

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH (YAKINÇAĞ TARİHİ) ANABİLİM DALI

OSMANLI RESMİ İDEOLOJİSİNDEKİ DÖNÜŞÜM
(1876-1918)

Yüksek Lisans Tezi

Tarık Tansu YİĞİT

Ankara-2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH (YAKINÇAĞ TARİHİ) ANABİLİM DALI

OSMANLI RESMİ İDEOLOJİSİNDEKİ DÖNÜŞÜM
(1876-1918)

Yüksek Lisans Tezi

Tarık Tansu YİĞİT

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Selda Kaya KILIÇ

Ankara-2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH (YAKINÇAĞ TARİHİ) ANABİLİM DALI

OSMANLI RESMİ İDEOLOJİSİNDEKİ DÖNÜŞÜM
(1876-1918)

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Doç. Dr. Selda Kaya Kılıç

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi:

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.
(20/04/2012)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Tarık Tansu YİĞİT

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	1
KISALTMALAR.....	v
GİRİŞ.....	1

I. BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL ARKA PLAN

1.1. Toplumsal Mühendislik ve Sosyal Mobilizasyon: İdeoloji ve Resmi İdeoloji Kavramları Üzerine Kısa Değerlendirme.....	5
1.2. Genel Hatlarıyla Klasik Dönem Osmanlı Resmi İdeolojisi	9
1.2.1. Klasik Dönem Osmanlı Resmi İdeolojisinde “Adalet” Kavramı.....	13
1.2.2. Klasik Dönem Osmanlı Resmi İdeolojisinde “Nizam-ı Âlem” Kavramı.....	15
1.2.3. Osmanlı Siyasi Kültüründe Patrimonyalizm/Sultanizm.....	18
1.3. Genel Hatlarıyla Tanzimat Dönemi Osmanlı Resmi İdeolojisi	20
1.3.1. Tanzimat Modernleşmesi.....	23

II. BÖLÜM

II. ABDÜLHAMİT DÖNEMİ RESMİ İDEOLOJİSİ:

İSLAMCI MODERNİTE YA DA MUHAFAZAKÂR MODERNLEŞME

2.1. Ulusal ve Uluslararası Tarihyazımında II. Abdülhamit Rejiminin Portresi	29
2.2. II. Abdülhamit’in Devraldığı Miras: 19. Yüzyıl Sonunda Osmanlı İmparatorluğu ...	31
2.3. II. Abdülhamit’in Yönetim Tarzı: Neo-Patrimonyalizm.....	36

2.4. II. Abdülhamit Dönemi Osmanlı Resmi İdeolojisi: İslamcı Modernite ya da Muhafazakâr Modernleşme.....	46
2.4.1. İslamcı Siyasetin Tarihsel, Siyasal ve Sosyal Arka Planı.....	47
2.4.2. II. Abdülhamit Dönemi İslamcı İdeolojinin Evrimi.....	52
2.4.3. II. Abdülhamit Dönemi İslamcı Siyasette Halifelik Kurumu.....	62
2.4.4. Kavram Karmaşası: Panislamizm ve İslamcılık	67
2.4.5. II. Abdülhamit Dönemi Resmi İdeolojisinin Uygulama Alanları	74
2.4.5.1. Eğitim: “Muhafazakar ve Mütefennin Bir Nesil”	74
2.4.5.2. Bir Meşruiyet Aracı Olarak Sosyal Yardım Sistemi.....	81

III. BÖLÜM

İTTİHAT VE TERAKKİ İKTİDARINDA OSMANLI RESMİ İDEOLOJİSİ: PROTO-MİLLİYETÇİLİK DÜZLEMİNDE TÜRK ULUSÇULUĞU

3.1. Jön Türk Muhalefeti ve Bir Devrim Odağı Olarak İttihat ve Terakki	86
3.2. Siyasal ve Sosyolojik Açından 1908 Hareketi: Halk Devrimi, Burjuva Devrim ya da Askeri Müdahale Sorunsalına İlişkin Değerlendirmeler.....	93
3.3. II. Meşrutiyet Döneminde İktidar Anlayışı: “Karma Rejimde” Parti Otokrasisi.....	99
3.4. II. Meşrutiyet /İttihat ve Terakki Dönemi Osmanlı Resmi İdeolojisinin Evrimi.....	105
3.4.1. İttihat ve Terakki’nin “İmparatorluk Milliyetçiliği”: Osmanlıcılık	106
3.4.2. Türk Ulusçuluğu: Tarihi Arka Plan.....	109
3.4.3. Türk Ulusçuluğunun Halkçılık Boyutu.....	126
3.4.4. Türk Ulusçuluğu ve Proto-Milliyetçilik Düzleminde Türk-İslam Kimliği... 129	
3.5. II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Resmi İdeolojisinin Uygulama Alanları	135
3.5.1. Meşrutiyet Değerleri ve Eğitim.....	135
3.5.2. II. Meşrutiyet Döneminde “Milli İktisat” Tasarısı.....	143

SONUÇ	155
KAYNAKÇA	160
ÖZET	173
ABSTRACT	175
EKLER	177

ÖNSÖZ

“Osmanlı Resmi İdeolojisindeki Dönüşüm (1876-1918)” başlığını taşıyan bu çalışmada, II. Abdülhamit ve II. Meşrutiyet dönemi yönetici sınıfların, 19. yüzyılda ortaya çıkan yeni parametrelere karşılık geliştirdikleri ideolojik söylemler ve bu söylemler çerçevesinde şekillenen politik/sosyal uygulamalar ele alınmıştır.

Tezin amacı, hem Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemini hem de modern Türkiye tarihini derinden etkileyen ideolojik eğilimleri, sosyal/politik gerekçeleri ve tarihsel evrimleri çerçevesinde ele almak ve söz konusu kurguların nitelikleri, içerikleri ve siyasal/entelektüel özlerini inceleyerek ulusal tarihin bu önemli kesitini süreklilik bağlamında irdelemektir.

Tezde genel hatlarıyla ele alınan dönemlerin, günümüzdeki Neo-Osmanlıcı-Cumhuriyetçi şeklinde ortaya konan yapay tasnif ve ayrışmanın ana argümanları olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak, söz konusu dönemlerdeki ideolojik yapılanmalar partizan söylemler ve anakronik bakış açısından uzakta, çağın özgül koşulları ışığında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ele alınan konunun sınırları açısından sosyoloji, siyaset bilimi ve 20. yüzyıl öncesi Osmanlı tarihiyle ilgili terminolojiye de yer verilen çalışmada, disiplinlerarası yaklaşım ve karşılaştırmalı yöntemle konunun özüne daha geniş bir perspektif sunulması amaçlanmıştır.

“Osmanlı Resmi İdeolojisindeki Dönüşüm (1876-1918)”, kronolojik sırayı izleyen üç ana bölümden oluşmaktadır. “Kavramsal Çerçeve ve Tarihi Arka Plan” başlıklı birinci bölümde, ideoloji ve resmi ideoloji kavramları üzerinde durulmuş ve 19. yüzyıl sonuna kadar Osmanlı siyasetindeki ideolojik evrim ana hatlarıyla ele alınmıştır. Bu bölümde, Jurgen Habermas’ın kavramsallaştırdığı “meşrutiyet

bunalımına” karşılık geliştirilen ideolojik yapıların ortak özelliklerinin yanı sıra, klasik çağda Osmanlı resmi ideolojisinin temel unsurları, din-devlet birlikteliğinin niteliği, Tanzimat Dönemi Osmanlı siyaset ve 19. yüzyıl modernleşme deneyimi incelenmiştir.

“II. Abdülhamit Dönemi Resmi İdeolojisi: İslamcı Modernite ya da Muhafazakar Modernleşme” bölümünde, II. Abdülhamit rejiminde başat siyasi ideoloji olarak öne çıkan İslamcılık/siyasal İslam ve modernleşme söylemi ele alınmıştır. İlk kısımda, 19. yüzyıl sonu Osmanlı İmparatorluğu’nun genel durumu hakkında kısaca bilgi verilerek yeni ideolojik kurguları gerektiren koşullar sunulmuş, sonraki bölümde de bu koşulların ortaya çıkardığı “neo-patrimonyal” yönetim anlayışı işlenmiştir. Bölümün ana çerçevesini oluşturan İslamcı siyaset de, gerekçeleri ve uygulama aşamalarının yanı sıra, bu kavramın içerdiği modernleşme nosyonu bağlamında irdelenmiştir. İslamcılık ve Panislam kavramları arasındaki fark ayrı bir bölümde ele alınarak sıkça karşılaşılan kavram karmaşasının giderilmesi ve tezin başlıca hareket noktalarından birinin daha açık ifade edilmesi hedeflenmiştir. Bu bölümde, ayrıca, halifelik kurumunun geleneksel yapısı ve II. Abdülhamit dönemi iç ya da dış politikasındaki yeri incelenerek yeni ideolojik tasarımın bir diğer boyutuna dikkat çekilmiştir. Son kısımdaysa, ideolojik kurgunun eğitim ve sosyal hizmetler gibi alanlarda yansımaları üzerinde durulmuştur.

“İttihat ve Terakki İktidarında Osmanlı Resmi İdeolojisi: Pro-Milliyetçilik Düzleminde Türk Ulusçuluğu” başlıklı üçüncü bölümde, İttihat ve Terakki’nin başat politik aktör olarak güdümlendiği II. Meşrutiyet dönemi siyasi ideolojisi ya da ideolojileri incelenmiştir. İlk kısımda, genel hatlarıyla Jön Türk hareketinin gelişimi, bu harekete mensup grupların ideolojik donanımları ve muhalif hareketin heterojen

yapısı ele alınmış, böylelikle sonraki ideolojik eğilimler tarihsel bir arka planla desteklenmiştir. Sonraki kısımda 1908 hareketinin sosyoloji ve siyaset bilimi literatüründen de yararlanılarak karşılaştırmalı bir değerlendirmesi yapılmış; bu harekete atfedilen devrim, burjuva devrim, halk devrimi ve ordu müdahalesi gibi tanımlamalar üzerinde durulmuştur. İttihat ve Terakki hükümetlerinin otokrat ve militer yapısının militarizm-milliyetçilik bağlamındaki yakın ilişki göz önüne alınarak incelendiği sonraki kısımda, rejimin mülki-askeri karma yapısı hakkında değerlendirmelere yer verilmiştir. Bu bölümün çekirdeğini oluşturan II. Meşrutiyet dönemindeki ideolojik evrim, söz konusu söylem farklılıklarını oluşturan entelektüel ve tarihsel çerçevesi içinde ele alınmıştır. İttihat ve Terakki dönemi Osmanlıcı söylemin irdelendiği ilk kısımdan sonra, unsurların birliğini esas alan resmi söylemin Türk ulusçuluğuna kayması, Türkler arasında ortaya çıkan ulusal bilincin entelektüel kökleri ve Türk ulusçuluğunun halkçılık ya da İslamcılık gibi farklı ideolojik formülasyonlardan ne ölçüde beslendiği üzerinde durulmuştur. Son bölümde ise eğitim ve ekonomi alanlarındaki uygulamalara yer verilerek yeni ideolojik söylemin uygulama alanlarına değinilmiştir.

Bu çalışma, büyük ölçüde, ilgili konularda verilmiş başlıca eserlerin incelendiği kapsamlı bir literatür taramasıdır. Arşiv çalışması yapılamamış olsa da, ele alınan konular gerek Milli Kütüphane Başkanlığı Süreli Yayınlar Bilgi Sistemi'nden (SYBS) bizzat ulaşılan, gerekse naklen atıf yapılan birincil kaynaklarla desteklenmiştir. Bizzat ulaşılan atıfta bulunulan birincil kaynakların bazı görselleri “Ekler” bölümünde verilmiştir.

Tez boyunca, atıf yapılan eser adlarındaki özel isimler dipnotlar ve kaynakça bölümünde orijinal şekliyle yer almış, ancak metnin özgün bölümlerinde, Türk Dil

Kurumu tarafından yayınlanan kılavuzlar referans alınarak modern yazım kuralları gözetilmiştir. Tez konusunun disiplinlerarası bir çerçevede incelenmesinin bir yansıması olarak, farklı disiplinlere ilişkin kavramlar dipnotlarda detaylandırılmıştır; bu bağlamda çalışma boyunca sosyoloji, siyaset bilimi ya da teoloji alanlarından notlarla konulara kavramsal bir arka plan oluşturulmuştur. Tezde yararlanılan yüzü aşkın eserin bir bölümü İngilizce makaleler ve kitaplardan oluşmaktadır; söz konusu kaynaklardan yapılan alıntılar, aksi belirtilmediği sürece, tez yazarı tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve bu çevirilerde yorumları da içeren esnek bir tutum izlenmiştir.

İnsanlığın geçmiş deneyimlerine olan kişisel bir ilginin akademik düzeyde ilk örneğini verdiği bu çalışma kuşkusuz daha profesyonel bir yaklaşımla incelenmeye muhtaçtır. Tez yazarı, olası eksikleri ve hataları üstlenir ve eleştirel yaklaşımlardan gereken çıkarımları yapacağı konusunda iyi niyet bildirir. Tez yazarı, ayrıca, yazım sürecinde bütün nezaketiyle yol göstericisi olan danışmanı Sayın Doç. Dr. Selda Kaya Kılıç ve tarih alanındaki amatör ilgisini akademik düzeyde genişleten diğer değerli öğretim üyeleri Prof. Dr. Musa Çadircı, Prof. Dr. Hamiyet Sezer Feyzioğlu ve Doç. Dr. Bekir Koç'a minnet duygusuyla teşekkürü bir borç bilir.

KISALTMALAR

Çalışma boyunca yer verilen bazı ifadeler için aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır
(büyük/küçük harfler dikkate alınarak):

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Bkz.	Bakınız
Ed.	Editör
No.	Numara
s.	Sayfa
Sa.	Sayı
vd.	Ve diğerleri.

GİRİŞ

19. yüzyıl Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi gibi evrensel hareketlerin ortaya çıkardığı yeni birey ve devlet tipleriyle dünya tarihinin başlıca kırılma noktalarından biridir. Bu dönemde gerçekleşen farklı türevlerdeki siyasal ve sosyal devrimlerle klasik çağ kurumları köklü bir değişim/dönüşüm sürecine girmiş ve modern öncesi yönetim, yaşam ve üretim alışkanlıkları yerini pre-modern olarak adlandırılabilir sistemlere bırakmaya başlamıştır. Bireyler, dinsel ve geleneksel kurumların yanı sıra, siyasi otoriteye de başkaldıran aydınlanma deneyimi sayesinde devlet karşısında belli ölçüde güç kazanmış ve bu potansiyelin kullanılacağı sosyal alanlar genişlemiştir. Bu açılarından, 19. yüzyıl, sosyal yığınların taleplerinin karşılıklı çıkar ilişkisi içinde dikkate alındığı ve sınıfsal çatışmaların belirginleştiği bir siyasi arayışlar/ideolojiler çağı olmuştur; öyle ki, günümüze ulaşan çoğu siyasi, felsefi ve ideolojik düşünce sistemi bu dönemde gündeme gelmiş, eski sistemler de daha sağlam kavramsal temeller üzerine inşa edilerek “güncellenmiştir”. İletişim ve ulaşım olanaklarının yaygınlık kazandığı bu dönemde, hem toplum tabakası hem de meşruiyet krizini geçiştirmeye çalışan yönetici sınıflar sosyal ve siyasal sorunlara daha fazla ilgi göstermiş, olgulara dayalı bilim anlayışı siyasi pragmatizm düzleminde karşılığını bulmuş, din ya da gelenekler yeni söylemlerde ağırlığını yitirmiş ve kendini sürekli üreten, yenileyen modern bir kültür ve insan tipi arayışı gündeme gelmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu da, diğer çağdaşları gibi, 19. yüzyılda yönetsel ve sosyal alanlarda sancılı bir değişim sürecinden geçmiştir. 17.-18. yüzyıllardaki sınırlı ıslahat hareketlerinden büyük farklılıklar gösteren ve bir ölçüde 1830’larda başlayan

Avrupa devrimlerinden esinlenen¹ bu süreç, değişen parametrelere göre yeni bir söylem oluşturmak zorunda kalan imparatorluğun hem din, millet ve Osmanlılık gibi geleneksel kurumları pekiştirdiği hem de “modern” dünyanın gerektirdiği ihtiyaçlar nedeniyle geleneğin dışına çıktığı pragmatist bir anlayış çerçevesinde şekillenmiştir. Uluslararası ilişkilerdeki güç dengesi, süregelen azınlık hareketleri, yeni dünyanın ekonomik gereksinimleri, demografik değişimler ve ülkeyi içinde bulunduğu zor durumdan kurtarma amacı Osmanlı yönetici sınıfını yüzyılın ikinci yarısında yeni arayışlara itmiştir; bu bağlamda son dönem Osmanlı ideolojisinin idealist bir yaklaşımın ürünü olduğunu ve felsefi dayanağının bulunduğunu söylemek zordur. Söz konusu arayışlar devletin resmi politikasında çoğu zaman iç içe geçmiş yeni ideolojik yaklaşımların benimsenmesine ve kısa aralıklarla “resmi ideoloji”de dönüşümlere yol açmıştır. Devletin sosyal hayata nüfuzunu arttırdığı bu dönemde, önceden devletle ilişkisi sınırlı olan alanlarda bürokratik mekanizmanın yeni fonksiyonları icra edilmeye başlanmış ve devletin müdahale alanı genişlemiştir.²

Köklerini Yakınçağ reformları, özellikle de Tanzimat modernleşmesinden alan, ancak dinsel ağırlıklı söylemiyle gelenekçi bir modernite anlayışının benimsendiği II. Abdülhamit (1876-1909) rejimi, kendine özgü araçların ideolojik bir işlev gördüğü, padişahın kişiliğinde somutlaşan patrimonyal nitelikli bir dönemi işaret eder. Nadir Özbek’e göre, II. Abdülhamit’in uygulamalarını önceki uygulamalardan ayıran en önemli unsur, geleneksel biçimlerin modern bir iktidar senaryosu kapsamında yeni biçimlerle başarılı biçimde eklemlenmesi ve bu

¹ Eric J. Hobsbawm, *Sermaye Çağı: 1848-1875*, Çev. Bahadır Sina Şener, Ankara, 2009, s. 23. Hobsbawm, devrimci kuşak yıkıcı toplumsal tabakalara sahip olmasa da, Osmanlı ve Rus imparatorluklarının da 19. yüzyıldaki Batı devrimlerinden etkilendiğine işaret eder.

² Nadir Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)*, İstanbul, 2008, s. 47.

sentezlere yeni siyasi içerikler ve işlevler yüklenmesidir.³ Bu dönemde Balkanlar’da meydana gelen ulusal hareketler sonucunda padişah, halifelik sıfatını öne çıkararak Doğu ve İslam merkezli bir politikaya ağırlık vermiş ve kimi tarihçilere göre İslamcı, kimilerine göre Panislamcı, kimilerine göre de muhafazakâr modernleşmeci bir yönetim sergilemiştir.

II. Abdülhamit, dinin gelişmeye engel olmadığı ön kabulünden yola çıkarak, yurttaşların birbirlerine ve devlete dinsel değerlerle bağlı olduğu muhafazakâr ancak “modern” bir toplumsal çatı kurgulamış; bu doğrultuda, “muhafazakar ve mütefennin” bir nesil yetiştirmeyi hedefleyen eğitim sistemi gibi aygıtlar, resmi ideolojinin kitleler tarafından benimsenmesinde başat rol oynamıştır. Bu melez ideoloji, otokrat bir yönetim anlayışı içinde, savunmacı ve kendi içinde çelişkili bir sistemi işaret eder. Muhafazakâr nitelikli bir siyasal ideoloji tesis edilirken seküler politikaların izlenmesi tarihsel bir oksimoron olarak değerlendirilebilir; ancak bu zıtlığın belli ölçülerde anlamlı bir bütüne evrilmesi üzerinde durulmaya değer bir konudur.

II. Meşrutiyet’in ilanını (23 Temmuz 1908) takip eden süreçte, siyasal İslam’ı temel alan II. Abdülhamit dönemi resmi ideolojinin yerini daha bürokratik, militer ve ulusçu bir politika almıştır. Bu dönüşümde, Osmanlılık ve İslamcılık gibi “unsurların birliği”ni esas alan yaklaşımların kronik sorunlara çözüm üretememesinin yanı sıra, egemen sınıfın siyasal tercihi de etkili olmuş; İttihat ve Terakki kadrolarındaki Osmanlıcı kliğin askeri-ulusçu kanat karşısında etkinliğini yitirmesi doğal olarak resmi politikada yansımaları bulmuştur. Özellikle Balkan Savaşı’ndan sonra II. Abdülhamit’in İslamcı söylemi yerine ulusçu/Türkçü bir söylem geliştirilmiş ve ulus,

³ Özbek, 2008, s. 35.

vatan gibi kavramlar resmi ideolojinin çekirdeğini oluşturmuştur. Bu dönemde de, devletin hem ideolojik hem de baskı araçları yeni söylemin geniş kitleler tarafından benimsenmesi için etkin biçimde kullanılmış ve geliştirilen yeni ideolojik kurgu, devletin varlık sorununa çözüm üretecek tek araç olarak kamuoyuna sunulmuştur. Türk etnisitesinin ve vatandaşlık hukukunun temel referans alındığı yeni eğitim sisteminin yanı sıra, Türk-Müslüman öz sermayesi yaratarak Osmanlı'yı ulus-devlet/imparatorluk çizgisine yaklaştıracak ulusal ekonomi tasarısı ulusçu girişimin ana hareket noktalarıdır. İttihat ve Terakki'nin güdülediği II. Meşrutiyet döneminde, bir proto-milliyetçilik (proto-nasyonalizm) şeklinde ortaya çıkan Türk-İslam sentezi, milliyetçi prensiplere dayanan Türk ulus devletinin oluşumunda katalizör işlevi gören önemli bir aşamadır.

II. Abdülhamit ve II. Meşrutiyet dönemleri siyasal ideolojileri, devletin varlık sorununa yönelik geliştirilen kurgulardır, ancak söz konusu yaşamsal amaç doğrultusundaki farklı pratikler Türk siyasal yaşamında derin bir bölünmeyi beraberinde getirmiştir. Öte yandan, bu ayrışmanın keskin hatlara sahip olmadığı, iki dönemin başat ideolojilerinin bir ölçüde birbirlerinden beslenen ya da birbirlerini tamamlayan söylemler çerçevesinde şekillendiği de kabul edilebilir. Bu çalışma, bir “deneme-yanılma” döneminde gündeme gelen bu yaklaşım farklılıklarını ve bunlar arasındaki grift geçiş süreçlerini incelemektedir.

I. BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL ARKA PLAN

1.1. Toplumsal Mühendislik ve Sosyal Mobilizasyon: İdeoloji ve Resmi İdeoloji Kavramları Üzerine Kısa Değerlendirme

Sosyal bilimler literatürünün en tartışmalı terimlerinden biri olan “ideoloji”, genellikle insan doğası, aile, iletişim, inanç sistemleri, toplumsal ilişkiler ve tüketim alışkanlıkları gibi konularda önceden belirlenmiş taraflı bir bakış açısı sunarak mikro ve makro düzeyde toplumsal mühendislik işlevi görür.⁴ İdeolojiler yapılaşmış veya sistemli düşünceler bütününe anlatabilir ya da iktidar, siyaset ve toplumsal düzen konusunda önyargıları yansıtabilir.⁵ İdeoloji kavramını “toplumun benimsediği ortak inançlar ve değerler bütünü” olarak tanımlayan M. B. Hamilton’a göre, söz konusu ortak bilinç, belli bir politik sistem ve ekonomik yapıya ya da yönetim şekline meşruiyet sağlar.⁶ *Political Ideology* kitabında Amerikan sistemindeki inançlar sistemini sorgulayan A. Robert Lane birkaç ana unsurdan oluşan daha detaylı bir tanımlama yaparak bir ölçüde ideolojinin anatomisini ortaya koyar. Lane’e göre;

“İdeoloji yönetici sınıfın kimlerden oluşacağı, hangi yolla seçileceği ve toplumu hangi ilkelere göre yöneteceği gibi sorulara yanıt arayan; başlıca

⁴ Söz konusu terminoloji sorunsalını işaret eden değerlendirmeler için bkz. John Gerring, “Ideology: A Definitional Analysis”, *Political Research Quarterly*, C. 50. Sa. 4, Aralık 1997, s. 957-959; Willard A. Mullins, “On the Concept of Ideology in Political Science”, *The American Political Science Review*, C. 66, Sa. 2, Haziran 1972, s. 498; *Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification*, Ed. John T., Jost Aaron C. Kay, Hulda Thorisdottir, New York, 2009, s. 4.

⁵ Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Ed. Ümit Tathıcan ve Gülhan Demiriz, İstanbul, 2008. s. 249.

⁶ Malcolm B. Hamilton, “The Elements of the Concept of Ideology”, *Political Studies*, C. 35. Sa. 1, Mart 1987, s. 18-38.

yaşamsal değerleri bütünüyle etkileyen; statükocu, reformist ya da devrimci bir toplumsal program sunan; bazı sosyal grupların çıkarlarını rasyonelleştiren ve son olarak da, normatif, etik ve ahlaki söylemleriyle daha geniş bir inanç sisteminin yapısal özelliklerini taşıyan kavramlar toplamıdır.”⁷

Amerikalı sosyolog Willard A. Mullins’e göre ise ideoloji, tarihsel çerçeve içinde, toplumsal düşüncüyü statükocu ya da devrimci bir kolektif programa bağlayan tutarlı bir semboller sistemidir. Mullins, ideolojinin politik önemini, onun toplumsal gruplar arasında politik idealler ve ortak bir gelecek kurgusuna yönelik düşünceleri aktarabilme gücüne bağlar. Bu bağlamda ideoloji, çoğunluk tarafından benimsenen ortak bir düşünce ve değer yargıları yaratır ve böylece toplumsal mobilizasyonu hızlandırır.⁸ İdeolojinin diğer işlevleri arasında resmi bir tarih kurgulayıp iktidarın meşruiyetini sağlamak, politik olarak doğru ve yanlış tanımlamak ve politika ile diğer alanlar arasında bağıntı kurarak toplumsal eyleme rehberlik etmek⁹ sayılabilir. Bu çerçevede ideoloji hem belirleyici bir unsurdur hem de değerler aktarımında katalizör işlevi görür. Karl Mannheim, ideoloji kavramını tüm bilgilerin ideolojik olduğunu anlatmak için kullanmıştır; bu bilgiler modern toplumu oluşturan mezhepler, kuşaklar, partiler ya da sınıfların değerleri ve çıkarlarının yansımalarıdır. İdeolojinin toplum mühendisliği işlevinin altını çizen Mannheim toplumsal hayatı, rakip ideolojiler ya da gruplar arasındaki sürekli bir mücadele olarak tanımlar.¹⁰

Kuşkusuz bu mücadele alanını en somut şekilde ortaya koyan yaklaşım Karl Marx ve

⁷ Robert Lane, *Political Ideology: Why the American Common Man Believes What He Does*, New York, 1962, s. 14-15.

⁸ Mullins, 1972, s. 509-510.

⁹ Herbert McClosky, “Consensus and Ideology in American Politics” *American Political Science Review*, Sa. 58, Haziran 1964, s. 362.

¹⁰ Slattery, 2008, s. 249, 251.

Friedrich Engels'in Tarihsel Materyalizm kuramıdır. Marx ve Engels'e göre, söz konusu mücadele "sınıf çelişmeleri"dir; başka bir deyişle üretim araçlarına sahip olan sınıflarla sahip olmayan sınıflar arasındaki çatışmadır. Üretim araçlarını ve bundan kaynaklanan sermayeyi ellerinde bulundurdukları için egemen sınıf durumuna gelenler kurulu düzenin, yani statükonun söylemini kullanarak ideolojik bir taraf olurlar.¹¹ Marksist kuramdaki diyalektik yaklaşım ayrıca, sürekli mücadele alanının, yani ideolojilerin gelişme çizgisindeki rolünü de gözler önüne sermektedir. İnsanlığın ekonomik, sosyal ve kültürel deneyimlerini ve ulaştığı sonuçları tarihsel bir süreç olarak tanımlayan bu yaklaşıma göre, gerçekliği anlamının temeli olan tarihsel değişimler rastgele değildir; keşfedilebilir değişimin yasası diyalektik bir ilişkinin, bir diğer deyişle ideolojik ayrışmanın sonucudur.¹²

Resmi ideoloji ise devlet aygıtını elinde tutan yönetici sınıfın, iktidarlarını meşrulaştırmak için kullandığı gevşek, pragmatik, irrasyonel, eklektik ve sistematik değerler bütünüdür; dar anlamda egemen siyasi kültür olarak tanımlanabilir.¹³ Kavramsal açıklamasında "öz" ve "öteki" temelli bir perspektif sunan Ahmet Yaşar Ocak, resmi ideoloji teriminin, devletin kendisine, hâkim olduğu toprağa, burada yaşayan halklara ve ilişkide bulunduğu ülkelere bakışını veya seçkinlerin yükselttiği değerleri¹⁴ kapsadığını söyler. Resmi ideolojinin başat unsurlarından biri olan söz konusu "ötekileştirme" ya da "başkalaştırma", mevcut değerler sisteminin egosentrik bir tutumla kendini ve çevre kültürleri farklı biçimlerde kategorize ederek konumlandırmasıdır.

¹¹ Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi*, İstanbul, 2005, s. 181.

¹² Bryan Magee, *Felsefenin Öyküsü*, Çev. Bahadır Sina Şener, Ankara, 2010, s. 165.

¹³ Mehmet Ö. Alkan, "Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 379.

¹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul, 1995, s. 71.

Her siyasal rejim yurttaşlarına, sistemin örgütlenişini, bunu meşrulaştıran değerleri, inançları ve tutumları benimsetmeye yönelik yöntemler geliştirir; bu yöntemler formel ya da informal dayatmaları içerebilir. Marksist teorisyen Antonio Gramsci, hiçbir yönetici sınıfın sadece ekonomik kontrol ve siyasal güce dayanarak hegemonya kuramayacağını öne sürer. Gerek duyulan şey ideolojik egemenliktir ve bu aile, dinsel kurumlar, basın ve okullar gibi sosyalleştirici birimler tarafından sağlanır. Söz konusu birimler yönetici sınıfın değerlerinin gelişimine katkıda bulunur ve “normal” kabul edilmesini sağlayarak onları meşrulaştırır.¹⁵ 20. yüzyılın en etkili Marksist kuramcılarında bir diğeri olan Louis Althusser, Gramsci’nin sosyalleştirici birimler şeklinde tanımladığı kurumlara “devletin ideolojik aygıtları” adını verir. Althusser’e göre resmi ideoloji, biçimsel olarak devletin dışında olan, ancak toplumu harekete geçirmek, statükoyu korumak ve mevcut üretim ilişkilerini yeniden üretmek üzere fiilen devletin değerlerini taşıyan “ideolojik devlet aygıtı” ile pekiştirilir.¹⁶ Hükümet, ordu ve polisten oluşan “baskıcı devlet aygıtının” karşıtı olan “ideolojik devlet aygıtı” eğitim, din, aile, medya, sendikalar, politik partiler ve hukuk gibi toplumsal kurumlardan meydana gelen soyut bir yapıdır. Devlet güdümlü ve tekil olan baskı aygıtları zor kullanarak, çoğul ve gayriresmi olan ideolojik aygıtlar ise

¹⁵ Slattery, 2008, s. 241-242; “Hegemonya” terimine ayrı bir parantez açmak yerinde olacaktır. T. J. Jackson Lears, genelgeçer bir tanımlaması olmayan hegemonya teriminin ancak tarihsel ve entelektüel çerçeve içinde değerlendirilebileceğini söyler. Lears’a göre “hegemonya, genellikle nüfusun büyük bölümünün, egemen grupların sosyal yaşam değerlerini fark etmeden ve rıza göstererek benimsemesidir. Bu istenç, egemen grupların üretimdeki işlevi ve konumu dolayısıyla sahip olduğu statüden kaynaklanır”. Bu bağlamda, bir sosyal sınıfın toplumsal yaşamdaki mevcut konumunu koruması ancak onun temsil ettiği değerler sisteminin toplumun geneli tarafından benimsenmesiyle, yani ideolojik bir hegemonyanın tesis edilmesiyle mümkün olabilir. Bkz. T. J. Jackson Lears, “The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities”, *The American Historical Review*, C. 90, Sa. 3, Haziran 1985, s. 568; Judy Giles ve Tim Middleton, *Studying Culture, A Practical Introduction*, Massachusetts, 2004, s. 171.

¹⁶ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, 1999, s. 321.

ideolojik yönlendirmeyle işler.¹⁷ Bunların işlevi bireylere, egemen değerler ve nosyonları benimseterek onların yaşadıkları sistemle uyumlu hale gelmelerini ya da yeni uyumlu yaşam sistemleri kurmalarını sağlamaktır.¹⁸ Althusser'in yaklaşımı, sosyal kurumlar ile devlet arasındaki ilişkileri basitleştirdiği ve bunların özerklik potansiyellerini dikkate almadığı gerekçesiyle eleştirilir.¹⁹

Bu çalışma boyunca ideoloji ve resmi ideoloji kavramları toplumsal-siyasal çerçeveyi ön plana çıkaran tanımlamalara paralel bir tutumla ele alınmış, kimlik edinimleri gibi bireyci yaklaşımlar konu dışında tutulmuştur.

1.2. Genel Hatlarıyla Klasik Dönem Osmanlı Resmi İdeolojisi

Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyıla kadar tipik bir *ancien régime*'di ve klasik dönem Osmanlı resmi ideolojisi, diğer geleneksel/emperyal yönetimlerle benzer özellikler taşıyordu.²⁰ Yakınçağ modernleşme hareketlerine kadar devletin temel siyaset anlayışı, bu rejimlerin ortak bir özelliği olarak din, merkezi yönetim ve patrimonyalizm gibi unsurlarla ifade edilmektedir. Osmanlı siyasi iktidarının kendine özgü niteliklerinin oluştuğu ve buna bağlı olarak iktidarın kurumsallaştığı²¹ klasik dönemde devlet hükümdarlarla özdeşleşmiş, siyasal iktidar meşruiyetini din ve geleneksel kurumlarla pekiştirme yoluna gitmiştir. Bu dönemde devletin sınırları

¹⁷ Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Çev. Ben Brewster, New York, 1971, s. 143-145.

¹⁸ Metin Kazancı, "Althusser, İdeoloji ve İdeolojiyle İlgili Son Söz", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 2006 Bahar, s. 67.

¹⁹ Marshall, 2008, s. 322

²⁰ Alkan, 2006, s. 381.

²¹ Yılmaz Yurtseven, "Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasi Meşruiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 11. Sa. 1-2, 2007, s. 1256.

içindeki halklara karşı temel görevi vergi toplamak karşılığında adalet ve can güvenliğini sağlamaktı. Klasik dönem Osmanlı toplumu durağan, hiyerarşik, eşitsizliğe dayalı bir düzende yaşıyordu.²²

Geleneksel Osmanlı devlet anlayışı köklerini İslam, İran, Bizans, Antik Yunan ve Orta Asya Türk siyaset geleneklerinden alan ideolojik bir sentezdir.²³ Pragmatist niteliğiyle öne çıkan bu sentez yeni paradigmalara karşılık verebilecek çok yönlü bir siyaset zemini yaratmıştır. Resmi ideoloji kavramını Osmanlı siyasi iktidarı bağlamında inceleyen Yılmaz Yurtseven, klasik dönem Osmanlı ideolojik söyleminin İslam, gelenekler ve etnik kökeni merkez aldığı ifade eder. Söz konusu unsurlar bir yandan seçkin sınıfın dünya görüşünü yansıtırken, diğer yandan siyasi iktidarın meşruiyetini güvence altına alacak değer yargıları haline dönüşmüştür. Osmanlı hukuk sisteminin İslam hukuku temeline dayanıyor olması, devletin ideolojik söylemini önemli ölçüde etkilemiştir. Osmanlı siyasi iktidarının kullandığı dinsel içerikli ideolojik söylemin en belirgin paradigmalarından biri “ılay-ı kelimetullah” (Allah’ın adını yüceltme) doktrinidir. Söz konusu doktrin, Osmanlı fetih siyasetinin hareket tarzını ve temel motivasyonunu ifade etmesinin yanı sıra, gaza ve cihat kavramlarının itici gücünü oluşturmuştur.²⁴ Öyle ki, Ahmet Yaşar Ocak’a göre, daha önceki hiçbir İslam devletinde bu ideal Osmanlılar kadar belirgin bir simge olarak teleffuz edilmemiştir.²⁵

²² Alkan, 2006, s. 381.

²³ Selçuk Akşin Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 89; Yurtseven, 2007, s. 1263; Mehmet Öz, “Klasik Dönem Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler”, *İslami Araştırmalar*, C. 12. Sa. 1, 1999, s. 27; Halil İnalcık, “Osmanlı Padişahı”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* C. 13, Sa. 1, Ankara, 1958, s. 68.

²⁴ Yurtseven, 2007, s. 1260.

²⁵ Ocak, 1995, s. 96.

Bu çerçevede din, devlet ve siyasi iktidar ilişkilerinde hassas bir denge kurulmaya çalışılmış ve Osmanlı resmi ideolojisi din ve devlet birlikteliğini esas alacak şekilde gelişmiştir.²⁶ Ancak bu birliktelik (“din ü devlet”), yaygın kanının aksine, Osmanlı İmparatorluğu’nun teokratik bir rejimle yönetildiği, yani bir teokrasi olduğu anlamına gelmez. Bu bağlamda teokrasi terimini tanımlamak söz konusu kavram karmaşasında daha sağlıklı bir değerlendirme yapmaya olanak tanıyacaktır. Nick Megoran’a göre teokrasi; bir ülkenin, halkın oyuyla iktidara gelen politikacılar ya da atanmış seçkinler ve hükümdarlar yerine, örgütlü bir ruhban sınıfı tarafından yönetilmesidir. Hukuk sistemleri dinsel kanunlara dayanan ülkeler bile bu sınıfa girmez.²⁷ Bu açıdan, İslam her ne kadar klasik Osmanlı’nın niteleyici özelliklerinden biri olsa da, devlet yapısı katıksız bir siyasal İslam ideolojisi ve teokrasi düzleminde açıklanamaz.²⁸ Niyazi Berkes’e göre, Osmanlı İmparatorluğu’nun bir teokrasi rejimi olarak tanımlanması, devletin kuruluş döneminden beri sürdürülegelen geleneksel niteliklerine aykırıdır:

“Osmanlı halife-padişahlığı rejiminde, teokratik rejimin tersine olarak, din maslahatı değil, devlet maslahatı başta gelir. Din adamları, hukukçu, öğretmen ve propagandacı olarak devlet maslahatının, yani devlet gerekliliklerinin görevlileridir. Bunlar ruhani görevde bir ruhban *corpus*’u değildirler. En üstün bir ruhani yetke makamı da yoktur. (...) Bir din devleti

²⁶ Yurtseven, 2007, s. 1255-1256.

²⁷ Nick Megoran, “Theocracy”, *International Encyclopedia of Human Geography*, C. 11, Oxford, 2009, s. 223.

²⁸ Kemal H. Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, Çev. Şiar Yalçın, İstanbul, 2010, s. 345.

olarak İslam devleti ideolojisini yürütmek Osmanlı tarihinde hiç görülmemiştir.²⁹

Klasik uygulamalar göz önüne alındığında, Osmanlı'da din ve devletin farklı daireler olarak ayrışmadığı, din dairesinin tamamen devlet dairesinin içinde olduğu görülür. Din-devlet ikiliği anlayışı yerine, din-devlet birleşimini öne çıkararak yönetim geleneği olağan bir biçim olarak kabul edilirdi.³⁰ Bu organik birliktelik merkezîyet politikalarının güçlendiği ve padişah otoritesinin arttığı II. Mehmet döneminde farklı bir görünüm kazanmıştır. II. Mehmet dini devlet aygıtının kontrolü altına almayı tasarlamış ve böylece din ve devlet ayrı kimlikler olarak görülmeye başlamıştır; dini grupların gücünü azaltmak için vakıf arazilerinin tımar sistemine dahil edilmesi bu politikanın ürünüdür.³¹ Merkezîleşme doğrultusunda dinin devlet güdümüne girmesinin örnekleri II. Mahmut döneminde de görülür; özellikle vakıfların yeni kurulan vakıf nezaretine bağlanması bunun en açık göstergesidir. Öte yandan, Osmanlı siyasetindeki din-devlet ilişkisi II. Abdülhamit döneminde farklı bir görünüm kazanacak ve klasik çağdaki din ile devlet arasındaki *de facto* ayrıma son verilecektir. Bu dönemdeki modernleşme çabaları devlete, gerektiğinde dini seküler uygulamalar adına kendi menfaati için kullansa bile, dinin görece özerk alanını ortadan kaldırmak ve tüm iktidar odaklarını tekeline geçirmek için yeni bir argüman sağlamıştır.³² Bu ayrışmayı modernleşme bağlamında değerlendiren Niyazi Berkes'e

²⁹ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, 2011, s. 24-27.

³⁰ Niyazi Berkes, a.g.e., s. 17; Yurtseven, 2007, s. 1256.

³¹ Fahri Unan, "Official Ottoman Ideology and Its Science Institutions in the XV and XVIth Centuries: Fatih Medreses", *Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, Sa. 29, 1997, s. 208.

³² Karpat, 2010, s. 10.

göre “din ü devlet” bileşimini “din” ve “devlet” ikilisine bölmek çağdaşlaşma sürecinin yeni bir aşaması olarak değerlendirilebilir.³³

Klasik dönem Osmanlı ideolojisinin başlıca unsurları arasında, birbiriyle bağımlılık ilişkisi içinde olan iki temel kavram öne çıkar: *Adalet* ve *nizam-ı âlem*. Bu kavramlar iktidarın meşruiyetini ve temel direğini oluşturur; geleneksel siyasi doktrine göre düzen varsa adalet, adalet varsa düzen vardır.³⁴ Bu açıdan, söz konusu kavramların felsefi ve siyasi içeriğini ya da iktidarla olan ilişkisini irdelemek dönem insanının ve yönetici sınıfların iktidar algıları hakkında somut bir tablo ortaya koyacaktır.

1.2.1. Klasik Dönem Osmanlı Resmi İdeolojisinde “Adalet” Kavramı

Klasik dönem Osmanlı resmi ideolojisi, temelde toplumsal düzenin korunması için bir padişahın gerekliliği ve bu padişahın ülkeyi, dinsel hükümler ile örfi kanunlara uygun olarak adaletle yönetmesi fikrine dayanır.³⁵ Klasik çağda padişahın otoritesi adaletin ve tarıma dayalı zenginliğin kalesi olarak görülüyordu. “Tüm dış etkilerden bağımsız, mutlak özgürlükle karar veren ve uygulayan, yaptıkları için sadece Allah’a karşı sorumlu olan kadir-i mutlak bir hükümdar adaleti sağlamanın tek yoludur³⁶ düşüncesi padişahın otoritesini pekiştiriyordu. Bu

³³ Berkes, 2011, s. 145.

³⁴ Cemil Oktay, “Bizans Siyasi İdeolojisinden Osmanlı Siyasi İdeolojisine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 32-33.

³⁵ Öz, 1999, s. 33. A. Black bu ilişkiyi “adalet ve iktidar çemberi” olarak tanımlar; Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, Çev. Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan, Ankara, 2010, s. 285.

³⁶ Halil İnalcık, “State and Ideology Under Suleyman I”, *The Middle East And The Balkans Under The Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington, 1993, s. 72.

patrimonyal mutlakiyetin ardında padişahın asıl görevi “zamanın sayfalarına adaleti yazmak”tı.³⁷

Adalet dairesinin başlıca kavramları arasında mülk (devlet, egemenlik, hükümdarlık) asker, reaya, hazine ve adaleti gösteren Mehmet Öz, bu içerikten yola çıkarak iktidar ve adalet arasında karşılıklı bir bağımlılığın bulunduğu dikkat çeker.³⁸ Koçi Bey’in “küfür ile dünya durur, zulm ile durmaz”³⁹ vecizesi, adalet kavramının iktidar algısındaki önemine ve Öz’ün belirttiği bağımlılık ilişkisine işaret eder. Antony Black de, “hükümdarlığın ve hükümlanlığın temelinde (dünyayı) zenginleştirme vardır, dünya ancak adalet ve eşitlik yoluyla zenginleşir (...) Devletin istikrarı ve ülkenin düzeni yaygın adalet ve merhametin meyveleridir”⁴⁰ ifadesiyle Öz’ün argümanını destekler.

Osmanlı’nın “sentez” ideolojisini etkileyen İran siyaset felsefesi, örgütlü bir toplumun içeride uyumlu ve dışa karşı güçlü olabilmesinin adalet ilkesinin işlemeyle mümkün olacağını öngörüyordu. Bu çerçevede, adalet ilkesi modern öncesi bir toplumdaki⁴¹ başlıca toplumsal kesimlerin, yani yönetenler ve yönetilenlerin arasındaki toplumsal dengeyi (nizam-ı âlem) sağlayacak başlıca unsurdu. Kısaca *daire-i adalet* (“adalet çemberi”) diye adlandırılan bu anlayışa göre, yönetenlerin adalete aykırı olarak yönetilen üretici sınıfa baskı yapması, üreticilerin sağlayacağı vergi gelirlerinin düşmesi ve böylece ordunun zayıflaması anlamına

³⁷ Black, 2010, s. 288-289.

³⁸ Öz, 1999, s. 30.

³⁹ A. K. Aksüt, *Koçi Bey Risalesi*, İstanbul 1939, s. 42; Aktaran Öz, a.g.m, s. 30.

⁴⁰ Black, 2010, s. 168.

⁴¹ Sanayi devrimini gerçekleştiren ülkelerin sömürge imparatorlukları kurduğu dönemde Osmanlı “eski tip imparatorluk” olma niteliğini koruyordu. Osmanlı, Roma-Germen ve Rus imparatorlukları ile birlikte “çeşitli halkları bir araya getiren modernizm öncesi bir imparatorluk örneğidir.” Bkz. Taner Timur, “Uluslaşma Süreci, İttihatçılık ve Devrim”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, Ed. Sina Akşin, Sarp Balcı, Barış Ünlü, İstanbul, 2010. s. 45.

geliyordu.⁴² Bu döngü, 11. yüzyılda yaşamış Keykâvus bin İskender'in ahlak ve siyasi konularda öğütler kaleme aldığı *Kabusnâmesi*'nde de geçer:

“Hükümdarın varlığını sürdürmesi askerlerine, kırsal kesimin zenginliği ise köylülere bağlıdır. Sürekli olarak tarımı geliştirmeye ve iyi yönetmeye çalış. Çünkü iyi yönetim silahlı askerlerle sağlanır, silahlı askerler altınla sağlanır, altın tarım yapmak için kazanılır, tarım ise köylülerin hakkı olanı onlara ödemekle ve adil bir şekilde davranmakla sürdürülür. Bu yüzden adil ve tarafsız ol.”⁴³

Şerif Mardin'e göre adalet kavramı “ihkak-ı hak” türü bir anlayışı kapsar. Buradaki “hak” ifadesinin bir güçler ayrılığı anlamına gelmediğini söyleyen Mardin, bu kavramı bireylerin uğradıkları haksızlıkların ortadan kaldırılması ve padişahın hakem rolünü üstlenmesi olarak tanımlar. Buradan, “padişahın yetki verdiği kişilerin halk üzerindeki hâkimiyeti, ulemanın emirler üzerindeki hâkimiyeti ve ilahi adaletin ulema üzerindeki hâkimiyeti”⁴⁴ şeklinde hiyerarşik bir sistem ortaya çıkmaktadır.

1.2.2. Klasik Dönem Osmanlı Resmi İdeolojisinde “Nizam-ı Âlem” Kavramı

Klasik dönem Osmanlı ideolojisinin bir diğer temel unsuru olan nizam-ı âlem ya da “nizam-ı memleket” geleneksel toplumu en iyi kavramsallaştıran ifadelerden biridir.⁴⁵ İslam düşüncesinde nizam-ı âlem evrenin yapısında bir düzen ve bilinçli bir

⁴² Somel, 2006, s. 89.

⁴³ *Kabusnâme*'den aktaran Black, 2010, s. 169.

⁴⁴ Şerif Mardin, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 48.

⁴⁵ Alkan, 2006, s. 381.

tasarım bulunduğunu ifade eder,⁴⁶ ancak Osmanlı siyasal ideoloji çerçevesinde bu teolojik ve felsefi yorum yerine daha çok durağan bir toplum düzeni anlaşılmalıdır.

Nizam-ı âlem düşüncesi toplumu belli kompartımanlar içerisinde sınıflara ayırır. Bu sınıfsal ayrımı işaret eden “had” kavramı, “uygulanması toplumun ahenkli biçimde işlemlerini sağlayan, ihlal edilmesi ise sınıfların dengesini kaybetmesine, toplumsal huzursuzluğa, disiplinin bozulmasına ve düzensizliğe yol açan, toplumdaki herkes için dikkatli bir şekilde tanımlanmış” hiyerarşik bir yapıyı belirtir. Böylelikle nizam-ı âlem anlayışı çerçevesinde bir kast kuramı temel Sünni İslam bürokrasisinin ideolojisi haline gelmiştir.⁴⁷

Nizam-ı âlem anlayışına göre, dünyanın bir düzeni vardır ve düzendeki radikal değişiklikler kargaşa, bozukluk ve çürümeye yol açar. Monist ve ahlakçı bir sosyal yapı öngören “ideal düzen”, toplumun “dondurularak” durağan bir sistem içinde yaşamasını ifade etmektedir.⁴⁸ Niyazi Berkes’e göre;

“(…) normal ve ideal toplum düzeni, sürekli olarak denge halinde olan toplumdur. Tanrı toplumun bölümlerini ayrı ayrı yerlere koymuş, her birine verdiği görevlerle onları yerlerine yerleştirmiştir. Bu topluma reaya, yani sürü denir. Tanrının seçtiği vekili ya da gölgesi bu sürünün çobanıdır. Hayatın kanunu değişme (inkılâp) değil, düzen, yani nizamdır. İdeal olan değişme, evrim veya ilerleme değil, dengedir. Dengenin tecellisi adalettir. Bunlara

⁴⁶ M. Orhan Okay, “Nizam”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 33, İstanbul, 2007, s. 173.

⁴⁷ Rhoads Murphey, “The Veliyuddin Telhis: Note On Sources And Interrelationships Between Koçi Beg And Contemporary Writers Of Advice To Kings”, *Bellekten*, Sa. 43, 1979, s. 556; Aktaran Black, 2010, s. 308-309.

⁴⁸ Ensar Nişancı, “Neo-Patrimonyalizm ve Türk Siyasal Modernleşmesi”, *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, Sa. 5, 2002, s. 130; Alkan, 2006, s. 381.

karşı olan her şey ihtilaldir, anarşidir; çünkü değişme bozulmaya yol açar. Dengesi bozulan toplumlara kurtuluş yoktur.”⁴⁹

Söz konusu muhafazakâr düşünce, “bir kavim kendi halet-i ruhiyesini değiştirmedikçe Allah onların halini değiştirip bozmaz” mealindeki ayetle ortaya konan dinsel bir meşruiyetle pekiştirilmiştir.⁵⁰ Bu bağlamda, 16. yüzyıl sonrası değişimler muhafazakâr kesimler tarafından “nizam-ı âlem ihtilal ve reaya ve berayaya infial gelmesi”⁵¹ şeklinde değerlendirilerek gerici bir reaksiyonla karşılanmıştır.

Osmanlı hukukundaki dinsel ve örfî kanunlardan doğan ikiliğin temel nedenlerinden biri nizam-ı âlemi, yani kamu düzenini korumaktır.⁵² Bu amaç II. Mehmet’in Teşkilat Kanunnamesi’nde açıkça ortaya konmuştur. Kardeş katlini nizam-ı âlem çerçevesinde değerlendiren ünlü kanunname “... her kimesneye evladımın saltanat müyesser ola, karındaşların nizam-ı âlem için katl etmek münasibdir”⁵³ denmektedir. Nizam-ı âlemin muhafazasını öngören bu korumacı anlayış 19. yüzyılda yerini, bozulan düzeni yeniden tesis etme çabalarına bırakmıştır. Tanzimat Fermanı’nda “... evvelki kuvvet ve refah tam tersine zayıflık ve fakirliğe

⁴⁹ Berkes, 2011, s. 31.

⁵⁰ Öz, 1999, s. 30; Burada sözü edilen Ra’d suresinin 13. ayetidir. Elmalılı Hamdi çevirisi: “Her insan için önünden ve arkasından takip edenler vardır. Allah’ın emrinden dolayı onu gözetirler. Allah bir kavme verdiğini, o kavim kendisini bozup değiştirmedikçe değiştirmez.”

⁵¹ Öz, a.g.m., s. 31.

⁵² İpek Yosmaoğlu, “Kanun, Yasallık ve Meşruiyet: Osmanlı’da Meşruiyet Meselesi Hakkında Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 51, No. 1-4, Aralık-Ocak 1996, s. 507.

⁵³ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, C. 1, İstanbul, 1990, s. 328; A. Özcan, “Fatih’in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, C. 33, İstanbul, 1980-81, s. 46.

dönüştü” (“evvelki kuvvet ve m’amuriyyet bi’lakis zaaf ve fakre mubeddel olmuş”)⁵⁴ ifadeleriyle ortaya konan sosyal karışıklık yine örfi hukukun olanakları dahilinde düzene sokulmaya çalışılmıştır.

1.2.3. Osmanlı Siyasi Kültüründe Patrimonyalizm/Sultanizm

Klasik dönem Osmanlı resmi ideolojisi İslami geleneğinin yanı sıra, diğer geleneksel monarşilerde görüldüğü gibi patrimonyal/sultanist bir yapıya sahipti; bu durum aynı zamanda Hodgson’un “askeri hamilik” ya da Maurice Duverger’in “monokratik” devlet olarak tanımladığı siyasal sistemleri işaret eder.⁵⁵ Öyle ki, Antony Black Osmanlı İmparatorluğu’nun siyaset felsefesini dinsel-patrimonyal bir bileşim olarak tanımlamıştır.⁵⁶ Padişahların, devletin siyasi kimliğinin oluşmasındaki rolünü değerlendiren Black’e göre, Osmanlılar kuramsal olarak, hükümdar ile uyrukları arasında patrimonyal veya pastoral bir ilişki ve çıkar ortaklığı bulunduğu anlayışı doğrultusunda örgütlenmiştir:

“hükümdarın gücü üzerinde herhangi bir kısıtlama yoktu; ancak hükümdarın görevinin uyruklarını kollamak, onları askeri açıdan korumak ve ekonomik olarak desteklemek olduğu varsayılıyordu; uyrukların görevi de ona hizmet etmek ve onu saymaktı. Askeri-siyasi güç teknik olarak, halkın refahının ve

⁵⁴ *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara, 2006, s. 1.

⁵⁵ Halil İnalçık, “Comments on ‘Sultanism’: Max Weber’s Typification of the Ottoman Polity”, *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, Sa. 1, 1992; Black, 2010, s. 278; Maurice Duverger, *Siyasal Rejimler*, Çev. Teoman Tunçdoğan, İstanbul, 1986, s. 29-30. Monokrasiyi iktidarın tek elde toplanması olarak tanımlayan Duverger, monokratik rejimde bir kişinin (kral, imparator, diktatör, naip vb.) tek başına hükümeti meydana getirdiğini ifade eder.

⁵⁶ Black, 2010, s. 295.

devlet yönetiminin her noktasından sorumlu tutulan hanedanın ve sultanın elindeydi.⁵⁷

Max Weber'e göre, patrimonyalizmde otorite hanedanın kullandığı kişisel ve bürokratik güce dayanır; bu güç hükümdarın doğrudan denetimi altındadır. Hükümdarın takdir yetkisinde son derece büyük bir genişleme görüldüğünde ise, patrimonyal otorite "sultanizm" olarak adlandırılan olguyla hemen hemen aynı düzlemde buluşur.⁵⁸ Osmanlı İmparatorluğu'nun ileri düzey bir patrimonyal yönetim olarak tanımlanabilecek özel karakterine atıfta bulunan Weber'e göre, patrimonyal devletlerde idari ve askeri organizasyonlar hükümdarın mutlak iktidarını pekiştirmek için ortaya konan kişisel araçlardır.⁵⁹ Patrimonyal unsurlar dinsel söylemi, dinsel söylemler de patrimonyal politikayı karşılıklı destekler; Osmanlı sultanının politik ve ruhani niteliklerini belirten sultan-halife unvanı bu bağlamda tam bir patrimonyal iktidar örneğidir.⁶⁰ Klasik çağda Osmanlı resmi ideolojisini inceleyen Fahri Unan, bu dönemde mutlak-merkeziyetçi bir idare kurmak için uygulanan politikaların (Yeniçeri sayısının artırılması, dini grupların gücünü zayıflatmak için vakıf ve özel toprakların tımar sistemine dahil edilmesi, devşirme usulüyle Türk aristokrasinin dengelenmesi vb.) "her yolun padişaha çıktığı" patrimonyal bir yönetime yol açtığını söyler.⁶¹

⁵⁷ Black, a.g.e., s. 278.

⁵⁸ Marshall, 1999, s. 582.

⁵⁹ Max Weber, *Economy And Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Çev. G. Roth ve C. Wittich, Berkeley, 1978, C. 1, s. 231-232 ve C. 2, s. 1031; Aktaran İnalçık, 1992, s. 49.

⁶⁰ İnalçık, a.g.m., s. 50.

⁶¹ Unan, 1997, s. 208.

1.3. Genel Hatlarıyla Tanzimat Dönemi Osmanlı Resmi İdeolojisi

Modern öncesi toplumların gündelik ihtiyaçlarına karşılık veren ve geleneksel rejimlere meşruiyet zemini sağlayan klasik emperyal değerler dizisi 19. yüzyılda geçerliliğini büyük ölçüde yitirmeye başlamıştır. Aydınlanma Çağı ve Sanayi Devrimi'nin etkileri 1840'larda başlayan bir dizi liberal/anayasal devrimle Avrupa ve dünya siyasi konjonktöründe önemli değişikliklere yol açmıştır. Günümüze miras kalan düşünce sistemlerinin toplumsal sınıflar ve yönetici zümreler nezdinde önem kazandığı bu dönem, sosyal/kamusal alanların genişlemesiyle yeni meşruiyet ölçütleri ve buna bağlı olarak farklı ideolojik söylemler ihtiyacı doğurmuştur.

“İzmler çağı” olarak da nitelenen 19. yüzyılda yeniden biçimlenen siyaset anlayışı ve bu anlayışı doğuran “yeni düşünce” Osmanlı İmparatorluğu'nda da yansımaları bulmuştur. Ortaçağ düşünce yapısını muhafaza eden ideolojik söylemlerin, yeni oluşmaya başlayan toplumsal sınıfların beklentilerine karşılık veremediğini ve bunun bir varoluş sorununa yol açtığını gören imparatorluk farklı, savunmacı söylemler geliştirmek zorunluluğunu hissetmiştir.⁶² Tanzimat Dönemi bu dönüşümün nirengi noktasıdır. Öyle ki, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın ilk çeyreğindeki dönüşümler, bu sürece atıfta bulunularak süreklilik ya da kesinti bağlamında değerlendirilmektedir.

Tanzimat Dönemi Osmanlı resmi ideolojisi imparatorluğun çeşitli etnik ve ulusal (dinsel) kimliklere sahip unsurları arasında ortaklık fikrini benimseyen

⁶² Tanzimat Dönemi'nin başat siyasal söylemi olan Osmanlılık düşüncesinin savunmacı niteliğini vurgulayan Selçuk Akşin Somel'e göre, “ayrılıkçı hareketlere karşı bir eylem olması Osmanlıcılığı siyasal pragmatizme dayalı bir anlayış yapar.” Bkz. Somel, 2006, s. 92.

Osmanlılık üst kimliğine dayanmaktaydı. Bu anlayış, statü üzerine kurulu bir toplumdaki vatandaşlık üzerine kurulu bir topluma geçişi sağlayacak kavramsal bir yol açmıştır.⁶³ Osmanlılık düşüncesinin, yüzyıllardır süregelen adaletle yönetme pragmatizminin 19. yüzyıl koşullarına uygun şekil kazanmış bir mirasçısı olduğunu söyleyen Selçuk Akşin Somel, “Osmanlılık, bir anlamda toplumu statü kompartımanlarına bölen modern öncesi siyasal anlayış yerine, Avrupa’da yayılan vatandaşlık ve hukuksal eşitlik esaslarına dayalı modern anlayışın imparatorluğa tedricen girmesidir”⁶⁴ saptamasını yapar. Somel’e göre, halkların eşitliğine dayanan bir siyasal düşüncenin üç referans noktası olabilirdi:

“Devlete ve devletin zirvesindeki kuruma, partiye ve hükümdara kutsallık atfedilerek dinsel ve etnik farklılıklar üstü bir sadakat odağı oluşturmak; ortak topraklara kutsallık atfedilerek “vatan sevgisi” söylemini kullanmak ve böylece toplumu ortak bir paydada birleştirebilecek bir yurtseverlik duygusu yaratmak; dinsel ve etnik farklılıkları aşkın bir üst kimlik yaratmak yoluyla laik bir ulus tasarımını gündeme getirmek. Bu referans noktalarından (devlet-vatan-ulus) Osmanlı uygulamalarının ağırlıklı olarak ilkinde yoğunlaştığı söylenebilir.⁶⁵

Seküler bir üst kimlik olarak Osmanlı vatandaşlığı, Tanzimat ve Islahat fermanlarındaki eşitlik vurgusundan sonra Kanun-ı Esasi’nin, “Devlet-i Osmaniyye tabiyetinde bulunan afradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olursa olsun bila

⁶³ Black, 2010, s. 392.

⁶⁴ Somel, a.g.m., s. 88-89.

⁶⁵ Somel, a.g.m., s. 92.

istisna Osmanlı tabir olunur”⁶⁶ şeklindeki sekizinci maddesinde anayasal güvence altına alınmıştır. Öte yandan Osmanlılık düşüncesi, daha sonra gündeme gelen İslamcılık ve Türkçülük ideolojilerinin aksine, romantik söylemlerden yoksundur ve bir Osmanlılık “ethos”u yaratılamamıştır. Bu yüzden daha çok sağduyuya dayalı bir yaklaşım olarak kalmış ve seçkin kökeninden kurtulup kitlelere mal olamamıştır.⁶⁷ Bununla birlikte, Kemal H. Karpat, Osmanlılığın yol açtığı siyasal gelişmeleri de göz önünde bulundurarak bu başarısızlığı farklı bir perspektiften değerlendirir:

“Osmanlılık bugün Osmanlı tarihinin hemen hemen bütün araştırmacıları tarafından iflas etmiş bir ilke olarak görülmektedir ve bunun da başlıca sebebi imparatorluğun parçalanmasını önleyememiş ve bir birlik ideolojisi olarak imparatorlukla birlikte tarihe gömülmüş olmasıdır. Bu yargı eğer Osmanlılık sadece Hıristiyanları Müslümanlarla uzlaştırmanın ve onları imparatorluğun içinde tutmanın bir aleti olarak görülecek olursa doğrudur. Fakat Osmanlılık Müslümanların bakış açısından incelenecek olursa, modern millet kavramını mevcut dini cemaatler toplumuna aşıladığı ve ona yeni bir biçim, daha büyük bir canlılık ve yeni bir hayat beklentisi verdiği söylenebilir (...) Osmanlılık, birleştirici niyetiyle tam bir tezat halinde, bölgecilik, etnik bilinç ve grup çıkarı gibi çeşitli merkezkaç etkileri harekete geçirmiştir.”⁶⁸

⁶⁶ Rona Aybay, *Yurttaşlık (Vatandaşlık) Bilgisi: Ders Kitabı ve Seçme Metinler*, Ankara, 1982, s. 27.

⁶⁷ Somel, 2006, s. 115; İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, 2009, s. 128.

⁶⁸ Karpat, 2010, s. 586.

1.3.1. Tanzimat Modernleşmesi

Tanzimat dönemi Osmanlı resmi ideolojisinin bir diğer unsuru, Osmanlılık üst kimliği politikasıyla karşılıklı ilişki içinde olan modernleşme olgusudur. Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre "Tanzimat devrinin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir" ve 19. yüzyıl boyunca ortaya çıkacak bütün akımların temelinde bu olgu vardır.⁶⁹ Tanzimat modernleşmesinde, "millet" kavramının farklı bir içerik kazanmasının yanı sıra, dinin sosyal yaşamdaki yerinin düzenlenmesi ve modern merkezîyetçi politikaların uygulanması gündeme gelmiştir. Bu dönemde dinsel otoritenin tekelindeki hukuk ve eğitim devlet denetimine geçmiş, cemaatlerin "ezeli ve doğal" haklarından olan söz konusu alanlar, devletin üstlendiği dünyevi/laik bir düzlemde ele alınmıştır.⁷⁰ Yine bu dönemde, siyasal modernleşme çerçevesinde, önceden tek elde toplanan otorite çeşitli odaklara kaymaya başlamış, yönetim örgütünün şubeleri ya da toplum hayatındaki kurumlar ilk defa iktidarı denetlemeye aday olmuşlardır.⁷¹ Bir diğer deyişle, Osmanlılık anlayışıyla "otorite gayrişahsileştirilerek kurumlara doğru kaydırılmaya çalışılmıştır."⁷²

Tanzimat döneminde dinin etki alanının daraltılmasına rağmen modernleşme kavramına dinsel bir meşruiyet kazandırıldığı görülür. Klasik İslam geleneğinden yola çıkarak "bilim-medeniyet" ve "cehalet-bedevidiyet" arasında paralellik kurulmuş ve "medeni olmak dinin bir gereğidir" formülüne varılmıştır.⁷³ Fuat Paşa'ya göre

⁶⁹ Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 55-56.

⁷⁰ Alkan, 2006, s. 371.

⁷¹ Ortaylı, 2009, s. 105.

⁷² Karpat, 2010, s. 17.

⁷³ Cemil Aydın, "Mecmûa-i Fünun ve Mecmûa-i Ulûm Dergilerinin Medeniyet ve Bilim Anlayışı", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1995.

herhangi bir devletin Avrupa’da varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan siyasi ve idari kurumlar İslamlığın güvenliği için benimsenmelidir. Ali Paşa da, çağın gerektirdiği modern önlemler alınmazsa, en büyük Müslüman devletin varlığının tehlikeye gireceğini, böylece din ve milletin sahipsiz kalacağını söyler.⁷⁴ Bu argüman aslında son dönem Osmanlı aydınlarının ve yönetim politikalarının “Batı’ya rağmen Batı’yla modernleşme”⁷⁵ çelişkisi olarak değerlendirilebilir.

Modernleşme, sonraki dönemlerde de Osmanlı resmi politikasının başlıca tamamlayıcısı olmuş, ancak söz konusu uygulamalar Osmanlılık yerine din ve ulus çizgisinde gelişme göstermiştir. Osmanlı modernleşmesini, itici güçlerini temel olarak dönemlere ayıran Mehmet Ö. Alkan, Tanzimat dönemi gelişmelerini, bürokrasi yoluyla yürütülen “bürokratik” veya “memuri” modernleşme süreci olarak tanımlar;⁷⁶ bu bağlamda söz konusu gelişim, her dönemde olduğu gibi, tepeden inmece ve otokratiktir: 19. ve 20. yüzyıl başındaki modernleşme politikaları, Osmanlı toplumundaki halkların ve sınıfların görüşleri alınmadan devlet tarafından belirlenmiş ve uygulanmıştır; bu kayıtsızlık, bir ölçüde, “eski Osmanlı geleneğine özgü toplum-devlet arasındaki kopukluğun yeni biçimi” olarak değerlendirilebilir.⁷⁷ Reformların tepeden inmece niteliğine vurgu yapan Yasemin Avcı, “devlet sadece siyasi, idari ve ekonomik alanlarda değil, reform döneminin özünde bulunan müdahaleci ve yönlendirici etkisiyle, toplumsal normların değişiminde de ana aktör

⁷⁴ Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Ali ve Fuad Paşaların Vasiyyetnamaları*, İstanbul, 1978, s. 2, 7, 12, 15; Aktaran Çetinsaya, 2006, s. 55.

⁷⁵ Mustafa Gündüz, “II. Abdülhamid Dönemi Eğitimi ve İdeolojisi Üzerine Tartışmalar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 6, Sa. 12, 2008, s. 261.

⁷⁶ Alkan, 2006, s. 371.

⁷⁷ Ortaylı, 2009, s. 36, 48, 101; Berkes, 2011, s. 205; Karpat, 2010, s. 604.

vazifesi görmüştür”⁷⁸ diyerek devleti sosyal mühendislik çabalarının başat aktörü olarak tanımlar.

Öte yandan, toplumsal dönüşümü merkezi otoriteyi kullanarak devletçi-seçkin bir anlayışla yukarıdan yönetme geleneği, Osmanlı-Türk modernleşmesinin en belirgin niteliklerinden biridir.⁷⁹ Otoriter modernleşme olarak adlandırılabilir bu süreçte, kendi değişim dinamiğini yaratamayan ya da toplumsal değişim için gerekli olan önkoşullara sahip olmayan toplum, kurumsal reformlar ya da yasal düzenlemelerle değiştirilmek ve bu yolla yeni bir kimliğe bürünmesi istenmiş; sosyal hayatın farklı alanlarında bürokratik mekanizma kullanılarak yapılan düzenlemelerin halkın düşünce ve yaşam tarzında değişimlere yol açması beklenmiştir. Bununla birlikte, İlber Ortaylı, bütün bu sosyal organizasyon tasarılarına rağmen, Tanzimat Dönemi yöneticilerinin gerçek anlamda bilinçli ve planlı bir toplum mühendisi olmadıklarının altını çizer.⁸⁰

Tanzimat modernleşmesinin, sosyoloji ve ekonomi perspektifinden uzak, siyaset ağırlıklı bir proje olduğunu söyleyen Gökhan Çetinsaya’ya göre, dönemin ideolojisi, mevcut siyasi, ekonomik ve sosyal süreçlerin içinde oluşmuştur. Bir diğer deyişle, bu dönemde sosyo-ekonomik süreçler ve siyasi gelişmeler düşüncenin önünde yer almıştır.⁸¹ Bu tarz modernleşmede şekillendirici unsurlar, Batı kaynaklı fikirlerden ziyade Batı’dan alınan kurumlardır; ancak Tanzimatçılar Batılı kurumları Osmanlı toplumuna yerleştirmeye çalışırken kendi içerisinde çelişkili biçimde Batı

⁷⁸ Yasemin Avcı, “Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Dönemi’nde Otoriter Modernleşme ve Kadının Özgürleşmesi Meselesi”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sa. 21, 2007, s. 2.

⁷⁹ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul, 2008, s. 318-321; Aktaran Avcı, a.g.m., s. 2.

⁸⁰ İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul, 2000, s. 140; Aktaran Avcı, a.g.m., s. 2.

⁸¹ Çetinsaya, 2006, s. 71.

düşüncesi ve geleneğine yabancıydılar.⁸² Türk modernleşmesinin paradokslarından biri olan bu eğilim sonraki dönemlere devredilen mirasın başlıca unsurlarındandır. Modernleşme kavramının teknik, teknolojik, rantabl, rasyonel ve daha çok maddi gelişmelere yönelik bir anlam taşıdığını söyleyen M. Şükrü Hanioglu ise, Tanzimat döneminden sonra yapılan reformlar için sosyal değerlerin benimsenmesini ifade eden Batılılaşma terimini uygun görür.⁸³ Öte yandan, bu tarz modernleşme, geleneksel toplumun birçok unsurunun yanı sıra, Avrupa kültürünün maddi ve kültürel özelliklerine sahip yeni tipte Müslüman ulus devletler ortaya çıkarmıştır;⁸⁴ Osmanlı modernizasyonu bunun gerçek anlamda bir prototipidir. Aslında “aidiyet sorunu” olarak da nitelenebilecek bu yapı, uygarlıkların etkileşimi konusunda çağımızın en etkili düşünürlerinden Samuel Huntington’ın modern Türkiye, Rusya ve Meksika için kullandığı “bölünmüş/parçalanmış ülkeler” ifadesinin bir yüzyıl önceye uyarlanabilecek öncül bir örneğidir. Huntington’ın modern Türkiye için yaptığı yorumlar, bir ölçüde Osmanlı modernleşme deneyimi ve sonuçları için de geçerlidir. Huntington’a göre,

“Türk modernleşmesi Toynbee’nin ‘Herodianizm’ olarak adlandırdığı şekliyle hem Batılılaşmanın hem de modernleşmenin kabul edilmesidir. Bu, modernleşmenin gerekli olduğu, ancak yerli kültürün modernleşmeyle uyuşmadığı, bu nedenle başarılı biçimde modernleşmek için Batılılaşmanın gerekli olduğu varsayımına dayanır.”⁸⁵

⁸² Mümtaz’er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul, 1991, s. 54; Aktaran Hülya Küçüksevil, “İttihat ve Terakki Döneminde İslamcılık Hareketi (1908-1914)”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2005.

⁸³ M. Şükrü Hanioglu, “Batılılaşma”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 5, Ankara, 1992, s. 192.

⁸⁴ Karpat, 2010, s. 14.

⁸⁵ Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, Çev. Mehmet Turhan ve Cem Soydemir, İstanbul, 2004, s. 97.

Huntington modernleşme bağlamında ulusal kimliği yeniden tanımlamak için üç gerekliliğin yerine getirilmesi gerektiğini söyler: Seçkin sınıfın Batı kültürünü benimsemesi, halkın modernleşme hamlelerine karşı bir reaksiyon göstermemesi ve “hedeflenen” uygarlığın “aday ülkeyi” kabul etmesi. Osmanlı-Türk örneğindeki başarısızlık ve “bölünme” üçüncü koşulun eksikliğinden kaynaklanır.⁸⁶

Tanzimat dönemi Osmanlı ideolojisinin bütünüyle incelenmesi bu çalışmanın sınırları dışındadır; bu dönemin başat siyasal söylemi olan Osmanlılık ve “bürokratik modernleşme” anlayışı, tezin sonraki bölümlerinde irdelenen egemen siyasal söylemler ve modernleşme çizgilerine arka plan oluşturacak şekilde genel hatlarıyla ele alınmıştır.

⁸⁶ Huntington, a.g.e., s. 198.

II. BÖLÜM

II. ABDÜLHAMİT DÖNEMİ RESMİ İDEOLOJİSİ: İSLAMCI MODERNİTE YA DA MUHAFAZAKÂR MODERNLEŞME

Bir siyasal rejimin yapısını incelerken, söz konusu rejimdeki yönetici ya da seçkin sınıfların dünya görüşleri, iktidarı algılayış biçimleri ve yönetim pratikleri dönemin ideolojik eğilimleri ya da uygulamaları hakkında önemli ipuçları verir. Öyle ki, Marksizm ve Bolşevikler'in ekonomik ve toplumsal görüşleri irdelenmeden 1917 Rus Devrimi ya da 18. yüzyıl Fransız burjuvazisinin, aristokrasi karşısında geliştirdiği karşı kültürün nüvesine değinmeden 1789 Fransız Devrimi'nin başat ideolojilerini değerlendirmeye girişmek, tarihsel ve entelektüel arka planı geriye itip eksik ve çelişkili bir çözülemeye yol açabilir. Bu bağlamda, II. Abdülhamit'in devraldığı miras ve kişisel özelliklerinin izlerini açıkça ortaya koyan yönetim anlayışı, dönemin başat ideolojisi olan İslamcı modernitenin ya da muhafazakâr modernleşmenin Osmanlı siyasetindeki evrimine de ışık tutar.

Tezin bu bölümünde, II. Abdülhamit'in uygulamaya koyduğu siyasal İslam politikası ve bu ideolojik formülasyonun modernleşme ayağı tarihsel ve kavramsal çerçevesi içinde incelenecektir. Bu bağlamda, ele alınan konulara ilişkin kimi yaygın yanlış kanılar ve kavram karmaşaları, akademik dünyanın genel olarak kabul ettiği şekliyle çözümlenmeye çalışılmıştır.

2.1. Ulusal ve Uluslararası Tarihyazımında II. Abdülhamit Rejiminin Portresi

II. Abdülhamit'in kişiliği ve iktidar yılları gerek ulusal gerekse de uluslararası tarihyazımında kimi zaman fazlasıyla idealize edilmiş, kimi zaman da gerici bir nitelik yüklenerek Tanzimat modernleşmesinden bir kopuş olarak tanımlanmıştır. Günümüzde, akademik çevrelerde pek karşılık bulmasa da, farklı siyasi görüşler çerçevesinde şekillenen manipülatif bir Abdülhamit imajı ya da imajları oluşturulduğu gözlenmektedir; bu görüşler çoğu zaman "partizanca"⁸⁷ bir niteliğe sahiptir. Tarihsel olayları günümüz siyasal değerleri bağlamında ele alarak II. Abdülhamit'i kutsallaştıran ya da bu kutsallık ve popüleriteden yararlanarak II. Abdülhamit rejimini ticari bir ürün gibi metalaştıran anlayış tarihsel olgulara tek taraflı, anakronik bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Muhafazakâr-milliyetçi niteliği öne çıkan bazı çevreler II. Abdülhamit'in İslam diniyle ilişkisine odaklanarak padişahı "hakkı belli bir zümrece gasp edilmiş muazzam bir kurtarıcılık hüviyeti"⁸⁸ olarak kabul etmekte, politik yelpazenin daha solunda bulunan bazı kesimler ise, rejimin baskıcı niteliğini vurgulayarak "müstebid" padişah görüşünü yinelemektedir. Bu kutuplaşma, bir ölçüde tarihsel-siyasal çerçeve içinde anlaşılabilir; iktidarın yeni sahiplerinin devrimin muhatabı olan rejimi olumsuzlamaları ve karşı-devrimcilerin de tam tersi şekilde eski devri idealize etmeleri eşyanın doğası gereğidir, ancak bu gerilimin günümüzde de devam ediyor olması şaşırtıcıdır. İslami ve laik geleneğin koşullu olarak benimsediği "ulu hakan" ya da "müstebid" tanımları, bu iki görüş arasında mevcut olan ayrışmanın başlıca örneklerinden biri olarak geçerliliğini sürdürmektedir.

⁸⁷ Karpat, 2010, s. 320.

⁸⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan Abdülhamid Han*, İstanbul, 1981, s. 11.

Nadir Özbek, akademik tarihyazımında bu şartlandırmaların yerini, II. Abdülhamit'in, otokratik ve İslami niteliği öne çıkan bir rejim altında Tanzimat çizgisinde reformist bir padişah olduğu şeklindeki bir değerlendirmeye bıraktığını vurgular.⁸⁹ II. Abdülhamit rejimini “gerçek bir tarih birikimi” olarak değerlendiren Şerif Mardin'e göre, bu dönem, modernite ile geleneksel öğeleri birleştiren, kendi içinde çelişkili bir süreçtir.⁹⁰ Selim Deringil, Mardin'in sözünü ettiği çelişkilerden yola çıkarak 33 yıllık II. Abdülhamit iktidarının hem şekillenme ve parçalanma yıllarını, hem de yaratıcı ve yok edici yılları kapsadığını söyler.⁹¹ Deringil, rejimin modernleşmeci reformlarla şekillendirici niteliğini, geleneksel toplum dokusunun değişmesiyle de yok edici niteliğini vurgulamaktadır. Söz konusu değişimin “devletin anlamını değiştirmeye katkıda bulunduğunu” belirten Kemal H. Karpat'a göre, II. Abdülhamit, istemeyerek de olsa, imparatorluktaki yapısal dönüşümü hızlandırmıştır. Enver Ziya Karal'ın “Abdülhamit döneminin önceki dönemlerdeki yapısal gelişmelerin bir sentezi olduğu” tezini destekleyen Karpat, bu dönemde ekonomik ve sosyal alanlardaki değişimlerin yanı sıra, ideolojik bir dönüşümün yaşandığına işaret eder.⁹² Bu ideolojik ve toplumsal dönüşüm bağlamında, II. Abdülhamit dönemi sosyal kurumlar, sınıflar ve kimlik ya da nüfus ve millet inşası gibi parametreler göz önüne alındığında modern Türkiye'nin “sosyal yapısının laboratuvarı” olarak nitelenebilir.⁹³

⁸⁹ Nadir Özbek, “Modernite, Tarih ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Sa. 3, 2004, s. 75.

⁹⁰ Mardin, 2006, s. 51.

⁹¹ Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, 2007, s. 27.

⁹² Kemal H. Karpat, “The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908”, *International Journal of Middle East Studies*, C. 3, Sa. 3, Temmuz 1972, s. 270.

⁹³ Gökhan Çetinsaya, “İslami Vatansızlıktan İslam Siyasetine”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 273.

Bu çalışmada, araştırma süresi boyunca incelenen kaynaklar ve bunlardan edinilen bağımsız yorumlar ışığında, II. Abdülhamit dönemine ilişkin son dönem sentezci yaklaşımlara paralel bir tutum benimsenmiş ve ideolojik kaygılar gütmeden mümkün olduğunca “partizan” söylemlere rağbet edilmemiştir.

2.2. II. Abdülhamit’in Devraldığı Miras: 19. Yüzyıl Sonunda Osmanlı İmparatorluğu

Bir iktidarın sosyal ve siyasal muhasebesini yapmadan önce, söz konusu rejimin içine doğduğu koşulları, bir diğer ifadeyle, o rejimi ortaya çıkaran unsurları irdelemek yönetici sınıfın tercihlerini neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde değerlendirme fırsatı sunar; böylelikle geliştirilen ideolojik söylemler ve bunların gündelik yaşamdaki yansımalarına yönelik daha geniş bir perspektif elde edilebilir.

II. Abdülhamit 17. yüzyıldan beri süregelen askeri ve ekonomik gerilemenin yol açtığı siyasi ve toplumsal bir kriz döneminde tahta geçmiştir. 19. yüzyılın son çeyreğine “Doğu Sorunu”nun baş aktörü olarak giren Osmanlı İmparatorluğu, yeni dünya sisteminde hem sınırları içinde hem de uluslararası platformdaki gerilimlerle baş edecek ekonomik ve askeri yeterliliğe sahip değildi. İmparatorluğun kuzey sınırları 17. yüzyıl sonundan itibaren Rus ve Habsburg imparatorluklarının ilerlemesi karşısında Balkan yarımadası ve Transasya’ya kadar gerilemiş, Hıristiyan unsurların bağımsızlık hareketleriyle kaynakayan Balkanlar’ın büyük bölümü 19. yüzyılda Osmanlı ülkesinden kopan bağımsız ya da başka devletlerin güdümündeki özerk devletler toplamına dönüşmüştü. Kuzey Afrika ve Ortadoğu’daki daha uzak bölgeler

de merkezi yönetimin etkin kontrolü altında değildi; bu bölgelerde, resmen olmasa da, İngiliz ve Fransız nüfuzu hâkimdi.⁹⁴

Sınırları sürekli daralan Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyıla girerken, eski paradigmalara göre yönetilen klasik bir imparatorluk görünümündeydi. Osmanlı İmparatorluğu'nu 19. yüzyıl liberalizm standartları açısından anormal, modası geçmiş, tarihin ve ilerlemenin mahkûm ettiği bir devlet olarak niteleyen Eric J. Hobsbawm, klasik kurumlarıyla yeni sorunlara karşı politika üretmek zorunda kalan devleti “evrimsel bir fosil” şeklinde tanımlar.⁹⁵ Bu dönemde modernleşme yanlısı elit tabaka ve geleneksel değerler dizisini benimseyen halk kitleleri arasındaki sosyal mesafe hiç olmadığı kadar artmış, üst düzey bürokratlardan oluşan seçkinler grubunun devlet yönetimindeki etkinliği ve Batılı reformlar toplumda huzursuzluğa yol açmıştı.⁹⁶ Osmanlı toplumunda şizoid bir ikilik yaratan Tanzimat kültürü tabana yayılamayınca modernleşme hareketleri elit sınıflar ve halk arasındaki mevcut uçurumu daha da derinleştirmiştir. Müslümanlar için Tanzimat dönemi sosyo-ekonomik gerçeği Türk-Müslüman köylünün izole edilmesi, buna karşın uluslararası ticaretten yararlanan gayrimüslimlerin zenginleşmesiydi. İmparatorluktaki politik hâkimiyet, ekonomik ve eğitim alanında karşılığını bulamıyor ve Türkler gayrimüslim unsurlarla rekabet edemiyordu.⁹⁷

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çöküş, ulusal uyanış ve klasik değerler dizisinin yıkılmasının yanı sıra, ekonomik nedenlere dayanıyordu. Sürekli borçlanan ülke

⁹⁴ Eric J. Hobsbawm, *İmparatorluk Çağı*, Çev. Vedat Aslan, Ankara, 2010, s. 306.

⁹⁵ Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalisms Since 1780*, Cambridge, 1990, s. 38.

⁹⁶ Engin Deniz Akarlı, “Abdülhamid II's Attempt to Integrate Arabs into the Ottoman System”, *Palestine in the Late Ottoman Period*, Ed. D. Kushner, Kudüs ve Leiden, 1986, s. 74; Aktaran Aytekin Sever, “A Panislamist in İstanbul: Jamal Ad-Din Afghani and Hamidian Islamism, 1892-1897”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, ODTÜ, Ankara, 2008, s. 28.

⁹⁷ Karpas, 1972, s. 249.

19. yüzyılda bir yarı sömürge devlet görünümündeydi. Osmanlı maliyesinin, yüksek faizle borçlanılan yabancı ve yerli bankerlerin kışkacında olduğunu vurgulayan Şevket Pamuk, II. Abdülhamit'in devraldığı mirasın ekonomik boyutunu dış borçlar üzerinden gözler önüne serer:

“Avrupa ve Amerika mali piyasalarını sarsan 1873 bunalımından sonra, denizaşırı ülkelere sermaye ihracı durunca, yeni fonlar bulamayan Osmanlı Devleti 1875-1876 yıllarında kademeli olarak dış borç ödemelerini durdurmak zorunda kaldı. Bu tarihte dış borçlar 200 milyon sterline ulaşmıştı. (...) 1875 öncesindeki borçlanma sırasında, Osmanlı Devleti dünya fiyatlarının sabit olduğu bir dönemde % 10-12 arasında faiz ödemişti.”⁹⁸

Bu dönemde, yüksek orandaki borçlanmalar bütçeye altından kalkılması zor bir yük bindiriyor ve anapara ödemelerinin yanı sıra, faiz ödemelerinde bile büyük güçlük çekiliyordu. Öyle ki, 1862 yılında dış borçların bütçe içindeki payı % 18,8 iken 1869-70'te % 33'e ve 1875'te % 43,9'a kadar çıkmıştı; çaresiz kalan Maliye Nezareti 6 Ekim 1875 tarihinde, bütçe açığının beş milyon lirayı geçtiğini ve hükümetin beş yıl süreyle borç faizlerinin ödemesini yarıya indirdiğini açıklamıştır.⁹⁹

Bu çöküşün arkasında, geleneksel toprak sisteminin ekonomik ve sosyal temellerini sarsan serbest piyasa düzenine geçişin, yani kapitalizmin yıkıcı etkisi görülür. 19. yüzyılda ithalat gümrüğünün düşük, ihracat gümrüğünün yüksek tutulmasıyla küçük çaplı yerli üretim Sanayi Devrimi ürünleriyle baş edemez duruma gelmiş, imparatorluk bünyesindeki ulusal sanayileşme girişimleri başarısızlıkla

⁹⁸ Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, İstanbul, 2007, s. 232-233.

⁹⁹ Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği: Osmanlı Devleti'nin İslam Siyaseti, 1856-1908*. İstanbul, 1992, 48-49.

sonuçlanınca iç piyasa yabancılar ve onlarla işbirliği yapan Hristiyan ya da Yahudi tüccarların eline geçmişti.¹⁰⁰ Türk ve Müslüman unsurun ekonomik geriliği ve buna bağlı olarak imparatorluğun içinde bulunduğu ekonomik krizin nedenlerini irdeleyen Namık Kemal “Ziraatimiz” başlıklı yazısında, Osmanlı maliyesinin eski usullerle sürdürülen zirai faaliyetlere bağımlı kalmasının sakıncalarını anlatmış ve genel bir ekonomik tablo ortaya koymuştur:

“Ticaretimiz ecnebilerin elinde, sanatımız hiç hükmünde (...) Cenab-ı Hak ihsan ederse, topraklarımızdan biraz mahsul alabilirsek, onunla tayiş edip gidiyoruz. Dünyada ise ziraat hiçbir vakit zenginliğe sanat ve ticaret kadar hizmet edemez. Çünkü bir devre istifade tacir için bir saat, ehl-i sanat için bir gün, yevm-i zirai için senedir. Şu kadar var ki, tacir onda bir kazanır ve her saat değil. Ehl-i sanat bir gün çalışırsa marifetine göre bir günlük bedel-i sayımı alır. Büluğundan vefatına kadar her gün çalışması da ihtimalin haricindedir. Fakat zirai bire beş, bire on ve bazı yerlerde bire on beş-yirmi istifade eder. (...) Biz ziraatin tevsiiine bakmayıp da ne yapacağız, bütün gün sanatla mı meşgul olalım? O faydalar nerede? O marifet nerede? Bütün bütün ticarete mi dökülelim, o sermaye nerede? Halimize biraz vakıf olanlar için biddahat derecesine vasıl olan hakayıktandır ki, bizde şimdi tezyid-i servet için en acil ve en büyük tedbir ziraatı ıslah etmektir. Rençberimizin esvabında tufandan biraz sonra insanların büründükleri hayvan derilerinden terakkice ne

¹⁰⁰ 19. yüzyılda, kapitülasyonlarla yabancı tüccarlara tanınan imtiyazlar, sermaye birikiminin olmaması ve teknik bilgi yetersizliği gibi etkenler güçlü bir Osmanlı tüccar sınıfının oluşmasına engel olmuştur. Yüzyıl başında Osmanlı sınırlarındaki Hristiyan ve Yahudi tüccarlara “beratlı tüccar”, Avrupalı tüccarlara ise “müstemin tüccar” deniyordu. III. Selim döneminde beratlı tüccarlar da yabancılarla sunulan olanaklardan yararlanmaya başladılar; bu iki sınıfın elde ettiği imtiyazlar, dış ticaret kapasitesi olmayan Türk-Müslüman tüccarların rekabet potansiyellerini yok etmiştir. Bkz. Musa Çadircı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, Ankara, 1997, s. 7.

kadar fark varsa, ziraatimiz dahi devr-i Adem'den beri o nispette ya ilerlemiş ya ilerlememiştir. Ziraatçe zamanımıza göre muhtaç olduğumuz terakkiyatı hasıl etmek ise mücahidane bir ikdam ile Avrupa'dan çiftçilik fennini iğtinam etmeye tevekküf eder. Bunu hasıl etmek için her vilayet dahilinde birkaç ziraat komisyonu ve birkaç numune çiftliği hasıl etmek lazımdır”¹⁰¹

Namık Kemal *Hürriyet*'te yayınlanan 1868 tarihli bir yazısında da, yerli sermayenin yabancı sermaye karşısında tutunamadığını söyler. Yazara göre bunun nedeni, yerli piyasa henüz gelişmemişken yabancı sermayeye tanınan geniş imtiyazlardır:

“Devlet, hürriyet-i ticareti öyle bir zamanda ilan etti ki, mülkümüzde sınaat ve marifet tamamile inkiraz halindeydi. O yolda hazi-i kemal olan Avrupa halkı vatanımıza yığıldı. Mamulâtının nefaseti ve bahaca ehveniyeti cihetiyle mülkümüzde yapılan şeyleri itibardan düşürdü. Tezgahlar kapandı. Erbab-ı sanat harab oldu (...) Ticaret-i dahiliyeyi dahi yirmi senedir büsbütün ellere kaptırdık.”¹⁰²

Niyazi Berkes söz konusu sosyal, siyasal ve ekonomik koşulları işaret ederek II. Abdülhamit rejiminin kendini zorunlu kılan koşullar altında biçimlendiğini söyler; kuşkusuz bu koşullar II. Abdülhamit'e, dinamikleri belli, oturmuş bir siyasal yapının

¹⁰¹ “Ziraatimiz”, *İbret*, No. 61, 25 Ramazan 1289 (14 Teşrin-i Sani 1288).

¹⁰² Ahmet İnel, “Milliyetçilik ve Kalkınmacılık”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, 2003, s. 763; Namık Kemal'in Osmanlı ekonomisi hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz. Musa Çadircı; “Namık Kemal'in Sosyal ve Ekonomik Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sa. 2, 1991.

sürekliğini sağlama yükümlülüğünü değil, yeni bir oluşumun, değiştiremeyeceği temelleri üzerinde şekillendirilmesi görevini veriyordu.¹⁰³

2.3. II. Abdülhamit'in Yönetim Tarzı: Neo-Patrimonyalizm

Orhan Koloğlu, II. Abdülhamit saltanatını, bunalımlar dönemi (1876-82), göreli huzur dönemi (1883-95), ayrılıkçı ulusçu akımlar dönemi (1895-1908) ve Jön Türk akımının etkilediği alışılmamış özgürlüklerden doğan bir diğer bunalım dönemi (1908-9) olarak kronolojik dönemlere ayırır.¹⁰⁴ Dönemin hükümdarlık anlayışı, hem geleneksel Osmanlı anlayışını hem de 19. yüzyıl siyasetinin gerekli kıldığı pragmatist politikaları benimseyerek farklı siyasal kuramlardan beslenmiştir. Kemal H. Karpat, II. Abdülhamit'in siyaset anlayışının padişahın kişiliği, dünyadaki gelişmeler ve Osmanlı aydınlarının muhalefetinin yanı sıra, imparatorluktaki demografik ve kültürel değişime koşut olarak şekillendiğini ifade eder.¹⁰⁵ Dönemin siyasi uygulamaları göz önüne alındığında, II. Abdülhamit rejiminin, bir ölçüde, klasik patrimonyal bir görünüme sahip olduğu ve sistemin otokrat, paternal ve pragmatist unsurlarla biçimlendiği söylenebilir. Öte yandan, II. Abdülhamit'in paternalist yaklaşımı, padişahın iktidarın kullanılması konusunda modern olanaklardan yararlandığı ölçüde klasik dönemden farklılık göstermektedir.

¹⁰³ Berkes, 2011, s. 341; Koloğlu, 2010, s. 15.

¹⁰⁴ Koloğlu, a.g.e, s. 125; Orhan Koloğlu, "II. Abdülhamit'in Siyasal Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 275.

¹⁰⁵ Karpat, 1972, s. 271.

Söz konusu “neo-patrimonyal”¹⁰⁶ anlayış, padişahın hükümdar ve halk arasındaki ilişkiye yönelik düşüncelerinde belirgindir. II. Abdülhamit’e göre, “iyi bir padişahın görevi uyruklarına babalık etmektir.”¹⁰⁷ Bu paternalist anlayış “padişahı, devletin basit ve bürokratik bir temsilcisi olarak görünmekten kurtarmak ve böylece iktidarın, baba sevgisi otoritesiyle yüklü bir padişahın kişiliğinde temsil bulmasını sağlamak üzere kurgulanan”¹⁰⁸ törenler dizisiyle de desteklenmekteydi. Halk ve hükümdarın karşılıklı ilişkisine dayanan söz konusu paternal imaj, “babalık” görevi yapan padişaha itaat ve sadakatin sağlanmasına yönelik propagandist bir işleve sahipti. II. Abdülhamit’e göre, halkların ödevi devletin koyduğu yasaları tartışmadan kabul edip itaat ve uysallıkla davranmaktı.¹⁰⁹ Bu yaklaşımın, 20. yüzyıl arifesindeki Doğulu-Batılı bir toplum için oldukça demode ve kabul edilemez olduğu açıktır, ancak hem resmi uygulamalar hem de dönemin rejim yanlısı basın bu konuyu büyük bir ilgiyle topluma aktarmaya devam etmiştir. Örneğin, İsmail Kara tarafından derlenen hilafet risalelerinin bazılarında, II. Abdülhamit’in bütün şartları haiz bir sultan olduğunun altı çizilerek, halka “itaat ve sabır” yolunun izlenmesi salık verilir.¹¹⁰ *Tercüman-ı Hakikat*’in 4 Temmuz 1878 tarihli sayısında padişah ve halk arasındaki yasal ilişkiye dikkat çekilmektedir:

“Kanun denen şey, bir halkın hükümdarı ile o halk arasında, bir taraftan gereken diğer taraftan kabul suretiyle kesin olarak konulmuş hükümlerden ibarettir ki, bu hükümleri uygulayan hükümdar yüce sıfatını alır. Ve o

¹⁰⁶ Abdülhamit Kırmızı, “Meşrutiyette İstibdat Kadroları: 1908 İhtilalinin Bürokraside Tasfiye ve İkame Kabiliyeti”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, 2010, s. 335.

¹⁰⁷ Koloğlu, 2010, s. 45.

¹⁰⁸ Özbek, 2008, s. 139.

¹⁰⁹ Koloğlu, 2010, s. 75.

¹¹⁰ Koloğlu, a.g.e., s. 217.

hükümleri içeren kanunlara itaat eden ve boyun eğen halk da yüce sıfatıyla anılır.”¹¹¹

İtaat kavramını dinsel bir çerçeve içinde işleyen II. Abdülhamit dönemi okul müfredatlarındaki ilk konulardan biri, “emr-ül müminin padişahımız efendimiz hazretlerine inkıyad” veya “vezaif-i ubudiyet”tir. Bu dönemde “her şahıs ki emr-i sultana itaat ederse bana itaat etmiş olur. Bana itaat eden adam cenab-ı hakka itaat etmiş olur. Bir adam ki emir ve sultana münkad ve muti olmazsa bana asi olur. Ve bana asi olan cenab-ı hakka asi olmuş olur” gibi hadislerle padişaha itaat etmenin Allah’a itaat etmek olduğu sıkça vurgulanır. Yani itaat konusunda üçlü bir hiyerarşi söz konusudur; padişah, Allah ve peygamberin ardından tam anlamıyla kutsallaştırılmıştır.¹¹²

II. Abdülhamit’in paternal yaklaşımı mutlak ve aracısız egemenlik anlayışının bir yansımasıdır. Padişah, iyi bir hükümdarın görevinin uyruklarına babalık etmek olduğunu söylerken, bürokrasiyi aradan çıkararak hükümdarla halkın doğrudan ilişki kurması gerekliliğini vurgulamaktadır. Saltanatın sözcüsü durumundaki *Tercüman-ı Hakikat* genellikle II. Abdülhamit’in neo-patrimonyal tasarısında propaganda aracı işlevi görmüş ve “Bab-ı Âli istibdadı”ndan “adil müstebid” padişah imajına uzanan çeşitli yazılarla padişahla halk arasındaki bürokratik sınıfi hedef almıştır:

“*Tercüman-ı Şark* yazıyor ki, bütün felaketler ıslahat konusundaki lakaydiden ileri geliyor. Sultanlar fermanlar çıkardı, ama rical yapmadı. Demek anlaşıyoruz, suç ricalde, ıslahatı yapmadılar (...) Emirlerin yüzde onu yapılsa

¹¹¹ “Hürriyet-i Kanuniye”, *Tercüman-ı Hakikat*, 4 Temmuz 1878 (4 Recep 1295), Sa. 7; Aktaran Koloğlu, 2010, s. 72.

¹¹² Alkan, 2006, s. 388.

ıslahat gerçekleşirdi (...) şehzadelik zamanını öyle zevk safa ve safahat ve israfla geçirmeyerek vatan ve milletin selameti esbabını düşünmekle geçirmiş olan Sultan Abdülhamid Han tarafından şimdi herkes tecrübe olunuyor, olunacak. İşleri yapacak rical arıyor.”¹¹³

Bürokratik eliti hedef alan gazete 10 Ağustos 1878 tarihli sayısında *Tercüman-ı şark* gazetesine “yenileşmek gereklidir ki, ta ki bir müstebid padişah yerine hürriyet ve yenilik ihsan buyurmuş olan adil bir padişaha kavuşan Osmanlı ümmeti bari müstebid memurların keyfinin eseri olmasın” dediği için teşekkür ediyor ve “padişahımız büyük bir padişah, hürriyetperver oldukları halde memurların istibdadperver olmaları hiçbir suretle uygun bulunamaz”¹¹⁴ diyordu. Eleştirel tutumunu sürdüren gazete, hükümdar ve bürokratlarını iki ayrı kutba yerleştirerek padişahın sözcülüğüne devam eder:

“padişah ister, halk ister, aradaki çıkarıcı istemez. (...) bu zaman birkaç kişinin keyfine milyonlarca halkın tabi olacakları bir zaman değildir. Bu zaman öyle yine bir padişahın birkaç kişinin ortak entrikaları arasında bizar olup güçsüzlüğünü itiraf ederek bir köşeye çekileceği zaman değildir”¹¹⁵

Tercüman-ı Hakikat'te yayınlanan “İstibdad” adlı makalede, İslami gelenek doğrultusunda padişahlık kurumu incelenmekte ve II. Abdülhamit rejiminin istibdadın kaynağını farklı değerlendirdiği görülmektedir:

¹¹³ *Tercüman-ı Hakikat*, 6 Temmuz 1878 (6 Recep 1295), Sa. 9; Aktaran Koloğlu, 2010, s. 333.

¹¹⁴ *Tercüman-ı Hakikat*, 10 Ağustos 1878 (11 şaban 1295), Sa. 39; Aktaran Koloğlu, a.g.e., s. 334.

¹¹⁵ *Tercüman-ı Hakikat*, 2 Eylül 1878 (6 Ramazan 1295), Sa. 59; Aktaran Koloğlu, a.g.e., s. 334.

“(…) bu sözcükten herkes nefret eder, hürriyeti de herkes sever. Ancak bu nefret ve sevgiyi iyi belirleyebilmek için içerikleri iyi anlaşılmalıdır. İstibdad deyince önce bir hükümdar akla gelir ve ikinci olarak muzır olacağı ve bunun için (ona) nefretle bakılır. İstibdad hep kötü değildir ve hep hükümdara ait değildir. İstibdad kanunsuzluktur. (...) İstibdada zulüm anlamını vermek gerekse bile bir hükümet-i zalimede, zulmü kendisi için gerekli sayanın mutlaka hükümdar olması mı zorunludur?¹¹⁶

Yine *Tercüman-ı Hakikat*'te yayınlanan “Hürriyet-i Kanuniye” başlıklı yazıda istibdad anlayışı padişah dışındaki yönetici zümrelere atfedilir: “İstibdad kanunsuzluktur... Hükümdar hürriyet-i kanuniyeyi ister, bunu istemeyen yine rical ve hükümettir”¹¹⁷ ifadesiyle özgürlükçü bir padişah karşısında özgürlükleri kısıtlayan bir bürokratik mekanizma tablosu çizilmektedir.

II. Abdülhamit'in, iktidarını araçlarla paylaşmadan sürdüreceği neo-patrimonyal tasarısının işleyebilmesi için, Tanzimat sürecinde güçlenen yüksek bürokrasinin etkinliğinin azaltılması ve diğer tüm alanlar gibi, bürokrasinin de padişahın tam kontrolü altına girmesi gerekiyordu. Bu tasarı Mithat Paşa'nın Taif'e sürgün edilmesiyle başlayan “bürokratik temizlik” sonrasında daha da belirginleşmiştir. Bürokrasiyi kendine bağlayan padişah yürütme üzerinde etkin bir kontrol sağlamış; Reşit, Ali, Fuat ve Mithat paşaların aksine, üst düzey Bab-ı Ali bürokrasisi bu dönemde geri planda kalmıştır. II. Abdülhamit dönemindeki sadrazam “enfilyonu” göz önüne alındığında, icra gücünün güçlü sadrazamlar ve hükümetler

¹¹⁶ “İstibdad”, *Tercüman-ı Hakikat*, 3 Temmuz 1878 (3 Recep 1295); Aktaran Koloğlu, a.g.e., s. 71

¹¹⁷ “Hürriyet-i Kanuniye”, *Tercüman-ı Hakikat*, 4 Temmuz 1878 (4 Recep 1295) Sa. 7; Aktaran Koloğlu, a.g.e., s. 72.

yerine yeniden padişaha yöneldiği ve sadaret makamının “sıradan bir icra memuriyetine indirildiği”¹¹⁸ görülür. 33 yıllık II. Abdülhamit rejimi boyunca Mütercim Rüştü Paşa (iki dönem), Mithat Paşa, Ethem Paşa, Hamdi Paşa, Ahmet Vefik Paşa (iki dönem), Sadık Paşa, Saffet Paşa, Hayrettin Paşa, Arifi Paşa, Sait Paşa (yedi dönem), Kadri Paşa, Abdurrahman Paşa, Mehmet Kamil Paşa (iki dönem), Rıza Paşa, Cevat Paşa, Halil Rifat Paşa ve Ferit Paşa olmak üzere 17 sadrazam sadaret mührünü taşımış;¹¹⁹ böylelikle güçlü bir idari bürokratik sınıfın ortaya çıkması engellenmiştir. Fransız Türkolog François Georgeon, 1890’lara gelindiğinde II. Abdülhamit’in mutlak otoritesini kurduğunu ve Bab-ı Âli bürokrasinin etkisini kaybettiğini söyleyerek devlet yönetimindeki hızlı değişime atıfta bulunur.¹²⁰ Padişahın askeri bürokrasi için izlediği strateji ise, kumandanların yetkilerini alıp Yıldız Sarayı’nı askeri politika, harekât, eğitim ve personel merkezi haline getirmektir. Bu dönemde askeri tedbir gerektirebilecek sorunlara mümkün olduğunca diplomatik çözümler aranmış¹²¹ ve askeri sınıfın devlet yönetiminde önemli bir rol oynamasının önüne geçilmiştir.

Bab-ı Âli bürokrasisini devre dışı bırakma tasarısında II. Abdülhamit’in yararlandığı iki unsur vardı: Yıldız Sarayı kadrosu ve jurnal sistemi. Ali Akyıldız, padişaha resmi maruzat sunma imtiyazının sadrazam ve şeyhülislamla sınırlı olmaktan çıkarılıp her daireye açılmasının sonucunda vali, vali yardımcısı, ordu komutanı, mutasarrıf, elçi ve konsolos gibi devlet görevlileriyle doğrudan bağlantı kurmanın mümkün olduğunu ve böylece icranın başı olan sadaret ile diğer üst

¹¹⁸ Karpat, 1972, s. 270.

¹¹⁹ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. 8, Ankara, 1988, s. 278.

¹²⁰ François Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, Çev. Ali Berktay, İstanbul, 2006, s. 171.

¹²¹ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908*, İstanbul, 2008, s. 70.

makamların aradan çıkarıldığını söyler.¹²² Sistemin işleyebilmesinin ikinci dayanağı, Bab-ı Âli'ye gelen bütün belgelerin kopyasının Yıldız Sarayı'na da gönderilmesi; bu uygulama zamanla yöneticilerin bağlı oldukları bakanlıklar yerine doğrudan sarayla çalışmalarına yol açmıştır.¹²³

Padişahın toplumsal ve siyasal hayatın her mecrasına hâkim olma saplantısının bir diğer yansıması hafiyeye teşkilatı ve jurnal sistemidir. II. Abdülhamit döneminde, Zaptiye Nezareti'ne bağlı yaygın bir hafiyeye teşkilatı oluşturulmuş ve Yıldız Sarayı, resmi ya da gayri resmi hafiyelerin, jurnal adı verilen raporlarının değerlendirildiği bir istihbarat merkezi halini almıştır. Bu dönemde, hafiyelik gündelik yaşamın pek çok alanına sirayet etmiş; her türden sosyal ilişkiler sıkı gözetim altında tutulmuştur. Saraydan başlayan sıkı kontrol, memurların yükselme ya da nişan ve atıyyeler almalarını sağlayan kariyer basamakları olarak zamanla daha geniş bir alanda pratik olanağı bulmuştur.¹²⁴ “Jurnalcilik”, II. Abdülhamit'in paranoya derecesindeki kuşkucu karakterinden yararlanan kişiler için, padişahın gözüne girmenin kestirme bir yoluydu; öyle ki, jurnalciler arasında, Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa ve Hıdiv Abbas Hilmi Paşa gibi üst düzey yöneticiler bulunuyordu.¹²⁵ Orhan Koloğlu jurnal mekanizmasının II. Abdülhamit için “halkla bütünleşme ve doğrudan ilişki kurma aracı”¹²⁶ olduğunu söylese de, bu kapsamlı sistemin saltanatın güvenliği için oluşturulmuş bir istihbarat ağı olma niteliği daha öncelikli değerlendirilmesi gereken bir özelliktir.

¹²² Ali Akyıldız, “Sultan II. Abdülhamid'in Çalışma Sistemi ve Babıali'yle (Hükümet) İlişkileri”, *Osmanlı*, C. 2, Ankara, 1999.

¹²³ Koloğlu, 2010, s. 337.

¹²⁴ İlknur Haydaroğlu, “II. Abdülhamit'in Hafiyeye Teşkilatı Hakkında Bir Risale”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sa. 27, 1997, Ankara, s. 109.

¹²⁵ Karal, 1988, s. 266.

¹²⁶ Koloğlu, a.g.e., s. 341.

II. Abdülhamit dönemi neo-patrimonyalizmi, bu kavramın doğası gereği otokrat niteliklere sahipti. Selim Deringil, II. Abdülhamit'in, çağdaşları olan Alman kayzeri, Avusturya imparatoru ve Rus çarı gibi otokrat bir hükümdar olduğunu söyleyerek monarşik sistemlerdeki “demir yumruk” yönetimine dikkat çeker.¹²⁷ Otokrasinin beslendiği baskı ortamı, özellikle basına uygulanan sansür ve muhalefetin sindirilmesinde belirgindir. Bu dönemde toplumsal hayatın çeşitli alanları yasal düzenlemeler ya da keyfi uygulamalarla baskı altında tutulmuş, jurnal sistemi ve yaygın hafiyeye teşkilatıyla bir “korku imparatorluğu” oluşturan II. Abdülhamit, istihbarat yoluyla elde ettiği bilgiyi iktidara dönüştürmeyi başarmıştır.¹²⁸ Hüseyin Cahit Yalçın'ın, II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki sürece ilişkin olarak “orta yerde sanki kimliği bilinmez bir umacı, hepimizi yutmaya hazır bir ifrit vardı. O kadar özlemle beklediğimiz özgürlüğümüzü kullanmaya başlarsak sanki kıyamet kopacak gibi bir korku içinde kalıyorduk”¹²⁹ değerlendirmesi, söz konusu baskı ortamının Osmanlı toplumunda ve aydınlar arasında yarattığı etkiye ışık tutar. Enver Ziya Karal “hafiyelik istibdat idaresinin ruhu idi, herkes ve her şey hafiyelik mevzuu idi”¹³⁰ diyerek, bir polis devleti stereotipi olarak değerlendirilebilecek bu ortamın portresini çizer. Mevcut sistem hafiyeliğe üstün bir paye vermesinin yanı sıra, keyfi tutuklamaları sürekli gündemde tutmuştur. Bu keyfi

¹²⁷ Deringil, 2007, s. 30.

¹²⁸ Cengiz Kırılı, 1840'lara ait jurnalleri göz önünde bulundurarak II. Abdülhamit'in kendinden önce başlatılan bu sistemi devralıp daha yoğunlukla sürdürdüğünü söyler. *Bkz.* Cengiz Kırılı, “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol”, *Tanzimat:Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara, 2006, s. 443.

¹²⁹ Hüseyin Cahit Yalçın, *Siyasi Anılar*, İstanbul, 1976, s. 125; Aktaran Suat Parlar, *Osmanlı'dan Günümüze Gizli Devlet*, İstanbul, 2005, s. 28-39.

¹³⁰ Karal, 1988, s. 267.

tutum öyle bir noktaya varmıştı ki, II. Meşrutiyet'in ilan edildiği sırada, herhangi bir suç isnat edilmeden yıllardan beri cezaevinde yatan mahkûmlar vardı.¹³¹

Cevdet Kudret, basına uygulanan baskı konusunda zengin bir birikimin mirasçısı olan II. Abdülhamit'in, geçmişteki denemeleri göz önünde bulundurarak sistemi geliştirdiğini ve yasalardaki bütün boşlukları doldurduğunu ifade eder.¹³² Bu çaba, saltanatın ilk yıllarında görülür: Padişah, Meclis-i Mebusan'ı kapattıktan hemen sonra, Kanun-ı Esasi'nin muvakkat kanunları (geçici kanunlar) düzenleyen 36. maddesine dayanarak bakanlar kuruluna bir sıkıyönetim kararnamesi yayınlamıştır. Hem bireysel hem de toplumsal yaşama müdahale eden 2 Ocak 1877 (16 Zilhicce 1293) tarihli kararnamenin, “askeri hükümet, gerekli görülen kişilerin gece ve gündüz evlerini aramaya (...) zihinleri karıştıracak yayın yapan gazeteleri hemen kapatmaya ve her türlü cemiyetleri (toplantılar, kurullar, dernekler) yasaklamaya yetkilidir”¹³³ şeklindeki altıncı maddesi baskıcı yönetimin ayak sesleri olarak değerlendirilebilir.

Bütün bunlarla birlikte, Osmanlı siyasi geleneğindeki otokrat ya da “müstebid” niteliğın yalnızca II. Abdülhamit dönemiyle anılması yanıltıcıdır ve bu “devr-i sabık” edebiyatının bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Öyle ki, Yeni Osmanlılar grubu da aynı gerekçelerle Abdülaziz istibdadına karşı mücadele etmiştir; II. Abdülhamit'in yaptığı bir süreklilik bağlamında incelendiğinde, 1877-78 Rus krizini manipüle edip seleflerinininkinden daha modern bir otokrasi kurmaktır.¹³⁴

¹³¹ Koloğlu, 2010, s. 345.

¹³² Cevdet Kudret, *Abdülhamit Döneminde Sansür*, Cumhuriyet Gazetesi Armağanı, (Basım Yeri Belirtilmemiş), 2000, s. 5.

¹³³ Kudret, a.g.e., s. 25.

¹³⁴ Halil Berktaş, “Birinci Lig ile Üçüncü Lig Arasında Yüksek Uygarlıklar: Küme Düşme Korkusuna Osmanlı-Türk Reaksiyonu”, *Dünyada Türk İmgesi*, Ed. Özlem Kumrular, İstanbul, 2005, s. 189-190.

Keza, Tarık Zafer Tunaya, hürriyetçi söylemle devrim yapan İttihat ve Terakki döneminde de “bütün hukuk nizamının iktidar partisine hâkim bir grubun baskısı altına girdiğini ve hürriyetçi sistem yerine oligarşik bir mutlakiyete varıldığını”¹³⁵ söyleyerek istibdadın padişahın devrilmesinden sonra da devam ettiğini belirtir. Bir başka deyişle, II. Abdülhamit sonrasında Osmanlı siyaseti “mutlaki otokrasi” yerine “parti otokrasisi”nin yerleşmesiyle otokrat kimliğini sürdürmüştür. Öte yandan, otokrasi kavramının içeriğine yönelik karşılaştırmalı bir yorum getiren İlber Ortaylı, 18. ve 19. yüzyılların otokratik yönetimini 20. yüzyıldaki totaliter rejimlerle bir tutmamak gerektiğini söyler; çünkü otokrasi totaliter yönetimin kontrol/baskı aygıtlarına sahip değildir ve bu sistemde belli bir esneklik ve yönetim katmanları arasında belli bir bağımsızlık söz konusudur. Ortaylı’ya göre otokrasi can ve mal güvenliğini hiçe sayan bir rejim değildir.¹³⁶

II. Abdülhamit yönetiminin öne çıkan özelliklerinden bir diğeri pragmatist doğasıdır. Pragmatizm klasik dönemden beri Osmanlı İmparatorluğu’nun yönetim anlayışını en iyi özetleyen kavramlardan biridir. “Osmanlı siyaset düşüncesi belirgin biçimde pragmatikti” saptamasını yapan Antony Black, Osmanlı siyasetinin çok az siyasi kuram üretmesinin nedenlerinden biri olarak rejimin bu özelliğini işaret eder.¹³⁷ II. Abdülhamit de aynı şekilde, devleti sabit politik prensipler dizisine göre yönetmemiş, dış ilişkilerde ve sınırlar içindeki gelişmelere göre tavır alarak zaman

¹³⁵ Tarık Zafer Tunaya, *Hürriyetin İlanı: İkinci Meşrutiyetin Siyasi Hayatına Bakışlar*, İstanbul, 2004, s. 64.

¹³⁶ Ortaylı, 2009, s. 47. Juan J. Linz’e göre totaliter rejimler ve klasik otoriterizm ya da otokrasi arasında altı temel fark vardır: Totaliter bir ideolojinin varlığı, bu ideolojinin hegemonyasını tesis etmeyi amaçlayan tek parti ya da lider diktası, gelişmiş bir gizli polis yapılanması, basın, operasyonel araçlar ve sosyal organizasyonlarda kontrol veya manipülasyon. Öte yandan, anti-demokratik ve anti-totaliter olarak tanımlanan otokrasiler, belirleyici bir ideolojik kaygısı olmayan, politik mobilizasyona daha az başvuran, yöneticilerin yasayla belirlenen sınırlar içinde görev yaptığı (katı uygulamaların da yasal güvence altında olduğu) ve politik çoğulculuğun kısıtlandığı rejimlerdir. Bkz. Juan J. Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Lynne Rienner Publishers Inc., Colorado, 2000, s. 65, 174.

¹³⁷ Black, 2010, s. 285, 304.

kazanmaya çalışmıştır; bu pratik yaklaşımların, dogmatik dinsel ilkeler yerine Osmanlı tarihindeki bazı uygulamalara ve pragmatik devlet mülhazalarına dayandığı görülür.¹³⁸ Yetkin pragmatizmi göz önüne alındığında, II. Abdülhamit'in belli ölçülerde Makyavelist bir tutum geliştirdiği söylenebilir. İtalyan siyaset kuramcısı Niccolò Machiavelli bir siyaset bilimi klasiği olan *Il Principe (Prens* ya da *Hükümdar)* kitabında, devlet yönetiminde amaca giden her aracı etik açıdan uygun olup olmamasına bakmadan meşrulaştırır. İktidarın pekişmesi için otokrat eğilimleri de savunan Machiavelli'ye göre, hükümdarlar güçlerini topluma yaydığı korkudan almalıdırlar.¹³⁹ Bu bağlamda II. Abdülhamit otokrasisi Makyavelist bir görüntü sunar. Padişahın söz konusu kitabı tercüme ettirdiğini belirten Yılmaz Öztuna, “Abdülhamit rejiminin taktikleri, hiç şüphe edilmemelidir, Machiavelli'nin tavsiye ettiği taktiklerdir”¹⁴⁰ diyerek bu yorumu destekler. Ahmet Bedevi Kuran'a göre de, “Abdülhamit Makyavelist düşüncelerini uygulamak için kabine üyelerini birbirine düşürmeyi yararlı bulmuş ve bu şekilde fertten ferde hükümet yönetiminin kendisine bağlı kalmasını güvence altına almıştır.”¹⁴¹

2.4. II. Abdülhamit Dönemi Osmanlı Resmi İdeolojisi: İslamcı Modernite ya da Muhafazakâr Modernleşme

II. Abdülhamit döneminde, “modern” araçların kullanıldığı neo-patrimonyal bir yönetim anlayışı çerçevesinde, İslamcı modernite ya da muhafazakâr

¹³⁸ Koloğlu, 2010, s. 276; Karpat, 2010, s. 286.

¹³⁹ *Prens*'in e-kitap yayını için bkz. Niccolò Machiavelli, *The Prince*, Çev. W. K. Marriott, <http://www.gutenberg.org/files/1232/1232-h/1232-h.htm>; erişim tarihi 05.08.2012.

¹⁴⁰ Yılmaz Öztuna, *II. Abdülhamid'in Zamanı ve Şahsiyeti*, İstanbul, 2008, s. 172.

¹⁴¹ Ahmet Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul, 1943, s. 26.

modernleşme olarak nitelenebilecek sentezci bir siyasal ideoloji öne çıkmıştır. Pragmatist felsefesiyle ağırlıklı olarak içe dönük olan İslamcı siyaset, kimi zaman iç ve dış politikada saygınlık kazandıran, ancak sistematik niteliği bulunmayan uluslararası ölçekteki “Panislam” gösterileriyle pekiştirilmiştir. II. Abdülhamit dönemi “sultani modernleşme”¹⁴² süreci, söz konusu muhafazakâr siyasal söylemle bir arada yürütülmüş ve bu dönemde dinsel söylemin ağırlıkta olduğu seküler/modernleşmeci politikalar izlenmiştir. Tanzimat felsefesini bir ölçüde revize eden bu ideolojik dönüşüm, birbirinden keskin hatlarla ayrılan siyasal ve toplumsal süreçleri değil, iç içe geçen unsurlarla savunmacı niteliği ön plana çıkan yeni bir ideolojik tasarımı ifade etmektedir.

2.4.1. İslamcı Siyasetin Tarihsel, Siyasal ve Sosyal Arka Planı

19. yüzyıl Osmanlı siyasal ajandasının ve II. Abdülhamit döneminin devraldığı siyasi/ideolojik fikir ortamının en önemli başlıklarından biri “ittihad” yani “birlik” kavramıdır. Son dönem Osmanlı tarihinde, devletin varlığını sürdürebilmesi için farklı dinsel ve etnik unsurları bir arada tutacak bir siyasi kardeşlik (uhuvvet-i siyasiye) yaratmak konusunda çeşitli üst/çatı kimlik fikirleri ortaya atılmıştır. Bu süreçte meydana gelen monist ayrılıkçı hareketler, birbirleriyle çelişmeyen etnik-dinsel bir temelde kendi kimlik siyasalarını ortaya koymuştur. Ancak çok-uluslu, heterojen Osmanlı İmparatorluğu söz konusu birliğin dayanacağı temel konusunda yaşamsal bir ikileme karşı karşıyaydı: Bu ikilemin bir tarafı ittihad-ı Osmanî (ittihad-ı anasır, imtizac-ı akvam, Osmanlı milleti veya Osmanlı milletdarlığı

¹⁴² Alkan, 2006, s. 381.

mesleği), diğer tarafı da ittihad-ı İslam (İslam milleti, İslam meslek-i mahsusu) fikriydi.¹⁴³

19. yüzyılda etnisite ile din arasındaki etkileşim ve bu iki toplumsal kimlik arasındaki öncelik sırasında meydana gelen değişim, Osmanlı İmparatorluğu'nda büyük etnik gruplara ulusal özelliklerini vermiştir. Yeni bir kimlik edinimi ya da ulusal bilinçlenme süreci sonucunda gelişen Balkanlar'daki ayrılıkçı hareketler ve imparatorluk sınırlarının büyük ölçüde İslam coğrafyasıyla sınırlı kalması, Osmanlılık siyasetinin başka bir üst kimlik siyasetiyle ikame edilmesinin yolunu açmıştır. 1877 yılındaki Berlin Kongresi'nde kaybedilen coğrafyalarda¹⁴⁴ yaşayan Türk-Müslüman halkın Osmanlı topraklarına göç etmesinin sonucunda imparatorluktaki Hıristiyan ve Müslüman dengesi Müslümanlar lehine değişmiştir.¹⁴⁵ Bu değişimi ortaya koyan 1895-96 Osmanlı nüfus sayımına göre Balkanlar, Anadolu ve Arabistan'da yaşayan 19 milyon Osmanlı yurttaşının 14 milyonu Müslümandı; bu sayı toplam nüfusun % 73,5'ini oluşturuyordu.¹⁴⁶ Kemal H. Karpat, yüzyıl sonundaki demografik değişimin neticesinde ortak vatandaşlık temeline dayanan çok-uluslu devlet idealinin geçerliliğini yitirdiğini ve siyasi eğilimin bir zorunluluk olarak Müslüman odaklı hale geldiğini vurgular:¹⁴⁷

“siyasi mantık, sultanın her ne pahasına olursa olsun hâkim grubun, yani

Müslümanların birliğini muhafaza etmekle yükümlü olduğunu ve devletin

¹⁴³ Çetinsaya, 2006b, s. 265.

¹⁴⁴ Osmanlı, Rusya, İngiltere, Almanya, Fransa, Avusturya-Macaristan ve İtalya'nın katılımıyla toplanan Berlin Kongresi'nde Sırbistan, Karadağ, Romanya bağımsızlıklarını kazanmış, Bosna-Hersek fiilen Osmanlı egemenliğinden çıkmış ve Bulgaristan üç parçaya bölünmüştür. Berlin Kongresi hakkında detaylı bilgi için bkz. Karal, 1988, s. 74-78.

¹⁴⁵ Cezmi Eraslan, 1992, s. 177; Çetinsaya, 2006b, s. 270.

¹⁴⁶ Mete Tunçay, “Sonuç Yerine”, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik (1876-1923)*, Ed. Mete Tunçay ve Erik J. Zürcher, İstanbul, 2004, s. 246.

¹⁴⁷ Karpat, 1972, s. 272.

bekasını temin için onları bir arada tutmasını emrediyordu. II. Abdülhamit'in İslamcı politikasının ve bir Osmanlı pro-milletine hamlesinin tohumları bu şartlar altında ekilmişti.”¹⁴⁸

Değişen parametrelere göre yeni bir politik tavrı geliştirmek zorunda kalan II. Abdülhamit çözümü, Karpat'ın da belirttiği gibi, dinsel söylemin ağırlıkta olduğu bir yönetim sistemi kurgulamak ve İslami bir üst kimlik siyaseti uygulamakta bulmuştur. Birçok tarihçi II. Abdülhamit dönemi İslamcı siyasetin başlangıcını 1877-78 Rus Savaşı ve sonrasında toplanan Berlin Kongresi'ne tarihlenir,¹⁴⁹ ancak bu ideolojik yaklaşım farklılığının gündeme gelmesi ve dönemin başat politikası halini alması iç içe geçmiş, karmaşık bir süreçtir; devlet politikasında kısa sürede kesin ayrılmalar/kırılmalar görülmemiştir. Entelektüel birikimini büyük ölçüde Tanzimat dönemi İslamcı muhalefetten, eylemselliğini ise II. Abdülhamit'in neo-patrimonyal yönetiminden alan İslamcı siyaset sosyal, ekonomik ve kültürel gerekçelerle meşru bir savunma olarak benimsenmiştir. Ayrılmacı hareketler ya da göçler sonucunda demografik ve kültürel değişimler; Arap, Çerkez, Arnavut, Kürt gibi Müslüman halklar arasında ayrılmacı hareketlerin önüne geçilme düşüncesi; “Müslüman kesimdeki son moral güç olan üstünlük duygusunu yıkan” Islahat Fermanı'nın yarattığı muhafazakâr tepki; Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin bozulması, Avrupa'nın azınlıklar lehinde müdahaleleri, misyonerlik faaliyetleri ve Müslüman ülkelerin büyük oranda sömürgeleştirilmesiyle İslam dünyasında İslam birliği fikirlerinin yaygınlık kazanması gibi gelişmeler resmi ideolojideki dönüşüme fikrinsel

¹⁴⁸ Karpat, 2010, s. 338.

¹⁴⁹ Black 2010, s. 417; Çetinsaya 2006b, s. 270; Koloğlu 2010, s. 179; Karal, 1988, s. 545 vd.

ve pratik zemin hazırlayan başlıca gerekçeler arasında sayılabilir.¹⁵⁰ İslamcı siyaset imparatorluğun varlık krizine karşı geliştirdiği bir tepkidir: Avrupa'daki toprak kayıplarının yanı sıra, Kıbrıs'ın İngiliz hâkimiyetine geçmesi ve Mısır ile Tunus'un işgal edilmesi, imparatorluğun, Müslüman halka yönelik bağlayıcı politikalar üretmek dışında bir seçeneğinin kalmadığını gösteriyordu.¹⁵¹ Bu gerekçelerin savunmacı konumun getirdiği pragmatist yaklaşımlar olduğu açıkça görülmektedir. Söz konusu yaklaşımın, aynı gerekçelerle toplumsal tabakada da karşılık bulması ve İslamcı bir düşünsel potansiyelin hâlihazırda mevcut olması¹⁵² yeni politik tasarımda Osmanlı yönetiminin elini güçlendirmiş ve bu yeni kurguya toplumsal bir meşruiyet tabanı sağlamıştır.

İslami bir "uhuvvet"i referans alan yeni siyasete göre, devlet artık iç politikada, sınırları içinde yaşayan gayrimüslimler yerine, o güne kadar ihmal ettiği ve milliyetçi kıpırdanmaların başladığı Müslüman unsurları esas alacaktı. Osmanlı milleti ortak bir ideoloji, ortak bir kimlik etrafına şekillenmeliydi; bu harç İslam'ın Sünni-Hanefi inancıydı. Yani II. Abdülhamit rejimi tarafından İslam ortak bir kimlik, sosyal ya da milli dayanışma temeli, ortak vatandaşlığın bir unsuru, devlet-tebaa ilişkilerinde bir referans noktası, farklı Müslüman unsurları bir araya getirebilecek bir sosyal çimento olarak görülmüştür.¹⁵³ Kemal H. Karpat bu entegrasyon projesini teritoryal amaçlar üzerinden yorumlar:

¹⁵⁰ Çetinsaya, 2006b, s. 266; Somel, 2010, s. 92; Karal, 1988, s. 540; Alkan, 2006, s. 390; Karpat, 1972, s. 272; Eraslan 1992, s. 37. Alıntılanan ifade Eraslan'a aittir.

¹⁵¹ Azmi Özcan, *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain 1877-1924*, Leiden ve New York, 1997, s. 71.

¹⁵² Eraslan, 1992, s. 387.

¹⁵³ Çetinsaya, 2006b, s. 271.

“Abdülhamit’in başlıca hedefi Osmanlı Devleti’nin toprak bütünlüğünü muhafaza etmek oldu. Bu hedefe ulaşmanın yolunun iç birlikten geçtiğini gören sultan, Müslümanların müşterek inancına dayanan yeni bir siyasi dayanışma duygusu yaratmaya çalıştı. Merkezi otoritesini kullanarak ve dini ideolojik bir alet yaparak dini toplumu birleştirmeye ve siyasi bir topluma, yani bir Osmanlı-Müslüman birliğine veya proto-milletine dönüştürmeye çalıştı.”¹⁵⁴

II. Abdülhamit rejiminin İslamcılıkla özdeşleştiğini söyleyen Enver Ziya Karal da, söz konusu İslamcı siyasetin, yukarıda sözü edilen amaçlar göz önüne alındığında, teolojik olmaktan çok siyasi bir karakter taşıdığını ifade eder.¹⁵⁵

II. Abdülhamit’in İslam siyaseti bir bakımdan Osmanlılık düşüncesinin sınırlı ve dışlayıcı bir yorumu olarak kabul edilebilir. Müslüman unsurun öne çıktığı bu üst kimlik, doğal olarak hâlihazırda hukuken Osmanlı’ya bağlı diğer halkların geri plana itilmesine yol açmıştır. II. Abdülhamit dönemi Osmanlıcı siyasetin İslami karakterine vurgu yapan Selim Deringil, “resmi milliyetçilik” ya da “imparatorluk milliyetçiliği”¹⁵⁶ kavramının bu dönemki İslamcı siyasetin gerisinde kaldığını ve

¹⁵⁴ Karpat, 2010, s. 344.

¹⁵⁵ Karal, 1988, s. 540.

¹⁵⁶ “Resmi milliyetçilik” ya da “imparatorluk milliyetçiliği” kavramı eğitim, resmi dil vb. yollarla imparatorluk halkları arasında bir ortak kimlik oluşturmayı ve farklı grupların toplumsal bir erime potasında aynı siyasal bütünlüğe bağlı olmalarını ifade eder. Bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra, 2006, s. 83-113. Selim Deringil, Osmanlı yönetici sınıfının Osmanlıcı ideolojiyi bir ulusal monarşi tasarısı çerçevesinde gündeme aldığını belirtir. Bkz. Selim Deringil, “The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808 to 1909”, *Comparative Studies in Society and History*, C. 35, Sa. 1, Haziran 1993, s. 5.

II. Abdülhamit'in Osmanlılık düşüncesinin İslam'a dayanan birleştirici bir politika olduğunu söyler.¹⁵⁷

II. Abdülhamit dönemi İslamcı ideolojinin bir diğer önemli niteliği, bir çelişki oluşturabilecek ölçüde seküler bir altyapıya ve seküler amaçlara sahip olmasıdır. Bu dönemde devlet ideolojisi söylem ve semboller anlamında İslami olsa da, politikaların çoğu devletin içinde bulunduğu zor koşullardan kurtulması için gerekli olan seküler uygulamalara dayanıyordu.¹⁵⁸ Ancak paradoksal bir görünüm arzeden bu durumun “laikleşme” olarak algılanması yanıltıcı olabilir.¹⁵⁹ Selim Deringil de, semantik bir kutsallık atfedilen seküler modernleşmeyi vurgulayarak “dönemin vesikaları incelendiğinde, bu ideolojik tasarımda kullanılan dil İslami bir kelime haznesi ve kavram dünyasına dayanmasına rağmen, aslında son derece dünyevi ve rasyonel bir modern toplum hedeflendiği açıktır”¹⁶⁰ saptamasını yapar.

2.4.2. II. Abdülhamit Dönemi İslamcı İdeolojinin Evrimi

II. Abdülhamit dönemi İslam siyasetinin uygulama çerçevesini çizmek gerekirse, söz konusu siyasetin pragmatist, savunmacı, Sünni-Hanefi doktrini çerçevesinde tektipleştirici, merkezîyetçi ve ağırlıklı olarak Osmanlı sınırlarındaki

¹⁵⁷ Deringil, a.g.m., s. 6.

¹⁵⁸ Deringil, a.g.m., s. 12, 13, 27.

¹⁵⁹ Laiklik (*laïcité*) ve sekülerizm din-devlet işlerinin ayrımında iki farklı tutumu ifade eder; aradaki yaklaşım farkı dinin toplumsal/kamusal hayattaki yerinden kaynaklanır. Seküler devletlerde otoriteler ayrışsa da, dinin toplumsal hayattaki etkisi/görünürlüğü büyük ölçüde devam eder ve devlet din karşısında pasif bir tutum takınır. Laik devletlerdeyse, dinin kamusal alan yerine kişisel alanlara ait bir kavram olduğu değerlendirilir ve toplumsal hayatta dinsel imgelere yer verilmez. Bkz. Gülce Tarhan, “Roots of the Headscarf Debate: Laicism and Secularism in France and Turkey”, *Journal of Political Inquiry*, Sa. 4, New York, 2011.

¹⁶⁰ Selim Deringil, “II. Abdülhamid Döneminde Devletin Kamusal İmajının Dönüşümü: İdeolojik Meseleler ve Tepkiler, 1876-1908”, *Simgeden Millete, II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İstanbul, 2009, s. 137.

Müslüman halklara yönelik olduğu şeklinde kestirme bir tanımlama yapılabilir. Bu nitelikler, bürokrasideki kadrolaşma, Sünni-Hanefi mezhebinin resmi mezhep olarak benimsenmesine vurgu yapılarak “dinin devletleştirilmesi ya da “şeriatın Osmanlılaştırılması”, prestij ve diplomatik manevra alanı sağlamak için “geleneğin icadı”¹⁶¹ yoluyla halifelik kurumunun pekiştirilmesi ve eğitim ya da sosyal yardımlaşma gibi alanlarda İslami motiflerin ağırlık kazanmasıyla somutlanmıştır.

II. Abdülhamit döneminde bürokratik yapılanmadaki İslami kadrolaşma dikkat çekici oranlardadır. Tarikatların sosyal rolünün farkında olan II. Abdülhamit, bu topluluklardan da yararlanmayı bilmiş ve Kadirî, Rıfâî, Şazelî, Nakşibendî, Medenni, Ticanî ve Halvetî tarikatlarıyla iyi ilişkiler kurmuştur.¹⁶² Padişah çevresine, imparatorluğun farklı bölgelerinden ya da Müslüman coğrafyadan din adamları toplamış, devlet kadrolarında Müslümanların sayısını çoğaltmış ve gayrimüslim direncine karşı Müslümanların da örgütlenmesini onaylamıştır (Hamidiye alayları gibi).¹⁶³ Padişahın yakın çevresindeki din adamları arasında Cemaleddin Afgani,

¹⁶¹ Geniş, ama sınırları kolayca çizilemeyecek bir çerçevede kullanılan “Geleneğin icadı” kavramı, hem yönetici sınıf eliyle kurgulanmış bir “kurgu”yu hem de yakın zamanda ortaya çıkarak kısa sürede kabul gören alışkanlıkları/uygulamaları ifade eder. “İcat edilmiş” gelenek, bilinçli ya da bilinçsizce benimsenmiş toplumsal normların yönlendirdiği uygulamalar bütünüdür, yani meşruiyet krizine çözüm olarak sunulan ideolojik bir süreçtir; bu “gelenekler” kamusal alanlarda tekrar yoluyla belli değerleri aşılır ve geçmişle süreklilik çerçevesi içinde organik bir bağ oluşturur. “Bugün tarihi kökleri olduğunu düşündüğümüz geleneklerin büyük kısmı, aslında görece yakın zamanlarda icat edilmiş olan geleneklerdir. Bu gelenekler icat edilirken belli bir tarihsel geçmişe referans yapılı ve geçmişle bir süreklilik kurulmaya çalışılır. Oysa bu süreklilik, büyük ölçüde kurgudur.” Eric J. Hobsbawm, “Introduction: Inventing Traditions”, *The Invention of Tradition*, Ed. Eric J. Hobsbawm ve Terence Ranger, Cambridge, 2003, s. 1-2.

¹⁶² Karpat 1972, s. 347; Koloğlu, 2010, s. 87; Eraslan, 1992, s. 218; Enver Ziya Karal’a göre padişah, kendini bütün Müslümanların imamı kabul etmesine rağmen Ahmed el-Kadirî’nin kurduğu Kadirî tarikatının mürididir. Bkz. Karal, 1988, s. 249. Öte yandan Kemal H. Karpat, padişahın Selanik’teyken Şazelîye şeyhi Ebu Şemmat’a yazdığı ve derin saygı ifadeleri içeren mektuba dayanarak, II. Abdülhamit’in Şazelî tarikatının müridi olduğunu söyler. Karpat ayrıca “Rifaiye ve Mevleviye ve kendisini destekleyen başka sufi tarikatlarla yakın ilişki içinde olmakla beraber, (II. Abdülhamit’in) bazı popüler Kadirî ve hatta Nakşibendî liderlerini tutuklattığı, baskıya maruz bıraktığı ve tasfiye ettiği olmuştur” diyerek Karal’ın ifadelerine tezat bir saptama yapar. Bkz. Karpat, 2010, s. 39, 358.

¹⁶³ Karal, 1988, s. 545; Koloğlu, 2010, s. 218-219.

Suriyeli Rıfâî Şeyhi Ebulhuda es-Sayyadi, Şeyh Muhammed Zafir el-Madanî, Hintli Şeyh Rahmetullah, Seyyid Hüseyin el-Cisr, Şeyh Fazıl, Feraşet-i Şerife Vekili Seyyid Ahmed Esad Efendi ve Hadramutlu Şeyh Fadl es-Seyyid gibi isimler bulunuyordu.¹⁶⁴ Yusuf Akçura bu dönemde “Yıldız Sarayı hocalar, seyyitler, şeyhler ve şeriflerle doldu”¹⁶⁵ diyerek değişen bürokratik yapıyı vurgular. Söz konusu isimler danışmanlık görevlerinin yanı sıra, padişahın özel temsilcisi olarak da etkili bir konuma sahiptiler. Örneğin Şeyh Ahmed Esad, 1882 yılında Mısır’daki Urabi ayrılıkçılığına karşı Osmanlı hilafet iddiasını savunan Derviş Paşa komitesinde yer almıştı. Mısır halkını halifeye sadakate çağıran deklarasyonda bir diğer Arap düşünce önderi olan Ebulhuda’nın da imzası bulunuyordu.¹⁶⁶ İslami kadrolardan diplomasi alanında da yararlanılıyordu. Halifenin temsilcileri olarak Cava, Hindistan, Çin ve Bosna gibi ülkelere giden dini görevliler, yani şehbenderler kimi zaman görev sahalardaki iç gelişmelere de müdahil olmuşlardır.¹⁶⁷ II. Abdülhamit döneminde bazı önemli makamlara gelen Araplar arasında Sadrazam Tunuslu Hayrettin Paşa, saray ikinci kâtibi İzzettin Paşa, Hariciye Nezareti Müsteşar Yardımcısı Suriyeli Naum Paşa, Maadin ve Orman Nazırı Lübnanlı Selim Melhame Paşa, hafiye teşkilatının başı Necip Melhame Paşa ve ordu komutanı Mahmut Şevket Paşa sayılabilir.¹⁶⁸ Olası ayrılıkçı girişimleri engellemek için yapılan ve Arap toplumunun ileri gelenlerine bir çeşit siyasi rüşvet sayılabilecek bu kadrolaşma sonucu, ordudaki etnik kompozisyonda dikkat çekici bir değişim gözlenmiştir; öyle ki, 1896 yılına

¹⁶⁴ Eraslan, 1992, s. 219; Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*. New York, 1990, s. 37-38; Karpat, 2010, s. 356-359, Koloğlu, 2010, s. 350-351.

¹⁶⁵ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara, 1976, s. 22.

¹⁶⁶ Selim Deringil, “The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-82”, *Middle Eastern Studies*, C. 24, Sa. 1, Haziran, 1988, s. 10-20.

¹⁶⁷ Landau, 1990, s. 39; Özcan, 1997, s. 14, 52.

¹⁶⁸ Karal, 1988, s. 545.

gelindiğinde, Osmanlı ordusundaki 18.000 subayın 2.700’ü Araptı ve Osmanlı ordusunun yaklaşık % 15’i Araplardan oluşuyordu.¹⁶⁹ Enver Ziya Karal bu isimlerden yola çıkarak, II. Abdülhamit’in Osmanlı İmparatorluğu’nu bir Türk-Arap devleti haline getirmeyi planladığını ve bu bağlamda Arapçayı devletin resmi dili yapmayı düşündüğünü vurgular.¹⁷⁰ Ancak padişahın iki ayrı etnik köken üzerinden ortak bir imparatorluk tasarısı olduğu, bu çalışma boyunca başvuru eserler göz önüne alındığında, taraftar kazanan bir görüş değildir.

Bu dönemde Hanefi mezhebine dayanan “yeni Ortodoksluk” resmi ideoloji olarak biçimlenmiştir.¹⁷¹ Hanefilik Osmanlı tarihi boyunca “mezheb-i resmiye” olarak hükümdarlara en yakın mezhep olmuştur;¹⁷² bunun nedeni, Hanefiliğin güçlü ve yetkin bir hükümdarın Kureyş kabilesinden olmasa da, İslam’ı koruması ve şeriatı yüceltmesi şartıyla tüm Müslümanların halifesi olarak tanınması şeklindeki Hanefi yorumudur.¹⁷³ II. Abdülhamit ve Osmanlı yönetici sınıfının, kendi iktidarlarına meşruiyet sağlayan Hanefi mezhebini, tektipleştirici yanı ağır basan birleştirici bir ideoloji olarak pekiştirmesi, Anthony Smith’in “bilinçli bir tabana yayılmış eğitim ve propaganda (aracılığıyla) eski bir siyasi birim olan *ethnin*in tam teşekküllü bir siyasi ulusa dönüştürülmesi”¹⁷⁴ olarak tanımladığı tasarıma uygun bir örnektir.

¹⁶⁹ Karpat, 2010, s. 594.

¹⁷⁰ Karal, 1988, s. 545.

¹⁷¹ Deringil, 2007, s. 70.

¹⁷² İnalçık, 1993, s. 86.

¹⁷³ Ebu Hanife başlangıçta meşru hükümdarın Kureyş kabilesinden gelmesi gerektiğini söylese de, hilafetin bu daha pragmatik yorumunun, tarihsel koşulların zorlamasının yanı sıra, Moğollar ve Türkler gibi güçlü imparatorlara uyarlamak için yapılmış olduğu anlaşılıyor. Bkz. Ann K. S. Lambron, *State and Government in Medieval Islam*, Londra, 1985, s. 5, 9, 32, 182; Aktaran Deringil, 2007.

¹⁷⁴ Deringil, 2009a, s. 113; bkz. Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nationalism*, 1986, s. 142.

Yeni politikada Müslüman coğrafyaya öncelik verilmesi esas alınmıştı, ancak ortada homojen bir Müslüman unsur yoktu. Başlıca Müslüman unsurların yanı sıra, Şii, İmamî (Oniki İmam), Mütevalî, Ahbârî, Bektaşî, Ali-ul Allahî, Nuseyrî, Zeyyidî, İsmâî, Babî, Vahabî, Abazî, Durzî, Avdetî¹⁷⁵ gibi farklı cemaatlerin tasarlanan Müslüman devlete uygun bir tebaa, bir “Müslüman millet” haline getirilmesi gerekiyordu. Bir başka deyişle “Müslüman devlet Müslüman milletini arıyordu”.¹⁷⁶ Bu arayış Benedict Anderson’un “muhayyel cemaat” kavramına uygun bir çaba olarak değerlendirilebilir. Muhayyel cemaat (veya tasarılanmış topluluk) kavramı icat edilen geleneğin bir alt türüdür. Bayrak, arma, marş vs. ile plastik bir biçim kazandırılmaya çalışılan yeni ideoloji, belli bir kitleye yayılmak istendiği zaman, hedef alınan kitle yönetici sınıf tarafından belirli bir biçimde “hayal edilir” ya da tasarılır. Bundan sonraki aşama, bu kitlenin de kendini o prizmadan bakarak bir muhayyel cemaat olarak vâz etmesini temin etmektir.¹⁷⁷

II. Abdülhamit döneminde Osmanlı bürokrat/entelektüelleri açısından, yeni emperyal/milli ideoloji tasavvurunun esası olarak temel İslami kurumlara, yani şeriat ve hilafete yeni bir içerik kazandırılmaya çalışılmıştır.¹⁷⁸ Süleyman Hüsnü Paşa 7 Nisan 1892 (9 Ramazan 1309) tarihli layihasında heteredoks ve sapkın unsurların resmi mezheple bütünleşmelerini sağlamak üzere, devlet tarafından alınması gereken önlemleri anlatır. Bu duruma, sistemli propaganda ve “sapkınların” veya “dalaletle düşmüş olanların” (fırak-ı dalle) “inançlarının düzeltilmesi” (tashih-i akâid) ile

¹⁷⁵ Selim Deringil, “Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876-1909)”, *International Journal of Middle East Studies*, C. 23, Sa. 3, Ağustos 1991, s. 348; Karpas, 2010, s. 368.

¹⁷⁶ Çetinsaya, 2006b, s. 271.

¹⁷⁷ Selim Deringil, “Osmanlı İmparatorluğu’nda ‘Geleneğin İcadı’, ‘Muhayyel Cemaat’ (‘Tasarılanmış Topluluk’) ve Pan-İslamizm”, *Simgeden Millete, II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İstanbul, 2009, s. 20.

¹⁷⁸ Deringil, 2010, s. 71.

çözüm bulunabilirdi. Bu bağlamda, Hanefi İslam'ı benimsemeleri hedeflenen Yezidiler örneğinde, halkın kendisi “iyi ile kötüyü ayırt edemeyen basit bir halk” (nik ü bed'i tefrik edemeyen sade-dilan-ı ahali) olarak görülüyor; bedevi Araplar ve Kürt aşiretleri gibi göçebeler söz konusu olduğundaysa, bu toplulukların “hal-i vahşet ve bedeviyette” yaşadıkları söyleniyordu.¹⁷⁹ Bu durumdaki Yezidi Kürtler de, yaşadıkları Sincar bölgesinde yerel yönetimlerin oluşturulması ve okullaştırma aracılığıyla “yavaş yavaş uygarlığın içine çekiliyorlar”dı (pey-der-pey daire-i medeniyete idhal). Hiç kuşkusuz nihai amaç onları “temel unsurun” (unsur-ı âli) güvenilir üyelerine dönüştürmekti. “Araplar'a uygarlık ve ilerleme getirmek” (urbanın temeddün ve terakkileri) ve “onları yerleşik topluluklara dönüştürmek” (urbanın tavattunları) saplantısı Osmanlı bürokrasini meşgul ediyordu. Osmanlıların Sünusî şeyhlerinin gönlünü kazanmaya çalışmasındaki amaç bedevilerin “karakterlerini düzeltmek” (tehzib-i ahlak) ve yabancılarını gidermekti (izale-i vahşet).¹⁸⁰ Süleyman Hüsnü Paşa bu tasarıyı gerçekleştirmek için izlenmesi gereken yol haritasını da hazırlamıştı: Buna göre, şeyhülislamın himayesinde, çeşitli bölgelerden gelen âlimlerden oluşan bir dini bilimler cemiyeti kurulmalıydı. Burada öncelikle heretik İslam mezheplerinin inancını düzeltecek bir Kitab-ül Akâid, yani Dinler/İnançlar Kitabı'nın kaleme alınması öngörülüyordu. Bu kitap hazırlanırken heretik inançlardaki aykırı fikirleri çürütecek kanıtlar sunulmalı ve her bir topluluk için ayrı bir bölüm oluşturulmalıydı.¹⁸¹ Paşanın sunduğu layihadaki en dikkat çekici noktalardan biri, iki-üç yıllık bir eğitimden geçtikten sonra kendilerine Dâi-ül-Hak-

¹⁷⁹BBA YEE 1471188/126/9, Bağdat, 9 Ramazan 1309/7 Nisan 1892; BBA İrade Dahiliye 56; 11 Eylül 1308/24 Eylül 1892; Bab-ı Âli Sadaret Dairesi; Aktaran Deringil, 2007, s. 59, 71.

¹⁸⁰ BBA Bab-ı Âli Evrak Odası (BEO), 24234, Musul, Giden 336; 21 Cemaziyelevvel 1311/30 Kasım 1893; BBA İrade Dahiliye; 4 Gurre-i Ramazan 1313/15 Şubat 1896; BBA Y. Mtv. 37/73; 3 Ağustos 1300/16 Ağustos 1888; Aktaran Deringil, a.g.e., s. 61.

¹⁸¹ Eraslan, 1992, s. 313.

Misyoner unvanı verilecek olan din görevlilerinin yetişmesinde bu kitaptan yararlanılacak olmasıydı. Bu çerçevede bir Misyonerlik Cemiyeti (Dâiler Cemiyeti) kurulacak ve Osmanlı topraklarındaki Hıristiyan ve Şii misyonerlik faaliyetlerine aynı yoldan karşılık verilecekti.¹⁸²

19. yüzyıl sonundaki genel bir yaklaşımı ortaya koyan ve Süleyman Hüsnü Paşa'nın görüşlerinde somut ifadelerini bulan bu girişimler, Selim Deringil'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içindeki Sünni olmayan halklara ilişkin kolonyal bir bakış açısını gözler önüne serer.¹⁸³ Son dönem Osmanlı seçkinlerinin yerleşik olmayan ya da heretik topluluklara "uygarlık götürme" zihniyetini yerel düzeyde ele alan Deringil, Osmanlı yönetici sınıfının bu dönemde emperyalist devletlerin düşünce formlarını benimseyerek kendi halklarını sömürgeci devletlere öykünen bir anlayışla algılamaya başladığını söyler:

"Osmanlı Devleti artık elinde kalan son toprakları içerisinde Batılı kolonyal güçlerin sunduğu örneğin peşinden gitti. Devlet, Anadolu Yarımadası ve Doğu Trakya gibi çekirdek bölgelerin homojenliğini pekiştirdi (...) Ve özellikle de Arap vilayetleri gibi periferik bölgeleri kolonyal bir düzlem içerisine yerleştirmeye başladı."¹⁸⁴

¹⁸² Deringil, 2009a, s. 123.

¹⁸³ Deringil söz konusu yaklaşımın Anglo-Sakson dünyanın "Beyaz Adam'ın Çilesi" ("White Man's Burden") ifadesine denk düştüğünü söyler; "Beyaz Adam'ın Çilesi", özellikle İngiliz emperyalizminin sömürgeciliği olumlayarak kendine biçtiği bir kimlik kılıfıdır. Bu anlayışa göre Britanya İmparatorluğu'nun "pagan ve barbarları" uygarlaştırmak gibi kutsal bir görevi vardı. Bkz. Selim Deringil, a.g.m., s. 112. Deringil'in İngiliz örneğine, aynı gelenekten beslenen bir ekleme yapılabilir. Koloni döneminden bu yana söz konusu Anglo-Sakson bakış açısını koruyan ABD de, özellikle Amerikan Yerlileri'nin "ıslahı" konusunda benzer bir anlayışı gündemine ve politik ajandasının merkezine taşımıştır. Aynı şekilde, Yeni-muhafazakâr kesimin muhalif coğrafyalara "demokrasi götürme" söylemi bu çerçevede değerlendirilmelidir.

¹⁸⁴ Edhem Eldem, "İstanbul from Imperial to Peripheralized Capital", *The Ottoman City between the East and West*, Ed. Edhem Eldem, Daniel Goffman ve Bruce Masters, Cambridge, 1999, s. 200; Aktaran Selim Deringil, "Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar: Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması", *Simgeden Millete, II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İstanbul, 2009, s. 166-167.

Bu öykünme için “ödünç alınmış kolonyalizm” terimini kullanan Deringil’e göre, bir taraftan Hıristiyan işgalci tehlikesini bertaraf etme kaygısıyla halkın dinsel duyguları harekete geçirilip İslami bir dayanışma yaratılmaya çalışılmakta, diğer taraftan da periferik nüfus, tasarım nesnesi olabilecek maddi bir kaynak olarak görülmekteydi. Yönetici sınıf ve halk arasında ortaya çıkan bu uzaklaşma, manevi üstünlük duruşuyla “biz” ve “onlar” algısına belirginlik kazandıyordu.¹⁸⁵

Bu açılardan İslam siyaseti aynı zamanda merkezîyetçi politikanın başlıca araçlarından biri haline gelmiştir. Şerif Mardin’in işaret ettiği gibi, resmi olarak onaylanan toplumsal mobilizasyon literatürü ve “cep kütüphaneleri”¹⁸⁶ 1890’larda imparatorluğun ücra yerlerine kadar yayılmış ve bu yolla farklı özellikler taşıyan söz konusu Müslüman unsurlar arasında ortak bir kimlik yaratılmaya çalışılmıştır.¹⁸⁷ Matbaa-i Osmanî’nin çalışmaları ve dini yayınlar konusunda yetkili bir komitenin kurulmasıyla daha geniş kitlelere ulaştırılan yapıtlar topluluğu, dinde standardizasyon çabasının yanı sıra, İran ile bölgesel-dinsel rekabeti yansıtır.¹⁸⁸

Sosyo-politik gerilimin safhaları ve temel gerekçeleri hakkında geniş bir perspektif sunması açısından, iki ülke ve uygarlık arasında ortaya çıkan bu rekabeti irdelemekte yarar vardır. İran öteden beri İslam birliği fikrine karşı çıkararak hem Sünnilerin azınlık olduğu bölgelerde etki alanını koruyor hem de bunu Osmanlılara karşı sürekli bir koz olarak kullanıyordu. Şiiliği milli kimliklerini muhafazada kalkan olarak gören İranlılar, İslam birliği şemsiyesi altında Sünni kültüründe kaybolup

¹⁸⁵ Deringil, a.g.m., s. 210-216.

¹⁸⁶ Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, New York, 1989, s. 76.

¹⁸⁷ Çetinsaya, 2006b, s. 270.

¹⁸⁸ Eraslan, 1992, s. 223-224.

ulusal kimliklerini yitirme kaygısını taşıyorlardı.¹⁸⁹ İran açısından koruma ve Osmanlı açısından yeni etki alanları yaratma çatışmasının merkezinde, başta Irak çevresi olmak üzere, Arap toprakları yatmaktaydı. Sünnilerin azınlık olduğu bölgelerde İran tehdidi sürüyordu:

“Osmanlı Sultanlığı (...) evrensel Sünni Müslüman devlet olma temelinde bir meşruiyet iddiasına sahipti ve bu iddiası Sünni İslam’ın hâkim olduğu bölgelerde kabul görmüştü. İran monarşisi (...) daha çok bir ulus-devlet görünümündeydi; bununla birlikte, dünyanın önde gelen Müslüman Şii devletiydi ve dolayısıyla, Şiiilerin yanı sıra, bölgedeki diğer ortodoks olmayan Müslümanlarla beraber, Osmanlı Devleti’nin evrensel egemenlik iddiasının karşısında duruyordu.”¹⁹⁰

Öte yandan Ahmet Mithat *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde, İngiltere ve Fransa’nın öncülüğünde İslam’a karşı açılan kampanyanın Müslümanlar arasında bir dayanışma duygusu yarattığını söylüyor ve İranlılar ile Osmanlıları eski kavgaları unutarak İttihad-ı İslam’ı yaratmaya çağırıyordu.¹⁹¹

“Şeriatın Osmanlılaştırılması” ya da “dinin devletleştirilmesi” süreci Osmanlı İmparatorluğu’na siyasi-ideolojik bir meşruiyet zemini sağlamıştır. Selim Deringil’e göre, Osmanlı seçkinlerinin, şer’i kuralları standartlaştırma ihtiyacını duymaları, İslami uygulamayı rasyonalize etme ve doğallaştırmaya yönelik arzuların

¹⁸⁹ Eraslan, a.g.e., s. 307.

¹⁹⁰ Kamal Salibi, “Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times”, *Middle Eastern Studies*, No. 15, 1979, s. 72; Aktaran Selim Deringil, “Irak’ta Şiiliğe Karşı Mücadele: II. Abdülhamid Döneminde Bir Osmanlı Karşı Propaganda Örneği”, *Simgeden Millete, II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İstanbul, 2009, s. 142-143.

¹⁹¹ Karpat, 2010, s. 364.

göstergesidir. Bu tutum en iyi Ahmet Cevdet Paşa'nın *Mecelle*'sinde görülür.¹⁹²

Mehmet Ö. Alkan da dinin "resmileşmesine" atıfta bulunur:

"Bu dönemde din siyasal sisteme bağlılığın sağlanmasında temel değer olduğu için ulema ya da medrese eliyle değil, devlet eliyle öğretilmeye başlandı. Ulema, önce eğitimden (ilköğretimden ve maarif vekâletinden), sonra hukuk fakültesinin kurulmasıyla hukuk alanından, son olarak da Darülfünun'daki yüksek din bilimleri bölümünün kurulmasıyla din alanından dışlanmıştır. Artık din devletin tam denetimi altında yeniden üretilen bir resmi İslam'a dönüşecektir."¹⁹³

Özetlemek gerekirse, II. Abdülhamit dönemindeki siyasal İslam politikasının hedefi din, toplum ve devletin kendini değişen parametrelere uyarlayarak canlanmasıydı, ancak padişah bunu yaparken dini, kitleleri harekete geçiren bir ideolojiye dönüştürmüştür;¹⁹⁴ bir diğer ifadeyle, bu dönemde İslamcılık kapsamını genişletip modern bir ideolojik formulasyonun hem öznesi hem de nesnesi olmuştur. İslamcılığı II. Abdülhamit icat etmese de, padişah, farklı bileşenlerden kendi tasarımı olan yeni bir sentez yaratmış ve ortaya çıkan İslamcılık kavramına özel bir politik-ideolojik içerik kazandırarak onu kendi buluşuymuş gibi göstermeyi başarmıştır.¹⁹⁵

¹⁹² Deringil, 2007a, s. 73.

¹⁹³ Alkan, 2006, s. 390.

¹⁹⁴ Karpat, 2010, s. 12-13, 218.

¹⁹⁵ Karpat, a.g.e., s. 282.

2.4.3. II. Abdülhamit Dönemi İslamcı Siyasette Halifelik Kurumu

II. Abdülhamit dönemi İslamcı siyasetin temel dayanaklarından biri hilafet kurumudur. “Osmanlı gelenek icadının merkezi” olan hilafet siyaseti, meşruiyet bunalımının başgösterdiği gerileme döneminde bir meşruiyet politikası ve kaybedilen topraklardaki Müslüman halklar üzerinde simgesel bir egemenlik gösterisi olarak gündeme gelmiştir.¹⁹⁶ Bu sembolizm bir anlamda realist bir bakış açısının ürünüydü; Kemal H. Karpat’ın da dile getirdiği gibi, Müslümanların o döneme kadar mevcut olmayan teritoryal devlet kavramına kültürel adaptasyonu İslam aracılığıyla geleneksel otorite sembollerini kullanmadan mümkün olamazdı.¹⁹⁷

Osmanlı’nın kendi sınırları dışındaki Müslümanların koruyucusu rolünü üstlenmesi, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması’nda Rusların Osmanlı tebaası olan Hıristiyanlara ilişkin hak talebine karşılık olarak doğmuştur.¹⁹⁸ Anlaşma uyarınca, Kırım Tatarlarının mülki işlerine karışılmaması, ancak mezhep işlerini padişahın himayesinde İslam yasalarına göre düzenlemeleri kararlaştırılmıştı:

“umur-ı mülkiyelerine Devlet-i Aliye canibinden ve Rusya’dan müdahale olunmaya ve Tatarlar han seçtiklerinde Hadimü’l Harameyni’ş-Şerifeyn ve İmamü’l Müslimin olan padişah-i Al-i Osman hazretlerine ber-mukteza-yı hilafet-i uzma arz ve inha, sultan-ı Müslimin hazretleri dahi bir güne ta’lil ü ta’vik etmeksizin derakab nişan-ı şerif-i panahı ita ve teşrifatını irsal eyleye.”¹⁹⁹

¹⁹⁶ Deringil, 1993, s. 22; Deringil, 2009d, s. 29.

¹⁹⁷ Karpat, 2010, s. 411.

¹⁹⁸ Nikki R. Keddie, “Pan-Islam as Proto-Nationalism”, *The Journal of Modern History*, C. 41, Sa. 1, Mart 1969, s. 19; Ayrıca bkz. Niyazi Berkes, 2011, s. 357; Eraslan, 1992, s. 194-195.

¹⁹⁹ Eraslan, 1992, s. 197.

Sultan-halife unvanı Tanzimat Dönemi'nden sonra daha çok vurgulanmaya başlamış; bu dönemde Tanzimat modernleşmesine tepkili toplumsal tabandan kopmamak için sultanların cülus törenlerinde Halife Ömer'in kılıcını kuşanmaları ve Hicaz'a surre-i hümayun alayları gönderilmesi gibi simgesel uygulamalar kurgulanmıştır.²⁰⁰ Dönemin resmi anlatısına göre, I. Selim hilafeti 1517 yılında Abbasi halifesi El Mütevekkil'den devralmıştır. Halil İnalçık bu görüşe, Osmanlı hilafeti siyasetinin ağırlıklı olarak Küçük Kaynarca Antlaşması sonrasında geliştirildiği tezine uygun biçimde, "18. yüzyılda yaratılmış olan bir efsane"²⁰¹ olarak gönderme yapar. Cornell Fleischer'a göre, sultan-halife unvanı, Türklerin bozkır geleneğini İslami evrensellik özlemleriyle uzlaştırma ihtiyacına dayanan bir icattır. Fleischer "evrensel egemenlik tanrının inayetinin gözle görülür kanıtı vermesi sebebiyle, meşruiyeti yadsınamayacak, en yüce hükümdarlık biçimidir"²⁰² diyerek hilafet ve siyasal meşruiyet bağıntısını vurgular. Ayrıca I. Selim'in Mısır Seferi'nin tarihini yazan vakanüvis İbn-i İyas'ın bu iddiayı destekler nitelikte herhangi bir şey söylemediği ifade edilmektedir.²⁰³

Öte yandan, halifelik, Osmanlı siyasi literatüründe son dönemlerde ortaya çıkmış bir kavram değildir. Münşeat mecmuları Osmanlıların I. Murat'tan itibaren çeşitli vesilelerle halife ve hilafet tabirlerini kullandıklarını göstermektedir, ancak bu kullanım, iktidar ve bağımsızlık sahibi olan Müslüman bir hükümdarın siyasi idarede peygamberin takipçisi olması özelliğini ön plana çıkarır.²⁰⁴ "Gelenek icadı" olarak

²⁰⁰ Eraslan, a.g.e., s. 260; Koloğlu, 2010, s. 80.

²⁰¹ *An Economic And Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, Ed. Halil İnalçık ve D. Quataert, Cambridge, 1994, s. 20-21; Aktaran Deringil, 2007, s. 68.

²⁰² Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali, 1541-1600*, Princeton, 1986, s. 280; Aktaran Deringil, 2007, s. 70-71.

²⁰³ Eraslan, 1992, s. 194.

²⁰⁴ Eraslan, a.g.e., s. 193.

değerlendirebileceğimiz hilafet iddiası ise, bu kavramın İslamın koruyucusu güçlü padişah imgesinden, yani siyasi içeriğinden koparılıp Müslümanların dini önderi unvanıyla uhrevi bir işleve bürünmesidir.

Rejimini siyasal bir İslami söyleme dayandıran II. Abdülhamit de, hem iç hem de dış politikada sultan-halife unvanını öne çıkarmış, Kanun-ı Esasi'nin üçüncü ve dördüncü maddeleri de padişahı bütün Müslümanların halifesi olarak tanımlayarak²⁰⁵ Osmanlı hilafetine anayasal boyut kazandırmıştır. Halife sıfatı Müslüman tebaaya yönelik bir meşruiyet zemini oluşturuyor ve devletin diplomatik hareket kabiliyetini artırıyordu. Realist bir politikacı olan II. Abdülhamit bu diplomatik potansiyelin farkındaydı; padişaha göre halifelik kurumu bütün İslam dünyasına seslenecek kapasiteye sahipti ve bu durum Rusya, İngiltere, Fransa ve Hollanda gibi ülkelere karşı politik bir manivela işlevi görebilirdi.²⁰⁶ Ayrıca halifenin Müslümanlar tarafından desteklenmesi, hâkim oldukları Müslüman toplumlardaki düzeni korumak isteyen Batılı ülkeleri Osmanlı topraklarından uzak tutacak bir emniyet sübabıydı.²⁰⁷ Bunun doğrudan bir tehdit şeklinde olmasa da, sömürgecilerin dikkate alması gereken potansiyel bir tehlike arz ettiğine şüphe yoktur.²⁰⁸ Ancak Kemal H. Karpat bu politikanın dozajı hakkında eleştirel bir tutum sergiler:

“devletin elinde din, halkı siyasal bakımdan seferber etmenin ideolojik bir aracı oldu. Sultan bu siyasallaşmış İslam kimliğini yaymak için halife olarak

²⁰⁵ Kanun-ı Esasi'nin üçüncü maddesi: “Saltanatı Seniye-i Osmaniye Hilâfeti Kübrayı İslâmiyeyi haiz olarak Sülale-i Âli Osmandan usulü kadimesi veçhile büyük evlada aittir”; dördüncü maddesi: “Zatı Hazreti Padişahi hasbelhilâfe İslam dininin koruyucusu ve topyekün olarak bilcümle Osmanlı Devleti halkının hükümdar ve padişahıdır”. 1876 Kanun-ı Esasi, 7 Zilhicce 1293 (23 Aralık 1876) Düstur, Birinci Tertip, C. 4, s. 4-20.

²⁰⁶ Eraslan, 1992, s. 32.

²⁰⁷ Landau, 1990, s. 39.

²⁰⁸ F. A. K Yasamee, *Ottoman Diplomacy, Abdulhamid II and the Great Powers, 1878-1888*, İstanbul, 1996. s. 49; Aktaran Sever, 2010, s. 26.

otoritesini kullandığından bütün Müslümanların ve devletin *de facto* kimliği haline geldi (...) II. Abdülhamit (böylelikle) hilafet makamını cevaz verilemeyecek ölçüde siyasallaştırdı ve böylece dini sembolizmini yok etti.”²⁰⁹

Padişahın kullandığı halife-i rui zemin (yeryüzünün halifesi), velinimet biminnet (başa kakmayan), zıllullah (tanrının yeryüzündeki gölgesi), halife-i İslamiyan padişahı bahr ve berri cihan ve şehinşah merahim unvan, padişah-ı âlem ve kıblegâh-ı ümem, hilafetpenah (halifeliğin koruyucusu), emirü'l müminin (müminlerin önderi) ve hadimü'l Hameynü's Şerefeyn²¹⁰ (Mekke ve Medine'nin hizmetkârı) gibi unvanlar Müslümanların koruyucusu imajına semantik bir meşruiyet kazandırma çabası olarak değerlendirilebilir. Bu yüceltici sıfatlar gündelik konularda bile sıklıkla kullanılıyordu. Örneğin; Kâğıthane'de su arayışı hakkında “ahalice çekilen müşkülâtın defî nezd merahim vedf cenab hilafetpenahiden matlub ve mültezim bulunmasına binaen...”²¹¹ Rodos'taki bir caminin inşası hakkında “imam el Müslümin ve mukteda-i erbabı erbabiyan olan velinimet efendimiz padişahımız padişahı âlem ve kıblegah-ı ümem efendimiz hazretlerinin (emriyle)...” ve şehir vapurlarının tarifesi hakkında “meriyet ahkamına bilintizar irade-i seniye-i cenabı hilafetpenahi şeref müteallik buyrulan...” gibi sıradan haberlerdeki ifadeler dikkat çekicidir.

²⁰⁹ Karpaz, 2010, s. 442, 478.

²¹⁰ Koloğlu, 2010, s. 445; M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, 2008, s. 126-128; Deringil, 2007b, s 127.

²¹¹ *Tercüman-ı Hakikat*, 29 Nisan 1900 (28 Zilhicce 1317); 6 Kasım 1886 (8 Safer 1304); *Sabah*, 20 Nisan 1900 (19 Zilhicce 1317); Aktaran Koloğlu, 2010, s. 447, 448.

Hilafet kurumu bu yoğun propaganda sonucu, özellikle emperyalist ülkeler ve ayrılıkçı Müslüman örgütlenmelerin çabalarıyla dünya çapında bir tartışma konusu haline gelmiştir. İslami dayanışma çerçevesinde oluşan duygusal eğilim sömürgecileri ürkütmüş ve Arap hilafeti kampanyasıyla İslam dünyasını ayırıcı bir kampanya başlatılmıştır. Kampanyanın ana teması Osmanlı hilafetinin, özellikle veraset açısından yasallığını belirleyecek hiçbir kanıtın bulunmadığı ve Türklerin “gasıp” olduklarıydı.²¹² Misyoner William Muir “hilafet Abbasilerle sona ermiştir, ondan sonrası sahtedir. Memlûklular tarafından canlandırılışı cansız bir gösteri, Osmanlı hilafeti ise bir rüyadır. Damarlarındaki Tatar kanı Osmanlıların iddialarını geçersiz saymaya yeter” diyerek halifelik kurumunun varlığını sorguluyordu.²¹³ Aynı dönemde Osmanlı basınında da karşı yorumlara yer veriliyor ve Osmanlı hükümdarının hilafet iddiasında haklı olduğu vurgulanıyordu. Örneğin *Tercüman-ı Hakikat* “Mısır olayı dolayısıyla Osmanlı devletinin hakkı ve zatı hazreti padişahının âlem-i İslamiyet üzerinde büyük bir nüfuza sahip oldukları kabul olunmalıdır”²¹⁴ gibi yorumlarla yabancıların görüşlerine karşı çıkmaktadır. Hindistan’daki temsilciliğın, Osmanlı halifeliğinin geçersiz olduğuna dair bir İngiliz gazetesinin haberini nakleden *Advocate of India* gazetesinde yayınlattığı tekzip metni propaganda savaşlarının tipik bir örneğidir:

“(…) Sultan Abdülhamid Han Hazretleri meşru ve yegane Halife-i Müslimin’dir. Ve Hilafet-i Kübrayı İslamiye kabil-i inkisam olmayub 1517 senesinde ced-i emcedleri Sultan Selim-i Evvel Hazretlerine Hulefayı Abbasiye’nin son halifesi tarafından terk olunmuşdur. Emanet-i Mubareke-i

²¹² Koloğlu, a.g.e., s. 162.

²¹³ William Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, The Religious Tract Society, Piccadilly, 1892, s. 594; <www.openlibrary.org>, erişim tarihi: 14.04.2012.

²¹⁴ *Tercüman-ı Hakikat*, 28 Mart 1882 (8 Cemazeyilevvel 1299); Aktaran Koloğlu, 2010, s. 162.

Hazret-i Risaletpenahi'de mahfuzdur. Zat-i Şevketsemat-i Hazret-i Mülukane mahal-i mübareke-i İslamiye'nin padişahı olub, sair unvanları miyanında 'Haremeyn-i Şerifeynin Muhafız ve Müdafii' unvan-ı celilini haizdirler.”²¹⁵

2.4.4. Kavram Karmaşası: Panislamizm ve İslamcılık

Ulusal ve uluslararası tarihyazımında II. Abdülhamit rejiminin İslamcı siyasetinin sınırları hakkında farklı yorumlara verilir ve bazı akademik çalışmalarda rejimin küresel düzeyde kurgulanan Panislamcı niteliğine vurgu yapılır. Dönemin İslamcı ideolojisini Panislam kavramıyla karşılaştırmadan önce, *pan-* hareketlerinin sosyal ve siyasi içeriğini irdelemekte yarar vardır. *Pan-* hareketleri en genel anlamıyla, birbirlerine dil, ırk, kültür ve coğrafi yakınlık gibi bağlarla bağlı toplumların dayanışmasını amaçlayan siyasi ve kültürel bir süreçtir. Herhangi bir milliyetin siyasi, ekonomik ve kültürel üstünlüğü ilkesi üzerine kurgulanan bu akımlarda ayrıca din, milliyet ve kıta birliği özellikleri özellikle vurgulanmıştır. Örneğin Pan-Germenizm, askeri gücünü Avusturya ve Fransa'yı yenerek gösteren Prusya etrafında gelişmiştir. Birliğe dahil edilenler aynı dili konuşan ve aynı coğrafyada yaşayan Alman ırkıydı. Pan-Slavizm örneğinde de aynı ırk, diyalekt ve dil etrafında birlik kurmayı amaçlayan Slavlar söz konusuydu.²¹⁶

C. H. Becker Panislam'ı “bir İslam idealinin gerçekleşmesine ve dünyadaki tüm Müslümanların dünya cemaatine (ümmete) hükmeden bir önderin (imam)

²¹⁵ BOA YA HUS 214/63 Bab-ı Ali Nezaret-i Umur-u Hariciye. “Hariciye Nezaretine fi-2 Mayıs 88 tarihiyle Londra Sefareti-i Seniyyesinden varid olan 130 numaralı tahriratın tercümesidir”; Aktaran Deringil, 2009d, s. 38-39.

²¹⁶ Eraslan, a.g.e., s. 24.

yönetimi altında birleşmesine”²¹⁷ yönelik bir hareket olarak tanımlar. Panislamcı düşünceye göre;

“Hilafet sadece ruhani bir egemenlik değil, siyasi bir egemenlik ve İslam’a özgü bir devlet biçimidir. İslamlık siyasal bir bütündür ve tüm Müslümanlar bir “millet” oluştururlar. Siyasal güç olmaktan çıkan Müslümanlar dinlerini de yitirme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Müslümanların çağdaşlaşması ancak dine dayalı bir birlik olmalarına, eski uygarlıklarını diriltmekle mümkündür. Bu birliğin sembolü hilafettir.”²¹⁸

Niyazi Berkes’in sözünü ettiği “çağdaşlaşma” kavramını, dönemin koşulları içinde bağımsızlığını kazanma ya da koruma şeklinde okumak daha doğru olacaktır; nitekim 19. yüzyıl sonunda İslam nüfusunun büyük bölümü emperyalist rejimlerin elinde ya da güdümündeydi.

Küresel ölçekli bir “siyasal birlik” hamlesi olan Panislamcılık, İslam dünyasının Batı emperyalizmine karşı işbirliği yapmasını ve sonraki aşamada Müslüman toplumların konfederatif bir yapıda bir araya gelmesini ifade eder. Post-kolonyal bir siyasi ürün olan Panislamcılık, hangi kolonyal gücü hedef aldığı ve kökenine bağlı olarak çok-boyutlu bir ideoloji olarak gelişmiştir. İslam bayrağı altında yürütülen bu politik mücadele, farklı Müslüman halkları aynı davada birleştiren heterojen bir yapıya sahiptir.²¹⁹

²¹⁷ W. C. H. Becker, “Panislamismus”, *Islamstudien II* (Leipzig, 1932) s. 242; Aktaran Karpat, 2010, s. 24.

²¹⁸ Berkes, 2011, s. 361.

²¹⁹ Adeeb Khalid, “Pan-Islamism in Practice: The Rhetoric of Muslim Unity and its Uses” *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, Ed. Elisabeth Özdalga, Londra, 2005, s. 201-202; Aktaran Sever, 2010.

Panislamcılık fikri büyük ölçüde Avrupa siyasi gündeminin ürünüdür ve oryantalist bakış açısıyla abartılı nitelikler yüklenerek şekillenmiştir. Orhan Koloğlu'na göre Panislam kavramı, İslam dünyasının Hıristiyan sömürgecilere karşı ortak eylemi korkusunun sonucudur ve zamanla Müslümanların en doğal davranışlarının arkasında bile bir şeyler arama psikozuna dönüşmüştür.²²⁰ Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyıl sonlarında kurumsal sürekliliğini ve bir dereceye kadar bağımsızlığını koruyan tek büyük Müslüman ülke olması²²¹ dolayısıyla sahip olduğu saygın konum bu psikozu Osmanlı üzerinde yoğunlaştırmıştır. Kavramın yabancı menşesine atıfta bulunan Nikki R. Keddie ise, Panislamcı düşüncenin, İngilizler'in Müslümanlar arasındaki potansiyeli Orta Asya'daki Rus yayılcılığına karşı kullanmasıyla doğduğunu belirtir.²²² Dwight E. Lee de, iç dinamikleri oldukça geri plana atarak Panislam hareketinin “çıkarları İslam dünyası ya da Müslüman hükümdarlarla örtüşen Avrupalı güçlerin emperyalist politikalarının ürünü”²²³ olduğunu iddia eder. Bu egosantrik yoruma karşı çıkan Kemal H. Karpat'a göre Lee, Panislam düşüncesini sadece Müslüman Doğu'yu Hıristiyan Batı'ya karşı seferber etme ideolojisi olarak görmekte ve doğuşunu tek bir kaynağa veya kişiye atfetmektedir.²²⁴

Osmanlı'daki ittifad-ı İslam politikası ise “İslam dünyasına dönük bir siyasi birlik arayışı değil, halifelik kurumu da devreye sokularak sınırlar içerisinde ortak bir duygu ve dayanışma, dış politikadaysa denge ve pazarlık unsuru olarak çevre

²²⁰ Koloğlu, 2010, s. 157.

²²¹ Carter Findley, “The Advent of Ideology in the Islamic Middle East”, *Studia Islamica*, Sa. 56, 1982, s. 171.

²²² Keddie, 1969, s. 19.

²²³ Dwight E. Lee, “The Origins of Panislamism”, *American Historical Review*, C. 72, Sa. 2, Haziran 1942, s. 286.

²²⁴ Karpat, 2010, s. 25.

Müslüman bölgeler inşa etme teşebbüsü”²²⁵ olarak nitelenebilir. Bir diğer deyişle, hükümdarın mutlak iktidarında İslami motiflerle bezenen ve halifelik kurumunu öne çıkaran politikalara ağırlık verilmesidir.²²⁶ İmparatorluğun kendi iç dinamikleri doğrultusunda izlediği savunmacı bir siyaset olan İslamcılık, Panislamcılık gibi geniş ve bütünüleyici olmaktan ziyade sınırlı ve “toparlayıcı” bir görünümündedir. II. Abdülhamit rejimi dinsel değerleri kullanarak Osmanlı topraklarındaki Müslüman unsurları bir arada tutacak birleştirici bir politika peşindeydi; yani İslam içeride Arap şeyhleri, Mısır hıdivleri ve Müslüman ayrılıkçılara karşı birliği sağlamak, uluslararası arenada ise emperyal güçlerle eşit şartlarda ilişki kurmak için geliştirilen bir çeşit savunma taktiği idi.²²⁷

Bu politika çerçevesinde ortaya çıkabilecek olası bir Panislam tehdidi, Müslüman tebaaya sahip Avrupalı emperyalistlere karşı Osmanlı İmparatorluğu’nun elini güçlendiren diplomatik bir manevra alanı sağlıyordu. Bu hareket kabiliyetini gündeme getiren Murat Belge’ye göre, İslamcılık politikasının amaçlarından biri, var olan dinsel prestiji, kolonilerinde çok sayıda Müslüman yaşayan “düvel-i muazzama”ya karşı bir koz olarak kullanabilmektir.²²⁸ Ayrıca halifenin etrafında Müslüman unsurun öne çıkarıldığı bir rejim imparatorluktaki ortak hissiyat eksikliğini doldurabilir ve din, bütün İslam dünyasına seslenen halife/sultannın

²²⁵ İsmail Kara, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 230. Kara, adı *İttihad-ı İslam* (1872) olan Osmanlıca ilk risalenin yazarı Ticaret Mahkemesi kâatibi Esad Efendi’nin, bu kavramı “Osmanlı siyasal birliği” veya “Osmanlı milleti” anlamında kullandığını vurgular. Bu risale II. Abdülhamit’in saltanatı boyunca Mekke ve Medine’de yayınlanmış ve yabancılar tarafından “Panislamcı” propagandanın kanıtı olarak kullanılmıştır. Bkz. Karpat, 2010, s. 27.

²²⁶ Eraslan, 1992, s. 37-38.

²²⁷ Alkan, 2006, s. 389-390; Berkes, 2011, s. 364; Selim Deringil, “Osmanlı İmparatorluğu ve 19. Yüzyıl Rus İmparatorluğu’nda Pan-İslamizm”, *Simgeden Millete, II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İstanbul, 2009, s. 251.

²²⁸ Murat Belge, “Türkiye’de Zenofobi ve Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, 2003, s. 185.

önderliğinde başlı başına bir ulus kimliği kazanabilirdi.²²⁹ Bunların dışındaki çevrelere karşı yapılan hareketler dünyada hilafetin prestijini pekiştirecek eylemlerdi; bu dönemin Arap şeyhlerini yatıştırma tutumu, gösterişli sürre alayları, Afrika tarikatlarına itibar edilmesi bu çabaların yansımasıdır.²³⁰ Kısaca, II. Abdülhamit dönemi İslamcı ideoloji, imparatorluktaki demografik ve kültürel kompozisyona uygun bir politika arayışının sonucudur.

II. Abdülhamit dönemi İslamcı siyasetin küresel bir Panislam siyaseti olmadığı, böyle bir siyaset zemini için gerekli olan koşullar göz önüne alınarak üç başlıkta değerlendirilebilir: Birincisi, Osmanlı yönetimi böyle bir tasarı için gereken sistematik örgütlenme, dünya çapında aktif kadrolaşma, propaganda faaliyetleri ve bunları destekleyecek mali güçten yoksundur. İkinci olarak, bu dönemde küresel bir Panislam politikası ortaya koyan gizli ya da açık bir belge, bildiri, manifesto, ultimatoma ya da resmi nitelikteki herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Üçüncüsü, her anlamda varlık mücadelesi veren bir ülkenin kendi sınırlarındaki sorunları çözmeden, sorunlu olduğu diğer ülkeleri karşısına almak pahasına böylesi bir role soyunması pek olası değildir. Son olarak, böyle bir tasarının altyapısının oluşması için bile yıllar gerekir ve II. Abdülhamit'in kısa sürede böyle bir organizasyonu örgütlemesi düşünülemez. Bunlara İslam geleneğinde birlik olamayışını da ekleyebiliriz. Karpat'a göre 19. yüzyıldan önce, birkaç belirsiz ve soyut birlik çağrısına rağmen İslam devletleri gerçek bir birlik kavramı geliştirmeyi başaramamıştır; Müslüman hükümdarlar kutsal savaşlarını İslam'ın açık düşmanları

²²⁹ Mehrdad Kia, "Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century Iran", *Middle Eastern Studies*, C. 32, Sa. 1, 1996, s. 30.

²³⁰ Berkes, 2011, s. 364.

yerine birbirlerine karşı savaşmak için ilan ediyorlardı.²³¹ *Revue du Monde Musulman*'ın Mart 1913 sayısındaki yorumlar, yukarıda sözü edilen örgütsüzlüğü destekler niteliktedir: “Panislamizm’in kusuru düzenli bir organizasyonu ve eylemci komiteleri bulunmamasıdır. Düşmanları telaşlanmakta ve taraftarları iyimser olmakta haksızdırlar, çünkü eyleminde asla fikri takip olmamıştır.”²³² Aynı şekilde, Anthony Reid de, “her Panislamcı coşku patlamasının tek bir merkezden yönetilen uluslar arası bir hareketin bir parçasını oluşturduğu” düşüncesine karşı çıkmakta ve Osmanlı İmparatorluğu’nun bu tür hareketleri tek başına yönettiğine veya böylesi organizasyonlarda ağırlıklı bir rolü olduğuna ihtimal vermemektedir.²³³

Orhan Koloğlu, II. Abdülhamit’in İslam siyasetindeki eylemsizliğe ve Panislam’ı organize etmemesine Mahatma Gandhi’nin pasif direniş ya da aktif şiddetsizlik taktiği çerçevesinden bakar:

“II. Abdülhamit Gandhi’den çok önce, İslam toplumlarının özelliklerini ve emperyalizmin güçlerini karşılaştırarak sonucu tehlikeli eylemler yerine, bir eylem gizilgücü (potansiyeli) halinde durmanın oyununu oynamıştır. Panislam fobisine tutulmuş olan Avrupalılar’ın kendi korkularından yararlanmayı becermiştir. II. Abdülhamit kuşkusuz İslam tarihinde kusursuz bir İslami birliğin ne kadar az gerçekleştirildiğini, güçlü bir devlet bulunmadıkça bunun oluşturulamayacağını, İslam toplumlarının her dönemde yerel koşullar ve çıkarlara göre cephe seçtiklerini, 19. yüzyılın sonunda Osmanlı İmparatorluğu’nun böyle oyunlara giremeyecek kadar zayıf

²³¹ Karpat, 2010, s. 83.

²³² “Le Panislamisme et Le Panturquisme”, *Revue du Monde Musulman*, Mart 1913, C. 22, s. 179-220; Aktaran Orhan Koloğlu, 2010, s. 189.

²³³ Anthony Reid, “Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia”, *Journal of Asian Studies*, Sa. 26, Şubat 1967, s. 267.

olduğunu ve kendisi sömürgecilerin işlerine burnunu sokarsa onların çok daha kolay ve tehlikeli şekilde Osmanlı'nın işlerine karışacaklarını; bunun da hasta devletin sonu olabileceğini biliyordu.”²³⁴

II. Abdülhamit dönemi siyasi İslam düşüncesini etkileyen Osmanlı aydınları arasında da, ittihad-ı İslam kavramının siyaset üstü bir medeniyet/terakki/maarif davası olduğu yönünde itirazlar gelmiştir. Namık Kemal'in ifadesiyle,

“maksat ittihad-ı İslam olunca (...) ancak siyaset ve mezhep devaisinden bütün bütün tecridiyle hasıl olabilir (...), demek ki ehl-i İslam suret-i ittihadını politika ağrazında veya mezhep mücadelelerinde değil, vaiz önlerinde, kitap sahifelerinde aramağa muhtaçtır.”²³⁵

Ahmet Mithat da, “gerek Avrupa ve gerek bizim Osmanlılar evvel ve esas şunu bilmelidirler ki, ittihad-ı İslam dediğimiz şey politik bir madde değildir”²³⁶ diyerek İslamcı siyasetin kültürel boyutuna dikkat çekmiştir. Müslüman birliği kavramı, söz konusu apolitik çerçevede içinde ilerleme ve medeniyet kavramlarıyla ilişkili olarak da değerlendirilir. Örneğin, Samipaşazade Sezai Batı uygarlığının geldiği noktanın kültürel birliğin sonucu olduğunu düşünür. Birlik ve eğitim olmadan Avrupa ülkeleriyle yarışmanın zor olduğunu söyleyen Sezai'ye göre, İslam dünyası ancak dayanışma sayesinde ve Müslümanların doğal yeteneklerini geliştirmeleriyle Batı uygarlığının seviyesine ulaşabilirdi.²³⁷ Birlik kavramına yüklenen kültürel

²³⁴ Koloğlu, 2010, s. 220-221.

²³⁵ Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul, 1997, s. 88.

²³⁶ Çetinsaya 2006b, s. 268.

²³⁷ Samipaşazade Sezai, *İttihad*, 5 Eylül 1876 (25 Zilkade 1309); Aktaran Karpat, 2010, s. 224-225

boyuta ilişkin görüşlere başka örnekler de verilebilir; örneğin, *Basiret*'te yayınlanan “Bend-i Mahsusa, Rabita-i Maneviye” başlıklı bir makalede, Müslümanların, sürekli bir özü bulunan özel bir iç bağ ile dünyaya geldikleri ve bu bağın bütün Müslümanları ittifaka zorladığı ileri sürülüyordu.²³⁸ Yine *Basiret*'te yayınlanan bir yazıda, Namık Kemal ve Ahmet Mithat'ın görüşlerine paralel bir tutum görülür; buna göre, Müslümanlar arasındaki kardeşlik duyguları siyasi değil, salt dini niteliktedir ve Avrupa hükümetleri için hiçbir tehlike oluşturmaz.²³⁹

2.4.5. II. Abdülhamit Dönemi Resmi İdeolojisinin Uygulama Alanları

2.4.5.1. Eğitim: “Muhafazakar ve Mütefennin Bir Nesil”

İdeolojinin kendini yeniden üretebilmesi ve norm haline gelebilmesi açısından önemli bir rol oynayan eğitim sistemi, “modern devletin toplumu ve bireyleri ideolojik ve siyasi olarak biçimlendirme doğrultusundaki en önemli faaliyet alanlarından biridir.”²⁴⁰ İdeolojik yaklaşımlar, eğitim teşkilatının yeniden organize edilmesi ve müfredatların hegemonik siyasal söyleme uygun olarak düzenlenmesiyle açıklık kazanır. Bu açıdan müfredatlar ve ders kitapları dönemin ideolojik belgeleri olarak kabul edilebilir. II. Abdülhamit dönemi eğitim sistemi de, benimsenen siyasal söylem, iktidarın meşruiyet politikaları ve modernleşme düşüncesine paralel olarak şekillenmiştir; yani eğitim sisteminin birden fazla misyonu vardır ve bu misyonlar birbirini tamamlar niteliktedir.

²³⁸ “Bend-i Mahsusa, Rabita-i Maneviye”, *Basiret*, No. 1946, 27 Kasım 1876; Aktaran Karpat, 2010, s. 227.

²³⁹ *Basiret*, No. 1915, 25 Eylül 1876; Aktaran Karpat, 2010, s. 227.

²⁴⁰ Özbek, 2004, s. 79.

19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu, “yurttaşları” yapmak istediği uyrukları için sistemli bir eğitim/endoktrinasyon programıyla “eğitmen bir devlet” olarak kendini kanıtlamıştır.²⁴¹ Bu rolün oynanmasındaki temel hedef itaatkâr, ama aynı zamanda merkezin değerlerini benimseyecek eğitilmiş bir nüfusun yaratılmasıydı.²⁴² Osmanlı eğitim siyaseti toplumsal düzenin ideolojik meşruiyetini pekiştirmeye yönelik bir içeriğe sahipti;²⁴³ bu kaynaktan beslenen II. Abdülhamit dönemi eğitim sistemi, İslamcı modernite/muhafazakâr modernleşme ideolojisinin somutlandığı bir alan olarak karşımıza çıkar. Modernleşmeciler unsura ülke çapında eğitimin yaygınlaşması yoluyla bir ölçüde fırsat eşitliğinin sağlanması, muhafazakâr niteliğe ise sistemin ağırlıklı olarak dinsel ve apolitik bir söylem etrafında kurgulanması açısından bakılabilir.

Dönemin eğitim sisteminin temel motivlerini ve yoğunlaştığı alanları değerlendirmek için önceki uygulamalara kısaca göz atmak yerinde olacaktır. Eğitim sistemindeki geri kalmışlığın ekonomik ve toplumsal boyutuna dikkat çeken Kemal H. Karpat’a göre, Tanzimat Dönemi öncesinde Osmanlı toplumunda gayrimüslimler daha iyi okullarda eğitim görüyor ve bu durum söz konusu grupların profesyonel yaşamda öne çıkmasına yol açıyordu. Devlet aygıtı her ne kadar Müslümanların kontrolünde olsa da, ekonomik ve sosyal gelişmeler Müslüman-Türk halkı marjinal bir konuma itmişti.²⁴⁴ Ancak 1850’lerden sonra yeni bir Müslüman-Türk orta sınıfı belirmeye başlamış ve 1839-60 arasında devletin ihtiyaç duyduğu alanlara eleman

²⁴¹ Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, 1986, s. 142; Deringil, 2007a, s. 125.

²⁴² Deringil, 2007, s. 126.

²⁴³ Deringil, a.g.e., s. 141.

²⁴⁴ Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, İstanbul, 2010, s. 221.

sağlamak için “sözde” modern okullar açılmıştır.”²⁴⁵ II. Abdülhamit’in devraldığı eğitim mirasında iki temel çarpıklıktan söz edilebilir: Birincisi devletin modern eğitilmiş memur gereksinmesi sonucu ilk ve orta öğretim atlanarak bütün dikkatin yükseköğrenime verilmesi, diğeri de 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi’nin uygulanmamasıdır.²⁴⁶

II. Abdülhamit döneminde Osmanlı eğitim sistemi kapsamlı bir yeniden yapılanma sürecinden geçmiştir. Bu dönemde Maarif-i Umumiye Nizamnamesi gerçek anlamda uygulanmaya başlamış, okullaşma oranında büyük bir artış yaşanmış, çok sayıda sıbyan okulunda “yeni usul eğitime” geçilmiş, modern anlamda eğitim teşkilatları kurulmuş ve eğitim taşraya yayılmıştır.²⁴⁷ Bu nizamname ilk, orta ve yüksek olmak üzere üç aşamalı bir eğitim sistemi öngörüyordu. Büyük ölçüde yerel cemaatler tarafından finanse edilen yarı-dini sıbyan okulları 1879 yılından sonra iptidai adını alarak hükümet denetimine girmiş ve 1882 yılında 25 vilayette maarif müdürlükleri kurulmuştur. Bu bürokratikleşme modern eğitime verilen önemin göstergesiydi.²⁴⁸ Engin Deniz Akarlı da, II. Abdülhamit dönemi eğitim reformlarını sıralarken eğitimdeki modernleşmeye atıfta bulunur ve bunun bir ayağını, kendi haline terk edilen medreselelerin yeni devlet okulları sistemi içine alınmasının oluşturduğunu vurgular.²⁴⁹ II. Abdülhamit dönemi eğitim sistemindeki niceliksel gelişmeyi istatistiklerle destekleyen İ. İlkın Tekeli’ye göre, 1900 yılında imparatorlukta 29.130 sıbyan okulu ya da iptidailerde 899.932 kız-erkek öğrenci bulunuyordu ve 1905-6 ders yılında yeni usule göre eğitim yapan iptidai okulların

²⁴⁵ Karpat, 1972, s. 275.

²⁴⁶ Koloğlu, 2010, s. 366.

²⁴⁷ Karpat, 1972, s. 276, Koloğlu, a.g.e., s. 366.

²⁴⁸ Karpat, 2010, s. 180.

²⁴⁹ Engin Deniz Akarlı, “II. Abdülhamid: Hayatı ve İktidarı”, *Osmanlı*, C. 2, Ankara, 1999, s. 259.

sayısı 9.347 idi. 1906-7 döneminde 25'i askeri olmak üzere, 619 rüştiyede 40.000 civarında, 109 idadide ise 20.000 civarında öğrenci öğrenim görüyordu. Okullaşmanın yaygınlaşmasına paralel olarak öğretmen okullarının sayısı artmıştır; 1908 yılında imparatorlukta 31 Darülmuallimin bulunuyordu.²⁵⁰

Ancak yine bu dönemde de, rüştiyeler ve idadilerdeki büyük gelişmenin aksine sıbyan okullarının bir ölçüde ihmal edildiği ve Osmanlı eğitim sisteminin ağırlıklı olarak, kasaba ve kentlerde bulunan orta düzey okullar etrafında şekillendiği görülür.²⁵¹ Cevdet Paşa da bu çelişkiye dikkat çekerek, eğitim reformuna ortadan başladığını, öncelikle sıbyan okullarının geliştirilmesi ve sonra buradan mezun olan öğrenciler için rüştiye mektepleri kurulması gerektiğini vurgulamıştır.²⁵² II. Abdülhamit dönemi eğitim kurumlarına yönelik eleştirileri gündeme getiren Bayram Kodaman'a göre, bu dönemdeki eğitim sisteminin en çok tenkit edilen tarafı şüphesiz nitelik yönüdür;

“ancak bu tenkitler genellikle yüksek öğretimdeki uygulamalara yöneltilmiştir. İlk ve ortaöğretim bunun biraz dışında kalmıştır. Bunda ilk ve ortaokullardan beklenen görevin rolü olmuştur (...) II. Abdülhamit dönemi ilköğretimi hakkında genel bir hüküm vermek gerekirse, diyebiliriz ki, kâğıt üzerinde her türlü tedbir ve kararlar alınmış, fakat mali imkânsızlık, öğretmen yokluğu, halkın tutumu gibi sebeplerle bunların hepsi uygulanamamıştır.”²⁵³

²⁵⁰ İ. İlkin Tekeli, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara, 1999, s. 75-76.

²⁵¹ Karpat, 1972, s. 276.

²⁵² Cevdet Paşa, *Tezakir 1-12*, Ed. Cavid Baysun, Ankara, 1953, s. 11; Aktaran Karpat 1972, s. 276.

²⁵³ Bayram Kodaman, *II. Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara, 1999, s. 89, 164.

Muhafazakâr modernleşmeci eğitim sisteminin ana hedefleri arasında “padişaha dini bağlarla bağlı mütefennin”,²⁵⁴ yani apolitik ve itaatkâr bir nesil yetiştirilmesi bulunuyordu. Nuri Doğan’a göre bu dönemde yetiştirilmek istenen ideal insan tipi, öncelikle Allah’a ve ardından padişaha kayıtsız şartsız itaat eden, dindar ve isyandan uzak duran kimsedir.²⁵⁵ 1891 yılında II. Abdülhamit öğrenciler arasında muhalif fikirlerin yaygınlaştığına işaret ederek gerekli düzenlemelerin yapılması ve din derslerinin saatlerinin artırılmasına yönelik şu iradeyi yayınlamıştır:

“Mekteb-i Mülkiye, bilimler tahsil edip iyi huylar kazanarak ileride devlete sadık hizmetler verecek memur yetiştirmek amacıyla kurulmuştur. Avrupa devletlerinin kurdukları okullar kendi hükümet usullerini sağlamlaştırmaya ve güçlendirmeye yönelik bir halde oluşturuldukları gibi, topraklarımızdaki Rum ve Ermeni okullarında dahi bir fikir ve terbiye dahilinde olarak isteklerine uygun öğrenciler yetiştirilmektedir. Oysa Mekteb-i Mülkiye’den çıkmış bulunanların bazılarının ayrı fikir ve davranışlara sahip oldukları, bunlardan hizmet-i şahaneye alınmış olanlarla karşılaştırılınca anlaşılmiştir.”²⁵⁶

II. Abdülhamit dönemi eğitim sisteminin bir diğer başlıca özelliği, müfredatlar ya da uygulamalardaki dinsel ve geleneksel söylemin yoğunluğudur. Din

²⁵⁴ Alkan, 2006, s. 387.

²⁵⁵ Nuri Doğan, *Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, İstanbul, 1994, s. 163; Aktaran Mustafa Gündüz, 2008, s. 257.

²⁵⁶ *Siyasi İlimler Mecmuası*, Sa. 105, 1939, s. 474; Aktaran Adem Doğan, “Osmanlı Eğitiminde Mülkiye Mektepleri”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2007, s. 27. Söz konusu iradenin orijinal metni: “Mekteb-i Mülkiye, tahsil-i ilm-ü marifet ve iktisab-ı hüs-ü hulk ile ileride devlete hidemat-ı sadıkane ibraz edecek memur yetiştirmek maksad-ı alisi ile tesis ve küşat edilmiş olup, halbuki Avrupa devletlerinin tesis ettikleri mekatip kendi usul-ü hükümetlerini teşyit ve takviyeye hizmet edecek efkarda adam yetiştirmeye Salih bir halde teşkil eylemekte oldukları gibi Memalik-i Mahsure’de açılan Rum ve Ermeni mekteplerinden dahi bir fikir ve terbiye dahilinde olarak matlupları veçhile şakirdan yetiştirmekte oldukları halde zikrolunan Mekteb-i Mülkiye’den neş’et etmiş bulunanlardan bağzıları ayrı ayrı etvar ve efkarla mütehallik oldukları, bunlardan hizmet-i Şahane’ye alınmış olanlarla bilmukaayese anlaşılmiş (...)”.

siyasal sisteme bağıllığın sağlanmasında temel değer olduğu için, eğitimdeki söz konusu dinsel söylemi egemen siyasal yapıyla ilişkisi çerçevesinde değerlendirmek ve yine itaatkâr toplum hedefine atıfta bulunmak gerekir. Eğitim sistemindeki dinsel vurgu 1880’lerde artmıştır,²⁵⁷ ancak bu daha önceki dönemlerde seküler bir programın varlığını ya da dinsel içeriğin pekiştirilmediğini göstermez. Osmanlı müfredatlarında dinsel ve ahlaki değerlerin ağırlık kazanmasını bazı Batılı ülkelerdeki eşzamanlı gelişmelerle ilişkilendiren Benjamin C. Fortna, Osmanlı’daki eğitim politikalarını Batı’yı örnek alma çabası yerine, yerel ihtiyaçların doğurduğu uygulamalar olarak niteler. Fortna’ya göre, eğitim sisteminde İslami öğelerin ağırlık kazanması modernleşme çizgisinden bir kopuş değil, aksine modernleşmenin bir gereğidir.²⁵⁸ Fortna bu yaklaşımı yeni bir modernleşme tarzı olarak değerlendirir. Ortaya çıkan eğitim programı tam bir Doğu-Batı sentezidir, ancak bu iki geleneği birleştirme çabası karmaşık bir sistem yaratarak her ikisini de başkalaştırmıştır.²⁵⁹ Söz konusu “muhafazakâr modernizm” çerçevesinde muhafazakâr ve sadık bir kuşak yetiştirmek için her düzey okulun müfredatına din dersleri eklenmiş, mevcut din derslerinin saatleri artırılmış ve böylelikle “tedrisatın esası dinleştirilmiştir.”²⁶⁰ Dönemin pedagoglarına göre, öğretmenlerin görevi “medeniyet-i İslamiyyenin terakkiyat-ı maddiyeye mani değil, belki en ziyade müsaid olduğu itikadını

²⁵⁷ Alkan, 2006, s. 387.

²⁵⁸ Benjamin C. Fortna, “Islamic Morality in the Late Ottoman ‘Secular’ Schools”, *International Journal of Middle Eastern Studies*, C. 32, Sa. 3, Ağustos 2000, s. 369. Fortna’nın sözünü ettiği gibi, özellikle Rus modernleşmesinin önemli bir unsuru Ortodoks inancının eğitim başta olmak üzere toplumsal hayatta yeniden canlandırılmasına dayanıyordu. Örneğin 1897 yılında Rusya’da 24 saatlik haftalık ders saatinin dokuzu din ve kilise öğretimine ayrılmıştı. Bkz. Deringil, 2007a, s. 143.

²⁵⁹ Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Hümayun, Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim*, Çev. Pelin Sıral, İstanbul, 2005, s. 164, 169.

²⁶⁰ Akçura, 1977, s. 22.

yerleştirecek asarın etfal-ı tebaaya talim” ettirilmesidir.²⁶¹ Bu görüş bizzat II. Abdülhamit’in din ve gelişme ilişkisi hakkındaki bakış açısına paralel bir tutumdur.²⁶² Bu anlayışa uygun biçimde II. Abdülhamit döneminde Mekteb-i Sultani, Darülmualliminin, Darülmualimat, iptidailer, rüştiyeler ve askeri okulların müfredatlarında ulum-u diniyye, ilm-i ahlak, fikh-ı şerif ve Kuran-ı Kerim gibi dersler ağırlıktadır; örneğin, 1904 yılı rüştiye birinci sınıf müfredatında Kuran-ı Kerim ve ma Tecvid haftada altı saat, buna karşılık Türkçe dersleri dört saat olarak belirlenmiştir.²⁶³ Yine bu dönemde dinsel eğitime daha fazla bütçe ayrılmış, ulemaya daha yüksek maaşlar ödenmiş, dini eğitim verilen binalar restore edilmiş ve öğrencilere birlikte abdest alma ya da camide namaz kılma dahil olmak üzere ibadet zorunluluğu getirilmiştir.²⁶⁴

Özet olarak, II. Abdülhamit dönemi eğitim sistemi egemen siyasal söylem ve egemen yönetim tarzının kitlelere aktarıldığı, birbirini tamamlar nitelikteki uygulamalar bütünüdür. Dönemin eğitim anlayışı, okullaşma oranının ve dinsel içeriğin artmasıyla hem modern hem de muhafazakâr bir görünüm sunar. Kısaca modern olanaklarla muhafazakâr/geleneksel yapının pekiştirilmesi olarak nitelenebilecek bu uygulamalar, statüko yerine dönüşümün dinamik kadrolarını

²⁶¹ Alkan, 2006, s. 387.

²⁶² II. Abdülhamit’in din ve dinin kamu alanına nüfuzu hakkındaki görüşleri, dönemin başat siyasal ideolojisine ilişkin daha derin bir perspektif sunar. Dindar kimliğiyle bilinen padişah uygarlık, modernleşme ve Doğu ile Batı kültürlerine ilişkin ideolojik, ancak felsefi derinliği olmayan bir bakış açısına sahiptir. Padişah, insan eylemini akıldan ziyade duyguların yönlendirdiğini, Batı duygu/düşünce yapısının ulusal söylemlerle belirlendiğini, ancak Doğu’da dinin etkili olduğunu, çağdaş uygarlık esaslarının çoğunun temel İslami uygulamalara dayandığını ve materyalizm (maddiyun), naturalizm (tabiyyun) ve sekülerizm (dahriyyun) kavramlarının dinle ilişkili olduğunu düşünüyordu. Bkz. Karpat, 1972, s. 272. Bu görüşler, ideolojik formülasyonlardaki klasik egosentrik yaklaşımın tipik bir örneğidir.

²⁶³ Somel, 2010, s. 358.

²⁶⁴ Özcan, 1997, s. 48; 2006, s. 387.

ortaya çıkararak kendi çelişkisini yaratmıştır. II. Abdülhamit iktidarını sona erdiren dinamiklerin okul kökenli olması bu tasarının işlemediğini gözler önüne serer.

2.4.5.2. Bir Meşruiyet Aracı Olarak Sosyal Yardım Sistemi

Sosyal uygulamalar başat siyasal söylemin başlıca taşıyıcılarından biridir ve sosyal yardım sistemi siyasetten ayrı düşünülemez. Bu nitelik, yığınların taleplerinin göz önünde bulundurulmaya başlaması ve bu bağlamda modern sosyal devlet uygulamalarının ilk örneklerini vermesiyle daha da önem kazanmıştır. Modern sosyal devletin ana unsurları, “sosyal refah” olgusunun gittikçe artan biçimde merkezi devletin görevleri arasına girmesi, nüfusun üretken kapasitesinin geliştirilmesinin gündeme gelmesi ve sosyal uygulamaların birer meşruiyet aracı olmasıdır.²⁶⁵ Nadir Özbek’e göre sosyal/kamusal alan devlet müdahalesini bir yandan gerekli kılmış, diğer yandan da bu müdahalenin yeni bir meşruiyet zemini olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır.²⁶⁶ Osmanlı İmparatorluğu da 19. yüzyılda sosyal yaşama nüfuzunu arttırmış, önceden devletle ilişkisi sınırlı olan alanlar bürokratik devletin sorumluluğu altına girmiştir; bu dönemde “tehvin-i ihtiyacat, temin-i refah ve sade-i ahali” konusunun merkezi devletin gündemine oturmuştur.²⁶⁷

II. Abdülhamit döneminde, özellikle modern sağlık kurumlarının yaygınlaşmasıyla sosyal yardımların zirveye ulaştığı değerlendirilmektedir; ancak bu uygulamalar saltanat propagandası, İslami motifler ve paternal vurgularla iyi

²⁶⁵ Özbek, 2008, s. 325.

²⁶⁶ Nadir Özbek, “Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Sosyal Devlet”, *Toplum ve Bilim*, Bahar 2002, s. 11. Kamusal alanın oluşumu, yani halk veya millet diye adlandırılan toplumun bir iktidar ve meşruiyet kaynağı olarak ortaya çıkışı, kapitalizmin yarattığı yeni sosyo-politik güç olarak orta sınıfın doğuşu ile aynı zamana denk gelir. Bkz. Karpat, 2010, s. 757-758.

²⁶⁷ Özbek, 2008, s. 47.

kurgulanmış bir siyaset senaryosu içinde oldukça politize bir görünüme sahiptir. Kurduğu “refah sistemi” aracılığıyla kendini yoksul ahalinin yegâne koruyucusu olarak sunan II. Abdülhamit aslında iktidarına daha fazla meşruiyet kazandırmak istemiştir. Bu dönemde kurulan sosyal kurumlar padişahın kişisel hayratı olarak gösterilmiş, böylelikle yoksul halkın koruyucusu padişah imajı ile bilim, ilerleme ve modernleşme temaları etrafında kurgulanan pozitivist bir siyasi söylem harmanlanmıştır. Bir diğer ifadeyle, “monarşik refah sistemi” aracılığıyla padişah, popüler ve paternalist bir figür olarak sunulmuş ve bu yolla yoksul halk ile padişah arasında duygusal bir yakınlık oluşturulmaya çalışılmıştır; bu bağlamda, II. Abdülhamit’in, halkın koruyucusu olduğu izlenimi basın ve yayın yoluyla da güçlendirilmiştir.²⁶⁸

Monarşik tonların ağır bastığı II. Abdülhamit dönemi sosyal yardım sistemi, hastaneler ve bakımevleri gibi modern sosyal kurumların yanı sıra, yaygın bir hediye sistemi ve kişisel hayratların bileşkesidir. II. Abdülhamit hayratlarını önceki uygulamalardan ayıran en önemli unsur ise, söz konusu uygulamaların geleneksel biçimlerle başarılı bir şekilde eklemlenmesi ve bu sentezlerle yeni siyasi içerikler ve işlevler yüklenmesidir.²⁶⁹ Padişah hediyeleri yalnızca muhatapları ilgilendirmemekte, daha geniş bir kitleye siyasi mesajlar vermek üzere kurgulanmaktaydı; “İhsan-ı hümayun”un simgesel tezahürlerinin kendi içine alma, özümseme gibi bir amacı vardı.²⁷⁰ Özenle planlanan bu sistem, bir yandan halkın rejime sadakatini güvence

²⁶⁸ Özbek, “II. Abdülhamit ve Kimsesiz Çocuklar Darülhayr-ı Ali”, *Tarih ve Toplum*, Şubat 1999, Sa. 182, s. 11; Özbek 2008, s. 21, 24, 31, 32.

²⁶⁹ Özbek, a.g.e., s. 26

²⁷⁰ Deringil, 2007, s. 54.

altına alırken, diğer yandan da basın aracılığıyla böyle bir sadakatin hâlihazırda tesis edilmiş olduğu görüntüsü vermektedir.²⁷¹

II. Abdülhamit dönemi sosyal politikalarında okullar ve sağlık kurumlarıyla yürütülen modernleşmeci uygulamaların dışında, İslamcı siyasetin tezahürü olan dinsel hayratların yoğunluğu dikkat çeker. Toplumsal tabanla kurulan ilişki çerçevesinde etkili bir meşruiyet aracı olan dinsel yatırımlar, padişahın cismen görünmese de, simgelerle görünür kılınmasında önemli rol oynamıştır. Bu dönemde padişah imgesi, onun gücünü ve her yerde hazır ve nazır oluşunu aralıksız biçimde hatırlatacak bir simgeler sistemi aracılığıyla halkına yönlendirilmiştir.²⁷²

II. Abdülhamit'in amacı, modern halk hükümdarları rolünü oynayan seleflerinin aksine, görünmeden "iktidarın titreşimlerini" yaymaktı.²⁷³ Bu nedenle halkla iletişim, büyük ölçüde İslami motiflere dayanan simgesel yollarla gerçekleşiyordu. Şerif Mardin'in belirttiği gibi, Müslüman Osmanlılar, hem üst hem de alt sınıfları seferber edebilen duygusal titreşimi İslam'dan alabiliyorlardı; gayrimüslimlerin ulusal simgeleriyle rekabet edebilen simgeler dağarcığını sağlayacak olan kaynak İslam'dı."²⁷⁴ Bu bağlamda, II. Abdülhamit, hayır harcamalarının büyük bölümünü dinsel amaçlara, özellikle de cami inşası ve tamirine tahsis etmiştir. Nadir Özbek'in, esas olarak 1318 (1902) tarihli Bağdat Salnamesi'nde yayınlanan listeye göre hesapladığı II. Abdülhamit hayratlarının dağılımında, dinsel kurumlar ve yardımlar için ayrılan bütçenin, toplam bütçenin yaklaşık % 61'ine denk geldiği

²⁷¹ Özbek, 2008, s. 149.

²⁷² Özbek, 2008, s. 34.

²⁷³ Gülru Necipoğlu, *Architecture Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Londra, 1991, s. 59; Aktaran Deringil, 2007, s. 34.

²⁷⁴ Mardin, 1989, s. 129.

görülmektedir.²⁷⁵ Bunlar içinde camiler, tekke ve zaviyeler, Hicaz yoksulları ve hacılara yardım, mevlid-i şerifler ve türbeler bulunmaktadır. Yusuf Akçura “hilafet evine uğrayan hacılar, Müslümanların önderinin inayetine mazhar edilerek gerek kendilerinin gerekse de diğer Müslümanların hilafet makamına celp ve kalplerinin raptına çalışıldı”²⁷⁶ diyerek bu paternal senaryonun altını çizer. Hayratların vilayetlere göre dağılımında da dini hassasiyetin etkisi görülür: Padişahın “lütfuna mahzar olan” şehirler arasında İstanbul’dan (% 41.1) sonra Hicaz (% 23.9) gelmektedir; diğer vilayetlerle aradaki fark öyle büyüktür ki, üçüncü sıradaki Edirne bu hayırseverlikten ancak % 4.9 oranında yararlanabilmiştir.²⁷⁷ Bu dağılımda “görünmeden görünürlük” ve bundan kaynaklanan prestij kaygısı çok açıktır; kuşkusuz Mekke ve Medine gibi önemli kentlerdeki cami ve diğer kutsal mekanların onarımı vs. II. Abdülhamit’i halkın gözünde üstün bir konumda tutuyor ve halifelik iddiasını pekiştiriyordu.

Sonuç olarak, II. Abdülhamit dönemi sosyal uygulamaları ve sosyal devlet anlayışı, rejimin doğasına uygun biçimde, “neo-patrimonyal” bir çizgiye sahiptir. Bu kavramın içini dolduran paternal yaklaşım ve kişisel iktidarın yansımaları, olası bir iyi niyet belirtisi olmasının yanı sıra, siyasallaşan yığınlara karşı bir meşruiyet gösterisi niteliğindedir.

²⁷⁵ Özbek, 2008, s. 185.

²⁷⁶ Akçura, 1977, s. 22.

²⁷⁷ Özbek, 2008, s. 186.

III. BÖLÜM

İTTİHAT VE TERAKKİ İKTİDARINDA OSMANLI RESMİ İDEOLOJİSİ: PROTO-MİLLİYETÇİLİK DÜZLEMİNDE TÜRK ULUSÇULUĞU

İttihat ve Terakki Fırkası'nın başlangıçta denetleme iktidarı olarak, sonrasında ise bir tek parti diktası kurarak güdülediği II. Meşrutiyet dönemi siyasal yaşamı, parti içi dinamiklerin değişmesi ve siyasal konjonktürden kaynaklanan zorunlulukların etkisiyle farklı ideolojik arayışlara sahne olmuştur. II. Meşrutiyet öncesinde ve yeni rejimin ilk yıllarında “unsurların birliği” söylemini benimseyen İttihat ve Terakki, özellikle Balkan Savaşı'ndan sonra, otokrat niteliği ağır basan bir mülki-askeri karma yönetim çerçevesinde ulusçu/Türkçü söylemi öne çıkarmıştır. İmparatorluktaki bütün unsurları ya da Müslüman halkları esas almış çoğulcu ideolojik formülasyonların yerine benimsenen Türk ulusçuluğu, II. Abdülhamit dönemindeki İslamcı reaksiyondan doğan bir proto-milliyetçilik formu olarak da değerlendirilebilir. Bu İslamcı reaksiyonun sonuçları üstünde duran Kemal H. Karpat, toplumsal tabandaki İslamcı kıpırdanmanın, bireyleri dinlerine bağlayan sosyal bağları “millet”e kaydırıldığını ve böylelikle dinsel cemaati bir proto-millete dönüştüren ideolojik itici gücü sağladığını belirtir.²⁷⁸ Yeni resmi ideoloji ve buna uygun bir toplumsal alt/üst yapı kurmak için atılan adımlar, cumhuriyet dönemi ulus-devlet yapılanmasının temelini oluşturmuştur. II. Meşrutiyet dönemi, Türk milliyetçiliğinin İslamcı ve halkçı boyutları göz önüne alındığında, önceki ve sonraki ideolojik eğilimler arasında bir sentez dönemi olarak da yorumlanabilir.

²⁷⁸ Karpat, 2010, s. 770.

Bu bölümde, II. Meşrutiyet dönemi siyasal yaşamı, devrin egemen aktörü olan İttihat ve Terakki'nin ideolojisi/ideolojileri bağlamında incelenecektir. Bu çerçevede, izleyen dönemdeki ideolojik eğilimleri ya da kutuplaşmaları yansıtması açısından İttihat ve Terakki'nin tarihine ve yapısına kısaca değinilecek, yine ideolojik bir perspektif sunması nedeniyle 1908 hareketinin “devrim” niteliği sorgulanacak ve ideolojik evrim neden-sonuç ilişkisi içinde, uygulama alanlarından örneklerle ele alınacaktır.

3.1. Jön Türk Muhalefeti ve Bir Devrim Odağı Olarak İttihat ve Terakki

19. yüzyıldaki yapısal gelişmeler, kapitalist ilişkilerin geniş bir sath içinde yaygınlaşması, artan okuma-yazma oranı ve basın bir toplumsal araç olarak güç kazanması yeni bir Müslüman orta sınıfı yaratmıştır. Bu orta sınıf akılcı düşünce tarzını kısmen benimsemiş, içinde bulunduğu kültürü eleştirel ve dünyevi bir yaklaşımla değerlendirmeye başlamıştı. Bireyciliği, çıkarıcılığı ve sosyo-ekonomik köklerinin dinamik bilincinde olması sayesinde yeni Müslüman orta sınıfı geleneksel benzerlerinden farklıydı ve ticari, tarımsal ve entelektüel bağlantılarıyla ülke içindeki dönüşümde belirleyici rol oynamaya başlıyordu.²⁷⁹

Sosyal yapıdaki söz konusu değişimler ve II. Abdülhamit rejiminin baskıcı yöntemleri 1890'lardan itibaren muhalif seslerin daha organize ve eylemci biçimde yükselmesine yol açmıştır. Bu dönemde, toplumsal bağların inşa edildiği kaynak konusunda iktidar ve muhalefet arasındaki değer uyumsuzluğu aşılması güç bir gerilim ortamı yaratmış; muhalifler, odağında padişahlık kurumunun bulunduğu bir

²⁷⁹ Karpat, 2010, s. 1-2, 13.

toplumsal bağ yerine, “vatan” gibi soyut ilkeleri esas alan bir topluluğun kurulmasını hedeflemişlerdir.²⁸⁰

II. Abdülhamit’in otokrat yönetimine karşı örgütlenen muhalefetin kökleri, Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane öğrencileri olan İshak Sukuti, Abdullah Cevdet, İbrahim Temo ve Hüseyinzade Ali’nin 1889 yılında kurduğu İttihad-ı Osmani adlı gizli örgüte uzanır.²⁸¹ Örgütün adı 1895 yılında Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti olarak değiştirilmiştir. Bu tercihte, Jön Türk ideolojisini büyük ölçüde esinleyen pozitivist Auguste Comte’un “düzen ve ilerleme” (“intizam ve terakki”) ilkesinin etkili olduğunu söyleyen Sina Akşin’e göre, “intizam” yerine “ittihad” kavramının benimsenmesiyle cemiyetin devrimci niteliği vurgulanmıştır.²⁸² İttihat ve Terakki adı, pozitivist bir öykünme olmaktan ziyade, devletin varlık sorununa iki sözcükten ibaret bir çözüm olarak da okunabilir; İttihat, yani birlik temasının içeriğini, eşitlik temelinde bir siyasal uzlaşma sağlanarak bütünlüğün korunması²⁸³ ve huzur ortamında toplumun ilerlemesi oluşturur.

Akşin’in sözünü ettiği devrimci nitelik, İttihat ve Terakki’nin asıl nüvesinin kökeni olan Tıbbiye’deki düşünce ortamında belirgindir. Tıbbiye öğrencilerinin, içinde buldukları geleneksel toplumun manevi köklerinden koparak klasik anlayışa yabancılaşmaları ve biyolojik dünya görüşüne sahip olmaları onları devrimci çizgiye yaklaştırmıştır.²⁸⁴ Reformist Mülkiye hareketi Tıbbiye’ye oranla daha yüksek bir entelektüel birikime sahip olsa da, askerler harekete geçmekte daha kararlı ve daha

²⁸⁰ Mardin, 2008, s. 19.

²⁸¹ Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Ankara, 2009, s. 49-50.

²⁸² Akşin, a.g.e., s. 51

²⁸³ Alkan, 2006, s. 382.

²⁸⁴ Mardin, 2008, s. 61.

ataktılar.²⁸⁵ Tarık Zafer Tunaya “İttihatçıların eylemsel bilgileri sosyal alandaki bilgilerinden daha fazladır”²⁸⁶ diyerek bu eylemci/devrimci özelliğin altını çizer.

1890’larda İstanbul-Paris-Londra üçgeninde dört muhalif grup faaliyet gösteriyordu: *Hürriyet* ve Selim Farisi’nin çevresinde toplananlar, Türk-Suriye komitesi üyeleri, Ahmet Rıza, Halil Ganem ve Albert Fua’dan oluşan Paris grubu ve askerler.²⁸⁷ 1895 sonlarında Paris’teki İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin başkanı olan Ahmet Rıza ayda iki kez yayınlanacak olan Fransızca *Mechveret* dergisini çıkarmaya başladı. Dergi ekibinde Albert Fua (Selanikli Yahudi), Aristidi Paşa (Rum) ve Halil Ganem (Lübnanlı Marunî) gibi isimlerin bulunması, grubun, unsurların birliğini temel alan bir yaklaşımı olduğunu gösterir. Derginin ilk sayısında, Jön Türk hareketinin rotasını çizen programa yer verilmiştir; buna göre, yapılacak reformların bütün Osmanlı halklarını kapsaması ve Osmanlı unsurunu zayıflatmadan uygarlık yolunda ilerlenmesi gerekiyordu. Osmanlı’nın Doğulu kimliğinin korunması üzerinde duran programda, Batı’dan sadece “milletin hürriyete doğru yolunu aydınlatabilecek” olan bilimsel gelişmelerin alınmasını önerilmekteydi.²⁸⁸ Bu tutum, M. Şükrü Hanioğlu’nun modernleşme/Batılılaşma kavramlarının içeriğine getirdiği yorum çerçevesinde incelenebilir; bu perspektife göre, *Mechveret*’in tutumu sosyal bir olgu olan Batılılaşma yerine, teknik bir boyuta sahip olan modernleşmeyi karşılıyordu.²⁸⁹

²⁸⁵ Mardin, a.g.e., s. 62-63.

²⁸⁶ Tunaya, 2009, s. 400.

²⁸⁷ Mardin, 2008, s. 78-79. Mardin, *Hürriyet* ekibi ve Türk-Suriye komitesinin Jön Türk hareketindeki rolünün sınırlı olduğunu ekler.

²⁸⁸ Mardin, a.g.e., s. 55, 62, 99.

²⁸⁹ Hanioğlu’nun modernleşme ve Batılılaşma kavramlarına ilişkin değerlendirmeleri için bkz. Bölüm 1.3.1.

4-9 Şubat 1902 tarihinde Prens Sabahattin ve Lütfullah Bey'in çağrısıyla Paris'te ilk Jön Türk Kongresi toplanmıştır. Kongreye atfedilen isimler hakkında detaylı bir liste sunan Kaan Durukan, liberal karakteriyle öne çıkan toplantıya Batı literatüründe “Osmanlı Liberaller Kongresi” olarak atıfta bulunulduğunu söyler.²⁹⁰ M. Şükrü Hanioglu ise “Osmanlı Muhalefetinin İlk Kongresi”²⁹¹ adıyla daha kapsayıcı bir tanımlama yapar, ancak toplantı aslında “Osmanlı Hürriyetperveran Kongresi”dir.²⁹² Kongrenin sonuç bildirisinde, II. Abdülhamit rejimi ile Osmanlı halkları arasında hiçbir bağ bulunmadığı, imparatorluğun bütünlük ve bölünmezliği, ilerlemenin şartı olarak sınırlar içinde barışın sağlanması ve başta Kanun-ı Esasi olmak üzere, devletin temel yasalarına saygı gösterilmesi vurgulanmıştır.²⁹³ Öte yandan, kongrenin başlıca sonucu Jön Türk hareketinin bölünüşünü ortaya çıkarmak olmuş; bu bölünme kesin olarak anlaşılınca, 1906 yılında Prens Sabahattin'in öncülük ettiği Teşebbüs-i Şahsi ve Âdemi Merkeziyet Cemiyeti kurulmuştur.²⁹⁴ Söz konusu çelişmenin nedeni, Ahmet Rıza grubunun “mili iktisat” ve merkezîyetçilik savunuculuğu karşısında Sabahattin'in serbest girişim ve yerinden yönetimci federalizm yanlısı düşünceleriydi.²⁹⁵ Kemal H. Karpat da, “Jön Türk politikasını etkileyen ve sonunda Türklüğü siyasallaştıran temel faktör devletçilik-liberalizm

²⁹⁰ Kaan Durukan, “Prens Sabahaddin ve İlm-i İçtima: Türk Liberalizminin Kökenleri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 145. Durukan’ın derlemesinde yararlandığı kaynaklar için bkz. E. E. Ramsaur Jr., *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, Çev. N. Ülken, İstanbul, 1972; Roderic Davison, *Turkey: A Short History*, Huntington, 1981, s. 103; Stanford Shaw ve Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, New York, 1977, s. 258.

²⁹¹ M. Şükrü Hanioglu, *Preperation for a Revolution: The Young Turks 1902-1908*, New York, 2001, s. 191.

²⁹² Durukan, 2006, s. 145.

²⁹³ Akşin, 2009, s. 82.

²⁹⁴ Akşin, a.g.e., s. 84, 87.

²⁹⁵ Suavi Aydın, “İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 124.

veya merkezîyetçilik-âdemi merkezîyetçilik kavgasıydı”²⁹⁶ diyerek bu ayrışmanın altını çizer. Jön Türk hareketindeki bu ideolojik kırılma, II. Meşrutiyet dönemi milli ekonomi politikaları ve merkezîyetçi tutumlar göz önüne alındığında anlam kazanır.

Bir “iç dinamik simgesi” olarak asıl İttihat ve Terakki Cemiyeti ise 1906 yılında Selanik’teki Üçüncü Ordu subaylarının girişimiyle kurulmuştur. Grubun ilk adı Osmanlı Hürriyet Cemiyeti’dir.²⁹⁷ II. Abdülhamit rejimine muhalif askerler ve memurların entelektüel ideologlardan yoksun biçimde giriştikleri paramiliter bir örgütlenme olan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti 1907 yılında Paris’teki örgütlerle birleşerek önce “Terakki ve İttihat” sonra da “İttihat ve Terakki” adını almıştır.²⁹⁸ Konfederatif bir nitelik taşıyan bu birliktelik çerçevesinde cemiyetin Paris’te harici, Selanik’te dahili olmak üzere, iki genel merkezi, iki nizamnamesi ve iki maliyesi olacaktı.²⁹⁹ Suavi Aydın birleşme sonrası “artık Selanik grubu eyleyecek, Paris grubu seyredecekti”³⁰⁰ diyerek cemiyet içindeki grupların yeni rollerine vurgu yapar; gerçekten de Osmanlı Hürriyet Cemiyeti grubu fiilen İttihat ve Terakki’nin hâkim unsuru olacak ve bu klik imparatorluğun kaderini kendi felsefesi doğrultusunda belirleyecekti.

27-29 Aralık 1907 tarihlerinde, İttihat ve Terakki, Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkezîyet Cemiyeti, Ermeni Taşnaksütyun Cemiyeti ve Mısır’daki Ahd-ı Osmani Cemiyeti’nin katılımıyla Paris’te II. Jön Türk Kongresi toplanmıştır. Kongre bildirisinde, Osmanlı İmparatorluğu’nu oluşturan milletlerin birlik olmayı başardıkları ve çabalarını birleştirerek nihai amaca ulaşınca kadar ihtilal yolunda

²⁹⁶ Karpat, 2010, s. 681-682.

²⁹⁷ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Partiler*, C. 3, İstanbul, 2009, s. 27.

²⁹⁸ Aydın, 2006, s. 124; Tunaya, 2009, s. 27.

²⁹⁹ Akşin, 2009, s. 132.

³⁰⁰ Aydın, 2006., s. 124.

ısrar edecekleri duyuruluyordu; amaç II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesi, "idare-i hazıra"nın esasından değiştirilmesi ve parlamenter düzenin kurulmasıydı.³⁰¹

Jön Türk muhalefeti bir kuşak önceki Yeni Osmanlı hareketinin birikimini esas almış olsa da, iki grubun toplumsal tabanı ve siyasal tasarılarında farklılıklar vardı. Yeni Osmanlıların tabanı, Tanzimat dönemi bürokratik hiyerarşisi ve Batı kültürü almış kentlilere dayanıyordu, Jön Türklerin kökleri Tıbbiye, Harbiye ve Mülkiye gibi yüksekokullara kaymıştır.³⁰² Bu durum farklı bir statü alanıyla karşı karşıya kaldığını ve Jön Türklerin, Yeni Osmanlılara göre devlet sınıfıyla daha esnek bir ilişkiye sahip olduğunu gösterir.³⁰³ Cemiyetin kurucularının taşra kökenine vurgu yapan Şerif Mardin, söz konusu toplumsal kompozisyonu, ülkenin içine girdiği yeni bir gelişmenin belirtisi olarak nitelendirir.³⁰⁴ Jön Türk muhalefetinin kökenleri üzerinde durulurken ilgi çekici bir diğer nokta, II. Abdülhamit'in muhafazakâr modernleşmeci politikalarının rejimi hedef haline getirmiş olmasıdır; bu dönemde kurulan eğitim kurumları, 1908 Jön Türk hareketinde aktif rol oynayan öğrencileri ve mezunlarıyla mutlak iktidarın sonunu hazırlayacak kadroların beşiği olmuştur.³⁰⁵

Jön Türkler, padişaha sadık bir halka seslenerek kısa sürede sonuç alınamayacağını anlamışlar ve devrimci hareket için en uygun aktör olan orduya yönelik bir propaganda faaliyetine girişmişlerdir. Sonunda Ahmet Rıza'nın özgürlüklerle ilgisi olmayan "uzmanlık" teorileriyle Jön Türk askeri kanadının vatanperverliği ve aktivizmi birleşerek oldukça otoriter bir teori meydana

³⁰¹ Akşin, 2009, s. 113-114; Mardin, 2006, s. 51; Hanioglu, 2001, s. 203-204.

³⁰² Akşin, a.g.e., s. 26.

³⁰³ Mardin, 2006, 51-52.

³⁰⁴ Mardin, 2008, s. 67.

³⁰⁵ Kerem Ünüvar, "İttihatçılıktan Kemalizme: İhya'dan İnşa'ya", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 130; Fortna, 2005, s. 295.

getirmiştir.³⁰⁶ Muhalif hareket, bundan sonra, ağırlıklı olarak askeri kanadın güdümünde ve eylemci bir nitelikte gelişecektir. Sina Akşin, II. Abdülhamit'in otokrat iktidarına Rumeli'deki İttihat ve Terakki üyesi subaylar tarafından son verildiğini söyleyerek, askeri aktivizmin muhalif hareketteki önemini altını çizer.³⁰⁷

II. Meşrutiyet'in ilanı süreci, İttihat ve Terakki tarafından "gayrimeşru hükümetin" Manastır valisine verilmiş bir muhtıra olan 23 Haziran 1908 Beyannamesi'yle başlamıştır. Beynamede, bölgesel ve ulusal sorunların "insanlık kanununun hükümlerine altında" yok edilebilmesi için meşrutiyetin ilanı çağrısında bulunulmuştur.³⁰⁸ Bu muhtırayı, Resne Kolağası Niyazi Bey'in 2 Temmuz 1908 tarihinde kalabalık bir muhalif grupla dağa çıkması izlemiştir. Niyazi Bey, Yıldız Sarayı, Rumeli müfettişliği ve Manastır valiliğine çekilen telgraflarda, Kanun-ı Esasi'nin yeniden yürürlüğe konularak Meclis-i Mebusan'ın toplanması ve hafiye paşaların dönmesi gibi isteklerde bulunmuştur.³⁰⁹ Militer tepkinin yukarıdan aşağıya inerek kitlesel bir kimlik kazandığı Firzovik toplantısı da 23 Temmuz'a giden yolda önemli bir aşamadır. Aslında yabancı güçlerin Makedonya üzerindeki tasarılarına tepki göstermek için düzenlenen Firzovik toplantısı, Miralay Galip Bey'in yönlendirmesiyle meşrutiyetçi bir eyleme dönüşmüştür. Galip Bey, Rumeli'deki yabancı müdahalesinin ancak meşveret usulünün gelmesiyle son bulacağını ileri sürerek tepkili kitleyi kendi safına çekmeyi başarmış ve harekete toplumsal destek sağlamıştır.³¹⁰ Firzovik'in yanı sıra, Kosova, Selanik, Serez, İştıp ve Priştine'de Yıldız'ı köşeye sıkıştıran gösteriler düzenlenmiş; çekilen telgraflarda, meşrutiyet

³⁰⁶ Mardin, 2008, s. 306.

³⁰⁷ Akşin, 2009, s. 130.

³⁰⁸ Tunaya, 2004, s. 2.

³⁰⁹ Akşin, 2009, s. 127.

³¹⁰ Akşin, a.g.e., s. 129.

isteği yerine getirilmezse Üçüncü Ordu'nun başkente doğru harekete geçeceği uyarısı yapılmıştır.³¹¹ Ordu ve halk arasında başkaldırıların yaygınlaştığı bu dönemde askeri ve idari mekanizma, İttihat ve Terakki subayları tarafından girişilen propaganda faaliyeti sonucunda etkisiz bir hale getirilmişti.³¹²

İttihat ve Terakki, birikimini uzun bir entelektüel mücadeleden alan, ancak görece kısa süren fiili bir başkaldırının sonucunda Manastır'da meşrutiyeti ilan etmiştir (23 Temmuz 1908). Mekteb-i Harbiye Ders Nazırı Vehib Bey tarafından verilen nutukta, “Kanuni Sultan Süleyman devrinden beri padişahla millet arasına çekilen kafesin kırıldığı” ve adalet, eşitlik, özgürlük ve kardeşliğin bundan böyle gerçekleşme yoluna girdiği ifade ediliyordu.³¹³ Muhalif harekete karşı koyamayacağını anlayan II. Abdülhamit, bu oldubitti karşısında çaresiz kalmış ve ertesi gün, ülke genelinde meşrutiyeti ilan eden bir irade-i seniyye yayınlamıştır.

3.2. Siyasal ve Sosyolojik Açıdan 1908 Hareketi: Halk Devrimi, Burjuva Devrim ya da Askeri Müdahale Sorunsalına İlişkin Değerlendirmeler

1908 hareketinin tarih, siyaset bilimi ve sosyoloji açısından niteliği konusunda bazı görüş ayrılıkları bulunur. Kimi yorumlarda, söz konusu hareketin bir halk ya da burjuva devrimi, kimisinde bir askeri müdahale, kimisinde de cumhuriyete uzanan süreklilik çerçevesi içindeki bir ara dönem olduğu vurgulanır. Bu bölümde, izleyen dönemin yönetim anlayışı, ideolojik aygıtları ve politik tercihlerinde belirleyici rol oynaması nedeniyle 1908 hareketinin niteliği ele alınmış ve

³¹¹ Tunaya, 2004, s. 3.

³¹² Akşin, 2009, s. 129.

³¹³ Tunaya, 2004, s. 4.

II. Meşrutiyet'in ilanı sonrası Osmanlı resmi ideolojisindeki dönüşüm sürecine kavramsal bir arka plan oluşturulmaya çalışılmıştır.

II. Meşrutiyet'in ilanını bir “demokratik-burjuva devrimi” olarak niteleyen Sina Akşin'e göre, yeni rejim, feodal sistemi yıkarak onun yerine kapitalist bir düzen, özgürlük ve eşitliği getirmeyi amaçlıyordu.³¹⁴ Akşin, İttihat ve Terakki kadrolarının burjuva zihniyetli olduğunu ve bir çeşit ikame burjuvazisi olarak, burjuva toplumunu inşa etmek için devrim yaptığını söyler,³¹⁵ yani hareketin kaynağını, sosyo-ekonomik bir sebep-sonuç ilişkisi içinde değerlendirmek yerine dünya görüşü ve yaşam tarzı düzleminde ele alır. Elif Ekin Akşit-Vural da “burjuva devrimi” olarak nitelediği 1908 hareketini, milliyetçiliğin toplumsallaşmasını gözetken bir kültür devriminin öncüsü³¹⁶ olarak değerlendirir. Bu değerlendirmelerin, bir süreklilik çerçevesi içinde 1908 ve 1923 sonrası sürecin organik/entelektüel ilişkisine atıf yaptığı açıktır. Aykut Kansu “geç kalmış bir liberal devrim” şeklinde tanımladığı hareketin amacının, ekonomik yapıda kapitalist üretim ilişkilerini yaygınlaştırmak, üstyapıda da bu ekonomik ve toplumsal düzeni sağlayacak değişiklikleri yapmak olduğunu savunur.³¹⁷ 1908'i izleyen dönemde “anayasanın en can alıcı düzenlemeleri değiştirilmiş, devlet erkinin odağına, padişahın yerine Meclis-i Mebusan oturtulmuş, parlamenter meşrutiyet dizgesinin gerekleri

³¹⁴ Akşin, 2009, s. 17; Sina Akşin, “II. Meşrutiyet'in Tarihimizdeki Yeri”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, 2010, s. 15.

³¹⁵ Akşin, 2009, s. 18, 134.

³¹⁶ Elif Ekin Akşit-Vural, “Latife'nin Bir Jesti: Doğu ve Batı Feminizmleri ve Devrimle İlişkileri”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, 2010, s. 236.

³¹⁷ Aykut Kansu, “20. Yüzyıl Başı Türk Düşünce Hayatında Liberalizm”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 277; Ayrıca bkz. Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, Çev. Ayda Erbal, İstanbul, 2001, s. vii, viii.

düzenlenmiş, temel hak ve özgürlüklerde köklü bir gelişme sağlanmıştır”³¹⁸ şeklinde iyimser bir saptama yapan Cem Eroğul ise, 1908 hareketine Türkiye tarihinin ilk büyük demokratik devrimi payesini verir.

Bu yorumların, sınıf mücadelesini esas almadığı; devrimi, kendine özgü sonuçlar doğuracak bir toplumsal hareket yerine, oluşturulmak istenen bir alt ve üstyapı çerçevesinde incelediği görülmektedir. 1789 Fransız Devrimi’ndeki türden bir halk hareketi ya da burjuva eylemselliğinden bahsedilmemekte, amacın kapitalist örgü içinde burjuva toplumu yaratmak olduğu söylenmektedir. Bu yaklaşıma iki yönden itiraz edilebilir: Birincisi, toplumsal bir hareketin devrim ya da burjuva devrimi gibi isimlerle ifade edilmesi için amaçlarından önce sosyal tabanına, dönemin ekonomik ilişkilerine ve sonrasında üretim ilişkileri ya da yönetici sınıfın değişip değişmediğine bakmak gereğidir.³¹⁹ Bu bağlamda, 1908’den sonra sınıflar düzeyindeki dengeler yerine, sadece bu sınıflardaki etnik kompozisyonun değiştiği görülür.³²⁰ İkincisi ise, söz konusu liberal/pre-kapitalist sistemin hâlihazırda Osmanlı coğrafyasında yaygınlaşmakta olduğudur. Bu dönemde, özellikle büyük şehirlerde, Avrupa piyasasıyla entegre bir ticari faaliyetin sürdürüldüğü ve buna bağlı olarak gelişen kapitalist ilişkilerin sosyal yaşamda dönüştürücü yansımaları olduğu bilinmektedir. Kemal H. Karpat’a göre, hâlihazırda var olan kapitalizm özel mülkiyet

³¹⁸ Cem Eroğul, “1908 Devrimini İzleyen Anayasa Değişiklikleri”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, 2010, s. 129.

³¹⁹ Devrim kavramı ve özellikle 19. yüzyıl devrimleri için bkz. *Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek*, 1560-1991, Ed. David Parker, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2000; Eric J. Hobsbawm, *Devrim Çağı*, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2008.

³²⁰ Herkül Millas, “1908 Olaylarından Yüz Yıl Sonra Rum Milletinin Rolü Nasıl Değerlendirilir?”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, 2010, s. 62.

ve pazar güçlerini harekete geçirerek ticareti, kârı ve yerel tarım üretimini artırmış ve bu ekonomik gelişmeler 19. yüzyılda çeşitli yapısal gelişmelere yol açmıştır.³²¹

1908 olaylarının, Osmanlı coğrafyasına yayılmış etkin bir kitle hareketi olduğunu söylemek zordur. Bunun başlıca nedeni Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'daki gibi bir burjuva-proleter-köylü ittifakı bulunmamasıdır.³²² 1908'de ortaya çıkan devrimci konjonktürü Doğu Sorunu'na bağlayan Taner Timur, bu hareketin, bir halk devrimi şeklinde değil, "Doğu Sorunu" diplomasisinin son halkası olarak ortaya çıktığını ve Alman nüfuzundaki ordu eliyle bir askeri müdahale sonucunda gerçekleştiğini söyler.³²³ II. Meşrutiyet'in ilanında ordunun rolünü vurgulayan Tarık Zafer Tunaya'ya göre, 1908 olayı, Osmanlı ıslahat hareketlerinin tepeden inmece özelliğini taşır, yani bir halk hareketi değildir. Bununla beraber önceki modernleşme girişimlerinin en birikimlisi ve halkçısıdır.³²⁴ Meşrutiyetin ilanında halkın çoğunluğunu oluşturan köylülerin pozisyonunu ele alan Feroz Ahmad, bu kitlenin sonraki dönemde oynayacağı rolün, 1908 hareketinin niteliği konusunda önemli bir ipucu verdiğini söyler. Ahmad'a göre, hareketin halk/köylü tabanı olup olamayacağı, onların anayasa yenilenirken oynadıkları rolden anlaşılabilirdi: "Köy sınıfı eğer devrimciydiyse, taleplerinin yeni rejim tarafından karşılanması için baskısını sürdürmüş olmalıydı; oysa bu beklentiler karşılanamamıştır."³²⁵ Kısacası, 1908'deki halk motifi, ordu eliyle gerçekleştirilen bir hareketin tamamlayıcısı ve belki de

³²¹ Karpat, 2010, s. 1-2.

³²² Taner Timur, "Uluslaşma Süreci, İttihatçılık ve Devrim", *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, 2010, s. 53.

³²³ Taner Timur, a.g.e., s. 53; Feroz Ahmad da bu görüşe destek verir ve 1908 hareketinin halk devrimi değil, bir askeri müdahale olduğunu söyler. Bkz. Feroz Ahmad, *İttihat ve Terakki 1908-1914*, İstanbul, 2004, s. 37.

³²⁴ Tunaya, 2009, s. 731.

³²⁵ Feroz Ahmad, "Jön Türk Dönemi (1908-1918) İle İlgili Değerlendirmeler", *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, 2010, s. 20.

meşruiyet unsuru olarak nitelenebilir. Tunaya “10 Temmuz geniş bir halk ihtilali değildi, fakat kitleye iktidar kalesinin ele geçirilmesi olarak gösterilmiş ve görünmüştür”³²⁶ diyerek halk söyleminin söz konusu meşruiyet ve propaganda boyutunu işaret etmiştir. Öte yandan, Kemal H. Karpat, halk-ordu ayrımında tartışma konusu olan iki tarafa da hakkını verir:

“1908 Jön Türk devrimi, resmen Makedonya ordusunun subayları tarafından gerçekleştirilmiş olmakla beraber aslında zemini ve şartları 1905-8’te vuku bulan bir takım yerel ayaklanmalar tarafından hazırlanmıştı. Bu ayaklanmaların mimarları yerel toprak sahipleri tüccar esnaf zanaatkârlar, yani Anadolu ve Rumeli’deki taşra orta sınıfıydı.”³²⁷

1908’i bir burjuva-demokratik devrimi olarak tanımlamak da, harekete atfedilen halkçı nitelikte olduğu gibi, bazı kavramsal çelişkiler doğurur. Burjuva devrim, en genel anlamıyla, sosyal bir dönüşüm, yasal düzenlemeler vb. yollarla feodal üretim ilişkilerinin yıkılarak onun yerine pre-kapitalist bir ekonomik sistemin kurulması ve kapitalist düzen için zemin hazırlanmasıdır.³²⁸ Henry Heller, burjuva devrimini “feodalizmden kapitalizme geçiş ve ekonomik ilişkilerde toprak sahibi-serfin yerini patron-işçinin alması”³²⁹ olarak niteler. Heller’a göre, bir devrimin burjuva devrimi olabilmesi, burjuvazinin devrimin öncülerinden olmasına bağlıdır. Bunun için 1789 Fransız Devrimi’ndeki gibi, mutlaki monarşi ya da feodal düzene karşı koyabilecek ekonomik, politik ve kültürel dayanakları olan, sınıf bilincine sahip

³²⁶ Tunaya, 2004, s. 20.

³²⁷ Karpat, 2010, 772.

³²⁸ Duncan Halas, “The Bourgeois Revolution”, *Socialist Review*, Sa. 105, Ocak 1988, s. 17.

³²⁹ Henry Heller, *The Bourgeois Revolution in France 1789-1815*, New York, 2006, s. 6.

bir burjuvazi gerekir. Kısacası, bir devrimi burjuva devrimi yapan “burjuva sınıfının politik kapasitesidir.”³³⁰ Ancak 20. yüzyıl başında, başkent İstanbul ve bazı liman kentleri dışında Osmanlı İmparatorluğu’ndaki üretim ilişkileri hâlâ Ortaçağ özellikleri taşıyordu ve toplum kendi bünyesinde “ulusal bir burjuvazi” geliştirememişti; hâkim unsur olan Türkler genellikle memurluk ya da rençberlik yapıyor ve ekonomik ilişkilerde pasif bir konumda bulunuyorlardı.³³¹ Herkül Millas, Türk tarihyazımında 1908’in burjuva devrimi olarak tanımlanmasına farklı bir açıdan eleştiri getirir. Millas’a göre,

“Osmanlı’da burjuva denebilecek toplumlar, 1908 sonrasında en büyük zararı gören gayrimüslimlerdi; 1908 ile burjuva hareketleri arasında bir ilişki kurulacaksa, bu sürecin, Osmanlı’da güçlenen burjuva hareketine karşı bir süreci başlattığı yönünde olmalıdır. 1908 burjuva hareketi değildir, çünkü İttihat ve Terakki Cemiyeti burjuvaların dışlandığı bir memur ve asker hareketi olarak gelişir.”³³²

Feroz Ahmad Millas’la aynı görüştedir. Ahmad’a göre, bu dönemde bir burjuvazi ve çağdaş terimlerle düşünülebilen bir entelejensiya yaratmış olduğu söylenen topluluklar Rumlar, Ermeniler ve Selanik Yahudileri’ydi.³³³

Sonuç olarak, II. Meşrutiyet’in ilanını, kitlelere mal olmuş bir halk hareketi şeklinde ya da burjuvazi destekli bir burjuva-demokrat devrim olarak nitelemek, gelişmelerin sosyal ve ekonomik tabanını göz ardı etmek anlamına gelecektir. Ancak

³³⁰ Heller, a.g.e., s. 6.

³³¹ Timur, 2010, s. 41; Tunaya, 2004, s. 47.

³³² Millas, 2010, s. 72.

³³³ Feroz Ahmad, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Dönemlerinde Milliyetçilik ve Sosyalizm Üzerine Bazı Düşünceler”, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalizm ve Milliyetçilik* (1876-1923), Ed. Mete Tunçay ve Erik J. Zürcher, İstanbul, 2004, s. 13.

bu durum 1908 hareketinin tarihsel önemini azaltmaz. Bir “öncül devrim” olarak nitelenebilecek 1908 hareketi, kendinden sonraki ulusal devrimlerin hazırlayıcısı olarak Türk siyasal ve toplumsal yaşamının en önemli kırılma noktalarından birini teşkil eder. Bir başka ifadeyle, II. Meşrutiyet dönemi modern Türkiye’nin siyasal yaşamının “laboratuvarı” ise, 1908 hareketinin yol açtığı gelişmeler de cumhuriyet devriminin provasıdır. Öte yandan, hareketin önemi salt yerel parametrelerle değerlendirilmemeli ve ortaya çıkan konjonktürün uluslararası boyutu gözden kaçırılmamalıdır. Jön Türk hareketini evrensel-bölgesel çerçevede ele alan François Georgeon, “Jön Türk devrimi 1905 yılında Rus Çarlığı’na karşı Japonların kazandığı zaferlerden sonra Asya’yı sarsan ve hem modernleştirici hem de Avrupa karşısı yönelişleri olan bir dizi devrimci hareket (Hindistan, İran, Çin) içinde yerini alır”³³⁴ diyerek bu uluslararası öneme vurgu yapar.

3.3. II. Meşrutiyet Döneminde İktidar Anlayışı: “Karma Rejimde” Parti Otokrasisi

II. Meşrutiyet dönemi yönetici sınıfın iktidarı kullanma biçimi belirgin biçimde otokrat niteliklidir ve söz konusu siyasal eğilim, askeri sıkıyönetim düzeninde fiili bir tek parti rejiminin şemsiyesi altında şekillenmiştir. Ancak, II. Abdülhamit döneminde olduğu gibi, bu dönemin iktidar yapısını da anakronik bir bakış açısıyla, günümüz demokratik değerleri ışığında değerlendirmek yanıltıcı olacaktır. İttihat ve Terakki kadrolarının iktidar anlayışının yanı sıra, dönemin

³³⁴ François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, Çev. Halil Berktaş, İstanbul, 2009, s. 24.

olağanüstü koşulları, II. Meşrutiyet'in ilanıyla ortaya çıkan alışılmadık siyasi tablo ve diplomatik dengelerin bu tercihte önemli rol oynadığı kabul edilmelidir.

Tarık Zafer Tunaya, “hürriyet savaşının şampiyonu” olarak anılan bir partinin mutlak bir hâkimiyet kurmasını parti kadrolarının yapısı ve iktidar anlayışına bağlar.³³⁵ Bu çerçevede, İttihatçıları otoriter bir çizgiye getiren başlıca etkenlerden biri iktidar tutkuları ve buna bağlı olarak gelişen “alternatifsizlik” düşüncesidir: İttihatçı, muhalefete alternatif gözüyle bakmadığı için kendisini iktidarın doğal kullanıcısı olarak kabul eder. İttihatçılık karizmatik ideolojiye dayanır; buna göre İttihat ve Terakki, Osmanlı İmparatorluğu’nu içinde bulunduğu zor koşullardan kurtaracak tek güçtür ve İttihatçı bu tümün bir parçasıdır.”³³⁶ Cemiyet üyelerine göre İttihat ve Terakki “devletin ruhu” (ruh-i devlet) idi ve ona muhalif olmak vatan hainliğiyle bir tutuluyordu; *Şura-yı Ümmet*’te yayınlanan bir makale bu anlayışı gözler önüne serer: “İttihat ve Terakki yekdiğerinin lazım ve melzumudur. Terakki istersek ittihat etmeliyiz, ittihat edersek terakkimiz de temin edilir. İttihat ve Terakki taraftarı olmamak vatani sevmemektir.”³³⁷ İttihat ve Terakki’nin bağlandığı tek kavram ve amacın iktidarda bulunmak olduğunu belirten Tunaya, parti kadrolarının iktidar tutkusunu “hiçbir iktidar giysisi İttihat ve Terakki’ye bol gelmemiştir. O, hürriyetler, seçimler, meclisler, muhalefetler ve bunlara bağlı her şeyi kolaylıkla unutabilmektedir”³³⁸ şeklinde özetler. Kuşkusuz cemiyete yüklenen kutsallık ve siyaset üstü kimlik hem iktidar kadrolarının otoriterleşmesine zemin hazırlamış hem de bu sertliği meşrulaştırmaya yönelik ideolojik bir araç olarak kullanılmıştır.

³³⁵ Tunaya, 2004, s. 23.

³³⁶ Tunaya, 2009, s. 61, 398.

³³⁷ Tunaya, a.g.e., s. 57.

³³⁸ Tunaya, a.g.e., s. 729.

İttihat ve Terakki güdümünde geçen II. Meşrutiyet dönemindeki otokrat eğilim, yeni rejimin “karma” niteliğinden kaynaklanmaktadır. II. Meşrutiyet döneminin iktidar partisi ve en büyük siyasal kuvveti olan İttihat ve Terakki'nin etkisindeki imparatorluk, bu dönemde askeri-mülki olarak tanımlanabilecek bir karma rejim görünümündedir.³³⁹ Ancak sözü edilen karma yapı, siyaset bilimi literatüründeki siyasal karma rejimler yerine askeri kanadın etkili olduğu bir vesayet/etki alanını ifade etmektedir.³⁴⁰ Askeri sınıfın yönetimde etkili olması palazlanmakta olan ulusalcılık düşüncesi ve ulusçu ideolojiyi destekleyen uygulamalar göz önüne alındığında doğal karşılanabilir; çünkü ulusal akımlarla militarizm arasında çoğu zaman doğrudan ve birbirini tamamlar nitelikte bir ilişki söz konusudur. Bu çerçevede, militarist nitelik Türk milliyetçiliğinde de önemli yer tutar; ordu-millet mitine göre Türklerin tarihsel olarak en belirleyici özelliği kendilerini orduyla özdeşleştirmeleridir.³⁴¹ Bu mitosun gündelik siyasette bir vesayet alanı yaratması şaşırtıcı değildir.

İttihat ve Terakki'nin lider grubundan Bağdat Mebusu Babanzade İsmail Hakkı Bey yeni dönemdeki asker-sivil ortaklığını kendi aralarında hiyerarşik bir sıralama yaparak şöyle açıklar:

“askerlik hayatı Osmanlı devletinin yapısını tamamen kaplamış olduğundan ordunun siyasal hayatta da bir rol oynamaması mümkün olmaz. Ancak ordu

³³⁹ Tunaya, a.g.e., s. 311.

³⁴⁰ Karma siyasal rejimler, yönetimdeki hegemonik sınıfların kompozisyonuna göre değil, rejimin anayasal niteliğine göre adlandırılır. Fransız siyaset bilimci ve sosyolog Maurice Duverger'e göre, karma rejimler demokratik ve otokratik öğelerin bir arada bulunmalarına göre üçe ayrılır: Yan yana karma rejimler (meşruti monarşi), birleşmiş karma rejimler (seçilmiş ve atanmışların oluşturduğu iki meclisli yapı) ve kaynaşmış karma rejimler (tek mecliste seçilmişler ve değişmez üyeler). Bu bağlamda, II. Meşrutiyet dönemi, askeri sınıfın etkinliğinden bağımsız olarak, hâlihazırda bir karma siyasal rejimdi. Bkz. Maurice Duverger, *Siyasal Rejimler*, Çev. Teoman Tunçdoğan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1986, s. 29.

³⁴¹ Ayşegül Altınay, Tanıl Bora, “Ordu, Militarizm ve Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, 2003, s. 140, 142.

ne vakit bu rolünü hakkı ile ifa etmiş, yani silahını yöneltmesi lazım gelen cihete tevcih eylemiş ise vücud-ı devlet dirilmiş; buna mukabil bu rolünü ne vakit suistimalata uğratmış, yani silahını silah çevrilmemek lazım gelen tarafa tevcih eylemiş ise vücud-ı devlet emraz ve mehalike düçar olmuştur. Sivil iktidar (kuvve-i mülkiye) siyasal hareketlerin odağıdır. Siyaset dimağ, ordu koldur. Kol dimağa hâkim olursa hem dimağ bozular hem kol felce uğrar. (...) Bütün cihan bilir ki, bu memlekette istifade edilebilecek pek çok kuvvet vardır, fakat devletin hayat ve mematını yerinde tutan bir kuvvet varsa, o da ordudur. Ordu vazifeşinas sakit kaldıkça milletin itimadı, haricin teveccühü artar.”³⁴²

Babanzade İsmail Hakkı Bey’in görüşleri, II. Meşrutiyet dönemi yönetim organizasyonunun ordu-sivil birlikteliğine dayandırıldığını ve ordunun siyasal hayatın yapısal bir unsuru olarak görüldüğünü açıkça ifade etmektedir. Bu dönemde II. Abdülhamit rejimi taraftarı olduğu gerekçesiyle görevden uzaklaştırılan memurların yerine İttihat ve Terakki’nin güvenini kazanan subaylar rütbeleriyle birlikte atanmış ve idare askerileştirilmiştir. Kendilerini iktidar partisine karşı sorumlu gören bu “subay-memurlar” sivil ve askeri hiyerarşide birtakım sorunların doğmasına yol açmışlardır.³⁴³

Bu karma rejimin temel dayanakları adeta bir standart yasama faaliyeti olarak ortaya çıkan muvakkat, yani geçici kanun düzenlemeleri, sıkıyönetim uygulamaları ve özel askeri mahkemelerdir. Kanun-ı Esasi’nin 36. maddesi hükümete geçici

³⁴² Babanzade İsmail Hakkı Bey, “Asker ve Siyaset”, *Tanin*, C. 4, Sa. 1377, 30 Haziran 1912 (15 Recep 1330, 17 Haziran 1328).

³⁴³ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. 9, Ankara, 1996, s. 51-55.

kanunlar (kavanin-i muvakkate) yapma yetkisi veriyordu, ancak bunu bazı şartlara bağlamıştı.³⁴⁴ Muvakkat kanunlar tam anlamıyla günümüz anayasasında yer verilen “kanun hükmünde kararname” niteliği taşıyordu; 1982 Anayasası’na göre kanun hükmünde kararname çıkarabilmek için bakanlar kurulunun yetki kanununa ihtiyacı vardır, ancak Kanun-ı Esasi’de geçici kanun maddesi düzenleme doğrudan hükümetin yetkileri arasında gösterilmiştir. Bir diğer fark ise, Kanun-ı Esasi geçici kanun çıkarmayı meclisin kapalı olması ve bu yasaların sonradan meclis tarafından onaylanması şartına bağlarken, 1982 Anayasası’nda böyle bir gerekliliğe yer verilmemiştir.³⁴⁵ İttihat ve Terakki’nin bu yetkiye sıkça başvurduğu görülmektedir; öyle ki, Tarık Zafer Tunaya’ya göre II. Meşrutiyet dönemi boyunca çıkarılan normal kanunların sayısı yaklaşık 1.500 iken, 1908-1918 yılları arasında 1.061 geçici kanun yürürlüğe girmiştir.³⁴⁶ İdare-i Umumiye-i Vilayet Kanun-ı Muvakkati (13 Mart 1913), Memalik-i Osmaniye’de Mukim Ecnabin Hak ve Vezaifine Dair Kanun-ı Muvakkat (23 Şubat 1914) ve günümüze kadar varlığını sürdüren Memurin Muhakematı Kanun-ı Muvakkati (4 Şubat 1913) bu dönemde çıkarılmış “uzun ömürlü” geçici kanunlar arasındadır.³⁴⁷ Muvakkat kanunlar icra organlarına (padişah ve hükümet) iki yıla yakın parlamento kontrolünden bağımsız hareket etme olanağı vermiştir.³⁴⁸ İttihatçılar bu yönteme sıklıkla başvurarak kuvvetler ayrılığı ilkesini bozdukları ve meclisin yasama yetkisini kullandıkları gerekçesiyle eleştirilerin hedefi

³⁴⁴ Kanun-ı Esasi 36. madde: “Meclis-i Umumi münakid olmadığı zamanlarda devleti bir muhataradan veya hud emniyet-i umumiye’yi halelden vikaye için bir zaruret-i mübremeye zahir ettiği ve bu babda vaz’ına lüzum görünecek kanunun müzakeresi için meclis celb ve cem’ine vakit müsaid olmadığı halde Kanun-ı Esasi ahkâmına mügayir olmamak üzere heyet-i vükela tarafından verilen kararlar heyet-i mebusanın ictimayla verilecek karara kadar ba-irade-i seniyye muvakkaten kanun hükmü kuvvetindedir.” Kemal Gözler, *Kanun Hükmünde Kararnamelerin Hukuki Rejimi*, Bursa, 2000, s. 16.

³⁴⁵ Gözler, a.g.e., s. 17.

³⁴⁶ Tarık Zafer Tunaya, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, İstanbul, 1975, s. 113.

³⁴⁷ Gözler, 2000, s. 16.

³⁴⁸ Tunaya, 2004, s. 17.

olmuştur: Ahmet Rıza Bey ve Vartkes Efendi'ye göre geçici kanun düzenlemeleri “milletin temsilcileri olarak mebusların hakkını gasp etmek” ve meclisleri bir “kayıt ve tescil” makamı durumuna dönüştürmektir.³⁴⁹ Öte yandan, Tunaya, II. Meşrutiyet'in parlamento hayatının toplamda beş yılı bulmadığını ve meclisin toplanmadığı yılları da hesaba katarak geçici kanunlara başvurulmasının bir zorunluluk olarak değerlendirilebileceğini ifade eder.³⁵⁰

Asker-sivil birlikteliğindeki tek parti otokrasinin diğer unsurları sıkıyönetim (örfi idare) uygulamaları ve özel askeri mahkemelerdir (divan-ı harp). Çoğulcu siyasal yaşam dokuz yıllık sıkıyönetim kontrolünde geçmiştir. İstanbul ve çevresinde uygulanan ilk sıkıyönetim 12 Nisan 1325 (25 Nisan 1909) ile 10 Temmuz 1328 (23 Temmuz 1912) tarihleri arasındadır. Bu sıkıyönetim kararı kaldırıldıktan bir ay geçmeden üç günlük ve 19 gün sonra da 1918 yılına kadar sürecek bir diğer sıkıyönetim ilan edilmiştir.³⁵¹

Sonuç olarak, II. Meşrutiyet dönemi siyaset anlayışı ve yöntemi, 1908 hareketinin mimari olan askeri sınıfın etkin olduğu, otokrat nitelikli bir karma rejim olarak nitelenebilir. Bu yönetim tarzı, dönemin ideolojik ortamında da yansımaları bulacak ve militer/ulusçu gelişmeler bağlamında ordunun rolü daha sık vurgulanacaktır.

³⁴⁹ Tunaya, 2009, s. 467.

³⁵⁰ Tunaya, a.g.e., s. 469.

³⁵¹ Tunaya, a.g.e., s. 331-332;

3.4. II. Meşrutiyet/İttihat ve Terakki Dönemi Osmanlı Resmi İdeolojisinin Evrimi

İttihat ve Terakki iktidarıyla şekillenen II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı resmi ideolojinin çerçevesini kesin hatlarla çizmek kolay değildir; bu süreç mevcut siyasi konjonktüre göre pozisyon alan ve I. Dünya Savaşı'na kadar karşılıklı etkileşim içinde bulunan fikirler ve eylemler toplamıdır. Tarık Zafer Tunaya, dönemin İslamcı, Batıcı, Meslekçi ve Sosyalist akımları karşısında İttihat ve Terakki'nin ideolojisini saptama arayışının tarihçileri bir çelişkiler yumağına götürebileceğini söyleyerek bu sorunun birden çok yanıtı olduğunu altını çizer.³⁵² Söz konusu çelişkiler, büyük oranda İttihat ve Terakki'nin "çatı" kimliği ve bu çatı altında temsil edilen düşüncelerin çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Türk siyasal yaşamının yanlış biçimde yerleşmiş temel kabullerinden biri, İttihat ve Terakki hareketinin homojen bir hareket olarak görülmesidir; oysa bu hareketin evrimi, belirgin biçimde birbirinden kopan farklı zihniyetlerin tarihidir.³⁵³ Saltanatçı, cumhuriyetçi, Sosyalist, Liberal, Türkçü, hilafetçi gibi farklı görüşten muhaliflerin II. Abdülhamit otokrasisini yıkmak amacıyla bir araya geldikleri bir çatı örgüt olan İttihat ve Terakki, türdeş olmayan yapısıyla bir kitle, sınıf ve kadro partisi değildir.³⁵⁴ Şerif Mardin bu heterojen yapıyı vurgulayarak, uyarlı, monist bir İttihat ve Terakki düşüncesinden bahsetmenin zor olduğunu söyler.³⁵⁵ Cemiyetin ideolojisinin de, söz konusu yapısal özelliklerine bağlı olarak tek bir siyaset eksenini üzerinde

³⁵² Tunaya, a.g.e., s. 372.

³⁵³ Aydın, 2006, s. 117.

³⁵⁴ Tunaya, 2004, s. 23, 24; Tunaya, 2009, s. 267.

³⁵⁵ Mardin, 2008, s. 24.

tanımlanamayacağı görülür; II. Meşrutiyet dönemi ya da İttihat ve Terakki ideolojisi, bir ölçüde, “üç tarz-ı siyaset”ten (Osmanlıcı, İslamcı ve Türkçü) oluşan bir “kararsızlık ideolojisi”³⁵⁶ olarak özetlenebilir.

3.4.1. İttihat ve Terakki’nin “İmparatorluk Milliyetçiliği”: Osmanlıcılık

İttihat ve Terakki II. Meşrutiyet’in ilanından sonra, Tanzimat sonrası pragmatist Osmanlı siyasetinin başat bir özelliği olarak, çoğulcu ideolojik formülleri savunmuştur. Ancak sorun, daha önce de ifade edildiği üzere, bu çoğulcu yaklaşımın dayanacağı etnisite, din ve ortak vatandaşlık gibi değerlerdir. Federasyon, konfederasyon ya da “mürekkeb devlet” (çoğulcu devlet) olarak nitelenebilecek ittihad-ı anasır, ittihad-ı İslam ya da Turancılık gibi formüllerin³⁵⁷ amacı, Benedict Anderson’un “resmi milliyetçilik” ya da “ulusal monarşi” kavramıyla açıklanabilir. Resmi milliyetçilik ya da ulusal monarşi, ulusçu hareketlerin ortaya çıkması sonucu eski statülerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalan baskın grupların geleceğe dönük bir stratejisidir; eğitimin merkezileşmesi ve ortak dil gibi yollarla bu ayrılıkların önüne geçilmesi amaçlanmıştır.³⁵⁸ Kemal H. Karpat da, bu tarz bir resmi milliyetçilik tasarımına atıfta bulunur:

“Jön Türkler resmen Osmanlıcılığı savunmaya devam ettiler, fakat bu artık eskisi gibi Tanzimatçıların öngördüğü etnik üstü, milliyet üstü bir kimlik

³⁵⁶ Ünüvar, 2006, s. 131.

³⁵⁷ Tunaya, 2009, s. 372.

³⁵⁸ Benedict Anderson, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra, 2006, s. 101; Osmanlı örneği üzerinden “imparatorluk milliyetçiliği” terimini kullanmanın daha uygun olduğunu söyleyen Selim Deringil, İlber Ortaylı’nın da aynı bağlamda, Avusturya İmparatorluğu için “Kaiserreichliche Nationalismus” (imparatorluk-devleti milliyetçiliği) örneğini verdiğini hatırlatır. Deringil, 2009d, s. 50; Ayrıca bkz. İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Alman Nüfuzu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

değildi; aksine, İttihat ve Terakki'nin Osmanlı İmparatorluğu'nu 'şeklen imparatorluk fakat içerik olarak milli' bir Türk varlığına dönüştürmesine izin verecek bir formülden ibaretti. (...) Jön Türkler Osmanlıcılığın kendilerine özgü bir versiyonunu geliştirerek Arnavutlar, Rumlar ve diğer küçük grupları yavaş yavaş Türkleştirmekte olan tek bir homojen Osmanlı milleti içinde birleştirmeye çalıştı.”³⁵⁹

Fransız Devrimi'nden esinlendiği özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkeleriyle meşrutiyetin bir numaralı aktörü olan İttihat ve Terakki, 1908 hareketinin ardından “koyu bir ittihad-ı anasırcı ve liberal programla”³⁶⁰ ulusal ve uluslararası kamuoyunun karşısına çıkmıştır. Cemiyetin 1909 nizamnamesinin birinci maddesinde, “meşrutiyet-i idarenin tesisine ve cins ve mezheb ayırmaksızın bütün Osmanlıların istikmal-i refahiye nail-i hürriyet olmalarına çalışmış (...) olan Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti...”³⁶¹ ifadeleri dikkat çeker. Aynı yılın muaddel siyasi programının altıncı maddesinde “cins ve mezheb tefrik edilmeksizin (...) bilcümle Osmanlılar huzur-u kanunda ve memleketin hukuk-u vezaiinde müsavi olup umum teb'a ehliyet ve kabiliyetlerine göre münasip olan memuriyetlere kabul olunacaktır”³⁶² denmekte, 1910 kongresinin sonuç bildirisinde de “millet-i Osmani”den söz edilmektedir.³⁶³

Meclis-i Mebusan Reisi Halil Bey, dahiliye nazırı olduğu 1911 yılında İttihat ve Terakki'nin “vatan-ı umumiye” tutumunu ortaya koyar:

³⁵⁹ Karpat, 2010, s. 645, 685.

³⁶⁰ Tunaya, 2004, s. 24.

³⁶¹ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, C. 1, İstanbul, 1988, s. 67.

³⁶² Tunaya, a.g.e., s. 81.

³⁶³ Tunaya, 2009, s. 287.

“Hükümetin dahili siyasetinde takip ettiği gaye dahili siyasetin esası bütün Osmanlılar’ın siyasal birliğidir. Bu birlik siyasetinin gayesi bütün Osmanlıların Osmanlı vatanının her tarafını kendi vatan-ı umumiyesi ve yine umumi aşk ve muhabbetle Osmanlı Devleti’ni de kendi devleti tanımasıdır.”³⁶⁴

Bununla birlikte, bu dönemde asker ve sivil bürokratların oluşturduğu, kapsamı teritoryal ve siyasi nitelikte olan bir devlet vatanseverliğinin yerine, bir burjuva çekirdeği içinde gelişen etnik ve kültürel ulusal kimlik anlayışına dayalı Türk milliyetçiliği öne çıkmaya başlamıştır.³⁶⁵ Öte yandan, bu değişim henüz tam şeklini almamıştı; İttihat ve Terakki’nin Osmanlıcılık fikrini ancak 1912 yılından sonra terk ederek zamanla milliyetçi bir ideolojide karar kıldığı görülür. Bu siyasal evrime dikkat çeken Tarık Zafer Tunaya, meşrutiyetin ilk yarısında Osmanlıcı bir idealin peşinde, çoğulcu bir siyasi ideolojiyi savunan partinin, meşrutiyetin ikinci yarısında ulusal bir devlet idealine bağlandığını ifade eder.³⁶⁶ Eric J. Hobsbawm söz konusu ideolojik yaklaşım farklılığını, yönetici sınıf içindeki dengenin, Batıcı ve Osmanlıcı modernleşmecilerden, Batıcı olmakla birlikte etnik yanı güçlü modernleşmecilere kaymasına bağlamaktadır.³⁶⁷ İttihat ve Terakki içindeki hizipleşmeleri inceleyen Suavi Aydın da, söz konusu Osmanlıcı-Türkçü dönüşümü

³⁶⁴ Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, D.I, Si 3, 101. içt., s. 3026 ve aynı eser, s. 3027; Aktaran Tunaya, 2009, s. 373-374.

³⁶⁵ Georgeon, 2009, s. 17.

³⁶⁶ Tunaya, 2009, s. 732.

³⁶⁷ Hobsbawm, 2010, s. 308.

bir iktidar mücadelesinin sonucu olarak görür ve cemiyet içinde askeri kanadın etkili olmasıyla yönetimde militer-ulusçu bir yapının öne çıktığını vurgular.³⁶⁸

3.4.2. Türk Ulusçuluğu: Tarihi Arka Plan

Osmanlı bünyesindeki yerel ve ayrılıkçı ideolojilerin entelektüel özlerini eyleme dönüştürdükleri 19. yüzyılda Türk unsuru ulusal bir ideoloji geliştirmekte sona kalmıştır; hâkim unsur arasındaki İslamcılık ve Osmanlılık gibi “ittihad” odaklı fikirler bu arayışı sınırlamış ve tezlerin normal gelişmesini engellemiştir.³⁶⁹ Taner Timur bu gecikmeyi göz önünde bulundurarak, Türk milliyetçiliğini, “Osmanlı kolektif bilincindeki gelişmelerin son halkası”³⁷⁰ olarak tanımlar.

Osmanlı'nın son dönemlerinde bütün halklar ulusçu ideolojiler oluştururken Türk ulusçuluğu neden gecikmiştir? Söz konusu gecikmenin başlıca gerekçeleri üzerinde durmakta yarar vardır; bu gerekçeler, arka planda hangi kaygıların gözetildiğini ve bu duruma yol açan konjonktürün yapısını göstererek siyasal tercihleri daha anlaşılır kılacaktır. Türkler arasında ulusçu ideolojinin gelişmemesinin en önemli nedeni İslam'dır. Osmanlılarda İslami kimlik, diğer İslami ülkelerden farklı olarak Türklüğün unutulması ya da alta itilmesiyle benimsenmiştir; bu kimlikler arasında üstünlük aranacaksa etnik kökünde değil, dinde aranmıştır. İkinci neden imparatorluğun çok-uluslu yapısıdır; Osmanlıların büyük bir imparatorluk olması tarih bilinçlerini de etkilemiş ve yönetici sınıf ve aydınlar vatan ve millet gibi kavramlara yabancı kalmışlardır. Osmanlı-Türk Müslüman seçkinleri

³⁶⁸ Aydın, 2006, s. 117-129.

³⁶⁹ Tunaya, 2009, s. 372.

³⁷⁰ Timur, 2010, s. 41.

Batı'da gelişen milliyetçiliği anlayamamışlar ve bu hareketleri hala büyük ölçüde dinsel etmenler çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Ancak 20. yüzyıla gelindiğinde milliyetçi özelemlerin dini ortaklık duygularından güçlü olduğu anlaşılacaktır.³⁷¹ Osmanlı yönetici sınıfının, çok-uluslu bir imparatorluğa sahip olmanın getirdiği evrensellik anlayışına ve buna uygun kozmopolit ideolojilere daha yatkın olduğu söylenebilir. Temel amaç çok-uluslu yapıyı muhafaza etmek olduğu için, yönetici ya da hakim ulus mensupları, dağılma sürecini hızlandırmasından endişe ederek ulusal kimliklerine açıktan sahip çıkamamışlar ve entegre ideolojileri resmi ideoloji olarak savunmuşlardır.³⁷² François Georgeon hâkim milletin bu açmazına ayrı bir parantez açar:

“(Türkler ve diğer milletler arasında) en derin fark devlet sorunudur. Türkler diğerleri gibi mesafe koyup ayrılıkçı olamazlardı, bunun yerine merkezi devletten ayrılmak değil, onu ulus-devlet şemasına uygun biçimde dönüştürmeyi hedefleyen “reformist milliyetçilik” olgusu karşımıza çıkar.”³⁷³

Kemal H. Karpat da, Osmanlı kurucularının Türk kökenli aşiretlerden olmalarına rağmen devletin etnik kimliğinin bilincine varamadığını söyler ve Akçam ve Belge'nin tezlerini tamamlar. Karpat'a göre, Türkler köylerde aşiretler halinde yaşamışlar ve daha çok toplumda etnik kategoriler oluşturmuşlardır. İslami kimliklerini ön planda tutmuşlar ve akrabalarına köylerine ve bölgelerine etnik kökenlerinden daha bağlı olmuşlardır. Oysa diğer etnik unsurların her biri kolektif bir özel isme, ortak atalara ilişkin mitlere devlet olmanın oluşturduğu tarihi anılara

³⁷¹ Belge, 2003, s. 182.

³⁷² Taner Akçam, “Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul 2003, s. 54; Belge, 2003, s. 184.

³⁷³ Georgeon, 2009, s. 5.

ortak kültür unsurlarına ve kendilerine özgü anavatan fikri ve grup dayanışmasına sahiplerdi.³⁷⁴

Görüldüğü gibi Türk ulusçuluğu diğer ulusçu akımlar gibi ortaya çıkmamıştır ve genel anlamda tepkisel bir sürecin ürünüdür. Ancak dönemin kimi yorumlarında Türk ulusçuluğu ayrılıkçı hareketlerin sebebiymiş gibi gösterilmiş ve ulusçu akımın önderleri bölücülükle suçlanmıştır. İsmail Gaspirinski (Gaspıralı), Osmanlı halkları arasındaki ulusçuluk hareketlerine ve Türk ulusçuluğunun ayrılıkçı hareketleri körüklediği iddialarına, “Kürt ulusçuluğu başlayalı on beş yıl oldu. Arap ulusçuluğu yirmi yıl önce başladı. Arnavut ulusçuluğu başlayalı otuz yıldan fazla zaman geçti. Ermeni ulusçuluğu en aşağı kırk, Bulgar ulusçuluğu altmış, Yunan ulusçuluğu seksen yıllık olmuştur”³⁷⁵ diyerek yanıt vermiş ve geciken Türk ulusçuluğunun ayrılıkçı hareketlerin nedeni değil, aksine, bu sürecin sonucu olduğunu vurgulamıştı. François Georgeon, Arap ayrılıkçılığından yola çıkarak, bu coğrafyadaki ulusal hareketin Türkçülükten değil, daha önce ortaya konan İslam reformizminden kaynaklandığını söyler.³⁷⁶

Türk ulusçuluğunun, gecikmiş olsa da, nasıl bir yol haritası izlediğini ve hangi gerekçeleri referans alarak geliştiğini irdelemek, akımın sosyal ve siyasi boyutuna ilişkin daha geniş bir perspektif sunacaktır. Türkler arasında da milliyetçi akımların başgöstermesi birkaç temel gerekçeye dayandırılabilir. Müge Göçek süregelen savaşlar, dış politika ve nüfus hareketleri, ticaret, yabancı himayesi ve ticaret ağları, Osmanlıcılık siyaseti ve toplumsal reformları bu dönüşümün başlıca nedenleri arasında sayar. Bu çerçevede, savaşların yol açtığı kutuplaşma ve zorunlu

³⁷⁴ Karpat, 2010, s. 18.

³⁷⁵ İsmail Gaspirinski, “Türklük ve Osmanlılık”, *Türk Yurdu*, C. 4, Sa. 9 (1330-1914), s. 2291-2293; Aktaran Berkes, 2011, s. 437.

³⁷⁶ Georgeon, 2009, s. 13.

göçler aynı dil, din ve etnik köken etrafında birleşen insanları bir araya getirmiş ve Türk milliyetçiliği sosyal bir alan etrafında paylaşılan ortak tabanı ortaya çıkarmaya başlamıştır. Göçek'e göre nüfus hareketleri sonucunda imparatorluktaki etnik ve dini kompozisyonun değişmesi ve Avrupa devletlerinin Osmanlı azınlıklarıyla iş yapmayı tercih etmeleri Türk milliyetçiliğinin gelişimini hızlandıran diğer önemli nedenlerdir. Osmanlı azınlıklarına sağlanan Batı himayesi, bu grup ve Müslüman Türkler arasındaki farklılıkları daha da belirginleştirmiştir.³⁷⁷ Bu gerekçeler göz önüne alındığında, Türk milliyetçiliği "ortak toprak, dil veya din gibi insan nüfusunun bir dizi nesnel ve deneysel gözlemlenebilir özelliğiyle geliştirilen doğal ya da mantıksal bir oluşum" yerine "sosyal örgütlenmenin var olan biçimlerle kurduğu keyfi ve öngörülemez ilişki"yle oluşmuştur.³⁷⁸ Birol Akgün ve Şaban H. Çalış'a göre, Türkler arasında milliyetçi akımı harekete geçiren faktör kolektif bir aidiyet bilincinin varlığı (o dönem için ümmet) ve bu bilincin acı bir travmatik deneyim yaşamasıyla doğrudan ilişkilendirilebilir:

"Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyılda yaşadığı yenilgiler, Yunan, Ermeni ve Sırp ulusalcılıklarını müteakip ortaya çıkan Arap, Arnavut ve Kürt ulusçulukları ile Osmanlı-Rus Savaşı'nın etkilerinin, büyük toprak kayıplarının, başta Kırım ve Kafkasya olmak üzere, merkeze akan muhacirlerin Türk milliyetçiliğinin bir ideoloji, bir hayat tarzı, yeni bir politik reçete ve aidiyet formu olarak dillendirilip savunulmasında birer katalizör olduğu da açıktır."³⁷⁹

³⁷⁷ Göçek, 2003, s. 66-67.

³⁷⁸ Eley Geoff, "Nationalism and Social History", *Social History* C. 6, Sa. 1, 1981, s. 90.

³⁷⁹ Birol Akgün ve Şaban H. Çalış, "Tanrı Dağı Kadar Müslüman: Türk Milliyetçiliğinin Terkinde İslamcı Doz", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, 2003, s. 587-588.

Kemal H. Karpat, Türkler arasında etnik bilincin evrimi ve ulusal kimliğin belirginleşmesini üç evrede ele alır: 1839-1908 arasındaki tarihi kültürel kimlik oluşum süreci, 1908-1913 ve 1913-1918 dönemlerinde devletçi etnik milliyetçilik veya Türkçülüğün açık ifadesi ve 1929-1950 arasındaki cumhuriyetçi milliyetçilik.³⁸⁰ David Kushner de, Türk milliyetçiliğinin gelişmesini lengüistik aşamadan tarihi-edebevi aşamaya ve oradan da ideolojik aşamaya uzanan tekçizgili bir hareket olarak değerlendirir.³⁸¹ Yukarıdaki yorumların her ikisinde, milliyetçilik bağlamında Türkçe'ye özel bir anlam atfedildiği görülmektedir. Gerçekten de dil, milliyetçiliğin bütün uygulamalarında kamusal alanın şekillendirilmesi amacıyla kullanılan kültürel bir öge olmuştur. Dil hem millet kurgusunda, ortak kimliğin ve “biz”lik bilincinin temel bir göstergesi sayılmış hem de bu kurgunun siyasi pratiğe döküldüğü durumlarda, ulus-devlete mensup nüfusu dönüştürmek yolunda başat bir araç olarak kabul edilmiştir.³⁸²

Karpat ve Kushner'in doğrusal sınıflandırmalarına paralel biçimde, Türkçülük hareketi 1880'lerde dilbilim düzleminde başlamıştır.³⁸³ Ancak bu dönemdeki Türkçülük çalışmaları fikir düzeyindedir ve dilde Türkçülük, Türklük aleyhindeki propagandalara karşı savunma ya da İslamcılık ve Osmanlıcılık fikrinin eleştirisi şeklindedir.³⁸⁴ Yusuf Akçura 19. yüzyılın sonlarında palazlanan Türk milliyeti düşüncesinin “siyasi olmaktan ziyade ilmi”³⁸⁵ bir grubun arzusu olduğunu söyler.

³⁸⁰ Karpat, 2010, s. 659-660.

³⁸¹ David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*, Londra, 1977; Aktaran Karpat, a.g.e., s. 625.

³⁸² M. Berk Balçık, “Milliyetçilik ve Dil Politikaları”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, 2003, s. 777.

³⁸³ Mardin, 2008, s. 65.

³⁸⁴ Karal, 1988, s. 555.

³⁸⁵ Akçura, 1977, s. 22.

Ulusçu akımın başlangıçta sempatiyle karşılanmaması Türkçülüğün lengeristik kisveye girmesini ve dilbilimin içinden siyaset yapılmasını zorunlu kılmıştır.³⁸⁶ Şemseddin Sami'nin *Hafta*'da çıkan değerlendirmesi bu üstü kapalı siyasetin güzel bir örneğidir:

“Söylediğimiz lisan ne lisanıdır ve nereden çıkmıştır? ‘Osmanlı lisanı’ tabirini pek doğru görmüyoruz, çünkü bu unvan selatin-i Osmaniye'nin birincisi fatih-i meşhurun nam-ı âlilerine nispetle müşaünileyhin tesis etmiş oldukları bir devletin unvanıdır. Halbuki lisan ve cinsiyet müşarünileyhin zuhurundan ve bu devletin teessüsünden eskidir. Asıl bu lisanı mütekellim olan kavmin ismi ‘Türk’ ve söyledikleri lisanın ismi dahi ‘lisan-ı Türki’dir. Cühela-yı avam indinde mezmû addolunan ve yalnız Anadolu köylerine itlak edilmek istenen bu isim, intisabıyla iftihar olunacak büyük bir ümmetin ismidir.” (...) Devlet-i Osmaniye'nin zîr-i tabiiyetinde bulunan kâffe-i akvam efradına dahi “Osmanlı” denilüp, “Türk” ismi ise Adriyatik denizi sevahilinden Çin hududuna ve Sibirya'nın iç taraflarına kadar münteşir olan bir ümmet-i azîmenin unvanıdır.”³⁸⁷

1893 yılında *İkdam* gazetesinin “Türk gazetesidir” başlığıyla çıkması Türkçülüğün kültürel bir hareket olarak gelişeceğinin işaretidir. Muhafazakâr niteliğini daha ilerici unsurlarla birleştirerek “milliyet” fikrine önderlik yapan *İkdam*'ın kadrosunda, François Georgeon'un “eski Türkçüler” olarak söz ettiği, Necip Asım, Emrullah

³⁸⁶ Mardin, 2008, s. 118.

³⁸⁷ Şemseddin Sami, “Lisan-ı Türki”, *Hafta*, Sa. 12; Bkz. Mardin, 2008, s. 118 ve Raşit Koç, “Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemi Aydınlarının Türk Dilinin Eğitime ve Yapısına Bakışları”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sa. 33, 2007.

Efendi ve Veled Çelebi gibi yazarlar bulunuyordu.³⁸⁸ *İkdam*'ın popülist felsefesi basit Türkçeyi ve ılımlı Türklüğü desteklemeye yol açmıştır. Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura, gazetenin Türklerin etnik bilincini yükseltmekteki önemini kabul etmişler, ama milliyetçi bir siyasi ve ideolojik bakış açısı bulunmadığı için genel yaklaşımını eleştirmişlerdir. *İkdam*'ın kültürel ve edebi Türkçülüğüne daha kesin bir lengüistik ve yarı siyasi içerik veren şair Mehmet Emin Yudakul olmuştur.³⁸⁹ Milli kültür kavramını ele alan *Mizan*'da ise, milli özün korunmasını mümkün kılacak olan önlemlerin başında “yöneltilmiş” bir edebiyat gösterilmiştir.³⁹⁰ Buna uygun olarak, bu yıllarda Osmanlı entelejensiyası arasında da “milli edebiyat” akımı başlamış ve söz konusu eğilim milliyetçi ideolojinin oluşmasında etkili bir rol oynamıştır. Henüz oluşmaya başlayan milli edebiyat külliyyatında yabancı düşmanlığının yanı sıra, azınlık karşıtlığı da işleniyordu. Örneğin Mizancı Murat Bey'in *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanında Türk ve Müslüman olmayanlar kural olarak kötü tasvir edilmektedir. Namık Kemal'in eserlerinde de durum farklı değildir; kurguda bütün kötü işleri gayrimüslimler yapar.³⁹¹ Milli edebiyatın pekiştirdiği bu “biz” ve “onlar” ayrımını dikkate alan François Georgeon'a göre, “Türk milliyetçiliği kendini diğer milliyetlerle göre ve onlarla çatışma içinde tanımlayan bir milliyetin milliyetçiliğidir.”³⁹² Jön Türklerin ilk dönemlerdeki yayınlarının, Türk unsurunun

³⁸⁸ Mardin, 2008 s. 65; François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura 1876-1935*, Çev. Alev Er, İstanbul, 2005 s. 61. Georgeon Türk milliyetçiliğinin gelişiminde üç kadrodan söz eder: Veled Çelebi, Necip Asım, Mehmet Emin gibi “eski Türkçüler”; Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin, Ali Canib gibi Selanikliler ve aralarında Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Mehmet Emin Resulzade, Abdürreşid İbrahimov, Hüseyinzade Ali'nin bulunduğu Rusya'dan gelen Türkler.

³⁸⁹ Karpat, 2010, s. 667.

³⁹⁰ Mardin, 2008, s. 120.

³⁹¹ Belge, 2003, s. 184. Belge ekler: “Birçok farklı örneğe bakıldığında, ‘kimlik inşa süreci’nde ‘düşman’ çok zaman kendine kimlik oluşturan öznenin kendini tanımlamasından daha etkili ve belirleyici olmaktadır.”

³⁹² Georgeon, 2009, s. 21.

hegemonyasını sağlamak gibi bir amacı olmadığını söyleyen Şerif Mardin'e göre, basının tutumu, "bir Türk hegemonyası kurmanın bilinçli olarak öne sürülmesinden ziyade Osmanlılık fikrinin uygulama kabiliyeti olmadığını gösteren gelişmeler karşısında duyulan panik ve onu izleyen kendi içine çekilme" şeklindedir.³⁹³

Türk milliyetçiliğinin lengüistik dönemindeki bazı önemli akademik nitelikli çalışmalara örnek verilmesi yerinde olacaktır. Özbekler Tekkesi Şeyhi Süleyman Efendi'nin *Lügat-ı Çağatay ve Türki-yi Osmani* adlı sözlüğü 1882 yılında, Mehmet Tıf'ın *Kaşgar Tarihi* 1884 yılında yayınlanmıştır.³⁹⁴ Bu yıllarda Ziya Gökalp'in Türkçülüğün babaları olarak andığı Süleyman Paşa ve Ahmet Vefik Paşa çeşitli eserler vermişlerdir: Ahmet Vefik Paşa, Hive hükümdarı Ebu Bahadır'ın eseri olan *Şecere-i Türki*'yi tercüme etmiş ve *Lehçe-i Osmani* sözlüğünü derlemiştir. Süleyman Paşa ise askeri okullarda Türkçe kitaplar kullanılmasına önyak olmuştur.³⁹⁵ Büşra Ersanlı söz konusu kültürel çalışmaları, Türkçülerin hem etnik hem de sosyolojik bir gerçeklik olarak gördükleri Türkçülüğün bilimsel alyapısını ve sosyalizasyon vasıtalarını hazırlama gereksinimlerine bağlar. Bu yaklaşım, genel hatlarıyla etnik kimliği vatandaşlık kimliğiyle birleştirme çabasını dile getiren "işlevsel Türkçülük" olarak da nitelenebilir.³⁹⁶ Başlangıçta sadece filoloji maskesi altında yürütülen dil tartışmalarının siyasallaşmasında, "İslam dünyasının yaşayabilmesi için Müslüman milliyetlerin ulusal şuura sahip olmaları" gerektiğini söyleyen İslamcı ideolog Cemaladdin Afgani'nin de katkısı olmuştur. Cemaladdin'e göre bireyleri birbirine

³⁹³ Mardin, 2008, s. 155.

³⁹⁴ Nevzat Kösoğlu, "Türk Milliyetçiliği İdeolojisinin Doğuşu ve Özellikleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, 2003, s. 219.

³⁹⁵ Karpat, 2010, s. 566.

³⁹⁶ Büşra Ersanlı, "Bir Aidiyet Fermanı: Türk Tarih Tezi", *Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul 2003, s. 801.

bağlayan iki bağ vardır; dil yani ırk birliği ve din birliği. Birincisi diğerinden daha önemlidir, çünkü ırk değişmez din değişir.³⁹⁷

Kültürel Türkçülük zamanla ulusal siyasal ideolojisini doğurmuş ve ulusal monarşinin “unsurların birliği”ni temel alan anlayışından “ulus-devlet” modeline doğru kayma başlamıştır. Bu eğilimin başlıca nedeni, yönetici kadroların dünya görüşünün yanı sıra, Osmanlılık ve İslamcılık siyasetlerinin beklenen sonucu vermemesidir. Bu dönemde, Osmanlıcı imaja rağmen hiçbir etnik unsur Türklerin idaresi altında birlikte yaşama ilkesine inanmıyor ve böyle bir tutumu esnek olmayan bir şekilde reddediyordu.³⁹⁸ Bunun nedenleri, birlik temelinde bir anlayış için geç kalınmasının yanı sıra, entegrasyon içerikli tasarıların yeterlilik sorunudur. “Osmanlı” kimliğinde buluşmanın ulusal bir geleceğe oranla daha az kazançlı olduğu tezi savunuluyor³⁹⁹ ve “Osmanlı vatandaşlığı” “Amerikan Rüyası” örneğindeki gibi büyük umutlar vaat etmiyordu. Hıristiyanların yanı sıra, Müslümanlar arasında da, kökleri eskiye dayanan ayrılıkçı fikirler kuvvetlenmekteydi; Tanzimat’ın dine yaklaşımı, bölgesel ekonomik çıkarlar, yerel yönetimde görev alma isteği ve yerinden yönetim talebi gibi gerekçelerden beslenen bu akımlar Avrupa’yla temas ettikçe artmıştır.⁴⁰⁰ Arap milliyetçiliğinin önde gelen isimlerinden Halil Ganem ittifad-ı anasır düşüncesini reddederek “Türk = Osmanlı = fatih ırk; Müslümanlar = fethedilmiş ırk; Hıristiyanlar = unsur” formülasyonunu kurmuştur.⁴⁰¹ Ganem’in, Türkler’i Müslümanlar’dan ayırıştıran bu formülasyonu ittifad-ı anasır ve ittifad-ı İslam tasarılarının işleyemeyeceğini gösteren örneklerden yalnızca biridir. Eric J.

³⁹⁷ Yusuf Akçura, *Türk Yılı*, İstanbul, 1928, s. 330-33; Aktaran Enver Ziya Karal, 1988, s. 557.

³⁹⁸ Tunaya, 2009, s. 22.

³⁹⁹ Belge, 2003, s. 183.

⁴⁰⁰ Berkes, 2011, s. 437; Koloğlu, 2010, s. 401.

⁴⁰¹ *Stamboul*, 8 Haziran 1876; Aktaran Koloğlu, a.g.e., s. 402.

Hobsbawm'a göre, İttihat ve Terakki, unsurların birliği idealizminin iflas ettiği bu noktada, çoğulcu siyasi arayışların yerine koyabileceği potansiyel bir alternatifte sahipti; bu "Anadolu'da 19. yüzyıl batı modeline göre 'ulus devlet' benzeri bir şeyin temelini kurabilecek etnik ve dilsel açıdan Müslüman Türklerden oluşan bir blok kurmaktı."⁴⁰² Türkçülük fikrinin siyasi zorlamaların ürünü olduğunu söyleyen Şerif Mardin, imparatorluk yapısının kapsayıcı, bireye önem vermeyen ve bu anlamda otoriter bir milli kültür kavramı için uygun zemin sunmasını Hobsbawm'ın sözünü ettiği türden bir ulusal kültür arayışının nedenleri arasında sayar.⁴⁰³

İttihad-ı anasır politikasının Türkler, Hıristiyanlar ve Türk olmayan Müslümanlar arasındaki ulusalcı fikirlere rağmen, Balkan Savaşı'na kadar egemen politika olarak kaldığı söylenebilir. Ancak savaş sonrasında Osmanlı'nın Rumeli'deki topraklarının İstanbul'un kuzeybatısındaki küçük bir bölgeye daralması ve bunu izleyen demografik değişimlerden sonra Osmanlılık gündemden düşmüş ve "resmi görüş güçlü bir şekilde Türk milliyetçiliğine kaymıştır."⁴⁰⁴ Balkanlar'daki gerilimin Türkler arasında ulus bilincinin oluşumunda önemli bir aşama olduğunu söyleyen Tarık Zafer Tunaya'ya göre Balkan Savaşı kazanılmamış bir bağımsızlık mücadelesidir; Türkler, Balkanlar'daki yenilgiyi kolektif vicdanı uyandıracak bir şok olarak karşılamış ve bu felaket karşısında "milli mefkûrelerinin infilak ettiğini" hissetmişlerdir.⁴⁰⁵ Öte yandan, François Georgeon aynı görüşte değildir:

"başlıca dernekler ve dergiler Trablusgarp Savaşı ve Balkan Savaşları'nın arasında, 1911-1912 ortasında kuruldu. Yani genel kanının aksine Ekim

⁴⁰² Hobsbawm, 2010, s. 307.

⁴⁰³ Mardin, 2008, s. 309, 312.

⁴⁰⁴ Somel, 2006, s. 92; Stanford Shaw ve Ezel Kural, *History of the Ottoman and Modern Turkey*, C. 2, Cambridge, 1977, s. 289-309; Aktaran Black, 2010, s. 92, 431.

⁴⁰⁵ Tunaya, 2004, s. 13.

1912'deki Balkan Savaşı Türk milliyetçiliği tarihinde belirleyici rol oynamamıştır. Ama Osmanlı'nın Avrupa'daki topraklarının büyük kısmını yitirmesine yol açan bu savaşın siyasi sınıf ve kamuoyunda şok yarattığı, kentli kitleleri milliyetçi grupların sloganları ve düşüncelerine daha açık hale getirdiği de doğrudur.⁴⁰⁶

Herkül Millas da “partizan” milliyetçiliğin Balkan Savaşı'ndan önce başladığını; bundan önceki milliyetçi siyasetin daha “mülayim” olduğunu söyler; ancak bu ılımlı çaba “henüz ötekini yenmek değil, ona benzemek” şeklindeydi.⁴⁰⁷

Niyazi Berkes'e göre, İttihat ve Terakki, başlangıçta ideolojisinde Türk milliyetçiliğine yer vermekle birlikte, ulusçuluğu partinin temel doktrini olarak benimsemek gibi bir çelişkiye düşmüştü.⁴⁰⁸ Ziya Gökalp'in Türkçülüğü Rusya Türkçülüğünden çıkarıp Osmanlılık şemsiyesi altındaki fikirlerle kaynaştırarak Batıcı-İslamcı-Milletçi bir karma ideoloji haline getirmesinden sonra Türkçülük bir anlam kazanmış ve hükümetçe değilse bile parti tarafından desteklenmeye başlamıştır.⁴⁰⁹ Bu durum parti içindeki dinamiklerin değişmesiyle ilgiliydi: Örgüt içindeki denge, ulusal modernleşmecilere kayınca Türk modernleşmesi de liberal parlamenter bir çerçeveden askeri diktatoryal bir çerçeveye, halkın laik-emperyal siyasi bağlılığını sağlama umudundan katıksız bir Türk milliyetçiliği gerçeğine kaymıştır.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Georgeon, 2009, s. 27.

⁴⁰⁷ Herkül Millas, “Milli Türk Kimliği ve ‘Öteki’ (Yunan)”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul 2003, s. 195.

⁴⁰⁸ Berkes, 2011, s. 406.

⁴⁰⁹ Berkes, a.g.e., s. 411.

⁴¹⁰ Hobsbawn, 2010, s. 308.

Türkçülük akımının en etkili isimlerinden Yusuf Akçura 1904 tarihli *Üç Tarz-ı Siyaset* makalesinde, devletin kurtuluşu için ortaya atılan Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük fikirlerini karşılaştırır. Akçura'ya göre Osmanlı halklarının tarihi fiziksel bir tarihti ve hiçbir etnik grup "Osmanlı milleti" içinde eriyip gitmeyi istemiyordu; bir diğer ifadeyle Osmanlı milliyeti oluşturmak boş bir hayaldi. İslamcılık konusundaysa, Müslüman tebaaya sahip sömürgeci devletlerin engelleyici tutumları söz konusu olabilirdi. Daha önemlisi ise, Türklerin, imparatorluğun çoğunluğunu teşkil eden Araplar içinde asimile olma tehlikesiydi. Akçura, dönemin genel siyasi akımının millet düzleminde gelişmekte olduğunu, dinlerin gittikçe siyasal önemlerini yitirip kişiselleştiğini ve din birliğinin yerini vicdan özgürlüğünün aldığını savunarak sosyolojik bir değerlendirme yapmıştır. Bu bağlamda, Osmanlı İmparatorluğu için en iyi yol Türkçü bir siyaset izlemektir. Söz konusu Türk birliği öncelikle imparatorluk sınırları içindeki Türkler, Türk olmadıkları halde bir dereceye kadar asimile olmuş halklar ve ulusal bilinçten yoksun diğer halkların bir araya gelmesiyle mümkün olabilecekti.⁴¹¹ Bu saptamalar Türkçülük ideolojisinin yanı sıra, devletçilik perspektifinden de incelenmelidir. Akçura'nın makalesindeki asıl argüman, idealist bir söylem kullanmadan, söz konusu akımların devlete ne kazandıracığıdır, yani hareket noktası Türkçülük değil devlet mekanizmasıdır. François Georgeon'a, göre devlet Türk milliyetçiliğinin farklı evreleri içinde değişmeyen tek unsurdur ve milliyetçiler Türk etnisitesinden çok devlet çıkarlarına uygun hareket etmişlerdir; bir başka ifadeyle, devletin teritoryal ve stratejik öncelikleri yanında ulus ikincil öneme sahip olmuştur. Bu, bir ölçüde, milliyet "devletçileşirken" Osmanlı yönetici sınıfının da giderek milliyetçiliğe kaydığını

⁴¹¹ Akçura, 1977, s. 14, 16, 28, 34, 35.

gösterir.⁴¹² Büşra Ersanlı ise, Akçura'nın tarihsel kimlik tartışmasındaki Türkçü eğilimini, 19. yüzyılın ikinci yarısında birçok milletin, tarihçilikte etnik kökeni öne çıkararak mevcut sorunlara çare bulma arayışının bir uzantısı olarak değerlendirir.⁴¹³

Türkçü hareketin bir diğer önemli temsilcisi olan Hüseyin Cahit Yalçın'a göre de artık ittihad-ı anasır söz konusu değildir ve gayrimüslimlere olan güven kaybolmuştur:

“İstikbalde anâsır-ı Osmaniyenin muhadenet ve ittihadı hakkında ne kadar kuvvetli ümitler beslersek besleyelim bugün bir vaka-i hakikiye şeklinde binlerce misali delaili ile gözlerimizin önünde durduğu için muhakkak biliyoruz ki, bu devletin bekasını Müslim unsuru kadar isteyen ve çalışan yoktur. Bugün şu devleti kendisine yalnız Müslim unsuru mal ediyor, benim hükümetim diyor. Anasır-ı saire az çok hep bir emel arkasındadır. Bunlar muhtelif mahreklerde deveran eden ecrâm-ı semaviyeye benzer. Hepsisi başka merkeze tabidir. Eğer hüküm ve nüfuzu bugün anâsır-ı gayr-i müslimeye tevdi edecek olursak hiç şüphe yok ki bunların icraat ve hareketinde yegane rehber menfaat-i Osmaniye endişesi olmayacaktır. Demek oluyor ki, biz Müslim unsur, memleketin şu halinde hayatımızı kurtarmak istersek, hüküm ve nüfuzu kendi elimizde tutmalıyız ve anâsır-ı sâireye bunu kaptırmamalıyız.”⁴¹⁴

⁴¹² Georgeon, 2009, s. 18-19.

⁴¹³ Ersanlı, 2003, s. 800.

⁴¹⁴ Hüseyin Cahit Yalçın, “Millet-i Hâkime”, *Tanin*, 7 Teşrin-i Sani 1908 (12 Şevval 1326, 25 Teşrin-i Evvel 1324).

Hüseyin Cahit Yalçın, yazılarında Müslüman ve Türk kelimelerini aynı anlamda kullansa da, daha sonra kaleme aldığı anılarında, “ne vicdan inançlarım, ne de duygularım beni Müslümanlık ülküsüne götürüyordu. Aslında Müslüman adı altında birleşecek unsurların milliyetçilik ve ayrılık istekleri gütmeyeceklerine nasıl güvenilebilirdi?”⁴¹⁵ diyerek din birliği fikrinin muhasebesini yapmıştır. “Ne denirse densin, memlekette millet-i hâkime Türklerdir ve Türkler olacaklardır”⁴¹⁶ tezini savunan Yalçın, bu amaç doğrultusunda yapılacak işleri şöyle ifade etmiştir:

“Erimiş bir madde tebellür edebilmek için bir nokta-i istinat arar. Meşrutiyet ateşiyle eriyen bütün muhtelif kabiliyetlerin, milliyetlerin tebellürüne nokta-i istinat olacak anasır ise Türk unsurudur. Türk unsuru bu büyük vazife-i vataniyeyi ifa edebilmek için behemehâl son derece müttehit ve müttefik olmağa mecburdur. Türkler kendi aralarında birbirlerine düşman -ı can gibi bir vaziyet-i mukabele alırlarsa diğer unsurları nasıl daire-i ittihadı davet edebilirler (...) Türk olmak itibariyle böyle birleştiğimiz gibi, İslam olmak itibariyle diğer vatandaşlarımız arasında ilelebed bozulması gayri kabil bir rabitanın, bir mecburiyet-i diniye olarak mevcut olduğunu düşünmeli ve birbirimizi daha iyi anlayarak bu rabıtayı sıklaştırmaya çalışmalıyız.”⁴¹⁷

Türkçü/ulusçu söylemi, aslında pratiğini kaybetmiş Osmanlı üst kimliğini bozacak bir tehlike olarak gören Osmanlılar ise, imparatorluğun kozmopolit yapısının altını çizerek etnik bir tanımlamaya karşı çıkmışlardır. *İçtihad* yazarı Süleyman Nazif Bey,

⁴¹⁵ Hüseyin Cahit Yalçın, *Siyasal Anılar*, İstanbul, 1976, s. 41; Aktaran Fahri Yetim, “II. Meşrutiyet Döneminde Türkçülüğe Geçişte Kapsayıcı Formül: ‘Millet-i Hâkime’ Düşüncesi ve Etkileri”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2008, Sa. 18, s. 81.

⁴¹⁶ Hüseyin Cahit Yalçın, “Millet-i Hâkime”, bkz. 414. dipnot.

⁴¹⁷ Hüseyin Cahit Yalçın, “Türklük, Müslümanlık, Osmanlılık”, *Tanin*, 16 Eylül 1909; Aktaran Yetim, 2008, s. 82.

“Cengiz Hastalığı” başlıklı makalesinde, “damarlarımızda bugün hususi bir kan var ki, Osmanlı kanıdır, dilimiz gibi milli kanımız da birçok karışma ve temizlenmelerle aslından arıtılmıştır. Hele Tatar ve Moğollarla nesep akrabalığımız o kadar zayıf, o kadar mevhumdur ki”⁴¹⁸ diyerek Osmanlıların Orta Asya Türkleriyle ilişkileri konusunda muhalif bir tutum sergilemektedir. “Bir Arap, bir Acem, bir Fransız, bir İngiliz, bir Alman bulamazsınız ki, kendi kavmiyetini ikiye bölsün ve birini kabul edip diğerini reddetsin! Böyle bir taksim ne fenne, ne akla ne de mantığa tevafuk eder”⁴¹⁹ diyen Süleyman Nazif Bey, Türkçülük hareketini unsurların birliği ideali karşısında bir gerileme olarak görmektedir. Ona göre, Türkçüler, Osmanlıların ortak tarihsel anılarının güçlendirilmesi yerine Türkçülük gibi “bölücü” fikirleri nedeniyle Osmanlı vicdanını yaralamaktadırlar.⁴²⁰ Öte yandan, Türkçülüğe karşı geliştirilen savunmalarda bile millet-i hâkime vurgusu görülür: Türkçülük düşüncesine, imparatorluğun diğer unsurlarını tahrik edeceği ve uygulama olanağının bulunmadığı gerekçesiyle karşı çıkan Ali Kemal, Yusuf Akçura’ya hitaben kaleme aldığı *Cevabımız* yazısında, Türklerin imparatorluğun kaderini tayininde daha fazla rol oynayabileceğini söyleyerek “millet-i hâkime” düşüncesine paralel bir pozisyon almıştır:

“ (...) Türk meziyet sahibi bir kavimdir, altı yüz beş senelik bir devletin, bir saltanatın müessisi, mâlikidir. Bugün bile, zemin ve zaman sebebiyle uğradığı çöküntü şüpheleri içinde, zaman zaman maddeten, manen mümtaz yaratılışını izhar ve ispattan geri kalmıyor. (...) Şarkın başka bir kavmi

⁴¹⁸ Süleyman Nazif , “Cengiz Hastalığı (Cengiz Han Hakkında)”, *İçtihad*, C. 4, Sa. 72, 18 Temmuz 1329 (26 Şaban 1331), s. 1573-1574.

⁴¹⁹ Süleyman Nazif, “Ahmed Agayef Beyefendi’ye Cevab”, *İçtihad*, C. 4, No. 76, 15 Ağustos 1329 (25 Ramazan 1331), s. 1669-1672.

⁴²⁰ Somel, 2006, s. 113.

varmıdır ki, bilfarz elli, altmış sene içinde lisana, edebiyata, hatta umumiyetle irfana Türkler kadar feyz ve kemal vermiş olsun. (...) Emelimiz nedir? Cihanın hangi bir köşesinde olursa olsun, bilfarz Mısır’da, mümtaz bir mevki tutabilmektir.”⁴²¹

İslamcı kesimin önemli yayın organlarından *Sebilü’r Reşad* dergisi yazarlarından Babanzade Ahmed Naim, “İslam’da Da’vayı Kavmiyet ” başlıklı makalesinde İslam dinine göre milliyetçilik ve millet kavramlarını ele alır. Milliyetçilik hareketlerinin İslam’daki kardeşlik ve birlik duygularını öldürdüğü gerekçesiyle dinen hoş karşılanmadığını söyleyen Babanzade Ahmed Naim’e göre milliyetçilik ve din kardeşliği bağdaşmaz fikirlerdir:

“bizim davamız şudur: Dava-yı cinsiyet, Musa Kazım Efendi Hazretlerinin buyurdıkları gibi şer’en mezmum ver merduddur. Tabir-i şer’isi vech ile bir dava-yı cahiliyettir. İslam’ın bekasına, Müsliminin refah ve saadetine en müdehhiş darbedir. Ba-husus hemen hemen bütün diyar-ı İslam, diyar-ı kefereye inkılâp etmişken buradaki bir avuç Müslümanın ben Türküm, ben garbım, ben Kürdüm, ben Lazım, ben Çerkezim gibi daiyelerle yek diğere karşı zerre kadar revabıt-ı muhabbeti göstermeleri cinnettir. Ve asabiyet-i kavmiye bayrağını ellerinde tutanların aldığı manaca da vatanperverliğe menafidir. Din ve iman, akıl ve izan sahasından tebaüd edilse bile saadet-i kavmiye-yi serab-ı mağfili ardında koşan Arnavut kardeşlerimizin başına gelen müsibet bize müdehhiş bir ders-i ibrettir. (...) Türkün tarihini İslam

⁴²¹ Y. Doğan Çetinkaya, “Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğinin Kitleleşmesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul 2003, s. 95; Ali Kemal, “Cevabımız”, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara, 1976, s. 41-42.

tarihinden ayırmayınız. Biraz kendinize geliniz de insaf ederek düşünün. Dört-beş senedir bu davanın arkasına düştünüz, hesap ederek Türklere ettiğiniz hizmetlerin yekününü toplayınız, ona kuru bir davadan fazla olarak da biraz öteki kardeşleriyle bozuşmaktan başka ne kazandırdınız. (...) O halde felaket büsbütün sarpa sarmadan geçmişi telafi etmeyi İslamiyet namına, hatta bu gidişle atisinden pek ziyade korktuğum Türklük namına sizden niyaz ederim, istirham ederim. Halkı çifte mefkûre sahibi ettiniz (...) hâlbuki yine Türk meselidir: Çatal kazık yere girmez derler. Siz bu çatal mefkûreyi üç başlı vatan kaygısını kimin kalbine sokabilirsiniz. Siz yine halis İslam gayesinden şaşmayınız.”⁴²²

II. Meşrutiyet dönemi Türkçü/milliyetçi söylemin, bir ölçüde Rus Narodnizmi'nin⁴²³ izlerini taşıyan halkçılık ve bir proto-milliyetçilik zemini olarak İslamcılık gibi birbirinden beslenen ideolojik tamamlayıcıları vardır. Bu açıdan, milliyetçiliği halkçılıkla, Türklüğü de İslam ile aynı potada eriten sentezci değerlendirmeler, dönemin resmi ideolojinin tanımlanmasında farklı bir perspektif sunar. Bu durum aynı zamanda, İttihat ve Terakki'nin ideolojisini çözümlerken karşılaşılan kavram kargaşasının sebeplerinden biridir.

⁴²² Babanzade Ahmed Naim, “İslam'da Da'vayı Kavmiyet”, *Sebilü'r Reşad*, C. 12, Sa. 293, 10 Nisan 1330, s. 64-68.

⁴²³ “Halka doğru gidenler” hareketi olarak bilinen Narodnizm'in kökleri Herzen ve Çernişevski'nin 19. yüzyılın ilk yarısında ileri sürdüğü görüşlere dayansa da, hareketin bir siyasal akıma dönüşmesi 1868 yılında Bakunin'in *Narodnoye Delo* (“Halkın Davası”) dergisinde yayınlanan bir makalesinde genç Ruslara üniversiteleri bırakıp “halka gitme” çağrısı yapmasıyla söz konusu olur. Bkz. Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi -Aydınlanmadan Marksizme-*, Çev. Alaeddin Şenel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 344.

3.4.3. Türk Ulusçuluğunun Halkçılık Boyutu

Halkçılık milliyetçilikle iç içedir ve yeni gelişen Türk milliyetçiliği de bir yönüyle “halka inmek” olarak değerlendirilmiştir.⁴²⁴ Zafer Toprak’a göre, “ulusçuluk ve popülizm aynı madalyonun iki yüzüdür. Türkiye’de popülizmin adı halkçılıktır ve halkçılık ise II. Meşrutiyet aydınının can simididir.”⁴²⁵ “Milliyetçilik ve Beynelmilliyetçilik” başlıklı makalesinde, Türkçülüğün esasının, halkçılık ve milletçilik mefkûreleri olduğunu söyleyen Ziya Gökalp göre, toplumsal yaşamın farklı evrelerinde halkçılık ve milletçilik fikirleri birlikte görülür; bu bağlamda halka değer verilmediği zamanlarda millete de aynı şekilde yaklaşılır ve halk güçlendikçe millet fikri de aynı ölçüde pekişir. Bu nedenle halkçılık ve milletçilik arasında sıkı bir dayanışma vardır.⁴²⁶ Gökalp’e göre, halkçılık ve milletçilik eşitlik idealinin iki yansımasıdır. Toplumların ülke içindeki eşitliğini halkçılık, dışarıdaki eşitliğini milliyetçilik sağlar. Bir toplumda tabakaların ya da sınıfların bulunması içeride eşitliğin, yani “dahili müsavatın” bulunmadığının işaretidir.⁴²⁷

İlhan Tekeli ve Gencay Şaylan, Türkiye’de halkçılığın kapitalist bir ekonominin oluşum sürecinden kayıpla çıkan toplumsal tabakaların ideolojisi olduğunu söyleyerek milliyetçilik ve halkçılığın birlikteliğine anlaşılır bir açıklama getirirler. Bununla birlikte, Osmanlı’da hedef kapitalist düzeni devirmek değil, eğitim ve propaganda gibi yollarla Türklerin bu sisteme dahil olmasını sağlamaktır;

⁴²⁴ Tellal, “1905 Rus Devriminin 1908 Üzerine Etkileri”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, 2010, s. 637.

⁴²⁵ Zafer Toprak, “Türkiye’de ‘Narodnik’ Milliyetçiliği ve Halkçılık (1908-1918)”, *Türkler*, C. 14, Ankara, 2002, s. 801.

⁴²⁶ Ziya Gökalp, “Milliyetçilik ve Beynelmilliyetçilik”, *Yeni Mecmua*, C. 2, Yıl 1, Sa. 35, 14 Mart 1918, s. 162-164.

⁴²⁷ Ziya Gökalp, “Milletçilik”, *Yeni Mecmua*, C. 2, Yıl 1, Sa. 33, 21-28 Şubat 1918, s. 122-123.

milli iktisat ve milli burjuvazi politikaları bu noktada gündeme gelmiştir. Türkiye’de halkçılık, “seçkinler veya devlet tarafından uygulanan bir ataerkillik biçimine (alt sınıflara “aydınlanma” götürerek sorunlara çözüm bulmak) ya da Fransız tarzı bir dayanışmacılığa (Durkheim) doğru evrilmiş, ancak bu dayanışmada vurgu sosyal sınıflar yerine gruplar arasındaki sosyal dayanışmaya yapılmıştır. Ziya Gökalp’e göre, seçkinler modern uygarlığı taşımak üzere halka gitmeli, ama aynı zamanda yitirdikleri ulusal kimliği özümsemek için bu temas fırsatından yararlanmalıdırlar.⁴²⁸

Gökalp’in sözünü ettiği “halka doğru” hareketi, klasik halkçı niteliğinin yanı sıra, elitist/seçkinci özelliğiyle bir ölçüde “halka rağmen halkla” türünden mesafeli bir tutumu ortaya koyar. Osmanlı toplumsal yaşamında devlet, millet, aydınlar ve köylü ya da İstanbul ve Anadolu arasında kendisini sürekli üreten bir mesafenin bulunduğunu söyleyen Mehmet Özden’e göre, söz konusu mesafe aynı zamanda kültürel ve ideolojik temellere sahiptir.⁴²⁹ Ziya Gökalp de toplumsal sınıflar ve bölgesel özellikler arasındaki bu ikiliği vurgular:

“Her kavmin iki medeniyeti vardır; resmi medeniyeti, halk medeniyeti. O halde kavimlerin medeniyetlerinden bahseden bir ilim olan içtimaiyatın halk medeniyetini tetkik eden bir şubesi de olmak gerek. (...) Başka kavimlerde resmi medeniyetle halk medeniyeti o kadar açık bir suretle ayırt edilemez. Türklerde ise bu ayrılık ilk bakışta göze çarpar. Türklerde resmi lisandan, resmi edebiyattan, resmi ahlaktan, resmi hukuktan, resmi iktisadiyattan, resmi teşkilattan büsbütün başka bir halk lisanı, halk edebiyatı, halk ahlakı, halk hukuku, halk iktisadiyatı, halk teşkilatı vardır. Bu hadisenin sebebi Türklerin

⁴²⁸ Georgeon, 2009, s. 34-35.

⁴²⁹ Mehmet Özden, “Türkiye’de Halkçılığın Evrimi (1908-1918), *Sosyal Bilimler Dergisi*, Sa. 16, 2006, s. 90.

kendi müesseselerini yükseltmek suretiyle bir medeniyet ibda etmek yolunda gitmeyip yabancı milletlerin müesseselerini itina ve onlardan yapma bir medeniyet terkip etmeleridir. (...) Türk kavminin resmi uluları milli anelerini unuttu. Tatları medeniyetçe kendisinden daha üstün görerek taklit etti. Binaenaleyh Türklerin resmi seçmeleri şifahi “sartlık” uçurumuna düştüler. Bereket versin ki halk seçmeleri şifahi aneleri muhafaza ederek Türklüğü büsbütün izmihlalden kurtardılar.”⁴³⁰

Türk halkçılığının bu düalist tutumunu daha iyi anlamak için, halkçılık mücadelesi veren siyasal kadroların tarihsel-sosyolojik özellikleri göz önünde bulundurulmalıdır. Osmanlı siyasetine farklı bir perspektif sunan halkçı gruplar, büyük ölçüde, aydınlar ve bürokratlar gibi “elit” sınıf arasından çıkmıştır; dolayısıyla son dönem Osmanlı halkçılığına elitizm/seçkincilik eşlik eder. *Halka Doğru* dergisinde yayınlanan bir yazıda, halkın yeterli birikime sahip olmadığı, bu yüzden eğitilmiş kesimin yönetimde etkin olması gerekliliği üzerinde durulur:

“Ahali bugüne kadar düşünemediği şeyi bundan sonra da düşünemez, çünkü cehli manidir. Yalnız hükümetin düşünmesinden de bir şey çıkmaz, çünkü dünyada hiçbir memleket yoktur ki, hükümeti çalıştırmak ve ahalisinin münevver kısmı oturmak şartıyla mamur olsun ve yaşayabilsin. Hakiki surette idare ile hükümete karşı ahalinin samimiyetini vücuda getirecek unsur ancak memleketin münevver kısmıdır.”⁴³¹

⁴³⁰ Ziya Gökalp, “Halk Medeniyeti”, *Halka Doğru*, C. 1, Sa. 14, 10 Temmuz 1329, s. 106-107.

⁴³¹ Ali Suad, “Barışık Olduktan Sonra”, *Halka Doğru*, C. 1, Sa. 41, 16 Kanun-ı Sani 1329, s. 322-327.

Basında ve entelektüel kesimlerin yapıtlarında örneklerini çoğaltabileceğimiz “cahil halk” ve “kurtarıcı aydın” ikilemi, günümüze kadar süregelen toplumsal ayrışmanın başlıca dayanaklarından birini oluşturmaktadır. “Halka gitmek”, “halka inmek” ve “halktan biri olmak” gibi semantik tercihler ve ideolojik terminolojiler geçen bir yüzyıla rağmen güncel politikada önemli bir yer tutar.

3.4.4. Türk Ulusçuluğu ve Proto-Milliyetçilik Düzleminde Türk-İslam Kimliği

İttihat ve Terakki ulusçuluğunun bir diğer özelliği, bu ideolojinin belli ölçülerde İslami bir senteze dayanmasıdır. Bu sentezci yaklaşım doğal bir sürecin ürünüdür, zira bir ideoloji olarak milliyetçilik ve din arasında, zaman zaman gayrimeşru gibi görünse de, imgelerden simgelere, törenlerden ayinlere ve yortulara, kutlardan totemlere, tabulara, törelere, kutsal mekânlara ve kurbanlara kadar uzanan yaygın bir ilişki vardır.⁴³² Osmanlı İmparatorluğu’nda İslam devlet ve iktidarın bir payandası olarak yüzyıllardır kullanıldığı için, Türkçülük ve İslam arasında da başlangıçta gözle görülür bir aynılık söz konusudur.⁴³³ Tarık Zafer Tunaya dönemin siyasetini, “Türkçü (milliyetçi), belli alanlarda laikliğe yönelmekle birlikte İslamcı”⁴³⁴ şeklinde özetleyerek bu sentezin altını çizer. Tunaya’ya göre, milliyetçi akım İttihat ve Terakki’nin eseridir, ancak parti, bir kabuk olarak muhafaza etmek istediği teokratik saltanatın ideolojik tabanından vazgeçemeyeceği için İslamcı

⁴³² Akgün ve Çalış, 2003, s. 584.

⁴³³ Akgün ve Çalış, a.g.m., s. 588.

⁴³⁴ Tunaya, 2004, s. 24.

siyaseti sürdürmüştür.⁴³⁵ Masami Arai de Türk milliyetçilerinin İslami-sentezci tarafını vurgular:

“Genel kabul edilen düşüncenin aksine, Türk milliyetçileri mutlaka laikleşme ve Batılılaşma siyaseti izlemiş değillerdir, onlar daha çok ‘İslamlaşma’ ve ‘muasırlaşma’dan yanaydılar. İslam’ın asli hakikatini yeniden ele geçirmenin yolunu ve Batılılaşmada farklı bir modernleşme biçimi arıyorlardı.”⁴³⁶

Selim Deringil, bu dönemde İslamcılık ve Türkçülük arasında devamlı bir ilişki bulunduğunu ve bu ilişkiden, birbirini hem düşünce hem de siyasi olarak etkileyen anlamlı bir terkip ortaya çıktığını belirtir.⁴³⁷ Söz konusu ideolojik tabloyu, günümüz siyasal terminolojisinde de yerini koruyan sentezci bir yaklaşımla yorumlayan Mehmet Ö. Alkan’a göre, milliyet II. Abdülhamit döneminde, din potası içinde eritilen ve anlamlandırılan ikincil/veya yedek bir kimlik olarak savunulmuştur. II. Meşrutiyet döneminde ise, “İslam-Türk” sentezi olarak ifade edilen önceki formülasyon yerini “Türk-İslam”a bırakmıştır, ancak bu sentez sistematik bir ideoloji olmaktan çok inşa halinde bir görünüm sunmaktaydı.⁴³⁸ İmparatorluk bu dönemde evrensel İslami terimlerle sarmalanan, ancak milli olarak imgelenen bir topluluğa doğru çekilmeye başlamıştır.⁴³⁹ Son dönem Osmanlı esaslı ideolojisindeki din-ulus denklemini, dönemin başat ideologu olan Ziya Gökalp’in “Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak” ilkesi özetler.

⁴³⁵ Tunaya, 2009, s. 377; Tunaya “teokratik” ifadesini kullansa da, önceki bölümlerde ele alındığı üzere, imparatorluğun uygulamaları ve yapılanması teokrasi tanımını karşılamaz. Bu durumda alıntılanan yorumu İslamcı olarak okumak daha uygun olabilir.

⁴³⁶ Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, Çev. Tansel Demirel, İstanbul, 2000, s. 147.

⁴³⁷ Ünüvar, 2006, s. 132.

⁴³⁸ Alkan, 2006, s. 394.

⁴³⁹ Deringil, 2007a, s. 27.

Öte yandan, söz konusu siyaset klasik İslam penceresinden değil, ideologluğunu yine Ziya Gökalp'in yapacağı “ulusal bir din” düzleminde ve yeni bir İslamcılık yorumu çerçevesinde yürütülecektir. Gökalp ulusların oluşumunu üç aşamalı bir süreç olarak görüyordu. Buna göre dil ve ırk birliğine dayalı kabile toplumundan, din birliğine yaslanan ümmete, oradan da kültür ve uygarlıkla tanımlanan ulusa erişilmektedir. Dolayısıyla Osmanlı devletinden bir Türk ulusunun çıkması, bir önceki evrenin (katıksız bir laikleşmeden çok İslamı ulusal bir dine dönüştürmek yoluyla) aşılmasını, uluslararası uygarlığın benimsenmesini ve ulusal kültürün geliştirilmesini gerektirmektedir. Gökalp'in İslamlaşmaktan kastı, İslam'ı ulusçu bir çizgide reforme etmek, kamusal alandan çekmek ve ibadet dilini Türkçeleştirmek gibi önlemlerle ulusal kültürü destekleyecek bir duruma getirmektir.⁴⁴⁰ Din ve millet birlikteliğine dikkat çeken Yusuf Akçura da, “İslam dini büyük Türk milletinin teşekkülünde önemli bir unsur olabilir” düşüncesinden yola çıkarak, İslam'ın Türklüğün birleşmesini mümkün kılacak şekilde reforme edilmesini savunmuştur.⁴⁴¹ Bu çerçevede tasarlanan “Türk İslamı”nda Türkçe ibadet, Türkçe ezan, Kuran tercümeleleri, değişik hurafeler ve fikhin sosyoloji ile çağdaşlaştırılması gibi konular gündeme gelecektir.⁴⁴² “Dini Türkçülük” makalesinde dualarda Türkçe kullanmayı öneren Ziya Gökalp, ibadetin anadilde yapılmasının inananların imanını ifade etmesinin en iyi yolu olduğunu söyler:

“Türkçülük, din kitaplarının ve hutbelerle vaazların Türkçe olması demektir.

Bir millet, din kitaplarını okuyup anlayamazsa, doğaldır ki, dinin gerçek niteliğini öğrenemez. Hatiplerin vaizlerin ne söylediklerini anlamadığından

⁴⁴⁰ Ünüvar, 2006, s. 133.

⁴⁴¹ Akçura, 1977, s. 34.

⁴⁴² Arai, 2000, s. 128-139.

ibadetlerden de hiç ir zevk alamaz. İmam-ı Azam hazretleri, hatta, namazdaki surelerin bile milli dilde okunmasının dinde sakıncalı olmadığını söylemişlerdir. Çünkü ibadetten alınacak dini heyecan ancak okunan duaların tamamen anlaşılmasına bağlıdır. Halkımızın dini hayatını araştırarak olursak görürüz ki, törenler arasında en fazla heyecan duyanlar, namazlardan sonra ana diliyle yapılan içten yakarışlardır. Müslümanların camiden çıkarken, büyük bir heyecan ve iç huzuruyla çıkmaları, işte her ferdin kendi vicdanı içinde yaptığı bu sözlü yakarışların sonucudur.”⁴⁴³

Bu tarz modernist yorumlar, din ve ulusalcılık bağıntısı çerçevesinde bir tepki ürünü olarak da değerlendirilebilir. İslam reformizmi, Türkçülüğün kültürel özünden sıyrılıp siyasi bir varlık olarak belirginleştiği sırada, İslami kesimin temsilcilerinden destek almayıp, bir ölçüde İslam birliği iddiasına karşı çıkarak şekillenmek zorunda kalmasından kaynaklanabilir. Öte yandan, geleneksel inanç yerine ulusal ve modernist inancı ikame etme düşüncesi, inancın millileştirilmesine taraftar olmayan İslamcıların tepkisini çekmiştir.⁴⁴⁴ Gökalp “Türkçülüğün Başına Gelenler” makalesinde “Türkçülerin ülküsü Türklük, komünal (ümme) idealleri ise İslamlaşmadır. Türkçülerin aynı zamanda, başlıca ilkeleri bütün Müslümanların hoşuna giden bir ümme programı olmalıdır...”⁴⁴⁵ diyerek İslamcı kesimin eleştirilerine yanıt vermiştir.

Bu dönemde Türkçü yayın organlarından biri olan *İslam Mecmuası*'nın başlıca argümanlarından biri de, İslam dininin gelişmeye engel olmadığıdır.

⁴⁴³ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Ed. Mehmet Kaplan, İstanbul, 1976, s. 163.

⁴⁴⁴ Karpat, 2010, s. 690.

⁴⁴⁵ Karpat, a.g.e., s. 708.

Şeyhülislam-ı Esbak Musa Kazım, “İslam ve Terakki” başlıklı yazılarında İslam inancının bir milletin ilerlemesi ve uygarlaşması için gereken esasların tümünü kapsadığını belirtir:

“Mevcude içinde din-i İslam kadar ahlaki, içtimai, idari, siyasi esaslara istinad etmiş bir din daha mevcut olmadığı bu dünyanın ahkâm-ı asliye fer’iyesine vakıf taraftaran hakikat olan zevatın malumlarıdır. (...) Din-i İslam mani-i terakki etmiş, ne büyük bir iftira, ne azim bir behtan! Zira din-i İslam mani-i terakki değil, bilakis emr-i terakki ve saik-i talidir. Çünkü bu din bir milletin terakki etmesi için iktiza eden usul ve esasatın cümlesini havidir...”⁴⁴⁶

Ümmetin şurası, hürriyet, adalet, eşitlik, kardeşlik gibi başlıklar altında toplanan bu esaslar, aynı zamanda, II. Meşrutiyet dönemi düşünce yaşamının başlıca tartışma konularıdır. Musa Kazım servet, marifet, sanat, ticaret, ziraat ve benzeri şeylerin farz olduğunu açıklayarak İslam toplumunun ilerlemesinin manevi güç ve birliğin tesis edilmesinin yanı sıra, maddi gücün de sağlanmasına bağlı olduğunu savunur. Bu telkinler milli sermaye ve milli iktisat tasarılarında yansımalarını bulacaktır.

II. Meşrutiyet dönemi milliyetçi söyleminin İslami motiflerini, rejimin meşrutiyet kaygısının yanı sıra, bir proto-milliyetçilik zemini olarak değerlendirmek de mümkündür. Din ve ulusal bilinç arasındaki bağıntı, Türk milliyetçiliğindeki İslami unsurların önemini daha belirgin biçimde ortaya koyar. Uluslaşma sürecinde, sürecin niteliğine bağlı olarak dinden işlevsel olarak yararlanılmış ve belli türdeki dinsel eğilimler sayesinde “öteki”ler oluşturulmuştur.⁴⁴⁷ Aslında bu yöntem Osmanlı

⁴⁴⁶ Şeyhülislam-ı Esbak Musa Kazım, “İslam ve Terakki”, *İslam Mecmuası*, C. 1, Sa. 1, 30 Kanun-ı Sani 1329, s. 1-6.

⁴⁴⁷ İlhan Tekeli, “Uluslaşma Süreçleri ve Ulusçu Tarih Yazımı Üzerine”, *I. Ulusal Tarih Kongresi Bildirileri (2 Mayıs 1997)*, s. 131.

İmparatorluğu'na yabancı bir durum değildi; Balkanlaşma ya da Balkanizasyon adı verilen süreçte Hıristiyan halklar arasındaki ulusalcılık akımları, kilisede reformların yapılması ve yönetimde ticaret burjuvazisinin etkisinin artmasıyla gelişmiştir. Bir diğer deyişle, bu coğrafyadaki ulusçuluk düşüncesi dinle gerilim taşıyarak değil, aksine, kutsal değerlerle uzlaşma sağlayarak gündeme gelmiştir.⁴⁴⁸ Nikki R. Keddie'ye göre, devlete dinsel bağlarla bağlı bir tebaa yerine ulusal bilinç sahibi tebaaya geçişin önemli bir adımı olan İslamcılık siyaseti, sömürgeleştirilmiş ve baskı altındaki ülkelerde ulusal akımla kol koladır.⁴⁴⁹ İslamcı siyaset, geleneksel İslam'daki bağımsızlık ve kültürel üstünlük anlayışına ulusal bir boyut katmıştır:

“Kitleye seslenen İslamcı siyaset yerel ulusçuluklarda önemli yer tutacak birkaç özelliğe sahipti. Örneğin Batı karşıtlığı, geleneğin yeniden icadı yoluyla hem askeri hem de teknik olarak Batı'dan daha ileride olunan altın çağların vurgulanması, yerel kültürün diğer kültürlerden üstün olduğunu ileri sürmek, birleşme ve iktidar amacına ulaşmak için hem muhafazakârlara hem de liberallere seslenmek. Bütün bu nitelikler, İslamcı siyaset zayıfladıktan sonra Ortadoğu'daki yerel ulusal akımlarda benzerini bulur. Pek çok Türkçü aynı zamanda İslamcıydı. İslamcılık, zihinleri yerel ulusçu akımlara hazırlayan önemli bir adımdı.”⁴⁵⁰

Panislamcı ideolog Cemaleddin Afgani'nin Türkçülük akımını şekillendirmekte oynadığı rol din-ulus birlikteliği çerçevesinde değerlendirilebilir.

Bu rol, Afgani'nin Müslüman ülkelerin kendi enerjilerini toplamalarıyla beraber

⁴⁴⁸ Tekeli, a.g.m., s. 131.

⁴⁴⁹ Nikki R. Keddie, “Pan-Islam as Proto-Nationalism”, *The Journal of Modern History*, C. 41, Sa. 1, Mart 1969, s. 18, 21.

⁴⁵⁰ Keddie, 1969, s. 26, 27.

yükselebilecekleri düşüncesinden doğmuştur.⁴⁵¹ Afgani, Avrupa ülkelerinin sömürgeci politikalarına karşı Müslüman milletleri, yüzyılın gerçeği olarak gördüğü milliyetçilik duygusuyla motive ederek ayaklanmaya teşvik etmiştir. Milliyetçilik akımlarının İslam birliğine zarar vermeyeceğini, aksine, başlıbaşına güçlü olan unsurların bir araya gelmesinin daha kuvvetli bir topluluk oluşturacağını öne süren Afgani'ye göre, İslam birliğinin gerçekleşmesi, her Müslüman milletin ayrı ayrı ulusal bilincini kazanmasıyla mümkün olacaktır.⁴⁵² Enver Ziya Karal da, başlangıçta yalnız filolojik anlam taşıyan gibi görünen dil tartışmalarının siyasallaşmasında Cemaleddin'in katkısının altını çizer ve onun ırk birliğini din birliğinden öne tutan görüşlerini hatırlatır.⁴⁵³

3.5. II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Resmi İdeolojisinin Uygulama Alanları

3.5.1. Meşrutiyet Değerleri ve Eğitim

Siyasal devrimin toplumsal dönüşümle tamamlanması için ideolojik açıdan yönlendirilmiş bir eğitim sisteminin gerekliliğini kabul eden İttihat ve Terakki kadroları, II. Meşrutiyet dönemi boyunca “pedagojik bir mühendislik”⁴⁵⁴ hareketi yürütmüştür. Meşrutiyet değerleri doğrultusunda biçimlendirilecek yeni kuşakların üretimi sorunu, öğrenim yaşına gelen çocukları potansiyel bir toplumsal aktör konumuna yükseltmiş ve “toplumun geleceği” olan çocuklar “rejimin geleceği”

⁴⁵¹ Mardin, 2008, s. 68.

⁴⁵² Kösoğlu, 2003, s. 219-220.

⁴⁵³ Karal, 1988, s. 557.

⁴⁵⁴ Ercan Uyanık, “II. Meşrutiyet Dönemi’nde Toplumsal Mühendislik Aracı Olarak Eğitim: İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin Eğitim Politikaları (1908-1918)”, *Amme İdaresi Dergisi*, C. 42, Haziran 2009, s. 82.

açısından devletin manipülasyon alanının içine çekilmişlerdir.⁴⁵⁵ Yetişkinleri de bu etki alanına dahil eden İttihat ve Terakki, yeni değerlerin geniş kitlelere yaygınlaştırılmasında “halk eğitimi” olarak nitelenebilecek bir endoktrinasyon süreci başlatmış; bu süreçte gazete ve dergi yayınları, gece dersleri ve konferanslarla formel eğitime alternatif bir kanal oluşturulmuştur.⁴⁵⁶ Söz konusu uygulamalar, Antonio Gramsci’nin “yönetici sınıf kendi yönetimini devlet aracılığıyla dayatırken, gerçek kontrolü sivil toplum üzerinden entelektüel hâkimiyetle sağlar”⁴⁵⁷ tezinin Osmanlı’nın son döneminde somutlanması olarak kabul edilebilir.

II. Meşrutiyet dönemi eğitim sisteminin II. Abdülhamit rejiminden temel farkı, ideolojik tabanlı müfredatlar ve bu bağlamda yetiştirilmeye çalışılan neslin niteliğidir. Her iki dönemde de, “zamanın ruhu” içeriklere yansımış ve eğitim yönetici sınıfın dünya görüşüne göre şekillenmiştir. II. Abdülhamit döneminde kullanılmayan vatan, millet, devlet, anayasa, meclis, seçim, yasa, mahkeme, yurttaş gibi kavramların kutsallaştırıldığı yeni eğitim sistemi, belli ölçülerde laik/ulusal değerleri içeren katılımcı siyasal kültürün aktarıldığı bir süreç haline gelmiştir.⁴⁵⁸ İttihat ve Terakki’nin eğitim politikasında II. Abdülhamit döneminde dinsel bir kutsallıkla bezenen padişaha itaat ve sadakat kavramları yerini, ulusal ve yasal meşruiyeti olan vatan, millet, kanun ve devlete itaate bırakmıştır.⁴⁵⁹ Füsun Üstel, bu değişimi göz önünde bulundurarak, II. Meşrutiyet dönemi okullarını “Kanun-ı Esasi

⁴⁵⁵ Füsun Üstel, “II. Meşrutiyet ve Vatandaşın İcadı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 168.

⁴⁵⁶ Uyanık, 2009, s. 85.

⁴⁵⁷ Slattery, 2008, s. 243.

⁴⁵⁸ Alkan, 2006, s. 394.

⁴⁵⁹ Alkan, a.g.m., s. 395.

vatandaşlığının üretim merkezi”⁴⁶⁰ olarak niteler. 1913 tarihli Tedrisat-ı İptidaiye-i Umumiye Talimatnamesi’ne göre, iptidai mekteplerin amacı, ilköğretim çağındaki çocukların “bedence ve ruhça sağlam itiyatlara sahip olmasını temin edecek ve hayat için lüzumlu olan bilgileri vererek, onların karakterli, gayretli ve hamiyetperver birer vatandaş olarak yetişmelerini sağlamaktır.” Söz konusu talimatname “makbul vatandaşı” dinine bağlı, milliyetini tanır, eğitilmiş ve aydın bir vatansever olarak tanımlar.⁴⁶¹ Siyasetçi ve eğitimci Nafi Atuf (Kansu) *Türk Yurdu* dergisinde yayınlanan bir makalesinde aynı fikri savunur; yazara göre, makbul vatandaşı üretecek olan eğitimin temel amaçlarından biri “seciye sahibi adam yetiştirmek”tir.⁴⁶²

Vatan ve vatandaşlık kavramları, İzmir’de yayımlanan *Rehber-i İttihad* adlı ilköğretim yurttaşlık bilgisi kitabında belirgin biçimde ortaya konmaktadır. 1909 tarihli kitapta II. Meşrutiyet’in ruhunu yansıtan “Vatan-Osmanlı Devleti”, “Vatanperverlik”, “Vatan ve İnsaniyet”, “Uhuvvet-i Beşeriye”, “Hürriyet”, “Millet Meclisi” gibi bölümler bulunur.⁴⁶³ Öte yandan, malumat-ı medeniye dersleri bu değerlerin geniş kitleler tarafından içselleştirilmesi ve meşruiyet kazanmasında önemli rol üstlenmiştir. Bu kitaplarda, “meşrutiyet-i mukaddese” kavramı altında kutsanan siyasal projenin kurumsal çerçevesi ve öngördüğü özgürlükler alanı, bir yandan II. Abdülhamit rejimi özelinde bir “devr-i sabık” yaratırken, diğer yandan da

⁴⁶⁰ Üstel, 2006, s. 168.

⁴⁶¹ Üstel, a.g.m., s. 169.

⁴⁶² Nafi Atuf, “Seciye”, *Türk Yurdu*, 12 Şubat 1331, C. 4, Sa. 103, s. 338; Aktaran Mustafa Gündüz, *Osmanlı Mirası, Cumhuriyetin İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar*, Ankara, 2010, s. 132.

⁴⁶³ Erhan Tuna, “Bir Osmanlı Vatandaşlık Ders Kitabı Olan Rehber-i İttihad Çerçevesinde II. Meşrutiyet Döneminde Vatandaşlık Eğitimi”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 2008, s. 22.

“zulme karşı halkın isyanı” olarak tanımlanan 1908 hareketinin meşruiyet kaynağını oluşturmuştur.⁴⁶⁴

II. Meşrutiyet dönemi boyunca milli tarih, milli coğrafya ve yurttaşlık bilgisi gibi derslerin başlıca hedefi, ulusal kimliğin inşası ve yurtseverlik telkinidir. 1913 tarihli Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkatı’nda “coğrafya, bilhassa Osmanlı coğrafyası” ve “tarih, bilhassa Osmanlı tarihi” vurgularıyla coğrafya ve tarih dersleri vatandaşlık bilincini aşlamakla “görevlendirilir”.⁴⁶⁵ Dönemin önemli pedagoglarından Satı Bey tarih dersinin ideolojik bir aygıt olarak önemini şöyle vurgulamıştır:

“Tarih insana birtakım malumat verir, insanı akvam-ı salife ahvalinden, tarz-ı muayesetinden, terakkiyat ve tedenniyatından, tesirat ve hidematından haberdar eder. Bu malumat evvel emirde insan için bir ziynet-i fikriye teşkil eder.(...) Tarih dersi birçok insanın ef’al ve hareketini tasvir eder. Nazara, birçok faziletkârane, birçok cinayetkârane hıyanetler arz eder ve bu sebeple hayat-ı ahlakiyeyi ikaz ve tehyic eder. Faziletleri ve fedakârlıkları tasvir ettikçe kalpte onlara karşı bir hiss-i takdir ve inzicab, fakat cinayet ve hıyanetlerini tasvir ettikçe de onlara karşı bir meyl-i nefret ve lanet tevlid eder.”⁴⁶⁶

II. Meşrutiyet dönemi eğitim sisteminin sosyolojik ve felsefi içeriğinde, II. Abdülhamit dönemine göre pozitivist/laik nitelikli farklılıklar görülür. Daha önce dinsel söyleme bağlı kalınan ahlak derslerinin bu dönemde ulusal bir içerik

⁴⁶⁴ Üstel, 2006, s. 172.

⁴⁶⁵ Üstel, a.g.m., s. 169.

⁴⁶⁶ Satı Bey, “Tarih Tedrisinin Usul-ı Esasiyesi”, *Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası*, C. 1, Sa. 8, 15 Eylül 1326, s. 92-99.

kazandığını ve ahlak kavramının dünyevi/toplumsal bir düzlemde ele alındığını vurgulayan Mehmet Ö. Alkan'a göre, yeni sistemde "ahlak dinin değil, din ahlakın bir alt başlığı haline gelmiştir."⁴⁶⁷ II. Meşrutiyet döneminin görece pozitivist yaklaşımı uyarınca, ders kitaplarında dinsel açıklamalara eskisi kadar rağbet edilmediği ya da bunların bilimsel karşılıklarıyla birlikte aktarıldığı gözlenir; örneğin, "Hilkat-ı Âlem" adlı dinsel yaratılış anlatısının hemen ardından "Teşkil-i Arz" başlığıyla Dünya'nın Güneş'ten kopan bir parça olduğu konusuna yer verilmiştir.⁴⁶⁸

Malumat-ı medeniye kitaplarında yer alan Osmanlılık kimliği kimi zaman "kurucu ulus" anlayışına gönderme yaparak Türkçü-milliyetçi ideolojiyi desteklemiştir.⁴⁶⁹ Doktor Hazık'ın 1912 tarihli *Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye* kitabındaki "dünyadaki bütün milletler içinde en saf, en temiz yürekli, en cesur ve en hamiyetli Türklerdir. (...) Türklükle Osmanlılık birdir"⁴⁷⁰ şeklindeki ifadeler Osmanlıcı düşünceden Türk milliyetçiliğine geçişte hâkim millet anlayışının propagandası olarak değerlendirilebilir.

Eğitimin ulusal duyguları ortaya çıkarma, aktarma ve toplumun ilerlemesiyle ilişkisini savunan aydınlar, yeni neslin Türklük bilincine sahip olması için, onlara bu vasıfları kazandıracak ulusal bir eğitim reformunun yapılmasını istemişlerdir.⁴⁷¹ Özellikle savaş döneminden sonra, Türk kimliği okullarda militer bir özellik içinde aktarılmaya başlanmış; bu çerçevede derslerde Türklerin askeri kahramanlıkları gibi

⁴⁶⁷ Alkan, 2006, s. 400.

⁴⁶⁸ Alkan, a.g.m., s. 395.

⁴⁶⁹ Üstel, 2006, s. 177.

⁴⁷⁰ Dr. Hazık, *Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye*, İstanbul, 1327, s. 35-36; Aktaran Üstel, a.g.m., s. 179.

⁴⁷¹ Gündüz, 2010, s. 212.

konular daha sık işlenmiştir.⁴⁷² Yusuf Akçura “tedris lisansı, esas tedris ve talim, Türkçe ve Türk olmalıdır” diyerek eğitimin millileşmesi konusuna eğilirken Ahmet Ağaoğlu (Agayef) da “milli dil, tarih ve coğrafyanın milli tarzda öğretilmesi, edebiyatın milli bir karakterde okutulması”⁴⁷³ taraftarıdır. Eğitimdeki milliyetçi eğilim tarih derslerinde de karşılığını bulmuştur. Bu bağlamda II. Abdülhamit dönemi tarih anlayışından ciddi bir kopuş yaşanmış ve Türklerin tarihi ilkçağ medeniyetlerine kadar götürülmüştür.⁴⁷⁴

II. Meşrutiyet döneminde kadınlar, ulusun yeniden üretimini sağlayan konumlarından dolayı toplumsal mühendislik projesinin başlıca öznelerinden olmuşlardır.⁴⁷⁵ *Kızlara Mahsus Terbiye-Ahlakiye ve Medeniye* kitaplarında genç kızlar, “valide” olduklarında çocuklarının kulaklarına vatan, vatandaşlık, milliyet, milliyetperverlik fısıldamaları⁴⁷⁶ için meşrutiyetin kurumları ve değerleri konusunda bilgilendirilirler. Kadının biyolojik yeniden üretimde ve değerler aktarımındaki rolünün farkında olan meşrutiyet pedagogları, kadınlara “öğretme” görevini vermişlerdir; bu bağlamda meşrutiyetin “öğreten” kadını, cumhuriyetin öğretmen kadınının öncüsüdür.⁴⁷⁷ Kadınlara yönelik *Demet* dergisi yazarlarından Hakkı Behiç de, söz konusu değerler aktarımının işleyebilmesi ve bu yolla toplumun gelişmesi için kızların eğitiminin önemini vurgular:

“(…) istikbal-i tealiyle doğru şehper kuşe-i gayret olmak isteyen heya’t medineye evvela kadının tealisine çalışmalıdır. Çünkü istikbal onların

⁴⁷² Alkan, 2006, 395.

⁴⁷³ Gündüz, 2010, s. 133, 134.

⁴⁷⁴ Alkan, 2006, s. 395.

⁴⁷⁵ Uyanık, 2009, s. 82.

⁴⁷⁶ Ali Seydi, *Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye, Kısm-ı Salis*, s. 57; Aktaran Üstel, 2006, s. 178.

⁴⁷⁷ Üstel, a.g.m., s. 176.

vereceği yavrular, onların yetiştireceği kahramanlar, onların teşvik edeceği arslanlar elindedir.”⁴⁷⁸

Aynı şekilde, *Halka Doğru*'da Abdülfeyyaz Tevfik, anne babalara seslenerek kız çocuklarının eğitim almasının önemini vurgular:

“Her ana bilmelidir ki, memeden kesip kolundan indirdiği yavrusunun hocasıdır. Eğer analar ilm-i eşyayı olsun doğru öğrenememişlerse, körpe beyinlere ne zararlı tohumlar ekmiş olacakları bir düşünölsün. İşte bunun içindir ki, bir milletin terbiyesine kadınlardan başlamadıkça ıslahata kökten, temelden, haneden girişilmedikçe faydalı bir şey yapılamaz. (...) Ey vatandaş artık anladın; eğer yurduna muhabbetin varsa, onu düşmanlara kaptırmayı arzu etmezsen kızlarını da hiç olmazsa oğulların kadar okutmaya, terbiye etmeye çalış (...) Dünyayı kıyamete kadar nurlandırmak için gelmiş büyük bir din hiçbir vakit cahillikten hoşlanmaz. Saf yürekli hemşerim, kızlarını okut dediğim zaman niçin içini çekiyorsun? Yoksa bilgiye bizim memleketlerde edilen iftiraya sen de mi inandın?”⁴⁷⁹

Yine *Halka Doğru*'da yayınlanan “Kızlarımızı Okutalım” başlıklı imzasız bir yazıda kız çocuklarının iyi bir eğitim görmesi gerekliliği İslam geleneğinden örneklerle desteklenmektedir:

“kızlarımızı okutmak meselesi atalarımızdan beri kafamıza yerleşen fena, yanlış düşüncelerden dolayı hiç aklımızda gelmez çünkü kızlara okuyup

⁴⁷⁸ Hakkı Behiç, “Siyasi: Ne Haldeyiz ve Neye Muhtacız”, *Demet*, No. 5, 15 Teşrin-i Evvel 1324, s. 78-80; Aktaran Tölay Keskin, “Feminist, Nationalist Discourse in the First Year of the Ottoman Revolutionary Press (1908-1909): Readings From the Magazines of Demet, Mehasin and Kadın (Salonica)”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2003, s. 52.

⁴⁷⁹ Abdülfeyyaz Tevfik, “Baba Öğüdü 9”, *Halka Doğru*, C. 1, Sa. 12, 27 Haziran 1329, s. 95-96.

yazmak lazım olmadığını, okuyan kızın fazla bilgiç olacağını ve ev kadınına başka şeyler lazım geldiğini ta çocukluğumuzdan beri kafamıza doldurmuşlardır. (...) Ramazan'da oruç tutmak, beş vakitte namaz kılmak nasıl farz ise, cahil kalmamak ve evladını cahil bırakmamak için okuyup yazma öğrenmek de onun gibi farzdır. (...) Mahalle kahvesinde cahil cahil söylenen adamlar kızlarını cahil bırakmakla nasıl günaha girdiklerini, dinimize nasıl iftira ettiklerini bilseler utanıp susarlardı. (...) Hiçbir ayet-i kerime yoktur ki, onda kadınlar ayrılınsın, hiçbir hadi-i şerif yoktur ki, kızların cahil kalmasını caiz görsün. Bilakis, yeryüzündeki kadın erkek bütün İslamların birbirinden farksızca aynı suretle çalışmaları emrediliyor. (...) Baba işiyle gücüyle uğraştığından çocuğunun okuyup yazmasına, terbiyesine iyice dikkat edip bakamaz. Ona bakacak, çocuğunu dersine çalıştıracak, bilmediği yerleri gösterecek, yavrusuna daha küçükten İslamlığın ve Türklüğün ne demek olduğunu anlatacak, hülasa onun kalbine Allah korkusunu, vatan ve millet duygusunu sokacak hep anadır.”⁴⁸⁰

Bu çerçevede II. Meşrutiyet döneminde kız öğrencilerin eğitimi için önemli adımlar atılmıştır. 1911'de kızlar için ilk idadi açılmış ve 1913 tarihli Tedrisat-ı İptidaiye Kanunu'yla kız rüştiyeleri altı yıllık iptidailere çevrilerek ilçe merkezlerine yayılmıştır. 1913'te Darülmuallimat'a öğretmen yetiştirmek için Darülmuallimat-ı Aliye'nin açılmasını, 1914'te anaokullarına öğretmen yetiştirmek için Ana Muallime

⁴⁸⁰ “Kızlarımızı Okutalım”, *Halka Doğru*, C. 1, Sa. 18, 18 Ağustos 1329, s. 139-141.

Mektebi'nin kurulması izlemiştir. Kadınlar ilk kez bu dönemde yüksek öğretime başlamışlardır.⁴⁸¹

Sonuç olarak, II. Meşrutiyet dönemi eğitim sistemi hakkında genel bir yargıda bulunmak gerekirse, dönemin yönetici sınıfının, eğitim alanında büyük bir atılım gerçekleştirdiği ve 19. yüzyıl sonlarındaki niteliksel gelişmeyi nicelik açısından tamamlamaya çalıştığı söylenebilir. Bu dönemde, II. Abdülhamit rejimindeki gibi, devletin resmi ideolojisine uygun bir müfredat ve resmi değerlere göre yetişmiş bir insan modeli arayışı gündeme gelmiştir. II. Meşrutiyet eğitim sistemi müfredatlar, görelî fırsat eşitliği ve ulusal motifler gibi nicel özellikleriyle cumhuriyet dönemi Türk eğitim sisteminin temellerini atmıştır.

3.5.2. II. Meşrutiyet Döneminde “Millî İktisat” Tasarısı

19. yüzyılın ortalarından itibaren sömürgeci güçler doğrudan sömürge yönetimi kurmanın yüksek maliyetini fark etmişler ve enformel sömürgeciliğe yönelmişlerdir.⁴⁸² Enformel sömürgeciliğin özü, siyasi bağımsızlıklarını koruyan devletlerin sömürgeci ülke sanayilerine pazarlarını açmalarını ve yabancı mülkiyete kanuni güvence vermelerini sağlamaktı. Son dönem Osmanlı İmparatorluğu da enformel sömürgeciliğe maruz kalmış bir devlet olarak post-kolonyal çerçevede değerlendirilebilir.⁴⁸³ Korkut Boratav'a göre dış borçlanmalar, Düyun-u Umumiye, imtiyazlı yabancı sermaye yatırımları ve kapitülasyonlar sonucunda ülke yönetiminin

⁴⁸¹ Şule Perinçek, “1908 Devrimi Ve Cumhuriyet Kadını”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 294-295.

⁴⁸² J. Osterhammel, *Colonialism: A Theoretical Overview*, Princeton, 2000; Aktaran Ömer Turan, “Ahmet Rıza ve Postkolonyal Bağlam”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, 2010, s. 586.

⁴⁸³ Turan, a.g.m., s. 587.

emperyalizmin denetimine girmiş olması imparatorluğun yarı sömürge niteliğinin en açık belirtileridir.⁴⁸⁴

Yüzyılın başında Osmanlı ekonomisinin lokomotifi Batı kapitalizminin ya da azınlıkların yatırımlarıydı; ortada henüz ulusal bir kapitalist üstyapı yoktu.⁴⁸⁵ Bu eksiklik, pek çok alanda dezavantajlı bir kesim olan gayrimüslimlerin ekonomik faaliyetlerde egemen sınıf olması paradoksunu işaret eder. Bu dönemde Müslüman toprak sahipleri, taşralı eşraf ve bunlara klientalist işleyişiyle yakından bağımlı Müslüman köylü kitleler giderek artan biçimde gayrimüslim ticaret burjuvazisinin egemenliği altına girmiştir. Cevdet Paşa 1870’lerde,

“ehl-i İslamdan birçoğu; ‘Aba ve ecdadımızın kanıyla kazanılmış olan hukuk-u mukaddese-i milliyemizi bugün gaib ettik. Millet-i İslamiye millet-i hâkime iken böyle bir mukaddes haktan mahrum kaldı. Ehl-i İslama bu bir ağlayacak ve matem edecek gündür deyû söylenmeye başladılar. Teb’a-i gayri müslime ise ol gün raiyyet silkinden çıkıp millet-i hâkime ile tesâvi kazanmış olduklarından anlarca bir yevm-i meserret idi”⁴⁸⁶

diyerek sosyal ve ekonomik alanlardaki çelişkiye dikkat çekmiştir. Yusuf Akçura da *Türk Yurdu*’nda yayınlanan “İktisat” başlıklı yazısında hâkim sınıfın ekonomik mahkûmluğuna ya da tersiyle mahkûm sınıfın ekonomik hâkimiyetine atıfta bulunur:

“İntibah-ı iktisadinin asıl en mühim ciheti, san’at ve ticareti hor gören ve bir Osmanlı Türküne layık meşgale ancak askerlikle memurluktur diyen hatalı ve zararlı zihniyetin değişmesidir. Osmanlı salatanatında Türk burjuvazisi yok

⁴⁸⁴ Korkut Boratav, *Türkiye İktisat Tarihi: 1908-1985*, İstanbul, 1988, s. 2.

⁴⁸⁵ Akşin, 2009, s. 137.

⁴⁸⁶ Yetim, 2008, s. 73; Zafer Yörük, Politik Psişe Olarak Türk Kimliği, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 310.

gibiymi (...) Türkiye’de dahi burjuvazi sınıfını mahkûm unsurlar teşkil ediyordu.”⁴⁸⁷

II. Meşrutiyet’in ilk yıllarında iç ticaretle uğraşan 18.000 işyerinin % 15’i Türklere, % 49’u Rumlara, % 25’i Ermenilere ve % 19’u Levanten, diğer gayrimüslimler ve diğer Müslümanlara aitti; aynı şekilde savaş öncesi sanayi sermayesinin % 50’si Rumlara, % 20’si Ermenilerin, % 15’i Türklerin % 5’i Yahudilerin ve % 10’u da yabancıların elindeydi⁴⁸⁸ İmparatorlukta ulaşım, iletişim ve belediye hizmetleri gibi altyapı yatırımlarının % 90’dan fazlası ve özellikle Ege Bölgesi’ndeki tarım işletmeleri imtiyazlı yabancı şirketler ve onlarla iş yapan azınlıkların elinde bulunuyordu; ülkedeki en küçük yatırımlar bile yabancı vizesi ve kredisıyla mümkündü.⁴⁸⁹

Halka Doğru yazarlarından Muhiddin Bey (Birgen), dışa bağımlılığın etkileri üzerinde durduğu “En Büyük Eksişimiz” makalesinde ulusal ekonomideki çarpıklığı tüm çıplaklığıyla dile getirmiştir:

“Dün hazinesi dolu taşkın duran devletimiz, bugün memurlarına aylık vermek için Avrupa’dan ödünç almaya mecbur oluyor. Dün hepsi bir bey gibi geçinen Türkler, bugün muavenete muhtaç: Vaktiyle ilimce, askerlikçe, paraca bütün dünyaya üstün idik. Yiyeceğimizi, giyeceğimizi kendimiz yapıyorduk. Köylümüz, ekincimiz rahat idi. Bugün Avrupa para vermese halimiz yaman. Elbise göndermese çıplak kalacağız. Bu güzel ve cennet vatanımızın her

⁴⁸⁷ Yusuf Akçura, “İktisat”, *Türk Yurdu*, 1918; Toprak’tan (1982, s. 17) aktaran İnel, 2003, s. 766.

⁴⁸⁸ Adnan Gül, “Türkiye’nin Milli Ekonomik Sürece Geçiş Şartları ve Milli Burjuvazinin Teşekkülü”, *Yeni Türkiye Dergisi*, C. 23-24 (Cumhuriyet Özel Sayısı), Ankara, 1998, s. 400; Aktaran Adem Yıldız, “Osmanlı’dan Günümüze Milli Burjuva Oluşturma Çabaları”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, 2008, s. 39; Georgeon, 2009, s. 27; Göçek, 2003, s. 67.

⁴⁸⁹ Adem Yıldız, 2008, s. 39; Tunaya, 2009, s. 401.

bucağında istediğimiz kadar buğday yetiştirmek kabil iken yediğimiz ekmeğin ununu Rusya'dan, Avusturya'dan, düşmanlarımızdan alıyoruz? Köylümüz, çiftçimiz... Ah, onların hali de pek berbat... Biçareler bakımız, çıplak, aç. Çift sürececek öküzü yok. Ekecek tohum bulamıyor, simsarların, dolandırıcıların elinde zebun, esir...⁴⁹⁰

İttihatçılar siyasi bakımdan bağımsız olursa da, ülkeyi ve hâkim unsuru ekonomik açıdan bağımlı kılan bu ekonomik tabloya, milli bir ekonomi politikasının uygulanması ve gelişmiş bir Türk burjuvazisinin yaratılmasıyla karşı konulacağını düşünmüşlerdir.⁴⁹¹ İttihat ve Terakki kadrolarına göre, ekonominin ulusal bir karakter kazanması Türklüğün varlığı için zorunluluk olarak görülmüş ve sermayenin el değiştirmesine yönelik bu tasarı Türk milliyetçiliğine ivme kazandırmıştır.⁴⁹² Ziya Gökalp “Türlere bir millet kazandıracak ve bir Türk kültürünün oluşmasına katkıda bulunacak etkenlerden biri, milli ekonomidir”⁴⁹³ diyerek bu karşılıklı ilişkiyi açıkça ifade etmiştir. Milli iktisat politikası çerçevesinde Müslüman-Türk girişimci sınıfının yaratılması öncelikli bir sorundu. İttihatçılara göre, ancak böyle bir bujuvazinin gelişmesinden sonra milli devlet kurulabilirdi. Dahiliye Nazırı Halil Bey 1911 yılındaki dahiliye bütçesi görüşmelerinde bu tezi savunur: “Her ülkede, memleketlerin asıl sahibi oranın fabrikalarına, arazilerine sahip olanlardır. Ben kendi unsurum adına memurluğa karşı bu eğilimi ve istekliği bir eksiklik sayarım. Ve

⁴⁹⁰ Muhiddin Bey, “İktisadi Hasbihal: En Büyük Eksişimiz 1”, *Halka Doğru*, C. 1, Sa. 6, 16 Mayıs 1329, s. 46-48.

⁴⁹¹ Suat Oktar ve Arzu Varlı, “İttihat ve Terakki Döneminin Ulusal Bankası: Osmanlı İtibarı Milli Bankası”, *Marmara Üniversitesi, İ.İ.B.F. Dergisi*, C. 27, Sa. 2, 2009, s. 3.

⁴⁹² Fatma Müge Göçek, “Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, 2003, s. 68.

⁴⁹³ Oktar ve Varlı, 2009, s. 4.

azalmasını dilerim.”⁴⁹⁴ Bu ve benzeri görüşler, “Müslüman tüccar, esnaf ve bürokratlar arasından girişimci kadrolar oluşturarak güçlü bir ulusal burjuvazi yaratmak”⁴⁹⁵ tasarısının ilk belirtileridir. Yusuf Akçura “Türk Milliyetçiliğinin İktisadi Menşe’lerine Dair” başlıklı konuşmasında yakın dönemdeki ekonomik gelişmelerin ulusal boyutunu ve bu boyutun etnik-dini içeriğini vurgular:

“Türk milletinin (Osmanlı Devleti’nin bekasını sağlamak gibi) azim yükü sırtında taşıyabilmesi için yegâne çare, miktar-ı nüfus ve iktisadi kuvvet itibariyle şimdi düşmüş olduğu vaziyetten her ne pahasına olursa olsun kurtarılmasıdır. Harb-ı Umumi esnasında Türkü iktisaden yükseltmek, mutavassıt bir zengin sınıfı, bir bujuvazi ihdas etmek, bunun için memlekette, devletin ya da Türklerin elinde sanayi-i azime vücuda getirmek bu gaye ile izah edilebilir.”⁴⁹⁶

Milli iktisat tasarısının nönde gelen savunucularından Tekin Alp, savaş sonrası siyasi bağımsızlığın ekonomik özgürlükle mümkün olabileceğini; bunun yolunun ise ulusal bir ekonomik yapının kurulması ve farklı sektörlere uygun eleman yetiştirilmesinden geçtiğini söyler:

“Muharebeden sonra Türkiye’yi tehdit edebilecek yagane bir tehlike varsa, o da iktisadi esarettir. İnkâr olunamaz ki, bugün Türkler gayet fakir bir millettir. Menaib-i servetinin kısmi küllisini başkalarının eline terk ve tevdi etmek mecburiyetinde bulunuyor. (...) Artık Türkler her nokta-yı nazardan tam bir istiklale mazhar olduktan sonra ilk düşünecekleri şey iktisaden yükselmek,

⁴⁹⁴ Meclis-i Mebusan Zabıt Cerideleri 1327, D.I, Si 3. içt. S. 2988; Aktaran Tunaya, 2009, s. 221.

⁴⁹⁵ Eric J. Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, Çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul, 2006, s. 183.

⁴⁹⁶ Toprak, 1982, s. 17; Aktaran İnel, 2003, s. 766.

memleketin menâib-i servetinden kendileri için azami istifadeyi temin etmekten ibarettir. Yoksa muharebeden sonra bütün şevket ve azimetlerine rağmen Türkleri tehdit edecek olan iktisadi esaretten kurtulmanın imkânı yoktur. (...) Herkes teslim eder ki, Türkler iktisaden zayıf kalırlarsa bu kadar fedakârlıklar mukabilinde elde edecekleri nimetlerin hiç hükmü kalmaz. (...) Bugün denilebilir ki, Türklerin, kahramanları eksik değildir. Fakat maatteessüf milli iktisatçıları hiç yoktur. İşte muharebeyi kazanacak olan Türklerin en büyük gayesi milli bir iktisat vücuda getirmekten, milli iktisatçıları yetiştirmekten ibaret olmalıdır.”⁴⁹⁷

Bir diğer *İslam Mecmuası* yazarı olan Ahmet Muhiddin de Tekin Alp’le aynı görüştedir: “Milli Sermaye-Milli Sermaye Teşkilatı” başlıklı yazısında ulusal sermayenin önemine değinen Muhiddin’e göre bütün ekonomik faaliyetlerde Türk-Müslüman sermayesinin kullanılması esastır:

Pek iptidai bir şekilde kalmış olan iktisadiyatımızı temsil eden teşkilatsız unsurların umumi hayatta müessir ve hâkim olmadığı memleketimizde “şura” ve hükümet bu ana kadar “sınıf tekamülü” ve “sınıf hâkimiyeti” üzerine müesses devletlerde olduğu gibi iktisadi bir faaliyet göstermek şöyle dursun, memleketin iktisadiyatına karşı âdeta lakayt ve yabancı gibi duruyordu. (...) Yeni faaliyet devresinde açılacak müesseseler, girişilecek teşebbüsler büyük gücün icrası elzem teşkilat şimdiye kadar olduğu gibi yine ecnebi sermayesiyle yahut ecnebilere menfaat temin etmek için kendilerine teveccüh ettiğimiz ve bize hiçbir hayrı olmayan ecnebileştirilmiş sermaye ile

⁴⁹⁷ Tekin Alp, “Milli İktisat”, *İslam Mecmuası*, C. 2, Sa. 22, 10 Reblühahir 1333 (12 Şubat 1330), s. 560-562.

mi yapılacak? Bugün yurdumuzun herhangi bir köşesinde işlemekte olan bir müesseseye bakınız; orada ecnebi sermayesini bulursunuz. Her teşebbüs ecnebi sermayesine müftekırdır. Ve biz bu sermayeye say ve amelimizi icra ederek tabi olur, amele mevkiinde kalırız.”⁴⁹⁸

İttihat ve Terakki'nin iktidara tam anlamıyla hâkim olmasıyla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda Türklerin denetimindeki kapitalist gelişme gözle görülür biçimde ortaya çıkmış⁴⁹⁹ ve özellikle 1913 yılından sonra “milli iktisat” anlayışı yaygınlaşmıştır. 19. yüzyılın başında Almanya'da Fichte, Gentz, Müller ve List gibi düşünürlerin etkisiyle serbest ekonomiye ters düşen, dışa kapalı bir ekonomik yapı gündeme gelmişti; bu “milli ekonomi sistemi” milli burjuvazisi gelişmemiş ülkelerde dışa kapalı bir ulusal iktisadi ve siyasal yapının gerekliliği fikrine dayanıyordu.⁵⁰⁰ Himayeci ve devlet eliyle kapitalist gelişimi sağlama anlayışına dayanan bu korporatist görüşler, İttihat ve Terakki'nin ulusal/dayanışmacı ve devletçi perspektifinin temel dayanağını oluşturmuştur.⁵⁰¹ François Georgeon da “1908 liberalizmi yerine ikame edilmiş Alman ekonomi politiği milli iktisat tasarısında önemli rol oynar” diyerek bu etkiyi dile getirir.⁵⁰² Zafer Toprak'a göre, İttihatçılar Alman ekonomistlerin etkisiyle bireyden çok devleti önemsemiş ve devletçilik

⁴⁹⁸ Ahmet Muhiddin, “Milli Sermaye-Milli Sermaye Teşkilatı”, *İslam Mecmuası*, C. 2, No. 33, 29 Ramazan 1333 (29 Temmuz 1331), s. 729-734.

⁴⁹⁹ Akşin, 2009, s. 135.

⁵⁰⁰ Zafer Toprak, *Türkiye'de Milli İktisat*, Ankara, 1988, s. 20.

⁵⁰¹ Nalan Yetim ve Ayşe Azman, “Türk Burjuvazisinde ‘Milli’lik Sorunu ve Kültürel Miras” *Doğu-Batı*, Sa. 38, Ankara, 2006, s. 203-223.

⁵⁰² Georgeon, 2009, s. 33.

yoluyla ulusal ekonominin temelleri atılmıştır.⁵⁰³ Ziya Gökalp Türklerin iktisadi görüşleri ve iktisadi yapısının nasıl olması gerektiğini şöyle açıklıyordu:

“Türkler hürriyet ve istiklali sevdikleri için, iştirakçi olamazlar. Fakat müsavatperver olduklarından dolayı fertçi de kalamazlar. Türk harsına en uygun olan sistem tesanütçülüktür. Ferdi mülkiyet, içtimai tesanütte hadim bulunmak şartıyla meşrudur.”⁵⁰⁴

“İktisadi Vatanperverlik” makalesinde liberal ekonomik düşüncüyü açıkça mahkûm eden Gökalp’e göre;

“Vatanperverliğin dini, ahlaki, hukuki, bedi’i şekilleri olduğu gibi acaba iktisadi bir şekli de yok mudur? (...) Memleketimizde resmen okutulmakta olan Manchester iktisayâtı iktisadi vicdanın tamamıyla kozmopolit olduğuna kani! Bırakınız yapınlar, bırakınız geçsinler mütearifesine istinat eden böyle bir resmi ilim varken, nasıl olur da, iktisadi vicdanın vatanperverliğinden bahsedilebilir?”⁵⁰⁵

Gökalp aynı ekonomik perspektiften bakarak milli sanayi ile ilgili olarak da devletin ekonomideki rolünün altını çizer: Bu çerçevede çağdaş bir millet olmak için, büyük sanayi atılımı yapmak gereklidir. Milli ekonomi ve büyük sanayi ise ancak devletin himayesinde gerçekleşebilir.⁵⁰⁶ Gökalp’in altını çizdiği tesanütçü ve korporatist yaklaşım, ya da Solidarizm, kısaca devletin, girişim özgürlüğü ve

⁵⁰³ Toprak, 1988, s. 20.

⁵⁰⁴ Gökalp, 1976, s. 174-175.

⁵⁰⁵ Ziya Gökalp, “İktisadi Vatanperverlik”, *Yeni Mecmua*, C. 2, Yıl 1, Sa. 43, 9 Mayıs 1918, s. 322-323.

⁵⁰⁶ Gökalp, 1976, s. 175-176.

mülkiyetin dokunulmazlığına gölge düşürmeksizin uyguladığı Liberalizm ve Sosyalizm arası bir orta yol olarak tanımlanabilir. Ekonomik devlet müdahalesini öngeren bu pasifist, uzlaşmacı öğretisi “Liberal Sosyalizm” olarak da nitelenir, ama Sosyalizmin politik silahı olan sınıf çatışması Solidarizmde yerini işbirliği ve dayanışma ilkelerine bırakır. Solidarizm, doğal üstünlükler ve miras yoluyla elde edilen imtiyazlar ne olursa olsun, başarı ve mutluluğa erişmek için insanların işbirliğini şart koşar. Tesanütçü sistemi ulusal ekonomiyle ilişkisi çerçevesinde ele alan Gökalp, tesanüdün aslında hâlihazırda var olan “milli bir meslek” olduğunu söyler.⁵⁰⁷

Milliyetçi akımın etkisi, İttihat ve Terakki'nin, “anti-emperyalizmin, siyasal olduğu kadar ekonomik bir karakter kazandığı” 1913 siyasal programında da görülür: Programın, “İttihat ve Terakki Fırkası, milli iktisat siyasetinin bağımsızlığını zorlaştıran ve yabancılarla ilgili mali ve iktisadi imtiyaz ve ayrılıkları kaldırmaya çalışılacağı gibi tüm kapitülasyonların da kaldırılması nedenlerini tamamlamayı en kutsal amaç sayar”⁵⁰⁸ şeklindeki ikinci maddesi milli ekonomi ilkesinin açık bir göstergesidir. Sosyo-ekonomik sorunların ele alındığı “Kısm-ı İktisadi” bölümünde, ziraatın geliştirilmesi, üreticilere uzun vadeli ve düşük faizli kredi verecek “kredi fonsiye” (toprak kredisi) bankasının kurulması, teşvik-i sanayi kanununun uygulanması, ziraat sendikaları ve esnaf cemiyetlerinin teşekkülü ve anonim şirketlerle ilgili hükümlerin çağdaş koşullara uydurulması gibi projelere yer verilmiştir.⁵⁰⁹ 1913 yılında Teşvik-i Sanayi Kanun-ı Muvakkatı yayımlanmış, onu 1914 yılı başlarında Sanayi Talimatnamesi'nin ilanı izlemiştir. Sanayi Teşvik Kanunu

⁵⁰⁷ Zafer Toprak, “Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, 2006, s. 315.

⁵⁰⁸ Tunaya, 1988, s. 106.

⁵⁰⁹ Tunaya, a.g.e., s. 108-109.

ile Türk sanayicilerine bedelsiz arsa, iş makineleri, ham ya da yarı işlenmiş ürünler için gümrük muafiyeti ve vergilerin taksite bağlanması gibi kolaylıklar sağlanmıştır.⁵¹⁰

Milli iktisat politikalarının benimsenmesinden sonra Müslüman üreticiler ve tüccarlar kendi kredi kurumlarını kurmuş ve bu da, ulusal burjuvazi yaratma politikasının belkemiğini oluşturacak olan sermaye birikimini sağlamıştır. Bu dönemde taşrada kurulan ulusal bankalar, Anadolu'da doğmakta olan yeni orta sınıfın İttihat ve Terakki ile olan bağının somut kanıtlarıdır. Parti, ulusçuluk akımı doğrultusunda milli bankaların kurulmasına önyak olmuş, üyelerini bankacılığa özendirmiş, kuruluşları sırasında gerek maddi, gerek manevi her türlü kolaylığı sağlayarak Osmanlı para piyasasını ve kredi aygıtını “millileştirmeyi” amaçlamıştır.⁵¹¹

Ekonominin milli bir kimlik kazanmasının başlıca ayaklarından biri kapitülasyonların kaldırılmasıdır. Yabancıların ekonomik ayrıcalıklarına önemli bir darbe vurarak “iktisadi bağımsızlığını ilan eden” hükümet, 5 Eylül 1914 tarihinde kapitülasyonları tek taraflı olarak kaldırma kararı almıştır.⁵¹² Bu süreç, yabancı şirketlerde belli sayıda Türk çalıştırma zorunluluğu, Türk ticari kurumlarının iş hacmini genişletme çabası ve sermaye birikiminin resmen desteklenmesiyle derinleşmiştir. Bu çerçevede yapılan diğer düzenlemeler arasında yabancı anonim şirketler ve sigorta şirketlerinin imtiyazlı konumlarına son verilmesi, Osmanlı

⁵¹⁰ Kurt Steinhaus, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, Çev. M. Akkaş, İstanbul, 1995, s. 50; Aktaran Yıldız, 2008, s. 41.

⁵¹¹ Zafer Toprak, *İttihat-Terakki ve Cihan Harbi Savaş Ekonomisi ve Türkiye’de Devletçilik, 1914-1918*, İstanbul, 2003, s. 79.

⁵¹² Akşin, 2009, s. 425; 1 Ekim 1914 itibarıyla yürürlüğe girecek karardan: “... elyevm cari, mali ve iktisadi ve adli ve idari kapitülasyon namı altında bilcümle imtiyazat-ı ecnebiyenin ve anlara müteferri ve onlardan mütevellit bilcümle müsaadat ve hukukun fi mabad ref ve ilgası...”

topraklarında faaliyet gösteren şirketlerin Osmanlı uyuşuna geçmeleri, Türkçe'nin ticari işlemlerde zorunlu kılınması, meslek okulları ve gece dersleriyle, gayrimüslimlerin tekelinde olan bazı iş kollarının Müslüman Osmanlılara açılması sayılabilir. Sina Akşin ticari işlemlerde Türkçe zorunluluğuna ayrı bir parantez açar ve söz konusu uygulamanın Türk istihdamını artırmayı amaçladığını belirtir.⁵¹³ Bu dönemde ayrıca Osmanlı azınlıklar ve yabancı tüccarların dışarıya para transferini önlemek amacıyla kambiyo işlemleri “Kambiyo Muameleleri Merkez Komisyonu”nun denetimine verilmiş,⁵¹⁴ Osmanlı para ve kredi politikası yabancı bankaların denetiminden kurtarılmış ve Müslüman üreticiler ile tüccarlar kooperatif ya da anonim şirket çatısı altında birleşerek⁵¹⁵ piyasanın asli oyuncularını arasına katılmışlardır.

II. Meşrutiyet dönemi “milli iktisat” politikası ile Osmanlı ekonomisindeki girişimci profili değişmiş ve ekonomideki yabancı hâkimiyeti gerilemiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda toplam sermaye içindeki ulusal sermayenin payı 1908 yılında % 3 iken 1918 yılına gelindiğinde büyük bir sıçrama göstererek % 38'e çıkmıştır.⁵¹⁶ On yıllık kısa bir sürede gerçekleşen bu sermaye değişiminin altını çizen Korkut Boratav, İttihat ve Terakki iktidarını, ekonomik açıdan eksik kalmış bir burjuva demokratik devrimi ve ulusal kapitalizm doğrultusunda atılan ilk ve çekingen adımlar olarak niteler.⁵¹⁷ İttihat ve Terakki'nin “1908 hareketini siyasi-iktisadi devrimle tamamlamak”⁵¹⁸ doğrultusunda temelini attığı bu ulusal kapitalist sistem,

⁵¹³ Akşin, a.g.e., s. 431.

⁵¹⁴ Toprak, 1988, s. 21-22.

⁵¹⁵ Toprak, 2003, s. 210.

⁵¹⁶ Akşin, 2009, s. 429.

⁵¹⁷ Boratav, 1988, s. 13.

⁵¹⁸ Tunaya, 2004, s. 48.

cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte olgunlaşacak ve ulusal burjuvazi oluşturma çabası yeni rejimin başlıca gündem maddelerinden biri olacaktır.

SONUÇ

Geleneksel paradigmaların yerine geçecek yeni bir sistem kurmak için sosyal, siyasal ve felsefi arayışların gündeme geldiği 19. yüzyıl, günümüz toplumsal ilişkilerinin biçimlendiği önemli bir tarihsel süreci ifade eder. Bu dönemde ortaya çıkan ideolojik kurgular gündelik yaşama her zamankinden daha fazla nüfuz etmiş ve bireyleri siyasal açıdan yönlendirilmiş özneler konumuna getirmiştir. Devletlerin baskı ve ideolojik aygıtları, dönemin şartlarına göre farklı araçlardan oluşmuş, bunların etkisi altında şekillenen dönüşüm ya da değişim hareketleri de kamusal bir meşruiyet zırhı içinde topluma aktarılmıştır. Bu aktarım kültürel, etnik ve dinsel motiflerle pekiştirilen bir simgeler ağıyla gerçekleştirilmiştir.

Dönemin diğer emperyal güçlerinin aksine, 19. yüzyılda bir endüstri atılımı gerçekleştiremeyen Osmanlı İmparatorluğu, kapitalist örgü içinde pasif bir konumda kalmış ve dolaylı sömürgeciliğin nesnelereinden biri olmuştur. Bu dönemde, tarıma dayalı bir ekonomik sistem çerçevesinde biçimlenen geleneksel toplum dokusu, içinde bulunulan yüzyılın değerleriyle uyumsuzluk göstermiş ve Osmanlı yönetici sınıfı yeni bir ideolojik söylem arayışına girmiştir. Söz konusu arayış, hem devletin varlığını hem de baskın sınıfların toplumsal statülerini korumak adına geliştirilen “modern” bir kurguyla sonuçlanmıştır. Klasik dokudan belli ölçülerde kopuşu temsil eden Tanzimat Dönemi, Osmanlı geleneksel ideolojisinin dönemin şartlarına göre revize edildiği yeni bir değerler dizgesini temsil eder. Bu dönemki radikal reformizm, hem ölçek hem de hedef olarak sınırlı bir çerçeveye sıkışan 17. ve

18. yüzyıl ıslahat hareketlerinden büyük farklılıklar gösterir. İmparatorluk Tanzimat'la birlikte geleneksel ve modern ikiliğinde “şizoid” bir yapılanma içine girmiş, pragmatik gerekçelere dayanan uygulamalarda söz konusu şizofreni gündelik hayata da yansımıştır. Ancak, modernleşme/Batılılaşma ve Osmanlılık ana damarları üzerinden işletilen yeni resmi ideoloji toplumsal bir taban bulamamıştır. Bölünmüş alanlar üzerine kurulan bu yeni yapı, Jürgen Habermas'ın “meşruiyet açığı” olarak nitelediği ve izleyen dönemdeki dönüşüme yol açacak olan potansiyeli ortaya çıkarmıştır.

Köklerini 19. yüzyıla yayılan reformlardan alan, ancak İslami ağırlıklı söylemiyle muhafazakâr bir modernleşme nosyonunun benimsendiği II. Abdülhamit dönemi siyasal ideolojisi, neo-patrimonyal bir yönetim anlayışı içinde Osmanlı sınırları içindeki Müslüman unsurların birliği (ittihad-ı İslam) fikrine dayanıyordu. Bu siyasal tasarı, dini referans olsa da, özünde seküler bir programa sahip olan modernleşme idealizmiyle desteklenmiştir. Muhafazakâr modernleşme olarak tanımlanabilecek yeni resmi ideolojinin, Tanzimat Dönemi'ndeki Batıcı modernleşmeye karşı gelişen bir reaksiyondan beslendiği söylenebilir. Ancak dönemin İslamcı/muhafazakâr yapısı kültürel gerekçelere dayanan bir tepkiden ziyade, modernleşme kavramını algılama biçimiyle de doğrudan ilgilidir. İslam dini, 19. yüzyılda siyasi ve ekonomik özgürlük bağlamında bir modernleşme aracı olarak görülmüş; bu bağlamda, İslam'ın özünde toplumsal ihtiyaçlara karşılık verdiği ve ilerlemeye engel olmadığı vurgulanmıştır.

II. Abdülhamit dönemi siyasal İslam/muhafazakâr modernite düşüncesi birçok bakımdan, modern aygıtların da devreye sokularak bilinçli bir endoktrinasyon programının yürütüldüğü ilk ideolojik kurgudur. Bu dönemde, Marksist kuramın

devletin baskı aygıtları olarak tanımladığı ordu ve polis gibi güçlere eğitim kurumları ve sosyal kurumlar gibi devletin ideolojik aygıtları eklenmiştir. Bu yapılanma, yeni oluşmaya başlayan kamusal alan üzerindeki iktidar algısının yönlendirilmesini ve resmi ideolojiye uygun bir sosyal kompozisyon oluşturmayı hedefliyordu. Okullarda din eğitimin öne çıkarılması, halifelik kurumunun pekiştirilmesi, sosyal hizmetlerde dinsel motiflerin artırılması gibi uygulamalar bu çerçevede değerlendirilebilir.

Müslümanlar arasında ayrılıkçı hareketlerin yaygınlaşması, otokratik yapıyı temsil eden mutlak iktidar ile parlamentarizm savunucuları arasındaki değer uyuşmazlığı ve pozitivist dünya görüşünün taraftar bulmasıyla modernleşme anlayışının din yerine ulusa dayandırılması gibi faktörler, II. Abdülhamit dönemi resmi ideolojisine karşı düşünsel ve eylemsel düzeyde etkili bir muhalif hareket meydana getirmiştir. II. Meşrutiyet'in ilanını takip eden süreçte, Osmanlı (ittihad-ı anasır) ideal yeniden canlandırılmış, ancak Osmanlı üst kimliği düşüncesinin günün koşullarında pratik şansını yitirdiği görülmüştür. Bu dönemde, unsurların birliğini temel alan İslamcı ya da Osmanlıcı politikaların yerini daha seküler, militer ve ulusçu bir politika almıştır. Özellikle Balkan Savaşı'ndan sonra yönetici sınıf arasında ulusçu/Türkçü bir söylem geliştirilmiş ve ulus, vatan, millet gibi kavramlar resmi söylemin çekirdeğini oluşturmuştur. Belli ölçülerde bir Türk-İslam sentezi şeklinde ortaya çıkan bu proto-milliyetçi yapılanma, milliyetçi prensiplere dayanan Türk ulus devletinin oluşumunda önemli bir aşamadır. II. Meşrutiyet dönemi milliyetçiliğinin, Rusya'daki Narodnizm'den esinlenen halkçı bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir, ancak "halka doğru" ilkesiyle ortaya çıkan bu popülist hareket entelektüeller ve halk arasındaki ayrışmayı da bir ölçüde gözler önüne sermiştir.

II. Meşrutiyet dönemindeki ulusçu söylem, imparatorluğun diğer unsurları arasında entelektüel özünden çıkararak eylemsel bir aşamaya geçen ayrılıkçı hareketlere bir tepkidir. Türkçülük akımı bu anlamda imparatorluktaki ulusal akımların son halkasıdır. Bu dönemde, tıpkı II. Abdülhamit döneminde olduğu gibi, devletin ideolojik aygıtları kullanılarak kamusal alanlar bilinçli propaganda faaliyetleriyle şekillendirilmeye çalışılmıştır. Eğitimde ulusal bilincin yanı sıra, pozitivist bir dünya görüşü benimsenmesi amaçlanmış, ekonomide de ulusal bir burjuvazi yaratarak sermayenin ulusal bir nitelik kazanması hedeflenmiştir. İstatistikler, daha önceden büyük oranda yabancı sermaye ve azınlık yatırımlarının tekelinde olan Osmanlı kapitalist örgüsünde 1910’lardan sonra Türk unsurunun söz sahibi olduğunu göstermektedir.

II. Meşrutiyet dönemi resmi ideolojisi, bir anlamda, İttihat ve Terakki ideolojisidir; dolayısıyla, örgüt içindeki güç dengelerinin değişmesi, II. Meşrutiyet ideolojisinin doğrusal bir eksen üzerinde gelişip on yıla yayılan tutarlı bir bütün oluşturamamasının temel nedenlerinden biridir. Osmanlıcı grubun örgüt içindeki etkinliğini militer-ulusçu kadrolara kaptırması, daha sonra Türk-İslamcı ve Türkçü ideolojileri gündeme getirmiş; bu izlekler ışığında ortaya bir “deneme-yanılma ideolojisi” çıkmıştır.

Bu çalışma boyunca ele alınan iki dönem birbirinin anti-tezi gibi görünür; ancak, söz konusu süreç, iç içe geçmiş ideolojik söylemleriyle sınırlı bir ideolojik sentez sunmaktadır. II. Abdülhamit ve İttihat ve Terakki kadroları, benzer kaynaklardan beslenmiş, aynı pragmatizmi ilke edinmiş ve otoriter yapıları gereği devletin hem baskı hem de ideolojik aygıtlarını düzenli bir program çerçevesinde kullanmışlardır. Dönemin yönetici sınıfları, meşrutiyetlerinin kitleler tarafından kabul

edilmesi için ideolojik kurgularında çeşitli *ethos*'lar yaratarak bir yandan halkın manevi değerlerine seslenmişler, öte yandan da ideolojik olarak yönlendirilmiş seküler bir politika ortaya koymuşlardır.

Son dönem Osmanlı tarihi ve bu süreci şekillendiren ideolojik mekanizmalar, bugün, günümüz değer yargılarına göre anakronik bir bakış açısıyla değerlendirilmektedir. Bu durum, özellikle popüler literatürde, nesnel dayanaktan yoksun bir tarih “holiganizmi” eşliğinde alternatif/güdümlü “gerçekler” ortaya koymaktadır. Bilginin hızla yayıldığı günümüzde, bir ideolojik vasıta olarak “dezenformasyon” en etkili propaganda araçlarından biridir; bu çalışma boyunca ele alınan ideolojik yapılanmalar da, ne yazık ki, söz konusu dezenformasyondan payına düşeni almaktadır.

KAYNAKÇA

Gazeteler ve Dergiler

Bu bölümde yer verilen hicri/rumi/miladi tarih atıflarında Milli Kütüphane Başkanlığı Süreli Yayınlar Bilgi Sistemi kataloğundaki künyeler esas alınmıştır.

Abdülfeyyaz Tevfik, “Baba Öğüdü 9”, *Halka Doğru*, C. 1, Sa. 12, 27 Haziran 1329, s. 95-96.

Ahmet Muhiddin, “Milli Sermaye-Milli Sermaye Teşkilatı”, *İslam Mecmuası*, C. 2, No. 33, 29 Ramazan 1333 (29 Temmuz 1331), s. 729-734.

Ali Suad, “Barışık Olduktan Sonra”, *Halka Doğru*, C. 1, Sa. 41, 16 Kanun-ı Sani 1329, s. 322-327.

Babanzade Ahmed Naim, “İslam’da Da’vayı Kavmiyet”, *Sebilü’r Reşad*, C. 12, Sa. 293, 10 Nisan 1330, s. 114-128.

Babanzade İsmail Hakkı Bey, “Asker ve Siyaset”, *Tanin*, C. 4, Sa. 1377, 30 Haziran 1912 (15 Recep 1330, 17 Haziran 1328).

Hüseyin Cahit Yalçın, “Millet-i Hâkime”, *Tanin*, 7 Teşrin-i Sani 1908 (12 Şevval 1326, 25 Teşrin-i Evvel 1324).

“Kızlarımızı Okutalım”, *Halka Doğru*, C. 1, Sa. 18, 18 Ağustos 1329, s. 139-141.

Muhiddin Bey, “İktisadi Hasbihal: En Büyük Eksiğimiz 1”, *Halka Doğru*, C. 1, Sa. 6, 16 Mayıs 1329, s. 46-48.

Namık Kemal, “Ziraatimiz”, *İbret*, No. 61, 25 Ramazan 1289 (14 Teşrin-i Sani 1288).

Satı Bey, “Tarih Tedrisinin Usul-u Esasiyesi” *Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası*, C. 1, Sa. 8, 15 Eylül 1326, s. 92-99.

Süleyman Nazif, “Ahmed Agayef Beyefendi’ye Cevab”, *İçtihad*, C. 4, Sa. 76, 15 Ağustos 1329 (25 Ramazan 1331), s. 1669-1672.

Süleyman Nazif , “Cengiz Hastalığı (Cengiz Han Hakkında)”, *İçtihad*, C. 4, Sa. 72, 18 Temmuz 1329 (26 Şaban 1331), s. 1573-1574.

Şeyhülislam-ı Esbak Musa Kazım, “İslam ve Terakki”, *İslam Mecmuası*, C. 1, Sa. 1, 30 Kanun-ı Sani 1329, s. 1-6.

Tekin Alp, “Milli İktisat”, *İslam Mecmuası*, C. 2, Sa. 22, 10 Reblülahir 1333 (12 Şubat 1330), s. 560-562.

Ziya Gökalp, “Halk Medeniyeti”, *Halka Doğru*, C. 1, Sa. 14, 10 Temmuz 1329, s. 107-108.

_____, “İktisadi Vatanperverlik”, *Yeni Mecmua*, C. 2, Yıl 1, Sa. 43, 9 Mayıs 1918, s. 322-323.

_____, “Milletçilik”, *Yeni Mecmua*, C. 2, Yıl 1, Sa. 35, 21-28 Şubat 1918, s. 122-123.

_____, “Milliyetçilik ve Beynelmilliyetçilik”, *Yeni Mecmua*, C. 2, Yıl 1, Sa. 35, 14 Mart 1918, s. 162-164.

Araştırmalar ve İncelemeler

Ahmad, Feroz, “Jön Türk Dönemi (1908-1918) İle İlgili Değerlendirmeler”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 19-38.

_____, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Dönemlerinde Milliyetçilik ve Sosyalizm Üzerine Bazı Düşünceler”, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalizm ve Milliyetçilik (1876-1923)*, Ed. Mete Tunçay ve Erik J. Zürcher, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 13-32.

Akarlı, Engin Deniz, “II. Abdülhamid: Hayatı ve İktidarı”, *Osmanlı*, C. 2, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s. 253-265.

Akçam, Taner, “Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 53-63.

Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1977.

Akgün, Birol ve Çalış, Şaban H., “Tanrı Dağı Kadar Müslüman: Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde İslamcı Doz”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 584-600.

Akgündüz, Ahmet *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, C. 1, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990.

Akşin, Sina, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Ankara, İmge Yayınevi, 2009.

_____, “II. Meşrutiyet’in Tarihimizdeki Yeri”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 11-16.

Akşit Vural, Elif Ekin, “Latife’nin Bir Jesti: Doğu ve Batı Feminizmleri ve Devrimle İlişkileri”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 235-264.

Akyıldız, Ali, “Sultan II. Abdülhamid’in Çalışma Sistemi ve Babiâli’yle (Hükümet) İlişkileri”, *Osmanlı*, C. 2, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s. 286-297.

Ali Kemal, “Cevabımız”, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1977.

Alkan, Mehmet Ö., “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 377-407.

Althusser, Louis, “Ideology and Ideological State Apparatuses”, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Çev. Ben Brewster, New York, Monthly Review Press, 1971, s. 127-186.

Altınay, Ayşegül ve Bora, Tanıl, “Ordu, Militarizm ve Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 140-155.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra, Verso, 2006.

Arai, Masami, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, Çev. Tansel Demirel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000.

Avcı, Yasemin, “Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Dönemi’nde Otoriter Modernleşme ve Kadının Özgürleşmesi Meselesi”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sa. 21, 2007, s. 1-18.

Aybay, Rona, *Yurttaşlık (Vatandaşlık) Bilgisi: Ders Kitabı ve Seçme Metinler*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982.

Aydın, Cemil, “Mecmua-i Fünun ve Mecmu-a Ulum Dergilerinin Medeniyet ve Bilim Anlayışı”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1995.

Aydın, Suavi, “İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 117-128.

Balçık, M. Berk “Milliyetçilik ve Dil Politikaları”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 777-787.

Belge, Murat, “Türkiye’de Zenofobi ve Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 179-193.

Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011.

Berktaş, Halil, “Birinci Lig ile Üçüncü Lig Arasında Yüksek Uygarlıklar: Küme Düşme Korkusuna Osmanlı-Türk Reaksiyonu”, *Dünyada Türk İmgesi*, Ed. Özlem Kumrular, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2005, s. 179-204.

Black, Antony, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, Çev. Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010.

Boratav, Korkut, *Türkiye İktisat Tarihi: 1908-1985*, İstanbul, Gerçek Yayınları, 1988.

Çadırcı, Musa, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1997.

Çetinkaya, Y. Doğan, “Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğinin Kitleselleşmesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 91-103.

Çetinsaya, Gökhan “İslami Vatandaşlıktan İslam Siyasetine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 265-276.

_____, “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 54-71.

Deringil, Selim, “The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-82”, *Middle Eastern Studies*, C. 24, Sa. 1, Haziran 1988, s. 3-24.

_____, “Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876-1909)”, *International Journal of Middle East Studies*, C. 23, Sa. 3, Ağustos, 1991, s. 345-359.

_____, “The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808 to 1909”, *Comparative Studies in Society and History*, C. 35, Sa. 1, Haziran 1993, s. 3-29.

_____, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamit Dönemi (1876-1909)*, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.

_____, “II. Abdülhamit Döneminde Devletin Kamusal İmajının Dönüşümü: İdeolojik Meseleler ve Tepkiler, 1876-1908”, *Simgeden Millete, II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 111-140.

_____, “Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar: Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması”, *Simgeden Millete, II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 165-217.

_____, “Osmanlı İmparatorluğu ve 19. Yüzyıl Rus İmparatorluğu’nda Pan-İslamizm”, *Simgeden Millete, II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 249-263.

_____, “Osmanlı İmparatorluğu’nda ‘Geleneğin İcadı’, ‘Muhayyel Cemaat’ (‘Tasarımlanmış Topluluk’) ve Pan-İslamizm”, *Simgeden Millete, II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 19-52.

Doğan, Adem, “Osmanlı Eğitiminde Mülkiye Mektepleri”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2007.

Durukan, Kaan, “Prens Sabahaddin ve İlm-i İçtima: Türk Liberalizminin Kökenleri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 143-155.

Duverger, Maurice, *Siyasal Rejimler*, Çev. Teoman Tunçdoğan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1986.

Eraslan, Cezmi, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği: Osmanlı Devleti’nin İslam Siyaseti, 1856-1908*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1992.

Eroğul, Cem, “1908 Devrimini İzleyen Anayasa Değişiklikleri”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 85-140.

Ersanlı, Büşra, “Bir Aidiyet Fermanı: Türk Tarih Tezi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 800-810.

Findley, Carter, “The Advent of Ideology in the Islamic Middle East”, *Studia Islamica*, No. 56, 1982, s. 147-180.

Fortna, Benjamin, “Islamic Morality in the Late Ottoman ‘Secular’ Schools”, *International Journal of Middle Eastern Studies*, C. 32, Sa. 3, Ağustos 2000, s. 369-393.

_____, *Mekteb-i Hümayun, Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim*, Çev. Pelin Sıral, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.

Geoff, Eley, “Nationalism and Social History”, *Social History*, C. 6, Sa. 1, 1981, s. 83-107

Georgeon, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura 1876-1935*, Çev. Alev Er, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 2005.

_____, *Sultan Abdülhamid*, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, Homer Yayınları, 2006

Gerring, John, “Ideology: A Definitional Analysis”, *Political Research Quarterly*, C. 50, Sa. 4, Aralık 1997, s. 957-994.

Giles, Judy ve Middleton, Tim, *Studying Culture, A Practical Introduction*, Madlen, Blackwell Publishing, 2004.

Göçek, Fatma Müge, “Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 63-76.

Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Ed. Mehmet Kaplan, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.

Gözler, Kemal, *Kanun Hükümünde Kararnamelerin Hukuki Rejimi*, Bursa, Ekin Kitabevi Yayınları, 2000.

Gündüz, Mustafa, “II. Abdülhamid Dönemi Eğitimi ve İdeolojisi Üzerine Tartışmalar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 6, Sa. 12, 2008, s. 243-286.

_____, *Osmanlı Mirası, Cumhuriyetin İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar*, Ankara, Lotus Yayınları, 2010.

Hallas, Duncan “The Bourgeois Revolution”, *Socialist Review*, Sa. 105, Ocak 1988, s. 17-20.

Hamilton, Malcolm B. “The Elements of the Concept of Ideology”, *Political Studies*, C. 35, Sa. 1, Mart 1987, s. 18-38.

Hanioğlu, M. Şükrü, “Batılılaşma”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 5, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, s. 148-152.

_____, *Preperation for a Revolution: The Young Turks 1902-1908*, New York, Oxford University Press, 2001.

_____, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, Princeton Universtiy Press, 2008.

Haydaroğlu, İlknur, “II. Abdülhamit’in Hafiyeye Teşkilatı Hakkında Bir Risale”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sa. 27, 1997, Ankara, s. 109-133.

Heller, Henry, *The Bourgeois Revolution in France 1789-1815*, Berghahn Books, 2009.

Hobsbawm, Eric J., *Nations and Nationalism Since 1780, Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

_____, “Introduction: Inventing Traditions”, *The Invention of Tradition*, Ed. Eric J. Hobsbawm ve Terence Ranger, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 1-15.

_____, *Sermaye Çağı: 1848-1875*, Çev. Bahadır Sina Şener, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2009.

_____, *İmparatorluk Çağı*, Çev. Vedat Aslan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010.

Huntington, Samuel P., *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2004.

İnalçık, Halil, “Osmanlı Padişahı”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. 13, Sa. 1, Ankara, 1958, s. 68-79.

_____, “Comments on ‘Sultanism’: Max Weber’s Typification of the Ottoman Polity”, *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, Sa. 1, 1992, s. 49-72.

_____, “State and Ideology Under Suleyman I, *The Middle East And The Balkans Under The Ottoman Empire*, Bloomington IN, Indiana University Press, 1993), s. 70-94.

İnsel, Ahmet, “Milliyetçilik ve Kalkınmacılık”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 762-776.

Kansu, Aykut, *1908 Devrimi*, Çev. Ayda Erba, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.

_____, “20. Yüzyıl Başı Türk Düşünce Hayatında Liberalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 277-295.

Kara, İsmail, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 234-264.

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, C. 8, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988.

_____, *Osmanlı Tarihi*, C. 9, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996.

Karpat, Kemal H., “The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908”, *International Journal of Middle East Studies*, C. 3, Sa. 3, Temmuz 1972, s. 243-281.

_____, *İslam’ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, Çev. Şiar Yalçın, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Kazancı, Metin, “Althusser, İdeoloji ve İdeolojiyle İlgili Son Söz”, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 2006 Bahar, 67-87.

Keddie, Nikki R., “Pan-Islam as Proto-Nationalism”, *The Journal of Modern History*, C. 41, Sa. 1, Mart 1969, s. 17-28.

Keskin, Tülay, “Feminist, Nationalist Discourse in the First Year of the Ottoman Revolutionary Pres (1908-1909): Readings From the Magazines of Demet, Mehasin and Kadın (Salonica)”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2003.

Kılıç, Recep, “Babanzade Ahmed Naim’in Felsefi Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 35, Ankara, 1997, s. 298-339.

Kırlı, Cengiz, “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı’da Sosyal Kontrol”, *Tanzimat:Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2006, s. 443-462.

Kırmızı, Abdülhamit, “Meşrutiyette İstibdat Kadroları: 1908 İhtilalinin Bürokraside Tasfiye ve İkame Kabiliyeti”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 353-356.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Ulu Hakan Abdülhamid Han*, İstanbul, 1981.

Kia, Mehrdad, “Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century Iran”, *Middle Eastern Studies*, C. 32, Sa. 1, 1996, s. 30-52.

Koç, Raşit, “Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemi Aydınlarının Türk Dilinin Eğitime ve Yapısına Bakışları”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sa. 33, 2007, s. 11- 24.

Kodaman, Bayram, *II. Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999.

Koloğlu, Orhan, *Abdülhamit Gerçeği*, İstanbul, Pozitif Yayınları, 2010.

_____, “II. Abdülhamit’in Siyasal Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 273-276.

Kösoğlu, Nevzat, “Türk Milliyetçiliği İdeolojisinin Doğuşu ve Özellikleri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, 2003, s. 208-226.

Kudret, Cevdet, *Abdülhamit Döneminde Sansür*, İstanbul, Yeni Gün Haber Ajansı, 2000 (*Cumhuriyet* gazetesi armağanı).

Kuran, Ahmet Bedevi, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul, Tan Matbaası, 1943.

Küçüksevil, Hülya, “İttihat ve Terakki Döneminde İslamcılık Hareketi (1908-1914)”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2005.

Landau, Jacob M., *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, New York, Oxford University Press, 1990.

Lane, Robert, *Political Ideology: Why the American Common Man Believes What He Does*, New York, Free Press, 1962.

Lears, T. J. Jackson, "The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities", *The American Historical Review*, C. 90, Sa. 3, Haziran 1985, s. 567-593.

Lee, Dwight E., "The Origins of Panislamism", *American Historical Review*, C. 72, Sa. 2, Haziran 1942, s. 278-287.

Linz, Juan J., *Totalitarian and Authotarian Regimes*, Colorado, Lynne Rienner Publishers Inc., 2000.

Magee, Bryan, *Felsefenin Öyküsü*, Çev. Bahadır Sina Şener, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010.

Mardin, Şerif, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, New York, State University of New York Press, 1989.

_____, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 42-53.

_____, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

McClosky, Herbert, "Consensus and Ideology in American Politics" *American Political Science Review*, No. 58, Haziran 1964, s. 361-382.

Megoran, Nick, "Theocracy", *International Encyclopedia of Human Geography*, C. 11, Oxford, Elsevier Science, 2009, s. 223-228.

Millas, Herkül, "Milli Türk Kimliği ve 'Öteki' (Yunan)", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 193-202.

_____, "1908 Olaylarından Yüz Yıl Sonra Rum Milletinin Rolü Nasıl Değerlendirilir?", *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 61-82.

Muir, William, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, Piccadilly, The Religious Tract Society, 1892.

Mullins, Willard A. "On the Concept of Ideology in Political Science", *The American Political Science Review*, C. 66, Sa. 2, Haziran 1972, 498-510.

Nişancı, Ensar, "Neo-patrimonyalizm ve Türk Siyasal Modernleşmesi", *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, Sa. 5, 2002, s. 123-139.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1998.

Okay, M. Orhan, “Nizam”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 33, İstanbul, Türkiye, Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2007.

Oktay, Cemil, “Bizans Siyasi İdeolojisinden Osmanlı Siyasi İdeolojisine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 29-37.

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2009.

Oktar, Suat ve Varlı, Arzu, “İttihat ve Terakki Döneminin Ulusal Bankası: Osmanlı İtibar-ı Milli Bankası”, *Marmara Üniversitesi, İ.İ.B.F. Dergisi*, C. 27, Sa. 2, 2009, s. 1-20.

Öz, Mehmet, “Klasik Dönem Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler”, *İslami Araştırmalar*, C. 12, Sa. 1, 1999, s. 27-33.

Özbek, Nadir, “II. Abdülhamid ve Kimsesiz Çocuklar: Darülhayr-ı Ali”, *Tarih ve Toplum*, Sa. 182, Şubat 1999, s. 11-20.

_____, “Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Sosyal Devlet”, *Toplum ve Bilim*, Sa. 92, Bahar 2002, s. 7-33.

_____, “Modernite, Tarih ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Sa. 3, 2004, s. 71-90.

_____, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

Özcan, Abdülkadir, “Fatih’in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sa. 33, İstanbul, 1980-81, s. 7-56.

Özcan, Azmi, *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924*, Leiden ve New York, Brill, 1997.

Özden, Mehmet, “Türkiye’de Halkçılığın Evrimi (1908-1918)”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, Sa. 16, 2006, s. 89-100.

Özön, Mustafa Nihat, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Öztuna, Yılmaz, *II. Abdülhamid’in Zamanı ve Şahsiyeti*, İstanbul, Kubbealtı Yayınları, 2008.

Pamuk, Şevket, Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.

Parlar, Suat, *Osmanlı'dan Günümüze Gizli Devlet*, İstanbul, Genç Mephisto Kitabevi, 2005.

Perinçek, Şule, "1908 Devrimi Ve Cumhuriyet Kadını", *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 265-304.

Reid, Anthony "Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia", *Journal of Asian Studies*, Sa. 26, Şubat 1967, s. 267-283.

Sever, AYTEK, "A Panislamist in İstanbul: Jamal Ad-Din Afghani and Hamidian Islamism, 1892-1897", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ, Ankara, 2010.

Slattery, Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Ed. Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz, İstanbul, Sentez Yayınları, 2008.

Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification, Ed. John T., Jost Aaron C. Kay, Hulda Thorisdottir, New York, Oxford Universtiy Press, 2009.

Somel, Selçuk Akşin, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 88-116.

_____, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Tanilli, Server, *Uygarlık Tarihi*, İstanbul, Adam Yayınları, 2005.

Tarhan, Gülce, "Roots of the Headscarf Debate: Laicism and Secularism in France and Turkey", *Journal of Political Inquiry*, Sa. 4, Bahar, 2011 (sayfa belirtilmemiş).

Tekeli, İlhan, "Uluslaşma Süreçleri ve Ulusçu Tarih Yazımı Üzerine", *I. Ulusal Tarih Kongresi Bildirileri (2 Mayıs 1997)*, Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1997.

Tekeli, İ. İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999.

Tellal, Erel "1905 Rus Devriminin 1908 Üzerine Etkileri", *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 633-642.

Timur, Taner, "Uluslaşma Süreci, İttihatçılık ve Devrim", *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 39-60.

Toprak, Zafer, *Türkiye'de Milli İktisat*, Ankara, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1988.

_____, “Türkiye’de ‘Narodnik’ Milliyetçiliği ve Halkçılık (1908-1918)” *Türkler*, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, C. 14, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 801-806.

_____, *İttihat-Terakki ve Cihan Harbi Savaş Ekonomisi ve Türkiye’de Devletçilik, 1914-1918*, İstanbul, Homer Yayınevi, 2003.

_____, “Osmanlı’da Toplumbilimin Doğuşu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 310-327.

Tuna, Erhan, Bir Osmanlı Vatandaşlık Ders Kitabı Olan Rehber-i İttihad Çerçevesinde II. Meşrutiyet Döneminde Vatandaşlık Eğitimi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 2008.

Tunaya, Tarık Zafer, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1975.

_____, *Türkiye’de Siyasal Partiler*, C. 1, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1988.

_____, *Hürriyetin İlanı: İkinci Meşrutiyetin Siyasi Hayatına Bakışlar*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

_____, *Türkiye’de Siyasal Partiler*, C. 3, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

Tunçay, Mete, “Sonuç Yerine”, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalizm ve Milliyetçilik (1876-1923)*, Ed. Mete Tunçay ve Erik J. Zürcher, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 239-256.

Turan, Ömer, “Ahmet Rıza ve Postkolonyal Bağlam”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 585-600.

Unan, Fahri. “Official Ottoman Ideology and Its Science Institutions in the XV and XVIth Centuries: Fatih Medreses”, *Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 18. Sa. 29, 1997, s. 207-215.

Uyanık, Ercan, “II. Meşrutiyet Dönemi’nde Toplumsal Mühendislik Aracı Olarak Eğitim: İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin Eğitim Politikaları (1908-1918)” *Amme İdaresi Dergisi*, C. 42, Sa. 2, Haziran 2009, s. 67-88.

Ünüvar, Kerem, “İttihatçılıktan Kemalizme: İhya’dan İnşa’ya”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, 129-142.

Üstel, Fusun, “II. Meşrutiyet ve Vatandaş’ın İcadı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, 166-179.

Yetim, Fahri, “II. Meşrutiyet Döneminde Türkçülüğe Geçişte Kapsayıcı Formül: ‘Millet-i Hâkime’ Düşüncesi ve Etkileri”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sa. 18, Aralık 2008, s. 71-84.

Yetim, Nalan ve Azman Ayşe, “Türk Burjuvazisinde “Milli”lik Sorunu ve Kültürel Miras” *Doğu-Batı Dergisi*, Sa. 38, Ankara, 2006, s. 203-223.

Yıldız, Adem, “Osmanlı’dan Günümüze Milli Burjuva Oluşturma Çabaları”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, 2008.

Yosmaoğlu, İpek, “Kanun, Yasallık ve Meşruiyet: Osmanlı’da Meşruiyet Meselesi Hakkında Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 51, Sa. 1-4, Aralık-Ocak 1996, s. 507-519.

Yörük, Zafer, “Politik Psişe Olarak Türk Kimliği”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 4, İstanbul, 2006, s. 309-324.

Yurtseven, Yılmaz, “Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasi Meşruiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 11, Sa. 1-2, 2007, s. 1255-1283.

Zürcher, Eric Jan, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, Çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

ÖZET

OSMANLI RESMİ İDEOLOJİSİNDEKİ DÖNÜŞÜM

(1876-1918)

Tarık Tansu Yiğit

Yüksek Lisans, Tarih ABD (Yakınçağ Tarihi BD)

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Selda Kaya Kılıç

Osmanlı Resmi İdeolojisindeki Dönüşüm (1876-1918) başlığını taşıyan bu çalışmada, kamusal alanın oluşmaya başlamasıyla devlet ve birey arasındaki ilişkilerin yeni bir ideolojik boyut kazandığı iki dönem ele alınmıştır. Gerek II. Abdülhamit, gerekse de İttihat ve Terakki güdümündeki II. Meşrutiyet dönemlerinde, devletin varlığını sürdürmek ve yönetici sınıflar bağlamındaki statükoyu korumak için farklı ideolojik yaklaşımlar ortaya konmuştur. II. Abdülhamit döneminin siyasal İslam ya da muhafazakâr modernleşme ideolojisine karşın II. Meşrutiyet döneminde ulusçu çizgide bir modernleşme tasarısı gündeme gelmiştir.

Tezin birinci bölümünde, çalışmanın ana hattını oluşturan ideoloji ve resmi ideoloji kavramlarının yanı sıra, II. Abdülhamit dönemine kadar Osmanlı imparatorluk ideolojisinin tarihsel evrimi kısaca değerlendirilmiş ve tez boyunca işlenen konu kavramsal ve tarihsel süreklilik çerçevesine oturtulmaya çalışılmıştır. Sonraki bölümlerde ise, günün şartlarına göre farklı politikaların izlendiği iki dönem ve yönetici sınıfların söylemlerinde somutlaşan resmi ideolojideki dönüşümler neden-sonuç ilişkisi içinde ele alınmıştır.

Tezin amacı, günümüz toplumunun değer yargıları bağlamında anakronik değerlendirmelere tabi tutulan son dönem Osmanlı resmi ideolojilerini genel bir çerçevede incelemek ve disiplinlerarası bir yöntemle olabildiğince nesnel bir tablo ortaya koymaktır.

Anahtar Sözcükler: İdeoloji, Resmi İdeoloji, II. Abdülhamit, Siyasal İslam, Panislamcılık, İttihat ve Terakki, II. Meşrutiyet, Türk ulusçuluğu, Milli İktisat.

ABSTRACT

TRANSFORMATION OF THE OTTOMAN STATE IDEOLOGY

(1876-1918)

Tarık Tansu Yiğit

MA, Department of History

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Selda Kaya Kılıç

In this MA thesis titled as *Transformation of the Ottoman State Ideology (1876-1918)*, two distinctive era, in which the relations between citizens and the state had a new ideologic dimension due to the emergence of public sphere is discussed. During both Abdulhamit II's reign and Second Constitutional Period which was manipulated by Committee of Union and Progress (CUP, later Union and Progress Party), different ideological attitudes were developed to sustain empire's existence and to keep *status quo* in terms of ruling classes' interests: Islamist/conservatist modernization of Hamidian regime versus natinonalist modernization of Second Constitutional Period.

At the first chapter of the thesis, the concepts of ideology and state ideology constituting the main axis of the subject and the historic evolution of Ottomon state ideologies up to Abdulhamit II are briefly explained to put the main topic into conceptual and historical context. In the following two chapters, these distinctive periods when different policies were applied according to the conditions of the day

and ideological transformations made concrete by ruling classes' discourses are under debate by a cause and effect perspective.

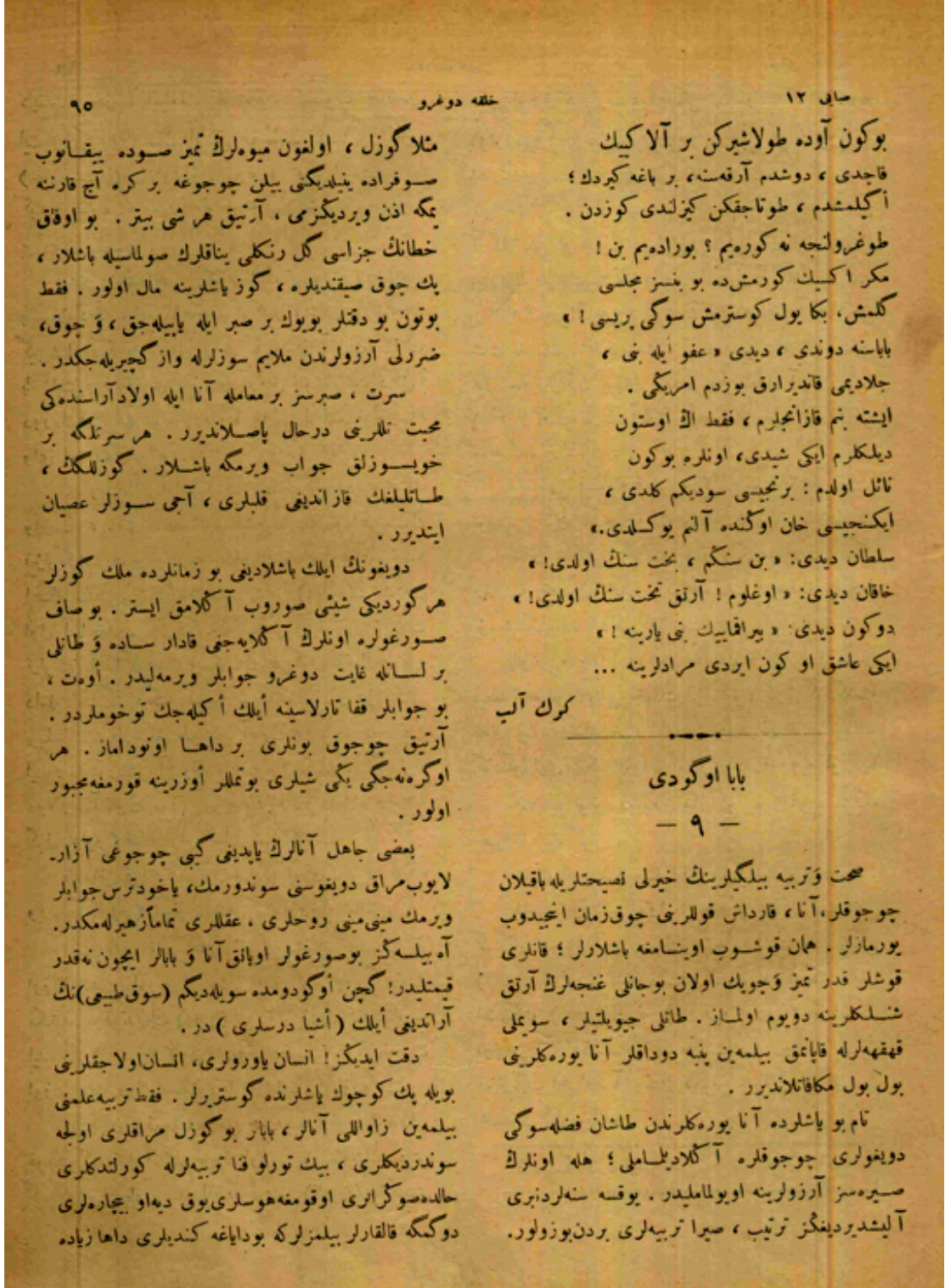
This thesis aims to examine the ideological systems in question which are subjected to anachronic assessments deriving from today's social values and to put forward an objective attitude by a multi-disciplinary method.

Keywords: Ideology, State Ideology, Abdulhamit II, Political Islam, Pan-Islam, Committee of Union and Progress, Second Constitutional Period, Turkish Nationalism, National Economy.

EKLER

Ek-1

Abdülfeyyaz Tevfik, "Baba Öğüdü 9", *Halka Doğru*, C. 1, Sa. 12, 27 Haziran 1329.



لا بقدر . هر آنایلمیدرکه عهدن کسوب قولدن ایندیردیکی یاوروسنک آرتیق هو جاسیدر . اگر آنالر (علم اشیا) بی اولسون دوغرو اوگره نهمشلسه کورپه پینله نه ضروری توخوملر آکش اولاجقیری بر دوشونیسون .

ایشته بونک ایچوندرکه برملنک تریهسنه قادیلردن باشلامادخه ، اصلاحاته ، کوکدن ، تملدن ، خانه دن گیریشلمه دیکجه فایدالی بر شی یا ایلاماز آنانک ، باهانک یا گلیش دیکدیکلری فیلزلی آرتیق هو جالرمکن دگیل ، دوزله من ، هله هو جالرده آنا ، بالاردن فرقسز اولورسه ؛ وای او ملنک حاله ...

ای وطنداش آرتیق آگلادک . اکر یوردیگه محبتک وارسه ، اونی دشمنلره قایدیرمق آرزو ایتمسه ک قیزلیگی ده هیچ اولمازسه اوغلرک قادر او قومغه تریه ایتمگه چالیش . اینک سلامت باراغنی (فاطمه) ک تمشکدن اول آچاقدر . بونی فکرینگه سیلتمز یازیرله یاز . آنکک تزلندن فایدا کورمک ایترسه ک هر کون اوترک بر قاج دامله سنک کتیردیگی آیر . کویتمکده بی بر فیز مکتبی یا ایلماسنه قارشلیق طوت . آنالرک هبسی ده بویه نیت ایدرسه یوردیمز آز وقتده شنله نیر ؛ مکتبلر ، بیلکجلرله دولار . آنالرک سوزلری او نوتما یلم . (داملا به داملا به کول اولور) فقط دوام ، ثبات شرطیله ...

قارداش قزانچندن بوزده اون آیروبده بر کونده ویره جگگه (ر) آیروبده هر کون ویرمگه چالش .

اختیارلقده قلب ایجتمز ، اُک صاغلام اُلی سگاکیم اوزانا جقدر بیلورمیسک .. شهره قدر کونده روب کجه ک مکتبه او قوتدیغک (زهر) نک دوغوزوب کندی تریه ایدر جگی (احمدجک) او قوبوب (قدر ، قیمت) اوگره نه جک اوزی عقلی دوزله جک ده دو غماش او یاورو !! ..

قیشله دن او قومق ، یازمق هدیه سیله دونوب کوبه کلن قومشو کز محمد اغانک بو یوک اوغلی علی چاوشک ، قیش کجه لری او جاق باشنده لذتله او قودینی (تاریخ) بیلگیسی

هیچ قولاق قبارتوب دیکله دکمی ؟ .. او عسکر یاوروبه یا وارده بر کجه سگاک ، دینمک اولو باراغنی فرنک دیارینک باغریسه ایلک دیکن (عرب) اردوسنده کی قادیلرک تریهسنی بر او قوبو ویرسین . مسلمانلغک اوز قیمتی آ کلماش او ازلرک یاره لرغنی بیلکیلی قادیلرک ناصیل صاروب مردلک درسلی ویردیکلرغنی آ گللسون ... او زمان اُک بو یوک قصورک زده اولدیغنی آ کللاجق شاشاجقیسک . فقط شاشمه یوردداشیم . او بیگ سنه ک قیل چادیرلردن چیقان برملت یوزسنه دن آز بر زمانده (الحرا) سر ایلرینه آنجق بویه انالر بویه قرداشلر سایه سنده یراشور .

دنیایی قیامته قدر نورلاندیرمق ایچون کلمش بو یوک بر دین هیچ بروقت جاهل لکدن خوشلاماز . صاف یورکای همشه ریم قیزلیگی او قوت دیدیکم زمان نه ایچون ایچکی چکیورسک ؟ بوقسه بیلکی به بزم مملکتلرده ایدیلن افترا به سن ده می ایناندک ؟ یا واریرم بر آز دوشون علمک نوری سا سندن قیصقاندیغک قادیلغنی جهلک قرا گنی ، کیرلی کولگه سنه نصل اینانیورسک ؟ ... ناموس جوهرینی هیچ جهلک کور کوزلری بیلکینک نوری کوزلری قادر قوروبه بیلورمی ؟ آمان بو بوش قابغودن واز کچ بو قادر بئسنزلیگه حیوانلر بیله کولر .

شونی ابو بیلک مسلمانلق بیلکدن آریله ماز . هایدی یولداشم دوراجق بر آتمز بوقدر . مسلمانلق کولگه سنده یا شایاجق ایسه ک هیچ دوشونمه قادیلرکی (علمک) نوری اینه تسلیم ایت . اورکدیگک افترا ایتدیگک (علم) ک نه (دوغرو اوزلی) بر قدرت اولدیغنی آز وقتده اوگره نه جکسک ؟ زیرا او سنک قیزلیکک اطرافه آلتوندن ناموس سپرلی یا به رق سنی محجوب ایله به جکدر .

عبدالفیاضه نرفیوه
« مطبعة خیریه و شرکاسی » جلال ساهر

مستقبل حرکتلره مبدا اولان گرفت و شمدی به قدر آرانیلماش نقطه لره تماس ایدلش ، از جمله جمعیت علمیه بر کوزله تدقیق اولنه رق نقصانلر من آرشدیریلوب (اورته صنف) ک ا کسبکی دولایسیله جمعیتلرک تشکل ایده . مه مش اولدینی ، سیاسی تاریخ) مزله اقتصادیاتلرک مناسبتلری آرشدیریله رق ، مثلا ، سپاهیلک تشکیلاتلرک الفاسی و بونک اقتصادی حیاتلره تأثیراتی ، حتی عمومی سیاستلره هند و چین بوللرینه مالکیت طرزنده اقتصادی مفکوره لر تعینی کبی یکی مسئله لر اورته یه قونلشدر .

پک محدود اولان بو نظری فعالیت منور صنفی اشغال ایدرکن ، دیگر طرفدن ، ملتک - خالق و حکومتک - ایچندن ده علمی بر فعالیت یو کساملکده در . پک ابتدائی بر شکلده قالمش اولان اقتصادیاتلری تمثیل ایدن تشکیلاتلرک عنصرلرک عمومی حیاتده مؤثر و حاکم اوله مدینی مملکتلرک «شورا» و حکومت بو آنه قدر «صنف تکاملی» و «صنف حاکمیتی» اوزرینه مؤسس دولتلرده اولدینی کبی ، - اقتصادی بر فعالیت کوسترک شویله طورسون ، مملکتک اقتصادیاتلرک قارشلی عادتا لاقید و یابانجی کبی دوریوردی . بزم کبی اقتصادجه تام الشکل اولمایان ، اقتصادی تشکیلاتدن محروم ، اقتصادجه ابتدائی قالمش ملتلرده اقتصادی فعالیتک محرکی صنف منفعتی ، تشکیلات ... دکل ، مفکوره در .

ملی مفکوره لرک منبئی اولان (ملی وجدان) طوغه رق قلبلره شعاعلرینی صالحینی کوندن بری هرکس بویوک و جاذب غایه لرک رؤیاسنی کورمکه ، اوزاق افقلرده ایریله جک تولکلر اولدینی سزمکه باشلادی . شمدی اورالره طوغه ری عشقلی و هیجانلی بر آتله آرزوسنی قلبلرده بر طوتیور . ملی عزمتک و ملی دهانک فتح ایده جکی و ملی وارلنک باشلیجه ایکی رکنی اولان ملی عرفان و ملی اقتصاد . . . بو کون باشدن باشه قدسی بر غلیان ایله جوشان اولان ملتک استهداف ایتدیکی نقطه لر در . شهیدلر غزالریله ملتلرینه یکی بر حربه کیرمک ایچون شانلی بر صلح تأمین ایتک اوزره تولورکن ، غازیلر او اوغورده مظفر اولق ایچون چاریشیرکن کوزلری هب او نقطه لره - شعورلی ، شعورسز هب او نقطه لره - دیکیلی در .

دها بوندن : چوق سنه اول ملی اقتصادمیزک یابانجی منفعتلرله ایلك تصادم
ایتدیکی برصرهده آجیلان عزته مناقشه لری و بونلری تولید ایدن ملی نظاهرات
دولایسیله شو سطرلری یازمشدم :

« تورك ملتلك فلاكت افقارندن طوغان انتباهك ملتة حیات ویره بیلیمسی
ایچون اقتصاد ساحه سنه قدر توسع ایتسی ، حتی مبدأده بوتون حرکتلرک
اقتصاد ساحه سنده اولسی ایجاب ایدیوردی . بو ، تورکلک ایچون حیات و قوت
مسئله سی ایدی . تورکلرک ملی دوینغویه صاحب اولدقلری کون بوتون قابلیتلرینی ،
خارقه لر یارآتمغه مستعد قابلیتلرینی کوستره چکلرینه چوقدن ایمان ایتمشدک .
شمدی بو ایمانمیزک نه قدر متین اولدیغی کورمکله مباحی اولمقده یز . یوردک هر
کوشه سنده تورکلرک باشلادقلری اقتصادی ایشلر و بونلره قارشى ابراز ایتدکلری
مربوطیت و علاقهدارلق ملی انتباهك اقتصادی انتباهه نه قدر وسعتله انقلاب
ایتدیکنی کوستردیکی ایچون یکی دورک اک اهمیتلی حادته لیدر . بونک قدر اهمیتلی
جهتده تورکلرک بو کونه قدر قورولمش و بوندن بویله قوروله جق ملی اقتصاد
مؤسسهلرینی (ملی حمایه) لرینه مظهر ایتمک شدتله عزم ایتلریدر . بز اولجده
سویلدک : تورکلک اقتصاداً تکرار جانلامسی ، تورکلک اک بویوک نقصانک
تلافیسی ، اطرافنی چویره من اُنکلر اورتیه سنده ، آنجق بو (ملی حمایه) سایه سنده
اوله بیلیر بو نقطه نظرندن بو (ملی حمایه) یکی دورک اهمیتلی حادته لری آره سنده
اک مهمی ، (ملی دوینغو) نک (اقتصادی یوزی) در .

بوسطرلر یازلیدی زمان خارجی و مششوم مؤثرات یوزندن بویله بر (حمایه) یه
محتاج کورونن و (ملی اقتصادی) وجوده کتیره جک اولان یکی تشبثلری بو
کون ملت کندی درعهده ایتمکده ، (ملی اقتصاد) بوتون ملتک - خلق و
حکومتک - اک فعال مساعیسنه زمین اولمقده در . بونی صوک کونلرک حادثاتنه
مدیون اولدیغمز کبی مذکور حادثه لر پک مهم بر انقلابک دها حصولنه سبب
اولمشدر . تاریخمیزه و ملی خصیصه لر موزه هیچ اویمادینی حالده تاریخی بر سینه
اوله رق ملی حیاتده ، خلق و حکومتک آره سنه کیرن ایکیلک ، خلق و حکومتک
آریلیشی حکومتک اقتصادیات ساحه سنده بو حربدن اول و حرب انناسنده



باریشیق اولدقدن سوکرا

دوشمانلریمیزله آرتیق باریشارق ایکی سنه در ایچنده
دوینکیمز تورلو فلاکتلردن بودغه بک بوپوک ضررلرله
قورتولمش اولاجغیز. طالعتک بزم کچی دوشگونلر ایچون
نادر بولونور توجهلرندن اولان « ادرنه » ننگ استردادی
و بولفار حدودینک او صورتله تعینی بزه ایکی بوپوک فایدا
کتیریسورکه بونلرک بری پای نختک آتیا مدافعه سنی
تأمین ، دیگرى معنویاتمیزی تممیردر . یوقسه ضایعاتمیز
سایقه توکنمیز درجه ده مهم و قیمتلیدر ؛ اوروپا طرفندن
دوچار اولدیغیمز سوء قصد شاهان تأملدر ؛ آلمیزدن کیده ن
یرلر دنیانک اؤکوزهل و معمور پارچالرننددر ؛ انسانجه
و مالجه ضایع ایتمکیمز مقدارلر برینه کوچ قوناجق
درجه ده چوقدر ؛ پاراجه چکدیکیمز و چکدیکیمز
صیقینتیلر سوک درجه ده دوشونوله چک شیلردر .
خصوصاً پاره سزلیق ، اگر دقت ایتمیزه ک ، بزى ایلریده
چوق فنا ورطه لرله اوغرا تاجقدر . شو بولوندیغیمز حالدن
بر آذ دوغرو ولماز سق حاللر بک مشکلددر . بوندن دورت
آی اول « سن چیمس » سر اینده کی قونفرالسک مدهش
تکلیف لری توکنده بائینتقلر کچیرن ضعیف و عاجز زر ،
دنیانک اؤک زواللی مغلوبی اولان بز ، مظلوم عثمانیلر ،
اوگونلری ساقین اونوتماالم !

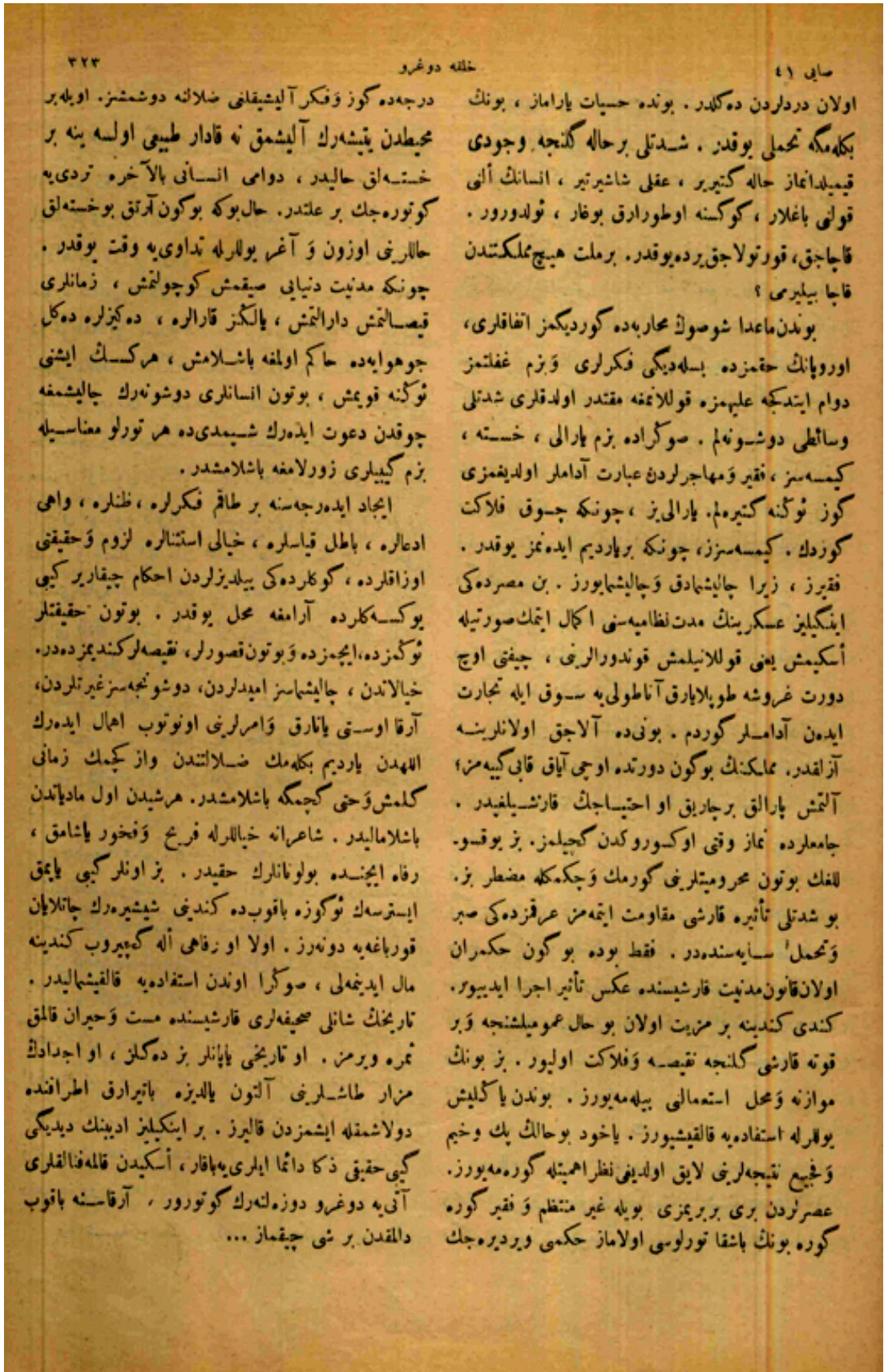
بز عصرلردن بری موفقیت کورمه دیکیمز و تورلو
دردلر ایچنده یووارلاراق ، هله خاقان سابق دورینک
اؤک چیرکین و اؤک آجی منظره لری قارشینده تیرمه بک
دوشگون برحاله کلدیکیمز ایچون فلاکتک توقندن عبارت
اولان قبسه بر نفسی جگرلریزه چکدیکیمز آنده اونو
کرچسکدن راحت ظن ایده بک قیدسز لغه چابوجاق
دوشبورز . بو آلدایچی حال بزى ایکنجه بر فلاکتله بنه
عینی موجودیتسه یوز یوزه کتیردیکی وقت ششایروب
قالبورز . بویه بر کیدیش بزه بوپوک و بک دهرین بز
مزار حاضرلامقدن باشقه بر نتیجه منجر اولماز .

خلقه دوغرو

صا

بز دور انحطاطه کیردیکیمز کوندن بری حاض
بیورز . دور استیلا ننگ غنیمتلری ، خراج لری ،
جزیه لری ایله مملکتلرک گنیشلیکی بزى اوزون مدنلر
بسه دی . اونلری فنا صورتده صرف ایتمک ، سرایلرک
بوپوک سفهلرینه بیدردک ؛ مأمورلرایسه درجه لری اعتباریه
متسلسلاً اورتاق اولدیلر . بوسورتله بوگون بک چوق
اخلاقسز و جاهل مأمورلر ایله انصافسز دوشمانلر ائنده
فقیر قالدیق . بو بولده داها دوام ایده رسه ک بعضیلریمیزک
آلمیزده قالان قیرینتی ده بیتجه کدر . بز دائماً مستهک
حائنده باشادیغیمز ایچون حسابسزلیق ایده ایده او آسکی
سرما یه دن یاقین وقتده آئده آووجده بر بول قالمایا چقدر .
کوبلوده اساساً برشی قلاماش کیدیدر . مستحصل اولوق
ایچون هیچ بر حاضر لغیمز ، هیچ بر هنر و معرقتیمز
اولماقدن ماعدا محافظه کارک جاهل و سفیه قسمندیز .
اکثریت عظیمه بی تشکیل ایده ن فقیر قسمی بولما دیشندن
بیوز ، وقتی حالی یرنده اولان ایلریسی دوشونمز . بو
شرائط تحتنده بر ملت ناسل یاشار آ کللام . . .

اصل مقصد یاقلاشمق ایچون یوقایده کی اوسوزلری
سویله دک ، مستحصل اولوق ایچون هیچ بر حاضر لغیمز
یوقدر دیدک . بونی قید ایتمکدن مقصد هرشیدن ، هر
ایشدن اول مملکتک امور اقتضایه سنی دوشونمک لزوم
قطعی سنی آ کللامقددر . بو اویله بر لزوم ، اویله بر
احتیاجدراکه بالفه سز اولاراق انسانک اؤک و صو
محتاج لغنی کچر ! بر آدم آج و سوسز قالاراق ایکی اوج
گون یاشایا بیلیلر . شرقد بر ملت ، اقتصاداً خسته حالده
ایسه مطلقاً بوگون یا خود یارین بوغزالانغی شرطیه بولمکه
محکومدر . حتی بونده قانلی و آتشلی بر محاربه ننگ امید
ظفری کچی بکله نیامه یین طالعلرده یوقدر . بو حال هیئت
اجتماعیه ننگ ایچنده ، تا یوره کنده ، اوند ، بو جاغنده در ؛
و بوسبوتون مادیدر . محاربه ده کی کچی موقت فقط مؤثر
بر تدبیر ، آئی بر چاره ، بزفدا کارلقله ائندن قورتولوق بککن



اولان درلدن ده کلدن . بونده حسیات یاراماز ، بونک بکله مکه تحملی یوقدر ، شدتلی برحاله گنججه وجودی قییدلاندماز حاله کتیر بر ، عقلی شاشیرتیر ، انسانک آلی قولنی باغلار ، کوکسه او طور ارق بوفار ، تولدورور . قاجاجق ، قورتولاجق رده یوقدر . برملت هیچ ملکستدن قاجا بیلیرمی ؟
 بوندن ماعدا شو سوک محاربه ده کوردیکمز اتفاقلری ، اوروپانک حتمزده بسله دیگی فکرلری و بزم غفلتمز دوام ایتدیکجه علمیزه قوللانغه مقتدر اولدقلری شدتلی وساطتی دوشونلم . سوکراده بزم یارالی ، خسته ، کیمسه سز ، فقیر و مهاجرلردن عبارت آداملر اولدقلمیزی کوز نوکته کتیرلم . یارالی بز ، چونکه چسوق فلاکت کوزدک . کیمسه سز ، چونکه براردیم ایده نمز یوقدر . فقیر ، زبرا چالیشماق و چالیشما یورز . بن مصرده کی اینگیلیز عسکرینک مدت نظامیه سی اکیال ایتک صورتیه اسکیمش یعنی قوللانیش قوندورالری ، چیفتی اوج دورت غروشه طوبیایارق آناطولی به سسوق ایله تجارت ایدهن آداملر کوردیم . بونی ده آلاجق اولانلرینه آزلقدنر . مملکتک بوگون دورته اوجی ایاق قابی کیه من ؛ آلتمش پاراق بر چاریق او احتیاجک قارشیلغیدر . جاملرده نماز وقتی او کور و کدن کچیلمز . بز یوقسو . لغک بوتون محرومیلرین کورمک و جکمه کله مضطر بز . بو شدتلی تأثیره قارشى مقاومت ایتمه من عرقزده کی صبر و تحمل سایه سنده در . فقط بوده بوگون حکمران اولان قانون مدنیت قارشینده عکس تاثیر اجرا ایدیور . کندى کندینه بر مزیت اولان بو حال عمومیلشجه و بر قوته قارشى گنججه نقیصه و فلاکت اولیور . بز بونک موازنه و محل استعمالی بیله مه یورز . بوندن یا کلیلش یولارله استفاده به قالدیشیورز . یا خود بو حالک بک وخیم و خبیع نتیجه لرین لایق اولدینى نظر اهمیتله کورمه یورز . عصرلردن بری بربریمزی بویله غیر منظم و فقیر کوره کوره بونک باشقا تورلوسی اولاماز حکمی و بر دیرم جک

درجه ده کوز و فکر آیشیقانی ضلالتنه دوشمشز . اویله بر محیطدن یتشه رک آلیشمق نه قادر طبیعی اولسه ینه بر خسته اتق حالیدر ، دوامی انسانى بالآخره تردى به کورتوره جک بر علتدر . حال بوک بوگون اترق بوخسته اتق حالارینى اوزون و آغز یولارله نداوی به وقت یوقدر . چونکه مدنیت دنیایی صیقمش کوجولمش ، زمانلری قیصالتمش دارالتمش ، یالکیز قارالره ، ده کیزلره ده کل جوهرایه ده حاکم اولمغه باشلامش ، هرکسک ایشنى نوکته قویمش ، بوتون انسانلری دوشونرک چالیشمغه چوقدن دعوت ایده رک شسیمدی ده هر تورلو معناسیله بزم کییلری زورلامغه باشلامشدر .
 ایجاد ایده رجه سنه بر طاقم فکرلره ، ظنلره ، واهی ادعالره ، باطل قیاسلره ، خیالی استنلالره لزوم و حقیقتی اوزاقلره ، کولارده کی بیلدیزلردن احکام چیقاریر کیی یوکسه کلرده آرامغه محل یوقدر . بوتون حقیقتلر نوکمزده ، ایچمزده و بوتون تصورلر ، نقیصه لر کندیمز در . خیالاتدن ، چالیشما سز امیدلردن ، دوشونجه سز غیر تلدن ، آرقا اوستی یانارق و امرلرینى اونوتوب اجهال ایده رک الهیدن یاردیم بکله مک ضلالتندن واز کیمک زمانی کلمش و حى کچمکه باشلامشدر . هرشیدن اول مادهدن باشلامالیدر . شاعرانه خیاللره فریح و فخور باشماق ، رفاه ایچنده بولونانلرک حقیدر . بز اونلر کیی یا یحق ایسترسه ک نوکوزه باقوب ده کندینى شیشیره رک جاتلایان قورباغیه دنه رز . اولا او زفاهی آله کچیروب کندینه مال ایدیغلی ، سوکرا اوندن استفاده به قالدیشالیدر . تاریخک شانلی صحیفه لرى قارشینده مست و حیران قالمق نمره و برمز . او تاریخی یاپانلر بز ده کلز ، او اجدادک مزار طاشلرینى آلتون یاللیزه باتیرارق اطرافنده دولاشمغه ایشمزدن قالیرز . بر اینگیلیز ادیبک دپدیگی کیی حقیق ذکا دائما ایلری به یاقار ، اسکیدن قالمه فالقلری آتی به دوغرو دوزمه لره رک کورتورور ، آرقاسنه باقوب دالمقدن بر شی چیقماز ...

(سبیل الرشاد) صیغه ۱۱۴

عدد ۲۹۳

اسلامده دعواي قوميت

« تعقيب و تنقيد » مجموعه سی صاحبی نزهت ثابت بك افندی»

موسی کاظم افندی حضرت تالریك اسلام مجموعه سنده انتشار ایدن
سلسله مقالاتنك سوكنه چيندن :

« اسلاميت مهم اسلامدن برسیده انوندر دین اسلام مؤمنلر
فرداشدر آیت کریمه سبیل بین المسلمین اخوت اساسی تاسیس ایشندر
« دین اسلام بومهم اساسی غایت مین بر صورتده وضع ایتدکن صوکره
بونل ال الابد محافظه ایدمک اسبابده احضار ایشندر . بودینه زکات ، تعاون
وتناصرک فریضت و میروعی ، عداوت و خصومتک ، غیبت و پنهان و پلانک ،
نفاق و شقاق ، فتره ، فتنه و فسادک ، ادعای قومیت و جنسیتک شدیداً ممنوعیتی
هپ اخوت اسلامی بی الی الابد محافظه ایدمک اسباب جله سندندر .
« فی الواقع . . . بر ملت عداوتدن ، غیبتدن ، پنهاندن ، پلاندن ، نفاق
و شقاقدن ، فتره ، فتنه و فساددن ، ادعای جنسیت و قومیتدن شدتله منع
ایدلرس اوملت آرمه سنده اخوتدن اثر بوله ماز . بنا علیه اوله بر ملک
پشامی ده قابل اولاز . . . »

عباره لرخی نقل ایدمک مجموعه دن بعض استیضاحلده بولونیورسکز ،
ومستله نك کنديکزه مهم ومشکل جهت لرخی بوجه آتی صور بورسکز :
« ادعای قومیت و جنسیتک شدیداً ممنوعیتی عقده ایضاحات و برمی مملکت
ایچون بکنافع بولورز . . . ادعای قومیت ندرجه دمعه و عدو ؟ وهانکی صورتی
ممودعد ؟ « بن عرب و پندن دها عربی بو قدر « ديه بر حدیث شریف وارد
دنیایور . بو حدیث شریفدن اگر موضوع دکمه مقصود نعدو ؟
« ترکیه بانود چینیجه قوششان بر مسلمان ترک ، چینیلم دینجه ادعای
قومیت ایچن اولاجمی ؟ بوقسه مقصد اصلی دیگر قومیت و ملیت لرخی ذیل
کوردمه مکیدر ؟
« اسلام مجموعه سی ملیت فکر لرینه منور بر جریان و برمی شمار ایدیندیکی
ایچون بولوله بزی تنور ایشی رجا ایدرز . بولوله ایضاحاته احتیاج واردر . «
اسلام مجموعه سندن بوسؤاللرکزه جواب انتظارنده بولومق حقیقکز
ایدی - فقط اسلام مجموعه سی اختیار سکوت ایتدی . کورونیورک
موسی کاظم افندی حضرت تالریك لسالیله ایتدیکی اشارتله اکتفا ایدم .
چکدرکه بونده بز آتی معذور کورپورز .
زیرا « ملیت فکر لرینه منور بر جریان « و برمک وظیفه سی درعه ده
ایچکله برابر « تورک بوردینک صمیمی بر بولداشی ، اولقی اوزره کنیدی
مطبوعاته بره زانته ایدن بر اسلام مجموعی دین نامه نقل بووردینکز
سوزلردن باشقه سی البته سوبلیه میجکی کی ایشی دها زیاده تعقیق
ایتمی ده رفیقنی کوجندر برمک تهلکسی احضار ایدمیلیر . بنا علیه
اوراده کی رفقای خدمتی مشکلا ندن آزاده قیلارسم هر حالده شاپان
مؤاخذه برایش کورمش اولمام اعتقادندیم .
بوراده مسلمین آراسته قومیت و جنسیت دعوا سنک ، تعبیر دیگرله
عصیت قومیه و جنسیتک بایر مهمی اونیش بکرمی سنک برشی ایسه ده
اک زیاده آییجه وورولماسی ، مملکتک حیات رعات مسالندن بری
حاله کتیرله سی مشروطیتدن بده ایدور . بده ساقه جهل ایله
اورویادن استماره ایتدیکنم مضر - و فکر عاجزانه همه - وجود اسلامک

دامالسی دینه چک قدر مهلك بر بدعت اجنبیهدر . ذاتاً اوروپانک داتما
اک فاشی لرخی آتی ، این شیلر یخده بوزماد قجه تطبیق ایتمک بزم اک
جالب دقت فلاکتلر مزدن بریدر . ظاهرده ساخته برزندلکله ، موقف
برفما یئته نجلی ایدن بعض عصبی خسته لقلر کی بوده بکنظرده و اورویا
کوزلکبسه تدقیق ایدیلیرسه مهم برخطوه ترقی ، روح افزا برمایه
حیات کی کورونیورسده بودا ، الافرنج عصبیت بصر بصیرت اسلام
ایله تدقیق ایدیلیرسه امت مرحه ، مه نك سبب موتی اولمق شانندن اولان
تداویسی مشکل بر مرض سازی اولدینی آکلشیلیر . بنا علیه موسی کاظم
افندی حضرت تالری کی صلاحیتدار بر آغزندن ، « اسلام ، نامه طاشیان
بر مجموعه دن بالایله نقل ایتدیکنم سوزلردن باشقه سنک صدوریه ذاتاً
احتمال بو قدر .
مشروطیتک دها ایلك آینه دعواي عنصریت حقدده کی فکرمی
« اتفاق » غزیه سبیله عرب اولان اخوان مسلمینه خطاباً یازدیق ایکی
مقاله ایله اظهارده حق قدمی احراز ایتدیکنم کی سبیل الرشادک ۲۱۲ نجی
نسخه سنده ترکیلره قارشى آچیلان مجاهده دیندارانه بده اشتراك ایتدیکنم
ایچون حقیقک بونون صفحاتی انظار اهل اسلامه عرض ایدمک
بودعوانک نافع و مضر ، مشروع و غیر مشروع جهت لرخی کتاب وستنه
استناداً ایضاح ایچکی جله وظاظمندن عد ایدم . بنا علیه بوغنی
سوکنه قدر دیکلمک ایچون ذات عالی لرینکده ، قارئین کرامتده صبر
و مکنات لرخی دریغ ایتمه لرخی باطلنامه نیاز ایدم .
بزم دعوا مر شودر : دعواي جنسیت - موسی کاظم افندی حضرت
تالریك بووردق لرخی کی - شرعاً مذموم و مردوددر . تعبیر شرعیسی
وجه ایله ردعواي جاهلیتدر . اسلامک قوام و بقا سته ، مسلمینک رفاه و سعادتته
اک مدعش ضره در . بالخصوص همان همان بوتون دیار اسلام دیار
کفره انقلاب ایشکن بوراده کی بر آووج مسلمانک بن ترکم ، بن عربم ،
بن کردم ، بن لازم ، بن چرکم کی داعیه لرله یکدیگره قارشى ذره
قدر روابط محبتی کوشتمه لری - هله دشمنلرک پای تجاوزی
نافیکامزه باسدینی برصیراده - جنتدر . و عصبیت قومیه بایراغنی
الرنده طونانلرک آلدینی مناجاهده وطن پرورلکک متناقیدر . دین و ایمان ،
عقل و اذعان ساحه سندن تباعد ایدلسه بیله سعادت قومیه سراب
مغفل آرنده قوشان آرنود قارداشلرک باشنه کن مصیبت عظمی
بزه مدعش بر درس عبرتدر . عینی اسباب عینی نشایمی تولید ایدر
قاعده طبعیه و مقوله سته بنا . بومسلکده دوام ایتدیکنم تقیرده ارکج
بزمه باشمزه کله چک مصیبت بودر . بوکیدیشه سوک التجا کاه اسلام
اولان بو دیار معاذالله تالی - آرنالوق کی - دارالکفره منقلب
اولاجقدر .

علیه بو خلق ا: لا ترك ، و كره مسلمان اوليدر . بوبله اولمده باشقه برقانده مزده واردر :

معلومدر كه اوروباليلرك انه دوشن اسلامدياري توحيدامكان بوق . داخدهكي عناصر اسلاميه ده اخوت اسلاميه نامه ظن اينديككز قدر بايشيق دكل . او حالده تركلك مفكوره سيابه بوغاز ايجندن تا بحر محيط كيرد قدر هم عرق وهمزيان سكان ملون خلقك بر ايت وحدت آلتنده جمعي ممكن ايكن بوكا نهدن چالشيابلما ؟

ناملق ؟ منطلق بارلاق ، خوليا طائلي دكلي ؟ اعتراف ايده رزكه قوم اولولري ايجنده بوبله دوشون مفكوره جيلرا كترتي تشكيل ايتزلر . « توركي - اسلامي » اولان ديك اولولرا يسه ناسردن ، نه ياردن كجه ميورلر . مفكوره اسلاميه ايله مفكوره قوميه نك هيچ برني فدا ايتك ايتمه مزلر . برنجيلرا يله بوراده اوزون اوزادي به مناقشه ايتكي عبت كور بوروز . ناقبيج ايتك ايتمه دككري شي آچيقجه دينسرك مكفوره سيدر . خلقدن دني ساب ايدوب برينه اوكا معادل ديك برني اقامه ايديله يه چكي ، اعلاي كفا الله اوغورينه قبلي درنين بر حريفك ناقماچاقا يابلارنده كي عرفداشلي ايجون سلاحه ساريلاميه جفتي ، بيك بييلدن بري قارداشدر ديدكي . بيك بييلدن بري حزن وسرورينه اشراك اينديكي ، اوغورنده حياتي فدادن چكنديكدي دن قارداشني بر اقان بر كيسه نك سيريانك بييلم هانكي بوز اووالرنده نصرانجي شامانجي بللي اولمايان باقوت قارداشني سومه چكي دوشونه مين ، تركلك دور اقبالي دين اسلامه تسك دورلرينه مصادف ، تدبسي ايسه ايمان وعقيدته نك انحطاطندن اعتبار آ بده اينديككي كتم ايدن ذوات ايله مناقشه بري هر حالده بو مقاله دكادر . بز يالكز « توركي - اسلامي » لرله دردداشه بييلرز . زيرا بونلره اسلام دائره سنده آكلاشمق ، آنلره حقيقي دين نامه قبول ايتدريمك دها قولايذر قيسانديم .

« توركي - اسلامي » اولان اولولر ايله اينديكمز مباحثات ديك ريفلرندن نسبت قبول ايتمه چك درجه ده منصف اولدقلا ري ايتاب ايدبور . بونلر واقعا ترك عنصرينك ضعفندن ، يارديمه محتاج اولديندن بحث ايدبورلر . لكن جامعه اسلاميه يني قيرمق ايتمه مزلر . بو جامعه يني هم عناصر سائر اسلاميه نك آيرلما ماسي ، هم ده تركلك سهولته تربيه و تماليسي ايجون ايزم عد ايدرلر . يالكز بر نقطه ده ياكليبورلر : « تركلك جامعه سي جامعه اسلاميه يني تقويه ايدر . دعواي عصيت دين اسلامه مفاير دكادر . ايكي مفكوره يكديكره مزاحمه ايتز . بالمكس يكديكري اتمام ويكديكرك حصولي تهيل ايدر . مع التأسف ايمان و اسلامدن بي نصيب اولان بر چوق كنجلري هيچ اولازسه حيت وطنيه وقوميه نامه اسلامه ايصنديرمه چالشا بييلرز . « ديورلر و « ايمان ديني » نك باني باشنده برده « ايمان قومي » اقامه ايدبورلر . حتي ايجلر نده ايمان و اسلام ايله تسكنده هيچ شبهه ايتدكيم بعض ذواته تصادف ايتدمك كه قوميته نقاخري حسن اسلاميه يه هيچ ضرر و يرمن ، بالمكس بر انسان ولو

بعض عرب اخوانك دعواي جنسيتيه تعقيب اينديككري فايه يني بيله مزسه كده « توركي » نامه شمار ايدنين ترك قارداشلر مرله تاسمز زياده اولديني ايجون مذهب و مسلكلري بييلورز ظننديمز . كرها خوائز ايسه — آكلادينه كوره — هنوز بوخسته لقه مصاب اولما مشاردر . و قياي بده مصاب اولما ماري جناب حقدن نياز ايدورم .

تركي لرله واقع اولان مناظرات و مناقشاتدن — بش سسته نك مساعي به رغما — حالا كنديلرينه صاغلام بر فايه انخا ايتكده متفق اولما دقلا ري آكلابوروز . زنده و بيجون كيتديكني ادرا كدن عاجز و بوتون يانرملري اويدم قالايله ديكدن عبارت اولان جماعتك اكرتري بر طرف ايدبارسه تركلك زعما سي ، ائمه سي ، بشوالري ، اولولري ايكي بولوش كور بوروز . بر طاقيمي خالص « توركي » ديكر طاقيمي ايسه « توركي — اسلامي » در .

خالص توركي لر بوسوتون بيكي برده مفكوره « فايه مشتركه ديك اولاجق » احداث ايتك ، بر آز قديم عنوانات ايله رسته مناسباني قطع ايدورك بيكي عنعنلر وجوده كتيرمك ، « بيكي بر ايمان » ايله « بيكي بر قوم » ، « بيكي بر ملت » اصاغه ايتك داعيه سنده درلر . بونلرك مصاحبات و محاورات انساننده اك صميمي واك مقبول اولارق سوبله دككري سوزلر آشانغيقواري سوبله خلاصه ايديله بييلر :

« بزى قوميت فايه سي تعقيه سسوق ايدن شي تركلك خارجا و داخلا معروض اولديني مهالكدر . شيميدى به قدر بودولك نبيان بقا ني تا مين ايجون جان و مال و ير كوني اك ميذول اولارق اوده ين تركلدر . بونجه دغدغه لر ، بونجه غائله لر نتيجه سنده ترك عنصرى ضيف دوشمشدر . معارف ، تجاري ، صنعتي ، وحتى زراعتي محو اولمشدر . بر وطنده باشايان بونجه اقوام ، مسله وغير مسله دن ايسه بوداكار قلا ري نك شكرانسي اولارق دائما جفا به . دلشكنلكه معروض قالمشدر . آرتق كنديني طولابوب بر آزه كندينه باقسي ، فداكار قلا ري ديكر اقوامه قارشي بر آز قيصه رق كندينه حصر ايتسي ضرور ايدر . بوكا ايسه بيكي برمفكوره ، تركلك اساسه مستند برمفكوره لازمدر . هر شيدن اول بوكا احتياجز وار . رابطه اسلاميه ايسه آتخق ايكنجي درجه ده قايير . امور آخري دنيا ده ايكن كنديه درد ايدن كنده بيلمز كه او قدر بوبوك بر معنای عملی وار ميدر ؟ بز بو دنيا ده كي سعادتتري تا مين ايتمه نك بولني آرايبلما . دين مفكوره سي بزى مسعود ايتدكجه بز آرقاسندن قوشا بييلرز . بز ايسه كور بوروز كه دين حسياتي كوشه مشدر . اعلاي كفا الله ايتكده اوروبالينك سله سي مانعدر . ديك كه اسكي ايمان ايله قورتولا جتمز بوق . قورتاراجق برشي اولايدي ذاتا بو حاله كز دك . برده بوقوميت جرياني اوروبادن قوبوب كن برسيل خروشاندر . بوني طور دورمق ، سراينته مانع اولمق قابل دكادر . « معاصر لاشارق » ترقى ايدن كجه كه اوروبا جماعتدن آيريلما يز . اوروباده دين اهراملرله تحديد حدود موده سي چوقدن كيمشدر . زده بوبله آنيقه مفكوره لر دن واز كيمز سه كه موزلرده كي آنيقه لر كي نامز يالكز تاريخ حقيقه لر نده اوقونور . بناه

سیاست

چوقدن بری دواسی آرائق لازم کان بر عرض اشراک یک شایان تأسف بر صدمه ایله اشتداد ایتمجه حکومت ارتق بونک دواسی تاخیر ایتمه کی بر وظیفه مستعجله وطنیه عد ایرونک بیلس میسونانک دونتی چلمه مستند یوکا داتر بر لایحه قانونیه تکلیف ایندی . لایحه قانونیه تک سوئی واسباب موجهه می خیزه شکر کم خصوصه مددریدر . جهاته الک مقدس وظیفه شپه یوق که عسکرانکدر . زیرا نهایتسه الک معزز بر شیک ، حیالک محوم اوغورنده فدا ایندی ایجاب ایتمه ره چک بر فداکاری ماهیتده در . برهسلک کناغایسه ایله حاجیه باشه سنک حیاتی ناموسی ، معیشتی ایچون موند الیمه تخیل و تقدیس اولونور . اتقی بونک مبعیثت و قدسیتی مستحضر اولدی ظایفه منحصر و معطوف اولسلیه قائمدر . یونایه دن انحراف واقع اولونجه یوقه سیت و مبعیثت در حال الک و خیم بر سرورنده شکل مکتوبیت اکتساب ایدره .

حیات عسکریه تمکینده بونون اعصاب و عضلاتی دولتک بوم ناسندنبری تماماً استیلا ایتمش اولدیندن اردونک بیا نسیاسته بر روی اویشاماسی تمکن اوله ماز . اتقی اردو نوقت یورولی حقیله ایضا ایتمش ، یعنی سلاحی توجیهی لازم کان جهته توجیه ایتمش ایسه وجود دولت بریش ، یوکا مقابل یورولی نوقت سؤاستمالاته اوغرا ایتمش ، یعنی سلاحی سلاح چوریلماک لازم کان طرفه توجیه ایتمش ایسه وجود دولت اصراض و مهالکه دویار اولمشدر . بکچیر یارک ادوار اخیره تاریخیسه یوکا شاهددر .

اردونک حقیق وظیفه سی بوراده ایضاحه حاجیت کورمز . اردو وطنک بکچیسیدر ، اله و برین سلاح خارجی دشمنه قارشودر . قوه ملکیه حاکمکنه ناظمیده سیاست دماغ اردو قولدر . قول دماغه حاکم اولورسه هم دماغ عقل هم قول مغلوج اولور . یوتون مکتوبات تفریق و تقسیم وظائف قانونه نامدر . سیاسته مأمور اولان کیمسه کل سیاست ایله دولت استقلالی و شان و شرفی قملاً حافظه و دماغه مأمور اولانلارده بالکن اجرا ایله اشتغال ایدرلر . بوراده عزت نفس مسئله ای موضوع بحث اوله ماز . بالمکس هرمانکی قوت کندیشنه تفریق و تدویع ایلمدن وظیفه یی حسن ایضا ایدرسه شرف و سبیتندن او درجه خصیه دار اولور . حتی عسکر اصل میدان شان و شرفده وظیفه سی حقیله ایضا ایدرسه قوه ملکیه تابع اولدینی حالده اکتساب اولیجه چی درجه ده پانسیز اولور .

بالده کی حاکمینی اساس اتخاذا ایتمجه متاسرده اصل وظیفه لریش ترک ایله کندیلرینه حاکم اولیان وظیفه یه قسولی اوله رق مداخله ایلمدن ضابطلرله ترانک حرکته متأسر اولماق تمکن اوله ماز . اساس اعتباریه شایان تنقید و مؤاخذه اولان بو حرکت احوال حاشره دولت دریش ایلمیجه یوس یوتون نیل اهمیت ایدر . ایتالیا یه قارشو الک متحد بر و شیتیده بولونور قیامت و عهده متزلزه هسنک دیشی قورمچ بر وضیعت اولدینمز یوتون جهان بو واحدمنه حیران اولدینی بر سروده آرنان اولدیمکی اغتشاشی تمقیبینه اغتشاشک بر فرعی اولدینجه شپه اولیان طاسترمکی وقته کی نظهری دشمنه نری کولهریدی ، دوستاری اغلاندی .

یوتون جهان بیلیر که بولمکنده استفاده ایلمیچک یک چوق قوتلر وارء فقط دولتک حیات و معاشی بکنده طونان بر قوت واریسه اوده اردودر . اردو متحد ، وظیفه شناس ، ساکت قالدیجه ملتک اعتادی ، خارجک توجیهی آرتار . بو دقیقه ده اردونک وحدتنه ینه قطعاً خیال کیمش اولدینجه قلمز . بر قاج کشیک حرکتی هیچ شپه من یوقدر کاندزیده اردونک قلیکله آرتارده بر داغ اولدی . یو طارشی ، موقت ویر اساس صحیبه مستند اولیان حرکت ملتک اردویه قارشو بولسلیکی اعتادی اصلا منزول آغز . فقط بو بالکنز غیر خواه اولانلرک طرز تفکریدر . دشمنلرک خارجک تلقیسی مع اتأسف بویه اولیور . شرفده ظهور ایمن اوقه چی بر طارشیه یی مدعش بر اشتقاق شکلده کورترمک آلیشان غیب بویه سوه . تفسیره مساعد بر زمین بولونجه اراق کیم یایلر نه یدینانه سما کهل یوروتور یو دولتک ایتمده مرتب فرست اولانلر واریسه اولانلارده اراق استفاده زمانی کادی . دیه بشوشانه لاری اوغوشدرلر .

واقعا بز بر جزو قلیک محوم حاکمه عسکریده دن افشاک ایتمسه اصل اردونک قوتی منزول اولیجه نه امیز ، فقط بر اردونک قوتی بالکنز حقیق قوتنده مکل ، عین زمانه حقیق قوتی کوروشسته در . میدانی بوش اولدینی حالده بوش ظن ایمن دشمنک چرائی آرتار . دشمنک قوتی ، اردو منک ضعیف دکل فقط دشمنک چرائی آرتاران احوال و مناظر بیه بر ضعیف ، برمیسیتمدر .

حکومتک بویاشده نوقتدر سرعت و جدیت کورترمک لازم کایسه کورترمکه ذره قدر تردد ایتمه سی لزومی بیساته حاجت بیله کورمز . اتقی حکومتک بر طرفدن ماهیت منفردی حاکم اولان یوقه نیک ایجابنه کال اهمیت نشیت ایتمدیک حالده دیگر طرفدن اصل مرضی عمومی بر تدویعی تابع قلمی ایچون بر قانون لایحه سی تنظیم ایتمدر . شیمدی یه قدر واقعا عسکرلرک سیاست ایله اشتغال ایتمه سی حقیقده یک چوق مقررات و بیانات کورولدی . بونکله برابر بیانات و مقرراتک مؤثر و عمل نتایجی معلوب درجه ده بر ممدیک ایتمه بویه آچی بر مثال ایلمیدانه چیقور . عسکرکی جزا قانوننامه سنک بویاده نقصان اولدینی ادعا ایمن حریمه نظارتی یو نقصانی اکتال ایچون الک مساعد زمانی شیمدی اولق اوژره تاق ایلمیور . زیرا اونک فکریمیه مناسرده کی وقته اردونک قسم متبایسی اوژرنده یحق بر عکس تاثیر حصوله کنیرمش ، اردویه سیاسته قارشیه تک خاطر سی حقیقده الک جانی و عدیبت آمیز بر شونه کورترمشدر . تالکینی یحق حسن ایمن اردونک سیاسته قارشیماق حقیقده کی قوه تأییدیه و تأدییه یی حاکم قانون جدیدی کز زاده حسن تاق ایلمیچی زمان بوزماتدر . اردوده هر قوت کی مستند انبساطدر . انبساطه اولان بولمکدایمک مشرعی کندیشنه حقیق بر آینه ده اتقی بویکی افعال عکس ایتمدر . بناً علیه بو انبساطه برحد قوعیمه الک زیاده طرقتدار اولسی لازم کان قوت اردودر . زیرا اردو و وطن آرتاق کات مترادفه ماهیتی اکتساب ایتمش اولدیندن برینک وحدتنکی صارتنیک دیکری متأسر ایتمه سی تمکن اولدینجه اردو کندیده تماماً امین اولمشدر . خلاصه حریمه نظارتی بر طرفدن مناسرده کی وقته حقیقده قانوناً بایتمه چیور اولدی وظیفه یی بایندی کی دیگر طرفدنده مجلس موهومان

حیات اردوده اضابطه و وحدتک حصونی تأمین ایمن قوتی سرعتله تنظیم ایتمکله اردویه اولان محبت و ارتباطی کورترمک چکدر . حاصل اولان بومساعد محیطدن بالاستفاده قوتی حرفیاً تطبیقندن باشقه بر شی فالیور . بناً علیه قوه عسکریه منک باشنده بولونانلار دن قانون ایلمیجه منبر بر قبضه تک احساس موجودیت ایتمه انتظار ایلمز .

بایان زاده اسماعیل حقی

خارجی مغرله

آسیفاده اشکات : بالته یور . ۲۸ — حزرین — لازم کان اکثریت الیه ایلمیله بکنندن دولای ده موهوراترک نامدر . اقلانی حقیقده کسایرلر دن بر تازیانه ایله بصدور ، ایلمک اتخاذه موسیو للاق ۴۱ ، موسیو ویلسون ۳۴ ، موسیو اولندرورود ۲۷ ، موسیو هارموند ۱۴ ، رای اولندرورود .

حسوزده قول : ۲۸ — طایه طرفدن تشکیل اولان چیملر دن بر چولری مأمورین علیه مارلندن سه اولمشدر .

حضوره قول : ۲۸ — ایراتور بونک ایکندی وازی رومانی خارجیه نظاری ، موسیو مازورده سویی (شونرون) ده قول ایلمدر .

کلتیاده طیاره چابک : براین ، ۲۸ — (اوسانیس لوبک خصوصی تلغرافی) بحریه اداره سی شال مکرزی اوژرنده اون ساحت درام ایتمک اوژره بر لاق بر جولان اجرا ایمن و یوقدر بالکنز ، نامنمکی قابل سوب واداره بالونک قبوله موافقت ایتمدر .

فرانس بخریمه سنده کی ایضا : پارس ، ۲۸ — (اوسانیس لوبک خصوصی تلغراف) صلاحیتدر حالده ، قول موهله ، سفینه حریمه سنده کظانک ایمنی حق طولانده در ، فضالک بیزلرکده اولان بر اولک اشتغالنن حمله کلدیکنه داتر یورودین فریاضدن زیاده ۱۹۱۰ سنه سنده استحصالی اولان بونک اشتغالنن ایتمش اولسی اغلب اشتغالدر . فرانس دوتاماسی بارونلرک دها ای بر سرورنده استحصاله قدر بویه فضالون اولدینیه یی اشکاردر .

کاشفده روسلر : ۲۸ — کاشفده برتس بورخ تلغراف آژانسله بیه بر با یور .

روس تیمه یه قوشولمخانیه معاملله ایک تفکیرله جهن ایکی طایور بیاده دن حاکم اولان قوه عسکریه بونک بویله موافقت ایندی .

فاس و فرانسه : ۲۸ — مجلس موهومان بونکده فاس حایمی حقیقده ترتیب اولان لایحه قانونیه مناقضانه اشتغال ایلمدی .

مضطبه بحری موسیو لوم « شمدی قدر اجرا ایتمکدن نذاکارلادن سوکره فاس حقیقده مدماسیرون واز کیلک تمکن کاتدر » عددر .

موسیو ژورمن ایراد ایتمک لایحه مده کورمک دویله فاس امیرنک حیثیتله متابع دیگر معاهده حقیقده لومندن بحث و « فاسه کلیدی بقدارده عسکرکی بزم ایچون تکیلایدی بوند باشه فاس اهالیسه بویه بر معاهده قبول ایتمیرمکه هیچ بروقت حقیق بوقدر » عددر .

مذاکره ک نامعدی بازار بر تکی کوشنه تلقی اولمشدر .

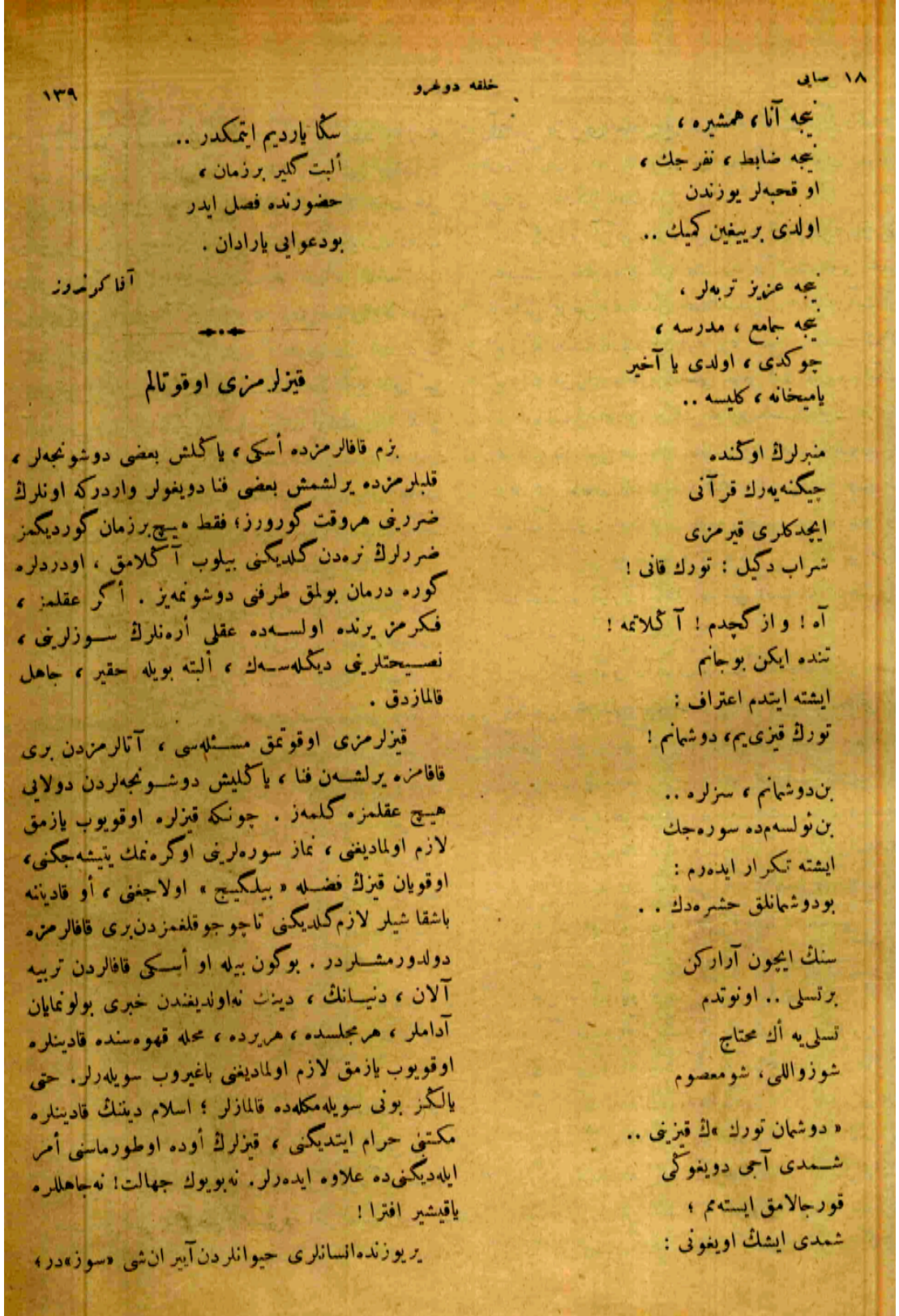
پارس ، ۲۸ — فاسه انزام اولان قوه عسکریه مخصوص اولوب مجلس موهومان طرفدن قبول اولان مبلغ مجلس اعیان طرفندنده تصدیق ایلمشدر .

کتاب برسیه : ۲۸ — مجلس صیه علائیه و جوارنیک قولرا ایله بولاشیق اولدینی اعلان ایلمدر .

بلنارستانده اسلام ماملری : سوبیه ، ۲۸ — بلنارستان اسلام ماملرک حریته هرینه عهد ایتمکاری فوارنه بوسنه ۲۷ بران روسیه اسکی جمعه ده واقع بولمقددر .

تکلیف : سوبیه ، ۲۸ — « بلنار تلغراف آژانس » رومانیاده منتشر « رهی تان » نامندکی شریه ایله بوند انتیاسا اوترو وسار غیرتله روسی بوریسه اسناد اولنان حقیق و علاقه و برانسه اودواج مسئول حقیقده لاریات لطفاً اساس زوردر .

روسیه - فرانسه : ۲۸ — غایت ای بر ممدن آلمن یتسوروخ ،



ایچونده کیمسندن قورقاز. منفعی اقتضاسی، وظیفه لری
یاپه بی، حقی ایسته مگی بیلیر، اوگره نیر. بوردینی
هرکسندن زیاده سور. مدافه سنی هرکسندن زیاده دوشونور.
چونکه یاشادینی طوبراغه بر جوق باغلرله باغلیدر.

بیکرله غزتملری، کتابلری آلوب اوقویان بوصنف
اهالی در. خلاصه؛ بوصنف، برملک بل کیگی متابه سنده در؛
روحی در؛ دولتی، جمعیتی یاشاتان اودر.

بزده ایسه معارف یوق .. اهالی فقیر .. دولتک
خزینه سی بوش .. جسدی غزتملری اوقویان، فایدالی
کتابلری آلان یوق .. بونلر هب بزده بوصنف اهالی
یتشمه مش اولدیندن در. بزده دوشن ایش بوصنی یتشدیر.
مکدر. پالکر بوراده ائک مهم شی بوصنفک اکیکلگی
آکلامق دگیلدر؛ بوصنی یتشدیرمک لازمدر، دیمکده
دگیلدر. ائک مهم شی، بوصنف [ناصل یتشدیریلیر؟]
اونی بیلیمکدر.

راضی اولسولر بیله ضرر لرینی بزده بوکله تیرلر. وردک لری
فضله گمک باراسنی بزده اوده تیرلر. بواصولی قویسه ق بیله
بردن بره بزده ایچون آبی اولماز. آوروپانک بزده ساتدینی
ماللرک برینه قویه جق هنوز ائمزده بر شی یوق ..

برده بزده ایچمزده ده رقیلرمن وار. حکومتز
بوگونکی حالده و شکله قالدیقه بونلر قارشى بزى
بر درجه به قدر قوروپه بیلیر. پالکز، حکومت بوتون
عنصرلرله یارایه جق قانونلر یاپار. عمومه مساوات اوزره
یاردیم ایدر. بو قیلدن بعض شیلر یاپمدی ده دگیل ..
مثلا صنایعی تشویق ایچون بر قانون یایدی و یاپبور
فقطه بزیک گوزل بیلیم بزکه، یایلان و یایله جق اولان
بو یله قانونلر بزده هیچ بر فایدا ویرمز؛ چونکه بونلردن
صنعت و تجارتده اساساً ایلیش اولانلر استفاده ایدر.
بزینه اولدیغمز کیی قالبرز. اونک ایچون بزکندیمز
یتشدیرمکی بزکه او قانونلر، او تشویقلر ایشمز
پاراسون.

او حالده مادام که حکومت بزى نه یاپانچیلرک، نه ده
ایچمزده کیلرک رقابته قارشى قورومق ایچون [حمایه اصولی]
قویه میور؛ بزده کندیمز، ملتجه چالیشریز، و آ زوقتمه
جوق شی یاپارز. حکومتک یاپانچندن ده صیق، ده
شدتلی برحمایه اصولی، [ملى حمایه] قویارز. تجارتلریمز،
صنعتکارلریمز کندیمز قورورز. بزده اولمایان بوصنی،
تجارت و صنعت صنفی تشکیل ایدرز؛ دیله گمزده حاصل
اولور.

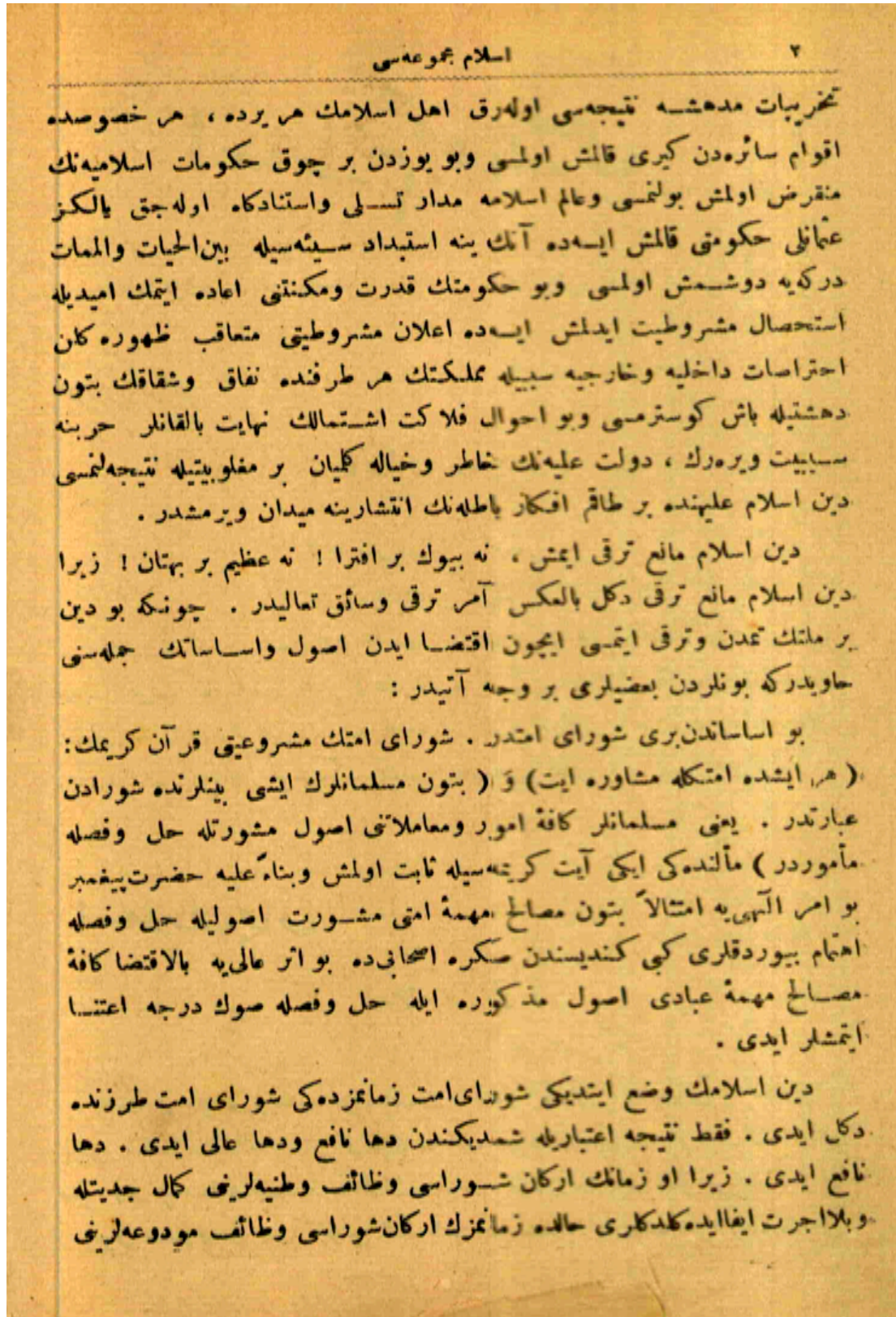
کله جک مقاله ده بو [ملى حمایه] نی، بونک ناصل
اوله جفی آکلا تا جم و بو خصوصه همزک وظیفه لریمز،
گوسترمگه چالیشاجم.

محمی الدین
«مطبوعه خیریه و شرکاسی» جلال ساهر

بزم گیبی بعضی ملتسار واردرکه اولرده ده وقتیه
بو صنف یوقدی. سوگره ملتله حکومت آل اهوروب
چالیشدیلر، چالادیلر؛ باقملر آجدیلر؛ حکومت پاراجه
یاردیم ایندی؛ صنعتکارلری یاپانچیلرک [رقابتدن]
قورودی، فایرقلر، اعمالانخانلر، بو بونک تجارتخانلر
قورولدی؛ نهایت بو صنف وجوده گلدی.

بزده بو یله یاپم. اما جانم، حکومت بو یله شیلری
یاپبور دیرسکیز، دگیلمی؟.. شمدی باقک: بو یله شیلرک
هپسینی حکومت یاپاماز. خصوصیه بزده حکومتز ایکی سبیله
یاپاماز: بری، مثلا اقتصادده حمایه اصولی تطبیق ایدم.
گدرکاری ایستدیگی قدر آرتیراماز. اجنبیلره وقتیه
دوشونمیرک قایتولاسیون دیدک لری امتیازلری ویرمشز.
شیمدی اولرک [اذنی] اولمادن گمکرلریمز چوغالتامیورز.
اولرده کندی ضرر لرینی دوشونمیرک راضی اولمیورلر.

سنة ١٢٨٨	تشرين الثاني ١٤	صالح	رمضان ٢٥
<p>اولدى سالا هرده چاري اولسور فقط شه جلا هر رده سله مرجهده موجوددر چونكه تجربك ساچنده بشه ريمر حسي اولد بفسدن و ركور رايحه مر اومه تالانشورده سسل ويا مر اومه دن است ادرمه بردها كيمدهن بوج اله به بچي لاشيه بلكه كلسدن ازارا بشدن آز بده قابسوس اولان بالسلر كي ايكي يوز شروندن باخلاهرقي دوت اش حسنه ده دوت اش يك شرونده بالغ بوچين اوگوز يني تر لاشي صاارو ويريرده حكومت شكا باشاز</p> <p>بنا طرد بو بيهك اجرا ايجده ده ايجاق بو كدير ايه اولكي فلسفه تشييت ايستك شمري نكلايه تالاشيدى اوسرهده اولانده مشاع عموميه صانده قيرى اچلدى . نطماناي لاشيه اجرا اولان وسرميه حسك عمارت و فرايشه سو . اجتماعات قارشان برده خيلي فائده كورلدى . فقط بو كدير دى ملكك همان كاننده برسل و سراجي بون بون طرف انك كي كوز كور بشك مسورده . تحريف دخلى ايدماشدر .</p> <p>چونكه ريمى درجده منافع عموميه صانده قيرى سر مابى آرز . ملكيهده منعت صانده قيرى مال يوز يك شروش ايسه اهلبيس اولانده لافل دوت يوزيك شروش مر ايه اووقداردن زياده سه بولمان فشا يك ادرور . يوزيك شروش سر مابى فشا زاده بولسه يوزور كه مر ايه سه سلى ايكي مليون شروش بجاوز ايدر .</p> <p>تايا منافع عموميه صانده قيرى اكثر برده بلانكر رئبر چش و تايا لالى ايچون باره و ريبور رئبرك ايسه بوج لله احتراى اكثر زياده يادير كور و بروك و باشور . محصول زاملرى كندكن صكره او يني ملك ايجودر .</p>	<p>از زبان اينده حاصل ايدى چي كرامت اورايمس اجرى حكومه قاور .</p> <p>بو يدين بشده چقه بيايى بر ريش صاارلش ايكي پلان كي دامما توت مابك حركتده قصد ايدن سل و مر ايه سه تحليف ايه برار طر ايق يه سوق ايدن ملك ايجون ريجبر ايجون هر درلو احتياجه كالى رمنع معاونت يستما ملك اقدم فرايشدر .</p> <p>رئبر ماركه بر سلعه دن ايكي يوز شروش اولر محصولي اولانك ايدى زيان ملاء هر رى قور شروش اعتبار ايه اش اكه كنان شمى و ريك ايچون ستاد اعطا ايدور . دوت اى صكره آز محصول مينانه قاورسه معاوه ايدى شمى عانه و ريبور . محصول زمانده ايسه كنانك گله سى هيچ برسته باش اش شروندن ايشده دودن بى بو قدر ايدك كه ريجبر بوسوزانه دوت اى ايچون ايكي يوز شرونده بوز باش اش شروش هاش اعطا ايدور . اكر نصيبات ويا سيار اجناسايات جهتيده بوچي اولان كيايى اعطا ايدى بچك اوورسه بيانه اوچون شروش يوز يلى اولور . اكا ده كلد چك حسنه محصول زيانه قدر لافل بوزده اوئوزدن قائلش ورقاج حسنه ده سا بوز ينى و ريدى سالى كمانك و زده اوزور دن قائلش مر كيبور ريدى وايه سر مابى سه نه سسل طر زينه لسيل ايدم بكندن وعده بچد . ايه ايه بوج شطرنج حسابنه بچن بر صوزده . نزيه ابرك ادرسى الى بى سله كير بچن ايجوز شروش بوج بش الى بيك شروشيه بالغ اولور . ريجبرك خاناي خراب اولوب كديرور .</p> <p>رئبرك چقمش ملازه ده بودرجهده . و بلكه بولدن ده سا شنج مر ايه سهده سطلو حى ايسدل كوزلدى و اورور .</p> <p>رشد بانام سولم سل و مر ايه سه ملكيه اولان مضرب عظيمه دن لاشيه قدير ايش و حفظ اذه حسنه . تدبير اولساق اوزره بالكر ايش . دائر اولان مقالق حضور ها كده . قيسول ايشك و تر سل و با مر ايه ده هاشي . شكوتنه كاورسه واس مال ايه حوى بوزده اون ايكي قائلش بشقه دايشنه ريش و ريدى ملك قائده سشى اعقاد ايه اكتفا ايشي ايدى . بو قائده سشى صكره رى بيك درلو اولان شده ايه اكه كند</p>	<p>هر كيم انسان طبيعى انسان اشرف المخلوقين تلك استرسه ايشك باشده بر ريجبر كورسون .</p> <p>باقدون كه ياور بلمين ايشك ايچون اوده ايجندن حوان قابان ارسلانك اقدامى اهاشه حسيل ايچون ريجبريك صفوقر خيلا اقر نالر باغوزلر شائره طو راقتر فورد ل فوشلر يلالر مفر بلر ارسلندن چي ادر دى كرامك تخصصنده اراز ايدى شريت و بايه سباله بر شيار ؟</p> <p>ر كوى چقه بر شيك ار شهر خلقسه ميبشده ايدى خلسن بر دولت اراز ايمس . ريجور چقانك حوان مظهر ايه حفظ نصيبه حاصل ايدى قائده ريقاج اجناسايه حاصل ايدى مر .</p> <p>سلو ملكه بو مصلحه ده و واره اولسورده . ب زراعتك توجهه باسو ده نه باه جتر ؟ بون تون صناعتى مشغول اولم ؟ اولم شل رده ؟ او معرفت برده ؟ بشون بشون ايسازى د و سسكولم ؟ اوسرميه برده ؟ او معلومات برده ؟ سالزه برا واقف اولان ايچون بدهات درجه سه واصل اولان حفا سندر كه زده شمى زيده توت ايچون اك باجل و لك چسوك كدير زراعتى اصلاح ايدى .</p> <p>رئبر برك اوقا ايدى . علوفان دن رلاصكر . الصالح يوزم كالى حوان دور ايلان ريجبه قدر فرق واريسه زراعتى دى دور آيدى بوز اوشده . با ايلوش با ايلو ايشدر . زراعتده زراعت كورده محتاج اولدغى تر قالى حاصل ايك ايشه مهادده اراقدم ايه او ايدن بچنك فنى اقتسام ايكه توفيق ايدور . وى حاصل ايك ايچون هر ولايت داخلنده بر قاج زراعت فوقه سول و ريقاج نسونه چقانك حاصل ايك لايدر . فقط بعض برده اولان كي زراعت هائى بلنكر بى اعطاء حضور اولو حسنه و ريجى مانده . جوايه بو بولدا ايش ايدى بلكه كفايه بلكه دكر . اوله چي حيك كمه و ريش مطالب اوجده فن زراعتك هيچ اولرسه تطبيقى قولايجه چي مانكلك حسورت استدال اوكره كده مقدر و اراعتك قابان ياور اهدل تداركده و بولدا ايدى بلكه مكشرا ايجسته احتياجه قطفى كور بشور . بو بولده مقدر مضرب ايشان و ايشه بلكه</p>	<p>اصطلاح</p> <p>صرت شرفه ملك امور ريمى چي ايل شروش اقدامى به تحول اولدغى دن راسا و با واسطه مسكودر بلكه اعلا و ورفه لك اقدامى موى ايسه ارسال و اعطاسى لازمه دن بولانغى . بشيه نامه كور بلكه اعلان و ورفه لك بيه دهج اولم بچي بو بون بو بلكه و ريدى بلكه ايه سندر دى چي ايل اقدامى طرفان اعطا اولدغى كي كند بيله جلاقت ايك اعتبارك بركون ماعت بشدن بى به قدر چشمه بولده . سفا چشه سنده هر بلى طامه بركى نومرول محل مخصوصه تيش ريبور علمى ييدن اولور .</p> <p>٢٥</p> <p>زراعت</p> <p>ايجاز ايدى ايدى شنج هرچ حكومه ... چنان چي احسان ايدورده بو اوقورده دن بر اراز محصول ايدى بوز سلك ايكه . ايش ايسور كيبوزور .</p> <p>زياده ايسه زراعت هيچ بوقت زنگلكه صنعت و تجارت قسدر حسنت ايدى . چونكه بروره استفاده تاجر ايچون ماعت اهل صنعت ايچون بيم زراع ايچون حسنه در . شوفر وارك تاجر اولده بر فزاور و هرصايت دكل اون و بلكه بو صانده بر صايت استفاده حاليده بولميس . اهل صنعت بركون چايشو سه معرفته كورده روكلك عرشك بدل حى الور . بولان دن وقتنه قدر هر كون چايشو سه ايشك خارجنده در . فقط ذراع بره اش بو اون و بعض برده ره اون اش بركى استفاده ايدى . بر اقه او شرا ايدى سترك هيچ رفاقه فائده مند دن بون تون هر دم اولان ايشه زراعتك خيراتى برفاچ . رجهه زياده ايك شاصيه دوره استفاده سلك ادين صنعت و تجارت ايشه طبيعى اولان اطافته در رجهه قدر مكافات اوله ياسور . برده تجارت صنعت استحصالي توجه اولان رجاتر ايه بر ايش زراعتنه مضرب اولدغى دن چي بلكه حيسان بريك ايه سول حاسنلر دن برى عد اواشدر .</p>



مهم بر مقدار بالغ اولان اجرت مقابلنده ایضا ایتمکده درلر . دها عالی ایدی :
چونکه آنلر احتیاضات شخصییه و یا قومیه دن و منافع خسیسه دن بالکلیه بری
ایکن شمدیکیلردن بر چوققلری او کبی خصائل مذمومه دن کندیلرینی بر
درلو خلاص ایدمه مکده درلر و بو بوزدن منفعت برینه مملکته ایراث مضرتدن
خالی قالممقدمه درلر .

بو ایکی شورا آرمه سنده بشقه بر جهتندن ده فرق عظیم واردر . زمانعزده
شورای امتک محل انمقادی مرکز سلطنتده احضار ایدیلن بر مکان مخصوصه
ومدت اجتماعی سنه تک بر قاچ آینه منحصر اولدینی حالده او زمانلرده شورای
امتک محل اجتماعی بتون محله مسجدلری ، جمعه واپرام جامعلری و نمازگاهلری
وسنده بر کره عالم اسلامک هر طرفندن کلن و حجاجک اجتماعهای بولنان
صرفات طائی اولوب بونلرک هر بری بر دار شورا ایدی .

زیرا بو ذکر اولنان محللر یا لکیز عبادته منحصر دکل ایدی . بونلر
مصالح امتی رؤیته محل ایدی ، فقط مرور زمان ایله عالم اسلامک باشنه چوکن
کابوس استبداد بو مهم دار شورالری یا لکیز عبادت ودعایه حصر ایله دی .
بو صورتله بتون امتک دینای باغلا دی . وایشته بونک نتیجه سی اوله رق نهایت
عالم اسلام درلو درلو فلاکتله معروض قالدی . خلاصه ؛ دین اسلام ، مدنیتک
اس اساسنی تشکیل ایدن شورای امت اساس متینی واجب الرطایه بر قاعده
مهمه اولمق اوزره ظایت واسع بر صورتده وضع ایتمش ایکن مع التأسف
سکره دن ظهور ایدن مستبدلرک بو اساس متین ایشلرینه کلدیکندن بو کوزل
قاعده بالکلیه لغو ایدلمش و آنک برینه اداره کیفیه اقامه ایدلمشدرکه عالم اسلامک
باشنه کلن فلاکتلرک یکانه سببی ده بودر .

اساسات اسلامیه دن بری ده حریتدر . دین اسلامک حریت کلمه سندن
مقصدی انسانیتک باعث فلاکتی ، مدنیتک اک مدهش آفتی اولان حیوانی
بر حریت اولیوب انسانیت و مدنیتک سبب تکمیل و تعالیسی اولان علوی بر
حریتدر ، اوده بشقه سنک حقوقه تجاوز ایتمک شرطیله ولوکه بر حکمداردن

ملی اقتصاد

هیچ شبهه یوق که بوکون آل قانلره غرق اولمقدہ اولان سرحدلرندہ بی، بو یوک و مستقل برتورکیانک اساسلری قوریلور. بو محاربہ بی قازاندقدن، صکرہ تورکیا فاتح، یاوز و قانونی دورلرندہ بیله تخیل اولغیان بر شوکت و عظمتله میدانہ آتیلہ جقدر. شو قدر که بی بو یوک و مستقل تورکیانک شوکت و عظمتی یالکز وسعت اراضیدن عبارت اولیہ جقدر. بالقان فلاکتندن صکرہ پلک اعلا اکلشلمشدر که تورکیانک بو یوککی قوہ احاطہ سندن زیادہ بیومہ سندہ دکل بلکہ کندیخی طوبلامہ سندہ در. حال حاضرده تورکیا وسعت اراضی اعتباریلہ آلمانیانک اوچ منلی مثابہ سندہ در. اولیہ اولدینی حالده هنوز آلمانیانک یوزده اونی درجه سندہ بیله ترقی و تعالی یه مظهر اولہ مش و اولہ مزیدی. چونکہ تورکیانک ترقیسنہ مانع اولان قوتلر طاقفرنسا و لایتزلزل ایدی. بو قوتلرک اک مدہشی معهود قایتولاسیونلر آفتی ایدی که تورکیایی سیاسی، اداری، حقوقی و ازجلہ اقتصادی استقلالندن محروم بر ابقوردی. بوندن ماعدا روسیہ و انکلترہ کبی قوی الشکیمہ ایکی دولتک سیاسی مفکورہ لری انجق ضعیف و ناتوان برتورکیا ایله قائم اولہ بیلوردی و بونک ایچون بو ایکی دولتک اک بیوک غائلہ سی تورکیانک ایلریله مسنہ مانع اولمقدن عبارتدی. غایہ امل اولق اوزره استانبولک و دها طوغریسی چناق قلعه نیک ضبط و اشغالی استهداف ایدن روسیہ، سلامت آتیه سی ایچون بغداد ایله بتون خطہ عراقیہ بی دست تسخیرینه کچیرمک صورتیلہ بحر محیط ہندی بی دائرہ انحصارینه آلمنی تصمیم ایش اولان و مقام خلافتک کوندن کونہ دوچار ضعف اولسنی لازم غیر مفارق عد ایدن انکلترہ ازلدکچہ تورکیا ایچون نجات و سلامت اصلا مأمول اولہ مزیدی. شیمدی آرتق قایتولاسیونلر کبی اسارت زنجیرلری شمیدین قیرلشدر. تورکیانک تعالیسنہ مانع اولان روسیہ ایله انکلترہ کبی اژدرلرک قفالری یواش یواش ازلمکده بولنیور. آرتق مظفریت قطعیه تحقق

ایله برابر اک بیوک موقع احترامی اشغال ایدن ملی قهرمان ، ملی اقتصادچی
 • فریدریق لیست « در . بوذات آلمانله مخصوص ملی اقتصاد اساسلری کشف
 و تعیین ایتدیکی ایچون بوکون « اقتصادی بیسمارق » دیه یاد اولنیور . بیسمارق
 آلمانیاک سیاسی شوکت و عظمتی تأمین ایتمشه « لیست » آلمانله اقتصادی
 شوکت و عظمت یوللری کوستر مشدر . تورکیا ایله آلمانیا آره سنده هیچ بر مقارنت اثری
 موجود اولمیدی . بر زمانده « فریدریق لیست » آلمانیاک استقبالی هامبورغ ایله بغداد
 یولنده در . دیمش و بیسمارقک ایجاد کرده سی اولان آلمانیا ، ملی اقتصادچینک کوستردیکی
 یولی کال ثبات و متانتله تعقیب ایدرک بوکون بولندیگی درجهیه واصل اولمشدر .
 بوکون دینله بیلیرکه سیاستده تورکلرک بیسمارق قری قهرمانلری اکسیک
 دکدر . فقط مع التأسف ملی اقتصادچیلری ، « فریدریق لیست » لری هیچ یوقدر .
 ایشته محاربه نی قازانه حق اولان تورکلرک اک بیوک غایه سی ملی بر اقتصاد وجوده
 کتیر مکدن ، ملی اقتصادچیلر یتیشدیر مکدن عبارت اولمیدر .
 تکین آلپ

اسلام صودنی

ایکی هفته لقی جهاد خبرلری

قرارگاه عمومینک رسمی تبلیغاتنه کوره

۳۰ کانون ثانی ۳۳۰ — ۲۶ کانون ثانیین بری مختلف دارالحرکاتده شایان اهمیت
 بر تبدل یوقدر .

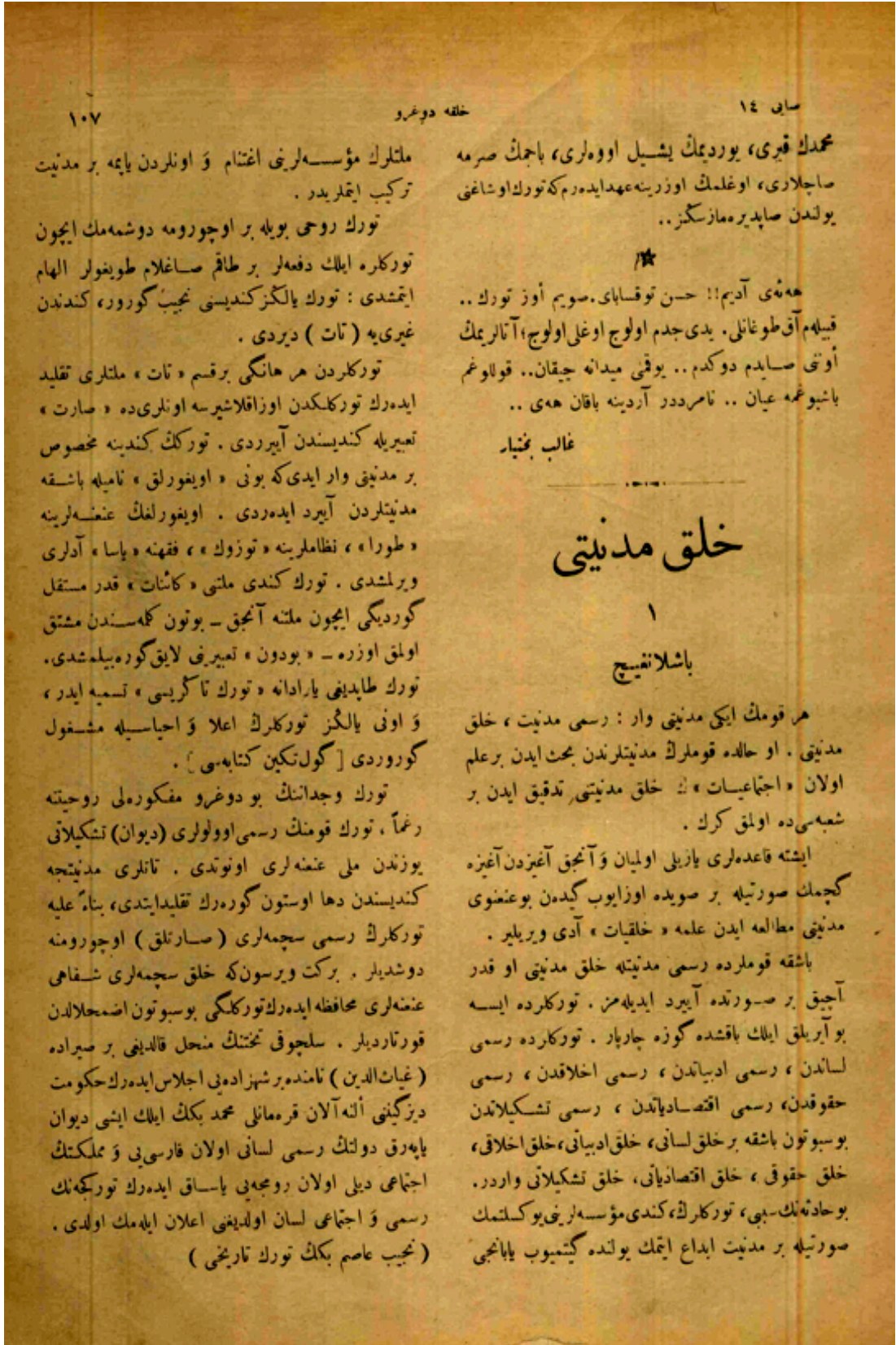
۶ شباط : بو صباح انکایز و فرانسز سفائن حربیه سی چناق قلعه بوغازینک اک
 خارجنده کی طابیه لرینی بومبردمان ایتمش و ۴۰۰ قدر صرمی آتمش ایسه ده هیچ بر
 موفقیت اده ایدمه مشدر . یا انکز بر نضر طاش پارچه لرندن خفیجه باجاغندن پارالامشدر .

۷ شباط : ۱ — مختلف دارالحرکاتلرده وضعیت غیر متبدلدر .

۲ — دشمن فیلوسی دوندن بری چناق قلعه بوغازینه قارشى تعرض تشبثنده
 بولونما مشدر .

۱۰ : شباط ۱ — وضعیت عمومیه ده بر تبدل یوقدر .

۲ — آلتی شباطدن بری دشمن فیلوسنک چناق قلعه یه قارشى یکیدن هیچ
 بر حرکتی کورله مشدر .



بو تاریخی وقعه حالا قره‌مان روملرینک تورکجه‌دن باشقه بر دیل بیلیمه‌لرینی پک گوزل ایضاح ایدر . عثمانلی تورک‌لرینک آز زمانده شوکتلی بر سلطنت قورمه‌لری حکومتک خلق سجه‌لری آئنده اولمسندن ایدی . اوزمان اندرون‌هایون ، عجمی اوغلانلر قشله‌سی ، پاشا داژده‌لری نامنده اوچ عملی مکتب واردی . بو مکتبلرده عرب ، یاخود عجمک تحریری علملری ده‌گیل ، - اویفور تورک‌لرینک سیاسی واجتهایی تجر به‌لردن متحصص شفاهی عرفانلری تطبیق - تدریس ده‌گیل ! - ایدیلریدی .

ایشته لالا شاهین پاشالر ، فرهاد پاشالر ، اوز دمیر اوغلی عثمان پاشالر سطورده ده‌گیل صدورده بولونان بو خلق عرفانیله ، تورک یاساسیله تربیه کورمشلردی . رسمی برماهیتی حائز مدرسه‌لردن ینشن عالم‌لر و شاعرلر بو فوق‌البشر و کندی زعملرنجه بیلگیسز قهرمانلری قصبه‌لرله مدح و تحیل ایتمکدن باشقه عثمانلیله هیچ بر خدمت ایجه‌مشلری . حکومت بو خلق سجه‌لرینک [طریق سیفی رجالک] آئندن مدرسه ینشدرمه‌لرینه [طریق علمی رجاله] گجیدیکدن سوکرا درکه عثمانلیلق مرکز قتلتی غیب ایدرک بو اولانمغه باشلادی .

بو ایضاحلردن آنگلاشیلدور که بزلی بوکسلتن عامللری خلق مدینتده ، انحطاطه دوشورن مؤثرلری ده رسمی مؤسسه‌لر مزده آرامق لازم . فقط شونی ده اونونمایم که بر ملتک شفاهی عنعنه‌سیله تحریری معارف آره‌سنده بو قدر درین بر آریلق آچیلرسه رسمی مدینت خلقک بوتون ذکالرنی امه‌رک خلق مدینتی بو بوک برقانسزلقه دوشورور . باشقه ملتارده خلق ابه رسمی سجه‌لر آره‌سنده دائمی بر فکر وطویفو آلیش و یریشی واردر . تورکارده بو ایکی صنف آره‌سنده کی مناسبتلر انقطاعه اوغرامش اولدینی ایچون نه رسمی عارفلرده ملی بر حساسیت ، نه ده خلق عرفاننده اصولی برانتهظام وارتنقا موجود اوله بیلیمشدر . بو سبیدن طولانی تورک خلقی ده یاواش

یاواش کیریلگه ، سازنلاشمغه مجبور اولمشدر . او حالده تورک خلقیاتی تدقیق ایدرکن بو انحطاط حادثه‌لری ده تدقیق اولونمق اقتضا ایدر . خلقیات سکزمبخته تفریق اولونه بیلیر : خلق تشکیلاتی ، خلق فلسفه‌سی ، خلق اخلاقیاتی ، خلق حقوقیاتی ، خلق بدبعیاتی ، خلق لسانیاتی ، خلق اقتصادیاتی ، خلق قیمیاتی . بو مبخثلری برر برر تدقیق ایده‌جگیز .

کوک آب

کوردک تکلا

دوگون

محمد جاووش کویمزک اولدوچجه حالی ، واقی یرنده آغالر ننددر .

سکز سنه قدر طرابلس غریبهده عسکرلک ایتمش . بلوکنک ضابطی محمدی اوقوتمش ، یازدیرمش ؛ چاوووش . شلغه قادر چیقمش ، ایشته چاووشلینی بوندن در ، آغیردر ، حالا بر عسکر قادر وقارلیدر کورگوسی ده چوقدر کویده چوق وقت حکومت ایشلرنی اوکا دانیشیرلر . کندیس عسکرده ایکن والده‌سی نولدتی ، باهاسی قاهرلندی یا ناقاره دوشدی ؛ او اوجاق سکز سنه ایچنده عادتاً سوزگچی اولدی . محمد چاووش عسکردن کله جگی گونلر باهاسی ده نولمشدی . ترلا ، چاپیر ، حیقت ، چوبوق ، اولی اولان ایکی قیز قرداشیه کندی آراسنده بولوندی . آینه پک آز برشی گچمش ایدی . او او آرتق طاغیلدی ، سوندی . محمد چاووش عسکرلیکده معاشندن ، تاپنندن بارا آتیرمش ؛ مملکتته دوندیگی وقتده ارن معاش و برمشلر ؛ بو یاره ایله ایشنی اولدوچجه بونه قویدی ، جفت چوبوق دوزدی ، چفتجبلک ایچون یازلمش بر طاقم کتابلر گتیرتدی ، اونلره باقدی چالیشدی . ایکی سنه سوکرا کویده آک آز طوبراقله ، آک چوق قازانان محمد چاووش اولمشدی . محمد چاووش ایکی سنه سوکرا

اجتیماعیات

ملتچک

جهان حربی، ایکی بویوک مفکوره فی شدت لندردی؛ بولردن بری «خلقچیلق»، اونه کیسی «ملتچک» در. بومفکوره لک آکلاشیله یلمسی ایچون، ابتدا «خلق» له «ملت» که نه کی شیلر اولدیغنی بیلک لازمدی؛ بوندن دولایسدیگر کچن نسخه ده کی «خلقچیلق» مقاله سننده «خلق» که مختلف اجنای دورلرده کی وضعیتی تدقیق ائمشدک. بومقاله ده ده «ملتچک» که نه صورت له دوغدیغنی، «خلقچیلق» له نه کی مناسب تری بولوندیغنی آراه جنز .

سوک عصرده دولترک اوغرادینی دیکشه لر، بزه بربرنه ضد اولوق اوزره ایکی قابل کوستریور. بر طرفدن کوچوک دولتر برلشمرک بویوک بردولت شکلی آبرکی، دیگر جهندن ده بویوک دولتر پارچه لانه رق کوچوک دولتره بولونیور . مثلا، عصرلردن بری کوچوک دولتر حائنه یاخود قومشو دولترک برر ولایج حکمنده قالان ایتالیان ملتک اهلتر برلشمرک بویوک بر ایتالیان دولتی وجوده کلدیکی کی، بویوک آلیانیا دولتی ده برچوق آلمان دولتیچرینک، بروسیا قرانک ریاستی آلتند برلشمسله شکل ایندی .

بو ایکی دولت بزه کیندکجه کوچوک دولترک برلشمرک بویوک دولتر تشکیل ایندیکی کوستریور. حال بویوک باشقه مثاللرده بونک عکسنه حکمور برده جک برحاله در. مثلا اسکی تورکیا ایبراطورلری رومانیا، صربستان، یونانستان، بولارستان ناملرله برچوق کوچوک دولترلری دولغورورکن، آوستریا ایبراطورلری ده مجارستان قراللیغی دوغورویوردی. بویوک کی روسیه دن ده باشده افریقا، لهستان، فلاندا، قافاسیا و متعدد تورکستان اولوق اوزره بر چوق یکی دولتر شکل ائتمکده در. دولترک اوغرادینی دیکشه لرک بو ایکی صورتده اوله سی، دولترک استقباله آله جفرلی شکل خفنده ایکی معکوس نظریه دوغورمشدر .

«اوکوست قوت»، «ره نسانس، ره فورم کی اجنای انقلابلردن سوکرا، قرون وسطا ده کی خریستان امیله اوکا دایانان مقدس ایبراطولک انحلال ائتمسی نظره اولدیغنی ایچون، استقباله بویوک دولترک پارچه لانه سیله سیاسی زمره لرک «هولاندا» درجه سنده کوچوک دولتردن عبارت اوله جفته حکم ائمشدی . بونک عکسی اولوق، آلمان جغرافیاچیلردن «راچمل» ده، استقباله کوچوک دولترک بوسبتون اوزنه دن قالفمسیله میده آلکیز بویوک ایبراطورلرک قالمجینی ادعا اییدیور . بو ایکی نظریه، بو قاریده کوستردیکمز وجهه، دولترک بر طرفدن کیندکجه بویومسی، دیگر جهندن کیندکجه کوچولمسی واقعه لرینه دایانیور .

دولت اولونورسه کورولورکه، بربرنه ضد کی کورون بو ایکی حرکت، عینی جریانک ایکی تورلو بچلیسندن باشقه برشی دکادر . دولتر، عمومی صورتده، نه بویومکه، نه ده کوچولمکه دوغرو کیدیور . بلکه، کوچولمکی بویوک دولتر ملیشمسکه دوغرو کیدیور . بر ملندن اولوبده آیری آیری دولتر آراسنده بولونش اولان مملکتلر ایسالی ایله آلمانیا ده اولدیغنی کی، ملی بر باراق آلتند برلشمرک بویوک بردولت وجوده کتیریورلر. حال بویوک برچوق ملتلی ایچینه آلمش اولان بویوک ایبراطورلارده، اسکی تورکیا ایله آوستریا ده، خصوصیه بویوک کی روسیا ده کورولدیکی وجهه، پارچه لانه رق ملی دولتره آریلیورلر. دینک که دولترک استقبالی عمومی بر صورتده بویومک یاخود کوچولم دک، بلکه بر طرفدن بربرندن آیری ملتلرک برلشمسندن حصوله کلن ایبراطورلرک پارچه لانه سی، دیگر طرفندن ده بر ملندن اولان کوچوک دولترک برلشمسی یعنی هر ایکی اجناله کورده، چینه جتی نتیجه ملی دولترک وجوده کلمسدر . خلاصه، استقبالی ایچون بر کشف باقی لازمه بویوکدن دییه بیلیرکه ایلریده دولترک سیاسی حدودلری، ملتلرک اجنای حدود لرینه انطیاق ایده جکدر . دولترک بویله بر استقباله بوغرامه سنک سببی نهدر؛ بو استقباله نیک سببی آکلامتی ایچون، «دولت» که مختلف اجنای دورلرده کی ائموجلرینی تدقیق ائتمک لازمدر .

جمعیتر، «عشیرت»، «دولت» ناملرله ایکی تورلو سیاسی زمره تشکیل ایدرلر. ابتدای جمعیترده، سیاسی زمره «عشیرت» دن عبارتدر . عشیرتلر ده نه قومک نه ده فردلرک حقوق بوقدر؛ آلکیز سیرلرک حقوق واردکه قان دعواسی شکلده تجلی ایدر . جمعیترک عشیرت حالندن دولت شکلده کچدیکیکی آکلامتی ایچون آلکیز بر نقطه باقی کالیسدر : برجمینده قان دعوا سنک ایزلری بوس بونن اوزنه دن قالمش، بونک برنه ولایت عامه طرفندن پایلان جزالر برلشمسه، او جمعیترک عشیرت حالندن دولت شکلده کچدیکنه فعلی بر صورتده حکم ایده بیلیرسکیز .

«دولت» اوچ شکلده تجلی ایدر: «قومی دولت» «ایبراطورلری»، «ملی دولت» . (۱) قومی دولت — بو ائموجده، دولت، آق خلقدن عبارت اولان قومی بر اوردویه دایانیر. بناء علیه، بو دولتک اساسی قومی بر خلقچیلقدر . حکومت، بونون قوتی، قومی بر دینسندن، یعنی قومی بر حرمتدن آلیر. اسکی تورکلرده، «تاکری»، قومی بر الیه اولدیغنی کی، «توره» ده قومی بر حرمتی . شرقده «کوک بودون»، غربده «آق بودون» نامی آلان حکم قوم، دولتک اساسیدی . دولت، قومی بر سببیه، قومی بر اوردویه، قومی بر دینه، قومی بر افکار عامه به دایانیوردی . بو دورده خلقچیلقله قومچیلکک برلشدیکی کورویورلر. (۲) ایبراطورلری — اسلام عالمده (سلطنت)

نامی آلان ایبراطورلری، مختلف قوملردن بولونش قاریشیق بر اوردویه دایانیر . اموه خلایق، قومی بردولت اولدیغنی ایچون آلکیز عرلردن بولونش قومی بر اوردویه استناد اییدیوردن. عباسیه خلایق ایسه بر سلطنت ماهیتنده اولدیغنی ایچون، عرب اوردوسندن باشقه خراسانلیلرله، بربرلردن، تورکلردن ده بر ایزدو تشکیل ایندی . بوندن باشقه سرایده ده بیاض یاخود سیاه کولردن تورلو تورلو اریغ آغالرله سرای عسکرلری وجوده کتیرمشدی . بالآخره دیلملردن وجوده کلن براردرولک ده بونلره علاوه اولوندیغنی کورویورلر.

سلجوق سلطنتی ده، مختلف قوملردن بولونش قاریشیق بر اوردویه دایانیوردی نظام الملک، سیاستناه سنک بکری دوردیغنی فصلنده اوردولک آلکیز بر قرقمدن اوله سی مخاطره دل کورویور، بناء علیه دیلی، خراسانی، کرسی کی مختلف قوملردن بولونش قاریشیق شرط قوشیور. بکری بشنچ فصلده «عرب، کرد، دلم، روم، کوهی، طبرستان» و سائر تابع بولونان قوملردن هر سنه بشر یوز بکیزده نیک رهینه قیلنده سرایه کتیریلرک عینی زمانده سرایک محافظه خمسنده قوللایلمه سی و آتیق سنه نهایتنده یکیزی کلنه اسکیلرک برلرینه کوندیلشمسی بر احتیاط لازمه اولوق ذکر اییدیور. بکری آنتیجی فصلده ده «حکمدار سلاسنک اقراباری اولان تورکلر هر نه قدر اوصاج و بره جک برحاله کلمسه ده دولته ایصندن برلرله ایچون، بونلردن ده بیگ کتجک سرایه آلینمسه سی» نصیحت اییدیور . خلاصه، ایبراطورلری، قومی بر اوردویه دک، بالمکس قاریشیق بر اوردویه دایانیر . بوندن باشقه بودورده، قوم دینی برنه امت برنی قائم بولور . امت دینک اساسی، جهانشمول یعنی بین الاقوام اولددر . قوم دینک السی «آلکیز کندی قومک حامیسی» اولدیغنی حالده، امت دینک السی «ب العالمین» در.

اونوتولش صحیفه لر

غزل

دوشه زلفندن عرق رخسار جانان اوسته
کوییا شبنم دوشتر کلرک خدان اوسته
بولاز اول رخساره اول قه زیبا حالتی
باغلاسه ک بردسته کل سرخو ارمان اوسته
کاکلی صاعه ک کوروش طائر دولت هما
سایه سالشدر او شاهنشاه خوبان اوسته
بیچون اول خورشید عالمانه او یکندک دیو
ماه نوختر چکر مهر درخان اوسته
زیر زلفکده کورنلر خلطک ابر بهار
سایه سالش صاندیلر صحن گلستان اوسته
غم دکل کلمه ده «باقی» بیانی دردوغم
اکسک اولماز تکبیه در مهمان اوسته

بانجی

بو حال کوستریورکه ایبراطورانی شکنده کی دولت برفومک سجهسته ، افکار عامهسته ، حرثه استناد اغز . عسکرلکجه خلیفه خائنده کی بر اوردوبه کووهبر ، اقتصادجه خلیفه خائنده کی برخلقه داپایبر . قومی حرثاره قیمت و برمه پیرک ، بالکزر بین الاقوام برماهینده اولان بر عرفان و ادبیانه رغبت کوسترز . عثمانلیلیک ، زعامت و دره بکاک دورلری ، ایبراطورانی شکنده کی دولتک ایکی صفه سیدی . بو صفه لک ایکیستنده ده ، برچوق قومیلر ، سلطنت وامت تشکیلاتلری آلتنده اهیتمسز برحاله قالشیدی . دولت ، بو قوملردن هیچ برینه استناد ایتموردی . تورک خلقی ده دیگر عثمانی قوملری کی رعبه حیاتی باشیوردی . اوروپا دهده « شانلانی » ایبراطورلرنتک زعامت دورلرین سوکرا ، دره بکاک دوریه کچدیگی کورورز . فقط ، اوروپا ده دره بکاک ، حقوق اساسلره استناد ایده درک منتظم بر قودالیزم تشکیلاتی وجوده کتیرمشدی . بکی دولت ، بو تشکیلاتک الناسدن سوکرا ، حموله کلن سیاسی تیرکزله باشلار .

« ۳ » ملی دولتک اساسلری . — اوروپا ده « طوب » ک ایجاددی ، زرهلی شوالیه صفتک اسکی امتیازلرینه نهایت و بردی . طوبله قوتلنیش پیاده عسکری آرتق سوادری عسکره اوستون گلشیدی . بونک نتیجهسی اولهرق ، دولتلر ، خلقدن اوردولر تشکیل ایده درک دره بکاک شالورلری ضبط ایکنه ، بو کوچوک حکومتلری اوزنندن قالدیرمه باشلادی . حکمدارله خلقک برلشمسی ، دره بکاک اصوله نهایت و بردی . بوسورزلنه ، عینی زمانه ملی بر اوردو تشکیل ایدیوردی . بعضی دوره بول آچان اختراعلردن بری ده « مطعبه » تک ایجادیدی . مطعبه تک ایجادندن سوکرا ، « غزته » کده میدان چیمهسی ضروری ایدی . غزته ، خلق لساننده یازیدینی و خلقه خطاب ایتمدیکی ایچسون ، خلقک دویونلرینی اویاندیرمه باشلادی .

اوتونولش صیفه لر

غزل

آرزو ایلر کند کا کل جانانه
باغلاسهک زنجیرلر طوناز دل دیوانه
کردش جام می کورسون صراحی اوسته
شعب برمی دور ایدرکن کورمه بن پروانه
مدح ایدرک لیلری دورنده ای پیرمغان
عاقبت ایچانکه طوله دوریلر چانه
خواب غفلندن او یان ای طالب دنای دون
وارایسه راحت بری صاندک بو صحت خانه
تازه لر اول سنبل مشکینی کوردم یاسن
ایلمش پیدا کوموش دنانه لی برشانه
زاهدا عشق ایچره تأثیر ایلمش « باقی » به بند
مست لایعقل بیلیرسک دیکلامر انسانه .

باشی

بناء علیه ، غزته ، خلقه خطاب ایدرکن ، ملیته قیمت و برمهک ، ملی دویونلری اویاندیرمه چالیشیوردی . بو زمانه ، اجنایی ایض بولومنک قوتلنمهسی ، مشترک دویونلرک شدمی آرتالهرق ، معشری وجدانک یاندمه مسک وجدانی و اخصاص روحی اویاندیریوردی . بونک نتیجهسی اولهرق ، فردی شخصیتلر تشکیل ایتمه آرتق سلطنتک خود فرما شکلله ، امت روحنک عنعنهی و فقهی خصوصیتی روحلره آغیر کلنکه باشلادی . آرتق عدلک تقیده ، سیاست مراقبه تابعیتی لزومی حس ایدیلیوردی . بر طرفدن خدا شاهن حکومت برینه ، ملتشاه برحکومتک قائم اولهسی ، دیگر جهنندن اسفولاسیتک فلسفه برینه تجریمیتمت برعدلک برلشمسی لازم کورولمک باشلادی . بو بکی دویونلرک نتیجهسی اولهرق بر طرفدن « مشروطیت » ، دیگر طرفندن ده « معارفک تعیمی » فکرلری ظهور ایتمدی . بناء علیه ، ایبراطورلرک اغلالله ملی دولترک تشکیله باشلامسی پودرت مؤسسه دن دویوردی : (۱) عسکر مکلیفتنک تعیمیله اوردونک ملیشمهسی ، (۲) مشروطیت ، (۳) مطبوعاتک سرینتکی ، (۴) معارفک تعیمی . ایسته بودورت مؤسسه تک هر دوری ده حکومتک ملی بر افکار عامه به استناد ایتمسز اقتضا ایدیوردی . حال بوکه ملی افکار عامه ایسه ، ملی حرثله ملی سجهیدن عبارتدی . دیمک که ملی دولت ، حکومتک بر ملی سجهیه استناد ایتمسک بر نتیجه سیدر . مشروطیتندن اولکن دولتسارده ، حکومت خلقک حاکمی اولدینی ایچون ، خلقک افکار عامهسته یعنی ملی بر سجهیه استناد ایتمک مجبوریتنده دکلدی . حال بوکه مشروطی بر دولتسه ، حکومت اهالیکنک حاکمی دکل ، خادمیدر . اوردو اهالییدن مرکب اولدینی کی ، غزته ده خلقک لسانی ماهرینه در . بناء علیه ، بویه بردولنده خلقک مشترک دویونلری یعنی ملی سجهیسی دولتک استنادکام اولدینی تقدیرده هیچ بردولت پایدار اولماز . مشروطیتندن اولکن دولتسارده ، اهالی ، حقیقی بر جمعیت دکل ، بلکه بر خلیفه دن عبارتدی . جمعیت ، اجنایچش فردلرک مجموعی اولدینی حاله ، خلیفه ، روحلریله برلشدرک اجنایچه بن ، بالکزر ذهنی بر صورتده بر بریله اختلاط ایندن فردلرک مجموعی دیکم . ایسته ، اسکی ایبراطورلرک تبعه یاخود رعبه کشله لری بر خلیفه دن باششه برشی دکلدی . بردولتک اهالیسی خلیفه خائنده بولوندیجه ، اودولت داخلنده نه مشروطیت ، نه غزته لرک سرینتکی ، نه ده ملی بر اوردو منفعتی اوله بیلیر . اهالیسی بالکزر بر ملتندن اولان متجانس بر دولتسه مشروطیت و مطبوعاتک حرثی محدودلر دکلدیر . فقط ، خلیفه خائنده کی جمعیتلر بو تپسکللی سلاسلر ، غایت احتیاطله قوللایلیایدر . مشروطیت ، هر فرده انتخاب حق و برمه ک اوکا بر نوع حکمرانلق توجیه ایدیوردی .

بو حک ضرر سز بر صورتده قوللایلماسی ایچون

هر فردک ملت قارنی اولان و خلیفه لری بیلمهسی لازم کلدیکندن ، تحصیلک هرکس ایچون مجبوری و مجانی اولهسی ضرورت حالنده میدان چیمه بوجیمینده ، هر فرد عسکر اوله جمنندن ، عینی زمانه عسکرلک ده کیتدیجه داهاز یاده تحصیل و تربیه لزوم کوستردیکندن ، بوجبوری تحصیل ، عسکرک مکلیتی نقطه نظرندن ده بر فرایحه ماهیاتی آلیر . هرکسک اوقوبوب یازمهسی ایسه ، غزته لرک افکار عامه بر جریان اولهسی خصوصتده کی مجبوریتلری شندنلدر بر دیکندن ، کیتدیجه غزته لر داهاز یاده خلقی اولقی ضرورتی حس ایدرلر . تحصیلک دولت طرفندن حموره تشکیلی مسالهسی اوزنه به چیمته ، تحصیلک هانک لسانده جریان ایده جسک حقدن بر مطاق اختلافلرک ظهوره ایتمهسی ده غایت طبیی برحاله . چونکه برملکنده برچوق لسانلر موجود اولوب ده هر لسانده غزته لر چیمورسه ، بو غزته لر منسوب بولوندقاری لسانلرک تحصیل و تربیه ده اساس اولهسی ایتمکده کرک حجت و کرک منفعت نقطه نظرندن علاقه صاحبیدرلر . بویسته پیش ، طبیی ملت مجلسنده مختلف ملتیلری تشکیل ایندن بیحوثر طرفندن نه تأیید اولونور . حتی بو ادعا بو کونکی روسیه ده اولدینی کی اوردونک مختلف عنصرلرینه قندره دره سرات ایده بیلیر . ایسته بو حالله بناء درک مشروطی بر مملکتنده کوندن کونه هر لسانک اطرافنده خصوصی بر حرثه مالک مستقل بر ملیت تشکیل ایکنه چالیشر . دولترک خارجنده اولهرق بر مطاق ملی وجدانلر و سجهیلر ، ملی ادبیاتلر و حرثلر تشکیل ایتمه آرتق حکومتک اسکی فوق قطعاً قائلار . اسکی ایبراطورلر لاره داخل اولان مختلف ملتلر بر برنن بالکزر لسان جهتیله دکل ، بعضاً دین جهتیله ده آری بولونیدن لسان اختلافلرینه ، داهاشدن اولهرق بر ددین اختلافلری علاوه اولونور . حتی بو اختلافلر هم لسان ، همده دین جهتیله اولورسه ، اغلال داهاشدنله وقوعه کلیر . بوجاله ایکی حالی مثال اولهرق ، اسکی تورکیاتک فرقیله سیله بو کونکی روسیه تک پارچه لانهسی کوستره بیلیر . بویکی اغلالده لسان و حرث اختلافلرین باششه ، دین اختلافلری ده شدتله عامل اولدی . ایسته بویاضاحلر ، ایبراطورلرک ایچون پارچه لاندینی ، بر ملتندن اولان متعدد دولترکده نهن برلشدیکنی کوستریور .

صبا کونک آبی



C. 2
صافی : ۳۵
14 Mart 1918

۱۶۲

بکی مجموعہ

اجتہاد عیانت

ملتچیک و بین الملتیچیک

بکی مجموعہ ۳۲ نجی نسخہ سنده چیقان «خلقچیلق» سرنامہ فی مقاله ده بو ایکی سؤال سورولورودی :

اولا بو بکی مفکوره لر [یعنی خلقچیلق و ملتچیلق مفکوره لر] ملی و بین الملل حیاسلر ایچون مضمری یوسفه ، فائده لیبی اولاجق ؟ ثانیاً بو ایکی مفکوره آراسنده آهنگسی ، یوسفه تناقضی وارد ؟

برنجی و ایکنجی مقاله لر مزده ایکنجی سؤالک جوابی تامیله و بریلدی . چونکه یادینغز تدقیقلر ، اجتهادی نکلدهک مختلف صفحه لر مزده دائماً خلقچیلقله ملتچیلقلک برابر بولوندیغی ، خلقه قیمت و بریلدیکی زمانارده ملتیه ده قیمت و بریلدیکیکی ، بالعکس خلق قوتلنجه ملت فکرتنکده عینی نسبتده فیتلندیکیکی کوستردی . دیککه خلقچیلقله ملتچیلقلک آراسنده هیچ بر تضاد یوقدر ، بالعکس غایت سقی برساند وارد . ایکی اولکی مقاله مزده ، ایکنجی سؤالک جوابی و بریلدیکیکی ایچون ، بو مقاله ده بالکیز برنجی سؤالک اورتبه آندنی مسئله فی تدقیق ایدمکچیز . خلقچیلقله ملتچیلقلک ، عینی فکرتک یعنی مساوات مفکوره سنک ایکی نورلو تجلیسندن عبارتدر . جیتنرک داخل مساواتنه « خلقچیلق » ، خارجی مساواتنه « ملتچیلق » ناماری و بریلور . بر جیتنک داخلده بر طابق طبعه لریک یاخود صنف لریک بولونمسی ، داخل مساواتک بولونما دین کوسرور . بناً علیله ، خلقچیلقلک غایمسی ، طبقه و صنف فرقلری قالدیردی ، جیتنک بری برین فرقل زمره لرین ، بالکیز ، این بولومنک دوغور دینی مساک زمره لرینه حصر ایتکدر . یعنی ، خلقچیلق ، فلسفه سنی بو دستورده اجمال ایدر : « صنف بوق مساک وارا » . بین الملل زمره لریک ایتننده ، برطاق ایپراطورلر لریک بولونمسی ، ملت لریک ، بین الملل حقوق اعتباریله بری برینه مساوی اولما دین کوسرور . چونکه ، ایپراطورلری ، برچوق ملت لریک ، بر حکومتک اداره سنی آلتننده باشامسی دیکدر . طبیی ، بر ایپراطورلرده بالکیز بر لسان ، بر دین و بر حرت حاک اولدیغی ایچون ، بولملر دین بالکیز بریسی حرق استلاله مالک ، دیکر لری بونین محروم اولق لازم کلیر . بناً علیله ، ملت لریک بین الملل حقوقده بری برینه مساوی اولمسی ایچون ، ایپراطورلر لریک اغلال ایتسی ، هر ملتک یعنی هر حرت زمره سنک کندی باشه بر دولت تشکیل ایتسی ایجاب ایدر . او حالده ، ملتچیلقلده ، کندی فلسفه سنی بو دستورده اجمال ایدمیلیر : « ایپراطورلر یوق ، ملی دولتلر وار ! »

جیتنرک داخلده ، خاوجه محتاج اولدیغی بو ایکی مساوات تأسس ایدنجیه ، جیتنرک مفکوره یو حیاتی اولان « اجتهادی تأسس » نامیله حکمران اولیقه باشلار .

بر جیتنک ایتننده ، مختلف صنف لری ، بری برنجی استیبار یاخود اما ایتک چالیسیر . مثلا ، دنیاسک هر برنده ، اشراف صنفی زنجیر صنفی استیبارله مشغولدر . بوکا قارشیلق اولق اوزره ، آوروپانک باشقه اولکلر زنده نظریه حائده ، بوکونکی روسیه ده ایسه عملیه حائده ، عمله صنفی اشراف طیفه سنی عمو ایتک چالیلور . دیککه بر جیتنک ایتننده ک صنف لری آزلر زنده اولما شه امکانی بولونما یان دوشیان زمره لرلی حائده در . حال بوک بر جیتنک مختلف مساک زمره لرلی بر برینه رقیب و دوشیان اوله جخلری برده ، بالعکس یکدیگرینه سوک درجه محتاج و دوستدرلر .

بر جیتننده ترزی قوندیرمده جیسز ، قوندیرمده ترزیسز ، فرونجی قصابسز ، قصاب فرونجیسز ، شاعر فیلسوفسز ، فیلسوف شاعرسز ، دوقنور آوقا تاسز ، آوقا ت دوقنورسز قالدی هیچ بر زمان ایتنه ی صر . بونون اجنسی مسکلر بری بونک لازم و ملزومیدر . از حالده ، صنف لری قالدیرده ، اونلرک برنده مساک زمره لرلی قونل بر صورتده شکل ایدنجی (اجتهادی دارونیم) افلاس ایدرک ، جیتنک ایتننده « داخلی صلح » حکم سورمکک باشلار .

یعنی صورتله ، مختلف ایپراطورلر لریک ، گاه بری برنجی استیبار ، گاه بری برنجی اما ایتک باشامشاردر . تاریخک حکایه ایدوبده بئیرمدیک قائله محاربه لر ، عمومیتله ، بر ایپراطورلر لریک دیکر ایپراطورلری طوبدن یاخود پارچه پارچه بونق ایچون هجوم ایتنستن حصوله کیشیدر . بو حالک سوقیله ، برچوق ملت لری استلاله لرین غائب ایدرک بو یوندوروق آلتنه کیشیدر .

معمایه ، حکومتک برحیات باشایان بولملر ، برکون اولوبده « ملی استلال » دعواسیله قیام ایدرک حریتلری کبری آلفلری زمانده ده ، ملت بره نسیتنه صادق قائللار ، کندیلری ده باشقه مللاری تابعیتلری آلتنه آلدرق استیبار ایتک چالیسملاردر . ملت دعواسیله تورکیان آریلان دولتلر بوکا مثالدر . فی الحقیقه بونلر ، هر ملتک ، هر ملی حرکتک مستقل اولمسی لازم کلدیکیکی سیاسی بر حقیقت اولدرق اعلان ایدرکن ، میلیتولرجه تورک کتللری تابعیتلری آلتنه آلدرق سیاسی ، حتی حرق حریتن محروم بیراقه فی فلسفه لرینه مناقض کورمه شلردر . دیککه بونلر حقیق ملتینچ اولقدن زیاده ، ملی ایپریالیستلر ایدیلر . بو حاله داها غریب بر مثال اولدرقده ارمنی قومنی کورده بیلیرز .

ارمنیلر ، اسکیدن بری بالکیز قفقاسیا تکی رقصنده طویلو بر حاله بولونیورلر ، آنادولونک ، آذربایجانک هر نقطه سنده غایت آز بر اقلیت تشکیل ایدیورلر . حال بوک بو اوچ اولکلدن غایت بویوک قسملاری اداره لرلی آلتنه آلتی ، بورلرده باشایان تورکلرک و سائر مسلمان قوملرک اوز زنده ایپریالیست بر سلطنت قورمق ایسته یورلر . ملت بره نسیتی نامه کندیستن بوزلرجه قات کتر لری اولان باشقه ملت لریک حریتی غصب ایتک چالیسق و عینی زمانده ملت ایچون مجاهده ایتدیکیکی ادعا ایلمک غایت شایله جی بر معالطه در .

ایته یوشلار کوسر تیورک جهان حریتنه کلیمه یه قدر ، ملتچیلقلک مفکوره سنی خلقی بر شکلده اصیلا تجلی ایدمه شدر . حتی ، بوکونک بره نسیت قهرمانلری طائیلان بولمک بویکیلر بیله ، بر نیندن ملت لریک استقلال عمده سنی اعلان ایدرکن ، دیکر طرفدن استقلال ایستین اوقرایسالیلرله فیلان دنیایله حرب آچیورلر . معمایه ، ایپریالیست قونلر ، ناصل حرکت ایدرسه ایشین ، بوکون روسیه ده هر ملتک کندی حریتی قورنارمق ایچون مجاهده ایتدیکیکی کور یوزور . بزه کوره ، جهان حریتی بقدر دوام ایدرسه ، بونین ، بالخاصه حکومتک ملت لریک ایستاده ایدرک ، ایپریالیست دولترسه مطلقاً ضرر کوره چکدر .

جهان حریتی ختامه ایرمه جکی زمان ، اناسیته ایکی قیستل هدییه و بره جکدرک بولردن بری خلقی خلقچیلق ، دیکری خلقی ملتچیلقلر . خلقی ملتچیلقلک ، سلطنتلر حقوقی ماهیتنده اولان اسک « حقوق دول » ک برینه ملی حریتله و ملی دولتلر ، عائد حقیق بین الملل حقوقک قائم اولمسی دیکدر . بری برینه قومشو اولان سلطنتلر ، بر جیتنک ایتننده ک صنف لریکی ، مطلقاً برنی برینه دوشاندر . حل بوکک بالعکس بونون ملی حریتلر ، بری برینه قومشو اولونلر اولاسیلر ، بر جیتننده ک مساک زمره لرلی کبی ، یکدیگری نیک لازم و ملزومیدرلر . چونکه ، مدنییت زمره سته منسوب اولان ملی حریتلر ، بیالملل برایش بولومنک حصوله کیتدیکی مدنی اخصصار دن باشقه برنی دکلر . بر جیتننده هر مساک ، دیکر مساکله ندرجه محتاجه ، بر مدنییت امره سنده ده ، هر حرت ، دیکر حریتله او نسبتده محتاجدر . حریتلر ، بری برینه باقورق تکمل ایتدیکی کبی ، اناسلر ،

اوتوقولش صریح

شرفی

بته نیا ایتیه کیدی هله جلام
پوس ایدنجیه لبی آغریه کندی جلم
کیجه بیله یز صایار ایکن پول نالام
طوغدی ناگاه کونش کبی مه نایام

دون دل زار ایله صحت ایدرک کیتنمشک
وعده لطفی قسبلر ایله برکتشک
دهنکدن بزه برپوسمی ویت ایتشک
بزه بر بویله آغز مژده سنی وار سلطنام

سنده کندی کبی بر شوشه تکهبان اولرک
کل ایکن بویله ایچون بیل خندان اولرک
سن بیجه تا یوقدر عشفله حران اولرک
هله بن ساکه اقدم قی پلک حیراتم

چیق لوندانه ملولاش کوشرک سگزارک
مده ای سروروان بوزمه سد رفتارک
پایتال اولده ابدی ندیم زرک
آیاغک صافیندرق باصه آمل سلطنام

مجموعہ

مندی بر صورتی بالکنز کندی حرنیک چشیلری طاقندن بیقارلر، ذوقنک یکسوق حیسانه بر تنوع ویرمک ایسون اکیسوزونیک یعنی خاری صنعتنک و فلسفه لک چشیلری آزارلر، ایسته، آراضیا ملنک صنعت حیانتده کورولن « اکیسوزونیم » جریانی یو احتیاجک بر نتیجه سیدر. بوکون انکلیز، فرانسز، آمریکا ایبریالیزملری آلمان ایبریالیزمنی مو ایتمک پالیسیور، ایتالیا ایبریالیزمنی اوستریا ایبریالیزمنی پارچه لاقی ایچون عماریه آتیلدی. دنککه بوتون یو ایبریالیزملر آراستده (اجتاهی دارونهیزیم) ک قافی قانوی چاریدر. حال بوکه، حقیقده، انکلیز حرنیه فرانسز حرنی آلمان حرنیه دوشان اولادینی کی، آلمان حرنیه بو حرنلره مضر دکادر. حرنلر اعتبارله بوتون ملنلر آراستده بین الملل برایش بولوی، مدنی بر نساند واردر. بناء علیه، حقیق ملنلیک حاکم اولدی یعنی ایبریالیزیم روحنه قفلی بر صورتده نهایت ویرلدیکی زمان، اجتاهی دارونهیزیم اکیچنی دفعه اولدوق ینه افلاس ایدمک، جمعیتلر آراستده « خاری صلح » حقیق برشکاده حکمران اوله جقدر.

اوجالده کرک خلقیجک، کرک اونک ضروری بر نتیجه سی اولان ملنلیک کرک آری آری هرمت ایچون کرک مدنیت زمره سنک بین الملل آسایش وانتظامی ایچون غایت فائده لیدر. ذاتاً اجتاهی تکاملک صریح بر صورتده بو نتیجه دوشرو کیمسه ده جمعیتلر ایچون کاک صوگ مرتبه سی خلقیجی ملنلیک اولدیکی کوستریور.

او حالده، تورکیلیک اساسی اولان خلقیجی و ملنلیک مفکوره لری مضر کورمک بو جریانک

اوتولش صحیفه لر

شرقی

بکدن اسکی جمعیتلری تجدید ایدم
کلیم قانی هلام بزه برعید ایدم
سنی برجام مصفا ایله خورشید ایدم
کلیم قانی هلام بزه برعید ایدم

ایسته خون اولدی دلم غمزه عیاشک ایچون
ایسته خنجرلره دوشدم سنک اول قاشک ایچون
یک رجایده رم اونوته کوزهل باشک ایچون
کلیم قانی هلام بزه برعید ایدم

بتر آغلاندی فراقک بودل بیاری
بتر ایتدردی خیالک بکا آهوزاری
کامکار ایت بزی برکورمکل کل بازی
کلیم قانی هلام بزه برعید ایدم

دل سنک صحتک طالب وراقیدرک
شوقر طلعت برنورک غایدلایک
هله طوشانه کونی اوله مناسیدر یک
کلیم قانی هلام بزه برعید ایدم

صمیم

عنائی قوملر یاخود مسلمان ملنلر آراستده مقابل بر نفرت او یاند بره جغه حکم ایتمک غایت یا کشتدر. چونکه بر تورکی، کندی ملتی معزز طانیبدینی نسیتده باشقه ملنلری ده محترم طانیجه مجبوردر. ملنک قدسیسته ایتانان بر آدام، بو عقیده سنندن هیچ بر ملتی مستننا کورمه ز. تورک لک کندی دینداشلری یاخود دولنداشلری اولان ملنلر شویله دورسون، بر تورک حتی، ملی دوشیان طانیلان روس ملته، روس حرنیه بیله دوشرودن دوشرویه هیچ بر دوشیانلی حسی بطله یه ز. تورک شیمدی به قدر بولمت علینه چوروش اولان دوشیانلی اساساً روس چارلرنک ایبریالیزمنه قارشیدی. روسلر، ایبریالیست سیاستلری نه نهایت ویردوک بوتون ملنلرک سیاسی و حرنی استقلاللری صمیمی بر صورتده طانیبدی کون، تورکیلر، روس ملتی سوو چکلدر. مع مافی، تورکیلیک ایبریالیزمنه قارشی اولان علیبدارلی یا لکنز، چاریزمه مخصوص ده دکادر. هانک دولت هانک ملت، هانک عنصر ایبریالیست بر سیاست تعقیب ایدرسه، تورکیلیک اونک علینده در.

تورکیلیک، تورکلر ایچون ایسته دیکی سیاسی حرنیه حرنی استقلال، هر ملت حقدده عینی سینم داخلنده طلب اجتاهی کندیسه بر وظیفه بیلیر. بناء علیه، بزه کوره عمومیتله ملنلیکک ودولایسیله تورکیلیک سیاسی مفکوره لری شولدر:

اولا اجتاهی تکلفلری اعتبارله ملی اولکله مالک اولان هرملنک مستقل بر دولت تشکیل ایتدی حقی طانیق.

ثانیاً، هیچ بر اولکده اکثریت تشکیل ایتدی اقلیتلرک حرنی مختار بئرنلی طانیق.

ثالثاً جغرافی بر نساندک یاخود دینی، سیاسی، اقتصادی ایجابلرک نتیجه سی اولدوق برابر باشمه لری ضروری اولان اولکله لک « سیاسی اتحادلر » تشکیل ایتدی حقی طانیق.

رابعاً، هیچ بر اولکله مستعمره یاخود مستلکله نایله باشقه بر دولتک اداره سنه کیرمه سی قبول ایتدی.

بو دورت دستوری کندی مملکتیزه تطبیق ایدرسه ک آشافیده کی نتیجه لر چقار:

عنائی دولتی داخلنده اجتاهی تکلفه مالک اولدوق بالکنز ایکی ملی اولکله واردرکه برنجیمی تورک ایل اولان آنادولو، ایکنجیمی عربستاندر. برر یاریم آدادن عبارت اولان بویکی اولکله، حترافی وضعیتی اعتبارله سیاسی بر اتحاد حالده یا شامق مجبوریتده درلر. بو جغرافی ضرورتلره، عین زمانده دینی ایجابلرده انضمام ایدر. چونکه، اسلام ملنلری ایچون ملی استقلال اول، دینی استقلالک اینین بر حالده بولونمی لازمدر. تورکلره عربلر سیاستده آبرله قلی زمان هر اکیسکده اول امرده دینی استقلاللری تهلکده قابیلر. حال بوکه بولمنلردن اکیسکده استقلالک روحی و اساسی اولدوق اول امرده غیر مسلم براداریه تابع اولمه نی قبول ایتلدر.

مسلمان ملنلر، ملی استقلال، آنتیجی دینی استقلالدن سوکرا نظره آکمییلیرلر. یعنی ایستده امتجه حر، سوکرا ملنجه مستقل اولوق ایستلر. چونکه مشترک دوشیانلر مسلمان ملنلرک اک مقدس اولان دینی استقلاللری غصب ایتک ایچون دایما فرصت بکلمده درلر. تورک، عرب ملنلرنک سیاستجه برابر یا شمه لری بالخاصه عربلر ایچون لازمدر. چونکه عربلر دولت واردو تشکیلنده هنوز حاضرکنز اولدقلری ایچون کندی باشلرینه قالدقلری کون آفریقا ده اولدی کچی انکلیز، فرانسز، ایتالیان استقلاللرینه کچه چکلدر. ایسته واضح بر صورتده سیدر دولایسیله کرک جغرافی، کرک دینی و سیاسی سیدر دولایسیله تورک و عرب ملنلری سیاستده متعادلوق یا شامق مجبوریتده درلر. بش سنه اول، بو حقیقی « تورک بودی » مجموعه سننده ده تشریح ایتش و عنائی دولنک « تورک عرب » دولتی نایله « ایکی ملتی بر دولت » تشکیل ایتک مجبوریتده بولوندی ادا ایتشد. عنائی خلقیه سی تورک و عرب ملنلرنک مشترک حکمداریدر. بو ایکی قردهش ملت، ملی حرنلر ده حائز اولقله برابر، صرف طرفینک ضرورته مستند اراده لری نتیجه سی اولدوق الی الابد سیاسی بر وحدت حالده یا شامق جقدر.

بئرنک خارجنده تورکیلر ده مستقل بر حرنی پارته مایه جتی درجه ده آز و یعنی زمانده داغیق و دینجه مسلمان بولننن عنصرلر، بالفرض ویر ایتنده بولوندقلری تورک یاخود عرب حرنلر نکل ایدم چکلدر. بالکس، مستقل بر حرنه مالک اوله سیله جک درجه ده اولدقه اهمیتلر کیتلر مالک اولان عنصرلر، ملی حرنلر ده سربست قالدقلدر.

چوقندن بری ایبریالیزیم سیاسته وداع ایتش اولان تورکیا، بو مساوتی و عادلانه بر نسیتلره صمیمی بر صورتده رعایت ایتدیکی نسبتده، داخلی سیاستده موفق اوله جقدر. مع مافی، بو بر نسیتلرک اک بویوک فائده لری، تورکلر و مسلمانلر ایچون، بالخاصه تورکیلیک خارجنده نفاها ایدم چکلدر: اولار روسیه ده سوار مملکتلر ده اکثریت حالده بولونان تورکلرک بو بون جهانده یایلدیش اولان اسلام لک سیاسی استقلاللری طلب ایتک، ثانیاً اقلیت، حالده بولونان تورکلرک و علی العموم مسلمانلرک بولوندقلری دولنلر داخلنده حرنی مختار بئرنلی طلب ایتک.

طبیعی، استقلاللری اکتساب ایدن ملنلر، آرازلنده جغرافی، سیاسی، اقتصادی ضرورتلره بناء بر طاقم قوفه دراسیونلر یاخود اتحادلر تشکیل ایدم یله چکلدر. نسانده جکک اساسنه مستند اولان بو پروگرام موجبجه، اسلام عانکک لهند حصوله کلبکک اک واضح بر نتیجه شو اوله جقدر: هیچ بر مسلمان ملتی محکوم اوله ماز، هیچ بر مسلمان اولکله سی مستلکله یاخود مستعمره اوله ماز. بر طاقم آوروپالی مؤلفلر، یازده قلی کتابلر ده، قیرمزی یاخود سیاه زنجیلرک تئیل و مدینه قیابلسز

اوله‌ری جهنمه ملک‌لرینک استیلاکنن هیچ بر فائده حاصل اوله‌مايه جنی ، مستملکه اخذای ایچون ائک الوریشلی اولان برلر ، اهالیسی چالیشمه آلیشقین اولان مسلمان ملک‌لر اوله‌یغنی یازیورلر .
فخری-سغیرک عنوانتی حاز اولان «تول هارمانده» نامنده کی بر فرانسوزک Domination et colonisation نامنده کی کتابی اوفورسه کیز ، اوروپالیلرک اسکی ایچیرالیزمه ، استعمار واستیلاک ناملریله یکی شکللر واوره ک ، اوروپالی اولایان مللر حقتده نه صورته استیثار اصولاری تعقیباتک ایسته‌کلرینی اکلر سکنز . بالخاصه ، اوروپالیلر طرفندن کینتکجه بو یکی ایچیرالیزمک مسلمان مللرک علیه‌نه توجه ایدله‌یکنی ، واونارجه مسلمان مللر حریت واستیلاک غیر لایق ، عادتا اوروپالیلرک حضور ورفاهتی تأمین ائک اوزره کوله کی چالیشیق ایچون یاراتیلش تاقی اولوندیغنی کورورسیکیز . «کوستاولویون» ده «سوسیالیزمک روحیاتی» نامنده کی اثرنده سوسیالیستلره خطاباً ، «اکر سز اجرتلرکیزی فضله آرتیره‌جیق اولورسه کیز ، آسباتک برچوق ملک‌لرکینده صنایع شهرلری تأسیس ایدره ک اوروپایه عائد اولان صنایع انحصاریته اولارده کی مللرکده‌اشترک ایدمکجه» تعقیب اولونیور .
خلاصه ، بز ، تورکلرک وعلی‌العوم مسلمان مللرک سیاسی وحرثی استقلال خصوصتده مسیعی بر فلسفه‌یه مالک اولمیلر ، وپو فلسفه‌ی دینداوانه بر قناعت وصبییتله تطبیقه چالیشمه‌له برابر ، بوئی ارض اوزرنده کی بوتون مللرله قبول ایدیرمک ایچونده مجاهده ائمیلر . چونکه ملیت عمدسی ، بالخاصه ، اسیر کی قوللایلیق تهلیک‌کسنده بولونان مسلمان مللر ایچون فائده‌ل اوله‌جقدر .

ضیا کونک آب

شِغْرِ

برولرله باغین

عصامت و عیاض قائم ی . ق . ی

یاواش یاواش ائقده کون سوئووردی .
قارشیده کی یاماجلر کولکهل ، موردی .
بو ایصمزلر طالع باشنده ، سوکیم ، برچام کولکسنده اوزمان بویله بر آقشام ،
رومژده یالکز غم ، یالکز هیجرتیق ،
وجودمن بوکولن دلردن قیریق ،
قاوشششق آشراق یالچین بریاردن .
ساجلرمن داغینیق آسن روز کاردن ،
قوللرینه آتیلدق بر بربریزک .
ائک نهایت ، باشمک آتنده دیزک ،
ألگرمده آلرک ، سوردم : - نره دن کلپورسک ؟ ... « وادیده آقان دره دن

چیئوردی خسته بز قلب ایکنیسی .
امبورکن کوزلرک بوکله‌ن سبسی ،
دعاییدی سانکه برملول بیسک
بر فیصلیق حائده بوکمن سسک ...
تکرار ائتم : - اوزاقی کلدیگک دیار ؟
ایچین بویله کوزلرک بولوطلی ، آی یاز ؟ ...
سسک بر فریاد کی بوکله‌ی بردن .
آه اوزمان آکلادم ، سن ده شاعر دن
دها بدبخت ، آلی بر کولگشک .
سن ده دنیا بوزنده پک آرز کولمشک .
دوداقلرک دعا کلر ، کوزلرک نعلی .
کچورمش حیاتک هرکون مائلی ،
مجران باغله‌زنده بوزک سارارمش ،
أطرافکنده شایبان بلبلر وارمش .
قطق سبوی روحک قانامش بوکا :
برکون بولمی اولمشک خیال ائقته ...
روحم ، زاوالی روحم ، دیورده ک کریان ،
صافقلری کولکده سسمز قانایان
برباغ کی ، بر متروک ، شیم باغ کی ...
قلبلرمن دولغوندی بر منبع کی :
شیمدی ، آرتق باش باشه ، کوز کوزه ، درن
برسباتک آتنده ، یأسک ، کدرک
بوتون زهرلرین کوز باشلریته
قلب ایدره ک آغلاقی ، بلکه یارته
بوتون کدرلرمن کچر دیرک .
بزم کی هیجقیروب ائکنده بیزک
تیره‌وردی چاملرده روز کارک سسی .
طائفی ، باغین بر بوسه ، بر عشق بوسه‌سی ،
بر بوسه که زهر دن یالکز الهامله
دوشیریش برضیا ، صیجاق بر دامله ؛
سنک کوچوک بر بوسه ک ، آی زاوالی قیز ،
بر دقیقه آتشین دوداقلرمن
آراسندن سوزولوب روچه آقدی .
شیمدی ماتم ، کوز یاشی ، مجران اوزاقدی :
شیمدی سما مهتابلی ، اقلر سوسلی ؛
شیمدی طالع باشلریته مجران کولکلی
بیاض آتسه‌لرله بریلر اغمش .
کوز باشلری بر اییک توله سیلنمش .
دوداقلرده قانامش آتقیلی بر یاز ؛
طبیعتده نه غم وار ، نه ده بر فریاد ؛
بلور ترنلرله چاغلاپور سوزلر ،
بلبللری دیکلرپور بشل قورولر .
هردالده بر سعادت بولوسی صافلی ؛
هر دال مهتاب ایچنده کوموش یاراقلی ...

مائبله بارلایان بیلر برلری ،
دوداقلری کناهکلر کنج قیزلری
دوشونه‌رک فکرمی کونلرجه بوردم .
آرتق : خیال دیوردم ؛ رۇیا دیوردم .
باشا بوردق دایما دوداق دوداغ .
اوکر تمشک سودای بو ایصمز طالع :
هرکون جیلغین بوسه‌لر ، صیق در آغوشلر ،
أبو شورکن بو قازده یاراقلر ، قوشلر ...
کیبه‌لری چو یازلر کی آتقیقده
یاتیوردق . سن دیمک : کل نور اچقده
اوزانالم ، چاملرک آتنده ، آه ؟ ...
بیلیم بر ملک‌بندک ، بر مچیردی ؟
اوتشاپورکن آتلی مشفق آلرک
رؤیاسی کوروردم شوخ آملرک ...
یاز کچشدی ، هرالر آرتق سربندی ؛
سما بنه عشقنر قادر دیرندی ؛
ینه سن روح آکلایان او سوبش آش ...
آند بر بردی ائقده هر آقشام کوش
بر برسک تاجندن دوشن یاقونی .
چوق کچمدهن فورمشق تیه‌ده لوطی
کی بر قولوبه‌جک جام دالدرنن .
طافک جیلانلرمن ، قارنلرمن
باشقه زیارتیمیز بولدی بوراده
سانکه آتکین دکزده متروک بر آدا ...
تیه‌لر دن غروبک سوک ایشیقلی
چکینجه ، وادینک سارماشیقلی ،
طلالانلری اهترازلرله .
ده‌لر ده بوکولن بشل سازلرله
پورغون نیلورلرده سکوت ایدری .
طبیعتک او زمان کیزلی بر دزدی ،
کیزلی بر دارغینلیق ، مجرانی وارد .
سانکه هیجقیریلری آسن روز کدر ...
بعضاً قارش اوزمانده چیقاردق آوه :
ساجلرکدن معطر ، ایلیق بر هو
دالغالایر ، اوچاردی خرام ایدره ک .
آکیلردی چیچکلر آوه‌یم دیرسک ...
بر نسم بلیره دوداقلرکده ،
آغاجلرک سارارمش یاراقلرنده
چیریتیردی بهاردن قان زعشله .
بر بوسه کی بکلردی سوک منکشر .
چونکه بوسه ک شفادی اولومه‌یا .
سنی سودی طبیعت بوتون قلیبه ...
فورطونعل آقشاملر ، طاغیر ایکنک ،
مسعود قولوبه‌مزده ، قاپی ایرن
قاپیاریق دیکلرک قلیلرمنی .
فورقونلر زدی آک جیلغین فورطه بزی .
یازین چاملقده ، قیشین اوجاق باندده
سویشپردک . سن هنوز بیرمی باندده
بر کنج فیزکن بکا بر پروانه اولک .
قطق سوکره دیکشک ، بیلیم نه ولک ؟ ...

آیلر کیدی ، سنه‌لر کیدی ، آی قادین !
روحی روحکده کی نورله بیقادک ؛
اونوشتمد آغلاق ، هیجقیرمق نهدر .
سانکه ماضی بر دویمان ، بر آفاهه‌در ؛
سانکه ماضیده کزن کولک بن دکال .
او قارا کلنق معبدک سوکونک بر قندیل