

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BÖLÜMÜ

OSMANLI SİYASÎ DÜŞÜNCESİNDE YENİ ÜSLÛP ARAYIŞLARI

MÎZAN GAZETESİ ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Gülbeyaz KARAKUŞ

İstanbul, 2007

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BÖLÜMÜ

OSMANLI SİYASÎ DÜŞÜNCESİNDE YENİ ÜSLÛP ARAYIŞLARI
MÎZAN GAZETESİ ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Gülbeyaz KARAKUŞ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İsmail KARA

İstanbul, 2007

Adı-Soyadı : **Gülbeyaz KARAKUŞ**
Anabilim Dalı : **İlahiyat**
Programı : **İslâm Felsefesi**
Tez Danışmanı : **Prof. Dr. İsmail KARA**
Tez Türü ve Tarihi : **Yüksek Lisans – Haziran 2007**
Anahtar Kelimeler : **Siyasî dil, Değişim**

ÖZET

OSMANLI SİYASİ DÜŞÜNCESİNDE YENİ ÜSLÛP ARAYIŞLARI MİZAN GAZETESİ RNEğİ

Osmanlı düşüncesinde, dönüm noktası olarak kabul edilen Tanzimat'la beraber, siyasî ve askeri değişimlerin, kendisini ifade etme sorununa bulunan çözümler, dildeki değişimi Şekillendirmiştir. Bu Şekillenmenin Osmanlı siyasî, hukuki ve düşünsel dünyasında zaten var olan kavramların, yeni anlamlar yüklenerek bir anlamda muhtevasının değişmesi Şeklinde kendisini ortaya koyduğunu görüyoruz. Çalışmada, bu değişime, süreli bir yayın olması itibari ile en iyi örnek oluŐturabileceęini düşündüğümüz Mîzan Gazetesi ele alındı. Mîzan Gazetesi'nde ele alınan, muhafazakârlık, devlet, saltanat/hilafet, mukavele, müsâvat, Avrupa/Batı, medeniyet kavramları dönemin tarihi ve siyasî algısını bize verebileceği için Őeildi. Kavramlar incelenirken gazetenin yayın seyrine göre bir kronoloji ve bu kronolojiye uygun değişim göz önünde bulunduruldu. Bu alıŐma ile mutlak bir değişimden daha ziyade yeni düşünce akımlarının zaten var olan kavramlar üzerinden bina edildiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Name : **Gülbeyaz KARAKUŞ**
Department : **Divinity**
Program : **Islamic Philosophy**
Supervisor : **Prof. Dr. İsmail KARA**
Kind and date of the thesis : **Graduate, M.A. – June 2007**
Key words : **Political language, Change**

ABSTRACT

SEARCH OF NEW STYLES IN OTTOMAN POLITICAL THOUGHT THE CASE OF MÎZAN GAZETESİ

With the *Tanzimat*, which is regarded as a milestone in Ottoman Thought, the recipes found for the expression of political and military changes shaped the language forming. It seems that this new forming took place by the change of contents of already existing concepts in Ottoman political, juristic and intellectual world. In the present study, the periodical *Mîzan Gazetesi* is considered to be the best example of such a change for investigation. The concepts of “conservatism, state, sultanate/caliphate, contract, Europe/West, and civilization” in *Mîzan Gazetesi* are chosen; for, it is thought that these concepts might help us understand the historical and political milieu of the period. While examining the concepts, chronological course of the journal is followed. With this study, it is attempted to show that rather than being an absolute change, new intellectual movements were established on already existing concepts.

ÖNSÖZ

Osmanlı siyasî düşüncesindeki üslûp değişimlerinin Mîzan Gazetesi ekseninde ele alındığı bu çalışmada, değişimin “eski” olanın “yeni” olanla yer değiştirmesi gibi mutlak bir değişimi gerektirmediğini ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tarihi anlamamıza yardımcı olan, anlam ve dil örgüsü, içinde bulunulan zaman ile geçmiş ve geleceğin meczedici özelliğinin yardımıyla tarihin ve tarihe müdahil olan insanın “canlı” olan fakat “nesnel” olmayan yanlarını görmemizi sağlar. Bu bağlamda, siyasî bir metin olarak incelenen *Mîzan Gazetesi* de içerisinde bulunduğu zaman diliminde bizim için oldukça önemli işaretler vermiştir.

Çalışma süresince, öğrencisi olmaktan büyük keyif aldığım, yüreklendirici ilgisini ve nezaketini esirgemedi, büyük bir sabır ile çalışmanın şekillenmesinde rehberlik eden değerli hocam Prof. Dr. İsmail KARA Beyefendi’ye medyûn-ı şükrânım.

Bütün *ümmîliği* ile bana *okumayı* öğreten annem Maya KARAKUŞ ve *Ahmediyelerle kitabı* sevdiren babam Ahmet KARAKUŞ’a, en büyük motivasyonum olan sevgileri ile beni hiçbir zaman yalnız bırakmayan, İlyas & Esma KARAKUŞ ve Süleyman & Nursel KARAKUŞ nezdinde bütün aileme teşekkür borçluyum.

Her zaman yanımda olduğunu bildiğim, çalışma boyunca yardımlarını esirgemeyen, zaman zaman sabrını zorladığım, *uzak fırtınam*, sevgili dostum Arzu MERAL’e hassaten teşekkür ediyorum. Tez süresince desteklerini esirgemeyen sevgili arkadaşlarım, Fatma DİLMENLER, Bahar ÇELİK, Kevser BİRİNCİ ve Nurşen YAVUZYİĞİT’e; ayrıca İSAM Kütüphanesi, Taksim Atatürk Kitaplığı arşiv bölümü ve Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi çalışanlarına çok teşekkür ederim.

İstanbul, 2007

Gülbeyaz KARAKUŞ

İçindekiler

Kısaltmalar

GİRİŞ..... 1

Birinci Bölüm:

1. MEHMED MURAD BEY 13

1.2. İstanbul Dönemi 16

1.2.1. Mekteb-i Mülkiye 18

1.2.2. Mîzan Dönemi 23

1.2.3. Düyûn-ı Umumîye Komiserliği..... 25

1.2.4. İttihat ve Terakki Cemiyeti..... 27

1.3. Avrupa Dönemi..... 33

1.3.1. Mısır Dönemi..... 40

1.3.2. Paris Dönemi 42

1.3.3. Cenevre..... 43

1.4. İstanbul'a Avdeti ve II. Meşrûtiyet..... 44

1.5. Eserleri..... 51

İkinci Bölüm:

2. MÎZAN GAZETESİ 56

2.1. Mîzan'ın Muhtevası..... 57

2.2. Mîzan'ın Yazarları 58

2.3. I. Dönem, İstanbul: 21 Ağustos 1886 - 02 Kânunuevvel 1890 (1-159) 60

2.4. II. Dönem, Avrupa ve Mısır Dönemi	64
2.4.1. Kahire: 21 Ocak 1896 - 8 Temmuz 1896 (159-184)	64
2.4.2. Paris: 14 Kânunuevvel 1896 -3 Mayıs 1897 (1-18)	66
2.4.3. Cenevre: 10 Mayıs 1897 - 19 Temmuz 1897 (19-29)	68
2.5. III. Dönem, İstanbul: 25 Temmuz 1908 - 14 Mayıs 1909 (1-135)	68

Üçüncü Bölüm:

3.OSMANLI SİYASİ ÜSLÛBUNDA DEĞİŞİM SÜRECİ	70
3.1. Muhafazakârlık	74
3.1.1 Tarihsel Süreklilik ve Temsil Sorunu	76
3.1.2. Pragmatizm: Azınlıklar Örneği	83
3.1.3. Muhalif Söylem	88
3.2.Devlet	96
3.2.1. Devletin Teşekkülü ve Kanûn ve Müsâvat Fikri	97
3.2.2. Yürütme, Temsil ve Meşrûiyet Kaynağı Olarak Din.....	106
3.2.3. Devlet Anlayışı ve Muhalif Duruş.....	111
3.3. Saltanat-Hilâfet	120
3.3.1. Saltanat/Hilâfetin Siyasetteki Yeri ve Sınırları	121
3.3.2. Ulü'l Emr ve İtaat	123
3.3.3. Hilâfet ve Siyasî Denge.....	130
3.4. Mukavele	135
3.4.1. Mukavelenin Tarafları ve Görevleri	137
3.4.2. Fert ve Temsil Sorunu.....	140

3.5. Meşrûtiyet	145
3.5.1. Özgürlükler ve Temsil Sorunu	146
3.5.2. Mahdût Meşrûtiyet ve Elitizm.....	151
3.5.3. Serbest-i Matbûat.....	168
3.6. Müsâvat	170
3.6.1. İttihad-ı Anâsır ve Vatandaş.....	172
3.6.2. Hâkimiyet-i Milliye ve Azınlık Sorunu	175

Dördüncü Bölüm

4.BATILILAŞMA VE AVRUPA FİKRİ	181
4.1. Avrupa/Batı	185
4.1.1. Geri Kalmışlık Fikri ve Model Olarak Batı	186
4.1.2. Yabancı Sermaye ve İngiltere İttifakı	192
4.1.3. Yabancı Müdahalesi	195
4.2. Medeniyet	200
4.2.1 İslam ve Medeniyet.....	202
4.2.2. Maârif ve Terakki	208
SONUÇ	214
KAYNAKÇA	224

KISALTMALAR

<i>age.</i>	: Adı geçen eser
<i>agm.</i>	: Adı geçen makale
<i>agr.</i>	: Adı geçen risâle
<i>bkz.</i>	: Bakınız
<i>b.y.</i>	: Basım yeri yok
<i>c.</i>	: Cilt
<i>ev.</i>	: Çeviren
<i>drl.</i>	: Derleyen
<i>DİA</i>	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
<i>ed.</i>	: Editör
<i>haz.</i>	: Hazırlayan
<i>M.Ü.</i>	: Marmara Üniversitesi
<i>nşr.</i>	: Neşreden
<i>İ.Ü.</i>	: İstanbul Üniversitesi
<i>S.</i>	: Sayı
<i>s.</i>	: Sayfa
<i>t.y.</i>	: Tarih yok
<i>TTK</i>	: Türk Tarih Kurumu
<i>yy.</i>	: Yüzyıl

GİRİŞ

“Modernliğe dair yüksek beklentiler”¹ olarak ifade edilen, Palmer’in ifadesi ile “bugünün” dokunulmaz, sorgulanmaz konumunda² ortaya çıkan, tarihsel ve anlamsal tasnifler, 19–20. yüzyıl tarih yazıcılığının belirli kategorilerin ve analizlerin dışına çıkmasını büyük ölçüde engellemiştir. Modernizmle ikircikli ilişkisini, tanıma ve tanımlama sürecini bu beklentiler üzerinden kuran 19. yy. Türk düşüncesi ve tarih yazıcılığı da aynı sınıflandırmalar üzerinden kendisini inşâ etmiştir diyebiliriz. Gerek geçmiş okumalarında, gerekse bu okumaların ahlâkî yansımalarında kendisini açık bir şekilde gösteren, “modern” anlayışlara sığmayan, “ötekileştirme” veya “yok sayma” üzerinden yapılan tanımlamalar, bugün bize sağlıklı bir geçmiş/tarih algısı ver(e)memektedir.

Türkiye ve Türkiye’nin siyasî düşünce ve siyasî tarihi üzerine yapılan çalışmaların birçoğuna hâkim olduğunu düşündüğümüz, modernizm beklentilerinin, modern literatürün, siyasî ve ideolojik yaklaşımlarından bağımız olmaması/olamaması geçmiş okumalarındaki olumsuz tespitleri doğrular niteliktedir. Bilhassa Tanzimat süreci ile başlayan modernist okumalar, gericilik-ilericilik-irtica-modernist-gelenekçilik-muhafazakâr tanımlarını besleyici nitelikte olmuştur. Mesela Türkiye üzerine yapılmış çalışmalardan bir tanesi olan, Niyazi Berkes’in *Türkiye’de Çağdaşlaşma* adlı eseri, içeriğinden önce esere seçilen isim itibari ile dahi incelenmeye muhtaçtır.³ Türkiye’de çağdaşlaşma ve laik yönetime geçiş sürecinin incelendiği belirtilen kitapta, çağdaşlaşma laikliğin bir neticesi olarak verilecek, tanımı da aynı bağlamda yapılacaktır. Çağdaşlaşma kavramının olumsuz çağrışımlarından dolayı kavramın yerine kullandığı *laisizmi*:

Katolik hıristiyanlığın yayıldığı halkların dilinde, özellikle Fransızca’da kullanılır ve kökenine bakılırsa “halksallaştırma” demektir. Çünkü kaynağı olan Hıristiyanlık-öncesi Grekçe’de *laos* (halk), *laikos* (halksal) sözcükleri Hıristiyanlık dönemine clericus yani din adamları dışında olan kişiler için kullanılırdı. Modern Fransızca’da *laicisme*, din

¹ Geleneği yadsıyan ve insanı tarihin dışında bırakan tarih yazımında sıklıkla görülen “yüksek beklentiler”, geçmiş ve geleceğe, mutlaklaştırılan ideolojilerin veya fikirlerin ışığında bakmaya sebep olur. Dolayısı ile olandan ziyade zihinsel anlamda olması gerekenin ortaya konduğu ve tarihi dinamiklerden yoksun tespitler, kendisine daha fazla yer bulur. Bu beklentilerin arasında, süreç içerisinde meydana gelen değişimler sonucunda, kendisine geniş alan bulma olasılığı mutlaklaştırılan sekülerizmin sonuçları da sayılabilir. Bkz. A. Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*, Tuncay Birkan (çev.). İstanbul: İletişim Yay., 2002, s.12.

² Richard E. Palmer, *Hermenötik*, İbrahim Görener (çev.). İstanbul: Anka Yay., 2000, s.253.

³ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2002, s.17.

adamlarından, rahiplerden başka kişilere, kurullara yetkililere dünya işlerinde hatta din işlerinden üstün bir yer verme anlamını taşır,⁴

şeklinde açıklayarak, *laisizm* ve *secularizm* sözcüğünün karşılığı olarak gördüğü çağdaşlaşmanın da tanımını yapmış olmaktadır. Böylelikle çağdaşlık her türlü dinî umdeden bağımsız bir hâl alacaktır. Andrew Davison'un modern beklentiler anlayışına temel aldığı sekülerizmi, Niyazi Berkes'in çalışmasında çıkış noktası olarak görüyoruz. Bu bağlamda dinî olanı, hayatında "hiçe indiren" kişilere veya görüşlere karşı olanı, "gerici" olarak çağdaşlığın karşısına koyacaktır.⁵ Çağdaşlaşmayı ve gericiliği bu şekilde ele alan Berkes, eserin devamında bu kavramlar üzerinden bir Türkiye ve Türk düşüncesi incelemesi yapacaktır. Örnek olması açısından içeriğine girmemekle beraber kapsamlı bir modern Türkiye tarihi çalışması olarak görülen Bernard Lewis'in *Modern Türkiye'nin Doğuşu* adlı eseri de aynı bağlamda değerlendirilebilir.⁶ Her iki eserde de dinin ve geleneğin yok sayıldığı ve çağdaşlaşma adı verilen sürecin de bu yok sayma üzerinden kendisini var ettiği söylemi hâkimdir. Aynı şekilde dönemsel çalışmalardan biri olan Yuriy Petrosyan'ın eserinde de ideolojik bir okuma kendisini göstermektedir.⁷ Petrosyan'ın Rus gözüyle yazdığı Jön Türk hareketi ve bu hareketi "burjuva ideolojisi" olarak tanımlaması, Sina Akşin tarafından aynı şekilde kabul edilecektir.⁸ Bu yaklaşım Avrupa'daki değişimleri ve sınıfsal yaklaşımların bir benzerini ve elbette ki sonuçlarını Osmanlı toplumunda görme isteğini ele vermesi açısından bir öneme haizdir.

Genel Türkiye çalışmalarından, çalışmamızın konusu olan *Mîzan* gazetesinin yayınlandığı döneme geçmek istiyoruz. Sadece dönemi ele alan eserler değil, bizzat o dönemde yaşamış ve hatıralarını kaleme almış yazarlar da ilginç bir şekilde modernist denilebilecek ayrımlar içerisindedirler. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucularından İbrahim Temo, 31 Mart hadisesini anlatırken "vahşiyane askerî irtica"⁹ diyecek ve irticanın "yeniden" baş gösterdiğini ifade edecektir.¹⁰ Farklı bir bakış açısı ile dönemi ele alan Hasan Amca, bilhassa II. Meşrûtiyet'i meydana getiren süreci ve sonrasında

⁴ Berkes, s.18

⁵ Berkes, s.23.

⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Metin Kıratlı (çev.). Ankara: TTK, 1998.

⁷ Yuriy Aşatoviç Petrosyan, *Sovyet Gözüyle Jön Türkler*, Mazlum Beyhan, Ayşe Hacıhasanoğlu (çev.). İstanbul: Bilgi Yay., 1974.

⁸ Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul: İmge Yay., 2001, s.117. Ayrıca bkz. Petrosyan, s.8 ve s.143.

⁹ İbrahim Temo *İttihad ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve Hıdemât-ı Vataniye ve İnkılâb-ı Milliye Dair Hatıratım*, İstanbul: Arba Yay., 1987, 192.

¹⁰ Temo, s.189.

İttihat ve Terakki'nin tutumu ile ilgili şu tespitlerde bulunacaktır: “O günlerde İttihatçılara muhaliflerin her hareketini irtica, İttihat ve Terakki Merkez-i umumîsinin, hasta Sultan Hamid'le kucaklaşmasına kadar her hareketi “meşrûtiyet-i meşrûayı tarsin” edici ileri bir hareket saymak adetti.”¹¹

Çağdaş Türk düşüncesi okumalarında gördüğümüz bu sınıflayıcı ve insanı tarihin veya metnin dışında tutan yaklaşımlar, bize kısır bir tarih anlayışı vereceği gibi bugünü anlamakta da yeterli bir katkı sunmayacaktır. Sosyal bilimler, yapısı gereği mutlak cümlelere ve yargılara uzak olmakla beraber, bilhassa “öteki”nden bahsederken sınıflayıcı ve olumsuzlayıcı ifadeler veya tanımlar kullanılması kadar, katı metotlar çerçevesinde, tarihi veya tarihî bir metni yorumlarken, matematiksel verilere dayandırmaya çalışmak da bize göre doğru bir tavır olmaktan uzaktır. Andrew Davison'ın “yorumlama şaşkınlığı” olarak ifade ettiği, “yok sayma” tavrı, tarih algısını zedelediği gibi “bugün” algısına da bir katkıda bulunmaktan uzaktır.¹² Bilhassa Türk düşüncesinde, “çağdaş” veya “modern” olmayanın ötekileştirilmesi sonucunda ortaya çıktığını gördüğümüz “şaşkınlık”, yakın tarih okumalarında daha bariz biçimde görülmektedir. Tarih okumalarında takip edilen metotların da katkıda bulunduğu bu yaklaşım, kolay aşılabilir görünmemekle beraber, çalıştığımız konu itibari ile bir yorumlama biçimi olarak gördüğümüz hermenötiğin, -asla tamamen değil- bu zorlu süreci hafiflettiğini düşünüyoruz. Bundan dolayı tez konusunu belirlerken bize bu anlamda materyal sağlayabilecek, tarihi ve fikirleri, tek bir bakış açısından incelemenin yanlışlığını gösterecek bir konu olmasına dikkat ettik. Çalışmamızda daha soğukkanlı olarak ele almak istediğimiz *Mîzan Gazetesi* ve siyasî üslûbun değişim sürecinin, bize dönemi anlamak açısından önemli işaretler vereceğini düşündük. Gerek süreli bir yayın olması ve değişimin doğasına uygun şekilde bir kronolojiyi takip etmemizi sağlaması, gerekse siyasî söylem olarak kendisini muhalif olarak konumlandırması işimizi kolaylaştırdı. Fakat bu kolaylık kendi içerisindeki zorluktan arî değildi elbette. Gazete sahibi Murad Bey'in aksiyoner kişiliği, hayatı ve dönemin tek bir başlık altında toplanamayacak siyasî olayları, kavramsal tespitler yapılmasını zorlaştırdığı gibi çelişki gibi görülen ifadelere de zemin hazırladı. Gerek *Mîzan*'ın dönem olarak, Osmanlı siyasî

¹¹ Hasan Amca, *Doğmayan Hürriyet*, İstanbul: Arba Araştırma Basım Yay., 1989, s.82.

¹² A.Davison, s.10.

hayatında önemli değişimlerin ve hareketliliğin olduğu bir dönemde yayınlanması, gerekse Murad Bey'in ikircikli tutumu, kavramların incelenmesinde bazı zorlukları beraberinde taşımıştır. Siyasî gidişata ve pratiklik sağlmasına göre, zaman zaman tavır değiştiren gazete, temel olarak fikirlerinin arkasında dursa da siyasî koşulların zorluğundan dolayı, çelişkili tutumlar içinde olabilmıştır. Fakat tekrar etmekten çekinmeyeceğimiz bir gerçek, bütüncül yaklaşıldığında bu çelişkilerin bir izah olarak kendisini ortaya koyduğudur. Bunu da bize, büyük oranda hermenötik okuma biçimi sağlamaktadır.

Yukarıda belirttiğimiz tarih algısı ve tarih okumalarının, modern ayırma dayalı teoriler ve metotlar ışığında yapıldığını ve insanı tarihin dışında tuttuğunu düşündüğümüzden, insanı tarihe müdâhil konuma çıkardığını düşündüğümüz hermenötik bir okuma yapmaya çalıştık. Ele alınan konuyu ya da metni nesneleştirmeden ve öznel bir akıl yardımı olmaksızın inceleme gayretine yaklaşan hermenötik, Gerard Bruns'un ifadeleri ile "anlama kavramına açıklık kazandırmaya çalışan bir düşünme ve felsefî tefekkür geleneği"dir.¹³ Semantik olarak ise Yunanca, *yorumlamak* anlamına gelen *hermêneuein* kelimesinden gelmektedir.¹⁴ Felsefî olarak Aristo'nun, *Peri Hermêneias-Yorum Üzerine* adlı eserinde gördüğümüz hermenötik kelimesi, mitolojik bir unsûr olarak kabul edilen Tanrı Hermes'e kadar uzanır. Biz konumuz gereği, kelimenin kökeninden daha ziyade anlamı ve alanı üzerinde duracağımızdan, Richard Palmer'in bu konudaki tespitini belirtmekle yetineceğiz: "Felsefeyi "yorum" olarak gören Martin Heidegger, açıkça felsefî hermenötiği Hermes ile ilişkilendirmektedir."¹⁵ Bir teori veya okuma biçimi olarak hermenötik bizim konumuzun sınırları dışında olduğu için konumuzla ilgili olduğunu düşündüğümüz yanlış okuma biçimleri üzerinde duracağız. Ancak öncelikle siyasî hermenötiğin amacını vermeliyiz:

Siyasî hermenötik, 'mevcût an'ın varlığını peşinen kabul eden ve onu kendi başına bilinebilen bir şey olarak algılayan naif tarihselciliğe zıt bir konuma yerleşmekte ve 'mevcût an'ı geçmiş ve geleceğin zamansal-mekânsal kaynaşması olarak anlamaktadır. Bu açıdan o, klasik ve modern siyaset felsefeleri arasında bir uzlaşma noktası teşkil etme çabası olarak görünmektedir.¹⁶

¹³ Gerard Bruns, *Antik Hermenötik*, İhsan Durdu (çev.). İstanbul: Yeni Zamanlar Yay., 2001, s.15.

¹⁴ Palmer, s.39.

¹⁵ Palmer, s.40.

¹⁶ Burhanettin Tatar, *Siyasî Hermenötik*, Samsun: Etüt Yay., 2000, s.161.

Sosyal bilimlerde bir yaklaşım olarak benimsenen hermenötik insan tarihine ve kültürüne ilişkin incelemeleri, doğa incelemelerinin alt kolu olarak görülmesine bir itiraz olarak düşünülebilir.¹⁷ Egemen olan bilimsel metodolojinin insan yaşantısında ve geçmişinde kullanılmasına, yani eylemlerde neden-sonuç ilişkisine dayalı metodolojik araştırma ve tespitlerin dışında, “eylemlerin anlamları”nın da kavranması gerekliliği ortaya konulmuştur.¹⁸

Sosyal bilimin birçok alanı için söylenebilecek engelleyici metodolojik anlayışlar, çok yönlü olarak ele alınabilir. Fakat konumuz gereği tarih ve siyaset alanında engelleyici metotlara kısmen değineceğiz. Bunun için, “anlama”yı hedef edinen metotların, nasıl engelleyici olabildiği sorusunu cevaplandırmanız gerekmektedir. Ama bundan da önce açıklayıcı olmak için, hermenötiğin bir metot olup olmadığı sorusu cevaplandırılmalıdır. Dilthey, Schleiermacher gibi düşünürler tarafından metodolojik temelde alınan hermenötik, Gadamer tarafından, metodun bizzat anlama giden yolu kapattığı iddiası ile ortaya çıkmıştır. Dolayısı ile alternatif bir metot olarak değil, alternatif bir yaklaşım olarak görülmüştür:¹⁹

Metot gerçekliğe giden yol değildir. Tam tersine gerçeklik, metotçu insandan uzaklaşmaktadır. Anlama kişinin bir nesneye dair ve ona karşı *öznel süreci* olarak değil, kişinin *kendisi olma yolu* olarak algılanmaktadır. Hermenötik de beşeri bilimler için genel yardımcı bir disiplin olarak değil, anlamayı insandaki ontolojik bir süreç olarak değerlendirme şeklindeki felsefi bir gayret olarak tanımlanmıştır. Bu tür yeniden yorumlamaların sonucunda farklı bir hermenötiksel teori yani Gadamer’in “felsefi” hermenötiği oluşmuştur.²⁰

Heidegger ve Gadamer’in teknolojik düşünce olarak tanımladıkları, insanın kendi aklını nihaî gerçeklik olarak görmesinin sonucu olarak, diyalektik düşünceden uzaklaşması, öznel aklı başat hale getirmiştir.²¹ Dolayısı ile diyalektik düşünce sisteminin karşısına metot veya metotlar oturtulmuştur. Metodoloji ise anlamayı güçleştirmesinin yanında, sadece “görünen”le ilgili olduğu için zaafı barındırmaktadır:

Metotta, araştırmacı özne, sevk ve kontrol eder, değişiklik yapar. Diyalektikte ise karşılaşılan nesne, araştırmacının cevaplayacağı soruya sahiptir. Bir kişi sadece bağlı bulunduğu ve içinde olduğu nesneye dayanarak karşılık verebilir. Yorumlama durumu artık *sorgulayan* ve *nesne* tarzlı, nesnenin kendi kavrayışına sığması için sorgulayan tarafından “metotlar” geliştirme şeklinde değildir. Aksine sorgulayan, aniden kendisini

¹⁷ A. Davison, s.87.

¹⁸ A. Davison, s.89.

¹⁹ A. Davison, s.85.

²⁰ Palmer, s.216.

²¹ Palmer, s.218.

“konu nesnesi” tarafından sorgulanan varlık olarak bulur. Böyle bir durumda “özne-nesne şeması”, yanlış sonuca götürür, zira özne şimdi nesne olmuştur. Gerçekten metodun kendisi, insanın yorumlama durumuna dair özne-nesne bağlamında görülmüş ve modern faydacı ve teknolojik düşüncenin de temelini oluşturmuştur.²²

Bir yaklaşım olarak, Gadamer, hermenötik tecrübenin karşısına oturttuğu ve sosyal bilimlerin temeli olarak gördüğü “metodolojik yabancılaşma”nın, ancak hermenötik bir yaklaşım tarzı ile üstesinden gelineceğini belirtir.²³ Objektivizm iddiası ile bireyi göz ardı eden tarih okumalarının aksine Gadamer, tarih çalışan veya yorumlayan kişinin, tarihe ait olduğunu ve ondan hiçbir zaman kurtulamayacağını belirtir.²⁴ Tarihsel bilinç yabancılaşmasının ortaya koyduğu, bugün ile tarih arasındaki gerilim, objektivizm iddiasıyla beraber göz ardı edilirken, hermenötikle beraber açığa çıkarılmaktadır. Gadamer bu “açığa çıkarma” işlemi yapılmadığı takdirde, nesnelciliğin, “tarihle içsel bir ilişki kurmadan”, tarihsel düşünebileceğimiz yanılığına düşürebileceğini savunur.²⁵

Tarihsel okumalarda bariz biçimde ortaya çıkan, insanı tarihin dışında tutan ve geçmiş veya geleneği var olan dil ve anlam örgüsünden bağımsız olarak değerlendiren yaklaşımlara karşı, Heidegger’in, anlamının ön-yapısı adını verdiği, “metnin nesne veya durumunu, mevcûd hâl ile doldurulmuş geçici bir bilinç vasıtasıyla değil, zaten mevcûd olan bir görüş metodu ve kesin düşünceye dair *ön-fikirler* yoluyla” anladığımız düşüncesi, insanı, tekrar tarihe dâhil eden bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır.²⁶ Bu yaklaşımda, geçmişin “şu an”da da devam ettiği görüşü hâkimdir. Dolayısı ile geçmiş bugüne taşıyan gelenek, bu “ön-fikirleri/ön yargıları” meydana getirdiğinden ve bizim bundan soyutlanmamız mümkün olmadığından, geleneğe bir düşünce nesnesiymişcesine metodoloji uygulanamaz.²⁷ R. Palmer bu gerçeği ifade ederken:

Artık gelenek ve otoriteyi, Aydınlanma ve Romantik dönemdeki anlamıyla ve günümüzdeki kullanımıyla aklın ve akıl hürriyetinin düşmanları olarak görmeye gerek yoktur. Gelenek, bizim de içerisinde bulunduğumuz kavramlar akışını sağlar ve bizim ön-fikirlerden faydalı olanlar ile bizi hapseden ve düşünmekten ve görmekten alıkoyanlarının arasını iyi ayırt etmemiz için gereklidir. Hiçbir olayda, aklın iddiaları ile geleneğinkiler arasında kesin bir zıtlık yoktur; akıl daima gelenek içerisinde bulunur. Hatta gelenek aklın çalışmasında gerekli realitedir ve tarih yönü ile de ona destek çıkar.

²² Palmer, s.219.

²³ Hans-George Gadamer, “Hermenötik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu”, *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimlerde Retoriğe Dönüş*, Hüsamettin Arslan (der. ve trc.). İstanbul: Paradigma, 2002, s.8.

²⁴ A. Davison, s.28

²⁵ A. Davison, s.29.

²⁶ Palmer, s.232.

²⁷ Palmer, s.329.

Gadamer'in ifadesiyle, ön-fikirsiz anlayışın olamayacağını kabul etmenin bir sonucu olarak biz, aydınlanmacı akıl yorumunu reddetmekteyiz. Otorite ve gelenek böylece Aydınlanma'dan beri kaybettiği yerini tekrar ele geçirmiştir,²⁸

diyecektir. Bu noktada devreye sosyal bilimlerde ve bilhassa tarih okumalarında ele alınan metinlerin, yazarından ne kadar bağımsız bir şekilde okunabileceği meselesi girmektedir:

Hermenötiğin temelde görevi yazarı değil, metni anlamaktır. Zamansal uzaklık düşüncesi ve tarihsel anlamda anlam üzerine vurgu yapmak buna bizzat bir delilliktir. Metnin anlaşılması, kişiler arasındaki bir ilişkinin devreye girmesinden dolayı değil ama metnin anlatmaya çalıştığı ana meseleye katılımdan dolayıdır. Anlamak, bir kişinin kendisini bir geleneğe yerleştirme ve sonra da geleneği kendisine aktaran bir "olay" içerisine koyma meselesinde olduğu kadar öznel bir süreç değildir. Anlamak, geleneğin akışında geçmiş ile geleceği karıştıran bir konumda yer almak demektir. Gadamer, bu tarz bir anlama düşüncesinin hermenötiksel teoride kullanılması gerektiğini söylemektedir. Asıl üzerinde durulması gereken nokta ne yazarın ve ne de okuyucunun özelliğidir ama bizzat tarihsel anlamın bugün bizim için olan değeri önemlidir.²⁹

Tarihsel bir metin "sadece tarihsel" olarak okunduğunda bugün dokunulmaz ve sorgulanmaz bir konuma yerleştirilmiş demektir. Öte yandan otantik olarak tarihsel bilinçlilik, bugünü doğrunun zirvesi olarak görmez; o faal bir gerçekliğin işaret edebileceği bir iddiaya kendisini açık tutar.³⁰

Konumuz gereği, hermenötikle ilgili genel yaklaşımları vermeyi uygun görmekle beraber, hermenötikle ilgisi olduğunu düşündüğümüz, çalışmamızı değerlendirirken göz önünde bulundurulması gereken bir nokta da siyasî ve tarihî metinleri ve olayları yorumlarken, dikkat edilmesi gereken unsûrlardır. Leo Strauss'un, özgürlüklerin kısıtlı olduğu, siyasî baskıların fazla olduğu dönemlerde de insanların bağımsız düşüncelerinden taviz vermediğini ortaya koyduğu, *istibdat altında yazma sanatı* bu unsûrlardan biridir. Strauss, genel kanının aksine, baskının düşünciyi köreltmediğini istibdât altında özel bir yazma tarzı geliştirildiğini ifade eder. Böylelikle yazar bütün okurlara değil, sadece onu anlayabilecek güvenilir okurlara seslenerek, onların dışındaki okurların anlamasını zorlaştıracak şekilde yazar.³¹ Bu tarz bir yazma sanatı, yalnızca yoğun baskı dönemlerinde değil, aynı zamanda toplumsal genel kanıların yanlışlığı vurgulanmak istenirken de ortaya çıkabilir:

Kanaatlere saygı göstermek onları doğru kabul etmekten tümüyle farklı bir şeydir. Felsefe yahut bilim ile toplum ilişkisi üzerinde bu görüşe sahip olan filozoflar veya bilim adamları, toplumun dayandığı kanaatlere, çoğunluğun gösterdiği niteliksiz bağlılığı tehlikeye

²⁸ Palmer, s.240.

²⁹ Palmer, s.243.

³⁰ Palmer, s.253.

³¹ Leo Strauss, "İstibdat Altında Yazma Sanatı", *Siyasî Hermenötik*, Burhanettin Tatar (çev.). age., s.124.

düşürmeksizin, doğru olarak düşündükleri şeyi azınlığa açıklamayı mümkün kılan özel bir yazma tarzı kullanmaya yönelirler. Onlar batınî öğreti olarak, doğru öğreti ile zahiri öğreti olarak, toplumsal açıdan yararlı öğreti arasında ayırım yapmaktadırlar. Zahirî öğretiye her okurun kolaylıkla nüfuz edebileceği düşünülürken, batınî öğreti sadece çok dikkatli ve iyi eğitilmiş okurlara uzun ve yoğun çalışma sonrasında kendisini ifşa eder.³²

Strauss, *satırlar arası yazmada*, yazarın makûl görülemeyecek edebi hatalar yapmasını bu amaca bağlarken, bunun okuyucu için de önemli bir ipucu olduğu kanaatinde. Yazarın çok sık tekrarladığı fikirlerinin altında, verilmek istenilen başka mesajlar olduğunu varsayar. Böylelikle istibdat, *satırlar arası yazma sanatına* zemin hazırlamış olmaktadır.³³ Ve okuyucuya düşen, yazarın/metnin ne söylediğini değil, ne söylemediğini anlama çabası olmaktadır.

Sosyal bilimlerle ilgili metodolojik yaklaşımlara ve okuma biçimi olarak hermenötiğe kısaca değindikten sonra, çalışmamızı yakından ilgilendiren ve yukarıda belirttiğimiz modern sınıflandırmaların ışığında yapılan çalışmaların zaafalarını ortaya koyan bir yaklaşıma geçebiliriz sanıyorum. Çağdaş Türk düşüncesi üzerine çalışmaları ile bilinen İsmail Kara, hermenötikle ilişkilendirmemekle beraber, alternatif bir yaklaşım olarak ele aldığımız metodolojik engelleri, metodolojik problemler olarak adlandırır ve ikisini hâricî problemler olarak verir:

- 1- Metodolojik problemlerden biri Osmanlı-Türk modernleşmesinin dini ekseninin batıda ittihad-i İslam (Pan-İslâmizm), Türkiye'deki çalışmalarda ise irtica kalıbı etrafında ele alınmış olması ve bu araç kavramların kullanılmasıyla sahanın hem muhteva hem de psikolojik olarak daraltılması.³⁴
- 2- İkinci metodolojik problem ise çağdaş İslam ve Türk düşüncesi için yerli ve yabancı ilim adamları tarafından Cumhuriyet devrinde ders kitaplarından başlayarak yerleştirilmiş tasniflerin ortaya çıkardığı meselelerle alakalıdır.³⁵

Bu iki problemten sonra Kara, dâhili dediği ve modernleşme problemi etrafında ortaya çıkan metinlerle ilgili problemlere geçer:

³² Strauss, “Unutulan Bir Yazma Tarzı Üzerine”, *Siyasî Hermenötik*, Burhanettin Tatar (çev. age., s.135-136.

³³ Strauss, “İstibdat Altında Yazma Sanatı”, *age.*, s.129.

³⁴ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergah Yay., 2003, s.30.

³⁵ Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 34.

- 3- Modernleşme teşebbüslerinin nasıl olup da aynı zamanda dinî bir yorum/proje haline geldiği meselesini anlayabilmek için dikkatle bakmamız ve şerh etmemiz gereken noktalardan biri devletin gerilemesi ve çöküşü ile dinin/İslâm'ın gerilemesi ve çöküşünün aynileştirilmesi ve bu mantığın tabii bir sonucu olarak da devleti gerileme ve çöküşten kurtaracağı, kurtuluşu sağlayacağı (beka fikri) kuvvetle tahmin edilen ıslahat hareketlerinin paralel olarak dini de ayağa kaldıracığı –dinî kavramlarla söylersek- dinî alanı ihya, ıslah ve tecdid edeceğidir.³⁶

Konumuzla yakından ilgili olan ve Strauss'un, genel kanıları değiştirme çabası olarak da ortaya çıkabileceğini söylediği, *satırlar arası yazma sanatına* değinen Kara, modern beklentiler sonucunda, devletin ıslahı dinin de ıslahını gerektirdiğinden dinî kaidelerin geçici olarak kaldırılması taleplerinin ortaya çıktığını ve modern ıslahların, dinî çerçevede savunulduğunu belirtecektir. Fakat bu savunular genelde açıktan değil ima yolu ile yapılacak ve zorunluluk olarak verilecektir.

- 4- Dördüncü problem ise, mağlubiyetlerin, kötü gidişin, siyasi, sosyal ve psikolojik dağılmanın, izmihlâl ve inhitatin faturasını *oryantalistlerin yaptıkları gibi* dinin/İslâm'ın bizzat kendisine çıkarmak itikaden ve siyaseten mümkün olmadığı için çağdaş Müslüman aydınların fikirleri ve çabaları İslâm'ın Müslümanlar tarafından yaşanmış şeklinin ve yaşama sürecinin, yani tarihin “yanlış” olduğu/olabileceği noktasında yoğunlaşmıştır.³⁷
- 5- Bir diğer metodolojik problem modernleşme dönemi müslüman aydınların tedafüi/savunmacı bir halet-i ruhiye içinde fikirlerini serdetmeleri ve bunun neticesi olarak “otosansür” diyebileceğimiz bir mekanizmanın işletilmesidir.³⁸

Kara'nın beş maddede topladığı metodolojik problemler, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde *Mîzan* Gazetesi örneğinde sıklıkla görülecektir. Bilhassa *yerleşik tasnifler* adını verdiği problem³⁹ ve yazarların/düşünürlerin uyguladıkları otosansürün metin okumalarında göz ardı edildiği tespiti, bizce hermenötikle ilgili olmasının dışında, tarihi ve metni doğru anlamak açısından da önemlidir. Strauss'un *istibdat altında yazma* adını verdiği yazma şekline yakın olan, yazarın gerek genel temayülü karşısına alamama

³⁶ Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s.34.

³⁷ Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s.36.

³⁸ Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s.38. Aynı şekilde çağdaş Türk düşüncesinde yer alan tarih telakkileri ile ilgili olarak bkz. Kara, “Tarih ve Hurafe, Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telakkisi”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, İstanbul: Ayır basım, 2002, S.11.

³⁹ Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s.41

durumu, gerekse öncelikli gördüğü konuyu, gerekliliğinden dolayı savunması diyebileceğimiz otosansür, yazarın gerçek düşüncesini arka plana ittiği bir durumdur. Bu, yazar açısından anlaşılabilir bir hâll alırken siyasî ve tarihî metinlerin okunmasında ve yorumlanmasında okuyucuya ve yorumlayıcıya ağır bir yük yüklemektedir.

Sosyal bilimlerde ve özel olarak tarihî ve siyasî okumalarda göz önünde bulundurulması gerektiğini düşündüğümüz bu problemler, ne yazık ki yakın tarih çalışmalarında pek fazla işlenmiyor. Konumuzla alâkalı olarak, Türkiye’de yapılan çalışmaların birçoğunda hâkim olan yargılar ve modern söylemlerin eleştirisi yapılarak ele alınmış birkaç çalışma olmakla beraber, hermenötik bir okuma biçimi olarak bizim rastlayabildiğimiz bir eser yoktur. 31 Mart Vakası’nı genel kanının aksine devrim olarak gören Aykut Kansu, *1908 Devrimi* adlı eserde her ne kadar genel beklentilerden arî olarak kaleme almasa da hâkim tarihçilik anlayışına eleştirel bir bakış getirir.⁴⁰ Modernleşme kuramının ilerlemeci mantığının etkisi altında olan Türk tarih yazımında, ideolojik çerçeveden çıkılmadığını, bundan dolayı da 1923’ten başlatılan bir tarih anlayışı olduğunu, bunun da geçmişi yok saydığını ifade eder. Eserinde “çağdaş Türkiye”nin başlangıcını 1923 olarak değil 1908 olarak alan Kansu, hâkim tarih anlayışının hükmü altında kalmamakla beraber, kendisine çizdiği yeni bir sınırla aynı sonuca ulaşmış görünmektedir.⁴¹

Konumuzla yakından ilgili olan ve bizi böyle bir çalışma yapma gayretine sevkeden eserlerden birisi ve en önemlisi ise yukarıda adı geçen Andrew Davison’un *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik, Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme* başlığı ile kaleme aldığı eseridir. Eserde Davison, Ziya Gökalp’in fikirleri bağlamında siyasî açıklamalarda dinin ve sekülerizmin, hermenötik bir yaklaşımla yeniden ele alınması gerektiğini savunur. Davison, devamında hermenötiğin bir gelenek savunması olmadığını, siyasî hayatları, kurumları ve düşünceleri net bir şekilde açıklayan bir bakış açısı sağladığını belirtmektedir.⁴² Modern beklentiler olarak ortaya koyduğu dinin, modernleştikçe insan hayatında yerinin azalacağına dair iddiaların, sekülerizm

⁴⁰ Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, Ayda Erbal (çev.). İstanbul: İletişim Yay., 1995, s.5.

⁴¹ Kansu, s.6

⁴² A. Davison, s.7. Gianni Vattimo da aynı şekilde gelenekle bugün arasında kurulan ilişkinin bir dayanak oluşturmadığını sadece bizi geçmişe götürerek tarihsel ufuklarımıza akıcılık kazandırdığını belirtecektir. Bkz. Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu*, Şehabettin Çelik (çev.). İstanbul: İz Yay., 1999. s.167.

üzerinden siyasî ve tarihî okumalarda şekillendirici olduğunu, bunun ise doğru bir sonuca ulaştırmadığını ifade eden Davison şöyle devam eder:

sekülerleşme sorunsalı içinde yürütülen siyaset araştırması pratiği, ortak bir anlam tarafından -modern siyaset tarihinin kaçınılmaz olarak seküler bir karakter arz ettiği anlayışı tarafından kurulmuştur. Dolayısıyla şaşkınlığımızın temelinde yatan sekülerleştirici tarihsel beklentiler hakkındaki ilk soruya ben şöyle bir cevap veriyorum: Bu tür beklentiler Dorothy Ross'un işaret ettiği gibi "modernliğe dair yüksek beklentiler" üzerine kurulmuş bir sosyal bilim araştırması geleneğinin - Gadamer'in deyişi ile önyargılarını oluşturur.⁴³

Dinin ve din unsûrunun siyasette yok sayıldığı fikrini genişleten Davison, hermenötik araştırmının, sekülerleşme sorunsalı içindeki olasılıkları vereceğini ifade eder. Eser, sekülerizm bağlamında ele alındığı için ayrıntılarına girmeyeceğiz, fakat yakın dönem Türk düşüncesi çalışmalarında en azından bir yaklaşım olarak dikkate alınması gerektiğini düşünüyoruz.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden *Mîzan Gazetesinin* sahibi ve muharriri olan Mehmed Murad Bey'in hayatına ve eserlerine yer verdik. Tali olarak görülebilecek bu bölüm tezin genel yapısına göre biraz uzun tutulmuştur. Bunun sebebi Murad Bey'in hayatının ve yaşadıklarının *Mîzan Gazetesini* ve düşünce seyrini oldukça fazla etkilemiş olmasıdır. Gazetede birçok yazının Murad Bey'in kaleminden çıkması ve hayatındaki değişikliklerin gazeteyi de etkilemesinden dolayı uzun tutmak zorunda kaldığımız bu bölümde, Murad Bey'in görüşlerine girmedik. Gazete incelenirken sık sık atfı yapılacağından bu şekilde bir başlık tekrara düşmek olacaktı.

İkinci bölümde ise *Mîzan Gazetesini* tanıtmaya çalıştık. *Mîzan Gazetesinin* yayınlanmaktaki amacı, genel düşünce seyri ve dönemleri üzerinde durduk. Üç dönem altında - *I. Dönem, İstanbul: 21 Ağustos 1886 - 02 Kânunuevvel 1890*, *II. Dönem, Avrupa-Mısır Dönemi: 1896-1897*, *III. Dönem, İstanbul: 25 Temmuz 1908 - 14 Mayıs 1909*- incelediğimiz *Mîzan*'ın yayın dönemi 1886-1908 gibi uzun bir dönemi kapsamasına rağmen kesintili olarak yayınlandığından toplam 348 sayı yayınlanabilmiştir.

⁴³ A. Davison, s.12.

Tezimizin ana konusunu oluşturan üçüncü bölümde ise Osmanlı siyasî üslûbunda değişim süreci başlığı altında, incelediğimiz kavramlara yer verdik. Bu bölümde ele aldığımız sekiz kavram hepsi birbiri ile ilişkili olmak kaydıyla *Mîzan Gazetesinin* kronolojisine uygun olarak işlenmeye çalışıldı. Dönem olarak kavramların algılanışı tezin sınırlarını zorlayacağından ana hatları ile verilmeye çalışılmıştır. *Mîzan*'da ele alınışı ise ileride de belirtileceği gibi diğer kavramlara temel olduğunu düşündüğümüz *muhafazakârlık* kavramı etrafında olmuştur. Bundan dolayı öncelikle muhafazakârlık, sonrasında muhafazakâr algının şekillendirdiği *devlet* kavramı işlenmeye çalışıldı. Aynı şekilde *Mîzan*'ın muhafazakâr düşünce sisteminde devleti var eden unsûrlardan gördüğü *hilâfet/saltanat* kavramının geçirdiği değişim incelenmiştir. Siyasî üslûbun değişimi söz konusu olduğunda, elbette öncelik siyasî anlayışın değişmesidir. Dolayısı ile toplum teorilerinde, Osmanlı düşüncesinde kendisine fazla yer bulmayan toplumsal sözleşme bu anlamda bir yeniliktir. Biz bu yeniliği *mukavele* kavramı ile ele almaya çalıştık. Mukavele teorisinin savunulmasında etkili olan yönetim şekli olarak *meşrûtiyet* ise *Mîzan*'da Batı'daki şekli ile demokrasi olarak anlaşılmamış, daha çok Osmanlı toplumu referans alınarak işlenmeye çalışılmıştır. Sonrasında yine meşrûtiyetle alâkalı olarak, meşrûfî yönetimin temini için öngörülen *müsâvat* kavramı ele alınmıştır.

Dördüncü bölümde ise siyasî anlayışın muhafazakâr anlayış çerçevesinde şekillendiğini gördüğümüz *Mîzan*'da yukarıdaki kavramların ışığında Batı fikrinin nasıl bir dönüşüme uğradığını, Avrupa/Batı kavramı altında ele almaya çalıştık. Batı fikrinin neşvünema bulmasında ve şekillenmesinde önemli bir etken olan gelişmişliğin ve ilerlemenin ölçütü sayılan *medeniyet* algısını ise son kavram olarak belirledik.

Birinci Bölüm

MEHMED MURAD BEY

1.1. ÇOCUKLUĞU

Mehmed Murad Bey, 1854 yılında Dağıstan'ın Dargu Cumhuriyeti'nin Huraki kasabasında doğmuştur.⁴⁴ Dağıstan'ın bağımsızlığı için Ruslarla çarpışan Hacı Murad'ın birliğinde görev yapmış olan Murad Bey'in babası Hacı Mustafa'nın, Hacı Murad'a olan hayranlığından dolayı oğluna Murad adını verdiğini, Murad Bey hatıralarında zikretmektedir. Ailece alınan İstanbul'a gitme kararı Murad Bey'in babasının Ruslar tarafında tutuklanması ile ertelenir. Murad Bey'in belirttiğine göre babası, kendileri gibi siyasetle uğraşan ve nüfuzlu bir aile olan Rus yanlısı Molla Mehmed ailesinin ihbarı üzerine tutuklanmıştır.⁴⁵ Murad Bey'in babası Hacı Mustafa'nın, oğluna hem Hacı Murad'a hem de Osmanlı veliahdına istinaden Murad adını vermesi yanında, köpeğine de bir Rus kumandanı olan *Argotniski*'nin adını vermesi tutuklanmasına sebep olmuştur. Tutuklanması sonucunda sürgüne gönderilen Hacı Mustafa, üç sene sonra sürgünden dönebilmiştir.⁴⁶

Eğitimine ilk olarak yedi yaşında halasının eşinden Arapça ve Kur'an öğrenerek başlayan Murad Bey'i, derslerindeki başarısından dolayı hocası İsmail Kadı'nın "Oğlum, bu gidiş ile gidersek, seni okutacak Huraki'de bir hoca bulamayacağız. Sen İstanbul'a gitmelisin" sözleri oldukça sevindirir.⁴⁷ Ancak Murad Bey'in ve komşularından Molla Mehmedzâdeler'den Talat Bey'in tahsil için Rus mektebi tarafından davet edilmeleri Murad'ı rahatsız eder. Babasının davete icabeti konusundaki ısrarı karşısında Murad mukavemet gösterir. Zira "İstanbul" fikrinden vazgeçmiş değildir. Fakat Talat Bey'in tatilde Dağıstan'a dönerek, bilhassa okudukları dersler hakkında anlattıkları Murad'ı etkiler. Uzun süre düşündükten sonra babasına, Rus mektebine gitmek istediğini haber verir. Fakat Talat Bey'in "*Moskofluğu*" babasının fikrini değiştirmiştir, oğlunun artık Rus mektebine gitmesini istemeyen Mustafa Bey, bir süre sonra Dargu kaymakamının kasabaya gelmesi ile yeniden ikna olur. Kaymakamın telkinleri ile Murad'ı Moskova'daki okula gönderir.⁴⁸

⁴⁴ Mehmed Murad Bey, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?*, İstanbul: Matbaa-i Amidi, 1911, s.9. Ayrıca bkz. Birol Emil, *Mizancı Murad Bey, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basım Evi, 1979, s.22.

⁴⁵ Murad Bey, *age.*, s.10.

⁴⁶ Murad Bey, *age.*, s.10.

⁴⁷ Murad Bey, *age.*, s.11.

⁴⁸ Murad Bey, *age.*, s.14.

Okula başlayan Murad Bey, kısa sürede büyük bir aşama kaydederek hocalarının dikkatini çeker ve eğitim hayatının başladığı Timurhan Şûra’da altı yıllık eğitim sürecini bir buçuk yılda bitirerek 1866’ da İstavropol idadisine kaydolur.⁴⁹

“Mükâfaten” kaydolduğu İstavropol idadisinde aynı başarısını devam ettirir. Okulun kütüphanesinde görevlendirilmek, Murad Bey için büyük fırsat olur. Ders dışındaki vakitlerini ve tatil günlerini kütüphanede geçirmeye başlayan Murad Bey bu dönemde kendisinin de belirttiği gibi fikri gelişiminde oldukça etkili olan, daha sonraki siyasî hayatında da kendisini kısmen yönlendirecek olan düşünürlerin eserlerine ilgi gösterir ve hepsini büyük bir dikkatle okur.

Beşinci sınıf talebeliğim hengâmında mesela Draper’in ‘*Avrupa Medeniyeti Tarihi*’, Guizot’un ‘*Fransa Edebiyatı Tarihi*’, Jean Jacques Rousseau’nun ‘*Cemiyet Mukavelenâmesi*’, Montesquieu’nun ‘*Ruhû’l-kavânîn*’ini... okur, bilhassa lezzet ve gayret alırdım.⁵⁰

Yine bu okumalarda “mesleğine muhîr” olan kavaidi bulur:

On altı yaşımda iken tedarik ettiğim tarih kitabının kabına ‘Çiçero’nun kavli-i meşhurunu yani selâmet-i devlet erfa-i kavânîndir, cümlesini tahrir ettim. O günden itibaren o cümle mesleğime muhîr oldu. Bir dakika ondan ayrılmadım. Ayrılmak artık elimden gelmez oldu.⁵¹

Eğitimine devam ettiği Rus mektebinde, beşinci sınıfta iken tanıştığı arkadaşı Haydar Bey’in de teşvikleri ile Moskova’da hukuk eğitimi almayı planlar. Ancak Murad Bey, kendisinden önce Moskova’ya tıp eğitimi almak için giden Haydar Bey’in vefatı münasebeti ile gittiği Moskova’da üniversite ortamını gördüğünü ve ortamın kendisine yabancı olduğunu, orada üç dört yıl vakit geçirmenin kendisine bir şey katmayacağına ikna olduğunu belirtir. Kısa süren bir seyahatte ortamları ve eğitimle ilgili bu kesin düşünceye kuşkulu baksak da, Murad Bey’in Moskova’da okumak istemeyişinin en önemli sebeplerinden birinin, Rus devletinin bursuyla okuduğu için, tahsilinin nihayetinde bu bursun karşılığı olarak, devlet görevinde bulunma zorunluluğu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim hukuk eğitimini Moskova’da tamamladıktan sonra

⁴⁹ Murad Bey, *age.*, s.15. Emil, *age.*, s.37.

⁵⁰ Murad Bey, *age.*, s.16.

⁵¹ Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler, Yahud Gelecek Nesillere Siyasî Âdab Talimi, (31 Mart Vakası Hatıraları)*, İstanbul: Matbaa-i Amadi, 1330, s.190.

devlet görevinde bulunmadan İstanbul'a iltica edilebileceğini, fakat bunu Rusya gibi düşman gördüğü bir devlete dahi yapamayacağını ifade eder.⁵²

Birol Emil, Murad Bey'in İstanbul'a hicret kararında etkili olan nedenleri: a) tarihî ve sosyal sebepler, b) Ferdî ve psikolojik sebepler olmak üzere iki başlık altında toplar.⁵³ Murad Bey doğduğu zaman Kafkasya'nın istiklâl mücadelesi içerisinde olması, bu mücadelede bizzat ailesinin de bulunması Murad Bey'i çocukluk yıllarında etkileyen tarihi sebeplerdendir. Ferdî olarak ise, daha eğitiminin başında, başarılarından dolayı öğretmeninin onun okuması gerektiği yönündeki telkinleri ve Birol Emil'in ifadesi ile Murad Bey'in, şahsını tırnak içine alarak daima kendisini “*vazife*”sini yapmak zorunda olan bir nefer olarak görmesi, İstanbul'a gitme fikrinde en önemli nedenlerdendir.⁵⁴

1.2. İSTANBUL DÖNEMİ

Eğitim hayatı boyunca çeşitli Rus gazetelerinde makaleleri yayımlanan Murad Bey, İstanbul'a gitmek için lâzım olan parayı “Emirof” imzasıyla yazdığı makaleler sayesinde elde eder.⁵⁵ 14 Şubat 1873'te Batum üzerinden İstanbul'a ulaşır. İstanbul'a ayak basar basmaz, Mithat Paşa'nın konağına gider, kendisi Türkçe, Mithat Paşa Rusça bilmediğinden dolayı Fransızca konuşurlar. Murad Bey, Mithat Paşa'ya kendisini gıyabında tanıdığını, hakkındaki yayınları ilgi ile takip ettiğini ve İstanbul'a gelişindeki amacını anlatır. Mithat Paşa, Murad Bey'i oldukça iyi karşılar ve kendisini Sadrazam Esat Paşa'ya yönlendirir. Esat Paşa ile görüşen Murad Bey, kendisine teklif edilen yüzbaşılık rütbesini “Mesleğim askerlik mesleği değildir. Mülkiyeye, bilhassa diplomasi mesleğine sülûk etmek üzere hazırlandım”⁵⁶ diyerek reddeder. Bu konuşmadan bir müddet sonra Murad Bey, Rus matbûatından gerekli gördüğü yazıların özetlerini, Türkçesini daha iyi bir hâle getirinceye kadar, Fransızcaya çevirmek üzere 800 kuruş maaş ile Hâricîye Matbûat Kalemi'nde görevlendirilir.⁵⁷ Türkçe bilmeyerek

⁵² Murad Bey, *age.*, s.23.

⁵³ Emil, *age.*, s.47.

⁵⁴ Murad Bey, *age.*, s.51.

⁵⁵ Murad Bey, *age.*, s.60.

⁵⁶ Murad Bey, *age.*, s.39.

⁵⁷ Murad Bey, *age.*, s.39.

başladığı tercüme işinde altı ay gibi kısa bir zamanda Rusçadan Türkçeye tercüme yapmaya başlar.

Murad Bey İstanbul'da kendisi gibi Dağıstanlı olan maliye nazırı Şirvanîzâde'nin konağında kalmaya başlar. Hâricîye nazırlığındaki tercümanlığın yanı sıra Murad Bey, Şirvanîzâde'ye mühürdârlık yapmaya başlar. Çok genç yaşta geldiği İstanbul'da kendisini içinde bulduğu Bâb-ı Âlî'yi tanımaya başlar. Mithat Paşa ve Şirvanîzâde'ye olan ülfeti, kısa zamanda kendisini “cemiyet-i Osmaniye”nin üst tabakalarında bulmasına neden olur. Bu dönemde “sekiz yüz kuruş matbûat kaleminden, yirmi beş lira mühürdarlıktan, bir o kadar da ‘teşrifat zuhûratından’ mukannen” aylığı vardır.⁵⁸ Bu dönemde sadece yaşam şartları ile değil, gördüğü itibar ile de iyi bir dönem geçiren Murad Bey, kendisine İstanbul'da doğup büyümüş bir “İstanbul çocuğu”nu dâhi şereflendirecek teklifler yapıldığını belirtir.⁵⁹ Bilhassa görevinde kendisine getirilen terfi tekliflerini de adilane olmak lüzumu hissederek kabul etmemiştir.⁶⁰

Murad Bey'in birkaç ay giden iyi yaşam şartları, Şirvanîzâde'nin azli ile sekteye uğrar. İstanbul'da bir müddet kaldıktan sonra Avrupa'ya gitme fikrinde olan Murad Bey, Şirvanîzâde'nin muvafık olmaması ile bu fikri ertelemiştir. Paşa'nın azli sonrası, Halep valiliğine atanması ile onunla beraber Halep'e, oradan da Avrupa'ya geçmeyi düşünür. Fakat Şirvanîzâde'nin Halep'ten de Hicaz'a atanması ile olayın boyutu değişmiş, Paşa, Halep'e götürme lüzumunu hissetmediği ailesini Hicaz'a getirtmek ihtiyacı hissetmiş ve bunun için de Murad Bey'i görevlendirmiştir. Avrupa fikrini Paşa'nın ailesini Hicaz'a getirdikten sonra gitmek üzere ikinci defa olarak ertelemiş olur. Murad Bey, İstanbul'a döndüğünde Paşa'nın ölüm haberini alır, bu vefat haberi sadece Şirvanîzâde'nin ailesi için değişiklik değil, Murad Bey için de yeni bir başlangıç demektir. Bundan böyle Şirvanîzâde'nin konağında kalamayacağından, oğullarına muallimlik yapmak üzere Sahib Molla'nın yalısına taşınır.⁶¹

Daha önce kendisine getirilen evlilik tekliflerine “hizmet-i devlet” için hayır diyen Murad Bey, Hilmi Molla'nın kızı ile yine aynı ideal için evlenir. Evlilik dolayısı

⁵⁸ Murad Bey, *age.*, s.52.

⁵⁹ Murad Bey, *age.*, s.52.

⁶⁰ Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1908, s.4.

⁶¹ Murad Bey, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?*, s.55.

ile 1874'ten beri ikamet ettiği Sahib Molla'nın konağından 1877'de Anadoluhisarı'ndaki yalıya taşınır.⁶² Sahib Molla'nın yalısında kaldığı dönemle ilgili olarak Murad Bey bilgi vermez. Fakat o dönemde yalıya gidip gelmekte olan ve toplantılara katılan Abdülhak Hâmid hatıralarında Murad Bey'le bu yalıdaki edebiyat sohbetlerinde tanıştıklarını ve kendisinden çok istifade ettiğini aktarır.⁶³

1.2.1. Mekteb-i Mülkiye

Hâricîyede matbûat kaleminde çalışmasıyla beraber başlayan bürokrasi ile tanışıklığı, Murad Bey'i zaman zaman hayâl kırıklığına uğrattığı gibi aynı şekilde önemli tecrübeler kazanmasına da vesile olmuştur. Tercüme işinde çalışırken başta sadrazam olmak üzere üst düzey bürokratların gazete okumadıklarını, olan bitenden haberdar olmadıklarını, ikinci, üçüncü sınıf sansür memurlarının telkinleri ile gazetelerin kapatıldığını gören Murad Bey, bu gibi gözlemleri, Bâb-ı Âlî'nin kendisine verdiği terbiye ve ders olarak değerlendirir.⁶⁴

Dönemin siyasî hengâmesinde, bir yandan Sultan Abdülaziz'e karşı Kanûn-ı Esâsî'yi ilan etmek isteyen Mithat Paşa ve çevresindekilerin etkisi, diğer yandan yukarıda belirttiğimiz olumsuzluklardan dolayı Murad Bey, kapı işlerinde çalışmaktan sıkıldığını fakat Sultan Hamid dönemine kadar işine devam ettiğini belirtir.⁶⁵ Murad Bey'in ifadelerinden anladığımız kadarı ile İstanbul'a yeni geldiği zamanlarda, siyasî gelişmelerle ilgili ilk düşünceleri, Kanûn-ı Esâsî düşüncesi etrafında gelişen bir fikrî ünsiyetten daha ziyade, Dağıstan'da iken sempati ile yaklaştığı Mithat Paşa'ya duyduğu bir tür vefa duygusu ile şekillenmiştir:

Rusya'dan doğruca Mithat Paşa'ya gelmiş idim. Tabîî olarak teveccühünü muhafaza ettim. Hal', cülûs, ikinci hal' ve cülûs, Kanûn-ı Esâsî tanzimi, netâyîci sıralarında hissiyatına iştirakte kusur etmedim.
Bütün ümitler Sultan Murad'da iken, onun felaketi, onu takip eden ahvâl, Kanûn-ı Esâsî'nin ref'i, Mithat Paşa'nın teb'idi, muharebe felaketleri, beni fena halde sarstı.

⁶² Emil, *age.*, s.63.

⁶³ *Abdülhak Hâmid'in Hatıraları*, İnci Enginün (haz.). İstanbul: Dergâh Yay., 1994, s.96.

⁶⁴ Murad Bey, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?*, s.42.

⁶⁵ Murad Bey, *age.*, s.51.

Felaketin Yıldız Kasrı eseri olduğuna kail idim. O nispette Yıldız takımına husumet peyda ettim.⁶⁶

Kendi deyimi ile memlekette kökleşmiş olan cehaletin önüne geçebilmek için ciddi tedbirler gerekiyordu, bunun için de mesaiye ihtiyaç vardır.⁶⁷ Murad Bey bu tedbirlere ayracağı mesaiye iyi bir mekân olarak Mekteb-i Mülkiye'yi görür.⁶⁸ Zira kendisine sunulan askerlik mesleğini siyaset mesleğine girmek istediği için kabul etmeyen Murad Bey için Mekteb-i Mülkiye, bu isteğinde önemli bir basamak olabilir ve kendisini diplomasinin içinde bulabilirdi.

Hocalık için girdiği müsabakayı kazanan Murad Bey, Mekteb-i Mülkiye'de neden tarih dersi okutmak istediğini şu şekilde açıklar: “Tarih dersinin tercihi dahi idare-i devletin eşkâlinden, ef'âl-i beşerin enva'inden en ziyade bahse müsait olduğu için idi”.⁶⁹ Mülkiye'de ders vermeye başlayan Murad Bey, göreve başladığının daha ikinci senesinde öğrenciler üzerinde etkili olur, okulda kısa sürede iyi bir konuma gelir. Burada, kapı memurluğu yaparken uğradığı hayâl kırıklığı ve beraberindeki ümitsizlik yerini umuda bırakmıştır:

Evlâd-ı vatanın, müktesebat-ı âlfiye olan istidâdları sabit olmasından kendimi bahtiyar sayıyordum. Çünkü kapılarda amirler ile memurların ahvâli ve ahlâkını tetkik ve müşahede ettiğim sırada esasen bu millet evlâdında ulvîyete meyl ve istidâd kalmadığına hükmetmek raddesine gelmiştim. Mektep o meyl ve istidâddan mesela Rus kavminde gördüğüm meyl-i alfiyeden bile daha refi' olduğunu ispat etti.⁷⁰

Bu heyecanla çalışmaya başlayan Murad Bey en fazla ders saati olan hocalardan biri haline gelmiştir ve talebe arasında büyük bir muhabbete mazhar olmuştur. Bu durum kıskançlıklara vesile olduğu için okul idaresi ile arası sürekli sıkıntılı olsa da öğrencileri ile olan rabitasından dolayı, Murad Bey bu konu üzerinde fazla durmaz.⁷¹ Mülkiye'de Murad Bey'den ders alan 1885 yılı mezunlarından Tevfik Biren, Murad Bey'in

⁶⁶ Murad Bey, *age.*, s.51.

⁶⁷ Murad Bey, *age.*, s.56.

⁶⁸ Murad Bey'in görev yapmak istediği Mekteb-i Mülkiye ilk olarak 1859'da Abdülmecid döneminde müddet-i tahsilîyesi iki seneden ibaret orta dereceli bir okul olarak eğitime başlar. Abdülaziz döneminde dört yıla çıkarılarak 1877'de ikinci bir açılışla eğitim vermeye devam eder. Bkz. Ali Çetinkaya Mücellidoğlu, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, 1859-1949*, İstanbul: Örnek Matbaası, 1954, c.I, s.16. ve s.23.

⁶⁹ Murad Bey, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?*, s.56.

⁷⁰ Murad Bey, *age.*, s.57.

⁷¹ Murad Bey, *age.*, s.58.

alışılmışın dışında olarak, dolaşarak ders anlattığını ifade eder.⁷² Rıza Tevfik'te Murad Bey'in derste uyguladığı metotla alâkalı olarak şunları anlatır:

Recaizâde ile Murad Bey'in talebe üzerinde büyük bir tesiri vardı. İkisi de pek yakışıklı ve şık adamlardı. Murad Bey ders verirken hiç yerinde durmaz, daima gezinir ve ciddi bir heyecanla bize, Fransız büyük ihtilalini en mühim vakaları ve safhaları ile anlatarak bizi de galeyana getirirdi. İfadesi açık, kısa ve keskin cümlelerle mümtazdı. Söylediğini pervasız bir lisanla söylerdi.⁷³

Aynı şekilde 1888 mezunlarından Kirkor Kömürcan tarih dersini sevmeyenlerin bile Murad Bey'i ilgi ile dinlediğini belirtir.⁷⁴ Bir dönem matbûat dünyasının tanınan isimlerinden olan Ahmed İhsan da Murad Bey'in öğrencileri arasındadır ve Murad Bey'i anlatırken:

Mülkiye mektebinde geçirdiğim beş sene hayatımın en tatlı parçasıdır. Açılmağa çok elverişli olan dimağlarımızı aydınlatan büyük hocalarımız vardı. Merhum Murad Bey umumî tarih derslerinde hepimize çok büyük ibret levhaları verir ve bizi dünya inkılâplarının azametine alıştırdı. Ve bu münevver muallimin takrirlerinde o zamana kadar gittiğimiz mekteplerde yahut evlerimizde dinlemeğe alıştığımız bâtul itikatlardan, çorak an'anelerden eser bulunmazdı. Murad Bey, Mülkiye Mektebi'nden yetişecek efendileri, Türkiye'de uyandığını dilediği yenilik ve medeniyet aşkı ile doldurmak isterdi,⁷⁵

ifadelerini kullanır. Murad Bey'in etkisinde kalan bir diğer öğrencisi de, zaman zaman Murad Bey'le beraber hareket eden, dönemin hareketli simalarından Ali Kemal'dir. Ali Kemal, Murad Bey'i “veçhen beşuş, şahsen latif, lakin fikren hür, gayetle de natûk” olarak anlatır. “Gençliği cezp etmek, teheyyüce düşürmek için her meziyete malikti. Hürriyet-i fikriyyesini, en sade muamelelere varıncaya kadar tavrıyla, her hâl ü kaliyle gösterirdi.”⁷⁶ Ali Kemal'in bu muhabbeti okul sonrası da devam etmiştir. Hocası ile zaman zaman mektuplaşmış⁷⁷ hatta Murad Bey, Ali Kemal'in güvenebileceği tek kişi olduğunu belirtmiştir.⁷⁸ Murad Bey'in öğrenciye vermeye çalıştığı tarih bilinci o kadar önemlidir ki, Ahmet Rasim genel olarak o dönemdeki gençliği eleştirirken, olumlu tek izlenim olarak Murad Bey'den ders almış olan öğrencilerden bahseder:

⁷² Mücellidoğlu, c.I, s.346.

⁷³ Rıza Tevfik, *Tevfik Fikret*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1945, s.18.

⁷⁴ Mücellidoğlu, c.I, s.351.

⁷⁵ Ahmet İhsan, *Matbûat Hatıralarım I (1888–1908)*, İstanbul: Ahmed İhsan Matbaası Limited Şirketi, 1930, s.29.

⁷⁶ Ali Kemal, *Ömrüm*, Kayahan Özgül (haz.). İstanbul: Hece Yay., 2004, s.28.

⁷⁷ Birol Emil, *Jön Türklere Dair Vesikalar, Edebiyatçı Jön Türklerin Mektupları, (Ali Kemal ve Süleyman Nazif'den Mîzancı Murad Bey'e)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1982.

⁷⁸ Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.164.

Tarih gibi pek ziyade mûnis-i can olması lâzım gelen bir ilm-i mahsûs bile nazar-ı istifadeden dûr kalıyordu. Murad Bey tedrisât-ı tarihiyyesinden istifade etmiş olan Mekteb-i Mülkiye talebesinin bir kaçından maada kadr-i tarih anlamış olanlar mefkûd derecesinde bulunuyordu.⁷⁹

Aynı şekilde, Mülkiye’de bir bilinç oluşturmayla alâkalı olarak, Mülkiyeliler tarihini hazırlayan Mücellitoğlu, Murad Bey’i “Mülkiyeli ruhu”nun teşekkülünde rol oynamış müderrislerden biri olarak görür.⁸⁰ Murad Bey’in bu denli etkili olmasında tarihi, siyaset ve günlük konularla ilişkilendirerek anlatması, içinde bulunulan zamana taşımamasının da etkisi vardır. Tarihi, fikre ve siyasete konu yaparak öğrencilerini bilinçlendirmeye çalışan Murad Bey’den bahsederken Yahya Kemal:

Yenilik Murad Bey’in fikirlerinde değil, şahsiyetinde idi. Murad Bey’e gelinceye kadar hiçbir Türk muallimi ve muharriri fikirlerle günün siyasetini mezcederek bir politikacı faaliyeti göstermemişti... Fikir politikacılığını İstanbul’da icat eden Murad Bey’dir,

diyecektir.⁸¹ Mekteb-i Mülkiye’de yalnızca Murad Bey’in çabaları değil, Recaizâde Ekrem, Abdurrahman Şeref Efendi gibi siyasî otorite ile sorunu olan, muhalif söyleme yakın, Avrupa’daki yayınları takip eden ve Avrupa’daki “pozitivizm” ve “materyalizm” akımlarından haberdar olan hocalar da öğrencilerin düşüncelerinde büyük değişiklikler meydana getirmişlerdir.⁸²

Murad Bey, Mülkiye’deki hocalığının yanı sıra 2 Ekim 1880 yılında Darümuallimîn hocalığına da getirilir. Bunun yanında 1879 da atandığı, 93 harbenden dolayı İstanbul’a gelen muhacirlerin iskân sorunları ile ilgilenen “Muhtelit Muhacirîn Komisyonu”ndaki işine de devam etmektedir.⁸³ Murad Bey bu dönemde birçok memuriyette bulunur. Mülkiyede ve Darümuallimîn’de hocalığa devam ettiği halde 4 Ocak 1882 yılında “Maârif Nezareti Teftiş ve Muayene Heyeti” üyeliğine atanır. Kısa bir süre sonra ise Darümuallimîn müdürlüğüne getirilir.⁸⁴ Bu tarz memuriyetlerle, Murad Bey, oldukça önem verdiği ve tek amacı olduğunu belirttiği “neşr-i maârif” çizgisinde kalabiliyordu. Maârifin içinde olmayı o denli önemsiyordu ki Mülkiye’de hocalığa başlamasını şu şekilde anlatır: “Mekteb-i Mülkiye tarih muallimliği cihetiyle

⁷⁹ Ahmed Rasim, *Matbûat Hatıralarından, Muharrir, Şair, Edib*, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1924, s.85.

⁸⁰ Mücellidoğlu, c.I, s.287.

⁸¹ Yahya Kemal Beyatlı, *Siyasî ve Edebî Portreler*, İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü, 1968, s.64.

⁸² Mücellidoğlu, c.II. s.818-828 ve 1009-1020.

⁸³ Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.79.

⁸⁴ Emil, *age.*, s.80.

vaki' olan hizmetim, mülkün istikbâli itibari ile pek büyük idi. Onunla müftehir idim".⁸⁵ Maâriife olan ilgisinden dolayı Darümuallimîn müdürlüğü hakkında ileriye yönelik tespitlerde bulunur ve görevine başlamadan önce bu tespitlere yönelik çözümlerin uygulanması şartını koşar.⁸⁶ Maârifle bu kadar içli dışlı olmasına rağmen, gerçekleştirmek istediği fikirleri için Darümuallimîn'de imkân bulamaz. Bilhassa eğitim noktasında önemli gördüğü noksanlıklardan duyduğu rahatsızlığı birkaç kez ifade ettiği halde maârif nezareti tarafından dikkate alınmadığını görünce, müdürlükten istifa eder.⁸⁷ Müdürlükten istifa etmesine rağmen buradaki tarih derslerine 1 Ocak 1886'ya kadar devam eder.⁸⁸ Bu istifada sadece maârifteki sorunların değil, devlet dairelerindeki genel sorunların da etkili olduğunu söyleyebiliriz. Murad Bey, devlet dairelerindeki lakaytlıkları anlattıktan sonra istifası ile ilgili olarak şunları söyler. "Bu hâller maârifte, Darümuallimîn'de, her yerde mevcûd idi: bunun için kapı usûl ve âdâbının benim harcıma olmadığına hükmetmiş idim."⁸⁹

Murad Bey, müdürlükten istifa ettikten bir yıl sonra 13 Mart 1887'de Mülkiye'deki derslerini de bırakır. Mülkiye'deki dersleri bırakmasındaki en önemli nedenlerden biri, "*Mîzan*" adında bir gazete çıkarmaya karar vermesidir. Bu kararını Said Paşaya bildirir, fakat Paşa memuriyet ile gazeteciliğin birleşemeyeceğini beyan ederek bu karara muvafakat etmez.⁹⁰ Murad Bey'in muallimliğini gazeteciliğine tercih edeceğini belirten Said Paşaya rağmen Murad Bey, kararında sebat eder, fakat bir müddet ertelemek durumunda kalır.⁹¹ Erteleme kararında 13 Şubat 1888'de daha önce iki ay görev yaptığı "Teftiş ve Muayene Heyeti"ne tekrar üye olarak atanması da etkilidir.⁹² Said paşa ile diğer bir karşılaşması ise, Dağıstan'daki ailesinin Ruslar tarafından mağdur edilmesi ve Murad Bey'in Dağıstan'a giderek bu mağduriyeti bir derece azaltma isteği ile olur. Murad Bey, kendisine tahsis edilen maaşın yanında, ailesinin işine yarayabilecek bir miktarla memleketine gitmek istediği için, mekteplerde okutulan *Tarih-i Umumî* adlı kitabının maârif nezareti tarafından satın alınıp telif

⁸⁵ Murad Bey, *age.*, s.59.

⁸⁶ Murad Bey, *age.*, s.70.

⁸⁷ Murad Bey, *age.*, s.71.

⁸⁸ Emil, *age.*, s.81.

⁸⁹ Murad Bey, *age.*, s.72.

⁹⁰ Murad Bey, *age.*, s.77.

⁹¹ Murad Bey, *age.*, s.77.

⁹² Emil, *age.*, s.80.

ücretinin tamamının bir kerede ödenmesini Said Paşa'dan ister. Paşa ise bunu yapamayacağını söyleyerek reddeder.⁹³ Murad Bey, bu olanlara karşılık tatilde, Dağıstan'a yapmayı planladığı seyahati gerçekleştirir. Orada kaldığı bir ay zarfında Bulgarların Rumeli'ye yaptıkları saldırıları ve Rus gazetelerinin bu saldırıya olan yaklaşımlarını müşahede eder.⁹⁴ Dağıstan'da Rus gazetelerinden başka gazete okuyamadığı için, tatil dönüşü Trabzon'a uğradığında okuduğu Osmanlı gazeteleri ile Rus gazeteleri arasındaki farkı bir kez daha görür ve İstanbul'a gelinceye kadar “*Mîzan*”ı çıkarmayı zihnine yerleştirir.⁹⁵

1.2.2. Mîzan Dönemi

Murad Bey, *Mîzan*'ı çıkarma isteğini, Darümuallimîn müdürlüğünü bırakması ve sonrasında bekadan ümidini kesmesi sonucu⁹⁶ “hizmet-i vatan için, bir vasıta-i gayret” olarak açıklar. Gazetenin yalnızca halkı değil, “gayr-i mes’ul etraf-ı rezileye kurban olmuş padişahı da ağâh edecek bir fanus-ı ziyâ-paş”⁹⁷ olacağını ifade eder. Bu umutla dönemin sadrazamı Kâmil Paşa'ya gazete çıkarmak için müracaat eder. Paşa, Murad Bey'e olumlu cevap verir ve gazetenin yayını için irade çıkarır.⁹⁸ Umulandan hızlı alınan bu izin dedikoduya neden olur. Zira bizzat Padişah'ın Kâmil Paşa'ya yeni dergi ve gazete için ruhsat vermemesi yönünde emri vardır. Murad Bey bu izni Kâmil Paşa ile bir dönem maârifte bir arada bulunmalarına ve Paşa'nın kendisine karşı olan teveccühüne bağlar.⁹⁹ Bu olay öncesinde Bulgaristan'daki karışıklıklardan dolayı, oraya gidip yerinde inceleyecek dirayetli biri arandığında dâhiliye nazırı Münif Paşa, Murad Bey'in adını zikreder. Kâmil Paşa da ısrarla tavsiye edince, bu önemli görev Rusça ve Bulgarca bilen Murad Bey'e verilir. Böylelikle bizzat Sultan Abdülhamid tarafından da tanınmış olur.¹⁰⁰ Hem bu görev hem yayın ruhsatının verilmesi, halk ve muhalif söylem nezdinde sürekli olarak Murad Bey'e “sarayın adamı”, *Mîzan*'a ise “sarayın yayın

⁹³ Murad Bey, *age.*, s.83.

⁹⁴ Murad Bey, *age.*, s.87.

⁹⁵ Murad Bey, *age.*, s.88.

⁹⁶ Murad Bey, *age.*, s.90.

⁹⁷ Murad Bey, *age.*, s.90.

⁹⁸ Murad Bey, *age.*, s.90.

⁹⁹ Murad Bey, *age.*, s.91.

¹⁰⁰ Murad Bey, *age.*, s.92, Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.84.

organı” olarak bakılmasına neden olmuştur.¹⁰¹ Kâmil Paşa’dan ruhsatı alan Murad Bey, *Mîzan*’ın ilk nüshasını, ruhsatı da yayınlıyarak 22 Muharrem 1304–21 Ağustos 1886 tarihinde çıkarır. Murad Bey halkın, *Mîzan*’ın resmi bir gazete olduğu zehabına kapılarak, ikinci nüshada başlayan haber sunuş tarzı ve üslûbunun sarayca arzu edilen bir üslûp olduğunu zannetmelerinden yakınıdır.¹⁰² Bu yanlış anlama öyle bir hâl alır ki, sansür memurları dahi, birçok gazetede göz yummayacakları makalelerin yayınlanmasına ses çıkarmazlar.¹⁰³ Bunların dışında *Mîzan*’ın 24. sayısında Murad Bey’in “*Bizde Neden Olmuyor?*”,¹⁰⁴ başlıklı Avrupa ülkelerindeki bazı faydalı uygulamaların neden Osmanlı’da olmadığına yönelik yazısı, saray tarafından çok beğenilir ve Sultan’ın isteğiyle *Mîzan*, saraya gönderilmeye başlanır.¹⁰⁵

Bu durum *Mîzan*’ın 43. sayısına kadar devam eder. İlk kez olarak 43. sayısında sansüre uğrar, sonrasında 94. sayısında çıkan bir bend Kâmil Paşa’nın aleyhinde algılanır ve altı aylık bir kapatma cezası alır. Bu uzun tatilden sonra beş sayı yayınladıktan sonra tekrar kapatılır. Bundan sonra artık *Mîzan* sık sık sansüre uğrar ve aralıklı olarak kapatma cezası alır. Murad Bey, bu tatilleri, sarayla irtibatlandırmadığından, memurların işgüzarlığı olarak görecektir ve sıkıntı haline getirmeyecektir. “Maksadım pek saf idi. Selâmet-i devlet ü padişahîye hasr-ı gayret etmiş bulunuyordum. Bu sayede sükûnete nail olmuş bulunan vücûdumun delâletiyle mesleğimi iltifat veya husûmetin te’siratıyla zerre kadar ta’dîl etmedim”.¹⁰⁶ Murad Bey, bir sıkıntı duymadığı gibi bu kapatmalardan doğan zararları hakkında veya kararın aleyhinde hiçbir şey yazmaz. Bunda, Murad Bey’in gerek Kâmil Paşa’nın tutumundan cesaret alması, gerekse Padişah tarafından sevildiğini düşünmesinin etkisi vardır. Murad Bey, oldukça uzun bir dönem sarayla ilgili olumsuz hiçbir şey düşünmemiştir. Zira hakkında “saray erkânınca hulûs-ı niyet” ve “sadâkatine itimat” berkemâldir.¹⁰⁷

¹⁰¹ Emil, *age.*, s.84.

¹⁰² Murad Bey, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?*, s.93. Ayrıca bkz. Murad Bey, “İfade-i Mahsûsa, İzahat-ı Lâzime” S.159, 30 Recep 1313, s.2.

¹⁰³ Murad Bey, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?*, s.93.

¹⁰⁴ Murad Bey, bu bendden *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?*, adlı eserinde söz eder, yazarı ile ilgili özel bir izahta bulunmadığı için bendin yazarının kendisi olduğu ihtimali ağır basmaktadır. Bkz. Murad Bey, *age.* s.94.

¹⁰⁵ Murad Bey, *age.*, s.94.

¹⁰⁶ Murad Bey, *age.*, s.95.

¹⁰⁷ Murad Bey, *age.*, s.96.

1.2.3. Düyûn-ı Umumîye komiserliği

Saray hakkındaki olumlu fikirleri gazetenin son kez tatile uğraması ile değişir. Sarayda kendisini takdir edecek hiç kimsenin olmadığını ve emeklerinin boşa gittiğini düşünür. Bu düşüncesini de oldukça sert bir üslûpla saray erkânından Emin Bey'e mektupla bildirir. Mektubun neticesinde bir iki kez saraya çağrılmasına rağmen Murad Bey, bu davetlere icabet etmez.¹⁰⁸ Bu küskünlük, Murad Bey'in saraya ve sultana karşı aldığı ilk tavidir. Her ne kadar Avrupa'ya gidişine kadar halis niyetini korusa da saraya karşı artık şüphe ile yaklaşmaktadır. Bu şüpheye rağmen maruz kaldığı kapatmaların, Bâb-ı Âlî'nin adaletsizliğinin ve yeteri kadar ciddiyetle yaklaşmamasının neticesi olduğunu düşünüyordu. Murad Bey, yayını sekteye uğratan kapatmalardan ve istediklerini gerçekleştirememekten dolayı *Mîzan*'ı bırakma noktasına gelir. Bir ara Macaristan millet meclisinde aza olan Kont Aponi'ye (?) mektup yazarak Bosna sarayında ikamet etmek suretiyle *Mîzan*'ı neşretme isteğini iletir. Fakat Kont, Bosna sarayında olamayacağını, eğer Murad Bey arzu ederse, Budapeşte'de bu isteğini gerçekleştirebileceği cevabını verir. Murad Bey, memâlik-i İslâmîye'den hârice çıkmak istemediğinden *Mîzan*'ın neşrini, başka bir yerde tekrar çıkarabilme düşüncesi ile erteler.¹⁰⁹ Bunun için de hayatını idame için bir iş bakınmaya başlar.¹¹⁰ Aynı zamanda, Şirvanîzâde'nin ölümü ile ertelediği Avrupa'ya hicret fikri tekrar gündeme gelir. Bu arada Düyûn-ı Umumîye komiserliği için birinin arandığını öğrenir. Oldukça iyi maaşı ve prestiji vardır, fakat Murad Bey, sadece parası için bu işi istediği gibi, hakkında yanlış bir fikre düşülür endişesi ile müracaat etme noktasında oldukça tereddüt eder. Sonunda müracaat eder, fakat Murad Bey müracaat ettiğinde kendisi ile beraber oldukça itibarlı ve saraya yakın olan kişilerin de göreve talip olduklarını öğrenince şaşırır. Müracaatını henüz yapmıştır ki, kendisine komiserliğe kabul edildiği bildirilir.¹¹¹ Murad Bey, hatıralarında Sultan'ın, komiserliği birçok kişinin istemesine rağmen, bu görev için Murad Bey'i istediğini ve kendisi müracaat etmemesi durumunda bizzat çağıracağını Arif Bey'e söylediğini onun da kendisine aktardığını nakleder.¹¹² Murad Bey bu kadar

¹⁰⁸ Murad Bey, *age.*, s.95.

¹⁰⁸ Murad Bey, *age.*, s.96.

¹⁰⁸ Murad Bey, *age.*, s.96.

¹⁰⁹ Murad Bey, "İfade-i Mahsûsa, İzahat-ı Lâzime", S.159, 30 Recep 1313, s.3.

¹¹⁰ Murad Bey, *age.*, s.129.

¹¹¹ Murad Bey, *age.*, s.135.

¹¹² Murad Bey, *age.*, s.136.

hızlı bir atama beklemediği için oldukça şaşırır aynı derecede üzülür. Zira padişahın kendisini paraya tamah için böyle bir başvuruda bulunduğunu düşünme ihtimali oldukça canını sıkar.¹¹³ Böylelikle Avrupa'ya gitme fikri, Kâmil Paşa'nın muhalefetine rağmen, Sultan Abdülhamid'in "kollamak"¹¹⁴ düşüncesi ile Murad Bey'i Düyûn-ı Umumîye komiserliğine atamasıyla ikinci kez tehire uğrar. Kâmil Paşa'nın bu muhalefeti neticesinde Murad Bey'in ataması konusundaki Padişah iradesi geç yayınlanır. Kâmil Paşa'nın *Mîzan* yayınlanmaya başlamadan evvelki teveccühünün yerini Murad Bey'e karşı husumete bırakması, *Mîzan*'ın Kâmil Paşa aleyhinde görülebilecek yayınlarından kaynaklanıyordu. Sadece Kâmil Paşa değil, birçok kişi Murad Bey'in aleyhinde kulis yapar. Murad Bey, bunlardan birçoğunun yalan yanlış şeyler isnat ederek, hakkındaki olumlu izlenimleri yıkmak çabasında olduklarını yazar. Kendisi hakkında yalan söyleyenlerin hiçbir soruşturmaya uğramamasını devlet dairelerindeki ciddiyetsizliklere ve ahlâkî anlayışa bağlar:

Bizde hakkıyla umûru muhakeme etmek yoktur. Olsa idi bu hareketleri pek büyük kusur ve ifâ ve vezâif-i resmîyede fahiş tekâsül addolunur, hemen azillerini calib olabilirdi. Çünkü ya mukaddemâ, yahut şimdi kasten padişah iğfâl ediliyordu! Bizde meselelere o nazardan bakmağa akıl edemezler.¹¹⁵

Murad Bey hatıralarında bu anlayışı, padişahı da kastederek "*umumî sersemlik*" olarak tanımlayacaktır.¹¹⁶ Sultanın kendisi gibi tehlike arz eden muzırları ödüllendirerek ve iltifata nail kılarak kontrolü altında tuttuğunu, bu komiserliği de onun için verdiğini belirtir.¹¹⁷ Fakat bu düşünceye komiserlik kendisine ilk verildiğinde kani olduğu şüphelidir. Zira Avrupa'ya gidinceye kadar Padişah hakkında böyle bir şey düşünmediğini hatıralarından ve *Mîzan*'ın İstanbul'daki sayılarından biliyoruz. Padişahın, çevresine topladığı birkaç cühelânın kurbanı olduğunu düşünüyordu. "Benim efkârım zaten fena değildi. Kendisini gayr-i mesul cühelânın kurbanı ve kalben pekiyi bir adam bilirdim. Yalnız jurnalcilik gibi bazı hususlarda benim namussuzluk bildiğim şeyleri namuslu bildiğine hükmediyor ve kendisine cehli isnad ediyordum."¹¹⁸ Padişahı gerçekten bu cühelâ tarafından kuşatılmış görüp, bilhassa Düyûn-ı Umumîye

¹¹³ Murad Bey, *age.*, s.137.

¹¹⁴ Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.87.

¹¹⁵ Murad Bey, *age.*, s.140.

¹¹⁶ Murad Bey, *age.*, s.146.

¹¹⁷ Murad Bey, *age.*, s.97.

¹¹⁸ Murad Bey, *age.*, s.116.

komiserliğine atanması konusunda, Sultanın kendisi yüzünden Bâb-ı Âlî ile arası açıldığını ve üzüldüğünü düşündüğü için sıkıntı duyar.¹¹⁹

Daha önce bulunduğu memuriyetlerden farklı olan Düyûn-ı Umumîye komiserliğine vukûfiyet sağlamak için ziyadesi ile çalışır. Bilhassa ecnebi memurlar ve diplomatlar karşısında, yaptığı işi hem şahsi bir haysiyet hem de milli onur haline getirir. İşe olan vukûfiyetini göstermek ve yabancı memurlara karşı üstünlük sağlamak için azami gayret gösterir.¹²⁰ Hayatı boyunca namuslu ve devletin menfaatine muvafık işler yaptığını belirten Murad Bey, Düyûn-ı umumîye komiserliğinde de vaki olan yolsuzlukların üzerine gitmiştir ve kendisine yapılan gayr-ı ahlâkî teklifleri reddetmiştir.¹²¹ Gerek önüne geçtiği yanlış kararlar¹²² gerekse sadrazam dâhil birçok ricâl-i devlete muhalif olarak doğru bildiğini yapmaya çalışması Murad Bey'e ve beraberinde Düyûn-ı Umumîyeye de yeni bir boyut kazandırmıştır.¹²³

1.2.4. İttihat ve Terakki Cemiyeti

Düyûn-ı Umumîye komiserliğinde gördüğü yanlışlıklar, yabancı diplomatların tavırları, Murad Bey'e tecrübe kazandırıp kendi deyimiyle piyasayı daha iyi tanınmasına¹²⁴ yardım etmekle beraber, daha farklı ve etkili bir şeyler yaparak devlet-i ebed müddeti bu “geçici inhitat”tan çıkarmak için arayışlara başlamasına da sebep olmuştur. Bu dönemdeki siyasî karışıklıkların ve Murad Bey'in dışında gelişen bir takım olayların da bu arayışlarda etkisi olduğu şüphesizdir.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan iktidara muhalif hareketler, öncelikli olarak öğrenciler arasında ortaya çıkıyordu. Gerek Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi, Şinasi gibi Yeni Osmanlılar olarak adlandırılan düşünürlerin fikirleri ve eserleri, gerekse bu dönemde Avrupa'da yayınlanan gazeteler, öğrenciler tarafından

¹¹⁹ Murad Bey, *age.*, s.141.

¹²⁰ Murad Bey, *age.*, s.147.

¹²¹ Murad Bey, *age.*, s.172.

¹²² Murad Bey, *age.*, s.254.

¹²³ Murad Bey, *age.*, s.153.

¹²⁴ Murad Bey, *age.*, s.171.

takip ediliyordu.¹²⁵ Birçoğu gizlice okunan bu eserlerin etkileri ve var olan siyasî karışıklıklarla beraber, öğrenciler arasındaki muhalif söylemi, bir örgüt haline getirme fikri ağırlık kazanır. Tıbbiyeli olan İbrahim Temo, böyle bir örgüt fikrini ilk olarak İshak Sükûfî'ye açar ve artık bir şeyler yapmaları gerektiğini belirtir. Yanlarına Mehmed Reşid'i ve o zamanlar henüz “sofu” olarak bilinen Abdullah Cevdet'i alarak dört kişi olarak toplantı yaparlar.¹²⁶ Bu dört “hamiyetli, namuslu, vatanperver genç” 1889 Mayıs ayında adını, bir sonraki toplantıda netleştirecekleri cemiyeti kurarlar.¹²⁷ Cemiyetin ilk resmi toplantısında, Hersekli Ali Ruşdî, İzmirli Ali Şefik, tıbbiyeli Asaf Derviş, Muharrem Girid, Abdullah Cevdet, İshak Sükûfî, Şerafeddin Mağmumî, Çerkes Mehmed Reşid ve İbrahim Temo hazır bulunur.¹²⁸ Toplantıda bulunanların en yaşlısı olan Ali Ruşdî Efendi reis seçilir. Toplantıda örgüte kimlerin katılıp katılmayacağı söz konusu olduğunda İbrahim Temo bu “milli ve gizli” cemiyete İslâm olsun olmasın her hamiyetli Osmanlı'nın katılması gerektiğini belirtir ve bu fikri genel olarak kabul edilir.¹²⁹ Cemiyetin bu aşamada İttihad-ı Osmanî¹³⁰ adıyla toplandığını görüyoruz daha sonra bu isimden vazgeçilerek Paris'te bulunan Ahmet Rıza'nın da etkisi ile cemiyetin adı İttihat ve Terakki olarak değişecektir.¹³¹

Bu grup, Osmanlı'nın aldığı askerî yenilgiler ve siyasî kayıpların bir an önce önüne geçmek ve bunu yaparken de siyasî otoriteye yönelik değişiklikleri yurt dışında olan gelişmelere paralel olarak gerçekleştirme çabasının dışında, Osmanlı toplumunun dinamiklerine yönelik sosyal bir tahlilden yoksundur.¹³² Aynı tespiti Yeni Osmanlılar için yapmak mümkünse de Yeni Osmanlıların bu anlamda ilk olmaları ve Batı'dan aldıkları düşünceleri kendi dinamikleri ile karşılaştırma çabaları açısından, İttihat ve Terakki veya Jön Türklerden farklılık arzettiğini söyleyebiliriz. Benzer yönleri açısından ise, Yeni Osmanlılar gibi Jön Türklerin de homojen bir topluluk olmaktan

¹²⁵ Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1892)*, İstanbul: İletişim Yay., 1985, s.173.

¹²⁶ İbrahim Temo, *İttihad ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve Hüdumât-ı Vataniye ve İnkılâb-ı Millîye Dair Hatıratım*, İstanbul: Arba Yay., 1987, s.13.

¹²⁷ Temo, s.15.

¹²⁸ Temo, s.16.

¹²⁹ Temo, s.17.

¹³⁰ Hanioglu, s.174.

¹³¹ Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987, s.31. Ahmed Rıza Bey'in benimsediği ilerlemeci pozitivist anlayış gereği cemiyetin adında “terakki” kelimesini kullandığı bilinmektedir. Bkz. Hanioglu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti*, s.180.

¹³² Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri (1895-1908)*, İstanbul: İletişim Yay., 1999, s.47.

ziyade ortak bilinçten yoksun, sadece siyasî otoriteye yönelik rahatsızlıktan dolayı bir araya gelmiş topluluklar olduğunu görüyoruz. Bu rahatsızlık herkeste farklı şekilde ifadesini bulsa da ortak bir hareket biçimi geliştirilebilmiştir. Yahya Kemal'in ifadesi ile söylersek “bin türlü zihniyeti bin türlü yaratılışı bin türlü emeli bir araya toplamış ve dağılmamış” bir cemiyetin içinde “en dinsiz masonlar yanında en şedit İslâm ittihatçıları, en geniş insanîyetçi ve medenîyetçiler yanında en dar kafalı millîyetçiler” barınabiliyordu.¹³³

İttihat ve Terakki, faaliyetlerine bir dönem gizli olarak devam eder. Kurulmasından ancak iki yıl sonra iktidarın haberdar olduğu örgüt, ilk aleni faaliyetini 1894'te Ermeni ayaklanması sonucunda bir bildiri yayınlarak tüm “Müslüman ve yurtsever Türkler”i karşı bir ayaklanmaya çağırarak yapacaktır.¹³⁴ Bu bildiri sonrasında kovuşturma ve tutuklamalar başlar. Abdullah Cevdet, İshak sükûtî, Şerafeddin Mağmumî, Çürüksulu Ahmed Bey başta olmak üzere birçok kişi tutuklanır, çok sayıda kişi de sürgüne gönderilir. Bunlardan bazıları hapiste veya sürgünde iken Avrupa'ya firar etmeyi başarmıştır. Daha öncesinde, yurt dışındaki muhaliflerle irtibata geçen ve onları örgüte çekmeyi planlayan örgüt üyelerinin, bu dönemde, Bursa'da Maârif müdürü iken Paris'te bir sergiyi görmeye giden fakat geri dönmeyen Ahmed Rıza ve Mısır'da bulunan diğer muhaliflerle haberleşmelerinin devam etmesi neticesinde Avrupa'daki muhaliflerin İttihad-i Osmanî Cemiyeti'nin oluşumundan haberi vardır.¹³⁵ İttihad-i Osmanî üyelerinin, Avrupa şubesinin başkanı olması yolundaki teklifini bazı şartlar ileri sürerek kabul eden Ahmed Rıza, benimsediği pozitivism anlayışından dolayı ilk olarak örgütün ismini Osmanlı İttihat ve Terakki cemiyeti olarak değiştirir.¹³⁶ Sonrasında ise bir dönem Sultan Abdülhamid'e sunduğu layihalardan vazgeçen Ahmed Rıza, Paris'te bulunan Halil Ganem'le beraber Fransızca olarak ayda iki defa yayınlanması kararlaştırılan, daha sonra İttihat ve Terakkinin resmî yayın organı olacak “Meşveret” dergisini çıkarmaya başlayacaktır.¹³⁷ Gazete bir Fransızca ekle beraber 15 günde bir, Türkçesinde “ve şâvirihim fil-emr” Fransızca ekte ise pozitivistlerin sloganı

¹³³ Beyatlı, s.171.

¹³⁴ Temo, s.42. Yuriy Aşatoviç Petrosyan, *Sovyet Gözüyle Jön Türkler*, Mazlum Beyhan, Ayşe Hacıhasanoğlu (çev.). İstanbul: Bilgi Yay., 1974, s.179.

¹³⁵ Hanioglu, s.179.

¹³⁶ Demirbaş, s.12. Ayrıca bkz. Hanioglu, s.180. Petrosyan, s.181.

¹³⁷ Emil, s.129. Ayrıca bkz. Akşin, s.35. Demirbaş, s.13.

olan “orde et progrès” d6vizi ile çıkmaktadır. Gazete ile ilgili sonradan tartışma konusu olacak bir diğer ayrıntı ise gazetede ki takvimin 1789 Fransız ihtilalini temel alan pozitivist takvimi kullanmasıdır.¹³⁸

İttihat ve Terakki üyeleri aynı zamanda Mülkiye’den hür fikirleri ile tanıdıkları ve daha sonrasında *Mîzan*’daki yazıları ile şöhret bulan fakat saraydan henüz ümidini kesmemiş olan Murad Bey’e de örgüte katılma teklifinde bulunsalar da ilk başta olumlu bir yanıtta ziyade nasihat olarak geri dönerler. Murad Bey, böyle bir cemiyetin lüzumuna inandığını fakat bir yandan geçimini sağladığı memuriyete devam ederek, diğer taraftan devlete karşı olmasa bile hükümete karşı olabilecek bir cemiyete katılmayı, ahlâkî olarak doğru bulmadığını anlatır.¹³⁹ Murad Bey, ayrıca öğrencilere, fesada sebep olabilecek hiçbir harekete bulaşmamalarını salık verirken kendisini de padişaha dost bilmeleri gerektiğini anlatır. Hatta padişahıtan ümidini henüz kesmediğini Sultan’ın etrafındaki cahil takımı tarafından kuşatıldığını, kendisinin bizzat saray giderek “padişahı kurtarıp tarîk-i selâmete sevk etmek” vazifesine çalışması gerektiğini ve “basiret perdesini açmak” ümidinde olduğunu, bu ümidini kaybettiği anda kendilerine katılacağını belirtir.¹⁴⁰ Her ne kadar ret cevabı vermiş olsa da Murad Bey, daha sonrasında öğrencilerin kendisine olan güvenlerini “hüsn-i isti’mal” ederek çıkabilecek bir fesadın önüne geçebilmek amacı olarak açıklayacağı yönlendirmelerde bulunarak, onlara camilerde toplantı yapmaları fikrini verir.¹⁴¹

Kendisine yapılan cemiyete katılma teklifleri sırasında Murad Bey, Londra’da Selim Farisî’nin çıkarmaya başladığı *Hürriyet* gazetesini, Selim Farisî’nin “din, vatan, hamiyet, namus”u kendi menfaatleri doğrultusunda ele aldığı gerekçesi ile sû-i tesir uyandıracığını düşündüğünden tasvip etmez.¹⁴² Zira Murad Bey, bir yanda Ermenilerin çıkardığı karışıklıklar, diğer yanda “mizac-ı millet”i gözetme zorunluluğundan dolayı “müddet-i medide istibdâd altında ezilmiş olan bir memlekette çıkan ilk muhalefet sadâsı ne kadar mülayim ve mutedil bulunursa o kadar semeredâr olmuş bulunur”,¹⁴³ şeklinde bir düşünceye sahiptir. Bu arada, Devlet-i Âliye için kendi taşıdığı endişelere

¹³⁸ Emil, s.129.

¹³⁹ Murad Bey, *Mücahede-i Milliye*, s.26.

¹⁴⁰ Murad Bey, *age.*, s.27.

¹⁴¹ Murad Bey, *age.*, s.28.

¹⁴² Murad Bey, *age.*, s.29.

¹⁴³ Murad Bey, *age.*, s.29.

vakıf olduğunu düşündüğü Said Paşa'nın, sadrazamlık görevine layık görülmesine sevinen Murad Bey, Said Paşa'nın kendi iradesi ile değil, Padişahın iradesi doğrultusunda hareket ettiğini görerek hayâl kırıklığına uğrar. Kısa bir süre sonra Said Paşa, Murad Bey'e göre önemsiz bir iki sebepten dolayı azledilir.¹⁴⁴ Azlinden sonra Said Paşa ile görüşen Murad Bey, Paşa'ya, kendisinin azliyle beraber artık umudunu kaybettiğini, memuriyete devam etmek veya memlekette kalmak için bir lüzum hissetmediğini anlatır.¹⁴⁵ Böyle bir dönemde Murad Bey, Padişah'la bir görüşme yapmaya karar verir. Bu isteği iletilince Sultan, Murad Bey'den bir layiha yazmasını ister. Sultan tarafından, görüşme isteği, verdiği layiha neticesinde kabul edilen ve ummadığı kadar iyi karşılanan Murad Bey büyük bir sevinç gösterir ve neredeyse kendi gayreti ile imparatorluğun gidişatının değişebileceği zehabına kapılır. Öyle ki yanındaki Zeki Bey'e, "Bu günkü tarihi bir yere kaydet. Hayatımda, aaleb-i ihtimal vatanın selâmetinde pek büyük ehemmiyeti haiz bir inkılâbın serhaddidir. Çünkü devlet dahi benim encamımla doğrudan doğruya ve dolayısıyla alâkadar olsa gerektir",¹⁴⁶ diyebilecektir. Sultan Abdülhamid'le olan görüşmesini ayrıntıları ile anlatan Murad Bey, Kanûn-ı Esâsî'den, Mithat Paşa'ya kadar birçok konuyu konuştukların ve Padişahın kendisini büyük bir dikkatle dinlediğini anlatır. Kendisinin meşrûtiyet karşıtı olarak görülmesinin baş müsebbibi olarak, Mithat Paşa'nın pervasız davranışları ve sonrasında Said Paşa'nın nüfuzunu kötüye kullanması olduğunu anlatan Padişah, yaptığı iltifatla da tabiri caizse Murad Bey'i mest eder.¹⁴⁷ Padişah'ın anlattığı her şeye tam olarak inandığını belirten Murad Bey, henüz Dağıstan'da iken büyük teveccüh gösterdiği ve bir dönem kendisinin hamisi olan Mithat Paşa'nın Sultanın anlattığı gibi Padişah'ı hiçe sayan aşırı davranışları olduğunu dahi düşünür.¹⁴⁸ Layihayı çok beğendiğini ve kendisinin tam istediği gibi biri olduğunu ifade eden Sultan, artık Murad Bey'in gözünde "melek"tir.¹⁴⁹ Murad Bey, o denli kendinden geçmiştir ki Padişah'a ne yapması gerektiği ile ilgili olarak: "Efendimiz, bendegânlardan birini, ikisini, taltif etmekten fazla olarak ortada himmet-i şahanelere muhtaç hâller vardır. Mülk ve devlet cidden tehlikeye maruzdur. Lütûf u inayet-i şahaneleriniz o cihete hasr u tevcih

¹⁴⁴ Murad Bey, *age.*, s.33.

¹⁴⁵ Murad Bey, *age.*, s.34.

¹⁴⁶ Murad Bey, *age.*, s.38.

¹⁴⁷ Murad Bey, *age.*, s.41-44

¹⁴⁸ Murad Bey, *age.*, s.41

¹⁴⁹ Murad Bey, *age.*, s.46.

buyurulmalıdır”¹⁵⁰ şeklinde yol gösterir. Bu yol göstericiliğin boyutları o noktaya varır ki Sultan Hamid hatıralarında “O akşamki tutumundan bana akıldânelik etmek istediği açıktan açığa anlaşılıyordu” diyecektir.¹⁵¹ Sohbet sırasında hayatını ve amacını anlatan Murad Bey, bir intihabla, istenilen usûl-ı meşrûtanın her türlü tehlikeden berî olarak tesis olunabileceğini ifade eder.¹⁵² Görüşme bittikten sonra başmabeyinciye uğrayan Murad Bey, onlara melek gibi bir Padişah’ı şeytan gibi gösterdikleri için sitem eder.¹⁵³ Zira Padişah da korkutucu bir heykelden ziyade “bir akîl, feylosofda dahi fazilet sayılır nezaket-i tab’ ile âmâl-i hasene” görmüştür. Kendisine bu denli mutluluk veren bu görüşmeden sonra Murad Bey’de, Padişah’tan ziyade Padişah’ı bir kalkan gibi kullanan “maiyet haşerati”nin her şeyden sorumlu olduğu düşüncesi daha da kuvvet kazanır. Murad Bey o denli hülyaların içine girer ki, böyle melek gibi bir Padişah’la beraber “devletin ve milletin selâmet-i müstakbelesini” kurtarmanın ne büyük bir gazâ olabileceğini düşünür. Tabi ki böyle bir gazânın başlatıcısı da Murad Bey olacaktır!¹⁵⁴ Ve bunda ne kadar samimi olduğunu görmesi için, Padişah’ın kendisine teklif edeceği hiçbir mevki ve makâmı kabul etmeyeceğini hatta gerekirse Düyûn-ı Umumîye komiserliğinden de feragat edebileceğini düşünür.¹⁵⁵ Murad Bey, “zahiren padişaha tarih okutmak, hakikat-i halde ise kâffe-i umûr-ı devlette icra-ı nüfuz etmek”¹⁵⁶ gibi bir düşünceye sahip olduğu halde, Padişah’la bundan sonra olacak görüşmelerine hazırlanmaya başlar.

İlk görüşmenin verdiği özgüvenle ertesi gün tekrar saraya giden Murad Bey’e, Padişah’ın yorgun olduğu gerekçesi ile daha sonra görüşmek istediği ve millet meclisi yerine alternatif olarak düşündüğü meclis hakkındaki fikirlerini yazmasını rica ettiği iletilir. Murad Bey denileni yapar, fakat bundan sonraki saraya her gidişinde hep aynı cevabı alır. Sonrasında ise kendisinin Yıldız’a kadar yorulmamasını, Padişah tarafından uygun olduğu bir vakitte kendisine haber verileceği anlatılır.¹⁵⁷ Bütün bu görüşme

¹⁵⁰ Murad Bey, *age.*, s.44.

¹⁵¹ İsmet Bozdağ, *Abdülhamid’in Hatıra Defteri*, İstanbul: Pinar Yay., 1992, s.109.

¹⁵² Murad Bey, *age.*, s.45.

¹⁵³ Murad Bey, *age.*, s.46.

¹⁵⁴ Murad Bey, *age.*, s.48.

¹⁵⁵ Murad Bey, *age.*, s.49. Murad Bey, bu düşüncesini Avrupa’ya firar ettikten sonra da muhafaza eder. Kendisine dönmesi için mektup yazan kayın biraderi Sabit Efendi’ye yazdığı cevapta, çıktığı yolda başarılı olsa dahi hiçbir mevki ve makâma talib olmadığını sadece hüsn-i niyetle çalıştığını belirtir. Ayrıca bkz. Emil, *Jön Türklere Dair Vesikalar*, s.90

¹⁵⁶ Murad Bey, *age.*, s.50. Ayrıca bkz. Beyatlı, s.65.

¹⁵⁷ Murad Bey, *age.*, s.51.

isteklerinin geriye çevrilisinde dahi Padişah'ı değil, kendisinden korktuklarını düşündüğü “çete”yi sorumlu tutar.¹⁵⁸ Fakat bu kapıdan çevrilişlerin artması ve Padişah'la görüşmesinden sonra kendisi için umut ettiği atanmaya, Murad Bey'le beraber, layiha istenen ikinci kişi olan İzzet Bey'in mazhar olması ile artık Murad Bey'in Padişaha güveni kalmamıştır. Bu atama ve son kez kapıdan çevrilmesi ile Murad Bey, artık memleketi terk etmeye kesin karar vermiştir.¹⁵⁹

1.3. AVRUPA DÖNEMİ

Avrupa'ya gitme kararını veren Murad Bey, “hamiyeten ve millete muhabbeten” bu kararı vermeye mecbur olduğuna dair bir risâle çıkarmaya karar verir ve çıkacak olan bu risâlenin hedeflerini şu şekilde açıklar:

“Birincisi: Avrupa erbâb-ı iktidarıyla efkâr-ı umumîyesine, Türkiye'nin ahvâl-i hazıra-i dâhiliyesi hakkında malumat-ı sahiha vermek, yani çürük ve gaib olmağa mahkûm olan tabakanın idare-i resmîyeden ibaret bir dış kabuktan başka olmadığını iddia etmek, devlet ve millet-i Osmaniye'nin pek ziyade ıslah ü ikmâle mustaid olduklarını isbat etmek, bu ıslahat sayesinde husûle gelecek kavî ve muntazam Türkiye'nin gerek asayîşi gerek medeniyet-i âlem itibarı ile pek büyük faidesi olacağını göstermek, bu sayede Avrupa efkâr-ı umumîyesini Türkiye'nin ıslahına mukaddes bir vazife-i beşeriye nazarıyla baktırarak er geç hükümetlerini Avusturya ve Rusya politikasını akîm bırakacak bir meslek-i muttarid ittihâzına mecbur edecek nümâyişlere sevk eylemek.

İkincisi: Ermeni meselesinin illet-i hikmetini yâr u ağıyâra iyice bildirmek.”¹⁶⁰ “Ermenilerin hasnen müşkülât-ı hâzırının tesviyesine Devlet-i Âliyenin menafî' hayatiyesinden başka Rusya menafî'inin dahi muhalif geleceğini hatta şu menafî'-i mesele-i mühimmesi olmasa bile - Ermenilerin hiçbir yerde ekseriyet teşkil etmemekte bulunmalarına nazaran -o suretle hâll-i mesele edilmesinden fiilen kâbiliyeti olmadığını Avrupa öğrenince, Ermeni gayreti “Türkiye'de ıslahat icrası lüzumu” gayretine tebeddül edebiliyordu. Bu sayede “miting” ile sair nümâyişler bizim hissiyat-ı kalbîyemizi cerh edecek tecavüzler şeklinden çıkar, bizi o nümâyişleri hoş görmeye ve kalben iştirak etmeye alıştıracak bir kalıba girer idi ki, bunca muhesanâtı pek çok olacak idi.

Üçüncüsü: Müddet-i medide cehalet deryasına gark olan en vahşi bir istibdâd altında ezilmiş bulunan bir cemiyetin içinde ilk uyanan efkârların birden ifrata gittikleri emsalleri geçmiş ahvâldendir. Bu gibi ifratçılığın mazarratları pek çoktur. Ez-cümle davalarından ilk evvel istifade edecek olan halka fikir ve iddialarını pek vahşi ve mizaca gayr-ı muvafık gelir. Metalibi ile beraber kendilerini reddetmek hususunda hükümete kalben iştirak etmesini dâ'î olur.

Mesela fikren tarf-i medeniyette oldukça büyük bir mesafe kat' eylemiş olan Rusya'da istibdâdın idame olunabilmesi yüz sene evvelden beri mevcûd olan hürriyetperverlerinin, Avrupa'nın ön ayak olan ifrat firkalarıyla hem-efkâr olup ona

¹⁵⁸ Murad Bey, *age.*, s.52.

¹⁵⁹ Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.109. Ayrıca bkz. Murad Bey, *age.*, s.57.

¹⁶⁰ Murad Bey bu maddedeki “yâr u ağıyâr”dan kastını, Ermeni meselesine, en az yabancı hükümetler kadar Türk hükümetinin de yabancı kalması olarak açıklıyor. Bkz. Murad Bey, *age.*, s.65.

göre icraat talep etmelerinin semere-i makusesidir. Muvaffakiyet zeminini külliye ihlal eden “nihalistler” dahi nail-i emel olamayan hürriyetperverlerin me’yûslerinden ibarettir.

Akıl ve tecrübe ıslah ve tanzim yolunda ilk atılacak adımların, ileride atılacak adımların mukaddeme-i mu’tevilesi dairesinden çıkmamasını iltizam ettirir. Bir taraftan dâhil ve harîcde tahsil-i ilim edenlerin çoğalması, diğer taraftan halkın merak ve endişesini tahrik edecek vukuatın son yirmi sene zarfında tevâlî etmesi neticesi olarak bizde efkâr-ı umumîye bir dereceye kadar uyanmış bulunuyor idi.

İş bu uyanmanın netice-i tabiasından bulunan fırkaların bazı nümayişler icrasına kıyam etmelerinden hareket zamanı gelmiş olduğu anlaşılıyor idi. Hâlbuki bizde öteden beri hürriyet-i matbûat mevcût değildi. Âmâl ve ihtiyacât-ı milliye hakkında teatî-i efkâr edilmesine imkân yoktu. Bunun için herkes icra-ı nümayişte kendi bildiğine tabi olacaktı ki neticesi hükümeti şiddet icrasında haklı, halkı dahi adem-i iştirakte ma’zur gösterecek bir kargaşalıktan ibaret kalabiliyordu...

Dördüncüsü: Altı yüz seneden beri bizde devam eden istibdâd, efrâd-ı ahâlîye şöyle dursun, ricâl ve ulemânın ekâbirine vazife ve mesûliyet âdabını unutturmuştur. Bu sebepten olarak, maiyet-i müstakile-i şahaneden bed’ ile makâm-ı sadaretten ve nezaretlerden geçerek kaza kaymakamlığına varıncaya kadar bilcümle bendegân ve memurîn-i devlet cidden ahvâl-i umumîyenin ve ezcümle kendi ellerinden gelen geçen ahvâl-i hususiyenin gidişinden şikâyetle müteessir buldukları halde kimse “îfâ-i vazife” etmek yolunu bulmağı akledemiyor idi.

Diyordum ki: ben dahi bir “bende” bir “memur”-ı devletim. Sadâkat ve muhabbetimi herkese teslim ettirmeğe muvaffak oldum. Namus ve haysiyetim ile rütbe ve mesnedler kazandım. İstikbal âmâlî itibariyle belki de bana faik olacak bir kimse yoktur. Hizmetteki muvaffakiyetim ile mütenasip bir rahat ve saadet-i beytiyeye malik bulunuyorum. Fazla olarak ben bu memleketin nimetiyle eben an ced perverde olmuş bir bende-i kadime olmayıp bir “milletçi”yim, yani ben herkesten ziyade “muhafazakâr” olmak hakkına malik bulunuyorum...¹⁶¹

Avrupa’ya gitmeden önce kendisine geniş hedefler belirleyen Murad Bey, bunların sonucunda en azında saray erkânından veya halk kesiminden birkaç kişiyi uyandırmayı ve Padişah’ı etkilemeyi başarabilecekse hain ve nankör olarak tanınmayı dahi göze aldığını ifade eder.¹⁶² Önce Dağıstan’a giderek ailesini ziyaret etmeye karar veren Murad Bey,¹⁶³ ailesi ile haberleşmesini sağlayacak bağlantıları oluşturduktan ve ailesini emanet ettiği kayınbiraderi ile görüştüğten sonra, maliye nazırına Düyûn-ı umumîye komiserliğinden istifa ettiğini bildiren dilekçeyi, eşi ve çocuklarına yazdığı veda mektubunu ardında bırakarak 19 Kasım 1895’te Sivastopol’e gider.¹⁶⁴ Kendisini karşılayan İsmail Gaspıralı’nın evinde bir gece misafir olan Murad Bey, ertesi gün oradan Dağıstan’a geçmek fikrindedir. Fakat Dağıstan’a gitmek için tamamlamaya çalıştığı belgeleri beklerken, kendi deyimi ile “kurşun ile vurulmuş” gibi hissettiği gazete haberlerine gözü ilişir. Bu kadar etkilendiği telgraf haberinden biri, şark meselesinin hâlli için Avusturya başbakanının Avrupa devletlerini ortak hareket etmeye

¹⁶¹ Murad Bey, *age.*, s.64-68.

¹⁶² Murad Bey, *age.*, s.68.

¹⁶³ Murad Bey, *age.*, s.59.

¹⁶⁴ Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.116.

çağırdığı telgraf, diğeri ise Abdülhamid'in yazdığı mektubu Lord Salisbury'nin ifşa ettiğini bildiren haberdir.¹⁶⁵ Okuduğu bu haberlerden sonra Dağıstan'a gitmekten vazgeçen Murad Bey, şark meselesini tasfiye etmeye çalışan Avrupa devletlerine,¹⁶⁶ bilhassa Ermeni meselesinin umumî ıslahatın bir parçası olduğunu, bunun dışında, sadece bir cinsi ya da mezhebi hedef alan ıslahattan, faydadan maada zarar geleceğini anlatmak ve "Türkiye'nin umûrunu tesviyeye resmen devletleri davet etmek" gibi bir fırsatı kaçırmamak için "gazâ meydanı"na koşmak lüzumunu hisseder. Böylelikle Murad Bey, 26 Kasım 1895'te hareket ederek 30 Kasım günü Viyana'ya ulaşır. Buradan Sultana, attığı her adımdan İstanbul'u haberdar etme düşüncesi ile bir mektup yazar. Mektupta İstanbul'dan Dağıstan'a gitme fikrinin açıklamasını, Ermeni meselesinin İngiliz politikası sonucu ortaya çıktığını, Osmanlı Devleti, İngiliz aleyhtarlığından vazgeçerse çözüme kavuşma ihtimalinin olabileceğini ve Salisbury'in devleti aşağılamaya yönelik hareketinin yol açacağı sonuçları yazar. Diğer birçok sorunun yanında, devlete musallat olan bu gibi sorunlar yüzünden ülkeyi terk ettiğini haber verir. Bunu yaparken de Padişah'a bu sorunlardan kurtulmak için çözüm önerisinde bulunur. Murad Bey'in üslûbundan dolayı, bir öneriden çok tehdidi andıran çözüm ise "damarlarında cari olan Ertuğrullar, Osmanlar, Orhanlar, Fatihler, Yavuzların" kanından taşıyorsa Sultanın ya "kontrol meclisi"nden daha geniş olarak "usûl-ı meşveret"i ihdâs ederek, ülkeyi huzur ve sükûnete kavuşturması ya da "terk-i hükümet" etmesidir. Murad Bey, bu iki şıktan birini tercih etmesi için Padişah'a on gün süre tanır ve bu on gün zarfında sonuç alamaz ise "hürriyet" hareketine başlayacağını bildirir.¹⁶⁷ Padişah'a yazılan bu mektupla Murad Bey, Sultana karşı Avrupa'da izleyeceği siyasetin ve kullanacağı üslûbun ilk izlerini yansıtır.

Viyana'dan sonra Berlin'e geçmeyi düşünen Murad Bey, Viyana'da dış işleri bakanının şark meselesi konusundaki ısrarı üzerine buradan ayrılarak, hürriyet hareketlerinde bulunan gençleri "matlûb bir mesleğe" yönlendirmek için Viyana'dan Paris'e geçer.¹⁶⁸ Henüz Paris'e varmadan, kayboluşu ile ilgili haberler yabancı basında yayılmaya başlamıştır, Murad Bey, hakkındaki bilgilerin yanında, tutuklanma

¹⁶⁵ Murad Bey, *age.*, s.78.

¹⁶⁶ Murad Bey, *age.*, s.79.

¹⁶⁷ Murad Bey, *age.*, s.82.

¹⁶⁸ Murad Bey, *age.*, s.84.

ihtimalinden dolayı ülkeyi terk ettiği, Sultan tarafından öldürtüldüğü gibi birbirinden farklı haberlere de yer verilir.¹⁶⁹ Murad Bey'i Paris'te, Osmanlı aleyhtarını gazete manşetleri ve İstanbul'da tanıştığı, üzerinde iyi izlenim bıraktığı Fransız Cain karşılar.¹⁷⁰ Bir davete tesadüf eden bu günde Murad Bey, davette Fransız ileri gelenleri ile görüşme imkânı bulur. Bu davetten dolayı Murad Bey'in Paris'te olduğu ertesi gün bütün gazetelerde yer alır. Murad Bey, edinmek istediği “mevki’-i matlûb” a kolaylıkla erişir, birçok gazete kendisi ile konuşmak için talepte bulunur.¹⁷¹ Kendisine sorulan sorulara net cevaplar veren Murad Bey, Fransız basını tarafından Osmanlı ihtilalcilerin sözcüsü olarak tanıtılır ve mülakatları yayınlanır. Murad Bey, ilk kez olarak bu mülakatlarda Sultan Abdülhamid hakkında sert sözler sarfeder. Abdülhamid'in halk tarafından sevilmediğini ve bundan dolayı hâl' edilmekten korktuğunu, bu korkudan dolayı gerici bir zihniyetle ülkeyi yönetmeye çalıştığını ifade eder.¹⁷²

Murad Bey, neşriyat yolu ile Avrupa efkârındaki yanlış anlayışları değiştirme düşüncesini gerçekleştirmek için Paris'e gelir gelmez, Fransızca olarak Le Figaro Gazetesi'nde yayınlanmak üzere *Le Palais de Yıldız et La Sublim Porte (Yıldız Sarayı ve Bâb-ı Âlî Yahut Şark'ın Derd-i Aslîsi)* adlı risâle ile bir mektup yayınlar. Mektupta Avrupa hükümetlerinin düştüğü yanlışla bütün Avrupalıların düşmemesi ve Osmanlı Devleti ile ilgili yanlış anlamının düzeltilmesi için Avrupa diplomasisine ve basınına açık bir çağrı vardır. En az bu mektup kadar Murad Bey'in düşüncelerinin özeti olabilecek ve birçok yerde referans gösterdiği risâle de Avrupa basınında ses getirir.¹⁷³

Murat Bey'in Paris'e vusûlü sırasında orada bulunan İttihat ve Terakki üyeleri ise, Paris şubesi başkanı olan Ahmed Rıza önderliğinde, “Meşveret” gazetesini çıkarmaya başlamışlardır. Fransız basınının Murad Bey'e gösterdiği ilginin daha fazlasını Meşveret gösterir ve Murad Bey'in firarını büyük bir sevinç ve heyecanla okuyucularına haber verir:

Cemiyetimizin dâhili ve hâricî mesâi-yi hamiyetmendânesiyle husûle gelen şu hâlat-ı mes'ude kalb-i vatanperveranemizi meserretle doldurmakta iken her türlü evsaf-ı

¹⁶⁹ Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.131.

¹⁷⁰ Murad Bey, *age.*, s.86.

¹⁷¹ Murad Bey, *age.*, s.87.

¹⁷² “Conversation avec Mourad Bey”, *Le Figaro*, S.342, 8 December 1895, s.3. Alıntı, Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.134.

¹⁷³ Murad Bey, *Yıldız Sarayı Hümayûnu ve Bâb-ı Âlî veyahut Şarkın Derd-i Aslîsi*, Kahire, 1313.

medhiyyeye bedel nâm-ı hamiyet-ittisamının zikri kifayet eden Murad Bey'in sâha-i hürriyette zuhuru bizi bir kat daha memnun etti. Murad Bey bir zaman “*Mîzan*” gazetesiyile hukuk-ı Osmaniye’yi müdafaaya çalışmıştı. Kendisinden burada vatana nâfi hizmetler bekleriz.¹⁷⁴

Murad Bey, gerek bu karşılama, gerek Fransız basınına yaptığı açıklamalardan güç alarak, firarının amaçlarından biri olan, Paris’teki hürriyet hareketine yön vermek arzusu içinde Ahmed Rıza Bey ile görüşür. Fakat bu görüşme, Murad Bey için hayâl kırıklığı ile sonuçlanır.¹⁷⁵ Ahmed Rıza Bey’in kendisine soğuk davranmasının altında, kendisinin sarayın casusu olduğuna dair ortalıkta dolaşan iddialara dayandırsa da, bunun, şu ana kadar içinde bulunduğu durum çerçevesinde yanlış bir kanı olduğunu düşünür. Büyük bir iyimserlikle Ahmed Rıza Bey’in fırkanın başında olduğu için kendisine olan muhabbetini gizlemek durumunda kaldığını dahi düşünür.¹⁷⁶ Bir fırka lideri olarak, kendisine rakip olabilecek birinin gelmesinin verdiği rahatsızlıktan başka bir şey olmayan Ahmed Bey’in soğuk davranışını, Murad Bey, sürekli olarak iyimserlikle yorumlamaya çalışır. Öyle ki Ahmed Rıza ile ilgili düşüncelerini ifade ederken hem kendisine olan güveni hem de Ahmed Bey’le ilgili yanlışlığını ortaya koyan şu cümleleri sarfeder: “Ahmed Bey’in bana tefevvuk etmek, önüme geçmek iddiasında bulunabileceğini hayâlime sığdıramadım.”¹⁷⁷ Murad Bey, Ahmed Bey ile arasındaki soğukluğun *Le Figaro*’da yayınlanan risâlesi ile ilgili olduğu haberini alınca kendisi ile görüşür. Ahmed Bey’in bilhassa itiraz ettiği maddelerin başında, Murad Bey’in herhangi bir eylem sırasında “kan dökülmesi cihetinden imtina” ve daha sonra kendisinin de fikir değiştireceği, “millet meclisinin cem’i cihetine gidilip şimdilik mahdûd bir meşrûtiyet ile iktifa” ile ilgili iki madde olduğunu öğrenir. Neden bu şekilde düşündüğünü Ahmed Bey’e açıklar. Açıklamasında “Avrupalıların nazarında ne kadar muhafazakâr görünür isek o kadar kazanırız” der. Ahmed Bey’in cevabı da en az Murad Bey’in açıklaması kadar ilginçtir, bu gerekçeye kandığını ve cemiyeti de kandırmaya çalışacağını söyler.¹⁷⁸

Ahmed Bey tarafından umduğu ilgi ile karşılanmayan Murad Bey, daha önce Paris’e gelmiş, birçoğunu yakından tanıdığı gençler tarafından oldukça iyi karşılanır.

¹⁷⁴ Meşveret, S.3, 15 Kânunuevvel 1312, s.1. Alıntı, Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.132.

¹⁷⁵ Murad Bey, *age.*, s.88.

¹⁷⁶ Murad Bey, *age.*, s.89.

¹⁷⁷ Murad Bey, *age.*, s.93.

¹⁷⁸ Murad Bey, *age.*, s.93.

Ahmed Bey'e karşı olan bazı olumsuz düşüncelerden dolayı, üstü kapalı olarak Paris'teki şubenin başkanı olmasını teklif edenler dahi çıkar. Zira "hoşa giden hali kültürü ve söz kâbiliyeti" ile Murad Bey, Ahmed Bey'den üstünlük arz ediyordu ve "genç Türkler muhitinde fazla sevilmiş" ilgiyi üzerinde toplamıştır.¹⁷⁹ Bu özelliklerinin yanında Murad Bey'in, Ahmed Rıza'ya nazaran daha muhafazakâr söyleme sahip olması, hilâfete ve saltanata karşı sert bir söylem geliştirmemesi de gençler üzerinde etkili olmasının sebeplerindendir.¹⁸⁰ Murad Bey, İstanbul'da cemiyete katılması yönündeki tekliflere verdiği cevaba yakın bir cevap vererek, gençlerin Ahmed Bey'e itaat etmelerinin daha doğru olacağını söyleyerek teklifleri kabul etmez.¹⁸¹

Murad Bey bu sorunların uzağında, ilk iş olarak Fransız devlet adamları ile görüşmeye başlar. Gazete sütunlarına geçen görüşmelerinden biri Fransa dış işleri bakanı ile yaptığı görüşmedir.¹⁸² Görüşmelerin temel konusunu Ermeni meselesi oluşturur. Murad Bey, büyük bir gayret göstererek yabancı diplomatları bir Ermeni sorunu yaşanmadığını, vaki olanın tamamen sunî bir sorun olduğu konusunda ikna etmeye çalışır. Bu gayretler sonuç verir, Fransız dış işleri bakanı, Fransız meclisinde Murad Bey'in düşüncesinin özeti olan, memâlik-i Osmaniye'de umumî bir ıslahatın dışında, Ermeniler için özel ıslahatı gerektirecek bir Ermeni sorunu olmadığı şeklinde bir konuşma yapar.¹⁸³ Murad Bey, bu görüşmelerin sonucunda kendisine yeni bir çerçeve belirler. Önce Lord Salisbury ile görüşmek için Londra'ya gitmeye, sonrasında Mısır'a giderek "Mîzan"ı neşretmeye karar verir. Gazeteyi Mısır'da neşretme isteğindeki sebeplerden biri Paris'te Ahmed Bey'e gölge etmemektir.¹⁸⁴ Mısır'a gitmesi için kendisini davet eden Mısır Hidivi'nden ziyade, kendisini İngiliz himayesinde göstermeye gayret eder ve Osmanlı komiseri Ahmet Muhtar Paşa'nın Mısır'a gitmemesi yolunda yaptığı ihtârları dikkate almaz.¹⁸⁵ Salisbury'yi ile görüşmek için gittiği Londra'da, Mîzan'ı neşretmek amacıyla Mısır'a gitmek istediğini bildirmek için çeşitli yetkililerle görüşür ve olumsuz bir tavırla karşılaşmaz. Fakat gerek Osmanlı sefiri Kostaki Paşa ile görüşmesinde, gerekse Salisbury ile olan görüşmesinde hayâl

¹⁷⁹ Celal Bayar, *Ben de Yazdım, Milli Mücadeleye Giriş*, İstanbul: Baha Matbaası, 1967, c.I, s.191.

¹⁸⁰ Ernest Edmondson Ramsaur, *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, Nuran Yavuz (çev.). İstanbul: Sander Yay., 1982, s.54.

¹⁸¹ Murad Bey, *age.*, s.94.

¹⁸² *Le Figaro*, S.362, 28 December 1895, s.3. Alıntı, Emil, *age.*, s.141.

¹⁸³ Murad Bey, *age.*, s.97.

¹⁸⁴ Murad Bey, *age.*, s.97.

¹⁸⁵ Murad Bey, *age.*, s.98.

kırıklığına uğrar. Kostaki Paşa'nın, firarından dolayı meydana gelen akislerin, halkı isyana çağırarak ve ihtilale sürüklemek gibi kötüye kullanılma ihtimaline karşı İstanbul'un tedirgin olduğunu anlatması üzerine Murad Bey, müteessir olur. Cevap olarak, böyle bir şeyi cinayet işlemekle eş tuttuğunu belirtir, devlete ve padişaha hiçbir zaman düşman olamayacağını, her ikisini de canından aziz bildiği için İstanbul'da sansür baskısından istediği gibi neşremediği “*Mîzan*”ı, Mısır'da yine devletin ve padişahın selâmeti için neşretmek istediğini ifade eder. Aynı zamanda, bir Müslüman ülkede ikametine ve neşriyatına bir engel çıkarılmadığı takdirde neşredeceği gazetenin lisanının beklediklerinden daha mutedil olacağı sözünü verir.¹⁸⁶ Salisbury ile olan görüşmesinde ise kendisinin ifade ettiği, Osmanlı Devleti'nde bir dış kabuk niteliğindeki sorunların Kanûn-ı Esâsî ile meşrûtiyetin ihdâsı sonucunda çözüleceği ve zaten sağlam olan vücûd-ı milletin ortaya çıkacağı sözüne karşılık, Salisbury'nin:

altı yüz senelik zulüm ve i'tisâf, anâsır-ı gayr-i müslime kulûbunu Osmanlı ve Müslümanlara karşı kin ve adavetle doldurmuş, vücûd-ı devlet ancak istibdât yumruğu sayesinde yekpare bir halde bulunduğunu, hürriyet î'tâsı halinde anâsır-ı muhtelif yekdiğerleriyle hemen boğuşmaya koyulacak,

cevabını vermesi Murad Bey'i, Avrupa efkârını değiştirebilme konusunda umutsuzluğa iter.¹⁸⁷ Londra'daki temaslarından biri de Ermeni komiteleri ile yaptığı görüşmeler olmuştur. Bu görüşmelerde, Ermeni temsilcilerinin vatan sevgisi ile değil, yarım yamalak bilgi ve dış mihrakların tahrikleri ile hareket ettiklerini görünce bir hayli üzülür.¹⁸⁸ Gerek yaptığı görüşmeler ve gerekse kendi izlenimleri sonucunda Avrupa umumî efkârını değiştiremeyeceğini anlayan Murad Bey, buradan Meşveret'te yayınlanmak üzere bir bend yazar ve gönderir; sonrasında ise Mısır'a gitmek üzere Paris'e geçer. Paris'e geçtiğinde bendin “Oğlum Rıza Bey” hitâbı ile başladığı için yayınlanmadığını öğrenen Murad Bey, Ahmed Rıza Bey'in kendisine olan davranışlarında bir değişiklik göremeyince Mısır'a gidişini öne alır ve yola çıkar.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Murad Bey, *age.*, s.100.

¹⁸⁷ Murad Bey, *age.*, s.101–102.

¹⁸⁸ Murad Bey, *age.*, s.104.

¹⁸⁹ Murad Bey, *age.*, s.107.

1.3.1. Mısır Dönemi

29 Aralık 1895'te Abdülhamid'e karşı mücadele eden muhaliflerin yoğun olduğu Mısır'a geçen Murad Bey, burada da Paris'te olduğu gibi geniş bir çevrenin içine girer. Bunda, hem Abdülhamid'in uzanacak kollarından kendini korumak, hem de Mısır'daki muhaliflerin desteğini alma çabası vardır.¹⁹⁰ Bu dönemde Kahire'de Dr. İsmail İbrahim, Hasan Arif, Reşid Bey gibi muhalifler bulunuyordu. Bu anlamda Kahire, Paris'ten sonra Jön Türkler için merkez konumunda idi.¹⁹¹

Murad Bey, gerekli görüşmeleri yapıp bazı teminatlar alınca, 16 Ocak 1896'dan itibaren İstanbul'da 159. sayıda bıraktığı *Mîzan*'ı ikinci kez çıkarmaya başlar.¹⁹² Mısır'da aradığı rahat ortamı bulan Murad Bey, burada kısa zamanda gerek gazete yolu ile gerekse yaptığı görüşmelerle oldukça dikkat çeker. Ahmed Rıza ile birlikte hareket etmek adına Meşveret'te yayınlanmak üzere yazılar gönderse de bunlar Ahmed Bey tarafından yayınlanmaz. Murad Bey son olarak, kendisinin *Mîzan*'ın ilk sayısında yayınladığı "*Fırkamızın hatt-ı hareketi*" başlıklı "vatanımız saltanat ve hilâfet itibariyle şekl-i esasında hiçbir tebeddüle uğrayamaz" maddesi ile başlayıp 21. maddede son bulan¹⁹³ İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin programını ihtiva eden bir yazı gönderir. Ancak bu yazı da yayınlanmaz. Murad Bey'in, bu şekilde diğer fırka üyelerinin onayını almaksızın, fırka programını yayınlamasıyla, daha önce Meşveret'te çeşitli vesilelerle cemiyetin görüşlerini ihtiva eden ve program niteliği taşıyan yayınları ve görüşleri göz ardı ettiğini söyleyebiliriz.¹⁹⁴

Gerek muhteva gerekse üslûp açısından İstanbul'da çıkan "*Mîzan*"dan oldukça farklı olan gazete, büyük ses getirir. Cemiyetin resmi yayın organı *Meşveret*'i gölgede bırakacak kadar popülerite kazanır. Murad Bey, bu noktadan sonra cemiyetin lideri gibi davranıp çeşitli yazışmalar yapar. Birçoğu Osmanlı yöneticilerine gönderilen bu yazıların bazıları çağrı, bazıları ise emir niteliği taşır.¹⁹⁵ Üslûbundaki şiddeti her sayıda biraz daha artıran *Mîzan*, ilk defa olarak Abdülhamid'i hedef alan yazılar yayınlar.

¹⁹⁰ Murad Bey, *age.*, s.108.

¹⁹¹ Ahmed Bedevi Kuran, *İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul: Tan Matbaası, 1945, s.42.

¹⁹² Murad Bey, *age.*, s.119.

¹⁹³ Murad Bey, "Fırkamızın Hatt-ı Hareketi", S.159, 10 Recep 1313, s.7-8.

¹⁹⁴ Hanioglu, *age.*, s.205.

¹⁹⁵ Hanioglu, *age.*, s.207.

Bunun karşılığında Murad Bey için İstanbul'da giyabi idam kararı çıkarılır.¹⁹⁶ İstanbul basını da boş durmayarak Murad Bey aleyhinde kampanyalar başlatır, gerek ailesi üzerinden gerek şahsı üzerinden birçok ithamlara maruz kalır. Murad Bey'in daha iyi anlaşılabilmesi için bu idam kararını duyunca ne düşündüğünü bilmek önemlidir. İdam kararını duyan Murad Bey, idam edilmekten değil, çıkan bu idam kararına karşı halkın artık yeter demesi ile "İstanbul'da veya taşrada kıyam vuku' ile uygunsuz vukuata kapı açılması" ihtimalinden korkar.¹⁹⁷

Ahmed Bey'in gerek kişisel özellikleri, gerekse ideoloji olarak pozitivizme yakın olması cemiyet üyelerini rahatsız eder. *Meşveret*'in cemiyetin değil de Ahmed Rıza Bey'in yayın organıymış gibi tekelden çıkarılması, Ahmed Bey hakkındaki dedikoduları alevlendirir. Cemiyetten birçok kişi Ahmed Rıza başkanlığında çalışmak istemediğini açık açık beyan eder hâle gelmiştir.¹⁹⁸ Ahmed Bey'in Abdülhamid'den bir farkı olmadığını düşünen cemiyet üyeleri Murad Bey'e şikâyet mektupları göndermeye başlarlar.¹⁹⁹ Murad Bey, bu şikâyet mektuplarına Ahmed Bey'in saygı değer bir Osmanlı vatandaşı olduğunu bazı cahilâne hareketler görülse bile, bu hareketlerin mücadelenin selâmeti için görmemezlikten gelinmesi ve Ahmed Rıza Bey'e itaat edilmesi gerektiği şeklinde cevaplar yazar.²⁰⁰ Ahmed Bey'in *Mîzan*'ın yazıları ilgili alaylarda bulunması hatta "Muhammed'in cennetinden bir sadâ" ifadelerini sarfetmesi, Murad Bey tarafından dedikodu olarak addolunur. Lakin "*Yıldız Sarayı Hümmâyûnu*" adı altında neşrettiği risâlesinin gördüğü ilgiye karşılık ücretsiz dağıtılmasını isteyen Murad Bey, *Meşveret*'te risâlenin para yolu ile satıldığı haberini okuyunca oldukça kızar.²⁰¹ Hakkında çıkan idam kararının etkisi ve İstanbul'dan gelen baskılara dayanamayan Mısır yönetiminin, Mısır'ı terk etmesi yönündeki telkinleri sonucu, Murad Bey Mısır'dan tekrar Avrupa'ya gidip cemiyete resmen katılarak faaliyetlerine orada devam etme kararı alır.²⁰² Bu kararını, Mısır hükümetinin kendisine ilettiği uyarı ile beraber, abonelik bedellerinin bundan sonra çıkacak *Mîzan*'la veya *Meşveret*'le ödeneceğini

¹⁹⁶ Murad Bey, *age.*, s.129.

¹⁹⁷ Murad Bey, *age.*, s.152.

¹⁹⁸ Murad Bey, *age.*, s.139.

¹⁹⁹ Kuran, *age.*, s.44.

²⁰⁰ Murad Bey, *age.*, s.140.

²⁰¹ Murad Bey, *age.*, s.142.

²⁰² Murad Bey *age.*, s.158.

bildiren bir yazı yazarak okuyucularına *Mîzan*'da duyurur.²⁰³ Bu kararda Ahmed Rıza'dan duyulan memnuniyetsizliğin artması ve üyelerin kendisini başkan olarak görmek istediklerini düşünmesinin de etkisi olsa gerektir. Avrupa'ya hareket ederken aldığı karar, *Mîzan*'ı yayınlamamak bunun yerine *Meşveret* ve *Hürriyet* gazetelerine yazı yazmak yönündedir.²⁰⁴

1.3.2. Paris Dönemi

Murad Bey, 16 Temmuz 1896 da tekrar Paris'e gelerek cemiyetin resmi üyesi sıfatı ile faaliyetlerine devam eder. Ahmed Bey ile ilk gelişinde ve Mısır'da üstü kapalı olarak devam eden liderlik kavgası gün yüzüne çıkar ve bir nevi kutuplaşma meydana gelir. Murad Bey'in gelişi ile kuvvet bulan muhalifler, olağanüstü bir toplantı yapılarak başkanlık seçimine gidilmesi konusunda karar alırlar.²⁰⁵ Fakat doktorunun üç ay dinlenmesi yolundaki tavsiyesi üzerine Saint Germaine'e istirahata çekildiği için ilk başta bu karara itiraz eden Murad Bey, Ali Kemal, Çürüksulu Ahmed Bey, İshak Sükûti, Şerafeddin Mağmumi gibi kişilerin baskılarına dayanamaz ve seçim yapılmasını kabul eder.²⁰⁶ Seçim yapılır, Ahmed Rıza Bey, sadece Murad Bey'in oyunu alarak başkanlığı kaybeder. Murad Bey başkanlığında cemiyet içinde yeni kararlar alınır. *Mîzan*'ın neşrinin durdurulması, cemiyetin yayın organı olarak sadece *Meşveret*'in yayınlanması Türkçe *Meşveret*'in sorumlusunun Murad Bey, Fransızca yayınlanacak olanın ise Rıza Bey olması kararlaştırılır, çeşitli heyetler oluşturularak bu heyetlere, seçimin yapılmasında ön ayak olan Ali Kemal, Çürüksulu, Şerafeddin Mağmumi gibi kişiler seçilir. Yapılan değişiklikler ve alınan kararlar *Mîzan*'da yayınlanarak duyurulur.²⁰⁷ Fakat seçimin yapılması ile sular durulmuş değildir. Kararlaştırıldığı gibi, *Meşveret*'te çıkan yazılarda ortak bir nokta gözetmeyen, kontrol heyeti ile anlaşamayan Ahmed Rıza Bey'in, "gazete benim gayretlerimle çıkmaktadır dolayısı ile hiçbir kontrole meydan vermeden çıkarabilirim" demesine anlayış gösteren Murad Bey, daha sonra gazetenin kendisini cemiyetin yayın organı gibi göstermesine itiraz eder. Hatta cemiyetin içindeki sıkıntıyı artırmamak için istifayı dahi düşünür. Fakat gerek liderliği

²⁰³ "Kari'lerimize", S.184, 8 Temmuz 1896, s.1.

²⁰⁴ Murad Bey, *age.*, s.159.

²⁰⁵ Hanioglu, *age.*, s.210. Murad Bey, *age.*, s.176.

²⁰⁶ Murad Bey, *age.*, s.192.

²⁰⁷ Murad Bey, *age.*, s.193. Ayrıca bkz. Murad Bey, "Kari'lere İhtar-ı Mahsûs", S.1, 14 Kânunuvvel, 1896, s.1.

birakmaktan imtina etmesi, gerekse dışarıda aksedecek menfî etkilerden cemiyeti korumak adına, cemiyetin merkezini Cenevre'ye taşımaya ve Ahmed Rıza Bey'i Paris şubesi sorumlusu olarak Paris'te bırakmaya karar verir.²⁰⁸

1.3.3. Cenevre

Cenevre'ye gitmeden evvel bir istifa mektubu yazan, fakat istifa için doğru bir zamanlama olmadığını düşünen Murad Bey, *Mîzan*'ı tekrar neşretme ve *Meşveret*'in sadece Fransızca olarak ve Ahmed Bey'in kontrolünde çıkması yönünde bir karar alarak yanında Çürüksulu Ahmed Bey ve birkaç cemiyet üyesi olmak üzere 24 Nisan 1897'de Cenevre'ye geçer. Murad Bey'in Cenevre'ye gitmesini *Meşveret*'te ilan eden Ahmed Rıza, bunu bir cemiyet faaliyeti olarak değil de Murad Bey'in kişisel bir seyahati gibi aktarır.²⁰⁹ Bu haber üzerine Murad Bey, *Mîzan*'da Ahmed Rıza Bey ile cemiyet arasında sorunlar olduğunu bu sorunların en önemli sebebinin cemiyetin dayandığı istişare ve birlik anlayışına Ahmed Rıza Bey'in önem vermemesi olduğunu beyan ederek, cemiyetteki sorunları gazete yolu ile ilan etmiş olur. Murad Bey, sonrasında *Mîzan*'da Çürüksulu Ahmed Bey'e hitâp ile başlayan bir mektupta,²¹⁰ Ahmed Rıza Bey'in son zamanlardaki tutumuna yönelik, kendisinin de bu davranışlarda bir katkısı olabileceğini düşündüğünü ve bu duruma daha fazla tahammül edemeyeceğinden, bundan sonra *Mîzan*'da yazı yazmaya devam etmekle beraber riyasetten çekildiğini ilan eder.²¹¹ Murad Bey'in istifasının yayınlandığı sayıda aynı zamanda bir mazbata ile Ahmed Rıza Bey'in cemiyetten ihracını ve muhalefesinde ısrar ettiği takdirde *Meşveret*'in de cemiyetle alâkasının kesileceğini bildiren yazı, *Mîzan*'da yayınlanır.²¹² Murad Bey, bu mazbatayı hatıralarında şöyle anlatır:

Meşveret'in tevil kabul etmez makalelerinden bahisle tashihine Rıza Bey'i sevk edemediğimizi ve bu kabahati ihtiyâr eden Rıza Bey'in artık Türklük, Osmanlılık, Müslümanlık itibari ile memleketimizle alâkası olmadığına heyet-i umumîyece karar verilerek kendisinin cemiyetten ve Osmanlılıktan tardı vaki olduğunu...²¹³

²⁰⁸ Murad Bey, *age.*, s.198. Ayrıca bkz. Kuran, *age.*, s.43.

²⁰⁹ *Meşveret*, 15 Mayıs 1897, alıntı, Emil, *age.*, s.156.

²¹⁰ Murad Bey, "Azizim Ahmed Beyefendi", S.22, 31 Mayıs 1897, s.2.

²¹¹ "İlan-ı Mahsûs", S.22, 31 Mayıs 1897, s.2.

²¹² "Mazbata", S.22, 31 Mayıs 1897, s.2.

²¹³ Murad Bey, *Mücahede-i Milliye*, s.221.

Murad Bey artık “çocuk oyuncağı”²¹⁴ olduğunu gördüğü cemiyetin, resmi olarak olmasa bile dışındadır. Zira Ahmed Bey ile ilgili hususun gazetelere taşınarak “yar ve ağyâra” sorunların ifşa edilmesi, birçok cemiyet üyesini rahatsız etmiştir. Bu durumu açıkça dile getiren üyelerin baskıları ile Murad Bey’in içinde bulunduğu Cenevre şubesi zor durumda kalır. Bu hengâme içerisinde bulunan cemiyete karşılık Osmanlı Hükümeti’nin, Osmanlı-Yunan savaşındaki başarısı halkın nazarında oldukça iyi karşılanır. Buna mukâbil Jön Türk neşriyatındaki Yunan taraftarı yazılar ve tartışmalar, Jön Türklerin saygınlığını azaltmasına neden olur. Ülkede bulunan Jön Türk sempatanlarına yönelik tutuklamalar da artar.²¹⁵ Cemiyetin içindeki ayrılıkların farkında olan İstanbul hükümeti, daha önceden başlattığı Avrupa’daki firarileri geri çağırma teşebbüslerine daha da hız verir. Bunun için Sultan, çok güvendiği Ahmed Celeleddin Paşa’yı, Avrupa’daki Türkleri, dönmeleri konusunda ikna etmek üzere görevlendirir ve Avrupa’ya gönderir.²¹⁶

1.4. İSTANBUL’A AVDETİ ve II. MEŞRÛTİYET

Son olaylarla oldukça zor durumda kalan Murad Bey, kızımdan, kendisini ikna için Ahmed Celeleddin Paşa’nın Avrupa’ya gönderildiğini yazan bir mektup alır.²¹⁷ Murad Bey, daha Ahmed Paşa ile görüşmeden bu olayı, Ahmed Celeleddin gibi muhterem bir zat bu işi kabul etti ise hayırlı bir durum vardır, şeklinde değerlendirecektir. Ahmed Paşa’ya bu denli güvenin Murad Bey’in en baştan beri takip ettiği çizgi ile de ilgisi olsa gerektir. Henüz Avrupa’ya hicretinden önce kararlaştırdığı Avrupa umumî efkârını değiştirme, Ermeni sorununda Ermeni komiteleri ile görüşüp bir sorun varsa “Osmanlı” lehine beraberce çözmek gibi amaçlarının sekteye uğraması, Murad Bey’in cemiyetten ümidini kesmesi, Celeleddin Paşa’yı ikna için gönderen Sultanın, iyi bir zamanlama yaptığını gösteriyor. Kendisini karar vermek zorunda hisseden Murad Bey, henüz Celeleddin Paşa ile müzakerelere başlamadan, dönmek için bazı şartlar düşünür. İlk olarak, ülkedeki istibdâdın halkın ve padişahın iyiliği için

²¹⁴ Murad Bey, *age.*, s.153.

²¹⁵ Hanioglu, *age.*, s.238.

²¹⁶ Kuran, s.47.

²¹⁷ Murad Bey, *age.*, s.230.

kaldırılması gerekiyordu. Bunun için de “kanûnî bir idare devrinin ihdâsı gaye-i maksud olacak”tır. İkinci olarak ise sadece Jön Türk sempatisini olduğu gerekçesi ile tutuklanan yüzlerce kişinin bir an evvel özgürlüklerine kavuşturulması gerekmektedir.²¹⁸ Çeşitli müzakereler sonucunda yapılan pazarlıklarda cemiyet gazete ve hurûfâtın satımı, abone bedellerinin iadesi, ölen üyelerin ailelerine yardım gibi birçok konu gündeme gelir. Pazarlıkların sonucu olarak Cenevre şubesi Celaleddin Paşa’nın, aff-ı umumî ve reformların uygulanması vaadine karşılık, cemiyetin neşriyatını durdurma kararı alır. Bu anlaşmada en büyük etken, Paris sefiri aracılığı ile Münir Paşa’nın cemiyet üyelerine teklif ettiği 600 bin frangın Murad Bey’in muhalefetine rağmen kabul edilmesi olmuştur.²¹⁹ Buna mukâbil 22 Temmuz 1897’de Paris sefaretini bir tebliğ yayınlamak üzere yurt dışına giden firarilerin geri dönmeleri halinde affedileceklerini ilan eder.²²⁰ Bu anlaşmaların olduğu dönemde, Murad Bey, Celaleddin Paşa’ya kendilerine vaad olunanların yapılması şartı ile altı aylık bir neşriyat tatili neticesinde idam kararına rağmen geri dönmeyi kabul ettiğini bildirir.²²¹ Murad Bey, Avrupa’ya firarında olduğu gibi dönüşünde de özellikle Celaleddin Paşa’nın, yalnızca kendisi için görevlendirilmiş olması hasebi ile bu nüfuzunu kullanarak, Padişah üzerinde etkide bulunabileceği zannıyla, kendisi ve vatanı için büyük kazançlar ummaktadır.²²² Bu umutlarla ailesine bir mektup yazan Murad Bey, büyük bir iyimserlikle dönüşünü haber verir:

Cür’et ve tevekkülüm âlem hayret etti. Bütün Avrupa gazeteleri kemâl-i takdir ile zikrediyorlar, hubb-ı vatan ve hulûs-ı niyetin son derecesi makâmında telâkki ediyorlar. Bilirsiniz içim bir şey yapmağımı dürtünce duramam. İçim mütevekkilen uzatılan padişah elini kabul et, dedi. Ben de kabul ettim. Cenâb-ı hak inşallah encamımı hayırlı edecektir. Çekilecek çilemiz varmış bitti. İhsân-ı ilâhî olarak pek güzel bitti.²²³

Murad Bey, bütün âlem şaştı derken abartmaz, gerçekten de firarı kadar dönüş kararı da büyük yankılar uyandırır. Avrupa basını, olayları büyük bir dikkatle takip eder. *Le Figaro Gazetesi*, yurt dışındaki cemiyet üyelerinin, Türkiye’de kısa bir süre sonra hürriyetin ilanı ve hür müesseselerin ihdâsına söz veren Padişah’a teslim olacağı haberini verir. Yine Murad Bey’in dönüş kararını ilan eden *Temps Gazetesi* Murad

²¹⁸ Murad Bey, *age.*, s.247.

²¹⁹ Murad Bey, *age.*, s.268. Ayrıca bkz. Hanioğlu, s.240.

²²⁰ Hanioğlu, s.241.

²²¹ Murad Bey, *age.*, s.282.

²²² Murad Bey, *age.*, s.286.

²²³ Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.184.

Bey'in şartsız olarak Sultan'a teslim olduğunu yazar.²²⁴ Dış basındaki bu haberlere karşılık, Jön Türkler bu karar karşısında nasıl tepki vereceklerini şaşırırlar. Gerek yabancı basına verdikleri demeçlerde gerekse Meşveret'te yayınlanan yazılarda Murad Bey'i suçlayan, karalayan ifadelere yer verildiği gibi bu hareketi büyük bir cesaret ve kahramanlık olarak görenlerin de ifadeleri vardır.²²⁵ Ahmed Rıza Bey, *Meşveret*'te bir yazı yayımlayarak Murad Bey'in Jön Türklerin temsilcisi olmadığını, bu kararın sadece kendisini bağlayabileceğini belirtir ve bu karardan dolayı sonradan pişmanlık duymamasını temenni eder.²²⁶ Gelen tepkilerin birçoğu Murad Bey'in Jön Türkler adına hareket etmemesi ve Padişah'ın halisâne bir niyeti varsa bunu göstermek için cemiyetin daha önceden belirlenmiş olan programını kabul etmesi gerektiği yolundadır.²²⁷

Jön Türklerin yaptıkları bu anlaşma, başından beri içinde buldukları mücadelenin seyrini değiştirmiştir. Hükümetle yapılan bu anlaşmada cemiyet içi çekişmelerin etkisi olduğu kadar, yurt dışına firar eden cemiyet üyelerinin zor yaşam şartlarının da etkisi vardır.²²⁸ Fakat bilhassa Murad Bey'in ric'at kararı, gerek yurt dışında gerekse Osmanlı sınırları içerisinde muhalif hareketi sürdürenler üzerinde yıkıcı bir tesire yol açar, cemiyeti birkaç yıl geriye götürür.²²⁹ Murad Bey'in dönüş kararı ile halkın cemiyete karşı olan güvensizliği iyice artmıştır.²³⁰ Kâzım Karabekir anılarında, Murad Bey'in gerek Avrupa'ya firarı ile olsun gerekse dönüşü ile ilgili olsun ne gibi bir tesirde bulunduğunu şu şekilde anlatır:

Her gazetesini okuyuşumda Murad Bey'i kafamda büyük bir vatanperver gibi daima büyüttüm. Ağabeyim de ona çok sena ederdi. Onun *Turfanda mı Yoksa Turfa mı* adlı romanını büyük bir şevk ve takdirle okumuştum. Fakat "casus-ı bî namus Nadir habisi" yazısı ile Nadir'in resmini ve mahiyetini ilan ettiği gazetesini okuduğumdan bir hafta sonra mektep arkadaşlarımdan biri gizlice kulağıma fısıldadı: Avrupa'ya kaçmış olan Murad Bey, İstanbul'a gelmiş. Bunu söyleyen arkadaşımın inanmadım. O doğruluğunu görenlerin şahadetini ile de temin edince kulaklarıma inanmadım.²³¹

14 Ağustos 1897'de İstanbul'a gelen Murad Bey, henüz ailesi ile görüşmeden doğrudan saraya gider. Görüşme vaadine rağmen Padişahın "eve gidip istirahat etsinler, yakında

²²⁴ Le figaro, S.209. Temps, 28 Juillet 1897, alıntı, Emil, *Mizancı Murad Bey*, s.184.

²²⁵ Emil, *age.*, s.190.

²²⁶ Emil, *age.*, s.187.

²²⁷ Emil, *age.*, s.186-87.

²²⁸ Hanioglu, s.266.

²²⁹ Ramsaur, s.67.

²³⁰ Mehmet Rauf, *İttihat ve Terakki Ne idi?*, İstanbul: Arba Yay., 1991, s.104.

²³¹ Kazım Karabekir, *İttihat ve Terakki Cemiyeti 1896- 1909*, İstanbul: Emre Yay., 1993, s.50.

görüürüz” cevabı kendisine iletilir. Umumî affın çıkarılacağı ve genel ıslahatların yapılacağı ümidi ile İstanbul’a dönen Murad Bey, henüz kendisinin yolda olduğu sırada birçok Jön Türk yanlısının Trablusgarp’a sürgüne gönderildiğinden habersiz evine gider.²³²

Murad Bey, dönüşü ile hayâl kırıklığına uğrattığı cemiyetin ve halkın, daha sonrasında kendisine güvenmemelerinin sebep olacak bir mülakatta bulunur. İkdam Gazetesi’nden Cevdet Bey’e verdiği röportajda, Avrupa’ya güvenilmeyeceğini ve yurt dışında Sultan ve devlet aleyhinde neşriyatta bulunmanın Osmanlığa sığmayacağını belirtir. Bu mülakat oldukça ses getirir. Meşveret gazetesi mülakatı aynen yayınlamakla tenkitte bulunur,²³³ bazı Fransız gazeteleri yorumlarla beraber yayınlar. İstanbul’da neşir olunan Malûmat gazetesinde Mehmed Tahir, hem mülakatı yayınlayan İkdam gazetesini hem de Murad Bey’i eleştirerek, Murad Bey’in hainliğinden dem vuran, ağır bir cevap verir:

Gördünüz mü? Merhamet ve madelât nasıl zuhûr oluyor? Bir zamanlar vücûduna ihtimal vermeyen, vermediği için bütün dünyaya bütün âlem-i medeniyete bağıra bağıra zulmün vücûdundan şikâyet eden şahıs en sonra yine eski maziye avdetle merhamet ve mâdelet var, hatta bu hakikati bîperva o memlekete giderek mazhar-ı âtîfet olduğumla isbat ederim, diye ilan ediyor. Bu itirafatını gazete muharrirlerine söylüyor. Onlar da neşir ederek cümlemizi bu tezad-ı azîmin ne suretle vukua geldiğini düşünmekle oyalandırıyor. Hakikat ve fezailin ne tarafta olduğu ortaya çıkıyor.²³⁴

Murad Bey’in bundan sonraki yaşamı tam bir hapis hayatına döner. Geçimini sağlamak için kendisine Şûra-yı Devlet Maliye Dairesi Âzalığı verilir.²³⁵ Hisardaki yalısında ikamete zorlanan Murad Bey, ne yurt dışında aleyhinde çıkan dedikoduları ve ithamları cevaplayabilmiş, ne de Abdülhamid’in şüphelerini yok edebilmiştir. Öyle ki kızı hastalandığı zaman Padişah iradesi çıkmadan kızını tedavi edecek doktor dahi bulamayacaktır.²³⁶ Murad Bey, İstanbul’a dönüşünden sonra her ne kadar sakin bir hayat geçirse de kendisine vaat ettiği birçok şeyi yerine getirmeyen Padişah’a karşı tavrında pek bir değişiklik olmamıştır. Üzerindeki baskılara rağmen Murad Bey, Padişah’a

²³² Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.302. Ayrıca bkz. Kuran, *Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyetinde İnkılab Hareketleri*, İstanbul: Çeltüt Matbaası, 1959. s.225–226. Emil, *Mızancı Murad Bey*, s.191.

²³³ Murad Bey, *age.*, s.303. Emil, *age.*, s.191–193.

²³⁴ Mehmed Tahir, “Mazi ile Hâl”, *Malûmat*, S.81, 22 Ağustos 1897, s.1–2. Ayrıca bkz. Emil, *age.*, s.194–195.

²³⁵ Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.319.

²³⁶ Tahsin Paşa, *Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları, Sultan Abdülhamid*, İstanbul: Muallim Halit Kitaphanesi, 1931, s.100.

zaman zaman layihalar sunmaktan, yol göstermeye çalışmaktan vazgeçmiş değildir. Hatta sonradan kendisine hain olarak saldırılacak olan Jön Türkleri, Padişaha karşı överek, Padişahın Jön Türk hareketini kişiselleştirmeden onlara yardım ederek, meşrûtiyeti ilan etmesi gerektiğini dahi söyleyecektir.²³⁷

İkinci meşrûtiyetin ilanına kadar, neşriyat yolu ile Murad Bey'e yönelik süren saldırılar II. Meşrûtiyet sonrası hız kazanır. Murad Bey, meşrûtiyetin ilanı ile şûra-yı devlet azalığından istifa ederek *Mîzan*'ı yeniden çıkarmaya başlar. 17 Temmuz 1908'de ilk sayısında "Açık Muhabere" başlığı ile "İttihad ve Terakki Cemiyeti Osmaniyesi Riyaset-i Âliyesine" şeklinde başlayan bir yazı yayımlar. Yazıda Avrupa'da cemiyete verdiği istifanın neticesi kendisine iletilmediği için cemiyetin üyesi olarak kendisini şube reisi saydığından neşriyata başladığını bunun kabul edilmemesi durumunda cemiyetin aleyhine olarak muhalefet hareketine katılacağını ifade eder.²³⁸ Yaşanan olaylardan sonra Murad Bey'in kendisini şube reisi sayarak, bu reisliğin gereğini yapacağını söylemesi üzerine, Tanin gazetesinde Cemiyet tarafından "*Mîzan Gazetesi sahib ve muharriri Murad Bey'e*" başlığını taşıyan bir cevap verilir: "Sizin hakkınızda hey'et-i merkeziyyenin re'yi şudur: Hey'et sizi kat'iyen efrâd-ı cemiyetten tanımaz. Şube reisi sıfatıyla değil, hiçbir suretle cemiyet namına bir harekette bulunmanıza da müsaade göstermez".²³⁹ Cemiyetin bu tavrı taraftar bulduğu gibi Murad Bey'in geçmişte yaptıklarından dolayı tepki de görür.²⁴⁰ Böyle bir cevap beklemeyen Murad Bey, daha öncesinde Sultan'a karşı mücadelede kullandığı *Mîzan* gazetesini şimdi cemiyete karşı kullanmaya başlar. Avrupa'daki sivri dil ve keskin ihtilalci söylemlerden daha sakin ve muhafazakâr bir üslûpla çıkmaya başlayan *Mîzan*, cemiyete karşı olan söyleminde ise sert ve zaman zaman kışkırtıcı bir dil kullanmıştır. Cemiyete karşı aldığı bu tavır, daha öncesinde verdiği geri dönüş kararı ile birleşince, Murad Bey'e karşı her kesimden tepki yağmaya başlar. Kâzım Karabekir ilk gençlik yıllarında tanıdığı Murad Bey'i meşrûtiyetin ilanı sonrasında *Mîzan*'daki yayınlarından dolayı tenkit edecektir: "Her ne olursa olsun Avrupa'ya kaçıışı da oradan İstanbul'a gelip Sultan Hamid'e teslim oluşu

²³⁷ Asaf Tugay, *Saray Dedikoduları ve Bazı Maruzat*, İstanbul: Ersa Matbaacılık, 1963, s.141–145. Ayrıca bkz. Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.205.

²³⁸ Murad Bey, "Açık Muhabere", S.1, 17 Temmuz 1908, s.3.

²³⁹ "*Mîzan Gazetesi Sahib ve Muharriri Murad Bey'e*" *Tanin*, S.1, 19 Temmuz 1324, s.3.

²⁴⁰ Ahmed Saib, *Tarihi Meşrûtiyet ve Şark Meselesi Hatırası*, Dersaadet: Gayret Kütüphanesi, 1328, s.71.

da birçok gençlerin felaketine ve İttihat ve Terakki Cemiyetinin perişan olmasına sebep olan Murad Bey, *Mîzan*'ın da önce kendi âmâlini tartmalı idi".²⁴¹

Bu dönemde *Mîzan*'da yayınladığı, halkı İttihat ve Terakki hükümeti aleyhine kışkırtmaya yönelik yazılarından dolayı bir hafta gözaltında tutulur. Aynı şekilde gazete, muzır yayından dolayı 9 Ekim 1908'de bir kapatma cezası alır.²⁴² Murad Bey'in bu tevkifi, Kâmil Paşa tarafından "emsali misüllu taht-ı muhafazaya alınması" şeklinden bir kayda isnaden olur. Daha önceden vaki olmamış bu tarz bir baskıyı Murad Bey, sonradan Rusya'da dahi maruz kalmadığı bir hareket olarak eleştirecektir.²⁴³ Kısa süren bu gözetim sonrası Romanya'ya seyahat yapmayı planlayan Murad Bey, yola çıktıktan bir süre sonra kendisine gelen, "idare-i müstebideyi iade etmek üzere bilmem kaç bin kişi ile hareket için emre müheyyâ" olduğunu padişaha bildirmesi için başmabeyinci paşayla anlaştığı yolundaki haberlerden dolayı, yolculuktan vazgeçerek tekrar İstanbul'a döner.²⁴⁴ Bu olanlardan sonra, muhalefetini daha da sertleştiren Murad Bey, kendisi ile cemiyet arasındaki uzlaşmazlıklardan dolayı, "hareket-i mütevazıye" ile hareket edecek olan "*Hâkimiyet-i Milliye*" fırkasında görev yapmaya devam edeceğini açıklar.²⁴⁵ Bu vesile ile II. Meşrûtiyetin ilanından sonra, 17 Aralık 1908'de muhalif olarak katıldığı genel seçimlerde 16 oy alır.

İttihat ve Terakki yönetimine muhalif olan ve Murad Bey'i savunan yazılar yazan gazeteci Hasan Fehmi'nin öldürülmesi ve failinin bulunamaması, *Volkan Gazetesi*'nin tahrikleri ve yönetimin basiretsizliği ile artan olaylarda Murad Bey'in takındığı tavır, kendisinin de tahmin edemeyeceği boyutlara varır. Hasan Fehmi'nin ölümü üzerine İttihat ve Terakki'ye yönelik eleştirilerini sertleştirir ve halkı bir nevi ayaklanmaya çağıran makaleler yazarak, tansiyonu daha da artırır. Bu dönemle alâkalı olarak, kendisinin çıkan olayların sorumlusu olarak gösterilmesinde, kendisi dışında gelişen olayların da etkisi olmuştur. Fehmi Bey'in öldürülmesi sonrasında diğer gazete temsilcileri kendisine gelerek, gazetelerin ilk sayfalarını bos bırakarak sadece büyük ve

²⁴¹ Karabekir, s.350.

²⁴² Murad Bey, *Hürriyet Vadisinde Bir Pençe-i İstibdad*, s.3-4

²⁴³ Murad Bey, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?*, Murad Bey Rusya mektebinde aldığı ufak bir cezanın üzerine "istibdât ve meşrûtiyet-i Osmanîyenin kulakları çınlasın" şeklinde not düşecektir. Bkz.Murad Bey, *age.*, s.27. Süreyya Ünal, *Türk Basın Tarihi, 1728-1922*, Yeni Adım Matbaası, t.y, s.181.

²⁴⁴ Murad Bey, *Hürriyet Vadisinde Bir Pençe-i İstibdad*, s.62.

²⁴⁵ Murad Bey, *age.*, s.79 - 80.

kalın puntolarla “*Hasan Fehmi Bey’in ruhuna el-fatiha*” yazısı ile çıkma kararı aldıklarını iletirler. Murat Bey, matem nümayişlerinin hoş karşılamamasına rağmen, muhalefet etmemek adına istemeyerek de olsa *Mîzan*’ı ilk sayfasında büyük puntolarla, “*Hasan Fehmi Bey’in Ruhuna el-fatiha*” yazısı ile çıkarır.²⁴⁶ Fakat ertesi gün sadece *Mîzan* ve *Osmanlı Gazetesi*’nin ilk sayfaları boş olarak çıkar.²⁴⁷ *Mîzan* ayrıca cinayetle alâkalı olarak “Hasan Bey’in şahsında cinayetskârane hedef-i kasd olan bir şahs-ı münferid değildir, cemiyet-i milliye-i Osmaniye ve İslâmîye’nin kendisidir” diyerek, İttihat ve Terakki hükümetinin, altı yüz senelik bir hanedânlıkta bile görülmemiş istibdâtla ülkeyi yönettiğini belirtir. Hükümetin üzerine düşeni yapması gerektiğini ifade eder ve sokaktaki halkı sükûnete davet eder.²⁴⁸ Bu şekilde yayınlarına devam eden *Mîzan*, nihayet 31 Mart 1325 tarihli 124. sayıda “*Aciz bir Müslüman*” imzası ile “*Ulemânın sükûtu - Eyyuhel ulemâ!*” başlıklı bir yazı yayınlar. Yazıda, ulemânın mükellef olduğu görevi yapmadığı belirtilerek ulemâ göreve çağrılır.²⁴⁹ 1 Nisanda ise, çıkan olaylar neticesinde askerin davranışına teşekkür yazısı yayınlar. Diğer muhalif matbûatla beraber hareket eden *Mîzan*, olayların genişleyerek bir şekil kazanmasında etkili olsa da, ortaya çıkan netice, diğer muhalif basının ve *Mîzan*’ın öngörmediği bir şekilde cereyan eder.²⁵⁰ İnsanlar sokaklara ne istediklerini bilmez bir halde dökülürken olayları “tam bir başıboşluk ve kaynayış” olarak tanımlayan Hasan Amca, 31 Mart hadisesi ile ilgili olarak hatıralarında askerin serdettiği davranışla alâkalı şunları yazar:

Bu olayı muayyen vasıfları tarihte emsali geçmiş benzerleri ile ölçerek sebeplerini yanı başında ve beraberinde bulmak mümkün. Kendi ufak üstlerinin birkaç kurşun atımıyla, payesine erişilmez büyük paşaları bir tosbağa gibi yusuvarlak ayakaltı ettiklerini, koca bir padişaha diz çöktürdüklerini ve bütün bu hareketlerin kendilerine dayanılarak yapıldığını anladığı gün, erlerin de kendi aralarında, talih denemeyi düşünecek bazı kimselerin zuhur etmesi kadar tabî bir şey olmayacağını neden düşünmeyelim.²⁵¹

Devam eden olayların aldığı boyuttan rahatsız olan Murad Bey, sonraki yayınlarda daha mutedil açıklamalar yapıp herkesi sükûnete çağırır da bu davranışı, 11 Nisan 1325’te olayların sorumlularından biri olarak tutuklanmasına engel olamayacaktır.²⁵² 31 Mart hadisesini “irtica” hareketi olarak vasıflandıran İttihat ve Terakki Cemiyeti, muhalif

²⁴⁶ “Hasan Fehmi Bey’in Ruhuna el-Fatiha”, S.119, 26 Mart 1325, s.1.

²⁴⁷ Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.281–282.

²⁴⁸ Murad Bey, “Hasan Fehmi Bey”, S.119, 26 Mart 1325, s.2.

²⁴⁹ Aciz Bir Müslüman, “Ulemânın Sükûtu- Eyyuhel Ulemâ”, S.124, 31 Mart 1325, s.1.

²⁵⁰ Hasan Amca, *Doğmayan Hürriyet*, İstanbul: Arba Araştırma Basım Yay., 1989, s.81.

²⁵¹ Hasan Amca, *age.*, s.81.

²⁵² Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.213.

olan herkesi yine bu vasıfla tevkif edecektir.²⁵³ Mürtecilikle suçlananlardan Murad Bey, bu durumu, ülkede hamiyet sahibi namuslu insanlar olmamasına bağlayarak kendisinin irtica veya isyana yardım edecek tıynetle olmadığını özellikle belirtir. Divan-ı harbe çıkarılmasının kendisine karşı yapılmış büyük bir haksızlık olduğunu belirten Murad Bey, bir dönem meşrûtiyete, hürriyete hizmet ettiği halde düşman olarak görüldüğünü, özgürlüklerin önüne set kuran müstebitlerin ise ödüllendirildiğini belirtir.²⁵⁴ Uzun süren mahkemeler sonucunda, I. Divan-ı Harb-i Örfî, Murad Bey’i ömür boyu kal’abendliğe mahkûm eder. 19 Haziran 1909 da Rodos adası ile başlayan ka’labendliği daha sonra Midilli adasında devam eden Murad Bey, burada da siyasetten uzaklaşmamış, sadrazam Hakkı Paşa’ya zaman zaman ihtâr telgrafları çekmeyi ihmal etmemiştir.²⁵⁵ İtilaf ve Hürriyet Fırkası’nın da gayretleri ile 1912’de çıkan kısmî af neticesinde, dört yıllık sürgünden sonra İstanbul’a dönen Murad Bey, çocukları ile çeşitli seyahatlere çıkar ve bir dönem İtilaf ve Hürriyet Fırkası’nın saflarında, çeşitli gazetelerde hükümeti eleştiren makaleler yayınlamaya devam eder. Kendisinden bahseden eserlerde “mürteci” ve “hafiye”²⁵⁶ olarak tanıtılan Murad Bey, mücadele ve aksiyondan berî olmayan yaşamında hak etmediği ithamları arkasında bırakarak 15 Nisan 1917’de Anadoluhisarı’ndaki evinde vefat eder.

1.5. ESERLERİ

Aksiyoner kişiliğinin ağırlığını gördüğümüz gazete muharrirliğinin dışında Murad Bey, çok yönlü bir yazardır. Edebiyat ve tarih alanındaki eserlerinin yanında hayatını kaleme aldığı hatıratları vardır. Konumuz gereği eserlerin muhtevasına giremeyeceğimizden genel nitelikleri ile eserlerinin isimlerini vereceğiz.

Murad Bey’in düşünce tarihinde bilinen en önemli vasfı, tarihçi kimliğidir. Mülkiye’de vermeye başladığı derslerle birlikte kaleme aldığı eserler, Tanzimat sonrasında tarih yazıcılığında görülen değişiklikleri yansıtır. Vakanüvis tarih yazıcılığının, daha ideolojik diyebileceğimiz bir tarih anlayışına yerini bırakması ile

²⁵³ Amca, s.82.

²⁵⁴ Murad Bey, *age.*, s.10.

²⁵⁵ Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.222.

²⁵⁶ Kansu, s.280-281.

Osmanlı tarihini kaleme alanlar artık, inhitat ve terakki söylemlerinin ağır bastığı bir tarih anlayışı ile yazmaya başlamıştır.²⁵⁷

Mükrimin Yınanç, tahsilini Rusya'da tamamlamış olan Murad Bey'in tarihe yaklaşımda getirdiği farklılıkların, tarih derslerinde okuduğu tarih kitaplarından kaynaklandığını belirtir.²⁵⁸ Bunun yanında Murad Bey'in çağdaşı diğer tarihçilere nazaran bilgi açısından zayıf kaldığını da ekler. Murad Bey'in tarih eserlerine ilmî bir değer yüklemenin güçlüğünden bahseden Birol Emil ise buna rağmen eserlerin kültürel anlamda büyük önem taşıdığına işaret etmiştir.²⁵⁹

Tezimizin konusu itibari ile Murad Bey'in eserlerinin tahliline giremeyeceğimizden tarih eserlerinin isimlerini vermekle yetineceğiz:

- *Tarih-i Ebu'l Faruk*, Dersaadet: Matbaa-i Amidi, 1335 (1917). Birol Emil'in ifadesi ile bir tarih felsefesi şeklinde Osmanlı tarihinin ele alındığı, yedi ciltlik eserdir.²⁶⁰
- *Tarih-i Umumî*, Dersaadet: Tefeyyüz Kitabhanesi, 1328. Murad Bey'in Mekteb-i Mülkiye'de okutulmak üzere kaleme aldığı, altı ciltlik genel tarih kitabıdır.
- *Muhtasar Tarih-i İslâm*, Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1335 (1917). İslam tarihini anlatan eser okullarda okutulmak üzere kaleme alınmıştır.
- *Muhtasar Tarih-i Umumî*, İstanbul: Kasbar Matbaası, 1310. Murad Bey'in Mekteb-i Mülkiye'de okutulmak üzere kaleme aldığı muhtasar tarih eseridir.

Murad Bey, düşünce tarihinde daha çok tarihçi yönü ile bilinse de, edebiyat alanında da eserleri vardır. Bilhassa Türk Edebiyatında bir prensip olarak göremediğimiz edebi tenkide yönelik düşünceleri önemlidir. İlk kez olarak Namık

²⁵⁷ Emil, Mîzancı Murad Bey, s.532-533.

²⁵⁸ Mükrimin Halil Yınanç, "Tanzimattan Meşrûtiyete Kadar Bizde Tarihçilik", *Tanzimat I*, İstanbul: Maârif Matbaası 1940, s.579.

²⁵⁹ Emil, Mîzancı Murad Bey, s.539.

²⁶⁰ Emil, Mîzancı Murad Bey, s.543.

Kemal’de gördüğümüz tenkit metodunu Murad Bey’de edebi eserler üzerine uygulamış aynı zamanda tenkitlerini dayandırdığı görüşlere uygun olarak roman veya piyesler kaleme almıştır.²⁶¹ *Mîzan*’da edebî tenkidin önemine dair kaleme aldığı makalelerde çeşitli eserleri de incelemiştir. Bunlar arasında Namık Kemal’in “*Vatan Yahut Silistre*”, Recaizâde Mahmut Ekrem’in “*Vuslat*” ve Sami Paşazâde Sezaî’nin “*Sergüzeşt*” adlı eserleri vardır.

Mîzan’da kaleme aldığı yazıların dışında edebî eserleri şunlardır:

- *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*, Dersaadet: 1308. Murad Bey’in kaleme aldığı bu tek roman, sosyal içerikli bir eserdir. Eser, ilk olarak 1308 tarihinde basılmıştır. Ertuğrul Düздаğ’ın yayına hazırlamasıyla, *Mansur Bey* adıyla, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972’de yayınlanmıştır. İkinci sadeleştirmesi ise, İstanbul: Med Yayınları, 1979’da yayınlanmıştır. Son olarak Birol Emil tarafından sadeleştirmesi, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980’de yayınlanmıştır.
- *Tencere Yuvarlandı Kapağını Buldu*, İstanbul:1908. Dört perdelik bir tiyatro oyununu ihtiva eden piyestir.

Murad Bey, siyasî ve fikrî hayatındaki hareketliliği en iyi şekilde yansıtabilecek şekilde hatıralarını kaleme almıştır. Hatıratlarında sadece kendi hayatına değil, döneme de ışık tutmuştur. Hatırat olmaları hasebiyle sübjektif özellikleri ön planda olan eserlerin içeriği, biyografi kısmında verildiğinden detaylı olarak ele alamayacağız. Eserleri, Murad Bey’in hayat seyrine göre vermekle beraber, yayın kronolojisinin bu seyirden farklı olduğunu belirtmeliyiz.

- *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?*, İstanbul: Matbaa-i Amidi, 1911. Eser, Murad Bey’in çocukluğunu ve İstanbul’da Duyûn-ı Umûmîye dönemlerini ihtiva eder. Eser daha sonra, ilk bölümde Murad Bey’in

²⁶¹ Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.446.

hayatını anlatan bir önsözle beraber Alaattin Fidancı sadeleştirmesi, İstanbul: Şehir Yayınları, 2005.

- *Mücahede-i Milliye*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1908. Murad Bey'in *gurbet ve avdet dönemi* alt başlığı ile yayınladığı bu eser, Sabahattin Çağı ve Faruk Gezgin sadeleştirmeleriyle, İstanbul: Nehir Yayınları, 1995.
- *Hürriyet Vadisinde Bir Pençe-i İstibdâd*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası 1908. Murad Bey'in II. Meşrûtiyet sonrası yaşadıklarını ve tutuklanmasını anlatan eser, Ahmed Nezih Galitekin sadeleştirmesi ile İstanbul: Nehir Yayınları, 1997.
- *Tatlı Emeller Acı Hakikatler*, İstanbul: Matbaa-i Amidi,1329. Murad Bey'in II. Meşrûtiyet sonrası Rodos sürgününü anlatan eser, dönemin siyasî olaylarını da ihtiva eder. Eser, Ahmed Nezih Galitekin sadeleştirmesi ile İstanbul: Şehir Yayınları, 2005.
- *Enkaz-ı İstibdâd İçerisinde Züğürdün Tesellisi*, İstanbul: Matbaa-i Amidi,1329. Murad Bey'in tutuklanma sürecini anlatan eser, Yalçın Kandemir sadeleştirmesi ile İstanbul: Şehir Yayınları, 2005.
- *Hürriyet Vadisinde Bir Pençe-i İstibdâd*, *Enkaz-ı İstibdâd* içerisinde, *Züğürdün Tesellisi*, *Tatlı Emeller Acı Hakikatler*, tek bir cilt halinde Celile Eren Ökten Argıt sadeleştirmesiyle, İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.

Murad Bey genel olarak siyasî kimliği ile ön planda olmuştur. Bilhassa Avrupa'ya gidişinin hemen ertesinden başlayarak siyasî risâleler kalem almıştır. Genel olarak Avrupa'nın Osmanlı hakkındaki olumsuz temayülünü kırmak ve Osmanlı ricâl-i devletine ne yapması gerektiği hakkında bilgi vermeyi amaçlayan risâleler şunlardır:

- Yıldız Saray-ı Hümayûnu ve Bâb-ı Âlî Yahut Şark'ın Derd-i Aslîsi, Kahire: 1313.

- Türkiye'nin Kuvvet ve Zaafı, Ceneve, 1897.
- Müdafaa Niyetine Bir Tecavüz (Kırkambar'a Cevap), Paris, 1896.

Murad Bey, kültürel anlamda toplumun eğitime verdiği önemi ilmî çalışmalarında da göstermiştir. Bundan dolayı kaleme aldığı, Sultan Abdülhamid saltanatının ilk dönemlerini kapsayan zaman diliminde basılmış olan 4000 eseri, ayrıntıları ile listelediği eser, kültür hayatımız için önemli bir kaynaktır:

- Devr-i Hamîd-i Âsârı, Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1890.

Dağıstan doğumlu olması hasebiyle Rusçaya hâkim olan Murad Bey, zaman zaman *Mîzan*'da, Fransızca ve Rusça matbûattan iktibaslar yayınlamakla beraber, tercümeyle fazla zaman ayıramamıştır. Tercüme ettiği tek eser ise Rus Edebiyatından Sergievitch Griboidov'un dört perdelik bir piyesidir. İsmail Sevük, bu eserin Rusça'dan Türkçeye çevrilen ilk eser olma özelliği taşıdığını belirtir.²⁶²

- Sergievitch Griboidov, Akıldan Bela, Mehmed Murad Bey (çev.). İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1884.

Bu eserlerin dışında Murad Bey'in oğlu tarafından, Mısır ve Avrupa döneminde *Mîzan*'da yayınlanan köşe yazıları iki cilt halinde yayınlamıştır.

- *Taharri İstikbâl*: Mısır'da ve Avrupa'da Yayınlanan *Mîzan*'dan Muktebestir. Ömer Faruk (nşr.). İstanbul, Matbaa-i Amidi, 1335 (1917).

²⁶² İsmail Habip Sevük, *Avrupa Edebiyatı ve Biz, Garpten Tercümeler*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1941, c.II, s.267. (Bu kaynaktan haberdar eden Arzu Meral'e teşekkür borçluyum.)

İkinci Bölüm
MÎZAN GAZETESİ

İlk çıktığı tarih olan 21 Ağustos 1886'dan itibaren (22 Muharrem 1304- 9 Teşrinievvel 1264), Osmanlı basın hayatına farklı bir boyut getiren *Mîzan*, gerek üslûbu, gerek işlediği konular itibariyle basın hayatında önemli bir yerde olmuştur. *Mîzan*'ın neşri ile beraber farklı bir görünüşe bürünen Murad Bey, yazdığı yazılarda her ne kadar muhafazakâr bir çizgi benimsese de hareketli kişiliği ile yazdığı yazılara da canlılık katar. Bu özelliğini ifade ederken Yahya Kemal, Murad Bey'in gazeteciliğinden şu şekilde bahseder: “Murad Bey, mizaçça mütelevvin bir adam olduğu halde ilk yazılarından son yazılarına kadar daima muhafazakâr bir zihniyette görünür.”²⁶³

Mîzan Gazetesi kısa sürede rağbet gören gazetelerden biri olur, gerek ülke içindeki muhalifler, gerekse yurt dışındaki Jön Türkler için yeni bir umut haline gelir. Gazetenin üslûbu ve değindiği konular, diğer matbûattan farklılık arzettiğinden, *Mîzan* basılır basılmaz tabiri caiz ise yok satar. Rıza Tevfik, gazeteye olan ilgiyi anlatırken: “*Mîzan* matbaadan çıkar çıkmaz, sıcacık yumuşak fodlası gibi her yerden evvel bizim mektebe gönderilir ve talebe efendiler hemen kapıştırlardı” der.²⁶⁴ Daha sonra kendisi de gazete çıkaracak olan Ahmed İhsan, hocası Murad Bey'in gazetesi hakkında şunları söyler: “Murad Bey, mektepten ayrılınca *Mîzan* isminde haftalık ve o zamanlar görülmemiş surette pervasız neşriyatta bulunan ve sadrazamı muahezeye cüret eden bir gazete çıkardı. Gazete çok revaç bulmuştu”.²⁶⁵ “Fikir politikacılığını İstanbul'da icad eden”,²⁶⁶ Murad Bey zamanla “devrimciler arasında en fazla aranan, okunan”²⁶⁷ bir gazete çıkarmayı başarır.

2.1. *Mîzan*'ın Muhtevası

Mîzan, zaman zaman sekteye uğrasa da genel olarak, ilk sayıda belirttiği bölümleri ihtiva ederek yayınlanmıştır. İlk sayısında, gazetenin formatı ile belirlenen bölümler ve muhtevaları şu şekildedir: *İfade-i mahsûsa*: Günlük haberlerde öne çıkan, dâhili ve hâricî meselelerin ele alındığı bölüm. *Havadis*: Yurt içi hadiselerin haftalık

²⁶³ Beyathı, s.64.

²⁶⁴ Tevfik, s.18.

²⁶⁵ Ahmed İhsan, s.31.

²⁶⁶ Beyathı, s.64.

²⁶⁷ Bayar, s.191.

olarak incelendiği ve bu hadislerle ilgili gazeteye gelen yorum ve telgrafların yayınlandığı bölüm. *Evrâk-ı havadis*: Dersaadette yayınlanan gazetelerin haftalık olarak değerlendirildiği bölüm. *Evrak ve mekâtib*: Gazeteye gelen çeşitli evrakların yayınlandığı ve diğer vilayetlerde yayın yapan gazetelerin neşri ile ilgili değerlendirmelerin olduğu bölüm. *Fünûn ve edebiyat*: İçinde bulunulan çağda gündemi meşgul eden siyasî, fenni ve edebi telif ve tercüme hakkında tetkiklerin olduğu bölüm. *Mütenevvia*: Çeşitli haber ve meselelerin ele alındığı bölüm. *İlanat*: Resmi ilanların, kitap ve dergi haberlerinin verildiği bölüm.²⁶⁸

Mîzan, önce İstanbul'da, sonra Mısır, Paris - Cenevre ve son olarak tekrar İstanbul'da yayınlanır.

2.2.Mîzan'ın Yazarları

Mîzan bünyesinde kadrolu yazarlar görmüyoruz. *Mîzan*'ın her döneminde yayınlanan yazılar, ağırlıklı olarak Murad Bey'e aittir. Özellikle bir kişi ya da kuruma yönelik yazılarda imzasını gördüğümüz Murad Bey, kaleme aldığı gündemle ilgili olan yazılar ve fikri makalalarda imza belirtmemiştir. Murad Bey'le aynı fikri düzlemde olabilecek bazı yazarların da sürekli olmamak kaydıyla *Mîzan*'da yazılar yazdığını görüyoruz. Bu yazarların dışında, *Mîzan*'a gelen okuyucu mektupları vardır. Bu mektuplar daha çok gündemle alakalı, fakat genelde siyasetle ilişkilendirilmeyecek konular içerir. Okur mektuplarında siyasî konuları, Avrupa ve Mısır'daki yayın döneminde görmekteyiz.

Murad Bey'in dışında *Mîzan*'da yazılarını gördüğümüz yazarlar şunlardır:

Tunalı Hilmi

Tunalı Hilmi, bilhassa siyasî ve fikri yazıları ile *Mîzan*'da en fazla imzasını gördüğümüz yazardır. Özellikle Avrupa ve Mısır'daki yayınlarda yazılarını gördüğümüz yazar, Murad Bey'in her dönem yanında olmuştur.

²⁶⁸ Murad Bey, "Mîzan'ın Mesleği", S.1, 22 Muharrem 1304, s.3.

Menemenlizâde Tahir

Menemenlizâde Tahir, *Mîzan*'ın Meşrûtiyet öncesi İstanbul'daki yayın döneminde, *Mebahis-i Edebiyye* adlı edebiyat ve edebi tenkit konusunu ihtiva eden ve birkaç sayı süren yazı dizisini kaleme almıştır.

İbrahim Hakkı

Mekteb-i Mülkiye mezunlarından İbrahim Hakkı İstanbul'daki ilk yayın döneminde *Mîzan*'da, *Avrupa'da Serbest-i Mezâhib* başlığı altında 13 sayı devam eden ve Osmanlı'daki hak ve özgürlüklerle Avrupa'daki hak ve özgürlükleri mukayese eden bir yazı dizisi kaleme almıştır.

Mehmet Rauf

II. Meşrûtiyet öncesi Tarihçe-i intihap adlı bir makalesi yayınlanan Mehmet Rauf'u sonraki dönemlerde görmemekle beraber *Mîzan*'da imzasız yazıları olabileceğini düşünüyoruz.

Okuyucu mektuplarında ise *Mîzan* yöneticilerinin imza sahibini bildiğini düşündüğümüz bazı müstear isimler vardır. Küçük Mektebli, Hasbi, Bir Arnavut (İbrahim Temo), Kaymakam Şefik, Tarsûsîzade Münif, İlimiyeden Sem'ân, Lazistan Meb'ûsu Ferit, Selim Sabit, bunlardan bir kaçıdır. Bunların yanında, II. Meşrûtiyet sonrası *Bediüzzaman Said-i Kürdî* imzasıyla Bediüzzaman Said Nursi'ye ait bir yazı da vardır.

Mîzan'da imzalarını görmemekle beraber, bilhassa Avrupa ve Mısır'daki yayınlarda, Murad Bey'in öğrenci ve arkadaşları da zaman zaman *Mîzan*'ın yayınlanmasında yardımcı olmuştur. Bunlardan Ali Kemal, II. Meşrûtiyet'in ilanı sonrasında *Mîzan*'da siyasî bir iki makale de yazmıştır. Ali Kemal'in dışında, İshak Sükûti, Çürüksulu Ahmet, Şerafeddin Mağmumi ve Süleyman Nazif gibi isimler gazetenin idaresine yardım etmiştir.²⁶⁹

²⁶⁹ Göçmen, s. 160.

2.3. I. DÖNEM, İSTANBUL: 21 AĞUSTOS 1886 - 02 KÂNUNUEVVEL 1890 (1-159 sayı)

Gerek üslûbu ve fikrî açılımları ile renk getirdiği basın hayatı açısından, gerekse neşvünema bulduğu ortam açısından *Mîzan Gazetesi*, Türk düşünce tarihinde önemli bir yer tutar. Murad Bey'in halkın aydınlanmasında gazeteye biçtiği rolün neticesinde doğan *Mîzan*, ilk çıktığı andan itibaren yoğunlukla takip edilen bir gazete olmuştur. Gazeteyi ve gazeteciliği bir tür “muallimlik”²⁷⁰ olarak gören Murad Bey, ilk sayısından son sayısına kadar bu bilinçle yayın yapmıştır.

İlk sayısı 21 Ağustos 1886'da (22 Muharrem 1304- 9 Teşrinievvel 1264), 4 sayfa olarak çıkan *Mîzan Gazetesi*'nde, sağ üst köşesinde, kaçınıcı sayıda olduğunu gösteren ibare, solda ise hicrî takvime uygun olarak tarih, *Mîzan* yazısının sağ tarafında, “*Şerait-i işтира Dersaadet, bir seneliği 40 kuruş, altı aylığı 35 kuruş, memâlik-i mahrûse, bir seneliği 65 kuruş, altı aylığı 35 kuruş, memâlik-i ecnebiye, bir seneliği 15 frank, altı aylığı 8 frank, nüshası 40 Para*”, şeklinde gazete aboneliği bedeli verilmekte, bu bilgilerin hemen altında ise şemsî takvime uygun olarak tarih verilmektedir. Sol tarafta, “*İdarehane: Bâb-ı Âlî caddesinde, Nafia Nezareti ittisalinde numara 25, matbaa ve mahâl-i tevzi' – Karabet ve Kasbar Bâb-ı Âlî caddesinde, numara 25*”, şeklinde gazete idarehanesinin adresi, kendilerine gönderilecek olan belgelerin ahvâli ve verilecek ilanların bedeli ile ilgili bilgiler vardır. *Mîzan* yazısının hemen altında, “*Yalnız Perşembe günleri neşr olunur, Türk gazetesidir*”, onun da altında “*Saadet-i mülk ve devlete hüsn-i hizmet maksad ve gayretinde bulunan erbâb-ı kalem için sahifelerimiz açıktır*”, ibareleri bulunmaktadır.²⁷¹ İlk sayısı 4, sonraki 40 sayısı 8 sayfa çıkan gazete, 40. sayıdan itibaren 12 sayfa çıkmaya başlar.

İlk sayısında, *Mîzan*'ın üslûbu ve takip edeceği yöntemi ele alan uzun bir yazı yayınlanır. Murad Bey, mevcûd gazetelerin yetersizliğinden dem vurarak mütemeddin ülkelerde gazetelerin sadece malûmatfürûşluk yapmadığını halkı ve toplumu eğittiğini, *Mîzan*'ın da böyle bir gaye edineceğini belirterek²⁷² *Mîzan*'ı yayınlamaktaki maksadını “rûfekâ-i sairemiz ile bi'l-ittifak hakikaten padişahımıza ve vatanımıza elden geldiği

²⁷⁰ Murad Bey, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?*, s.88.

²⁷¹ *Mîzan*, S.1, 21 Ağustos 1886, s.1.

²⁷² Murad Bey, “*Mîzan*'ın Mesleği”, S.1, 21 Ağustos 1886, s.2.

kadar hüsn-ı hizmet etmek²⁷³ olarak açıklar. Murad Bey'in bir gazete çıkarma kararında, büyük ölçüde, gazeteciliğe ve neşriyatın gücüne olan inancın etkisi vardır. Bu inancı ilk sayıda, bir gazetenin yapacağı hizmeti ve tesiri hiçbir şeyin yapamayacağını söyleyerek ortaya koyar.²⁷⁴ Mevcût gazetelerin, sadece İstanbul ahâlisine havadis verdiğini, taşra halkına kifayetsiz geldiğini, verilen havadislerinse sadece aktarım olduğunu belirtir.²⁷⁵ Bu bilinçle yola çıkan Murad Bey, *Mîzan*'ın prensiplerini şu şekilde sıralar:

Mîzan, 'taze' havadis gazetesi olmayacaktır.

Mîzan, ahvâl ü vukuât-ı umumîyyeyi lâıykıyla tahkik ederek, münasib mütalâat ile mufassal surette neşreder.

Mîzan, havadis kısmında dersaadet müşterilerini memnun edip etmeyeceğini bilmez ise de vilayet-i şahane müşterilerini hoşnud edeceğini kaviyyen me'mûl eder. Fünûn kısmında ise umumun tahsinini celb etmeğe sa'y edecektir.

Mîzan, mündericât-ı umumîyesinde umûr-ı dâhiliyyeye dikkat ve itina ile vilayât-ı şahanece hükümet-i seniyyenin mürevvic-i efkâr-ı olmağa gayret etmekle beraber umûr-ı hâricîyyeye daha ziyade emek sarfedecektir. Bu da aziz vatanımıza hizmet-i hakikiye de bulunmak için umûr-ı hâricîyyede meydan daha geniş olduğundan naşidir".²⁷⁶

Murad Bey, bu prensipleri ifade ederken neden neşriyatı önemseydiğini de yine bu prensipler dâhilinde anlatır ve Avrupa'da değişen düşünce seyrini örnek verir:

Kemâl-i teessüf ile görüldüğü üzere bugünkü günde Avrupa'da mevcûd hükümetlerin kısm-ı a'zamı hükümeti idareden bî-behre olması tabîî olan efkâr-ı ammeye tâbidir. Vaktiyle, din memurları tarafından tahrik olunan efkâr-ı amme şimdi evrâk-ı havadis bend olmuştur.²⁷⁷

Bu prensiplerle beraber *Mîzan*'ın muhtevasını belirleyecek olan âmiller şunlardır:

Dâhili ve hâricî her nev'i bâtl fikirleri tashih ve esbâb-ı hakikiyyeyi tedkik ve muhakeme ettikten sonra neşr etmek, Avrupa matbûatının ihtiyârî ve gayri ihtiyârî neşriyat-ı muzırasını zamanıyla ve lâıykıyla red ve cerh ederek tesirlerini tahfif eylemek, Osmanlı cemiyetinin zannolunduğu mertebeden pek âli olduğunu Avrupa efkâr-ı ammesine bildirmek, Avrupa erbâbının meşagil-i edebiyeye ve fenniyelerinden kari'n-i kirâmî haberdar etmek ve bâhusus cemiyet-i mütemeddineye arız olan emrazın en mühliki demek bulunan me'yusiyete - yani ümid-i istikbâl hususunda ye's ve nevmîdiye - mahal vermemek yolunda ne mertebe hizmet etmek mümkün ise onu ihtiyâr eylemek hususlarını *Mîzan* kendisi için vazife addedecektir.²⁷⁸

²⁷³ Murad Bey, "Bir Gazetenin Ehemmiyeti", S.1, 21 Ağustos 1886, s.2.

²⁷⁴ Murad Bey, *agm*, s.2.

²⁷⁵ Murad Bey, "Mîzan'ın Mesleği", S.1, 21 Ağustos 1886, s.3. Şerif Mardin, Murad Bey'in taşraya gösterdiği ilgiyi "millet" kavramına verdiği önem ile ilişkilendirir ve bu önemin Murad Bey'in Rus halkçılığında etklenmesinin neticesi olduğunu belirtir. Bkz. Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.110.

²⁷⁶ Murad Bey, "Mîzan'ın Mesleği", S.1, 21 Ağustos 1886, s.3.

²⁷⁷ Murad Bey, *agm*, s.3.

²⁷⁸ Murad Bey, *agm*, s.4.

Aynı zamanda *Mîzan*, “cülûs-ı hümâyûnlarından beri ibraz buyurdıkları himemat-ı şahaneleri ile millet-i İslâmîye’ye taze hayat” bağışlayarak “istikbâl-i ufkundaki bir takım kara bulutları” dağıtmış olan, Sultan Abdülhamid’in dönemi gibi saadet ve terakki barındıran, hükümet-i seniyyeyi, yar ve ağyâra karşı savunacak ve hak ettiği yere getirecek bir yayın yapma vazifesini ifâ edecektir.²⁷⁹

İstanbul’daki bu ilk yayın döneminde *Mîzan*, oldukça mutedil bir üslûp ve tavır içindedir. Karşımızda, konuları derinliğine ele alan, olayların tarihi zeminini veren, günlük siyasî mevzularda dâhi, tarihî bir tahlile girişen ve tenkitlerini, bürokrasi veya Batı üzerinden yapan bir gazete vardır. *Mîzan* bu dönemde, üzerinde durduğu dış siyasette, Rumeli, Mısır ve Girit’i içine alan ve Murad Bey’in şark meselesi olarak tanımladığı meseleler hakkında tespitlerde bulunur. Bilhassa Mısır meselesi konusunda, İngiltere ile ittifak yapılması gerektiğini öne süren bir yaklaşımı benimser. Avrupa karşısında Osmanlı Devleti’nin izlemesi gereken siyasete değinen *Mîzan*, büyük devletlerle olan ilişkilerin yeniden düzenlenmesi gerektiğini ve Osmanlının menfaatine olabilecek bir denge siyasetinin oluşturulması gerektiği üzerinde durulur, böyle bir siyaset izlediği için Sultan Abdülhamid sıklıkla övülür. İç siyasete yönelik yazılarda meseleler ele alınırken, devlet politikasına yakın bir siyaset güdülse de zaman zaman siyaset eleştirisi, ekonomik meseleler üzerinden yapılır. Ele aldığı konulardan birisi de Bâb-ı Âlî ve bürokrasidir. Kurumsal anlamda, saltanata veya sisteme bir eleştiri getirmemekle beraber bürokrasinin işleyişinden duyulan rahatsızlık, sürekli dile getirilerek bürokrasiye ağır eleştirilerde bulunulur.

Mîzan, ekonomi ile ilgili yazılarında daha çok Osmanlı sermayedarlarını ve Osmanlı ekonomik politikasını eleştiren bir üslûp benimser. İktisatla ilgili olarak yabancı şirketlerin ülke içerisinde çok kolay kabullenildiği, böylelikle halkın, parasını dışarıya akıttığı fikri ortaya konulur. Bunun önüne geçebilmek için İstanbul’da yayınlandığı dönemde vurguladığı şekli ile hamiyetli Osmanlı sermayedarlarının bu işe el atmaları gerektiği işlenir.²⁸⁰ *Mîzan*’ın üzerinde önemle durduğu, ülke kalkınmasına en fazla katkıda bulunacağını düşündüğü bir konu da demiryolları meselesidir. *Mîzan*’ın birçok sayısında işlenen bu mesele ile ilgili olarak, sürekli sekteye uğrayan çalışmalar

²⁷⁹ Murad Bey, *agm.*, s.4.

²⁸⁰ “Sigorta Kampanyaları”, S.76, 20 Kânunuevvel 1888, s.761.

ve ihalelerden şikâyetle, hükümet üstü kapalı olarak eleştirilirken aynı zamanda bu konuda kararlı olunması gerektiği belirtilir.²⁸¹ Ekonomiyi belirleyen, şark meselesine temel olduğu düşünülen kapitülasyonlar konusunda, bu dönemde Batı'lı ülkelerin sû-i niyetleri üzerinde duracaktır. Kapitülasyonların “imtiyaz” adı altında Batılı ülkelerin Osmanlı Devleti'ne karşı müdahale kapısı olduğunu savunacaktır.²⁸² Fakat *Mîzan*, bu düşüncesini yine Avrupa ülkelerinin temayülleri üzerinden verecektir ve Osmanlı siyaseti ile ilgili bir fikir beyanında bulunmayacaktır.

Mîzan'ın önemle üzerinde durduğu konulardan birisi de maârif meselesidir. Murad Bey şahsî düşüncesinde büyük bir yer tutan, medeni toplumlar seviyesinde olabilmenin şartı olan eğitimle ilgili düşüncesini, aynı şekilde *Mîzan*'a yansıtır. Okulların ihtiyaca binaen açılması gerektiği ve öğretmen yetiştirmenin önemi üzerinde duran *Mîzan*, öğretmen ve okul yetersizliğinden ülkedeki birçok çocuğun, ruhban okullarından eğitim aldığından bahsederek bunun önüne geçilmesi gerektiğini yeri geldikçe tekrarlar.²⁸³ Bu yapılırken Avrupa'nın izlediği eğitim politikasının iyi takip edilmesi gerektiği ve bu politikaya karşı donanımlı okullar açılıp, kültür birliği sağlanması gerektiği üzerinde durulur.²⁸⁴

Yayınlarında basınla ilgili konulara değinen *Mîzan*, gazetenin toplum hayatında önemine değinirken, basın özgürlüğü konusunda ilginç fikirler serdedir. Herkese gazete imtiyazlığı verilmemesi gerektiğini belirtir ve zaman zaman sansürün gerekliliği üzerinde durur. Basının “tenvîr-i efkâr”a sebep olabildiği gibi “tahrîb-i efkâr”a da vesile olabileceğinden, mutlak bir basın özgürlüğünden bahsedilemeyeceğini savunur.²⁸⁵ Bu fikri desteklemek için Fransa'da, fikir hürriyetinin yol açtığı sorunlardan bahsedilir.

Mîzan'ın her ne kadar mutedil üslûpla yayınlandığı bir dönem olsa da İstanbul'daki ilk dönemde birçok kapatma cezası almıştır. Bu dönemde *Mîzan*, hakkında Mahmut ve Mazhar Paşalar, “*Mîzan* idarehanesi şûra-yı devletin ve düyûn-ı muhasebatın fevkinde bir kontrol dairesi şekline girmiştir”, şeklinde saraya jurnal

²⁸¹ “Anadolu Demiryolları”, S.19, 24 Şubat 1887, s.156.

²⁸² “Müdehalat-ı Ecnebiyyeyi Men' İçin En Kısa Tarîk”, S.34, 17 Ramazan 1304, s.279.

²⁸³ “Ruhban Cemiyetleri”, S.23, 24 Mart 1887, s.191-192.

²⁸⁴ “Dindârâne Bir Teşebbüs”, S.96, 9 Mayıs 1889, s.933.

²⁸⁵ “Matbûat-ı Osmaniye ve İdare-i Matbûat”, S.42, 2 Şubat 1888, s.353-354.

verir.²⁸⁶ Devam eden bu jurnaller ve kapatmalar neticesinde Murad Bey, *Mîzan*'ın İstanbul'daki yayınına 159. sayıda son verir.²⁸⁷

2.4. II. DÖNEM, AVRUPA ve MİSİR DÖNEMİ

Murad Bey, Avrupa'ya firarı sonrasında Mısır'a geçerek *Mîzan*'ı orada yayınlamaya başlar. Murad Bey'in İstanbul'daki yayınlarda gösterdiği başarı Mısır ve Avrupa'daki yayınlarında da devam eder. Mısır'da yayınlanmaya başladığından itibaren, Jön Türk'lerin resmi gazetesi olan *Meşveret*'in tirajını geçer. Yurt dışından, yabancı postahaneler vasıtası ile ülkeye sokulabilen *Mîzan*, ilk sayısından itibaren gördüğü ilgiyi artırarak devam ettirir.²⁸⁸

2.4.1. Kahire: 21 Ocak 1896 (3 Receb 1313-Şubat 1273)- 8 Temmuz 1896 (28 Muharrem 1314- 27 Haziran 1274)- 159-184 sayı

Mısır'da *el-Âdâb* matbaasında çıkmaya başlayan gazetede *Mîzan* yazısının hemen altında, İstanbul'daki yayınlardan farklı olarak, “*Haftada bir kere çıkan feryâd-ı hamiyettir*”, ibaresi bulunur. Onun hemen altında ise yine “*menafi’-i mülk ve devlet maksad ve gayretinde bulunan erbâb-ı himmet için sahifelerimiz açıktır*”, ibaresi vardır. 8 sayfa olarak çıkan gazete, 159. sayıdan, 165. sayıya kadar ortada gazetenin adı, sağında, “*Senelik abonesi (ilaveleri maa) 100 kuruş, nüshası bir kuruştur, memâlik-i hâricîye 25 franktır*”, şeklinde abonelik şartları ve bedeli, altında, “*İlanatın behr-i satırdan üç kuruştur*”, ibaresi ile verilecek ilanların bedeli ve gazetenin, “*nüshası 40 para*” şeklinde ücreti, solunda ise gazetenin basıldığı yer “*matbaa vadire-hane “el-Âdâb”*”, şeklinde verilmektedir. Basım yerinin altında, kendilerine gönderilen evrakların durumunu açıklayan yazı, Türkçe olarak basılır. 160. sayıdan itibaren bu bilginin yerine: “*Mîzan ceridesi Mısır*”, şeklinde adres verilir. 165. sayıdan itibaren, gazetenin sağ tarafında Türkçe verilen bilgiler, sol üst kısmında, aynı şekilde Fransızca olarak

²⁸⁶ Murad Bey, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?*, s.98.

²⁸⁷ Murad Bey, *age.*, s.96.

²⁸⁸ Ramsaur, s.45.

verilir. Gazetenin Mısır'da yayınlanan ilk sayısında, mukaddime bölümünden önceki kısımda muhteva verilir. Kahire'de yayınlanan bu ilk sayıda muhteva şu şekildedir: *Mukaddime- İhtâr-ı mahsûs- İfade-i mahsûsa- Mektub- Said Paşa- Program- en-Nîl-İlan-İhtâr*. Besmele ile başlayan mukaddimedede Murad Bey'e ait, Mısırlılara ve tüm Osmanlılara yönelik Arapça teşekkür muhtevalı bir yazı vardır. İhtâr-ı mahsûs bölümünde ise yine Murad Bey'in, İstanbul'da yayınlanan *Mîzan*'la hâl-i hazırdaki *Mîzan* arasındaki tek farkın “sansür cellâtları”nın olmaması ve “sarahât-ı ifade ile en nazik ve en mukaddes rabıtası yüzünden mecrûh olmuş olan kalb-i halîsin şiddet-i tahrikinden ibaret” olduğunu bildiren yazı vardır.²⁸⁹ Sonrasında Murad Bey, İstanbul'da yayınına ara verdiği *Mîzan*'ını yayınlamak için Memâlik-i İslâmîye'den olduğu için Mısır'ı seçtiğini açıklar.²⁹⁰ Sonrasında, “*Fırkamızın Hatt-ı Hareketi*” başlığı altında, cemiyetin programının açıklandığı bir yazı yayınlanır. En son ilan kısmında ise *Mîzan*'ın şimdilik fevkalade olaylardan dolayı hâricî ve dâhilî politika havadis, evrâk-ı havadis ve evrâk-ı mekâtib, fûnûn ve edebiyat bahislerine sütunlarında yer veremeyeceğini, fakat sonradan *Mîzan*'ın asıl tertip ve düzeninde çıkacağı belirtilir. Aynı şekilde okuyuculara artık tatillere uğramak istemediklerinden, “pek yakın olduğuna şüphesi olmayan hürriyet devrinin memâlik-i mahrûseye teşrifine kadar”, *Mîzan*'ın Mısır'da neşredileceği duyurulur ve bu ilk nüshanın bütün abonelere ücretsiz olarak gönderileceği, bundan sonraki sayılarının ise talepte bulunan okuyuculara gönderileceği bildirilir.²⁹¹

Üslûp olarak, İstanbul'daki yayınından farklı olarak daha sert bir üslûba sahip olan *Mîzan*, tavır olarak da daha nettir. Kırgın ve kızgın bir psikoloji sergileyen Murad Bey, sorunların çokluğunu ve çözülemez olmasını sürekli olarak, “adem-i hükümet”e dayandırır. Bilhassa Padişah'tan bahsederken ağır hakaretlerde ve ithamlarda bulunur. Bu dönemde, İstanbul'daki yayınlardan farklı olarak sorunlara dolaylı olarak değil, doğrudan değinilir ve zaman zaman bürokrasi, zaman zaman Sultan'ın şahsı üzerinden rejim eleştirileri yapılır. Özel olarak ilgilendiği Girit meselesinde “Yıldız ukalâsı”nın ihmali ve basiretsizliği sonucunda, daha çok Girit meselesi ile karşılaşılacağına değinen

²⁸⁹ Murad Bey, “Mukaddime”, S.159, 10 Recep 1313, s.1.

²⁹⁰ Murad Bey, “İzahat-ı Lâzime”, S.159, 10 Recep 1313, s.3.

²⁹¹ “İhtar”, S.159, 10 Recep 1313, s.8.

Mîzan, Girit'te bir an evvel asayişin sağlanması gerektiği üzerinde durur.²⁹² Şark meselesinde ise garbın taassubu yanında Osmanlının da etkisi olduğu belirtilir.²⁹³

İç siyaset olarak ise *Mîzan*'ın en fazla değindiği konulardan birisi, "ittihad-ı anâsır" ve bir dönem "Ermeni" kelimesinin bile yasak olmasından değinemediği, "Ermeni meselesi"dir. *Mîzan*, azınlıklar arasında ittifak kurmanın, dış müdahaleye karşı kalkan olabileceğini bunun aynı zamanda "usûl-i meşveret" için bir yol olduğunu savunur. Bu bağlamda ele alınan Ermeni meselesi, *Mîzan* sütunlarında sık sık kendisine yer bulur, çoğu zaman "*Ermeni Vatandaşlarımıza*" başlığı altında yazılar yayınlanır. *Mîzan*, Ermenilerin hiçbir yerde ekseriyette olmadıkları gibi, bağımsızlıklarına kavuşabilmeleri ancak Osmanlı sınırlarını ihlal etmeleri neticesinde olabileceğinden, bunun tasavvur edilemeyeceğini beyan eder. Üstelik Osmanlı hâkimiyetine girmeden önce de bir hükümete sahip olmadıkları için kendilerini bir arada tutan ve koruyan Osmanlı Devleti'ne karşı, bir kin gütmelerinin de anlamı yoktur. *Mîzan*, hâl-i hazırda sorunları Rusya'nın tahriki, bazı Ermenilerin basiretsizliği ve nihayet Osmanlı hükümetinin adem-i vücûduna bağlar.²⁹⁴

Gerek üslûp, gerekse talep olarak karşımıza çok farklı çıkan *Mîzan*'da, Murad Bey'in Mısır yetkililerince uyarılması ile Paris'e dönmesi üzerine, Mısır'da yayınlanan son sayısı olan 184. sayıda "*Kari'lerimize*" başlıklı bir yazı ile neşriyatın bir müddet sekteye uğrayacağı, fakat en kısa zamanda yeni bir neşirle veya Meşveret'le vazifelerini yerine getireceklerini vaat eden bir yazı yayınlanır. Böylelikle *Mîzan*, 25 sayı yayımlandığı Mısır'da, 8 Temmuz 1896 tarihinde yayımına son verir.²⁹⁵

2.4.2. Paris: 14 Kânunuevvel 1896 (9 Receb 1314) -3 Mayıs 1897 (30 Zilkaide 1314)

Paris'te aynı şekilde haftalık olarak yayınlanmaya başlayan *Mîzan*'ın ilk sayısı, 14 Kânunuevvel 1896'da çıkar. Gazetenin adının bulunduğu kısmın hemen altında,

²⁹² "Cümle-i Siyasîyye", S.163, s.2386-2388.

²⁹³ Talebe-i Ulûmdan, "Yıldız Politikası ve Avrupa", S.177, 21 Mayıs 1896, s.2497.

²⁹⁴ Murad Bey, "Ermeni Vatandaşlarımıza Halisâne Bir Davet", S.162, 6 Kânunusanî 1896, s.1238. Ayrıca bkz. "Vazifedarlar kimlerdir?", S.173, 23 Nisan 1896, s.2465-2468. "İfrat ve Tefrit", S.173, 23 Nisan 1896, s.2468-2469.

²⁹⁵ Murad Bey, "Kari'lerimize", S.184, 8 Temmuz 1896, s.2554.

“Osmanlı ittihat ve Terakki Cemiyetinin vasıtâ-i neşriyatıdır” yazısı vardır. Sağ tarafında Türkçe olarak yine “senelik abonesi: Bir Osmanlı lirası (22 Frank), nüshası: 2 kuruş” şeklinde, abonelik şartları ve bedeli, “adres: Mîzan idarehanesi” şeklinde Türkçe olarak ve büyük harflerle Fransızca olarak “Direction Mîzan, 14, Rue des Ecoles- Paris” şeklinde adresi verilmektedir. Altında, “haftada bir defa neşrolunur” ibaresi vardır. Sol tarafında ise Fransızca olarak, gazetenin adının yanında “Jön Türk Gazetesidir” ibaresi, aynı şekilde adresi, abonelik şartları ve bedeli yazılıdır. Mısır’daki yayından farklı olarak, gazetenin adının yazılı olduğu kısmın altında “İttihat ve Terakki, emniyet ve ma’delet, usûl-ı meşveret, hâkimiyet-i millet, vazife ve mes’uliyette müsavat” yazısı bulunmaktadır. Yine Mısır’da çıkan gazete kendisini bir nevi İstanbul’daki Mîzan’ın devamı olarak gördüğünden 159. sayıdan başlarken, Paris’teki yayın, cemiyet adına olduğu için ilk sayıdan ve 4 sayfadan ibaret olarak yayına başlar.

Muhtevanın verildiği ilk kısımdan sonra “Kari'lere ihtâr-ı mahsûs” başlığı ile cemiyetin amacı olan dâhilî ve hâricî düşmanlara karşı gerekeni yapabilmesi için bazı kararlar alındığını ve bu kararlardan birisinin, Meşveret Gazetesi’nin “hârice karşı vasıtâ-i müdafaa makâmında, yalnızca Fransızca” olarak çıkacağı, Mîzan’ın ise cemiyetin resmi organı olarak, Türkçe yayınlanacağı ilan edilir. Aynı şekilde Murad Bey, bundan sonra yayınlanacak gazetenin idaresinin, cemiyet tarafından belirlenen bir heyete bırakıldığını da açıklar. Artık Mîzan, Murad Bey’in “vasıta-i efkâr-ı mahsûsa”sı değildir.²⁹⁶ Cemiyet yaptığı açıklamada, Murad Bey’den boşalan yazı işlerine dört kişilik bir ekip tayin olunduğunu belirtir. Okuyuculardan, gönderecekleri yazıların yayınlanacağını, fakat bu yazıların kısa olmasına ve “bir köylünün bile anlayacağı” şekilde açık olmasına dikkat etmeleri istenir.

İçerik olarak fazla değişmeyen Mîzan, dış siyasetle ilgili olarak yine Girit ve şark meselesine değinir. Yabancı müdahalesi konusunda ise Mîzan artık müdahale taraftarı bir çizgidedir.²⁹⁷ Mısır’da yönelttiği iç siyasete dair eleştirilere devam eden Mîzan, Abdülhamid’e olan tavrını daha da sertleştirir. Katil veya pinti diyecek kadar ileri gider. Bu durum öyle bir hâl alır ki gazete bazen sadece Abdülhamid’e yönelik çıkıyormuş hissi verir. İttihat ve Terakki Cemiyeti’ndeki ihtilaflardan dolayı, Paris’te 18

²⁹⁶ Murad Bey, “Kari'lere İhtâr-ı Mahsûs”, S.1, 14 Kânunuvvel 1896, s.1.

²⁹⁷ “Cümle-i Siyasîyye”, S.13, 29 Mart 1897, s.1.

sayı çıkabilen *Mîzan*, hiçbir duyuruda bulunmadan idarehanesini ve neşriyatını Cenevre'ye taşır.

2.3.3. Cenevre: 10 Mayıs 1897 (7 Zilhicce 1314)- 19 Temmuz 1897 (19-29)

19. sayıdan itibaren Cenevre'de yayınlanmaya başlayan gazete, aynı şekilde “*haftada bir neşrolunur. Osmanlı İttihat ve Terakki cemiyetinin vasıta-i neşriyatıdır*” ibaresi ile ve Fransızca olarak, yine Jön Türk yayını olduğunu belirten yazı ile çıkar. Paris'teki yayından farklı olarak adres olarak, “*Mîzan idarehanesi, Direction Mîzan 49, Rud du Rhône, GENÈVE (Suisse)*” adresi verilir. Paris'te iken cemiyetin belirlediği kurul tarafından çıkarılan gazete, yalnızca son sayfasında küçük bir ilanla, *Mîzan*'ın idarehanesinin Cenevre'ye taşındığını okuyucularına bildirir.²⁹⁸ Cenevre'de 10 sayı yayınlanabilen *Mîzan*, yine hiçbir duyuruda bulunmadan 29. sayıdan sonra Avrupa'daki yayınına son vermiştir.

2.4. III. DÖNEM, İSTANBUL: 30 TEMMUZ 1908 (17 TEMMUZ 1324/2 RECEB 1326) - 14 MAYIS 1909 (1-135)

Murad Bey'in, İstanbul'a döndükten yaklaşık 11 yıl sonra, Meşrûtiyetin ilanı ile birlikte yayınlamaya başladığı gazete, Avrupa'daki yayımından büyük farklılıklar gösterir. Öncelikli olarak gazete, artık haftalık değil, “*her gün neşrolunur*”, bir gazete hâlini alır. Önemli bir değişiklik olarak, geçmişte, İstanbul'da ve Avrupa'da yayınlanan *Mîzan*'la hiçbir bağı yokmuşçasına gazetenin kendisini, “*Birinci sene- numara 1*”den, başlattığını görüyoruz. Gazete yine *Mahmud Bey Matbaası*'nda basılmaktadır. Gazetenin adının yazıldığı bölümün sağ tarafında, Türkçe olarak “*nüshası 10 paradır- senelik abonesi posta ücretiyle beraber bilâ-istisna her taraf için mecidî yirmiden 180 kuruştur, altı aylığı 90 kuruştur*”, şeklinde abonelik şartları ve bedeli, altında, “*ilanâttan behr-i satırdan on kuruş alınır*” ibaresi vardır. En altta abonelikle alâkalı olarak, “*aboneler Ağustos'tan itibaren kayıt olunur*”, yazısı yer alır. Sol tarafında, “*Ebu's Suud*

²⁹⁸ “İhtâr-ı Mahsûs”, S.19, 10 Mayıs 1897, s.4.

Caddesi'nde 72 numaralı Mahmud Bey Matbaası'nda tab' olunur" şeklinde gazetenin adresi, kendilerine gönderilecek olan evrakların durumu ile ilgili bilgiler içeren metin vardır. *Mîzan* yazısının hemen altında, Avrupa'daki yayından farklı olarak, "*Saadet ve selâmet-i vatan ve millete hizmet ve gayretinde bulunan Osmanlılar için sahifelerimiz açıktır*", ibaresi bulunmaktadır. Daha sonraki sayıları 4 sayfa olarak çıkacak gazetenin, II. Meşrûtiyet sonrası çıkan 8 sayfalık ilk sayısında, cemiyete yazılmış, "*Açık muhabere*", başlığı altında Murad Bey'in, cemiyete yeniden kabul edilmesi gerektiği üzerine bir yazı yayınlanır. Meşrûtiyet sonrası bu ilk sayısında, Kanûn-ı Esâsî'nin ilanını kutlayan, millet ve sultan için hayırlı olmasını temenni eden küçük bir bend yayınlanır. Arkasından "*Kari'n-i kirâm hazarâtına hitâb-ı vacib*", başlığı altında okuyuculara otuz yıllık bir istibdâttan sonra hürriyetin kıymetinin bilinmesi ve baskıya mahâl verecek davranışlardan ve aşırılıklardan kaçınılması tavsiye edilir.

Mîzan, bu dönemde Avrupa'daki *Mîzan*'a hiç benzemeyen bir tavır ve fikirde karşımıza çıkar. Cemiyete muhalif olarak, gittikçe dozunu artıran bir üslûp kullanan gazetenin kavramları ve eleştirilerinin hedefi değişmiştir. Bilhassa Hasan Fehmi Bey'in öldürülmesi sonrasında üslûbunu sertleştiren *Mîzan*, üçüncü ve son yayın dönemi olan bu dönemi hükümet kararı ile 135. sayıda 11 Nisan 1325'de sona erdirir.

Üçüncü Bölüm

OSMANLI SİYASÎ ÜSLÛBUNDA DEĞİŞİM SÜRECİ

Tanzimat'ın ilanı ile beraber, Osmanlı siyasî hayatında, eski kavramların yeni bir anlayışla yorumlanıp ele alınması sonucunda, kendini ifade etme, bir hayat tarzı oluşturma ve siyasî bir dil kurma çabaları da yoğunluk kazanmaya başlamıştır. Osmanlı düşünürleri ise bu çabanın en önemli unsûrlarından olan dinî çerçevede, bir sistem eleştirisi veya yapılandırmasından daha ziyade, zaten var olan fakat literal kullanımda farklı anlamlara gelen kavramlar üzerinden, mevcûd siyasî sistemi yeniden tanımlama yoluna gittiler. Bu girişimler, ilk olarak Tanzimat'la başlamadığı gibi hep aynı çizgide de gitmemiştir. 16. yy. sonları ve 17. yy. başlarında, yavaş yavaş kendisini gösteren aksaklıklar neticesinde ortaya çıkan değişim, ıslah fikirleri, daha sonraki yüzyıllarda, temellerini daha da sağlamlaştırarak kendisine yol bulmuştur. Bu anlamda, Osmanlı siyasî düşüncesini besleyen ve belki de belli noktalarda var kılan temel, bu değişimlerin “ne”liği ve “nasıl”lığı olmuştur. Değişim ve ıslah düşüncelerinde fikirler kadar fikirlerin bu niteliklerini ifade ederken kullanılan dil de aynı şekilde önem kazanmıştır. Yeni olanı, “eski” ile ifade etme çabası, “eski”nin kendisini yeniden, fakat farklı bir şekilde ortaya koymasıyla sonuçlanmıştır. Bu tarz bir ifade çabasında, her ne kadar Osmanlı siyasî yapılanmasına yönelik kaygılar önemli yer tutsa da dilin kendisini muhafaza etmesi gerekliliği ve dille beraber Osmanlı zihin dünyasına, bambaşka bir zihin yanında, farklı bir var olma tarzını da taşıyacak olan, “Batı” menşe’li kavramların, Osmanlı dünyasına girmesinin, ciddî bir yenilik olarak düşünülmesinin katkısı vardır. Şerif Mardin’in ifadeleriyle:

Avrupa terimlerinin girişinin, böyle etkili bir şekilde engellenmesinin sebebi, bir tür dile ilişkin muhafazakârlık yüzünden, Avrupa sözcüklerini Osmanlıca resmi yazışma üslûbuna sokmanın, cüretkâr ve kararlı bir reformcu kişilik gerektirmesiydi. İşte III. Selim’in danışmanı Tatarcık Abdullah Molla'nın, resmî bir belgede Türk harfleriyle Avrupaî bir sözcük kullanmasına imkân veren bu çeşit bir cesarettir. Bu belge 1789'daki barış görüşmeleri sırasında kaleme alındı ve kullanılan kelime *status quoydu*. Said Paşa'ya göre, bundan sonra resmî Türkçeye sokulan diğer iki Avrupaî kelimenin - *politique* ve *diplomatie* - Bâb-ı Âlî üslûpçuları tarafından kabul edilmesi 40 yılı aldı.²⁹⁹

Tanzimat sonrasında, yönetime olduğu kadar Tanzimat aydınlarına da eleştirel bir yaklaşım sergileyen Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler dildeki bu tutumu farklı bir amaçla sürdürmüştür. Batı menşeli kavramlara aynı endişeyle bakmalarına rağmen,

²⁹⁹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi, Makaleler IV*, Mümtazer Türköne, Tuncay Önder (der.). İstanbul: İletişim Yay., 2000, s.168.

farklı yaklaşımlarda bulundular. Bu kavramlar üzerinden, dinî unsûrlara temel oluşturan kavramları, Batı menşeli kavramlarla anlamlandırıp, muhalif bir söylem geliştirme yoluna gittiler.³⁰⁰ Muhalif söylem, kendi sınırlarını din ve gelenekle belirlemiş olsa dahi, “medenî Avrupa”nın anlam çerçevesinde, zamanla dinî literatürün var kıldığı kurumlara da muhalif kalmıştır.³⁰¹ Pratik çözüm ortaya koyan her türlü düşüncenin önem kazandığı 20. yüzyıl başlarında ise muhafaza edilmesi gereken hassasiyetlerin azaldığını görüyoruz. Bu hassasiyetlerin azalmasında, var olan hâricî ve dâhilî siyasî karışıklıkların acil çözüm beklemesi yanında, II. meşrûtiyetin hazırlayıcıları olan Jön Türklerin, Tanzimat’ın hazırlayıcıları olan devlet adamları ve Yeni Osmanlılar kadar donanımlı olmamalarının da payı vardır. “Kafa karışıklığı”nın kendisini bariz bir biçimde gösterdiği bu dönemde, eklektik ve zaman zaman ikircikli düşünceler görmemiz mümkündür. Hâl-i hazır tanımlama ve bu tanımlamaya uygun bir dil ve anlayış geliştirme yoluna giden Jön Türkler, yukarıda belirttiğimiz, eski olanı yeni bir söylemle sunmanın dışına fazla çıkmamışlardır.

Dönemin zihin yapısına en iyi örnek olabileceğini düşündüğümüz *Mîzan Gazetesi*’nde kendisini gösteren eklektik anlayış ve var olan siyasî yapıya yönelik eleştirileri “öteki” üzerinden veren, “muhafaza” etme kaygısını her zaman için ön planda tutan yayın politikasında, dönemin izlerini açık bir şekilde görebiliriz. *Mîzan*’da, bir proje anlamında, yeni bir siyasî dil geliştirme kaygısı görmemekle beraber, gazetenin değişim sürecini içselleştirdiğini ve bu sürece katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Bilhassa devlet tasavvurunda, devleti daim kılacak olan unsûrlarda, “yeni olan” a temkinli yaklaştığını görmekle beraber, politik anlamda muhalif bir duruş sergilerken, sık sık “yeni” ile “eski” olanı mezcetme gayretinde olduğunu belirtmeliyiz. *Mîzan*’ın, devleti var eden kurumların muhafazasına büyük önem verirken, bir yandan da devleti medenî âleme taşıyacak olan meşrûtiyet/parlamentar sistem gibi Osmanlı siyasî yapısı için yeni olabilecek uygulamaları benimsediğini görüyoruz.

Mîzan Gazetesi’nde ele aldığımız kavramlar ile bu değişim sürecinde, gazetenin nasıl bir seyir izlediğine bakabilme fırsatımız olacaktır. İşlemeye çalıştığımız kavramlardan, “muhafazakârlık” kavramı ve peşisıra “devlet”, “saltanat/hilâfet”,

³⁰⁰ İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul: İz Yay., 1994, s.20.

³⁰¹ Kara, *age.*, s.21.

“mukavele”, “meşrûtiyet”, “müsâvat” kavramları, gazetenin devlet ve toplum tasavvurunu ele veren kavramlardır. Zikrettiğimiz kavramların zamanla iç içe geçmiş, birbirini gerektiren kavramlar olmasından dolayı diğer kavramlarda belirleyici olduğunu düşündüğümüz muhafazakârlık kavramından başlamayı ve muhafazakâr devlet algısını vermesi dolayısı ile devlet kavramı ile devam etmeyi uygun bulduk. *Mîzan*'da, kurumsal anlamda devleti oluşturan unsûrlar olarak gördüğümüz, saltanat/hilâfet kavramlarını beraber işledik. Zira *Mîzan*'da, saltanat ve hilâfet birbirinden ayrılmayacak şekilde beraber ve zaman zaman birbirinin yerine kullanılmıştır. *Mîzan*'ın devlet tasavvurunda, önemli bir yeri olan mukavele kavramı ise Batı felsefesindeki toplumsal sözleşmeye denk düşebilecek bir kullanıma sahiptir. Mukavele kavramının uygulamadaki alanını belirleyen ve temelde karşılıklı rızaya dayandırılan meşrûtiyet kavramı, *Mîzan*'da yer aldığı şekli ile işlenmeye çalışılmıştır. *Mîzan*'da devlet ve toplum algısını belirleyen muhafazakârlık kavramı, en fazla meşrûtiyet kavramında yer bulur. Meşrûti sistemi mutlak anlamda savunmamakla beraber, *Mîzan*'ın işlediği şekli ile mahdût meşrûtiyet düşüncesinin, kendisine muhafazakârlık ve devlet anlayışı üzerinden yer bulduğunu görüyoruz. Aynı şekilde mukavele ve meşrûtiyet kavramının zorunluluğu olarak görülen ve Osmanlı toplum yapısını korumaya yönelik olarak savunulan “müsâvat” kavramı ise hukukî ve dinî bağlamda muhteva değişimi göz önüne alınarak ele alınmaya çalışılmıştır.

Yukarıda saydığımız altı kavramın *Mîzan*'da devlet tasavvurunu ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bu kavramların dışında dördüncü bölümde ele aldığımız, “Avrupa/Batı”, “medeniyet”, kavramlarının ise en temelde, *Mîzan*'daki değişim ve yeni siyasî dil oluşturma sürecinde etkili olan kavramlar olduğunu görüyoruz. Batı fikrinin, Osmanlı siyasî düşüncesinde uğradığı değişim, medeniyet fikrini beslediği gibi aynı zamanda, “öteki” üzerinden gelişen medeniyet algısı da Batı fikrini beslemiştir.

Kavramların incelenmesine geçmeden önce, kavramların kronolojik olarak ele alındığını belirtmeliyiz. Bilhassa *Mîzan*'ın değişik zaman dilimlerinde, farklı üslûp ve yönelimle yayınlandığını göz önünde bulundurursak, tezimizi oluşturan üslûp değişimini ve yeni dil arayışlarını takip etmemiz daha kolay olacaktır sanıyoruz.

3.1. MUHAFAZAKÂRLIK

Karşıtına göre var olan ve “olumsuzlama felsefesi” olarak adlandırılan muhafazakârlık, siyasî ve felsefî bir kavram olarak, aydınlanma dönemi akılcılığı ile şekillenmiştir.³⁰² Aydınlanma dönemi kavramlarından muhafazakârlık, genel olarak rasyonalitenin düşmanı olarak algılsa da Aydınlanma felsefesinin ortaya koyduğu liberalizmle diyalektik bir karşıtlık biçiminde, “zengin bir felsefî” mirasın taşıyıcısı olarak süreklilik sağlamıştır.³⁰³ Siyasî bir sistem ve ideoloji olarak, 18. yy. sonlarında şekillenen muhafazakârlık, Avrupa’da liberal ilkelerin geniş alana yayılması ile aristokrasinin ve kilisenin saygınlık kaybı neticesinde kendisine yer bulmuştur.³⁰⁴

Farklı birçok anlamda kullanılmasına rağmen muhafazakârlık; mevcûd durumda “var olan”a dair, ekonomi, çevre, kültür ve hükümet biçimleri veya feodal, kapitalist ya da sosyalist toplum bağlamında, hiçbir spesifik tanım olmaksızın, “mevcûd olanı korumak” şeklinde tanımlanabilir.³⁰⁵ Başlangıçta, istikrarlı toplumsal hiyerarşiye dayanan, kapalı yerel cemaat anlayışını ifade eden muhafazakârlık,³⁰⁶ 18. yüzyılda *Edmund Burke* ile farklı bir muhteva ve savunma ile karşımıza çıkar.³⁰⁷ *Burke*, rasyonel düşüncüyü ve onun getirisi olarak düşündüğü Fransız Devrimi’ni, toplumsal ve tarihsel sürekliliğe dayanmadığı ve toplumda geçmiş imajını yok saydığı için eleştirmiştir. Devrimin temelini güç olarak gören *Burke*, bu gücün zorbalık ve şiddete yol açarak, toplumda istikrarsızlık meydana getireceğini düşünür. Bundan dolayı, gücü elinde bulunduran devletin ekonomiye müdahalesini ve sürekli olarak halka vergiler dayatmasını istikrarsızlığa yol açan nedenlerden görecektir.³⁰⁸ Devletin müdahalesini en aza indirmeye çalışan ve kapalı yerel bir cemaat anlayışından, daha açık ve istikrarı temel alan bir toplum ve muhafazakârlık anlayışı, *Burke*’un bireyin ancak genel iradeye

³⁰² Hasan Hüseyin Akkaş, *Muhafazakâr Düşünce ve Edmund Burke*, Kadim Yay., Ankara: 2004, s.57.

³⁰³ Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık, Akıl, Toplum, Siyaset*, Ankara: Liberte Yay., 2004, s.2-5. Ayrıca bkz. Mehmet Vural, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*, Elis Yay., Ankara: 2003, s.13.

³⁰⁴ Akkaş, s.32.

³⁰⁵ G. Skirbekk, N.Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, E. Akbaş, Ş. Mutlu (çev.). Üniversite Kitabevi, İstanbul: t.y, s.333.

³⁰⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay., 1999, s.609.

³⁰⁷ Edmund Burke, 1729 yılında Katolik bir ailede Dublin’de dünyaya gelmiştir. Bilhassa Fransız Devrimine yönelik eleştirileri ile muhafazakâr siyasî düşünce teorisini olarak bilinir. Kendisinden önceki aristokrasiye dayanan muhafazakâr anlayıştan ziyade devlet müdahalesinin en aza indirildiği, liberal ekonomiye dayalı bir anlayış geliştirmiştir. (ö. 1797) Bkz. Iain Monk Hampher, *Modern Siyasal Düşünceler Tarihi*, Necla Arat (çev.). İstanbul: Say Yay., 2004, s.328.

³⁰⁸ Akkaş, s.173-174.

uyması ile mutluluğu yakalayacağı düşüncesini savunmasına neden olmuştur.³⁰⁹ *Burke*'un muhafazakâr düşünceye getirdiği yenilik, totaliter devlete, radikal ütopyacılığa ve tarihsel kopuşlara karşı çıkararak, muhafazakârlığı, liberalizm ile uzlaşan bir çizgiye çekmesidir.³¹⁰

Türk düşüncesinde, modernleşmeden veya bir başka algılanış şekli ile ilerlemeden anlaşılan, modernleşme sürecinde engel olarak görülen, geleneksel kurum ve değerlerin, ilerlemenin önünü açmak için kaldırılması, zayıflatılması/dönüştürülmesi gerektiği olmuştur.³¹¹ Bundan dolayı, içinde bulunulan toplumsal ve siyasal değerlerin korunmasını ve devamını öngören muhafazakârlık, Türk siyasal düşüncesinde kendisine siyasî bir kavram ve proje olarak geniş ve etkili bir yer bulamamıştır. Teknoloji ve modernleşme ile gereken uzlaşmayı yakalayamamanın nedeni olarak düşünülen, geleneksel kurum ve değerler için tarihsel süreçte, kendi dinamikleri ile bir değişim veya dönüşüm öngörülmediği için muhafazakâr düşünce kabul görmemiş ve siyasî bir proje olarak da anlaşılammıştır. Muhafazakârlık, özellikle Cumhuriyet devrinde, daha çok “tutuculuk” ve “gericilik”le bir tutulmuş ve bir anlamda tutuculuğun ideolojisi olarak görülmüştür. Bundan dolayı olsa gerek Türk düşüncesinde, 18. yüzyıldan itibaren muhafazakârlığın nirengi noktası diyebileceğimiz tarihsel sürekliliğin karşıtı olarak, “ıslahatçı (devrimci) ideoloji”ler, daha fazla kabul görmüştür.³¹² Tarihsel süreklilik ve değişim karşıtlığının ortaya koyduğu bu gerilime rağmen, Osmanlı modernleşmesi köktenci diyebileceğimiz, mutlak anlamda bir modernleşme olmayıp, “bürokratik muhafazakârlık”ı besleyen bir süreç olmuştur.³¹³

Tezimizin konusunu oluşturan *Mîzan Gazetesi* de aynı şekilde, “bürokratik muhafazakârlık” diyebileceğimiz tarihsel sürekliliğe dayanan, sınıfsal ve siyasal olarak kurumların ve kurumlara dayalı değerlerin imtiyazlı durumlarını ve işlevlerini korumaya çalışırken bir taraftan da “terakki”ye yönelik projeleri destekleyen bir fikir ve tutum içerisinde olmuştur. Tarihsel sürekliliğin yanında *Mîzan*'ın, medenî âlemin kapısını aralayacak yeniliklere, Osmanlı siyasî yapısını var eden kurumlara ve değerlere

³⁰⁹ Akkaş, s.199.

³¹⁰ Özipek, s.156.

³¹¹ Akkaş, s.9

³¹² Akkaş, s.10

³¹³ Süleyman Seyfi Ögün, *Politik Kültür Yazıları*, Bursa: Asa Kitabevi, 1997, s.148.

bakışında, genel olarak uzlaşmacı bir yaklaşım sergilenir. Muhafazakâr düşünce gereği, en fazla işlenen ve değer atfedilen ikinci konu kanûn ve kanûnların uygulanmasıdır. Kanûn, *Mîzan*'da önemli bir yer tutmakla beraber, hukuk bağlamında devletin ve saltanatın bekası ve selâmeti söz konusu olduğunda, zaman zaman ref' edilebilir bir özellik taşır. Muhafazakârlığın unsûrlarından üçüncüsü olan pragmatizm, *Mîzan*'da devletin selâmeti, kanûnların uygulanması ve azınlıklarla ilgili uygulamalarda kendisine yer bulacaktır. Son olarak ise Muhafazakâr algı üzerinden dillendirilmeye çalışılan muhalif söylem, *Mîzan*'da hiçbir zaman tarihî red anlayışı içerisinde olmamıştır. İkirikli bir tutuma rağmen, muhalif söylemde doğrudan kurumlar ve değerler hedef alınmamıştır.

3.1.1 Tarihsel Süreklilik ve Temsil Sorunu

Mîzan Gazetesi, *Burke*'un ortaya koyduğu diyalektik uzlaşmaya yakın bir muhafazakâr düşünceye sahiptir. Muhafazakârlık kavramının, Osmanlı siyasî yapısına sinmiş şekli ile hayat tarzı olarak, bir tavır ve tutum anlamında, tezahürlerini yakalamamız mümkün olmakla beraber kavram, Osmanlı düşüncesinde siyasî bir kavram ve proje olarak, I. Meşrûtiyete kadar kullanılmaz. Bu tarihten sonra siyasî bir kavram olarak, bizim tespitlerimize göre ilk kez Murad Bey tarafından kullanılmıştır. Murad Bey'in, kullanımında ise muhafazakârlık kavramının, ele alınıp işlenmesinden çok muhafazakârlığın, siyasî bir prensip/ön-görü olarak, ifade edilmesi ön plana çıkar. Murad Bey'de, muhafazakârlığın şekillenmesinde, Süleyman Seyfi Ögün'ün ifade ettiği şekli ile “tarihsel-kültürel birikimlerin yeniden üretilmesi gibi rafine bir işlevden ziyade”, tarihî başarıları ve “şanlı geçmişi” içinde barındıran tarihî duygular önemli rol oynamıştır.³¹⁴ Aynı şekilde, siyasî düşünme biçimi ve uygulanabilirlik olarak *Mîzan*'da kullanılan şekli ile muhafazakârlık, siyaset felsefesi açısından, siyasî bir teori olarak temellendirilmekten oldukça uzaktır. Muhafazakârlık, *Mîzan*'da daha çok pratik kaygılardan ve tarihsel tecrübelerden kendisine yol bulan, genel bir savunma olarak karşımıza çıkar.

³¹⁴ Ögün, s.152.

Batı'da yeni bir kavram olmasına rağmen anlam olarak karşılanamadığı halde muhafazakârlık kavramı gazetede çok rahat bir şekilde kullanılmıştır. Ancak zaman zaman muhafazakârlık tanımları da yapılmıştır. *Mîzan*, muhafazakârlığı, “cemiyetteki her bireyin, ihtiyaçtan sonra hırs ve meylini teskin ederek, bulunduğu ortamdan ve tuttuğu mevkiden şikâyet etmemesi” olarak tanımlar ve ilave eder:

Cemiyet öyle teşekkül etmiştir ki, yüz kişiden ancak biri, ihtiyaçtan sonra hırs ve meylini de teskin ederek bulunduğu ortadan ve tuttuğu mevkiden şikâyet etmez. Ve gerçekten “muhafazakârlık” fikrini kavlen terviç ve kalben iltizam eyler. Tabiât-ı beşeriyenin hiçbir şayan ve unvân yahut servet-i sâman veya refah ve saadet ile doymak bilmediğini hesaba koyacak olur isek hatta yüzde birine bile itimat etmeye gelmez. Bu babda daha ziyade tamîk-i efkâr edilirse birine “muhafazakâr”lığı iltizam ettirecek olan memnuniyet, hoşnudiyet, tokluk diğerinin adem-i memnuniyetine ve açlığına müstenid bulunduğu cihetle, hiç olmazsa hoşnudiyetin müstenid-i aleyhi bulunan anâsırın şikâyetinden olsun bizar olduğu ve muhafazakârlığın tamamîyetini şikâyetin men ve teskini arzusuyla ihlal ettiği görülüyor.

Madem ki dâhil-i cemiyette her vakit tahrike müstenid ve teskine muhtaç hissiyat ve temayülât eksik olmuyor o halde temayülât-ı mezkûrenin menfaat ve istirahat-i umumîyenin ihlaline sebep olacak hallere girmesini men' edecek tedabir ve te'sisata lüzum-ı kat'i aşikârdır.³¹⁵

Mîzan'ın, “tahrike müstenit ve teskine muhtaç hissiyât ve temayülâtın önüne geçecek” önlemler alınması ve toplumun “hırs ve meyli”nin istenilen mecrada tutulması gerektiği ifadeleri, Murad Bey'in topluma bakışını vermektedir. Bu yaklaşımda, gerek Murad Bey'in gerekse *Mîzan*'ın toplumun “düzeltilmesi” veya “doğru yola” yöneltilmesi gerektiği düşüncesinin sonucu olarak, kendisine tayin ettiği “mürebbi”lik rolü ağır basmaktadır. Kişinin, “bulduğu ortamdan ve tuttuğu mevkîden şikâyet etmemesi” olarak ifade edilen muhafazakârlıkta, önüne geçilmesi istenilen ihtiyaçların dışında, bireylerin ihtiyaçlarını belirleyici unsûr ne olacaktır? Bu soruya cevap olarak, *Mîzan*'ın tavrından çıkardığımız, toplumun eğitimsiz olduğu, kendisi için neyin doğru olabileceğini tam bilemeyeceği ve anarşiye kayabileceğinden eğitim düzeyi yükselinceye kadar, bu ihtiyaçların belirlenmesinin yönetici elite bırakılması gerektiğidir.³¹⁶ Bununla ilgili olarak Murad Bey *Tarih-i Ebû'l-Faruk* adlı eserinde muhafazakârlık kavramını kullanmamakla beraber muhteva olarak;

³¹⁵ “Matbûat-ı Osmaniye ve İdare-i Matbûat”, S.42, 20 Cemâziyelevvel 1305, s.353.

³¹⁶ Muhafazakâr yapının ve muhafazakâr ideologların benimsediği bu görüş, toplumun, “seçkin” konumunda olan ve doğal aristokrasiyi oluşturan kesim tarafından yönetilmesini öngörür. Bkz. Vural, s.15. Ayrıca bkz. Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.126.

Ferd-i vâhidin hayatı, a'zasının muntazaman ifâ-yı vazife etmeleriyle muvazene-i matlûbenin muhafazası şartına müsteniddir. Keza bir devletin kuvvet ve selâmeti ecza-yı mürekkebesinin ve erkân-ı müstenidesinin aheng-i muvazanetini ihlâl etmeyecek bir meslek dairesinde hasr-ı ef'al u harekât etmeleri ile te'mîn olunabiliyor.³¹⁷

şeklinde, muhafazakârlığı ifade eden bir yaklaşımda bulunacaktır. Murad Bey, bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere, sadece bireyin değil, aynı zamanda toplumun da var oluşunu muhafazakâr düşünce sistemine bağlamıştır. Bunu, *Mîzan*'ın devletin ve toplumun işleyişi ile ilgili düşüncelerinden çıkarabileceğimiz gibi Fransa İmparatoru'nun, “cumhuriyet muhafazakâr olacaktır yahut hiç cumhuriyet olmayacaktır”, sözlerine katıldığını belirtmesinden de çıkarabiliriz.³¹⁸ *Mîzan*'da, muhafazakâr düşünceye verilen değer/önem, onun bizatihi kendi değerinden veya vazgeçilemezliğinden ziyade, devlete/topluma sağladığı faydadan dolayıdır. Devletin bekasının, muhafazakâr bir sistemin benimsenmesi ile olacağını sık sık beyan eden *Mîzan*, muhafazakârlığın karşısına anarşiyi koyarak, görüşünü daha da belirginleştirir.³¹⁹ Bilhassa dönem itibari ile “düzen” ve “ilerleme”ye hizmet etmeyen her türlü oluşumun veya siyasî/felsefî düşüncenin, anarşi kavramı ile karşılandığı düşünülürse Murad Bey'in ifadeleri daha iyi anlaşılabilir. Zira “mükemmel” ve sorunsuz toplum isteğinin kendisini gösterdiği bu yaklaşımda, Osmanlı düşünürlerinde bu dönemde etkili olan, tekâmül nazariyesinin etkilerini görmek mümkün görünüyor.³²⁰

Muhafazakâr algının sonucu olarak halkın, iktidara yönelik taleplerinde bir aşırılık olamayacağı veya olmaması gerektiğini savunan *Mîzan*, Osmanlı halkı nezdinde Müslümanların, anarşiye yol açabileceği için idaresi altında yaşadıkları iktidara karşı, istikrarı bozacak eylemlerden ile kaçındıklarını belirtir:

Çünkü ehl-i îmân hayr ve şerre müteallik kâffe-i ahvâlin hikmeti-i hafiyeye binâen Cenâb-ı Hakt'an sudûr ettiğine mu'tekiddir. Ahvâl-i mezkûreden kurtulmak üzere edilecek nizâmsız harekete, Hakk'a karşı isyan nazarında bakacaklarından resmen

³¹⁷ Murad Bey, *Tarih-i Ebû'l-Faruk*, Matba-î Amadî, 1325, c.1, s.2. Murad Bey'in bu yönde yaklaşımı Hegel'in bireylere “ödev” ahlâkı bazında devlet karşısında verdiği konumu hatırlatmaktadır. Bkz. Şahin Yenişehirlioğlu, *Hegel Felsefesi'nde Birey Toplum Devlet İlişkileri*, Ankara: Birey ve Toplum Yay., 1985, s.200-201.

³¹⁸ “Cümle-i Siyasîyye”, S.65, 27 Muharrem 1306, s.628.

³¹⁹ “Cümle-i Siyasîyye”, *agm.*, 628.

³²⁰ Tekâmül kavramı ve nazariyesinin Osmanlı düşünürleri tarafından nasıl ele alındığı ve saraya karşı kullanılan muhalif dildeki etkileri ile ilgili olarak bkz. Atila Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006, s.176 ve 278. Ayrıca bkz. Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti*, s.21-26.

teessüs etmiş ve kendileri tarafından tanınmış bir hükümetin hukuku aleyhinde hafî ve alenî hiçbir teşebbüste bulunamazlar.³²¹

Mîzan, Müslüman/Osmanlı halkı inançlarından dolayı devlete itaat etmeleri bağlamında yüceltse de, bu yaklaşım, gerek ilerlemeci düşünce, gerekse medeniyet algısından kaynaklanan paradokslardan birisi diyebileceğimiz, bir tür mevcûd durum savunmasıdır. Zira Murad Bey'in, bilhassa Avrupa dönemi yayınlarında halkın pasif ve itaatkâr olmasını, yukarıdaki ifadelerin aksine, medenîliğin karşısına koyduğunu biliyoruz. Fakat bu yaklaşım, muhalif söyleme destek aramaktan daha öteye gitmeyecektir. Zira *Mîzan*, temelde halkın, devlet umûruna taallûk eden meselelerde kendilerine rehberlik edecek kişi veya kişilerin önderliğinde hareket etmesi gerektiğini savunacaktır. Kısmen halkın siyasette/yönetimde söz sahibi olma potansiyelini içinde barındıran, parlâmenter sisteme olan yaklaşımı ile *Mîzan* bu elitist düşüncesini açıkça ortaya koyacaktır. Murad Bey ve dolayısı ile *Mîzan*, parlâmenter sisteme olan yaklaşımında daha çok aristokrasiyi anımsatan bir fikir içerisindedir. Yönetim şekli olarak parlâmenter sistemi çok fazla arzu etmese de meydana geldiği takdirde mutlak bir parlâmentarizmden ziyade, sınırları belli ve toplumsal hassasiyetleri gözeten, anarşiye imkân vermeyen, kontrollü parlâmenter sistemin tercih edilebileceğine kanidir.³²² Sınırlı ve kontrollü parlâmenter sistemi benimsemesi, “ehven-i şer” noktasında mümkün olurken bu temkinli yaklaşımın arkasında, “ayak takımı” denilen kesimin yönetimi ele geçirme ihtimali ve korkusu vardır.

Bu tarz yaklaşımları ve yapılan muhafazakârlık tanımları sebebiyle, *Mîzan*'ın muhafazakârlık anlayışı, çoğulculuğa yer vermeyen hanedânlığın devamını mümkün kılan, tarihsel sürekliliği bir şekilde muhafaza eden, kısmen aristokrasiye dayanan İngiliz muhafazakârlığına oldukça yakındır.³²³ Pragmatizmi temel alan bir siyaset güden

³²¹ “Cemiyet-i Celfle”, S.126, 26 Rebûlâhîr 1307, s.1171. *Mîzan*, bilhassa Avrupa'daki yayınlarda meşrûtiyetin karşısına da anarşiyi koyacaktır. Bkz. “İd-i Millî”, S.3, 4 Kânunusanî 1897, s.1.

³²² Murad Bey, bu düşüncesini İstanbul'da, Sultan Abdülhamid'e iken sunduğu Layiha'da da açık olarak ifade eder. Layiha için bkz. Murad Bey, *Yıldız Sarayı Hümâyûnu ve Bâb-ı Âlî*, s.88-89. Murad Bey'in mutlak parlamentarizme bakışı, *Edmund Burke*'un bir toplumun ne denli demokrat olursa olsun bir halk egemenliğinin olmamasını toplumun sürekliliği açısından gerekli gören düşüncesi ile örtüşmektedir. Bkz. Hampher, *age.*, s.349. Muhafazakâr düşüncenin demokrasiye bakışı ile ilgili olarak bkz. Vural, *age.*, s.69. Aynı şekilde demokrasiyi soysuzlaşma olarak gören Hobbes'un demokrasi hakkındaki görüşleri için bkz. İlhan Akın, *Devlet Doktrinleri*, İstanbul: Filiz Kitabevi, t.y. s.115-116.

³²³ İngiliz muhafazakârlığı, bir yandan tarihi süreklilik olarak çok eskiye dayanan, bir yandan ise muhafazakâr sistemi gelenek üzerine kuran bir anlayış olarak kendisini var etmiştir. Bkz. Philippe Beneton, *Muhafazakârlık*, Cüneyt Akalın (çev.). İstanbul: İletişim Yay., 1991, s.67. Ayrıca bkz. Vural, s.33. Sembollerin çok önemli olduğu bir muhafazakâr anlayış benimseyen İngiltere'nin, kral ve kraliçe'nin saygınlığını korumaya yönelik siyaseti, zaman

İngiliz muhafazakârlık anlayışı, *Mîzan*'ın siyaset ve toplum anlayışında da aynı şekilde kendisine yer bulur. Muhafazakâr düşüncenin teorisyenlerinden olan *Edmund Burke* gibi, tarihsel sürekliliğin, kendisini en iyi şekilde ortaya koyduğu alanın, siyasî rejimler olduğu düşünen *Mîzan* riyasette, Osmanlı Devleti'nin, tarihinin ve sürekliliğinin bir göstergesi olarak “hanedân-ı celîl” unvânı bulundurmaksızın Devlet-i Osmanîyye'yi düşünmenin kâbil olmadığını beyan eder.³²⁴ Bu bağlamda, *Mîzan*'ın yayın döneminin tümünü kuşatan, Fransa ve Fransa rejimi karşılığı *Burke*'un tarihsel sürekliliği sekteye uğratan, devrim/ihtilal anlayışına oldukça yakındır. Fransa'da meydana geldiği şekli ile bir ihtilal anlayışını Avrupa'da yayımlandığı 1896 yılını kapsayan kısa bir dönemi göz ardı edersek, hiçbir zaman desteklememiştir. Hatta Murad Bey, Mülkiye'de ders kitabı olarak okutulmak üzere kaleme aldığı tarih kitabında, 1789 Fransa İhtilalinden çok az bahsedecek ve ihtilali, Fransa'daki kötü gidişatın sebebi olarak verecektir.³²⁵ Devletin yapısına ait hiçbir taş oymatma taraftarı olmayan *Mîzan*, Sultan'a olan tavrını sertleştirdiği Avrupa'daki yayınlarda dahi saltanat kurumuna yönelik hiçbir eleştirel yaklaşım getirmemiştir, aksine saltanat kurumuna olan bağlılığı destekleyen fikirler serdetmiştir. Rusya'nın her türlü politikasına karşı olmakla beraber, Rusya ahâlîsinin, “imparator hazretlerine” olan sadâkat ve itaatlerini yalnızca Osmanlı halkının anlayabileceğini, zira halife ve padişah olan Sultan'a karşı, aynı bağlılığı yalnızca Osmanlıların gösterdiğini belirtir.³²⁶ Bu bağlılığın sürekliliği ve canlılığı için

zaman *Mîzan*'da da saltanat ve hilâfet kurumlarına yönelik olarak yer alır. Bkz. Özipek, s.88. Ayrıca bkz. Vural, s.48. *Mîzan*'da aynı şekilde özgürlüklerin kısıtlanması pahasına dahi olsa, “en serbest memleketlerde bile bazı makâmlar vardır ki her nev'i müahaze-i matbûattan masûndur. Hatta onların ârâ-yı halka ma'ruz olması yahut mevcûdiyetlerinin muhdes bulunmasının bu bâbda istisna teşkil” edemeyeceğini savunur. Bkz. Murad Bey, “Osmanlılara Avrupa Ne Diyor?”, S.10, 26 Temmuz 1324, s.47. Ayrıca bkz. Murad Bey, “Şeyhülislâm ve Meclis-i Meb'ûsân”, S.76, 11 Şubat 1908, s. 320. Murad Bey, hatıralarında bilhassa II. Meşrûtiyetin ilanını takip eden günlerde “Sultan Hamid, padişah ve halife sıfatıyla otuz sene müddetle mukadderât-ı millete riyaset etmiş idi. Padişah demek, bilhassa halife demek, büyük pek büyük bir şey demektir. Almanya'da, Avusturya'da hatta Rusya'da imparator demekten, İngiltere'de, vaktiyle Fransa'da kral demekten pek yüksek ve pek şümüllü bir sıfat-ı mümtaze ve hârikülâde demektir”, şeklinde sembolik önemi üzerinde durarak, saltanata ve hilâfete yönelik aşağılayıcı tavırları eleştirecektir. Bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.7. Jön Türklerin genel olarak bu bağlamda “hürriyet”i algılama biçimleri ile ilgili olarak bkz. Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.37–38.

³²⁴ “Prens Bismark'ın Efkâr ve Mesleği”, S.2, 29 Muharrem 1304, s.11.

³²⁵ Murad Bey, *Tarih-i Umumi*, Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1310, s.298.

³²⁶ “Nur Gazetesine Cevap”, S.9, 19 Rebûlevvel 1304, s.72. Murad Bey'in saltanata/hilâfete/millete bakış açısındaki muhafazakâr siyasî düşüncüyü anlamak açısından bu yaklaşımı önemlidir. II. Meşrûtiyet sonrasında kendisine eleştiri olarak Refik Bey'in “İslâmiyet ve hilâfet kelimelerini *Mîzan*'da çok kullanıyorsunuz. Artık bu gibi köhne şeylerle meşrûtiyet binasının inşa olunamayacağını siz de biliyorsunuz” sözlerine: “Siyasî nazariyelerim o rütbe ileriye varmıştır ki, eğer mesela Belçika'ya, İngiltere'ye İsviçre'ye tatbik olunmak üzere bir Kanûn-i Esâsî layihası kaleme alsam o layihayı da siz mütalâa buyursanız, nazariyelerin yeniliği ve cüreti itibarı ile belki siz bile tevahhuş ederdiniz. Çok ifrâtkârâne ileriye vardığıma hükmederdiniz. Çünkü ben 'sosyalist evölüsyonist'im. Burasını bir kere belleğiniz. Memleketimiz, Belçika, İsviçre değildir. Türkiye'dir. Kanûn-i Esâsî'miz başta Arnavutluk olarak Rumeli'ye, Anadolu'ya bilhassa Kürdistan'a ve Arabistan'a tatbik olunacaktır. Şu ta'dâd ettiğim kıtalara tatbik olunacak Kanûn-i Esâsî'ler olsun başka tedâbir-i mülkiye olsun, ancak bir şart ile müsmir olabilir. O dahi: İslâmiyet ve hilâfet

İstanbul'daki ilk dönem yayınlarda Osmanlı geleneklerinde pek görülmeyen sultanın doğum günü gibi kutlamaların yapılmasını, Almanya imparatorunun yaş gününü kutlanması örneğini verdiği, Sultan Abdülhamid'in de iltifatına mazhar olan bir yazıyla savunur.³²⁷ Aynı şekilde Murad Bey, *Mîzan*'ı Mısır'da çıkarma kararı üzerine kendisine bir ayaklanma ve ihtilal ihtimaline karşı, mutedil bir dil kullanmasını telkin eden, Mısır elçisi Kostaki Paşa'ya:

Paşa hazretleri beni tanırınız! Sözüme de itimat edersiniz. Bunun için fikrimi size açık olarak söyleyebiliyorum. Bugünkü gidişin sonu yoktur. Tebdil-i meslek etmek maddesi vatanın selâmetine lâzım olduğu kadar, padişahımızın ve hanedân-ı Osmaniyenin şan ve istikbâlleri için de lâzımdır. Bugün bu hakikat teslim edilmiyor ise yarın edilecektir. O yevm-i mübareke intizâren ben dahi hariçte kalacağım... Mamafih ben devlete, padişaha düşman olamam. Çünkü gerek devleti ve gerek padişahı kendimden ve evlâd u ıyâlimden ziyade severim,

diyecektir.³²⁸

Tarihsel süreklilik fikrine dayanan bu algının yanında, toplum düzeninin sağlanmasında başat rol oynayan, din ve gelenek bağlamında da *Mîzan*'ın devletin köklü kurumlarına bakış açısı bu yöndedir. Halkın, sadece Sultan'a itaat konusu değil gerekirse hilâfet ve saltanatın ayrı ayrı tasavvurunda bile Osmanlı siyasî yapısının değişmezliği vurgusunda, tarihsel süreklilik anlamında sonuç değişmeyecektir: “Devlet-i ebed-müddet-i Osmanîye'ye hilâfet-i İslâmiye nokta-i nazarından bakmayıp yalnız devlet ve saltanat nokta-i nazarına hasr-ı dikkat ile anâsır usûlü ile istinâdgâh-ı hâssı bulmak üzere bakacak olursak göreceğimiz yine, “Osmanlılık”, “İslâmiyet”dir.”³²⁹ *Mîzan* ve dolayısı ile Murad Bey, hiçbir zaman mevcûd düzeni bir inkılâp veya ihtilalle değiştirme taraftarı olmamıştır. Hanedânlığın ve hilâfetin, ilelebet sürmesi yolunda

cihelerine aid olan hissiyât-ı milliyeyi okşamaktır. O hissiyâtı okşamayan her bir tedbir ve teşebbüs akîm kalacaktır” şeklinde cevap vererek, hem siyasete yönelik pragmatik yaklaşımını hem de toplumsal sorumluluk adına, ifşa ettiği sosyalizm ilkeleri yerine muhafazakârlığı idame etmeye çalışır. Bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.108–109. Murad Bey bu ifadeleri ile bilhassa II. Meşrûtiyet öncesi korunması gereken şeriat/hilâfet/devlet gibi daha somut görünen unsurlar yerine Meşrûtiyetin ilanı ile beraber “milletin hassasiyetleri”, “maneviyat”ı gibi soyut unsurların korunması yönünde bir temayül ortaya koyar. Bu yaklaşımını Murad Bey'in “milli kültür” kavramına verdiği önem üzerinden açıklayan Ş. Mardin'in görüşleri için bkz. Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.116. Ayrıca bkz. “İkiden Biri”, S.167, 12 Mart 1896, s.2417-2429.

³²⁷ Murad Bey, “Bizde Niçün Olmuyor?” S.24, 2 Recep 1304, s.199. Murad Bey'in etkisi altında kaldığını belirttiği düşünürlerden *J. Jacques Rousseau*'nun toplumu bir arada tutan etkenin rasyonel algı ve çıkarlardan ziyade köklü değer ve duygular olduğu düşüncesinin etkisini görebiliriz. Bkz. Skirbekk, Gilje, s.330.

³²⁸ Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.99.

³²⁹ “Şeref-i İslâm ile Müşerref Olanlar”, S.49, 17 Recep 1305, s.436. Muhafazakâr düşüncede toplumu bir arada tutmak önemli olduğundan birçok muhafazakâr düşünürde olduğu gibi, *Mîzan*'da bu birleştirici değerlerin en önüne dini koyar. Muhafazakâr sistemin dinin siyasal dengedeki etkileri ile alakalı görüşleri için, bkz. Hampher, s.347. Vural, s.48. Ayrıca bkz. Akkaş, s.130.

fikirler beyan ederken, mücadelenin hedefi, kurumlardan daha ziyade şahıslara yöneliktir. Hanedânlığın aleyhinde olmadığına dair, kendisine gelen suçlamaları cevaplarken bu mesleğini, “Avrupa fırkaları itibariyle muhafazakârâne serbestî” olarak, izah edecektir.³³⁰ Fakat Murad Bey’in mesleğini bu şekilde izah etmesi geçici bir durumdur. Zira Murad Bey için muhafazakârlık, tamamen halkın hassasiyetlerine yönelik bir durumdur. Ve bu durumun muhafazası da devletin bekası için gereklidir.³³¹ Ülke için ifsada yol açabilecek bir düşünce, bilinçli olarak savunulmamıştır. Bu noktada, *Mîzan*’ın toplumsal bir hassasiyet göstererek saltanata ve devleti var eden diğer kurumlara karşı, direkt bir cephe alamadığı da düşünülebilir. Bu düşünceden yola çıkarak bilhassa yurtdışında yayınlanan sayılarda, ricâl-i devlete ya da Osmanlı halkına seslenirken daha mutedil ve dinî referanslara dayanan bir dil kullandığını görüyoruz. Yeni olana karşı duyulan tedirginliğin farkında olarak, Avrupa’daki yayınlarda sık sık işlenen, fert düzeyindeki hakların niteliği ve siyasî konulara değinilmiştir: “Maksadımız fikr-i ihtilali neşr etmek değildir: “çünkü umûr-ı devlet itibariyle medenî âlemde “muhafazakâr” addolunacak kadar mesleğimiz mutedildir.”³³² Yeni fikirlerin benimsenmesi ve yayılması konusunda gösterilen temkin, her ne kadar muhafazakârlığın gerekliliği olarak sunulsa da siyasî pragmatizm ve uygulamadaki kolaylık adına yukarıda sözü edilen muhafazakâr anlayışın dışına çıkan yaklaşımlar da

³³⁰ “Tekzip”, S.24, 14 Mayıs 1897, s.3.

³³¹ Murad Bey hatıralarında bu mesleği açıklarken şöyle diyecektir: “Sosyalizmin ne olduğunu bizde çok kimseler bilmez. Avrupa’nın telaşından yalnız muzır-ı mühlik olduğunu bilmek ile iktifa ederler. Mithat Efendi (Ahmet Mithat) sayesinde padişahım benim sosyalist olduğuma hükmetmiş. Bu gün o hüküm hemen umumî gibidir. Felsefe itibari ile ben vakti ‘sosyalist evolyonist’ (Socialiste évolutionniste) addolunurum. Lâkin memleketemünhasır meslek-i siyasîm itibari ile şimdilik ancak “serbestî muhafazakâr”ların bile “otoriter” kısmına mensub olabilirim ziyade değil!” Böylelikle aslında Murad Bey sadece muhafazakâr siyasî düşüncenin pragmatizm prensibini almakla kalmayıp, muhafazakâr sisteme de pragmatist bir yaklaşımla baktığını ortaya koyar. Bkz. Murad Bey, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?*, s.127, Ayrıca Bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.108-110. Murad Bey’in toplum için gerekli gördüğü muhafazakârlık düşüncesinde, toplumun alışkanlıklar düzleminde hareket ettiği veya etmesi lüzumu yönetim veya kontrol gibi akla dayanan işlerde ise daha üst sınıflara başvurulması gerektiği düşüncesi vardır. Bkz. Hampher, *age.*, s.349.

³³² “Vazife ve Mesûliyet I”, S.160, 8 Şaban 1313, s.2363. *Mîzan*’ın mutedil bir dil kullanma çabası, Avrupa’ya ve dinî unsûrlara olan yaklaşımı muhafazakâr yapının kendisini var ettiği siyasî pragmatizmin bir sonucu olarak görülebilir. Bkz. Vural, *age.*, s.15. Bununla ilgili olarak Avrupa’da Ahmed Rıza Bey ile arasında fikir ayrılığına sebep olan “mahdût meşrûtiyet” fikrini ve “kan dökmekten” kaçınmasını Ahmed Rıza Bey’e açıklarken “Avrupalıların nazarında ne kadar muhafazakâr görünür isek o kadar” kazanılacağını ifade eder. Bkz. Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.93. Ayrıca kanlı bir ihtilalle ilgili düşüncesi için Bkz. Murad Bey, *age.*, s.68. Murad Bey aynı yaklaşımı mutedil bir dil kullanmadığı için halkın “ürktüğünü” ve “kaçtığını” belirttiği “ilk muhalefet sadası” olarak gördüğü Selim Faris’in çıkardığı *Hürriyet* gazetesi için de gösterecektir. Bkz. Murad Bey, *age.*, s.29. Mukavele kuramı bağlamında ele aldığı halkla-hükümet/egemen güç arasındaki anlaşma siyasî konulara taalluk eden konular olmamaktadır. Bu anlayış muhafazakârlığın mukavele kuramının işleyiş şekli ile örtüşmektedir. Bkz. Hampher, s.349. Murad Bey’in sık sık muhafazakâr olduğunu vurgulamasının nedenlerinden biri de genel olarak muhalif hareketin anarşi ile ilişkilendirilmesi ile ilgilidir. Bkz. Hanioglu, *Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, s.251-252. Böyle bir ilişkilendirmede Tunalı’nın *Mîzan*’da verdiği cevap için bkz. Tunalı, “Anarşizm Nedir mi Dediniz?”, S.172, 16 Nisan 1896, s.2420.

sergilenmiştir. Kopuşa dayalı kesintileri ve başlangıçları benimsememekle beraber *Mîzan*, siyasî rejim ve siyasî kurumların birçoğunu devam ettirmek kaydıyla geçmiş yadsıyan veya tarihi sürekliliğin dışına iten fikirleri de zaman zaman savunmuştur.³³³

3.1.2. Pragmatizm: Azınlıklar Örneği

Savunduğu değişim fikri ve siyasî düşüncesi içerisindeki muhalif söyleme rağmen, yönetim şekliinden sonra, *Mîzan*'ın muhafazakâr tutumu en fazla benimsediği konunun, “anâsır-ı muhtelif” (azınlıklar) meselesi olduğu söylenebilir. İstanbul'daki ilk yayınlarda gördüğümüz birleştirici tavrı, Mısır ve Avrupa'daki yayınlarda muhalif bir söylem çerçevesinde olmak kaydıyla, aynı çizgide devam ettirmiştir. Anâsır-ı muhtelif (azınlıklar) konusunda ortaya konan yaklaşım, daha çok anâsır-ı muhtelifenin hakları ve temsil edilme konusunda ortaya çıkacaktır.

Geliştirdiği muhalif söylem ekseninde *Mîzan*, muhafazakâr düşünceden kaynaklanan sebeplerle, bilhassa anâsır-ı muhtelif arasında, “Osmanlılık” düşüncesi altında bir ittifak fikri olmadığı sürece, saraya karşı bir “kıyam” fikrine karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkışın arka planında, siyasî erkle alâkalı olan, “seçkinci” düşünce olmakla beraber, padişahı veya padişah nezdinde var olan kurumları korumaya yönelik bir kaygın ve ülke sınırları içerisinde Ermenilerin siyasî manevralarla ülkede kargaşa çıkarma ihtimali daha ağır basmaktadır:

³³³ Murad Bey, tarihsel kopuşa dayalı ihtilallere karşı olmakla beraber, *Edmund Burke*'un Fransız devrimi sonrası ortaya çıkan kavramlar ve insan hakları beyannamesi gibi ilkelere ihtiyatlı yaklaşımından oldukça uzaktır. *Edmund Burke* bu tarz soyut ilkeler yerine, İngiltere'nin geleneğinden/geçmişinden devşirilmiş yasalar ve ilkeler bulma taraftardır. Bkz. Hampher, *age.*, s.333. Murad Bey'in ise birçok konuda “hak” kavramını genel olarak “vazife ve mesûliyet”, sık olmamak kaydıyla insan hakları bağlamında ele aldığı görmekle beraber, Murad Bey'de insan hakları kavramı Batı'daki anlamıyla özdeş değildir. Fertlerin özgür ve belli haklara sahip olarak dünyaya geldiklerini, sonrasında ise bu haklarından bir şekilde feragat ettiklerini belirtmektedir. Bkz. “Vazife ve Mesûliyet, Had ve Hak”, 30 Kânunusanî 1896, S.161, s.2370. *Mîzan*'ın muhafazakâr düşüncenin savunduğu tarihsel süreklilik fikri karşısındaki durumu açısından ele alınmaya değer bir diğer konu, bilhassa II. Meşrûtiyet sonrasında “örfî hukuk” a dönüşmesine karşı çıkmasıdır. Bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.53-53. Şer'i hukukun devamını istemekle beraber Osmanlı tarihi boyunca etkili olmuş olan örfî hukuka dönüşmemesini istemesi, Murad Bey'in gerek istediği meşrûtiyet yönetiminin kaynağını şeriatla buluyor olmasının, gerekse şer'i hukukun kapsamının bilhassa Tanzimat'la beraber daraltılmış olmasından dolayı uygulanabilirlik alanının değişime uğramasından da kaynaklanabilir. Örfî hukuk ise şer'i hukuktan daha fazla uygulanabilirlik alanına sahiptir. Ve bu alanlardan birisi de meşrûti yönetimi imkân dâhilinde görmeyen devlet ve yönetim alanıdır. Şer'i hukukun alanının daralması ile olarak bkz. Ömer Lütfi Barkan, “Türkiye'de Din Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, *Osmanlı'da Din Devlet İlişkisi*, Vecdi Akyüz (haz.). İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1999, s.12. Bu konuyla bağlantılı olarak örfî hukukun dayandığı İslâmiyet öncesi Türklerde siyasî umûrda din adamlarının ve dinî hükümlerin niteliği ile ilgili olarak bkz. Sadri Maksudî Arsal, “Teokratik Devlet ve Laik Devlet”, *Tanzimat I, age.*, s.73.

Hayır! Hiçbir vakitte isyan teşvikinde bulunmadık. Bunun büyük bir sebebi de - Yıldız Saray-ı Hümâyûnu ve Bâb-ı Âlî risâlesinde izah olunduğu üzere - Müslümanlar ile Ermeniler beyninde mücerred hükümetin sû-i ef'âl-i harekâtından naşî hâsıl olmuş olan bûrûdet ve husûmet zaîl olmazdan evvel hareket-i dâhiliye, selâmet-i vatan için mûzır ve mühlik olmasıdır.

O husûmet baki kaldıkça, kıyam caiz değildir. Bunun için Ermeni vatandaşlarımız ile ittifak maddesi pek mühimdir. Matlûb olan ittifak husûle geldikten sonra Yıldız hesabının görülmesi mümkün değil bir ay sürmez.

Mamafih gerek makâm-ı mukaddese hürmeten ve gerek ihtilal netâyicinden ihtirâzen işi tatlılıkla nihayetlendirmek cihetini tercih eyliyoruz.³³⁴

Anâsır-ı muhtelifenin bağımsızlık girişimlerini engellemeye yönelik, bilhassa halk düzeyinde ayrılıkçı hareketler olmaması için çaba sarfeden *Mîzan*, azınlıkların bu taleplerini daha çok mevcûd yönetimde, adalet anlayışının nakıslığına ve özgürlüklerin sınırlandırılmasına bağlamaktadır. Bu ifadelere rağmen, Murad Bey'in genel olarak azınlıkların özgürlüklerinden ne kastettiği açık değildir. Zira azınlıklarla ve hakları ile ilgili konuda, Murad Bey'in düşüncesinin en önemli belirleyeni, Batı'nın siyasî manevraları olmuştur. Anâsır-ı muhtelifeye (azınlıklara) verilecek olan hakları, “medeniyet”in veya “ilerleme”nin gerekliliği gibi unsûrlar şekillendirir. Ermenilerden yola çıkarak yapılan savunma ise bir yandan saraya karşı güç toplamak, bir yandan da Ermenilerin ayrılıkçı hareketlerini “Osmanlılık” şemsiyesi altında yumuşatmak fikrine yöneliktir. Aynı şekilde azınlıkların taleplerini de en asgarî düzeyde insanî beklentiler olarak sunacak ve Osmanlı Devleti'nin eski güçlü haline kavuşmasıyla beraber azınlıkların da eskiden olduğu gibi itaat ve sadâkatle ülkelerine sarılacaklarını savunacaktır:

En müşkülpesent görünen Ermeni vatandaşlarımızın, hâricî komiteleri bile usûl-i istişare-i milliyeye müstenid bir idare-i âdile ve hürre teşkil etmek emrinde, sarf olunacak mesaide gayûr ve “vatan-i Osmanîye” cidden sadık vatan evlâdı makâmında, kendilerini ve bütün Ermeni unsûrunu göreceğimizi katiyen beyan ve izah ediyorlar. Suriye Hıristiyanlarının efkâr-ı münevvere ashâbi devletin şimdiye kadar olan gidişinden me'yûs olarak her biri birer yol tutmuş iken bugün *Millî Türkiye* başını kıvıldatınca cümlesi tebrikâtı yağdırıp maksadlarının asla tefrika arzusuna müstenid olmayıp, icabât-ı hazıra-i medeniyeden olan, hukuk-ı lâzıme te'mine çalışmaktan ibaret bulunduğu ve Millî Türkiye'nin dahi o maksadı te'min edeceği, firkanın programından anlaşılmakta olduğuna binaen kendilerinin milli firkadan addedilmesini iltimas eylemişlerdir.

³³⁴ “Suallere Cevap”, S.165, 27 Şubat 1896, s.2408. *Mîzan* ayaklanma ya da isyan gibi radikal eylemlere taraftar olmamıştır. Bunda bilhassa Murad Bey'in II. Meşrûtiyet sonrası *İttihat ve Terakki* partisine muhalefetini açıklarken, partiyi “progresiste radikal” kendisini ise “progresiste modéré” (mutedil/ılımlı radikal) olarak tanımlamasının etkisi olsa gerektir. Bkz. Murad Bey, *Hürriyet Vadisinde Bir Pençe-i İstibdâd*, s.79-80. Murad Bey aynı zamanda Paris'te yayınladığı *Yıldız Sarayı Hümâyûnu* adlı risâlede de kıyam fikrinin Osmanlı devletinin bütünlüğü açısından tehlikeli olduğunu ifade ederek tercih etmeyecektir. Bkz. Murad Bey, *Yıldız Sarayı Hümâyûnu ve Bâb-ı Âlî*, s.47-50. Muhafazakâr algının kıyam/devrim fikrine bakışı için bkz. Vural, s.80.

...

Şundan çıkan netice pek mühim ve pek manidardır. Yani Millî Türkiye isbât-ı vücûd ve hayat eder etmez, Şarkta asayişi iade ve te'min edecek bilcümle esbâb meydana çıkmış ve memâlik-i mahrûsede yegâne unsûr-ı ihtilal ve fesadın kendisini ve vazifesini bilmez bir idarenin heyet-i mevcûdesi dâhiline münhasır olduğunu tebyîn ederek Şark ve Garba büyük nefes aldırarak ufku irâe eylemiştir.

İşte bunun için kaviyyen ümit etmek isteriz ki vazife-i asfîye-i şer'iyye ile vaki' olan bâlâdaki taahhüd-i kat'î mucibince, hükümet-i seniyyece îfâ olunması iktizâ eden vazifeyi îfâ etmesi için yalnız hissiyat-ı "Osmaniyye" bile kafi görülerek ya kabul-i meşveret-i şer'iyye yahut terk-i hükümet-i müstebide ile devr-i mâdelet ve ömrünün iade ve idamesine himmet buyurularak yâr u ağyârın senâ ve şükranına mazhâr olurlar.³³⁵

Azınlıkların talepleri ve gerekçeleri bu şekilde yumuşatılmaya çalışılmakla beraber, Avrupa'daki gençlere ve Osmanlı halkına verilen mesaj, her ne olursa olsun Osmanlı Devleti'nin problemlerinin ve eksikliklerinin, dışarıda ifşa edilmeyeceği ve edilmemesi yönündedir.³³⁶ Murad Bey, Avrupa'da tanıdığı Ermeni muhalifleri, "muhabbet-i milliye"den uzak bulmakla beraber³³⁷, bilhassa Ermeni lobilerine karşı bir söylem geliştirirken, bir yandan da gerek Avrupa'daki gerekse Osmanlı topraklarında yaşayan Ermenileri sık sık "Osmanlı" kimliği altında beraber mücadele etmeye çağırır:

Ezcümle ister istemez, bugün de yarın da bir tencerede kaynatacak olduğumuza binaen mazinin ittatsızlıklarına bakmaksızın, her şeyi unutup vatandaşa el ele verip, vatanın tetahhur ve ta'miri zımında, müttefikan hareket edeceğimize şüphe edilmesin. - Ermenilere- Tek bir şartımız olacaktır. O da: bilcümle efkâr ve ef'âlin, "Osmanlı vatanının" selâmeti ve saadeti uğruna masrûf "Osmanlı gayreti" âsârı bulunmasıdır. Bu bâbda en cüz'i bir tekâsülü bile tecviz edemeyiz.³³⁸

Gerek genel tutumundan gerekse bu ifadelerinden Murad Bey'in, azınlıklarla ve muhalif söylemin niteliği ile ilgili temkinli bir tavır içinde olduğunu söyleyebiliriz. Azınlıkların şartlarının geçmişte kötü olduğu kabulü ile hareket etmekle beraber, bu kabul bilhassa Avrupa'daki yayınlarda muhalif söylemin bir gereğiymişçesine ortaya konulur. Ermeniler nezdinde diğer azınlıkların da ortak harekete davet edilmeleri de aynı şekilde, azınlıkların ayrılıkçı hareketlerinin mecrasını kontrole yönelik, zorunluluk üzerinden yapılan çağrılardır.

Mîzan'ın Avrupa'daki yayınlarda azınlıkların lehine olarak görülen bu tavrı, II. Meşrûtiyetin ilanından sonra farklı bir boyut alır. Üçüncü ve son yayın dönemi olan

³³⁵ "İkiden Biri", S.167, 12 Mart 1896, s.2419.

³³⁶ "Cümle-i Siyasîyye", S.2, 28 Kânunuvvel 1896, s.2.

³³⁷ Murad Bey Avrupa'daki Ermenileri, "mektepte yarım yamalak görüp anladıkları nazariyattan ve bazı tarih vukuatından mütesiren ve mağluben bir takım hayâllere sapmış harîs şöhretler" olarak tanımlayacaktır. Bkz. Murad Bey, *Mücahede-i Milliye*, s.104.

³³⁸ "Ümid-i İstikbal", S.3, 4 Kânunusanî 1897, s.3.

1908 yılında *Mîzan*, genel olarak uzlaşmacı bir anlayışla, anâsır-ı muhtelifeyi aynı şekilde birliğe çağırır. Fakat bunu Avrupa’da olduğu gibi özgürlükler ve haklar üzerinden değil, devleti var eden unsûrları işleyerek yapar. Avrupa’daki yayınlarda, medeniyet ve ilerleme fikri üzerinden yürüttüğü muhalif söylemi, aynı şiddetle sürdürmezken, medeniyet algısını Osmanlı tarihî tecrübesini vurgulayarak azınlıklar aleyhine olarak sınırlamaya çalışacaktır. Avrupa ve medeniyet kıstasından uzakta bir çerçeve belirler ve azınlıklara birlik çağrısı yapar. Din, devlet ve millet namları altında birleştiğini düşündüğü üst kimliğin de bu birliği gerektirdiğini ifade eder:

Vatan-ı azizimiz, cihanda hiçbir memleket ile kâbil-i kıyas değildir. Garb medeniyetinin her bir tarafına tatbikî mümkün olan bir tedbir-i musîb, memleketimize hîn-i idhâlînde mukaddes ve muhterem mazimizizin şan ve şerefini cahilâne ve taklit-kârâne tecavüzlerden vikâye edebilmek üzere, mutlaka dâî’-i ta’dil görülmüyor. Çünkü üss-i medeniyetimiz din, devlet, millet namları altında teccessüm eden bir vahid-i müselles ve mukaddestir. Tagayyür ve ta’dil kabul etmez olan o temel-i milliyenin hukuk ve imtiyazâtını masûn kılmayan hiçbir tedbir vücûd-ı Osmanî ile imtizâc edemez.³³⁹

Avrupa’daki yayınlarda gördüğümüz, hükümete karşı azınlıkları beraber hareket etmeye çağıran ifadeleri ve mevcût durumu, milel-i hâkim ve milel-i mahkûm için zulüm olarak niteleyen yaklaşımın yerini, II. Meşrûtiyetin ilanı ile beraber, azınlıkların taleplerini aşırı bulan yaklaşımlar alır. Savunduğu meşrûtiyet ve anâsır-ı muhtelifenin durumlarını iyileştirme taleplerine rağmen *Mîzan*, bilhassa azınlıklarla ilgili konularda, Avrupa’ya güvenerek Osmanlı toplum yapısı ile uyuşmayacak bir talepte bulunulduğunu düşündüğü durumlarda, “özel” bir alan olarak, her zaman el üstünde tutulması gerektiği izlenimini verdiği, Osmanlı geleneğini öne sürer, Kanûn-i Esâsî gibi mükemmel bir uygulamadan sonra anâsır-ı muhtelifenin, “mazlummuşçasına” Avrupa’da kulis yapmalarını eleştirir.³⁴⁰ *Mîzan*’da, muhafazakâr düşünceye dair örnek verilebilecek bu tutum, azınlıklara karşı güçlendirilmiş olsa da

³³⁹ Murad Bey, “Kari’n-i Kirâm Hazretlerine Hitâb-ı Vacip”, 17 Temmuz 1908, S.1, s.2. Devlet-din ilişkisi bir çok düşünür tarafından işlenmiş olmakla beraber Murad Bey’in okuduğunu belirttiği *Rousseau*’da da dinin devlet ve toplum için bir gereklilik olduğunu görüyoruz. Bkz. J.J. Rousseau, *Toplum Anlaşması*, Vedat Günyol (çev.). İstanbul: MEB. Yay., 1997, s.197-199. Genel olarak Murad Bey veya dönem içerisindeki diğer düşünürlerin dini ele alışı ve yaklaşımları dinin araç olarak görülmesi şeklinde değerlendirilir. Fakat bir okuma biçimi olarak metafizik algıyı yadsıyan bu anlayışa karşılık, Murad Bey’in dini şekillendirici vasıflarından ayrı okuduğu da söylenebilir. Bilhassa dönem itibari ile dinin tek başına başat olmadığı bir anlayışta din, toplumu “alışılmışın” içinde tutan bir unsûr değil de toplumu/devleti meydana getiren kolektif unsûrlardan, önem arzeden bir unsûr olarak algılandığını gösterebilir. Bu okuma biçimini inceleyen bir örnek için bkz. A. Davison, s.163. Şerif Mardin ise bu ayrıştırmayı, 19.yy. da Osmanlı Devleti’nde, dinin siyasî pratikten ayrılmasına bağlar. Bkz. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.134-135. Ayrıca diğer düşünürlerin devlet-din ilişkisine yaklaşımları ile ilgili olarak bkz. Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, Özkan Gözel (çev.). İstanbul: Kaknüs Yay., 1999.

³⁴⁰ “Âsar-ı Cinnet”, S.33, 18 Ağustos 1908, s.148.

aynı zamanda Avrupa'ya karşı da bir tür savunma halini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Avrupa'daki yayınlarda Avrupalılara karşı savunmak için en fazla işlenen konulardan birisi olan “Avrupa medeniyetine Osmanlı'nın zaten sahip olduğu” yönündeki düşünce, azınlıkların talepleri ile beraber artan din ve Osmanlı eleştirilerine yönelik olarak, II. Meşrûtiyet sonrası İstanbul'daki yayınlarda kendisine tekrar yer bulur. “Hürriyet adalet ve müsâvat gibi lâzıme-i medeniyet ve bir kavim için mucîb-i şân u şevket olan üç rüknü, rükn-i hükm-i şeriat bilen Müslümanlar”, fikir özgürlüğünü şeriatın bir gereği olarak görürler. Bu da Müslümanların dinen mütemeddin olduğunu, var olan sorunların, “tarz-ı istibdâdın zuhura getirdiği sû-i semereler” olduğunu gösteren, en önemli delillerden biridir. İslâm dini, terakkiye engel olmadığı gibi müntesiplerini de medenî dünyaya taşımasını bilmiştir.³⁴¹

Osmanlı tebaası olarak yaşayan azınlıkların, Avrupa destekli taleplerine karşılık, *Mîzan*'ın meşrûtiyet öncesi, bilhassa yabancı müdahalesini savunma nedeni olarak öne sürdüğü adaletsizlik ve müsâvat ilkesinin çiğnenmesini, meşrûtiyet sonrasında ise azınlıkların taleplerini, ülke bütünlüğünü bozma ve Avrupa'yı kışkırtma çabası olarak sunar. Bundan dolayı, müsâvat, hürriyet veya meşrûtiyet bahanesi ile Osmanlı toplumunda, din-devlet-millet ayrımının asla olamayacağı mesajları sık sık verilir.³⁴² Bu mesajda, sözü edilen kavramların uygulanabilirliğinin din-devlet-millet kavramlarıyla ilişkilendirilmesi de aynı şekilde, Avrupa'daki yayınların aksine azınlıkların aleyhine olarak yapılacaktır. Avrupa'daki yayınlarda devletin bekasının zorunluluğu olarak öne sürülen bu kavramlar, her iki durumda da pragmatist anlamda muhafazakâr düşüncede kendisine yer bulmaktadır. *Mîzan*, Osmanlı toplum yapısının biricikliği üzerinden aynı şekilde muhafazakâr algıyı sürdürürken, müsâvat ve hürriyetin karşısına din-devlet ayrılmazlığını koymaktadır. Bu durumda, çözüm adına, azınlıklar da dâhil olmak üzere yapılması gereken, değişmez ve kaldırılamaz olan vatan, hanedânlık ve şeriat-ı Muhammedî'nin dışında, değişime ve ıslaha ihtiyaç duyan her şeyin tamir edilmesidir. Bu değişimden matlûb olunan netice ise “millet-i hâkime ile

³⁴¹ “Uslu Oturalım”, S.51, 5 Eylül 1908, s.220–221.

³⁴² “Din ve Devlet”, S.65, 19 Eylül 1908, s.271.

mahkûme arasında senlik-benlik bırakmayacak şekilde vatan hizmetine maişet müsabakasında var olmaktadır”.³⁴³

3.1.3. Muhalif Söylem

İstikrarlı bir toplum ve siyaset öngören muhafazakâr sistem içerisinde *Mîzan*, muhalif söylem geliştirirken, öngörülen bu istikrarı her zaman için gözeten bir tavır içerisinde olmuştur. Mısır’da yayınlanmaya başladığı ilk sayılarında, bilhassa halka yönelik olarak, cemiyetin ve kendisinin muhalif duruşuna meşrûiyet bulma kaygısı ile hareket etmiştir. Muhalif olarak kendilerinin, vazifelerini yerine getirdikleri takdirde devletin selâmeti ve padişahın felâhını da sağlayacaklarına yönelik ifadelerde bulunur.³⁴⁴ Kurumsal olarak bir sorunu olmamakla beraber padişahın zâtına yönelik olarak, eleştirel ve zaman zaman hakaret içeren ifadelere bu dönemde yer vermeye başlar. Bununla beraber İstanbul’daki yayınlarda var olan olumsuzluklardan, Padişahı sorumlu tutmayan tavır, Mısır’daki yayınlarda da kendisine yer bulur. Halkın desteğini sağlamaya yönelik her iki tavırda da aynı hedef amaç olarak gösterilir. Muhalif söylemin saltanata ya da padişaha karşı olmadığı, devletin/hilâfetin bekası için sükût edemeyecekleri belirtilir ancak, “gazâ-yı ekber” olarak nitelendirilen devletin ve hilâfetin bekasını sağlayacak mücadelenin kime ve neye yönelik olduğu açıklanmaz.³⁴⁵ Var olan olumsuzluklara halifenin sebep olduğu düşünülse de bu düşünce ifade edilirken, halkın hanedânlık konusundaki hassasiyeti de gözetilir. Saltanat kurumuna olmasa bile Osmanlı hanedânlığına yönelik, yapılacak bir eleştirinin, halk tarafından hoş karşılanmayacağı bilindiği için, eleştiriler din üzerinden yapılır.

³⁴³ “Hükümetçe İttihâzı Lâzım Gelen Meslek”, S.92, 27 Şubat 1324, s.384. Murad Bey II. Meşrûtiyetin ilanı sonrasında hatıralarında bu konu ile ilgili olarak: “Kavânîn-i mevcûde-i devletin ahkâmına vakî’ olan tecavüz-i hükümeti men’ etmeye kifayet edecek ve Tanzimat-ı hayriyye fermanlarına münderic taahhüdâtın ahkâmını mevki-i icraya vaz’ etmeye hükümeti icbâr edecek iktidarı haiz, bir kontrol hey’eti ile şimdilik iktifa etmek, o sayede vezâif-i mesûliyete, imtiyâz ve iltifatta, kışlada ve muhakemede, kapıda ve mektepte bilâ-tefrik, bi’l-cümle Osmanlıları siyyân tutmak, Osmanlı ecnâs-ı muhtelifesinin kalp ve elsinesinden “senlik, benlik” his ve davaları kaldırıp padişah ve vatan hakkında Müslüman bir Türk nasıl “benim padişahım ve vatanım” diyorsa Ermeni’ye, Rum’a, Yahudi’ye dahi “bizim vatanımız ve bizim padişahımız” dedirtmek gibi ikdâmı elzem olan umûr-ı mühimmeye münhasır bir program ileriye sürmüş, müttefikan hareket etmiş olsaydık muvaffak olmak ihtimalleri çoktu” diyerek II. Meşrûtiyet sonrasındaki azınlıklarla ilgili sorunları iktidarın kanûnları uygulamamasına bağlayacaktır. Bkz. Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.207.

³⁴⁴ “Cümle-i Siyasîyye”, S.163, 13 Şubat 1896, s.2387.

³⁴⁵ “Cümle-i Siyasîyye”, *agm.*, s.2392.

Din temelli eleştirilere baktığımız zaman, halkın hilâfete ve saltanata olan bağlılığının çok iyi kullanıldığını görürüz. Bu eleştirilerin başında, hanedânlığın hilâfet önünde engel teşkil etmeye başladığı iddiası gelir.³⁴⁶ Hanedânlığın önemli olduğu, fakat “şariat-ı Ahmediyye”den daha kutsal olamayacağını belirtirken *Mîzan*, halkın nezdinde birbirinden ayrılmazlık teşkil eden iki kurumu ayırdığı gibi, bunu dinî bir temele oturtmuştur. Bu yaklaşım, gerek ilk dönem yayınlara gerekse ileride göreceğimiz şekli ile II. Meşrûtiyet sonrasındaki yayın politikasına ters bir yaklaşımdır. Zira *Mîzan* genel tavır olarak, saltanatı ve hanedânlığı vazgeçilmez olarak algılamış, hilâfeti ise siyasî bir güç olarak görmüştür.³⁴⁷ Siyasî pragmatizm anlamında toplumsal ve tarihsel sürekliliğin yanında, faydaya yönelik bir yaklaşım biçimi olarak görülen muhafazakâr algı, *Mîzan*'da ilâhî emrin gerekliliği olarak gösterilirken aynı zamanda kötü gidişattan kurtuluş aracı olarak da savunulur.

Devlet, milletin vekilharcı, padişah da mühürdândır.
Cenâb-ı Hakk'ın inayetine sığınarak, evâmir-i ilahiyesine göre serbestçe hareket edilmek üzere vazifemiz için açmak emeline düştüğümüz devre-i hürriyetin faziletin ve ismet-i milliye ile de müzeyyen olması “lâ tağlû” (Nisa -4/171, Maide -5/77) hitâb-ı kudsiyesine tebaiyyeten “muhafazakârlık”tan ayrılmamaklığımıza arz-ı ihtiyaç ediyor. Bu yolu ne devlet tutmuştu, ne millet. İşte dalâletin seyyiesi çekiliyor.³⁴⁸

“Muhafazakâr” anlayıştan uzaklaşmanın sonucu olarak gösterilen olumsuzluklar, “ahlâkî” neticeler değil, siyasî problemlerdir. Siyaseten muhafazakâr bir yol tutmayan yönetime yönelik bu eleştiriler, Avrupa'nın müdahalesini en aza indirecek olan meşrûfî yönetimin benimsenmemesi, siyasî menfaatler icabı yakınlaşılması gereken İngiltere ile müttefik olunmaması gibi, indirgemeci siyasî düşüncenin neticesi olarak ortaya çıkacaktır. Yukarıda da belirtildiği gibi, fikirlerin en rahat ifade edildiği Avrupa döneminde dahi muhafazakârlık, *Mîzan*'da bir değer olarak değil verdiği/vereceği fayda itibari ile kabul görmüştür.

Devleti var eden unsûrlardan gördüğü dinle alâkalı olarak ise *Mîzan*, muhafazakâr söylem etrafında bir tutum sergiler. İslâm'a/dine kurucu unsûr olması hasebiyle zorunluluk olarak bakılırken, İslâm/din, muhafazakâr düşüncenin sonucu

³⁴⁶ “Vazife ve Mesûliyet, Ne Var, Ne Yok?”, S.171, 9 Nisan 1896, s.2451.

³⁴⁷ Murad Bey, “Kari'n-i Kirâm Hazretlerine Hitâb-ı Vacip”, 17 Temmuz 1908, S.1, s.3. Ayrıca bkz. “Prens Bismark'ın Efkâr ve Mesleği”, S.2, 29 Muharrem 1304, s.11.

³⁴⁸ Tunalı, “Osmanlılık Âleminde Sû-i istimal”, S.176, 14 Mayıs 1896, s.2494.

olarak aslanan bir unsûr değil, unsûrlardan bir tanesi, fakat ikincil derecede olabilecek bir unsûr olarak görülür. Din, ilerlemeye hizmet ettiği kadarı ile bir değer haline geleceğinden, dönem itibari ile din savunmaları sürekli olarak, dinin ilerleme ve medeniyet fikrini ne kadar desteklediği üzerine kurulur. Bilhassa Avrupa’da bulunan Osmanlı aydınlarının sık sık cevaplamak zorunda kaldıkları din/İslâm, terakkiye mani midir, değil midir,³⁴⁹ sorusuna birçok çağdaşı gibi, *Mîzan*’ın da cevabı nettir: Din/İslâm terakkiye engel değildir. Engel olmadığı gibi terakkiyi gerektirmektedir ve desteklemektedir. Verilen cevapların arka planında bir tarih veya din algısının getirisinden daha ziyade, Batı değerlerinin kıstas olarak kullanılmasının sonuçlarını görürüz. Din, bu kıstaslara göre yeniden ele alınmaya çalışılırken, pozitivist söylem ve fikir ışığında, yeni anlamlar katılmaya çalışılır. Kattığı bu yeni tanım ve anlamlarla beraber, İslâm dininin, sosyalizmle dahi bağdaşacağı ileri sürülür. Batı kavram ve ideolojileri üzerinden İslâm tartışılırken, İslâm’ın yüceliği ve medeniyetle uzlaşması, Batı referanslarıyla delillendirilir. Terakkiye engel olanın din değil, dini yanlış algılamış olan din müntesipleri olduğu mesajı verilir.³⁵⁰ İslâm dünyasının, cehaletin sonucu olarak geri kaldığı ön kabulünden yola çıkarak, terakki fikrinin dayanağını dinde arayan *Mîzan*, Hulefâ’-i râşidîn dönemindeki şekli ile anlaşılacak ve yaşanılacak dinin, Batı’yı dâhi selâmete kavuşturacak âmillerden olacağını savunur.

Din-i mübîn-i Muhammedî!... Memâlik-i İslâmiye üzerine çökmüş olan kâbus-ı gaflet ve cehalete sebep o mudur?

Hâşâ!

Şeriat-ı garrâ mezâhib-i ma’lûme içinde terakkiyât ve muvaffakiyyât-ı medeniye ve kemâlat-ı fikriyyeye en müsait olmak ile mümtazdır. Yâr değil ağıyâr bile bunu inkâr edemez. Hatta mezâhib-i mevcûde ve ma’lûme-i saireden kimi bir cihet kimi de başka bir cihet itibariyle terakkiyât-ı fikriyyeye ve hakâyık-i ilmiye-i hâzıradan az çok müteessir olup alâkadârlarını düşündürdüğü, şu asr-ı tenkit ve muahazede din-i İslâm ruh-ı zaman ile imtizâc etmekle ve “sosyalizm” usûl-i medenîye-i mev’hûmesinden bile müteessir olamamak ile câlib-i inzâr-ı âlem olmuş duruyor.

Maddiyyûn ve felsefiyyûn-ı asrın mümtazları bile, “dünya şayet dinsiz olmazsa İslâm’da karar bulacaktır” diyorlar.³⁵¹

³⁴⁹ İslâmın terakkiye engel olup olmadığı ile ilgili dönemseller tartışmalar için bkz. Kara, “Tanzimattan Cumhuriyete İslâmcılık Tartışmaları”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, c.5, S.44, s.1405-1408.

³⁵⁰ Geri kalmışlık düşüncesi, kendisini din üzerinden temellendirmezken, dönem olarak birçok Müslüman düşünürün “oryantalistik” diktelerin etkisi ile geri kalmışlığı, İslâm üzerinden değil, Müslümanlar üzerinden işlediğini görüyoruz. Bu yaklaşımda dinin kutsallığı yanında, Müslümanlar üzerinden işlenen geri kalmışlığın güvenli ve geniş alanı da etkilidir. Daha geniş bilgi için bkz. Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s.88.

³⁵¹ “Ne Var, Ne Yok?”, S.169, 26 Mart 1896, s.2433. *Mîzan* dini bu şekilde referans verirken umerâya itaat edilmesi gerektiği konusunda asırlardır halkın yanlış bir şekilde yönlendirildiğini savunur ve İslâm tarihinden, hangi durumlarda itaat gerektirdiği ile ilgili örnekler verir. Kelime-i şahadetin tetkik ve tenkit metodu ile düşünmeye davet ettiğini, Hulefâ-i râşidîn dahi İslâm toplumunu bu ilke üzerine yönettiğini ifade eder. Müslümanlığın tanımını bu

Osmanlı Devleti'nin geri kalmasını İslam dininin, tarihsel tecrübe olarak yanlış anlaşılmasına bağlayan Murad Bey'de, İslam'ı, "usûl-i medeniye-i mevhûme"den olan sosyalizmle karşılaştırırken gördüğümüz, dine bakışta sosyalizm ve pozitivizm etkisi aşikârdır. Murad Bey'in ve dönem aydınlarının, genel olarak, devleti, toplumu var eden unsûrlardan birisi olarak gördüğü dine biçtiği yeni rolü ortaya koyan bu yaklaşımda din ilerlemeyi destekleyen bir hâl alır. Din terakkiye, medeniyete, bilime muhalif olarak hareket etmez, aksine destekler ve uzlaşır. Tarihsel tecrübe olarak, geleneksel din anlayışının da savunulması sonucunda bu yaklaşım, kendisini paradoksal biçimde ortaya koyar. Din, bir yandan Osmanlı toplumunun genel yapısı ve anlayışı itibariyle savunulmak zorunda kalınacak, bir yandan ise muhteva olarak Batı'daki din algısına yaklaştırılacaktır.

Murad Bey, bu düşüncüyü destekleyen ifadeleri daha rasyonalist bir yaklaşımla, Avrupa'ya firarından sonra Paris'te yayınladığı, *La Force et la Turquie, La coupables et les innocents (Türkiye'nin Kuvvet ve Zaafı)*, adlı risâlede serdedecektir. Avrupa kamuoyuna yönelik olarak dinî, insanî ve siyasî anlamda, "İslâm aslında liberaldir. Taassub onun tabîî bir neticesi değildir" diyerek, terakkiye engel olan âmilin İslâm müntesipleri olduğunu ve sorumluluğun da onlara ait olduğunu vurgulayacaktır.³⁵² İslâm'ı, sosyalizm ve liberalizmle örtüştüren Murad Bey'in bu tarz ifadelerinden, dini, dünyevî umûrda hükümleri uygulanması gereken, ancak "üst kimlik" denilebilecek nitelikte olan vasıflarından bağımsız olarak ele aldığını, dini, uhrevî olanla sınırlı tutan, seküler anlayış üzerinden kendisine yol bulduğunu görebiliriz.³⁵³

örneklerden yola çıkarak yapan *Mîzan*, halifeyi ve halkı da bu tanım içerisine girmeye davet eder ve icabet edilirse ülkenin üzerindeki felaketlerin kalkacağını belirtir. Bkz. "Vazife ve Mesûliyet, Ne Var, Ne Yok?", S.171, 2 Nisan 1896, s.2450-245. Bir kaç sayı sonra Osmanlı askerine hitâp ederek askerinin hangi durumlarda itaat etmesi gerektiği açıklanır ve isyana davet edilir. Bkz. Tunali, "Vazife-i Askeriye ve Hudûd-ı İtaat", S.176, 14 Mayıs 1896, s.2490-2491. İslâm'ın terakkiye mani olmadığı ile ilgili tartışmalar için bkz. Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, Simavi Yay., 1991, s.27

³⁵² Murad Bey, *Türkiye'nin Kuvvet ve Zaafı*, Ceneve 1897, zikreden: Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.434.

³⁵³ Murad Bey'in gerek bu söyleminden ve gerekse siyasî tavır olarak dini konumlandırmasından yola çıkarak ulaştığımız bu neticede öncelikle anlaşılması gereken sekülerizmin mutlak bir uhrevî-dünyevî ayrımına dayanmadığıdır. Çünkü Osmanlı düşünürlerinin, günümüzde anlaşıldığı şekli ile dinin, dünyevi alandan tamamen soyutlandığı ve dünyevi olanın da dinî olandan ayrıldığı mutlak bir anlayışları yoktur. "Laik" değil de "seküler" vurgusunun yapılması bundan dolayıdır. Murad Bey'in İslâmı liberalizmle örtüştüren yaklaşımı da hem mutlak olmayan bu ayrımına dayanması, hem de Murad Bey'in savunmacı ve mevcûd şartlarda sık sık başvurduğu otosansür ile ilgilidir. Dolayısı ile Murad Bey'in mutlak laik/seküler bir tutum içerisinde olduğunu söylememiz mümkün değildir. Zira İsmail Kara'nın Çağdaş Türk Düşüncesi okumalarında metodolojik bir zaaf olarak ortaya koyduğu, Müslüman düşünürlerin savunmacı yaklaşımlarındaki "otosansür" mekanizmasını görememe veya göz ardı etme yanlına -

Muhafazakâr algıda, kendisine iktidarın lehine olarak yer bulan itaat kavramı, *Mîzan*'da muhalif söylemin dayandığı bir kavram olarak karşımıza çıkar. Kavramı, şer'i delillerden yola çıkarak ele alan *Mîzan*, itaat kavramı ile bağlantılı olarak, her zaman için ihtiyatlı yaklaştığı kıyam (isyan) fikrine yaklaşmaktadır. Paris'te yayınlandığı dönemde, kadınlara yönelik bir hitâbında, genel tutumundan farklı bir şekilde, erkekleri rencide edici ifadeler kullanarak, kadınlara, artık nöbetin kendilerine geldiğini ve erkeklerini yanlarına almamak şartı ile Yıldız'a yürümelere yolunda telkinde bulunur.³⁵⁴

Mîzan, II. Meşrûtiyetin ilanı sonrasında tekrar yayınlanmaya başlarken, Avrupa'daki veya Mısır'daki yayınların genel siyasî anlayışını devam ettirmekle beraber, muhafazakâr söylemi daha fazla ön planda tutan bir yaklaşım sergiler. Meşrûtiyetin ilanı ile genel olarak, Osmanlı entelektüellerindeki kaygı, "hürriyet", "adalet", "müsâvat", "uhuvvet" kavramlarının, Osmanlı siyasî ve toplumsal yapısını zedeleyecek şekilde, maksadının dışında anlaşılmasıdır. Bu kaygının temelinde *Mîzan*'ın arzu etmediği sonuçların öngörülüyor olması etkilidir. Her ne kadar muhalif söylem, sözü edilen kavramlar üzerinden yürütülmüş olsa da *Mîzan* dolayısı ile Murad Bey, hiçbir zaman halkın bu kavramları gerektiği gibi anlayacaklarını düşünmemiştir. Bundan dolayı *Mîzan*, her zaman için bir heyet veya komite önderliğinde hareket edilmesi gerektiğini düşünmüş ve halka temkinli yaklaşmıştır. Bu yaklaşımından anlaşıldığı üzere *Mîzan*'ın muhalif tavrı, kişilere yönelik bir hareket olmuştur. Medeniyet ve ilerleme kıstası üzerinden, Batı'nın direktifleri doğrultusunda, gerekli adımları atabilecek bir idarenin yönetime gelmesi durumunda, var olan sistem veya kurumlarla ilgili olarak, *Mîzan*'ın hiçbir sorunu bulunmamaktadır. Buna örnek olması açısından, gerek *Mîzan*'a gönderilen okur mektuplarında, gerekse *Mîzan*'ın genel yayın politikasında bilhassa askerlere ve azınlıklara verilen mesaj, yukarıda" sözü edilen kavramlara "itaat" kavramı eklenmeden maksadın hâsıl olamayacağı ve bu kavramların anlaşılamayacağı şeklindedir.³⁵⁵ İtaat ilkesini gereklilik olarak ortaya koyan *Mîzan*,

hermenötik bir okuma iddiasına rağmen- düşme riski her zaman için söz konusu olabilir. Çağdaş Türk düşüncesi okumalarında metot zaafı için bkz. Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s.30-41.

³⁵⁴ "Yangın Var! Can Kurtaran Yok mu?", S.12, 22 Mart 1897, s.3. Kıyamla alâkalı olarak, Osmanlı'da olduğu gibi kanûnu ve adaleti ayaklar altına alan bir hükümdara karşı itaatın şer'an haram olduğunu, kıyamın farz olduğunu iddia edecektir. Bkz. "Ali Suavi Merhum", S.26, 22 Mayıs 1897, s.1.

³⁵⁵ A.Necdet, "Hürriyet, Adalet, Müsâvat, Uhuvvet!", S.70, 24 Eylül 1908, s.298. Murad Bey bu konu ile ilgili olarak 31 Mart Vakası dolayısı ile çıkan olaylarda "uhuvvet", "müsâvat" kavramlarının, gece gündüz tekrarlandığını bundan dolayı Mehmetçiğin, müsâvatı, uhuvveti "binbaşı neyse ben de oyum" şeklinde anlamasının etkileri olduğunu savunacaktır. Bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.72.

Avrupa'daki yayınlardan farklı olarak, II. Meşrûtiyet sonrası İstanbul'daki yayınlarda, halkın, padişahına/halifesine sevgi ve sadâkatle bağlı kalması gerektiği gibi konuları işler.³⁵⁶ Meşrûtiyet sonrası, iktidar yanlısı basının, geçmişteki hükümetlere karşı kullandığı ifadelerden rahatsızlığını dile getirirken, sık sık vurgu yaptığı İslâm ve hilâfet sayesinde elde edilen özgürlüklerin bu şekilde kullanılmayacağını, başında halifenin bulunduğu bir kuruma hakaret edilemeyeceğini belirtir.³⁵⁷

Mîzan'ın yalnızca saltanat nezdinde padişahı değil, Osmanlı siyasî geleneğinde önemli yeri olan kurumları da koruduğunu görüyoruz. Bilhassa ilmiye sınıfı ile alâkalı olarak, ulemânın hiçbir zaman yenilik karşıtı olamayacağı, muhalif gibi görüldüğü durumların yanlış algılama sonucu ortaya çıktığını ve ilmiye sınıfının, Osmanlı siyasî geleneğinde sacayaklardan biri olduğunu ifade eder.³⁵⁸ Her ne kadar ilmiye sınıfında 17. yüzyıla kadar götürdüğü bir bozulma tespitinde bulunsa da ilan edilen usûl-i meşrûtiyete en önemli katkıda bulunanların ilmiye sınıfı olduğunu belirtir.³⁵⁹ Murad Bey, bu şekilde saltanat ve kurumsal anlamda diğer Osmanlı değerlerini işlerken, Avrupa'daki yayınların aksine daha mutedil bir seyir izlemekle beraber, II. Meşrûtiyet sonrası karşı saflara düştüğü İttihat ve Terakki cemiyetini, “ifrat-perver (*progressiste radicale*)”, olarak tanımlar. Buna karşılık, kendisini ve savunduğu görüşü, “nakliyât-ı milliyemize fazlaca ehemmiyet vererek, maksûd-ı aslîyi kaybetmemek şart-ı kat'îsi ile temkin ve te'enniye tarafdâr, *progressiste modéré* yani “hareket-i mütevazîye”, olarak açıklayacaktır.³⁶⁰ Bu açıklama, Murad Bey'in muhafazakâr algısını izah eder bir açıklamadır. Murad Bey, kitlesel anlamda tehlike olarak gördüğü toplumun, her zaman için kontrole dayalı muhafazakâr bir çizgide tutulması gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle, muhafazakârlığı savunurken ve siyasî bir proje olarak işlerken halkın radikal anlamda bir görüş ya da eylem içerisinde olmasının önüne geçebilme amacını gütmektedir. Bu amacın içerisinde, “modern” ve “medenî” anlamda bir toplum için

³⁵⁶ Murad Bey, “Kari'n-i Kirâm Hazretlerine Hitâb-ı Vacip”, S.1, 17 Temmuz 1908, s.1.

³⁵⁷ “Kendimizi Toplayalım”, 29 Temmuz 1908, S.13, s.60. *Mîzan*, bilhassa Avrupa'daki yayınlarda dillendirdiği özgürlük ve haklar söylemini bu şekilde sınırlandırması muhafazakâr algıda olduğu gibi özgürlüğü, “doğal hak” olarak değil toplumsal kurallar ve kurumsal gereklilikler çerçevesinde anlaması ile ilgilidir. Bkz. Vural, s.75.

³⁵⁸ “Muvazene-i Devlet ve İlmiye Tarîki”, S.25, 10 Ağustos 1908, s.112.

³⁵⁹ İmza mahfuzdur, “Medâris-i İlmiye Hakkında Üstad-ı Muhteremle Bir Muhavere”, 19 Ağustos 1908, S.34, s.152. Ayrıca *Mîzan*, medeniyetin ve terakkiyâtın önünde engel olarak görülen, din genelinde medreseler ve ulemâ ile ilgili olumsuz düşünceye sahip olan Avrupa'nın tamamen Osmanlı ricâl-i devletinin bu yolda düşünmesinden dolayı böyle bir önyargı geliştirdiğini ifade eder. Bkz. Murad Bey, “Avrupa Efkâr-ı Umumîyesi ile Mülâkat”, S.26, 11 Ağustos, 1908, s.116.

³⁶⁰ Murad Bey, *Hürriyet Vadisinde Bir Pençe-i İstibdâd*, s.79-80.

gerekli görülen yeniliklerin, değişimlerin, havas/seçkin bir siyasî azınlık tarafından belirlenmesi de vardır.³⁶¹

Yeni Osmanlılardan başlayarak muhalif söylemin, bir rejim tartışmasına girecek düzeyde, siyasî bir algıya sahip olmadığı söylenebileceği gibi, daha sonrasında da bu algıyı ve siyasî aklı inşa edebilecek derinlik ve öngörüye sahip olmadığını görebiliriz. Bu anlayışa, Murad Bey’le beraber Avrupa’da, Jön Türklerin riyâsetinde bulunmuş olan Ahmet Rıza Bey’in İttihâd ve Terakki Cemiyeti’nin lideri sıfatı ile II. Meşrûtiyetin ilanı sonrasında, Meclis-i Meb’ûsân riyâsetinde iken yaptığı ve *Mîzan*’ın da destek verdiği açıklamayı örnek verebiliriz. Açıklamada, *Mîzan*’ın hiç bir dönemde benimsemediği ihtilal fikrine açıklık getirilirken, o dönemde Padişah’a muhalif olan gurubun, siyasî rejimle veya hilâfetle, kurumsal bir sorunları olmasından daha ziyade zaman zaman kişisel zaman zaman ise mevcût durumu iyileştirmeye yönelik bir muhalefet geliştirildiği görülebilir. Fakat usûl-i meşveret veya özgürlük alanlarının genişletilmesi ile alâkalı olarak, mevcût sistemle bu talepleri nasıl uzlaştıracaklarına dair bir proje geliştirilmediği veya geliştirilemediği için, geçmiş durumu izah eden bu tutum, bilhassa Ahmed Rıza Bey’in genel düşüncesi göz önüne alınırsa, bir bakıma gelinen noktada, duruma göre bir izah çabası gibi görünmektedir:

Bundan evvel müteaddit defalar beyan ettiğimiz vech ile inkılâp, bizim için bir vasıta-i muvakkata idi. Yoksa düstûr değildir. Biz inkılâbı istibdâda! İ’tisafa karşı idare etmiştik, yoksa memleketimizin müessesat-ı dinîyye ve içtimaiyesine karşı değil. Biz onu hükümetin kavânî-i mevcûdesini tatbiken, hükümeti mecbur etmek ve bilhassa usûl-i meşrûtiyeti te’sis eylemek için isti’mal etmiştik. Yoksa falan veya filan hükümetin menâfi’ ve ihtirâsât-ı siyasîyyesini teshîl etmek için değil.³⁶²

Mîzan siyasî bir metot ve üslûp olarak ülkedeki sorunlara yaklaşımında, Avrupa ile olan ilişkilerde, yukarıda da belirtildiği gibi daha çok pratik kazanımlara yönelik olarak muhafazakâr bir söylem geliştirmiştir. Murad Bey’in de açıklıkla ifade

³⁶¹ “Hâkim ve Mahkûm”, S.45, 30 Ağustos 1908, s.196

³⁶² Ahmet Rıza, “Müsterih ve Müdebbîr Olalım”, (*Meşveretten İktibas*), S.22, 7 Ağustos 1908, s.96. Gerek I. Meşrûtiyet öncesi muhalefet hareketinde, gerekse II. Meşrûtiyet öncesinde gördüğümüz kadarı ile muhaliflerin belli bir projeye yönelik hareket etmediklerini ve bilhassa kurumsal anlamda devletle bir sorunları olmadığını ifade edebiliriz. Zira her iki dönemde de gerek padişahın uyguladığı siyasî manevra gereği olarak gerekse muhalefet algısının fazla gelişmemiş olmasından kaynaklandığını düşündüğümüz sebeplerle “muhalif”lerin Avrupa’da iken saraydan geçimlerini sağlamak için para aldığını görüyoruz. Bkz. Şükrü Hanioglu, *Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s.35. Osmanlı siyasî düşüncesinde hâkim olan ve Murad Bey’de de sıklıkla gördüğümüz, padişahın kötü gidişattan sorumlu olmadığı düşüncesi için bkz. Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s.131-135. Aynı şekilde Yeni Osmanlılardan başlayarak, muhaliflerin bir rejim sorunundan ziyade “beceriksiz hükümdarı” değiştirme gayretine yönelik olarak, tek amaçlarının “devleti kurtarmak” olduğu yolundaki düşünceler için bkz. Lewis, s.212.

ettiği gibi *Mîzan*, muhafazakâr bir siyasî sistemi ve getirilerini savunmuştur.³⁶³ Felsefî bir sistem olarak kabul etmemekle beraber, Murad Bey'in "siyaseten" işlediği muhafazakârlık siyasî ve düşünsel bir kavram olarak kendisini Osmanlı toplumunda var etmiştir. Fakat her ne kadar pratik çözümlenelerde ele alınsa da okuduklarımızdan çıkardığımız kadarıyla, teorik olarak muhafazakârlık, Osmanlı siyasî düşüncesinde - ihtiyatla yaklaşmakla beraber- ilk diyebileceğimiz bir şekilde Murad Bey'de dolayısı ile *Mîzan*'da, siyasî bir ilke olarak kendisine yer bulmuştur.³⁶⁴

Bu anlamda muhafazakârlık *Mîzan*'da yukarıda da belirtildiği gibi tarihsel süreklilik fikrine dayalı, mutedil bir söylem çerçevesinde uzlaşmacı ve pragmatizmi destekleyen bir anlayış olarak benimsenmiştir. Genel bir ilke olarak kabul edilen muhafazakâr siyasî anlayışın, *Mîzan*'da ve Murad Bey'de kendisine en fazla yer bulduğu alan ise devlet anlayışıdır.

³⁶³ Murad Bey, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?*, s.127, Ayrıca Bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.108-110. Murad Bey'de oldukça popülist bir yaklaşımla ortaya konan muhafazakârlık anlayışının ifade edilme tarzı, sadece Murad Bey'e has bir durum değildir. Dönemsel bir özellik olarak gördüğümüz bu durum Ş. Mardin'in ifadesi ile "siyasî fikir boşlukları"ni kapatma yöntemi olarak Avrupa'dan istihâl ettikleri fikirlerin "popülerize" edilmiş şeklini almaları sonucunda ortaya çıkmıştır. Bkz. Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.22. Bunun yanında elbette ki mevcûd gidişten en pratik yolla kurtulma fikrine dayalı siyaset güdülmesinin de etkisi olsa gerektir.

³⁶⁴ Tarık Zafer Tunaya, 1876 anayasasına yaklaşımları itibari ile idarecilerin bir kısmını muhafazakâr sınıfa dâhil etse de bu yaklaşım siyasî bir sistem amacını taşımadığından dolayı bizim ifade ettiğimiz maksada uygun değildir. Bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960, s.44. Aynı şekilde Ş. Mardin de 1880 dönemi basımını muhafazakâr olarak nitelendirecektir ve bu durumun ilginç bir şekilde Murad Bey'in *Mîzan*'ı çıkarmaya başlaması ile değişme emareleri gösterdiğini belirtecektir. Bkz. Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s. 62-63. Bu yaklaşım Murad Bey'in bilhassa *Mîzan*'ı yayınlamaya başladığı dönemden itibaren, Avrupa'daki yayınları da kapsayacak şekilde siyasî analizlerde bulunması, üslûp ve söylem olarak kendi içerisinde dahi farklılıklar arz etmesine bağlanabilir.

3.2. DEVLET

Siyaset felsefesinde herkes tarafından kabul edilmiş ortak bir tanımı olmamakla beraber devlet, “siyasî örgütlenmenin en üstün şekli” olarak görülür.³⁶⁵ Ortak bir tanım olmayışı, devletin ne olduğundan ziyade, devleti var eden unsûrlar ve devlet modelleri üzerinde durulmasıyla ilgilidir. Devletin temel unsûrları güç ve yasa şeklinde belirlenirken, bu iki unsûrun dışında, ancak yine güce ve yasaya bağlı olarak, egemenlik, kâmusallık, meşrûluk, hükmetme, coğrafi alan genel kabul gören diğer özellikleridir.³⁶⁶ Devlet modelleri olarak ise siyasî düşüncede birçok teori olmakla beraber çalışmamızda, incelediğimiz *Mîzan* Gazetesi itibari ile toplumsal sözleşmeye dayalı devlet anlayışı üzerinde duracağız.

Osmanlı düşüncesinde görmediğimiz toplumsal sözleşmeye dayandırılan devlet anlayışını, Tanzimat’ın ilanı sonrasında Osmanlı aydınlarının, bilhassa *J. Locke* ve *J. J. Rousseau*’nun etkileri ile savunduklarını görüyoruz. “Tabiat hâli” veya “doğa hali” olarak kabul edilen ve devletin mevcûd olmadığı durumdan, bireylerin karşılıklı mutabakata dayanarak, bir devlet tesis etmesi olarak ifade edilebilecek, toplumsal sözleşmeyi, “mukavele” başlığı altında inceleyeceğimiz için ayrıntılara girmiyoruz.

Osmanlı düşüncesinde, dinamik bir kurum olarak görülen devlet,³⁶⁷ *Mîzan*’da da gücünü kanûndan alan, mutlak egemenlik anlayışına yakın bir kurum olarak devam ettirilmiştir. Mutlak egemen bir devlet anlayışı benimsemekle beraber *Mîzan*, egemen gücü kanûnların bağlayıcılığından çıkarmaz. Kanûnu ve kanûnların uygulanmasını devletin en önemli unsûru olarak gören *Mîzan*, devletin yetkilerini sınırlamamakla beraber halkı, yönetimin tayininde söz sahibi yapma çabasında görülür. Bundan dolayı, toplumsal sözleşme bağlamında ortaya çıkan temsil sorununa yaklaşımda *Mîzan*, devlet karşısında halkı temsil edecek eğitimli siyasî bir kadroya dayalı, yetkileri sınırlı, “temsil heyet” adını verdiği bir meclisi benimser. Meşrûtiyet başlığı altında da inceleyeceğimiz gibi *Mîzan*’ın devlet anlayışında, yönetim şekli olarak parlamentarizm benimsenmez. Genel olarak muhafazakâr bir devlet anlayışını savunan *Mîzan*, Osmanlı siyasî yapısının

³⁶⁵ *Siyaset*, Mümtazer Türköne (ed.). Ankara: Lotus Yay.,2003, s.76.

³⁶⁶ *Siyaset*, Mümtazer Türköne, s.77.

³⁶⁷ Mehmed Niyazi Özdemir, *Türk Devlet Felsefesi*, İstanbul: Ötüken Yay., 1993, s.23.

farklılıklarının bilincinde olarak, saltanat ve hilâfet gibi unsûrları da bu anlayışın içerisinde değerlendirir. Bundan dolayı sıklıkla dile getirilen devletin selâmeti, aynı zamanda saltanatın ve hilâfetin/dinin selâmeti olarak değerlendirilecektir.

3.2.1. Devletin Teşekkülü, Kanûn ve Müsâvat Fikri

Mîzan bir yandan muhafazakâr söylem içerisinde kalmaya çalışan, bir yandan ise Avrupa'daki felsefî ve siyasî gelişmelerin ışığında, Osmanlı siyasî yapısında mevcûd olanı tanımlama çabası içinde olmuştur. Zaman zaman “çelişkili” gibi görünse de bütüncül bir yaklaşımla, var olan “çelişki” bir izah olarak kendisini ortaya koymaktadır. Bunun güzel bir örneğini gördüğümüz devlet algısında *Mîzan* dolayısı ile Murad Bey, *Rousseau*, *Hobbes*, *Locke*'ta olduğu gibi “toplumsal sözleşme”ye dayanan devlet anlayışına yakındır.³⁶⁸ *Mîzan*'ın anlam olarak “benî âdem/fert, ihtiyâr/irade/özgürlük, kavramları üzerinden bir devlet tanımına gittiğini görüyoruz. Adı geçen kavramlar, Tanzimat'a kadar Osmanlı siyasî düşüncesinde daha çok hukukta kendisine yer bulmuştur. Muhteva olarak farklı bir şekilde ele alınan bu kavramlar, “devlet” kavramının muhtevasını değiştirmiştir:

Hür olarak yaşamak üzere yaratılmış olan benî âdem, kendi ihtiyârı ile hukuk ve hürriyetinden bir cüz'ünü feda etmiş, bakisinin bildiği gibi isti'malini te'min etmek istemişti. Bundan cemaat, hey'et-i içtimaiye, devletler tevellüd ve teşekkül eylemiştir.³⁶⁹

Siyaset felsefesinde, “toplumu yöneten kurallar ve yasalar oluşturma otoritesine sahip ayrı bir kurumlar kümesi”³⁷⁰ olarak tanımlanan devletin, varlık alanına çıkışını bu şekilde açıklayan *Mîzan*, siyaset felsefesinde devletin oluşumuna dair açıklama getirenlerden *J. Locke*'ta olduğu gibi, devletin siyasî bir kurum olarak teşekkül etmesinden önceki durumla ilgilenmez. Zira Murad Bey'in amacı, bir devlet kuramı geliştirmek değil, var olan kuramlar üzerinden yaptığı tanımla, devletle toplum arasındaki sorumlulukları göstermektir.³⁷¹ Muhtevaya yönelik yukarıdaki tanım, Mısır

³⁶⁸ Sarp Erk Ulaş ve diğr, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2002, s.363.

³⁶⁹ “Vazife ve Mesûliyet, Had ve Hak”, 30 Kânunusanî 1896, S.161, s.2370.

³⁷⁰ Ahmed Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul: 1999, s.242,

³⁷¹ Akın, *age.*, s.131. Murad Bey'in devlet öncesi durumla ilgili olarak bir açıklamada bulunmaması *Locke*'tan farklı olarak, ileride ele alacağımız, mukavele ve tabîî haklar bağlamında, İslâmî siyasî algıda bu kavram ve açıklamaların zeminin bulunmaması ile ilgili olabilir.

döneminde yapılmakla beraber, *Mîzan*'ın devlete ve işleyiş tarzına bakışını genelde yansıtan bir tanımdır. Mekanik bir devlet algısını benimseyen *Mîzan*, bu anlayışını, “Devlet, bir şirkettir. Kavâid-i nakliye ve usûl-i akliye bu bâbta müttefiktir. Şirket olunca bir takım vezâif-i mütekâbile ile yek-diğerine bağlı olan efrâddan mürekkep bir hey’et” olarak gördüğü ve her ferde vazife ve sorumluluk yüklediği, biçimsel bir devlet şekli ile ortaya koyar.³⁷² Meydana gelme sürecinde, ihtiyaçların hâsıl ettiği devlette idare, “ihtiyârî” bir şekilde reis olarak tanınan kişilere verilir.³⁷³ Zamanla kurumsal hale gelen bu oluşumda, toplumun büyümesi ve ilerlemesi sonucu, birey/halkla, devletin tepesi arasındaki mesafenin zamanla açılması ile hukuk ve mukavele meydana gelir: “İki taraf beyninde bu suretle akdolunan iş bu mukavelenâme ahkâmının te’min-i ceryânı zımında, iki tarafın inzımam-ı muvafakatyyla bir takım usûl vaz’ olunur ki “kanûn” ve “nizâm” namlarıyla mu’teberdir.”³⁷⁴ Hukuk ve nizâmın meydana gelmesi ile devlet ile fert/halk arasında yazılı veya yazısız bir mukaveleye dayalı bir düzen meydana çıkmaktadır. Düzeni sağlayan bu mukavele sonucu kanûn ve nizâm işlediği sürece, devlet/sultan ile fert/halk arasındaki mesafenin artması ile toplumsallaşma sürecinde var olduğu belirtilen “müsâvat”, devletin lehine olarak, “zahiren” kaybolur. Kanûn ve nizâma uygun olarak bu süreç devam ettiği müddetçe, “müsâvat” veya bir “müsâvat hakkı”, yönetilenler adına söz konusu olamaz.³⁷⁵ Fakat taraflardan biri

³⁷² “Vazifedarlar Kimlerdir?”, 23 Nisan 1896, S.173, s.2465. Devletin, “Şirket-i Osmaniye” şeklinde tanımlanması, bazı tarihçiler tarafından materyalist bir yaklaşım olarak yorumlanmıştır. Bkz. Çavdar, *Türk Demokrasi Tarihi, 1839–1950*, Ankara: İmge Yay., 1995, s.63. Murad Bey’in hatıralarında “devlet denilen karışık makine” ifadesindeki “makine” kelimesi de bu görüşü destekler mahiyettedir. Bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.144. Devleti halktan ayrı görmeyen ve “devlet halktan ayrı bir vücüd değildir, halkın zıll-ı müşahhasıdır, ülkenin umûru hususuna bakan hey’et demektir... Seyyatından her ferd bulunduğu mevki’in ehemmiyeti nisbetinde hissedardır.” şeklinde *Mîzan*'ın tanımına yakın bir tanım getiren Ahmed Rıza Bey de aynı şekilde “vazife ve mesûliyet” vurgusu ile halkın vazifesini yerine getirmesi gerektiğine dair bir mesaj verir. Bkz. Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesûliyet, Padişahlar-Şehzadeler*, Mısır: 1320, s.8.

³⁷³ “Vazifedarlar Kimlerdir?”, S.173, 23 Nisan 1896, s.2465.

³⁷⁴ “Had ve Hak II”, S.161, 30 Kânunusanî 1896, s.2370. *Mîzan*'da kanûn ve nizâmın uygulanmasını gerektiren süreç; toplumun kompleks bir yapıya kavuşma sürecini, primitif durumdan, daha “ileri” ve “medenî” hâle gelmesi ile açıklayan devlet felsefesi ile örtüşmektedir. Aynı şekilde Rousseau'nun felsefesinde gördüğümüz, herkesin eşit olduğu bir toplumda, eşitsizliğe, toplumdaki fertlerin, adaletsizlik ve zulmünün sebep olduğu anlayış, İstanbul'daki yayınlarda dillendirilmese de *Mîzan*'da, adaletsizliğe ve eşitsizliğe sebep olarak gösterilen sultanın zulmü ile açıklanır. Bkz. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Rasih Nuri İleri (çev.). İstanbul: Say Yay., 1995, s.80. Kâmiran Birand, “Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri”, *Kâmiran Birand Külliyyâtı*, Ankara: Akçağ Yay., 1998, s.31.

³⁷⁵ *Mîzan*'ın hak arama noktasında halka verdiği rol, yayımlandığı dönemin şartları ile ilgilidir. Avrupa'daki yayınlarda mukavelenin sona ermesi ve halkın hakkını araması gerektiği yönündeki söylemleri daha çok biçimsel bir şekilde anlaşılabilir. Çünkü mukavele kuramında göreceğimiz gibi *Mîzan* mukavelede üstün taraf olarak egemen gücü bulacaktır. Halk, *Hobbes*'ta olduğu gibi iradî bir şekilde yetkiyi devlete/egemene vermiştir. Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Semih Lim (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005, s.131-135. Ayrıca bkz. Hampher, s.77. Murad Bey'in Sultan'la rüyasında konuşması ve bir bakıma kendi endişelerine cevap arama kaygısı içerisinde halka olan temkinli yaklaşımı için bkz. Murad Bey, “Ne Var, Ne Yok?”, S.170, 2 April 1896, s.2443.

hukukun ve mukavelenâmenin ref'ine sebep olduğunda, “müsâvat” ilkesi tekrardan işlerliğini kazanır. Ve taraflardan biri, bu müsâvat ilkesine dayanarak hakkını arama yoluna gider. Taraflardan birini hak aramaya iten en önemli dayanak ise *Mîzan*'ın zaman zaman devletin üzerinde tuttuğu ve toplumsallaşma sürecinin zorunlu sonucu olarak gördüğü, “kanûn” ve “nizâm”dır. Kanûn, *Mîzan*'da zaman zaman önem anlamında yer değiştirse de devleti var eden unsûrların en önemlilerinden biridir. Kanûnun önemli bir yer tuttuğu, iç içe geçmiş bir hey'et olan devleti oluşturan unsûrlardan: “Din, devletten, hilâfet, saltanattan, devlet, milletten, selâmet-i umumîye hâkimiyet-i kanûniyeden, te'min-i istikbâl usûl-i meşrûtiyetin istikrazından, tefrik kabul edemez”.³⁷⁶ *Mîzan*'da, kanûn/yasa talebi gayr-ı meşrû kişi/grup/otoritenin, “anarşi”ye yol açmasının önünü kapamak için, yönetimin sınırlarını belirlemek amacı ile talep edilir.³⁷⁷ Kanûna dayalı, kanûnun mutlak belirleyici olduğu bir siyaset anlayışı, *Mîzan*'ın *selâmet-i devlet, kavânînin efdâl ve akdemidir* ilkesi ile çelişmemektedir. Zira devletin bekasına engel olacak veya devletin üzerinde tahayyül edilebilecek bir kanûnun varlığı, hiçbir zaman benimsenmeyecektir.³⁷⁸ Bu anlayış ise muhafazakâr siyasî düşüncede kanûnun/hukukun yeri ile alâkalıdır. Zira muhafazakâr siyasî düşüncede hukuk/kanûn temel unsûrdur:

“muhafazakârlığın devlet sisteminde, hukuk, düzenin temelidir. Hukuk, birçok merkezkaç eğilimleri olan bir sosyal sistemin çimentosudur... Sonuçta muhafazakârlar iyi bir devlet yönetiminde, hukuk sistemleri içerisinde, içtihat hukukunu tercih etmektedir. Çünkü onlara göre devamlılığı ve istikrarı ne yapacakları bilinmeyen kaprisli milletvekilleri yerine mahkeme kararlarına bırakmak daha doğrudur.”³⁷⁹

Kanûn, *Mîzan*'da vazgeçilemez unsûrlardan biri olmasına rağmen, İstanbul'daki ilk yayın döneminde, kanûn vurgusu yok gibidir. Kanûn-ı Esâsî'nin hükümlerinin uygulanmadığı bir dönemde, kanûn hakkındaki fikirlerini belirtmemesi doğal karşılanmakla beraber, devletin selâmetini özellikle bu dönemde fazlası ile işleyen

³⁷⁶ Murad Bey, “Din ve Devlet”, 19 Eylül 1908, S.65, s.271.

³⁷⁷ “İcab-ı Hâl”, 27 Mart 1325, S.120, s.497. Kanûnun amacının bu şekilde belirlenmesi çoğunlukla muhafazakâr düşünceye aittir. Bkz. Akkaş, s.135.

³⁷⁸ “Vazife ve Mesûliyet”, S.160, 8 Şaban 1313, s.2365–2367. Murad Bey'in kanûna düşünce sisteminde verdiği yere örnek olması açısından şu ifadelerine yer verilebilir: “Yegâne düstûr-ı muvaffakiyet olmak üzere şunu deriz ki, yalnız “kanûn”dan korkmak, yalnız “kanûn”a güvenmek, yalnız “kanûn”dan emir almak hülasa hudûd-ı Osmanîye dâhilinde hükümrân yalnız bir “kanûn” tanımak katiyen labüddür. “Kanûn” hâricinde başka bir “kuvvet” farz ve bu “kuvvet” mahz-ı rahmet olsa da yine tehlikedir.” Bkz. *Mîzan*, “Cevab-ı İstîzâh”, S.81, 16 Şubat 1908, s.340.

³⁷⁹ Vural, *age.*, s.47. Çiçero'nun bu sözünü prensip olarak her dönemde kullanan Murad Bey, aynı şekilde yazdığı romanının baş kahramanı *Mansur*'a da aynı prensibi uygun görür. Bkz. Murad Bey, *Turfanda mı Turfa mı?*, Birol Emil (*sdl.*). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 1980, s.48.

Mîzan, kanûnların zaman zaman devlet menfaatleri için ref' edileceğini dahi öne sürmüştür. Fakat bu ref' etme, kanûnların hiçe sayılacağı anlamına gelmemekle beraber kanûnun devletin selâmetini var edici unsûr olarak ele alınışının başka bir yönü olarak karşımıza çıkar. "Satırlar arasında yazma" prensibinden yola çıkarak bakarsak, Çiçero'nun, "*selâmet-i devlet, kavânînin efdâl ve akdemidir*",³⁸⁰ sözünü prensip olarak benimsemesi, kanûn ve nizâmın *Mîzan*'da ne anlama geldiğini açıklayıcı mahiyettedir. *Mîzan*, kanûnun vazgeçilemez olduğunu, fakat zaman zaman sekteye uğrayabileceğini anlatmaya çalıştığı bu ifade ile mevcûd durumda, "adem-i kanûn"un tasvirini yapmaktadır.³⁸¹ Bu, *Mîzan*'ın devleti kanûnların üzerinde görmesinden farklıdır. Çiçero'nun bu prensibini İstanbul'daki ilk yayının döneminde bayraklaştırması, fakat Mısır'da, Avrupa'da ve II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra hiç söz etmemesi bu açıklamayı destekleyici mahiyettedir. Aynı zamanda, İstanbul'da 1886'da ki yayının dönemindeki anlamının tam aksine olarak, Mısır'da yayınlanan ikinci sayıda, aralarında ihtilâf olan Avrupa'daki muhaliflerle uzlaşma sağlamak amacı ile ifade ettiği "erbâb-ı felsefeden Siseros'un (Çiçero) dediği gibi devletten daha muteber bir kanûn mevcûd olmayınca bazı ihvanla vaki olan cüz'i ihtilâfı, kolayca bertaraf edebiliyoruz zannıdayım"³⁸² sözleri ile de devleti bizâtihi kanûn olarak görmektedir.

Kanûn vurgusunun, devletin selâmeti için daha az vurgulanmasının bir diğer sebebi, I. Meşrûtiyet sonrası, tekrar Kanûn-i Esâsî'nin idame edilmesi fikrini benimseyenlere yönelik olmasından ziyade, azınlıkların müsâvat ekseninde, hak talebinde bulunma ihtimalidir. Bu anlamda kendisini, "devletin bekası"ını her türlü kanûnun üzerinde tutan bir anlayışla ortaya koyan *Mîzan*, ilk dönemde, kanûn ve nizâm üzerinde durmaktan daha ziyade, devletin selâmeti yolunda mesajlar vermeye ve halkı bu yönde bilinçlendirmeye gayret etmiştir. Murad Bey, gücüne fazlası ile güvendiği basının görevinin, hükümetin/devletin fikrini ve siyasetini desteklemek olduğunu

³⁸⁰ "Ahvâl-i Garbiyeye Bir Nazar", S.71, 15 Teşrinisanî 1888, s.700.

³⁸¹ Böyle bir yorumda bulunmamızın sebebi "istibdâd" olarak tanımlanan, baskının yoğun olduğu bir dönemde bilhassa Murad Bey gibi düşünceleri ve ideallerini her zaman gündemde tutan birinin, bağımsız düşüncelerinden vazgeçemeyeceği ve *Leo Strauss*'un ifadesi ile "istibdâd altında yazma" zorunluluğudur. Bilhassa İstanbul'daki ilk yayının dönemine ait bu ifadeler, Avrupa'da veya II. Meşrûtiyetin ilanı sonrasında kullanmasından çok daha önemlidir. Zira kanûnun olmadığı düşünüldüğü bir ortamda kanûn vurgusunun devlet üzerinden yapılması var olan siyasî durumun güçlü bir eleştirisi hâline gelebilir. "Satırlar arası" okuma ve diğer açıklamalar için bkz. Leo Strauss, "İstibdat ve Yazma Sanatı", *age.*, s.128.

³⁸² "Makâsîd-ı Vatanperverânenin Hadd-i Gayesi Selâmet-i Devlet Olmalıdır", S.160, 8 Şaban 1313, s.2365.

belirtir.³⁸³ Zira birçok farklı unsûru içinde barındıran ülke tebaasına verilecek mesaj, bu unsûrların öncelikli olarak kendi selâmetleri için değil, kendilerini var kılan devletin selâmeti için çalışmaları gerektiğidir. Pratik çözümler verebilecek ve Osmanlı zihin yapısına uzak olmayan kavramların, özenle ve ısrarla kullanımına dikkat eden *Mîzan*, zamanla bu kavramların halkın zihninde yer etmesi ile daha açık bir şekilde savunduğu fikirleri ortaya koyacaktır. Birçok farklı milleti, dini, mezhebi içinde barındıran Osmanlı Devleti için aslolan, bu farklı unsûrları, “düvel-i muazzama”nın her türlü müdahalesinden ve kışkırtmasından koruyarak, bir arada tutmayı başarmaktır. Murad Bey, bundan dolayı zaman zaman yukarıda açıklandığı şekli ile devleti kanûnların üzerinden değerlendirmeye çalışmıştır.³⁸⁴ Bilhassa Mısır ve Avrupa’daki yayınlarda, devlet karşısında bireyin ortaya çıktığı ve kanûnun her türlü kurum ve otoritenin üzerinde olması gerektiğinin sık sık vurgulandığını görüyoruz. Modern Batı felsefesine dayanan bu anlayışın yanında, “*selâmet-i devlet, kavânînin efdâl ve akdemidir*”, şeklinde ifade edilen ve klasik dönem Batı düşüncesinde, devlete ağırlık veren düşünceye dayanılarak devletin kutsallığı işlenmeye çalışılır. Devletin bekası için her şeyden ve herkesten vazgeçilebileceği düşüncesi ile Fransız ihtilalinin neticesi olan, birey ve bireyin hakları kavramına *Mîzan*, en azından bu dönemde oldukça uzaktır. Fakat bu uzaklık, toplumsal sorumluluk duygusunun getirdiği bir uzaklıktır. Kanûn-ı Esâsî’nin sadece adının olduğu, hükümlerinin uygulanmadığı bir dönemde, kendisini açıkça ortaya koyamasa da, dışarıdan gelecek olan eleştirilere karşı, mahcubiyetle karışık bir koruma duygusu ile hareket eden *Mîzan*, özellikle İstanbul’daki ilk yayın döneminde, hâl-i hazırda olanla, olması gereken arasındaki gerginliği taşıyan yayınlara imza atar. Yönetimleri altındaki halkları, lisanlarını yasaklayarak zaman zaman mezheplerini değiştirmeye yönelik misyoner faaliyetler uygulayarak, Cermenleştirmeye (jermanize) çalışan Almanların ve Ruslaştırmaya (rusifiyye) çalışan Rusların, doğru bir yol izlediklerini savunabilmek ve Osmanlı’nın böyle bir politika izlemediği için sorunlar yaşandığının iması için Çiçero’nun sözüne yer verir ve ekler:

Salus imperi summa lex esto

Yani “selâmet-i devlet, kavânînin efdâl ve akdemidir” hükmi hikmetânesi muvaffakiyât-ı siyasiyenin derecât-ı âliyesine varmış olan Romalılardan beru kalma

³⁸³ “Tashîk-i Keyfiyet”, 2 Cemâziyelevvel 1305, S.40, s.328.

³⁸⁴ “Cevab-ı İstîzâh”, S.81, 16 Şubat 1908, s.340.

bir düstür bulunduğundan, düvel-i mezkûrenin hareket ve teşebbüsâtına itiraz etmek şöyle dursun, bilakis resmen olsun onlara imtiyâz lüzumunu arz eylemek istiyoruz”.³⁸⁵

Bu ifadeden anlayabildiğimiz kadarıyla, *Mîzan*’ın “ittihad-i anâsır” fikrini işleminin sebebi tamamen hâl-i hazırla alâkalı bir durumdur. Ülkede azınlıkların, diğer Müslüman halkla beraber hareket edip, “Osmanlı” kimliğini benimsemesini arzu eder. Fakat *Mîzan*’ın bu yoldaki siyaseti, maksada en uygun durum olmasından kaynaklanmaktadır. Zira daha sonraki yayınlardan da anlayabileceğimiz kadarıyla, Murad Bey’in birçok bakımdan dikkat çekici, “Milli Türkiye” tasavvuru, bilhassa İttihat ve Terakki’nin kuruluşu ve amaçları doğrultusunda oldukça güçlü bir hâl almıştır. Kendisinin Mısır’da, “*Fırkamızın Hatt-ı Hareketi*” başlığı altında cemiyetin programını yayınladığı ilk sayıyla³⁸⁶ beraber, Türk olmayan Müslüman unsûrlar başta olmak üzere bütün unsûrların:

şimdiye kadar olan gidişinden me’yus olarak her biri birer yol tutmuş iken, bugün Milli Türkiye başını kımıldatınca, cümlesi tebrükâtı yağdırıp maksadlarının asla tefrika arzusuna müstenid olmayıp, icabât-ı hazıra-i medeniyeden olan, hukuk-ı lâzimeyi te’mine çalışmaktan ibaret bulunduğu ve Milli Türkiye’nin dahi o maksadı te’mîn edeceği fırkanın programından anlaşılakta olduğuna binaen, kendilerinin milli fırkadan addedilmesini iltimas³⁸⁷

eylediklerini belirterek, Osmanlılık fikrine yakın bir “Milli Türkiye” tasavvuru ortaya koymuştur. Milli Türkiye, her ne kadar Osmanlılığı benimseyen bütün unsûrların teşekkülünden ibaretse de “memâlik-i mahrûsede yegâne unsûrun” ortaya koyduğu bir

³⁸⁵ “Şeref-i İslâm ile Müşerref Olanlar”, S.49, 17 Recep 1305, s.436.

³⁸⁶ Murad Bey, “Fırkamızın Hatt-ı Hareketi”, S.159, 10 Recep 1313, s.2359. Murad Bey, Paris’te 1895 yılında yayınladığı *Yıldız Sarayı Hümâyûnu ve Bâb-Âlî* adlı risâlede daha önce Avrupa’ya karşı ortaya koyduğu resmî idare ile milletin farklı olduğu, aslolanın millet olduğu dolayısı ile milletin ne istediğinin dikkate alınması gerektiği gibi ifadeleri netleştirerek: “Türkiye’de iki Türkiye vardır. Biri –resmî Türkiye, diğeri dahi Millî Türkiye’dir. Alem-i vücûd itibarı ile her ne kadar resmî Türkiye vücûd-ı millet içinde bir ecnebi makâmında bulunuyor ise de ne çare ki Türkiye namına olarak hârice karşı izhâr-ı vücûd eden odur. İşbu resmî Türkiye kısm-ı a’zamı hasebiyle milletin içinden çıkıyor. Lâkin “heyet-i muntehiye”ye dâhil olabilmek için unsûr-ı halis, milletin ne gibi “tecrûbe ve imtihanlardan geçmeye mecbur olduğu bilinmeye hakikaten şayandır. Konsantaniye imparatorluğu fezahtesinin varis-i müstakîhi bulunan “resmî Türkiye” Sultan Aziz merhumun eyyam-ı ahiresine kadar hariçteki memurları dahi dâhil olmak şartıyla bütün heyet-i idare-i devletten mürekkep idi. Lâkin iki büyük sebep bunun zevalini mucib oldu. Biri ahiren intişar eden maârifdir, diğeri dahi demiryolları vesairesinde garb-ı âlem medeniyetiyle peyda edilen münasebet-i kavidir.” Bkz. Murad Bey, *Yıldız Sarayı Hümâyûnu ve Bâb-ı Âlî* s.12. İkinci Türkiye ise “istikbâlin Türkiye” olan “Milli Türkiye”dir: “Hem de Avrupa isterse pek yakın vaktin Türkiye demektir. Fazla diyeceğim bir şey varsa o da bu Türkiye’nin halis Milli Türkiye olduğunu ilave etmekten ibarettir.. Bütün kavm-i necib-i Osmanî işbu müstakbelin halis Türkiye’ sine mensup olduğu gibi şimdiki heyet-i idarenin üç rub’uda içindedir. On beş seneden beri te’sis eden usûl-ı tahsil sayesinde peyda olan hamiyetli gençler ön sıradadır.”, Murad Bey, *Yıldız Sarayı Hümâyûnu ve Bâb-ı Âlî* s.15.

³⁸⁷ “İkiden Biri”, S.167, 12 Mart 1896, s.2419. Osmanlılık üst kimliğine dayanan bu fikir daha sonra “Türkçülük” fikrini işleyecek olan Yusuf Akçura’nın görüşünden farklıdır. Murad Bey, “Milli Türkiye” kavramını kültürel bir anlayışa ele alırken, Akçura, Türk ırkına dayalı bir tasavvurda bulunur. Bkz. Lewis, s.325. Ayrıca bkz. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987, s.33-34.

oluşumdur ve “şarkta asayiş iade ve temin edecek bir teşebbüstür.” Azınlıklara ve diğer Müslüman unsûrlara yer vermekler beraber *Mîzan*, “millet-i hâkime makâmında bulunan ümmet-i İslâm”dan ayrı olarak Türk kavmini, “unsûr-ı aslîye-i hükümet” olarak değerlendirecektir.³⁸⁸ Azınlıkları ise Osmanlı Devleti’ni oluşturan unsûrlar olarak, Osmanlılık kimliği altında vermeye çalışacaktır. Bununla ilgili olarak, Rusya’nın ve Almanya’nın azınlıkları asimileye dayanan politikasına itiraz etmemekle beraber, Osmanlı’nın fethettiği yerlerdeki yerli halkın, ilk başta âdâb-ı Osmaniye ahengine hâle getirmemek için, dâhil-i cemiyet etmeyi tensîb etmediğini belirtir. Yerli halkı sadece yönetimleri altında tutarak elden geldiğince bâb-ı hükümetten uzak tutmaya çalışan bu politika, “menâfi’-i mukaddese-i devlet”, “hukuk-ı sarîhe-i hâkime”, “vesâit-i tahkîm-i bünyân-ı hükümet”e hizmet ettiğinden, azınlıklarla ilgili Rusların ve Cermenlerin uyguladığı politikayla tam olarak örtüşmese de icab-ı hâlde uygun bir politikadır.³⁸⁹ Böyle olmakla beraber, “Hükümet-i Seniyye nezdinde tebaa-i gayr-i müslimen, sürekli olarak evlâd-ı vatan” durumunda kaldığını beyan eden *Mîzan*, hâl-i hazırdaki isyanları, her ne kadar gayr-i müslimlerin bâb-ı hükümetten uzak tutulmasına bağlasa da bu fikrini açıkça belirtmek yerine, bu yolda yapılan olumlu değişikliklerden övgüyle bahseder.³⁹⁰ Tanzimat’ın getirilerinden olan azınlıkların durumlarının iyileştirilmesi gibi değişikliklere, toplumsal bir gereklilik olarak bakılmayan bu dönemde, elde olanı tutmaya yönelik kazanımlar olarak bakar. Baskı uygulayan Avrupa devletlerine karşı siyasî manevra olarak görülen *Gülhane Hatt-ı Hümayûnu* ile artık gayr-i müslim tebaanın, “ecnebi muzırrası olmadığı takdirde millet-i hâkime ile fikren ve fiilen imtizâc etmekten” başka bir şey yapmayacağını savunur.³⁹¹ Bu imtizâcla beraber, devletin selâmeti için bazı aksaklıkların ve sorunların, geçmişteki yanlış politikalar sonucunda meydana gelen yanlış anlamaların, üstesinden gelinebilir. Tamamen pratik siyasî kazanımlara dayanan bu anlayış, dönemin siyasî kısıtlamaları ile

³⁸⁸ “İkiden Biri”, S.169, 26 Mart 1896, s.2436. Murad Bey’in, Mısır’daki yayın döneminde kendisini Sultan Abdülhamid’le konuşurken gördüğünü ifade ettiği rüyada II. Abdülhamid’in ağzından “millet-i İslâmîye umumen, Türk kavmi, mahsûsen âdâb ve ahlâk-ı hamiyet ve insaniyeti unutarak millet-i hâkime olmak hakkını kaybetmişlerdir” diyerek Müslüman unsûru ve Türk kavmini ayrı ayrı değerlendirmiştir. Bu durum bilhassa II. Meşrûtiyet sonrasında diğer düşünürlerde de görülmekle beraber “Milli Türkiye” bağlamında ilk olarak Murad Bey tarafından işlenecektir. Bkz. “Ne Var, Ne Yok?”, S.170, 2 Nisan 1896, s.2443. Yeni Osmanlıların aralarında bir ayrım yapmadan kullandıkları, “Türk”, “Millet-i Osmaniye”, “Millet-i İslâmîye” ifadeleri genel olarak “Osmanlı” kavramını karşılayacak şekilde kullanılmıştır. Bkz. Mardin, *Jön Türlerin Siyasî Fikirleri*, s.113-116.

³⁸⁹ “Şeref-i İslâm ile Müşerref Olanlar”, S.49, 17 Recep 1305, s.436.

³⁹⁰ Gayr-i müslimlerin “bâb-ı hükümet”ten uzaklaştırılmasına genel olarak devletin menfaatlerine uygun olduğu için destekleyici bir tavır içinde olacaktır. Bkz. “İmtiyazât-ı Ecnebiye”, S.48, 10 Recep 1305, s.424.

³⁹¹ “İmtiyazât-ı Ecnebiye”, S.48, 10 Recep 1305, s.425.

ortaya çıkan sorunları ve gayr-i müslimlerin isyan hareketlerine yönelik devlet politikasını, anlaşılır kılmaya çalışır. Yine aynı şekilde, Amerika’da çıkan karışıklıkları, muhtelif fikirlerin ve fırkaların olmasına bağlayan *Mîzan*, Çiçero’nun kaidesine riayet edilmemiş olmasını, bu karışıklıkların en önemli sebeplerinden birisi olarak gösterir.³⁹² Kanûnların devletin selâmeti için zaman zaman ref’ edileceğine dair görüşü için Prens Bismark’ı örnek veren *Mîzan*, Prens’in mesleğini “makyavelizm” olarak tespit eder ve Prens için çiğnenmeyecek bir kanûn olmadığını ifade eder. Açıktan ifade edilmese de “ittihad bulmuş Almanya”ya bakıldığında, Prens’in suçlanamayacağını belirtir. Bu şekilde övücü ifadelerin yanında Bismark için:

usûl ve mukabeleye riayetsizliğini kendisine ihtâr edecek bulunursa, Bismark yine sıkılmaz ve “dün o yolda söylemek icab etti, bugün dahi bu yolda söylemek icab ediyor, ben kavî ve fiilimin hâkim-i mutlâkıyım, bu hususta beni itham etmek için kimsenin hakkı yoktur!”... diyerek lakırdıyı kısa kesmekten çekinmez,³⁹³

diyen *Mîzan*’ın bu ifadeleri, İstanbul’daki ilk yayım dönemini kapsayan dört yıl boyunca “öteki” üzerinden yaptığı Abdülhamid eleştirilerinden birisi olarak görülebilir. Bismark üzerinden, Kanûn-i Esâsî sözü verip, çok kısa bir dönem uygulayan Sultan Abdülhamid’e yapılan bir eleştiri olmakla beraber, Prens’in zaman zaman zalimâne tavırlar gösterdiğini, fakat bu zalimliği “diğer zalimler” gibi şan ve şöhret için değil, devletin selâmeti adına serdettiğini, bunun kendi adını kötüye çıkarmasını dahi göz önünde bulundurarak, devleti için fedakârlık ettiğini belirtir.³⁹⁴ Bu ifadeler ile “hadsiz hesapsız hubb-ı vatan” sıfatını hak eden Bismark’a nazaran, keyfî zulümde bulunan “diğer zalimler” çerçevesine dâhil edilmek istenen bir Abdülhamid imajı çizilmeye çalışılmıştır. Abdülhamid’e yönelik bu maksadı açıktan ifade etmemekle beraber, *Mîzan*, bir yandan var olan şartlarda, “kanûnsuzluğun” dahi devlet menfaatleri için kabul görebileceğini ifade ederken ,bir yandan mevcûd durumla alâkalı olarak olması gerekeni izah etmekten daha ziyade, mevcut durumu devlet lehine anlaşılır kılma, azınlıkların ve muhaliflerin anlayışını kazanma gayreti gösterir. Zira Osmanlı, asırlardır “mîlel-i mütenevviayı” bütün özellikleri ile korumuş ve saadetleri için çalışmıştır, fakat

³⁹² “Ahvâl-i Garbiyeye Bir Nazar”, S.71, 11 Rebûlevvel 1306, s.700.

³⁹³ “Prens Bismark’ın Efkâr ve Mesleği”, S.6, 27 Safer 1304, s.53.

³⁹⁴ “Prens Bismark’ın Efkâr ve Mesleği”, S.6, 27 Safer 1304, s.53. Ayrıca Mısır’daki yayınlarda da Bismark’ı “hamiyetkâr” olarak nitelendirecektir. Bkz. “Yıldız Takımı, Şeyh Ebu’l-Hüdâ”, S.164, 20 Şubat 1896, s.2401.

“ecnebi akçesi ve fesad-ı semere-i muzırrası” neticesinde isyanlar görülmüştür.³⁹⁵ Dolayısı ile şartlar gerektirdiği zaman, devletin askeri ve siyasî güçleri kanûnları uygulamak zorunluluğundan muaf olabilir. Mevcût durumda siyasî kısıtlamalar, Avrupa devletlerinin Osmanlı üzerindeki paylaşımcı düşüncesinin bir ürünü olduğundan, devlet-i ebed-müddeti korumak ve ayakta tutmak için kanûnlardan daha elzem olan güçlere başvurulması tabîîdir.³⁹⁶ “Menâfi’-i mukaddese-i devlet”, hiçbir zaman göz ardı edilebilecek bir umûr değildir. Bu umûr, o denli önem kazanır ki *Mîzan*, kendisini hükümet memurlarını tahrik etmekle suçlayan *Levant Heralt* gazetesine cevap olarak, bu hareket, devletin menfaatleri yolunda olacaksa bundan şeref duyacağını belirtir.³⁹⁷ Birçok kurum ve kavramla ilgili olarak endişeleri olmasına rağmen, bu endişeler en azından ilk dönem için hiçbir zaman açıktan ifade edilmemiş, “öteki” olan Avrupa üzerinden örnekler verilerek anlatılmaya çalışılmıştır. Fakat Murad Bey’in, gerek *Mîzan*’ı yayınladığı dönemde gerekse *Mîzan*’ın dışındaki hayatında, bilhassa devletin selâmeti noktasında gerekli gördüğü, muhafazakâr düşüncenin aksine bir görüş serdetmediğini biliyoruz. Mevcût sorunlara yaklaşırken, sorunların kaynağı veya müsebbibi olarak, ilk dönemde ya Avrupa devletleri ya da hanedanın etrafını sarmış birkaç bîgâne gösterilir. *Mîzan* doğrudan saltanat kurumunu hedef almadığı gibi en azından 1886–1890 yıllarını kapsayan ilk dönemde, padişahı sorunlardan masûn gösteren bir yaklaşım sergilemiş, zaman zaman sorunların çözümünde Abdülhamid’i övmüştür.³⁹⁸

³⁹⁵ “Menâfi’-i Mütakâbile ve Mumalât-ı Mütetalife”, S.28, 4 Şaban 1304, s.232.

³⁹⁶ Devlet-i ebed-müddet anlayışının Osmanlı toplumunda anlaşılması ile ilgili bkz. İlber Ortaylı, “Âlemşümül İmparatorluk, Âlemşümül Din”, *Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000, s.72-76.

³⁹⁷ Murad Bey, “Evrâk-ı Havadis”, S.55, 29 Şaban 1305, s.515.

³⁹⁸ “Müdahalât-ı Ecnebiyeyi Men’ İçin En Kısa Tarîk”, S.34, 17 Ramazan 1304, s.277. Murad Bey, mücadelesinin başından beri savunduğu bu fikre dayanarak, muhalif söylemini açıklamak için, Avrupa’da iken kendisini İstanbul’a götürmeye gelen Ahmed Celaleddin Paşa’ya, devletin bekası için “padişahı gafletten uyandırmak maksadıyla bu tarîke sülûk” ettiğini söyleyecektir. Bkz. Murad Bey, *Mücadele-i Millîye*, s.256. Murad Bey, Avrupa’ya firar etmeden önce ise Padişahla olan görüşmeden hemen sonra Padişahın gösterildiği gibi olmadığını “çevresindeki haşerattan dolayı kötü tanındığını” oysa “melek gibi bir Padişah” olduğunu düşünür, fakat bir zaman sonra görüşmeden istediği sonucu hâsıl edemeyince “şimdi ise esir ve biçare zannettiğimiz Padişahımızın, esir olmaktan ziyade, kendini esir etmiş zannettiğimiz mahiyeti ile beraber, bir nevi örümcek ağına hapsedildiğine, iyiliğe doğru hürriyet-i hareketi sükûtdâr olduğuna hükmetmeğe mecbur olmuş idim” diyecektir. Bkz. Murad Bey, *age.*, s.48-58. Sorunlardan, saltanat ve padişahı değil, Bâb-ı Âlî’yi sorumlu tutan tavır, yalnızca bu dönemde değil daha öncesinde Yeni Osmanlıların da benimsedikleri bir yaklaşımdır. Her ne kadar dönemsel olarak Bâb-ı Âlî’nin gücü ve etkisinden dolayı bu şekilde yaklaşılsa da genel olarak devlet anlayışında, bir sistem sorununun varlığına dair bir düşünceden uzak olmaları da bu yaklaşımda önemlidir. Bkz. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.124-125.

3.2.2. Yürütme, Temsil ve Meşrûiyet Kaynağı Olarak Din

Mısır başta olmak üzere, Avrupa'daki yayınlarda *Mîzan*'ın devlet anlayışındaki değişiklik, işleyişle alâkalı olmayıp o işleyişi tanımlama ile alâkalı bir değişimdir. Muhalif söylemin daha etkili olduğu bu dönemde, *Mîzan*'ın daha çok devletin işlerliği anlamında yürütme ve temsil sorunu üzerinde durduğunu görüyoruz. Osmanlı yönetiminin meşrûiyetten önce mutlak bir yönetim biçiminde olmadığını ifade eden *Mîzan*,³⁹⁹ bu yönetim şeklini farklı bir formatla vermeye çalışarak, devleti birbiri ile bağlantılı bir heyet olarak adlandırmaya dikkat eder. Bununla beraber, devletin en önemli dayanağı olarak gördüğü kanûn unsûrunu, Avrupa'daki yayınlarda daha fazla işlemeye başlar. Devlet tanımını netleştirir ve bu tanımın unsûrlarını açıklamaya çalışır. Bu unsûrlardan bir tanesi ve en önemlisi yukarıda bahsettiğimiz şekli ile kanûndur. Diğer şeriatın emri olarak gösterilen ve mukavelede taraflardan birisi olan devletin/sultanın karşısında halkı temsil eden “meclis”tir. *Mîzan* bu meclisin dışında meclisin ve hükümetin üzerinde, halkın, mukavele bağlamında hükümete karşı hakkını arayacağı, şer’i hukuka dayalı ve hükümetin ve meb’ûsların müdâhil olamayacağı bir makâmıdan/mahkemeden söz eder.⁴⁰⁰ Osmanlı siyasî sisteminde, “şeyhülislâmlık” kurumuna denk gelen bu anlayış, Murad Bey’in dolayısı ile *Mîzan*'ın siyasî anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. *Mîzan*, mutlak bir yönetim benimsemediği gibi sınırları ve şartları belli olmayan, bir yönetim şekli de öngörmez. Kanûna ve kanûnların işlerliğine dayandırdığı devlet anlayışında, “devletin bir istişare odası” makâmında gördüğü şeyhülislâmlık/Bâb-ı Fetva’ya önemli bir yer verir. Böylece hem mutlak bir yönetimin tehlikelerinden, hem de parlamenter sistemin olasılıklara açık yapısından kaçınılmış olur. Bâb-ı Fetva, devletin en önemli unsûru olan kanûnların işlerliğinde önemli bir yer tutmaktadır. Vatandaşın devlet karşısında haklarını savunmada, “vekil/meb’ûs”ların görevli olduğunu fakat bu vekillerin hatta hükümetin dahi ele alamayacağı değiştiremeyeceği kanûnların olabileceği savunulur:

³⁹⁹ *Mîzan*'ın Osmanlı yönetim şekline yaklaşımı, Mısır döneminde bu yönde iken Avrupa'daki diğer yayınlarda Osmanlı yönetimini en baştan beri istibdâd uygulamakla suçlayacaktır. Bkz. Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.67.

⁴⁰⁰ Had ve Hak”, 30 Kânunusanî 1896, S.161, s.2370-2373. Şer’i hukuka dayalı, ara/bir üst merci’ istemesi, pragmatist bir tavır olarak değerlendirmeye açık olsa da Murad Bey kanûnun başat bir rolde olduğu din, devlet ve milleti, “vâhid-i müselle” olarak değerlendirir, fakat dine daha önceden de belirtildiği gibi, zaten “kanûn” olan devletle beraber kurumsal anlamda bir rol vermektedir. Birini diğerine tercih etmekten daha ziyade her ikisini de toplumdaki etkileri itibari ile değerlendirmiştir. Bâb-ı Fetva’nın halk karşısında devletin konumunu belirleyici durumu muhafazakâr anlayışın kurumsal anlamda bu görevi parlamentoya değil de mahkemeye bırakmayı öngören düşüncesine dayandırılabilir. Bkz. Vural, s.47.

Fakat bazı kavânîn vardır ki Çakırların meb'ûslarının rey'lerinden hâricdir. Ez cümle, kavânîn-i şer'iyye öyledir. Lakin kavânîn-i şer'iyye, yalnız meb'ûsların taaruzundan hâric olmayıp, hükümetin dahi tecavüzünden berfidir.

Şu kadar ki kavânîn-i ilahi dahi, “şart ile bey'at”ı “meşveret”i, hukukun istidâsını men' etmeyip bil-aks tervîc ederler.

Yani devletin, hukuku muhafaza için zabtiye, nahiye müdürü, kaymakam, vali, nâzır, hükümdar varsa, Çakır Alilerin hukukunu muhafaza etmek üzere de şu silsile-i memurînin harekât ve sekenâtını teftiş ve hıyn-ı hacetinde şikâyet edecek meb'ûsları ve “bey'ât şartları” olmalıdır.

Bundan mütevellid iki tarafın ihtilafı ya “meclis-i umum-i” de yahud “muhakim” de hall u fasl olunur ki hükümleri tarafeynce makbuldür.⁴⁰¹

Böylelikle hem klasik siyasî anlayışta olduğu gibi dinî bir referans olarak, şeyhülislâmlık kurumu korunmuştur, hem de meşrûtiyet şer'i bir hükme dayandırılmıştır. Dolayısı ile Bâb-ı Fetva, devletin veya halkın, kanûnların üzerine çıkma ihtimallerine karşı, meşrûtiyetini dinden alan bir mahkeme veya meclis görevini görecektir. Devletin bir istişare makâmı olarak, sultana/hükümete veya halka karşı, devletin ve kanûnların önünde koruyucu bir yapı şeklinde verilen Bâb-ı Fetva'nın bu kadar güçlü bir tasavvur olması, öncelikli olarak dine dayandırılması ve şeri hükümlerin bağlayıcılığı ile ilgilidir. Bâb-ı Fetva, asıl olarak dinî bir kurum olduğu için değil, var olan süreçte, padişaha karşı sınırlayıcı bir konumda olduğu için savunulmuştur. *Mîzan*'da, Bâb-ı Fetva'nın dayandığı zemin, toplumun/devletin sosyal ve tarihî bir gerçekliği olarak sunulan dindir:

Yakınlara gelinceye kadar, selâtin-i âli Osman hazerâti şu i'tikadın kadr ü kıymetini pek güzel biliyorlar ve bildiklerini âleme ilan için vâki' olan fırsatı fevt etmezler idi. Zihinlerinde takarrur eden bir tedbir-i devlet, ibtidâ' emirde Bâb-ı Fetva'nın tasdik ve tahsînine “arz” olunur idi. Vakıta ihtiyâr edilmiş olan karar-ı âlînin aksine bir fetvaya uğraması için hayli ma'rifetlere mürâcaât olduğu olur idi. Lakin ma'rifetler daima selâmet ve ulvîyet dairesinde münhasır kaldığından, umum nass itibariyle devlet ve hilâfet şeriat-ı mutahharanın hâric ve hilafında olan teşkilât sayesinde olmayıp bilakis ahkâm-ı diniyye îcâbât-ı aslîyesinden olan hükümet-i şer'iyye yüzünden zahîr olurdu.⁴⁰²

Din, *Mîzan*'da dönemsel şartlara göre önem açısından değişse de değer olarak kendisini muhafaza eden unsûrlardan biridir. İstanbul'daki ilk yayın döneminde, halkı teskine çalışan yayınlarda, din ve dinin mevcût durumla ilgili olumlu yaklaşımları üzerinde durulmuştur. Mısır ve Avrupa'daki yayın döneminde ise *Mîzan*'da din, meşrûtiyet zemini olarak ele alınmıştır. Daha çok, muhalif duruşu açıklayıcı ifadelerde naslara başvurulurken, din kadar tarihî/siyasî tecrübeler de meşrûtiyet sağlamak için kullanılır. *Mîzan*'ın dine bakış açısında, kendisinden önceki muhalif söylemde olduğu gibi dini,

⁴⁰¹ “Vazife ve Mesûliyet, Had ve Hak II”, S.161, 30 Kânunusanî 1896, s.2373

⁴⁰² “Vazife ve Mesûliyet, Had ve Hak II”, *agm.*, s.2369.

medeniyeti ya da toplumu var eden unsûrlardan birisi olarak görüp, devletin ve toplumun temelini yerleştiren yaklaşım, zahiren kendisini gösterse bile, Murad Bey'in dine yaklaşımı, dini kültürel bir unsûr olarak ele alması ile doğru orantılıdır. 1897'de yayınladığı risâlenin özet kısmında, “İslâm dini, Osmanlı imparatorluğunun zayıflığının dolaysız nedeni olmadığı gibi, bu zayıflığın giderilmesini engelleyecek nitelikte de değildir” diyerek, İslâm'ın dolaylı da olsa bu kötü gidişte etkisi olduğunu ifade etmekle beraber, etki olarak da zayıflamış olduğunu belirtecektir.⁴⁰³ Dini, devletin gidişatında etkin bir konumda görmeyen bu ifadelerde devlet mekanizması içinde dinin yerini belirleyici bir tavır söz konusudur.⁴⁰⁴ Dine başat rol vermeyen bu anlayışın, muhafazakâr siyasî düşüncede yeri olmakla beraber aynı şekilde devleti kurumsal anlamda araç olarak görmeyen yaklaşım ve verilen rol itibarıyla araç konumunda bırakılan din anlayışı da aynı şekilde muhafazakâr siyasî algının sonucudur:

Muhafazakârlığın hiyerarşik toplum yapısında yer alan devlet, soyut değerlerden oluşan bir yapı değil, tarihi tecrübelerden ortaya çıkan ve somut değerlerle oluşturulan en üst kurumdur. Hiyerarşinin en tepesinde bulunan devlet, gücünü ona bağlı olan din, aile ve dernek gibi sivil toplum örgütlerinden almaktadır. Dernekler ve gönüllü kuruluşlar bireylerin toplum düzenine katkı sağlamalarında ve devlete itaat etmelerinde yardımcı olmalıdırlar. Devlet ile sivil toplum birbirlerini koruyup destekleyerek aralarındaki ilişkileri güçlü ve canlı tutmalıdırlar. Muhafazakâr siyasal düşüncede devlet, diğer sivil toplum kuruluşları gibi araçsal bir kurum olup diğer kurumlardan bağımsız olarak düşünülemez. Muhafazakârlara göre devlet ne liberal sözleşme kuramlarında olduğu gibi toplumda negatif anlama gelen ve bireyin özgürlüğü karşısında zayıflatılması gereken bir örgüttür, ne de sosyalist sözleşme kuramlarında olduğu gibi üretime sahip ve birey karşısında üstün otorite sahibidir.⁴⁰⁵

Dine biçilen rol, *Mîzan'da* tam anlamıyla “sosyal pekiştirici”liktir. Fakat bu dini yok sayan veya vasıta olarak gören anlayıştan bütünlük olarak farklılık arzeder. *Mîzan*, dinin bir araç olarak kullanılmayacağını, bunun dinin kendi prensiplerinden kaynaklandığını belirterek araçsallığını yadsıyacaktır. Bu en azından pratik bağlamda bu şekildedir. Zira Murad Bey, hatıralarında da belirttiği şekli ile felsefî olarak dine öncelik vermeyen bir devlet anlayışına sahiptir.⁴⁰⁶ Fakat “vazife ve mes’uliyet” bağlamında

⁴⁰³ Murad Bey, *Türkiye'nin Kuvvet ve Zaafı*, zikreden Ramsaur, s.59. Adı geçen risaleyi görme imkanı bulamadığımız için ve Birol Emil'de kısmen maddeler kısaltılmış olarak verildiğinden maddeleri tam olarak verdiğini düşündüğümüz Ramsaur'un ifadelerine başvurduk. Birol Emil'de sadece “Osmanlı Devleti'nin zaafı İslamiyet değildir” ibaresi yer almaktadır. Karşılaştırma için bkz. Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.439 Ayrıca adı geçen risâlenin Ahmed Rıza Bey'e ait olabileceğine dair bir görüş için bkz. Ramsaur, s.61.

⁴⁰⁴ Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.121

⁴⁰⁵ Akkaş, s.133

⁴⁰⁶ Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.108–109. Murad Bey'in dine yaklaşımında dinin toplum için gerekli görünmesi kanunların uygulanabilirliği için de önemlidir. Zira adem-i kanûnun karşılığı anarşizmdir. Bkz.

değerlendirilebilecek bir tutumla, pratikte dine zaman zaman devlete yakın değer yüklemiştir. Jön Türklerin sabık Avrupa şubesi reisi Ahmet Rıza Bey'in: "bence din ve mezhep devletin resmi umûrundan olmayıp sırf cemiyetin hususî umûrundandır. Kanûn-ı Esâsî dahi bunu ilan etmiştir", şeklindeki beyanatına: "Âlem-i İslâm'da din, devletin umûr-ı resmîye ve aslîyesindedir. Başka türlü olmasını tasavvur etmek için İslâmiyet'in mebdâîyesine bile vakıf olmamak lâzımdır. Diğer taraftan Kanûn-ı Esâsîmiz dahi devletin mezheb-i resmisinin din-i İslâm olduğu musarrihtir"⁴⁰⁷ şeklinde, dini cemiyetin temeli haline getiren bir anlayışla cevap verir. Murad Bey'in hatıralarından ve Avrupa'daki yayınlarda görebildiğimiz kadarıyla, Ahmed Bey'e verilen bu cevap, Osmanlı halkının sempatisini kazanmaya yöneliktir. Aynı zamanda Ahmed Bey'in pozitivist yaklaşımlarının cemiyette gördüğü tepki sonucu, Murad Bey'in daha muhafazakâr bir tutum sergilediğini de belirtmeliyiz. Zira yukarıda da izah edildiği gibi *Mîzan*'ın ve Murad Bey'in genel yaklaşımında din, siyasî işleyişte bir denge unsûru olarak söz konusudur. Dolayısı ile din bizzat kendisi itibari ile "devletin umûr-ı resmîye ve aslîyesinden" biri değildir. Aynı şekilde Osmanlı Devlet'in oluşum sürecini anlatırken *Mîzan*, hilâfet Osmanlı'ya geçtikten sonra devlete, din unsûrunun eklendiğini ifade eder.⁴⁰⁸ Devletin bekasını İslâm'ın gerekliliği ile beraber işlemesine karşın *Mîzan*, siyasete taalluk eden bazı konularda devletin çeşitli dinî mevzuların üzerinde olduğunu özellikle belirterek ,Yeni Osmanlılar sonrası gittikçe yüzeye çıkan seküler yaklaşımın bir örneğini verir:

Mamafih, itikadımca Devlet-i Âlî için muhasenâtı en müsellemlen olan politika, devletin her türlü münâza'a ve mesâil-i dinîyenin ma-fevkinde bulunmasıdır... idare-i dâhiliyemizde bilcümle himem-i mesaimiz ahâl-i Şarkiyeyi teşkil eden anâsır-ı muhtelifenin birbirleriyle imtizâc ve ittihâdlarıyla millet-i vâhîde haline konulmasına ma'tûf olmalıdır. Bu ittihâd hâsıl olmadıkça devletimizin bekası bana bayağı muhâl kâbilinden geliyor.⁴⁰⁹

Gerek Murad Bey'de, gerekse dönemsel yaklaşımlarda sekülerizmle ilgili olarak vurgulanması gereken nokta, sekülerizm algısının en azından bu dönem için din ve devlet arasında yapısal bir farklılaşma olarak anlaşılacağı şeklindedir.⁴¹⁰

"İcâb-ı Hâl", 27 Mart 1325, S.120, s.497. Murad Bey'in görüşlerine yakın olması itibari ile din-toplum ilişkisi konusunda Rousseau'nun düşüncelerinin değerlendirmesi için bkz. Barbier, s.162.

⁴⁰⁷ "İhtâr-ı Halis", S.27, 5 Temmuz 1897, s.3.

⁴⁰⁸ Mardin, Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, s.120.

⁴⁰⁹ "Vasiyet-i Siyasîyye", S.12, 22 Mart 1897, s.6.

⁴¹⁰ A. Dawison, s.225.

Sekularizmden beklenen, dinin devletten ayrı olarak, özel bir alanla sınırlandırılması gerektiği düşüncesi, bu dönemde söz konusu değildir. Bilhassa Murad Bey'in Ahmed Rıza Bey'e "din, devletin umûr-ı resmiye ve aslîyesindedir" şeklinde verdiği cevapta, devletin kontrolü ağır basmakla beraber, devletin bir şubesi haline getirdiği dinin etkili olduğu bir bütünlük vardır. Bu açıklamayı yaparken bilhassa,II. Meşrûtiyet sonrası Pozitivist ve Darwinist felsefelerin etkisinde kalan düşünürlerin, dinin gereksizliği veya yetersizliği yönündeki düşüncelerini göz önünde bulundurmakla beraber, bir hayat tarzı olarak bu yaklaşımlarda din, kısmen hayatın dışına çıkarıldığı için aynı bağlamda değerlendirilemeyeceğini düşünüyoruz. Din karşısında devlete başat bir rol vermesine rağmen Murad Bey dolayısı ile *Mîzan*, İstanbul'daki yayınlarda övdüğü ve gereklilik olarak sunduğu, Osmanlı halkının devlete bakışını, Avrupa'daki yayınlarda eleştirmeye başlamıştır. Halkın kutsallığa yakın bir mevki verdiği devlet anlayışının, İslâm ekseninde meydana çıktığı izlenimi verilir ve halkın devlete bakışı şu şekilde açıklanır:

"Devlet" denildiği vakit bizde yalnız ahâlî içinde değil, eâli indinde bile her nev'i şüphe ve muâhezeden masûn bir hey'et-i mukaddese tecessüm eder idi. Öyle bir hey'et-i âliye ki vücûdu efrâd-ı halktan mürekkebe cemiyetin dünyevî icâdâtından ziyade, semavî müessesât-ı tabîyye nev'ine daha yakın tutulur idi.⁴¹¹

Muhalif olarak bulunduğu Avrupa'da, bu tarz bir devlet anlayışını eleştirmesine rağmen Murad Bey, İstanbul'daki yayınlarda bilakis halka devlet karşısında böyle bir konum biçmiştir. Avrupa'daki yayınlarda muhalefetini sertleştiren Murad Bey'in, Osmanlı toplumunun dinle beslendiğini ima ettiği devlet anlayışını eleştirmesi, kurumsal anlamda bir devlet anlayışından daha ziyade padişaha ve diğer ricâl-i devlete yöneliktir. Devletin bu şekilde şüpheden ve hatadan masûn görünmesinin ancak bunu hak eden bir hükümet olduğu takdirde söz konusu olacağını ifade eden *Mîzan*, devlet karşısına bireyi koyarak, birey/fert ve toplum arasında bir sözleşme olduğunu bu sözleşmeye taraflarca uyulması gerektiğini ifade eder. Devlet ve fert arasındaki en önemli rabıta olarak, "kanûn" ve "nizâm"ı belirleyen *Mîzan*'ın, bir sistem işleyişi olarak kanûnları önemsemediği, genel olarak bakıldığında hâl-i hazırdaki yönetimi ve Sultani, kanûn ve nizâm üzerinden meşrûtiyet tartışmalarına taşımak için, böyle bir söylem geliştirdiği

⁴¹¹ "Had ve Hak", S.161, 30 Kânunusânî 1896, s.2370. Murad Bey, Avrupa'da yayınladığı *La Force et la Turquie, La coupables et Les innocents (Türkiye'nin Kuvvet ve Zaafı)*, adını taşıyan risâlede halkın riyasete körü körüne bağlı olduğunu fakat bu bağlılığın kutsal bir görev haline getirilmesinden dolayı halkın bundan masûn olduğunu beyan eder. Bkz. Petrosyan, s.192.

görülebılır: “Osmanlı hey’et-i içtımısından mukavelenâmenin müddeti epeyce eskimiş olup tarafeyn, “hukuk” ve “vezâifinin” hududunu şaşırımış olduğundan, felâketten kurtulmak üzere mukavelenâmeyi tecdîd etmek icab ediyor.”⁴¹² Karşılıklı hak ve vazifeye dayalı olan bu mukavelenâme, hükümetin görevlerini belirlediği gibi, vatandaş Çakır Ali’nin de görevlerini belirler. Hükümete karşı vazifesini yerine getirmiş olan Çakır Ali, hükümetin vazifesizliği söz konusu olduğunda sorumlu bir birey olarak hakkını kanûn, mahkeme ve “vekil”leri yolu ile arama yoluna gidebilir.⁴¹³ Bu bağlamda devlet işleyişini Osmanlı’nın kuruluşundan itibaren ele alan *Mîzan*, padişahların mutlak bir idare ile değil, şeriatın gerektirdiği şekliyle ülkeyi yönettiklerini, hatta lâğvedilen yeniçeri ocağının dahi, devlet içerisinde muhalefeti temsil ederek dengeleyici bir unsûr olarak var olduğunu ifade eder. Osmanlı padişahlarının, tarihsel tecrübe olarak Batı’daki gibi mutlak bir yönetimi benimsemediğini savunurken, bu fikrini desteklemek için yeniçerileri muhalif duruş olarak yönetime karşı dengeleyici bir unsûr olarak ifade etmesi, yalnızca Avrupa’daki yayınlarda görülebilecek ifadelerdir.⁴¹⁴ Bu dönemde muhalefet algısını yeniçeriler üzerinden ortaya koymasına rağmen *Mîzan* dolayısı ile Murad Bey, Avrupa’daki yayınların dışında kalan yayın dönemlerinde, gerek seçkinci düşüncenin sonucu olarak yeniçerilerin sınıfsal yapısı olsun, gerekse devlet yönetiminde iktidarın paylaşılmasına yol açacak şekilde bir muhalif kimlikle olsun, hiçbir zaman askerin siyasette başat rol oynamasını tasvip etmemiştir.⁴¹⁵

3.2.3. Devlet Anlayışı ve Muhalif Duruş

Murad Bey, mukavele nazariyesine dayanarak devletin ve fertlerin görevlerini “vazife ve mesûliyet” ekseninde belirlemeye çalışsa da, yukarıda işlediğimiz şekli ile halkın, taraflardan biri olarak bizatihi hakkını araması söz konusu değildir. Halk, ancak bir “hey’et” olan devlette, halk temsilcisi olan, meclis/Bâb-ı Fetva/mahkeme yolu ile

⁴¹² “Had ve Hak”, S.161, 30 Kânunusanî 1896, s.2370.

⁴¹³ “Had ve Hak”, *agm.*, s.2373.

⁴¹⁴ Osmanlı yönetim şeklinin mutlak bir yönetim biçimi olmadığı ile ilgili olarak, bkz. Enver Ziya Karal, “Tanzimattan Evvel Garplılaşıma Hareketleri”, *Tanzimat I, age.*, s.17.

⁴¹⁵ “Cümle-i Siyasîyye”, S.102, 9 Mart 1325, s.425. Bilhassa II. Meşrûtiyet sonrasında askerin siyasete olan yakınlığından duyulan rahatsızlık sık sık dile getirilecektir. *Mîzan*’da bir kereye mahsûs olarak imzasını gördüğümüz Said-i Kürdî, askerin, “ulü’l emir”leri olan zabıtları ve komutanlarının sözlerini dinleyip yanlış bir eylemde bulunmalarını yolunda uyarma gereği duyar. Bkz. Bediüzzaman Said-i Kürdî, “Ey Asâkir-i Muvahhidin”, S.169, 5 Nisan 1325, s.535.

hakını arayabilir. Osmanlı siyasî tecrübesinden yola çıkarak yaptığı: “fetvahane devletin bir istişare odası makâmında olduğu gibi Bâb-ı Âlî dahi umûr-ı dairenin mihveri idi”, açıklaması ile usûl-i meşveret söylemine dayanak bulurken, II. Abdülhamid yönetimine olan muhalif duruşundan dolayı, tarih ve şeriat üzerinden mevcûd siyasî durumun eleştirisini de yapar. Temsil heyeti veya meclisini savunan *Mizan* için bu eleştirinin dozu, Avrupa’daki yayınlarda diğer yayın dönemlerinde göremeyeceğimiz kadar ileri boyutlara vardığından, siyasî düşüncesinde genel itibari ile yönetimde söz vermediği halde, bu dönemde halka tarihsel tecrübeden yola çıkarak yönetimde yer verir. Osmanlı’da yönetimin hiçbir zaman mutlak olmadığını savunduğu dönemlerde dahi savunmadığı bu düşüncüyü, tarihsel süreçte, Osmanlı idaresinin arka planında, güçlü bir şekilde yönetimi sağlayan unsûrun, padişahlardan daha ziyade, iyi yetişmiş ricâl-i devletin ve Osmanlı halkının olduğu mesajı ile ortaya koymaya çalışır:

Ezcümle memâlik-i mahrûsede tabakât-ı âlîye-i hükümette, ahkâm-ı celîle-i Kur’aniye ve şer’iyyeye riayet baki olduğu müddetçe, Bâb-ı Fetvâ hey’et-i vesâyet makâmında olduğu gibi merâtib ve menâsib-ı devlette dahi kıdem ve teselsüle riayet-i kâmile mevcûd olduğundan, hey’et-i zâtiyye-i memurîn o rütbede mükemmel idi ki ricâlê fikren ve vicdanen makbul görülmeyen bir maslahatın mes’ûliyetini derûhte ettirmek mümkün olamaz idi.

Mesela Yavuzlar sadrazamın başlarını bir işaret ile kestirirler idi. Lâkin şu kurban-ı celâdetin makâmına kaim olan halefine vicdan ve vazife-i aslîyesinin hilafına hareket ettiremezlerdi. Yani ricâl-i Osmaniye başka çare bulamayınca padişahın muzırınat ve ısrarını “şühedâ” kanına boğup hâl’ etmek suretiyle olsun “ifâ-yı vazife” etmekten geri kalmazlar idi!

Dört yüz çadırlık halktan Devlet-i Âlîye-i Osmaniye gibi cihangir bir devlet-i muazzamayı husûle getiren kuvve-i harika şeref-i şeriatla tezyîn eden, şu “gayret ve sadâkat-ı Osmaniye”dir.

Devletin başına belâ-yı mübrem kesilip, âsâr-ı tahribeleri iki yüz sene devam eden Yeniçeriler bile bir taraftan tahrip ettikleri mülkün diğer tarafından bekasını te’min ederler idi. Çünkü isyan-ı yağma-kârâneleri içinde, vakitleri geçtiği zamanlarda yine “şeriat hâdimleri” unvânını takınmaktan zevk duydukları için, Bâb-ı Âlî ve Bâb-ı Meşîhat, Bâb-ı Hümâyûnu muzır ıttıratsızlıklardan şeriat ve menfaat-i devlet namına olarak men’ etmek için ağa kapısını hüsn-i isti’mâl edebiliyorlar idi. Dehâ-i devr olan cennet-mekân Sultan Mahmut Han Yeniçeri ve derebeylik ocaklarına incir dikmekle memleketin içinde istibdâd-ı hükümete karşı koyacak kuvve-i muhalifeyi mahv ettiği, icab-ı zaman ve garb nüfuzu sebebiyle az çok müteessir olmakla beraber “meslek-i taklit” devletten dolayı, esasen gevşemiş bulunan gayret ve hamiyet-i İslâmiyeyi dahi yıldırıp yalnız başına ibrâz-ı vücûd ederek istibdât ile pençeleşecek iktidarı vazife-şinasâne makâmından düşürmüştür.⁴¹⁶

⁴¹⁶ “Ne Var, Ne Yok?”, S.169, 26 Mart 1896, s.2435. Murad Bey, yeniçerilere bu dönemde bu şekilde yaklaşmış olsa da Yeniçeri ocağını kaldırdığı için II. Mahmud’a karşı minnet duygularını sık sık ifade etmiştir. Bkz. Murad Bey, *Turfanda mı Turfa mı?*, s.48. Aynı şekilde Yeniçerilerin tarihteki ayaklanmalarını anarşi olarak tanımlayacak, ağır ifadeler kullanacak ve Genç Osman’dan başlayarak Yeniçerilerin ilgasına yönelik tavrı desteklemiştir. Bkz. Murad Bey, *Tarih-i Ebu’l-Faruk*, c.III, s.15. Ayrıca bkz. Murad Bey, *age.*, c.V, s.25. Ayrıca niteliği fark etmeksizin isyanları “anarşi bağlamında değerlendiren “fesad-bi’s-say” anlayışı için bkz. Mehmed Niyazi Özdemir, *Türk Devlet Felsefesi*, İstanbul: Ötüken Yay., 1993, s.152. Yeniçeri unsûrunu hükümeti sınırlayıcı bir muhalefet olarak görmekten ziyade yönetimin zaman zaman alışagelmış düzenin dışına çıkma teşebbüsüne karşı koyan, kapsamı dar bir şekilde “şûra-yı

Devlet-i Osmaniye bu şekilde birbiri ile iç içe geçmiş bir heyet olmasına rağmen, işleyişi sekteye uğramıştır ve bu sektede sadece “sahibi” olarak görülen padişah değil, herkes sorumludur. Çünkü Osmanlı hanedânı, Osmanlıktan neş’et etse de “Osmanlılık” kimsenin sahip olabileceği bir eşya değildir. Bütün Osmanlı vatanına şâmindir ve sahibi de Osmanlı bünyesinde bulunan bütün Osmanlılardır, dolayısı ile bir sorun varsa, bu sorun karşısında herkes aynı derecede sorumludur.⁴¹⁷ Bu sorumluluktan dolayı herkesin üzerine düşen görevler vardır. Bu görevlerden birisi de haddini aşmış olan, “sahib-i mülk”e haddini bildirmektir. Zira sahib-i mülk, mülkten ve mülkün bekasından daha elzem değildir. Osmanlı siyasî tecrübesinde, “zıllullah” olarak görülen halife/sultanı mülkün sahibi olmaktan, “efrâd-ı halktan biri” konumuna indiren *Mîzan*’ın bu yaklaşımı, Sultan Abdülhamid’e yöneliktir. Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta, gerek saltanatı gerekse hilâfeti temsil eden Sultan Abdülhamid nezdinde, hilâfetin ve saltanatın “yerinden edilmesi”, zaafa uğratılmasıdır.⁴¹⁸ Osmanlı hanedânlığına karşı zahire çıkmayan bir tepkiyi içinde taşısa da *Mîzan*, halka böyle bir anlayışı yansıtmaktan her zaman için imtina etmiştir. Mısır’daki ilk sayıda yayınlanan fırka programında ikinci madde olarak, “saltanat ve hilâfetin, hanedân-ı âli Osman’ın veyaseti tahtında bulunması şarttır”, şeklinde belirtilecektir:

fakat usûl-i veraset ta’dile muhtaçtır. Her yerde olduğu gibi bizde dahi hükümetin pederden evlâda intikal etmesi lâzımdır. Bunun için garrâ-i şer’iyyeye müracaat olunmalı. Lâkin herhalde Reşat Efendi hazretlerinin verasetlerine hâlel gelmemeli. Zira on dokuz seneden beri tasdik olunmuş bir hakktır,⁴¹⁹

ümet” olarak nitelenen bir muhalefet algısı içerisinde sunar. Bu anlamda da ulemâ yeniçerilerden daha fazla söz sahibi ve koruyucu bir unsûr olarak savunulur. Fakat siyasî alternatifler ortaya koymak ve mücadelesini yapmak gibi bir muhalefet algısından söz edilemez. Bkz. Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.179. Ayrıca bkz. Lewis, s.143. Yeniçerilerin usûl-i meşvereti kısmen sağladığına yönelik Yeni Osmanlıların fikirleri için bkz. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.151–152.

⁴¹⁷ “Hilâfet-i İslâmiye ve devlet-i Osmaniye unvân-ı celil altında cihana velvele vermiş olan şirketimizin hüsn-i ceryân-ı muamelâtına her nasılsa sekte arız olmuş, o derecede ki eğer bir dakika evvel tesviye-i umûra himmet edilmeyecek olursa iflâsı çaresizdir. İflâs! Altı yüz senelik yadîğâr gayret ve hamiyetin miskinâne iflâs bulmasına nasıl kıymadan rıza gösteriliyor? “Ne yapalım, sahibi öyle istiyor” diyebilecek miyiz? Hem de bu ‘sahip’ dediğimiz kim oluyor? Gerçi ‘Osmanlı’ nam ve unvân-ı hanedân-ı Âli Osmanî’den kinayedir. Fakat ‘Osmanlılık’ erkânı veya efrâdı hanedânın keyifleriyle ta’dil ve tagyir olunabiliyor bir ‘mal’ değildir. ‘Osmanlı şirketi’ içinde hukuk-ı ilahiyeden bed’ ile en aşağı tabakalarda bulunanlara varıncaya kadar bi’l cümle Osmanlıların hatta Ümit Burnu ve Brezilyadakilere varıncaya kadar kâffe-i ehl-i imanın lâ-yetegayyer hukuk-ı sariheleri vardır.” Bkz. “Vazifedarlar Kimlerdir”, S.173, 23 Nisan 1896, s.2465.

⁴¹⁸ İsmail Kara, “İslâmda Ruhbanlık Yoktur Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul: S.21–2001/2, ayrı basım, 2005, s. 9.

⁴¹⁹ Murad Bey, “Fırkamızın Hatt-ı Hareketi”, S.159, 10 Recep 1313, s.2359. Ayrıca bkz. Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.421.

denerek, riyâsette Abdülhamid'in olmasından dolayı sorun yaşandığı açıktan ifade edilecektir. Bu dönemdeki yayınlarda Abdülhamid'e yönelik bu tarz ifadeler zaman zaman hakarete varmakla beraber Abdülhamid nezdinde, yüz yıllardır hanedânlığa ve diğer devlet ricâline nispet edilen sıfatlar tartışmaya açılır ve mülkün gerçek sahibinin kim olduğu sorusuna cevap verilir:

Hukuk-ı âliye ve ibâdiyenin bu suretle pâymâl edilmesine ses çıkarmamak olamaz. Çünkü hissiyât-ı hasene-i beşeriyeden başka, efrâd ve erkân-ı milletin en basit vazifesi ses çıkarıp iktizâsı halinde kuvve-i cebriyyenin bile isti'mâlini dâîdir. "Ne hak ve salâhiyetle?... Sahib-i mülktür, keyfini icraya muktedirdir. Keyfi inkıraz istiyorsa ne yapabiliriz" mi dediniz? Hayır, "sahib-i mülk" tabiri bizim taazzum ve nezaketimiz semeresidir. Umûr-ı şirkette keyfini icraya asla muktedir değildir. Hele inkırâzı istemek haddi bile değildir. Onu ister ve ısrar ederse haddini bildirmekle cümlemiz mükelleftir. Evâmir-i mukaddese-i ilâhiye ve hukuk-ı sarîhiye-i beşeriyemiz o hak ve muhalefeti vazife-i mahsûs suretinde bize tahmîl ediyorlar!..⁴²⁰

Mukavele kavramı üzerinden serdedilen bu ifadeler, her ne kadar liberal siyasî düşüncenin savunduğu görüşler olsa da Murad Bey'in siyasî görüşünü açıklamakta yetersizdir. Murad Bey'i, genel perspektifi ve "vazife ve mes'uliyet" algısının yanında, siyaseten muhafazakâr, felsefî olarak sosyalist olduğunu ifade etmesinden dolayı, liberal bir dünya görüşü ile sınırlandıramayız.⁴²¹ Murad Bey, Osmanlı siyasî tecrübesini her zaman için göz önünde bulundurarak düşüncelerini ifade edecek ve en uç fikirlerini dahi belli sınırlar dâhilinde ifade edecektir. İstanbul'daki yayınlarda, kurumları ve padişahı sorunlardan mazur gören yaklaşımını sürdürecektir ve Mısır döneminden başlayarak Avrupa'daki yayınlarda da aynı şekilde sorunun devlet ve devleti var eden kurumlarda değil, işleyişte olduğunu savunacaktır. Bu savunma ise daha çok Avrupa tarafından yapılan eleştirileri karşılamaya yöneliktir. Devletin aslî unsûrlarında hiçbir sorun olmadığını, sorunun devletin işleyişini yönlendiren zevatta olduğunu sık sık tekrarlayan *Mizan*, Avrupa'ya karşı "önemli bir şey yok" mesajı vermek için Avrupa'ya firar eden gençlerin amaçlarını ve görüşlerini bu fikirle sınırlar:

Bir müddetten beri beş on genç Osmanlı, Avrupa'ya geçerek kimi risâle kimi de gazete bazen de nutuk vasıtasıyla, Avrupa'nın yanlış zehâb ve harekâta bulunduğunu Türkiye'de zahir olan resmî yüzü çürük ise de cism-i cesîm-i devlette, o resmî yüz pek

⁴²⁰ "Vazifedarlar Kimlerdir", S.173, 23 Nisan 1896, s.2465. Aynı şekilde Ahmed Rıza Bey'in "vazife ve mes'uliyet" bağlamında padişahı "malik" olmaktan çıkarıp "hâkim" olarak değerlendiren yaklaşımı için bkz. Ahmed Rıza, "Vazife ve Mes'uliyet", *agr.*, s.13.

⁴²¹ Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.108-109, Murad Bey'in liberal görüşe bu kadar yakın olması Yeni Osmanlılara yönelik "dinsel gelenekçilik ve siyasal liberalizmi beraber yürütmeye", çalıştıkları şeklindeki ithamı destekler mahiyettedir. Bkz. Hanioglu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti*, s.27.

ince ve hatta bugün yarın düşmeye meyyal bir tufeyli kabuktan başka bir şey olmadığını ve Türkiye’de mevcûd olan hüzn-engîz ahvâlin şu cism-i ecnebiyyenin kabarmakta olan kuvve-i hamiyet ve hakikat ile uğraşmasından ileri geldiğini söyleyip duruyorlar.⁴²²

Avrupa döneminde bu eleştirilerin üslûbu sertleşmekle beraber, İstanbul’daki yayınlardan tek farkı dolaylı değil, doğrudan hedef alan ifadelere yer vermesidir. Mısır’daki ilk yayın döneminde, padişahı aynı şekilde masum göstermeye çalışan, diğer ricâl-i devleti ise suçlayıcı yayın politikasına devam eder:

Şundan anlaşıldığı üzere, hükümdar, hükümet âleminden mahrum bırakıldığı gibi etrafını ihata eylemiş olan gürûh-ı fesede dahi cehilden mütevellid nevâkis ve meâyıbı setr edecek bir hey’et-i idarenin teşkil ve tekarrür eylemesine ihtimal bırakmamışlardır. İdare-i hâzıra niye o cehl ve fesadın mağlûbu mülk ü devlet dahi onların kurban-ı bî günahıdır. Fakat cehl ve fesad mağlûbu bulunan riyâset-i idare -o dahi başka bir cihetle- şayeste-i rahm-ı şefkât bir kurbandır. Çünkü temyîze muktedir değil ki müstakilen mes’ûl edebilelim.⁴²³

Mısır dönemindeki ilk yayınlarda, Murad Bey’in Padişah’a “verdiği süre” dolduktan sonra muhalefetini sertleştiren *Mîzan*, pratik anlamda kendisini de sonradan aynı safta göreceğimiz, saltanat ve hanedânî vazgeçilmez olarak gören anlayışa karşı, muhalif hareketlere meşrûiyet zemini bulma çabası içerisine girmiştir. Bundan dolayı da tartışma konusu etmediği hanedânlığı, yine Abdülhamid üzerinden ele alarak, asırlardır süren sistemi gayr-ı meşrû bir duruma düşürü:

Şu hukuk-ı sarîh tarih-î kütübhane milletin gözlerinde durur iken, riyâsetin kanûn ve vazife dairesine avdetini istidâ ve iltizam eden erbâb-ı gayrete, “asi” demek için “Osmanlı” dilleri dönmeli midir? Hâlbuki erbâb-ı gayretin ellerinde, şu “hukuk-ı tarih-i Osmaniye”den başka onlardan daha mukaddes olan “hukuk-ı şer’iyye-i İslâmiye” bile mevcûttur.⁴²⁴

Mîzan, her ne kadar hanedânlığın işleyişine yönelik bir eleştiride bulunsa da bu genel olarak, devletin mekanizmaları ile değil, bu mekanizmaların nezdinde kişilere bilhassa ricâl-i devlete yönelik bir eleştiridir. Bu eleştirinin, isyan çağrısına dönmesini kolaylaştıran etken ise muhatabın “hanedânlık” ya da “hilâfet” olarak değil, başta sultan

⁴²² “Cümle-i Siyasîyye”, S.163, 13 Şubat 1896, s.2387.

⁴²³ “Ne Var, Ne Yok?”, S.169, 26 Mart 1896, s.2436. Murad Bey, aslı olarak “devlet”i hedef almamakla beraber bir hey’etler birliği olarak tanımladığı devleti, hey’et-i idarenin ayırır. Bilhassa Avrupa’daki mücadele döneminde hedef aldığı “devlet” değil “hey’et-i idare”dir. Bkz. Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.26.

⁴²⁴ “Vazifedarlar Kimlerdir?”, S.173, 23 Nisan 1896, s.2467. Dönemin genel yaklaşımı itibarıyla saltanat ve hilâfet üzerinde Abdülhamid nezdinde genel olarak kullanılan “hâkimiyet” ve “hilâfeti”nin gayr-ı meşrû olması ile ilgili olarak bkz. Ahmed Rıza, s.5. Aynı şekilde İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin II. Meşrûiyetin ilanı öncesi yayınladığı 23 Haziran 1324 tarihli muhtıradan da “hükümet-i haziranız gayr-ı meşrûdur” ifadesi yer alacaktır. Bkz. Ahmed Refik, *İnkılab-ı Azîm*, Dersaadet: Asır Matbaası, 1324, s.45.

olmak üzere ricâl-i devlet olarak belirlenmesidir. Zira halk hanedânlık/saltanat veya hilâfete karşı bir ayaklanmaya çağrılmaz. Kıyam fikrine sıcak yaklaşmayan *Mîzan*'ın bu yaklaşımını belirleyen, sadece Osmanlı geleneği değildir, daha önce de belirtildiği gibi halka ve devlete bakışıdır *Mîzan*'ın talebi, mutlak anlamda bir isyan çağrısından daha ziyade halkın muhaliflere destek vererek aldıkları kararları benimsemeleri, yani “yetki”lerini kendilerine vermelerine yöneliktir. Birey ve devlet ilişkisinde, devletin, vazifesini yapmadığı yerde bireyi de vazifelerini yapmamaya çağırır ve bir nevi boykot niteliği taşıyan bu çağrı, riyâseti asi olarak nitelendirerek, kendisine zemin bulur. Riyâsetin asi olması ise Abdülhamid'in kişiliği ile ilgili bir durumdur ve kendisinin bu duruma karşı mücadele veriyor oluşu yine devletin bekasını temin içindir:

Evveleri riyâsetin hüsn-i harekâtında, yalnız hudûd-ı Osmaniye dâhilinde sakin efrâd-ı şirket alâkadar iken bu defa cihanın her tarafında bulunan kaffe-i ehl-i iman dahi o alâkaya iştirak etmeye başlamıştır.

Bugün umûr-ı şirket sekteye uğramış. Bu sekteden kırk milyon Osmanlı ile iki yüz elli milyon Müslüman'ın huzur ve rahatları bozulmuştur. Çünkü bir adamın söz anlamazlığıyla altı yüz senelik “Osmanlı yadigârı” ve bin üç yüz senelik “emanetullah”ın elden kaçırılması ihtimali hâsıl olmuştur.

Evâmir-i ilâhiye, nakliyât-ı tarihiye, münazarât-ı akliye cümlemizi, ifâ ve vazife-i şer'iyeye ve tarihiyyemize davet ediyor.

Binlerce evlâd-ı vatan icab-ı hâle icabetle meydan-ı gayrete çıkmış duruyor. Lâkin milyonlarca efrâd-ı şirket henüz asi riyâsetin harekât ve sekânetini tekbîh yolunda cidden varlıklarını ispat etmemişlerdir. Bundan riyâsetin ef'âl ve mesleğini takdir ve tahsîn çıkabilecek mi?⁴²⁵

Kendisine meşrûiyet sağlamaya çalışırken, Osmanlı tebaası tarafından kutsal veya vazgeçilmez bilinen unsûrların, olası bir ıslah veya değişimde zarar görme ihtimaline karşı, halkın endişelerine yönelik “hastalıklı uzuv” metaforunu kullanır. Bunu yaparken içinde bulunulan asrın gerekliliği içinde her ne kadar arzu edilmese de fennin gerektirdiği her ne varsa devletin selâmeti için sarf edilmesi gerektiği vurgulanır:

Kangren olmuş a'za-yı vücûdu temizlemek ile meşgul olan neşter çürük ile sağlam etten başka bir şey göremez. Parça parça koparmakta olduğu etin mas'un veya cani, kadın veya erkek, padişah veya çoban eti olduğunu fark edemez. İnsafsız olan fen, “burası çürüktür, yaramaz, burası henüz sağlamdır, çürükten kurtulursa yararabilir” der.

Bugün vücûd-ı devlet kangren halindedir. Usûl-i fenniye dairesinde muamele icrası lüzumu derkârdır. Hatırat-ı tarihîyeye riayet gibi mukaddes vezâif bile ikinci derecede kalıp, esbâb-ı beka ve selâmet-i umumîye her şeyi unutturmalıdır.

Millet, ulemâyı, vükelâyı, umerâyı “ifâ-yı vazife”lerine davet ile feryât ediyor. Bu feryâda kulak asmayanları mühîn-i din ü devlet ilan edip fırsat eline geçince “te'dîb” edeceğine ilâve ediyor.⁴²⁶

⁴²⁵ “Vazifedarlar Kimlerdir?”, S.173, 23 Nisan 1896, s.2467.

⁴²⁶ “Vazifedarlar Kimlerdir?”, *agm.*, s.2468. Kullanılan bu metafor, Avrupa'daki 19.yüzyıl ilerlemeci ve biyolojik evrim felsefesinin etkileri olarak kendisini göstermektedir. Bkz. Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.123. Sosyal Darwinizm, Murad Bey'de diğer Jön Türkler kadar güçlü değilse dahi etkisinde kaldığını belirttiği, Darwin'den sonra biyolojik materyalizmin savunucularından Draper aracılığı ile bu görüşe oldukça yakındır. Gerek fen ve teknolojiye

Fennin bir gerekliliği olarak ortaya konan bu durum neticesinde, tarihsel tecrübeyi her zaman için önemsemesine rağmen, “hatıratı tarihîyeye riayet gibi mukaddes vezâifin bile ikinci derecede” bırakılması gerektiğini ifade etmesi ile Murad Bey, bilimin ve ilerlemeci düşüncenin gerekliliğini ortaya koyar. Aynı zamanda siyasî tecrübe olarak kuramsal anlamda, birbirinden ayrılmayan “vücûd-ı devlet” ile iktidarı birbirinden ayırır ve milletin adına diğer kurumları da “îfâ-yı vazife” eylemedikleri sürece hain ilan eder. Mısır’daki yayın dönemine ait olan bu ifadeler Murad Bey’in, isyana çağrı olarak anlaşılabilir nadir diyebileceğimiz ifadeleridir. Murad Bey’in böyle bir çağrı yapması Mısır’daki yayın döneminde Padişah’tan olumlu bir ses çıkmaması üzerinedir. Böyle bir çağrıya rağmen, ulemâyı, vükelâyı, umerâyı “îfâ-yı vazife”ye çağıran bu ifadelerde, Murad Bey’in “îfâ-yı vazife”den kastı, bir isyandan ziyade, siyasî ve “demokratik” bir tepki olarak anlaşılabilir. Nitekim Paris’teki yayınlarda da gördüğümüz bu tarz ifadeler Avrupa’daki Jön Türklerle beraber hareket etmek adına kullanılacaktır. Daha önce de belirtildiği gibi halkın ayaklanmasını öngören, “kıyam” fikri Murad Bey tarafından kabul görmemiştir.

Devletin bekasını ve umûrunu her zaman için en yukarıda tutan *Mîzan*, bizatihi kanûn olarak tanımladığı devlet anlayışını, üss-i medeniyetini, “din, devlet, millet” namları altında birleştiren, “vâhid-i müselles” ve “mukaddes” şeklinde, İstanbul’daki ikinci yayın döneminde de devam ettirecektir.⁴²⁷ Aynı şekilde II. Meşrûtiyetle beraber yetkileri kısmen azaltılan padişahın Osmanlı toplumundaki yerinin sarsılmasından rahatsız olmuş bir tavırla, padişahın devlet ve millet kavramlarından ayrılmayacağını savunur ve sacayaklarından biri din olan devlet kavramına, dinle beraber kudsîyet nispet eden bir yaklaşım sergiler:

“Devlet” ve “padişah” elfâz-ı celîlesinden tecrid edilmiş, “millet” ve “ümme” lâfızları, umumuzun vefnîmet kanaât-i hasleti olan bir Osmanlı köylüsünün nazarında başağı kopmuş bir buğday sapı mesabesinde kalır. Dinin refakât-ı kudsiyesine terfîk edilmemiş “devlet” sözü dahi, kâbesi yapılmamış bir ibadetgâhı andırır.⁴²⁸

kutsala yakın anlam yüklemesi gerekse devlet anlayışında devletin oluşum sürecini ilerlemeci felsefeye yakın bir şekilde açıklaması, her ne kadar taraftar olmasa da Avrupa’daki yayınlarda iktidar zayıfladığı için kıyam edilerek değiştirilmesi gerektiği gibi fikirlerini bu anlayışa dayandırılabilir. Osmanlı düşüncesinde evrimci teorinin etkileri için bkz. Doğan, s.147-203. Ayrıca bkz. Hanioglu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti*, s.24-26. ve s.51-52.

⁴²⁷ Murad Bey, “Kari’n-i Kirâm Hazretlerine Hitâb-ı Vacip”, S.1, 17 Temmuz 1908, s.3.

⁴²⁸ Murad Bey, *agm.*, s.3. Bilhassa Yeni Osmanlılar tarafından aynı dinin müntesipliği anlamında kullanılan “millet” kavramının daha sonradan etnik bir kökene dayandırılması ile Fransızca’da bu anlamda kullanılan “nation” kavramının “ümme” kavramı ile karşılanmasından farklı olarak bu dönemde “ümme” ve “millet” kavramlarının

Murad Bey'in dolayısı ile *Mîzan*'ın, padişaha sunulan yeni konum itibari ile duyduğu rahatsızlık, yönetimde söz sahibi olma ihtimali bulunan kesimlerin, “vazife ve mes'uliyet”ten uzak olmaları ve Murad Bey'in arzu ettiği şekilde bir “siyasî sınıf”ı oluşturamamaları ile alâkalıdır.⁴²⁹ Bu durumda, yönetime her türlü eğitimden ve sorumluluktan yoksun olan halk kitlelerinin geçebilme ihtimaline karşı, hanedânlığın ve padişahın saygınlığının korunması gerekmektedir. Bunun için, Avrupa'daki yayınlarda devlet umûru karşısında, ikinci planda olabileceği savunulan, fakat halkın üzerinde etkisini koruduğu düşünülen din öne sürülür. Aynı şekilde meb'ûs seçimi için müntehiplerin namzetlerde arayacakları özelliklerin başında, dinin, devletten tefrik edilmeyeceğini düşünen ve “usûl-i idare-i meşrûtiyet ve meşvereti lâ-yetagayyer bir üss-i medeniyet-i Osmaniye”, kabul eden kişiler olması gerektiğini beyan eder.⁴³⁰ Meşrûtiyetin ilanı ile beraber *Mîzan*, her ne kadar meb'ûs seçimi, kanûna riayet gibi söylemlerde bulunsun da “beka-yı devlet” konusunda en baştan beri gösterdiği tutumu değiştirmez: “Selâmet-i vatan ve millet karşısında her şey ikinci planda kalır. Cemiyetler, fırkalar, efrâd, icabında o selâmet uğrunda feda edilir. Medeniyetin ilk safhatından beri cihanda düstûr-i âmâ ola gelen kaide-i aslîye odur. İlelebet dahi o olacaktır”.⁴³¹

Devletin meydana gelme sürecini toplumsal sözleşme ile açıklayan *Mîzan*, başat rol verdiği, kanûn ve nizâm çerçevesinde, yürütme konusunda Osmanlı siyasî geleneğine uygun olacak tarzda, Bâb-ı Fetva'yı dengeleyici ve koruyucu bir unsûr olarak görmüştür. Aynı şekilde kanûna dayalı devletin selâmetini her şeyin üzerinde tutan *Mîzan*, Osmanlı Devleti'nin kendisini var ettiği alan olan, saltanat/hilâfet

zaman zaman birbirinin muadili olarak veya farklı anlamlarda kullanıldığını görebiliyoruz. Bkz. Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Battılılaşması ve Milli Meseleler*, Mümtazer Türköne (der.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994, s.116. Meşrûtiyet sonrası toplumu bir arada tutan değerlerin zaafa uğraması endişesinin kendisini gösterdiği bu ifadeler, din ile devletin birbirinden ayrılmazlığı ortaya konurken tarihsel arka planında dinin bekasının devleti bekası ile ilişkilendirilmesi ve devlet için gerekli olan ıslahatların ve modernleşmenin din için de ön görülmesi vardır. Bkz. Kara, “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.18/2000, ayrı basım, 2002, s.31. Murad Bey'in, Osmanlı düşüncesinde dinî müntesipliği ifade eden “millet” kavramı ile aynı şekilde Müslümanların tamamını ifade eden “ümme” kavramını aynı cümlede kullanması bir yandan Osmanlı tebaasının tamamını kapsayıcı bir ifade olarak kullanılan “millet” kavramı, bir yandan da 19. yy. sonrası “ulus”a tekabül eden içeriğinden dolayı aslî unsûr için kullanılmıştır. Bkz. İlber Ortaylı “Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet”, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, c.IV, S.32, 27 Ocak 1986, s.997-1006.

⁴²⁹ Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.129

⁴³⁰ “Din ve Devlet”, S.65, 19 Eylül 1324, s.276.

⁴³¹ “Cümle-i Siyasîye”, S.110, 17 Mart 1325, s.457.

kurumlarını da ele alırken bu kurumları, devletin ötesinde/altında bir yere koyarak devlet anlayışı bağlamında değerlendirecektir.

3.3. SALTANAT-HİLÂFET

Tarihsel süreçte, form olarak aynı kalsa da içerik olarak zaman zaman değişime uğrayan hilâfet ve saltanat kavramları üzerinde, Osmanlı siyasî düşüncesinde II. Abdülhamid dönemine kadar önemli bir tartışma yaşanmamıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde ise bu kavramlar, Osmanlı düşünürleri tarafından irdelenmeye başlanmıştır. Bu döneme kadar, “ilâhî irade”, “veraset”, “siyasî-askerî güç”e dayandırılan hilâfet kurumu, siyasî ve tarihî tecrübe olarak da bu şekilde kabul edilmiştir.⁴³² Meşrûtiyet tartışmalarının başlaması ile beraber, 19. yüzyıl başlarında hilâfet algısı, bilhassa devlet, yönetim, halk mefhumlarında, geleneksel algının değişme sürecine paralel olarak, egemenlik, yönetim, muhalefet kavramları, aslî olarak müspet bir anlam taşıyan “otorite” kavramı üzerinden yeniden ele alındı. Siyasî otorite ve dinî otoritenin tanımları yeniden yapılmaya çalışılırken, içerikleri yeni kavramlardan yola çıkarak belirlenmeye çalışıldı. Dinî, otoritenin saltanat/hilâfet içerisinde veya tahakkümünde zayıfladığı yönündeki anlayışla beraber, bu süreç, meşveret/meşrûtiyet/demokrasi/ taleplerine kayan siyasî bir süreç olarak kendisini var etmiştir.⁴³³ Bilhassa İttihat ve Terakki Cemiyetinin faaliyetlerinin ve muhalefetlerinin etki alanının genişlemesi ile muhalif kanattaki ulemâ tarafından işlenen, hilâfetin meşrûluğu problemi zaman zaman sadece Abdülhamid ekseninde tartışılırken, zaman zaman ise İngiltere’de çıkan tartışmalar neticesinde, Yavuz Sultan Selim’den itibaren tartışılmaya başlanmıştır.⁴³⁴

Tanzimat aydınlarını ve sonrasında Yeni Osmanlıları etkileyen bu süreç, gerek talepleri açısından gerekse menşei açısından, *Mîzan*’ın da kendisini var ettiği bir süreçtir. *Mîzan*, muhafazakâr düşünce gereği saltanatı veya hilâfeti her zaman için vazgeçilemez olarak görmüştür. *Mîzan*’ın istikrara ve sürekliliğe verdiği önem bağlamında izah edilebilir olan bu tutumu hilâfete veya saltanata taşıdıkları önemden

⁴³² Tufan Buzpınar, “II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilâfetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı:1877-1882”, İsmail Kara, *Hilâfet Risâleleri*, içinde, İstanbul: Klasik Yay., 2002, c.I, s.38

⁴³³ Kara, “İslâm’da Ruhbanlık Yoktur Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not”, *agm.*, s.1-2.

⁴³⁴ Meşrûtiyet tartışmalarının, İngiltere eli ile Hindistan’daki müstemlekelerinin ayaklanmalarına karşı Osmanlı hilâfetinin otoritesini kırarak direnişi kırmak amacı ile başlatıldığı bilinmektedir. Bkz. Azmi Özcan, “İngiltere’de Hilâfet Tartışmaları, 1873-1909”, Kara, *Hilâfet Risâleleri*, içinde, c.I, s.63-91. Aynı zamanda Osmanlı hilâfetinin meşrûtiyeti ile ilgili iddialara cevap olarak bkz. J. W. Redhouse, “Osmanlı Sultanının Halife Unvânının Müdafaası”, Sami Erdem (çev.). Kara, *Hilâfet Risâleleri*, içinde, c.I, s.95-110.. Hilâfet tartışmaları için bkz. Kara, *Hilâfet Risâleleri*, c. II, s.8.

dolayı verilen bir değer değildir. Bilhassa, Avrupa'ya yönelik yayınlarda hilâfetin sınırlarını daraltan söylemlerde bulunduğunu söyleyebiliriz. Avrupa'da yayınlandığı dönemde hilâfet bağlamında ulü'l emr konusunu ve itaati işleyecektir. II.Meşrûtiyetin ilanından sonra ise *Mîzan*, hilâfet üzerinden siyaset yapma gereğini vurgulayacak ve siyasî denge unsuru olarak işleyecektir.

3.3.1. Saltanat/Hilâfetin Siyasetteki Yeri ve Sınırları

19. yüzyıla gelinceye kadar, hilâfet kavramına yaklaşımda çok ciddi tezler görmemekle beraber, sonrasında Tanzimat'la başlayan süreçte yönetim muhaliflerinin, Osmanlı siyasî tecrübesinde kendisine yer bulmayan, “meşrûtiyet” tartışmalarına girerek, Osmanlı hilâfetini sorgulamaya başladığını görüyoruz. “İmamlar Kureş'ten olur” hadisi ve halifenin biatle halifelige seçilmesi gibi ilkeler tartışılarak, Osmanlı hilâfetinin gayr-i meşrû olduğu tezi işlenmeye başlanmıştır.⁴³⁵ *Mîzan*, ne ilk yayınlandığı İstanbul'da ne de daha sonra hilâfetin meşrûluğu tartışmasına girmemiştir. Yalnızca Avrupa'daki yayın döneminde, II. Abdülhamid'in V. Murad'ın saltanat hakkını gasp ettiği düşüncesi ile âdil olmadığı için Sultan Abdülhamid'in saltanatını sorgular bir tavır içindedir. *Mîzan*'ın saltanat bağlamında yönetime bakışı genel olarak dillendirdiği “umûr-ı devlet menfası”na uygunluk noktasında anlaşılabilir. Bir yandan Osmanlı Devleti'ni var eden ve olmazsa olmazı hilâfet/saltanat diğer yanda ise siyasî değişimler gereği, kaçınılmaz olarak gördüğü meşrûtiyet idaresini aynı zeminde işlemeye çalışır. Bu noktada, modernleşmenin ve medenîliğin gerekliliği olarak kabul edilen meşrûtiyet, devlet yönetiminin yani saltanatın yeni bir kisveye bürünmesini gerektirdiği gibi meşrûtiyete en önemli dayanak olan din/hilâfet de bu paralelde bir değişimin içine sokulmaya çalışılmaktadır.⁴³⁶ Böyle bir anlayışa rağmen *Mîzan*, genel yaklaşım olarak kurumsal anlamda hilâfet ve saltanatla doğrudan bir sorun yaşamadığı gibi bu kurumları

⁴³⁵ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu: Siyasî İdeoloji Olarak*, İstanbul: İletişim Yay., 1991, s.175–176. Osmanlı halifelerinin biat yolu ile seçilmedikleri eleştirisi sık sık yapılmasına rağmen Osmanlı padişahlarının hepsinin riyasetlerinin hemen başında biat merasimleri düzenledikleri bilinmektedir. Bkz. Türköne, s.177. Meşrûtiyet tartışmasının diğer bir boyutu olan Yavuz Sultan Selim'in hilâfeti devr aldığına veya hilâfetin devr edildiği iddiasına dair tartışmalar için bkz. Halil İncalcık, “Osmanlı İmparatorluğunda İslâm”, *Osmanlı'da Din- Devlet İlişkileri*, Vecdi Akyüz (haz.). Ayışığı Kitapları, 1999, s.96.

⁴³⁶ Devletin/yönetimin modernleşmesi bağlamında dinin de bu modernleşmeye uygun hâle getirilme çabaları için bkz. Kara, “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, *agm.*, s.31.

elinde bulunduranlara ve bu kurumların sınırlarına yönelik sorunları da kişisel bağlamda ele alır.⁴³⁷ İlk yayınlandığı dönemde meşrûtiyet ve yönetim söylemlerine daha az yer ayırmakla beraber genel olarak 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren vurgulanmaya başlanan, hilâfetin ve saltanatın vazgeçilemez olduğu üzerine yayınlar yapacaktır. Bu vazgeçilmezlik, her ne kadar bu kurumların değişmezliği üzerinden verilmeye çalışılsa da hilâfetin ve saltanatın yeni durum ve zorunluluklara uygun hale gelmesi arzulanmaktadır. İstanbul'daki bu yayın döneminde çok fazla dile getirmemekle beraber, Padişahın sınırlı bir meşrûtiyet talebini yerine getirmesi gerektiğini belirtirken de bu istek aynı şekilde, devletin selâmeti ve bekası için Avrupa baskısından kurtulmak için dillendirilir. Bu yaklaşım sadece *Mîzan*'a has değildir. Mısır'da toplanan ve çoğunluğu ilmiye sınıfından olan muhalif kanat, yayınladıkları risâlelerde halka karşı amaçlarını bu şekilde açıklayacaklardır. Bunlardan *İmamet ve Hilâfet Risâlesi* adını taşıyan, fakat yazarı belirtilmemiş olan risâlede:

“Hilâfet ve imamet ve ulû'l-emre itaat ve usûl-i meşveret gibi umûr-ı mühimme şeriatımızın ahkâm-ı celîlesinden, bunlardan maksûd olan şey ise te'sis-i medeniyet ve muhafaza-i milliyet ve icra-yı adalet ile dünya ve ahiret saadetlerine nailiyet olduğu cihetle..”⁴³⁸

şeklinde hilâfetin ve saltanatın ele alınmasındaki maksat, medeniyetin teşekkülü olarak açıklanır. Böylelikle hilâfet ve saltanatın muhaliflerce ele alınışı zamanla medeniyet ve modernleşme bağlamında uygulanabilirlik ölçüsünde olacaktır.

İstanbul'daki bu ilk yayın döneminde, daha sonra muhalif olarak dillendireceği hilâfetin siyasetin dışındaki konularda müdâhil olduğu fikrini, İngiliz müstemlekesindeki Müslüman tebaa için dile getirir. Müslümanları yönetimleri altında bulunduran devletlere karşı Müslüman halkın iktidara ve siyasete bakışını ortaya koyarken oldukça mutedil bir tablo çizer ve Osmanlı halkına kıyam çağrısı yaparken daha sonra kullanacağı argümanların hemen hemen aynısını kullanır:

Çünkü ehl-i imân hayr ve şerre müteallik kâffe-i ahvâlin, hikmet-i haffyeye binâen Cenâb-ı Hak'tan sudûr ettiğine mu'tekiddir. Ahvâl-i mezkûreden kurtulmak üzere edilecek nizâmsız harekete Hakk'a karşı isyan nazarında bakacaklarından resmen te'sis etmiş ve kendileri tarafından tanınmış bir hükümetin, hukuku aleyhinde hafî ve alenî

⁴³⁷ Bu durum sadece *Mîzan* veya diğer Jön Türklerle sınırlı bir durum değildir. Yeni Osmanlılar da padişahın şahsına yönelik eleştiriler getirmekle beraber, sistem eleştirisi yapmamışlardır. Bkz. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.124.

⁴³⁸ “İmamet ve Hilâfet Risâlesi”, Kara, *Hilâfet Risâlesi*, c.II, s.57.

hiçbir teşebbüste bulunamazlar. Hatta bu hal “fatalizm” namıyla Avrupa’da dahi marûf olduğu ve bi’l-münasebe isnadât-ı mütenevvia sırasına katıldığı cihetle ezcumle () adalarında bulunan tebaa-i İslâmiyyenin makâm-ı hilâfet-i kübra ile kesb-i münasebet etmelerine az çok mümânaat etmek mesleğinde bulunan Felemenk hükümeti için ta’dil-i muamele etmek üzere müessir bir burhan olacaktır.⁴³⁹

Fikren beraber yaşamak arzusunda bulunan ehl-i İslâm’ın, siyasî olarak kaderci bir yaklaşım içinde olacağını açıklıkla beyan eder.⁴⁴⁰ Fikre taallûk eden kurum hilâfettir, fakat siyaset neyi gerektiriyorsa o yapılmalıdır. Dünya siyasî konjektöründe ehl-i İslâm, sadece dinen değil, siyaseten de beraber yaşamak isteyebilirler fakat “bütün Müslümanlar hilâfeti merkez-i ruhânîyeleri olarak görüyorlar ve politikaya taallûk etmeyecek kâffe-i umûrda onu yegâne merci’ biliyorlar”.⁴⁴¹ Böylelikle *Mîzan*, halifenin bütün İslâm dünyasının siyasî ve dini umûr ile alâkalı temsil etme ve sorumlu olma vasıflarını elinden alarak, sadece Osmanlı sınırları içerisinde bulunan Müslümanlara - gayr-i müslimleri dışarıda bırakacak şekilde- hükmetme hakkı verecektir.⁴⁴² Bu ifadenin bir sonraki aşaması ise Osmanlı sınırları dâhilinde dahi padişahın halifelik sıfatıyla siyasî meselelerde yetkili olamayacağı, ancak dinî meselelerde söz sahibi olabileceğidir.

3.3.2. Ulü’l Emr ve İtaat

İstanbul’daki yayınlarda hilâfet veya saltanatla ilgili fikirlerini açıklamayan *Mîzan*, Avrupa’daki yayınlarda, “itaat” kavramı üzerinden irdeleyeceği yönetim/otorite olarak saltanat/hilâfet kurumunun, açıktan meşrûluğunu irdelemekten daha ziyade, sınırları üzerinde durur ve itaat kavramının içeriğini hürriyet kavramı ile özdeşleştiren bir açıklama getirir. Hilâfetin iptidasından itibaren Hz. Ebubekir’le başlayarak, “şurût ve kuyûd-i mezhebiyyeye haiz olmak ile mümtaz olan halife dahi, vazife ve

⁴³⁹ “Cemiyet-i Celîle”, S.126, 26 Rebîülâhir 1307, s.1171.

⁴⁴⁰ “Dindârâne Bir Teşebbüs, *Cemiyet-i Hamidiye*”, S.96, 9 Ramazan 1306, s.933.

⁴⁴¹ “Cemiyet-i Celîle”, S.126, 26 Rebîülâhir 1307, s.1171. Bu bağlamda *Mîzan* “İttihad-ı İslâm” düşüncesini de ancak fikren destekler, siyaseten bunu doğru bulmaz. Bu yaklaşımla siyaseten İttihad-ı İslâm fikri için hilâfet kurumunu ele almadığını, fakat Müslümanların birliğinden dolayı hilâfet kurumunu işlediği de söylenebilir. Bkz. “Kanûn-ı Esâsî’imiz ve İttihad-ı İslâm”, S.49, 3 Eylül 1324, s.212. Fakat meşrûtiyetin ilanı sonrasında bilhassa söylem olarak İttihad-ı İslâm mesleğinde olduğunu açıkça beyan edecektir. Bkz. “Alâmet-i Hayriyeden”, S.111, 18 Mart 1325, s.463. Ayrıca bkz. Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s.194. Hilâfetin bağlayıcılığı konusu zamanla ulus-devlet öncesi tartışmalara da zemin hazırlayacaktır. Bkz. Kara, “İslâm’da Ruhbanlık Yoktur Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not”, s.16.

⁴⁴² Tarihsel tecrübeden kopmaya dayalı bu algıya bir başka örnek olan, hilâfetin “memâlik-i ecnebiyede”ki Müslümanlara karşı konumu ile ilgili olarak “millî halife” anlayışına yakın bir açıklama getiren Elmalılı Hamdi Efendinin yaklaşımı için bkz. Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul: İz Yay., 1994, s.148-150.

mes'uliyetleri itibariyle erbâbına güzel ibret"ler bırakan halifeye "Müslümanların emri ilâhî mucebince" itaat ettiği, fakat halife kapısından giren fesat dolayısı ile ehl-i İslâmın itaat etme gerekliliğinin kalktığı beyan edilir. Riyâsette tekâsül olduğu vakit, bunun önceden "ayıp" ve "sû-i isti'mâl" sayıldığını, fakat son halifenin kusurlarının artık "günah" ve Allah'a karşı "isyan" olarak görülebileceğini belirtir.⁴⁴³ Osmanlı saltanatının veya hilâfetinin, Tanzimat öncesine kadar idare-i devlet bağlamında, şer'î hukuk üzerinden tartışılmadığı düşünülünce,⁴⁴⁴ genelde Müslüman düşünürler tarafından devam ettirilen, 19. ve 20. yüzyıla hâkim olan şeriata uygunluk tartışmalarının siyasî amaçlarla ilgili olarak muhalifler tarafından işlendiği görülüyor.⁴⁴⁵ *Mîzan*'da ise muhafazakâr düşünce bağlamında ele alındığı takdirde genel itibari ile saltanat/hilâfetle ilgili olarak, "meşrûiyet" tartışmalarında dinî kaygılar değil, siyasî kaygılar ön plana geçer. Bunu siyasî pratikle ilgili olarak meşrûiyet söylemi ile açıklayabileceğimiz gibi aynı zamanda *Mîzan*'ın muhafazakâr siyasî algısında saltanat ve hilâfetin yeri ile ilgili olarak da açıklayabiliriz.⁴⁴⁶ Bununla beraber itaat kavramının din veya hilâfet kurumu üzerinden değil, işleyiş biçimi üzerinden tartışıldığını görüyoruz. Zira *Mîzan*'ın dolayısı ile Murad Bey'in devlet algısında, din kurucu unsurlardan sadece biridir ve siyasete taallük eden meselelerde hüküm aşamasında öncelik, devlet menfaatlerine ve siyasî tecrübelerine verilir.⁴⁴⁷ Devlet anlayışını kısmen belirleyen mukavele kavramında ele alınan, devletin şirket olduğu yönündeki fikrini, hilâfeti/halifeyi "şirket mes'uliyetleri" bağlamında değerlendirilerek devam ettirildiğini görüyoruz:

Âlem-i İslâm fîsk ve fesada girmiş ise din kapısından değildir. "Fe'l-İslâmû üssün ve's-sultanû hârisün", kavli-i şerîfî mucebince din esastır. Sultan dahi ahkâmını gözeticidir. Kanûn-ı ilâhî her vakit ve hâlde kanûn-ı ilâhîdir. Şerefine ve cevher-i hikmetine hâlel gelmez. Ahkâmına riayette kusur olabilir. Bu da gözeticinin vazifede tekâsülü ile başlar. Halife vazifelerinde tekâsül başlayınca onu tarîk-i sünnete davet etmek halkın ve bilhassa ulemâ-yı dinîn borcudur. Çünkü bir tarafta hulefâ'-i raşîdînîn "hatamızı tashih ediniz" gibi ulviyetkârâne ve müminâne davetleri varsa diğer tarafta icab ederse "davetinize intizâr etmeyiz" misillü vazifeşinâs-âne cevapları da vardır.

⁴⁴³ "Vazifedarlar Kimlerdir", S.173, 23 Nisan 1896, s.2468.

⁴⁴⁴ Ömer Lütfi Barkan, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", *Osmanlı'da Din-Devlet İlişkileri* s.14. Ayrıca bkz. İnalçık, "Şeriat ve Kanûn, Din ve Devlet", *age.*, s.106.

⁴⁴⁵ Kara, "Ulemâ-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/Muhalefete Katılmak", *Divan Dergisi*, S.4, 1998, s.11-12

⁴⁴⁶ Beneton, s.67.

⁴⁴⁷ Bu öncelik sadece 19. yüzyıla veya *Mîzan*'ın anlayışına has değildir, zira bir görüşe göre kuruluşundan itibaren, Osmanlı siyasî tecrübesi kamu hukuku ve devlet menfaatlerini şer'î hukukun önünde tutmuştur. Bkz. İnalçık, "Osmanlı İmparatorluğunda İslâm", *age.*, s.93. Aynı zamanda *Mîzan*'ın tarihteki bazı dinî hükümlere uymayan örfi uygulamaları da devletin selâmeti için savunmuştur. Bkz. "Vazifedarlar Kimlerdir?", S.173, 23 Nisan 1896, s.2466-2467.

Fesadın halife kapısından girmiş olduğuna şüphe yoktur. Fakat o fesadı gördüğü halde def’-i çaresine bakmayan erkân-ı ümmet dahi mesûliyete iştirak eylemiş bulunuyor. Şirketin akibet-i mesulleri “şirketi zulüm”e kadar götürerek ortalığı ceahl ve fesad bürümüş ve âdab-ı İslâmiye ile beraber şan ve şeref dahi kaybedilmiştir. Birçok müddetten beri iş fenadan fenaya gidiyor. İnkılâp husûlü için tevhid-i mesaî ve tevfiik-i âmâl olmayınca zevâl ve istikrâzdan kurtulmuş yoktur.⁴⁴⁸

Müslümanlar, “ulü’l-emr”e itaat etmekle emrolunmuştur, fakat Allah’ın ve peygamberin emirlerine karşı gelen ulü’l-emr, görevini yerine getirmedığı için karşı gelme hürriyetleri de vardır:

Ulü’l-emre itaat, esasen emr-i celîl-i Rabbaniyeden olduğu gibi şayet olmamış olsa bile o rütbe hürmeti daî olması icab eden bir hikmet-i bedihîdir. Lâkin devlet ve hilâfeti imha heyet-i içtimaîye-i milliyeyi ifnâ’ efrâd-ı ümmetin huzur ve emniyetini ihlâl, saadet-i beytiyyeyi pây-mâl eden bir meslek-i muzırrada musır bulunan ulü’l-emre itaat emr olunmamıştır.

Kuran-ı mübîn, hadis-i Seyyidi’l mürselin, efkâr-ı fukahâ-i Güzin, emsal-i salifîn meydandadır. Aksini mübîn-i burhanlar ile mâl-â-mâldir.

Mazinin tecrübeleri, hâlin iktizası ez cümle bugünkü ulü’l-emrin selâmet ve saadeti icabı aksini tefhîm edip durur iken düzce felâket kıyasına doğru sefine-i saltanatı hızlandırmış ve kamarasına her nasılsa kapanarak hariçle kat’-ı alâka eden baş kaptanı iğfâl hususunda, menâfi’-i hainânelerini bina eylemiş olan kör taifeye artık körü körüne itaat ile ses çıkarmamak, şer’an ve aklen caiz olamaz. Bununla beraber kıyam ile erbâb-ı şer ve fesadın ellerini bağlamak lüzumu henüz bir kimse tavsiye eylememiştir. Gayret ve vakıanın şimdilik nasihat ve istid’â dairesinden çıktığı yoktur.⁴⁴⁹

Ulü’l emrden kasıt burada sadece padişah olmayıp, padişahın emri altında olan ve onu temsil eden diğer ricâl-i devlettir, fakat ulemâ algısını içerisinde barındıran ulü’l-emrle beraber, dinî niteliği temsil eden ulemâ, dünyevî muhteviyatından soyutlanmış bir şekilde verilerek, bir nevi dinî olmayana itaat etmeme hürriyeti de verilmek istenmiştir.⁴⁵⁰ Zaman zaman yazılarını gördüğümüz Tunalı, “ulü’l-emre itaat, mesâil-i meşrûada lâzımdır, aksi takdirde ise caiz değildir”⁴⁵¹ diyerek, meşrûiyeti dinî zeminde arayan siyasî zihniyetin, dinî olmayan siyasî meselelerde “ümmet”e tercih hakkı veren bir hâl aldığını ve ulemâdan dolayısı ile halifeden de bu hakkın kalktığını göstermiş

⁴⁴⁸ “Vazife ve Mesûliyet, Ne Var, Ne Yok?”, S.171, 9 Nisan 1896, s.2451. İtaatsizlik kavramı yurtdışındaki yayınlarda daha çok askere yönelik olarak kullanılır. Askere itaat etmesi gereken sınırlar sık sık hatırlatılarak devlet ve hilâfetin canına kastedildiğini, askerinin “artık yeter” demesi gerektiği belirtilir. Bkz. Tunalı, “Vazife-i Askeriye ve Hudûd-ı İtaat”, S.176, 14 Mayıs 1896, s.2489. İtaat kavramı üzerinden Murad Bey, tarihte beka-yı devlet ve hilâfet için Börklüce, Torlak Kemal, Bayraktar Mustafa, Ali Suavi gibi kahramanların canlarını feda ettiğini ama halkın basiretsizliği yüzünden hâla itaat etmesi ile Kanûn-i Esâsî’yi (I. Meşrûiyet) koruyamadığını ifade edecektir. Bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.30.

⁴⁴⁹ “İkiden Biri”, S.167, 12 Mart 1896, s.2417. Ayrıca bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.30.

⁴⁵⁰ Ulemâ ve ulü’l-emr kavramlarının anlam ve yetkilerinin değişme süreci için bkz. Kara, “İslâm’da Ruhbanlık Yoktur Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not”, *agm.*, s.11.

⁴⁵¹ Tunalı, “Niçün?”, 19 Mart 1896, S.168, s.2432.

olur. *Mîzan* itaat edilmesi gereken, ulü’l-emri meydana getiren ulemânın bozulmasını Halife Me’mun döneminden başlatarak, bütün tarihin sorumluluğunu üzerine yıktığı ulemâ sınıfının, siyasî korkulardan dolayı tarihin karanlık sayfalarını, “ımtisâli mümkün olmayan bir “kahramanlar” devri makâmında göstermek; yahut fikrin meskenetini tumturâk-ı elfâz için ihfâ ederek ve beyninden ziyade kulağa te’sir-i icra eylemek yollarını tutturarak, fezail ve kemâlât-ı İslâmiyeye suikast” eylediklerini, bunun sonucu olarak da halkın zihnindeki ve şeriâtın emrindeki itaatin yönünü çevirdiklerini ifade eder:

Hulûs ve hulûl kastıyla kitab, sünnet ve şeriatta mülûke itaat ve sadâkat için ne kadar evâmîr-i vesâya varsa cümlesini bin kalıba sokup, ayyuka çıkardılar ve halkın kulaklarını patlattılar. Hâlbuki ne gibi şurûta tâbi ve ne gibi sıfatı haiz mülûke itaatin borç olduğu hakkında şakk-ı şefeh etmek istemediler.
Bu sayede halk, “hükümet her ne kadar zulüm ederse etsin, itaat vacip imiş” demeye başladığı gibi hükümdarlar dahi “lâ yüs’el amma yef’âl” meydanına çıkıp bir nev’i ulûhiyet nikâbına bürünmek istediler.⁴⁵²

Tunalı aynı şekilde, Sultanın “icmâ’-ı ümmet” tarafından hal’ edildiğini, fakat buna rağmen riyâsette ısrar ettiğini belirten ağır ifadeler taşıyan bir yazısında:

Evet, “efkâr-ı umumîye” kendisinden hoşnut olmadığı cihetle henüz vücûdunu göstermemiş olan “icma’-ı ümmet” huzurunda münhali’ sayılan, burasını bildiği halde yine kuvve-i zalımanesine güvenerek o makâm-ı mukaddesi terk etmeyen yani umuma karşı gelen bir “anarşisti”, “hurûc ale’l-cumhur” cinayetiyle mahkûm edeceğiniz yerde, hukuk-ı mağzûbe-i hey’eti istirdâda azm etmiş şecaât-i hamiyeti güya “hurûc ale’l-emir” kabahatiyle ithâm ederek onların “hüküm ü nâme-i i’dam”ını imzalarken titremeyen elleriniz bağlanacak ancak pâ-bûs-ı temellük olduğunuz zaman bükülen dizleriniz havf-i akibetle çökecek, bir dakikada her bir yeriniz baştan ayağa nedamet kesilecek! Fakat son nefeste makbule geçmeyen iman gibi ehemmiyet verilmeyecek,⁴⁵³

diyerek halkı “gayr-ı meşrû” Sultana hâla itaat etmekle suçlayacaktır. *Mîzan* o noktaya gelir ki anâsır-ı muhtelifenin isyan hareketlerine hiçbir zaman sıcak bakmazken,

⁴⁵² “Vazife ve Mesûliyet, Ne Var, Ne Yok?”, S.171, 9 Nisan 1896, s.2452. Murad Bey, ulemânın bu durumunu daha sonraki yazılarında “altı yüz senelik istbdattan dolayı diğer ricâl-i devletle beraber ulemânın da “vazife ve mesûliyet”ini unutmalarına bağlayacaktır. Bkz. Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.67. Murad Bey bir başka yerde ise ricâl-i devleti ve beraberinde ulemâyı, padişahın karşısında “hak” ve “imtiyaz”ları edeb ve ubudiyet dairesi ile sınırlı olan “emir kulları” şeklinde ifade edecektir. Bkz. *age.*, s.42.

⁴⁵³ Tunalı, “Vazife ve Mesûliyet”, S.178, 28 Mayıs 1896, s.2508. Murad Bey, aynı şekilde daha sonraki hatıralarında “icma’-ı ümmet her şeyin fevkinde bir emr-i mecburîdir, Allah’ın emri, eslafın teamülü, mazinin emanet-i mukaddesidir. Kadri bilinemedi” diyerek icma-ı ümmetin siyasî sınırlarını Allah’ın emirleri ve tarihî/siyasî tecrübeye dayandırmaktadır. Bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.30. İttihat ve Terakkinin II. Meşrûtiyetin hemen öncesinde yayınladığı 23 Haziran 1908 tarihli bildiride de hükümet, “gayr-ı meşrû” ilan edilerek yönetim sorunu dinî temeller üzerine oturtulacaktır. Bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Hürriyetin İlanı, II. Meşrûtiyet’in Siyasî Hayatına Bakışlar*, Baha Matbaası, 1959, s.8.

İstanbul'daki yayınlarında, yabancı devletlerin kışkırtması sonucu ayaklandığını iddia ettiği “en sadık anâsır” olan Ermenilerin bile “zulüm ve istibdâta tahammül edemeyip,” ayaklandığını söyleyerek, “unsûr-ı aslî”nin de “ulü'l-emre” itaat emri ve hükümet-i fazilet cûyânesine müstenid olan sabır ve tahammül-i Osmanî, dâhil ve hariçte kuvve-i medenîye-i kavmiyenin tükenmesine hamlolunarak, akibet ümmetin kibr ü gururuna” dokunduğunu ve ayaklanacağı günlerin yakın olduğunu iddia eder.⁴⁵⁴ Zaman zaman Osmanlı Devleti'nin var oluşu olarak ortaya koyduğu İslâm/şer'i ahkâm/hilâfet, Osmanlı hanedânlığı ile beraber, Osmanlı Devleti'nin siyasî ve dinî boyutunu birleştiren unsûrlar olarak görülür. Hilâfetle saltanatı, devleti bir arada tutan değerler olarak gören *Mîzan*, net bir şekilde hilâfetle saltanatın ortak özellikler gösterdiğini belirtirken, tasavvur olarak bu ikisinin ayrılabilir olduğunu da ortaya koyar:

Devlet-i ebed-müddet-i Osmaniyyeye, hilâfet-i İslâmiye nokta-i nazarından bakmayıp yalnız devlet ve saltanat nokta-i nazarına hasr-ı dikkat ile anâsır usûlü ile istinâdgâh-ı hâssı bulmak üzere bakacak olursak, göreceğimiz yine “Osmanlılık”, “İslâmiyet”dir.⁴⁵⁵

Bu bağlamda okuyucu mektuplarından birinde, ülkenin yalnızca “devlet-i Osmaniye olarak değil, hatta esasen hilâfet ve İslâmiyet itibariyle gayet mühlik bir nöbete zebûn” olduğu ifade edilerek itaat mefhumu ekseninde, aslında hilâfetin tehlikede olduğu ve “anarşizm mesleğinde” bulunan hükümete karşı, itaatın şer'an ortadan kalktığı mesajı verilir.⁴⁵⁶ Çoğu kez meşrûtiyetin karşıtı olarak adem-i meşrûtiyete nispet edilen anarşizm, zaman zaman Osmanlı tarihini kapsayacak bir şekilde ifade edilir:

Demektir ki hey'et-i içtimaiyye-i Osmaniye'nin tedenni ederek inkıraz bulmasına din, mülk, milletten hiç biri sebep değildir.
Lâkin Osmanlıların fezâil-i fitriyeleri kaim olunca, niçin kemâlât-ı müktesebeleri daim olmasın?
Acaba mühlik ve hayatı şiken olan o bela-yı mübrem o marâz-ı mevt neden ibarettir?
“Hükümeteşizlik”dir! İdare-i mülkte en şedîd bir istibdâd kisvesi altına girmiş muhrip bir “anarşizm”dir!.. Devlet-i Âliye'de bir “idare-i mülk” yoktur. Bugün mevcût olmadığı gibi yirmi sene mukaddem yine yoktu.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ “İkiden Biri”, S.167, 12 Mart 1896, s.2419. *Mîzan* bir başka “İkiden Biri” adlı bendde, “Bizde vazifesini bilir bir millet var mıdır? Yoktur? Ulemâ ve ricâl? Onlar da yoktur. Umerâ? Keza yoktur” diyerek itaat edilmesi gereken umerâyı da kaldırmış olur. Bkz. “İkiden Biri, Ne Var, Ne Yok?”, S.170, 2 Nisan 1896, s.2444.

⁴⁵⁵ “Şeref-i İslâm ile Müşerref Olanlar”, S.49, 17 Recep 1305, s.436. Murad Bey kendisine Dağıstanlı olması ile alakalı gelen eleştirilere cevap verirken bunu, “Osmanlı gayreti”, “Osmanlı hubb-ı vatani”, “Osmanlılığa cansiperâne merbûtiyet” olarak açıklayacaktır ve Osmanlılığın dağlar ve derelerle sınırlı olamayacağını ifade edecektir. Bkz. Murad Bey, *Mücahede-i Millîye*, s.7.

⁴⁵⁶ Bir Arnavud, “Çare-i Selâmet”, S.166, 5 Mart 1896, s.2411. “Bir Arnavud” müstear isminin Tunalı Hilmi'ye ait olduğuna dair bkz. Muammer Göçmen, *İsviçre'de Jön Türk Basını ve Türk Siyasal Hayatına Etkileri, 1889-1902*, İstanbul: Kitabevi, 1995, s.160.

⁴⁵⁷ “Ne Var, Ne Yok?”, S.169, 26 Mart 1896, s.2435. Osmanlı Devleti'nde Kanûn-i Esâsî öncesi dönemde kanûnların olmadığı ve “keyfi” uygulamalara tabii olduğu gibi kanaatler 19. yüzyıl düşünür ve tarihçilerinin büyük bir

Saltanat, tamamen devletin siyasî umûru ile de ilgilenen hilâfetin bağlayıcılığı altında olmasına rağmen, siyasî meselelerde nihaî olarak padişahın, diğer ricâl-i devletle beraber söz hakkı ve kararı vardır. Bu şekilde siyasî anlamda birleştirici bir etken olarak hilâfet algısı *Mîzan*'da, dinî bir vekâlet olarak görülüp siyasî mevzularda sadece bu açıdan kullanılabilirliği ile ele alınır. Böyle bir yaklaşımda seküler bir zihin yapısı tamamen yadsınacak bir durum olmamakla beraber, sadece seküler bir açıklama eksik bir izah çabasıdır. Tanzimat fermanında ilan edildiği şekli ile “müsâvat” ilkesi ve “ittihad-ı anâsır” düşüncesi sonucu, hilâfet kurumunun gayr-i müslim tebaayı dışarıda bırakacak şekilde ele alınması, dolayısı ile devletin başındaki padişahın saltanat kurumuna dayanarak, bütün tebaayı kuşatması gerektiği düşüncesi kendisine yer bulmaya başlamıştır.⁴⁵⁸ Hilâfetle bunun yapılmaması gerektiği ve yapılamayacağı fikrinin ağır basması sonucu, halifenin/şeyhülislâmın, yalnızca Müslümanların dine taallük eden meselelerinde söz sahibi olabileceği yolunda hilâfet kurumu ve anlayışı yeniden inşa edilmeye çalışılmıştır.⁴⁵⁹ Gerek Murad Bey'in gerekse diğer meşrûtiyet taraftarlarının, hilâfete bu şekilde yaklaşmaları bir yandan ittihad-ı anâsır fikri ile açıklanabilirken bir yandan da “medeniyet” algısı içerisinde dine biçilen yeni konumla da açıklanabilir. Bu bağlamda *Mîzan*, saltanatla hilâfeti anlam ve yetki olarak ayırırken zaman zaman da karşı karşıya getirir ve “Osmanlı hanedânlığı” üzerinden yönetimi değerlendirerek, Avrupa'da dahi kaide olarak var olan şeriata uygun, “meşrû” bir hükümetin, düvel-i İslâmiye'de bulunmadığını savunur:

Hanedân-i Osman, bize mukaddestir. Çünkü en çok İslâmları sayedâr etmeye en müstaid olan şecere odur. Fakat bundan dolayı kulüb-ı müslîminde mevcûd olan revâbit-ı sadâkat ve ubudiyeti artık fazla sû-i isti'mâl etmesinler. Ehl-i İslâmı cem' etmek isti'dâd-ı nazariyesi perişânî-i umumîyeyi fiilen hâsıl edebilmek hakk ve salâhiyetini te'mîn edemez. Vakıa hanedân-ı mukaddes hem de pek mukaddestir. Lâkin şeriat-ı Ahmediyye'den akdes değildir. Her şeyden evvel Devlet-i Âlîye'nin bekası lâzım olsa bile yine ilk sarılacak silâh-ı necât ve selâmet yine şeriattadır. Zira o sayede yalnız hilâfet için değil devletimiz için dahi halâs-ı muhakkaktır. Yerine kaîm olacak başka bir kuvvet bugün mevcûd değildir.

Bugün İslâm'ın bize ta'lim ettiği âdâb-ı şer'iyye kimi Hıristiyan kimi dahi dinsiz bulunan Avrupa ahâlîsinin ulûm ve maârif ile intisab kesbeden kısmında mevcûttur. Hükümetlerinin çoğu dahi bunların sayesinde âdâb-ı mezkûra üzere tanzîm olunmuştur.

çoğunluğunu kapsar. Bu anlayışa örnek olması için bkz. Hıfzı Veldet, “Kanûnlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, *Tanzimat I*, s.141

⁴⁵⁸ Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s.146.

⁴⁵⁹ “Cemiyet-i Celîle”, S.126, 26 Rebûlâhîr 1307, s.1171. Ayrıca Bkz. Kara, İslâm'da Ruhbanlık Yoktur Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not”, *agm*, s.5-17.

Din-i mübîn ile temyiz iddiasında bulunan şark ricâlinden âdâb-ı şer'îye mevcûd olmadığı gibi şarkta siyaset-i İslâmiyeye müstenit bir hükümet dahi mevcûd değildir.⁴⁶⁰

Halkın, devlete ve kurumlarına karşı her zaman büyük inanç ve sadâkatle bağlı olması gerektiğini savunmasına rağmen *Mizan*, halktaki devlet ve saltanat tasavvurunu irdelemeye çalışır, fakat bu irdeleme, bizzat devlete ve saltanata yönelik değil, şahıslara yöneliktir. İstanbul'daki 1886 ve 1890 arasındaki yayınlarda, padişahın çevresindeki ricâl-i devleti yanlışların müsebbibi olarak gösteren *Mizan*,⁴⁶¹ Mısır ve Avrupa'daki yayınlarda ise artık halkın gözünde peygamber gibi addolunduğunu söylediği padişahı hedef alır. Ulemâya sık sık hitâp ederek, padişahı da içine kattığı zalimler tarafından, şeriatın gasb edildiğini fakat ulemânın bir şey yapmadığını beyan eder:

Heyhât!! Bin kere heyhât!!! Başında padişahımız olduğu halde zalimlerin sû-i kasdlarıyla din-i mübîn-i Muhammedî'nin bina-yı metîni, viran ve tahrib ediliyor, ahkâm-ı şer'îye pâymâl oluyor. millet-i İslâmiye âh u enîn altında eziliyor, hâla ulemâ-yı din-i İslâm iki çift lakırdı olsun demeye muktedir olamıyor! Ey ulemâ-yı din-i İslâm! Neredesiniz?

Ey ulemâ-yı din-i İslâm! İstibdadın pençe-i kâhîrânesi altında ezilen ibadullahın hukuk-ı şer'îyelerini muhafaza ve müdafaa ederek emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i ani'l münker kaide-i mühimme-i dinîyesinin icrasıyla memur ve mükellef olduğunuzu bilmiyor musunuz?

...

Vâkıa halife-i âdil ve imam bi'l hakkın biat ve itaatini terk etmek ekber-i kebâirdendir. Ancak şu icmâlîn tafsilî ve itaat-i vâcibinin şurût ve kuyûdu bugün efkâr-ı umumîyeden imha edilmekte olduğu gibi kütüb-i dinîye arasından dahi gasb ve itlaf olunmaktadır. Evet! Kütüb-i dinîye hedef-i tahrif olmuştur.

...

Ey ulemâ-yı muasirîn! Devr-i cenâb-ı Muhammedî'den beru, karnen ba'de karnin rüesa-yı din-i İslâm arasında devr u teselsül eden emânetulallahın sizin zamanınızda hıyanet ve cinayetlere kurban edilmesine Allah için olsun, nasıl tahammül ediyorsunuz? Şeriat-ı Muhammedî her çe bâd-âbâd, itaat-i âmiyâne ile emr etmemiştir. "İnnema't tâatu fi'l ma'ruf" hadisi şerifi suret-i itaati hasr u tayin etmiştir. Padişaha itaat yüzünden evâmîr-i ilâhiyeye isyan etmek ne demektir?⁴⁶²

Avrupa'daki yayınlarda Osmanlı halkından yola çıkarak, Müslümanların Allah'a olan inançlarından dolayı, "hükümet demek mücerred zulm etmeye min-taraf-i

⁴⁶⁰ "Vazife ve Mesûliyet, Ne Var, Ne Yok?", S.171, 9 Nisan 1896, s.2451.

⁴⁶¹ *Mizan*'ın ilk dönemde Sultan Abdülhamid'i öven yayımlar yapmasını Ş. Mardin politika olarak değerlendirmekte ve bu yolla hükümeti padişahın istediği yönde çalışmadığı için eleştirerek değişime zorladığını belirtmektedir. Bkz. Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s. 82. Olumsuzluklardan padişahı sorumlu tutmayan fakat Murad Bey'in yaklaşımından farklılık arzeden bir örnek için bkz. Emil, *Jön Türklere Dair Vesikalar*, s.55.

⁴⁶² "Ulemâ-yı Din-i İslâm ve Hazarâtının Gayret-i Dinîyelerine Karşı Bir Feryâd-ı Hamiyettir", 30 Nisan 1896, S. 174, s.2474. Adı geçen makalenin Murad Bey'e ait olup olmadığı bilinmemektedir. *Mizan*'da yayımlandıktan sonra İttihâd ve Terakki Cemiyeti mührü ile beraber "Fuzelâ-yı müderrisinden bir zât" imzası ile risâle olarak yayınlanmıştır. Risâlenin tamamı ve diğer bilgiler için bkz. Kara, "Ulemâ-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin, Muhalefet Yapmak/Muhalefete Katılmak", *agm.*, s.1-25.

Allah memur edilmiş bir belâ-yı mübrem demektir”, dense buna dahi itikat edeceğini savunur.⁴⁶³ Zira halk fıtraten temiz olduğu için:

hükümdara “baba!” demeyi severler. Onun işine karışmayı affolunmaz bir terbiyesizlik sayarlar. Bir padişahın “muhtî” olacağına ihtimal vermezler. Hele hıyanetini asla hatıra getirmezler. Bir şey ki padişah yapıyor: iyidir. Bir tecavüz ve tahrip ki padişahтан sudur ediyor: lâzımdır. Bir zarar ki faili padişahtır: müfiddir,⁴⁶⁴

şeklinde bakar. Halkın bu yaklaşımından, ilmiye sınıfını sorumlu tutan *Mîzan*, yukarıda da bahsedildiği şekli ile itaat anlayışı bağlamında ulemâyı “îfâ-yı vazife”ye davet edecektir. Zira efrâd-ı milletten biri olan padişah gibi “bey’at” yolu ile seçilen halife de ancak milletin vekilidir.⁴⁶⁵ Efrâd-ı milletten biri olan padişah veya halife Osmanlının iptidasından, “inhitât” dönemine gelinceye kadar görevlerini yerine getirmiştir, fakat sonrasında, sûi-îsti’mal vuku bulmuştur ve bu durumun halk tarafından ortadan kaldırılması gerekmektedir:

Binâenaleyh aziz vatanın rûkn-i a’zamı olup kendini emsâline karşı mümtaz kılan, “kudsîyyet-i zâtîyye”, bu kadar adî surette arz-ı vücûd ederek i’tibardan külliyyen düşmüş bulunduğundan makâmına ikâme edilmek üzere bünyân-ı devleti tahkîm edecek başka bir kuvvet taharrisine ihtiyâc-ı acil mess ediyor. Kaim makâmın o kudsîyyeti devr-i Osmanîyenin “aşere-i mansure”si bulunan ilk padişahların hasaîl-i kahramanânelerinden mütevellid bir “hayâl”-ı latif idi. Kabahat millette olmayarak, hayâl bugün silinmiş bitmiştir.⁴⁶⁶

3.3.3. Hilâfet ve Siyasî Denge

Mîzan, II. Meşrûtiyetin ilanı sonrasında, hilâfete/saltanata bakışını değiştirmemekle beraber, ilk yayınlandığı dönemde işlediği, padişahın etrafını saran bir gürûh olduğu ve bu gürûhun padişahı esir almış oldukları fikrini bu dönemde de devam ettirir. İlk dönemde sansürün etkisi ile savunulan bu görüş, bu dönemde ise padişahın ve saltanatın halk gözünde itibarını yitirmemesine yönelik sorumluluk duygusu ile

⁴⁶³ “Ne Var, Ne Yok?”, 26 Mart 1896, S.169, s.2438.

⁴⁶⁴ Şehid zî-Hayat, “Cevab”, S.21, 24 Mayıs 1897, s.4. “Şehid-zî- Hayat” imzasının Murad Bey’e ait olduğuna dair bkz. Göçmen, s.160.

⁴⁶⁵ “Vazife ve Mesûliyet, Had ve Hak, I”, 30 Kânunusanî 1896, S.161, s.2370. Bu yamı ile Hz. Ebubekir’le beraber başlayan ve peygamberin vekili olarak görülen hilâfet algısının daha seküler bir hâl aldığını görülmüyor. Bkz. Kara, “İslâm’da Ruhbanlık Yoktur Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not”, *agm.*, s.15.

⁴⁶⁶ “Vazife ve Mesûliyet, (Had ve Hak)”, 15 Şaban 1313, S.161, s.2370. *Mîzan* bilhassa ilk dönemdeki yayımlarında Osmanlı Devleti’nin bir dönem inhitata uğradığını ama III. Selim Hanla beraber yeniden intibah sürecine girdiğini savunarak Avrupa merkezli okumaların inhitat söylemine kısmen katıldığını gösterir. Bkz. “Mısır Meselesi ve İngiltere ile Devlet-i Âliyenin Münâsebetleri”, S.25, 13 Recep 1304, s.209.

kendisine yer bulur.⁴⁶⁷ Toplumun temellerinden saydığı için daha fazla titizlik göstererek, hilâfetin saltanattan, saltanatın Osmanlı hanedânlığından ayrılmayacağını beyan ederken, var olan siyasî ortamda hilâfetin daha fazla önem arzettiğini ekler:

Devlet-i şeref-i haslet-i Osmaniye nâm-ı celîli bugün unvân-ı hakîkimizin ancak nısfını teşkil etmektedir. Bunu her an ve zaman iyice bilmemiz elzemdir. Çünkü âlem-i kâinata ispat-ı vücût etmemize şüphesiz yegâne medâr olan o sıfat-ı müftechire her nasılsa bugün hilâfet-i mukaddese-i İslâmiye imtiyaz-ı mahsûsamız kadar bekâ ve necât olamıyor. Bunun için kat'iyen tefrik kabul etmez olduğunu birinci nüshamızda izah ettiğimiz... Yalnız o nüshada mı?... İdare-i hükümette cismaniyet ve ruhaniyeti birbirinden tefrik ve yek-diğerinden teb'id ile meşgul bulunan Avrupa ve Afrika merakizinden neşriyle müftechir olduğumuz "Mizan"larımızda bile iddia eylediğimiz o üssü'l-esâs-ı mevcûdiyetimizdir. Vatanın makâm-ı muallâsına karşı hatta yalnız makâm değil, zâtı itibariyle dahi en cüz'i ve zımnî müzahheze serdini bize tecviz ettiremez.⁴⁶⁸

Avrupa'daki yayınlarda, sadece dinî umûrla sınırlandırılan hilâfet kurumunun, bu dönemde siyasî olarak da işlenmesi bir yandan siyasî strateji olarak kullanılması bir yandan da Murad Bey'de önemini hiçbir dönemde yitirmeyen dinin halkın üzerindeki etkisinden dolayı, bilhassa Kanûn-ı Esâsî'nin yeniden ilanı ile beraber, halkın kontrol dışına çıkma ihtimaline karşı, bu etkiyi kullanmak istemesi ile açıklanabilir. Bu bağlamda saltanata aynı şekilde yaklaşacak ve Osmanlı tarihî ve siyasî tecrübesi içerisinde, saltanat ve hilâfete atfedilen kutsallığa yakın değeri sık sık işleyecektir. Meşrûtiyet ilanı sonrasında, Kanûn-ı Esâsî ile beraber halk ile padişah arasına giren "mel'ûnların" yok olduğunu ve padişah ile milletin bir baba-oğul gibi kucaklaştığını ifade ederek, Bâb-ı Âlî'yi, efkâr-ı umumîyeyi padişahın aleyhine döndürmekle suçlayacaktır.⁴⁶⁹

Bir yandan siyasî denge olarak işlenmeye çalışılan, hilâfet kurumu bir yandan ise ilan edilen meşrûfî yönetim içerisinde, hilâfetin yetkileri ve konumu problemi ele alınırken, *Mizan*'ın geleneksel kurumları muhafazaya yönelik çabasını daha net bir şekilde görebiliriz. Fakat bu muhafaza gayretine rağmen, çoğunlukla "medenî" olmanın ve "meşrûfî yönetim"in gereklilikleri yönünde fikir beyan edecektir. Meşrûtiyetin ilanı ile beraber alevlenen hilâfet kurumu ve hilâfetin sınırı tartışmasında, *Mizan*'da yayınlanan "*Şeyhülislâm ve Meclis-i Meb'ûsan*" adlı yazıda, Şeyhülislâmın, mesul olan

⁴⁶⁷ "Vazife ve Mesûliyet", S.17, 2 Ağustos 1908, s.75.

⁴⁶⁸ Murad Bey, "Osmanlılara Avrupa Ne Diyor?", S.10, 26 Temmuz 1324, s.47. Tanzimat sonrası bilhassa Yeni Osmanlılar'da olduğu gibi *Mizan*'da da İslâm, sosyal birleştirici olarak işlenecektir. Bkz. Türköne, s.100.

⁴⁶⁹ "Yeni Kabine ve Bâb-ı Âlîyenin Mesûliyeti", S.6, 22 Temmuz 1324, s.26.

“kabineye adi vekil-i devlet sıfatıyla” dâhil olamayacağı, dolayısı ile meclise gitmemesi gerektiği savunulur. Bu yazıya öncelikli olarak ulemâdan Elmalılı Hamdi Efendi, İslâmiyet’te ruhbanlık olmadığını ve şeyhülislâma özel bir statü verilemeyeceğini, bundan dolayı onun Meclis’te vekillere karşı sorumlu olduğunu ve meclise gitmesi gerektiğini savunan bir yazıyla cevap verir.⁴⁷⁰ Sonrasında ise Lazistan Meb’ûsu Ferit imzası ile Hamdi Efendi’nin söylemine yakın bir şekilde, fakat farklı olarak padişahlık ile halifelik arasında bir fark olmadığını ileri sürerek, Şeyhülislâmın Meclise gitmesi gerektiğini ifade ettiği yazı *Mîzan*’da yayınlanır. Yazıda:

Şeriatımızda herkes nefsinin reis-i ruhanîsi olduğuna binaen, Meclis-i Vükelâ’da cereyân eden müzakerâtın cihet-i şer’iyyesini vükelâdan her biri düşünmekle mükellef vükelâdan herhangi müslim olursa olsun, müzakerâtın hükm-i şeri’isine temas edip etmediğini diğerlerinden ziyade bildiği halde rüfekâ-yı meclisine hatta şeyhülislâma bile emr-i bil maruf nehy-i anil münker hükmünce ihtâra mecburdur. Binaenaleyh vükelâ-yı saire ile beraber aynı vazife-i icraiye-i ifâ etmekte olan şeyhülislâm, Meclis-i Vükelâ işlerden katiyen ve müştereken mesul olmalıdır.”⁴⁷¹

denerek, Elmalılı’nın ifade ettiği şekli ile ruhbanlığın, İslâm’da olmadığı vurgusu yapılır ve şeyhülislâmın nezdinde, hilâfet kurumunun da temsil sıfatı hafifletilmiş olur.⁴⁷² *Mîzan* ise cevap olarak Padişahın kanûnen sorumlu olmadığını, oysa halifenin “şer’an” mesul olmasından dolayı, “padişahlık” ile “halifelik” arasında fark olduğunu ifade eder. Aynı şekilde padişahın vekili olan sadrazamın, kanûn vaz’ edebileceğini oysa halifenin vekili olan şeyhülislâmın, “lâ-yetegayyer olan ahkâm-ı şer’iyye dairesinden” çıkamayacağını, dolayısı ile kanûn vaz’ edemeyeceğini beyan eder.⁴⁷³ Her ne kadar tartışmada Murad Bey, şeyhülislâmın Meclis’e gitmemesi gerektiğini, “adî” vekillerden biri olmadığını ifade ederek belirtse de şeyhülislâmın dolayısı ile halifenin, dine taalluk eden meselelerde söz hakkı olduğunu ve meclise karşı değil “cemaat-i İslâmiye” karşısında sorumlu olduğunu belirterek aynı sonuca ulaşmıştır. Elmalılı

⁴⁷⁰ Elmalılı Hamdi Efendi’nin yazısı ve ruhbanlıkla ilgili açıklama için Bkz. Kara, “İslâm’da Ruhbanlık Yoktur Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not”, *agm.*, s.5-21.

⁴⁷¹ Lazistan Meb’ûsu Ferit, “*Mîzan* Gazetesi İdarehanesi”, S.82, 17 Şubat 1908, s.343.

⁴⁷² Kara, “İslâm’da Ruhbanlık Yoktur Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not”, s.5.

⁴⁷³ Lazistan Meb’ûsu Ferit, *agm.*, s.343–344. *Mîzan* halifenin vekili olarak şeyhülislâmın meclise gelmesini ve meclis karşısında sorumlu olmasını kabul etmez. Şeyhülislâm nezdinde hilâfet böylelikle siyasî umûrdan uzaklaştırılmış olurken dönemin siyasî düşüncesinin seküler bir zihin yapısı ile geliştiğini gösteriyor. Bkz. Murad Bey, “Şeyhülislâm ve Meclis-i Meb’ûsân”, 11 Şubat 1908, S.76. s.320. İslâm siyasî geleneğinde halife “biat” yolu ile halkın seçimine bırakıldığı için halife, icra-yı hükümet etmek zorundadır. Hukuken de sorumlulukları bu yoldadır. Bkz. Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, s.58. Tanzimat öncesi halife siyasî lider olarak kabul edilirken Tanzimat’la beraber anâsır-ı muhtelif ve müsâvat tartışmaları hilâfetten daha ziyade saltanat merkezli yapılmaya çalışılmıştır. Bkz. Ferhat Koca, “Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Hilâfet Tartışmaları”, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Siyaset ve Değer Tartışmaları*, İstanbul: Rağbet Yay., 2000, s.284.

Hamdi Efendi ve Meb'ûs Ferit Bey'in şeyhülislâmı Meclis'te görmek istemeleri, devletin/meclisin kontrolünde bir şeyhülislâm/hilâfet/din amacı taşıırken, Murad Bey'in aksini istemesi ise daha çok medenîliğin ölçütü olarak gördüğü Meclist'e, dini/hilâfeti "temsil" eden şeyhülislâmın bulunmaması gerektiğine inanması ile ilgilidir.⁴⁷⁴

31 Mart Vakası öncesi ve sonrası çıkan olaylarda, hükümeti sorumlu tutan Murad Bey, özgürlüklerin, meşrûtiyetin amacının dışında anlaşılması ile "otuz yıl kulluk" edilen padişahı tahkîr etme hatasına düşüldüğünü bunun da hem Osmanlı halkı nazarında hem de Avrupa nazarında, saltanatı zayıflattığını belirtecektir.⁴⁷⁵ Murad Bey'in saltanatı/hilâfeti bilhassa ötekileştirerek, padişaha yapılacak hakaretlere aşılamalara,

Fazla olarak makâm-ı hilâfet ve saltanat gibi bir makâm-ı muallâyı, müddet-i medide işgal etmiş olan bir düşküne karşı, ihtiyâr olunan tahkirler manen çirkin olduğu kadar maddeten de muzır ve mühliktir. Elinden alınan hükümet biraderine veriliyordu. Bir gün gelip oğullarına da verilecek. Bunlar min-cihetin tahkirlerden hisse-i nisbiye alacaklar. Belki de intikam arzusuna düşecekler. Yani bugün tahkirler, rüzgâra karşı tükürmek demektir. Bir gün gelip o tükürük milletin vech-i mukadderâtını telvîs etmesi ciheti hatırdan çıkarılmamalıdır,⁴⁷⁶

şeklinde karşı çıkışı, saltanatı/hilâfeti Avrupa'daki yayınlara yakın bir şekilde ele alığını göstermektedir.

Mîzan'ın hilâfete ve saltanata bu şekilde yaklaşımında, hiçbir zaman için saltanat ve hilâfet olmaksızın, hatta Osmanlı hanedânlığı olmaksızın bir Osmanlı Devleti' fikri benimsememiş olmasından başka, muhafazakâr siyasî algıda siyasî pratiklik açısından, bu kurumların muhafazasının siyaseti güçlendirici bir etken olarak varsayılması da önemlidir. II. Meşrûtiyetin ilanından sonra, pragmatik bir yaklaşımla Şark meselesine yönelik olarak Avrupa devletlerine karşı bir güç oluşturmak için,

⁴⁷⁴ Şeyhülislâmın bilhassa II. Meşrûtiyetin ilanı ile beraber yeni konumunun ne olması gerektiği ile ilgili tartışmalar için bkz. Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s.58-61.

⁴⁷⁵ Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.19. Murad Bey, Padişahın ilk olarak Kanûn-i Esâsî'yi ilan ettiğini fakat halkta kabiliyet görmediği için "muvakkaten" fesh ettiğini, II. Meşrûtiyetin ilanı ile beraber tekrar hürriyet bahsettiğini, bundan dolayı da Padişahın tahkir edilmesinden ziyade "hüsni idare" ile menfaatler ölçüsünde kullanılması gerektiğini savunacaktır. Bkz. Murad Bey, *age.* s.9. Sultan Abdülhamid'e yönelik bu yaklaşım Murad Bey'in sadece iktidara muhalif olmasından kaynaklanan bir tutum değildir. Zira II. Meşrûtiyetin ilanı sonrasında hakaretlere ve ağır suçlamalara, gerek basın gerekse gayr-i müslim tebaa tarafından başta Sultan olmak üzere bir çok ricâl-i devletin resimleri bastırılıp dağıtılarak bilhassa Müslüman halka yönelik provakatif amaçlı çok ağır ifadeler kullanırlar. O dönemi yaşayanlardan Osman Nuri Lermioğlu bu olaylardan dolayı hatıralarında "bunlar Meşrûtiyetin ilanından sonra gözden düşürülmek, haysiyetleri pâ-y-mâl edilmek istenen Türk ve Müslüman şahsiyetlere aitti. Ve bu memlekette Türk Müslüman'dan başka günahkâr kimse yok mu idi?", diyecektir. Bkz. Osman Nuri Lermioğlu, *Halkın İstemediği İnkılâp, Meşrûtiyet*, İstanbul: Sabah Kültür Yay., 1976, s.32.

⁴⁷⁶ Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.10.

hilâfetin dört yüz milyon Müslüman'ın “kıblegâh-ı müftehiri” olduğunu belirterek bilhassa bu yolda bir siyaset benimsenmesini isteyecektir.⁴⁷⁷ Osmanlı geleneğine dayalı, kurumsal anlamda, her şeyiyle siyasete hâkim bir saltanat/hilâfet anlayışından daha ziyade, modern diyebileceğimiz devlet anlayışına zemin oluşturabilecek bir saltanat/hilâfet taraftarıdır. *Mîzan*'ın gerek kendisini ortaya koyduğu siyasî arena, gerekse devlet algısını oluşturan kavramlardan biri olan mukavele kavramı buna en iyi örneklerden biridir.

⁴⁷⁷ “Aksâ-i Şark”, S.83, 18 Şubat 1324, s.347.

3.4. MUKAVELE

Hukuk anlayışının temel ilkelerinden olan ve karşılıklı anlaşma öncülünü içinde taşıyan “mukavele” kavramı, teorik olarak devletin kaynağını, bireyin akıl ve iradesine dayandıran görüş olmakla beraber, doğa durumu olarak tanımlanan durumdan, siyasî ve ekonomik bir topluluk haline gelme sürecinde, tabîi hukuka dayalı yazılı veya yazısız toplumsal mutabakat olarak anlaşılır. Bu nazariyeye göre, cemiyet haline geçiş birbirlerinin haklarına riayet etmek suretiyle, insanların gerçekleştirdikleri mukavele ile egemenliğin sahibi olduğu varsayılan halkın, yeni bir egemen belirlemesi ile devam eder. Fakat toplumsal mukavele teorisi sadece halkın egemenliğini varsayan düşünceye dayanmaz. Bir yandan, Aydınlanma felsefesinin bireyi yücelten anlayışının bir yansıması olan, siyasî iktidarın halkta olduğu ve istediğine hâkimiyet verip istediğinden alabileceği düşüncesi ile irtibatlandırılırken, bir yandan da halkın toplumsal süreçte yaptığı mukavele ile varsayılan egemenliğinden vazgeçmiş olacağı savunulabilir.⁴⁷⁸

Murad Bey’in etkisinde kaldığını ifade ettiği *J.J. Rousseau*, toplumsal sözleşmeyi, “içimizden her biri, varlığını bütün kuvvetini, müştereken, genel iradenin emrine verir ve biz her ortağı bütünü bölünmez parçası kabul ederiz”, şeklinde tanımlamıştır.⁴⁷⁹ *Rousseau*, sözleşme sonucunda egemenliği elinde bulunduran siyasî erkin, devlet/hâkim; sözleşmeyi meydana getiren üyelerin millet; hâkimiyete katılan “birey”in vatandaş; devletin kanûnlarını benimsedikleri takdirde ise tebaa olduklarını ifade etmiştir.⁴⁸⁰ Bu anlamda Osmanlı düşüncesinde kendisine yer bulması ise öncesinde Fransız ihtilali etkileri ve sonrasında Gülhane Hatt-ı Hümayûnu ile müslim-gayri-

⁴⁷⁸ Muvaffak Akbay, “Devletin Menşe’ini İçtimaî Mukaveleye İstinat Ettiren Nazariyeler”, *Ankara Hukuk Fakültesi Derg.*, İstanbul: Kenan Matbaası, 1945, c.II, S.4, s.86. Kökleri Antik Yunan felsefesine dayanmakla beraber “toplumsal sözleşme” 17. yy. başından itibaren, Alman düşünür *Johannes Althusius* (1557-1638)’un, siyasetle teolojinin ayrışması fikrine dayanan, sözleşme fikri ile siyasî teori olarak ortaya konmuştur. Althusius’un egemenliğin halkta olduğu fikri ile ortaya koyduğu bu teori daha sonradan *Thomas Hobbes*, *J. Locke* ve *J.J. Rousseau* gibi düşünürler tarafından geliştirilecektir. Bkz, Skirbekk, Gilje, *age.*, s. 236. Ayrıca bkz. William Ebenstein, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*, İsmet Özel (çev.). İstanbul: Şule Yay., 2003, s.251-254 Bu nazariyede mukavele öncesi “doğa durumu” hem süreklilik ve düzen açısından hem de fayda açısından tercih edilir bir durum değildir. Bkz. Ulaş, s.365. Ayrıca bkz, *Hobbes*, s. 127-129.

⁴⁷⁹ *J.J. Rousseau*, *Toplum Anlaşması*, s.19. Hilmi Ziya Ülken, Murad Bey’in *J.J. Rousseau*’nun sözleşme kuramını benimsemesine karşılık buna yönelik fikirlerini sosyalizme yakın bir şekilde ifade ettiğini belirtir. Bkz. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yay., 1999, s.127.

⁴⁸⁰ *Rousseau*, *Toplum Anlaşması*, s.20. Toplum sözleşmesi fikrinde oldukça önemli yer tutan birey, *Mizan*’da sadece toplumun bir parçası olması hasebi ile önemlidir. Fakat birey karşısında devleti gözetmesine rağmen muhafazakâr düşüncenin de benimsediği şekli ile bireyi devlet karşısında yok saymaz. Bkz. Akkaş, s.133.

müslim bütün tebaaya birlik çağrılarının yapılması neticesinde, “halk”, “millet”, “devlet” kavramlarının, Osmanlı siyasî hayatında farklı boyutlara taşınması ile olmuştur.⁴⁸¹ Osmanlı siyasî düşüncesinde olmayan, “toplumsal mukavele” teorisi ise 19. yy. Osmanlı düşünürleri tarafından, bilhassa *J.J. Rousseau*’nun eserlerinin tercümeleri ile “biat” kavramı ile açıklanmaya çalışılır.⁴⁸² İslâm tarihinde halife/yönetici tayininde uygulanan biat sisteminin, mukavele ile karşılanmasında, sadece yöntem açısından değil felsefî olarak da sorun olmasına rağmen bilhassa Namık Kemal’in siyasî düşüncesinde kendisine yer bulmuştur. Namık Kemal, Müslümanların inandığı şekli ile ilk anlaşmanın Allah’la kulları arasında olduğu fikrine, üst bir yapı olarak bakıp, “biat”ı Allah’ın emirlerini uygulamak zorunda olan halife/yönetici ile tebaası arasında yapılan bir anlaşma olarak ele almıştır.⁴⁸³ Yönetici, Allahın emirlerine uymadığı takdirde halk biatı/mukaveleyi bozma hakkına sahiptir. Batı düşüncesinde, halkla egemen arasındaki mukavele, Osmanlı düşüncesinde iki aşamalı olarak alınmakla beraber biatte halkın egemenlik hakkını yöneticiye vermesinden daha ziyade -zira tek hâkim Allah’tır- içlerinden birini “vekil” olarak atamaları söz konusudur. Mukavelede ise hâkimiyet hakkının devri vardır ve bu hakkın yönetici ile halkın, taraf olarak durumlarını belirleyici bir yanı söz konusudur.

Mîzan, mukavele ekseninde bir toplum anlayışı ortaya koyarken, Osmanlı siyasî geleneğinin dışında, halkı, devlet karşısında söz hakkı olacak şekilde konumlandırır. Fertler gibi devlette, vazife ve mesûliyet bağlamında ele alınır. Fertler ancak vazifesini yerine getirdikleri takdirde temsil hakkına sahip olacağından, devlet her zaman için egemen konumunu devam ettirecektir.

⁴⁸¹ “Halk” kavramı *Sadık Rifat Paşa*’nın yazılarında görülmekle beraber Paşa aynı zamanda, Fransızca ırka dayalı “nation” kavramını dine dayalı “millet” kavramı ile karşılamıştır. Bu kavramlar ve diğer açıklamalar için bkz. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.213.

⁴⁸² Lewis, s.143. Ayrıca bkz. Çavdar, s.63. Osmanlı siyasî düşüncesinde özellikle Tanzimat sonrası yeni siyasî kavramları karşılarken İslâmî terminolojiye başvurmak sadece biat/mukavele kavramı ile sınırlı değildir, aynı şekilde adalet, şûra-yı ümmet, meşveret gibi kavramları da içine alan bir yaklaşımdır. Bkz. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.95.

⁴⁸³ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.325, Ayrıca bkz. Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s.288-293. Namık Kemal, Aydınlanma filozoflarının Tanrı’nın varlığından dahi bağımsız gördükleri tabii haklar bağlamında, biat kavramını geliştirirken tabii hakları Tanrı tarafından insanlara verilmiş bir lütuf olarak değerlendirecektir. Tanrı’nın bahsettiği hak ve hürriyetlerle dünyaya gelen insan ise hiçbir zaman başka bir ferdin hâkimiyeti altına kayıtsız şartsız giremeyecektir. Bu ancak Rousseau’da olduğu gibi fertle hâkim/devlet arasındaki karşılıklı hak ve ödevlerin ortaya konduğu “toplumsal mukavele” ile mümkün olacaktır. Bkz. Birand, s.36,

3.4.1. Mukavelenin Tarafları ve Görevleri

Toplumsal sözleşmeye dayandırılan devlet anlayışında en önemli unsûr, sözleşmenin uygulanmasını sağlayan kanûn ve bu kanûnlar bağlamında tarafların yetki ve sınırları olmaktadır. *Mîzan*'da daha önce de belirtildiği üzere, kanûn ve kanûnların uygulanması önemli bir yer tutmakla beraber, toplumsal mukavele konusunda daha çok devletin lehine olarak bir tutum içerisinde olduğunu görürüz. Sözleşmenin taraflarından egemen olan devletin karşısına taraf olarak konulan “fert”ler, hak sahibi olmakla birlikte bu haklarını doğrudan talep etmeyip kendilerinin dışında, devletle aralarında uzlaşım sağlayacak bir heyetle beraber sözleşmede yer alacaklardır.

Mîzan, İstanbul'daki ilk yayın döneminde işlememekle beraber, toplumsal sözleşmeyi, Mısır'daki yayınlarda sıklıkla ele alır. Avrupa'daki yayınlarında ise Namık Kemal'in toplumsal sözleşmeye temel oluşturduğunu düşündüğü biat kavramı, *Mîzan*'da siyasî bir sistem olarak kullanılmaktan daha ziyade, hukuk üzerinden kullanılır ve bu şekilde toplumsal sözleşme işlenmeye çalışılır. Biat kavramı, böylelikle toplumsal mukavelenin meydana gelmesinde en önemli hukukî dayanak haline gelmiştir. Toplumsallaşma sürecinde devletin nasıl bir oluşum olduğunu ifade ederken: “Hür olarak yaşamak üzere yaratılmış olan benî âdem, kendi ihtiyârı ile hukuk ve hürriyetinden bir cüz'ünü feda etmiş, bakisinin bildiği gibi isti'malini te'mîn etmek istemişti. Bundan cemaat, hey'et-i içtimaîye, devletler tevellüd ve teşekkül eylemiştir”, denilir⁴⁸⁴ ve meydana gelen teşekkülün, “efrâdın te'mîn-i hukuk ve hürriyet maksadıyla bilâ-ihtiyâr mümtaz kıldıkları” bir yönetici tarafından idare edildiği ifade edilir.⁴⁸⁵ Mukavele kavramını bu bağlamda işleyen *Mîzan*, devlet, millet, vatandaş kavramlarını da bu tanım üzerinden ele almıştır.⁴⁸⁶ Sözleşme üzerinden tanımlanan bu kavramlar sık kullanılmakla beraber, sözleşmenin teorik olarak kendisine *Mîzan*'da yer bulabildiğini

⁴⁸⁴ “Vazife ve Mesûliyet, Had ve Hak”, S.161, 30 Kânunusanî 1896, s.2370.

⁴⁸⁵ “Vazife ve Mesûliyet, Had ve Hak”, *agm.*, s.2370.

⁴⁸⁶ *Mîzan*'da vatandaş kavramının açık bir tanımı yapılmamakla beraber devlete göre bir yere oturtulmuş ve “vazife ve mesûliyet” bağlamında anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Vatandaş, devlete karşı itaat eden, anarşiye bulaşmayan tam bir sorumluluk duygusu ile hareket eden bütün fertlerdir. Bu bağlamda *Mîzan* “vatandaş” a vazife ve mesûliyetini hatırlatır: “Demektir ki ey vatandaşlar! Şimdilik iş bizim himmetimize daha doğrusu çoktan ifâsı vacib ve vazifemizden olan bir eser-i hayr-i selâmetin ibrâzına kalmıştır.” Bkz. “Cümle-i Siyasiye”, S.163, 13 Şubat 1896, s.2388. Osmanlı siyasi yapısının çok uluslu olduğu göz önünde bulundurulursa vatandaş kavramının kullanımının azınlıkların ayrılıkçı hareketlerine karşı işlendiği görülebilir. Bkz. Murad Bey, “Ermeni Vatandaşlarımıza Halisâne Bir Davet”, S.162, 6 Kânunusanî 1896, s.2372. *Mîzan*'ın dışında dönem olarak da “vatandaş” kavramı milliyetçi bir söylemden daha ziyade anâsır-ı ittifak politikası bağlamında “yurtseverlik” olarak anlaşmıştır. Bkz. Roderic H. Davison, *Osmanlı-Türk Tarihi (1774-1923)*, Mehmet Morali (çev.). İstanbul: Alkım Yay., 2004, s.136.

söylemek zordur. Daha çok mevcûd gidişatın gerektirdiği bir pratiklik ve bu pratikliğin îfâsı veya adem-i îfâsı olarak ele alınır. Fakat Yeni Osmanlıların sosyal mukaveleye İslâmî terminoloji ile bakışının dışında, mukavele, *Mîzan*'da ilk kez olarak doğa durumu⁴⁸⁷ ile beraber, devleti şirket olarak tanımlayıp, Kayı aşiretinin ilk toplumsallaşma süreciyle ele alınır.⁴⁸⁸ Doğa durumu, *Mîzan*'da Batı düşüncesindeki şekli ile kavramsal olarak bir karşılık bulamamıştır. Fakat Batı düşüncesindeki doğa durumunu ifade edecek şekilde, toplumsallaşma sürecini verecektir.⁴⁸⁹ Karşılıklı görev ve sorumluluk olarak algılanan mukavelenin, sözleşmenin taraflarından biri –hâkim olan devlet veya hâkime riayet etmesi gereken halk- tarafından tanınmaması sonucunda feshedilmesi gerektiği üzerinde Avrupa'daki yayınlarda durulur. Özellikle “*Vazife ve Mes'uliyet*” başlığı altında yazılan bendlerde sık sık Padişaha ve ricâl-i devlete görevleri hatırlatılır, devletin karşısına “vatandaş Mehmet Dayı” veya “Çakır Aliler” konularak varsayılan mukavelenin gereklilikleri ortaya konur.⁴⁹⁰ Fakat mukavelenin

⁴⁸⁷ Devletin oluşum sürecini sözleşme teorisi ile başlatan düşünürlere göre, sözleşme fikrinin temeli, sözleşme öncesindeki bireylerin durumunu ifade eden *doğal durum* veya *doğa durumu* kavramıdır.⁴⁸⁷ Devletin varlığının zorunluluğu olarak kullanılan *doğal durum*, bireylerin hiçbir siyasi örgüt ve yönetim etrafında örgütlenmediği ve hiçbir otoriteye sahip olmadığı durumu ihtiva eden bir kavramdır. Bkz. Philippe Raynaud, Stephane Rials, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, İletişim Yay., İstanbul: 2003, s.262.

⁴⁸⁸ “Vazifedarlar Kimlerdir?”, S.173, 23 Nisan 1896, s.2465. Murad Bey Osmanlı düşüncesinde mukavele kuramını ilk kez olarak kabile geleneğine dayandıran düşünürdür. Bkz. Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.119. Aydınlanma felsefesi ile güçlü bir şekilde ortaya çıkan mukaveleye dayalı devlet felsefesi, tabii hakları Tanrının dahi üzerinde tutan Batı felsefesine karşılık, Namık Kemal ve daha geniş bir şekilde Ziya Paşa toplumsal mukaveleyi işlerken bunu *Rousseau*'dan veya *Locke*'tan aldığı şekli ile egemenlik hakkının herkeste olduğunu ileri sürmüşlerdir. Doğal hak teorisini savunurken bunları İslâmî temellere dayandırarak bir devlet modeli geliştirmeye çalışmışlardır. Bkz. Birand, s.36. Petrosyan, s.113. Aynı zamanda egemenliğin kamulaştıramayacağı üzerinden siyasi egemenlik teorisi geliştirmeye çalışmışlardır. Bkz. Petrosyan, s.271. Murad Bey'in Batı menşeli kavramları din ekseninde kullanımının Yeni Osmanlıların dini ele alma ve işlemleri açısından farklılık arzettiğini söyleyebiliriz. Bkz. Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.116-118.

⁴⁸⁹ “Vazife ve Mes'uliyet, Had ve Hak”, S.161, 30 Kânunusani 1896, s.2370

⁴⁹⁰ “Vazife ve “Mes'uliyet” başlıkları altında serdedilen fikirler bir yandan topluma bir yandan da devlete görev ve sorumluluklarını hatırlatmaya yönelik yazılardır. Bu noktada üzerinde durulması gereken Murad Bey'in “ahlâk” vurgusu üzerinden, Avrupa'da 19.yüzyılda ortaya çıkan, “ahlâkçılık” fikrine yakın olmasıdır. Ahlâki ise kendi içerisinde bir değer olarak değil toplumsal bir mekanizma şeklinde ele alır. Bu mekanizma toplumun en alt tabakasından en üst tabakasına varana kadar vazifeleri olan “temiz vatandaş” veya “verimli vatandaş” olmaları için çalışmaktadır. Bu fikir bir yandan ilerlemeci anlayışın bir tezahürü olurken bir yandan da “seçkinci” siyasi anlayışın bir neticesi olarak kendisini ortaya koymuştur. Şerif Mardin'in püritanizm olarak ortaya koyduğu bu yaklaşım *Mîzan*'da kendisine başta bürokrasi olmak üzere devlet kademesinde çalışan memurlar, halk ve padişahın vazifelerini ifâda eksiklikleri ve yapmaları gerekenlerle yer bulur. Bkz. Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.118- 124. Her türlü yaşam zevkinden insanı soyutlayan bu yaklaşımda amaç toplumun refahı ve terakkisidir. Dolayısı ile mevkii ve makâmına bakılmaksızın herkes eksiksiz olarak görevini yerine getirecektir. Devletin kurtuluşunu terakkide gören Osmanlı düşünürleri için, model olan Batı'nın her şeyi ile en iyi noktada olması, aynı noktaya gelmesi için Osmanlı toplumunda durmaksızın çalışılması gerektiği fikri, her zaman için canlılığını korumuştur. Bu dönemde Murad Bey'in dışında, Jön Türklerin liderliğini de yapmış olan Ahmed Rıza Bey'inde aynı şekilde “*Vazife ve Mes'uliyet*” adında risâleler yayınladığını görüyoruz. Didaktik bir üslup kullanılan bu metinler *Mîzan*'da yayınlanan aynı başlığı taşıyan bendlerle hemen aynı muhtevaya sahiptir. İçerik olarak Avrupa'ya kıyasla Osmanlı'daki eksiklikler tespite çalışılır. Bkz. Ahmed Rıza, *Vazife ve Mes'uliyet, Padişah-Şehzadeler, agr.* Ahmed Bey'in “vazife ve mes'uliyet” bağlamında bir diğer risâlesi için bkz. Ahmed Rıza, “Halife ve Vazifeleri”, Gülçin Tunalı Koç (çev.). Kara, *Hilâfet Risâleleri* içinde, c.I, s.391. Bu yaklaşımla ilgili olarak yine Şerif Mardin'in Batı medeniyeti ile ilişkilendirdiği, muhafazakâr algıda kendisine yer bulan pratik ve çıkarıcı çözümlere dayanan ve “vazife ve mes'uliyet”

getirisi olan ve halkla yapıldığı varsayılan anlaşmadan doğan mükellefiyetin, İslâmî terminolojideki yerini belirlemede yaşanan sorunlara *Mîzan* girmez.⁴⁹¹ Meydana gelen bu yapıda, iradelerini teslim ettikleri iktidar sorumluluğunu yerine getirdiği müddetçe, fertlerde iktidara karşı olan görevlerini yerine getirecektir. *Şeriatın da zorunlu kıldığı bu durum*, Osmanlı siyasî geleneğinde özel bir yeri olan Padişah nezdinde, “Osmanlı hanedânlığı”nı, *Mîzan*’ın İstanbul’daki yayınlarının aksine, bu dönemde, “vekîl-i muvakkat” olarak “efrâd-ı millet”ten biri haline getirmektedir:

Demektir ki efrâdın temin-i hukuk ve hürriyet maksadı ile bilâ-ihityâr mümtaz kıldıkları zât, mahalle muhtarı, köy imamı, nahiye müdürü, vilâyet valisi, devlet tacdârı... yahut ağa, bey, şeyh, halife... hâsılı her ne nam ve unvân veyahut ne kadar kuvvet ve rif’at alırsa alsın hadd-i zâtında efrâd-ı milletten biridir. Şu emr-i mühimde kütüb-i akliye, kütüb-i semavîye ile müttefikü’r-rey’dirler.⁴⁹²

Mîzan’da Locke’un ele aldığı şekli ile kanûn yapma yetkisine sahip olan erkin, izâfî üstünlüğü ve kanûnlar önünde halkın ve kralın eşit olduğu⁴⁹³ bir anlayıştan daha ziyade, *Rousseau*’nun ifade ettiği, yine karşılıklı sorumlulukların belirlediği ve toplum olma sürecinin belirleyicilerinden olan, fakat sözleşme üyelerinin bütün haklarını topluma devrettiği ve birey olarak kendi menfaatine bir şey istemediği anlayış benimsenir. Zaman zaman “vatandaş” kavramı üzerinden devlete karşı fert haklarını işler görünse de genel perspektif olarak *Mîzan*, “genel irade”nin kontrol edildiği bir hâkimiyet anlayışını benimser. Buna göre âmmе ile fertler arasında olan bu anlaşma, fertleri hâkim varlığa karşı taahhüt altına sokabilir, fakat hâkim varlık fertlerin taahhütü altına sokulamaz.⁴⁹⁴ Zira egemen olanı, çoğunluk “ihtiyârî olarak”⁴⁹⁵ onaylamış

fikrini besleyen “ütiliter” anlayışa yakın duran *Mîzan*’da, bununla ilgili bir çok örnek olmakla beraber, Murad Bey’in hemen her şeyi bu bağlamda değerlendirmesine bir örnek için bkz. “Udebâmızın Numûne-i İmtisalleri”, S.40, 2 Cemâziyelevvel 1305, s.334. Ayrıca bkz. “Vazife ve Mesûliyet, S.133, 16 Cemâziyelâhir 1307, 1228. “Vazife ve Mesûliyet, Had ve Hak II”, S.161, 30 Kânunusanî 1896, s.2370-2374. Ayrıca bkz. Mardin, *age.*, s.118.

⁴⁹¹ Namık Kemal ise Murad Bey’in aksine olarak bu sorunu çözmek için gayret sarfetmiştir. Bkz. Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.120. Zira İslâm siyasî geleneğinde, felsefî bir zemine oturtulduğu şekli ile tabii hukuk, mükellefiyet, mukaveleden daha ziyade vahiyle bildirilmiş kurallar söz konusudur. Daha geniş bilgi için bkz. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.98-99.

⁴⁹² “Vazife ve Mesûliyet, Had ve Hak”, S.161, 30 Kânunusanî 1896, s.2370.

⁴⁹³ John Locke, *Sivil Toplumda Devlet*, Serdar Taşçı, Hâle Akman (çev.). İstanbul: Metropolis Yay., 2002, s.107. Ayrıca bkz. Ebenstein, s.223. Skirbekk, Gilje, s.285.

⁴⁹⁴ Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s.21.Hâkimiyet kavramına bakış toplumsal sözleşmenin gerektirdiği şekli ile, *Hobbes*’ta halkın kendi egemenliğini terkettiği siyasî erk, *Locke*’te mutlak hâkimiyeti olmayan sınırlı bir yönetim, *Rousseau*’da ise egemen tamamen siyasî topluluk hâline gelmiş olan halktır. Halk egemenlik hakkını terk edemez ancak “temsilci” olmayan, “görevli” olan merci’ halk adına karar vermekten ziyade halkın kararına yardımcı olan vekiller yolu ile egemenliğini devam ettirir. Bkz. Rousseau, *age.*, s.253. Ayrıca bkz. Akın, s.164. Her ne kadar *Mîzan* devletin karşısına bireyi getiren düşünceler serdetse de yukarıda belirtildiği gibi bu durum mevcûd durumun hâlli için geçerli bir süreçtir. Bunu Batıda oldukça etkili olan bireyi yücelten düşüncelerden daha çok *Rousseau*’nun devlet karşısında bireyi fazla söz sahibi kılmayan kolektif yaklaşımına olan yakınlığından da çıkarabiliriz. Bkz. Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, s.17.

olacağından bir karşı çıkış ya da mukaveleyi tek taraflı fesh etme gibi bir durum, toplumda adaletsizlik sorunu ortaya çıkaracaktır.⁴⁹⁶ Bu anlayışa yakın olmakla beraber *Mîzan*, genel iradenin kendi haklarını devrettiği hâkime teslim olmasından sonra hâkime daha fazla yetki verir. Sık sık tekrarladığı ve ilke olarak benimsediği Çiçero'nun "*Salus imperii summa lex esto/ selâmet-i devlet, kavânînin efdâl ve akdemidir*", prensibi ile zaten "kanûn" olan "devlet"e başat rol verirken aynı zamanda mukavelede taraf olan halkın, devlet karşısında konumunun daha da belirlendiği bir yaklaşım benimser.⁴⁹⁷

3.4.2. Fert ve Temsil Sorunu

Mîzan, toplumsal mukavele ile söz sahibi yaptığı halkı, "âdâb-ı İslâmiyenin muhafızları yalnız ulemâ ve ekâbir-i heyet değil, okuma yazma bilenlerin umumundan bed' ile dini telkin eden vaizin sözünü anlamak iktidarını haiz köylüye varıncaya kadar, umum "mükellefîn"⁴⁹⁸ olarak görür, fakat yönetimde doğrudan yetkili kılmaz. "Vazife ve mesûliyet" anlayışı bağlamında sorumluluğunun bilincinde olan, "verimli vatandaş" algısı çerçevesinde, sözleşmede taraf yaptığı fertleri sözleşme sonrasında idareden uzaklaştıran bir anlayışı benimser.⁴⁹⁹ Halkın yönetim hakkını ise usûl-i meşverete örnek olarak verdiği ve halkı temsil ettiğini düşündüğü "mahkeme" ye bırakır. Zaman zaman meclis olarak adlandırdığı temsil hey'etini ifade etmek için "kontrol meclisi" ifadesini kullandığı gibi zaman zaman ise daha önce belirtildiği gibi Bâb-ı Fetva ifadesini kullanmıştır.⁵⁰⁰ Bâb-ı Fetva kurumunu ise hükümetle meclis arasında uzlaşımı sağlayan

⁴⁹⁵ "Vazifedarlar Kimlerdir?", S.173, 23 Nisan 1896, s.2465.

⁴⁹⁶ Thomas Hobbes, "Dev", *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi*, içinde, Mete Tunçay (der.). Ankara: Ankara Üniv. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ankara: 1960, c.II, s.142.

⁴⁹⁷ "Şeref-i İslâm ile Müşerref Olanlar", S.49, 17 Recep 1305, s.436. Ayrıca bkz. "Makâsıd-ı Vatanperverânenin Hadd-i Gayesi Selâmet-i Devlet Olmalıdır", S.160, 8 Şaban 1313, s.2365. Aynı şekilde, "toplumsal sözleşme" teorisini benimseyenlerden *Locke*'ta kanûn, devletten önce gelirken, *Hobbes*'da ise Murad Bey'in de katıldığı şekli ile devlet kanûndan önce gelir. Bkz. Ebenstein, s.225. Ayrıca bkz. Birand, s.41.

⁴⁹⁸ Bu ifade ile *Mîzan* aynı zamanda ulemânın halk üzerindeki etkisini zayıflatmış ve siyasî umûrda belirleyici olmaktan çıkarmıştır. Bkz. "Biz Neyiz?", S.178, 27 Mayıs 1897, s.2506.

⁴⁹⁹ Bilhassa II. Meşrûtiyetin ilanı ile beraber ittihad-ı anâsır politikalarını besleyen, "vatandaş" kavramı kendisine "iyi insan-iyi vatandaş" yetiştirme ve olma bağlamında kamusal bir ahlâk inşa etme çabasında, "çalışkan, ahlâklı, saygılı" vatandaşlar aracılığı ile erdemli bir toplum düşüncesinde yer bulur. Geniş bilgi için bkz. Füsun Üstel, "II. Meşrûtiyet ve Vatandaşın 'İcadı'" *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, İstanbul: İletişim Yay., 2001, c.I, s.176.

⁵⁰⁰ "Kontrol meclisi" kullanımı için bkz. Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.82. Murad Bey *Yıldız Sarayı Hümayûnu ve Bâb-ı Âlî* adlı risâlede bu tarz bir meclisin dışında şikâyet ve müracaat makâmı tarzında bir başka oluşumdan bahseder. Bkz. Murad Bey, *Yıldız Sarayı Hümayûnu ve Bâb-ı Âlî*, s.89-90. "Temsil heyeti"nin temsil ilkesi bağlamında Osmanlı siyasî hayatındaki tarihî süreci ve yeri hakkında ayrıca bkz. Roderic Davison, *Osmanlı-Türk Tarihi*, s.145.

bir “kontrol” kurumu olarak düşünmüştür. Bu ifadelerden Bâb-ı Fetva'nın şer'i kanûnlara dayanmasından dolayı, arzu edilen meclisin de şer'i kanûnlar tarafından destekleniyor olduğu iddiasını çıkarabiliriz. Dolayısı ile temsil heyeti ifadesi, aynı zamanda meşrutiyet isteğini ifade etmektedir. *Mizan*, Avrupa'daki yayınlarda Bâb-ı Fetva'nın bir “istişare odası makâmında” olmasından dolayı, diğer ricâl-i devletle beraber sürdürdüğü umûrun, avâm tarafından, hak etmediği halde sadece padişaha nispet edildiğini belirtir. Devlet işlerinin, halkın haklarını hükümete karşı korumaya çalışan Bâb-ı Fetva/temsil hey'eti ile görüldüğünü belirterek, padişahların değer ve yetkilerini önemsizleştirme çabasına girecektir. Muhalif bir söylem çerçevesinde, diğer ricâl-i devlete nazaran Padişahın, umûr-siyasîye ve devlette daha fazla sorumluluk sahibi olduğunu, ecdâdından aldığı “vedia”yı ahlâfına bırakacak olan bir hamil gibi görüldüğünü belirterek, padişahın sorumluluğunu yerine getirmediğini bunun için de mukavelede halkın haklarını padişaha karşı savunacak olan Bâb-ı Fetva'nın gerekliliğini vurgulamaya gayret eder. Zira padişahın mutlak hâkim olmasının “bir mahzur-ı mühimmi vardır. O da mezkûr vedia-yı mübarekeyi yed-i mes'uliyetine alacak olan hükümdarın, ezcümle kendi menfaat ve mazarratını bile tefrike gayr-ı muktedir ve mahdûdu'l-fikr bir mecnun” bulunması ihtimaline karşı, -her ne kadar “şeriat mecnunların riyâsetine cevaz vermese de her mecnunun tımarhane mecnunu olması gerekmediğinden- bir hey'etin olması” gerekmektedir.⁵⁰¹ Osmanlı tarihinde bu şekilde bir heyetle uzun zaman devam ettiğini düşündüğü bu sistemin, hâl-i hazırda bozulmaya uğraması ile mevcûd hallerin meydana geldiğini ifade eder ve iddiasını mukavelenin fesh edilmesi gerektiğine kadar vardırıır.⁵⁰² Temsil sisteminin kaynağı bir yandan Kur'an'a dayandırılırken, bir yandan da padişahın, 1808'de kabul ettiği “sened-i ittifak” a ve uygulamada olan “meclis-i umumî” gibi pratiklere dayandırılır. Fakat gerek sened-i ittifak, gerekse meclis-i umumî temsilî bir yönetim anlayışını karşılayan uygulamalar olmaktan uzaktır.⁵⁰³ Bu uzaklık, *Mizan* açısından bir sorun teşkil etmez.

⁵⁰¹ Murad Bey, *Mücadele-i Millîye*, s.43. Aynı zamanda Murad Bey, Sultan Abdülhamid'e İstanbul'da iken sunduğu layihada da “vükelâ”nın vazife ve mes'uliyetini “Yıldız” a atfederek sorumluluktan kaçmaması gerektiğini ifade edecektir. Bkz. *Yıldız Sarayı Hümayûnu ve Bâb-ı Âlî*, s. 89-90. “Hür” olarak doğmuş fert tanımının sözleşme kuramı içerisindeki konumu için bkz. “Vazife ve Mes'uliyet, Had ve Hak, I”, S.161, 30 Kânunusanî 1896, s.2370.

⁵⁰² “Vazife ve Mes'uliyet, Had ve Hak, I”, S.161, 30 Kânunusanî 1896, s.2369. *Mizan*'ın Osmanlı Devletinin idare sisteminin işlemez duruma geldiğini açıklarken zihniyet olarak Sosyal Darwinizmin “kanûn-ı tabî” algısı içerisinde yaklaştığını görüyoruz. Jön Türklerin birçok üyesinde görülen bu yaklaşım, kanûn-ı tabîye uyararak köhne hâle gelen, ihtiyaçlayan sistemin, devletin veya görüşün yerini daha iyi ve daha ileride olana bırakması ile ilgilidir. Bkz. Hanioglu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti*, s.51-52.

⁵⁰³ Roderic Davison, *Osmanlı-Türk Tarihi*, s. 147

Zira *Mîzan* mutlak bir temsil/meşrûtiyet benimsemez. “Hak” ve “had” dini tecavüz etmiş olan Padişahın bu durumda, şeriata da mugayir davranarak vazifesini yerine getirmediği beyan edilerek, sorumluluklarını yerine getiren “vatandaş”ın haklarının savunulması gerektiği ortaya konulur. Böylelikle Batı felsefesinde toplumsallaşma süreci olarak ifade edilen doğa durumu ve sonrasındaki “ihtiyârî” mukavele ile siyasallaşma süreci aynen kabul edilmiş olur.⁵⁰⁴ *Mîzan*, buna rağmen toplumsal mukavelede önemli olan tabîî hukuk kavramına değinmez. “Hür doğan” bireylerin de hukuk ve hürriyetlerinin bir kısmını teslim ettikleri yönetim/sultan/devlet karşısında hak sahibi olmaları için öncelikli olarak vazifelerini yerine getirmeleri gerekmektedir.⁵⁰⁵ Toplumsallaşma sürecinde “vazife ve mes’uliyet” çerçevesinde haklarını hâkim güce devreden fertler ancak vazifelerini yerine getirdiği taktirde hak sahibi durumuna gelecektir.⁵⁰⁶ Menşeiini orta çağa nispet ederek izah etmeye çalıştığı mukavelenin işlemez hale gelişini ise devleti temsil eden meb’ûslar veya siyasî erk olarak vazife îfâ eden ricâl-i devlet ile “vatandaş Mehmet Dayı”ların arasındaki mesafenin feodal bir yapıya yol açacak şekilde açılması ile açıklamaya çalışır:

Zaman mürur ederek cemaatin hudûdu tevessü’, kuvvet ve mikneti tezayüt, reislerinin şan ve şerefi terfi ettikçe Mehmet Dayılar ile vekil-i müntehaplarının, vezâif-i aslîye-i mütekâbileleri dahi tagayyüre uğramağa başlamıştır. Hele rûesânın makâmları ile Mehmet Dayıların me’vâları arasındaki mesafe, dakikadan saate, saatten günlere, günlerden aylara varmak suretiyle uzaklaştıkça ve bahusus hendekler, kale duvarları havas kâşâneleri ile büsbütün tefrik edilince Mehmet Dayılar, vekillerini mukavele-i aslîye ahkâmının icrasına davet etmek vesaitinden mahrum kalmışlardır.

Bu suretle vezâif-i aslîye hudûdu gözden kayıp olarak nihayet Mehmet Dayıların hukuku bâlâda sâdır olan keyfî talebe karşı, boyun eğmeye mecburiyyet raddesine kadar tenzîl etmiştir.

Cemaat-i beşeriyenin en felâketli devri işte bu devirdir ve tamamen ve her yerde siyyânen olmamak şartıyla kurûn-ı vustaya aittir.

Mukavelaname ahkâmının bozulması cemaatin ahenk ve imtizâc-i aslîyesini ihlâl ederek azim gavail-i siyasîyyeye kapı açılmıştır.

İş bu gavail içinde Mehmet Dayıların bir kısmı sanat ve ticarete süluk ile kasaba ve şehirler te’sis etmişler ve sermayelerine tamah edenlerin, dest-i tecavüzlerden haklarını vikaye edebilmek için reislerine imtisalen onlar dahi kasabalarını duvar ile ihata eylemişlerdir.

⁵⁰⁴ *Mîzan*’da intihap usûlünün tarihini kaleme alan Mehmed Rauf, doğa durumunu açıklayıcı bir şekilde: “insanlığın iptidasında istişare vardı, insanların çoğalması ile imkansız hâle geldi” sözleri ile ifade edecektir. Bkz. Mehmed Rauf, “Tarihçe-i İntihap”, S.8, 24 Temmuz 1324, s.35.

⁵⁰⁵ “Vazife ve Mes’uliyet, Had ve Hak”, S.161, 30 Kânunusanî 1896, s.2372. *Mîzan* şeriatın hilafına olarak hareket ettiğini düşündüğü yönetimi aynı zamanda gaspla suçlayacaktır. Bkz. Tunalı, “Niçün?”, S.168, 19 Mart 1896, s.2432.

⁵⁰⁶ “Vazife ve Mes’uliyet, Had ve Hak”, S.161, 30 Kânunusanî 1896, s.2372.

İlk mücahede-i hukuk ve hudut, işbu duvarlar içinde peyda olarak tedricen tarlalar ile meralara kadar sirayet etmiş ve birçok kanlar döküldükten sonra “tecdîd-i mukavele” tarikiyle mevaki’-i mütakâbile-i aslıyesi dairesine ric’at etmişlerdir.⁵⁰⁷

Milletin vekili durumunda olan iktidar/hükümet, halkla arasında varsayılan sözleşmenin şartlarına uyduğu müddetçe, halkın “vezâif-i mütakâbile”ye riayet etmesi için bazı kurumlar teşkil eder ve bu teşkilatların sorumlularını belirler. “Hukukun muhafazası”nı sağlayan bu sorumlulara karşılık, “vatandaş Çakır Ali”lerin bu kurum ve sorumlularına karşı hukukunu korumak için meb’ûsları ve “bey’at şartları” olmalıdır. *Mîzan*’ın devletin karşısında haklarının korunması gerektiğini savunduğu ve “toplumsal sözleşme” gereğince hak sahibi olan vatandaş, yaptığı fedakârlıklar neticesinde devletin görevini yerine getirmediği durumlarda, devleti “ifâ-yı vazife”ye davet etme hakkını meclis aracılığı ile elde eder. Davete icabet edilmediği takdirde ise mukavelenin hükmü kalmaz. *Mîzan* mukavele ile devleti ve bireyi haklar ve talepler konusunda müsâvî duruma getirirse de *Hobbes*’da olduğu gibi görevini yerine getirdiği sürece devlet, mutlak bir duruma gelebilir. Devletin lehine olan bu durum, ancak taraflardan birinin vazifesini yerine getirmediği zamanlarda, doğa durumunda mevcûd olan müsâvatın yeniden teşekkül etmesi ile bozulabilir.⁵⁰⁸ Bu anlayıştan yola çıkan *Mîzan*, Osmanlı toplumu için her iki tarafın da “hukuk” ve “vezâifi”ni unutması neticesinde, mukavelenâmenin müddetinin dolduğunu ve yenilemek gerektiğini savunur. Fakat gerek bir mukavele anlayışı ile toplum ve devleti tanımlama gayreti, gerekse Osmanlı toplumunun mukavelesinin yenileme gerekçesi, *Mîzan*’ın her zaman üzerinde durduğu beka-yı devlet ve hilâfeti sağlamak içindir.⁵⁰⁹

Muhafazakâr algıda, kanûnların kazandığı değer oranınca *Mîzan*, hemen hemen bütün siyasî söylemini kanûn ve kanûnların idamesi üzerine kurmuştur.

⁵⁰⁷ “Vazife ve Mesûliyet, Hak ve Had II”, S.3, 19 Temmuz 1324, s.1. Doğa durumu tabîî hukuk kavramı üzerinden daha önceki Osmanlı düşünürleri tarafından da işlenmiştir. Bkz. Türköne, s.135. Murad Bey, mukavele teorisini kabul etmekle beraber, devlet ve fert ekseninde konuyu ele alırken, *Edmund Burke*’un mukavele kuramına yakın bir anlayış ortaya koymaktadır. Bu anlamda mukavele söz konusu olduğu zaman fertlerle olan ilişkide vergi verme zorunluluğu gibi, ticari, ekonomik konularda olan anlaşmalar vardır, oysa devlete yönelik olarak siyasî konularda bilhassa hesap sorma tarzında bir mukavele olamaz, zira devlet bu şekilde sorgulanamaz. Bkz. Hampher, s.349. Murad Bey’in fertle devlet arasındaki mesafenin artmasına yönelik kaygısı da bu düşüncenin dışında değildir. Ferdin yaşamsal ihtiyaçlarının karşılanmaması sonucunda sorun çıkar ve fert hakkını arama yoluna giderek mukaveleyi fesh edebilir. Bilhassa Avrupa’daki yayınlarda siyasî meselelere taalluk eden konularda mukavele kuramı öne sürülse de genel temayül olarak böyle değildir. Mukavelenin feshi fertler aracılığı ile değil mahkeme/Bâb-ı Fetva yolu ile olur.

⁵⁰⁸ Ebenstein, s.211.

⁵⁰⁹ “Vazife ve Mesûliyet, Had ve Hak”, S.161, 30 Kânunusanî 1896, s.2370. *Mîzan* bu fikrini meşrûtiyetin ilanından sonra da meb’ûs seçimleri ile alakalı olarak devam ettirecektir. Bkz. “Vazife ve Mesûliyet, Had ve Hak”, S.2, 18 Temmuz 1324, s.9-10.

Mukavele kavramının, Batı devlet felsefesinin analizinden uzak olması ve yer yer boşluklarının bulunması da aynı şekilde kanûnlara atfedilen önemle izah edilebilir. *Mîzan*'ın genel düşüncesinden çıkarabildiğimiz kadarıyla, aslolanın halkın/vatandaşın veya bireyin değil devletin/yönetimin haklarının korunmasıdır. Fakat bu koruma, bir şâhısa verilemeyeceği gibi “Bâb-ı Fetva/mahkeme”ye de gelişigüzel bir şekilde devredilemez. “Bâb-ı Fetva” kanûnlarla yetkilendirilmiş ve kanûnları gerçek anlamıyla uygulayacak, yeri geldiğinde halka karşı yeri geldiğinde ise sultana karşı muhafaza edebilecek niteliklerde olmalıdır.⁵¹⁰ Bâb-ı Fetva'ya bu şekilde yaklaşımı, halk tarafından seçilmiş ve halkın idaresini temsil edebilecek bir meclisi hiç bir zaman benimsemeyen Murad Bey'in mutlak anlamda bir parlâmenter sistem yerine daha sınırlı bir meşrûtiyeti savunması ile ilgilidir.

⁵¹⁰ Murad Bey, Avrupa'da yayınladığı risâlede, Osmanlı tarihi boyunca fetva ve divan sayesinde sultanın mutlak bir otorite kurmasının önüne geçildiğini savunacaktır. Bkz. Murad Bey, *Türkiye'nin Kuvvet ve Zaafı*, zikreden: Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.436.

3.5. MEŞRÛTİYET

Batı menşeli kavram ve düşüncelerin Osmanlı zihin dünyasında hızla yaygınlaşması, Osmanlı aydınları tarafından bunların karşılıklarının bulunmaya çalışılması, Osmanlı siyasî düşüncesine yeni bir boyut getirmiştir.⁵¹¹ Karşılık bulunması gereken kavramlardan birisi de kökeni eski Yunan'a dayanan, çoğulcu yönetim biçimini ifade eden "demokrasi" kavramıdır. Halkın kendi kendini yönetmesi diyebileceğimiz, yöneticilerin yönetilenler tarafından seçilmesi gerektiğine inanan ve toplumsal eşitliği savunan yönetim biçimini ifade eden⁵¹² demokrasi kavramını, danışmak mânâsında olan "meşveret" kavramı ile karşılayan Osmanlı aydınları, parlâmentoyu ise aynı kökten gelen "şûra" kavramı ile karşılamışlardır. Bu kavramlara Müslümanların siyasî gelenekleri içerisinde zemin bulmaya çalışmışlardır. Demokrasinin karşılığı olarak kullanılmasına rağmen meşveret kavramı, Batı'daki anlamı ile tam olarak demokrasi kavramının muhtevasında anlaşılmamıştır.⁵¹³ Yeni Osmanlılar, "ve şâvirhum fi'l-emr" (Âl-i İmrân -3/159) ayetine dayanarak meşvereti, yönetimde şûrayı yani danışmaya dayalı sistemi ön gören yönetim biçimi olarak savunmuşlardır. "Usûl-i meşveret" bir yönetim biçimi olarak ortaya konmasına rağmen, sınırları belli olmayan, muğlâk bir demokrasiden daha ziyade parlamentarizme denk düşecek şekilde kullanılmıştır.⁵¹⁴ *Mîzan*'da da göreceğimiz gibi usûl-i meşveretten, seçkinlerden oluşan ve halkı devlet karşısında temsil edecek sınırları belli bir meclis anlaşılmıştır.⁵¹⁵ Usûl-i meşrûtiyet ise bir siyasî rejim olarak meşverete dayalı bir parlamento (meclis) ve anayasa (kanûn-i esasi), fikri etrafında, padişahın yetkilerinin bir kısmını veya tamamını meclise devrettiği yönetim biçimini ifade etmek için kullanılmıştır. Meşrûtiyet kavramı ele alınırken, demokrasi kavramının Batı'da algılandığı şekli ile "birey" in bir şekilde devletin/otoritenin karşısına konulmuş olması Osmanlı siyasî düşüncesinde yeni açılımlar sağlamıştır.⁵¹⁶ Fakat gerek Osmanlı siyasî yapısının elvermemesi gerekse Osmanlı düşünürlerinin eklektik diyebileceğimiz yaklaşımlarından dolayı, I.

⁵¹¹ Türköne, s.103.

⁵¹² Cevizci, s.211.

⁵¹³ Meşveret, Yeni Osmanlı düşüncesinde genel olarak sorumlu bir hükümet ve yönetimin seçkin bir kadroya teslimi olarak anlaşılmıştır. Bkz. Türköne, s.105.

⁵¹⁴ Birol Emil, "Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri", *Birinci Milli Türkoloji Kongresi*, İstanbul: Kervan Yay., 1980, s.176/16.

⁵¹⁵ Emil, "Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri", s.176/17.

⁵¹⁶ Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s.104.

Meşrûtiyetin ilanı, devleti veya iktidarı yeni bir konuma taşımaktan uzak kalmıştır. I. Meşrûtiyet bu anlamda siyasî bir değişim olmaktan çok hukukî ve idarî boyutta bir kısmî değişiklikler sağlamıştır. II. Meşrûtiyet ise en azından talep noktasında ve teorik olarak anlaşılmasında, Batı'daki demokrasi kavramına daha yakın bir anlam taşımıştır ve bu durum uygulamaya da yansımıştır.⁵¹⁷

3.5.1. Özgürlükler ve Temsil Sorunu

Mîzan'da meşrûtiyet, bir idare şekli olarak savunulurken mevcûd siyasî düzeni tamamen değiştirmekten daha ziyade, uygulamada faydaya yönelik değişiklikleri benimser. Meşrûti sistemin en önemli unsurlarından olan özgürlük konusunda, *Mîzan*'da net bir tavır göremeyiz. Özgürlükleri siyasî ve vicdanî özgürlük olarak tasnif ederken daha çok vicdanî özgürlük taraftarı olduğuna görürüz. Özgürlükle bağlantılı olarak işleyeceğimiz ikinci konu mahdût meşrûtiyet düşüncesidir. Avrupa'nın uyguladığı siyasî baskılar sonucunda kısmen siyasî özgürlükleri de savunmakla beraber *Mîzan*, mutlak meşrûtiyeti halkın seçme ve seçilme konusunda eğitimsiz olması ve Osmanlı toplumunun çok uluslu olmasından dolayı benimsemeyecektir. Meşrûtiyet başlığı altında işleyeceğimiz son madde matbûat/basın ve matbûat özgürlüğü konusudur. Yönetim konusunda seçkinci diyebileceğimiz bir yaklaşım içerisinde olan *Mîzan*, meşrûtiyetin en önemli delillerinden birisi olarak gördüğü matbûat/basın konusunda da aynı çizgiyi devam ettirecektir. Osmanlı matbûatının henüz istenilen seviyede olmamasından dolayı kontrollü bir sansür sisteminin devamını savunan tutum içerisinde olacaktır.

Her şeyin ölçüsü olarak görülen Batı ve temsil ettiği medeniyet üzerinden Osmanlı siyasî yapısını ele almaya çalışan dönemin bazı düşünürleri, tercih ettikleri siyasî anlayışın getirisi olarak yönetim biçimlerini de aynı ölçüde değerlendirmişlerdir.⁵¹⁸ Bu bağlamda, karma diyebileceğimiz bir yönetim biçimini ifade

⁵¹⁷ Yıldızhan Yayla, "Osmanlı Devleti'nde Meşrûtiyet Kavramı", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, c.IV, S.30, 13 Ocak 1986, s. 951.

⁵¹⁸ Çeşitli yönetim tanımları yanında meşrûti sistemin algılanışı ile ilgili olarak bkz. Kara, *age.*, s. 99-124.

eden usûl-i meşrûtiyeti,⁵¹⁹ *Mîzan* bu dönemde medeniyetin bir gerekliliği olarak görece ve “ümmetlerin hüccet-i rüş ve bulûğları” olarak açıklayacaktır.⁵²⁰ İstanbul’daki 1886–1890 yıllarını kapsayan dönemde *Mîzan*, meşrûtiyet kavramını kullanmamakla beraber, Tanzimat’la gelen değişikliklerin üzerinde zaman zaman durarak, mevcûd duruma değinmeden, siyasî özgürlüklerin dışında addettiği konuları işler. *Mîzan*, hürriyetlerle alâkalı olarak, İstanbul döneminde yoğun olmakla beraber, Avrupa ve II. Meşrûtiyet dönemlerini de kapsayacak şekilde, siyasî özgürlüklerle, “vicdan hürriyet”i⁵²¹ olarak sunduğu dinî hürriyet alanını birbirinden ayırır. Fransa’nın geri kalmasına sebep olan, farklı görüşte fırkaların mecliste olması⁵²² ile medenî toplumların zorunluluğu olan farklı mezheplerin serbest bırakılması ayrı şeylerdir.⁵²³ Devlet idaresine taallûk eden özgürlük fikrine ihtiyatlı yaklaşan *Mîzan* “serbestî-i mezâhib” yani bir tür din özgürlüğü taraftarıdır. Çünkü bu serbestlik, medenî Avrupa’nın bir gerekliliğidir, devlet yönetiminde ise siyasî bir mesele olduğu için ve öncelikli olarak devlet menfaatleri göz önünde bulundurulacağından, muhtelif fikir ve fırkalar tercih edilemez. Fırkaların dışında, özgürlüklerini savunduğu farklı dinî ve etnik azınlıkların yönetimde nasıl temsil edileceği ya da edilmesi gerekip gerekmediği ile ilgili sorulara net bir cevap vermemekle beraber Murad Bey, Avrupa’ya gittikten sonra yayınladığı risâlede azınlıkların nasıl temsil edilmesi gerektiği ile ilgili fikirlerini de açıklar.⁵²⁴ Dönem olarak gerek diğer meşrûtiyet taraftarı muhaliflerin, gerekse Murad Bey’in muhafazakâr bir

⁵¹⁹ Meşrûtiyet veya meşrûti monarşi, mutlak monarşide olduğu gibi yönetim/egemenlik bir tek kişiye ait olmadığından çeşitli birimlerle yetkinin bölünmesinden dolayı karma bir sistem meydana gelmektedir. Halkın da temsil sistemi ile yönetime her zaman eşit ölçülerde olmamakla beraber katkısı vardır. Geniş bilgi için bkz. Yıldızhan Yayla, “Osmanlı Devleti’nde Meşrûtiyet Kavramı”, *agm.*, s.948.

⁵²⁰ Murad Bey, “Kari’-n-i Kirâm Hazretlerine Hitâb-ı Vacip”, S.1, 17 Temmuz 1908, s.1.

⁵²¹ “Menâfi’-i Müttekâbile ve Muamalât-ı Mütetalife”, S.28, 4 Şaban 1304, s.232.

⁵²² “Fransa’da Buhrân-ı Vükela”, S.32, 3 Ramazan 1304, s.265.

⁵²³ *Mîzan*, “serbestî-i mezâhib” konusunda İslâm’ın vicdan hürriyetini zorunlu kıldığını ve Osmanlı Devleti’nin de bu konuda örnek bir tarihe sahip olduğunu belirterek siyasî anlamda ihtiyatlı yaklaştığı özgürlük fikrine dinî anlamda destek verir. Bkz. “Menâfi’-i Müttekâbile ve Muamalât-ı Mütetalife”, S.28, 4 Şaban 1304, s.232. Hürriyetin mutlak bir şekilde ele alınmasından ziyade, devlet-i ebed-i müddetin bekasını sağlayacak ve Avrupa’nın baskılarının önüne geçmek için bir araç olarak alındığını görüyoruz. Hürriyet kavramının Osmanlı düşünürleri tarafından algılanışı ile ilgili bir örnek için bkz. Mûsâ Kâzım, “Hürriyet ve Mûsâvat”, zikreden, Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, c.I, s.122.

⁵²⁴ Murad Bey, mutlak meşrûtiyeti benimsemediği için sınırlı meşrûtiyet çerçevesinde önerdiği temsil hey’eti şu şekildedir: “1- Henüz yeni imzalanmış olan bir mukavelenâme-i düveliyeye ihtiramen islahat komisyonu âzâsı olarak altı, 2-Dersaadet mecâlis ü mehâkim-i âlfiyesi tarafından ekseriyet-i ârâ intihab olunacak on iki, 3-Rum patrikhânesi mecâlisî tarafında iki, 4- Ermeni patrikhanesi mecâlisî tarafından iki, 5-Ermeni Katolik patrikhanesi tarafından bir, 6-Bulgar ekzarhosluğu tarafından bir, 7-Yahudi hahamhânesi tarafından bir, olmak üzere yirmi beş üyeden meydana gelecektir. Bunların islahat komisyonu üyesi olan altısı muvakkat âzâdır. Geriye kalan on iki Müslüman ve yedi Hıristiyan âza kaydı hayat şartıyla mecliste bulunacaklar, münhâl hâlinde yerlerine kendi müesseseleri tarafından yenileri seçilecektir. İş bu meclis-i meşverete hodserâne kanûn vaz’ı hakkından ma’da olan bilcümle parlamento hakkı verilecektir.” Bkz. Murad Bey, *Yıldız Sarayı Hümayûnu ve Bâb-ı Âli*, s.99-100. Ayrıca temsili yönetimin Osmanlı devletinde ele alınışı ile ilgili olarak bkz. Roderic Davison, *Osmanlı-Türk Tarihi*, s.145-164.

anlayış içinde, temsili yöntemi benimsiyor olmalarının arkasında, demokratik bir eğilimden daha çok siyasal anlamda bu yönetim şeklinin, modernleşmenin gereği olduğuna inanmaları/inandırılmaları yatar. Batıdan gelecek olan diplomatik baskıları karşılayabilmek için bile olsa mutlak bir meşrûtiyet benimsenmemekle beraber, sınırlı bir temsile dayanan yönetim biçimi, gerek olabilecek en iyi yönetim biçimi, gerekse medeniyet projesinin bir aşaması olarak savunulmuştur. Yine Avrupa’da yayınladığı *Türkiye’nin Kuvvet ve Zaafı* adlı risâlede, “Türkler meşrûtî bir rejim için olgunlaşmışlardır. Midhat Paşa’nın nisbî temsile dayanan meşrûtiyeti, bu hususta örnek alınabilir” diyecektir.⁵²⁵ Fatih Sultan Mehmed’in azınlıklara uyguladığı “müsaadat medâr-ı iftihâr olduğu halde daha sonradan sû-i isti’ mâl ile devlet içinde bağımsız bir hükümet tesisini andırır bir hâl”, aldığı için milel-i mağlûbenin cemiyet-i hakimiyeden uzak tutulmaması gerektiğini savunan *Mîzan*’ın, burada bir imtizâc düşüncesine dayanıp dayanmadığı net değildir.⁵²⁶ Zira bir imtizâctan bahsedilecekse, devlet idaresi noktasında yerleri nasıl belirlenecektir, sorusunun cevabı yoktur. Siyasî anlamda çoğulcu bir yaklaşıma sahip olmayan *Mîzan*, devletin kontrolü elinde tutması için, ekalliyetin maksat ve hedefini takip edebilecek bir şekilde kendisinin lehinde ve aleyhinde olanı aynı titizlikle takip etmesi gerektiğini belirtirken, aynı zamanda demokrasi tehlikesine karşı kontrolü elinde tutan güçlü bir hükümetin siyasetini de belirlemeye çalışır.

Devlet denilen hey’et-i içtimaiyye-i beşeriyenin her hangi bir madde hakkındaki efkâr-ı mahsûsasını tamamıyla anlayabilmek için hükümetin resmî evrâkıyla mürevvic-i efkârları bulunan evrâk-i havâdis mündericâtını tetkik ve mütalâası kâfi değildir. Her bir memlekette, kuvve-i icra’iyenin hey’et-i mücessemesi bulunan hükümetten başka –hiç olmazsa iki “suret”le rû-nümâ olan- efkâr-ı umumîye bulunur. Ekseriya iş bu “suret”in biri hey’et-i idarenin lehinde diğeri dahi aleyhinde olur. Bazen ise suretin ikisi de hükümete gayr-ı muvâfık görülüyor. İkisinin de hükümetin lehinde bulunduğu enderendir. Fakat hükümetin ancak böylesi bahtiyârlıkla iftihâr edebileceğinden bu son şık ale’l-umum hükümetler tarafından iltizâm olunmaya şâyândır. Fırka-i ma’lumenin birine istinâden hareket eden hükümet o fırka ile maan ekseriyet hâsıl etmiş olur. Fakat her bir memlekette ekseriyetin yanı başında bir de ekalliyet vardır ki ekseriyete mütegalib olması için önünde her daim ihtimal kapısı açık bulunur. Binaenaleyh bir memleketin ahvâl ve temayülât-ı umumîyesine kesb-i vukûf etmek arzusunda bulunan hükümet, ekseriyetin efkâr ve âmâlından başka bir de ekalliyetin makâsıd-ı mültezimesini dahi nazar-ı tetkikten geçirmelidir.⁵²⁷

⁵²⁵ Murad Bey, *Türkiye’nin Kuvvet ve Zaafı*, zikreden, Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.439.

⁵²⁶ “Müdahalât-ı Ecnebiyeyi Men’ İçin En Kısa Tarîk”, S.34, 17 Ramazan 1304, s.279.

⁵²⁷ “Rusya Umûru”, S.39, 23 Şevval 1304, s.321. Bilhassa hürriyet ve azınlıklar konusunda gösterilen bu tavır *Mîzan*’ın, hürriyetin mutlak bir şekilde ele alınmasından ziyade devlet-i ebed-müddetin bekasını sağlayacak ve Avrupa baskılarının önüne geçmek için araç olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.

Mîzan'ın özgürlüklere bakışı genel olarak, Avrupa'ya karşı savunmacı bir yaklaşımla meydana çıkar. Azınlıklarla ilgili olarak, sürekli talepte bulunan, “medenî” Avrupa tarafından Yahudilere ve diğer Katolik olmayan halklara Katolik olan hükümetlerce baskı uygulandığı ve hürriyetlerinin kısıtlandığı belirtilir. Oysaki Osmanlı Devleti şariat-ı mutahhara gereğince, medenî olan âlemde, “serbestî-i mezâhib” kaidesine riayet eden tek devlet olarak,⁵²⁸ Avrupa hükümetleri için, “numûne-i imtisâl ittihâz olunacak” bir idareye sahip olmuştur. Dinî özgürlük alanı ile ilgili olarak, hâl-i hazırın şartları gereği savunduğu özgürlük fikrini, siyasî alanda yine Avrupa üzerinden örnekler vererek, özgürlük alanı olarak görülen demokrasinin ve mutlak parlâmenter sistemin zaaf noktalarını vermeye çalışır.⁵²⁹ Bundan dolayı sık sık parlâmenter sistemle yönetilen ülkelerdeki sorunları gündeme getiren *Mîzan*, bu sorunların tek sebebi olarak, tefrikaya izin veren sistemleri gösterir. Bu bağlamda Murad Bey, *Mîzan*'ın ilk döneminde henüz kendisini muhalif olarak tanımlamasa da başta kendisi olmak üzere, diğer muhaliflerin mutlak bir meşrûtiyet veya parlâmenter rejim taraftarı olmadığını padişaha ve kendisinden muhalif bir söylem bekleyenlere iletmiş olmaktadır:

Garbî Avrupa cemiyetlerini düçâr-ı enva-i gavaîl edegelen “parlâmentarizm” usûlünün en birinci netâyicinde bulunan tefrika iktizâ'sından olarak, bazen Avrupa'da ehemmiyetsiz vakia bütün memâlikçe te'sirât-ı azimesi hiss olunacak vukuât-ı mühimme sırasına giriverir.⁵³⁰

Mîzan'ın gerek sınırlı bir meşrûtiyet istemesinin, gerekse parlâmenter sistemi benimsememiş olmasının altında, zikredilen sistemlerin “ayak takımı”nın yönetime geçmesine vesile olması ihtimalidir. Bu ihtimal görüldüğü kadar tehlikesiz değildir, zira Fransa'nın ilerlemesinin önündeki en büyük engel, umûr-ı devletin “tabakât-ı süflâ” (baldırı çıplaklar) takımına bırakılmasıdır:

İmdi Fransa umûruna aff-i nazar-ı dikkat edilirse üç asırdan beri Fransa gereği gibi tarih-i medeniyete sâlik olup kat'-ı mesafe ettiği halde asr-ı hâzıra zarfında umûr-ı devlete müdahale-i hukukuna *hükümet-i idareden bî-behre olan tabakât-ı süflâ takımına i'tâsı* zamanata kadar ihtilal ahlâkı meşhûd olmadığı anlaşılıyor.⁵³¹

⁵²⁸ “Ruhban Cemiyetleri”, S.23, 29 Cemâziyelâhir 1304, s.191.

⁵²⁹ Murad Bey'in meşrûtiyeti savunmakla beraber demokrasiye ve mutlak parlâmentarizme karşı çıkışının en önemli sebeplerinden bir tanesi “avâm tabakası”nın siyasete katılması konusundaki muhafazakâr tepkisinin yanında demokrasinin 19. yüzyılda nasıl anlaşıldığı ile de alakalıdır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Vural, s.69-70.

⁵³⁰ “Cümle-i Siyasîyye”, S.87 Recep 1306, s.855, Ayrıca bkz. “Cümle-i Siyasîyye”, S.89, 19 Recep 1306, s.872.

⁵³¹ “Ahvâl-i Garbiyeye Bir Nazar”, S.71, 11 Rebülevvel 1306, s.701.

Muhafazakâr düşünce sisteminin savunduğu şekli ile aristokrasiye dayanan siyaset anlayışı, *Mîzan*'da bilhassa çoğulcu bir siyasî rejim öngören demokrasiye ve demokrasinin menşei olduğu düşünülen halka yaklaşımında kendisini gösterir. Halkın, sürekli kontrol altında tutulması gereken bir kitle olduğunun mesajlarını sık sık veren *Mîzan*, aristokrat bir bakış açısı ile halkın hissiyatının dengede tutulması gerektiğini, “başıboş” bırakılmaması lüzumunu vurgular. Hissiyatın dengede tutulması ise halkın milli hislerinin kuvvet bulacağı tarihteki önemli olayların sık sık hatırlatılması ile olur.⁵³² Bu bağlamda *Mîzan*'ın savunduğu şekli ile özgürlükler, her ne kadar arzu edilir bir durum olsa da avâm bu özgürlüklerin hikmetine malik olmadığı ve büyük ihtimalle olamayacağı için kontrolü olmayan ve iktidarı elde tutmayan akîl kişiler olmaksızın bir yönetim söz konusu olamaz.⁵³³ Parlâmenter rejime ve getirdiği özgürlüklere karşı fikir geliştiren *Mîzan*, içinde bulunduğu mevcûd baskılı sistemde de çok hoş bakmadığından tercihini, daha çok ülkede aynı efkâr üzerinde birleşmiş seçkin bir gurubun idareyi ele aldığı ve Osmanlı Devleti'nin temeli olduğu için, sembolik anlamda hanedânlığın da belli şartlarda devam ettiği bir sistemden yana kullanır. Seçkinleri düşünürlerin halka yaklaşımının bir örneği olan bu tavır devlet idaresinde, özgürlüklerin verilmesinde ve parlâmenter rejime yaklaşımda kendisini gösterir.⁵³⁴ Buna göre, halk yıllardır baskı altında olduğundan hürriyetle yaşamayı beceremeyebilir, bunun için alınacak kararlarda öncelikli olarak iyi eğitim almış, devletin menfaatlerine vakıf seçkin kişiler, halk adına söz sahibi olmalıdır. *Mîzan*'ın sıklıkla savunduğu halkın hürriyetle yaşamayı bilmiyor oluşu, her ne kadar geçici bir durum olarak verilse de *Mîzan*'ın ve Murad Bey'in II. Meşrûtiyetin ilanından sonra da, halkın kontrol altına alınması gerektiği ve “idare” edilmesi fikrini devam ettirdiğini görürüz.

⁵³² Murad Bey, “Bizde Niçün Olmuyor?”, S.24, 2 Recep 1304, s.199.

⁵³³ “Cümle-i Siyasîyye”, S.58, 8 Zilhicce 1305, s.545.

⁵³⁴ Ülkedeki sorunlardan dolayı halkın parlâmenter sisteme temayül ettiğini belirten Murad Bey, Sultan Abdülhamid'e İstanbul'da iken verdiği Lâyiha'da: “Avâmın ağzında millet meclisi veya meşveret-i şer'iyye sözü var idiyse de ârâ-yı umumîyyeye müstenid olan parlamento usûlü Avrupa'da bile köhnemiş olup tebdil-i tasavvur olduğu sırada, bahusus âmâl-i muhtelif arkasına düşmüş ecnâs-ı mütenevvia ile meskûn olan memâlik-i Şâhâne için pek de makbul görülmemeli” diyerek, parlâmenter sistem hakkındaki çekincelerini açık bir şekilde dile getirir. Bkz. *Yıldız Sarayı Hümâyûnu ve Bâb-ı Âlî*, s.88-89.

3.5.2. Mahdût Meşrûtiyet ve Elitizm

Mîzan 1886–1890 yıllarını içine alan İstanbul dönemi yayınlarında, doğrudan meşrûtiyet üzerinde durmazken Avrupa’daki yayınlarda bir sistem olarak tanımlanamamakla beraber, şeriatın bir emri olarak vermiştir. Buna karşılık Murad Bey hatıralarında, meşrûtiyeti tanımlarken şu ifadeleri kullanır: “Meşrûtiyet demek, efkâr-ı umumîyeye müstenit bir hükümet-i avâm demektir. Efkâr-ı umumîye dahi fırkalar ve mürevvicleri bulunan cerideler ve içtimalar mecralarından sâdır olur.”⁵³⁵ Kanûn zemininde yaptığı tanımda ise Murad Bey, usûl-i meşrûtiyeti, “kanûn dairesinde serbestî-i avâm” olarak belirleyecek ve bu çerçevede istişare ile idare edileceğini belirtecektir.⁵³⁶ Bu tanımla beraber meşrûtiyet fikrinin dayandığı ana zemin, öncelikli olarak şeriat ve şeriattan kaynaklanan veya onunla çatışmayan kanûndur. Bu kanûnların gerektirdiği şekil ile bireyi devlet karşısında koruyacak vekiller intihap olunur. İntihap olunan bu vekillerin yetkileri de mutlak değildir. Zira onlar dahi hükümet gibi şeriatın emri altındadır.⁵³⁷ Fakat mevcût durumda, şeriat hükümet tarafından hükümsüz bırakıldığından toplum ifsâda sürüklenmiştir. Burada şeriat kelimesinin kullanılması kasd-ı mahsûsla olabilir, şeriat kanûn yerine daha etkili olması için aynı anlamda kullanılmış olabileceği gibi aynı zamanda İslâm şeriatı anlamında da kullanılmış olabilir. Bu bağlamda *Mîzan*’ın, siyasî düşüncesinin temeli olan kanûn anlayışından yola çıkarak, Osmanlı yönetimine yaptığı ağır suçlamalardan birisi de meşrûtiyet sisteminin en önemli dayanaklarından olan kanûnun çiğnenmesidir. Bunun Osmanlı siyasî yapısındaki karşılığı ise “şeriat”ın çiğnenmesidir:

Teşkilât ve tanzimat-ı devlette muvazene mefkûddur. Sıfat-ı hâkimiyet şer’-i şerifte olması lâzım iken ahkâm-ı şer’iyyeye riayet etmek arzusu “hulefâ’-i resûl”de bile kalmamış, riayet ettirmek iktidarı dahi ümmette yahut ümmetin vekâletini derûhte etmeleri lâzım gelen ricâl-âlemde dahi kalmamıştır. Sıfat-ı hâkimiyeti -yani kuvve-i kanûniyyeyi şeriattan gâsp etmiş olan kuvve-i icraiyye mehakimin kuvve-i tatbikiye ve teftişiyesini de ayaklar altına almıştır.⁵³⁸

⁵³⁵ Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.25

⁵³⁶ Murad Bey, *age.*, s.37.

⁵³⁷ “Fakat bazı kavânin vardır ki, Çakırların meb’ûslarının rey’lerinden hariçtir. Ezcümle kavânin-i şer’iyye öyledir. Lâkin kavânin-i şer’iyye yalnız meb’ûsların taarruzundan hariç olmayıp hükümetin dahi tecavüzünden berîdir. Şu kadar ki kavânin-i ilâhî dahi “şart ile bey’at”ı, meşvereti, hukukunu men’ etmeyip bil-aks tervec ederler”. Mukavele kapsamında ve birey-devlet karşılaşmasında sorun yaşandığı takdirde ise *Mîzan* aradaki ihtilaf için meclis-i umumî veya mahkemeyi çözüm olarak sunmaktadır. Mahkeme Çakır Ali’ye karşı vazifesini îfâ etmeyen hükümeti îfâya çağırabilecektir. Bkz. “Had ve Hak”, 30 Kânunusanî 1896, S.161, s.2373.

⁵³⁸ “Ne Var, Ne Yok?”, 26 Mart 1896, S.169, s.2436. “Şer’-i şerife” dönmek olarak ortaya çıkan bu yaklaşım henüz meşrûtiyet istekleri başlamadan önce de dillendirilen bir meseledir. Bkz. Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, c.I,

“Ayaklar altına alınan şeriat”ın ve devletin, halka karşı olan sorumluluklarının hepsinin muhafazası, kanûna riayetle olacaktır. “Şeriatın devlet umûruna veya siyasî diğer meselelere taallûk eden hangi kaidesi kaldırılmıştır”, sorusunun cevabı verilmemesine rağmen, toplumun mevcût durumdan kurtulması için usûl-i istişarenin yeniden tesisinin gerektiği savunularak, şeriatın terk edilen kaidesi istişare imiş gibi gösteriliyor:

Ez cümle bizde hükümetin kabahati ile mukavelenâme-i aslînin ahkâmı ayak altına alınmıştır. Hatta mukaddes olan ahkâm-ı şeriat bile terk edilmiştir. Bundan cemiyet hastalanmıştır. Tedavisi için tedabir ittihâzı lâzımdır. Tedâbir dahi her nasılsa hükümet tarafından hûdserâne terk edilmiş olan usûl-i istişareden doğabilecektir. Çakır Aliler dahi şimdi lüzum olan usûl-i istişareye avdet olunmasını hükümetten bihakkin taleb ediyor. Zira istişaresizlikten mütevellit fenalıklar Çakır Alilerimiz ile beraber mülk ü devleti dahi harab edip gidiyor. Hil’at-i mukaddese-i hilâfetle müşerref olan saltanat-ı seniyye-i Osmaniye’nin, bâlâdakine mümasil binlerce tabuları teşkil edecek bir hale tenezzül edip etrafını setreden “hayâl” perdesinden üryân kalmış bulunduğundan, “hakikât”-ı şer’iyyeye avdete müsâraat etmeliyiz. Yoksa imha ve tahrib “hizmetine” iştirak etmiş bulunmağımızın “mes’uliyetinden” kurtulmanın imkânı kalmaz.⁵³⁹

Kaynağını şeriatın alan meşrûtiyetin/Kanûn-ı Esâsî’nin ahkâmına riayet edilmediği için, “duçâr-ı tehlikeye uğrayan devletin selâmet-i atiyesi”nin, Kanûn-ı Esâsî’nin yeniden idamesi ile kurtulabileceğini savunan⁵⁴⁰ *Mîzan*, şeriatı terk eden padişaha karşı bir yandan sürekli olarak usûl-i meşvereti bir çözüm olarak dayatmaya çalışırken, bir yandan da etkili olması için meşrûtiyetle şeriatı beraber kullanmaya gayret eder:

Kapıların biri: usûl-i meşvereti ihdâs ve sadaretin iktidar ve hey’etini iade eylemek tarikiyle vazife-i aslîye-i şer’iyye ve örfiyenize ric’at etmektir. Diğer dahi: kendi ihtiyârınızla terk-i saltanat eylemek suretiyle iptida eşhâs-ı hümâyûnunuz ve ba’de devlet ve hilâfeti büyük bir belâ ve faciadan kurtarmaktır.⁵⁴¹

Usûl-i meşvereti meşrû bir zemine oturtmasının tek dayanağı olan dinî unsûrlara, tamamen faydaya yönelik bir yaklaşımla bakar.⁵⁴² Yeni Osmanlıların savundukları şekli ile din, temel kaide olarak değil, devlet mekanizmalarının işleyişinde önemli bir işlev

s.27. İslâm Tarihi’nde siyasî iktidara muhalif bir tavır olarak daha çok adalet talebi ile beraber kullanılan “şeriat isteriz” sloganı Yeni Osmanlılar’da da kullanılacaktır, fakat bu kez belirleyici etken olan dinî hukukun yerine, menşe’i Batı olan yeni hukuka ve düzene karşı kullanılacaktır. Bkz. Türköne, s.76.

⁵³⁹ “Vazife ve Mesûliyet, Had ve Hak I”, S.161, 30 Kânunusânî 1896, s.2373-2374. Aynı şekilde Murad Bey, Osmanlı’nın mazinin mirası olan ilim ve siyasete kendilerini dayandıramadıkları gibi en büyük düsturları olan şeriata da sarılmayıp “hak”larını ve “had”lerini bilemediklerini savunur. Bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.30.

⁵⁴⁰ “Kasıt mı Yoksa Acz mi?”, S.179, 4 Haziran 1896, s.2514.

⁵⁴¹ “Açık Muhavere- Hâkipây-i Hilâfet-i Penahiye Ma’ruz-ı Abidâne-Medâr”, S.162, 6 Kânunusânî 1896, s.2378. Ayrıca bkz. “Ba’de’l Hüküm, Utbehû Âlîyye”, S.165, 27 Şubat 1896, s.2405.

⁵⁴² Dönemin karakteristik özelliği açısından bkz. Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s.37-45.

gören ve toplumu bir arada tutan unsûr olarak ele alınır.⁵⁴³ Bu bağlamda sık sık ulemâyâ hitâp ederek ulemâdan, din neyi gerektiriyorsa onu yapması istenir. “Siyaset”, “adalet”, “meşveret” usûlünü içeren şeriat anlayışından yola çıkarak sık sık fetva niteliğinde cevabı içerisinde olan sorular sorulur:

Makâm-ı imamet-i kübrada kaîm Zeyd, rü’iyyet-i mesâlih-i ümmette siyaset ve hilâfet-i İslâmiyeye adavvet ve husûmeti mesbûk ve müsbet olana âhar bir devlet-i gayr-i müslime ile istişare “matlûb ve vasiyeti üzere icra”ı amel eder, bundan emniyet-i ibâd münselib olur ve kendisini tarîk-i istikamet ve şeriata iade etmek üzere, kelime-i hakk ve nush-ı şer’ ile müracaat eyleyen ehl-i hâl ve akde eza ve cefada müdâvim bulunursa, Zeyd’in makâm-ı imamette bekası caiz olur mu, olmaz mı?⁵⁴⁴

Makâm-ı imamet-i kübrada kaîm Zeyd, ümmetin selâmetini te’min edecek tedbir-i celîl olarak, ehl-i hâl u ve’l akdî ve iltizamını ahdnâme şeklinde kabul eder ve ahdnâmenin ahkâmına riayet edeceğini hutbe-i âmmede ilan ve taahüd eyleser, ba’de bu taahüdden nükûl ederek illeti bizzat izah etmedikten maada, istizâh eyleyen ehl-i hâl u ve’l akde eza ve cefa ile ümmeti ihafe ve binaenaleyh emniyet-i umumîyeyi selb etmekte devam ederse, tarîk-i ahd ve şeriata iadesine ümit kalmazsa, Zeyd’in makâm-ı imamet-i Kübrada bekası caiz olur mu, olmaz mı?⁵⁴⁵

Murad Bey’in, “cerideler ve içtimalar mecrai”ndan çıktığını söylediği, efkâr-ı umumîyeye dayanan “hükümet-i avâm”, bugün anladığımız şekilde halka dayalı bir yönetim değildir. Zira Murad Bey’in genel anlamda öngördüğü meşrûtiyet, temsile dayalı bir sistemdir. Temsil heyeti ise Murad Bey’in “Milli Türkiye”nin kurucuları olarak gördüğü -hâl-i hazırda muhalif kanatta bulunan-, iyi eğitim almış gençlerden oluşmalıdır.⁵⁴⁶ Bu temsil hey’etinin seçiminde ise *Mîzan*’ın genel yaklaşımından anladığımız kadarıyla, halkın başat bir rolü yoktur. Halkı yönlendirebilecek, devletin selâmeti için çalışan zevat, bu seçme fiilini halkın adına yerine getirecektir. Murad Bey’in yaptığı diğer tanımda ise, “kanûn dairesinde serbestî-i avâm” olarak algıladığı

⁵⁴³ Usûl-i istişare Hakk’ın emri olarak ortaya konurken medenî âlem tarafından kabul edilirliliği de en önemli kıstas olarak alınır: “Heyet-i idaremizin şu miskin üryanlığını örtebilmek için yalnız bir çare vardır: o da Cenâb-ı Hakk’ın emrettiği ve medenî âlemin kabul eylediği istişare usûlüdür”. Bkz. “Kırkambarın Yeni Bir Marifeti”, 4 Haziran 1896, S.179, s.2515. Meşveret usûlünün veya parlamentoya yaklaşımın genel bir şekli olan şeriata uygun olduğu ön kabulüne dayanan tartışmalar Osmanlı siyasî düzleminde ilk kez Yeni Osmanlılarla veya Jön Türklerle başlamış değildir. Tanzimat sonrasında olduğu gibi Tanzimat öncesinde de mevcut sistemi tanımlarken ve sınırlamaya çalışılırken de aynı söylem geliştirilmiştir. Bkz. Lewis, s.73-74.

⁵⁴⁴ “İstiftâ Ve İstizah, Ulemâ-yı Din-i İslâm Hazerâtının Vazife-şinasâne Himmeterine Maruzdur II”, S.171, 9 Nisan 1896, s.2449-2451.

⁵⁴⁵ “İstiftâ ve İstizah, Ulemâ-yı Din-i İslâm Hazerâtının Vazife-şinasâne Himmeterine Maruzdur III”, S.172, 11 Nisan 1896, s.2456.

⁵⁴⁶ “İkiden Biri”, S.167, 12 Mart 1896s.2419. Ayrıca bkz. Murad Bey, *Yıldız Sarayı Hümayûnu ve Bâb-ı Âlî*, s.15-16 Murad Bey, halkı yönetimde söz sahibi yapmadığı gibi, halk için yapılacak değişimlerin de devlet eliyle yapılması gerektiğini savunmuştur. Otoritenin “yukarıdan aşağıya” doğru işlediği ve halkın aktif olmadığı yönetim işleyişini benimseyen Murad Bey kendisini “serbestî muhafazakâr”ların “otoriter” kısmına mensup olarak görmesi de bunu açıklar. Bkz. Murad Bey, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?*, s.127, Ayrıca Bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.108-110. Ayrıca otoriteryanizm için bkz. Andrew Heywood, *Siyaset*, Buğra Kalkan (ed.). Liberte Yay. 2006, s.52.

meşrûtiyet, devleti kanûn olarak gören düşüncenin bir ürünüdür. Dolayısı ile gerek, “hükümet-i avâm”, gerekse “kanûn dairesinde serbestî-i avâm” fikri, halka değil nitelikleri belli olan bir guruba dayalı meşrûtiyettir.⁵⁴⁷

Demokrasiyi ve mutlak meşrûtiyeti benimsemeyen Murad Bey, ülke sınırlarında yaptığı yayınlarda dillendiremediği meşrûtiyet isteğini ilk olarak, Avrupa’da kaleme aldığı *Yıldız Sarayı ve Bâb-ı Âlî-i Hümâyûnu* adlı risâlesinde dile getirir. Risâlede, Murad Bey’in yaptığı meşrûtiyet tanımından da anlaşıldığı şekli ile daha sonradan kapsamını değiştireceği bir “mahdût meşrûtiyet” çerçevesi belirler. Buna göre azınlıklara da temsil hakkı veren Murad Bey, toplam yirmi beş üyeden oluşacak meclisin hukukî yetkilerini sınırlayarak,⁵⁴⁸ Avrupa’daki Jön Türklerin aksine mutlak bir meşrûtiyet değil, “mahdût bir meşrûtiyet” isteğini ifade eder. Hem mahdût meşrûtiyet isteği, hem de gerekirse meşrûtiyetin temini için “kıyam”dan ziyade yabancı müdahalesini tercih etmesi, *Mîzan*’ın siyasî algısına hâkim olan, aristokrasiye dayanan bir yönetim şeklini benimsemesi ile ilgilidir. Her ne kadar ihtilalle bir yönetim değişikliği söz konusu olduğunda, ülkenin karışacağını ve yabancıların da müdahale için kendilerinde her hakkı görecektiklerini öne sürmüş olsa da asıl kaygının, kıyamın/ihtilalin ihtimallere açık bir sonuç verecek nitelikte olmasından çıktığı görülür. Kıyamda/ihtilalde, yönetime kimin geçeceği belli değildir. Dolayısı ile hanedânın veya seçkin ricâl-i devletin yerine, “ayak takımı”nın gelme ihtimaline karşı yönetimi kontrollü bir hale getirecek, mutlak bir müdahale hakkını kendisinde görmeyecek ve ona göre davranacak olan yabancı bir devletin müdahalesi ile meşrûtiyet yeniden ilan edilebilir.⁵⁴⁹ Kıyamla alâkalı olarak farklı bir yaklaşımını hatıralarında gördüğümüz Murad Bey, Fransız M. Combo’ya yönelik olarak şöyle diyecektir:

Evet, ortalığı düzeltmek himmeti ecnebilerden değil, bizden gelmelidir. Lâkin hükümetten bu himmetin geleceğine ümid yok gibidir. Garb’da olduğu gibi aşağıdan tazyik-i icrası bizde caiz değil itikadındayım. Çünkü bunca esbâb-ı inkıza rağmen, devletin yarım asırdan beri payidâr olması halkımızın hükümetine karşı olan bir rabîta-i maneviyatları semeresidir. Bu hâl Garb’te mevcûd değildir. Hükümeti selâmet tarîkine

⁵⁴⁷ Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.43. Ayrıca bkz. “Cevap”, S.62, 16 Eylül 1908, s.265.

⁵⁴⁸ Murad Bey, *Yıldız Sarayı Hümâyûnu ve Bâb-ı Âlî*, s. 96-100. Murad Bey, Sultan Abdülhamid’e henüz İstanbul’da iken sunduğu Lahiyada mahdût bir meclis anlayışını daha net ortaya koyar ve bu layiha’yı daha sonra *Yıldız Sarayı Hümâyûnu ve Bâb-ı Âlî* risalesinde yayımlar. Bkz. Murad Bey, *agr.*, s. 89.

⁵⁴⁹ “Makasîd-ı Vatan-perver-ânenin Hadd-i Gayesi Selâmet-i Devlet Olmalıdır”, S.160, 8 Şaban 1313, s.2366. Kıyam fikrinden uzak dursa da *Mîzan*, Avrupa’daki muhaliflerin düşündüğü doğrultuda, Mısır’daki yayınlarda “evâmîr-ı ilâhiyeden müstebân olan vazife-i ümmet musarrâh olduğu gibi tehlike-yi umumîye” gereğince kan dökmekten çekilmeyeceğini ifade eder. Bkz. “Vazife ve Mesûliyet, Ne Var, Ne Yok?”, S.171, 9 Nisan 1896, s.2451.

sevk için sizde olduğu gibi aşağıdan nüfûz icra etmekten o emsâlsiz olan rabıtaya hâlele gelebilir.⁵⁵⁰

Osmanlı toplumunun yapısına ve siyasî anlayışına yönelik, sosyolojik diyebileceğimiz bu tahlilde, yapılan tespitin dışında Murad Bey'in arzusunu da okuyabiliriz. Zira Avrupa'da yayınlandığı dönemde, zaman zaman eleştirdiği bu “emsâlsiz rabıta” *Mîzan*'ın her dönemde savunduğu ve zorunlu gördüğü bir bağdır.⁵⁵¹ Bir anlamda Murad Bey'in, pratik ihtiyaçlara dayandırdığı muhafazakâr siyasî düşüncesini besleyen en önemli âmil halkın devlete/sultana olan bu bağlılığıdır diyebiliriz.

Mısır'daki yayınlarda diğer Jön Türklerle aynı düzlemde olabilmek için mahdût mesrûtiyet fikrini genişleten *Mîzan*, “ihtiyat bayrağı” olarak bir dönem savunulan mahdût meşrûtiyet yerine, Mısır'da yeni bir bayrak açar. Bu yeni bayrakta mutlak meşrûtiyete ve kıyam fikrine daha fazla yer vermeye başlayacaktır:

Yeni bayrağımızın namı bâlâda muharrerdir. “Usûl-i meşrûtiyet, hâkimiyet-i milliyet, vazife ve mesûliyyette umum Osmanlılar için müsâvat, bunlar Sultan Hamit hazretleri için fesadın kuyusu gibi gözüktür. Hâlbuki bunlar, düstûrda münderiç kavânîn-i devletin ahkâmı cümlesinden olup pek meşrû’ metalibdir. Hatta icab edenleri ifâ-yı vezâife davetten ibarettir, denilebiliyor.

...

Biz şimdi beka-yı selâmet-i mülk ve devlet namına olarak Kanûn-ı Esâsî'nin iade-i ahkâmını talep ediyoruz.

Bugün Kanûn-ı Esâsî'nin iade-i ahkâmını arzu etmeyecek Sultan Hamid'den başka bir Osmanlı yoktur.

Bilcümle Osmanlılar ahkâm-ı kavânîni kabule mecburdur. Kendi ihtiyârıyla kabul etmeyenler icbâr edilir. Cebirde de muhalefet ederler ise silâh istimâl olunur. Bu dahi ezcümle siyaset-i İslâmiye ve Osmaniyenin de tecvîz eylediği bir kaide-i umumîyedir.⁵⁵²

Halkın seçme yetisinin olmadığını ifade ettiği ve yönetimi belli bir kesime hak görür ifadelerine rağmen, genel eğiliminin dışında, *Mîzan*'ın Mısır'daki ilk yayınlarında “mukavele” anlayışından yola çıkarak, “vazife ve mes’uliyet”e dayandırdığı bir sorumlulukla fertlerin hür iradesi ile siyasî tercihlerini belirleyebileceklerini ifade eder.

Hâmil-i hükümet, aslen ve hukuken efrâd-ı milletten olup, “meşrûten vazifedar” olmak haysiyetiyle müteahhid olduğu şurûta riayet ettiği müddetçe, vezaîf-i mütekâbile”ye

⁵⁵⁰ Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.20.

⁵⁵¹ Yeni Kabine ve Bâb-ı Âliyenin Mesûliyyet, S.6, 22 Temmuz 1324, s.26. Ayrıca bkz. “Nur Gazetesine Cevap”, S.9, 19 Rebülevvel 1304, s.72.

⁵⁵² “İkinci Kudemâ Gayreti”, S.172, 16 Nisan 1896, s.2459. Hâkimiyet-i milliye kavramı önceleri gayr-i müslim tebaaya karşı Müslümanları ifade ederken, daha sonraki dönemde kavramdan bilhassa Kanûn-ı Esâsî'nin ilanı ile beraber halkın yönetimde söz sahibi olması anlaşılmıştır. Hâkimiyet-i milliye kavramının kullanımı ile ilgili olarak bkz. Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s.105.

riayet olunmasını “taleb” ediyorlar. Fakat kendi “vazife”lerinde tekâsül edince, emr ve talebde bulunmak için hakk ve salâhiyetini gaib eylemiş olur.

Mahallenin efrâdı bilâ-içtima birini muhtar intihâb etmekle, onu içlerinden hârice çıkarmıyorlar. Yalnız kendilerine karşı bir takım “vazife”lerin ifâsıyla müteahhid bir “vekil-i muvakkate” haline koyuyorlar.

Muhtar taahüd ettiği vazifeyi ifâda tekâsül ederse müvekilleri onu başından azl ile yerine daha güzel surette ifâ-ı taahhud edecek olanı intihâb etmeye salahiyyât dârdırlar. Zira esasen intihâbda ifâ-yı vazife” etmesinden başka bir maksat ve illet yoktu, olamaz idi.

Aksine olarak şayed müntehibler vezâif-i mütekâbilede izhar-ı kusurlar ederse, müntehib icmaâ-ı şikâyet, o da olmazsa “istifa” edebiliyor. Çünkü intihâb gibi “kabul” dahi ihtiyârî olduğu cihetle tarafeynden birinin icbarına hiçbir mânâ ve münasebet kalmaz.⁵⁵³

Murad Bey, fert iradesini kabul etse dahi, yönetimi ele alacak veya devlet umûru ile ilgilenecek iradenin, halkı oluşturan “hür” bireylerden meydana gelecek olmasına sürekli olarak endişe ile bakmıştır. *Mîzan*’da gördüğü bir rüyayı anlatan Murad Bey, Sultan Abdülhamid’le olan diyalogunda, Padişaha karşı Osmanlı halkını ve avâm dediği kitleyi savunurken, Padişah’ın ağzından kendi zihnindeki endişelere sebep olan unsurları sıralarken, bir yandan da bu şüphelere cevap verir nitelikte cümleler sarf eder.⁵⁵⁴ Halka yönelik olarak sürekli gündeminde olan eleştirilerinden, endişelerinden halâs olmak istese de Murad Bey, halka yönelik yaklaşımında çok fazla bir değişiklik sergileyemeyecektir. Zira hatıralarında bahsettiği şekli ile “halkın uyanıklığına mübtteni hiçbir emel-i hâzır”ı, mücadelesi boyunca olmayacaktır.⁵⁵⁵ Aynı şekilde mutlak meşrûtiyeti kabul eder ifadelerin yanında, zaman zaman “caiz” görmediği ve Yıldız Risâlesi’nde kan dökmekten imtina ettiğini belirtmesine rağmen İslâm’ın ve Osmanlı siyasî tecrübesinin desteklediğini iddia edeceği kıyam fikrine de bu dönemde yakın görünür ve meşveret veya hak talebini artık padişaha değil, direkt olarak ümmete yöneltir.⁵⁵⁶ Kıyam/ayaklanma fikri bu dönemde işlenmekle beraber, *Mîzan*’ın genel

⁵⁵³ “Vazife ve Mesûliyet, Had ve Hak, I”, S.161, 30 Kânunusani 1896, s.2370.

⁵⁵⁴ “Vazife ve Mesûliyet, Ne Var, Ne Yok? II”, S.170, 2 April 1896, s.2442-2444

⁵⁵⁵ Murad Bey, Avrupa’da kendisini ikna etmeye çalışan Ahmed Celaleddin Paşa’ya hitâben mücadelesini savunurken de bu yolda bir açıklamada bulunur: “Millet cahil ve nankör olabilir. Fedakârâne bir hizmeti küfr ve tecavüz makâmında kabul ile lanet okuması bile görülür.” Bkz. Murad Bey, *Mücahede-i Milliye*, s. 156. ayrıca bkz. Murad Bey, *age.*, s.253. Murad Bey daha sonra hatıralarında, “sürü âdabına müstağrak” olarak tanımladığı Osmanlı halkını aydınlatma çabalarının yetersiz kaldığını ifade edecektir. Bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.22.

⁵⁵⁶ Murad Bey, Mısır’da *Mîzan*’ı yayınlamaya başlarken hükümete üç ay süre tanıyacağımı, bu üç ay zarfında hükümet mesleğinde bir değişikliğe gitmezse kendisinin mücadele şeklini değiştireceğini beyan etmiştir. Bkz. *Mücahede-i Milliye*, s.91. Aslen karşı çıktığı ihtilal fikrine burada yaklaşması bu sebebe dayanmaktadır. İhtilal fikrine Jön Türklerin genel temayülünden dolayı yaklaşan Murad Bey ve dolayısı ile *Mîzan*, Kanûn-ı Esâsî’nin kabulünü reddeden Sultan Abdülhamid’i “kanûna asi”, “ehl-i kıyam”ı ise “kanûn mücahidi” olarak tanımlar. Bkz. “İkinci Kudemâ Gayreti”, 16 Nisan 1896, S.172, s.2458-2459. Mücahid olmalarının en büyük dayanağını ise ellerinde sadece “hukuk-ı tarihiye-i Osmaniye” değil aynı zamanda ondan daha mukaddes olan “hukuk-ı şer’iyye-i İslâmîye” olmasını gösterecektir. Bkz. “Vazifedarlar Kimlerdir?”, S.173, 23 Nisan 1896, s.2467.

tavrından çıkardığımız kadarıyla bu durum, halkı içine alabilecek bir eyleme yönelik değildir. Halkın aktif olduğu tek alan, talebini ilettiği ve desteklediği eğitimli ve donanımlı muhaliflerin başında olduğu ve kontrol ettiği bir ayaklanma fikridir. Bu bağlamda en baştan beri Padişah'a sunduğu “ya kabul-i meşveret ya terk-i hükümet” teklifini:

Zulüm ve istibdatta mecnunâne inad ile tıflayâne havf ve ihtirâzın mesûliyet-i azime korkusu âsâr-ı olduğu tebeyyün ediyor! Bu halde ikiden birini intihap Sultan Hamid'e değil artık ümmete kalıyor:

Ya ses çıkarmayıp işleri öylece bırakmak ve devlet ve hilâfetin mahvıyla memâlikimizin ecnebiler beyninde taksim olunmasına rıza göstermek. Yahut, yegâne mani'-i selâmet-i umumîye olduğuna artık şüphe olmayan Sultan Hamid hazretlerinin her ne suretle olursa olsun hal'iyle umûr-ı idareyi erbâbına teslim edebilmek,

şeklinde ümmete sunar.⁵⁵⁷ Fakat halka karşı ihtiyatlı tutumuna devam eder. Murad Bey hatıralarında da bahsettiği şekli ile halka hiçbir zaman tam bir güvenle bakamamıştır ve sürekli mutedil bir dil kullanmıştır. Buna rağmen halka yönelmesi ise *Mîzan*'ın “vazife ve mes'uliyet” fikri bağlamında, halk için bir özgürlük ve hak talebinden daha ziyade, halkın kendilerini desteklemesi yönünde bir talepten kaynaklanmaktadır:

Öyle ise “usûl-i meşveret” sayesinde hâsıl edebileceğimizi var fikirle düşünelim. “ittihâd ve ittifak”a dayanarak var kuvvetle bir cihet-i selâmete Osmanlılığı çevirmeye hep birden gayret edelim. Hep birden!? Evet, başka çare yok! Meşveret, ittihâd ve ittifak- işte hayatımız, birincisinin husûlü, ikincisinin mevcûdiyetine vabeste, ikincisinin hem husûlü hem devam ve bekası birincisine muhtaç. Ee, ne yapalım? İşte hükümet birincisini kabul etmiyor. Bu halde ikincisini hâsıl edecek “icra-yı aslıye”ye yapışmalıyız. “fakat ...” Acele etmeyelim.⁵⁵⁸

Osmanlı halkına hitâp ederken öncelikli olarak Müslümanların siyasî algısında olmayan, yöneticinin “sahib-i mülk” olduğu fikrini halka nispet ederek, halkın nazarında sultanın meşrûluğunu sorgulamaya çalışır. Bu anlamda halkı tebaalıktan sahib-i mülk seviyesine yükselterek hitâbının ve talebinin zeminini ortaya koyar:

“Ne hak ve salahiyetle?... sahib-i mülktür, keyfini icraya muktedirdir. Keyfi inkıraz istiyorsa ne yapabiliriz” mi dediniz? Hayır, “sahib-i mülk” tabiri bizim tazim ve nezaketimiz semeresidir. Umûr-ı şirkette keyfîni icraya asla muktedir değildir. Hele inkırazı istemek haddi bile değildir. Onu ister ve ısrar ederse haddini bildirmekle cümlemiz mükelleftir. Evâmir-i mukaddese-i ilâhiye

⁵⁵⁷ “İkinci Kudemâ Gayreti”, S.172, 16 Nisan 1896, s.2458.

⁵⁵⁸ Tunalı, “Vazife ve Mesûliyet-Osmanlılık Alemini Sarsan Vazife ve Hak Sû-i İstimalleridir I”, S.173, 23 Nisan 1896, s.2471. Ayrıca bkz. Bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.22.

ve hukuk-ı sarihiye-i beşeriyemiz, o hak ve muhalefeti vazife-i mahsûs suretinde bize tahmîl ediyorlar!..⁵⁵⁹

Halkı kulluktan sahib-i mülk konumuna getirerek bir anlamda, kendince iade-i itibarda bulunan *Mîzan*, usûl-i meşveretin îfâsı için mühürdarın elinden mühürün alınmasının rasyonel ve dinî gerekçelerini ortaya koyar:

Usûl-i meşveret, hak tarafından tavsiye olunan bir usûl olduğu gibi felsefiyyunun tahariyat-ı mütemadiyeleri neticesinde bulunup, hikmet-i siyasîyye makâmında gösterilen usûl-i idare yine bu usûl-i istişaredir. Yani nakl ve aklın tevakuf ettiği bir nokta-i hikmet demektir. Fazla olarak usûl-i nazariyat dairesinde kalmayıp, medenî âlemde fiiliyât ile isbat-i hüviyet eylemiştir.

...

Ahvâl-i hazıra tedabir-i seriâ' ve müessire ittihâzını daîdir. Yegâne tedbir-i melhûz usûl-i istişareye tebaiyyet ve riayettir. Bir takım nazariyata âşık hayâl-perest değiliz. Millet meclisi içtimâ etsin de başka ne olursa olsun demiyoruz. ... Hatta zulüm ve meskenet kapısını kapayabilecek ve emniyet ve mâ' delet kapısını küşâd edecek başka usûl varsa onu da kabule hazırız.

Kanûn-ı Esâsî hükmüne riayet olunmasını talep ediyoruz. Buna sebep olan ahvâl-in birincisi: Kanûn-ı Esâsî'nin kavânîni mevcûde-i Osmaniyeden bulunmasıdır. Kanûn noksan, hatta fena olsa bile düstûrdan hekke oluncaya kadar ahkâmına riayet etmek lüzumu devletin umumîyet cihetiyle şân ve vazifesi iktizâsındandır. Kanûn-ı Esâsî ahkâmına riayet etmemekle esasen kavânîne ve taahhüdâta riayet etmemekten dolayı ithâm olunmak ve binâenaleyh enzar-ı ağıyardan düşmek ihtimali etmiş oluyoruz.

Saniyen: Kanûn-ı Esâsî, şimdiki derdimize deva olacak yegâne bir ilaçtır. Bahs-i tenkis veya tevsî' yolunda ta'dile muhtaç olup olmamasında değildir. Esasen meşveret-i şer'iyenin her ne şekilde olursa olsun kabul ve tervîci lüzumundandır. Şu usûl-i istişareyi kemal-i şa'sâa ile ihdâs ve daha doğrusu "iâde" eden padişahımız şimdiki padişahımız bulunduğu cihetle envar'-ı mesûliyetler ber-taraf edilse bile yalnız Sultan Hamit hazretlerinin şân ve haysiyet-i zâtîyyesi istid'âmıza iştirak etmesini daî bulunduğundan muvafakati için yalnız bu cihet kâfidir.⁵⁶⁰

Bütün sorunların kaynağı olarak Kanûn-ı Esâsî'nin kaldırılmasını gösteren *Mîzan*, bir anlamda Kanûn-ı Esâsî'nin ilanından öncesini de aynı noktada değerlendirerek, Kanûn-ı Esâsî'nin ilanı öncesindeki durumun nasıllığı ile ilgili bir izah getirmeksizin yaklaşık otuz yıldır Kanûn-ı Esâsî'den mahrum yaşanıldığını belirtir.⁵⁶¹ Meşrûtiyeti kurtuluşa götürecek tek usûl-i idare olarak gören yaklaşımı ile bütün aksaklıkların sebebini adem-i meşrûtiyete bağlayan *Mîzan*, 1876 Kanûn-ı Esâsî ilanı öncesindeki durum için bir açıklama getirme lüzumu hissetmez. Ülkenin ilk kurulduğu günden, meşrûtiyetin ilga edildiği güne varıncaya kadar Kanûn-ı Esâsî ile yönetilmiş ve mükemmel bir sistem

⁵⁵⁹ "Vazifedarlar Kimlerdir?", S.173, 23 Nisan 1896, s.2465. Aynı şekilde Tunalı imzasıyla, halka yapması gerekenler anlatılırken, "Hükmnâme-i mesûliyetimizi ya utana utana imzalayacağız, yahut mertçe insanca yırtıp atacağız. Evet, bu "mahkeme-i Osmanîye"de hepimiz a'za sıfatıyla bulunmakta olduğumuz cihetle, iktidar elimizde demektir. Hâkim de biziz, mahkûm da biz!" denilerek halkın saltanat/hilâfetin üstüne çıkarıldığını görüyoruz. Bkz. Tunalı, "Vazife ve Mesûliyet", 30 Nisan 1896, S.174, s.2477.

⁵⁶⁰ Murad Bey, "Kırkambarın Yeni Bir Marifeti", S.179, 4 Haziran 1896, s.2515-2516.

⁵⁶¹ "Kanûn-ı Esâsî", S.3, 4 Kânunusanî 1897, s.3.

üzere idare edilmiş gibi bir tavır benimsenerek, bir nevi Kanûn-ı Esâsî öncesi yok sayılmaktadır.⁵⁶² *Mîzan*'ın bu anlayış içerisinde, meşrûtiyetin karşısına “anarşi”yi oturttuğunu görüyoruz: “İşte Kanûn-ı Esâsî yerine “anarşi”nin ikamesi bu feci hali intâc etti”⁵⁶³ ifadesi ile sık sık dillendirilen anarşi söylemi, Abdülhamid’e yönelik olarak kullanılsa da adem-i kanûn olarak görülen anarşi, Kanûn-i Esâsî’nin uygulanmadığı bütün dönemlere şâmil kılınmaya çalışılır. *Tunalı* imzası ile çıkan bir diğer yazıda ise “devlet-milletin vekilharıcı padişahta-mühürdârıdır” alt başlığı ile “küçük memurlar” a seslenerek, “Yıldız”ın ekalliyette kaldığını ve haddini aştığını, yapmaları gereken şeyin selâmeti bir güneş olan, doğduğu anda ak bir gün göreceklere, “halk”ın, gerçek efendileri olduğunu ve onun peşinden gitmeleri gerektiği anlatılır. Memurlar başta olmak üzere devleti kalp, milleti ruh olarak tanımlayıp, hükümetin halkı sıktığı belirtilerek bütün halk görevini yapmaya çağrılır: “Hayat-ı siyasîyemize artık sû-i kasdı olduğu mertebe-i sübûta varmış olan “mühürdar”ın elinden mühr-i cemiyet”i alıp, bir münasibine tevdi’ etmek farz oldu!”⁵⁶⁴ *Mîzan*'ın “ekalliyette kalan” Yıldız’a karşılık çoğunluğu temsil eden halk için çalışılması gerektiğini söylemesi ile meşveret söylemlerinde kavramsal olarak dillendirilmeyen demokrasi ve halk düşüncesine yakınlığı görülüyor. Bu bağlamda *Mîzan* medeniyetin/terakkiyatın ve dinin emri olan “hâkimiyet-i millet”in vaz’ edilmesini ifade eder ve bu yapılırken bir meclis söz konusu olduğunda, unsûr-ı hassa dışında kalan diğer unsûrlarla da birlik içerisinde yaşanılacağını savunur.

Bir taraftan temeli millî tarihimiz olan şeriat-ı Muhammediyenin talebi, diğer taraftan terakkiyat-ı hazıra-i medenîyenin iktizası, hükümetin “hakimiyet-i millet” esası üzere tanzim ve ıslahını dâ’idir. Hâkimiyet-i millet, arâ-i umumîye cetveliyle zahir olarak vücût bulur. Binaenaleyh beyhûde yere uğraşp, tevhide çalışacağımız mahalle dedikodularının ilk içtima’ edecek millet meclisinde ber-heva olabileceğini unutmayalım.⁵⁶⁵

⁵⁶² “Kanûn-ı Esâsî”, S.5, 18 Kânunusanî 1897, s.4.

⁵⁶³ “İd-i Millî”, 4 Kânunusanî 1897, S.3, s.1. *Mîzan*, Hasan Fehmi Bey’in ölümü sonrasında çıkan karışıklıkları da adem-i kanûniyeye bağlayarak anarşizm olarak nitelendirir. Bkz. “İcâb-ı Hâl”, S.120, 27 Mart 1325, s.497. Ayrıca bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.98. Bilhassa II. Meşrûtiyet öncesi *Mîzan* gibi diğer muhaliflerde Abdülhamid’i anarşiye meydan vermekle suçlar. Bkz. Emil, *Jön Türklere Dair Vesikalar*, s. 30. Aynı zamanda Murad Bey, bilhassa 31 Mart Vakası sonrası kendisine nispet edilen irticacılığı da istibdatla beraber ele alıp, meşrûtiyetin karşıtı olarak verecektir. Bkz. Emil, *age.*, 53. Murad Bey Avrupa’da yayınladığı risâlede ise Abdülhamid’in meydana getirdiği anarşinin sadece Osmanlı için değil Avrupa için de tehlike arzettiğini ifade ederek bir yandan Avrupa kamuoyunun desteğini çekmeye çalışırken bir yandan da Avrupa’nın müdahale etmesi gerektiği fikrini beyan eder. Bkz. Murad Bey, *Türkiye’nin Kuvvet ve Zaafı*, s.59. Alıntı, Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.440.

⁵⁶⁴ Tunalı, “Osmanlılık Âleminde Sû-i isti’ mâlât”, S.176, 14 Mayıs 1896, s.2495.

⁵⁶⁵ “Vazifedarlar Kimlerdir?”, 23 Nisan 1896, S.173, s.2469. Tanzimat sonrası “hâkimiyet-i millet, hükümet-i şahsiye”nin karşısına konulması ile ilgili bkz. Ziya Paşa, “İdare-i Cumhuriye ile Hükümet-i Şahsiyenin Farkı”, alıntı,

Mîzan, gerek özgürlükler gerekse meşrûtiyet bağlamında, öncelikli olarak azınlıklar problemini ele alması ile genel söylem olarak, sadece pratik çözümler sağladığı için meşrûtiyet sistemini istediği izlenimi verir. Avrupa'daki yayın döneminde bu tavrının bir gerekçesi olarak, Ermeniler başta olmak üzere azınlıkların Avrupa'da kendi lobilerini oluşturarak, Osmanlı Devleti aleyhine destek toplamaya çalışmaları gösterilebilir. Her ne kadar *Mîzan*'ın saraya karşı muhalefetini sertleştirdiği bir dönem olsa da *Mîzan*, kurumsal anlamda devlete ve hanedânlığa olan muhafazakâr yaklaşımından dolayı azınlıkların yürüttüğü muhalif hareketin, Jön Türklerle hareket etmeleri için çaba göstermiştir. Bu bağlamda meşrûtiyetin ilanı, devletin bekası için elzem görülürken, anâsır-ı ittifakın sağlanmasında en önemli âmil olarak gösterilir. Azınlıklarla ilgili konunun dışında da *Mîzan*, usûl-i meşrûtiyete yaklaşımında aynı şekilde pragmatik bir amaç güdecektir. Bununla ilgili olarak meşrûtiyeti bir siyasî sistem olarak incelerken *Mîzan* daha önceki demokrasi ve mutlak meşrûtiyetle ilgili endişelerini bertaraf etmemekle beraber, Kanûn-ı Esâsî'nin aleyhinde hiçbir delil olmadığı iddiasında bulunur. Bu iddianın savunulmasında bir siyasî teori olarak incelemeyen veya eleştirel bir yaklaşımdan daha ziyade, Kanûn-ı Esâsî'nin ilanı ile birlikte Avrupa nazarında düzelecek olan konum, engellenecek yabancı müdahalesi ve ittihâd edecek anâsır-ı muhtelif etkeni daha güçlüdür. Buna rağmen *Mîzan*, mevcût sistemle, prensip olarak bir sorununun olmamasının ve meşrûtiyeti çözüm olabilecek tek usûl-i idare olarak görmesinin altında, Sultan Abdülhamid'le ilgili kişisel sebepler olduğunu da ifşa etmekten kurtulamaz: "Bütün bu belanın önünü şu iki kelime alabilir: Kanûn-ı Esâsî.. Çünkü bugünkü düşmanlar o gün dost olur. Kanûn-ı Esâsî arada hiçbir tefrika bırakmaz. Bizi sevecek takdis edecek hür, müstakil, Kanûn-ı Esâsî vaz'ı, millet hamisi padişah arıyoruz."⁵⁶⁶ *Mîzan*, Kanûn-ı Esâsî'nin yeniden idamesini isterken Avrupa'daki Jön Türklerle beraber hareket etmek adına desteklediği fakat hiçbir dönemde ateşli bir şekilde savunuculuğunu yapmadığı mutlak meşrûtiyet yerine, daha çok padişahın başta olduğu, halkı temsil eden, fakat çok da fazla halktan olmayan "şûrayı ümmet" yerine geçecek bir meclis-i meb'ûsân fikrini ifade eder. Bu savunulurken, I.

Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978, c.II, s.78-81.

⁵⁶⁶ "Kanûn-ı Esâsî", S.5, 18 Kânunusanî 1897, s.4. *Mîzan* aynı zamanda devlet-millet ayrılığını da milletin başında millete layık bir baş bulunmamasına bağlar ve Osmanlıya ihsan edilecek hürriyetin Avrupa'ya da barış getireceğini savunur. Bkz. "Bayram Tebriği", S.20, 7 Mayıs 1897, s.2.

Meşrûtiyete halkın sahip çıkmadığını düşündüğü için, halkın endişelerine yönelik olarak bir tavır geliştirilecektir:

Bir de Kanûn-ı Esâsî padişahın elinden hiç hukukunu almıyor. Kuvve-i icraiyye kâmilen padişahta kalıyor. Â'yânı nasb ve tayin eden, Meclis-i Meb'ûsân'a gerek intihâbatı istedikçe tecdîd ve gerek â'yânca ta'dilâta muhalefet suretiyle nüfuz eyleyen padişah olduğu için kuvve-i kanûniyenin bir kısmı da ona ait bulunuyor. Ancak Meclis-i Meb'ûsân bu bâbta muavenete geliyor. Kanûnları hazırlıyor, mesâvîyi haber veriyor, mahâsini gösterir, hükümdarı ikaza hizmet eyliyor, şûra-yı ümmet yerine geçiyor. Milletle halife arasında vasıta-i istişare hatta vusûl ve muhabbet oluyor. Her iki tarafında hayır ve hasenatına çalışıyor.⁵⁶⁷

İstanbul'daki yayınlarda istikbâle umutla bakan tek devlet olarak ilan ettiği Osmanlı Devleti için artık tek umut, Kanûn-ı Esâsî'nin yeniden ilanından geçmektedir. Tek çözüm olarak gösterilen meşrûtiyet, Osmanlı iç dinamiklerini sorgulamaktan uzak, Avrupa'ya nazaran bir çözüm olarak sunulurken, aynı zamanda Avrupa tarafından, “vahşi koyun sürüsü” olarak görülen Osmanlı toplumu için yeni bir şans olabileceği belirtilir. Mutlak meşrûtiyete genel olarak olumsuz yaklaşan *Mîzan*, zikredilen sebeplerden dolayı bu dönemde savunmakla beraber⁵⁶⁸, meşrûtiyete veya parlamenter sisteme “terbiye” olarak hazır olmayan millet için bunun tek çözüm olduğunu ifade eder. Murad Bey, genel tavır olarak desteklediği, meşrûtiyete Osmanlı halkının hazır olmadığını, bunun için mutlak meşrûtiyeti benimsemeyen ve elit bir kadro tarafından siyasî kadrolaşmayı sağlamayı planlayan siyasî düşünceye karşı, mutlak meşrûtiyeti savunurken bilhassa halkla alâkalı olumsuz yargılara karşı Avrupa'daki yayınlarda bir itiraz getirmekten ziyade, ehven-i şer düşüncesi ile başka çözüm yolu olmadığını ifade etmektedir:

Güya bu millet henüz terbiye görmemiş, böyle Kanûn-ı Esâsî, usûl-i meşveret yürütememiş. Bunlar en mütemeddin milletlerde bile zor yürüyormuş. Bu iddia Avrupalılarda bile mevcûddur. Buna en birinci itiraz-ı redd şudur: işte bizim için iki yol vardır. Ya Kanûn-ı Esâsî ile yürümek. Ya Kanûn-ı Esâsî'siz yürümek. Bu son tarîki tecrübe ettik. Dehşet içinde, kan içinde, berbat, murdar bulduk. Mahvolmayacak ise o

⁵⁶⁷ “Kanûn-ı Esâsî”, S.5, 18 Kânunusani 1897, s.3. Halkın seçme istidâdının yeterli olmadığı veya padişahın mutlak yönetime alıştığı ve yetkilerinin elinden alınması gibi iddialara Murad Bey, çoğunlukla katılmakla beraber bilhassa Avrupa'daki yayınlarda kendisinden önce bu iddialarla karşılaşan Yeni Osmanlıların getirdiği cevapları verdiği görüyoruz. Bkz. Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s.100. I. Meşrûtiyetin ilanı ile beraber Padişah'ın yetkilerinde bir sınırlama söz konusu olmakla beraber bu durum Padişah'ın Kanûn-ı Esâsî'nin ilanından önceki durumunda büyük bir değişiklik sağlamamıştır, zira Padişah meşrûtiyet öncesi de mutlak diyebileceğimiz bir iktidarla ülkeyi yönetmiştir. Fakat II. Meşrûtiyetin ilanı ile beraber Padişahın yönetimdeki durumu simgesel diyebileceğimiz bir duruma gelecektir. Bkz. Yıldızhan Yayla, “Osmanlı Devleti'nde Meşrûtiyet Kavramı”, *agm.*, s.949.

⁵⁶⁸ Murad Bey bu sebeplerle beraber, mahdût meşrûtiyet fikrini askıya almasını cemiyete katılma kararından sonra birlik gayretiyle açıklayacaktır. Bkz. Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.152.

bir tarîke gitmeyi, Kanûn-ı Esâsî'yi takip ve tatbik etmeye şer'an, aklen, iz'ânen, vicdânen mecburuz.⁵⁶⁹

Mısır ve Avrupa'daki yayınlarda, meşrûtiyete yönelik bu yaklaşımına rağmen *Mîzan'da* Avrupa'daki yayınlarda benimsenen, her şeyiyle alınması gereken mutlak meşrûtiyet anlayışına, II. Meşrûtiyetin ilanından hemen sonra oldukça ihtiyatlı yaklaşır. Osmanlı toplumu ile Avrupa medeniyetinin farklılıklarından yola çıkarak, usûl-i idare seviyesinde ilk kez durulmaya başlanır:

Vatan-ı azizimiz cihanda hiçbir memleket ile kıyas değildir. Garb medeniyetinin her bir tarafına tatbiki mümkün olan bir tedbir-i musîb memleketimize hîn-i idhâlde mukaddes ve muhterem mazimizin şan ve şerefini cahilane ve taklitkârâne tecavüzlerden vikâye edebilmek üzere mutlaka dâî-i ta'dîl görülüyor. Çünkü üss-i medeniyetimiz din, devlet, millet namları altında tecessüm eden bir vâhid-i müselles ve mukaddestir. Tagayyür ve ta'dîl kabul etmez olan o temel-i millinin hukuk ve imtiyazâtını masûn kılmayan hiçbir tedbir vücûd-ı Osmanî ile imtizâc edemez.⁵⁷⁰

İstanbul'daki ilk yayımlandığı dönemde hâkim olan mutedil ifadelere geri dönen *Mîzan*, azınlıkların talepleri ile ilgili olarak getirdiği eleştirilerin birinde, “biz Müslümanız. Medeniyetimiz- medeniyet-i İslâmiye, Kanûn-ı Esâsî'miz- muvafık-ı şeriat-ı Muhammedî'dir” diyerek, Kanûn-ı Esâsî'yi şeriatla örtüşür hale getirir.⁵⁷¹ Aynı zamanda Avrupa'daki yayınlarda azınlıklar lehine görülebilecek yayınlara, artık İslâm/Osmanlı değerlerinin ve unsûr-ı hassın biricikliği şeklinde boyut değiştirdiğini görüyoruz. Yüzyıllardır şeriat ilkelerine göre yönetilen bir ülkede, Kanûn-ı Esâsî'nin de olduğu yönündeki bu ifadeler karşılık, *Mîzan*'ın ve Murad Bey'in, mevcûtdaki şeriatı ayrı olarak, şeriata muvafık bir Kanûn-ı Esâsî idamesine neden çalışılmıştır sorusuna, diğer bahislerde değindiği üzere, şeriatı uzaklaştığı bunun için böyle bir gereklilik duyulduğu şeklinde cevap vereceği açıktır.

II. Meşrûtiyet'in ilanı sonrasında, İstanbul'daki yayınlarda *Mîzan*'ın referans olarak dini daha fazla işlediğini görüyoruz. Fakat bu kez, Padişahın dinî emirleri yok saydığı iddiasından daha çok, meşrûtiyetin ilanı ile yeni iktidar ve kabinenin mevcûtdaki sistemin dışına beklenilenden daha fazla çıkma ihtimalini temel alan bir

⁵⁶⁹ “Kanûn-ı Esâsî”, S.3, 4 Kânunusanî 1897, s.4. Murad Bey İstanbul'daki yayınlarda pek dillendirmede düşüncesini *La Force et la Turquie, La Coupables et Les Innocents* adlı risâlede, “Türkler anayasal bir rejimle yönetilme olgunluğuna erişmişlerdir artık” şeklinde savunmuştur. Bkz. Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.439. Ayrıca bkz. Petrosyan, s.192.

⁵⁷⁰ Murad Bey, “Kari'n-i Kirâm Hazretlerine Hitâb-ı Vacip”, S.1, 17 Temmuz 1324, s.2.

⁵⁷¹ “Uslu Oturalım”, S.51, 5 Eylül 1908, s.221.

kullanımdır. Kur'an-ı Kerîm'in emri olan usûl-i meşveret, medenî olmanın, kanûnların idamesinin ve işlerliğinin garantisi olduğu için adaletle ve Allah'ın emrettiği şekilde yerine getirilmelidir.⁵⁷² *Mîzan*'da zaman zaman yazılarını gördüğümüz Mehmet Rauf ise usûl-i meşvereti, insanlık tarihi ile başlatırken, zamanla sekteye uğramasına rağmen “külli şeyin yerciu ilâ aslîhî” (her şey aslına döner) ilkesine binaen, insanlığın usûl-i meşverete doğru gittiğini ifade eder.⁵⁷³ Meşrûtiyeti ve meşrûtiyetle beraber gelen geniş hürriyet alanını büyük bir coşkuyla karşılayan *Mîzan*, bir taraftan sürekli olarak bu iyi gidişin sekteye uğrayacağı korkusu ile sık sık halka itidal çağrısı yaparken, bir taraftan da geçmişteki sorunları bırakıp gelecek için çalışma telkininde bulunur:

Atalarımız –“üzümünü ye bağını sorma” demişler, ne hikmeâne söz! Binaenaleyh biz Osmanlılar hayâl-i maziyi o kabûs-ı müthiş-i istiskâlen “uğurlar olsun” sadalarıyla teşyî ve istikbâli “kudûm-ı mübareğinle mes'ûduz” nidalarıyla karşıladıktan sonra, evvel be evvel düşünmeliyiz ki hürriyete layık ve müstehak olmak kolay bir şey değildir! Ona layık olduğumuzu indallah, inde'l-halife, inde'n-nas ispata çalışmak, hem de çok çalışmak, asla yorulmamak, dinlenmeyerek çalışmak lâzımdır.⁵⁷⁴

Bu çağrıda istikrarın bozulması korkusu ile *Mîzan*'ın, II. Meşrûtiyetin ilanı ile halkın, genel olarak “hürriyet”, “adalet”, “müsâvat”, “uhuvvet” kavramlarını “yanlış” anlaması korkusu da vardır. Mutlak meşrûtiyeti benimsemeyen Murad Bey, halkın meşrûtiyetle gelen değişiklikleri, “havas”ın kontrolünde içselleştirmesi ve meşrûtiyet öncesindeki şekli ile devlete/hilâfete karşı muhabbet ve itaatlerinin devam etmesini istemektedir. Halka itidal çağrısı yanında, İttihat ve Terakki ile farklı saflara düşen Murad Bey, iktidara karşı ihtiyatlı yaklaşımını devam ettirirken daha önceki dönemlerde, siyasî erkte çok fazla yer vermediği millet mefhumunu, meb'ûs seçimlerini geciktiren iktidara karşı kullanır. Fakat buna rağmen milleti, devlet mefhumunun tamamlayıcı ve söz sahibi olan bir unsûru olarak değil, hükümet ve hilâfet unsûrlarının tamamlayıcısı olarak verir:

Hilâfet, hükümet, millet namları altında üç uzv-ı aslîyeden ibaret olan vücûd-ı siyasîmiz, ancak her bir uzvun yek-diğerleriyle karşı olan hukuk ve hudud tayin olunduktan sonra harekât ve sekenatinde suhûlet-i matlûbeyi iktisap edebiliyor.

⁵⁷² Rıza, “Milletnâme”, S.3, 19 Temmuz 1908, s.15.

⁵⁷³ Mehmet Rauf, “Tarihçe-i İntihap”, S.8, 24 Temmuz 1908, s.35.

⁵⁷⁴ “Medâr-ı İlim ve Kemâl-i Sanat, Ma'dun-ı Feyz ve Refah-ı Servet”, S.8, 24 Temmuz 1908, s.40. Ayrıca bkz. “Vazife ve mesûliyet”, S.9, 25 Temmuz 1908, s.41. *Mîzan*'ın bu ifadelerinden bir yandan “üzümünü ye bağını sorma”, anlayışının pragmatizmi bir yandan da çok çalışıp ilerleme fikrinin verilmesi ile Murad Bey'in “vazife ve mesûliyet” anlayışı bağlamında “iyi vatandaş” yetiştirme fikrinin yansımaları görebiliriz. Bkz. Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.118.

İş bu tevazun-ı esâsî uzuvların ikisi itibariyle hâsıl olmuştur. Lakin üçüncü, yani en muhtac-ı itina olanı henüz makâmına ikame edilememiştir. Meclis-i Meb'ûsân'ın içtimarıyla inşallah yakında bu da hâsıl olacaktır.⁵⁷⁵

Mîzan, II. Meşrûtiyet sonrası yayınlandığı İstanbul döneminde, Kanûn-ı Esâsî'nin gereklilikleri ile ilgili olarak, halka değer atfeden ifadeler kullansa da azınlıkların talepleri ve bunların karşılanma şekilleri ve bu taleplere karşı çıkan kesimle alâkalı olarak, “ayak takımı” olarak nitelendirdiği avâmın, havasın irşadından mahrum olmaması gerektiği fikrini devam ettirir:

Osmanlılar içinde yeni bir galeyân-ı efkâr ve hissiyat zuhur etmiştir. Tetkik olunur, mahiyeti anlaşılır, hudut çekilirse ehemmiyeti zail olur. Ne çare ki galeyana duçar olanları kâbil-i hitâp havas olmayıp avâmdır. Bilhassa havasın irşadından mahrum olan avâm pusulasını çabuk kaybeder. Bazen bundan tamiri müşkil haller bile zuhur ettiği olur.⁵⁷⁶

Halka olan bu yaklaşımına rağmen, ülkenin diğer devletlere nazaran geri kalmasını “hürriyet-i şahsiye” açısından Osmanlıların geride bırakılmasına bağlar.⁵⁷⁷ Bu geride bırakılmışlıktan hangi derecede şikâyetçi olduğu açık değildir, çünkü meb'ûs seçimine bütün meslek grubundan herkesin katılması gerektiği konusundaki Mehmet Cemil imzalı yazıya verdiği cevapta, halkın siyasetteki yerinin ne olması gerektiği konusundaki fikrinin değişmediğini gösterir: “Ahâlîmizin terbiye-i siyasîyesi noksandır. Tenvîr-i efkâr yolunda vesâyâ icrası tabîîdir. Dünyada adet öyledir. Rey' i'tâsında münthepler serbest olunca bu yolda vaki olan hutbe ve iltimasların zararı yok, faideleri vardır.”⁵⁷⁸ Bu bağlamda *Mîzan*'ın, “Meşrûtiyet demek efkâr-ı milletin hâkimiyeti demektir” gibi ifadeleri halka yönelik bir seçim veya söz hakkından daha ziyade halkın vekaletini üstlenen bir tür temsilciler gurubuna işaret etmektedir.⁵⁷⁹ Birçok yazıda *Mîzan*, bu temsilciler gurubuna, halkın şikâyet ve müracaat edeceği bir danışma olarak bakar.⁵⁸⁰ II. Meşrûtiyet sonrasında ortaya koyduğu ve onayladığı Osmanlı siyasî

⁵⁷⁵ “Memurîn-i Devlet”, S.12, 28 Temmuz 1908, s.56.

⁵⁷⁶ “Hâkim ve Mahkûm”, S.45, 30 Ağustos 1908, s.196.

⁵⁷⁷ “Bir Fincan Su İçinde Fırtına”, S.47, 1 Eylül 1908, s.203.

⁵⁷⁸ “Cevap”, S.62, 16 Eylül 1908, s.265.

⁵⁷⁹ “Meb'ûsluk İnhilâli”, S.87, 22 Şubat 1908, s.364.

⁵⁸⁰ Murad Bey, *Yıldız Sarayı Hümâyûnu ve Bâb-ı Âlî*, s.89-90. Ayrıca bkz. Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.82 Murad Bey'in “Kavânin ve nizâmata veya mâ' delet ve insaniyete mugayir olan harekata hedef olanların şikâyet ile müracat edebilecekleri” bir makâmdan söz etmesi, var olan hükümetin dışında padişahın ve hükümetin yetkilerini sınırlayıcı bir oluşuma yöneliktir. Daha sonraki yayınlarda da beyan edildiği gibi vatandaşın mukavele bağlamında hakkını arayacağı kurum ya da mahkeme meb'ûsların ve padişahın yetkileri dışında kalan “şer'i kanûnlara” dayalı bir makâmdır. “Had ve Hak”, 30 Kânunusânî 1896, S.161, s.2373. Osmanlı siyasî yapılanmasında bu tanıma uyan kurum “Şeyhülislâmlık” yani diğer adı ile Bâb-ı Fetva'dır.

yapısında halkı sultanın “zîr” (aşağı)ine yerleştirmesiyle ve umûr-ı devlette halka söz hakkı vermeksizin, kontrol merci’ olarak şeyhülislâmın nezdinde, “vükelâ-yı şeriat”ı koyarak, İstanbul’da ilk yayınlandığı dönemde savunduğu mahdût meşrûtiyet fikrine geri dönmüştür.⁵⁸¹ İsteddiği tam anlamıyla bir “hâkimiyet-i millet değil”, her zaman için savunduğu hukuki yetkileri sınırlı, kanûn merkezli bir hey’et-i temsile dayanan temsil sistemidir:

Cemiyetin reis-i fahrîsi zât-ı hazretî padişah olmalıdır. Fakat icraât ve muamelât-ı cemiyet nüfuz ve müdahalesinden kat’i surette müteessir olmamalıdır.

Biri seyfi, biri ilmî, biri mülkî biri de gayr-i müslim, ihvan-ı mümtazdan olmak üzere dört azadan mürekkep bir heyet-i merkeziye teşkil olunarak, riyâsete mesela bugün Dersaadet’e vasıl olacak olan Ahmet Muhtar Paşa tayin olunmalıdır.⁵⁸²

Başta padişah, sağında ulemâ, solunda asker, zîrinde halk: işte Osmanlı heyet-i içtimaiyesinin şekl-i aslîyesi.

Padişah amirdir, fakat amir-i mutlak değildir. Zira her bir emr ve teşebbüste sağına danışır, muvaffakiyetini alır, soluna emir verir. Verilen emirin suret-i icrasına netâyic-i hâsılânın tanziminde, hâsılı icraat hükümetin hiç birinde padişah hod-serâne hareket edemez idi. Vakıa, halvet müşavirleri bendegân-ı hass demek olan erkân-ı devletten ibaret idi. Lakin bütün teşrifat ve münasebet-i idare ulemânın re’yi ve fetvaları ile kaim idi. Fazla olarak bendegân zümre-i resmîyesinde bile iptidaları “kad-ı asker” sonralarda “şeyhülislâm” nam ve sıfatında vükelâ-yı şeriat eksik olamaz idi.⁵⁸³

İstanbul’daki yayın döneminde, 72. sayıdan sonra uzun bir kapatma dönemi yaşayan *Mîzan*, iktidara olan eleştirilerini artırarak devam ettirir. İktidara karşı en önemli koz olarak, “hâkim-i mutlak” olarak gördüğü kanûn ve bir zamanlar olmadığı için eleştirdiği efkâr-ı umumîyi işler.⁵⁸⁴

⁵⁸¹ Murad Bey, halka kanûn yapma yetkisi vermemekle beraber hükümete ve hükümet temsilcilerine de keyfî kanûn yapma veya değiştirme hakkı tanımaz. Bu yönüyle “İslâmcı” kategorisine sokulan düşünürlere yakın bir siyasî teori ve sistemini benimsediğini söyleyebiliriz. Bkz. Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, s.54-55.

⁵⁸² “Lüzum-ı İttihad ve Vücûb-ı İttihat”, S.19, 4 Ağustos 1908, s.74.

⁵⁸³ “Muvazene-i Devlet ve İlmiye Tarîki”, S.25, 10 Ağustos 1908, s.111. *Mîzan* yönetiminde her zaman için padişahın da bağlı olduğu mahkeme heyeti -toplumun üst sınıfına ait iyi yetişmiş ricâl-i devletin içinde bulunduğu danışma meclisi- tarzında bir üst kurulu benimserken aynı zamanda muhafazakâr siyasî görüşün kanûna ve mahkemeye dayalı devlet anlayışını da yansıtmış olur. Bkz. Vural, *age.*, s.47. Murad Bey’in anlattığı şekli ile Osmanlı siyasî yapılanmasında Osmanlı padişahlarının teşrii ve istişarî anlamdaki teamülü için Bkz. Ömer Lütfi Barkan, “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, *Osmanlıda Din ve Devlet İlişkileri*, s.14. Gerek Murad Bey’de gerekse dönemi inceleyen tarihçilerin Osmanlı devlet yapısını böylesi bir heyete dayandırarak, ulemâyı ve yeniçerileri halkın temsilcisi veya padişahın yetkilerini sınırlandıran bir unsûr olarak görmesine muhalif bir düşünce için bkz. Roderic Davison, *Osmanlı-Türk Tarih*, s.147.

⁵⁸⁴ “Bir Tedbir-i Musib”, S.74, 9 Şubat 1908, s.312. Batı’da sivil toplum anlayışına dayanan “kamuoyu”nu ifade eden “efkâr-ı umumîye” Osmanlı düşüncesinde 19.yüzyıldan itibaren görülmeye başlamış, “ehl-i hall ü akd”in şimdiki karşılığı olarak karşılanmış ve Osmanlı siyasî düşüncesine hâkim olan “devlet ve millet” çıkarının karşısında “kamuoyu”nun çıkarı ve gücü zaman zaman işlenmiştir. Bkz. Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset, Makaleler I*, Mümtazer Türköne, Tuncay Önder (der.). İstanbul: İletişim, 1997, s.18. Ayrıca Tanzimat sonrası “efkâr-ı umumîye” tartışmaları için bkz. Türköne, *age.*, s.57-58. Osmanlı’da efkâr-ı umumîyeyi II. Meşrûtiyetle başlatan görüş için bkz. Tunaya, *Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s.51. Ayrıca Osmanlı’da efkâr-ı umumîye olmadığı düşüncesine eleştiri olarak bkz. Ahmed Saib, s.77-78.

“Yegâne düstûr-ı muvaffakiyet olmak üzere şunu deriz ki, yalnız “kanûn”dan korkmak, yalnız “kanûn”a güvenmek, yalnız “kanûn”dan emir almak, hülasa hudûd-ı Osmaniye dâhilinde hükümran yalnız bir “kanûn” tanımak katiyen labüddür. “Kanûn” haricinde başka bir “kuvvet” farz ve bu “kuvvet” mahz-ı rahmet olsa da yine tehlikedir.”⁵⁸⁵

Her zaman için mutlak bir serbestliği kabul etmediği matbûatta ise meşrûtiyetin ilanı ile beraber, hürriyetin, vatanperver gazeteciler için sansürden çok, vicdanî hissiyatı etkili kıldığını beyan ederken buna riayet etmeyen ve “âdab-ı millîye” ve “ahkâm-ı şer’iyye”ye cahilâne tecavüzlerini, hürriyetin bir gereği gibi gören matbûata hükümetin müdahale etmesini talep eder.⁵⁸⁶ 31 Mart Vakası sonrası çıkan olaylarda, sık sık halkı itidale ve sükûnete davet eden *Mîzan*, bilhassa tekrar padişahın kontrolü ele geçireceği ve meclisi fesh edeceği korkusu ile meşrûtiyet olmadığı takdirde şeriatın da olamayacağını ifade eder. Halka, istibdâdın nelere yol açtığını ve açacağını hatırlatarak meşrûtiyete sahip çıkılmasını salık verir.⁵⁸⁷ Bu dönemde kendisine, çıkan olaylarla ilgisi olduğu yönünde “irtica” suçlamasına ise Murad Bey, “Osmanlılar Kanûn-i Esâsî’ye meşrûtiyetle nail oldular. Şu nimeti, dört elle sarılıp muhafaza etmek hususunu vazife-i mukaddese bilmekte müttetikiz. Bunun için, “irtica”yı nazarımızda bu rütbe-i mekruh ve müthiş görüyoruz” şeklinde, karşı çıkacaktır.⁵⁸⁸ İttihat ve Terakkinin iktidarda olmasının zulmün şeklinin değişmesi dışında bir yenilik getirmediğini ifade ederken, “üç yüz senelik istibdâdzede bulunan” halkın buna da katlanacağını belirtir.⁵⁸⁹

⁵⁸⁵ “Cevab-ı İstizâh”, S.81, 16 Şubat 1908, s.340.

⁵⁸⁶ “Divan-ı Âliyye Doğru”, S.58, 12 Eylül 1908, s.237. Ayrıca bkz. “Lüzum-ı İttirad ve Vücub-ı İttihat”, S.19, 4 Ağustos 1908, s.75.

⁵⁸⁷ “Meclis-i Meb’ûsânımız”, S.127, 3 Nisan 1909, s.520. *Mîzan* meclise sahip çıkmamayı Buhari’den istibdâdın getirilmesine örnekler vererek, istibdâdı arzu edenleri dine iftira etmekle suçlar. İstibdâdın tanımını yapmadığı için istibdattan Avrupa’daki yayınlarda birçok kez ifade ettiği şekli ile “altı yüz senelik” meşrûtiyet öncesi durum anlaşılmaktadır. Abdülhamid’i eleştiren Fransız arkadaşlarına Murad Bey, “altı yüz senelik” istibdâddan dolayı Osmanlı padişahların mazilerine “ülfet”leri dolayısı ile her türlü “mezalim”i icra etmek durumunda kaldıklarını ifade ederken de bu anlayışını ortaya koymaktadır. Bkz. Murad Bey, *Mücadele-i Millîye*, s.291. Ayrıca II. Meşrûtiyetin ilanı akabinde sık sık ifade edilen itidal çağrılarını yalnızca *Mîzan*’a has bir durum değildir, meşrûtiyetin ilanı ile beraber Meşrûtiyet taraftarları bunu yeterli gören bir tavırla meşrûtiyet öncesi dile getirdikleri sorunları fazla irdelemeden olanla yetinir bir tutum içine girerler. Bkz. Petrosyan, s.326. Ayrıca, II. Meşrûtiyetin ilanı ile “yaprak gibi dökülen” gazeteler yanında “ortalığı velveleye” veren gazete olarak görülen yayın politikası ile ilgili farklı görüşler için bkz. Ahmed İhsan, c.II, s.39. Ayrıca bkz. Ali Cevat, *II. Meşrûtiyetin İlanı ve 31 Mart Vakası*, Faik Reşit Ünat (haz.). Ankara: TTK, Yay., 1960, s.46.

⁵⁸⁸ Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.53. Bilhassa II. Meşrûtiyet sonrası artan “irtica” söylemi ve arka planı başlı başına bir konu olmakla beraber, II. Meşrûtiyetin savunucuları iktidara geldikten sonra kendilerine muhalif olan herkesi, istibdat dönemini istemekle suçlayacaktır. İstibdat kavramı burada yalnızca idarenin yaptığı baskıyı değil, irticanın kaynağı olarak görülen ilmiye sınıfı başta olmak üzere, değişikliklerden duyulan rahatsızlığı anlatmak için kullanılan “şeriat isteriz” ifadesini de kapsayacak şekilde anlaşılır. İrtica kavramının kapsamı ve tartışmalar için bkz. Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s.51-58.

⁵⁸⁹ Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.98. Murad Bey başka bir ifadesinde ise meşrûtiyet için Osmanlı halkının “bin tarihi”nden itibaren mücadele verildiğini söyleyecektir. Bkz. Murad Bey, *age.*, s.139.

Dönemsel okuma olarak, genel söylemlerde, şeriat/dinî kaidelere dayandırılan meşrûtiyet, *Mîzan*'da da aynı şekilde dine dayandırılmıştır.⁵⁹⁰ Bunun nedenlerinden biri dinin güçlü bir meşrûtiyet alanı olması ve pratik gayesi yanında Murad Bey'in dini üst bir unsûr veya bir araç olarak görmesinden daha çok devleti meydana getiren unsûrlardan bir tanesi olarak düşünmesidir. Tek başına başat bir rol verilmeyen millet gibi din de devleti kurumsal teşekkül haline getiren âmillerde bir tanesidir. İslâm'ın siyasal anlamda baskıcı olmadığını ifade etmek için, "liberal" bir din olduğu söylemini geliştiren Murad Bey,⁵⁹¹ gerek kabul etmediği mutlak meşrûtiyet veya halka dayalı demokrasi bağlamında gerekse savunduğu değerler açısından, derinlikli bir sorgulamaya girmezken, II. Meşrûtiyetin ilanı sonrasında *Mîzan*'da bu yönde eleştirel bir yazı yayınlanır. Murad Bey'e ait olmayan bu yazı, Avrupa'daki yayınlarda kendisine yer bulur muydu, bilemeyiz. Fakat II. Meşrûtiyet sonrasında İttihat ve Terakki Cemiyeti ile karşı saflara düşen Murad Bey, bu yazıyı yayınlara ve düşüncelerine katıldığını da belirtir. Hürriyetin ve meşrûtiyetin, Batı toplumunun ve siyasî anlayışının dinamikleri ile ilişkili olduğu ve Avrupa'nın hürriyet ve meşrûtiyet tarihi açısından, Osmanlı toplumundan daha ileri olduğuna dair anlayışlar ve genelde bütün âlemi özelde ise Osmanlı'yı, Batı toplumunun ve tarihinin değerler sistemi içerisinde, Batı perspektifi ile okuma çabasına ilk kez ciddi bir eleştiri olan yazının bir kısmı şu şekildedir:

Memâlik-i Osmaniye'de vuku'a gelen inkılâbın esbâb-ı zuhûrunu taharriye teşebbüs edildiği zaman Avrupa akvâmının istihâl-i hürriyet tarihlerine müracaat etmek kadar büyük bir hata tasavvur olunamaz. Her kavmin, her devletin inkılâbât-ı siyasîye, medeniye ve içtimaiyesi başka bir suretle cereyan eylediği gibi yek-diğerine nazaran, bambaşka bir takım netâyice müneccer olur. Bir devletin tarihini mütalâa ederken o devleti adeta bir ferd-i vahit telâkki etmek lâzımdır. Birbirine benzeyen iki kimse arasında ne kadar muhalefet bulmak mümkün ise yekdiğerine müşâbih görünen iki devletin tarihi teşrih edildiği zaman da aynı surette fark ve ihtilaf irâe etmek kâbilirdir.⁵⁹²

⁵⁹⁰ Bu durum *Mîzan*'a has bir durum olmamakla beraber, bilhassa II. Meşrûtiyet sonrası halkı meşrûtiyet yönetimine karşı mutedil bir çizgide tutmak için usûl-i meşrûtiyet şeriatın getirisi olarak verilmeye çalışılmıştır. Meşrûtiyet tartışmalarında dinî delillerin kullanımı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s.99-124.

⁵⁹¹ Murad Bey, *Türkiye'nin Kuvvet ve Zaafı*, s.8, zikreden, Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.434. İslâm'ın siyasî anlamda bu şekilde ele alınması tarihsel boyutta Murad Bey için yeni bir söylem değildir. Hukukî boyutu askıya alınan şeriat bağlamında Tanzimat'ın hazırlayıcıları da İslâm'ı "şahsî" bir din olarak anlamışlardır. Bkz. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.135.

⁵⁹² Selim Sabit, "Milletlerin Felsefî Tekâmülleri", 28 Temmuz 1908, S.12, s.55-56. Selim Sabit'in muhtedi olduğu bilgisi böyle bir eleştiri için önemli olsa gerektir. Bkz. *agm.*, s.56.

3.5.3. Serbestî-i Matbûat

Mîzan'ın halka bakışının belirlediği önemli konulardan bir tanesi de meşrûtiyet ve özgürlükler bağlamında, matbûat ve matbûat özgürlüğü konusudur. Batı'da özgürlüklerin, birey olmanın, matbûat hürriyetinin tartışıldığı ve kısmen çözüme kavuşturulduğu bir dönemde *Mîzan*, özgürlüklerin ve matbûat hürriyetinin taraftarı değildir. Bilhassa Avrupa'daki yayın döneminde şikâyet etmekle beraber, sansür usûlünün kalkmasından daha ziyade, sansür yönteminin değiştirilmesini talep edecektir.⁵⁹³ En önemli dayanağı ise özgürlüklerin ve matbûat hürriyetinin verdiği muhtelif fikirlerden dolayı meydana geldiğini düşündüğü Fransa'daki siyasî karışıklıklardır.⁵⁹⁴ Çıkan olayları tek başına matbûata yüklememekle beraber *Mîzan*, genel olarak Osmanlı halkının özelde ise matbûat erbâbının, "serbestî matbuâtı hüsn-i isti'mâl edecek" mertebeden uzak olduğunu savunacaktır. Bu uzaklığın birinci nedeni, toplumun ahlâkı ikincisi ise devlet idaresini ilgilendiren ahvâl-i dâhiliyedir.⁵⁹⁵ Toplumsal sorumluluk duygusunun ağır bastığı matbûat konusu, *Mîzan* için oldukça önemlidir. Matbûat, havâsın terbiyesinden ayrılmaması gereken avâmın⁵⁹⁶ fikrini tahrik ve teskinde, birçok âmilden daha güçlü bir rol oynayarak, halkın "muhafazakâr" kalmasını sansür usûlü ile olsa bile tervîc eder.⁵⁹⁷ Fakat "sansür", selâmet-i dâhilîye-i memleket namına neşriyat-ı muzırrayı men' eder, bundan ötesine karışamaz"⁵⁹⁸ diyerek, *Mîzan*, memurların kontrol ettiği sansüre karşılık, daha üst bir yapıyı benimsediğini ifade eder. Sık sık kapatmalara uğrayan *Mîzan*'ın sansür usûlü ile başının hoş olmadığı aşikârdır, fakat bir idare tarafından kontrolü olmayan matbûat fikrini, hiçbir zaman desteklememiştir. Özgürlük fikrini toplumsal normlarla sınırlayan muhafazakâr algı gereği, sansür fikri *Mîzan*'da her zaman için savunulmuştur. Zira "her türlü fesada ve

⁵⁹³ Murad Bey, Paris'te yayınladığı risâlede de aynı şekilde bu fikrini devam ettirecek ve "makûl bir nizâmname" ile matbûatın kontrol altında olmasını isteyecektir. Bkz. Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.419. *Mîzan* aynı şekilde Avrupa'da ilmin ve fennin terakki etmesinde en önemli etkenin, ilim adamlarının devlet kontrolünde olmamakla beraber papanın kontrolünde olmasına bağlayacak ve mutlak bir özgürlüğün, ilmi fesat kapısı hâline getirdiğini savunacaktır. Bkz. "Yazife ve Mesûliyet, Ne Var, Ne Yok?", S.171, 9 Nisan 1896, s.2452.

⁵⁹⁴ "Fransa Umûru", S.50, 24 Recep 1305, s.448.

⁵⁹⁵ "Evrâk-ı Havadis", S.10, 26 Rebülevvel 1304, s.86. Murad Bey hatıralarında, I. Meşrûtiyetin feshini de halkın Kanûn-ı Esâsî'ye olan liyakatsızlığına ve cehaletine bağlayacaktır. Bkz. Murad Bey, *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?*, s.56. Yeni Osmanlılarda kendisine yer bulan geri kalmışlığın sebebinin dinin/şeriatın terkedilmiş olmasına bağlayan anlayış yerini Jön Türklerle beraber artık gerilemeyi "ahlâkî" zaafa bağlayan görüşe bırakacaktır. Bu eğilimi laikleşme fikrine bağlayan görüş için bkz. Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.161-162.

⁵⁹⁶ "Hâkim ve Mahkûm", S.45, 30 Ağustos 1908, s.196

⁵⁹⁷ "Matbûat-ı Osmaniye ve İdare-i Matbûat", 20 Cemâziyülevvel 1305, S.42, s.353. Ayrıca bkz. Vezâif-i Matbûat, S.158, 21 Rebüülâhir 1308, s.1431.

⁵⁹⁸ "Vezâif-i Matbûata İlave", S.159, 27 Rebüülâhir 1308, s.1446.

tahribe açık” cemiyeti korumada, matbûata düşen rol çok büyüktür. *Mîzan*’da matbûat hürriyetinden söz edilemeyeceği gibi devletin sürekli kontrolü elinde tuttuğu bir matbûat anlayışı benimsenir. Bunun yapılabilmesi ise bir matbûat idaresinin oluşturulması ve bu idarenin matbûat nizâmnamesi ile hareket ederek devletin itimadını kazanamamış kişiye gazete imtiyazı vermemesi ile olur. Bu idare, matbûatta sınırı aşanları önce uyararak sonrasında ise çeşitli şekillerde cezalandırarak matbûatın kontrolünü elinde tutmalıdır.

Mîzan’ın muhafazakâr düşüncesinden ayrı değerlendiremeyeceğimiz meşrûtiyet fikri, genel itibari ile Osmanlı siyasî geleneğine dayandırılmaya çalışılan, sınırları belli olan, seçkinci bir anlayışla kendisine yer bulur. Meşrûtiyeti dinde aranan meşrûti yönetim, *Mîzan*’da, muhafazakâr düşünce ekseninde kanûna dayanır. Kanûnların uygulanması durumunda bir yönetim sorunu olmayacağı gibi aynı zamanda azınlıklarla ilgili sorunları da meşrûtiyetle beraber çözüleceği düşünülür. *Mîzan*’ın meşrûtiyet konusunda genel tavrı, daha çok zorunluluk olarak ortaya çıkar. Hâkim olan düşünce ve siyasî sistemin, devletin bekası için uygulanması fikri bariz bir şekilde kendisini göstermektedir.

Tanzimat sonrasında dillendirilen meşrûtiyete dayalı siyasî sistem anlayışı kendisi ile beraber Osmanlı siyasî ve sosyal yapısında değişiklik sağlayacak kavram ve tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu kavramlardan birisi meşrûtiyet taleplerinde etkili olan anâsır-ı muhtelifenin Osmanlı siyasî tecrübesinin dışında olarak, meşrûtiyet yolu ile siyasî sisteme dâhil olmalarını sağlayacak olan “müsâvat” kavramıdır.

3.6. MÜSÂVAT

Geleneksel Osmanlı hukuku ve siyasî yapılanmasında, dinî inançlarına göre toplumsal bir hiyerarşiye sahip olan Osmanlı tebaası, dinî nispeti ihtiva eden “millet” kavramı ile tanımlanırken, Tanzimat’ın ilanı sonrasında toplumsal dengeyi sağlayan hiyerarşi bozulduğu gibi hukukî boyut da değişime uğramıştır.⁵⁹⁹ 1839 *Gülhane Hatt-ı Hümayûnu* ile birlikte, Osmanlı siyasî literatürüne, tarihsel algıdan farklı bir şekilde giren, 1856 *Islahat Fermanı*’yla beraber kapsamı genişletilen müsâvat ilkesi, siyasî ve dinî tartışmaları beraberinde getirmiştir.⁶⁰⁰ Osmanlı tebaasından gayr-ı müslimlerin, hangi din ve mezhepten olurlarsa olsun, dinlerini her anlamda serbestçe yaşamalarına ve Müslümanlarla hukuk önünde ve haklar bağlamında eşit olmalarına dayanan müsâvat ilkesi, sadece dinî ve hukukî boyutuyla tartışma konusu olmamıştır. Zira dinî ve hukukî anlamda gayr-i müslimler bilhassa müntesipleri oldukları dinden dolayı, Osmanlı Devleti’nde bir sorun yaşamamışlardır. Toplumsal hiyerarşi anlamında ise Müslümanlar inanç bağlamında, “zımmî” statüsünde olan gayr-i müslim tebaaya göre ayrıcalıklara sahip olmuştur. Fakat bu ayrıcalıklar adalet çerçevesinde kalmıştır.⁶⁰¹ Müslümanlar tarafından gayr-i müslim tebaaya yönelik olarak bir baskı söz konusu olmamıştır.⁶⁰² 1856 Islahat Fermanı ile uygulama alanı genişletilen müsâvat ilkesi ise daha çok siyasî bağlamda bir eşitlik üzerine kurulur. Kaynağını İslâm hukukundan alan, adalet ilkesinin idamesi ile meydana gelen Osmanlı toplumunun hiyerarşisini altüst eden müsâvat ilkesi, bu anlamda, beraberinde birçok tartışmayı getirmiştir. Adalet ilkesi üzerinden tebaasına yaklaşan Osmanlı siyasî yapısının, sayılabilecek birçok âminin etkisi ile farklı

⁵⁹⁹ Azmi Özcan, “Islahat Fermanı ve Din Hürriyetinin Sınırları”, *Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000, s.107. Osmanlı toplum hiyerarşisi yalnızca müslim-gayr-i müslim ayrımına dayanmaz. Gayr-i müslimlerde kendi içlerinde sosyal teamül, meslek ve coğrafi farklılıklarından dolayı bir hiyerarşiye tabî idiler ve bu tabîyyet eşitlik ilkesi üzerinde değil adalet ilkesi üzerine bina edilmiştir. Buna göre “en üst tabakada Rumlar (Ortodokslar), en alt tabakada ise Yahudiler şeklinde” bir sınıflama yapılmıştır. Bkz. Kara, “Müsâvat yahut Müslümanlara Eşitsizlik”, *Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti*, age., s.310.

⁶⁰⁰ Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı’nın metinleri için bkz. Mehmet Kaplan ve dğr., c.I, s.1-9. Tanzimat fermanı sonrasında Ziya Paşa müsâvatı şu şekilde tanımlayacak ve tasnif edecektir: “Malum olduğu üzere müsâvat iki şeyin bir hususta beraber olması mânâsındadır. Bu mânâ, muteberin kasdına göre tahallûf eder. Tebaa hakkındaki müsâvat, iki itibardan hâli olmayıp, ya “müsâvat fi’l hukuk” yani tebaanın min haysiyetü’t-tabi’aya şer’ ve imkân dairesinde müstehak olduğu maddelerde birbirinden fark edilmemesi yahut “müsâvat fi’ş şeref” yani tebaanın her bir cihet-i şerâfet ve kerâmette yek-diğerinden fark ve imtiyâzı olmayarak hepsi bir raddede bulunmasıdır ki bu ikinci evvelkini dahî şâmil ve fakat emr-i icrası mümteni’ât-ı âdiyye idâdına dâhildir.” Ziya Paşa, “Mesele-i Müsâvat”, zikreden, Kaplan ve dğr., age., c.II s.82-89.

⁶⁰¹ Kara, “Müsâvat yahut Müslümanlara Eşitsizlik”, *agm.*, s.310.

⁶⁰² Roderic Davison, “19. Yüzyılda Hristiyan - Müslüman Eşitliğine İlişkin Türk Tavrı, *İslâm Dünyası ve Batılılaşma, Değişim ve Sorunları*, Sevcihan Ahmedoğu (çev.). İstanbul: Yöneliş Yay., 1997, s.58. Gayr-i müslimlere yönelik uygulamalar ve azınlıkların Müslümanlara yönelik misyoner faaliyetleri için bkz. İnalçık, “*Osmanlı İmparatorluğunda İslâm*”, Osmanlı’da Din Devlet İlişkiler, age., s.101.

bir şekilde idame etmeye çalıştığı müsâvat ilkesi, “milel-i hâkime” tarafından, müsâvatı destekler görünen düşünürlerde dahi tam anlamı ile içselleştirilememiştir.⁶⁰³ Müsâvata, bu tedirgin yaklaşımların önüne geçebilmek için, gerek Avrupa’nın baskıları gerek azınlıkların tahribe yönelik talepleri gibi siyasî gelişmelerin neticesi olan, anâsır-ı muhtelifle ile milel-i hâkime arasında müsâvat ilkesinin tesisine yönelik çabalar, kendisini dinî temeller üzerinden ortaya koymuştur.⁶⁰⁴ Böylelikle teorik anlamda kendisine İslâm hukukunda yer bulamayan müsâvat ilkesi en güçlü savunma alanını yine dinde arayacaktır. Fakat tarihi ve siyasî tecrübelerine ters düşen milel-i hâkime tarafından, aynı kolaylıkla karşılanmayacaktır.⁶⁰⁵ Bu zorluğun önünü almak için Osmanlı aydınları, müsâvat konusunu titizlikle işlemeye özen göstermişler, bir yandan gayri müslimlere ve müslimlere, diğer yandan ise müsâvatı bir gereklilik olarak dayatan Batıya karşı, söylem geliştirmek durumunda kalmışlardır. Müsâvat ilkesine itiraz eden Müslüman tebaaya karşı, müslimlerle gayr-i müslimler arasında idamesine çalışılan müsâvatın, yalnızca “dünyevî umûr”a yönelik olduğu, “uhrevî umûr”a dâhil olamayacağı şeklinde açıklamalar yapılır. Böylelikle dünya ve ahiret tasavvurunun kapsamı belirlenmeye çalışılarak, müsâvat kavramı daha seküler bir zemine oturtulmaya çalışılır.⁶⁰⁶

Müsâvat kavramı, siyasî bir proje şeklinde, ayrılıkçı hareketlere karşı ittihad-ı anâsır politikasını güçlendirmeye çalışan Yeni Osmanlılar ve sonrasında Jön Türkler tarafından, iktidara karşı muhalif bir söylem olarak geliştirirken, en önemli kavramlardan biri haline gelmiştir. Bununla beraber kavram, “Osmanlılık” üzerinden politikasını güçlendirmeye çalışan Osmanlı düşünürleri için, kendi içerisinde bir paradoksu da beslemiştir. Zira Osmanlı Devleti’ni ayakta tutacak tek yol olarak görülen ittihad-ı anâsır politikasında, müsâvat ilkesi öngörülmekteydi. Oysaki Yeni Osmanlılar

⁶⁰³ Ziya Paşa, hukuk önünde müsâvatı kabul eder görünürken “müsâvat-ı fi’ş şeref” olarak ifade ettiği şekli ile müsâvatın söz konusu olamayacağını belirtmiştir. Ziya Paşa, “Mesele-i Müsâvat”, Kaplan ve dğr., *age.*, s.82-89.

⁶⁰⁴ Tanzimat öncesinde “gayr-ı meşrû” bir uygulama olarak görülen “adem-i müsâvat”tan yola çıkarak Osmanlı siyasî tecrübesi üzerinden İslâm hukuku eleştirilecektir. Kara, “Müsâvat yahut Müslümanlara Eşitsizlik”, *agm.*, s.314.

⁶⁰⁵ “Milel-i hâkime” tarafından hakları ve sınırları şer’i hükümlerle belirlenen “milel-i mahkûme”ye Tanzimat’la beraber tanınan haklar şeriatın çiğnenmesi olarak görülecektir. Bkz. Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s.63. Müsâvat ilkesine sadece ehl-i müslim değil aynı zamanda gayr-i müslimler arasında toplumsal hiyerarşide iyi bir yerde olan Rum Hıristiyan tebaa da karşı çıkacaktır. Bkz. Roderic Davison, “19.yy.’da Hıristiyan-Müslüman Eşitliğine İlişkin Türk Tavrı”, *agm.*, s.70. Ayrıca müsâvat ilkesine genel olarak savundukları “İttihad-i Osmanî” düşüncesine rağmen karşı çıkan Osmanlı aydınları ve fikirleri için bkz. Türköne, s.67-68.

⁶⁰⁶ Kara, “Müsâvat yahut Müslümanlara Eşitsizlik”, *agm.*, s.328.

tarafından Tanzimat'a yapılan eleştirilerin başında, anâsır-ı ittihadın uygulanabilirliğini sağlayacak olan müsâvat konusu geliyordu.⁶⁰⁷

Mîzan'da da müsâvat kavramı, aynı şekilde ittihad-ı anasır politikasına dayanmaktadır. Müsâvat ilkesinin idamesi ile gerek azınlıklarla ilgili sorunların, gerekse Avrupa'nın azınlıklar üzerinden yaptığı siyasî baskının sona ereceği düşüncesi hâkimdir. Müsâvat başlığı altında işleyeceğimiz konuların başında, ittihad-ı anasır ve din eksenli "millet" anlayışı yerini alan, devlet karşısında hakları ve hakları oranında vazifeleri olan "vatandaş" kavramı gelmektedir. Müsâvat ilkesinin getirisi olarak ikinci konumuz ise hâkimiyet-i milliye olan Müslüman halkla, gayr-i müslim azınlık arasındaki denge ve bu dengenin korunması olacaktır.

3.6.1. İttihad-ı Anasır ve Vatandaş

Müsâvat ilkesi ile beraber değişen toplumsal hiyerarşiyi yeniden tesis etmede en önemli dayanak, yüzyıllardır birlikte yaşamıldığı şeklinde ifade edilmeye çalışılan tarihî tecrübe yanında, "revâbit-ı kalbiye-i vatandaş" olmuştur.⁶⁰⁸ Yeni Osmanlılar gibi *Mîzan*'da, Osmanlı toplumu için kurtuluş projesi olarak gördüğü ittihad-ı anâsır politikasını, yayımlandığı her dönemde savunmuştur. Murad Bey, Mısır'da yayınladığı ilk sayıda, İttihat ve Terakki Cemiyetinin programında dördüncü madde olarak "bilcümle Osmanlılar, hukuk-ı vezâifde katiyen müsâvidir" ilkesini belirler. Bu belirlemede, gerek cemiyetin pratik anlamda rahat hareket etmesini sağlamak, gerekse muhalif söylemde gayr-i müslim unsûrun desteğini almak gibi düşüncelerin yanında Avrupa kamuoyundan beklenen destek de etkilidir.⁶⁰⁹ *Mîzan* müsâvat temelli bir

⁶⁰⁷ Roderic Davison, "19. Yüzyılda Hıristiyan-Müslüman Eşitliğine İlişkin Türk Tavrı", *agm.*, s.83-84. Ayrıca bkz. Roderic Davison, *Osmanlı-Türk Tarihi*, s.133. Ziya Paşa, "Mesele-i Müsâvat", Kaplan ve dğr., *age.*, s.84-89.

⁶⁰⁸ Kara, "Müsâvat yahut Müslümanlara Eşitsizlik", *agm.*, s.313. *Mîzan*'da da aynı şekilde müsâvat ilkesi bağlamında gayr-i müslimlere sık sık "vatandaşlarımız" şeklinde hitâp edilerek ittihad-ı anâsır politikasının idamesine çalışılmıştır. Bilhassa Ermenileri, isyan hareketlerinde sadece kendi menfaatlerini güttüklerini onlardan daha fazla zulüm gören Türklerle "komşuca, kardeşçe -yani vatandaşça- müttefik hareket" etmedikleri için eleştirecektir. Bkz. Murad Bey, "Ermeni Vatandaşlarımıza Halisâne Bir Davet", S.162, 6 Kânunusanî 1896, s.2381. Uhuvvet kavramı bağlamında anâsır-ı muhtelifinin "kardeş" olması, bilhassa II. Meşrûtiyetin ilanı sonrasında müsâvat ilkesinin bir getirisi olarak sık sık konu edilecektir. Uhuvvet kavramının ele alınışı ve tasnifleri için bkz. Kara, *agm.*, s.331-341.

⁶⁰⁹ Murad Bey, "Fırkamızın Hatt-ı Hareketi", S.159, 10 Recep 1313, s.2359. Aynı şekilde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1895'te yayınladığı nizamnâmenin 1. maddesinde "hükümet-i hazırânın adalet, müsâvat, hürriyet gibi hukuk-ı beşeriyeyi ihlâl eden ve bütün Osmanlıları terakkiden men' ile vatani ecnebinin yed-i tasallut ve iğtisâbına düşüren usûl-ü idaresini islah ve vatandaşlarımızı ikaz maksadıyla kadın ve erkek bilcümle Osmanlılardan mürekkep

“ittihat” fikrini desteklerken, bunu gayr-i müslimler de dâhil olmak üzere, “devlet ve saltanat nokta-i nazarına hasr-ı dikkat ile anâsır usûlü ile istinâdgâhı hâssı bulmak üzere bakacak olursak, göreçeğimiz yine *Osmanlılık*, *İslâmiyet* olduğu fikri üzerine temellendirecektir.⁶¹⁰ Müsâvat ilkesini gerek Tanzimat’la beraber işlendiği şekli ile dinî temellere oturtmaya, gerekse Osmanlı siyâsî tecrübesinden yola çıkarak, “meşrûlaştırma”ya çalışan *Mîzan*, Osmanlı Devleti’nin kuruluşunun başından beri, Avrupa devletleri ile rekabet edecek derecede, anâsır-ı muhtelifenin standartlarını yükselttiğini ve onlara özgürlükler verdiğini sık sık konu edecektir:

Memâlik-i mahrûsenin bugünkü günde, saye-i muvaffakiyat-vâye-i şâhânedan nâil olmuş bulunduğu kavânîn ve nizâmat, gerek zabt-ı rabt ile hüsn-i idare-i umûr-u te’min ve gerek her nev’i ecnâs-ı anâsırın âdab-ı hukukunu muhafaza i’tibâriyle, Avrupa idarelerinin en mükemmeli ile rekabet edebilecek bir mertebe-i âliyye gelmiş bulunuyor. Zaten idare-i Osmaniye en buhranlı ve karışık olan zamanlarda bile, serbestî-i mezâhib ve te’min-i hukuk-ı milliye gibi her bir cemiyet-i medeniyye için en büyük medâr-ı selâmet addolunan müsâadât-ı celîle cihetiyle Avrupa’da teferrüd eylemiş bir irade iken, beş on sene zarfında dest-i himmet-i mülûkâne ile meydan-ı husûle getirilmiş olan tensikat ve teşkilat usûl ve esâs i’tibâriyle daha ziyade ileriye getirmiştir.⁶¹¹

Siyâsî ve dinî özgürlük alanlarını birbirinden ayıran *Mîzan*, müsâvat konusunu işlerken de birbirinin gerekliliği olan bu iki alanı ayıracaktır. Temsil hükümetine dayanan bir yönetim şeklini desteklemekle beraber, daha öncede belirtildiği gibi çok net bir şekilde azınlıkların nasıl temsil edileceği ile ilgili bir açıklamada bulunmaması ve müsâvat ilkesini getireceği pratik sonuçlardan dolayı savunması, *Mîzan*’ın müsâvat konusunda bir netliğe ulaşamadığını göstermektedir. Fikren ve fiilen “Osmanlı” bayrağı altında yaşanması gerektiği üzerinde duran *Mîzan*, bir yandan da her ne kadar “hükümet kapısı”ndan uzak tutulsalar da anâsır-ı muhtelifenin zamanla anâsır-ı sadıkaya karşı imtiyazlı hâle gelerek, “sınıf-ı imtiyaz” meydana getirmelerinden de şikâyet edecektir.⁶¹² Bundan dolayı, “anâsır-ı hâssa”nın durumunun iyileştirilmesinin Bâb-ı Âlî’nin görevi olduğunu belirtecektir.⁶¹³ İstanbul’daki ilk yaygın döneminde, çıkan isyanlara karşı

Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti teşekkül etmiştir” denerek, gayr-i müslim tebaanın, “Osmanlılık” bağlamında “vatandaş” anlayışı ile muhalefet söyleme katılması sağlanmaya çalışılmıştır. Bkz. Ali Birinci, *Tarih Yolunda Yakın Mazinin Siyâsî ve Fikrî Ahvâli*, İstanbul: Dergah Yay., 2001, s.54. Ayrıca müsâvat ilkesinin Jön Türklerce benimsenmesinin diğer sebepleri için bkz. Türköne, s.61.

⁶¹⁰ “Şeref-i İslâm ile Müşerref Olanlar”, S.49, 17 Recep 1305, s.436.

⁶¹¹ “Avrupa’dan Sadâlar”, S.57, 12 Ramazan 1305, s.521.

⁶¹² “İmtiyazat-ı Enebiyye”, S.48, 10 Recep 1305, s.424.

⁶¹³ “Şeref-i İslâm ile Müşerref Olanlar”, S.49, 17 Recep 1305, s.436.

mutedil bir dil kullanmakla beraber *Mîzan*, müsâvat ilkesinin Müslümanların aleyhine olarak işlediğine de dikkat çeker:

Saye-i ma'delet-ı vâye-i şâhânedede bi'l cümle Osmanlılar hukuk ve vezâifde, imtiyâz ve i'tibârda birdir. Hatta pek ince bir takım taharriyyâta girişilerek fark bulmaya gayret edilirse, çıkacak neticenin kan vergisinden muaf bulunan ale'l umum gayr-i müslimler için medâr-ı kelâm olamayacağı aşikârdır.⁶¹⁴

“Vatan-ı müştereke”de, müsavi olarak bir arada” yaşamak için, “vezâif”de ve “i'tibar”da müsâvat olunması gerektiği belirtilirken, *Mîzan* tarafından, müsâvatın sadece hukukî boyutunun değil, aynı zamanda “uhrevî” alana taalluk eden ve en fazla tartışılan ikinci boyutu olan “müsâvat-ı fi'ş-şeref”in de benimsediğini görüyoruz. Bu kabul, siyasî pratiklikle ilgili ve müsâvat ilkesinin oluşturduğu zeminde kendisine yer bulacak olan, “ittihad-ı anâsır” politikasına dayanmaktadır. Fakat Murad Bey'in dolayısı ile *Mîzan*'ın, saltanat ve hilâfetin tahakküm alanlarını belirlerken de bu şekilde bir ayrıma gittiğini bildiğimizden dolayı, seküler bir algıya yabancılık çekmediğini söyleyebiliriz. Aynı şekilde “muamelât-ı resmiyye-i devlette, Osmanlı unvân-ı celîline istihkak kesb eylemiş olan bil-cümle cemaat efrâdı meyânında, “biz” ve “siz” tevsîflerine mahal kalmadığını”⁶¹⁵ görmek isteyen *Mîzan*'ın yaklaşımında, Ziya Paşa'nın belirttiği şekli ile muamelâtta “müsâvat fi'l-hukuk”, Batıya karşı ise “müsâvat fi'ş-şeref”i benimseyen bir anlayışı da bulabiliriz.⁶¹⁶

İstanbul'daki ilk yayın döneminde, bir yandan Ermenilerin ayaklanmaları ve buna tepki veren Avrupa kamuoyuna karşı sıklıkla verilmeye çalışılan mesaj, geçmişte Ermenilere ve diğer azınlıklara yapılan bazı usûlsüz davranışlar olabileceği, fakat Tanzimat'la beraber bu durumun değiştiğine yöneliktir. Tanzimat öncesi, azınlıklara zulüm yapıldığı kabulü ile beraber, Müslüman tebaanın genel olarak azınlıklar üzerinde tahakküm sınırlarını zorladığı izlenimi verilir. Tanzimat'la beraber artık, milel-i hakîme ile milel-i mahkûmenin beraber yaşamaya alıştığı ve birbirlerinin yaşamlarına saygı duyduğu sık sık dillendirilir:

⁶¹⁴ “Cümle-i Siyasîyye”, S.153, 21 Zilhicce 1307, s.1390.

⁶¹⁵ “Lüzum-ı İhlâs”, S.155, 5 Muharrem 1307, s.1406.

⁶¹⁶ Ziya Paşa, “Mesele-i Müsâvat”, alıntı, Kaplan ve dğr., c.II, s.82-89. Murad Bey, müsâvatı bu şekilde ele almasına rağmen, Tanzimat sonrası müsâvatla alakalı uygulamanın, muamelâtta farklı, Batı'ya karşı farklı olduğunu söyleyerek eleştirecektir. Bkz. Murad Bey, “Cümle-i Siyasîyye”, S.163.13 Şubat 1896, s.2387. Ayrıca bkz. “Ne Var, Ne Yok?”, S.169, 26 Mart 1896, s.2437.

Fakat mürûr-ı zaman ile işin rengi de değişmiştir. İhtilât-ı daimi zıddiyet ve ihtilaf derecesini ta'dil etmiş ve milel-i mahkûme, milel-i hakîmenin usûl ve âdabını öğrenerek enzâr ve hissiyatın cerh etmeyecek bir şekle girmiştir. Diğer taraftan millet-i hâkim efrâdı dahi bunları görünce yavaş yavaş gayr-i müslim olan vatandaşlarına ısınıp ta'dil-i tavır ve muamele ettiği cihetle hissiyat-ı vatanperverâne iştiraki sayesinde yekvücût olmak üzere bir meyl-i mütekâbil peyda olmuştur. Gülhane hatt-ı hümayûnu şu âsâr-ı ittihad-ı imtizâcın netice-i matlûbesi olup, artık müslim ve gayr-i müslim olan kâffe-i tebaa-i şahane için kendi hallerine bırakıldığı, yani tahkikat ve teşvîkât-ı ecnebiyyeye meydan verilmediği takdirde fikren ve fiilen ittihad-ı imtizâc-ı kat'iyeden başka bir yol kalmamıştır.⁶¹⁷

İstanbul'daki bu ilk yayın döneminde müsâvat ilkesinin yukarıda geçtiği şekli ile hukukî ve dinî boyutu arasındaki ayırım Batı'ya karşı yapılan savunularda ve ifadelerde kalkacaktır. *Mîzan*'ın dolayısı ile Murad Bey'in genel tavır olarak faydaya yönelik bir siyaset gütmeye anlayışının getirdiği bu durum Avrupa'daki yayınlarda daha bariz bir biçimde kendisini gösterecektir.

3.6.2. Hâkimiyet-i Milliye ve Azınlık Sorunu

II. Meşrûtiyetin ilanından sonraki yayınlarda da göreceğimiz şekli ile yönetimi, “anâsır-ı hassa”ya layık gören ifadeleri ile müsâvat, *Mîzan* için bir yandan Meşrûtiyet idaresinin bir getirisi olarak kabul edilecek, bir yandan ise azınlıkların isyan hareketlerinin önüne geçebilmek için “ittihat” kavramının zeminini oluşturacaktır.⁶¹⁸ Bilhassa bağımsızlık istekleri ile hem Avrupa basınında, hem de dâhilde gündemde olan, zaman zaman “anâsır-ı sadıka”, zaman zaman da itibar olarak en yüksek derecede olan Ermenilere yönelik yayınlarda, “Osmanlılık” bayrağı altında senlik-benlik ayrılığı olmadan, beraber yaşanılması gerektiği ifade edilmiştir.⁶¹⁹ Ecnebi devletlerin nazarındaki durumu oldukça fazla önemseyen *Mîzan*, Ermenilerin isyan hareketlerine ve Avrupa'da Türkler aleyhine kulis yapmalarına yönelik Ermenilere şimdiye kadar adil davranılmamış olabileceğini fakat var olan sistemde, Türklere ne kadar adaletli olunduğunun sorgulanmadığını beyan eder. Ermenilerin ayrılıkçı hareketlerinden

⁶¹⁷ “İmtiyazât-ı Ecnebiyye”, S.48, 10 Recep 1305, s.425.

⁶¹⁸ İttihat kavramı ve kavramın siyasî algılanışı ile ilgili olarak bkz. Kara, *Müsâvat yahut Müslümanlara Eşitsizlik, agm.*, s.337. *Mîzan* Osmanlı tebaası olan bütün azınlıklarla ittihat edilmesinin tek kurtuluş yolu olduğunu ifade ederken, Osmanlı tebaası olan Müslümanlarla alakalı olarak hilâfet bağlamında dinen bir ittihat fikrini kabul ederken siyasî olarak bunun olamayacağını savunacaktır. Bkz. “Dindârâne Bir Teşebbüs”, S.96, 9 Ramazan 1306, s.933.

⁶¹⁹ “Cümle-i Siyasîyye”, 21 Zilhicce 1307, S.153, s.1390. Ayrıca bkz. “Lüzum-ı İhlâs”, S.155, 5 Muharrem 1307, s.1406, “Umûr-ı Dâhilîye, S.157, 14 Rebîülâhîr 1307, s.1423.

vazgeçmeleri için, Ermenilerin iddiaları olan, mevcûd durumdaki eşitsizliği kabul eder görünen bir üslûpla, Ermenilerin “Osmanlı Devleti bizim devletimizdir, Osmanlı vatani bizim vatanımızdır” diyerek, hürriyetin hulûl bulmasına kadar sükûnet içinde beklemeleri gerektiğini belirtir.⁶²⁰ Azınlıkların durumu ile ilgili olarak Osmanlı hükümetini suçlayan *Mîzan*, Ermeniler başta olmak üzere, azınlıkların, aslında ayrılıkçı fikirlerinin olmadığı iddiasıyla:

İdare-i Devlet-i Âlfiye’de, “tahrib” ciheti müstesna tutulunca, yirmi seneden beri malum bir maksat veya muntazam bir mesleki hükümet âsârı müşahede olunamamıştır. Gülhane hattı ve Kanûn-ı Esâsî, “Osmanlılık” zemini üzerine müstenit, müsâvatı mürevvicdirler. Bu halde anâsır-ı Osmaniye beyninde, husûl-i imtizâc akdem-i vezâiften addolunması lâzım gelir iken on beş seneden beri bunun zıddını göre gelmişiz. Meselâ Ermeni vatandaşlarımızın devletten bulamadıkları maârif ve sanayiye tahsil etmek üzere iânât-ı ahâlfî ile hariç ve dâhilde mektepler ve zanaathâneler te’sis ile evlâd-ı cemaati terakkiyât-i medeniyye mezâyâsıyla tezyîn etmeye başlamışlar idi. Maksatları Osmanlı ailesinden ayrılmak olmayıp, aile içinde feyz-yâb-ı terakkiyât olmaktan ibaret idi,

diyerek,⁶²¹ Ermenilerin ve diğer azınlıkların tek amacının, Osmanlının ilerlemesi olduğuna ve müsâvat ilkesinin yeniden idamesi ile azınlıklarla ilgili sorunun kalkacağına inanmış görünür. Hatta Mısır’daki yayın döneminde yeni hedefini de bu yolda belirler ve bunu “usûl-i meşrûtiyet, hâkimiyet-i millet, vazife ve mesûliyyette umum Osmanlılar için müsâvat” şeklinde ifade eder.⁶²² *Mîzan*, ülkenin durumunu da genel olarak “Osmanlılık” kavramı üzerinden değerlendirmeye özen gösterir.⁶²³ Osmanlılık bayrağı altına yerleştirdiği azınlıkları, din ekseninde tanımlarken, müsâvat bağlamında sonraki yayınlarda daha net göreceğimiz şekli ile etnik kökene dayalı bir Osmanlılık tanımına yaklaşmaktadır:

Muhammedî, İsevî, Musevî kim olursa olsun demek ki: “ben Osmanlıyım” zira hukuk-ı beyne’l-milel, ihtiyac-ı kat’iye-i mülk, asayiş-i umumî, bahusus menâfî’ her cemaat ve bahusûs unsûr-ı aslîye-i Osmaniye’nin âmadaki ısrarı ve mukavemeti güya ki ayine-i siyaset ve hakikat olmuş bugün “Osmanlı toprağında” yaşayanları nazar-ı basirete hep bu hüviyyette hep bu kıyafette irâe ediyor!⁶²⁴

Ermenilere yönelik çağrıda ise:

⁶²⁰ Murad Bey, “Ermeni Vatandaşlarımıza Halisâne Bir Davet”, S.162, 6 Kânunusanî 1896, s.2381.

⁶²¹ “İkiden Biri, Ne Var, Ne Yok?”, S.169, 26 Mart 1896, s.2437.

⁶²² “Ulemâ-yı Din-i İslâm Hazerâtının Vazife-Şinasâne Himmetlerine Maruzdur”, S.172, 16 Nisan 1896, s.2459. Sonrasında *Mîzan* anâsır-ı muhtelif arasında bir birlik sağlandığı takdirde Garbın isteği doğrultusunda Şarkın ıslah olacağını beyan edecektir. Bkz. “Garbın Taassubu ve Şarkın Gafleti”, S.184, 8 Temmuz 1896, s.2554.

⁶²³ Tunalı, “Vazife ve Mesûliyyet, Osmanlılık Âlemini Sarsan Vazife ve Hakk Sû-i isti’ mâlleridir, I”, S.173, 23 Nisan 1896, s.2470.

⁶²⁴ Tunalı, “Vazife ve Mesûliyyet, Osmanlılık Âlemini Sarsan Vazife ve Hakk Sû-i isti’ mâlleridir, II”, 30 Nisan 1896, S.174, s.2476.

Ey Ermeni vatandaşlarımız! Ey dâhil ve hariçte bulunan millet-i komiteleri! “Osmanlı İttihâd ve Terakki Cemiyeti” namına olarak şu daveti size hitâb ediyoruz. Maziyi unutarak, istikbâle hasr-i gayret edelim, vatan-ı mukaddese-i müşterekiyi uğradığı belâdan kurtarmak üzere el ele verelim. Mazi itibariyle sizin vicdanınız lekeli olduğu gibi bizimkisi de size karşı temiz değildir.⁶²⁵

diyerek, Ermenilere ve diğer anâsır-ı muhtelifeye karşı yapıldığı ve temelinin müsâvat ilkesinin yokluğuna dayandığı iddia edilen zulmü kabul ettiği gibi, azınlıkların Osmanlı yönetiminde iken terakki edemediklerini de belirtir. Böylelikle Osmanlı siyaset sisteminin, azınlıklarla ilgili olarak adalet ilkesine uymadığı izlenimi verilirken, Avrupa kamuoyundan, İstanbul’a karşı, Cemiyet adına destek toplamak için gerekli zemin de bulunmuş olur. Ermenileri hükümete karşı beraber ayaklanmaya çağırırken, aynı şekilde kendilerine destek vermelerini istediği “unsûr-i aslî”ye de mesaj verilir:

En sadıkların bile şu harekât-ı tefrika-ı cûyâne müracaatları, hükümet-i Devlet-i Âliye’nin ıslah-ı nefis edeceğinden kat’ı ümit eylemeleri âsârından başka bir şey değildi. Kat’-ı ümid esbâbı ise mazileri ile hâl-i hâzıraları, Osmaniyelerinden ayrı ve gayrı bir vâhid-i siyasî teşkil etmelerine muvaffak olmayan Ermeniler bile zulüm ve istibdâta tahammül edemeyip kıyam ettikleri halde aklen ve naklen, edeben ve vazifeten bir gün evvel dâhil-i memâlikte emniyet ve mâdelet-ı devriyenin iadesi için ilk iptidâ davranması icab eden unsûr-ı aslî ümmetin, devam eden mezalim-i idareye katılarak ses çıkarmamalarında aramak lâzımdır.⁶²⁶

Berberer ayaklanmaya davet ederken ,Türklerle Ermenilerin birbirinden ayrılma imkânı olmadığını, Türk için Ermeni muhibbi, Ermeni için Türk muhibbi olmamayı, vatana ihanet etmekle bir tutacak kadar iddiasını ileri götürür.⁶²⁷ *Mîzan*’ın Ermeniler hakkındaki bu iyimserliği, genel olarak Avrupa’daki yayınlara has bir durumdur. Gerek ilk dönem olan İstanbul’daki yayınlarda, gerekse II. Meşrûtiyet sonrası yayınlarda, *Mîzan* siyasî bir pratiklik için müsâvat konusundaki fikrini devam ettirse de milel-i hâkimin hakları üzerinde durur ve Osmanlıyı, Osmanlı yapan Müslüman tebaanın ve geleneksel değerlerin önemine sık sık değinir. *Mîzan*, bu konuyla ilgili Avrupa’daki yayın döneminde:

⁶²⁵ Murad Bey, “Ermeni Vatandaşlarımıza Halisâne Bir Davet”, S.162, 6 Kânunusanî 1896, s.2384. Ayrıca bkz. “İkiden Biri”, S.167, 12 Mart 1896, s.2417. Meşrûtiyet öncesi azınlıkların terakki etmek için “adalet” ve “müsâvat” yokluğundan dolayı başka yerlerden medet aradığını fakat artık buna gerek kalmadığını belirtecektir. Bkz. “İcraât-ı Devlet Hakkında Mütalâa”, S.15, 31 Temmuz 1324, s.68. Murad Bey, azınlıkların, “altı asır” boyunca zulme uğramakla beraber, Osmanlı sayesinde de dinlerini ve örflerini koruduklarını da savunacaktır. Bkz. Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.104.

⁶²⁶ “İkiden Biri”, S.167, 12 Mart 1896, s.2417. Ayrıca bkz. “Vasiyet-i Siyasîye”, S.12, 22 Mart 1897, s.6.

⁶²⁷ “İfrat ve Tefrit”, S.173, 23 Nisan 1896, s.2469. *Mîzan* Ermenilerin sevmeleri gereken, “Türk”ün hâl-i hazırdaki “miskin idare” olmadığını “idare-i meşrûa-i müstakbele” olduğunu eklerken, Türklerin hangi Ermenileri sevmesi gerektiğine dair bir izahta bulunmaz. Bkz. *agm.*, s.2469–2470.

Evet, vatanımızda müsâvat istiyoruz. Müslim, gayr-i müslim müsâvî olmalıdır. Lakin dinimize, milletimize, hâkimiyetimize, taarruz olunmasını asla kabul etmeyiz. Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye bir devlet-i İslâmiyedir. Teb'a arasında adalete, müsâvata, riayet eyler. Lakin necibe-i İslâmiyeti de asla gözden ayırmaz⁶²⁸

şeklinde katılan bir mektubu ilk sayfadan yayınlıyarak, müsâvata olan yaklaşımında milel-i hâkimin imtiyazlarının korunması gerektiği fikrine katılacaktır. *Mîzan*'da anasır-ı muhtelif ile ilgili olarak müsâvat ilkesinden yola çıkarak ortaya konan tutum, Avrupa'daki yayınlarda kendisine yer bulmasına rağmen, kendi değerlerini içinde taşıyan bir müsâvat anlayışından daha ziyade, pratiklik açısından müsâvat politikasının tercih edildiği izlenimini her zaman içinde taşır. Siyasî bir sistem olarak meşrûtiyete yaklaşımında da zaman zaman bu anlayışı gördüğümüz Murad Bey, hatıralarında bu konu ile ilgili olarak, "Osmanlı" tebaası olarak, herkesin "Osmanlı" bayrağı altında buluşabileceğini bunun bilhassa II. Meşrûtiyetin ilanı ile beraber daha da kolay olduğunu ifade eder:

İşbu ittihadin istihsâli, yek nazarda zannolunduğu kadar müşkil değildir. *Şimdiye kadar bunun manî'-i yegânesi gurur ve azamet-i milliyemizden ibarettir. Mazimizin parlaklığı, dinimize olan nâ-mahdûd itibar ve itimadımız "reaya" ile müsavi olabilmek ihtimalini ekseriyet itibari ile halkın hayâlhanesinden uzak tutar idi.* Bu sebepten olarak hatta Gülhane Hatt-ı Hümâyûnuna bile, "darü'l-küfrün muvakkat galebe-i semere-i muzırrası" nazarı ile bakılmış idi. Yine bu sebepten idi ki mezkûr hattın bazı mündericâtı sair memâlikte kan dökülerek istihsal ediliyor ve yine kan dökülerek müdafaa olunur. Hukuk-ı umumîye cümlesinden iken halkımız, hükümetin bunların ahkâmını hiç hükmünde tutmak için cehdettiğini gördüğü ses çıkarmamak şöyle dursun, bilakis hükümetin "maharetini" derunî olarak tahsîn eder idi. Müslümanların şu cahilâne gayretine mukâbil gayr-ı müslimler dahi bütün ümid-i istikbâllerini ancak devlet-i Osmanîyenin enkazına hasretmek tarafına saparlar,⁶²⁹

sözleri ile mevcûd durumdan, parlak mazi başta olmak üzere, gayr-i müslimlerle ilgili statünün en önemli belirleyeni olan, dinî hükümler ve bu hükümlerden yola çıkarak bir tutum içine giren halk, sorumlu tutulur. Din algılayışındaki bu farklılıkla beraber *Mîzan*, sosyolojik anlamda bir denge fikrini de değiştirmiş görünüyor. Ülkede, milel-i hâkime statüsüne sahip olan Müslümanların, sadece Türklerden oluştuğu gibi bir anlayışla, Türkler henüz Orta Asya da iken gayr-i müslimlerin Osmanlı topraklarını imar ettiğini belirtecek ve bir mülkiyet söz konusu olduğunda, gayr-i müslimlerin buna Müslümanlardan daha çok hakkı olduğunu savunacaktır.⁶³⁰ Murad Bey, sorunu

⁶²⁸ "Londra'dan Mektup" (İmzasız), S.27, 5 Temmuz 1897, s.1.

⁶²⁹ Murad Bey, *Mücadele-i Milliye*, s.101.

⁶³⁰ Murad Bey, *age.*, s.103, Murad Bey, devamında Avrupa'nın "istibdâd" sayesinde bir arada bulunan azınlıkların hürriyetin i'tası ile beraber anâsır-ı muhtelifenin birbiri ile savaşaçağı iddiasına karşılık, Osmanlı'daki sorunun "dış

Müslüman halkın “cahilâne” tutumuna bağlarken, Osmanlı’da mevcûd sosyal dengenin din ekseninde değil de, etnik farklılıklarla kendisini var ettiği gibi bir anlayış ortaya koyuyor. Bu yolda bir mesaj ise din unsûrunun “zorlaştırdığı”, “birlikte/beraber yaşama” söylemlerini, *Mîzan*’ın nazarında daha etkin ve kabul edilir kılıyor.

Mîzan müslim ve gayr-i müslim ayrımını, sosyolojik açıklamalarla izah etse de bu daha çok Avrupa yayın dönemine hâkim olan muhalif söylemin getirisidir. II. Meşrûtiyetin ilanından sonraki tutumunda göreceğimiz gibi bu söylem, Batı’ya karşı birlik mesajları vermek için geliştirilmiştir. Medeniyetin zorunluluğu olan meşrûti yönetim ve onun idamesini sağlayacak olan müsâvat ilkesinin, Müslüman tebaa tarafından içselleştirilmesini sağlamaya çalışan *Mîzan*, Meşrûtiyetin ilanı sonrasında bu anlamda daha mutedil bir çizgide kalacaktır.

Meşrûtiyetin ilanından sonra “Osmanlı kardeşlerimiz” hitâbını, Ermeni ve Rum “vatandaşlarımız”’a karşı kullanan⁶³¹ *Mîzan*, medeniyetin temeli olarak gördüğü müsâvatı,⁶³² azınlıklar üzerinden işler. Mîle-i hâkime olarak bilinen Müslüman unsûrun, Rumlara ve Ermenilere, yaptıkları hizmetlerden dolayı borçlu olduklarını bundan dolayı da senlik/benlik tartışmalarını bitirip vatanın selâmeti için çalışılması gerektiğini salık verir.⁶³³ Ve II. Meşrûtiyetin ilanı sonrasında yapılacak olana meb’ûs seçimlerinde, Müslüman seçmeni, “müntehiplerin ekseriyet-i kat’iyesi İslâmlarda bulunduğu merkezlerde gayr-i müslim cemaatler erkânından birini namzetler listesine idhâl etmeyi unutmamalıdır. Çünkü onlar da vatan kardeşidir. İçlerinde işten anlayarak güzel hizmet edecek adamlar çoktur”, şeklinde gayr-i müslimlere de oy vermeye çağırır.⁶³⁴ Böylelikle ilk yayınlandığı dönemde, anâsır-ı muhtelifenin Bâb-ı hükümetten uzak tutulmasını

kabuk”ta olduğunu bunun hâlli sonucunda bir sorun kalmayacağını beyan eder. Ayrıca “Mülk bizimdir, kılıçlarımızın uçlarıyla feth edilmiş bir hakk-ı mukaddesimizdir” diyenlere, buna şüphe olmamak ile beraber daha biz Asya çöllerinde göçebelik ettiğimiz sırada bile buraları vatan bilmiş, bu toprağı sürmeye alışmış, olan gayr-i müslim vatandaşlarımız hükümet-i Osmanîyeyi halisâne kabul ile kavânin ve nizâmatına itaat ettikleri hâlde onları hariç tutmak hem mâdeleta hem de icab-ı zamana ve selâmeti mülke muvafık olamaz” şeklinde ikna edilmesi gerektiğini söyleyecektir. Murad Bey, *Mîzan* Gazetesini çıkarma sebeplerinden biri olarak da yine bu “dış kabuğun”, çürüyüp düşmesini sağlamak olarak açıklayacaktır. Bkz. Murad Bey, *age.*, s.64.

⁶³¹ Murad Bey, “Kari’n-i Kirâm Hazretlerine Hitâb-ı Vacip”, S.1, 17 Temmuz 1324, s.1.

⁶³² Medâr-i İlim ve Kemâl-i Sanat”, S.8, 24 Temmuz 1324, s.39.

⁶³³ “Hâkîm ve Mahkûm”, S.45, 30 Ağustos 1324, s.196.

⁶³⁴ “Din ve Devlet”, S.65, 19 Eylül 1324, s.276. II. Meşrûtiyet sonrası azınlıklara yönelik olarak müsâvat ilkesinin Müslümanlar tarafından benimsenmesi için bu şekilde teşvikler yapılırken, “Allah size emanetleri ehline vermenizi emreder” (en-Nisâ, 4/58), ayetinden yola çıkarak, müslim veya gayr-i müslim bakılmaksızın herkese ehil olduğu konuda görev verilmesi gerektiği savunulacaktır. Müsâvatla ilişkilendirilen diğer ayet ve hadisler için bkz. Kara, “Müsâvat yahut Müslümanlara Eşitsizlik”, *agm.*, s.316.

“menâfi’-i mukaddese-i devlet”, “hukuk-ı sarîhe-i hâkime”, “vesâit-i tahkîm-i bünyân-ı hükümet” olarak gören⁶³⁵ *Mîzan*, II. Meşrûtiyetin ilanı ile beraber genel olarak ifadelerinden anladığımız şekli ile bir yandan anâsır-ı muhtelifenin zamanında “Osmanlılaştırılmadığı” eleştirisi yaparken, bir yandan da hâl-i hazır için azınlıklara verilen haklarla ilgili olarak başka seçenek kalmadığı mesajını da vermeye çalışır. Aynı zamanda Murad Bey, seçimlerde kendisine oy vermek isteyenlere prensiplerini, “taksim kabul etmez, fakat seviyen cümle evlâdına kucağı açık bir vatan, umum Osmanlılara seviyen müesser usûl ve kavânîn, meşrûtiyet dairesinde tertip olunmuş tekâlif önünde müsâvat -ı tamme” şeklinde açıklar.⁶³⁶ “Müsâvat-ı tamme” ifadesi ile Murad Bey, bir yandan vazife ve mes’uliyette fırka programında da ilan ettiği gibi tam bir eşitlik isterken,⁶³⁷ aynı zaman da müsâvat-ı fi’ş-şerefi de benimsediğini bir kez daha ifade etmiş oluyor. Böylelikle sosyal yapının din eksenli adalet yerine, etnik kökene dayalı müsâvata dayandırıldığı ve pratik anlamda işe yararlılığının ötesinde zihnî bir temayül olarak müsâvatın, dini ve din müntesipliğini, belirleyici bir vasıf olmaktan çıkararak seküler bir bakış açısının ürünü olduğu görülüyor.

Mîzan’ın genel söylemine hâkim olan pratik anlamda fayda arayışı, müsâvat ilkesinde de bariz biçimde görülmektedir. Gerek ittihad-ı anasır politikası gerekse II. Meşrûtiyetin ilanı sonrasında ağırlık verdiği, Müslüman halkın haklarına yönelik talepleri ve “müsâvat-ı tamme” söylemi, *Mîzan*’ın müsâvat ilkesinden beklediği faydaya yönelik olarak geliştirilmiştir.

⁶³⁵ *Mîzan*’ın İstanbul’daki ilk yayın döneminde Almanya’nın ve Rusya’nın kendi yönetimleri altındaki azınlıklarla alakalı olarak “asimile”ye dayanan politikalarını öven ifadelerinden dolayı böyle bir sonuca ulaştığımızı söyleyebiliriz. Bkz. “Şeref-i İslâm ile Müşerref Olanlar”, S.49, 17 Recep 1305, s.436.

⁶³⁶ Murad Bey, “İstanbul Müntehib-i Sanîyelerine, S.111, 18 Mart 1325, s.461.

⁶³⁷ Murad Bey, “Fırkamızın Hatt-ı Hareketi”, S.159, 10 Recep 1313, s.2359.

Dördüncü Bölüm

BATILILAŞMA ve AVRUPA FİKRİ

Yanında veya karşısında olan bütün fikir akımlarını ve ideolojileri etkileyen batılılaşma kavramı, tanımlama açısından kolaylık sağlasa da anlama çabası açısından giriftleştiren yönü ile oldukça kompleks bir kavramdır. Batılılaşmaya karşı olanların da Batı fikrinden beslendiği düşünülürse, düşünce akımları veya ideolojileri içerisinde hangisinde merkezi rol oynadığından daha ziyade, “Batı” veya “batılılaşma fikri”, kendisi itibariyle önem kazanır. Muhteva olarak farklılıkları içerisinde taşıyan batılılaşma fikri, Şerif Mardin’in ifadeleri ile: “Osmanlı imparatorluğundan başlayıp Cumhuriyet Türkiye’inde yeni boyutlar kazanan Batı Avrupa’nın toplumsal ve fikrîsel bileşimini erişilmesi gereken bir hedef olarak gören yaklaşım”,⁶³⁸ şeklinde tanımlanabilir. Bu yaklaşımın dışında, Osmanlı düşüncesinde, Şark ve Garb ayrımına dayalı coğrafi bir tanım olmakla beraber, yakın zamana gelene kadar felsefi anlamda bir batı-doğu ayrımına gidilmemiştir.⁶³⁹ Bu bağlamda, batılılaşma fikrini besleyen etkenlerden geri kalmışlık düşüncesi de 18. yüzyıla kadar görülmemektedir. Ya da başka bir ifade ile siyasî, askerî ve kültürel anlamda iyi bir noktada olan Osmanlı toplumu için, Batı’nın/Avrupa’nın “model” olarak takip edilmesi, bu dönemde batılılaşma olarak tanımlanabilecek düzeyde bir sorun teşkil etmemiştir.⁶⁴⁰ Batılılaşma, Osmanlı devlet adamları ve düşünürlerinin, kendisini karşısındakine göre tanımlama anlayışından yola çıkarak, “geri kalmışlık” üzerinden, Avrupa’ya bakış açılarının değişmeye başladığı 1700’lerden itibaren sorun olarak ele alınacaktır. İlk etapta, teknik olarak algılanan batılılaşma/Avrupalılaşma kavramında, Kemal Tahir’in ifadesi ile “batılı olmayan bir toplumun kendi benliğinden vazgeçerek, ondan büsbütün sıyrılarak, bir başka “şey” olmaya çabalaması yani imkânsız zorlaması anlamı” vardır.⁶⁴¹ Cengiz Aktar’ın ifadeleri ile söyleyecek olursak:

Batılılaştırılma, zorlama bir kavram. Batılı olmayı, batılı yapmak bir zorlama. Batılıdan başka batılı olan yok. Batılı oldurulanlar var. Bu edilgenlik, öte yandan bir çeşit yenilgi varoluşsal bir hezimet boyutlarına ulaşıyor. Resmi söylem ve yaygın ideolojiler ise bunun edilgenlik değil, sadece evrensel işleyişin bir tezahürü olduğunu söylemekte. Yani tarihin orada burada tekrürü. Biraz rötar, hepsi bu kadar. Bu Darwinci çizgisellik, tüm insanlığın Avrupa’nın modernleşmeden önce bulunduğu

⁶³⁸ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.9. Batılılaşmayı, batılı olmayı edilgenlik ve yenilmişlik olarak değerlendiren görüş için bkz. Cengiz Aktar, *Türkiye’nin Batılılaştırılması*, Temel Keşoğlu (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yay., 1993, s.13.

⁶³⁹ Kaan Durukan, *Doğu-Batı İkilemine Dört Bakış, Montesquie, Fenon, Galeano, Said*, İstanbul: Kültür Yay., 2004, s.36. Coğrafi bir tanımın dışında 19. yüzyıl Batı perspektifinde, Doğu’yu/Osmanlıyı ötekileştiren yaklaşım Osmanlı/İslâm düşüncesinde “öteki” olarak negatif bir hâl almamıştır. Osmanlı Batı’yı kültürel bir bütünlük üzerinden Avrupa’nın değer ve terminolojileri ile tahayyül etmiştir. Bkz. Necdet Subaşı, *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*, Ankara: Vadi Yay., 2003, s.17-18.

⁶⁴⁰ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.10.

⁶⁴¹ Kemal Tahir, *Notlar, Batılılaşma*, İstanbul: Bağlam Yay., 1992, s.13.

yerden geçmiş olduğunu, kurumsal olarak varsaymak zorunda olduğu ölçüde tarihten çok bir efsane konumunda.⁶⁴²

Tarihçiler, Osmanlı'da batılılaşmayı Tanzimat'tan önce başlatsalar da batılılaşma, bilhassa III. Selimle başlatılan yeniliklerle beraber, batılılaşma diyebileceğimiz sürecin, kendi neslini yetiştirmesi ile siyasal, sosyal bir kavram ve tutum anlamında bir proje olarak, 19. yüzyıla doğru, bir yandan bir medeniyet projesi hedefi ile kendi alanını genişletmiş, bir yandan da karşıtını üretmiştir.⁶⁴³ Batıyla başlayan ilk temaslar, teknik anlamda bir yenilik fikrini beraberinde getirmekle beraber, yeni bir zihin dünyası ve düşünme şekli olarak tek yönü ile incelenemeyecek kadar kapsamlı bir konudur. Tanzimat'ı hazırlayan süreçte ve sonrasında, Osmanlı devlet adamlarının sefir olarak ayak bastıkları Avrupa, “terakki”, “medeniyet”, “kanûn” gibi kavramları, bambaşka muhtevalarla ele almalarına neden olmuştur.⁶⁴⁴ Bu kavramlar üzerinden Batı fikri ve Batılı kurumların, Osmanlıya aktarımı yapılırken bu süreçte ricâl-i devlet eliyle yapılan değişimlerin ve yeniliklerin, yukarıdan aşağıya doğru bir seyir izlediği görülür.⁶⁴⁵ Diplomatik baskılar sonucunda bilhassa Rusya'nın yürüttüğü pan-Slavizm politikasına karşı dengeleyici bir unsûr olarak, Batı'ya daha da fazla yaklaşan Osmanlı Devleti, bu yönde yaptığı yeniliklerle çok uluslu yapısını bir arada tutmaya çalışırken, bir yandan da aslî unsûrun durumu kabullenmesi için çaba sarf etmek zorunda kalır. 1839'da ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayûnu ile başlayan, fakat 1856 Hümayûnu ile artık geri dönüşümü zor bir proje olarak Batı fikri, ülkenin sorunlarına karşı pratik çözümler olarak görüldüğü için halkın gösterdiği tepki, genelde kontrol edilebilir, gücü ve etkisi sınırlı tepkiler olarak kalmıştır. Bununla beraber siyasî gerçeklik olarak, halkın tepkisinin sınırlı olması da doğal bir hâl alır. Zira gerek Tanzimat'la, gerekse ondan sonra yapılan ıslahatların birçoğu Batı karşısında, siyasî olarak geri kalmanın sonuçları olarak ortaya çıkıyordu. Ve süreç, siyasî anlamda bir batılılaşma/modernleşme olarak anlaşılıyordu. Bunun neticesi olarak da siyasî anlamda yapılan yeniliklerin veya

⁶⁴² Aktar, s.13.

⁶⁴³ Hasan Bülent Kahraman, “Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, İstanbul: İletişim Yay., 2002, c.III, s.126. Ayrıca bkz. Karal, “Tanzimat'tan Önce Garplılaşma Hareketleri”, *Tanzimat I*, s.29.

⁶⁴⁴ Ercüment Kuran, s.39.

⁶⁴⁵ Roderic Davison, *Osmanlı-Türk Tarihi*, s.16. Yukarıdan aşağıya yapılan bu değişimlerin sebeplerinden birisi Osmanlı devletinin tarihi ve kültürel birikiminin çizgisel bir değişime el vermemesiyle de ilişkilendirilebilir. Geniş bilgi için bkz. Aktar, s.13.

savunulan batılılaşma fikrinin siyasî iyileştirmeler dışında, ne kadar etkili olacağı ve sınırlarının nereye varacağı ile ilgili çok fazla akıl yürütülmüyordu. Gerek II. Meşrûtiyet öncesi, gerekse sonrasında yapılan tartışmalarda bu açık bir şekilde kendisini gösterir.

4.1. AVRUPA/BATI

Tanzimat sonrası Osmanlı düşünürlerinin, Avrupa'yla ilgili ikircikli yaklaşımları, *Mîzan*'da da kendisine yer bulur. Zaman zaman medenî âlemin tek timsali olarak gördüğü Avrupa'yı, zaman zaman da barbarlığı ile anar. Fakat *Mîzan*'da Avrupa fikri, kendini ötekine göre konumlama anlayışından yola çıktığı için tarihî ve siyasî tecrübe olarak, Osmanlı Devleti'nin geri kalmışlığına dayanır. Genelde Avrupa'nın hâkim bir kültür olduğu ve ona göre bir hareket alanı belirlenmesi gerektiğini kabul eden bir tutum takınır. Fakat *Mîzan*, bilhassa siyasî menfaatlerde çok fazla taviz verme taraflısı değildir. Hayat tarzı anlamında modernleşme sürecini benimser görünmesine rağmen, devlet umûru ile ilgili kararlarda, “şanlı tarihi” unutmadan, Avrupa'ya kul-köle olmadan hareket edilmesi gerektiğini ifade eder. Medenîleşme fikrini beraberinde taşıyan Batı fikri, *Mîzan*'da gündelik yaşam alanında oldukça hızlı benimsenir. Fakat modernleşme süreci diyebileceğimiz bu süreçte, *Mîzan* dolayısı ile Murad Bey, öncelikli olarak, muhatabı olan kitleye karşı söylem geliştirdiği için bu anlamda çok net olduğu söylenemez. Bilhassa kız çocuklarının okuması ve kadınların sosyalleşmesi gerektiğine dair inancını ortaya koyarken toplumun hassasiyetlerini gözetken ifadeler kullanmaya dikkat eder. Siyasal modernleşme açısından ise Batı terimleri kullanmakla beraber, muhteva olarak muhafazakâr söylem çerçevesinde gelişen daha sınırlı bir yaklaşım vardır. Bunun sebeplerinden bir tanesi Osmanlı tarihî tecrübesine duyulan güvenle açıklanabilir. Zira gerek Yeni Osmanlılar gerekse Jön Türkler, bir sistem eleştirisinden daha ziyade, kişiler üzerinden muhalefet yaptıkları için, bilhassa ilk zamanlarda mevcûd durumda geri kalmışlığı, Osmanlının kurumlarının ve teknik potansiyellerinin iyi kullanılmamasına bağlıyorlardı.⁶⁴⁶ Buna karşın, Tanzimat'ı başlatan devlet adamlarının, siyasal modernleşmeyi de gündelik yaşamdaki modernleşmeyi de aynı kolaylıkla benimsediği söylenebilir.

Mîzan'da Avrupa başlığı altında inceleyeceğimiz konulardan biri, dönem itibari ile hâkim olan “geri kalmışlık” düşüncesidir. *Mîzan*, “geri kalmışlık” ön kabulü ile Avrupa'yı değerlendirdiğinden, Avrupa'yı/Batı'yı takip edilmesi gereken bir model

⁶⁴⁶ Stanford Jay Shaw, “19. yy. Osmanlı Reformcularının Amaç ve Başarılarının Bazı Yönleri”, *Ortaoğru' da Modernleşme*, William R. Polk, Richard L. Chambers (haz.). İstanbul: İnsan Yay., 1995, s.47.

olarak görmektedir. Bunun sebebi Batı'nın mutlak anlamda iyi olmasından değil, medeniyetin, hâl-i hazırda temsil edildiği coğrafya ve uygarlık olmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı da Batı ve medeniyet fikrinin yol açtığı, modernleşmenin, Osmanlı topraklarına gelmesinin ancak eğitim ve yabancı sermaye ile mümkün olacağı fikri, işleyeceğimiz bir diğer konudur. Siyasî arenada *Mîzan*, bir Avrupa ülkesi ile ittifak yapılması gerektiğini savunmuştur. Gerek siyasî düşüncede hâkim olan muhafazakârlık fikri, gerekse siyasî olarak güçlü durumdaki İngiltere *Mîzan* için her dönemde en uygun siyasî müttefik olarak görülmüştür.

Son olarak ise *Mîzan*'ın gerek elitist düşünceye dayandırılabilir anlayışı, gerekse Osmanlı toplumunun çok uluslu yapısını öne sürerek savunduğu, yapılacak reformların veya sistem değişikliklerinin yabancı müdahalesi ile olabileceği fikri ele alınacaktır.

4.1.1. Geri Kalmışlık Fikri ve Model Olarak Batı

Mîzan'da Avrupa tasavvuru, zaman zaman savunma mekanizmalarının en güçlüsü haline gelir: “idare-i Osmaniye hey'et-i aslîyesinde medeniyet nokta-i nazarında hüsn-i idareleriyle müftehir bulunan Avrupa hükümetleri için bile numûne-i imtisâl ittihâz olunacak bir idaredir”⁶⁴⁷ denerek, Osmanlı Devleti tarihi ve siyasî anlamda Avrupa'ya göre değerlendirilir. Avrupa'nın, Osmanlı'yı paylaşma girişimlerini haince bulan *Mîzan*, buna rağmen, Berlin kongresinde “Şark-ı Rumeli”deki kontrolü Avrupa aldığı için orada çıkan isyanın, Osmanlıya karşı değil de Avrupa'ya karşı yapıldığını ifade ederek, bir nevi Avrupa'yı müdahaleye davet eder.⁶⁴⁸ Sonraki dönemlerde kaçınılmaz olarak gördüğü, Avrupa'nın model alınması gerektiği fikri, İstanbul'daki ilk yayın döneminde, Osmanlı'nın, Avrupa dinamiklerini iyi gözlemlemesi, Batı'ya ihtiyacı kalmayacak şekilde donanımlı bir hale gelerek, Avrupa'ya müracaat etmek zorunda olmaması gerektiği şeklindedir.⁶⁴⁹ *Mîzan* bilhassa meşrûtiyet öncesi bu şekilde güçlü bir Osmanlı tasavvuruna yeniden kavuşmak için

⁶⁴⁷ “Menâfi' Müttekâbile ve Muamalât-ı Mütetalife, S.28, 4 Şaban 1304, s.232.

⁶⁴⁸ “Mesele-i Hazıra Hakkında Bir Kaç Söz”, S.2, 29 Muharrem 1304, s.6.

⁶⁴⁹ “Maârif-i Umumîye”, S.4, 13 Safer 1304, s.21.

çabalasa da bu, Avrupa fikrinden bağımsız olamayacaktır. “Şanlı tarih”in geçmişte kaldığı ve artık “inhitat” dönemine girildiği ön kabulü ile Avrupa’ya yaklaşılacaktır. En fazla işlenen konulardan biri olan, Şark’ın Osmanlı sayesinde özgürlüklerle, medeniyetle ve insaniyetle buluştuğu, buna karşılık Avrupa’nın tarihi’nin, kara sayfalarla dolu olduğu düşüncesi de mevcûd durumda geri kalmışlığın kabulüne dayanır. Osmanlının, medenî âlemden geri kalması, çeşitli saiklere bağlıdır ki bu saiklerin başlıcası, yine medenî olarak bilinen Avrupa’dır. Bundan dolayı *Mîzan*, Osmanlı değerler sistemini savunurken, zaten üstünlüğünü kabul etmiş olduğu Avrupa üzerinden savunur. Muhtevası Batı tarafından belirlenmiş, “özgürlük” ve “medeniyet” kavramını, bir taraftan Avrupa tarihinden, bu kavramlara muhalif olayları örnek vererek, bir taraftan ise hal-i hazırda üstünlüğü kabul edilmiş Batı’ya nazaran savunulur:

Avrupa medenîdir. Avrupa insaniyet-perverdir. Biz bunu inkâr etmek fikrinde değiliz. Mamafih âmâl-i siyasiyenin eserine memâlikî olmayan mazlum Yahudilere, Fransa, Almanya, Avusturya gibi en medenî olanlardan ma’dud memâlikte bile rahat verilmediğini resmen Katolik bulunan hükümetlerin, Katolik mezhebini neşr ve tahkîm için teessüs eden, bazı ruhban cemiyetlerine memâlikte ikamet için müsaade etmediklerini dahi kim inkâr edebiliyor. Medenî olan âlemde, bizden ziyade serbestî-i mezâhib kaidesine riâyet eden kimse yoktur.⁶⁵⁰

Kültürel anlamda, Avrupalı olmaya karşı çok net olmamakla beraber, tavrı olumsuzdur. Dil ve edebiyat konusunda, Arapların ve Avrupalıların edebiyatları hakkında bilgi sahibi olunması gerektiği düşünülse de bunlar, Türk lisanının ve edebiyatının yerini alamayacağı için, onların edebiyatına mahkûm olunamayacağı savunulur.⁶⁵¹ Kültürel anlamda, olumsuz yaklaşmasına rağmen *Mîzan*, muhafazakârlık bağlamında, Osmanlı Devleti’nin umûr-ı nâfiasına taalluk eden unsûrların alınabileceğini savunur.⁶⁵² Terakkiyi Avrupa’da gördüğü için, terakkinin ne Avrupa’yı tamamen taklitle ne de bütün medenî gelişmelere kapalı olarak kendi içinde kalmakla olamayacağını ifade eder.⁶⁵³ Fakat terakkinin, yalnızca teknik boyutu değil, siyasî boyutu da vardır ve bu da Avrupa’yla olan ilişkide, ilişkinin niteliğini belirleyen taraf olan, Avrupa’nın tavrına bağlıdır. Avrupa, siyasî arenada kendi menfaatleri icabı dahi olsa devlet-i ebed-müddet lehinde hareket ettiği sürece, *Mîzan* için bir sorun yoktur. Bu anlamda, zaman zaman bilinçli bir Avrupa tasavvuru görülse de *Mîzan*’ın Avrupa

⁶⁵⁰ “Ruhban Cemiyetleri, S.23, 29 Cemâziyelâhir 1304, s.191.

⁶⁵¹ Menemenlizâde Tahir, “Mebâhis-i Edebiyye”, S.4, 13 Safer 1304, s.28.

⁶⁵² “Bizde Niçün Olmuyor?”, S.24, 2 Recep 1304, s.199.

⁶⁵³ Menemenlizâde Tahir, *agm.*, s.28.

perspektifini belirleyici etken, Avrupa'nın siyasî tutumu olmuştur. 1886'larda Osmanlı Devleti, *Mîzan*'ın bakış açısına göre ,“düvel-i muazzama” içerisinde, istikbâle güvenle bakabilen yegâne devlettir. “Devlet-i ebed müddet” mantığının beslediği bu anlayışa rağmen, Osmanlı Devleti, Rusya'nın Bulgaristan'ı işgal etmesine ses çıkarmayan Avrupa'dan müdahale beklemektedir.⁶⁵⁴ Osmanlı Devleti gerek yapılan antlaşmalardan dolayı gerekse *Mîzan*'a göre barış ortamına halel getirmemek için, işgale müdahale edemez. Güçlü Osmanlı mesajı vermeye çalışırken, bir yandan da Avrupa'nın dünya siyasetindeki gücünü içselleştirmiş bir tutum benimser. Birçok durumda, Avrupa'nın ikiyüzlülüğünü ortaya koymaya çalışır, fakat suçlama daha çok Avrupa'nın dengeleyici bir unsûr olarak, duruma müdahale etmemesi ve Osmanlı'nın en önemli düşmanı olan Rusya'ya karşı bir tedbir almamasına yöneliktir.⁶⁵⁵

Mîzan, dünya siyasetinin artık kılıçla, kanla yönlendirilmediğinin farkında olarak, Avrupa ile yapılan siyasî ve ekonomik antlaşmalara riayetini, “istikbâl-i akîl” gereği olacağına bilincindedir.⁶⁵⁶ Avrupa'nın siyasî olarak güçlü bir konumda olduğunu savunmakla beraber *Mîzan*, hilâfet gibi dünyanın üçte birine hitâp eden bir kuruma sahip olmasını, Osmanlı Devleti'nin, Avrupa devletlerine nazaran avantajı olarak görmektedir. Dinî bir söylemin dışında siyasî bir unsûr olarak, yeni yeni dillendirilmeye başlanan hilâfet kurumunun, siyasî olarak kullanılabilirliği düşüncesinden yola çıkarak Osmanlı Devleti'nin, Avrupa karşısında savunma siyaseti yürütmesine gerek olmadığını savunur. Böyle bir ifade, İstanbul'daki ilk yayın döneminde, asıl söylenmek istenene girizgâh oluşturacak ifadeler olmakla beraber, *Mîzan*, hilâfetin siyaseten kullanılmasına hiçbir zaman karşı çıkmamıştır. Fakat bunun siyasî arenada, ne ifade ettiği ile ilgili olarak hilâfet kurumuna hiçbir zaman başat bir rol vermemiştir. Hilâfeti, bir avantaj olarak görmesi, bu dönemde bir Avrupa ülkesi ile ittifak söyleminin, hükümet tarafından hoş karşılanmayacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısı ile bir yandan Osmanlı Devleti/Hilâfeti'nin yeterliliği vurgulanırken, bir yandan da siyasî bir gerçeklik olarak, müttefik hareket edilmesi gereken durumlar olduğu, söylemi geliştirilir. Böylelikle, mevcûd durumun kabullenilmiş “kötülüğünün” içinden çıkmanın, bir Avrupa devleti ile müttefik olmaktan geçtiği belirtilmektedir. Bunu yaparken,

⁶⁵⁴ “İcmâl-i Ahvâl”, S.11, 3 Rebüülâhir 1304, s.92.

⁶⁵⁵ “İcmâl-i Hâl”, S.11, 3 Rebülevvel 1304, s.92.

⁶⁵⁶ “Evrâk-ı Havadis”, S.13, 17 Rebüülâhir 1304, s.113.

verilen mesaj devlet-i ebed-müddetin artık kendi başına hareket edemeyecek durumda olduğu ve durumun daha da kötüleşmesini önlemek için, her ne kadar tercih edilir değilse de güçlü bir Avrupa devleti ile müttefik olma yoluna gitmek olduğudur:

Komşuların kavı ve fiillerini dâhil-i hesab etmeksizin, umûr-ı hâricîyye ile dâhiliyede bildiği surette hareket eden devleti, en bahtiyâr biliyoruz. Lakin böyle devletler, tarihte pek nadir görüldüğü cihetle ta'dâd olunabiliyor. Roma, hilâfet-i İslâmiyye, devr-i istila nihayetine kadar, devlet-i ebed-müddet-i Osmaniye bu gibi devletlerden ma'dûddur. Medeniyetin şimdiki halinde ise bu kadar istiklâl, esâsen ihtimal verilmediği cihetle dünyanın hemen seb'ine mâlik olan Rusya ile kıt'aât-ı hâmisede icra'-ı nüfûz eden İngiltere bile böyle bir dâiyede bulunamıyorlar. Bununla beraber her bir devletin kendilerine mahsûs birer meslek-i siyasîyyeleri vardır. O meslekler, şu surette ifade olunabiliyor: Dâhilen müdâhele-i ecnebiyyeden masûn olmak, hâricen hîn-i hâcetinde menâfi'-i devleti muhafaza için müşterekü'l-menâfi'â müttefik aramak. Memâlik-i mahrûsa -i şâhâne dâhilindeki menâfi'-i ecnebiyyenin birkaç büyük devlet için müşterek olması hasebiyle tedafi' hareketinde bulunduğça devlet-i ebed-müddet-i Osmaniyyeye müttefik arkasına düşmek için mecburîyyeti kat'iyen yoktur. Ve bil-cümle devletlerle hüsni münasebete çalışmak icâb-ı hâldir. Lakin kıt'aât-ı selâseye sâye-bân olan hilâfet-i İslâmiyyenin, her vakit tedafi'-i meslekte bulunabileceğine güç ihtimal verilir. Hatta şu ruh-ı mes'eleye ta'mik-i efkâr ediliyor da bu bâbdaki hakkımızı inkâra mahâll bırakmayacak pek çok edille bulunabiliyor.⁶⁵⁷

Gerçekçi bir siyasî yaklaşım olarak görülebilecek *Mîzan*'ın bu yaklaşımı yayınlandığı her döneme hâkimdir. Müttefikin hangi ülke olması gerektiği sorusuna *Mîzan*, her dönem için aynı cevabı verecektir: Bu müttefik, diğer ülkelere nazaran daha güçlü olan ve menfaatleri Osmanlıya bağlı olan İngiltere'dir. *Mîzan*'ın İngiltere'ye bakışı, bazı farklılıklar olmakla beraber, bütün olarak Avrupa'ya bakışından farklı değildir. Mısır'ı işgalinden dolayı İngiltere'ye sitem edilse de bu sitemler, hiçbir zaman suçlayıcı bir ton almaz. Hatta Mısır'dan çıkması istenirken, İngiltere'nin Mısırdan hâsıl edeceği menfaatler cüz'i boyutta olduğu için çıkması gerektiği belirtilir. İngiltere'ye diğer devletlere nazaran daha ılımlı yaklaşımın, siyasî gerekçelerinden biri Rusya'dır. Rusya'nın, Osmanlı üzerindeki menfaatleri İngiltere ile çakıştığı için, İngiltere, Rusya ile sık sık karşı karşıya gelir ve *Mîzan*'a göre, Rusya'nın ülkeye vereceği zarar, İngiltere'nin vereceği zarardan katbekat fazladır.⁶⁵⁸ İngiltere'nin Osmanlı Devleti için halisâne niyetler beslediğine *Mîzan* inanmamakla beraber, efkâr-ı umumîyeyi inandırmaya çalışır.⁶⁵⁹ İngiltere'yi dünya siyasetinin dengeleyici unsuru olarak gören *Mîzan*, Osmanlı Devleti'nin bu durumu iyi değerlendirip, İngiltere ile ittifak yoluna

⁶⁵⁷ "Saadete Cevap", S.18, 23 Cemâziyelevvel 1304, s.148.

⁶⁵⁸ "Saadete Cevap", *agm.*, s.148.

⁶⁵⁹ "İngiliz Politikası", S.19, 30 Cemâziyelevvel 1304, s.155

gitmesi gerektiğini belirtir. Bâb-ı Âlî'nin, İngiltere taraftarı olmayan siyasetine rağmen *Mîzan*, bu dileğini sık sık dile getirir.⁶⁶⁰ İngiltere'ye bu şekilde olumlu bakışı, II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra, Avrupa'ya yönelecektir. Osmanlı Devleti'nde, Kanûn-ı Esâsî uygulandığı zaman, Avrupa'nın, Osmanlı Devleti ile ilgili halis olmayan bir düşünceye girmeyeceğini sık sık beyan eden *Mîzan*, meşrûtiyetin ilanından sonra da Avrupa'nın, Osmanlıya bir garezi olmadığına ve Avrupa'nın, devletin selâmeti için gerçekten endişelendiğine inanmış görünüyor.⁶⁶¹

Savunmacı bir yaklaşımla ortaya çıkan, Batı'ya ilim ve terakkiyi Şark'ın götürdüğü fikri, *Mîzan*'da güçlü bir geçmiş imajı kendisine yer bulur. Aynı zamanda hâl-i hazırdaki eksiklikler ve Avrupa karşısında yapılması gerekenleri ortaya koyar. Avrupa karşısındaki bu ikircikli hâl, Avrupa'yı hiçbir zaman dost olarak göremeyecek bir anlayışla beraber, medeniyetin beşiği olan Avrupa'ya mecbur olduğu fikri ile beslenir.⁶⁶² Fakat bu mecburiyeti, bir mahkûmiyet olarak algılamamak gerektiği üzerinde de durulur. Tanzimat dönemindeki ricâl-i devleti eleştirirken, onların bir görüş ve sistem ortaya koymak yerine düzce Avrupa'yı taklide gittiklerini belirtir.⁶⁶³

Mânâsız taklid kanımıza girmiş. Bir şeydir yapıyoruz. Yaptığımızın maksat ve gayetine künh ü hikmetine vakıf olmak yok. Sırrı bozulmuş bir âyine gibi efkâr ve hareket-i ecnebiyyeyi renksiz ve biçimsiz surette ortaya koymakla iktifa ediyoruz da bu hareketimiz ne demek olduğunu ihâta ile netâyici taht-ı karara almayı akıl edemiyoruz. Mânâsız, faydasız şeyleri taklid için efrâd-ı cemiyet tarafında bir müsâraat hayret-bahşâ gösterebiliyor da müfîde şâyân mutabaât olanlara çokluk ehemmiyet vermiyorlar.⁶⁶⁴

Avrupa'ya duyduğu güvensizlikle beraber, ne yapılırsa yapılsın Avrupa'nın Osmanlı'yı mahvetmekten geri durmayacağına inanları da “efkâr-ı bâtıla” sahibi kişiler olarak görür. Zira terakkiyât ve medeniyet yolunda çalışıldığı takdirde, eski ihtişamlı günlere dönüleceği gibi Avrupa'nın da takdirine mazhar olunacaktır.⁶⁶⁵ Avrupa'ya “ehl-i salîb” önyargısı ile bakan Osmanlı Devlet adamlarına, Avrupa'nın, Osmanlı'nın âlem-i

⁶⁶⁰ “Saadete Cevap”, *agm.*, s.148.

⁶⁶¹ Murad Bey, “Avrupa Efkar-ı Umumiyesi İle Mülakat”, S.42, 27 Ağustos 1324, s.183.

⁶⁶² “Umûr-ı Maârif”, S.17, 17 Cemâziyelevvel 1304, s.140. Osmanlı düşünürlerinin birçoğunda görülen bu tavır, “Avrupa” kavramının tanımına yönelik olarak da kendisini göstermiş ve Avrupalı olmanın Avrupa ırklarından birine nispet edilmek ile değil Avrupa uygarlığının iyi ve faydaya yönelik yanlarını almak ve zararlı yanlarını bırakmakla olacağı sıklıkla savunulmuştur. Bkz. Berkes, s.375.

⁶⁶³ “İngiliz Politikası”, S.19, 30 Cemâziyelevvel 1304, s.156.

⁶⁶⁴ “Bizde Niçün Olmuyor?”, S.24, 2 Recep 1304, s.199.

⁶⁶⁵ “Evrâk-ı Havadis”, S.58, 8 Zilhicce 1305, s.550.

medeniyete duhûlünü istediklerini belirterek, önyargılarından arınmalarını ifade eden beyanlarda bulunur. Avrupa veya düvel-i muazzama, ortaçağdaki çekişmeleri bırakmış ve Osmanlı halkının rahatını temin etmek istemektedir.⁶⁶⁶

Mîzan'da Avrupa'nın gücünü içselleştirmenin yanında, Avrupa'dan imtiyaz isteme noktasına gelecek kadar, mevcûd durumun tanımlanmış olduğu görülüyor. Avrupa'nın, Şark politikasında, karşısındakinin durumunu düşünmeyip, sadece kendi kâr esasları üzerinde bir politika geliştirdiğini beyan ederken, Osmanlı'nın mevcûd durumda yapacak bir şeyi olmadığı ve Avrupa'nın adaleti doğrultusunda bir netice çıkabileceği mesajı verilir.⁶⁶⁷ Avrupa'nın Osmanlıya karşı olan tavrını, art niyetli bulurken, tarihi tecrübe ile Avrupa'nın, "kurûn-ı vustaya atılması lâzım gelen âsâr-ı taassubunu, Osmanlıyı hedef-i ittihâz etmek" meylinden kurtulamadıklarını da belirtir.⁶⁶⁸ Avrupa'nın, Osmaniye'nin, ahvâl-i mezâyasına vakıf olunmadığından dolayı, yerleşmiş bulunan bâtil ve muzır fikirlerin etkisinde olduğu belirtilir.⁶⁶⁹ Her ne kadar Avrupa kendi içinde samimî olmadığı düşünülse de Avrupa'nın dayattığı değerlerin hiç birisi, *Mîzan* dolayısı ile Osmanlı toplumu tarafından kabul edilemez değildir. Avrupa ile olan bu ikircikli ilişki, genel tasavvur olan, Avrupa'dan fenni ve ulûmu alalım kültürünü bırakalım, fikrinin yansıması olarak kendisini gösteriyor. Osmanlı zaten:

saye-i muvaffakiyat-vâye-i şâhânedan nâil olmuş bulunduğu, kavânîn ve nizâmat gerek zabt-ı rabt ile hüsn-i idare-i umûr-u te'mîn ve gerek her nev'i ecnâs-ı anâsırın, âdab-ı hukukunu muhafaza i'tibârıyla, Avrupa idarelerinin en mükemmeli ile rekabet edebilecek bir mertebeye-i âlfîyeye gelmiş bulunuyor. Zaten idare-i Osmaniye, en buhranlı ve karışık olan zamanlarda bile, serbestî-i mezâhibi ve te'mîn-i hukuk-ı millîye gibi her bir cemiyet-i medenîye için en büyük medâr-ı selâmet addolunan, müsâadât-ı celîle cihetiyle Avrupa'da teferrüd eylemiş bir irade iken, beş on sene zarfında dest-i himmet-i mülûkâne ile meydan-ı husûle getirilmiş olan tensîkat ve teşkilât usûl ve esâs i'tibârıyla daha ziyade ileriye getirmiştir,⁶⁷⁰

aynı zamanda şeriatın da bir gerekliliği olan bu durum, çeşitli saikler neticesinde, zaman zaman sekteye uğramıştır.⁶⁷¹ Fakat bu, maârif yolu ile ve ricâl-i devlet yetiştirmekle çözülebilir bir durumdur. Bunu sağlamak adına ülkenin atıl durumdaki

⁶⁶⁶ "Cümle-i Siyasîyye", S.163, 13 Şubat 1896, s.2387.

⁶⁶⁷ "Cümle-i Siyasîyye", S.84, 13 Cemâziyelâhir 1306, s.832

⁶⁶⁸ "Cümle-i Siyasîyye", S.31, 26 Şaban 1304, s.257. Tarihi, çizgisel bir şekilde algılama ile ilgili bkz. Zeynep Süslü-İsmail Kara, "Şemseddin Samî'nin "Medeniyet"e Dair Dört Makalesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S.4, 2003.

⁶⁶⁹ "Evrâk-ı Havadis", S.58, 8 Zilhicce 1305, s.550.

⁶⁷⁰ "Avrupa'dan İlk Sadâlar", S.57, 12 Ramazan 1305, s.521.

⁶⁷¹ "Avrupa'dan İlk Sadâlar", *agm.*, s.531.

maârifini eski haline getirmek için evlâd-ı vatanın ecnebi hocalar eline verilmesi yerine geçici bir süre talebeler tahsil için Avrupa'ya gönderilebilir. Ve bu talebeler, tahsillerinin sonucunda, talebe yetiştirmek için dönüp hocalık yapabilirler.⁶⁷² *Mîzan*, ülkede yabancı eli ile okul açılıp talebe yetiştirilmesine karşı çıkarken, Avrupa'da eğitim görecektir talebelerin, hangi değerler sisteminde eğitilecekleri ile ilgili bir fikir beyanında bulunmaz.

4.1.2. Yabancı Sermaye ve İngiltere İttifakı

Ülkenin kalkınmasını ve “terakki”sini, maârifte ve ekonomide gören *Mîzan*, yabancı sermayenin, ülkede yatırım yapmasına olumlu bakar. Fakat yabancı sermayeye bakışı, sadece ekonomiyle sınırlanamaz. *Mîzan*'ın yabancı sermayeden kastı, Avrupa olduğu için, yatırım ülkedeki halkın maddi ve manevî terakkisini sağlayacağı gibi aynı zamanda Batı ile memâlik-i mahrûsa arasındaki uçurumu da kapatacaktır.⁶⁷³ Bu bağlamda, Batı'nın tekniğini temsil eden, demiryolu projesi konusunda yabancı sermayeye karşı cazip şartlar getiren Abdülhamid sık sık övülür:

Teşebbüsât-ı nâfia yüzünden, ecnebilerin en çok olarak, dâhil oldukları vilâyet-i şâhânenen İzmir'in, Beyrut'un, Selanik'in ahvâl-i umumîyesine atf-ı nazar olunsun. Gerek terakki ve intizâm yahut vâridât-ı devlet cihetiyle, gerek memleketin servet-i milliye-i mahallîsi, ağıniyâsi maişet ve medeniyetin kemâlâtı i'tibârıyla muvazene olunsun. Teşebbüsât-ı nâfia için elzem olan sermaye tecârib-i ma'lûmât ancak oralarda mevcûd olup ahâlî muallimleri ile rekabete yüz tutmuştur. Ecnebi teşebbüsât-ı nâfiası hâricinde kalmış olan dâhilî vilâyetlerde ise onlardan hiç bir eser görülüyor.

...

Umûr-ı nâfiaya sarf olunan ecnebi sermayesi menabi'-i istifade ile aramızda sedd-i mümânaat çekmeyip bilakis maddî ve manevî istifadeyi umumîye için bir bâb-ı terakki ve tefeyyûz-ı küşâd etmiş oluyor.⁶⁷⁴

Yabancı sermayeyi desteklemesine rağmen, ilk dönemde, kapitülasyonlara olan yaklaşımı bu doğrultuda değildir. Kapitülasyonları, yabancı müdahalesine kapı aralayan bir konu olarak görür. Mevcût durumda, siyasî dengelerin farkında olan *Mîzan*, buna

⁶⁷² “Evrâk-ı Havadis”, S.46, 25 Cemâziyelâhîr 1305, s.406.

⁶⁷³ “Umûr-ı Nâfia ve Sabah Gazetesi”, S.139, 27 Recep 1307, s.1276. Ayrıca bkz. “Teşebbüsât-ı Nâfia”, S.138, 21 Recep 1307. Yabancı sermaye konusunda *Sabah Gazetesi*'nin *Mîzan*'a yönelttiği eleştiriler neticesinde karşılıklı cevaplar için bkz. Necdet Kurdakul, *Tanzimat Dönemi Basınında Sosyo-Ekonomik Fikir Hareketleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay, 1997, s.162-165.

⁶⁷⁴ “Umûr-ı Nâfia ve Sabah Gazetesi”, *agm.*, s.1276.

rağmen kapitülasyonların, yabancı devletlere cebren verilmediğini bir lütuf olarak Osmanlı tarafından verildiğini ve kaldırılacaksa yine Osmanlı tarafından kaldırılabilceğini savunur.⁶⁷⁵ Bu ifadeler II. Meşrûtiyet öncesi ve II. Abdülhamid iktidarında serd edildiği için taşıdığı ihtimalli anlamalara karşın, Murad Bey'in genel olarak, muhafazakâr algı içerisinde “milliyetçi” diyebileceğimiz düşüncesinin ifadesi olarak da görülebilir. Zira Murad Bey'in, gerek Avrupa/Batı fikri, gerekse bu fikrin getirisi olan medeniyete bakışı, “milli” çerçevede fayda ve çözüm fikrinden ileri gitmeyecektir. Bundan dolayı, kapitülasyonların bir ticaret mukavelenâmesi olmaktan çıktığını ve Fatih devrinde verilen müsâraat sınırlarını aştığını ve düvel-i ecnebinin sû-i isti'mâline uğradığını belirten yaklaşımını, Murad Bey'in bütün yaşantısına şâmil kılabiliriz. Bu bağlamda Abdülhamid'den en büyük beklentilerinden biri de kapitülasyonların kaldırılmasıdır:

Umûr-ı mahsûsa ve hukuk-ı mukaddese-i devlete ecnebilerin müdahalesine kapı kesilmiş olan “kapitülasyon”ların, bir gün evvel kalkmasına medâr olacak mevâidin en mühimleri teşkile ve te'sîsat-ı adliyemizi kesb-i intizâm etmesi ve ma'lûmât ve maârif-i umumîyenin terakki ve ta'min eylesesidir.⁶⁷⁶

Mîzan kapitülasyonların kaldırılmasını talep etmesine rağmen, ülkedeki olumsuzluklar ve Avrupa'nın hâkim durumundan dolayı, yabancı müdahalesi konusuna da ılımlı yaklaşmıştır. İlk yayın dönemlerinde, açıktan fikrini söylemese de bunun tercih edilir bir durum olmadığını beyan eder. Ancak dünya siyasetinde dengelerin değiştiğinin farkında olarak, hamasî duygulara kapılmadan yabancı ülkelerle aynı masada oturabilmek için uzlaşmayı gerekli görür. Bu uzlaşmalarda aranılacak en önemli kıstas, devlet-i ebed müddetin menfaat-i âlfiyesidir. Diğer büyük devletlerde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nin de önceliği, “dâhilen müdahale-i ecnebiyyeden masûn olmak, hâricen hîn-i hâcetinde menâfi'-i devleti muhafaza için müşterekü'l menâfi'a müttelik” aramaktır.⁶⁷⁷ Osmanlı üzerinde birçok ecnebi ülkesinin menfaati olduğundan ve bu menfaatlerin birçoğu çakıştığı için, Osmanlı Devleti'nin yapması gereken kendisine en uygun müttelik seçmesidir. Fakat aynı zamanda, “diyâr-ı garbiyyeye doğru, hukuk-ı

⁶⁷⁵ “İmtiyazât-ı Ecnebiye”, S.48, 10 Recep 1305, s.424. Ayrıca bkz. “Mukabelede Kusur”, S.100, 13 Şevval 1306, s.659.

⁶⁷⁶ “Müdahalât-ı Ecnebiyyeyi Men' İçin En Kısa Tarîk”, S.34, 17 Ramazan 1304, s.280.

⁶⁷⁷ “Saadete Cevap”, S.18, 23 Cemâziyelevvel 1304, s.148.

meşrûası hâricinde tevsi' hudûd ve nüfûz için âmâl-ı hârisâne beslemek gibi bir minvalde olmayan Devlet-i Âlîye'nin, olası bir uzlaşmaya, diğer ülkelere göre daha az ihtiyacı olduğu düşüncesindedir.⁶⁷⁸ Avrupa ülkelerine karşı mesaj niteliğindeki bu açıklamalar, mevcût durumla alâkalı tespitlerden öteye gitmemektedir. Zira hâl-i hazırını, en olabilir şekli ile kabulleniş, kendisini açık bir şekilde göstermektedir. Devlet-i Âlîye'ye menfaatleri doğrultusunda bir müttefik seçme konusunda, tercih hakkı olduğu fikrini koruyan *Mîzan*, Fransa ile olabilecek bir müttefikliği öncelikli olarak, Fransa'nın "usûl-i idaresi"nden dolayı Rusya'yı ise Osmanlı'ya vereceği zararların haddi olmadığı için kabul etmez. Geriye zararı olmakla beraber, Rusya'nın en önemli rakibi "tezyîd-i revâbit yoluna gitmek mahrûsa -i şâhâne için en elzem olanı" İngiltere kalır.⁶⁷⁹ Zira:

Gerek hilâfet-i kübrâya merbût olan hissiyyât-ı İslâmiyye, gerek istikbâl-i devleti te'mîn edecek menâfi'-i Osmaniye şark diyârına celb-i enzâr eylemekte olup bu meslek ise ancak tevsi'-i nüfûz ve hudud arzusu takdirinde halen ve istikbâlen mümkün mertebe İngiltere ile tevfiik-i hareket dâit olabiliyor. Lakin iş bu tevfiik-i hareket bizim için hiçbir vakitte mecburi olamaz. İngiltere için ise -mevcûdu elde muhafaza zımında lâzım olduğuna bakılırsa- bize nisbetle mecburi gibidir.⁶⁸⁰

İngiliz politikasını ve menfaatlerini, Osmanlı menfaatleri ile paralel gören *Mîzan*, diğer ülkelere nazaran, İngiltere'ye oldukça müsamahalı yaklaşıyor.⁶⁸¹ İngiltere ile müttefik olmanın gerekliliğine sık sık değinirken, yabancı müdahalesini gerektirecek durumlarda, müdahalenin olabirirliliğini kabullenmiş görünmektedir. Bu ihtimale karşı, yapılmakta olan ıslahatları görmezden gelen ve "sivilceyi çıban" yaparak hayriyyet-i devleti ihlâl eyleyecek tecâvüzât için hâla izhâr-ı müsâraat eylemeye çalışan Avrupa'yı, taassupla nitelendirir.⁶⁸² Fakat yabancı müdahalesini bu noktaya getiren âmillerin başlıcası zamanında,

⁶⁷⁸ "Mısır Meselesi ve İngiltere ile Devlet-i Âlîyenin Münasebetleri", S.25, 13 Recep 1304, s.209.

⁶⁷⁹ "Saadete Cevap", *agm.*, s.148.

⁶⁸⁰ "Mısır Meselesi ve İngiltere İle Devlet-i Âlîyenin Münasebetleri", *agm.*, s.209. Murad Bey'in bütün dönemlerinde hâkim olan, İngiltere taraftarlığında, sadece uluslar arası ilişkiler değil, siyasî hâkimiyet de etkili olsa gerektir. Zira bir yandan gençlik dönemlerinde etkisinde kaldığı Montesquieu'nun, İngiltere'yi hürriyetin ve ideal yönetimin merkezi olarak görmesi, bir yanda ise İngiltere siyasî sisteminin, monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi meczeden yapısının hâl-i hazırda devam etmesi Murad Bey açısından önemlidir. Edmund Burke'un de desteklediği şekilde, muhafazakâr yapısını her zaman için korumuş olan İngiltere, Murad Bey'in Osmanlı devleti için öngördüğü muhafazakâr yapı için idol hâline gelmiştir. Murad Bey, bu etkiyi *Mîzan*'a yansıttığı gibi istediği siyasî rejime yakın olan İngiltere'ye olan sempatisini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Bkz. Ebenstein, s.240. Ayrıca bkz. Beneton, s.67. İngiltere hakkında Murad Bey'in düşünceleri için bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.19.

⁶⁸¹ "İngiliz Politikası", S.19, 30 Cemâziyelevvel 1304, s.155.

⁶⁸² "Cümle-i Siyasîyye", S.31, 26 Şaban 1304, s.257.

Gayet parlak olarak kemâl-i sürat ve şâyân ile saha-i zuhûra gelmiş olan devlet-i ebed-müddet-i Osmaniye etrafa nisbeten kendisini pek büyük görmüş idi. Şeriat-ı garrânın ahkâmının menfaasına ma'nevî istinâdgahı ittihâz eylemiş bulunan cemiyet-i necibe-i Osmaniye, maârif ve sanayi usûl-i âdab fezaîl-i ahlâk ve intizâm-ı ahvâl cihetiyle dahi değil, yalnız taht-ı idare alınan akvâm-ı Balkaniyyeye, bütün Avrupalılara nisbeten, kendilerini pek ileride buldukları için, güya iş bu mevk'-i mümtaz te'sirât-ı ecnebiyyeden muhafaza etmek üzere, sair akvâm ve hükümatı imtûsâlen milel-i mağlûbiyyeyi, hey'et-i umumîyesine kalb etmeye gayret edeceği yerde mümkün merteye onları cemiyet-i hakimiyeden uzak tutmaya tensib eylemiş,⁶⁸³

olmasıdır.

Avrupa devletlerinin yakından ilgilendikleri gayr-i müslim politikası ile anâsır-ı muhtelifenin hakları ve mevcûd durumlarında ıslah yapılmasını, *Mîzan*, Osmanlı Devleti'nin menfaatlerinden görür. Bununla beraber, anâsır-ı muhtelifeye yaklaşım konusunda, Osmanlı Devleti'nin her zaman için onların haklarını ve “vicdan hürriyet”lerini muhafaza konusunda, tarihte hiçbir ülkenin göstermediği titizliği gösterdiğini beyan eder. Devlet, “gayr-i müslimleri, resmen zîr-i destan namıyla devlet ve evlâd-ı vatan ve memleket” olarak görmüştür, fakat sadece sistemin işleyişi açısından, “bâb-ı hükümetten tefrik ve teb'idleri” uygun görülmüştür.⁶⁸⁴ Fakat Tanzimat'a kadar anâsır-ı hâssın imtiyazına dayanan durumun, Tanzimat'la beraber anâsır-ı muhtelifenin lehine değiştiğini, hatta bu imtiyazlar sebebiyle, anâsır-ı hassanın muvazenetine çalışmak gerektiğini beyan eder.⁶⁸⁵ Anâsır-ı muhtelifede hakkında, Avrupa'nın müdahalesine engel olacak şekilde, yüzeysel kalacak bir düzenleme taraftarı olmakla beraber, Tanzimat'ın getirdiği ilkelerden de rahatsızlık hissedilir ve Avrupa'dan gelen bir baskı olmadığı takdirde, gayr-i müslime haddinden fazla hak verildiği gibi bir izlenim verilir.

4.1.3. Yabancı Müdahalesi

Batı ve Batı'dan ittihâz edilenler konusunda, İstanbul'daki temkinli yayınlarının aksine, Avrupa'daki yayınlarda daha açık ifadeler kullanarak, Avrupa'da olan her şeyi istihsal etmek gerektiğini ve bunun içinde gerekirse Osmanlı nizâmının

⁶⁸³ “Müdahalât-ı Ecnebiyyeyi Men' İçin En Kısa Tarîk”, S.34, 17 Ramazan 1304, s.279.

⁶⁸⁴ “İmtiyazât-ı Ecnebiye”, S.48, 10 Recep 1305, s.424. Hürriyet kavramının Osmanlı'daki iki farklı algılanışı ile ilgili olarak bkz. Lewis, s.55-56. Ayrıca bkz. Çavdar, s.13

⁶⁸⁵ “Şerefi İslâm ile Müşerref Olanlar”, S.49, 17 Recep 1305, s.436.

değiştirilmesini savunurken, eğitimi ve Avrupa'nın değerlerini dışarıda bırakmaz. Bunu yaparken de en önemli dayanağı din ve dinin selâmetidir:

Şu Avrupa'dan alınacak her bir usûl ve nizâmat-ı cedide de ahkâm-ı dinîyemize katiyen ve kâtiyen mugayerat yoktur. Ve şunu dahi kaseim ederim ki şevket-i İslâmiyenin selâmeti, iş bu usûl ve nizâmatı bilate'hir ittihâz ve ihtiyâre mevkûf ve menûttur. Bunlarsız Avrupa'dan hiçbir devletin bekası mümkün değildir.⁶⁸⁶

Yabancı müdahalesi konusunda daha net fikirler serdettiği yurtdışında *Mîzan*, öncelikli olarak, diğer muhaliflerle arasındaki ihtilafli konuların birincisi olan, yabancı müdahalesini ele alır. Bu ihtilafın kaldırılabilceğini beyan ederken, devletin yabancı müdahalesini gerektirmeyecek bir güçte olmasını temenni etmekle beraber, böyle bir ihtimalin kalmadığını belirtir. Yabancı müdahalesinin arzu edilmediğini, fakat devletin selâmetine katkıda bulunacaksa, bunun tercih edilmesi gerektiğini ifade edecektir. Murad Bey, *Yıldız Sarayı ve Bâb-ı Âlî hümayûnu* adlı risâlesinde ele aldığı, yabancı müdahalesini, devletin şanına yakışmayacağını düşündükleri için karşı çıkan muhaliflere: “Bilcümle fenalıkları tevliid edegelen menba' öylece kalınca, ecnebi müdahalesi vaki olmaksızın icraat istihsaline imkân var mıydı?”⁶⁸⁷ şeklinde cevap vererek, ülkedeki kötü gidişin kaynağını, ilk kez, II. Abdülhamid iktidarı aleyhine ortaya koyar ve tek çözümün yabancı müdahalesi olduğunu net olarak belirtir.

Zamanında Kanûn-ı Esâsî'nin ilgası (I. Meşrûtiyet'in ilgası) ve meclisin feshinin önüne geçmek için iki seçenek olduğunu ifade eden *Mîzan*, bunlardan birinin “kıyam”, diğerinin “yabancı müdahalesi” olduğunu ortaya koyduktan sonra, yabancı müdahalesinin kıyamdan daha ehven olduğunu delilendirmeye çalışır. Beka-yı devlet itibari ile daha az tehlikeli bulunduğu yabancı müdahalesini, ülkede yapılan ıslahatları görmezden gelen Avrupa devletlerine ve Ermeni lobilerine karşı tek çözüm olarak sunar.⁶⁸⁸ Padişaha yazdığı açık mektupta, yabancı müdahalesinin vakıa olduğunu beyan

⁶⁸⁶ “Vasiyetnâme-i Siyasîyye”, S.2, 28 Kânunuvvel 1896, s.6. Murad Bey'in dolayısı ile *Mîzan*'ın, sıklıkla devletin ve hilâfetin bekası söylemini vurgularken halifeye rağmen hilâfeti veya padişaha rağmen saltanatı korumak istediği anlaşılır. Nitekim Avrupa'dan İstanbul'a geri geldiğinde *Malûmat Gazetesi*'nde Mehmet Tahir imzası ile Murad Bey'in aleyhinde ağır ifadeler taşıyan bir yazıya Murad Bey'i savunmak için Avrupa'da bir risâle bastıran Süleyman Nazif, “Murad Bey'e ifâ edecek bir vazife kalmıştı. O da: Hilâfet-i halifeye karşı müdafaa etmek! Bu vazife ne kadar mühim ise o kadar da elim idi” diyecektir. Bkz. Emil, *Jön Türklere Dair Vesikalar*, s.68. Aynı zamanda dinin selâmeti devletle, devletin selâmeti dinle ilişkilendirildiğinden devlet için yapılacak her yenilik ve değişim dolaylı olarak dini de belirleyici olacaktır. Bkz. “İstiftâ ve İstîzâh II”, S.171, 9 Nisan 1986, s.2451. Ayrıca bkz. Kara, “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, *agm.*, s.31.

⁶⁸⁷ “Makâsıd-ı Vatan-Perverânenin Hadd-i Gayesi Selâmet-i Devlet Olmalıdır”, S.160, 8 Şaban 1313, s.2366.

⁶⁸⁸ “Makâsıd-ı Vatan-Perverânenin Hadd-i Gayesi Selâmet-i Devlet Olmalıdır”, *agm.*, s.2366.

ederek, kendisinden dolayı böyle kötü bir tercihte bulunulduğunu da beyan eder.⁶⁸⁹ Aynı şekilde, Avrupa'nın, "icra'-ı ıslahat ve mevcûd durumun ıırından çıkmaması için, dışarıdan bir müdahaleyi tercih etmeyip, "Osmanlı erbâb-ı hamiyetini yegâne bâb-ı selâmet olduğunu tebyîn eden, dâhili inkılâbı icrası" için, Devlet-i Âlî'ye mühlet-i lâzıme" verdiğini iddia edecek kadar, Avrupa'ya, siyasî dengelerin sınırlarını zorlayıcı bir iyimserlikle bakılır.⁶⁹⁰ Bu iyimserlik hali ve Avrupa yanlısı ifadeler, Avrupa'daki yayınlarda kendisine yer bulduğunu belirtmekle beraber, Murad Bey'in, Avrupa ve Batı konusunda daha rahat ifadeler kullanan, İttihat ve Terakki Cemiyeti ile aynı muhalif paydada buluşma çabalarını da içinde barındırdığını söyleyebiliriz. *Mîzan*, yabancı müdahalesini bir gereklilik olarak ortaya koyarken, yabancıların mecbur kaldıkları için kendilerinde, Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahale etme hakkı gördüklerini ifade eder:

*Memâlikin adl ve ihsandan mahrumiyeti, ceryân-ı umûr-i devlet ve hilâfeti dâhilen, hatta hâricen bile da'î-i endişe olacak bir raddeye vardırımıştır. Ref'-i liva-i isyan eden tebaayı, daire-i itaate sokmak için himmet-i ecnebiyyeye dost ianemiz uzattırımıştır. Kuvvet ve mikneti gıta-bâhş-ı cihan olan devlet-i muazzama mesela Bulgarların yüzlerine gülmeye mecbur olacak bir hâl-i felaket iştimâle indirilmiştir.*⁶⁹¹

Devletin başında bulunan, "Yıldız Çetesi"nden dolayı meydana gelen, "adem-i idare" ve "adem-i hükümet" devam ettiği sürece, devletin bekasının dışarıda aranmak zorunda kalınacağını savunan *Mîzan*, "ecnebi hükümetlerinin muavenet-i selâmet-i bâhş"larıyla "zalim"ın geri gelmesinin engelleneceğini ve beka için azda olsa umut besleneceğini ifade eder: "Bazı ahvâl hulûl ederse, Devlet-i Âlîye mükemmel surette yaşayabilir.

⁶⁸⁹ "Açık Muhavere- Hak Pay-i Hilâfet-i Penahiye Ma'ruz Abid-âne Medâr", S.162, 6 Kânunusanî 1896, s.2379.

⁶⁹⁰ "Cümle-i Siyasîyye", S.163, 13 Şubat 1896, s.2387.

⁶⁹¹ "İkiden Biri", S.167, 12 Mart 1896, s.2417. Murad Bey, bilhassa I. Meşrûtiyet öncesi dönemde İngiltere ve Fransa başta olmak üzere Avrupa devletlerinin Osmanlı'daki kötü gidişatla alakalı olarak endişelendiklerini ve hükümeti uyarmaya çalıştıklarını ama bu "iki kadîm dostumuzun bu gayret-i hayr-ı havanelerini asla takdir" edilemediğini belirtir. Bkz. Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.20. Murad Bey, Batı'nın, Osmanlı'da hükümetin iltertutar yanı kalmadığına hükmettiklerinden milleti hesaba katmadıklarını belirterek Osmanlı hakkındaki sû-i niyetlerinin bundan kaynaklandığını belirtecektir. Bkz. Murad Bey, *Mücadele-i Millîye*, s.257. Bununla ilgili olarak Paris'te ikamet ederken, verilen bir ziyafette, İttihat ve Terakki Cemiyeti lideri olarak Avrupa'lı misafirlere Türklerin ne denli faziletli olduğu ortaya koymaya çalışırken Avrupalılardan lütuf dileyecektir: "Türlere insan nazarıyla bakmak, onlara hukuk-ı imtiyazât-ı insanîyyeye nail etmek lüzumunu tasdik etmek hususunda Garb âlemi hâlen tereddüt gösteriyor. Hukuk-ı siyasîyyeye ve usûl-i meşrûtaya bizi layık görmek istemiyorlar. Allah için insaf ediniz! Etrafınıza bakınız: İşte size Halil Ganem! Eski parlamentomuzun a'zasıdır. Yeni parlamentomuza namzet olacaklar da içimizden çıkacaktır. Yoklayınız, imtihan ediniz, kendiniz itibariyle yahut memleketinizin ricâli ve meb'ûsânına nisbeten nemiz eksik olduğunu bulunuz. Şayet öyle bir eksiğimizi bulmaktan aciz kalırsanız, lutfedin de, bizim de, umumî saadetten hissiyâb olmak hususunda ki hakkımız artık teslim ediniz." Bkz. Murad Bey, *age.*, s.202.

Lakin Yıldız çetesi riyâsette. Bu “yok”luk dahi Osmanlılarda mevcûd oldukça bekamızı te’min için hâricin himmetine müracaattan gayr-ı kâbil çare yoktur”.⁶⁹²

II. Meşrûtiyetin ilanından sonra, *Mîzan*’ın Avrupa’ya yaklaşımında farklılık görmemekle beraber, Avrupa’ya karşı daha fazla uyanık olunması gerektiğini sık sık dile getirir. Osmanlının Avrupa için zengin bir pazar olduğunun bilincinde olan *Mîzan* bu gerçeği Osmanlı lehine döndürmek için çalışılması gerektiğini ifade eder. Bunun birinci yolu, ihtiyaç duyulan yabancı sermayedarların olabilecek ölçülerde teşvik edilmesidir.⁶⁹³

İstanbul’da tekrar yayına başladığı dönemlerde, *Mîzan*’ın, yabancı devletlere karşı olan tutumunu Avrupa’daki yayınlardan daha ihtiyatla ortaya koyduğunu görüyoruz. Genel olarak, Batı’ya karşı duyulan güvensizliği gösteren ikircikli tavrı devam ettirirken, bir yandan da ilerlemek için, Avrupa ülkelerine olan mecburiyeti ortaya koymaya çalışır:

Avrupa devletlerinin, memâlik-i Osmaniye’deki emelleri hep menfaatçiliktir. Biz evvel emirde, hiçbir devlete muhtaç olmadan varlığımızı müdafaaya, kesb-i kudret eylemeliyiz. Ancak derece-i saniyede bir işte devlet-i ecnebiyeden muavenet görmek tarîki düşünmeliyiz. Memâlik-i Osmaniye, Avrupa için fesih bir menba’-ı istifadedir. Fakat gayret etmeliyiz ki bu istifade mütakâbil olsun. Filhakika mülkümüzün servet-i tabiasından müstefit olmak için Garbın sermayelerine, sermayedârlarına muhtacız.⁶⁹⁴

Avrupa’daki yayınlarda, yabancı müdahalesi olarak gördüğü kapitülasyonların dışında, Meşrûtiyetin ilanı ile beraber *Mîzan*, Murad Bey’in bir dönem müdürlüğünü yaptığı Duyûn-i Umumîye İdaresini, Osmanlı hükümeti içerisinde olan, “hükümet-i ecnebiye” olarak nitelendirecektir.⁶⁹⁵

II. Meşrûtiyetin ilanı sonrasında açıktan bir müdahale fikrinde olmasa bile *Mîzan*, Rusya politikasına karşı en fazla işlediği, İngiltere taraftarlığına meşrûtiyet döneminde de devam eder. Sonu, diğer devletlerle, “kat’-ı münasebet”e dahi varsa İngiltere ile dostluğu, hiçbir şey için feda edilemeyeceğini belirtir.⁶⁹⁶ Hilâfet’in dahi,

⁶⁹² “Cümle-i Siyasîyye”, S.13, 29 Mart 1897, s.2.

⁶⁹³ Ali Kemal, “Makale-i Siyasî”, S.4, 20 Temmuz 1324, s.19.

⁶⁹⁴ Ali Kemal, *agm.*, s.19.

⁶⁹⁵ “Devletin ve Cemiyetin Hâricî Mesleği”, S.18, 3 Ağustos 1908, s.69.

⁶⁹⁶ “Rusya Politikası”, S.72, 26 Eylül 1908, s.304.

İngiltere'nin menfaatleri ve ayrıcalıkları dışında hareket etmemesi gerektiğini savunan Murad Bey, Devlet-i Osmanîye'nin, İngiltere'yi, "hey'et-i İslâmîye'nin uzv-ı ekberi, binaenaleyh, ailenin uzv-ı muhteremi makâmında" tanıması ve "mahafil-i hilâfette İngiltere'nin o imtiyazıyla mütenasib bir mevki' işgal etmesini tabî" görmesi gerektiğini belirterek, Osmanlı'nın, İngiltere'ye karşı, müstemlekeleri başta olmak üzere, "rey'i hilafında" bir teşebbüste bulunamayacağını ifade eder.⁶⁹⁷

İttihat ve Terakki iktidarına karşı muhalefetini sertleştirdiği dönemde, *Mîzan*'ın Sultan Abdülhamid döneminde olduğu gibi, muhalefetini Avrupa üzerinden yürüttüğünü görüyoruz. Büyük ihtimalle Murad Bey'in kaleme aldığı, "Avrupa efkâr-ı umumîyesi ile mülakat" başlığı ile yayınlanan ve bir kaç sayı devam eden bendlerde, Avrupa ile yapıldığı varsayılan farazî bir mülakatta, Murad Bey, iktidara karşı eleştirilerini Avrupa üzerinden yapacaktır. Avrupa'nın, "halis niyeti"ni ortaya koymaya çalışan bu mülakatta; II. Meşrûtiyetten sonra da *Mîzan*'ın Avrupa'yı belirleyici unsûr olmaktan çıkarmadığını görmekteyiz.⁶⁹⁸ Bunda, bir yandan iktidarla karşı saflarda olması, bir yandan ise medenileşmeyi ve batılılaşmayı artık bir proje olarak içselleştirilmesinin etkisi vardır.

Mîzan model olarak gördüğü Avrupa'ya kıstasla, Osmanlı toplumunu değerlendirdiği için, her iki medeniyetin dinamikleri ve var edici unsûrları arasında bariz farklar olmasına rağmen, Osmanlı/İslâm medeniyetini, geri kalmışlık fikri üzerinden değerlendirecektir. Bundan dolayı, Osmanlı'yı Batı standartlarına kavuşturacağını düşündüğü, yabancı sermayesini ve yabancı müdahalesini savunmak durumunda kalmıştır. Fakat bu hiçbir zaman mutlak anlamda, Avrupa'ya teslimiyet ve taklit noktasına varmamıştır. Bilinçli bir Batı fikrine de rastlamamakla beraber, döneme hâkim olan ikircikli yaklaşım, *Mîzan*'da Avrupa/Batı konusunda da kendisini göstermiştir.

⁶⁹⁷ Murad Bey, *Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler*, s.17-18. Devamında Murad Bey, İngiltere İmparatorluğu'nun "hilâfet-i İslâmiyenin en büyük istinadgâhı makâmında" görülmesi gerektiğini savunur. Bkz. Murad Bey, *age.*, s.18.

⁶⁹⁸ Murad Bey, "Avrupa Efkar-ı Umumîyesi ile Mülakat", S.26, 11 Ağustos 1324. Ayrıca bkz. Murad Bey, "Avrupa Efkar-ı Umumîyesi ile Mülakat", S.42, 27 Ağustos 1324. "Avrupa Efkar-ı Umumîyesi ile Mülakat", S.59, 13 Eylül 1324.

4.2. MEDENİYET

Osmanlı düşüncesinde ele aldığımız konu itibarı ile, “yeni üslûp arayışlarını” belirleyen en önemli algı, 18. yüzyıl sonrası medeniyet algısıdır dersek, mutlak olarak bir doğruluk payesi verilemese de yanlışlık payesi de verilemeyecektir sanıyoruz. Osmanlı’nın “geri kalmış”lığını, Avrupa üzerinden değerlendiren düşünürler, bu geri kalmışlığın en önemli sebebi olarak, “biricikliği” kaybolmuş olan İslâm/Osmanlı medeniyeti karşısında, gelişmekte olan ve medeniyetin zirvesi sayılabilecek Batı medeniyetinin gerisinde kalmayı göstermişlerdir. Askerî yenilgilerin arka planında aranması gereken, diğer sosyolojik ve dinî umdeler hâricinde, yenilgileri teknik eksikliğe bağlayan Osmanlı devlet adamları ve düşünürleri, kendilerini yenilgiye uğratan tekniği ve tekniği besleyen, “Batı medeniyeti”ni tanıma ve anlama çabasına girmiştir.⁶⁹⁹ Genel olarak yüzeysel kalacak olan bu anlama çabası içerisinde, ivedilikle el atılan konular ise medeniyetin inşasında en önemli etken olarak görülen, maârif ve maârifin muhtevasını belirleyecek olan ulûm, fûnûn, terakki kavramları olmuştur. Batı’nın, içinde bulunduğu “üstünlüğün” nedeni olarak gösterilen “ulûm” ve “fûnûn”, aynı zamanda, Osmanlı’nın “geri kalmışlığı”nın da nedeni olacaktır.⁷⁰⁰ Mevcût durumdan kurtuluş için, medeniyetin belirleyicileri olarak görülen maârif, fûnûn ve ûlumun yeniden ele alınması gerektiği savunulurken, tarihî ve ilmî tecrübeden bağımsız olarak bu kavramların muhtevasının boşaltıldığını ve teknolojiye ve teknik bilimlere yönelik bir anlam kaymasına uğratıldığını görüyoruz.⁷⁰¹ Böylelikle, temel bir ayrıma tabi olmayan, “ilim” kavramı dinî içeriği boşaltılmış bir şekilde, dinin başat olmadığı “bilim ve tekniği” ifade eder hale gelecektir.

Osmanlı zihin yapısında bu kaymaya yol açan en önemli kavram şüphesiz ki medeniyet kavramıdır. Batı’da ilk kez 18.yüzyılın ikinci yarısında kullanılmaya

⁶⁹⁹ Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s.128. Her ne kadar batılılaşma ve Batı medeniyeti algısı geri kalmışlık üzerinden değerlendirilebilirse de aynı zamanda Osmanlı bağlamında Batı tarafından “Doğu/Şark sorunu” olarak yapılan tanımlamaya karşılık, bu tanımın muhtevastındaki Osmanlı Devletinin iç veya dış, maddî veya manevî bütünlüğüne ve “tam”lığına karşı meydan okumalara maruz kalınması sonucunda, kendini/kendinde olanı korumaya yönelik bir süreç olarak da değerlendirilebilir. Bkz. Aktar, s.22.

⁷⁰⁰ Hanioglu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti*, s.16-17.

⁷⁰¹ Aynı durum ilimlerin tasnifi konusunda da söz konusudur. Naklî ve aklî olarak tasnif edilen ilimler bu dönemde yalnızca “ulûm-ı aklıye” olarak anlaşılacak, “ulûm-ı nakliye”den ise çoğunlukla bahsedilmeyecektir. Bkz. Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s.138. Ayrıca bkz. Doğan, s.164. Aynı şekilde 1870 yılında açılan bugünkü anlamı ile üniversite diyebileceğimiz yüksek okulun adı, “Dârü’l ulûm” değil fen ve teknolojiyi ifade ettiği düşünülen “Dârü’l fûnûn” olmuştur ve kuruluş amacı, “uygar uluslara” katılım sağlamak olarak belirlenmiştir. Bkz. Berkes, s.238-239.

başlanan medeniyet kavramı, İngilizce olarak, “civilization” kelimesi ile karşılanmıştır. 18. yy. Avrupa’sında, kelime anlamı olarak ünsiyet, tezhîb-i ahlâk, edep-erkân, öğrenme, zariflenme mânâlarında kullanılmıştır.⁷⁰² Batı’da, elit sınıfın hayat tarzına yönelik bir kullanım olan kavram, belirleyici vasıfları içinde taşıyan bir anlamla beraber, Batı’nın, 17–18. yüzyıllarda, kendisini diğer toplumlardan daha ileri ve gelişmiş bir toplum olarak görmesi ve bu görüşü yaygınlaştırması sonucunda, kendi muhtevasını da zaman içinde iktisap etmiştir.⁷⁰³ Osmanlı dünyasında ise ilk olarak, Mustafa Reşit Paşa tarafından kullanılmış⁷⁰⁴ ve kavram Paşa tarafından, “terbiye-i nas ve icra-yı nizâmât”, şeklinde açıklanmıştır. Müslümanlar, bir medeniyet projesi anlamında olmamakla beraber, “medeniyet” kavramının muhtevasını içinde barındıran, “umran, hadariyet, usûl, nizâm” kelimelerini, “civilisation” karşılığında kullanmışlardır.⁷⁰⁵ Sonrasında ise civilisation kelimesi, Arapçadan türetilmiş olan medeniyet ve temeddün kelimeleri ile karşılanırken, kavram olarak algılanışı ve kullanılışı, Tanzimat’la beraber olmuştur. Kullanım alanları ilk etapta, terakki/ilerleme/batılılaşma anlamlarını da içinde barındıran ve zamanla Batı kıstaslarının belirlediği geniş bir çerçevedir. Tanzimat sonrası, “hayat tarzı” olarak algılanan ve kabulü zorunlu görünen medeniyet; Tanzimat’tan başlayarak, Osmanlı aydınları için yegâne hedef haline gelmiştir. Ahlâkî olarak yadsınması gereken, teknik olarak ise alınması zarurî olan ve asla Batı’ya has olmayan, “medeniyet”, insanlığın en yüce zirvesi olarak görülmüştür.⁷⁰⁶ Medeniyet üzerine yapılan tartışmalar, zaman zaman yadsıma zaman zaman ise bütünüyle kabul etme şeklinde çift taraflı olarak devam

⁷⁰² *Civilisation* kelimesinin Fransızca ve İngilizce’deki anlamları ile ilgili geniş bilgi için bkz.Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir: Akademi Yay, 1992, s.1-2. “Medeniyet” kelimesinin karşılığı olarak Tanzimat öncesinde kullanılan kavramlar için bkz.Süslü, Kara, *agm.*, s.261.

⁷⁰³ Tahsin Görgün, “Medeniyet”, *DİA*, XXVIII. s.298-301. Batı’nın kendi dışındakini geri kalmış ve barbar olarak görmesine bir örnek olması açısından, Osmanlı ile Avrupa arasında yapılacak ticaret neticesinde Osmanlı’nın geri kalmış yerlerine medeniyet götürmek hedeflenir: “Eğer bu (Avrupa ile ticaret) istek devam ederse her iki taraf da menfaatini karşılıklı eşya değiş-tokuşunda bulacak, Avrupa mâmulleri için giderek yeni pazarlar açılacak ve “civilization” ile sanayi şimdilerde bu yarı-barbar bölgeleri istilâ eden cehalet ve tembelleğe karşı bir gün zafer kazanabilecektir.” Bkz. Baykara, s.7.

⁷⁰⁴ Bu bağlamda Mustafa Reşit Paşa’da medeniyet algısı, Batı medeniyetine girmeyi nefsi-i müdafaa olarak görecektir kadar güçlüdür. Bkz. Tunaya, *Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s.33.

⁷⁰⁵ Görgün, *agm.*, s.298-301.

⁷⁰⁶ Medeniyetsiz yaşamayı ecelsiz ölmekle bir tutan Namık Kemal birçok düşünür gibi medeniyetin ahlâki yansımadan daha ziyade teknik kısmının alınması gerektiğini savunur. Bkz. Namık Kemal, “Medeniyet”, alıntı, *Namık Kemal, Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri I*, Nergiz Y. Aydoğdu, İsmail Kara (haz.). İstanbul: Dergâh Yay., 2005, s.360. Çizgisel bir tarih anlayışının benimsendiğini medeniyet tasavvurunda insanlığın en ileri noktası olarak gösterilecek Batı medeniyeti karşısında geçmişteki “medeniyet”lerin değersizleştirilerek verildiğini görürüz. Örnek için bkz. Süslü, Kara, “Şemseddin Sami’nin “Medeniyet’e Dair Dört Makalesi”, *agm.*, s.266-281.

etmiştir. Batı medeniyetini oluşturan unsûrların, Avrupa'ya, Müslüman toplumlardan intikal ettiğini düşünen ve “medeniyet”e intikal etmeyi, “meşrû” ve “hak” olanın geri alınması şeklinde gören Osmanlı düşünürleri için, Batı medeniyeti en önemli savunma mekanizması olarak kendisini gösterecektir. Kaynağını İslâm'dan alan Batı medeniyeti, İslâm'ın, “terakki”ye engel olmadığını delillendirdiği gibi aynı zamanda kendiliğinden “İslâm medeniyeti”nin dinamiklerini de sağlamış olur.⁷⁰⁷

Mîzan'da medeniyet kavramı ve terkipleri kullanılmasına rağmen, bir tanım yapılmamıştır. Medeniyetin tanımından daha ziyade muhtevası ve unsûrları üzerine fikir yürütülmüştür. Dönemin hâkim görüşü olan, medeniyetle İslâm'ın özdeşleştirilmesi *Mîzan*'da da kendisine geniş yer bulmuştur. Medeniyeti inşa eden en önemli unsûr olarak işleyeceğimiz maârif ve maârifin sonucu olarak görülen terakki, *Mîzan*'da medeniyetin temel taşı olarak görülmüştür.

4.2.1. İslâm ve Medeniyet

Birçok konuda olduğu gibi, Batı'ya ait olarak görülen medeniyetin meşrûlaştırılma çabaları da din üzerinden yapılmıştır. Bundan dolayı, bir aidiyet sorunu içerisinde en fazla işlenen konuların başında, dinin/İslâm'ın medeniyete/terakkiye engel olup olmadığı veya muhteva olarak, sahip olup olmadığıdır. Bunun yanında, medeniyetin temeli olarak görülen ulûm, fûnûn, terakki, teknoloji gibi unsûrlarla açıklanmaya çalışılan medeniyet kavramı, daha çok Batı'ya nispetle kullanılmıştır. Avrupa medeniyeti ve değerlerini işleme şekliyle anlayabildiğimiz bir İslâm medeniyeti kullanımı olmakla beraber,⁷⁰⁸ İslâm, bir değer olarak aynı zamanda, Osmanlı medeniyetini de meydana getiren bir unsûrdur. Net bir şekilde, Osmanlı-İslâm medeniyeti ayrımı yapılmadığı gibi bu iki terkip, zaman zaman birbirinin yerine kullanılır⁷⁰⁹ ve Osmanlı medeniyeti, İslâm medeniyetinin bir şubesi olarak verilir:

⁷⁰⁷ Müslüman düşünürlerin Batı medeniyetine yaklaşımları ile ilgili olarak bkz. Süslü-Kara, “Şemseddin Sami'nin “Medeniyet”e Dair Dört Makalesi”, *agm.*, s.262-263.

⁷⁰⁸ “Uslu Oturalım”, S.51, 5 Eylül 1324, s.221.

⁷⁰⁹ “Din ve Devlet”, S.65, 19 Eylül 1324, s.271. Tanzimat aydınlarında görülmeyen Avrupa medeniyeti-İslâm medeniyeti ayrımı Yeni Osmanlılarda da kendisini çok net olarak ortaya koymamıştır. *Mîzan*'da da Yeni Osmanlılara

On üç asırlık bir usûl-i medeniye-i muteberenin bir şube-i fahirası bulunan Osmanlı medeniyeti, istibdâdın îrâs ettiği bütün hasarât-ı cinayetskârâne ile beraber, usûl-i medeniyye-i garbiyenin her hangisine karşı olursa olsun, kıyastan asla ihtirâzen etmeyecek kadar muteber ve muhteremdir.⁷¹⁰

Osmanlı düşünürlerinin birçoğu gibi *Mîzan* da medenî olmayı, “medenî Avrupa” noktasına gelmeyi, her zaman için önemsemiş olmasına rağmen, medeniyetin beşiğinin, İslâm dünyası/Osmanlı Devleti olduğu fikrini hiçbir zaman bırakmamıştır. Osmanlı Devleti/Medeniyeti, medeniyet anlamında, bütün âleme örneklik sunacak olan bir medeniyet iken, bazı sebeplerden dolayı, -bu sebepler, çoğunlukla dış mihraklar olsa da bazen de beceriksiz yönetimdir- “geçici olarak” geri kalmıştır, fakat en kısa zamanda eski ihtişamlı günlerine dönecektir.⁷¹¹ *Mîzan*’da, Tanzimat sonrasında civilization kelimesinin karşılığı olarak kullanılan medeniyet kavramı, gündelik yaşamın incelikleri ile ilgili olan anlamlarından daha ziyade, siyasî anlamda ilerlemenin ölçütü olarak ele alınmıştır. Bu anlamda, Mustafa Reşit Paşa’nın, “terbiye-i nas ve icra-yı nizâmât” anlamlarını verdiği medeniyet algısı, *Mîzan*’da daha fazla yer bulur. Osmanlı/İslâm medeniyetini, genel olarak özgürlükler bağlamında ele alan *Mîzan*, gerek Osmanlı toplumunda dinî özgürlük alanının genişliği, gerekse azınlıklara tanınan haklar üzerinden, Avrupa ile kıyaslayarak değerlendirmiştir. Osmanlı halkının ve devletinin, Avrupa medeniyetinden aşağı derecede olduğu ön kabulü ile yola çıkan *Mîzan*, tarihsel tecrübe olarak siyasî anlamda, Osmanlı toplum yapısına hâkim olan, çok ulusluluk ortamında kendisini idame eden, “vicdan hürriyeti” bağlamında, Avrupa’ya nazaran bir medeniyet tanımına gitse de genel olarak, medeniyet olarak geri kalmışlığı içselleştirmiş bir tutum içindedir.⁷¹² Bu bağlamda *Mîzan*, bilhassa Fransız ihtilali sonucu yaygınlaşan, özgürlük, insan hakları gibi konuları medeniyetin bir gerekliliği olarak ele alır ve bu değerlerin Osmanlı yapısında zaten var olduğu fikrinden yola çıkarak medeniyet kavramını işler:

Mürûr-ı zaman ile esbâb-ı müteaddideden dolayı, fûrûâtına hayli sekteler gelmiş ise de esâsında, dünyanın en birinci idaresi mertebesinden inmemiştir. Hukuk-ı beşer içinde en ziyade ihtirama ve ilk evvel tasdike şâyeste olanı, hürriyet-i vicdândır. Hatta bugünkü

yakın bir tavır görmekteyiz. Bkz. Gökhan Çetinsaya, “Kalemiyeden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, c.I, s.57.

⁷¹⁰ “Osmanlı Hey’et-i Müttfikesi”, S.130, 6 Nisan 1325, s.537.

⁷¹¹ “Menâfi’-i Müttekâbile ve Muamalât-ı Mütetalife”, S.28, 4 Şaban 1304, s.232.

⁷¹² “Meclis-i Meb’ûsânın Fatihe-i Teşriâsi”, S.123, 30 Mart 1325, s.509.

günde bile, Amerika hükümeti müteahhadesinden başka bu bâbda hilâfet-i İslâmiyye ile rekabet davasında bulunacak bir hükümet yoktur.⁷¹³

Avrupa ülkelerinin, 18. yüzyıldan başlayarak başlattıkları işgallerde, gerekçe olarak geri kalmış ülkeleri “medeniyet”e kavuşturmayı göstermelerine karşılık,⁷¹⁴ sağlıklı bir söylem geliştiremeyen Osmanlı düşünürleri, genel olarak geri kalmışlığı ve “medenî olmamayı” içselleştirmiş bir yaklaşım içindedirler. Siyasî anlamda, aciliyet kazanan konularda *Mîzan*’ın yaklaşımı, medeniyet algısında da değişmeyecektir. Osmanlı topraklarında yaşayan azınlıkların, medeniyet söylemi üzerinden Osmanlı Devleti’ni eleştirmesi sonucu ortaya çıkan, “İslâmiyet medeniyet ile imtizâc kabul etmez gibi erbâbı vukûfça çürük” iddialar sonucunda, medeniyetle İslâmiyetin farklı şeyler olarak algılandığını savunacaktır.⁷¹⁵ Avrupa’da medeniyet ve İslâm’ın bu şekilde yanlış algılanmasının yanında, *Mîzan*, Osmanlı toplumunda, “medeniyet”in tamamen fesat olarak algılanmasındaki etkenin, umarsız ricâl-i devletin, hem yabancı devlet adamlarına hem de ulemâyâ yaranma gayretleri olduğu ifade edecektir:

Usûl-i siyaset-i atikâ ile vusûl-ı selâmet-i mülkiye mümkün olmadığı riayet-i risâlet ile takdis olunmuş vakıa’-ı hunharâne surette i’lan olunmuş idi. Bunun en mantıkî neticesi asla ve kat’a şer’-i şerifin ahkâm-ı münîfesine muhalif olmayan medeniyet-i cedide-i garbiyeye cidden sülûk etmek olduğu halde vükelâ-yı devlet bir taraftan süferaya karşı olan yüzlerine ıslahat maskesini takmak diğer taraftan ulemâ ile olan sohbetlerinde dahi zühd ü takvâ tesbihini çekmek gibi soytarlıklardan iş görece meydan bulamayıp yerlerinde saymışlar idi.⁷¹⁶

İslâm’ın medeniyetle imtizaç etmeyeceğini savunanları eleştiren Murad Bey’in, medeniyet kavramının İslâm’la bağdaştığını anlatma gayretinde olması ve dinin medeniyete engel teşkil etmeyeceğini, Avrupa’nın iddiasının aksine olarak, din ile medeniyetin bir birini gerektirdiği fikrini savunması, Osmanlı toplumuna yönelik mesajlardır. Hürriyet ve adalet kavramlarını, “ahkâm-ı şeriat” olarak algılayan *Mîzan*, bu iki kavrama, medeniyet kavramını da ekler ve İslâm dininin mütemeddin bir din olduğunu, var olan sorunların tamamen hükümetlerden kaynaklandığını sıklıkla ifade

⁷¹³ “Osmanlı Hey’et-i Müttfikesi”, *agm.*, s.232. Ayrıca bkz. “Postalar Meselesi”, S.62, 6 Muharrem 1306, s.593.

⁷¹⁴ Öncesinde Yunanlıların bağımsızlığını isteme gerekçesi olarak Avrupa kamuoyunun Yunanlıların “barbarlıktan” kurtulup “medeniyet”e kavuşmaları şeklinde savunulması sonrasında ise Avrupa ülkelerinin işgal politikalarını desteklemek için sıklıkla kullandıkları, “medenileştirme” kavramı zamanla Osmanlı düşünürleri tarafından da kabul görecektir. Bkz. Baykara, s.7-8.

⁷¹⁵ Murad Bey, “İfade-i Mahsûsa, (İzahât-ı Lâzime)”, S.159, 30 Recep 1312, s.2357.

⁷¹⁶ “Cümle-i Siyasîyye”, S.163, 13 Şubat 1896, s.2387. Ricâl-i devlet tarafından “yeni”liklerin kabulü ve uygulaması noktasında ulemânın gözetildiğini ifade etmesi Murad Bey’ in dile getirmediği hâlde ilmiye sınıfını/ulemâyı “medenî” olmanın önünde engel olarak gördüğünün ifadesidir.

eder.⁷¹⁷ Birçok kez Osmanlının ve İslâm dininin, medeniyetin esaslarını taşıdığını ve zaten medeniyete sahip olduklarını ifade ettiği halde, eğer önlemler zamanında alınmazsa, saltanat-ı Osmaniye ve hilâfet-i İslâmiye'nin mezar taşına, “terakki ve temeddün ile imtizâc edememek illetinden reha-yâb olamayıp vefat eylemişlerdir” şeklinde yazılacağını belirtir.⁷¹⁸ Böylelikle *Mîzan*, “medeniyet”e dâhil olmayı, devletin varoluş meselesi olarak ele alacaktır. Medeniyet’e dâhil olmayı, her şeyin üzerinde tutan Murad Bey, Avrupa’da yayınladığı risâlesinde, Osmanlı’yı Batıya nispetle tanımlamakla beraber, medeniyet algısını siyasetle ve devlet umûru ile sınırlamaktadır. Bundan dolayı kavramı, Tanzimat sonrasında, Osmanlı düşünürlerinin askerî ve teknik anlam yükledikleri medeniyet algısına yakın bir anlayışla ele almıştır:

Medenî âleme baksın da ibret alsın. Risâlemizde, “Osmanlı kavm-i necfî ile din-i İslâmda terakki ve temeddüne mani’ olacak bir noksan yoktur. Gavafl ve rezâil-i mevcûde serserim bir hükümetin istibdâd-ı cahilanesi âsârından gayri bir şey değildir. Az çok eli ayağı düzgün bir hükümete nail olunca devlet ve hilâfet âsârı hayat ve muvaffakiyât ile âlemi hayran eyleyeceği bî-iştibâhdır” duasında bulunmuş idik.⁷¹⁹

Mîzan savunmacı bir yaklaşımla, geçmişinde medeniyetin en ileri seviyesinde bulunan Osmanlı Devleti’nin, bu medeniyeti sağlayan şeriat tekrar idame edildiği takdirde, eski günlerine döneceğini sıklıkla ifade eder. Bu ifadeler, dinin belirleyici olduğu dünya algısının yerini, İslâm’ın liberal bir din olduğunu savunması ve dinin etkisini hafifletici söylemleri ile dini ötekine göre değerlendirme anlayışının hâkim olduğu algıya buraktığını göstermektedir.⁷²⁰ Bu bağlamda, 19. yüzyıla hâkim olan sosyalizmin dahi, İslâm dini açısından, sorun teşkil etmeyeceğini belirterek, dini, başat unsûr olmaktan çıkarıp kaygan bir zemine taşıyacaktır.

Şeriat-ı garrâ’ mezâhib-i ma’lûma içinde terakkiyât ve muvaffakiyat-ı medeniye ve kemâlat-ı fikriyeye en müsait olmak ile mümtazdır. Yâr değil ağıyâr bile bunu inkâr edemez. Hatta mezâhib-i mevcûdeye malume-i saireden kimi bir cihet kimi de başka bir cihet itibariyle terakkiyât-ı fikriyeye ve hakayık-i ilmiye-i hazırardan az çok müteessir olup alâkadârlarını düşündürdüğü şu asr-ı tenkit ve müahezede din-i İslâm ruh ve zaman

⁷¹⁷ “Uslu Oturalım”, S.51, 5 Eylül 1324, s.221.

⁷¹⁸ “Hangisini İhtar Edelim?”, S.182, 25 Haziran 1896, s.2586. Medeniyeti hürriyet kavramı ile ilişkilendirerek medenî âleme ayak uydurulamadığı takdirde, ülkenin selâmetinin olamayacağına dair, Namık Kemal’in şu sözleri önemlidir: “Bir de insanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil, hürriyetle yaşamaktır. Bu kadar mil-i mütemeddineye karşı kâbil midir ki akvâm-ı gayr-ı mütemeddine hürriyetlerini muhafaza edebilsinler”. Bkz. Namık Kemal, “Medeniyet”, alıntı, Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 2005, s.360.

⁷¹⁹ “Komediye Başladı”, S.165, 27 Şubat 1896, s.2405. İslâmın terakkiye mani olmadığı aksine teşvik ettiğine dair bkz. Mûsâ Kâzım, “İslâm ve Terakki”, alıntı, Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, c.I, s.135.

⁷²⁰ Emil, *Mîzancı Murad Bey*, s.434.

ile imtizâc etmekle ve “sosyalizm” usûl-i medeniye-i mevhumesinden bile mütesir olamamak ile câlib-i enzâr-ı âlem olmuş duruyor.⁷²¹

Dinin algılanmasındaki bu anlam kaybına karşılık, medeniyetin bir gerekliliği olarak görülecek olan kanûn, kanûn-ı kadime olarak bilinen şeriatın muhtevasından soyutlanmış bir şekilde, anlam hiyerarşisinde daha üst basamaklara, hatta en üst basamağa çıkacaktır. Bundan dolayı, “icra-yı nizâmât anlamında, Tanzimat aydınlarında olduğu gibi *Mîzan*’da da medeniyetin en büyük tezahürü, kanûn ve kanûnun hâkimiyetidir.⁷²² Terakkinin ve medeniyetin nüvesi olarak “kanûn”, başta olmak üzere, “maârif” gösterilecektir.⁷²³ Kanûn-ı Esâsî’nin yeniden ilanı, Osmanlı toplumunun, medenî ve terakkiyâta ulaşmış âleme girmesi anlamına geleceği için, istenir. Kanûn-ı Esâsî’nin ilanı ile beraber, “medenî âleme” girileceğini savunan *Mîzan*, II. Meşrûtiyetin ilanı ile beraber: “Bugün hamden nîm hamden sîn rûşte vusûlleri resmen ilan olunmuş, hey’ât-i içtimaiye-i medeniyye zümre-i celilesine dâhil olduk. Mazimizin önüne en müstehsin surette perde çekildi”,⁷²⁴ diyerek daha önceden gayretsiz yönetime bağladığı, “medenî olamama”yı bütün Osmanlı tarihine şâmil kılacaktır.

Mîzan’da geri kalmışlığın kabullenilmesi ve Avrupa üzerinden bir medeniyet algısı olmasına rağmen, Avrupa’nın hayat tarzı, kabul edilir bir tarz olarak benimsenmez. Bilhassa II. Meşrûtiyetin ilanı sonrasında meydana gelen özgürlük ortamı, kadınlı erkekli yapılan toplantılar, savunucuları tarafından medeniyetin bir gerekliliği olarak verilirken, medeniyeti “tarz-ı hayat” olarak, gündelik yaşamın ayrıntıları ile ilişkilendirmeyenler ise İslâm’a mugayir olan durumları, medeniyetin bir gereği olarak görmeyip, Avrupa’ya has durumlar olarak değerlendireceklerdir. *Mîzan* muhabirinin verdiği haberde, bir toplantıda gayr-i müslim kadınlarla beraber, Müslüman kadınların, “gayr-i ahlâkî” giyim ve davranışları eleştirecek ve bu durum “bedeviyet” olarak nitelendirilecektir:

⁷²¹ “Ne Var, Ne Yok?”, S.169, 26 Mart 1896, s.2435. Dönem itibari ile dini meşrûiyet alanı olarak gören düşünürler savundukları görüşleri dinle destekleme yoluna gitmişlerdir. Örneklik olması açısından biyolojik materyalizmin İslâm’da olduğunu savunan Abdullah Cevdet’in görüşleri için bkz. Hanioglu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s.135-137.

⁷²² “Vazife ve Mesûliyet, Ne Var, Ne Yok?”, S.171, 2 Nisan 1896, s.2452. Ayrıca bkz. Çetinsaya, *agm.*, s.59.

⁷²³ “Milletnâme”, S.3, 19 Temmuz 1324, s.6.

⁷²⁴ Murad Bey, “Kari’ n-i Kirâm Hazretlerine Hitâb-ı Vacib”, S.1, 17 Temmuz 1324, s.2.

Medeniyet diyerek hanımlarımızı ecânibe karşı, kollar dirseklere kadar, çarşaf lar kulaklarının arkasındadır, açık saçık çıkaracak olursak bu “medeniyet” değil, “bedeviyet” bile değil.

Medeniyet nedir? Medeniyet, Avrupalıların Arapların sair eski kavimlerden sizden bizden aldıkları adetlerdir. Kendi fikirlerince hangisini tercih etmiş iseler almışlar ona medeniyet demişler.⁷²⁵

Bu tarz yaklaşımlarla *Mîzan*, derinlikli bir tahlilden uzak olmakla beraber, zaman zaman medeniyetin anlaşılması noktasında eleştirel yaklaşır. Fakat bu yaklaşımlarda, Murad Bey’in muhafazakâr ve aktüaliteye yönelik anlayışı, belirleyici olduğu için eleştiriler, kavramın ifade ettiği normatifliği ve arkasındaki zihin yapısını anlamaktan uzaktır. İstanbul’daki ilk yayın döneminde, her ne kadar ötekine göre kendini konumlandırma zaafından bağımsız olmasa da eleştiriden ziyade sorgulamaya yönelik ifadeler kullanılır:

Akvâm-ı mütemeddine, istifadeyi, kemâli, temeddüne mücib her şeyi ahvâl-i sâbıkalarında terk etmeyip küll-i yevm ıslah, ikmâl, tevsîl, teshîl tahvîl ediyorlar. Mâil-i kemâlât ve terakkiyât olan insanlar görerek, çalışarak, tahsîl ederek bit-tecrübe icâd-ı ihtira’ nâil-i i’tilâ olur. Bizde ibret-i beyn olarak bu yolda harekete isbât-ı hamiyet ve sadâkat etmeliyiz. Dev adımıyla terakkiye savaşılan bir devirde bulunduğumuzdan hatveât-ı adiyye ile değil bir sür’at-i fevkâlede ile ilgilenmeye çalışmak cümlemiz için vazifedir.⁷²⁶

II. Meşrûtiyet sonrası, İstanbul’daki yayın döneminde, daha çok İttihat ve Terakki iktidarına karşı muhalif kanatta olmasının etkili olduğu, eleştirel bir yaklaşım sergileyecektir. Bununla ilgili olarak, Osmanlı devlet adamlarının, sorgusuz taklide gittiklerini, oysaki zaten “İslâm’ın özü olan medeniyet” usûlünün ölçülü bir şekilde verilmesi gerektiği savunulur. Bu anlayış, muhalif bir söylem bağlamında değerlendirilebileceği gibi, Murad Bey’in toplumun eğitimi konusundaki fikirleri ve seçkinci anlayışı göz önüne alındığında, Batı’daki bütün değerlerin, Osmanlı halkına birden verilmesini, faydacı bir anlayıştan dolayı doğru bulmaması da etkilidir:

Bir müsâraat-ı cahilâne ile birden dimağlarımıza icra etmek istenilen usûl ve kavâid, esasen medeniyet-i İslâmiye’nin, müstenit bulunduğu menba’-ı mukaddesten ya

⁷²⁵ “Eminönü Muhabirimizden”, S.53, 7 Eylül 1324, s.229. Avrupa’nın yaşam tarzını medeniyet algısı ile ilişkilendirip eleştirenlere karşı genel yaklaşım olarak Osmanlı yapısına uymayan durumların alınmak zorunda olunmayacağı yanında, Batı’nın hoş karşılanmayan, ahlâka mugayir hâlleri medeniyetten değil olsa olsa medeniyetin nakıs anlaşılmasından doğduğu iddiası, Osmanlı düşünürlerinden birçoğu tarafından dile getirilmiştir. Bkz. Namık Kemal, *agm.*, s.360. Ayrıca bkz. Berkes, s.374-375. Bu duruma gerçekçi bir yaklaşım getiren Şehbenderzâde Ahmed Hilmi ise, “Acaba medeniyetin fikir selleri önünde, bu kadar zaman, ahlâki hususiyetlerimiz ayakta kalabilecek mi?” sorusunu sorarken, paradoks bir şekilde medeniyete ve getirisi olan ulûm, fen, terakkiye tez elden ulaşabilmek için Avrupa zihniyet ve teşkilatına vakıf ulemâ yetiştirilmesi gerektiğini belirtecektir. Bkz. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, “İslahat ve İstikbâl”, alıntı, Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi* c.I, s.81.

⁷²⁶ “Bizde Sergi ve Muamâlât-ı Dâhiliye”, S.97, 16 Ramazan 1306, s.937.

doğrudan doğruya alınmış yahut ona tevfiik edilmiş usûlden başka bir şey değildir. Zaman ve mahal itibariyle, şekli-i zahirelerine hâlel gelmek ile beraber cevher-i hikmet-i aslıyeleri baki olduğu için mizacımız ile imtizâc etmekten halî kalmaz. Fakat esasen muğaddî olmak iddiasıyla miktar-ı tabiyesinden fazlasını hiçbir mide kabul etmediği gibi, hiçbir dimağ dahi vasi'-i tabiasından fazlasına tahammül edemez. Hadd-i maruf tecavüz edilince muvazene kaybedilir. Kimin ve nasıl sebep olduğu bertaraf edilerek vakia-i âhirenin kısmen bundan mütevellit olduğunu teslim etmeliyiz.⁷²⁷

4.2.2. Maârif ve Terakki

Medeniyet kavramının Osmanlı düşüncesinde kendisine yer bulması, tamamlayıcı nitelikteki diğer kavramlarla olmuştur. Bu kavramların başlıcaları, medeniyetin en önemli tezahürü olarak görülen terakki ve terakkiye giden yolu açtığı düşünülen maârifdir. Maârif kavramı ise kendi içerisinde, ulûm ve fûnûn kavramlarını barındıracaktır. Terakki kavramı, zihniyet olarak, aydınlanma felsefesine dayanmakla beraber, bilhassa 18. yüzyıl sonrası, tabiat ilimlerinde ve teknolojiye yeni fikirlerin katkı sağladığı, “mücadele”, “hayatta kalma” “değişim”, gibi temel kavramları içerisinde barındıran, ilerlemeci tabiat ve tarih felsefesinin intacıdır.⁷²⁸ Osmanlı düşüncesinde ise Batı’yı ve Batı medeniyetini tanıma, anlama ve kabul etme sürecinde, terakki kavramı, Osmanlı düşünürlerinin eşya ile olan ilişkilerinde en önemli belirleyen olacaktır.⁷²⁹ Bu noktada belirtilmesi gereken, bilhassa II. Meşrûtiyet öncesi ve sonrasında daha geniş bir söylem alanı bulacak olan, düşünürlerin, tarih ve din telâkkilerini tamamen değiştiren evrimci düşünceye olan yakınlığıdır.⁷³⁰ İlerleme fikrini içinde taşıyan evrimci anlayışa, temel dinamikler açısından, Murad Bey uzak değildir ve bu durum, *Mîzan*’ın yayın politikasında da etkilidir. Medeniyet algısı ve terakkiyi medeniyetin zorunluluğu olarak işlemede, maârife verdiği önemle beraber ilerlemeci bir anlayış vardır. Bu bağlamda medeniyet ve terakki kavramları, birlikte kullanılarak, birbirine yakın anlamlar verilir.⁷³¹ *Mîzan*’da, “*Avrupa’da Serbest-i Mezâhib*” başlığı altında, yaklaşık on beş sayı sürecek

⁷²⁷ “Osmanlı Heyet-i Müttefikesi”, S.130, 6 Nisan 1325, s.537.

⁷²⁸ Terakki kavramı ve algılanışı ile ilgili olarak bkz. Mustafa Şekip Tunç, *Terakki Fikri*, Osman Bahadır (haz.). İstanbul: Anahtar Kitapları, 2005. Ayrıca bkz. Doğan, s.35.

⁷²⁹ Doğan, s.164.

⁷³⁰ Bu değişime örnek olması açısından Darwinizmin Osmanlıdaki temsilcilerinden sayılan Ahmet Midhat Efendi’nin evrim teorisini işlerken orangutanların terakki göstererek insan seviyesine çıkabileceğini ifade ederken, gururundan dolayı buna karşı çıkanlara ise “Afrika’daki insan cinsinden daha aşağı” olan insanları örnek göstermesi önemlidir. Bir yandan İslâm’ın yaratılış fikrinin zeminini kaydırırken bir yandan ise terakki fikrinin etkisi ile Afrika’daki “gelişmemiş” insanları, insandan ednâ bir konuma koyacaktır. Geniş bilgi için bkz. Doğan, s.159.

⁷³¹ “İd-i Millî”, S.3, 4 Kânunusânî, 1897, s.1. Ayrıca bkz. “Muvazene-i Devlet ve İlmiye Tariki”, S.25, 10 Ağustos 1324, s.112.

bir yazı dizisine imza atan Mekteb-i Mülkiye mezunu, İbrahim Hakkı ise terakkiyi ve insanın terakki etmesini, insandaki bil-fiil meleke olarak ifade edecek ve “insanın terakkisi, insana bir mevhibe-i ilahiye olan, kuvve-i mefkûrenin isti’ mâline husûl bulur” diyerek, terakkiyi ve terakki etmeyi, insan olmanın gerekliliği olarak sunmuştur.⁷³² Murad Bey ise medeniyetin bir zorunluluğu olarak gördüğü terakkiyi tanımlarken: “imdi, terakki ‘iyi, nafi’, güzel” bir şey, her nerede bulursak, her nerede bulduğumuz bir hakikat şeriat-ı hayatiye ve içtimaiyemizle daha ziyade münasebetdâr bir kisvede bulunursa, onu kabul etmekten ibarettir”, şeklinde ifade ederken, aynı zamanda medeniyet kavramını da tanımlamış olmaktadır.⁷³³ *Mîzan*, bu tanımda, “şeriat-ı hayatiye ve içtimaiye” ile örtüşen “hakikatler”i almayı, terakki ve medeniyet olarak, açıklamasına rağmen, şeriata uygunluk konusunda bir kıstas vermez. Genel olarak medeniyetin gerektirdiği her ne ise onun şeriatta yeri olduğu fikrinin ağı bastığı bir anlayış söz konusudur. Bir zamanlar, Müslümanların sahip olduğu, “hikmet”e ve “medeniyet”e, Müslümanlar yeteri kadar sahip çıkmadıkları için, hâl-i hazırda bu değerler Batı’dadır. Bundan dolayı, zaten Müslümanlara ait olan, şeriata aykırı olamayacağı için tereddüt göstermeden, gayret sarf edilmelidir. Zira Medeniyet/terakki/maârif/ulûm-fennin vatanı yoktur ve kim iyi bir şekilde işlerse onun malı durumundadır:

Malum olduğu üzere ilmin, irfanın vatanı yoktur. İlim, onu temsil ettirebilenin mal-ı meşrûdur. Her hangi bir hakikat keşf edene yalnız şeref-i keşf-i efrâz olunur. O hakikat artık umumun bütün o hakikate vusûlü, onu ihata istidadına bulduklarını bil-fiil isbat edenlerin mal-ı meşrû, memlûku olur.⁷³⁴

Maârifle bağlantılı olarak, terakki ve ulûm oldukça sık işlenmiş ve bu kavramlar arasındaki bağlantı ortaya konmaya çalışılmıştır. Genel olarak maârifte geçmişte iyi olduğu bugün ise Avrupa’dan geri kaldığı düşüncesi üzerine kurulan maârif fikri, medeniyetin ve terakkinin önceliği olduğu içindir ki, Devlet-i Âlîye’nin de öncelikli meselesi olmalıdır:

Hilâfet-i mukaddese-î İslâmî ile saltanat-ı muazzamâ-i Osmaniye’nin ihtiyacâtı içinde ilk evvel derd-i pîş edilmesi lâzım gelenlerin maârif ile umûr-u nâfia olduğuna dost ve düşmanlarımızın ittifâkı arai’leri vardı. Bu husûsu isbat için edille-i kavliye ile kanâat

⁷³² İbrahim Hakkı, “Avrupa’da Serbest-i Mezâhib”, S.9, 19 Rebülevvel 1304, s.80.

⁷³³ “Bir Teklif -Zaptiye Nezaretine-”, S.95, 2 Mart 1325, s.397. Ayrıca bkz. Mustafa Sami, *Avrupa Risâlesi*, İstanbul: Takvîm-i Vekâyi’-i Matbû, 1256, s.37.

⁷³⁴ “Bir Teklif -Zaptiye Nezaretine-”, S.95, 2 Mart 1325, s.397.

edilmeyip de delâil-i kat'îyye-i fiiliyye aranılıyorsa devlet-i ebed-müddetin otuz kırk senelik tarihiyle memâlik-i mahrûsa -i şâhâne aksâmından bazılarının ahvâl-i hatırası üzerinde icra' olunacak, tedkikat ve teftişâtın en muannidlerin indlerinde bile kâfi ve vâfi görülecek burhanlar istihsâl olunabiliyor.⁷³⁵

İyi olan her şeyin alınması ilkesi ile ortaya konan maârif ve terakki bağlamında, Avrupa'dan her ne olursa istihsali için, memâlik-i şahanenin bütün usûl ve nizâmâtının, politikasının değiştirilmesi gerektiği savunulur. Osmanlı yapısının, -devletin aslî kurumlarını muhafaza etse dahi- değiştirilmesi/yenilenmesi gerektiği ile ilgili düşünceleri, yeni olanın eski ile uyum sağlaması ile ilgilidir. Fakat zaten İslâm/Osmanlıya ait olduğu savunulan, ulûm/terakki/medeniyetin önceden hangi dinamikler üzre Osmanlıda bulunduğu ve şimdi bu dinamiklerden hangisinin eksik olduğu üzerinde durulmaz. İmin, "bir" olduğu savunulurken bu "bir", Avrupa'da kendisine hangi saiklerle yer bulur, Osmanlı da neden bulmaz, sorularına açıklık getirilmediği gibi, ulûm-ı İslâmiye'nin, ulûm-ı ecnebiyeden farklı zannedilmesinin "caiz" olmayacağı savunularak, zihnî bir spekülasyon, dinî zemine oturtulmaya çalışılır:

Ulûm-ı İslâmiye, ulûm-ı ecnebiyeden ayrı ve gayrı şeydir zannolunmak dahi caiz değildir. İlim birdir, hurşîd-i cihan-ı efrâz gibi nûr-ı bahş âlem-i idraktir. Mademki itikadımızda İslâmiyet, bilcümle hakayık ve irfanın merkez ve mebbe'dir. Muktezâ-yı tecelliyât-ı ilahiye, Mecusî ve İslâm, Medine ve Paris nerede ebnâ-ı beşere nafi' bir nesne icad ve ibdâ' olur ve hangi kavimde bir marifet-i cedide zuhura gelir ise ona derhal İslâmiyet-i mutasarrif olmak emri tabiidir.⁷³⁶

Garbî devletlerin ,Müslümanların bir dönem terakki ettikleri ulûm ve fenle, hâl-i hazırda Müslümanları geçtiklerini, bunun da Avrupalı "ulü'l-emrin" haklarının, kanûnlarla korunmasından ve ricâl-i devlete dalkavukluk etmeyip, özgür bir şekilde çalışmalarından kaynaklandığını belirtecektir. Dini temsil eden Papaya karşı ve hükümete karşı, düşüncelerini açıktan söyleyebilen ehl-i ilim sayesinde, Batı terakki etmiştir. Fakat *Mîzan*, bu terakkinin mutlak bir "hürriyet"le olmadığını, kanûnlarla sınırlandırılmış bir hürriyetle olduğunu da ekler. Şarkta ise başta, özgür olan ilim ve

⁷³⁵ "Maârif-i Umumîye", S.4, 13 Safer 1304, s.21.

⁷³⁶ Murad Bey, "Vasiyetnâme-i Siyasîyye", S.2, 28 Kânunuvvel 1896, s.2.

maârif, sonraları hükümetin koltuğuna girdiği için, ulemâ hükümetin yapıp etmelerini meşrûlaştırıp, halkın nazarında ricâl-i devleti kahramanlaştırmak için yollar aramıştır.⁷³⁷

Mîzan maârifte önem vermekle beraber, eğitimin temeli sayılabilecek süreklilik ilkesinden ayrı olarak bir eğitim tasavvurunda bulunacaktır. Yeni tasavvurda, tarihi tecrübede, “ilim” kavramının muhtevasının en önemli belirleyeni olan, naklî diyebileceğimiz ilimlerden soyutlanmış, aklî ilimleri ifade eden bir ilim ve eğitim anlayışı hâkimdir. Tarihsel kopuşu, çok kesin çizgilerle yapmadığından/yapamadığından genel olarak geçmişe yönelik, “dondurulmuş” bir mazi algısı içerisinde fikirlerini beyan edecektir. Bu bağlamda, Osmanlının kuruluşundan itibaren maârif, en önemli kurumlardan olmuştur ve terakkisinde en büyük katkıyı sağlamıştır,⁷³⁸ fakat artık muattal kalmıştır ve yenisi de tesis edilebilmiş değildir.⁷³⁹ Osmanlı’da muattal kalan maârif ve ilim, Batı’da gereken önem verildiği için ilerleme kaydetmiştir. Bundan dolayı:

Bugün İslâm’ın bize ta’lim ettiği âdab-ı şer’iyye, kimi Hıristiyan kimi dahi dinsiz bulunan Avrupa ahâlîsinin, ulûm ve maârif ile intisap kesbeden kısmında mevcuttur. Hükümetlerinin çoğu dahi bunların sayesinde, âdab-ı mezkûra üzere tanzîm olunmuştur. Din-i mübin ile temyiz iddiasında bulunan Şark ricâlinden âdab-ı şer’iyye mevcût olmadığı gibi Şarkta siyaset-i İslâmiye’ye müstenit bir hükümet dahi mevcûd değildir.⁷⁴⁰

Murad Bey’in gerek medeniyet algısı, gerekse terakki ve maârifte verdiği önem, “öteki” üzerinden söz konusu olduğundan, genel tavır olarak faydacı ve Avrupa’nın baskılarına set oluşturabilecek çözümler bağlamında değerlendirilebilir. Söz konusu kavramların, felsefî zemini veya dinamikleri açısından, Murad Bey malûmat sahibi olsa dahi, bir an evvel eğitilmesi gereken halkın, cehaletten ve miskinlikten kurtulabilmesi için bu malûmatları detaylı bir şekilde işleyecek kadar vakti yoktur. Bundan dolayı uzun vadede bir proje veya çaba göremeyiz. Murad Bey’in, halkı eğitmek için bir okul gibi gördüğü *Mîzan*’da, fazlası ile önemli görülen maârif meselesi de aynı şekilde, bu yaklaşımın zaaflarından arî değildir. Eğitim, medeniyetin bir gerekliliği olarak değerlendirilirken, Osmanlıdaki eğitim sürecini zaman zaman

⁷³⁷ “Vazife ve Mesûliyet, Ne Var, Ne Yok?”, S.171, 9 Nisan 1896, s.2452. Maârifin ve ilmin siyasetten bağımsız bir mekanizma olması gerektiğini düşünmesi, ulemâ sınıfını iktidara karşı iktidarı sınırlayan bir kurul olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Zira *Mîzan*, devletten bağımsız hiçbir kurum tasavvurunda bulunmaz.

⁷³⁸ “Umûr-ı Maârif”, S.17, 17 Cemâziyelevvel 1304, s.139.

⁷³⁹ “Ruhban Cemiyetleri”, S.23, 29 Cemâziyelâhir 1304, s.196.

⁷⁴⁰ “Vazife ve Mesûliyet, Ne Var, Ne Yok?”, S.171, 9 Nisan 1896, s.2451.

kurumsal olmak üzere, batı kıstaslarına göre eleştirecektir. “Neşr-i maârif” i en önemli hedef olarak belirleyen *Mizan*, bir an evvel donanımlı hocalar yetiştirip, onlarla beraber ülkedeki gençlerin ilim irfana kavuşmaları ve tahsil için yurtdışına gitmelerinin önüne geçmeyi kendisine amaç edinecektir.⁷⁴¹ Terakkinin sağlayıcısı olan maârif, her zaman, öncelikle önem verilmesi gereken umûr-ı nafiâdır. Bunun için, tıpkı Amerika ve Avrupalıların Osmanlı’da okullar açıp, Osmanlı gençlerini eğittikleri gibi, Osmanlı da Mekke ve Medine başta olmak üzere, donanımlı okullar açarak hem Osmanlı gençlerini eğitmeli hem de eğitim merkezleri kurup, hariçten gelenleri bu merkezlerde ağırlamalıdır.⁷⁴² Bu projedeki amaç, daha çok Hıristiyanların misyoner faaliyetlerine yönelik olarak, ortak siyasî bir bilinç sağlamaya yöneliktir. Bilhassa maârif konusunda, devletten her şeyin beklenilmemesi gerektiği ifade edilir ve ahâlînin yeni okullar açmak için Rumlar ve Ermeniler kadar gayretli olmaları istenir:

Saadet hâli ve ikbâl-i istikbâlini görmek isteyen mile’l-i mütemeddine bu şerefe nâiliyetin bugünkü günde vasıta-i münferidesi çare-i yegânesi ancak “neşr-i maârif” olduğunu tasdik etmiş oldukları için her fedakârlığı ihtiyârda ve tedâbir-i ma’kulenin kâffe’sini itihâza tecvîz-i terâhî etmemektedirler.

Mamafih şunu da ilaveten der-miyân edelim ki maârifçe terakkimiz devletçe tedâbir-i makûlenin itihâzıyla tamamıyla te’min edilmiş olmaz. Ahâlîmiz ve bilhassa akıl ve zekâ ve servet-i sâ mânîleriyle temeyyüz etmiş akilâ ve hamîyyet-mendânemizce de büyük fedakârlıklar faaliyetler iktizâ’ eyler. Kendi memleketimizde bile Rumların () Ermenilerin () ve daha birçok cemiyet-i hayriyyeleri mevcûd olduğu halde İslâm’ın bu gibi teşebbüsâtı ve teşkilatı nafiada bulunmamış olması cidden şâyân-ı eseftir.⁷⁴³

Bilhassa ilk yayın döneminde, maârif konusunu sık sık işleyecek ve en önemli sorun olarak sunacaktır. Bunda, bir yandan henüz kendisini muhalif olarak deklare edemediğinden, maârif konusunun kendisine sağladığı geniş alandan faydalanma rahatlığı etkili olduğu gibi bir yandan da sık sık vurgu yaptığı, Osmanlı bürokrasisini hantallığı ve terakki fikri etkilidir. Osmanlı’da “memur” zihniyetini eleştiren *Mizan*, “iyi vatandaş” bağlamında, vazife ve mesûliyet sahibi memurların, maârifin ıslahı ile yetiştirilebileceğini düşündüğü için bir an evvel maârif konusunun ele alınmasını isteyecektir.⁷⁴⁴ Murad Bey’de maârif konusu, ağırlıklı olarak gördüğümüz, “siyasî bir

⁷⁴¹ “Umûr-ı Maârif”, S.134, 23 Cemâziyelâhir 1307, s.1237.

⁷⁴² “Dindârâne Bir Teşebbüs”, S.96, 27 Recep 1306, s.933.

⁷⁴³ “Umûr-ı Maârif”, S.134, 23 Cemâziyelâhir 1307, s.1237.

⁷⁴⁴ Murad Bey’in, gerek topluma bakışı gerekse Şerif Mardin’in ifadesi ile “püriten”liği, vazife ve mesûliyet çerçevesinde bilhassa memurlara ağırlık vermesine neden olacaktır. Öyle ki: “Memuriyet menâfi’ umumîyeye hizmet için bir vâsıta olduğu hizmet dahi yegâne şeref ve meziyet bulunduğu cihetle, insanın hizmet-i vataniyyede ibrâz-ı gayret etmesi için maaş gibi bir alet-i teşvikiyeye bile ibtidâ’ ihtiyaç hissetmez. Hey’et-i içtimaiye-i teali, insanlar temeddün ve hissiyat-ı ahlâkiye tekemmül eyledikçe, rahm ve şefkatte te’siriyat nafiasını göstermeye başlamıştır.

elit” oluşturma fikri ve Osmanlı hanedânlığını da içine alan bürokrat ve memurların devleti felakete sürüklediği düşünceyi altında gelişecektir. Vazifesini bilen ve vatani için samimi olarak çalışacak memur yetiştirmenin yolu ise elbette ki eğitimin ıslahından geçmektedir.⁷⁴⁵

Mîzan, medeniyeti ve medeniyete intikali en önemli görev olarak gördüğünden, Osmanlı toplumunu var kılan en önemli unsür olarak, dini kendisine zemin olarak almıştır. Din üzerinden medeniyeti savunduğu gibi, dinin medeniyete ve terakkiye engel olduğu iddiasını da yıkmaya çalışmıştır. Aynı şekilde, medeniyetin oluşmasında gerekli gördüğü, maârif ve müsâvat ilkesini de aynı titizlikle savunmuştur. Gerek iyi vatandaş yetiştirme gayreti, gerekse medeniyetin zorunluluğu olarak maârif, temel prensip olarak verilecek ve müsâvat, medeniyetin gerekliliği olarak ortaya konacaktır:“Medeniyetin, madarı müsâvat, pederi de maârifdir. Marifet ekilmeyince medeniyet biçilmez”.

Binâenaleyh kâffe-i hey’et içtimaiyyet-i beşeriye ve ale’l husûs tarihi temeddünde terakkiye başlamış olanları teavün ve tenasür gibi metîn ve kavim bir esâs üzerinde birleşmiş bulunurlar” diyerek bir yandan terakki fikrini toplumsal anlamda ortaya koyarken bir yandan ise toplumu bir arada tutacak olan muhafazakâr idealizmini ön plana çıkaracaktır. Bkz. “Vazife ve Mesûliyet”, S.133, 16 Cemâziyelâhir 1307, s.1228.

⁷⁴⁵ Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.129. Ayrıca bkz. “Maârif ve Mekâtip”, S.90, 27 Recep 1306, s.880

Sonuç

Osmanlı tarihi ve düşüncesi üzerine yapılan çalışmaların genel ve kesin yargılardan bağımsız yapılmadığını/yapılamadığını düşünerek başladığımız çalışmamızda, *Mîzan Gazetesi*'nde siyasî dilin seyrini incelemeye çalıştık. Toplumların oluşumunda ve tarihin akışında, zihinsel bir durum olarak dil, başat bir rol oynamaktadır. Bundan dolayı, gerek tarih yazımında gerekse tarih okumalarında tercih edilen dil ve bu dile bağlı olarak ele alınan kavramlar, içinde bulunulan düşünsel ve siyasal yapıdan bağımsız olamaz. Bir tarihi durum içerisinde bulunmasının dışında, tarihe müdâhil bir konumda olduğunu düşündüğümüz *Mîzan Gazetesi*, bu anlamda bize fazlası ile materyal vermektedir.

Osmanlı düşüncesinde, dönüm noktası olarak kabul edilen Tanzimat'la beraber, siyasî ve askeri değişimlerin, kendisini ifade etme sorununa bulunan çözümler, dildeki değişimi şekillendirmiştir. Bu şekillenmenin Osmanlı siyasî, hukuki ve düşünsel dünyasında zaten var olan kavramların, yeni anlamlar yüklenerek bir anlamda muhtevasının değişmesi şeklinde kendisini ortaya koyduğunu görüyoruz. Bu değişimden fazlasıyla etkilenen *Mîzan*, içinde bulunduğu siyasî koşullara göre savunduğu düşüncelyi, farklı üslûpla ama aynı sabitede savunmuştur. Üslûp değişikliğinin, zihinsel değişimle paralel olduğunu göz önünde bulundurursak, *Mîzan*'daki değişimi, sadece dilde yaptığı birkaç kavramsal değişimle sınırlandıramayız. Dönem olarak, düşünsel anlamda oldukça hareketli bir dönemde yayınlanan *Mîzan*, her ne kadar bir zihin dünyası olarak, Batı menşeli kavramlarla kendisini ifade etmeye çalışsa da devletin veya genel yapının kontrolü dışında olan, her türlü yeniliğe karşı temkinli olmuştur. Dile olan yaklaşımı da bu şekildedir. Bundan dolayı, genel siyasî anlayış bağlamında konumlandırabileceğimiz muhafazakâr duruş dahi *Mîzan*'ı açıklar nitelikte değildir. Zira tarihsel dönüşüm anlamında, başta tarihi vakaları olmak üzere, tarih içerisinde var olan ve tarihi de ortaya koyan, dili kategorize ederek veya dile daha önceden şekillenmiş beklentiler üzerinden yaklaşmanın bize doğru tespitler veremeyeceğini düşünüyoruz. Bundan dolayı, *Mîzan*'daki kavramları incelerken bu kavramlar üzerinden bir tanımlamaya gitmemeye çalıştık. Zira çalışmamızın başında belirttiğimiz gibi, bu tarz tanımlamaların Türk düşüncesi yazımında sık karşılaştığımız, modernist ve ideolojik şekillendirmelerde fazlasıyla etkili

olduğunu düşünüyörüz. Fakat siyasî ve ideolojik bağlamda değerdendirilebilecek şekilde malzeme sunan *Mîzan*'ı incelerken, bazı tanımlamalarda bulunmanın kaçınılmaz olduğunu da ifade etmeliyiz.

Türk düşüncesinde, devrimci ideolojilerin daha fazla kabul gördüğü düşünülürse, bir tutum olarak muhafazakâr düşünce, kendisini daha çok devletin işlerliğini savunan bürokratik bir tutum olarak ortaya koymuştur. Aynı şekilde bürokratik muhafazakârlık içerisinde gördüğümüz *Mîzan*'da, ele aldığımız ve gazetenin kendisini konumlandırmaya çalıştığı, siyasî kavramlardan olan muhafazakârlık, tam anlamıyla geleneğe dayanan bir yapı olarak karşımıza çıkmaz. Muhafazakârlık, siyasî pratiklik ve düşünsel anlamda, genelde denge unsûrunun gözetildiği, eskinin yeni ile olan meczî olarak savunulmuştur. Bir üslûp değışimi olmakla beraber, bu değışim zihinsel bir süreç olarak, bir projeye dayalı, planlı, programlı bir değışim değildir. Muhafazakârlık da aynı şekilde toplumun tarihi seyrinde “var olanı koruma”ya yönelik, bir içgüdü ile Osmanlı düşüncesinde kendisine yer bulmuş olsa da siyasî bir kavram olarak, *Mîzan*'da dillendirilişî oldukça farklıdır.

Mîzan, devletin sürekliliği ve siyasî denge için gerekli gördüğü muhafazakâr tutumu, tarihsel süreklilik ve kanûn temelinde savunur. Muhafazakâr devlet anlayışının bir sonucu olarak savunduğu, kanûn ve kanûnun idamesi, *Mîzan*'da en önemli maddelerden biridir. Kanûna yaptığı vurgu, daha çok Sultan Abdülhamid'in uygulamaları ve anâsır-ı muhtelifenin, kanûnların uygulanmasıyla ayrılıkçı hareketlerden vazgeçeceğine olan inançla ilgilidir. Fakat *Mîzan*'da, kanûnun önemini sadece bu siyasî pratiklikle sınırlandıramayız. *Mîzan*, kanûnun idamesi ile hem devletin ilelebetliğini sağlamayı, hem de kontrol dışında kalan bir idareye karşı önlem almayı ümit etmektedir.

Pragmatizme dayalı düşünceye fazlasıyla yer veren *Mîzan*, bilhassa çıkabilecek karışıklık ihtimaline karşı muhafazakârlığı işlemiştir. Önemli olması hasebiyle, tekrar etmek gerekirse siyasî bir proje olarak muhafazakârlığın, Murad Bey'de dolayısı ile *Mîzan*'da siyasî bir kavram olarak ilk kez kullanıldığını söyleyebiliriz.

Muhafazakâr düşüncenin büyük ölçüde şekillendirdiği devlet kavramı ise *Mîzan*'da, geleneksel tasavvurdan çok fazla ayrılmamakla beraber, devleti oluşturan unsûrlar anlamında, yeni bir anlayışla işlenmiştir. Devletin oluşum sürecini işlerken, *Mîzan*'da siyaset felsefesi anlamında bir izah görememekle beraber, daha çok Batı

düşüncesinde savunulmuş olan toplumsal sözleşme üzerinden, bir devlet anlayışı savunulmuştur. Burada, toplumsal sözleşme'nin, Batı düşüncesindeki şekli ile kabul edilmediğini belirtmeliyiz. *Mîzan*, toplumsal sözleşmeyi, devletin veya saltanatın/hilâfetin, mevcûd kurumsal yapısına yönelik olarak savunmaz. Siyasî bir gereklilik olarak, anâsır-ı muhtelifenin talepleri ve Batı'nın siyasî baskıları sonucunda kanûni çerçevede bir kabul olarak ortaya koyar.

Mîzan, devleti, toplumsal sözleşme ile açıklasa da devletin devamı ve işlerliği bağlamında, dinî meşrûiyete önem vermiştir. Kanûnların uygulanmasının teminatı olarak, hükümetin ve padişahın yetkilerini sınırlayan şer'i güç, Bâb-1 Fetva'dır. Bâb-1 Fetva, *Mîzan*'da kaynağını dinden aldığı için önemlidir. Fakat önemli olması sadece bu saikten kaynaklanmamaktadır. Bâb-1 Fetva'nın bir kontrol makâmı şeklinde savunulması, Murad Bey'in meşrûî yönetimi savunmasına rağmen, halkı yönetimde asıl unsûr olarak görmek istemeyişi ve aynı zamanda, padişahın/hükümetin keyfi idaresine karşı önlem almak istemesinden kaynaklanmaktadır. Halk, devletle/hükümetle olan problemini, meclis/vekiller yolu ile çözebilir. Meclisin bir sonraki aşaması ise şer'i hukuka dayalı olarak hareket eden Bâb-1 Fetva'dır.

Mîzan, geleneksel devlet anlayışına rağmen bilhassa Avrupa'da sürdürdüğü muhalif söylemi, şer'i hukukta vaz' edildiğini düşündüğü meşrûî yönetimin idamesine yönelik olarak geliştirir. Aynı zamanda muhalif duruşta en önemli saik, kanûnlar ve kanûnların idamesidir. *Mîzan* II. Meşrûtiyet öncesi yayınlarında, kanûnun gerekliliği yanında kanûnların uygulanmayışı ile ilgili Avrupa üzerinden eleştirilerde de bulunmuştur. Avrupa ve Mısır'daki yayın döneminde ise muhalif söylemin en önemli unsûru kanûn olacaktır. Yine devletin işlerliğinde ve sürekliliğinde en önemli madde olarak gördüğü kanûnu, II. Meşrûtiyetin ilanı sonrasında saltanatın/hilâfetin İttihat ve Terakki iktidarı tarafından yerinden edilme veya önemsizleştirme gayretlerine yönelik olarak işleyecektir. Yinelenmesi gereken bir gerçek, *Mîzan*'ın muhalif söylemi kurumsal anlamda bir muhalif duruş değildir. II. Abdülhamid'in iktidarında, sadece Sultan'ın şahsına yönelik olarak gelişen muhalif duruş, daha sonraki dönemlerde ise devletin kurumsal yapısını ve değerlerini bozduğunu düşündüğü iktidarın politikasına karşı bir hâl almıştır.

Osmanlı siyasî yapısında en önemli unsûr olan saltanat/hilâfet, *Mîzan*'da muhafazakâr düşünceye uygun bir şekilde temel olarak alınmıştır. Devletin devamında

ve istikrarında en önemli unsûrlardan görülmüştür. Tarihsel kopuşları ve köklü ihtilalleri benimsemeyen *Mîzan*, saltanatın/hilâfetin korunması gerektiğini savunmuştur. Fakat saltanat/hilâfet, hiçbir zaman yönetimde mutlak yetki sahibi olarak görülmemiştir. Şer’i hukukla ve meşrûfî yönetimin uygulanması ile beraber, yetkileri sınırlı, fakat önemli bir yapı olarak saltanat/hilâfet, Osmanlı Devleti için vazgeçilmezdir.

Saltanat ve hilâfete bakışta *Mîzan*’da vurgulanması gereken, saltanat/hilâfetin araçsallığıdır. Saltanat ve hilâfetin, devletin idamesinde sacayağı olarak görülmesi, sağladığı istikrar ve asırlarca süren bir yapının, çok uluslu olan Osmanlı halkı üzerindeki koruyucu etkisine dayanır. Daha önceki dönemlerde çok fazla sorgulanmamış olan saltanat/hilâfet, bu dönemde daha çok dış etkenlerden ve baskılardan dolayı ele alınmış, hatta zaman zaman yadsınmıştır. Fakat *Mîzan* üslûbunun sertleştiği dönemlerde dahi ihtiyatlı yaklaşmıştır. Zaman zaman halkı ulü’l emre itaat etme noktasında bilinçlendirmeye çalışmış, yetki ve sınırlarını aşan II. Abdülhamid’e karşı artık itaat gerekmediği yollu izahlarda bulunmuştur. Yapılan “gayr-ı meşrûluk” tartışmaları da aynı şekilde ulü’l emre itaat noktasında ele alınır. İtaat, hilâfet üzerinden işlense de dinî bir meşrûiyetten daha ziyade, devletin selâmeti noktasında bir itaat fikri verilmeye çalışılır. Devlet anlayışında da belirtildiği gibi saltanatı/hilâfeti mukavele bağlamında ele alır ve saltanat ve hilâfeti de şirket anlayışı etrafında karşılıklı mesûliyet çerçevesinde değerlendirir.

Siyasî bir denge olarak gördüğü hilâfeti ise Yeni Osmanlılardan farklı olarak, Müslüman olmayan ülkelerin yönetiminde yaşayan Müslümanlara, sadece dine taalluk eden meselelerde müdâhil olabileceğini savunur. Bu düşüncenin ikinci aşaması ise hilâfetin, Osmanlı topraklarında yaşayan anâsır-ı muhtelifeyi dışarıda bırakacak şekilde, sadece Müslümanlar üzerinde bağlayıcılığı olduğudur. Seküler bir anlayışın izlerini bulduğumuz bu savunmada, aynı zamanda saltanatın da siyasî meselelerde tek başına yetkili olmadığını görüyoruz. Saltanat/padişah, yetkilerini diğer ricâl-i devletle paylaştığından, devletin siyasî umûru da kısmen meclisin elindedir. Bir yandan Avrupa’nın kendi Müslüman tebaasına ve Osmanlı Devleti’ne yönelik baskılarını hafifletmeye yönelik savunulan bu görüş, bir yandan da müsâvat taleplerinden dolayı, anâsır-ı muhtelifenin hilâfetin bağlayıcılığı altında olamayacağına yöneliktir.

Osmanlı siyasî düşüncesinde göremediğimiz “toplumsal mukavele”, 19. yy. ikinci yarısından itibaren “biat” kavramı çerçevesinde işlenilmeye çalışılsa da *Mîzan*’da bundan farklı olarak, “mukavele” ekseninde ele alındığını görüyoruz. “Şirket” olan devletle, halk arasında yapılan sözleşmeye dayanan toplum anlayışını savunan *Mîzan*, buna rağmen halkı, devlet karşısında söz sahibi yapmaz. Aynı zamanda yönetimi belirlemede, halkın mukaveleden doğan hak ve yetkilerini yetmişmiş siyasî kadro olan, “seçilmiş”lere bırakması gerektiğini belirtir. Osmanlı düşüncesinde, tebaa olan halk artık, mukavele kapsamında vatandaş olarak tanımlanır ve mukavelede taraf olan devlet veya vatandaş, mukaveleye uymadığı zaman, karşılıklı yaptırımlar uygulanır. Halk görevini yerine getirmede taktirde devletin, çeşitli idari memurları aracılığı ile kanûnlar çerçevesinde gereken yapılır. Halkın doğrudan devletle olan bu muhataplığı, söz konusu olan, devletin mukaveleye uymaması olunca değişir. Halk doğrudan devletle bir hesaplaşma yoluna gidemez. Sorununu, meclise/vekillerine taşır. Meclis bir çözüm üretmediği takdirde ise Bâb-ı Fetva’ya ya da mahkemeye gidilir. Fakat devlet karşısında Bâb-ı Fetva da mutlak anlamda yetkili değildir. Bir tür mahkeme görevi görmektedir. Kanûnlar çerçevesinde hareket etmektedir ve *Mîzan*’ın genel anlayışından çıkardığımız kadarıyla devletin selâmeti yönünde çalışmalıdır.

Siyasî gelişmelerin ışığında savunduğu toplumsal sözleşmenin yanında *Mîzan*, Avrupa’nın artan baskılarından ve azınlıkların bağımsızlık isteklerinden dolayı bir çözüm olarak savunduğu meşrûtiyeti, “ümme’lerin hüccet-i rüşt ve bulûğları” şeklinde tanımlayacaktır. Medenî olmanın gerekliliği olarak gördüğü meşrûtiyeti, parlamenter sistemden farklı olarak, daha çok “şâvirhum fi’l-emr” anlayışından yola çıkarak, bir tür danışma meclisi olarak görür. Batı düşüncesindeki anlamıyla, bir demokrasi öngörülmemekle beraber, padişahın/iktidarın yetkilerinin, kanûnlar vasıtasıyla sınırlandırılması savunulmaktadır. Meclis yoluyla olacak bu sınırlandırma ise demokrasilerin gereği olarak görülen, halkın yönetimi belirleme hakkını içermez. “Mahdût meşrûtiyet” olarak açıkladığı meşrûti yönetimi şer’i kanûnlara dayandırır.

Siyasî bir pratiklik olarak savunulan meşrûti yönetimde, *Mîzan* için en önemli problemlerden bir tanesi, azınlıkların temsil sorunudur. Muhafazakâr algı içerisinde, halka yüklediği siyasî sorumluluğun, “seçilmiş” siyasî kadroyu desteklemekle sınırlı kalması, *Mîzan*’ı azınlıkların hak ve özgürlükleri konusunda açmazda bırakır. *Mîzan* bir yandan meşrûtiyeti savunurken, bir yandan ise farklı görüş ve fırkaların ikilik ve

kargaşa yaratacağı düşüncesi ile siyasî özgürlükleri değil, “vicdanî” özgürlüğü savunur. Parlamenter sistemin olumsuz yanlarını sık sık işleyen *Mîzan*, umûr-ı devletin “ayak takımı”na bırakılma ihtimalini her zaman için gündemde tutar. Bundan dolayı, halkın mutlak anlamda belirleyici olduğu bir yönetim şeklini benimsemez. Azınlıkların hakları savunulurken, daha çok Avrupa’ya yönelik olarak, Osmanlı toplumunda her zaman “serbest-i mezâhib” olduğunu belirtecek, fakat siyasî konularda mutlak bir katılımı desteklemeyecektir. Bu anlayış, sadece anâsır-ı muhtelifeye yönelik değildir. Aristokrasiye dayanan siyaset anlayışı gereği *Mîzan*, unsûr-ı aslî olan Müslüman - Türk tebaanın da ancak seçkin siyasî bir kadro aracılığı ile siyasette olabileceğini savunur. Siyasî kadronun seçimi ise sanıldığı gibi bir halk seçimine dayanmaz. “Milli Türkiye”nin kurucusu olan eğitilmiş, bilinçli gençlere dayanan bu siyasî kadro halkın temsilcisi konumundadır. Halkı yönetime katmayan bu elitist yaklaşım, *Mîzan*’ın her dönemine hâkimdir. Kanûnların idamesi ile beraber halkın da yönetimde söz sahibi olacağı iddiasında bulunan *Mîzan*, meşrûfî yönetimi dinî kaidelere dayandırdığı için, halka, kanûn yapıcı olarak değil kanûnların uygulanması için görev vermektedir.

Osmanlı siyasî yapısında, adalet ilkesine dayanan toplum anlayışı hak ve özgürlükler bağlamında müsâvat ilkesine dayandırılmaya çalışılmıştır. Tanzimat’la gelen bu değişiklik, çeşitli tartışmalara yol açmakla beraber bilhassa II. Meşrûtiyet’in ilanı öncesinde, muhalifler tarafından savunulmuştur. Anâsır-ı muhtelifenin bağımsızlık hareketlerine karşı bir çözüm olarak görülen müsâvat ilkesi, Müslüman tebaayı rahatsız ettiği gibi, toplumsal hiyerarşide büyük değişiklikler yaptığı için gayr-i müslim tebaayı da endişelendirmiştir.

İttihad-ı anâsır fikri kapsamında, Yeni Osmanlıların da savunduğunu gördüğümüz müsâvat ilkesi, Jön Türkler tarafından daha kapsamlı bir şekilde savunulmuştur. Osmanlılık fikri etrafında toplanılması gerektiğini düşünen *Mîzan*’da müsâvat ilkesi, içinde bulunulan siyasî şartlardan dolayı savunulsa da hiçbir dönemde devletin siyasî dengesini bozabilecek bir müsâvat fikrinde olunmamıştır. Müsâvat ilkesi daha çok, anâsır-ı muhtelifenin durumunu iyileştirici olarak ve Avrupa’nın baskılarını hafifletici olacak şekilde görülmüştür. Müslüman tebaanın endişelerine yönelik olarak ise müsâvatın siyasî anlamda, yalnızca dünyevi umûrla ilgili olduğu açıklamaları yapılmıştır.

Müslim veya gayr-i müslim tebaa, din eksenli “millet” tanımı yerine artık mukavele kapsamında hakları olan “vatandaş” şemsiyesi altında birleştirilmeye çalışılmıştır. Böylelikle millet kavramının ayırdığı unsûrların arasındaki farkların kalktığı bir anlayış hâkim olmuştur. Bu anlayışa rağmen müsâvat ilkesi, *Mîzan* tarafından uygulamada mutlak bir eşitlik anlamına gelmemektedir. Milel-i hâkim olan Müslüman tebaanın dışında, aslî unsûr dediği Türk unsûrunun siyasette ve yönetimde her zaman için daha fazla söz hakkı olması gerektiği savunulmuştur. Mısır’da, İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin programında belirttiği, “bilcümle Osmanlılar hukuk-ı vezâifte katiyen müsâvidir” maddesini, siyasî pratiklik açısından savunan *Mîzan*, Avrupa’nın baskılarına karşılık, Osmanlı’nın kuruluşundan bu yana, azınlıklara gereken hakları verdiğini de savunacaktır. Azınlıklara yönelik olarak ise vazife ve mesûliyetle müsâvatı işleyecek ve Osmanlı Devleti’nin bekası için çalışacak herkesin, Osmanlı ve müsavi olduğu fikrini vermeye çalışacaktır. *Mîzan*’ın bir yandan geleneksel siyasî yapıya aykırı gördüğü, fakat dillendiremediği mutlak müsâvat, bir yandan ise bağımsızlık hareketlerine karşılık çözüm olarak gördüğü müsâvat fikri, Ziya Paşa’nın, muamelâtta “müsâvat fi’l-hukuk”, Batıya karşı ise “müsâvat fi’ş-şeref”i benimseyen anlayışına yakındır.

Türk düşüncesinin en önemli ve etkili dönemeçlerinden olan Avrupa veya Batılılaşma düşüncesi *Mîzan*’da da oldukça güçlüdür. Dönemsel bir özellik olarak geri kalmışlık fikri üzerinden şekillen Batı fikri, sonrasında bir gereklilik olarak kendisini ortaya koymuştur. *Mîzan*’da Avrupa ve Avrupa medeniyeti, takip edilmesi gereken bir model olarak görülürken, aynı zamanda Osmanlı siyasî yapısının değişmez gördüğü temel ilkelerinde ise bu modelin öngördüğünün dışında tutum belirlemiştir. “Şanlı bir tarihe” sahip olan Osmanlı Devleti, bir sekteye uğramıştır ve bu durumun düzeltilebilmesi için Batı’nın yardımına ihtiyaç olduğu düşüncesi, *Mîzan*’ı her zaman için mutedil bir çizgide tutmuştur.

Osmanlı menfaatlerine zarar verdiği için Rusya ile olan her türlü irtibatın kesilmesi gerektiği ve Rusya’nın karşısında, yanında olunabilecek tek siyasî gücün İngiltere olduğunu düşündüğü için *Mîzan*, siyasî anlamda İngiltere ile beraber hareket edilmesi gerektiğini savunmuştur. Mısır ve Avrupa’daki yayınlarda kaldırılması gerektiğini düşündüğü kapitülasyonlara ve “hükümet-i ecnebiye” olarak gördüğü

Duyûn-ı Umumîye İdaresine rağmen, medeniyetin bir gereği olarak gördüğü demiryolları yapımı gibi işlerde, yabancı sermayeye izin verilmesi ve işlerinin kolaylaştırılması gerektiğini savunacaktır. Batı'nın ilim ve teknolojiye ileride olması, Müslümanlara o ilme ve teknolojiye sahip çıkma hakkı vermektedir. Maârifin iyileştirilmesi ile olabilecek bu durum, Osmanlı gençlerinin bir süreliğine Batıya tahsil için gidip kendilerini yetiştirmeleri gerektiği fikri ile desteklenir. *Mîzan*'da, genelde hoş karşılanmayan, Batı'nın Osmanlı siyasî gidişatına müdahale edebileceği fikri de kendisine yer bulur. Muhafazakâr yapı içerisinde, halkın bir ihtilalle/kıyamla yönetimi değiştiremeyeceği/değiştirmemesi gerektiği düşüncesi yabancı müdahalesi fikrini besleyen faktör olmuştur. *Mîzan*'ın siyasî anlamda, siyasî durumu okuyamayışının en güzel örneklerinden biri olan yabancı müdahalesi fikri, Avrupa devletlerinin Osmanlı'ya müdahale edip, var olan kötülüğü giderdikten sonra hiçbir talepte bulunmadan, yönetimi Osmanlılara bırakacağı inancına dayanmaktadır.

Müslümanların Batı'ya taşıdığı düşünülen medeniyetin, *Mîzan*'da tanımından ziyade unsûrları üzerinde durulmuştur. *Mîzan*'ın savunduğu Avrupa fikri, Osmanlı Devleti'ni kötü gidişattan kurtaracağını düşündüğü medeniyet fikrini de içine alır. Avrupa'nın medeni olduğu sık sık belirtilmekle beraber, İslam Medeniyeti'nin Batı Medeniyeti'nin temeli ve hatta sebebi olduğu fikri de işlenir. Dönemin bir özelliği olarak sık sık karşılaştığımız, İslam dininin medeni olduğu ve terakkiye engel olmadığı fikri *Mîzan*'da da aynı şekilde yer alır. Teknoloji, teknik, terakki gibi daha çok pratik unsûrlara dayandırılan medeniyet algısı, Osmanlı tarihinin ve toplumunun şekillendiricisi olan din unsûrunu, bu muhtevaya uygun bir şekilde yorumlamayı beraberinde getirmiştir.

Medeniyetin gerekliliği ve taşıyıcısı olarak görülen maârif, terakkinin en önemli unsûru olarak görülecektir. Bir dönem “hikmet” ve “hakikat” ekseninde Müslümanların sahip oldukları medeniyet ya da terakki, bugün Batı'dadır. Müslümanların yapması gereken ise sadece kendisine ait olanı almaktır. Bu dönemde, hemen her düşünür tarafından dillendirilen bu düşünce, *Mîzan*'da, fennin vatanı olmadığı ve iyi olan her şeyin alınması gerektiği şeklinde kendisine yer bulacaktır. *Mîzan*'ın savunduğu medeniyet ve maârifle alâkalı olarak dönem itibarıyla görülen

yenilik; medeniyet, terakki, maârif, ilim, fen gibi kavramların daha çok teknik muhtevalara dayandırıldığı, dinî umdelerden genelde soyutlandığıdır.

Türk düşüncesi okumalarında, anlamayı zorlaştıran engelleyen metotların dışında, ideolojik yaklaşımlardan ve konjektürel şekillendirmelerden uzakta, malzeme olarak oldukça yoğun bir dönemin inceleniyor olması, bütüncül yaklaşıma izin vermemektedir. Bu zorluğa rağmen, *Mîzan*'da ele aldığımız bu kavramlar doğrultusunda tarih okumalarında içinde bulunduğumuz, “yorumlama şaşkınlığı” ve içinde bulunulan çağı ve sahip olunan aklı, öznel bir konuma oturtarak tarihe bakmanın bize bir şey kazandırmayacağını ifade edebiliriz. “Osmanlıcı”, “pan-İslamist”, “muhafazakâr”, “sosyalist” kavramlarının kuşatıcı ve zaman zaman kendini dayatan tanımlamaları ışığında yapılacak bir *Mîzan* incelemesi, bizi o tarih diliminden ve *Mîzan*'dan biraz daha uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramayacaktı. Bundan dolayı kabul görmüş tanımlamaların ve sınırlandırmaların dışına çıkarak, bir çalışma yapmaya çalıştık. Gadamer'in deyimiyle, “metodolojik yabancılaşma”nın sebep olduğu dilden ve tarihten bağımsız olarak ele alınan Türk düşüncesi çalışmaları, geleneği yadsıyan toptancı yaklaşımlara sahiptir. Yapmaya çalıştığımız kadarıyla, geleneğin bugünü şekillendiren en önemli unsûr olduğu ve geçmişi anlamada en önemli veriyi bize sunduğunu savunan hermenötik anlayış gereği, izah ettiğimiz metodolojik yabancılaşmaya düşmemek için, tanımlamalara girmemeye özen gösterdik. Tarihin kesin yargı ve tespitlere izin vermeyen “canlı” yapısı, insanın kendisini tarihe müdâhil kılması ile daha da netleşmektedir. Tarihi içinde tutan anlam ve dil örgüsü, siyasî hermenötikle beraber, içinde bulunulan zamanla birlikte geçmiş ve geleceğin mecedici özelliği ile tarihin, “canlı” olan fakat “nesnel” olmayan yanlarını görmemizi sağlar. Bu bağlamda, siyasî bir metin olarak incelenen *Mîzan Gazetesi* de içerisinde bulunduğu zaman diliminde, kendi başına bilinebilir bir metin değildir. Siyasî ve tarihi koşullar, onu tek başına incelemekten alıkoymaktadır. Bu durum aynı zamanda *Mîzan*'ı ve dolayısı ile Murad Bey'i, objektif ve belli sınıflandırmaların içerisinde anlama çabasının yetersizliğini de ortaya koymaktadır. Anlamanın, kullanılan dilden ve içinde bulunulan zamandan bağımsız olamayacağı göz önünde bulundurulursa, bu tarz bir anlama çabası *Mîzan*'la beraber, *Mîzan*'ın içinde bulunduğu tarihi dönemi de “nesneleştirerek” ve “edilgen” hale getirerek bir sonuca ulaşabilir. Neden-sonuç ilişkisi içerisinde yapılacak metodolojik çalışmaların, anlamayı zorlaştıran en önemli

etkenlerden olduğunu ifade etmiştik. Buna dayanarak *Mîzan*'a “çağdaş”, “modern”, “muhafazakâr”, “mürteci” tanımlamalarından uzakta, geleneği yadsımayan aynı zamanda bugünü yok saymayan bir çaba ile yaklaştığımızı söyleyebiliriz.

Mîzan'ın siyasî bir metin anlamında konu itibariyle çok yoğun ve hacimli bir malzeme olması, ele alınan konu açısından bir avantaj sağlaması yanında, malzemenin toparlanması, bir bütün haline getirilmesi çalışmanın maksadı açısından, kısmen dezavantaj olmuştur. Malzemenin bolluğu ve dışarıda bırakılamaz niteliği, daha kapsamlı yapılabilecek hermenötik okumanın daha dar bir alanda kalmasına sebep olmuştur. Gerek bu anlamda ilk çalışmalardan olması gerekse master tezi olmasından dolayı belirttiğimiz bu eksikliklerin dışında, göremediğimiz noksanlıkların, bu tarz çalışmaların daha geniş çapta yapılarak giderilmesini ümit ediyoruz.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Ahmed, Rasim. **Matbûat Hatıralarından, Muharrir, Şair, Edib**, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1924.

Ahmed Refik. **İnkılâb-ı Azîm**, Dersaadet: Asır Matbaası, 1324.

Ahmed Rıza. **Vazife ve Mesûliyet, Padişahlar-Şehzadeler**, Mısır: 1320.

_____“Halife ve Vazifeleri”, Gülçin Tunalı Koç (çev.).İsmail Kara, **Hilafet Risâleleri** içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, c.I, 391-395.

Ahmed Saib. **Tarih-i Meşrûtiyet ve Şark Meselesi Hatırası**, Dersaadet: Gayret Kütüphanesi, 1328.

Akçura, Yusuf. **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.

Akın, İlhan. **Devlet Doktrinleri**, İstanbul: Filiz Kitabevi, t.y.

Akkaş, Hasan Hüseyin. **Muhafazakâr Düşünce ve Edmund Burke**, Ankara: Kadim Yayınları, 2004.

Akşin, Sina. **Jön Türkler ve İttihat ve Terakki**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.

Aktar, Cengiz. **Türkiye'nin Batılılaştırılması**, Temel Keşoğlu (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.

Ali Cevad. **II. Meşrûtiyetin İlamı ve 31 Mart Vakası**, Faik Reşit Unat (haz.). Ankara: TTK. Yayınları, 1960.

Ali Kemal. **Ömrüm**, Kayahan Özgül (haz.). Ankara: Hece Yayınları, 2004.

Amca, Hasan. **Doğmayan Hürriyet**. İstanbul: Arba Araştırma Basım Yayın, 1989.

Barbier, Maurice. **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, Özkan Gözel (çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Barkan, Ömer Lütfi. “Türkiye’de Din Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”,**Osmanlı’da Din Devlet İlişkisi**, Vecdi Akyüz (haz.). İstanbul: Ayışığı Kitapları,1999, 9-56.

Bayar, Celal. **Ben de Yazdım, Milli Mücadeleye Giriş**, İstanbul: Baha Matbaası, 1967.

- Baykara, Tuncer. **Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondukuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar**, İzmir: Akademi Yayınları, 1992.
- Beneton, Philippe. **Muhafazakârlık**, Cüneyt Akalın (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Berkes, Niyazi. **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- _____ **Türk Düşününde Batı Sorunu**, İstanbul: Bilgi Basımevi, 1975.
- Beyatlı, Yahya Kemal. **Siyasî ve Edebi Portreler**, İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü, 1968.
- Birand, Kamuran. **Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri**, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955.
- Birinci, Ali. **Tarih Yolunda Yakın Mazinin Siyasî Ve Fikri Ahvali**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Bozdağ, İsmet (haz.). **Abdülhamid’in Hatıra Defteri**, İstanbul: Pınar, 1992.
- Buzpınar, Tufan. “II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilâfetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882”, İsmail Kara, **Hilafet Risaleleri** içinde, Klasik Yayınları İstanbul:2002, c.I, 37-61.
- Cevizci Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çavdar, Tevfik. **Türkiye'nin Demokrasi Tarihi: 1839–1950**, Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- _____ **İttihat ve Terakki**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991
- Çetinsaya, Gökhan. “Kalemiyeden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası:Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, Mehmet Ö. Alkan (ed.). İstanbul: İletişim, 2001. c.I, 54-71.
- Davison, Andrew. **Türkiye’de Sekülerizm Ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme**, Tuncay Birkan (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Davison, Roderic H. **Osmanlı-Türk Tarihi (1774-1923)**, Mehmet Moralı (çev.). İstanbul: Alkım Yayınları, 2004.
- _____ “19. Yüzyılda Hıristiyan- Müslüman Eşitliğine İlişkin Türk Tavrı”, **İslam Dünyası ve Batılılaşma, Değişim ve Sorunları**, Sevcihan Ahmedoğu (çev.). İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1997, 57-86.
- Doğan, Atila. **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Durukan, Kaan. **Doğu-Batı İkilimine Dört Bakış, Montesquie, Fenon, Galeano, Said**, İstanbul: Kültür Yayınları, 2004.

Ebenstein, William. **Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri**, İsmet Özel (çev.). İstanbul: Şule Yayınları, 2003.

Emil, Birol. **Mızancı Murad Bey Hayatı ve Eserleri**, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.

_____ **Jön Türklere Dair Vesikalar: Edebiyatçı Jön Türklerin Mektupları : (Ali Kemal Ve Süleyman Nazif'den Mizancı Murad Bey'e)**, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

_____ "Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri", **Birinci Milli Türkoloji Kongresi, İstanbul Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü**, İstanbul: Kervan Yayınları, 6-9 Şubat 1980, 176/1-23.

Enginün, İnci (haz.). **Abdülhak Hâmid'in Hatıraları**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994.

Feroz, Ahmad. **İttihat ve Terakki, 1908–1914**, Nuran Yavuz (çev.). İstanbul: Kaynak Yayınları, 1986.

Gadamer, Hans-George. "Hermenetüik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu **Retorik Hermeneutik Ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş**", Hüsamettin Arslan (drl. ve çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, 1-22

Gerçek, Selim Nüzhet. **Türk Gazeteciliği**, İstanbul: İstanbul Devlet Matbûatı, 1931.

Göçmen, Muammer. **İsviçre'de Jön Türk Basını ve Türk Siyasal Hayatına Etkileri (1889–1902)**, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995.

Görgün, Tahsin. "Medeniyet", **DİA**, XXVIII, Ankara, 2003, 298-301.

Hampher, Iain Monk. **Modern Siyasal Düşünceler Tarihi**, Necla Arat (çev.). İstanbul: Say Yayınları, 2004.

Hanioğlu, M. Şükrü. **Bir siyasal örgüt olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889–1902)**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

_____ **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet Ve Dönemi**, İstanbul: Üçdal Neşriyat (t.y.).

Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması, Hüsamettin Arslan (drl.). İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Heywood, Andrew. **Siyaset**, Buğra Kalkan (ed.). Ankara: Liberte Yayınları, 2006.

- Hobbes, Thomas. **Leviathan**, Semih Lim (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- _____ “Dev”, **Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi**, Mete Tunçay (der.). Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara: 1960, 121-157.
- İhsan, Ahmet. **Matbûat Hatıralarım, 1888–1908**, İstanbul: Ahmet İhsan Matbaası Limitet Şirketi, 1930.
- İnalçık, Halil. “Osmanlı İmparatorluğunda İslâm”, **Osmanlı’da Din- Devlet İlişkileri**, Vecdi Akyüz (haz.). İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1999, 91-102.
- _____ “Şeriat ve Kanûn, Din ve Devlet”, **Osmanlı’da Din- Devlet İlişkileri**, Vecdi Akyüz (haz.). İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1999, 103-112.
- Kansu, Aykut. **1908 Devrimi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Kaplan, Mehmet İnci Enginün, Birol Emil. **Yeni Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi: 1839–1865**. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, 1974.
- Kara, İsmail. **İslamcıların Siyasî Görüşleri**, İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- _____ **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler**, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- _____ **Hilafet Risâleleri**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, c.I-II.
- _____ **Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**; İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- _____ “Tanzimattan Cumhuriyete İslâmcılık Tartışmaları”, **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, c.V, S.44, 1405-1420.
- _____ “Müsâvat yahut Müslümanlara Eşitsizlik”, **Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000, 307-347.
- Karabekir, Kazım. **İttihat Ve Terakki Cemiyeti, 1896–1909**, İstanbul: Emre Yayınları, 1993.
- Karal, Enver Ziya. “Tanzimattan Evvel Garplılışma Hareketleri”, **Tanzimat I**, İstanbul: Maârif Matbaası, 1940, 13-30.
- Koca Ferhat. “Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Hilâfet Tartışmaları”, **Osmanlıdan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları**, Ferhat Koca (ed.). İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000, 277-288.
- Kuran, Ahmet Bedevi. **İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler, 1386/1966**, İstanbul: Tan Matbaası, 1945.
- _____ **İnkılâp Tarihimiz ve İttihad ve Terakki**, İstanbul: Tan Matbaası, 1948.

_____ **Osmanlı imparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyetinde İnkılâb Hareketleri**, İstanbul: Çeltüt Matbaası, 1959.

Kuran, Ercüment. “Türk Tefekkürü ve Batılılaşma Macerası”, **Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler**, Mümtazer Türköne (drl.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, 1-58.

_____ “Düşünce Akımları”, **Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler**, Mümtazer Türköne (drl.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994. 59-120.

Kurdakul, Necdet. **Tanzimat Dönemi Basınında Soysa-Ekonomik Fikir Hareketleri**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.

Lermioğlu, Osman Nuri. **Halkın İstemediği İnkılâp, Meşrûtiyet**, İstanbul: Sabah Kültür Yayınları, 1976.

Lewis, Bernard. **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, Metin Kıratlı (çev.). Ankara: TTK, 1998.

Locke, John. **Sivil Toplumda Devlet**, Serdar Taşçı, Hale Akman (çev.). İstanbul: Metropol Yayınları, 2002.

Mardin, Şerif. **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri: 1895–1908**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

_____ **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, Mümtazer Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

_____ **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler I**, Mümtazer Türköne, Tuncay Önder (drl.). İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

_____ **Türk Modernleşmesi: Makaleler: IV**, Mümtazer Türköne, Tuncay Önder (drl.). İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Mehmed Murad Bey. **Tatlı Emeller ve Acı Hakikatler Yahud Gelecek Nesillere Siyasî Adab Talimi: (31 Mart Vakası Hatıraları)**, İstanbul: Matbaa-i Amidi, 1330.

_____ **Mücadele-i Milliye**, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1908.

_____ **Meskenet Mazeret Teşkil Eder Mi?**, İstanbul: Matbaa-i Amidi, 1911.

_____ **Enkaz-ı İstibdad İçinde Züğürdün Tesellisi**, İstanbul: Matbaa-i Amidi, 1329.

_____ **Hürriyet Vadesinde Bir Pençe-i İstibdâd**, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası 1908.

- _____ **Devr-i Hamid-i Âsârî**, Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1890.
- _____ **Muhtasar Tarih-i Umumî**, İstanbul: Kasbar Matbaası, 1335.
- _____ **Taharri-i İstikbal: Mısır'da ve Avrupa'da Neşrolunan Mîzan'dan Muktebesdir**, Dersaadet: Matbaa-i Amidi, 1329.
- _____ **Tarih-i Ebü'l-Faruk**, Dersaadet: Matbaa-i Amidi, 1325.
- _____ **Mansur Bey: Turfanda Mı Yoksa Turfa Mı?**, Birol Emil (sdl.). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- _____ **Yıldız Sarayı Hümayûnu ve Bâb-ı Âlî yahut Şarkın Derd-i Aslîsi**, Kahire: 1313.
- Mûsâ Kâzım. "Hürriyet ve Müsâvat", İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi** içinde, c.I, 121-129.
- Mustafa Sami. **Avrupa Risalesi**, İstanbul: Takvîm-i Vekâyi'-i Matbû, 1256.
- Mücellitoğlu, Ali Çetinkaya. **Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, 1859-1949**, Ankara: Örnek Matbaası, 1954.
- Namık Kemal. "Medeniyet", **Osmanlı Modernleşme Meseleleri, Bütün Makaleleri I**. Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara (haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Oral, Fuat Süreyya. **Türk Basın Tarihi, 1728-1922**, b.y.: Yeni Adım Matbaası, t.y.
- Ortaylı, İlber. "Âlemşümul İmparatorluk, Âlemşümul Din", **Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti**, İsav, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000, 71-76.
- Ortaylı, İlber. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", **Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, c.IV, S.32, 27 Ocak 1986, 996-1026.
- Öğün, Süleyman Seyfi. **Politik Kültür Yazıları**, Bursa: Asa Kitabevi, 1997.
- Özcan, Azmi. "İngiltere'de Hilâfet Tartışmaları, 1873-1909", İsmail Kara, **Hilafet Risâleleri** içinde, c.I, 63-91.
- _____ "İslahat Fermanı ve Din Hürriyetinin Sınırları", **Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000, 107-114.
- Özdemir, Mehmed Niyazi. **Türk Devlet Felsefesi**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993.
- Özipek, Bekir Berat. **Muhafazakârlık, Akıl, Toplum, Siyaset**, Ankara: Liberte Yayınları, 2004.
- Palmer, Richard E. **Hermenötik**, İbrahim Görener (çev.). İstanbul: Anka Yayınları 2002.

- Petrosyan, Yuriy Aşatoviç. **Sovyet Gözüyle Jön Türkler**. Mazlum Beyhan, Ayşe Hacıhasanoğlu (çev.). İstanbul: Bilgi Yayınları, 1974.
- Ramsaur, Ernest Edmondson. **Jön Türkler ve 1908 İhtilali**, Nuran Yavuz (çev.). İstanbul: Sander Yayınları, 1982.
- Rauf, Mehmet. **İttihad ve Terakki Ne idi?**, İstanbul: Arba Yayınları, 1991.
- Raynaud, Philippe, Stephane Rials. **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Redhouse, J. W. “Osmanlı Sultanının Halife Unvânının Müdafaası”, Sami Erdem (çev.). İsmail Kara, **Hilafet Risâleleri**, içinde, c.I, 95-110.
- Rıza Tevfik. **Tevfik Fikret**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1945.
- Rousseau, J. J. **Toplum Anlaşması**, Vedat Günyol (çev.). İstanbul: MEB. Yayınları, 1997.
- _____ **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, Rasih Nuri İleri (çev.). İstanbul: Say Yayınları, 1995.
- Sevük, İsmail Habip. **Avrupa Edebiyatı ve Biz, Garpten Tercüme**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1941.
- Shaw, Stanford Jay. “19. yy. Osmanlı Reformcularının Amaç ve Başarılarının Bazı Yönleri”, **Ortadoğu’da Modernleşme**, William R. Polk, Richard L. Chambers (haz.). İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Skirbekk, G. ve N.Gilje. **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, E. Akbaş, Ş. Mutlu (çev.). İstanbul: Üniversite Kitabevi, t.y.
- Strauss, Leo. “İstibdat Altında Yazma Sanatı”, **Siyasî Hermenötik, Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları**, Burhanettin Tatar (haz.). Samsun: Etüt Yayınları, 2000, 121-134.
- _____ “Unutulan Bir Yazma Tarzı Üzerine”, **Siyasî Hermenötik, Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları**, Burhanettin Tatar (haz.). Samsun: Etüt Yayınları, 2000, 134-138.
- Subaşı, Necdet. **Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme**, Ankara: Vadi Yayınları, 2003.
- Tahir, Kemal. **Notlar, Batılılaşma**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992.
- Tahsin Paşa. **Tahsin Paşa’nın Yıldız Hatıraları, Sultan Abdülhamid**, İstanbul: Muallim Halit Kütüphanesi, 1931.

Tatar, Burhanettin. **Felsefi Hermenötik Ve Yazarın Niyeti**, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

_____ **Hermenötik**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

_____ “Siyasî Hermenötik Sorunu Hakkında Bazı Notlar”, **Siyasî Hermenötik: Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları**, Burhanettin Tatar (haz.). Samsun: Etüt Yayınları, 2000, 159-173.

Temo, İbrahim. **İttihad ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve Hizmet-i Vataniye ve İnkılab-ı Milliye Dair Hatıratım**, İstanbul: Arba Yayınları, 1987.

Tugay, Asaf. **Saray Dedikoduları ve Bazı Maruzat**, İstanbul: Ers Matbaacılık, 1963.

Tunaya, Tarık Zafer. **İslamcılık Cereyanı (Meşrutiyetin Siyasî Hayatı Boyunca Gelişmesi Ve Bugüne Bıraktığı Meseleler)**, İstanbul: Baha Matbaası, 1962.

_____ **Türkiye’de Siyasî Partiler: 1859–1952**, İstanbul: Arba Yayınları, 1995.

_____ **Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960.

_____ **Hürriyetin İlanı, İkinci Meşrutiyet’in Siyasî Hayatına Bakışlar**, İstanbul: Baha Matbaası, 1959.

Tunç, Mustafa Şekip. **Terakki Fikri: Menşei ve Tekâmülü**, Osman Bahadır (haz.). İstanbul: Anahtar Kitapları, 2005.

Türkeldi, Ali Fuat. **Görüp İştiklerim**, Ankara: TTK Basımevi, 1949.

Türköne, Mümtazer. **Siyasî İdeoloji Olarak İslâmıcılığın Doğuşu**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

_____ (ed.). **Siyaset**, Ankara: Lotus Yayınları, 2003.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. “İslahat ve İstikbâl”, İsmail Kara, **Türkiye’de İslâmıcılık Düşüncesi**, içinde, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997, c.I, 73-85.

Ulaş, Sarp Erk ve diğr. **Felsefe Sözlüğü**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Ülken, Hilmi Ziya. **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul: Ülken Yayınları, 1999.

Üstel, Füsun. “II. Meşrutiyet ve Vatandaşın ‘İcadı’” **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce**, Mehmet Ö. Alkan (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, c.I, 166-179.

Vattimo, Gianni. **Modernliğin Sonu**, Şehabettin Çelik (çev.). İstanbul: İz Yayınları, 1999.

Veldet, Hıfzı. “Kanûnlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, **Tanzimat I**, İstanbul: Maârif Matbaası 1940, 139-209.

Vural, Mehmet. **Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık**, Ankara: Elis Yayınları, 2003.

Yayla, Yıldızhan. “Osmanlı Devleti’nde Meşrûtiyet Kavramı”, **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, c.IV, S.30, 13 Ocak 1986, 948-960.

Yenişehirlioğlu, Şahin. **Hegel Felsefesi’nde Birey Toplum Devlet İlişkileri**, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.

Yınanç, Mükrimin Halil. “Tanzimattan Meşrûtiyete Kadar Bizde Tarihçilik”, **Tanzimat I**, İstanbul: Maârif Matbaası, 1940, 573-595.

Ziya Paşa. “İdare-i Cumhuriye ile Hükümet-i Şahsiyenin Farkı”, Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi** içinde, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978, c.II, 78-81.

_____“Mesele-i Müsavat”, Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi** içinde, c.II 82-89.

Makaleler

Akbay, Muvaffak. “Devletin Menşe’ini İçtimaî Mukaveleye İstinat Ettiren Nazariyeler”, **Ankara Hukuk Fakültesi Dergisi**, İstanbul: Kenan Matbaası, c.II, S.4 1945, 85-109.

Baykara, Tuncer. “‘Medeniyet’ Kavramı ve Türk Toplumuna Girişi”, **Tarih İncelemeler Dergisi**, S.5, 1990, 1-14

Kara, İsmail. “İslâmda Ruhbanlık Yoktur Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.21, 2001/2, ayrı basım, 2005, 5-21.

_____ “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.18, 2000, ayrı basım, 2002, 29-55.

_____ “Ulemâ-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/Muhalefete Katılmak”, **Divan Dergisi**, S.4, 1998/1, 1-25.

Süslü, Zeynep,-İsmail Kara, “Şemseddin Sami’nin “Medeniyet”e Dair Dört Makalesi”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, S.4, 2003, 259-289

Tansel, Fevziye; “Mizancı Mehmed Murad Bey” **İstanbul Üniv.Edebiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, c.II, S.3/4, 1950/195, 167-188.

Tanin, Mîzan Gazetesi Sahib ve Muharriri Murad Bey’e”, S.1, 19 Temmuz 1324, 3.