

ŞERİF MARDİN
Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908

Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1964 (1 baskı)

İletişim Yayınları 13 • Şerif Mardin Bütün Eserleri 1

ISBN-13: 978-975-470-023-7

© 1992 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1-21. Baskı 1983-2017, İstanbul

22. Baskı 2019, İstanbul

KAPAK Ümit Kıvanç

UYGULAMA Hasan Deniz

DÜZELTİ Fatih M. Öztan / Kerem Ünüvar

DİZİN Hasan Deniz

BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

CILT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ŞERİF MARDİN

Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908



ŞERİF MARDİN 1927 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi'nde başladığı orta öğrenimini ABD'de tamamladı. Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümü mezuniyetinin ardından lisansüstü eğitimini John Hopkins Üniversitesi'nde yaptı. 1954'te Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne asistan olarak giren Şerif Mardin, doktorasını "Yeni Osmanlıların Düşünsel Yapıtları" konulu teziyle Stanford Üniversitesi'nde tamamladı. 1964'te doçentliğe, 1969'da profesörlüğe yükseldi. 1973'te geçtiği Boğaziçi Üniversitesi'nde siyaset bilimi ve sosyoloji dersleri verdi. Yine, ABD'de Columbia ve California, İngiltere'de Oxford Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi olarak dersler verdi. Washington D.C.'deki American University Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyeliği yaptı ve aynı üniversite bünyesinde faaliyet gösteren İslami Araştırmalar Merkezi'nin başkanlığı görevini yürüttü, aynı zamanda Sabancı Üniversitesi'nde öğretim görevliliğine devam etti. Mardin, 6 Eylül 2017'de hayatını kaybetti. Mardin'in yayımlanan kitapları şunlardır: *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (1964), *Din ve İdeoloji* (1969), *İdeoloji* (1976), *Türkiye'den Toplum ve Siyaset* (Makaleler derlemesi, 1990), *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Makaleler derlemesi, 1990), *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler derlemesi, 1991), *Türk Modernleşmesi* (Makaleler derlemesi, 1991), *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (1989) [*Bediüzzaman Said Nursi Olayı / Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* (1992)], *The Genesis of Young Ottoman Thought* (1962) [*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (1996)] *Türkiye, İslam ve Sekülerizm* (Makaleler derlemesi, 2011).

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	9
BİRİNCİ BÖLÜM	
GİRİŞ	23
Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti.....	23
Fikirlerinin Türü.....	24
Mannheim ve Max Weber.....	26
Modernleşme.....	28
Fikir Akımlarını Değerlendirme.....	30
İKİNCİ BÖLÜM	
1876-1895 YILLARI ARASINDA	
TÜRKİYE'DE BELİREN HÜRRİYETÇİ	
AKIMLARIN SOSYAL VE FİKRÎ KÖKLERİ	31
Yeni Osmanlılar ve Fikirlerinin Yankıları.....	33
Scalieri Komiteleri.....	35
Georgiades.....	38
Selim Faris.....	45
Halil Ganem.....	43
Yeni Osmanlıların Faaliyetlerinin Osmanlı	
İmparatorluğu'nun Dışındaki Yankıları.....	47
Bulgaristan ve Balkanlar.....	47

Bir Fikir Merkezi Olarak Mülkiye Mektebi.....	50
1880'lerde İstanbul'da Basın ve Etkileri.....	55
Beşir Fuat.....	58
İlk Türkçülük Hareketleri.....	65
Başkent Dışındaki Merkezlerin Gelişmesi.....	66
İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Kuruluşu Zamanında Babî Etkiler.....	67
Jön Türklerin Sosyal Kökleri.....	69
Sultan Abdülhamit, Osmanlılık ve Panislâmizm.....	75
Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Londra ve Paris Jön Türkleriyle İlişkileri.....	76

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MİZANCI MURAT BEY VE SİYASÎ FİKİRLERİ	81
Murat Bey'in Siyasî Fikirleri.....	113
Sosyal Mukavele.....	123
Devlet Yönetimi.....	129

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI GAZETESİ	141
<i>Osmanlı'da Siyasî Fikirler</i>	147
<i>Osmanlı'nın Yayın Hayatında 1899-1904 Devresi</i>	171

BE İNCİ BÖLÜM

AHMET RIZA BEY VE MEŞVERET	177
Ahmet Rıza Bey'in Siyasî Fikirleri.....	184
Türkçe <i>Meşveret</i> 'te Siyasî Fikirler.....	192
<i>Meşveret</i> 'in Fransızca Eki.....	204
Sonuç.....	223

ALTINCI BÖLÜM

ABDULLAH CEVDET VE İÇTİHAT	225
Fünun ve Felsefe.....	226
Maneviyat ve Eğitim.....	242
Tesanütçülük.....	249
Saltanat Aleyhtarlığı.....	252

YEDİNCİ BÖLÜM

ŞURA-YI ÜMMET	255
Program.....	255
Osmanlılık İdeolojisi.....	265
Üç Tarz-ı Siyaset.....	279

SEKİZİNCİ BÖLÜM

PRENS SABAHATTİN VE JÖN TÜRKLER	291
“Memur”un Osmanlı Toplumundaki Rolü.....	296
Sabahattin Bey’in Düşüncesinin Önemi.....	302

DOKUZUNCU BÖLÜM

SONUÇ	305
Bibliyografya.....	313
Genel Eserler.....	313
Jön Türklerin Eserleri.....	313
Konu ile Yakından İlgili Mehazlar.....	320
Kitaplar.....	320
Makaleler.....	326
Görülebilir Jön Türk Dergileri ve Tarihleri.....	328
DİZİN	329

ÖNSÖZ

1964'te ilk baskısı yapılan *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*'ni bir dizinin parçası olarak görmek, yapıtın anlamını en iyi değerlendirecek yaklaşımdır, sanırım. Aşağıdaki açıklamada bu dizinin nasıl oluştuğunu anlatmaya çalıştım.

1950'lerin başında, Stanford Üniversitesi'nde lisansüstü programına devam ettiğim sırada, bir soruyu cevaplandırmaya çalışıyordum. "Fikir ürünlerinin siyasal yapının şekillenmesindeki rolü nedir?" diye özetleyebileceğimiz bu sorunun bir de, tez konusu seçmekte olduğum o sırada, tez yazmaya elverişli bir yanı vardı. O da şöyle ifade edilebilirdi: "Günümüzde Batı sosyal ve siyasal düşüncesinin Batı dışında gelişen ülkelerin siyasî akımlarında yansımaları nasıl değerlendirilebilir?" Birinci Dünya Savaşı sonrasında, Üçüncü Dünya olarak nitelendirilen ülkelerin bağımsızlık istemleriyle ortaya çıkmaya başladıkları bir sırada, bu ülkelerin başındaki önderlerin bazı önemli Batılı siyasal düşüncülerin etkisi altında kaldıkları anlaşılıyordu. Ülkelerindeki siyasal düzenin kazandığı özelliklerde bu önderlerin şahsî etkisi olduğu da açıktı. Bu etkinin bir yönü de önder-

lerin etkilendikleri düşünürlerin ve kuramların ülkede şekillenen toplumsal ve siyasal programlar üstünde görülme-ye başlanan izleriydi. Kuşkusuz, Kemal Atatürk'ü ve Türkiye'ye getirdiği yenilikleri kronolojik olarak bu tür önderlerin ve programların en başında saymak gerekiyordu. Tez olarak bu konuyu seçmiştim. Ancak TBMM Hükümeti üzerinde yaptığım kısa bir inceleme, orada hâkim olan fikirlerin etkisini anlayabilmek için daha önce başlamış bir diyalogun kökenlerini aramak gerektiğini ortaya çıkarmıştı. Bundan dolayı konuya zaman içinde daha gerilere giderek yaklaşmaya karar vermiştim.

Marksist sosyolojinin düşünce ürünlerinin şekillenmesinde “maddi” etkenlere öncelik tanıdığımı biliyordum. Bu yaklaşım, bana “idealist” olarak nitelendirilebilecek kuramlardan daha derli toplu ve akla uygun geliyordu. ABD’de tutucu kümelerin güç kazandığı bu dönemde, benim gittiğim üniversitede, Marx yanlısı –bazen de dolaylı Marksist– yaklaşımlar yara almamıştı. Bu sayede Paul Baran gibi Marksist bir iktisatçuyu, Bertram Wolf ve Mary Wright gibi, abartmasız bir tarihi materyalizm’den esinlenmiş tarihçileri dinlemek fırsatını bulmuştum. ABD’de gelişmeye başlayan Çin ve Sovyet devrimleri araştırmaları seminerlerine katılmış, “Doğu” kavramının Marksistlerce nasıl değerlendirildiğini öğrenmiştim. Bu yaklaşımların açıklayıcı niteliği insan üzerinde çarpıcı bir etki bırakıyordu. Ancak hepsinin sonunda, bir “açıklanmayan” yan kalıyordu: Her şeye rağmen, fikir sistemleri sanki kendi başarılarına, özerk olarak tarihte bir iz bırakıyorlardı ki bunun da o zaman geçerli olan Marksizmde izahı yoktu.

Marksizmin yanısıra, siyasal yapıların işleyişinde fikirlerin rolünü inceleyen ikinci ve oturmuş bir gelenek daha vardı. Bu da “Siyasal Fikirler Tarihi” disipliniydi. Bu yaklaşımın katı çerçevesi içinde, siyaset hakkında ileri sürülebilecek tüm düşüncelerin, beş aşağı beş yukarı, daha ön-

ce Platon ya da Aristoteles tarafından ifade edildiği ileri sürülüyordu. Felsefenin iç-sistematigine büyük öncelik veren bu yaklaşıma göre, çağdaş siyasî fikirleri de bir tür Platonculuk ya da Aristotelesçilik olarak tanımlamak mümkündü. Gerçi, yeni zamanlarda bu iki akıma dikkate değer katkılar yapıldığını teslim edenler de vardı: Hegel siyasî fikirler tarihinde ciddiye alınan “modern” fikirlerin bir örneğini teşkil ediyordu. Bundan dolayı da aynı gelenekten kaynaklanan daha yumuşak bir yaklaşımda bu yenilik tanınıyor, yeni düşünürlerin felsefesinden yola çıkarak bir inceleme yapılması kabul edilebiliyordu. Fakat esas öge burada da değişmiyordu: Önemli olan ortaya çıkarılan siyasal düşüncenin iç-sistematigiydi: Klasik Siyasal Fikirler Tarihi yaklaşımına göre, belirli bir öğretinin siyasal sistemler içinde belirecek pratik sonuçlarını bu öğretinin iç mantığından çıkarmak mümkündü. Böylesine “biçimsel” bir yaklaşımın zamanımızda da devam ettiğini belirtmek gerek. Örneğin, Elie Kedourie’nin 1960’ta çıkan *Nationalism* (Milliyetçilik) adlı kitabı, Avrupa’da milliyetçiliğin ortaya çıkışını hemen hemen tümüyle Alman filozofu Fichte’ye ve Avrupa’daki etkisine maletmiştir. Bu yaklaşımın etkinliğinin nedenlerini açıklamak mümkündür. “Büyük” Batılı düşünürlerin kendi kültür tarihlerindeki merkezi yerleri dolayısıyla, “büyük felsefi akımlar” Batı’daki gelişmeleri açıklayan bir güce sahiptir. Alman kültür tarihinde Goethe’nin ve Hegel’in silinmez bir yeri olduğu inkâr edilemez. Fakat, bu ağırlık o düşünürlerin öneminden olduğu kadar bizzat felsefenin o ülkelerin kültüründeki ağırlığından kaynaklanmaktadır. Bu nokta üzerinde ilerde, daha ayrıntılı olarak durmak istiyorum. Şimdilik özetle açıklayayım: Bir felsefi spekülasyon geleneği bulunmayan ülkeler için “büyük düşünürler” üzerine bina edilen bir anlatım, açıklayıcı gücünü yitirir. 1950’lerde, bunu, bugünkü kadar açık gördüğümü söyleyemem.

Bundan dolayı da, Yeni Osmanlılar hakkında yazdığım ilk çalışmamı “Siyasal Fikirler Tarihi” geleneği içinde bir çerçeveye yerleştirmiştim. Daha açıkçası, Yeni Osmanlıların öncülüğünü yapan Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi kimselerin düşünceleri incelendiği takdirde, I. Meşrutiyet’e varan siyasal akımların fikirlerden nasıl etkilendiğini anlatabileceğime güveniyordum. Kullandığım yaklaşım bir bakıma başarılı oldu. Birinci Meşrutiyet’in fikir içeriği, bir ölçüde, ortaya çıktı. Fakat, diğer bir açıdan, konunun seçtiğim disipline sığmadığı anlaşılıyordu: Namık Kemal ve Ziya Paşa’nın, hele Ali Suavi’nin düşüncelerinin Platoncu bir billûrlukla ortaya çıktığını söylemek mümkün değildi. İkinci yanlım bir kavramlaştırma eksliğinden kaynaklanıyordu. Fikir ürünlerinin etkisi incelenirken zorunlu bir ayırım yapmak gerekiyordu: Fikirlerin “program” kısmını (değişiklik isteyen ve bunun nasıl yapılacağını anlatan yönünü) fikirlerin şekillenme sürecinden ayrı incelemek gerekiyordu. Araştırmada bu doğrultuda bir bölümlenme mevcuttu. Önce Yeni Osmanlılar’ın fikirlerinin nasıl ortaya çıktığını, sonra da program’larını incelemiştik. Fakat “şekillenme” konusunun anlayabildiğimden çok daha karmaşık bir süreç olduğunu o zamanlar ancak belli belirsiz hissediyordum. Gerçekte, “şekillenme” adımı verdiğim süreç, antropologların “kültür” adımı verdikleri sembolik mekanizmanın değişimiyle ilgiliydi ve bu alan sosyolojinin ve sosyal antropolojinin belki en zor konularını içeriyordu. Daha sonraki yıllarda, bu konuyu çözümleme zorunluluğunu gittikçe daha kesin olarak duydum.

O zamanlar, ele aldığım konunun görünenden çok daha derin olduğunu gösteren tek işaret “şekillenme”yi incelediğim zaman beliren bazı ipuçlarıydı. Gerçi, Yeni Osmanlılar bazı siyasal “klasik”lerden etkilenmişlerdi. Rousseau ve Montesquieu’yu –doğrudan doğruya ya da ikincil kaynaklardan faydalanarak– okumuşlardı. Fakat bunun yanında,

birçok farklı etkenler de düşüncelerini etkilemişti. Eski bir Osmanlı hükümlerlik geleneği ve bu geleneği aktaran yazarlar, adalet kavramı, Şeriat'ın topluluktaki özel yeri ve işlevi, Yeniçeriler gibi Osmanlı yönetim yapısına özgü bazı unsurların toplumsal işlevi, tasavvuf gibi belirgin geleneklerin düşüncüyü şekillendirici etkisi, Ali Suavi'deyse, anlaşılması zor fakat inkâr edilemeyecek bir "halkçı"lığın izlerine rastlanıyordu. Yeni Osmanlıların siyasî "program"ını oluşturan yazılardaki yüzeysellik, insanı, daha derinlerde yatan, fakat, belki de edindikleri Batı fikirlerini bile yoğurmuş olan bu "arka plan" unsurlarını araştırmaya istiyordu.

Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, Yeni Osmanlılar üzerindeki çalışmamın bende yarattığı bir eksiklik duygusunu kapatmak için giriştiğim bir çalışma olmuştu. Planladığım araştırmada çalışmaya Jön Türklerin "program"ını ortaya çıkarmakla başlayacaktım. Bundan sonra da "arka plan" olarak tanımladığım unsurları incelemeye geçmek istiyordum. Ancak, tarihimizin daha yakın sayfalarından gelmelerine rağmen, Jön Türklerin "program"larını anlamlı bir bütün içinde ortaya çıkarmanın çok zor bir iş olduğu belirdi. Yeni Osmanlılar'ın fikirleri, hiç olmazsa, "tabii hukuk" gibi, Batı'dan aldıkları fakat Şeriat'le uygunluk halinde ortaya koydukları, bir temel çerçeveye oturtulmuştu. Dinî kültür kalıntıları düşüncelerine bir derinlik veriyordu. Jön Türklerin programı, kendilerinden önceki kuşağa oranla çok daha az teorik-spekülatif içerikliydi. Böylece, Yeni Osmanlılar hakkındaki ilk araştırmamda incelediğim fikirlerin "kırkambar" niteliğinden gelen bir hayal kırıklığı, Jön Türklerle ilgili araştırmada daha da kesin bir biçim aldı. Belki Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma tehlikesi bu yeni kuşağı daha pratik, daha hızlı sonuçlar elde etmeye itmişti. Özetle, Jön Türklerin düşüncelerini bir "bütün" içine yerleştirmek, fikir dağınıklıkları dolayısıyla sandığımdan uzun sürdü ve "şekillen-

me” sürecini istediğim gibi yine inceleyemedim. Bu konuyu ancak daha sonra yaptığım araştırmalarda ele alabildim. 1980’de Strasbourg’da toplanan Osmanlı İktisadi ve Sosyal Tarih toplantısında bunun ilk sonuçlarını sundum. Bu konuda ikinci bir denemem, *Atatürk as the Founder of A Nation* adıyla UNESCO tarafından çıkarılan bir derlemede 1981’de yayımlandı. Bugün, yukarıdaki sayfalarda “kültür” olarak tanımladığım “arka plan” şekillendiricisinin ortaya koyduğu sorunlar arasında önemli bir yeri olan “din” ögesi üzerinde çalışıyorum.

Jön Türklerin Siyasî Fikirleri’ni hazırlarken iki engelle karşılaşmıştım: bunlardan biri konu hakkındaki birikimin cıvıllığı, ikincisi toplanmış bilgilerin sistemsizliğiydi. Konuyu bir “siyasal tarih” gelişmesi olarak inceleyen birkaç kitapta, ayrıntılara inilmesine rağmen bu ayrıntılardan nasıl bir sonuç çıkartıldığı anlaşılmıyordu. Bu şartlar altında Jön Türklerin tarihçisi rolüne girmek gerekiyordu. Jön Türklerin Türkiye dışında çıkardıkları gazete ve dergileri ve Avrupa’da buldukları sırada Fransa, İngiltere ve Almanya’da çıkan gazeteleri tarayarak hiç olmazsa bir gelişim çizgisi elde etmeye çalıştım. Topladığım bilgiler o zamana kadar Jön Türkler hakkında yazılan eserlerin niçin sistemden yoksun olduğunu açığa vuruyordu: Oldukça idealist gayelerle ortaya çıkan bir hareket, az zamanda inanılmaz derecede yoğun bir entrika, karşılıklı itham ve dedikodu havasına bürünmüştü. Kişisel uğraşlar Jön Türkler arasında öylesine yoğundu ki, sanki birbirlerini tökezletme stratejisi siyasî fikirlerinin gerçek içeriğini oluşturuyor, teorik program ise bu gerçek amacın kamuflajı, paravanası ve maskesi olarak ortaya çıkıyordu. Bunun bir istisnası Ahmet Rıza Bey’di, fakat Ahmet Rıza Bey de maalesef büyük bir siyasal düşünür sayılmazdı. Bunun yanında Dr. Abdullah Cevdet’te de bir “fikir-i takip” yeteneği görülüyordu, fakat doktorun da

oyunbazlıkta acemi olduğunu söylemek mümkün değildi. Ahmet Rıza Bey'in babasından gelen Batı kültür öğeleri, Dr. Abdullah Cevdet'in de ailesindeki dinî eğilimler, bu iki adın öne çıkmasının pek de rastlantı eseri olmadığını düşündürüyordu. Ahmet Rıza Bey'in devamlı, açık fakat yalınkat ve tıkız düşüncesinin bıraktığı iz dışında, Jön Türklerin Avrupa yıllarını, traji-komik tarafları ağır basan bir macera olarak tanımlamak gerekiyordu. Sanki bazı sosyal yapı unsurları Jön Türkleri belirli bazı eğilimleri ifade etmeye itiyor, fakat bu eğilimler Batı düşüncesi içine sıkıştığı vakit Batı fırsatının izni taşıyan birer sakat yaratık olarak ortaya çıkıyordu. Gerçi, bir yerden sonra bu sakatlığın ve yüzeyselliğin bile teorik bir anlam taşıdığı, kendi özbenliğimizin anlaşılmasına yarayacak bir işaret olduğu da anlaşılabilirdi.

Bunu şöyle açıklayabiliriz. Osmanlılarda dinî düşünce dışındaki felsefenin gemplendiği, kısır kaldığı birçok yazar tarafından ifade edilmiştir. Fakat bunun mantıkî sonucu –felsefe geleneği olmayan bir ülke olarak Batı'dan aldığımız fikirlerin kullanımında da aynı yüzeyselliğin görüleceği –bize ağır geldiği için– hemen hiç kimse tarafından ifade edilmiştir. Bunun bir istisnası, felsefesizliğimizin kökeni konusunu ayrıntılı olarak incelememiş olmakla birlikte durumu çok iyi kavrayan Ataç'tır.

Ataç'a göre:

“Bizim bugünkü edebiyatımızın, yalnız edebiyatımızın değil, bütün fikir hayatımızın en büyük kusuru düşünce eksikliği, düşünme eksikliğidir. Biz düşünmüyoruz... gerçekten düşünmüyoruz, düşündüğümüzü sanıyoruz, düşündüğümüzü düşünüyoruz, “cogito cogitare” işte o kadar. Yoksa bir nesneyi bir konuyu alıp da onu incelemiyoruz, onun üzerinde düşünmüyoruz. Bunun içindir ki, nereden, neden açılırsa açılsın, biz hemen bir takım parlak, “güzel” sözler

söylemeye kalkıyoruz, bununla yetiniyoruz. Karşımızdaki-
ni şöyle oturaklı, dokunaklı bir sözle susturmayı düşünü-
yoruz. İşte bu düşünmek değildir düşünmemenin ta ken-
disidir...”

Bir iki istisna dışında Jön Türkler için daha geçerli bir yar-
gı bulmak zordur. Jön Türkler kendi tarihlerinde bir laik-
felsefi spekülasyon ortamı bulamadıkları için böyle bir dü-
şüncenin nasıl yürütüleceğini bilmiyorlardı; daha doğrusu
bu gibi düşünce türleriyle ilgilenmiyorlardı. Amaçları ve en
büyük kayguları, düşüncelerinin başlangıcı ve sonu, “devle-
ti kurtarmak”tı (Tunaya). Bu da Batı’nın pek zevkine vara-
madığı bir kavramdı. Bundan dolayı bu iki fikir âleminin bu-
luşması beklenemezdi.

Ancak bu noktada haklı olarak sorabileceğimiz bir soru be-
liriyor. Sanırım, verdiğim açıklamalardan Jön Türklerin ya-
lınkatlığının kendi iradeleri dışında çalışan bazı tarihsel-ya-
pısal unsurların ürünü olduğu açıkça ortaya çıkmaya baş-
lamıştır. Çok yaygın bir kaniya göre, Osmanlı İmparatorlu-
ğu’nda felsefeyi ulema gemlemiştir. Fakat felsefesizlik, aslın-
da, Osmanlı devlet yapısına ve işlevlerine, bürokratik dün-
ya görüşüne, İngilizce deyiimiyle, “bir eldiven gibi” uyan bir
özellik değil miydi? Ortaya çıkan sorunları “devletin çıkarı”
açısından değerlendirmek de, Ulema’nın baskısı kadar fel-
sefeyi mahkûm eden bir unsur olmamış mıdır? Bu sorunun
cevabının “Evet” olduğunda şüphe yoktur. Öyleyse, birden
çok felsefesizlik kökeni olduğuna göre, felsefeyi boğan “ger-
çek suçlu”yu aramak da anlamsız oluyor. Ne var ki Osman-
lı toplumunun Batı’da belirli bir tarihte ortaya çıkan speküla-
tif tarzdaki düşünceye yer vermemekle birlikte, belki Batı’da-
ki kadar etkin fakat konulara bambaşka bir açıdan bakan bir
düşünce sistemine sahip olduğu da güvenle ileri sürülebilir.

Bu düşüncenin belirgin özelliklerinden biri, kısa vade-

li, pratik, “devlet için geçerli” çözüm yolları aramasıdır. Bu özellik, etkinliğini bugün de devam ettirmektedir. Halkımız arasındaki mantık da bundan farklı değildir. “İşe yaran adam”, pratik hal çareleri öneren kişidir. Böylece, Türkiye’de “felsefesizlik”, çağdaş zamanlarda yalnızca bir pragmatizm şeklinde gelişmiştir.

İktisadi hayatın zamanımızdaki engin kapsayıcılığı bu pragmatizmi kısa vadeli kalkınma amaçları yönüne iterek, kendimize göre bir kısa görüşlü iktisadi rasyonalizm geliştirerek, daha da kuvvetlendirmiştir. Plan-pıllav tartışmasında somutlaşan ikilemi, hâkim semboller sisteminin komik ya da acı, fakat esas düşünce kökenine sadık bir ifadesi olarak görmek mümkündür.

Ülkemizde, 1920’lerde bazı edebî-felsefî dergilerimizde yapıldığı gibi, spekülâtif bir laik-idealîst düşünce ortaya çıkarılmaya çalışıldığı zaman, bu da inanılmaz bir arapsaçı, bir fikir çorbası olmaktan ileriye gidememiştir. Gene de idealizmin bizde, göreceli olarak en başarılı türü, bir çeşit derinleştirilmiş milliyetçilik olmuştur (Taha Parla’nın ...Columbia, 1979... Gökâlîp üzerindeki doktora tezi –Taha Parla, *Ziya Gökâlîp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul 1989– bunu açıkça gösteriyor).

Düşüncemizdeki “kısa çıkar” çekirdeğinin etkisi burada bitmiyor. Denebilir ki Türk Marksist düşüncesinin önemli sınırlamalarından biri de, üzerinde durduğum geleneksel “pragmatik” anlayışı aşamaması olmuştur. Bundan dolayı, Marx’ın derine giden bütün spekülâtif yapıtları bizde yeterince itibar görmemiştir. “Sivil toplum” kavramının etrafındaki tartışmaların gecikmesi bunun bir diğer kanıtıdır. Marx’ın son derece ince dokunmuş “praxis” kavramının ülkemizdeki değerlendiriliş şekli de yine pragmatiklikten kaynaklanan bir “basitleme” olarak tanımlanabilir. Bu şartlar altında üzerinde durulacak bir paradoks, din düşüncesinin –tasavvufî bi-

çimiyle– çağdaş Türkiye’de spekülâtif düşünceye gene de en elverişli çerçeve olarak ortaya çıkmasıdır. Düşün hayatımın bu özelliklerinin ilerde ortaya nasıl sonuçlar çıkaracağını şimdiden kestirmek mümkün değildir. Fakat düşünürlerimizin söz konusu ettiğim pragmatik düşünce doğrultusundaki genel eğiliminin, kendine özgü –biraz boğucu– bir medeniyet anlayışına varacağı düşünülebilir.

Özetlemem gerekirse, 19. yüzyıl düşünce tarihimiz üzerindeki incelemelerimin bana öğrettikleri şunlardır: 19. yüzyıl Türk düşünce tarihinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak bir 19. yüzyıl “düşünce sosyolojisi”nden bahsedebiliriz. Bu sosyoloji de bana “Batılı” ve “Batıcı” olmanın başta hiç de kestiremediğimiz zorlukları bulunduğunu anlatmaktadır. Bu zorlukların üstesinden gelemeyeceğimizi söylemek istemem, fakat konunun herhalde daha yoğun bir şekilde araştırılması aydınlarımızın ilk hedeflerinden biri olmalıdır.

Kitabımın basıldığı günden bu yana Jön Türklerin yetiştikleri yıllarda Osmanlı İmparatorluğu’nu etkilemiş olan düşün akımlarını inceleyen önemli eserler yazıldı. Bunlara baktığımda, 1960’larda vardığım yargıların oldukça geçerli olduğu sanırım görülecektir. Ancak, ayrıntılara inebilmek açısından, kitabı yazdığım sırada şimdi toplanmış olan bilgilerden yararlanabilmeyi istedim. Yeni çıkan kaynakların listesini aşağıya çıkardım.* Doğrudan doğruya Jön Türkleri il-

(*) Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (İstanbul, 1978).

Mustafa Cezar, *Sanatta Batı’ya Açılış ve Osman Hamdi* (İstanbul, Baha Matbası, 1971).

Güler Güven, *Sami Paşazade Sezâi ve Eserleri*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fak. Doktora Tezi (Ankara, 1970).

Birol Hamdi, *Mizanacı Murad Bey: Hayatı ve Eserleri* (İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1979).

François Georgeon, *Aux Origines du Nationalisme Turc: Yusuf Akçura (1876-1935)*. (Paris, Editions ADPF, 1980). [*Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, çev. Alev Er, Yurt Yayınları, 1986].

M. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul, Üçdal, 1981).

gilendiren kitaplar arasında özellikle Dr. M. Şükrü Hanioglu'nun *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*'ne özel bir yer ayırmak gerekir (İstanbul, Üçdal Yayınevi, 1982). Bu araştırma, Jön Türkler arasında fikir çizgisi en belirgin bir şekilde ortaya çıkabilmiş bir şahsı incelemektedir. Dr. Abdullah Cevdet'in fikirleri incelendiğinde, "materyalist-organisist-Darvinist" Batı düşüncesinin düşünürlerimizi nasıl etkilediği daha açık olarak görülmektedir. Eser bununla kalmayıp, aynı zamanda oldukça zor bir konu olan Jön Türk eylemlerinin tarihçesini bize vermekte ve Saray'la Jön Türkler arasındaki ilişkileri saptamaya yarayan zengin bir belge dizisi sunmaktadır.

Jön Türk hareketinin oluşumunu yakından izlemiş olan Dr. Sabri'nin bir düşüncesi Hanioglu'nun kitabında zikrediliyor ve gerçekten de üzerinde durulmaya değer bir konu açıyor. Jön Türkleri harekete geçiren aslında neydi? Dr. Sabri'nin söylediği, bunun kökünü –öteden beri Tıbbiye'de görünen– Materyalizm'de aramanın doğru olmayacağıdır. Ben de 1890'larda Jön Türkleri harekete geçiren etkenleri çok daha derinde yatan unsurlarda bulacağımızı sanıyorum. Bunlardan biri, tasavvur edebildikleri "ideal" toplulukla II. Abdülhamit dönemi topluluğu arasındaki değer uyumsuzluğu idi. Bu "değer uyumsuzluğu"nın temelindeyse toplumsal bağların kişilere bağlanarak kurulduğu bir toplulukla, toplumsal bağların soyut ilkelerin peşinden giderek kurulduğu bir topluluk arasındaki fark bulunuyordu. Diyebiliriz ki Avrupa'nın Aydınlanma Çağı fikirlerinin etkisi,

Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi C. V.* (Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1970)
Doç. Dr. Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi.* (Ankara, 1975).

Orhan Okay, *Beşir Fuad, İlk Türk Natüralist ve Pozitivist.* (İstanbul, Halk Matbaası, 1969).

Y. A. Petrosyan, *Sovyet Gözüyle Jön Türkler.* (Ankara, 1974).

Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi.* 2 Cilt. (Konya, 1966).

Türkiye'ye, bu çağın büyük düşünürleri yoluyla değil, fakat Batı'dan alınan yeni müesseselerin zorunlu olarak getirdiği yeni "yaşam değerleri" yoluyla olmuştur. Bunu, yukarda değindiğim iki makalemde göstermeye çalıştım. Jön Türklerde görülen yeni milliyetçilik-öncesi düşüncenin de etkisini buna benzer bir kanalda aramak gerekir. Bu düşünce, ancak İmparatorluk'taki yeni, "tümçü" yönetim düzenlemeleri ve vilâyet idaresi örgütü yoluyla, bunların sağladığı iletişim ortamında gelişebilirdi. Böylece, görülüyor ki, bir bakıma, Jön Türklerde görünen milliyetçilik-öncesi bir milliyetçilik (proto-nationalism), yeni bir iletişim yapısının sonucu olarak şekillenmiştir. Burada da derin etken, Mazzini veya Fichte değil, yapı değişikliğidir.

Materyalist-Darvinist düşüncenin ayrıntılarına dönersek, eldeki bilgilerin en kabaca muhasebesini yaptığımız zaman aklımıza şöyle bir değerlendirme geliyor. Jön Türklerden Tıbbiye çıkışlı olanlarının düşünce kalıbını anlamak, bir bakıma kolay. Doktor olarak yetiştikleri için bunlar, "hayat" adını verdiğimiz süreci kimyasal, fiziksel, biyolojik değişmelere, "maddî" etmenlere bağlıyorlardı. Fakat bunun yanında insanın aklına daha soyut bir başka açıklama geliyor. Jön Türklerin yetiştikleri kültür çevresi Osmanlı İmparatorluğu'ydu. Böyle bir çevre içinde –Hanioglu'nun üzerinde durduğu fakat daha derinlemesine işlenmeye elverişli bir tez olarak– Devlet adamı-Devlet ilişkilerinin Doktor-hasta ilişkisine büründüğü düşünülebilir. Devlet "hasta"ysa, devlet adamı hastayı iyileştirecektir. Jön Türkler, bu açıdan, "ictimai tabip" rolüne kolayca oturabiliyorlardı. Ancak, devlet adamı - devlet ilişkisini böyle bir çerçeve içinde görmenin beraberinde getirdiği çok önemli bir sonuç vardır. Bu çerçeve, tarihî gelişim sürecine yer vermemektedir. Devlet bazen hastalanır, ama o hastalığın tarihî bir boyutu yoktur. Hastalıklar farklı olabilir, fakat bir zaman-tarih çizgisi boyunca

da şekillenmez. Bu yaklaşımda tarih katlarının açığa çıkması (the unfolding of history) şeklinde bir görüş açısı eksiktir. Demek oluyor ki “içtimâî tabip” rolü aslında statik, “katlı” sosyal evrim görüşüne yer vermeyen bir yaklaşımdır. Jön Türklerin bütün Batı kültürlerine rağmen, tarih bilinçlerindeki yüzeysellik, devleti bir bünyeye benzeten imgenin ağır basmış olmasına bağlanabilir. Böylece, Jön Türklerin “felsefesizlik”lerine bir de “tarihsizlik” eklendiği söylenebilir. Bu iki eksiğin de birbirini pekiştirdiği açık: tarihin “kendini açığa çıkarması” fikrini bilmeyen daha da “felsefesiz” olacaktır: felsefesiz olanın da (Vico’dan beri, tarihçiliğinin Batı’da aldığı anlama göre) büsbütün güdük bir tarih görüşü olacaktır. Bundan dolayıdır ki tarihçiliğimiz, yakın zamanlarda bile “övme-yerme” yaklaşımından arınmamış, açıklayıcı-çözümleyici yöntemler geliştirememiştir. Marksistlerimiz de farklı değildir: Onlar da Türkiye tarihini incelerken “tarihin kendini açığa çıkarması” gibi bir kavram içermediklerinden, Marksist kalıpları Osmanlı tarihine ancak mekanik bir şekilde uygulamışlardır. Osmanlı tarihinin kendine özgü özel öğelerle şekillenen –belki de Marksist kalıplara uygun– bir açıklaması olabileceğini düşünmemişlerdir.

Fikir tarihimizin bütün bu eksikliklerinden söz ederken amacım yalnız eleştirmek değildi. Amacım kendi düşünce tarihimizin bazı özelliklerini ortaya çıkarmanın önemini vurgulamaktı. Sanırım bir iki tartışma başlatabilecek bazı noktalara değindim, fakat daha tartışmanın çok başında olduğumuzdan şüphe etmiyorum.

ŞERİF MARDİN

16.2.1983

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti

Türk fikir tarihinin yazılması bakımından son zamanlarda memleketimizde büyük gelişmeler kaydedilmiştir.¹ Buna rağmen Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ileri gelenlerinin fikrî yapıtlarını ve bu itibarla partinin dayandığı fikrî temelleri incelemeye çalışmış olan eserlere hemen hemen rastlanmamaktadır.² Burada hemen akla gelen bir soru, İt-

1 Bu eserler hemen hemen yalnızca Prof. Tarık Z. Tunaya'nın çalışmaları ürünüdür. Bunlar için bkz. Tarık Z. Tunaya, "Âmme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe 'Garpçılık' Cereyanı," *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XIV (1948), s. 586-630; "Âmme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe 'İslâmcılık' Cereyanı," *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XIX (1954), s. 630-670; "Türkiye'nin Siyasi Seyri İçinde İkinci 'Jön Türk' Hareketinin Fikrî Esasları," *Prof. Tahir Taner'e Armağan* (İstanbul, 1956), s. 167-188; 'Jön Türk ve Sosyal İnkılap Lideri Prens Sabahattin," *Sosyal Hukuk ve İktisat Mecmuası* (Kasım, 1948), s. 119-126; *Hürriyetin İlamı* (İstanbul, 1959); *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (İstanbul, 1960).

2 Bir istisna için bkz. Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, Cilt II, Kısım IV (Ankara, 1952). Tunaya siyasi fikirleri başka kategoriler içinde incelemektedir. İttihat ve Terakki'nin 1908'den sonraki yapıtlarını araştırmaya çalışmış

tihat ve Terakki Partisi'nin bünyesinde kaynaştırdığı değişik ve zıt akım ve kişilikler bakımından böyle bir araştırmanın yapılmasına imkân verip vermediğidir. Gerçekten uyarlı, “monist” bir “İttihat ve Terakki” siyasi veya sosyal düşüncesi olduğunu iddia etmek zordur. Ancak, partinin 1908'den sonraki davranışlarıyla, üyelerinin daha önce, partinin “yeraltı” bir örgüt olarak faaliyet gösterdiği zamanlarda, benimzedikleri bazı fikirler arasında bir bağlantı kurmak mümkündür. Bu monografimiz Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne katılanların 1895-1908 yılları arasında çıkardıkları gazete, periyodik ve risalelerde ve Cemiyetle yakın bağlar kurmuş olan diğer istibdat aleyhtarı kurulların yayın organlarında beliren, toplum ve siyaset konularıyla ilgili fikri yapıtların incelenmesine ayrılmıştır.

Fikirlerinin Türü

Şunu hemen ifade edelim ki, 1895-1908 yılları arasında söz konusu mücadeleyi yapmış olan kimselerin, bugün üzerimizde silik birer hayalet etkisi bırakmalarının sebebini biz zat fikirlerinin yalınkatlığında aramak gerekir. Jön Türklerin hiçbirisi derin bir teori, özgün bir siyasi formül veya zihinleri devamlı olarak uğraştırmış bir ideoloji ortaya koymamıştır.³

Jön Türkler siyasi fikir boşluklarını iki şekilde kapatmaya çalışmışlardır. Bir yandan kendi devirlerinde Avrupa'da tartışılmakta olan fikirlerin “popülerize” edilmiş şekillerinin etkisi altında kalmışlar ve büyük teorisyenlerle halk arasında aracı rolünü oynayan ikinci derecede düşünürlerin gö-

olan eserlerden biri de Ahmet Emin Yalman'ın *Turkey in the World War*'dır. (New Haven, 1930), s. 63-78, 114-116-200. Sina Akşin Robert Kolej'de bu sırada böyle bir çalışmanın esaslarını hazırlamaktadır.

3 Buna daha önce Tunaya, *Prof. Tahir Taner'e Armağan*, s. 185'te işaret etmişti.

rüşlerini kendi fikirlerine intikal ettirmişlerdir. Tarde gibi büyük bir sosyolog göz önünde tutulduğu zaman, Le Bon'un fikirlerinin Jön Türk düşüncesindeki yeri bu davranışın karakteristik bir örneğini oluşturur. Öte yandan, Jön Türkler uzun zaman fikirsizlikten kendileri de şikâyet ettikten sonra Abdülhamit devrinde ihtilalci çevrelerin dışında geliştirilmiş bazı siyasî ve sosyal dünya görüşlerini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Jön Türklerde rastladığımız Türkçülük başlangıçları bunun tipik bir örneğini verir.

Jön Türklerin fikriyatına bu yönden baktığımız zaman, incelememizde bir siyasî fikirler tarihçisinin deyimiyle, siyasî teorinin “yüce”leriyle⁴ uğraşmayacağımız belli olur. Ancak, gene aynı siyasî teorinin ifadesiyle, siyasî teori yalnız Platon gibi teori “yüce”lerinin fikirlerinin tahliliyle değil, çeşitli toplumlarda sosyal değişmelerin beraberlerinde ne gibi siyasî fikirler getirdiklerinin ayrıştırılmasıyla da uğraşır. Bu bakımdan, Jön Türklerin fikrî zaafı, üzerinde durulmaya değer bir siyasî ve sosyolojik belirti niteliğini kazanmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu gibi modernleşme süreci⁵ aydınlanmamış olan bir siyasî birimde geleneksel temel üzerinde kurulu düzen, siyasî ve sosyal gelişim ve yeni düşünceler arasındaki nedensellik bağlantılarının ortaya çıkarılması önemli bir konudur. Ve bize kendi kendimizi anlatmakta önemli ipuçları sağlamaktadır. Bu bağlantıların ortaya çıkarılmasının imkânsızlığı sabit olsa dahi fikrî değişimde rolü olan bazı bağımsız değişkenlerin neler olabileceğinin araştırılması imkân dahilindedir.

4 Andrew Hacker, “Capital and Caruncies ‘The Great Books’ reappraised”, *American Political Science Review* (1954), s. 775-786.

5 “Modernleşme”nin tanifi için bkz. James S. Coleman, “The Political Systems of the Developing Areas,” in *The Politics of the Developing Areas* (yay. Gabriel A. Almond an James S. Coleman, Princeton, 1960, s. 532).