na konulan kürsüye çıkıp, alâ-melei'n-nâs Tanzîmâtı okuyan Reşid Paşa'dır.”<sup>2</sup>

Yeni Osmanlılar, devâ olarak düşünülen Tanzîmâtın, idâre şeklini hemen tamamiyle değiştirdiği ve eskisinden daha iyi tabiplerin eline geçtiği halde hastanın vücudunda kötü te'sirler bırakmasının ve hastayı da da kötüye götürmesinin sebebinin; ancak, ilâcın tahlil edilmesi ve müfredâtına bakılmasıyla anlaşılacağına kânidirler.<sup>3</sup>

Fermanda mevcut temel hükümler:

- 1- Herkesin can, mal, ırz ve nâmus güvenliğinin, seriat ahkâmıyla emniyet altına almak,
- 2-Devlet harcamalarını kanunlarla sınırlandırmak,
- 3-Herkesten gücüne ve gelirine göre vergi almak,
- 4-Askerlik süresini sınırlandırmak,
- 5-Yapılacak olan kanun ve düzenlemelerin meclislerde serbestçe görüşüp çıkarmak ve çıkarılan her kanunu hatt-ı hümayûn ile tasdik etmek,
- 6-Bütün memurların maaşlarının düzeltilerek, rüşvetin bu şekilde tamamiyle ortadan kalkmasını sağlamak,
- 7-Cezâ kanunu çıkararak her suça uygun cezâyı tâyin etmek,
- 8-Pâdişâhın alınan kararlara uyacağına dâir yemine verilmek.<sup>4</sup> maddelerinden ibaret olup, şeriâte aykırı; yani, hastanın mizâcına aykırı hiç bir madde bulunmamakla birlikte, hastalığın gün geçtikçe kötüye gitmesi, Yeni Osmanlılar'a göre, sebebin başka yerde aranmasını gerektirir. Çünkü, hastalığın izâle edilmesi ve hastanın sağlığına kavuşması için, tabibte üç şartın bulunması icâb eder: Birincisi, hastalığı ve hastalığın sebeplerini

<sup>2</sup> Hüriyet, 15 Fevriyer 1869 nr. 34, s.3

<sup>3</sup> a.g.e., Hâtıra-i Sâniye, 1 Mars 1869, nr. 36, s.6

<sup>4</sup> a.g.e., Hâtıra-i Sâniye, 1 Mars 1869, nr.36, s.7

doğru bir biçimde teşhis etmek: İkincisi, ilaçların içinde hastanın mizâcına uygun olanını seçip onunla tedâvi etmek: Üçüncüsü ise tedâvi esnasında meydana gelen değişiklere uygun şekilde, ilaçların dozunu ayarlamak ve hastanın yemek-içmesiyle hareketini sürekli olarak kontrol altında tutmak. Yeni Osmanlılar, Bâbîâli'nin, hastalığı teşhis ve illeti berteraf etmek için lâzım olan ilâcın tertibinde herhangi bir kusurun bulunmadığını; ancak zikredilen şartların üçüncüsüne uyulmadığından; devletin ıslahı ve imârı için âcil bir tedbir olarak düşünülen Tanzîmât'ın, zarar getirdiğini savunurlar.<sup>5</sup>

Yeni Osmanlılar, Tanzîmât'ı şu noktalarda savunurlar:

Osmanlı Devleti'nin şeriât hükümlerini bir tarafa bıraktığı andan Tanzîmât tarihine gelinceye kadarki sürede, pâdişâh dahil, hiç kimsenin can, mal, ırz ve namus emniyeti bulunmaz. Gerek Yeniçeriler ve gerekse devletin idari kadrolarındaki kişiler, ellerindeki gücü kötüye kullanarak istedikleri gibi hareket ederler. Ve kimseye de hesap vermek durumunda kalmazlar. İşte Tanzîmât, bu kötü durumu ber-teraf eder ve herkesin can, mal, ırz ve nâmus emniyetini sağlar yani; şeriâtın gereklerini icrâ eder.

Tanzîmât'tan önce pâdişâh, vekiller, vezirler, âlimler, memurlar, has, arpalıklar ve haraçlarla geçindikleri için, memleket, mütesellim, mutasarrıf ve mültezimler elinde âdeta pay edilir. Her mütesellim veya mültezim bulunduğu yerden, isteğine göre vergi alır. Tanzîmât'la birlikte has, arpalık, haraç, mâlikhâne ve mukata'alar doğrudan doğruya devlet hazinesine aktarılır.<sup>6</sup>

Aynı şekilde Tanzîmât öncesinde askere alma usulünde belli bir nizam bulunmaz. Bu işle görevli memurlar, her önüne gelini askere yazarlar. Askerlik süresi belli olmadığından, askere alınan kişiler ömür boyu askerlikten ayrılamazlar. Tanzîmât'la birlikte bu karışıklık kur'a usulü ile ortadan kaldırılır.<sup>7</sup>

Tanzîmât'ın faydaları, zararlarına nazaran çok daha az olur. Yeni Osmanlılar'a göre gerilemenin nedenlerinden birisi de şeriâtın gücünün azalmasıdır. Böylelikle "katl-ü müsâdere" korkusundan kurtulan devlet adamları, devleti, şahsi çıkarlarına araç ederler. İktidara gelen herkes, kendisini "yaz'-ı kanun" ve "müceddid-i devlet" sanarak, faydalı dahi olsa kendinden önceki kanunu bozar ve halk neye uyacağını şaşırır. Bütün bu keyfilikler idâri yapının bozulmasına yol açar.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> a.y., s.8

<sup>6</sup> a.y., s.8

<sup>7</sup> Adnan Akgün, Hürriyet Gazetesi'nin Tematik İncelenmesi s.72

<sup>8</sup> a.y.

Yeni Osmanlılar'a göre Tanzîmât, Osmanlı Devleti'nin gerilemesini daha da hızlandırmıştır. Nitekim, taşra yönetiminin ıslah edilmesi yerine, eskisine tam zıt bir biçimde değiştirilmesi. Değişik etnik yapıya sahip olan Osmanlı Devleti'nde, eskiden çeşitli memleketlere ait olan ve çoğu zaman kanun yerine geçen âdetlere konulur. Memleketler çeşitli idârelere ayrılmak ve her idâreye belli bir ölçüde selâhiyet verilmek sûretiyle, oraların güvenliği sağlanır. Bu selâhiyet valiler tarafından suistimâl edilir. Ayarı düşük paralar çıkarılır, tımarlar ehliyetsiz kişilere satılır ve halka her türlü zulümler yapılır. Bu durum, devletin ıslah etmesi gereken bir hal alır. Ancak, devlet büyük bir hata yaparak, ıslah yerine, kökten değişiklik yoluna gider.<sup>9</sup>

İdâre usûlünün değişmesiyle, devlet hem mal, hem de nüfus bakımından büyük zararlara uğrar. İstiklâli kaldırılan yerlerde yerli asker bulunmadığından gerek asker, gerekse askerî malzemeler diğer yerlerden gönderilir. Bu da hazînenin ağır yük altına girmesine yol açar. Bunun yanında insanların askerlik göreviyle evinden yurdundan uzaklaşması, memleketi tarım ve ticâret bakımından büyük zararlara uğratır. Nitekim memlekette, gayr-ı müslimlerin servet bakımından Müslümanlar'dan ileride olmasının sebeplerinden biri de budur.<sup>10</sup>

İdâri yapının değiştirilmesinin olumsuz sonuçlarından birisi de memurların yetkilerinin sınırlandırılması olur. Bu durumda, en basit bir karar bile merkezden izin almayı gerektirir ki, bu birçok işin yapılamamasına sebep olur. Bütün bunlar, Tanzîmât sonrası durumun, Tanzîmât öncesi durumu aratır derecede kötü olduğunun bir delilidir.<sup>11</sup>

Tenkit edilen noktalardan biri de Vilâyet Nizamnâmesi'dir. Yeni Osmanlılar, bu konudaki başarısızlığın insan faktöründen kaynaklandığı fikrindedirler:

“...Halbuki Vilâyet Nizamnâmesi oldukça güzel düşünülmüş. Ve Fransa nizâmâtına taklid ile yapılmış olduğundan, esnâ-yı icrâda matlub olan semereyi göstermedi. Zîrâ iyiliği yapacak nizam değildir; belki icrâ edecek insanlardır. İşte bu hal külliyet itibâriyle Tanzîmât-ı Hayriyye'nin ibrâz ettiği âsardan ve cüz'iyet üzre dahi Vilâyet Nizâmı'nın meydana getirdiği ef'âlden müstabân olur.”<sup>12</sup>

Tanzîmât'ın başarısızlığını büyük ölçüde uygulama alanındaki hatalara bağlayan

<sup>9</sup> a.y.

<sup>10</sup> a.y.

<sup>11</sup> a.y.

<sup>12</sup> Hürriyet, 29 Mars 1869, nr.40, s.7

Yeni Osmanlılar'a göre, her insan topluluğunun mutlaka bir kanuna ihtiyacı vardır. Toplumdaki her fert hareketlerini ona tatbik eder ve emniyet içinde yaşar. Böylelikle zâlimin mazlumu ezmesi önlenir. Bir kanun ne kadar mükemmel olursa olsun, icrâsında kusur varsa, cemiyet için asla fayda sağlamaz. Tanzîmât'tan sonra yapılan Cezâ Kanunu'nda olduğu gibi...

"Tanzîmât'tan sonra yine kanun-ı cezâ yapıldı. Râşi, merteşî ve râyiş haklarında cezâlar tâyin olundu. Lâkin gariptir ki, vûkelâ ve vûzerânın içinde alenen irtikab ve rüşvet edenlerden hiç kimsenin cezâ gördüğü görülmedi. Fakat bir kaza müdirinin birkaç yüz kuruş kal'a-bend ve nefy olundu."<sup>13</sup>

Tanzîmât öncesi ve sonrasını mukayese eden Yeni Osmanlılar, iki dönem arasında fark olmadığını, hattâ Tanzîmât sonrasının, Tanzîmât öncesi nizâmsızlık döneminden daha da kötü olduğunu savunurlar:

"Tanzîmât'a gelinceye kadar her memlekette derebeyi ve âyân nâmıyla yerliden birkaç adam kesb-i nüfûz ve ta'ayyün edip, fukâra-yı beldeye cevır ü sitemden hâli olmazlardı. Lâkin her ne zaman kâmeti azıtsalar, şâkileri İstanbul'a gelip, pâdişâha arz-ı hâl ederler ve onun üzerine mevvad-ı müştekâ-bîhâ tahkik olunur ve şâkillerin hakkı tebeyyün ederse, zâlimin ya başı kesilir, ya malı müsâdere edilir. Tanzîmât'tan sonra her beldede meclisler yapıldı ve âzâsı vüzüh-ı memlekette ta'yin olundu; yâni, evvelki derebeyleri, âzâ ünvânını hâiz oldular."<sup>14</sup>

İktibâstan da anlaşılacağı üzere, Tanzîmat öncesinde "derebeyi" ve "âyan" sıfatıyla halka zulmedenlerin Tanzîmât'tan sonra ise "âzâ-yı meclis" sıfatıyla zulümlerini daha da şiddetlendirerek sürdürdükleri görülür.

Tanzîmât'ın ilanına kadar Osmanlı Devleti sadece şeriât ahkâmıyla yönetilir. içtihad kapısının kapanmasından uzun bir süre sonra, fıkıh ilminin asrın gereklerine uygun bir biçimde düzenlenmesi uygun görülür. Yeni Osmanlılar'ın buraya kadar herhangi bir itirazları olmaz. Tâ ki Reşid Paşa'nın, bu ihtiyâcın giderilmesi noktasında, Şeriât gibi sonsuz bir deryâdan feyiz almak yerine, başka bir yoldan kanun tanzimi gibi fâsid bir fikre sapmasına kadar...Onlara göre, bu affolunmaz bir hatadır. Reşit Paşa'nın Tanzîmât'ı ilânındaki dirâyet ve cesâretini takdire şâyân bulan cemiyet, onun yaptığı hataların bütün hâsenâtına leke sürdüğü konusunda hem fikirdirler. Her ne kadar Reşit

<sup>13</sup> a.y., s.8

<sup>14</sup> a.g.e., Misal, 5 Avril 1869, nr.41, s.5-6

Paşa, Tanzîmât'ı devleti kurtarmak gibi hâlis bir niyetle ilân ettiyse de icrâsında, şöhret kazanmak hevesiyle yaptığı hatalar devleti temelinden sarsar. Devleti bir müddet daha ayakta tutma çabalarına şahsî çıkarların karışması, bozulmaların temel sebebi olarak kabul edilir.

Islahat hareketlerini, Şeriât ahkâmının gereği olarak telakki eden Yeni Osmanlıları asıl kızdıran nokta, Reşid Paşa'nın, bu ıslhâtların güyâ İslâm milletinde bilinmez şeyler imiş de, kendisi Avrupa'ya takliden vücuda getirmeye muvaffak olmuş ve bunu Şeriât ahkâmına ve İslâm hukukuna rağmen, dirâyeti hasebiyle başarmış şeklinde, işi Avrupa'ya kıymetli satmak ve kendisini Türkistan'ın muhyisi ilân etmek istemesidir.<sup>15</sup>

Onlara göre, Reşid Paşa'nın bu tutumu, devlet ve milleti iki büyük zarara uğratar: Birincisi, Avrupalılar'ın Şeriât ahkâmını hak, adâlet, insaniyet ve terakkîye engel gören anlayışları fikr-i sabit hâline gelir. Öyle ki, Avrupalılar, Müslümanları medeniyet ve insâniyet dâiresine çekmenin, şeriâtın ortadan kaldırılması ve Osmanlı Devleti'nin kendi kanunlarıyla yönetilmesiyle olabileceği gibi yanlış bir fikre saplanırlar. Yeni Osmanlılar'a göre, Reşid Paşa'nın bu davranışı, Avrupa'ya karşı dirâyetli görünmek isteğinin bir sonucudur.<sup>16</sup>

İkincisi ise, millî ahlâkın bozulmasıdır. Devlet'in her kademesinde görülen fenâlıkların tümü buradan kaynaklanır. Yöneticiler arasında, dinsizlik modasının “mu'teber” olduğunu gören halk, dinin emir ve buyruklarına uymaz, her türlü ahlâksızlığı mübâh görür. Gazeteler terakki haberleriyle dolup taşarken, bunun emârelerine rastlanmaz. Avrupa'nın kanuna riâyet, sanayinin ilerlemesi, ticâretin genişletilmesi, hukukun te'mini, millî meşveret usûlü yerine, tiyatro yapmak, baloya gitmek, eşini kıskanmamak, taharetsiz gezmek gibi şeyler taklid edilir. Öte yandan kanunlar göz ardı edilir, devlet gelirleri çarçur edilir, rüşvet meşruluk kazanır, suçlar cezasız kalır. Osmanlılar'a has olan “mürüvvet, fütüvvet, hamiyyet, edep, âcize merhâmet, üflet, hukuka riâyet, misafire hürmet, diyânet, emânet, sebât, salâbet, şecâat” gibi güzel hasletler yerini “cehâlet, tezelzül, denâet, irtikâb, hıyânet, gadr, cebânet” gibi kötü huylara bırakır.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> a.y., s.6

<sup>16</sup> a.y., s.7

<sup>17</sup> ay

Yeni Osmanlılar, millî ahlâkı bozulmaya yüz tutmuş bir cemiyeti, ipliği kopmuş ve her bir tanesi ayrı yerlere saçılmış tesbihe benzetiler. İpliğin taneleri bir arada tutması gibi, millî ahlâk da cemiyeti bir arada tutar.<sup>18</sup>

Hürriyet'te Osmanlı Devleti'ni zaafa düşüren ve kökleri Tanzîmât'a dayanan iç sebeplerin bazıları bu şekilde zikredildikten sonra dış sebeplere geçilir. Yeni Osmanlılar'a göre, bu dış sebeplerin birincisi ecnebî müdâhelesidir. Doğu'da her an Osmanlı'yı yutmaya hazır Rusya tehlikesi karşısında, Avrupa ticâretini memlekete çekme tedbiri, ikbâl hırsı ve şahsî menfaatler yüzünden, istenilen sonucu vermez. Reşid Paşa'nın hem rakiplerini sindirmek hem de Avrupa'ya hoş görünmek sevdâsı ecnebî müdâhalesini daha da artırır. İstanbul'daki sefaretlere tanınan imtiyâzlar, akabinde başka imtiyâzları doğurur. Böylece memlekete giren; görünüşte güzel, salında çürük olan Avrupa malları halk tarafından rağbet görür ve zaman içerisinde rekabet edemeyen yerli sanayi çöker, hazine de iflas eder.<sup>19</sup>

Yeni Osmanlılar'ın itiraz ettikleri noktalardan biri de Tanzîmât'ın, Batılılara iktisadî imtiyazlar sağlayarak, ülkeyi yarı sömürge haline getirmesidir. Bu şekilde kapıların ardına kadar Avrupa mallarına açılması sonucu, halkın da teveccüh göstermesiyle -ki bunun da sebebi Avrupa mallarının daha ucuz olmasıdır- rekabet edemeyen yerli tüccâr ve esnaf geçinemeyip batırlar. Nitekim bu durum Hürriyet'te şu şekilde ifade edilir:

“...Mülkümüzün mahsûlât-ı arziyyesi bize yettiikten sonra, fazlasını hârice satıp, memleketimize altın getirdik. Melbûsât ve merûşât; velhâsıl ger güne havâyile ve levâzımatla sâir düvel ve milletin iânetine asla ihtiyâcımız yoktu. Çitâri, şayak, aba ve ihram döşerdik; fakat hârice bir para borcumuz yoktu. Alnımız açık gezerdik. Vaktâ ki, Avrupa'ya arz-cemîle için taklîd-i hareket yolunu tuttuk, entari ve cübbe ve şalvar ve yamani ve merkûbe çıkardık, setret ve pantolon ve kundura giydik bu sebeple bizim terzi ve kumaşçı ve yağlıkçı ve çulâh ve kazzâz ve sîm-keş ve yamanici esnâfımız geçinemeyip battılar.”<sup>20</sup>

<sup>18</sup> a.g.e., 12 Avril 1869, nr.42, s.7

<sup>19</sup> a.y., s.7-8

<sup>20</sup> a.g.e., 3 Mai 1869, nr.45, s.7-8

Osmanlı Devleti'nin ticâret bakımından felce uğramasının temelinde "Ticaret Nezâreti", "Ticâret Nizâmı" ve "Ticâret Mahkemeleri" gibi kurumların suistimalleri atar. Tanzîmât'a kadar, İstanbul'daki sefâretlerin görevleri kendi teb'alarının işlerine bakmak ve devletlerinden aldıkları direktifleri Bâbîâli'ye iletmekten ibâret iken, Tanzîmât'la birlikte Reşid Paşa'nın iltimaslarıyla, devlet yönetimine müdahâleye kadar varır. Öyle ki, sefâretlerden habersiz kabine değişikliği dahi yapılamaz. Taşralardaki durum da bundan farklı değildir.<sup>21</sup>

Bunun yanı sıra konsoloslukların birçok yerde nüfuzlu kişilerden seçilmesi, ülke ticâretinde onların hâkim duruma gelmelerini sağlar.<sup>22</sup>

Verilen imtiyazlar, gayr-ı müslimlere daha fazla hak tanıdığından rekâbet ortadan kalkar. Eskiden Müslümanların hakimiyetinde bulunan ticâret Avrupa'ya hoş görünme çabasındaki kişilerin gayretleri sonucu gayr-i müslimlerin eline geçmiş, yerli mallar, Avrupa malları karşısında rekâbet edemeyip revâçtan düşer Yeni Osmanlılar, imtiyâzların acı faturasını şöyle anlatırlar:

"Hani bizim birçok tüccârımız ve kıçlarında Osmanlı bayrağı temevvüz eden sefâyin-i ticâretimiz vardı?.. Hususiyle Karadeniz sevâhilinde ve Akdeniz adalarında bulunan ahâlinin ekserisi İstanbul'a ve memâlik-i ecnebiyyeye âmed şûd ile ticâret ederlerdi. Bunlar ne oldu? Hani bizim Müslim ve gayr-i müslim teb'amızdan "Hayriye ve Avrupa tüccârı" nâmiyle birtakım tüccârımız vardı ki, tüccâr-ı ecnebiyye hakkında imtiyâzât vermeye başladığımızda, bizim tüccârımızdan bir sınıf feryâd ü figan etmeleri ile onlardan bazılarını ecnebîlere verdiğimiz imtiyâzât şeklinde bazı müsâadat etmiştik. Bunlar nereye gitti? (...)

İşte bunların hepsi mahv ve mün'adim oldu. Zîrâ, ticâret-i dâhiliyyemiz bütün Avrupalılar eline geçti. Ve emti'a-i dâhiliyye revâcdan kalkıp, Avrupa meta'ı itibâr buldu. büyücek muâmelât-ı ticârete girişen teb'amızı dahi imtiyâzât-ı ecnebiyye ile hükümetlerimizin müttehazı olan muâmele-i zulmiyye ezdi, bitirdi."<sup>23</sup>

İşte Yeni Osmanlılar'ın itirazları bu noktalarda yoğunlaşır. Onlar, her hususta Müslim ve gayr-i müslim teb'a arasında eşit muameleden yanadırlar. Yoksa Müslümanlara ayrıcalıklı davranılmasını da talep etmezler.

<sup>21</sup> Akgün, a.g.e., s.78

<sup>22</sup> a.y.

<sup>23</sup> Hürriyyet, 3 Mai 1869, nr.45, s.8

Bütün bu görüşler ve iktibâslar ışığında şu sonuca varılabilir: Yeni Osmanlılar, Tanzîmât'la yapılmak istenilen ıslahatlara karşı tavır almazlar. Bilakis Reşit Paşa'yı böyle bir cesârette bulunduğu için de takdirle karşılarlar. Onlar, Tanzîmât hükümlerini, şeriât ahkâmına aykırı da bulmazlar. Onların karşı çıktıkları iki noktada yoğunlaşır: Birincisi, Reşit Paşa'nın; mevcut durumun ıslâhı için, Şeriât gibi sonsuz bir deryâ dururken, başka çârelere başvurmasıdır. İkincisi ise, uygulamalarda yapılan suistimaller ve ecnebilere tanınan imtiyâzlardır. Netice ititbâriyle Tanzîmât'ın götürüsü, getirisinden ziyâde olur.



## VIII.CUMHURİYET

Cumhûr (Cumhuriyet), sözlükte, millete, halka mahsus\* olarak tarif edilir. Daha genel bir ifâdeyle, cumhuriyet, “halkın doğrudan ya da seçtiği temsilciler aracılığıyla egemenliği elinde tuttuğu yönetim biçimi”\*\* şeklinde açıklanır.

Mehmet Ali Kılıçbay,\*\*\* Cumhuriyeti en geniş tanımı içinde “siyasal toplum” olarak ele almanın yöntemsel açıdan en uygun tutum olacağı kanaatindedir. Kelimenin Batı dillerindeki karşılığının, kökeni Latince olan “Res Rublica” kamusal şey anlamına geldiğini söyler.

Tarık Zafer Tunaya, Cumhuriyeti devrimel bir aşama olarak niteler. Ona göre Cumhuriyet, hem millî devletin kurulmasını hem de monarşinin sona ermesini kanıtlayan bir kurumdur.<sup>1</sup>

Tarık Zafer Tunaya’ya göre, Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı saltanatına tepki olarak ortaya çıkar. Bu düşünce Atatürkçü bir metodla adım adım gerçekleştirilir ve sağlam bir devrim “mantığına” dayandırılır.<sup>2</sup>

1923’ten günümüze gelinceye kadar, Cumhuriyet rejimi siyasal meseleler çerçevesinde geliştirilir. Tek partili siyasal yaşam, 1945’te yerini çoğulculuğa terk eder.<sup>3</sup>

1961 Anayasasıyla “siyasal” ın, “sosyal” dan ayrı olamayacağı kesin bir biçimde ortaya çıkar. Kurucu Meclis, Cumhuriyet’in sadece millî, demokratik ve lâik bir hukuk devleti olmadığını, bununla birlikte “sosyal” olduğunu da kabullenir.<sup>4</sup>

Tarık Zafer Tunaya, bunların dışında, Cumhuriyet ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

1961’de Türkiye Cumhuriyeti, artık ve yalnızca, Osmanlı Sultanlığını yıkan, tepkisel bir olgu değildir.

Cumhuriyet, demokrasi, lâiklik, sosyal yapıyla ilgili sorunlardı. Cumhuriyet, Türk devrimini yaratan koşullara asla yabancı olmayan temellere, çağdaş bir zihniyetle oturtulmuştur. Kuşkusuz, Cumhuriyet’in sosyal niteliği de, bir tepkiye dayanır. Ama bu, Türk milletini, halkını, özlediği yaşantıdan yoksun kılan engellere karşıdır.

\* Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat

\*\* Mehmet Altan, İkinci Cumhuriyet Nedir, Ne Değildir?, Türkiye Günü, s.20, Güz 1992

\*\*\* Bkz. Cumhuriyet ya da Nasıl Birey Olunur, M.A. Kılıçbay, Türkiye Günü S.20, Güz 1992 s.44

<sup>1</sup> Tarık Zafer Tunaya, Medeniyetin Bekleme Odasında, s.173

<sup>2</sup> a.g.e., s.172

<sup>3</sup> a.g.e., s.174

<sup>4</sup> a.y.

Cumhuriyet'in bugünkü özelliği, "kişinin temel hak ve hürriyetlerini, fert huzuru sosyal adâlet ve hukuk devleti ilkeleriyle bağdaşamayacak sûrette sınırlayan siyasî, iktisadî ve sosyal bütün engelleri yıkması ve kaldırmasıdır artık...Cumhuriyet'in görevi, sadece siyasal koşullar içine sıkıştırılmamıştır. O, insanın maddî ve manevî varlığının gelişmesi için gerekli şartları hazırlamakla ödevlidir."<sup>5</sup>

1923'te kurulan cumhuriyet, Tunaya'ya göre, Atatürk'ten sonra özünden uzaklaşır; içi boşalmış bir kurum hâline gelir. Oysa ki, Cumhuriyet, "Muasır Medeniyet" seviyesine ulaşmak hedefini gerçekleştirebilecek en iyi rejim olarak görülür. Devrimi gerçekleştirmenin temel ilkesi de lâiklikti. Memleketi az gelişmiş sosyal yapıdan kurtarmak ancak Cumhuriyet'in millî ve sosyal olmasıyla mümkündü. Cumhuriyet sadece biçim değil, aynı zamanda da özdü.<sup>6</sup>

Tunaya, Cumhuriyet'in kurulmasının, birden bire değil, adım adım yapılan çalışmalar sonucunda mümkün olduğunu söyler. Önce saltanat kaldırılır. Sonra Cumhuriyet ilân olunur, daha sonra da hilâfete son verilir. Ve lâiklik için mücâdeleye girilir.<sup>7</sup>

Tunaya'ya göre, Cumhuriyet, çağdaş bir seviyeye ulaşabilmek için, lâik olmak mecburiyetindeydi. Türk anayasa sistemine bu zorunluluğun temel prensip olarak konmasının sebebi de buydu.<sup>8</sup>

Tunaya, lâikliğin din aleyhtarlığı olmadığını ve lâik Cumhuriyet'e yapılan bütün saldırıların, lâik din aleyhtarlığı olarak algılanmasından kaynaklandığını ileri sürer.<sup>9</sup>

Ona göre, Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı Devletindeki yenileşme hareketlerinin bir uzantısı değil, bir devrimci patlamanın ürünüdür. Cumhuriyet rejimi, Müdafâ-i Hukuk Cemiyeti'nin kurduğu siyasal rejimin adıdır.<sup>10</sup>

Niyazi Berkes'e göre, Cumhuriyet dönemini diğerlerinden ayıran en önemli özellik, "geleneksel İslâm –Osmanlı temeli yerine, onun karşısı olarak ulus egemenliği" ve bağımsızlık ilkesine dayanmasıdır.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> a.y., s.174-175

<sup>6</sup> a.g.e., s.235

<sup>7</sup> a.y., s.236

<sup>8</sup> a.y., s.237

<sup>9</sup> a.y., s.238

<sup>10</sup> a.y., s.239

<sup>11</sup> Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, s.512

Ona göre, Cumhuriyet dönemi devrimlerine özelliğini veren taraf, II.Mahmut zamanından itibaren başlayan, çarpıklıkların, bozulmaların ve bölünmelerin çağdaş uygarlık seviyesine uygun bir tarzda bütünleştirilmesi, tutarlılık kazandırılmasıdır.<sup>12</sup>

Mehmet Altan, Cumhuriyet'in en büyük noksanının "demokratik" özden yoksun olması olduğunu savunur. Ona göre, "halkın egemenliği" demokrasi olmadan sağlanamaz ve pekiştirilemez.<sup>13</sup>

O, 1923'te kurulan Cumhuriyet'in gerçek bir "halk egemenliği"nin oluşumunu sağlayacak "demokratik" özden yoksun olarak ilerlediğini ileri sürer.<sup>14</sup>

Cumhuriyet'in pratikteki yararının iktidarın hânedanının elinden alınması, saltanatın babadan oğula geçen anlayışına son vererek, Osmanlı sülâlesinin tekelinden çıkarılması olduğu, üzerinde durulur. Cumhuriyet, halka da yâr olmaz. Çünkü, zamanla Cumhuriyet, "tek parti" ve "tek adam" yönetimine dayalı bir diktatorluğa dönüşür. Cumhuriyet, çoğulcu bir seçim hakkından yoksun bırakılır.<sup>15</sup>

Altan'a göre Cumhuriyet demokrasi ile beslenmediği sürece, sadece iktidar mücadelesinde "siyasal" bir manevra olarak kalır. Zaten hükümeti kurma yetkisini elinde bulunduran Cumhuriyet Halk Fırkası'nın ideolojisini oluşturan "altı ok" ta "demokrasi" yok.<sup>16</sup>

Altan, demokratik bir Cumhuriyet'in kurulamayışının çoğulcu rejime ve halkın egemenliğine engel teşkil ettiğini ileri sürer.<sup>17</sup>

Taha Parla, Cumhuriyet'in kuruluşunda da ordunun belirleyici olduğunu savunur. Ona göre, Cumhuriyetçilik, anti-monarşizm ve anti-teokratizmdir. Fakat Kemalist Cumhuriyetçilik sadece bundan ibâret değildir. İçi karizmatik şef sistemi, tek particilik, güdümcü seçim ve millet meclisi vb. ile doldurulmuş, anti-demokratik bir cumhuriyetçiliktir.<sup>18</sup>

Mehmet Altan gibi, Ahmet Turan Alkan da demokrasinin, Cumhuriyet'ten daha elzem olduğu fikrini savunur. Ona göre, Cumhuriyetsiz de yaşana biliniyor; ama demokrasisiz asla! Cumhuriyet de dahil hiç bir yönetim şekli "fazîlet rejimi" olamaz.

<sup>12</sup> a.y., s.514

<sup>13</sup> Altan, a.g.m., s.10

<sup>14</sup> a.y.

<sup>15</sup> a.y.

<sup>16</sup> a.y.

<sup>17</sup> a.y.,

<sup>18</sup> a.y.,s.11

Fazileti, yönetenlerin ve kanun koyucuların, idâre edilenlere tanıdığı temel haklar ve hürriyetler inşâ eder.<sup>19</sup>

M.A.Kılıçbay, Maurras'ın "Partiler varsa Cumhuriyet vardır, yoksa yoktur." Tarifine tamamıyla katıldığını söyler.<sup>20</sup>

Ve yine O, bir toplumun Cumhuriyet olup olmadığını şu şekilde izâh eder:

"Bir toplumun Cumhuriyet mi, yoksa başka bir şey mi olduğunu belirlemenin en iyi araçlarından birini hem maddî üretimin bölüşümünde, hem de yaşanan hayatın kalitesini oluşturan maddî olmayan alanlarda kıstasın hak ya da imtiyaz tarafından maydana getirilmesi koymaktadır. Eğer başka bir şekilde söylemeyi dersenem, imtiyazlar küresi (şahsî ilişkiler) ile haklar küresi (gayri şahsî ilişkiler) arasındaki zıtlık, Cumhuriyet ile diğer siyasal oluşumlar arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Yaksa tahtta ırsî bir kralın veya "seçilmiş" bir "kralın" (devlet başkanının) olması değil."<sup>21</sup>

Toplumu kuran ve herkesin etnik ve dinsel bağlantılarını şahsî hale getiren oluşumun adı Cumhuriyet'tir. Cumhuriyet bireyi ön plana çıkarır, pekiştirir ve rejimin güvencesi konumuna yüveltir.<sup>22</sup>

Bireyin ön plana çıkarılması, halksız cumhuriyet olamayacağının tabîî bir sonucudur.<sup>23</sup>

Bütün bu söylenenlerden sonra, Yeni Osmanlılar'ın bu konudaki görüş ve düşüncelerine geçebiliriz:

Nitekim, Yeni Osmanlılar'ın meşrutiyet rejimini Cumhuriyet'e tercih ettikleri bilinen bir gerçektir. Onlar "halkın hâkimiyeti" anlamına gelen Cumhuriyet'in kimse tarafından inkâr edilemeyeceğini savunurlar. İslâm'ın da ilk zuhûrunda bir nevi Cumhuriyet olduğunu söyleyen Yeni Osmanlılar, "cumhûr" un bizi batıracağını, bundan kimsenin şüphesi bulunmadığını; fakat icrâsında imkân bulunmamasıyla hak bâtil olmuş demek olmadığını ifâde ederler. Demektir ki, onlar Cumhuriyet'i inkâr etmemekle birlikte icrâsında da imkân bulunmadığını ve Cumhuriyet'in Osmanlı için bir hezîmet olacağı kanaatindedirler.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> A.Turan Alkan, Cumhuriyet ve Ciddiyet İlânına Dair Düşünceler, Türkiye Günlüğü, S.20, Güz 1992, s.23

<sup>20</sup> M.A. Kılıçbay, a.g.m., s.44

<sup>21</sup> a.g.m., s.45

<sup>22</sup> a.y.

<sup>23</sup> a.g.m., s.46

<sup>24</sup> Hürriyet, 14 Septembre 1868, nr.12, s.6

Onlar, Osmanlı teb'asından olan Rumların "cumhur" yapmak arzularını şu şekilde yorumlarlar:

"Rumlar bir cumhur yapmak istermiş. Hâkimiyet'i halkın tasdîki, onların müddeâsını kabul demek olurmuş. Rumlar kim, memâkil-i Osmaniyye halkının hepsi bir yere toplansa, içinde Rumları görmek için hurde-bîn kullanmaya ihtiyâç messeder. Bununla beraber, onların içinde de cumhur isteyen yüz bin kişi yoktur. Cumhur'u Yunanistan'da yaptıramadılar. Bilmezler mi ki, ekseriyet-i ârâya sâhip olan millet-i İslâmiyye, Âl-i Osmani ne kadar sever ve bir âdil pâdişâhının en ednâ kılı için başını fedâ eder(...) Sözü'n doğrusu mülkümüzde hâkim biziz. Hepimizin hükümete iştirâkımız vardır. Fakat hükümetin emr-i icrâsını bî'at-ı meşrû'a ile Âl-i Osman'a tevdi' ettik. Dâimâ Âl-i Osmân'ı isteriz. Dâimâ idâre-i meşrûta talebindeyiz."<sup>25</sup>

Daha önce de belirtildiği üzere Yeni Osmanlılar, meşrytiyet idâresi isteklerinde tâviz vermezler. Onlar, hâkimiyeti "halkın muvâfak-ı şer' olması"<sup>26</sup> şeklinde yorumlarlar. Bundan da şu sonuç çıkar: Yeni Osmanlılar, Şeriâtın hâkimiyetini halkın hâkimiyeti olarak görürler. Eğer bu gerçekleşirse, halk hâkimiyeti zâten sağlanmış olur. Ayrıca farklı bir idâreye ihtiyâç hissedilmez. Onlar, Osmanlı pâdişâhına, "peygamber postunda oturuyor" nassıyla sonsuz bağıllık duyarlar. Çünkü, pâdişâhlar Peygamber'den sonra Allah'ın şeriâtını icrâ etmekle yükümlü birer halîfedirler. Bu yüzden, onlarca pâdişâhın şeriâtı icrâ etmesiyle halkın hâkimiyeti mânâsında olan "şeriâtın hâkimiyeti" sağlanmış olur. Pâdişâha olan sonsuz itaat bundandır.

Yeni Osmanlılar'ın bu görüşüne karşı çıkanlar; hâkimiyet, halkın muvâfak-ı Şer' olduğuna emniyetlerinin olup olmadığı sorusuna, Onlar, şu örneği delil olarak gösterirler ve onlara şöyle cevâp verirler:

"...Hazret-i Sıddık (R.A) halife olup da imâm Âli (K.E) hakk-ı karâbete isnâden, beyân-ı inkisâr eylediği zaman Hz. Fârûk (R.A) hazretlerinin, "sizin fazlınız müsellemdir; fakat, halk onu istedi" yollu verdiği cevâbı târihlerde görmemiş mi?

Hukûmet, benim, sizin ve sâir ebnâ-yı vatanın kuvvetinden ibâret değil midir? Benim kuvvetime benden veyahut ihtiyâr veya ekseriyete tâbiyyet cihetiyle tevdi' eylediğim zâttan başka bî-hakkın kim mâlik olabilir?"<sup>27</sup>

<sup>25</sup> a.y.

<sup>26</sup> a.y.

<sup>27</sup> a.y.

Fakat bütün bunlara rağmen Yeni Osmanlılar, Cumhuriyet'in fâziletlerini de inkâr etmezler; fakat, istibdâda da şiddetle muarızdırlar. Onlar Cumhuriyet idâresinin fâziletlerini, Tunus'un Cumhuriyet idâresi öncesi ve sonrası durumunu mukayese ederek izâha çalışırlar:

"Mâlum olduğu üzere Tunus, Devlet-i Aliyye'nin zîr-i idâresine girdikten tâ bir asır evvele gelinceye kadar reisini mu'teberânından intihâb eder ve makâm-ı hilâfete tasdik ettirir bir nev' Cumhuriyet hükmünde ve o idârede bulundukça tamamıyla servet ve sa'adet hâlinde idi. Nihâyet yüz otuz sene mukaddem şimdiki hânedân istibdâd hâsıl eyledi.

Her müstakil hânedânda bir kânûn-ı tabîî gibi, zarûrî'z-zuhûr olan fesâd-ı ahlâk, bu fâmilyaya dahi az zaman geçer geçmez sirâyet ederek, a'zâsı mülk-i azûz hükmüne girdiler."<sup>28</sup>

Ziyâ Paşa, Hürriyet'in 99. sayısında "Cumhuriyet" ile "Mutlakiyet" rejimlerinin birbirlerinden ayrılan taraflarını belli başlı noktalarda yoğunlaştırır:

Cumhuriyet idâresinde pâdişâh, imparator, sadrâzam, hâriciye nâzırı falan bulunmaz. Memleketin pâdişâhı, imparatoru, kralı, sadrâzamı hep memleket ahâlisidir.

Cumhuriyet idâresinde, halk birkaç menfaat-perestin hüküm ve keyfine esir olmayıp, zengin fakir herkes kendi hürriyetini muhafaza etmekte serbesttir.

Cumhuriyet idâresinde, kur'a zor ve zulm ile askere yazmak ve yüz binlerce kişiyi kendi evinden yurdundan uzaklaştırıp, işinden gücünden etmek ve kışlalarda çürütmek usûlü yoktur.

Çünkü, memleket herkesindir ve herkes kendi malını düşmandan korumak hakkına sâhip olduğundan, gerektiğinde küçük büyük herkes silahına sarılır ve görevine koşar.

Cumhuriyet idâresinde, tersâne için gerekli olan kereste ve halat için ahâli angaryaya kullanılamaz. Eğer tersâneye kereste ve halat lâzım olursa, parasını verip, ahâliden satın alır.

Cumhuriyet idâresinde, gazeteler dalkavukluk etmek zorunda olmadığından, kanunlar çerçevesinde, her türlü eleştiriye izinlidirler.

Cumhuriyet idâresinde, bir Millet Meclisi bulunur. Bunun âzâsı ahâli tarafından seçilir; yâni, ahâlinin en dirâyetli ve hamiyetli olanları belli bir süre için âzâ olarak

<sup>28</sup> a.g.e., İbret, 24 Mai 1869, nr.48, s.1-2

seçilirler. Ve yine akrânlarından ma'lumatça üstün olan bir zât, geçici olarak, bu meclisin başkanlığına seçilir.

Cumhuriyet idâresinde her şahıs, medenî hukukunca ne kadar hür ve serbest ise konulmuş kanunlara itaâtte de o kadar esir ve aldığı emri yerine getirendir. Yönetenlerin de yönetilenlerden asla fark ve imtiyâzları yoktur. Mahkemeler ise, büsbütün bağımsız bir hükümet hükmünde olup, konulmuş kanunlar üzerine hükümleri icrâ eder. Hiç kimse bu kanunların dışına çıkamaz. Bundan dolayı Cumhuriyet idâresinde vükelâ entrikaları asla yürümez.

Ama hükümet-i şahsiyyeler, tamamıyla bu idârenin zıddıdır. Onlarda pâdişâh veya imparator isimleriyle, bütün idârenin dizginlerini ellerinde bulunduran birer zât bulunur. Veya, onların vekilleri ve müsteşârları ismi ile bazı kimseler idârenin başına geçerler. Sanki memleket, onların ecdâdlarından kalma çiftlik, ahâli de çiftlikte damızlıktır. Halkı çalıştırır, soyarlar, ellerindekini alırlar, kendi zevk ve eğlencelerine sarf ederler.

Hükümet-i Şahsiyye'de idârenin başında bulunan kimse istediğini yapar, istediğini cennete; istemediğini cehenneme koyar. Himâye ettiği şahıslardan biri suçlu duruma düşse, onu kamunun pençesinden kurtarır. Mahkemede haksız bir kişi olsa, haklı çıkarır. İstemediği bir kimseyi hapse atar; sürgün eder. Geçim kaynağını ihlâl ederek, sefâlet çektirir. Buna rağmen kimse sesini çıkaramaz.

Hükümet-i Şahsiyye'deki gazeteler, emir sahiplerinin dalkavukluğu ile geçinirler. Hükümet, fenâ bir işte de bulunsa, yine de öve öve göklere çıkarırlar, yapılan fenâlığı iyilik şeklinde göstermeye çalışırlar. Zîrâ asıl amaçları vatana ve millete hizmet olmayıp, para kazanmaktır. Para kazanmanın yolu da böyle olur.<sup>29</sup>

Bu mukayesede Cumhuriyet'in fazîletlerinden övgüyle söz etmeleri, hükümet-i şahsiyye üzerine idâre edilen Bâbîâli'nin, fenâlıklarını bir bakıma gözler önüne sermek arzusundan kaynaklanır. Tabii ki, bu onların Cumhuriyet'e insicamlı bakmadıkları anlamına gelmez. Ziya Paşa, bir memleketin sokaklarına bakıp idâresinin Cumhuriyet mi, yoksa başka bir idâre mi olduğunun anlaşılacağı komedisindedir:

“Zîrâ bir idâre ki, ahâliye perde-i müşfik gibi muamele eder ve bunun karşısında büyük küçük, yerli ecnebi fark olunmaz, herkes dâire-i vazîfesini tanır, her mazlûm

<sup>29</sup> a.g.e., İdâre-i Cumhuriyye ile Hükümet-i Şahsiyye'nin Farkı, 14 Rebiyülevvel 1283, 14 haziran 1870, nr.99, s.1-2

zâlimden hakkını alabilir; hiç bir zâlim mücâzâtsiz zulm edemez, hatır, gönül, rütbe, me'muriyet için fazîfe-i adl u hakkaniyyet ayaklar altında çiğnenemez; elbette orada fakr u ihtiyaç barınmaz. Ve öyle bir memlekette zaptiyyenin hiç lüzümü olamaz.

Bundan zâhir olur ki, bir hükümetin idâresi âdil midir ve ahâlisi bahtiyâr mıdır, değil midir derhâl anlaşılmak murâd olunursa, onun memleketine girildiği gün sokaklarına dikkat etmeli. Eğer dilenci ve zaptiye çok ise, idârenin zulmüne ve ahâlinin makhûriyetine bilâ-tereddüt hükmetmeli ve böyle değil ise, aksini mukarrer bilmeli. Ya bizim İstanbul'a bir ecnebî girdikte bu iki hâlin hangisine hükmeder.<sup>30</sup>

Yeni Osmanlılar, Fransızların da Cumhuriyet idâresini, arzuladıklarını ve bu uğurda mücâdele ettiklerini hatırlatarak, Cumhuriyet'in Fransa halkını maârif, sanâyi ve ma'muriyet bakımından kalkındırdığını; fakat, onlara arzu ettikleri hürriyeti sağlayamadığından, hoşnut olmadıklarını dile getirirler. Zaman zaman da halkın bu za'afından faydalanan bazı kimseler, idâreyi elde ettikten sonra Cumhuriyet'i rafa kaldırdıklarını söylerler.<sup>31</sup>

Aynı şekilde, Cumhuriyet fikrinin hâkim bir hâle gelmesi, İspanya halkının da arzu ettiği bir şey olur. Orada bütün halk ve asker ayaklanıp mevcut idârenin izâlesini ve kraliçenin def'iyle memleketin Cumhuriyet'le idâre edilmesini talep ederler.<sup>32</sup> işte bütün bunlar, Fransız ihtilâlinin ve onu hazırlayan aydınların neşrettikleri fikirlerin tabîî sonucudur. Yeni Osmanlılar, Fransız halkının gaflet uykusundan uyanmasının mimarları olarak, Rousseau ve Voltaire gibi hürriyet fikirlerinin sahiplerini sayarlar.

Onlara göre, bundan önce Fransa'nın da Bâbiâli'leri, Âli ve Fuad Paşa'ları vardı. onlar da bizim gibi bir keyfi idârenin altında esir ve mazlûm idi. Hükümet istediği gibi ahâliye zulm eder, vergiyi dilediği miktarda alır, devlet vekilleri kral adına keyifleri istediği gibi hükmederlerdi.<sup>33</sup>

Bu noktada onlar, Cumhuriyet'in keyfiliğe son vermesi ve halkın hâkimiyetini öngörmesi açısından benimserler.

Son olarak şunu söyleyebiliriz ki, "hâkimiyetin kayıtsız şartsız millete devredilmesi" prensibine dayanan Cumhuriyet, monarşinin sona ermesini sağlayan bir kurum olması hasebiyle Türk siyâsî hayatında önemli bir gelişme olduğu söylenebilir.

<sup>30</sup> a.y.,s.3

<sup>31</sup> a.g.e., Fransa İhtilâli, 21 Juin 1869, nr.52, s.14

<sup>32</sup> a.g.e., İspanya'nın Bugünkü Hâli, 5 Octobre 1868, nr.15, s.6

<sup>33</sup> a.g.e., Fransa'nın Buhramı, nr.93, s.1-2

Osmanlı saltanatına tepki olarak gelişen Cumhuriyet, bilindiği üzere, Atatürkçü metotlarla merhale merhale gerçekleşir. Fakat bu gelişmenin en büyük noksanı “demptokratik” özden yoksun bir biçimde süregelmesidir. Demokrasi olmadan da halkın egemenliği sağlanamaz. Cumhuriyet’in temel ilkesinin lâiklik olması ve lâikliğin de din âleyhtârlığı olarak algılanması birtakım çatışma ve tepkileri de beraberinde getirir.

Müdafâ-i Hukuk Cemiyeti’nin kurduğu rejimin adı olan Cumhuriyet, bağımsızlık ilkesine dayanır. Fakat, zamanla Cumhuriyet’in “tek parti” ve “tek adam” yönetimine dayalı bir diktatoryaya dönüşmesi, bu ilkeyi ortadan kaldırdığı gibi, Cumhuriyet’i çoğulcu bir seçim hakkından yoksun bırakır.

Gerçek şu ki, Cumhuriyet olmadan yaşanır, ama demokrasi olmadan asla! Demokrasinin Cumhuriyet’ten daha elzem olduğu söylenebilir.

Cumhuriyet, sürekli olarak ferdi ön plana çıkarır. Bunun yegâne sebebi, halksız Cumhuriyet olmayacağının kabul edilmesidir. Birey rejimin güvencesi olarak görülür.

Cumhuriyet rejimine temkinli yaklaşan Yeni Osmanlılar, asla onu Meşrutiyete tercih etmezler. Onlara göre, memlekette Cumhuriyet imkânsızdır. Ve Cumhuriyet’in devleti batıracağının da ayrı bir mesele olduğunu da ifâde ederler.

Fakat, her şeyden önemlisi, A.Turan Alkan’ın da söylediği gibi, Cumhuriyet de dahil hiç bir yönetim şekli “Fazîlet rejimi” olamaz. Fazîlet, idâre edenlerin ve kanun yapanların idâre edilenlere tanıdığı temel hak ve hürriyetler inşâ eder.

Yeni Osmanlılar’ın Cumhuriyet’e fazla sıcak bakmamalarının sebebi, muhtemelen Cumhuriyet’in hilâfet ve teokratizme karşı olmasıdır.

Bunun yanında Yeni Osmanlılar, Cumhuriyet’in faziletlerinin inkâr edilmesinin mümkün olmadığını da dile getirirler.

Görülüyor ki Yeni Osmanlılar Cumhuriyet rejimini ideal gördükleri halde, Osmanlı için gerçekçi bulmazlar. Bunun temel sebeplerini şu şekilde izah ederler:

Yeni Osmanlılar, Osmanlı pâdişâhının meşruiyetini asla tartışma konusu yapmazlar. Onlar padişaha bütün Müslüman halk gibi, “Peygamber postunda oturuyor” gözüyle bakarlar. Bu yüzden padişahlık makamına dokunmazlar. Cumhuriyet rejiminde ise bu tür fikirlere yer yoktur.

Yeni Osmanlılar, din-devlet ayrılmazlığını savunurlar. Oysa ki Cumhuriyet, “din ve devlet işlerinin bir birinden ayrılması” prensibine dayanan laiklik ilkesini temel esas olarak kabul eder onlara göre Osmanlı’nın etnik ve dini yapısı içerisinde, Müslüman

halkın çoğunluğu oluşturması ve onların halifelik makamına olan bağlılıkları, Cumhuriyetin tesisi için gerekli ortamı mümkün kılmaz. Hele hele, Cumhuriyet, hilafete muhalif olması bir başka olumsuzluk olarak görülür. Onlara göre, Osmanlı halkı buna hazır değildir.

Yeni Osmanlılar, imparatorluk içinde “millet-i hâkime” konumundaki Müslümanlara tanıdığı haklara hâlele geleceği endişesi ile bundan huzursuzluk duyarlar.

İşte bütün bu şartlar içinde, onlar, Cumhuriyeti mümkün görmezler ve bundan Osmanlının zarar göreceğine kesin kânidirler.



## IX.ŞERÎ'AT

Şeriat, sözlükte; 1)-doğru yol; 2)-Allah'ın emri; 3)-âyet, hadis ve icmâ-i ümmet esaslarına dayanan din kâideleri,\* olarak târif edilir.

Fıkıh ilmiyle uğraşan âlimler, şeriatı, "Cenâb-ı Hakk'ın kuralları için koyduğu ve kanun yaptığı dinî hükümler"<sup>1</sup> diye tarif ederler.

Bu tariften anlaşılacağı üzere, şeriat din mânâsındadır. İkisi de aynı şeyden ibârettir. Şeriat lafzı da din lafzı gibi aslî ve fer'î hükümleri içerir. Fakat çoğu kez sadece fer'î hükümlerde kullanılır.<sup>2</sup>

Bu açıklamalar gösteriyor ki, din ve şeriat birbirinden farklı iki kavram iseler de, mahiyet itibariyle aynıdırlar. İkisi de bir peygamber vasıtasıyla konulan İlâhî kanunlardan müteşekkildir. Bu bakımdan, çoğu kez biri ötekinin yerine kullanılır. Aralarındaki tek fark kavram ve isimlendirme noktasındadır. Bu, şu şekilde izâh edilir: "din denmesi, kendisiyle Cenâb-ı Hakk'a itaat ve ibadet, yahut din sebebiyle Cenâb-ı Hak tarafından mükâfat ve cezalandırma ile karşılandığındandır. "Şeriat" siye isimlendirilmesi de kendisinden hükümler çıkarmak, yahut girilecek doğru yol (Sırât-ı müstakim) olmak münâsebetiyledir. Teslimiyet gerektirmesi bakımından da "İslâm" diye isimlendirilmiştir."<sup>3</sup>

"Şer'", meydana çıkarma ve açıklama mânâsına gelir. Sonradan "şeriat koymak" mânâsında kullanılır. Master olduğu için kullanım alanına göre,bazen "şeriat koyan" (şâri'), bazen da "şeriat olarak konulan" (meşru') anlamında kullanılır. Şâri, "şeriat koyan" demektir; hakîkatte şâri', Cenab-ı Hak'tır. Büyük peygamberler de şeriat hükümlerini tebliğ etmekle yükümlü olduklarından, onlara da "şâri'" denir.<sup>4</sup>

Şeriatle ilgili bu kısa değerlendirmeden sonra şeriatın değişmezliği üzerinde de durmak gerekir. Bu değişmezlik şu açılardan değerlendirilir:

Birincisi, tabiat olaylarının dayandığı kanunlar nasıl değişmez ise, İslâm şeriatı de bunun gibi tabîi olduğundan değişmezdir. Allah, tabiat olaylarını mükemmel kanunlara bağlar. Şeriat ise, insan tabiatına en uygun kanunları içerir.

İkincisi, İslâm şeriatı, diğer semavî dinlerin ortaya koyduğu şeriatleri mükemmele ulaştırdığından, İslâm şeriatı dışında başka kanun ve şeriata ihtiyaç kalmaz.

\* Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat

<sup>1</sup> Kemâleddin Nomer, Şeriat, Hilâfet, Cumhuriyet, Lâiklik, s.5

<sup>2</sup> a.y.

<sup>3</sup> a.y.

<sup>4</sup> a.g.e., s.7

Üçüncüsü, Kur'ân'ın ilimle çatışan hiç bir noktası bulunmaması, şerîatın her hükmünün ilimce tastiklenmesi, onun ilmî ve değişmez olduğunun bir kanıtıdır.<sup>5</sup>

Şerîata Kur'ân'dan delil getiren Manastırlı İsmail Hakkı, şerîatın Kur'ân emir ve buyruklarının toplamı olduğunu ve bu yüzden de tartışılmaz olduğunu beyan eder.<sup>6</sup>

Aynı şekilde, şerîatın tartışılan bir konu hâline getirilmesinin, fikir hürriyeti ile uzaktan yakında ilgisinin bulunmadığı kaydedilir.<sup>7</sup>

Şerîatın iki dünya saadeti için gerekli hükümler bütünü olduğunu söyleyen Manastırlı İsmail Hakkı, Kur'ân'dan hareketle, İsrailoğulları'nın kendilerine gönderilen şerîata riâyet etmediklerinden cezalandırıldığını ifâde eder.<sup>8</sup>

Şerîat hususunda üzerinde durulan konulardan birisi de şerîat-kanun ilişkisidir. Adâletin te'mininde kanunların gerekliliği muhakkaktır. Adâlet için kanun; kanunun selâmeti için şerîat gerekli görülür.<sup>9</sup>

Adalet, ancak, kanunların yürürlüğe konulup uygulanmasıyla mümkün olur. İnsanları olgunlaştıran adâlet olduğu gibi, adâleti sağlayan yegâne güç de şerîattır.<sup>10</sup>

Dinin emir ve buyruklarını kabul edenler, dinin dışında başka bir kanuna tenezzül etmezler. Böylece, bu hükümlerden hareketle din, şerîat ve kanun aynulaştırılır.<sup>11</sup>

Manastırlı İsmail Hakkı da, kanunun şerîatle kâim olduğunu, kanunların kabul edilebilir olmasının ise, ancak şerîate uygunlukla mümkün olabileceğini savunur.<sup>12</sup>

Osmanlılar'ın küçük bir aşiretten büyük bir devlet çıkarabilmelerinin, şerîat hükümlerine sıkı sıkıya bağlanmalarında görenler, gerilemeye başlamasının sebeplerini de, şerîatın terkedilmeye başlamasına bağlarlar.<sup>13</sup>

İslâm şerîatının "semâvî" olduğu konusuna işaret edilmesi, hakimiyetin menba'nının ilahî olduğunun ispatına yöneliktir. Bununla birlikte, şerîatın "fikhî" temellerinin beşeri olduğu iddia edilir. Çünkü, Kur'ân'da meseleler, detaylı anlatılmaz. Şerîatın menba'nının Kur'ân olması, şerîatın tamamıyla ilahi olduğu anlamına gelmez.

<sup>5</sup> Mehmet Çelik, II. Meşrutiyet Döneminde Çıkan İslâmî Dergilerin Sistematiği Tahlili , s.223

<sup>6</sup> a.y., s.224

<sup>7</sup> a.y.

<sup>8</sup> a.g.e., s.225

<sup>9</sup> a.g.e., s.226

<sup>10</sup> a.y.

<sup>11</sup> a.y.

<sup>12</sup> a.y., s.227

<sup>13</sup> a.g.e., s.228

Öte taraftan Kur'ân'da "muâmelât" ile ilgili âyetlerin oldukça az olması, insanlara belli bir ölçü verildikten sonra, dünya ile ilgili sorunların çözümünün kendilerine bırakıldığı anlamına gelir.<sup>14</sup>

Şimdi de Hürriyet Gazetesi'nin şeriatle ilgili yorum ve değerlendirmelerine bir göz atalım:

Hürriyet Gazetesi'nde, şeriat "tagayyürden masûn bir esâs"<sup>15</sup> olarak târif edilir.

Yeni Osmanlılar, bu tariften hareketle, değişik etnik grupların bir arada yaşamalarının ve Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünün sağlanmasının ancak ve ancak "şeriat-ı Ahmedîyye" ile mümkün olabileceğini iddia ederler. Şeriatın, bu farklı grupları aynı şekilde idâre edecek ilahî emirlerle dolu olduğunu hatırlatan Yeni Osmanlılar, "İslâm'ın bir kin ve garazı var ise usûl-i idâriyyedir; eşhâsa değil" demektedirler.<sup>16</sup>

Yeni Osmanlılar, şeriatın din ve mezhep ayrımı gözetmeksizin bütün insanları eşit tuttuğunu ve bundan daha iyi bir kanun olmadığına kesin bir biçimde kânidirler. Onlar, adâletin temini olarak gördükleri şeriatı kanunla bir bakıma aynîleştirirler:

"Kavâid-i İslâmiyye, o adâlet-i mücerredir ki, dâmâd-ı Peygamberî'yi bir Yahudiyle muhâkeme olunurken hasmiyle müsâvât husûlü için ayakta durdurmuştur. Birkaç mütegalib ve birtakım rebâb-ı fesâdın İslâm'ı Hristiyan ve pâdişâhı esnâftan tefrik etmeksizin vuku' bulan tevâvüzâtına bakılacağına bir kere esâsa nazar olunsun, şeriat hukukça hiç bir bahane ile kimseyi kimseden tefrik etmiş midir?

İmâm Âli, Mâlik Eşter'i, Mısır Vilâyeti'ne tayin ettiği zaman verdiği ta'limatta idâre edeceği ahâlinin birtakımı mezhepçe birâderi ve birtakımı hilkatçe şeriki olduğunu söyler."<sup>17</sup>

Yeni Osmanlılar, Roma Devleti'nden sonra, dünya medeniyetinin Şark hükûmetine, kısa bir zaman dilimi içinde Şarka ve Garba bir sabah nuru gibi yayılan İslâm mücâhitlerinin nâil olduklarını söylerler. Onlar bu terakkiye sebep olarak, insan hürriyetini İlâhi adâletle te'min etmiş olan şeriatı gösterirler.<sup>18</sup>

Daha önce, Yeni Osmanlılar'ın, Tanzîmât'ı eleştirmelerinin sebeplerinden birinin, Reşit Paşa'nın şeriat gibi sonsuz bir derya dururken, kanunların tanzîminde

<sup>14</sup> a.g.e., s.229

<sup>15</sup> Hürriyet, 14 Septembre 1868, nr.12, s.7

<sup>16</sup> a.g.e., Avrupa Şark'ın Asayişini İster, 7 Decembre, nr.24, s.6-7

<sup>17</sup> a.g.e., 24 Aout 1868, nr.9, s.4

<sup>18</sup> a.g.e., Hürriyet, 2 Aout 1869, nr.58, s.1

şeriat dışında başka bir yola baş vurmasından kaynaklandığını söylemiştik. Onlar şeriatın niçin terk edildiğini şu cümlelerle izâh ederler:

“Şeriat umûmun müsâvâtına hükmeder; onu bıraktık, akl u hikmet umûmun müsâvâtına hüküm eder; onu da bıraktık. Yalnız, birkaç kişinin hevesât-ı nefsânîyyesi müsâvât u adâletin aleyhinde bulunuyor.”<sup>19</sup>

Onlar, hukukun korunmasında şeriaten daha geniş, daha âdil ve daha kuvvetli bir kanun bulunmadığını iddia ederler. Onlara göre, Kur’ân-ı Kerim’in içerdiği âyet-i kerîmelere bakılması hâlinde bunların, temel hükümlerle alâkalı olduğu âşikârdır.<sup>20</sup>

Yeni Osmanlılar, Batılıların “bir devlette iki kanun yürümez. Şeriat bütün bütün lağv olunmadıkça idârenin ıslâhı mümkün değildir.” şeklindeki birtakım saçmalıklarına, şu ifâdelerle karşılık verirler:

“...Onu bilmezler ki, adâletin ahkâm-ı esâsiyesi nakl u alkde ve har zaman u mahalde müttehidir. Avrupa ukalâsı nizâmât-ı mevcûdelerinin usûlünü hâsse-i akl ile tabiatın kavâid-i külliyesinden ve fûrû’unu, o kavâidin münâsebât-ı medenîyye ve icabât-ı zamâneye tatbikâtından istihrâc eyledikleri gibi İslâm ulemâsı dahi fikhî o yolda tedvîn etmiş ve fakat kavâid-i tabîîyye ve emr-i ilâhiyye ve ehâdis-i nebevîyyede münderic bulunduğ u için istikraât-ı hükmiyyeye mecbur olmaksızın onlardan istanbât-ı usûl etmişlerdir.”<sup>21</sup>

Yeni Osmanlılar, kurtuluş olarak algıladıkları şeriâtın, Avrupalılar’a öcü gibi görünmesini, onlarda şeriâtın yokluğuna ve vaktiyle papazların devlet işlerine karışmasıyla bin türlü belâlara uğramalarına bağlarlar. Onlar, şeriâtın hükümlerinden heberdâr olmadıklarından, Osmanlı Devleti’nde gördükleri idârecilerden kaynaklanan, fenâlıkların şeriâtten kaynaklandığı zannı ile bu esâsın değiştirilmesine; yâni din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasına çalışırlar. Yeni Osmanlılar, Avrupalılar’ın aksine dâhildeki fenâlıkların şeriâte riâyetsizlikten kaynaklandığını ve şeriâtın har ne zaman terk edilmişse millet olarak yok olmakla karşı karşıya kaldığımızı savunurlar.<sup>22</sup>

Onlar, Avrupalılar’a şu hatırlatmada bulunurlar:

“...Avrupalılar bilmelidirler ki, eğer Devlet-i Osmaniyye’nin Şarkta bekâsı muvâzene-i umûmiyye için lâzım ise kat’a esâsına dokunmamalıdır. Zîrâ, bu devlet,

<sup>19</sup> a.g.e., 23 Novembre 1868, nr.22, s.7

<sup>20</sup> a.g.e., Hukuk ve Mahâkim, 7 Fevrier 1870, nr.85, s.2

<sup>21</sup> a.g.e., İnellâhe..., 18 Janvier 1869, nr.30, s.4

<sup>22</sup> a.g.e., 24 Aout 1868, nr. 9, s. 3

İslâmiyet üzere kurulmuş olduğundan her ne zaman esâsına tagayyür gelirse vücûdu muhatarada kalır. Ama böyle olmayıp da her ne şekilde olursa olsun Şarkta bir devlet lüzumu vardır ve Avrupa devletleri gibi kanun üzere merbut olmalıdır, derlerse şimdi, hâdimü'l-harameyn ve halife-i İslâm ünvânlarını hâiz olan pâdişâh-ı Âl-i Osman bunları terk ile İstanbul kralı lâkabına kanaat etmesi icâb eder. Bunun ise tehlikesi muhtâc-ı beyân değildir. Hulâsa-i kelâm, devletimiz muammer olmak isterse şeriât-ı Ahmediyye'ye ittibadan ve devlet-i İslâmiyye halinde kalmaktan ayrılamaz. Demektir ki, şeriât, devletimizin cânı ve mâyeü'l-hayâtıdır.<sup>23</sup>

Yine Avrupalılar'ın "Asya'da bu kadar nüfus çürüyüp duruyor." Diyerek bu çürümenin sebebini şeriâte bağlamalarına sinirlenen Yeni Osmanlılar, Asya'daki milyonlarca nüfusun çürüdüğünü doğrulayarak, bu çürümenin sebebini, Avrupalıların aksine, şeriât kâidelerine ehemmiyet verilmemesine bağlarlar. Onlar, İslâm'ın faziletlerini de sıralayarak, bu kötü zannını yıkmaya uğraşırlar:

"...Romalıların inkirâzından sonra âlemde meâsir-i medeniyyeyi ibkâ eden İslâm değil miydi, Maârif-i hikemiyeyi tevsi' ve ihyâ eden İslâm değil miydi, sizden birtakım ukâla "Avrupalıların üstâd-ı maârifî Endülüs Araplarıdır." Diye bağırıyolar, onlar İslâm değil miydi.

Eğer sizin medeniyyet zannettiğiniz şeyler, karıların açık saçık sokağa çıkması ve meclislerde dans etmesi ile, onlar ahlâkımıza mugayyirdir."<sup>24</sup>

Böyle bir ahlâksızlığın, medeniyet timsâli olarak gösterilmesine şiddetle karşı koyan Yeni Osmanlılar, vaktiyle Osmanlı Devleti'nin kazanmış olduğu şan ve şöhretin bu esâs; yâni şeriât sayesinde olduğunu hatırlatarak, yine bu esâs sâyesinde, kaybedilem itibâr ve terakkinin yeniden sağlanacağından emindirler.<sup>25</sup>

Hükümetin, Avrupa'nın tâlimatıyla din ve devlet işlerini birbirinden ayırmakla yetinmeyip, zamanla şeriât ahkâmının yerine Düstûr'u hâkim kılar. Yeni Osmanlılar, bunun sakıncalarını ortaya koyarak, şeriâtle mukâyeseye girişirler:

"Hakîkat biz Düstûr'a bedel bir kanunu'ş-şer yapmak talebindeyiz. Çünkü, Düstûr, Sarf ve nahivden başka bir şey okumayan bazı ricâlin, ya Fransızca'dan tercüme ettirerek veyâhut karîhadan ilâve ederek tertip ettiği birçoğu câhilâne ve birçoğu zâlimâne birtakım müteferrik bendlerden ibârettir. Şeriât ise, usûl-i âyât ve ahâdiste

<sup>23</sup> a.y.

<sup>24</sup> a.g.e., 7 Septembre 1868, nr.11, s.8

<sup>25</sup> a.y.

mevcut olan hukuk-ı tabîyyeden bilâistinbât iki yüz milyon nüfuslu bir millete bin iki yüz elli seneden beri zuhûr eden kâffe-i ulemânın yalnız taharri-i hakikat ve arz-ı ma'rifet değil, ecr-i âhiret için ikdâmât-ı fevkalâde sarf ederek, tevsi' ve terfi' ettikleri bir deryâ-yı ma'rifettir. Ondan iltikât olacak kanun adâletçe ve icâb-ı vakt u hâle mutabakatça belki düvel-i mütemedine de mevcut olan kavâninin hepsine müreccah olacağında şüphe mi edilir?"<sup>26</sup>

Yeni Osmanlılar, hükümetin, şeriât dışında, başka yollarla kanun koymak ve o kanunları da keyfi bir biçimde icrâyâ kalkışmak istediğini; birkaç zâlim ve câhilin hatır ve heveslerine bağlar. Çünkü, şeriât keyfiliğe karşıdır. O İlâhi nitelikli olduğundan, onu icrâyâ memûr olanlar, hükümlerin dışına çıkamazlar. Bu onların işlerine gelmez, onların hatır ve heveslerinin kanun hükmünde olduğu kendilerince şahsî davranışlarının mutlak adâlet olarak telakki edildiği bir yerde, şeriât gibi keyfiliği kısıtlayıcı bir esasın yeri olamaz. Yeni Osmanlılar, şeriât gibi, medeniyetin her türlü ihtiyaçlarını karşılamaya yeterli bir " 'atiyye-i İlâhiyye" mevcûd iken idârecilerin onu terk edip istibdatlarını 'Tanrı' hükmünde görmelerini büyük üzüntüyle karşılarlar.<sup>27</sup>

Yeni Osmanlılar, İslâm hükümetlerinin, şeriât hükümlerine bağlı kalmakla ve ona itaat etmekle adaleti sağlama yolunu tuttuğu müddetçe, saadet ve terakkiye mazhar olduklarını ve ahâlinin de kurtuluş ve refaha nail olduklarını, bu yolu terk edip keyfi idâreye sapmalarıyla gerilemeye ve yok olmaya başladıklarını hatırlatmak, Osmanlı Devleti'nin de başlangıcından bin tarihlerine gelinceye kadar şeriâtle yönetildiğini, kılıcından ziyâde, adâlet ve kakkaniyetiyle Yemen'den Almanya'ya ve Cezâyir'den Hazar Denizi'ne varıncaya kadar geniş iklimleri ve kavimleri kendi bayrağı altında toplamaya muvaffak olduğunu söylerler.<sup>28</sup>

Bütün bu tartışma ve tenkitlerin ardından Yeni Osmanlılar, memlekette adâletin te'sisi için bir imtiyâz olarak değil, şeriâti bir zorunluluk olarak görürler:

"Şurasını iyice anlayalım ki, Osmanlıların tâlib olduğu hükümet-i İslâmiyye'nin ma'nâsı birkaç Müslüman mesned-i ikbâle geçsin, hangi mezhepte olursa olsun sâir vatandaşları bâr-ı zulm altında ezsın, mahvetsin demek değildir. Biz memleketimizde bir hükümet-i âdile isteriz. Evvelâ Osmanlı hânedânının zîr-i Ahmedi'ye mütabık bulunsun; ama mezâhib-i sâire ashâbında sâbi gibi bir adam çıkar da Şeyhü'l-İslâm

<sup>26</sup> a.g.e., 30 Nevembre 1868, nr.23, s.4

<sup>27</sup> a.g.e., 18 Janvier 1869, nr.30, s.4

<sup>28</sup> a.g.e., Yirmi Beşinci Numarada Olan Hâtıraya Zeyl, 4 Janvier 1869, nr.28, s.4

Hasan Efendi'yi bî-hakkın ilzâm eder veyahut bir mesnede Hüsni Paşa'dan lâyük bulunurmuş. Varsın etsin, varsın bulunsun.”<sup>29</sup>

Netice itibariyle, her toplumun mutlaka bir kanuna ihtiyacı vardır. Ve insanlar hal ve hareketlerini ona dayanarak düzenlerler. Toplumda adâletin sağlanması da kanuna bağlıdır. Kanun olmayan bir yerde istibdât olur, adâletsizlik olur. Bu noktada İslâm şeriâtının koyduğu kanun ve kuralları bizzat “şâri” olan Cenâb-ı Hak tarafından vaz’ olunmuştur. Bu yüzden bütün insanları eşit bir biçimde gözetleyen şeriât sadece dünya ile ilgili değil, âhiret ile de ilgili kanunlar toplamıdır. İnsanların iki dünya saadetleri için şeriât elzemdir.

Bütün ilerleme ve gelişmenin, ancak şeriât ahkâmıyla sağlanacağına kesin bir biçimde inanmış olan Yeni Osmanlılar için, şeriât, yapmayı düşündükleri bütün ıslahat hareketlerinin kilit noktasıdır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, hürriyet, müsâvât, meşrutiyet dâvâsıyla ortaya çıkan Yeni Osmanlılar, bütün bu kavramların ancak ve ancak şeriâtla gerçekleşebileceği inancındadırlar. Onların şeriât konusundaki ısrarlarının yegâne sebebi de budur; yoksa aşırı dindâr olduklarından değil.

Onlar şeriât gibi, mükemmel ve her türlü fenalıklarda münezzehe bir kanun dururken başka kanunlara gerek duyulmayacağını savunurlar.

Ve yine onlara göre, Osmanlı bünyesindeki farklı mezhep ve dindeki insanların bir arada yaşamalarını te'min edecek olan şeriâttir. Bu, Osmanlı'nın bütünlüğü açısından önemlidir.

Eni Osmanlılar, hukukun korunmasında şeriâttten daha geniş, daha âdil ve daha kuvvetli bir kanun bulunamayacağını dile getirirler.

<sup>29</sup> a.g.e., 23 Novembre 1868, nr.22, s.7

## X.KANUN

Kanûn, devletin yasama kuvveti: tarafından herkesçe uyulmak üzere konulan her türlü nizâm, kâide, kural\* olarak tarifedilir.

Kanun, Yenileşme devri şâirlerinden Şinasî'nin, yeni kasidelerinde sık sık tekrarladığı kavramlardan biridir. Eskiler de kasidelerinde pâdişâh veya sadrâzamlardan sözederken, adâlet ya da şerî'atten söz ederler. Fakat onların adâlet veya Şerî'atı ile Şinasî'nin sözüne ettiği kanun arasında büyük ölçüde fark vardır. Şerî'at ya da adâletin kaynağı dini olduğu halde, kanunun özü beşeridir. Şinasî bu ayrımı şu şekilde belirtir:

Kavî zaîfi eder kahr u cebr ile teshîr

Bu cebri men için akl-ı beşer kodu kanûn

Ki ettiler ana hikmetçe adl ü hak ta'bîr

Bu adl u hakca diyânet demiş kimi âkil

Takıldı nefis ü hevânın boğazınna zencîr

Şinasî'nin burada anlatmaya çalıştığı kanun fikri doğrudan Montesquieu'den gelir.<sup>1</sup>

Montesquieu, Rûhü'l-Kavânin adlı eserinde, cemiyet için kanunların gerekliliğini şöyle izâh eder:

“Her husûsî cemiyetin kendinide bir kuvvet hissetmeğe başlaması milletler arasında bir hal-i harb tekavvününe badi olduğu gibi, her cemiyette efrâdın kendi kuvvetlerini hissetmeğe başlayarak menâfi-i cemiyeti kendi lehlerine çevirmeğe çalışmaları efrâd arasında bir hal-ı harb husûlünü müeddi olmuştur. Bu iki nevi hal-i harb insanları kanun vaz'ına sevk etmiştir.”<sup>2</sup>

Tanzîmât Fermanı'nın özü, insan haklarının devlet tarafından emniyet altına alınmasıdır. Bu haklar can, mal ve namus güvenliğinden ibarettir. Şinasî, Tanzîmât Fermanı'nın özetini şu beyitle yapar:

Şem'idir kalbimizin cân ile mâl ü nâmûs

Hıfz için bâd-ı sitemden olur adlin fânûs<sup>3</sup>

Şinasî'nin şu mısralarında da insan hakları beyannamesini okumuş bir insanın fikirleri sezilir:

\* Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat

<sup>1</sup> Mehmet Kaplan, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I, s.267

<sup>2</sup> a.y

<sup>3</sup> a.y

Bir ıtık-nâmedir insâna senin kanûnun  
Bildirir haddini sultâna senin kanûnun<sup>4</sup>

Kesin bir dille Tanzîmât Fermanı'nın bir anayasa; hatta bir kanun olmadığını söylemek gerekir. Avrupa'da hükümdarların kendi yetkileriyle, halkın hakları arasındaki ilişkilerde değişiklikler yapılacağını vaadeden bir tür belgedir. Buna istinâden yazılı bir anayasa hazırlanması yolu seçilir. Ya da bir dizi yeni kanunlar düzenlenir. Tanzîmât'ta ikincisini baş vurulur.<sup>5</sup>

Tanzîmât'la birlikte, yeni kanunların hazırlanma amacı, yöneten ve yönetilenlerin, davranışlarını, bu kanunlar çerçevesinde düzenleneleridir. Kanunların bağlayıcılık özelliğinin olması, cemiyet içerisinde adâletin temini için son derece önemli bir unsurdur.

Adaletin sağlanması konusunda kanunların gerekliliğini tartışılmaz bir gerçektir. İslâmcı aydınlar adalet için kanuna, kanunun sıhhati için de şerî'ate dikkat çekerler.<sup>6</sup>

Bir cem'iyetle adâletin sağlanması, yazılı kanunların yürürlüğe konulup, uygulanmasıyla mümkün olabilir.<sup>7</sup>

Yeni Osmanlılar'ın da ısrarcı oldukları konuların başında, Osmanlı halkları arasında adâletin sağlanması gelir. Bu da ancak kanunların uygulanmasıyla mümkündür.

Onlara göre, her toplumun mutlak suretle bir kanuna ihtiyacı vardır. Bu şekilde kişiler hareketlerini ona göre düzenleyip, emniyet ve selâmet içinde yaşarlar. Ve mazlûmler, zâlimlerin zulmünden korunur. İcrâsında tereddüt gösterilmeyen kanunlar, mükemmel yapılmamış olsa bile, bir toplumun iyi idâresine kefil olur. Ve icrâsında kusur ve noksanlık bulunan kanunlar, ne kadar mükemmel olursa olsun toplum için asla fayda sağlamaz.<sup>8</sup>

Yeni Osmanlılar, mükemmel yapılmamış bir kanunun, icrâsında tereddüt gösterilmemesi kanunun mükemmeliyete ulaşmasını sağlayacağını İngiltere örneği ile izâha çalışırlar:

“İngiltere'nin bir mükemmel ve müdevven kanunu olmadığından, mahâkim-i hukukiyyede ekseriyâ emsâl u âdât ve istidlâl üzerine da'vâlar fasl olunur gider. Bu hal

<sup>4</sup> a.y

<sup>5</sup> Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, s.208

<sup>6</sup> Mehmet Çelik, a.g.e, s.226

<sup>7</sup> a.y.

<sup>8</sup> Hürriyet, 29 Mars 1869, nr.40, s.7

ile İngilizler, servet ve sâmeân ve kuvvet ve san'atça Avrupa milletlerinin birincisi denilmeğe şâyândır. Meselâ, İngiltere vükelâ ve me'mürîni âhar bir devletin hediye ve nişanını kabul etmemek mu'tâd olduğundan, bu âna kadar şuu sulde sebât ettiler. Hiçbir İngiliz me'mûru âhar devlet nişanını kabul etmedi. İşte bu sebât ve icrâ sayesinde dâima terakki bulup, ta Hindistan'a kadar gittiler ve o iklimin ekserisini zaplettiler"<sup>9</sup>

Yeni Osmanlılar, her memlekette adâletin sürekliliğinin, muntazam bir kânûnun varlığına ve bu icrâsına bağlı olduğunu beyan ederler. Onlara göre, böyle bir kânunun varlığı ve icrâsının te'mini ise usûl-i meşverete ve mahkemelerin gerekli şartlara uydurulmasıyla hâsıl olabileceğini dile getirirler.<sup>10</sup>

Yeni Osmanlılar, yapılacak olan kanunların, ümmetin kabûlüne mazhar olmasının keyfiliği ortadan kaldıracağını ileri sürerler. Onlara göre, yasama ve yürütmenin birbirinden ayrılması da elzemdir:

"kanûn, icrâsına me'mûr olanlardan başka bir fırkanın elinde tanzim olunmalı ve halkın kabûlüne mazhar olmalıdır ki, makrûn-ı adl olsun. Bunun içindir ki, gerek fıkhta gerek fenn-i hukukta emr-i teşri ve emr-i tenfiz birbirinden ayrı tutulmuştur.

Ulemâ fıkha, hükemâ akla şu meseleler de müttefikdirler ki, eğer teşri ve tenfiz hususlarından ikisi de erbâb-ı hükümete tevdi olunursa, onlar kendi heveslerini haka tercih edeceklerinden istedikleri gibi zâlimâne bir kanun yaparlar ve onu istedikleri gibi zâlimâne icrâ eylerler. Onun için yapılacak konuna, ümmetin telakkisi munzam olmalıdır."<sup>11</sup>

Yeni Osmanlılar, her medenî memlekette kanun yapma yetkisinin hükümete ait olduğunu söylerler. Hangi memleketle meclis-i süra-yı Devlet varsa, kanûn yapma vazifesinin onun tasarrufunda bulunduğunu ve bu kanunların hazırlanması sırasında ümmetin fikirlerinin de göz önünde bulundurulması ,kanûnların yaptırım gücünü daha da arttıracığını ifâde ederler.<sup>12</sup>

Daha önce de belirtildiği üzere Yeni Osmanlılar, devletin ihyâsını adâlete, adâletin fe'sisini de kanunun mevcudiyetine bağlarlar:

<sup>9</sup> a.y.

<sup>10</sup> a.g.e, Adlu sa'atin hayrun min ibâdeti elfi sene, 21 Juin 1869 nr. 52, s.2

<sup>11</sup> a.g.e El-hakku ya'lû ve lâ yu'lâ aleyh, 29 Juin 1868, nr.1, s.4

<sup>12</sup> a.y.

“Bir devletin husûl-i saâdeti öyle müselsel muttasıl bir takım esbâba tevaffuk eder. Fakat, cümlesinin ihyâsı adâlettir. Elde bir kanûn olmadıkça ve onu infâza me'mur olanlar hür bulunmadıkça nerede icrâ-yı adâlet olunabilmiş”<sup>13</sup>

Onlar, her hükümette idâre çarkının işleyiş kuralının kânûn; onu hareket ettiren kuvvetin ise me'murlar olduğunu söylerler. kanun muntazam olmazsa, memûrun dirâyeti, çarkın dönmesine yetmeyeceği gibi, memurda liyâkât bulunmadığı durumda da kânûnun muntazam olmasında bir fayda hâsıl olamayacağını savunurlar. Onlara göre, bizde her ikisi de mevcut olmadığından zarardan başka hiçbir şey görülmez.<sup>14</sup>

Yeni Osmanlılar, insanın bulunduğu her yerde iyi veya kötü birtakım kanunların bulunduğunu ileri sürerler. Onlara göre, insanoğlu yaratıldığı günden beri yer yüzünde her tarafta değişik şekillerde hükümetler kurulur. Her milletin kendine has kanunları olur. Hiçbir devirde, hiçbir millet görülmez ki, muntazam veya gayr-ı muntazam bir kanun bağlamayarak yaşasın. Vahşilerde bile kanun hükmünde, kendilerine mahsûs birçok âdetleri mevcuttur.<sup>15</sup>

Mustafa Reşit Paşa'nın Tanzîmât'la birlikte, şeriât ahkâmının yanında yeni kanunlar yapma yoluna başvurması, Yeni Osmanlılar'ın tepkisini çeker. Onlar, bir memlekette iki ayrı kanun bulunamayacağını ve kanunların şeriâte tatbiken yapılmasının gereğini savunurlar:

“Bir mülkte iki nev' kânûn olmaz. Adâlet hakâyık-ı eşyâdandır: asla, tagayyür kabul etmez. Kavâ'id-i şer'îyyeye tatbiken belki Avrupa'dan daha muntazam kanunlar tanzim olunabilir. Ve bu da'vâmızı bi'l-cümle ulemâ tasdik eder. Hal böyle iken, niçin yalnız muamelât-ı nâsa dâir bir mecelle ile iktifâ olunsun da bir kânûn-ı ş-şer' tanzimine bakılmasın. Endülüs'ü mağlût-ı cihân ve hâlâ dillerde dâsitân eder serî'at, emniyet-i cân ve mahfûziyyet-i ırz u mâmûsa kâfil değil mi?”<sup>16</sup>

Yeni Osmanlılar'a muhâlif olan bir zât onlara gönderdiği mektubunda, kanunların “kavâid-i diniyyeye” binaen yapılması durumunda, gayr-i müslimlerin, fıkıh kâidelerine uymalarının imkânsızlığını iddiâ eder. Onların, bu iddiâyaya verdikleri cevap açık ve nettir.

<sup>13</sup> a.g.e., 7 Juin 1869, nr.50, s.3

<sup>14</sup> a.g.e., 7 Juin 1869, nr.50, s.3

<sup>15</sup> a.g.e., 6 Juillet 1868, nr.2, s.2

<sup>16</sup> a.g.e., Nutk-ı Hümâyûn, 7 Juin 1869, nr.50, s.4

“... Dünyada bundan s de bir mesele yoktur. Din-i Isl m’in kav ’id-i siy setini adâlete, medeniyete terakkiye tamam yle mu vaf k bulduk.

Böyle bir emr-i ma’kulun, s irler tarafından kabulünde tereddüt olunmasına mi in ihmâl verelim. Hristiyanlık, siyasete karışmaz ki, siyâset-i islâmiyye ile ta rruzunudan korkulsun. Bir Şey ki, ma’kuld r, n ficedir, isl miyette meşru olmasıyla edy n-ı sâire ash bının kabuluden istink f etmesi neden lâzım gelsin.”<sup>17</sup>

Yeni Osmanlılar, bu tür endişelerin yersiz olduğunu ve Şerî’atin adâlet ve hakkaniyetini islâm tarihinden örnekler ışığında izaha çalışırlar. Onlara göre, Şan ve Şeref s hibi bir h lfe ile bir Yahudiyi, Şerî’at mahkemesinde eşit olarak duruşmaya çıkaran bir kanunun Őerifine bundan büyük bir delil olamaz.<sup>18</sup>

 şte Yeni Osmanlılar’ın dört elle Şerî’ate sarılmalarındaki hikmet, dinin, adâlete verdiği önemden kaynaklanır.

Yeni Osmanlılar, kan na ita ti, adâletin gereği sayarlar. Onlar, bu konuda da vaktiyle Mısır v lisi olan, Mehmet Ali Paşa’nın ba ından geçen bir olayı örnek vererek, kanunun hassasiyetini dile getirirler:

Mısır’ın en eski v lilerinden Mehmet Ali Paşa’nın b y tt   ve sevdiği bir genç, her beşer gibi bir suç i ler. Bu suç un cezâsı gereğince, kur una dizilmesine karar verilir. Paşa’nın yanında bulunan devlet ric linden bir zât, genci ba ı lamasını ric  ederek;

“Efendim, Şu b -çarenin Őeb bına nasıl merhâmet buyurmadınız. Bu adamı siz yeti tirdiniz. Şimdi bir c nha ile itl fına nasıl k il oldunuz. Eger i kanun onun id mına hükmetti ise, bu kanunu yapan yine sizsiniz. Bir ferm nınız onu cez dan kurtarırdı. “deyip de m   r ’n-ileyh yine ağlayarak “ şte o kanunu ben yaptım için ben bozamama. Zirâ, bir kere bozulmaya alı an kanun, kanunluktan çıkar; köhne takvime döner. V k ’a, bu adam, bana evl dımdan ziyâde sevgili idi. Ve ben gençlik h lini bilmez ve af lezzetini duymaz değilim. Lâkin, k n n, umûm halkın selâmet ve sa detini te’min için yapılmış olduğundan, ona leke getirmek nice milyon insmı tehlikeye koymak demektir. Ben ise bir Şahsa muhabbetin h t r  için onu ihtiya r ve irtikâb ademem”<sup>19</sup> cev bını verir.

<sup>17</sup> a.g.e., 26 Octobre 1868, nr. L8, s.8

<sup>18</sup> a.g.e.,  nna’ lahe ye’mur  bi’ -adli ve’ -ihsan, 18 Janvier 1869, nr.30, s.1-2

<sup>19</sup> a.g.e., 29 Mars 1869, nr.40, s.8

Mehmet Ali Paşa'yı ideâl bir kûnûn icrâcısı olarak, örnek veren Yeni Osmanlılar'm, özlemlerinden birisi de, kânûnu, tüm vatandaşlar arasında eşit bir biçimde uygulayacak dirâyetli idârecilerin işin başına geçmesidir.

Onların, şiddetle tenkid ettikleri konuların başında, kânûnların uygulanmasındaki adâletsizlikler gelir. Bu konuda iki örnekle meseleyi mukayyese yoluna giderler:

“Birincisi Tekfur Dağı'nda bir mel'ün kendi kızına fi'l-i Şenî icrâ etmiş, on sene küreğe konulmasına hükmolunmuş. Halbûki vükelâya karşı hareket eden bir sâhib-i hamîyyetin cezâsı ondan ziyâdedir. İkincisi, bir habîs, bir bî-çâre delikanlının ırzına kast etmek istemiş: hattâ, o sırada çocuğu yeralamış bir sene hapis ile mahkûm olmuş. Halbuki, bir âdi me'mura hakâret edenlerin dahi (hakarete haklı olsun olmasın) cezâsı bu derecededir.”<sup>20</sup>

Avrupa siyâset bilimciler de, kânunun, icrâsı için, mahkemelerde bazı şartların oluşturulması gereğini savunurlar:

“Evvelâ ihkâk-ı hakta hürriyet olmak, Sâniyen, mahâkim açık tutularak, muhâkemât nazbataları neşr olunmak,

Sâlisen, mütdeî ve müdeâ aleyh haklarının müdâfaasında serbest ve delillerin intihâb ve isti'mâlinde müsâvî bulunmak,

Rabien, istinâf câiz tutulmak,

Hâmisen, herkes avukent kullanabilmek usulleriyle ba'zî kavâ'id-i tâliyedir.”<sup>21</sup>

Özetlersek, Şinasî'nin yeni kasidelerinde sık sık tekrarladığı kavramlardan birisi olan kanun, fikri Batı orijinlidir. Şinasî'nin bahsettiği kanun anlayışı, doğrudan doğruya Montesquieu'den gelir. Montesquieu, Rûhü'l-kavânin adlı eserinde, kanunların cemiyet için önem ve gereğini uzun uzadıya anlatır.

Tanzîmât'la getirilmek istenen, yeni kanunların şerî'ate uygunluğu aranır. Fakat, Tanzîmât, tam mânâsıyla bir anayasa veya bir kanun değildir.

Kanunların varlığı, adâletin icrâsı için elzemdir. Bu yüzden, en ilkel topluluklardan, en medeni memleketlere kadar her insan topluluğunun kanun veya kanun hükmünde kar-nâmeleri mevcuttur. İnsanlar kendi davranışlarını ancak bu kanun veya kanun-nâmelere uydurarak toplum içerisinde yaşarlar.

<sup>20</sup> a.g.e., İstanbul'dan Tahrîrât Fî 20 Safer, 14 Juin 1869, nr. 51, s.5

<sup>21</sup> a.g.e., Adlu sa'atin hayrun min ibâdeti elfisene, 21 Juin 1869, nr. 52, s.2

Yeni Osmanlılar da, Osmanlı hakları arasında adâletin te'sis edilmesinin kanun için icrâsıyla mümkün olabileceğini iddia ederler. Onlara göre, kanunlar ihtiyaçlardan doğar. Kişi hak ve özgürlükler, kanunlarla güvence altına alınabilir.

İslâmcı aydınlar ise, kanun ile şerî'atı aynileştirirler. Bir bakıma Yeni Osmanlılar'ın da onlarla hemfikir oldukları söylenebilir. Çünkü, onlar, şerî'at gibi, her türlü eksiklikten münezze bir kanun dururken, insanların hatır ve heveslerine göre düzenledikleri kanunların yersiz olduğu savunurlar.

Kanun yapma yetkisinin, hükümete ait olduğunu söyleyen Yeni Osmanlılar, yasama ve yürütme organlarının her ikisinin birden hükümete tevdi edilmesi durumunda, keyfiliğin doğacağını ileri sürerler. Onlara göre, kanunlar yapılırken, ümmetin telakkisine başvurmak, kanunların itibarını artırır.

Yeni Osmanlılar, kanunu icrâ edecek insanların dirâyetli olmalarını, adâletin te'mini için gerekli görürler.

Onlar, kanunlara itaatın adâletin gereği olduğunu savunurlar.

## XIV. VATAN

“Vatan” kavramı, yeni ideolojik içeriğiyle Tanzîmât Fermanı’ndan başlayarak kullanılmaya başlanır. Eski kullanımda “sila” nânâsına gelen “vatan”, yeni içeriğiyle, bir bütün olarak siyasi coğrafyayı ifâde eder.<sup>1</sup>

“vatan” idealini popülerize eden; ismi vatan kelimesiyle birlikte anılan Nâmık Kemal’der. Kemal, “vatan” kavramına, doğrudan fertlerin bağlılığını sağlamak üzere kullanır. Ancak, onun “vatan”ı Osmanlı sınırlarının ötesinde bir “İslâm vatani”na dönüşür.<sup>2</sup>

Said Hilim Paşa ise, vatani, şerî’at şartına bağlar. Ona göre, “Bir müslümanın vatani, Şerî’at’ın hüküm sürdüğü yerdir.”<sup>3</sup>

Cumhuriyet Halk Partisi’nin 1935’te açıklanan programında: vatan “Türk milletinin eski ve yüksek tarihi ve topraklarının derinliklerinde mevcudiyetlerini muhafaza eden eserleriyle yaşadığı bugünkü siyasi sınırlarımız içindeki kudsî yurt”<sup>4</sup> olarak tarif edilir.

Şair Fikret ise, bütün bu tariflerin dışına çıkarak aradaki bütün sınırları kaldırır. O, “Milletim nev’-i beşerdir; vatanım rû-yi zemin...” diyerek dünya vatandaşlığını hedef gösterir.

Modern anlamda vatancılık, önce İngiltere, daha sonra da Fransa’da kralın devlet olmaktan çıkıp, onun yerine ulus, halk veya vatanla özdeşleştiği Batı Avrupa’da doğar. Rönesans ve Reform hareketlerinin başladığı dönemlerde Devletin kiliseyle ve kilisenin kiliseyle çatışmaları arasında boğulmuş olan Yunan “polis”inin ve Roma “patria”sının yankılara Akıl Çağı’nda daha iyi işitilmeye başlar. Yeni millet ve ülke duygusu, bağımsız Batılı milletler arasında başlar; buralarda, egemenlik ve milliyet zaten bilinen gerçeklerdi<sup>5</sup>

Bu ilk dönemde, Batı, Avrupa tipi milliyetçilik, faydalı, pratik ve liberal nitelikler taşır. 18. Yüzyılda İngiltere de Fransa da birden fazla dilli ülkeler olduklarından, kesin olmamakla birlikte, buralarda dil de bir dereceye kadar ölçü kabul

<sup>1</sup> Mümtaz’er Türküne, Olarak İslâmcılığın Doğuşu, s.265

<sup>2</sup> a.y.

<sup>3</sup> Bernard Lewis Modern Türkiye’nin Doğuşu, s.321

<sup>4</sup> a.g.e, s.331

<sup>5</sup> a.y.

edilir. Bu nedenle, ona milliyetçilikten ziyâde vatancılık, vatanseverlik demenin daha uygun olacağı kanaatleri hâsıl olur.<sup>6</sup>

İslâm dünyasını ilk etkileyen ve sonuçta başarısız kalarak, bağlılığı bir Osmanlı vatani ve bir Osmanlı milleti üzerinde toplama çabasına yol açan, bu Batı tipi vatancılık olur.<sup>7</sup>

Vatan, doğum ikâmet yeri anlamına gelen klâsik bir Arapça veya sözcüğün Türkçeleştirilmiş biçimidir. Bir kimsenin vatani, ifâde ettiği anlama göre, bir ülke, il, kent veya köy olabilir.<sup>8</sup>

19. yüzyılda Fransızca “patrie” sözcüğünün daha üstün anlamı, islâmi vatan sözcüğünü etkilemeye başlar. Yüzyılın ortalarında vatan sözcüğü yaygın bir biçimde kullanılmaya başlar.<sup>9</sup>

Vatan ve millet sözcükleri 1839 Tanzîmât Fermanı’nda, eski islâmi bağlılıkla yenisi arasındaki fikir çatışmasını ve eksik benimsenmiş vatancılığı dikkat çekici bir tarzda kullanır. 1860’lı yıllara kadar, bir Osmanlı milletinden pek sık söz edilmez. O zaman bile bununla bütün Osmanlıların mı kastedildiği, yoksa Müslümanların yeni bir adı mı olduğu pek belli değildir.

Şinasî, Tercümân-ı Ahval’in 1860’tan yayınlanan ilk beş azısında vatanını çıkarlarını tartışır. Ve Gayr-i müslimlerin kendi gazeteleri olduğu halde “millet-i hâkime” olan Müslümanlara ait bir “hakîkî Osmanlı” gazetesinin bulunmadığından yakınır. Aynı şekilde 1862’de Tasvir-i Efkâr’da çıkan bir yazıda “memleketin sahibi ve efendisi Osmanlı milleti”nden bahseder.<sup>10</sup>

Hürriyetçi vatancılığın savunucusu Namık Kemal, daha ılımlı bir ifâde kullanır. O , vatan ile alâkalı yazılarında, hiçbir zaman islâm ile Osmanlı arasında bir ayırım yapmaz.<sup>11</sup> Buna en güzel örnek Yeni Osmanlılar’ın yayın organı olan Hürriyet Gazetesi’nde yayınlanan vatanseverlikle alâkalı bir başmakaledir. Bu makale bir Arap atasözü olan “Hubbû’l-vatan mine’l-îmân”\* başlığını taşır. Bu başlığın amacı, meseleye bir kudsiyet havası vermek olsa gerekir. Meseleleri âyet ve hadisler ışığında izaha çalışırlar. Yâni meseleleri dini bir kıvseye büründürme çabası içerisindeyler.

<sup>6</sup> a.g.e., s.332

<sup>7</sup> a.y.

<sup>8</sup> a.y.

<sup>9</sup> a.y., s.332-333

<sup>10</sup> a.y.

<sup>11</sup> a.y.

\* Vatan sevgisi îmândandır.

Makalenin başlığının âyet ve hadis hissi uyandıran bir Arap atasözüyle başlaması tesâdüfi değildir.

Nâmık Kemal bu makalede okuyucuların vatanseverlik duyguların okşayarak, onlara ülkenin Kanuni Sultan Süleyman ile Hz. Ömer gibi büyük hükümdarlar ile Farabî, İbni Sina, Gazali ve Zemahşeri gibi bilginler yetiştirdiğini hatırlatır; ve osmanlı gururuna seslenişi içine, Ortaçağ Arabını, İranlı Müslümanları ve eski bir Arap Halifesini katmakta hiçbir beis görmez.<sup>12</sup>

Namık Kemal, mezkûr başmakalede vatanı şu şekilde târif edere:

“Herkesin vatanı ki, mensûb olduğu cemiyetin meskenidir.”<sup>13</sup>

Ona göre, nice güçsüz insanlar hep vatan sayesinde barınır, giyinir ve onun sayesinde hürriyetine kavuşur. Bir annenin evlâdına olan cömertliği gibi, vatan da üzerinde yaşayan insanlara cömerttir.<sup>14</sup>

Vatan uğrunda şehit olan insanlara ve onların evlatlarına Allah’ın bahşettiği bir “nimet-i ilâhiyye”dir.<sup>15</sup>

Namık Kemal daha sonra “İbret”te çıkan bir makalede de insanın niçin vatanını sevmesi gerektiği konusunda şu cümleleri sarfeder:

“İnsan vatanını sever; çünkü madde-i vücûdu vatanın bir cüz’üdür”

...

“İnsan vatanın sever; çünkü hürriyet, rahatı, hakkı, menfaatı vatan sayesinde kâimdir.”

...

“İnsan vatanını sever; çünkü vatanında mevcûd olan hâkimiyetin bir cüz’üne tasarruf-ı hakiki ile mutasarrıftır.”

“İnsan vatanını sever; çünkü vatan öyle bir gâlibin şemsiri veya bir kâtibin kalemiyle çizilen mevhum hatlardan ibaret değil, millet, hürriyet, menfaat, uhuvvet, tasarruf, hâkimiyet, ecdâda hürmet, aileye muhabbet, yâd-ı şebâbet gibi birçok hissiyât-ı ulvîyyenin içtima’ından hâsıl olmuş bir fikr-i mukaddestir.”

<sup>12</sup> a.y.

<sup>13</sup> Hürriyet, Hubû’l-Vatan Mine’l-İmân, 29 Juin 1868, nr.1 s.1

<sup>14</sup> a.y.

<sup>15</sup> a.y.

...

“Bundan dolayıdır ki her dinde, her millette, her terbiyede, her medeniyette hubb-ı vatan en büyük faziletlerden, en mukaddes vazifelerdendir.”<sup>16</sup>

zamanın güncel bir meselesi, Osmanlı vatancılığı yolundaki engelleri ortaya koyar. Osmanlı Devleti, 1855’te o zamana kadar Müslümanlara hasredilmiş olan askerlik kapsamına, imparatorluğun Hristiyan teb’asın’a da dahil eder. Böylece, gayr-i müslimlerden alınan cizyenin kaldırılmasına, Hristiyanların orduya amlınarak albay rütbesine kadar yükselmelerine ve en yüksek dereceye kadar yükselebilecekleri devlet memuriyetine alınmalarına olanak tanınır.<sup>17</sup>

başlangıçta, Osmanlı hükümdârları, Hristiyan yardımcıları kullanmakta tereddüt göstermezler. Fakat eskiden kabul gören bu hareketler zamanla unutulur; çünkü yüzyıllarca, Osmanlı orduları, Müslüman bir devletin Müslüman orduları niteliğini taşır. Onlar arasına Hristiyan askerler almak bir saçmalık olraka görülür. Hakikatle, bu serbestliğin Hristiyan yararlananları, askerlik görevini kabul etmek konusunda, Müslümanların bunu vermesinden daha az isteklisi olurlar, nitelik çok geçmeden Hristiyan asker alımından vazgeçilmesi, genel bir hoşnutluk yaratır.<sup>18</sup>

bu vaat ve sonra onun unutulması, Avrupa tarafından, sadece Osmanlı samimiyetsizliğinin başka bir numûnesi olarak karşılanır. Gerçekte ise, Osmanlı Devleti, Batılı kamuoyunu etkilemenin yanısıra, zayıflamış olan Osmanlı ordularına, yeni insan gücü te’min etme bakımından, vazgeçilmez bir kaynak olan gayr-ı müslimlerin askere alınması üzerinde ehemmiyetle durur. Fuat Paşa’nın sadareti döneminde özel bir komisyon meseleyi tartışır. Cevdet Paşa, komisyonda aslı meseleyi gündeme getirir. Âcil ve özel anlarda, bir komutan, emri altında bulunanlardan üstün sabır ve fedâkarlık isteyeceği zaman, Onlara, neye dayanarak hitab edeceğini sorar. Müslümanlar için hitab edilecek en etkili şeylerin dinî şeyler olacağını savunur. Müslüman askerlerin bağlılığı, cesâreti ve sabrı geniş ölçüde dinî duygulara ve vefaya dayanır:

“Mahlût bir taburun binbaşısı ledelhacce askerî gayrete getirmek için ne diyecek? Vakıa Avrupa’da gayret-i diniye yerine gayret-i vataniye kaim olmuş. Lâkin bu da feodalite asırlarının inkızasından sonra çıkmış ve onların çocukları da küçük iken bu sözü işiterek pek çok senelerden sonra vatan uğruna kelâmı efrâd-ı sekerîyelerine

<sup>16</sup> Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II, s.223

<sup>17</sup> Lewis, a.g.e. s.334-335

<sup>18</sup> a.y., s.335

te'sir eder olmuştur. Ama bizde vatan denilirse askerin köylerdeki meydanlar hatırına gelir. Biz şimdi vatan sözünü, ortaya koyacak olursak mürur-ı zaman ile bizde de fekâr-ı nâsda yer edecek Avrupa'daki kadrini bulacak olsa bile gayret-i dinîye kadar kuvvet olamaz. Onun yerini tutamaz. Husulü de çok vakitlere muhtaç olur. Ol vakte kadar ordularımız ruhsuz kalır.”<sup>19</sup>

Namık Kemal, “Osmanlı Vatanı” kavramını çevreleyen zorlukların ve çelişkilerin farkındadır. O, İngilizler, Fransızlar, Almanlar, İspanyollar, İtalyanlar, ruslar ve Osmanlılar'ın kendi yurtlarını sevdiklerini; fakat hiçbirinin geleceklerinden ümitvâr olmadıklarını ve bunu gerçekleştiremediklerini ifade eder. Ona göre, her ülkenin kendine mahsus tehlike ve güçlükleri vardır: İngilizler, İrlandalıların ayrılıkçılığından ve Rusya'nın, Hindistan'a yaklaşmasından endişe duyar. Fransızlar düzen ve hürriyeti bağdaştırma çabasına girerler. Almanlar İtalyanlar yeni kazanılmış birliklerinin, Ruslar geniş fetihlerinin endişesini taşırlar.<sup>20</sup> “Biz ise ebnâ-yı vatan arasında mevcûd olan cins ve mezhep ihtilâfının ileride vatanca bir inhilâl-ı külliye mücib olabilmesi vahimesinde bulunuruz.”<sup>21</sup>

Namık Kemal, bu önseziye karşı, okuyucularına, birtakım teminat sunar. Çeşitlilik zayıflık anlamına gelmez, akılcıca bir politikayla bir terakki aracı olması içten değildir. Çeşitli ırklar ve mezhepler o kadar iç içe girerler ki, Arap ülkeleri istisna, imparatorluğun ayrı bir hükümet oluşturabilecek veya başka bir devlete dahil olabilecek hiçbir eyâleti bulunmaz; çünkü bu kavimler, Osmanlı Devleti'ndeki hürriyet ve hoşgörüyü başka bir yerde bulamazlar. Oralarda ayrı bir dil konuşan ve ayrı bir ırka mensup milyonlarca nüfus yaşar. Fakat, Araplar İslâm kardeşliği ve Hilâfet kurumuna bağlılıkla, imparatorluğa bağlanır. Kemal'e göre, onların ayrılığı korkulacak bir hal değildir.<sup>22</sup>

Namık Kemal, gerçek râbıtayı, “İslâmlık” olarak görür. Hristiyanların ayrılması sözkonusu olamaz; çünkü bu onlar için uygun olmaz; ARAPLAR İslâm kardeşliği nedeniyle imparatorluktan ayrılmaz. Namık Kemal “Osmanlı Vatanı” nı metheden bir şiirinde, okuyucularına, İsâ'nın doğduğu ve cennete çıktığı, Tanrı'nın nurunun Mûsa'ya

<sup>19</sup> Nkl.:Lewis, a.g.e., s.335-336

<sup>20</sup> a.y., s.336

<sup>21</sup> Yeni Türk Edebiyeti Antolojisi II, s.225

<sup>22</sup> Lewis, a.g.e., s.336

indiği Adem'in selâmete kavuştuğu "Nağme-i Dâvûd sesinden nâle-i surat ile Din u aklı eylemiştir birbirine yâdigâr" yani Tevrat ve Helenizm miraslarının İslâmlıkla kaynaştığı yerin kendi öz vatanları olduğunu hatırlatarak, sonunda şunu der:

Git vatan Kâ'be'de siyaha bürün

Bir kolun ravza-i Nebî'ye uzat.<sup>23</sup>

Namık Kemal'in gerçek bağlılık anlayışı, ifâdesini son beyitte bulur. Ona göre, bir Osmanlı milleti yoktu ve sonraları Yusuf Akçuraoğlu'nun belirttiği gibi, bunu oluşturmaya kalkışmak, boşunadır. Osmanlı Vatanı, bir zaman, oralarda gayr-ı müslimler de bulunduğu halde, hanedan egemenliğine ortak bir bağla bir arada tutulmuş birçok milletleri içine alır. Osmanlı hürriyet aileleri ve onları izleyen Osmanlı Meşrutiyetçileri, bu bağlılığın yerine imparatorluğun farklı bütün unsurlarını tek bir bağlılık etrafında birleştirecek olan yeni bir Osmanlı Vatancılığını benimsemeye çalışırlar. Ahmet Mithat, "yeni bir Osmanlı milleti var... ve Osmanlılık, temel bir siyasî bağlılık olarak, Pâdişâhın tebaalığını kabul etmekten ibârettir." Der. Aynı ilke, İttihat ve Terakki'nin programında gözüktür ve 1908'de Genç Türk hükümetinin temel politikasını teşkil eder. Fakat bu dâvâ ümit vermez. Eski hanedan bağlılığı, Avrupa'dan gelen milliyet fikirleriyle yıkılır. Bu gelişmeler karşısında Osmanlılık fikrinin yok denecek kadar az şansı olur.<sup>24</sup>

Milliyet fikirleriyle Müslümanlarla Hristiyanlar arasında yeni bir nefret uyanır. 1876 Bulgar ayaklanması, 1890'daki Ermeni devrimci hareketi, 1896-1897 Girit ayaklanması ve Balkanlardaki devrimci komitecilerin faaliyetleri, Hristiyan teb'aya karşı bir güvensizlik ortamı doğurur. Sonunda, imparatorluğu dağılmanın eşiğine getiren milliyet fikirleri, imparatorluğun efendilerine bile ulaşır. Tabii ki bu arada onların bağlılıkları hakkında eski bir iddia yeniden gündeme getirilir.<sup>25</sup>

Namık kemal, Arapların Osmanlı Devleti'ne bağlılığına şüphe düştüğünü hissedince, İslâm kardeşliği ve Hilafet makamına bağlılık fikirlerinde yeniden güven bulur.<sup>26</sup>

O, daha 1870'li yılların başında, islâm âlemine yönelik Batı kültürel ve emperyalist tehdidinin farkına varır. Bu tehditler karşısında islamlığı korumak

<sup>23</sup> a.g.e., s.336-337

<sup>24</sup> a.y., s.337

<sup>25</sup> a.y.

<sup>26</sup> a.g.e., s.338

maksadıyla, Osmanlılar'ın liderlik rolünü üstlenmesini öngörür. Fakat onun panislamizmi siyasal olmakta ziyade kültürel bir mitelik taşır.<sup>27</sup> Bunu Kemâl'in ibret'te "İttihâd-ı İslâm" başlığıyla yayınlanan bir makalesindeki şu ifadelerden çıkarabiliriz:

"...ehl-i islâm sûret-i ittihâdını politika agrazında veya mezheb mücadelelerinde değil, vâiz önlerinde, kitap sahifelerinde aramağa muhtaçtır."<sup>28</sup> onun panislamizmi modernleşme arzusuyla ilintili olduğunu görmek zor olmaz.<sup>29</sup>

1876 kanûn-ı Esasi'nin üçüncü maddesiyle, "Hilafet-i kübra-yı islamiyeyi" resmen "saltanat-ı Seniye-i Osmaniye'ye maledilir. Abdülhamit idaresiyle panislamizm resmi politika haline gelir. Abdülhamit'in politikası bir süre göze çaracak kadar başarı sağlar. Panislamik düşüncenin son titresimleri 1923'te Hind Müslüman liderlerinin Hilafet sorununa acıklı müdahalesinde görülür.

1897'de Türk-Yunan savaşının doğurduğu şiddetli bir bağlılık fikri içinde, Mehmet Emin Yurdakul "Türkçe Şiirler" adlı bir şiir kitabı yayımlar. O, Osmanlı divan şairlerinin resmi dilini ve aruz vezninin bir tarafa bırakarak halk Türkçesiyle ve halk şiirinde kullanılan hece vezniyle yazar. Daha da önemlisi, günlük Türkçe'de kaba, cahil köylü veya yörük anlamına gelen "Türk" sözcüğün benimse ve Türklüğünü iftihala haykırır:

"Ben bir Türküm dimim, cinsim uludur."

Başka bir yerde de,

"Biz Türküz, bu kanla ve bu adla yaşarız."<sup>31</sup> der. Fakat bu yeni sözcük ile, Türkçe konuşan Osmanlı Müslümanlarının kolektif benliğine, yeni bir özdeşlik kavramı girer.<sup>32</sup>

Osmanlılığın iflâsı belli olur. İslâmi bağlılık, geçmişte olduğu gibi, büyük Türk kütlelerinin duygularına hâlâ hâkim durumda bulunur.<sup>33</sup>

Batı Avrupa'nın "topraksal" ve "siyasal" millet kavramının Osmanlı'ya uygulamasının zorluğu kanıtlanır. Ve bu kavram onun tarihsel durumuna ve mevcut ihtiyaçlarına esasında uygun düşmez. Bununla beraber, Avrupa'da, Osmanlı halkı

<sup>27</sup> a.y.

<sup>28</sup> Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II. İttihah-ı İslâm, s.230

<sup>29</sup> Lewis, a.g.e. s.338

<sup>31</sup> a.g.e., s.341

<sup>32</sup> a.y.

<sup>33</sup> a.y.

üzerinde çok daha tesirli olacak başka türden bir millî duygu hasıl olur. Batı Avrupa'nın vatancılığı yerine, farklı bir duygu uyanır. O da çoğu zaman dar fikirli, şoven ifadeli milliyetçiliktir.<sup>34</sup>

Bu türden milliyet duygusu, Osmanlı'nın etnik yapısına daha uygun düşer. Bir gruba bağlılık mânâsındaki Milliyetçilik, hazır bir karşılık bulur; insanın ülkesine bağlılığı mânâsındaki vatanseverlik ise, uzun süre yabancı ve anlaşılmasız kalır.<sup>35</sup>

Osmanlı Müslümanları arasında Türk Millî bilincinin ilk belirtileri için, 19. yüzyılın entellektüel hayatına özellikle, tarih ve dil yazarlarına dönmek gerek. Moliere'nin, çeviricisi ve ilk Osmanlı Meclisi'nin ilk başkanı Ahmet Vefik Paşa, Türkler'in ve dillerinin Osmanlı'dan ibâret olmadığını, Bütün Asya'da uzanan büyük bir familyanın Batı kolu olduğunu önemle belirten ilk kişi sayılır. Ayrıca Süleyman Paşa, Şemsettin Sami ve Türkiye'de gerçek ilk Türkolog olan Necip Âsım, Türk benliği duygusunun gelişmesine hizmet eden şahsiyetler arasında yer alırlar.<sup>36</sup>

19. yüzyılın sonlarına ve 20. Yüzyılın başlarına doğru, Türkçülük hareketi, Rusya Türklerinden siyasal bir hız kazanır. Rusya'dan gelen bu mülteciler, çoğu zaman yüksek standartlı eğitilmiş kimselerden oluşur.<sup>37</sup>

Türk ve Tatar aydınları, Balkan ayrılıkçılığına karşı, Türkoloji bulgularıyla, bir hanedan, din veya devlete değil de, bir halka dayanan, yeni bir siyasal akım olan Türkçüğün gelişmesine birlik önayak olurlar.<sup>38</sup>

Turan ve Panturanizm kavramları sık olmamakla birlikte, hareket gerçekte "pan-Türk" bir mahiyet taşır; çünkü (Türkiye ve Orta Asya'daki Müslüman Türkler, Macaristan veya Moğolistan'daki farazi Hristiyan ve putperest kardeşlerine fazla ilgi ve alâka göstermezler. Tatar aydınları Kırım'lı İsmail Gasprinski öncülüğünde, başlangıçta kültürel, sonraları siyasal bir kimlik kazanan, bir tür pantürkist hareketine girerler. Bu fikirlerin, Türkiye Türkleri arasında yayılmasına, Yusuf Akçura'ya, Ahmet Ağaoğlu ve Hüseyinzâde Ali gibi Rusya göçmenleri önayak olur.<sup>39</sup>

Pantürkist fikirler, sürgündeki Genç Türkler arsında fazla itibar bulmaz. Onlar Türkçülükten ziyâde 1908 II. Meşrutiyet'in ilanından sonra resmi ideolojileri olarak

<sup>34</sup> a.g.e., s.341-342

<sup>35</sup> a.y.

<sup>36</sup> a.g.e., s.345

<sup>37</sup> a.y., s.345-346

<sup>38</sup> a.y., s.346

<sup>39</sup> a.y.

kalan Osmanlılığa ve Osmanlı İmparatorluğunun birliği fikrine sıkı sıkıya bağlı bulunurlar. Avrupa'daki eyâletlerin ardı sıra kaybı, Hristiyan teb'anın sorununu, onların bağımlılığını sonra erdirmeye yoluyla çözüme kavuşturuyor ve geriye sadece Müslümanların hâkim ve çoğunlukta bulunduğu bir imparatorluk bırakır. Müslüman Arnavutların ayrılması ve Müslüman Araplar arasındaki ayrılıkçı hareketler, geriye kalanların Türklük direncini teşvik eder. Öte taraftan, canlı bir gazete ve dergi edebiyatı ile birlikte Türkçü kulüpler, kültürel ve daha az oranda siyasal Pantürkist faaliyetlerini büyük bir hızla sürdürmeye çalışır.<sup>40</sup>

Bunların 24 Aralık 1908'de İstanbul'da kurulan "Türk Derneği" gelir. Onunla "Türk" adı gizli kaldığı karanlıktan çıkar ve Türkçü akım, Türkiye'de ilk kürsüsüne kavuşur.<sup>41</sup>

Türk Derneği'nin kapanmasından kısa bir süre sonra, Türkçülüğün daha sistematik ve siyasal biçimde bir organı konumuna gelen Türk Yurdu çıkar. Türk Yurdu, kültürel ve siyasal Türkçülüğün büyük teorik konularının tartışılıp, geliştirildiği önemli bir organ ve kürsü olur.<sup>42</sup>

Türk Yurdu, 1912'de kurulan bir tür dernek olan Türk Ocağı'nın başlıca yayın organı haline gelir. Türk Ocakları, İstanbul dışındaki diğer il merkezlerinde de hızla artar.<sup>43</sup>

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Rumeli merkezi Selânik'te bile çok geçmeden, bir Türkçü eğilim belirir ve 1911'de kurulan Genç Kalemler dergisinde ifâdesini bulur. Sürekli yazarlarından olan Ziya Gökalp, 1911'de yayınlanan "Turan" şiirinde, Panturanizmin formülünü bir beyit hâlinde ortaya koyar.

Vatan ne Türkiye'dir Türklere, ne Türkistan

Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: Turan.<sup>44</sup>

Rusya'dan gelen göçmenler ve Türk sürgünleri için, Panturanizm veya Pantürkizm, en aşırı biçimde, Türkiye, Rusya, İran, Afganistan ve Çin'deki bütün Türkçe konuşan ulusların tek bir devlet halinde siyasal birliğini ifade eden, bir siyasal

<sup>40</sup> a.y., s.346-347

<sup>41</sup> a.y., s.347

<sup>42</sup> a.y.

<sup>43</sup> a.y.

<sup>44</sup> a.y.

program niteliğini taşır. Bu programın temel engeli olan Rusya'nın gücü, Batı devletlerinin yardımıyla bertaraf edilebilir.<sup>45</sup>

Bu program, Türkiye Türkleri arasında sınırlı bir destek kazınır. Bu edebî harekete karışı tavırları, daha çok sosyal, kültürel ve edebî niteliklere sahip bulunur.<sup>46</sup>

İslamcılık, Osmancılık ve Türkçülük düşüncesi arasındaki farklar her zaman kolaylıkla ortaya çıkamaz. Osmanlılar, gayr-i müslimlere gerçek bir eşitlik vermeye hazır olmadıklarını açığa vururlar; Türkçüler savundukları daha büyük Türk ailesinin, İslâm dininde olanlarla sınırlı olduğunu açıklarlar ve gerisini bunun dışında bırakırlar. Bu dereceye kadar her ikisi de İslâmcı bir görünüm arzederler; Osmanlı liderler de çıkarları doğrultusunda, hem Panislamizmi hem de Pantürkizmi kullanma yoluna başvururlar.<sup>47</sup>

Ortadaki sorun, can çekişen Osmanlıcılığın yerini İslâmcılığın mı yoksa Türkçülüğün mü alacağı idi. İslâmcılığın ve Türkçülüğün her ikisinin de teoprak esasına dayanmamak gibi ortak bir yönü bulunur; bunların birbiriyle belirlenen hiçbir ülke ve hiçbir devlet bulunmaz.<sup>48</sup>

Kemalist devrimin ilk günlerinde gözükten bu yeni fikir olur. Anadolu'daki Milliyetçilerin temel isteklerini, kapsayan 1919-1920'li yılların Misak-ı Milli'si, üzerinde tam ve bölünmez egemenliğin istendiği "dinen, ırkan, emelen müttehit... Osmanlı islâm ekseriyetiyle meskün" alanlardan bahseder.<sup>49</sup>

Misak-ı Milli'de Türkler'den değil, "Osmanlı İslâmları"ndan bahsedilir. "Türk" kelimesi belgenin hiçbir yerinde geçmez. Fakat Mustafa Kemal, kısa bir süre sonra, ister dinen ister ırken belirlenmiş olsun, ulusal sınırlar ötesinde müphem ve daha kapsamlı herhangi bir varlık için değil, Türkiye halkı için savaştığını beyan eder. O, bu hareketleri yersiz ve tehlikeli bulur.<sup>50</sup>

Mustafa Kemal, Türklerin, Türkiye'de uzun ve çetin bir görevi olduğunu ifade eder. Türkiye Cumhuriyeti'ni işinden alıkoyup, tehlikeli macerâlara sürüklemenin yanlışlığını her fırsatta hatırlatır.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> a.y. s.348

<sup>46</sup> a.g.e., s.349

<sup>47</sup> a.y.

<sup>48</sup> a.y.

<sup>49</sup> a.g.e., s.350

<sup>50</sup> a.y.

<sup>51</sup> a.g.e., s.355

Gerekli olan şeyin, milliyetçilikten ziyâde vatancılık ulus gibi iyi tanımlanamayan ve değişik yorumlara sebebiyet veren bir varlıktan çok, mevcut, hukuken tanımlanmış, egemen Türkiye Cumhuriyeti devletine bağlılık olduğu açıklanır.<sup>52</sup>

Vatan kavramının modern Türkiye’de inişli çıkışlı bir tarihe sahip olduğu malumdur. Cevdet Paşa’ya göre, 19. Yüzyıl ortalarında bu kavram, bir Türk askerine köy meydanından daha fazla bir şey ifade etmez; 19. Yüzyılın sonlarında. Namık Kemal’e Arabistan’ın kutsal şelirleri de dalih olmak üzere, bütün Osmanlı İmparatorluğunu hatırlatır. 1911’de Pantürkist Ziya Gökalp için, vatan ne Türkiye ne de Türkistan’dı, geniş Turan ülkesi idi. 1917 gibi yakın bir tarihte bile, sadrazam Sait Halim Paşa, bir müslümanın vatanını “şerî’atın hüküm sürdüğü yer” olarak tarif eder.<sup>53</sup>

Bütün bu değişik fikirlere karşı, Mustafa Kemal, yeni bir Anadolu Türk vatani fikrini zihinlerde yer etmek çabası içerisine girer. Bundaki gayesi, halen islâmi ve Osmanlı bağlılık duygularını yıkmak, Panislâmik ve Pantürkist heveslere karşı koymak ve Türk milletinde vatanına karşı yeni bir bağlılık oluşturmaktır. Bunun için araç olarak tarihi seçer. 1930’da kurulan Türk Tarih Kurumu, okullarda ve üniversitelerde okutulmak üzere, vatancı bir doğrultuda yeni tarih ders kitaplarını yazmayı üstlenir.<sup>55</sup>

Hülasa-i kelâm “vatan” ideali Osmanlılık ideolojisinin Batı’dan aktardığı bir unsurdur. Bu idealin Türk-İslâm geleneklerinde geçmişi ve temeli bulunmaz. “Vatan” kelimesi, yeni içeriğiyle “patrie” kelimesinin karşılığı olarak kullanılır.

“Vatan” kavramı, Tanzîmât Fermanıyla birlikte yeni ideolojik içeriğiyle kullanılmaya başlanır. Vatan denince akla gelen ilk isim Namık Kemal’dir. Çünkü vatan idealini popülerize eden odur. Namık Kemal’de “vatan” doğrudan doğruya fertlerin bağlılığını sağlamak üzere kullanılan bir unsurdur. Namık Kemal’de “Vatan” Osmanlı sınırlarıyla sınırlandırılmaz. Onun “Vatan”ı Osmanlı sınırlarının ötesinde bir “İslâm vatani”na dönüşür. Kimi kez de bir müslümanın vatani şerî’atın hüküm sürdüğü yer olarak telaki edilir.

Modern anlamda “vatancılık” fikri ille önce Batı Avrupa’da doğar. Bu Batı türü vatancılık, islâm dünyasını etkileyen ilk hareketlerdendir.

<sup>52</sup> a.y.

<sup>53</sup> a.y., s.355-56

<sup>55</sup> a.g.e., s.357

Namık Kemal, vatanı, “kişinin mensûb olduğu cemiyetin meskeni” olarak tarif eder. O’na göre vatan, uğrunda şehit olan insanlara ve onların evlâtlarına Allah’ın bir lutfudur.

Ziya Gökalp ise, “Vatan”ı “Turan” idealiyle özleştirir.

Bu fikir Kemalist devrimin ilk günlerinde de gözüktür. 1919-20’li yıllarda “vatan”, Misak-ı Milli sınırlarla ile sınırlıdır. Mustafa Kemal, bu ulusal sınırların ötesinde müphem ve daha geniş herhangi bir varlık için mücadelenin yersiz ve tehlikeli olduğunu beyan eder.

Mustafa Kemal, milliyetçilikten ziyâde vatancığın gerekliliğine inanır. O, bütün bu değişik fikir ve görüşlerin karşısında, zihinlerde yeni bir “Anadolu Türk vatanı” fikrini yer etmek çabası içerisine girer.



## XİL HÜKÛMET

Hükûmet, bir memleketi idâre eden vekiller hey'eti, devlet\* şeklinde tarif edilir.

Daha genel bir ifâdeyle, hükûmet, "Bir milletin dâhilen ve hâricen te'min-i hukuk ve menâfi'ini tekellûf eden ve onun esbâbını istikmâl için ale'l-itimâd sarf-ı muktediriyet eyleyen efrâd-ı milletin mesâi ve kuvâ-yı umûmiyyesini menâfi'-i müsterekelerine doğru çok ve tevhide çalışan hey'et" şeklinde izâh edilir.

Hükûmetin bu şekilde "hey'et"<sup>1</sup> olarak vasıflandırılması, tek kişi hakimiyetinin benimsenmediğinin bir delilidir.<sup>2</sup> Âdil bir hükûmetin varlığı da ancak bununla kâim olabilir.

Hükûmet şekli üzerinde uzun ve çetin mücâdelelerde bulunan Yeni Osmanlılar, halkın hürriyetinin te'mini ve korunması görevinin hükûmete ait olduğunu; her ne zaman, her ne mekân ve her ne sûrette olursa olsun hükûmetin bu görevi yerine getirmek mecburiyetinde olduğunu beyan ederler.<sup>3</sup>

Toplum düzeninin sağlanması meselesi, hükûmetin varlığını zorunlu kılar. Yeni Osmanlılar da, hükûmetin en esaslı vazifesinin halka hizmet olduğunu vurgular:

"Mâlumdur ki, dünyada hükûmetin en esaslı vazifesi umûma hizmettir. "Umûm" dediğimiz ise, insanlardan ibârettir. İnsan fikriyle hareket eder. Binâenaleyh, her hükûmet için efkâr-ı umûmiyyeye ittibâdan i'lâ meslek-i sevâb olamaz."<sup>4</sup>

Daha önce hükûmet şekli konusunda Yeni Osmanlılar'ın ısrarlı tutumlarını zikretmiştik. Yeni Osmanlıların nev'i şahsına mühasır önemli mensuplarından biri olan Ali Suavî, hükûmet şekillerini şu şekilde kategorize eder:

"Mâlumdur ki, sûret-i hükûmet ya Monork (Pâdişâhlık) ya Aristokrasi (Hükûmet-i Âyan) yahut Demokrasi (Hükûmet-i halk, Müsâvât) olur."<sup>5</sup>

Suavî, İslâmın ilk zamanlarında hükûmet şeklinin demokrasi olduğunu; pâdişâhlık, sultan, melik yerine müsâvâtın mevcut olduğunu beyan eder.<sup>6</sup> Bu ifâdelerden, onun, hükûmet şekilleri arasında, üçüncüyü bir ve ikinciye tercih ettiği anlaşılır.

O, demokrasiyi, müsâvât usûlünün en şer'i, en âlâ bir hükûmeti olarak tanımlar.

\* Ferit Devemlioglu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat

<sup>1</sup> Nkl.: Mehmet Çelik, a.g.e., s.328

<sup>2</sup> a.y.

<sup>3</sup> Hürriyet, Ve Şâvirhum fi'l-emr, 20 Juillet 1868, nr. 4, s.1

<sup>4</sup> a.g.e, İstanbul'dan Mektûb fi 5 Cemâzi-yel-evvel, 31 Aout 1868, nr. 10, s.4

<sup>5</sup> Nkl: Türköne, a.g.e. s.302

<sup>6</sup> a.y.

Suavî, “Hürriyet ve müsâvât hukuk-ı beşeriyyeden olmakla, sahih olan sûret-i hükûmet, bu hukuku kâfil olandır. Bu sûret-i hükûmet ise demokrasidir”<sup>7</sup> derken, hükûmetin meşruiyetini halkın hürriyet ve müsâvât hukuku sağlanmakla kazanabileceğine işâret eder.

Mevcut Osmanlı idâre şeklinin ne olduğu sorusuna da cevap arayan Yeni Osmanlılar, bunun için dikatleri Montesguieu’nun “Rûhü’ş-Şerâyi” adlı kitabına celb ederler. Montesguieu bu eserinde hükûmet şekillerini “cumhur” devlet-i meşrûta; devlet-i müstakile” olmak üzere başlıca üç grupta ele alır. Ve her birini bu şekilde izâha çalışır;

Cumhûr; yani Cumhuriyet’te genel olarak halk veya halkın bir fırkası yönetimi kendi eline alır. Hükûmet-i Meşrûfa’da, hükûmetin icrâsı, bir tek kişinin elinde bulunur; fakat, sâbit ve mukarrer kanunlarla hükmedilir; Bunların dışına çıkamaz. Halbuki hükûmet-i müstakilede yâni istibdât rejimlerinde ise, tek kişi, bütün işleri, kanunsuz, nizâmsız; kendi idâre ve isteine göre karara bağlar.<sup>8</sup>

Yeni Osmanlılar, Montesguieu’nun bu görüşlerini aktardıktan sonra, Bâbîâlî’nin bu üç hükûmet şekline uyup uymadığını tafsilatlı bir biçimde izaha çalışırlar. Buna geçmeden önce de, bu idâre biçimlerini değerlendirirler. Onlara göre, hangi millet Cumhuriyet’ten tek kişinin idâresine geçmişse, orada zulûmün doğmasına sebebiyet verir. Nitekim, İslâm milleti dahi Emevîlerin zuhûrıyla, cumhuriyetini kaybeder etmez Yezid gibik. Haccac gibi zâlimler meydana gelerek, istibdât rejimine girerler. Ancak bunlar Müslüman olmaları hasebiyle hiçbirisi şer’atı (ağvedemez. İslâm hükûmeti de hiçbir zaman “hükûmet-i müstakile” olmaz. Zaman zaman şer’i hükümleri icrâ etmeyen hükümdârların yanında, şer’i hükümlere tamamiyle bağlı olan “insâflı hükümdarlar” da görülür. Ayrıca, “ulemâ, vüzerâ” ve devlet erkânı bir tür meşveret usûlüyle hükûmetin yaptıklarını kontrol ederler. Ve böylece yasama ve yürütme organları birbirinden ayrılır. Sözün kısası, bu idâre şekli bir tür meşrutiyet olarak kabul edilebilir. Fakat halk her zaman siyasi hukukunu tam mânâsıyla icrâ edemezdi.<sup>9</sup>

Mustafa Reşid Paşa, Gülhâne Hattı’nda bütün ahâlinin can, mal ve nâmus güvenliğini ilân etmekle beraber, kimsenin, ser’en muhâkeme olunmaksızın hükûmetçe herhangi bir muameleye tabi tutulmaması konusunda pâdişâha vaad ettirmesi,

<sup>7</sup> a.g.e., s.306

<sup>8</sup> Hürriyet, Sadâret, 1 Mars 1869, nr.36, s.2

<sup>9</sup> a.y.

hükûmetin bütün bütün meşrûtiyet yolunda tuttuğu zannını uyandırır. Fakat kısa bir süre sonra bunun böyle olmadığını, hükûmet, din ile devlet işlerini birbirinden ayırmaya ve şeri'at ahkâmı yerine Düşûr'u hâkim kılmakla gösterir. Bunu da bizzât hükûmeti idâre edenler tanzim ettiğinden, yasama ve yürütme organları birbirine karışır. Butün bu açıklamalardan sonra, Bâbîâli'nin, Montesquieu'nun târifindeki üç idâre şekline birden uymadığı anlaşılr. Hükûmetin (Bâbîâli) cumhur olmadığı âşikârdır. Meşrutî bir idâre olmadığı da, hükûmetin, ne zaman canı isterse kaunları değiştirmesinden anlaşılr, Müstakil idâre olmadığı ise hükûmdârların kendi irâdesine göre hareket edememesinden ve vezirlere kendi vazifesini havale etmemesinden belli olur. Elde bir kanun var; fakat yasama, yürütme organına havale edildiğinden ve "nezâret-i ümmet" bulunmadığından gerek tetibine ve gerek icrâsına birçok suni istimal karışır. Yeni Osmanlılar, Osmanlıların tâbiatleri gereği, dâikma pâdişâhını idâre ile meşgul ister. Vezirlerin tagallübüne hiçbir zaman rızâ göstermez. Nitekim şöyle denilmiştir.

Şâh vâkıf gerekdir ahveâle

İş vezire kalırsa vay hâhe<sup>11</sup>

Yeni Osmanlılar, idâre şekli belli olmayan hükûmeti şu şekilde ilginç bir benzetmeyle tarif ederler:

"Mâlumdur ki, vapurlara geceleri işâret için iki fener çekerler; biri kırmızı biri yeşil olur. İşte bizim hükûmet zulmet içinde kalmış bir sefineye benzer ki kırmızı feneri hürriyet, yeşil feneri teşerru ve şâfet da'vâlarıdır"<sup>12</sup>

devletin, dünü ve bugününü değerlendiren Yeni Osmanlılar, hükûmetin vaktiyle her ne kadar görünürde bir Müstâkil hükûmet şeklinde görünürse de, hakikatte hürriyetin ifrât derecesine varmış bir Meşrutî hükûmet olduğunu ileri sürerler. Onlara göre Ulemâ hükmeder, pâdişâh ve vezirler icrâ eyler. Ahâli ise bu icraatlara nezâret eoderdi. Molla Gürânî, vâkıfları denetleme göreviyle Bursa'da bulunduğu sırada Fâtih Sultan Mehmed oraya bir fermân gönderir. Ferman hükûmet makamında okunur. Molla Gürânî, hemen fermânı mübâşirin elinden alarak, "bunun hükmü hilâf-ı Şeri'attir. Pâdişah, şer'e muhâlif ferman gönderemez. Biz "nehyi ani'l-münkere" me'muruz." der ve fermanı yırmaz. Biz "nehyi an'l-münkere"me'mûruz" der ve fermanı yırtar. O hiddetle, gurbete katlanıp Mısır'a gider. Fâtih, onun cür'etinin te'sirinden ziyâde, şânını

<sup>11</sup> a.y.

<sup>12</sup> a.g.e., 31 Mai 1869, nr.49. s.3

daha da yüceltecek bir davranışta bulunur. Gördüğü hakâret üzerine üstâdının hakını teslim ve şânını bir kat daha yücelterek akçeler, bahçalar, vicâlar, niyazlarla Mısır'dan gelmesine çalışır.

Köprülülerden birine birtakım mirasçı düşkünler gelir ve velilerin kendisinden önceki sadrazam tarafından haksız yere katlolunduğunu da'vâ ederler. O dahi şer'i hükümlerin icrâsından sonra sadrazama şer'i hükümlerle kıyâs eyler.

Yeni Osmanlılar, vaktiyle bir küçük aşiretten büyük bir hilâfet eşkil eden ve şöhretiyle dünyayı titreten Devlet-i Âliyye'nin saadet zamanlarının bu zamanlar olduğunu beyân ederler. Onlara göre, şimdiki zamanda ise durum tam tersinedir. Bâbîâli kânun yapar, Bâbîâli hükmeder, Bâbîâli icrâ eyler, icraata yine Bâbîâli nezâret eder. Pâdişâh, desen Bâbîâli anlaşılır, kanun desen aynı, meclis mahkeme desen yine aynı: fakat ahâli desen hiçbir şey anlaşılmaz.<sup>13</sup>

Eflâtun da, bir kavmin en çok zulme uğradığı vakitlerin, hükûmet şübelerinin tekelerde bulunduğu zamanlar olduğunu beyân eder.<sup>14</sup>

Meşhur ediplerden Rousseau ise "Şerâit-i ictimâ" adlı kitabında "hükûmet-i gâlbâne" yi tetkik ettiği sırada "galibiyet hakkı icâb ederse halkın da ashâb-ı hükûmet elinden zorla ahz-ı iktidâra hakkı olmak lâzım gelir. Yok hakkı icâb etmezse, o vakit erbâb-ı hükûmeti de zorla idâreyi ele almakta hasızdır. Meâlinde bir kıyâs-ı mukassim irâd eder."<sup>15</sup> diyerek, halkla devletin karşılıklı haklarını ortaya koyar.

Buna karşılık "hükûmet dünyada şerâit-i ittifâkiyye ile hâsıl olmaz. Zevc ve Zevcenin ictima'ı âileyi ve âilelerin tekessürü cidâli ve cidâl galebeyi ve o ise, zuhûr-ı hükûmeti icâb eder." Diyerek Yeni Osmanlılar'ın, Rousseau'nun tespitleriyle ilgili örneklendirmelerine karşı çıkan mu'terizlerine cevâben kendilerinin aradıkları şeyin hükûmetin nasıl zuhûr ettiği değil esâs meşruiyeti olduğunu dile getirirler.<sup>16</sup>

Netice olarak; Yeni Osmanlılar, hükûmeti, halkın hürriyetinin korunması yolunda bir teminât olarak görürler. Onlara göre hükûmetin en esâslı vazifesi umûma hizmettir.

Yeni Osmanlılar cemiyetine mensup olan Ali Suavî, hükûmet şekillerini izah ettikten sonra bir hükûmet şekli olarak kabul ettiği demokrasi'nin şer'i'ate en uygun bir

<sup>13</sup> a.g.e, Hasta Adam, 7 Decembre 1868, nr.24, s.1-2

<sup>14</sup> a.g.e, Mülâhaza 31 Mai 1869, nr.49, S.2

<sup>15</sup> a.g.e, Usûl-i Meşveret Hakkında..., 14 Septembre 1868, nr.12, s.5

<sup>16</sup> a.y.

idâre şekli olduğunu ve İslâm'ın ilk zamanlarında hükûmet şeklinin “demokrasi” olduğunu savunur.

Suavi, hürriyet ve eşitliğin, insan haklarından olduğumnu ve sahih olan hükûmet şeklinin bu hakları üstlenmiş olanı olduğunu; bunun ise demokrasi olduğunu savunur.

Daha sonra mevcut Osmanlı idâre şeklinin ne olduğu sorusuna cevap arayan Yeni Osmanlılar, bu idâre şeklinin, Montesquieu'nun hükûmet tariflerine uymadığını, delilleriyle birlikte ortaya koyar. Ancak daha önce, devletin idâre şeklinin meşrutiyet olduğunu ve zamanla bunun müstakil hükûmete dönüştüğünü ileri sürerler.

Yeni Osmanlılar'ın hükûmet konusundaki görüşlerinin kaynağı Batı âlemdir. Onlar bir taraftan Montesquieu'nun kevvet ayrımı gereğini tarihî olarak Osmanlı Devleti'ne izafe ederken, diğer taraftan Rousseau'nun “ictimai mukavelesi”ni islâmîleştirme yoluna giderler.



### XIII.HUKUK

Hukuk kelimesi, sözlükte haklar, hakikatler, kanunların verdiği haklar\* olarak geçer.

Hukuk, bireyin bireyle, bireyin devletle ve devletlerin birbiriyle olan münâsebetlerini düzenlemesi bakımından gerekli görülür.

İnsanın özü farklılıktır; ama aynı zamanda bir arada yaşamaktır. Ancak, bir arada yaşamak, zorunlu olarak aynı hayatı yaşamak anlamına gelmez. Bunun telakki edilmesi ve uygulamaya geçirilmesi, hak, hukuk, demokrasi ve devlet birlikteliğinin sağlanmasıyla, mümkün olabilir.<sup>1</sup>

Hukukun, insanlara nasıl davranmaları gerektiğini bildirmekten, hakların sicili olmaya giden yolda bir mâcerası olur. Bu mâcera, onun İlâhi kaynaklardan bu “süflî” dünyaya doğru inişi olarak da düşünülebilir.<sup>2</sup>

Hak kavramının ne zaman ortaya çıktığını belirlemek o kadar önemli gözükmemekle birlikte, insanlığın şafağına kadar gittiği iddia edilir.<sup>3</sup>

Hak kavramının bugün, her şeyden evvel insanı tanıma eyleminin başlıca unsuru olarak ortaya çıktığı ileri sürülür. Bu bakımdan hak, bir haklar manzumesi olan insanın “kesit” ve “süreç” hâlinin tanımı olarak algılanır.<sup>4</sup>

Hak, hakedilen, yani bütüne katılan ve dolayısıyla bütününe zuhûr eden ekstra artışı da kapsayan pay olarak düşünülür. Bu pay, bütünde alınan artıslı paydır denir. Bu payın aksilmesini önleme çalışmaları ise siyasetle açıklanır. Eğer siyaset hakların tescil edildiği bir hukuk anlayışına varabilirse hukuk sistemi, gerçek özüne kavuşmuş olur.<sup>5</sup>

Çoğu kimsenin romantik bir şekilde sandığının aksine, haklar doğuştan getirilmez. Yine çoğu kimsenin sandığının aksine, haklar verilmez, verilenler ise ancak imtiyaz olabilir. Öyle ise haklar kazanılır. Fakat, bazı haklar gerçekten de doğuştan gelir. Misâlen, her insanın sahip olduğu yaşama hakkı, bu eşyânın tabiatındandır. Bunlara “hak” demek doğru olamaz; bunlar “insan plmanın olmazsa olmaz” şartıdır.<sup>6</sup>

\* Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik lûgat

<sup>1</sup> Hakların Sicili Olarak Hukuk..., M. Ali Kılıçbay, Türkiye Günlüğü, S.43, Kasım –Aralık 1996, s.19

<sup>2</sup> a.g.e., s.17s

<sup>3</sup> a.g.e., s.15

<sup>4</sup> a.g.e.,s.17

<sup>5</sup> a.g.e., s.18

<sup>6</sup> a.y.

Hukuk kavramının tarif ve mahiyetini böylece belirledikten sonra, konumuzun özünü teşkil eden Tanzîmât dönemi Osmanlı hukukuna bir göz atmayı, meseleye açıklık getirmesi açısından uygun gördük:

Bu dönemde, Osmanlı İmparatorluğu, din ve devletin ayrılmazlığı prensibine dayalıdır. İslâm hukuku üzerine göre yönetilir. Bu nedenle İslâm hukuku, devletin temel hukuku olarak kabul görür. Ancak, pâdişâh şer'i hukuk da denilen İslâm hukukuna ters düşmemek kaydıyla hukuk oluşturabilir veya yasama yetkisini kullanabilir. pâdişâh, icrâ ve yargı gücünün başı sayılır. Osmanlı pâdişâhları bu yetkilerini uzun süre, şeriâte ters düşmeden kullanırlar. Ve Dîvân-ı Humâyûn'u İslâm hukukuna uygun bir meclis veya şûra olarak görürler. 17.yüzyılın sonlarına doğru Dîvân-ı Hümâyûn'un yetkileri kayb olmaya başlar. Pâdişâhlar ise, merkeziyetçi ve şahsî bir yönetim yolunu tutarlar. Böylece Osmanlı'yı cihân devleti yapan hukûkî esas ve teamüller terk edilmeye başlanması, devletin kötüye gidişinde önemli bir rol oynar. Birtakım yeni düzenlemelerle bu kötü gidişât durdurulmaya çalışılır; ancak bu çambalar, basit bir taklitten öteye geçemez. Bu durum "Tanzîmât" için zemin hazırlar.<sup>7</sup>

Tanzîmât Fermanı başta olmak üzere bu dönemde yapılan hukuki düzenlemelerin çoğunda Batılı devletlerin etkisi var.<sup>8</sup>

Tanzîmât Fermânı ile öngörülen yeni hukuki düzenlemelerin mâhiyetini daha iyi anlamak için, şer'i hukukun Osmanlı uygulamasındaki yerini tayin etmek icab eder.

Şer'i hukuka göre Allah'ın, dini ve dünyevî hayata ilişkin emir ve buyrukları hukuku teşkil eder. Şer'i hukukun birinci kaynağı olan Kur'an, İncil gibi sadece âhirete ilişkin hükümleri kapsamamakta, hukukun bütün dalarına ait hükümleri de kapsar. Şer'i hukukun ikinci temel kaynağı ise, Hz. Peygamberin söz, hareket ve takrirlerinden ibaret olan sünnettir. Pâdişâh'ın yapacağı ıslahatlar, sözkonusu, esaslar çerçevesinde cereyan etmek zorundadır. Avrupalı devletlerin maksat, Osmanlı Devleti'ni tam mânasıyla bir Avrupa devleti kimliğine büründürmek isterler; bunun için de islâmiyeti engel olarak görürler.<sup>9</sup>

İslâmiyet, din ve devlet gibi iki farklı unsurdan teşekkül eder. İslâm hukuku, din ve devletin hukuki hükümlerini fıkıh çatısı altında birleştirir. Osmanlı pâdişahı, hem devletin hâkimi, hem ordunun komutanı ve hem de Müslümanların birinci imâmıdır.

<sup>7</sup> 150. Yılında Tanzimat, Hakkı Dursun Yıldız, , s.11

<sup>8</sup> a.g.e, s.13

<sup>9</sup> a.y.

Pâdişâh gayr-ı müslimlere, islâmın tanıdığından fazla hak ve serbesti tanıyamaz; İslâmın tanıdığını da kısıtlayamaz.<sup>10</sup>

Osmanlılar'ın “şerî'at” ve “şer'î şerif” tabir ettikleri hukuk ile Avrupâî anlamıyla “kanun” farklı mânâlara gelir. Şer'-i Şerif, Kur'ân, Sünnet ve bunları icmâ veya kıyas yoluyla izah eden müctehid hukukuçuların görüşlerinden ibarettir. Osmanlı Devleti de dahil, Müslüman devletlerin kanunları, Şerî'at hükümlerini ihtiva eder.”<sup>11</sup>

Pâdişâh irâdesinden oluşan kurallar hükmündeki örfi hukuk da, örf ve âdet kâideleri, Şer'-i Şerifin hükümlerini tamamlayan kanunlar niteliğini taşır. Pâdişâh kanun yapabilir; ancak Şer'-i Şerifin teferruatı kabilinde olmak şartıyla...Görüldüğü gibi, Osmanlı Devleti'ndeki kanunlar, Pâdişâhın keyfi uygulamaları değil.<sup>12</sup>

İslâm hukukunda, genel prensip hükümleri ve müesseseler, her zaman, insan ihtiyaçlarını karşılayacak niteliktedir.<sup>13</sup>

Osmanlı Devleti'ndeki çöküşün asıl nedeni, islâm hukukunun temel esaslarının uygulanmayışdır. Şer'i esaslardan haberdâr olmayan Avrupalılar, Osmanlı Devleti'ndeki çöküşün hep islâm hukukuna yüklemeye çalışırlar.<sup>14</sup>

Yukarıda zikredilen sebeplerden dolayı, Osmanlı hukukunda önemli düzenlemelere gidilir. Tanzîmâtla getirilen yeni düzenlemelerde, Avrupa'nın hukuk sistemi ile Şer'i hükümler arasındaki dengeye azimi dercede gayret gösterilirdi.<sup>15</sup>

Tanzîmât Fermânı, Osmanlı anayasa ve idâre hukukundaki en önemli gelişme olarak kabul edilir.<sup>16</sup>

Bu fermânla Avrupalıların, isteklerinin tümü kabul edilmez. Fermanda geçen “Şer'i” kelimesi, Avrupalıların anladığı mânada kânûn değil, belki İslâm hukuku demek olabilir.<sup>17</sup>

Gülhâne Hattı'ndaki vaadleri ve hukuki düzenlemeleri yapmak üzere bir tür yasama meclisi te'sis edilmek üzere Meclis-i Ahkâm-ı Adliye açılır.<sup>18</sup>

<sup>10</sup> a.g.e, s.14

<sup>11</sup> a.y.

<sup>12</sup> a.y.

<sup>13</sup> a.y.

<sup>14</sup> a.g.e., s.14-15

<sup>15</sup> a.y., s.15

<sup>16</sup> a.y.

<sup>17</sup> a.y.

<sup>18</sup> a.y., s.16

Dışardan Avrupa devletlerinin baskısı, içerden ise Yeni Osmanlılar Cemiyetinin şiddetli istekleri ile yukarıda zikredilen taahhütleri yerine getirmek üzere önemli iki yasama organı teşkil olunur; Şûrâ-yı Devlet ve Divân-ı Ahkâm-ı Adliye 1876'da Meclis-i Umûmi açılınca kadar Osmanlı Devletinde yapılan hukuki düzenlemelerin çoğuna bu iki meclis hazırlar.<sup>19</sup>

Fakat herşeyden önemlisi, her iki ferman da Osmanlı Devleti'nin hukuk sisteminde ciddî ve köklü değişiklikler getirmez.<sup>20</sup>

Kısaca, İslâm fikhının prensiplerini ve İslâm fikhının oluşumunu özetlemeye çalıştık. Bu tarihi zemin yoklamasından sonra Yeni Osmanlılar'ın konuya ilgili görüşmelerine geçebiliriz:

Nâmık Kemal, "Umumî Hukuk" yazısında, J.J.Rousseau'nun görüşlerini özetlemeye çalışır: Rousseau'ya göre, umûmi hukuk, en yaygın anlamıyla bir toplumun fertleriyle ve başka toplumlarla münasebetlerinden kaynaklanan kurallara denir. O da milletlerarası hukuk, siyasi hukuk idari hukuk diye bölümlere ayrılır. Bir toplum, kendini meydana getiren bireylerden farklı bir varlık değil, Kemal, Rousseau'nun hukuk kısımlarını birer ikişer cümleyle aktarır. Devlet hukuku, devletlerin ilişkilerini gerektiren kurallardır. Milletler arası hukuk bireyler hukukunun toplanından ibarettir. Siyasi hukuk, hukukun bireylerle devlet arasındaki münâsebetleri düzenleyen kısmı. İdâre hukuku ise, bireylerle idâre bölümlerinin münasebetlerini gerekli kılan hukuk Umumî hukuk da bunların toplamından ibarettir. Siyasi hukuk, ümmetin hâkimiyeti, kuvvâtler ayrılığı, memurların sorumluluğu, kişisel hak, eşitlik, fikir, özgürlüğü, basın özgürlüğü gibi kaidelerden mürekkeptir.<sup>21</sup>

Bu değerlendirmeden sonra, hukuk bozulmasına misaller veren Namık Kemal, Batı'da hukukun kazanılması yolunda mücadelelerin tadrihine göz atar. O, Batı'nın son yüzyıllardaki üstünlüğünü burada bulur.<sup>22</sup>

Namık Kemâl'in de içinde yer aldığı Yeni Osmanlılar Cemiyeti, bizdeki hukuk bozulmasının sebeplerini belli başlı noktalarda toplarlar:

"Birincisi, ekâbirin kânuna gâlip olan hükm u fermânı,  
İkincisi, kânunun noksanı,

<sup>19</sup> a.y.

<sup>20</sup> a.y.

<sup>21</sup> Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, s.102

<sup>22</sup> a.y. s.102-103

Üçüncüsü, hükkâmda iktizâ eden ki fayetin fıkdanı,

Dördüncüsü ise, emr-i terâfu'da Şefî'-i mücbîr tasallutunun cereyânı keyfiyetleridir.”<sup>23</sup>

“Hukûk-ı beşer akl u nakl ile muayyendir.”<sup>24</sup> diyen Yeni Osmanlılar, bir ümmetin hür olabilmesi için fertlerin “hukuk-ı şahsiyye” ve “hukuk-ı siyasiyye”lerine malik olması gerekir. Onalara göre, kişinin “hukuk-ı Şahsiyye”si cân, mâl ve nâmusun muhafazası ile ilgilidir.<sup>25</sup> Bir adamın “hukûk-ı siyasîyye”sine malik olması, idâreye nezâret etmesiyle hasıl olur.<sup>26</sup>

Yeni Osmanlılar, Motesquieu’nun “tabîî hukuk” kavramını islâmî bir çerçevede sunarlar;

“Bizde hukuk-ı tabîîyye aynı adl-ı ilâhidir ki, Kur’ân-ı Kerim ta’yin etmiştir. Nâm-ı ehâdiyyetin sâye-i himâyesinde bulunduğu için en büyük nûtegallibeler bile onu ta’til eder; tagyir edemez. Biz bekâmızı, devamımızı o esâsa riayette aramalıyız. Şundan ibret almalıyız ki, vaktiyle dünyada Romalılardan büyük ümmet yoktu. Pek mumtazam kanunları vardı. bir kere devletlerine hâle geldi ki, bin surete inkılâb ettiler, mahv oldular, halbuki onlara nisbetle yüz derece küçük olan kavm-ı benî isrâîl ikibin seneden beri hükûmetlerini zâyî etmişken ashâb-ı şer’den oldukları için elyevm milliyetlerini muhâfaza ediyorlar.”<sup>27</sup>

Yeni Osmanlılar, hukukun tarifini de, “her insanın bulunduğu hal nisbetinde müstahak olduğu bazı âidat” şeklinde yaparlar.

Onlara göre, dünyada ne kadar medenî topluluklar zuhura gelmiş ve ne kadar hükûmet teşkil etmişse cümleşesi, bu hukukun muhafazası gayesiyle başlayıp, sonradan su-i istimâllerle yok olurlar.<sup>29</sup>

Yeni Osmanlılar, ferdî hukukun muhafazası için yapılan düzenlemeler ve kanunları iki kısımda ele alırlar. Bir kısmı yalnız dünya işlerine ve kişilerin davranışlarına yönelik olanlarıdır; asla ruhâniyyete dokunmazlar. Bu kanunlar asrın ihtiyaçlarına göre, birkaç yüz sene devam edip sonuçta bozulurlar. Bu bozulma berâberinde kavimlerin ahlakî bozulmasını getirir. Bu ahlâkî bozulma ise bir bütün

<sup>23</sup> Hürriyet, 31 Mai 1869, nr.49, s.3

<sup>24</sup> a.g.e., Ve Şavirhum Fi’l-imr, 20 Juillet 1868, nr.4, s.2

<sup>25</sup> a.g.e., El-hakku ya’lû ve lâ yu’lâ aleyh 29 Juin 1868, nr.1, s.3

<sup>26</sup> a.g.e., Mes’ele-i Mûsâvât, 5 Octobre 1868, nr.15 s.4

<sup>27</sup> a.g.e., 24 Aout 1868, nr. 9 s.2

<sup>29</sup> a.y.

olarak medeniyetin dağılıp yok olmasına yol açar. Diğer kısmı ise, şer'î kanunlardır. Bu da iki türlü olup bir kısmı sadece âhiret işleriyle alâkalıdır. Dünya işlerine göre sınır tâyin etmez. Geriye kalan kısmı ise, sınırlı ve kısıtlıdır. Sadace yapıldığı asrın ve kavmin ihtiyaçlarına kifâyet edebilir. İleriki zamanlarda genişletilmesi ve kullanılması imkân hâricinde bulunur. Bu tür kanun ve nizamlar sonuçta değişmekten ve yok olmaktan kurtulamazlar.

Bunların arasında bir de şerî'at-ı Ahmedîyye mevcuttur ki, dünya ve âhiret işlerini mukaddes bir dâirede birleştirmekle, bin iki yüz sene geçmesine rağmen, bozulmaktan ve değişmekten uzak kalır.<sup>30</sup>

Yeni Osmanlılar'ın bu tasnifinden, onların Şerî'atı, ferdi hukukun muhafazası için her yönüyle mükemmel bir kanûn olarak yorumladıkları sonucuna varılır.

Yeni Osmanlılar, hukukun korunması görevinin, ferdin yetkisi dâhilinde bulunmadığını, devlete âit olduğunu söylerler. onlara göre, devlet bu hukukun muhafazası için birtakim düzenlemler ve kanunlar yapmak mecburiyetindedir.

Anlaşıldığına göre, Yeni Osmanlılar, Rousseau'nun ve diğer tabîî hukukçuların görüşlerini İslâmiyyet ile te'lif etme gayreti içindedirler. Bu nedenle, onların, en fazla kullandıkları terkiplerden ikisi, "hukuk-ı fitrîyye" ve "kânûn-ı tabîî"dir.

---

<sup>30</sup> a.g.e. s.1-2

#### XIV.MÜSÂVÂT

Müsâvât , müsâvilik, eşitlik, aynı halde ve oderecede olma \* gibi anlamlar ifâde eder. Hukuk literatüründe ise, herkesin kanun ve nizâmlar karşısında eşit haklara sahip olmasıdır.

“Müsâvât” meselesi Osmanlı’nın gündemine, 1789 Fransız İhtilâli’nden sonra tüm dünyayı çepeçevre saran milliyetçilik akımları sonucunda girer. Değişik etnik gruplardan müteşekkil Osmanlı İmparatorluğu için müslim ve gayr-i müslim teb’a arasında eşitliğin sağlanması hayati bir önem arz ediyordu. Çünkü, ayrılıkçı fikirler yegâne dayanağını müsâvâtın yokluğu teşkil ediyordu. Dolayısıyla imparatorluğun varlığını sürdürebilmesi, devletin, eşitlikçi politikalarına bağlıydı.

Eşitlikçi politikalar adına, Avrupa’nın da baskısıyla, ilân edilen Tanzimât ve Islahat Fermanlarıyla azınlıklara tanınan imtiyazlar sonucunda “millet-i hâkime” konumundaki Müslüman halk, zamanla, “millet-i mahkûme” konumuna düşer.<sup>1</sup>

Osmanlı toplumunda ,gayr-i müslimlere, müslümanların sahip olduğu siyasi ve hukuki hakların verilmesi, hâkim şer’î at anlayışına aykırı olduğu fikri savunulmuştur.<sup>2</sup>

Yeni Osmanlılar’ın bütün müdâlelerinin özünde “keyfi idâreye son vermek”<sup>3</sup> düşüncesi yatar.

Türkönê’ye göre “Yeni Osmanlıların, Islahat Fermanı’nın getirdiği “müsâvât” persibine karşı getirdikleri eleştiriler, ideolojilerinin bütünü içinde anlamlı bir yere oturmaz. Zira, eşitliğe karşı çıkışları Osmanlıcılıklarını zedeleyecek çaptadır. Her şeyden önce Yeni Osmanlı ideolojisinin çok bilinmeyenli denklemi içinde Osmanlıcılığı savunmak zorunda olan bu aydınların “müsâvât” konusunda daha ılımlı şeyler söylemesi beklenirdi.”<sup>4</sup>

Suavî, Muhbir’in 29.sayısındaki “Müsâvât” başlıklı yazısında, “Müsâvât” tabirinin Garb (Frenkler) literatüründe “â’lâ ve ednâ her kim olursa, kanunda mezkûr olan ahkâmın icrâsında müsaid olunmamak demek”<sup>5</sup> olduğunu vurgular.

\* Ferit Devellioğlu , Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat

<sup>1</sup> Mümtaz’er Türkönê, İslâmcılığın Doğuşu, s.60-61

<sup>2</sup> a.g.e. s.61

<sup>3</sup> A. Hamdi Tanpınar, 19.Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s.153

<sup>4</sup> Türkönê, a.g.e., s.68

<sup>5</sup> Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II, s.576

#### XIV.MÜSÂVÂT

Müsâvât , müsâvilik, eşitlik, aynı halde ve oderecede olma\* gibi anlamlar ifâde eder. Hukuk literatüründe ise, herkesin kanun ve nizâmlar karşısında eşit haklara sahip olmasıdır.

“Müsâvât” meselesi Osmanlı’nın gündemine, 1789 Fransız İhtilâli’nden sonra tüm dünyayı çepeçevre saran milliyetçilik akımları sonucunda girer. Değişik etnik gruplardan müteşekkil Osmanlı İmparatorluğu için müslim ve gayr-i müslim teb’a arasında eşitliğin sağlanması hayati bir önem arz ediyordu. Çünkü, ayrılıkçı fikirler yegâne dayanağını müsâvâtın yokluğu teşkil ediyordu. Dolayısıyla imparatorluğun varlığını sürdürebilmesi, devletin, eşitlikçi politikalarına bağlıydı.

Eşitlikçi politikalar adına, Avrupa’nın da baskısıyla, ilân edilen Tanzimât ve Islahat Fermanlarıyla azınlıklara tanınan imtiyazlar sonucunda “millet-i hâkime” konumundaki Müslüman halk, zamanla, “millet-i mahkûme” konumuna düşer.<sup>1</sup>

Osmanlı toplumunda ,gayr-i müslimlere, müslümanların sahip olduğu siyasi ve hukuki hakların verilmesi, hâkim şerî’at anlayışına aykırı olduğu fikri savunulmuştur.<sup>2</sup>

Yeni Osmanlılar’ın bütün müdâlelerinin özünde “keyfi idâreye son vermek”<sup>3</sup> düşüncesi yatar.

Türköne’ye göre “Yeni Osmanlıların, Islahat Fermanı’nın getirdiği “müsâvât” persibine karşı getirdikleri eleştiriler, ideolojilerinin bütünü içinde anlamlı bir yere oturmaz. Zira, eşitliğe karşı çıkışları Osmanlıcıklarını zedeleyecek çaptadır. Her şeyden önce Yeni Osmanlı ideolojisinin çok bilinmeyenli denklemi içinde Osmanlıcığı savunmak zorunda olan bu aydınların “müsâvât” konusunda daha ılımlı şeyler söylemesi beklenirdi.”<sup>4</sup>

Suavî, Muhbir’in 29.sayısındaki “Müsâvât” başlıklı yazısında, “Müsâvât” tabirinin Garb (Frenkler) literatüründe “â’lâ ve ednâ her kim olursa, kanunda mezkûr olan ahkâmın icrâsında müsâid olunmamak demek”<sup>5</sup> olduğunu vurgular.

\* Ferit Devellioğlu , Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat

<sup>1</sup> Mümtaz’er Türköne, İslâmcıların Doğuşu, s.60-61

<sup>2</sup> a.g.e. s.61

<sup>3</sup> A. Hamdi Tanpınar, 19.Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s.153

<sup>4</sup> Türköne, a.g.e., s.68

<sup>5</sup> Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II, s.576

Osmanlılar'ın muhalefetine mâruz kalır. Müsâvâta yükledikleri anlam ile Tanzîmât'ın bu kapsamdaki uygulamaları arasında çatışma olduğu ve bu çatışmanın çeşitli sebeplerle gündeme getirildiği görülür. Onlara göre, Tanzîmât askerlik uygulamasında görüldüğü biçimi ile eşitsizliği artırmaktan öteye geçemez.

Yeni Osmanlılar, idârenin, memlekette eşitliği te'sis ettiklerinden iftiharla sözetsmeleri karşısında, bunu yalanlar mahiyette, askerlik konusundaki uygulamayı örnek gösterirler:

“idâre-i hâzıra en büyük ma'rifeti olmak üzere mülkümüzde mevcut olan akvam arasında müsâvât-ı umûmiyyeyi te'sis ettiğinden bahseder durur. İslâm asker veriyor, hristiyan vermiyor niçin...”<sup>13</sup>

Yeni Osmanlılar, Devlet-i Osmaniyye'nin zuhurundan beri kendi sınırları içerisinde yaşayan fertlerin hiçbirinin dillerini ve mezheplerini değiştirmeye yönelik herhangi bir çaba içerisinde bulunmadığını ihtarla müsâvât anlayışlarına açıklık getirirler. Müsâvâtın aslında geçmiş zamanlarda olduğunu zamanla bozulduğunu dile getirirler.

“Devlet-i Âliye, bidâyet-i zuhurundan beri hududu dahilindeki efrâd veya akvâmdan hiçbirini lisân veya mezhep değiştirmeye icbâr etmemiş ve hatta akvâm-ı mağlûbeyi, ümmet-i galabe içinde mahv etmek için ekser devletlerin iltizâm ettiği tedâbir-i desâsâneye dahi tenezzül eylememiş olduğundan teb'asından gerek islâm ve gerek millet-i sâirenin her kavmu cinsiyet ve lisanlarını muhafaza etmektedirler.”<sup>14</sup>

Yeni Osmanlılar, ayrıca “müsâvât”ın dinin bir vecibesi olduğunu da belirtmekten geri kalmazlar:

“Herkesin bildiği şeydir ki, şer'at-ı İslâmiyye mesâil-i hukukiyyede İslâm ve Hristiyanı tefrik etmez. Devlet-i Âliyye dahi devlet-i İslâmiyye olduğundan teb'ası hakkında bu müsâvâtı icrâ etmek farâiz-i diniyyesindendir.”<sup>15</sup>

Mes'elelere hep dinî çerçeveden bakan Yeni Osmanlılar, Müslümanların, hristiyanlara nazaran daha az haklara sahip olduklarını dile getirme çabasıdadırlar.

<sup>13</sup> a.g.e., Es'ile-i Muhtasıra, nr.40, 29 Mars 1869, s.1

<sup>14</sup> a.g.e., nr.29,11 Jarvied 1869, s.3

<sup>15</sup> a.g.e., Mes'ele-i Müsâvât, nr.15, 5 Octobre 1868, s.2

Netice itibâriyle, Yeni Osmanlılar'ın görüş ve düşüncelerinden hareketle üzerinde ısrarla durdukları müsâvât kavramının Batı literatüründeki karşılığının “demokrasi” olduğu söylenebilir. Tabî ki bu konuda da ihtilâflar yok değildir. Bununla birlikte, bu konuda, dinî kaynak ve referansların da meşrulaştırıldığı âşikârdır.



## SONUÇ

Siyasî terminoloji açısından incelemeye tâbi tuttuğumuz Hürriyet gazetesi, Yeni Osmanlılar'ın düşüncelerini ihtivâ etmesi açısından büyük bir öneme hâizdir. Bu bakımdan, Hürriyet gazetesini Yeni Osmanlılar düşüncesinden ayrı düşünmek mümkün olmaz.

Yeni Osmanlılar düşüncesinin tam anlamıyla anlaşılabilmesi için kavramlara yükledikleri anlamların tespitine ihtiyaç vardır. Onlar kavram ve kurumlara değişik anlamlar yüklemeye yoluna giderler:

Yeni Osmanlılar, ilk etapta, getirisinin götürüsünden fazla olduğunu düşündükleri Tanzîmât'ı tahlil ve tenkit ederler. Yeni düzenlemeler olarak düşünülen Tanzîmât'ın "nizamsızlık" getirmesi Yeni Osmanlılar'ın tenkidine ve muhalefetine maruz kalmasına sebep olur.

Onlar, daha önce de belirttiğimiz gibi, daha çok idârecilerin dirâyetsizlikleri üzerinde dururlar. Bütün istikrarsızlığın sebebi olarak da devlet ricâli arasında "millî ahlâk"ın bozulmasını görürler. Onlara göre idarî yapının bozulmasında ileride devleti yönetecek olan şehzâdelerin "kafes" altına alınmaları ve böylelikle idârecilik ile ilgili bilgi ve beceriden yoksun olarak yetişmeleri problemlerin kaynağını teşkil eder. Bu, Osmanlı Devleti'nin ve hanedanının yozlaşmasına sebep olur.

Yeni Osmanlılar'ın üzerinde durdukları kavramlardan biri de şerî'attır. Onlar, şerî'at ahkâmının uygulanmayışını hazmedemezler. Fakat bu hazmedemeyiş devletin bekâsı içindir. Bütün ilerleme ve gelişmenin, ancak şerî'at ahkâmıyla sağlanacağına kesin kanaat getirirler. İleride bahsedeceğimiz hürriyet, meşveret, müsâvât, meşrutiyet kavramının gerçekleşmesi şartı olarak, şerî'atı öngörürler. Hele Namık Kemal'in Ernest Renan'a karşı kaleme aldığı reddiye onların bu tavrının en güzel göstergelerindendir.

Bunun yanında farklı etnik yapıya sahip olan Osmanlı teb'asının, bir arada yaşmalarını te'min edecek olan şerî'atı, bu unsurlar arasında da en kuvvetli bir 'harç' olarak görürler. Onların şerî'ate bağlılıklarını, doğrudan dindarlıkla izâh etmek yanlış olmakla birlikte, dinî hassasiyetleri yönünde yorumlanabilir.

Onlar, ayrıca, hukukun korunmasında şerî'atı, en geniş, en âdil ve en kuvvetli bir "kanun" olarak gaörürler. Böylelikle onlar şerî'atı kanunla aynîleştirirler.

Yeni Osmanlılar Batıdan aldıkları kavramlar konusunda “te’lifçi” bir yol izlerler. Hürriyet kavramı da, bilindiği üzere Fransız İhtilâli’ni hazırlayan aydınlardan “te’lifçi” bir mantıkla alınır. Fakat, onlar, “atâya-yı İlâhî” olarak yorumladıkları hürriyeti, başıboşluk olarak değil, kişinin şahsî ve siyasî hukukuna mâlik olmasıyla açıklarlar.

Meşveret kavramının ele alınışı da çoğulcu idare istekleri göze çarpan bir idârede, “cumhurun” hâkimiyetini arzulayan Yeni Osmanlılar, Meşveret meşrutiyet rejiminin bir şartı olarak takdim ederler. Böylece Avrupaî bir kavramı daha islâmî muhteva ile doldururlar.

Yeni Osmanlılar “İttihâd-ı İslâm” fikrini de, imparatorluğun içinde bulunduğu kaostan kurtarılması yolunda, “İttihâd-ı anâsır” olarak bilinen vatandaşlık anlayışına alternatif olarak görülür. İttihâd-ı İslâm, siyasî bir birlik olarak “terakî”ye geçmelerini sağlayacak kültürel bir birlik olarak telaki edilir. Böylece hilafetin gücü diğer Müslümanları da kapsayacak duruma gelir.

Yeni Osmanlılar, İttihâd-ı İslâm kavramını, 19.yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan “pan” hareketlerine karşılık olarak, dini referanslar ışığında ortaya koyarlar.

Yeni Osmanlılar’la birlikte, hilâfet, ittihâd-ı İslâm fikrinin, merkezi unsurlarından biri haline gelir. Onlar hilâfetin, satanata dönüşmesini tarihî bir sapma olarak yörümlemalarına karşın, hiçbir zaman, Osmanlı pâdişâhının meşruiyetini de tartışmazlar.

Rejim tartışmalarında ele aldıkları kavramlardan biri de Cumhuriyettir. Onlar, Cumhuriyet rejimini ideâl görmelerine rağmen Osmanlı Devleti için pek de gerçekçi bulmazlar. Bunu, hem Osmanlı’nın etmin ve dinî yapısına hem te’sisini düşündükleri Meşrutiyet rejimine hem de hilâfet kurumunun fonksiyonu ile çalıştığını düşünürler.

Yeni Osmanlılar, kanunlara itaati adâletin gereği olarak görürler. Bu durum ileride ortaya çıkacak olan islâmcılarla benzerlik gösterir. İslâmcı aydınlar da kanunun şer’atle aynileştirirler. Onlar kanun ve hukuk kavramlarında da “te’lifçi”dirler. Kanun fikri onlara, Montesquieu’dan, hukuk kavramı ise Rousseau ve diğer tabîî hukukçulardan gelir.

Yeni Osmanlılar’ın hükümet konusundaki görüşlerinin kaynağı da Batı orijinlidir. Onlar, Montesquieu’nun kuvvetler ayrılığı fikrini tarihî olarak Osmanlı

Devletine izâfe ederken, Rousseau'nun "İçtimai Mukavele"sini de meşrulaştırma çabasına girerler.

Netice itibariyle, Yeni Osmanlılar Batı'dan aldıkları bütün kavram ve kurumları, islâmi bir kimliğe büründürme amacını güderler.



## KAYNAKÇA

### A)-KİTAPLAR

- 1.AKGÜN, Adnan, *Hürriyet Gazetesi'nin Sistematiik Tahlili*, (Basılmamış Doktora Tezi), İst.1990
- 2.ALBAYRAK, Sadık, *Siyasi Boyutlarıyla Türkiye'de İslâmcılığın Doğuşu*, İst.1989
- 3.BERKES, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*,İst.1990
- 4.ÇELİK, Hüseyin, *Ali Suavî ve Dönemi*, İst.1994
- 5.ÇELİK, Mehmet, *II.Meşrutiyet Devrinde Çıkan İslâmcı Dergilerin Tematik İncelenmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İst.1998
- 6.EMİL, Birol, *Mizancı Murad Bey*, İst.1979
- 7.HALAÇOĞLU, Yusuf, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Yapı*. Ank.1995
- 8.*İslâm Ansiklopedisi*, Namık Kemal Maddesi, (Ö.Faruk Akün)
- 9.KAPLAN, Mehmet, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I*, İst.1992
- 10.-----, *Şiir Tahlilleri I*, İst.1988
- 11.KARA, İsmail, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İst.1994
- 12.*Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, (TDV), Ank.1993
- 13.LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ank.1991
- 14.MARDİN, Şerif, *Türk Modernleşmesi*,İst.1995
- 15.-----, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, İst.1994
- 16.-----, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İst.1996
- 17.-----, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İst.1990
- 18.-----, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İst.1995
- 19.MERİÇ, Cemil, *Bu Ülke*, İst.1995
- 20.NOMER, Kemaleddin, *Şerî'at-Hilâfet-Cumhuriyet-lâiklik*, İst.1996
- 21.OKTAY, Cemil, *"Hum" Zamirinin Serencâmı*, İst.1991
- 22.TANPINAR, A.Hamdi, *19.Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İst.1988
- 23.*Tanzımmattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, "Yeni Osmanlılar ve Siyasî Fikirleri" (Şerif Mardin)
- 24.TUNAYA, Tarık Zafer, *Medeniyetin Bekleme Odasında*, İst.1988
- 25.*Türkçe Sözlük*, (Tdk) Ank.1988

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

26. TRKNE, Mümtaz'er, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuğu*, İst. 1991
27. ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Çaędađ Dđuńce Tarihi*, İst. 1994
28. YERLİKAYA, İlhan, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Siyasî Hayatında Basiret Gazetesi*, Van. 1994
29. *Yeni Türk Edebiyatı Antoloğisi*, (İnci Enginün-Birol Emil-Mehmet Kaplan), İst. 1993
30. YILDIZ, Hakkı Dursun, *150. Yılında Tanzîmât*, Ank. 1992

#### B)-MAKALELER

1. Ahmet Güner SAYAR, *150. Yılında Tanzmta Dir Dđuńceler*, Türkiye Günlüęü, S.8, Kasım 1989
2. Ali Suavî, *Demokrasi, Hkket-i Halk ve Msvvt*, (M. Trkne), Türkiye Gnkğ, S.1, Nisan 1989
3. Birol EMİL, *Tanzmtın Büyük İdealisti Namık Kemal*, Türkiye Günlüğü, S.8, Kasım 1989
4. Hüseyin ÇELİK, *Usûl-ı Meşveret Demokrasi midir?* Türkiye Günlüğü, S.31, Kasım-Aralık 1994
5. M. Orhan Okay, *Tanzîmât ve Edebiyatı*, Türkiye Günlüğü, S.8, Kasım 1989
6. Mehmet Ali KILIÇBAY, *Hakların Sicili Olarak Hukuk, Pazarlık Alanı Olarak Demokrasi ve Güvencesi Olarak Devlet*, Türkiye Günlüğü, S.43, Kasım-Aralık 1996
7. -----, *Cumhuriyet ya da Nasıl Birey Olunur*, Türkiye Günlüğü, S.20, Gz 1992
8. Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Parlamento Geleneğimiz Çerçevesinde Tanzîmât Meclsleri*, Türkiye Günlüğü, S.8, Kasım 1989
9. Namık KEMAL, *Tanzîmât*, (Bugünkü alfabeyle aktaran Sadık Çalık), Türkiye Günlüğü, S.8, Kasım 1989