



**T.C.
CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Yönetimi Ana Bilim**

TANZİMAT DÖNEMİ VE MUSTAFA REŞİT PAŞA

Yüksek Lisans Tezi

Fatih YILDIZ

**Sivas
Şubat 2018**

**T.C.
CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Yönetimi Ana Bilim**

TANZİMAT DÖNEMİ VE MUSTAFA REŞİT PAŞA

Yüksek Lisans Tezi

Fatih YILDIZ

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Halis ÇETİN**

**Sivas
Şubat 2018**

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Kamu Yönetimi
Bilim Dalı : -
Tezin Başlığı : Tanzimat Dönemi ve Mustafa Reşit Paşa
Savunma Tarihi : 22.01.2018
Danışmanı : Prof. Dr. Halis ÇETİN

Unvanı - Adı Soyadı

Jüri Başkanı : Prof. Dr. Halis ÇETİN

Üye : Prof. Dr. Gülay ERCİNS

Üye : Doç. Dr. Fatih ERTUGAY

İmza

Oy Birliği

Oy Çokluğu

Fatih YILDIZ tarafından hazırlanan Tanzimat Dönemi ve Mustafa Reşit Paşa başlıklı tez kabul edilmiştir 22/01/2018

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

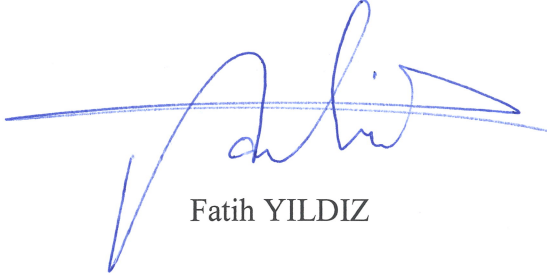
Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;

2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;

3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;

4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi, beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.



Fatih YILDIZ

ÖNSÖZ

Sürekli yanımda olan babam Celalettin Bey'e, annem Emine Hanım'a ve ağabeylerime, çalışmaya karar verdiğimiz andan son ana kadar akademik anlamda eleştirilerini aldığım tez danışmanım Prof. Dr. Halis Çetin Bey'e, devamlı temas halinde olup anlattıklarımla başlarını ağrıttığım arkadaşlarıma, yazımda ve yayında emeği geçen herkese şükranlarımı sunup müteşekkir olduğumu belirtmek istiyorum.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	V
ÖZET	VII
ABSTRACT	IX
GİRİŞ	1
1. MODERN ULUS-DEVLET	5
1.1. MODERN ULUS-DEVLETİN TARİHSEL KÖKENLERİ	5
1.1.1. Ortaçağda Feodalite ve Kilise Düzeni.....	5
1.1.2. Reform Hareketleri.....	9
1.1.3. Rönesans Hareketi.....	12
1.1.4. Aydınlanma Çağı	14
1.1.5. Sanayi Devrimi.....	18
1.1.6. Fransız İhtilali	20
1.2. MODERN ULUS-DEVLETİN FELSEFİ KÖKENLERİ	27
1.2.1 Modern Ulus -Devlete Geçiş.....	28
1.2.1.1. Niccolo Machiavelli: Rasyonel Meşruiyet Arayışı.....	28
1.2.1.2. Jean Bodin: Kurumsallaşmış Egemen Güç	31
1.2.2. Modern Ulus-Devletin Meşruiyeti: Toplum Sözleşmesi	32
1.2.2.1. Thomas Hobbes: Toplum Biz Kendimiz Kurarız	33
1.2.2.2. John Locke: Herkes Kendinin Yargıcısıdır	37
1.2.2.3. Jean Jacques Rousseau: Genel İrade	40
2.OSMANLI MODERNLEŞMESİ'NDE TANZİMAT DÖNEMİ	43
2.1.TANZİMAT'A DOĞRU: NİZAM'IN BOZULMASI	43
2.1.1. Batılılaşma Sürecinde İmparatorluğun Genel Durumu.....	45
2.1.2. Batı'ya Yöneliş: Lale Devri'nden Nizam-ı Cedid'e	50
2.1.3. Batılılaşma Yolunda Radikal Girişimler: Nizam-ı Cedit'ten Tanzimat'a	52
2.2. TANZİMAT DÖNEMİ.....	60
2.2.1. Tanzimat Ricalî: Bab-ı Ali Seçkinleri.....	62
2.2.1.1. Osmanlı Seçkinlerinin İktidar Mücadelesi.....	62
2.2.1.2 Kalemîyye'den Mülkiye'ye Tanzimat Seçkinleri	65
2.2.1.3. Tanzimat Seçkinlerinin İhtiyacı: Kameralizm	68
2.2.1.4. Tanzimat Seçkinlerinin Misyonu: Modernleşme	73
2.2.1.5. Tanzimat Seçkinlerinin İktidarı: Bab-ı Ali	75
2.2.1.6. Tanzimat Seçkinlerinin İktidar Aracı: Müessesese	77
2.2.1.7. Tanzimat Seçkinlerinin Hukuki Güvenliği	78
2.2.1.8. Tanzimat Seçkinlerinin Eğitim Aracı: Tercüme Odaları ve Maarif..	81
2.2.2. Tanzimat İdeolojisi: Sivilizasyon.....	89
2.2.2.1. Sivilizasyon Kavramının Osmanlı İmparatorluğu'na Girişi	90
2.2.2.2. Pozitivizm'in Osmanlı İmparatorluğu'na Girişi	96
2.2.3. Tanzimat Seçkinlerinin Meşruiyeti: Devletin Bekası	103
2.2.3.1. İmparatorluktan Cumhuriyete Devletin Bekası	104
2.2.3.2. Devlet'in Bekası: Din'in Bekası	107
2.2.4. Tanzimat'ın Düşünce Akımı: Osmanlıcılık	110

2.2.4.1. Osmanlı Millet Sisteminin Çöküşü	111
2.2.4.2. Bir Üst Kimlik Olarak Osmanlı Vatandaşının İcadı	114
2.2.4.3. Osmanlı Vatandaşlık Hakları: Müsavat Prensibi	116
2.2.4.4. Tanzimat Sonrası Osmanlıcılık Politikası	120
2.2.4.5. Osmanlı Kimlik Politikasının Sonucu: Modernleşme Krizleri	122
2.2.4.5.1. Bütünleşme Krizi: Milliyetçilik İsyanları	123
2.2.4.5.2. Kimlik Krizi: Toleranstan Müsavata Geçiş.....	125
3. MUSTAFA REŞİT PAŞA'DA MODERNLEŞME ANLAYIŞI	129
3.1. TANZİMAT SEÇKİNİ OLARAK MUSTAFA REŞİT PAŞA	130
3.2. TANZİMAT BÜROKRASİSİ VE MUSTAFA REŞİT PAŞA	132
3.2.1. Diplomatlardan Sadrazamlığa: Kalemîyye'den Bab-ı Ali'ye.....	133
3.2.2. Siyaset Yapma Aracı: Bürokratik Kurumlar.....	136
3.2.3. Hukuki Güvence: Siyaseten Katl'i ve Müsadere'yi Reddiye	140
3.3. MUSTAFA REŞİT PAŞA'NIN İDEOLOJİSİ: SİVİLİZASYON	142
3.3.1. Temeddün'den Sivilizasyon'a: Düzen İçinde Değişim.....	143
3.3.2. Tekamül'den Progress'e: Pozitivizm ve Mustafa Reşit Paşa.....	149
3.4. MUSTAFA REŞİT PAŞA'NIN SİYASAL GÖRÜŞÜ: OSMANLILIK	156
SONUÇ.....	160
KAYNAKLAR	167
ÖZGEÇMİŞ.....	187

ÖZET

Bu akademik çalışmanın temel amacı, Osmanlı-Türk modernleşme hareketlerinin başlangıç noktalarından olan Tanzimat Dönemi ve dönemin en önemli seçkinlerinden Mustafa Reşit Paşa'nın izlediği politik davranışları ve bunların sonuçlarını enine boyuna analiz etmektir.

Çalışmada Osmanlı İmparatorluğu'nu Tanzimat Dönemi'ne getiren birçok sebep üzerinde duruldu. Batı'nın Reform, Rönesans ve Aydınlanma hareketleri, Sanayi ve Fransız Devrimleriyle birlikte değişmeye başlaması ve modernitenin bütünüyle Avrupa kıtasına nüfuzu, paralelinde Osmanlı İmparatorluğu'nda askeri, ticari ve idari alanlarda otorite kaybı; imparatorlukta krizlerin patlak vermeye başlamasının temel nedenleridir. Bu krizleri çözmek için üretilen politikaların başında, değişimin elzem olduğu düşüncesi vardı. Böylece “nizam-ı alemden nizam-ı cedid'e” geçme anlayışının ete kemiğe büründüğü Tanzimat Fermanı, İmparatorlukta ilk defa ciddi bir modernleşme adımının atılması olarak çalışmamızın çıkış noktasını oluşturdu.

Sonuç olarak modernleşme hareketlerinin İmparatorluğa girişi ve Mustafa Reşit Paşa'nın İmparatorluk modernleşmesindeki rolü, kendisinden sonraki kuşaklarda yarattığı etki ve Osmanlı- Cumhuriyet modernleşmesine bıraktığı miras çalışmanın bütünü içerisinde ayrıntılı olarak ele alındı.

Anahtar Kelimeler: Tanzimat Fermanı, Mustafa Reşit Paşa, Modernleşme, Bürokrasi, Kameralizm, Medeniyet, Pozitivizm.

ABSTRACT

The purpose of this study is to deeply analyse, the Tanzimat period, which is the starting point of the Ottoman-Turkish modernization movements, and the political attitudes and results of Mustafa Reşit Paşa, one of the most important elite of the period.

In the study, many reasons, which brought the Ottoman Empire to the Tanzimat period, were focused. The change in the west with reform, renaissance and enlightenment movements, industrial and French revolutions and the whole influence of modernity to Continental Europe and in parallel the loss of authority of Ottoman Empire in the areas of military, commerce and administration are the main reasons of the crisis arising in the empire. The leading solution to solve these crisis was the idea that the change is essential. So the rescript of gülhane which constitutes the pass from “the order of the universe to the new order” creates the breaking out the point of our work as the first modernisation steps in the Empire.

As a result, the role of the modernization movements in the empire and the role of Mustafa Reşit Pasha in the modernization of the Empire, his influence on next generations and his inheritance to Ottoman-Republican modernization were discussed in the study.

Keywords: The Rescript of Gülhane, Mustafa Reşit Pasha, Modernization, Bureaucracy, Cameralism, Civilisation, Positivism.

GİRİŞ

Tanzimat Dönemi Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin en önemli başlangıç noktalarındandır. Bu dönem ismini Mustafa Reşit Paşa tarafından hazırlanan Tanzimat Fermanı'ndan almıştır. Tanzimat Fermanı, Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin ilk yazılı beyanıdır. Böylece modernleşme süreci Tanzimat Dönemi'nden itibaren şekil almaya başlamıştır. Bu sürecin temelinde Osmanlı İmparatorluğu'nun bekası için Avrupa devletleri gibi "güçlü olma" düşüncesi vardır. Güçlü olmak için öncelikle geleneksel çözümlerine başvurulmuştur. Bu geleneksel çözüm yolunun ana düşüncesi, eski usulleri yenileyerek tekrar eski güce sahip olabilmek düşüncesidir. Tanzimat ile birlikte artık bu çözümler "eski usullerin bütünüyle yenilenmesi"ne dönüşmüştür. Öncelikle askeri alanda daha sonra siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda Osmanlı-Türk modernleşme süreci başlamıştır.

Tanzimat Dönemi denilince akla ilk olarak Mustafa Reşit Paşa gelmektedir. Bu çalışmada Tanzimat Dönemi'nin yaratıcılarından ve dönemin yarattığı seçkinlerden biri olan Mustafa Reşit Paşa'nın Tanzimat'a yüklediği anlam ile modernleşme sürecine verdiği katkılar detaylı bir şekilde incelenmektedir. Bu süreçte Tanzimat seçkini olarak Mustafa Reşit Paşa'nın Osmanlı İmparatorluğu'nda etkin bir konuma geldiği görülmektedir. Mustafa Reşit Paşa'nın bu etkinliği korumak ve güçlendirmek için yöneldiği kaynakların neler olduğu çalışma boyunca incelenmektedir. Bu çalışmanın temel amacı Mustafa Reşit Paşa'nın Tanzimat Fermanı'nı niçin hazırladığıdır.

Bu akademik çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Modern Ulus-Devlet, ikinci bölümde Osmanlı Modernleşmesi'nde Tanzimat Dönemi ve üçüncü bölümde ise Mustafa Reşit Paşa'da Modernleşme Anlayışı incelenmiştir.

Birinci bölümde Osmanlı İmparatorluğu'nu Tanzimat sürecine götüren Modern Ulus-Devletin tarihsel ve felsefi kökenleri incelenmektedir. İmparatorluğu Tanzimat sürecine götüren iki temel sebep vardır. Birincisi Batı'da yaşanan geleneksel devletten modern ulus-devlete geçiş süreci, ikincisi ise Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik, siyasal ve sosyal yönden çöküş ve akabinde dağılma dönemine girmesidir.

Modern devletin tarihsel kökenleri, Reform, Rönesans ve Aydınlanma Hareketleri, Sanayi ve Fransız Devrimleri'dir. Ortaçağ feodal düzeninin dağılma sürecinde kentler canlanmış ve burjuvazi etkin bir şekilde ortaya çıkmıştı. Bu dönemde kilise, kral ve burjuva arasında iktidar mücadelesi yaşanmıştı. Böylelikle Reform, Rönesans, Aydınlanma Hareketleri ve Fransız Devrimi ile modern ulus-devletin siyasal ve sosyal yönü belirmeye başlamıştı. Sanayi Devrimi'yle birlikte ise modern ulus-devletin ekonomik yönü şekillenmişti.

Modern devletin felsefi kökenleri ise geleneksel meşruiyet araçlarından modern meşruiyet araçlarına geçiş aşamasını ve geçişi ifade etmektedir. Geleneksel meşruiyet araçları olan din, gelenek, mitoloji ve liderin karizmasını rasyonel temellere dayandırarak iktidarın bir, bütün ve mutlak anlamda egemen olma süreci Niccolo Machiavelli ile başlamış, iktidarın egemen gücünü kurumsallaştıran Jean Bodin ile devam etmişti. Geleneksel meşruiyet kaynaklarının yerine ise modern meşruiyet kaynaklarını, toplum sözleşmesi kuramcıları olan Thomas Hobbes, John Locke ve J.J. Rousseau kullanmıştı.

Batı'da modernleşme süreci sosyal, siyasal, ekonomik, dinsel, sanatsal ve kültürel yönden yöneten ve yönetilenler arasında çıkan çatışmanın sonucunda oluşan teorilerin yarattığı özgün kurumlarla biçimlenirken yani modern devletler ortaya çıkarken, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde ise modernleşme sürecinde modernleştiriciler tarafından Batı'dan alınan kurumların uygulanması noktasında sürekli "krizler" in çıktığı görülmektedir. Bu krizler şu şekilde okunabilir; Osmanlı-Türk modernleşme süreci hep bir "süreç" olarak devam etmektedir.

İkinci bölümde Osmanlı Modernleşmesi'nde Tanzimat Dönemi incelenmektedir. Yani Osmanlı İmparatorluğu'nu Tanzimat Dönemi'ne götüren temel etmenler ve Tanzimat Dönemi'nin genel özellikleri incelenmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nu Tanzimat Dönemi'ne götüren birçok neden vardır. 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun mağlup olduğu savaşlar sonucunda toprak kaybedilmesiyle askeri alanda, vergi sisteminin bozulmasıyla mali alanda, halkın adalete olan güvenini yitirmeye başlamasıyla sosyal alanda, merkezi sisteminin bozularak devlet otoritesinin sarsılması sonucunda siyasi alanda birçok sorun görülmektedir. Tanzimat Dönemi'ne kadar yapılan ıslahatların temel amacı devletin

çöküşünü önlemek için pratik çözüm yolları bulmaktı. Islahatlar ilk önce askeri alanda yapılmaya başlandı. Fakat toprak kayıplarıyla birlikte savaşın bizzahiti getirmiş olduğu hem devlet hazinesinin hem de halkın ekonomik yönden zayıflaması nedeniyle mali alanda yapılmak istenen reformlarda eklenmişti. Böylelikle 18. yüzyılın sonunda reform alanı da giderek genişlemeye başladı. Geline nokta ‘Nizam-ı Cedid’ olmuştu.

Nizam-ı Cedid ile Osmanlı İmparatorluğu yeni bir sürecin içerisine girmişti. Bu dönemde Batı’yı ayrıntılı analiz için geçici elçilikler yerine, devamlı elçiliklere ihtiyaç duyulmuştu. Böylelikle diplomasi önem kazanmıştı. Avrupa’ya giden diplomatlar da Batı’nın teori ve uygulamalarını Osmanlı İmparatorluğu’nun geleneksel yöntemlerinin yanına ve daha sonra yerine getirme isteği edinmişlerdi. Diplomatlar ve Tanzimat Fermanı arasındaki ilişki, modernleşmeye yeni bir boyut kazandırmıştı.

Tanzimat Dönemi’nde İmparatorluğun bekası için geçici çözüm yolu bulmak adına ıslahat yapma girişimlerinden, modernleşmek için reformlar yapma düşüncesine, Doğu’nun gelenekselliğinden Batı’nın modernliğine geçiş, geleneksel devletten modern devlete geçiş düşüncesi yani bir medeniyet dönüşümü başlamıştı. Bu dönüşümün yaratıcıları Tanzimat seçkinleridir. Tanzimat Dönemi’nden önce yapılan bürokratik reformlarla birlikte yükselişe geçen Tanzimat seçkinleri bu dönemde Bab-ı Ali aracılığıyla iktidarı ele geçirmişlerdi. Tanzimat seçkinleri İmparatorluğu modernleştirmek için reformist politikalar üretme ayrıcalığını kendilerinde bir hak olarak görmüşlerdir. Misyonu modernleşmek olan Tanzimat seçkinlerinin savundukları temel düşünce “sivilizasyon”du. Sivilizasyon yani medeniyet düşüncesinin meşruiyet aracı ise “devletin bekası” argümanıydı.

Üçüncü bölüm ise Mustafa Reşit Paşa’da Modernleşme anlayışı incelenmektedir. Bu bölümde Mustafa Reşit Paşa’nın bürokrasi kurumuna verdiği önem, medeniyeti algılayış biçimi ve Osmanlılık politikasını kullanma yöntemi ile Osmanlı-Türk modernleşme sürecine katkıları incelenmektedir. Mustafa Reşit Paşa “devletin bekası” için “Batı gibi güçlü olma” düşüncesini modernleşme anlayışının odak noktasına koymuştur. Osmanlı İmparatorluğu’nun “Batı gibi olma” misyonunu temel amaç edinip Osmanlı’nın modernleştirilmesini sadece kendilerinde gören bir

sınıfın en önemli ismi olan Mustafa Reşit Paşa, bu dönemde modernleştirici Tanzimat seçkinlerinin oluşmasında büyük pay sahibidir. Bu modernleştirici kadro Tanzimat Dönemi ve öncesinde hukuktan bürokrasiye, eğitimden diplomasiye kadar birçok kurumda kendilerine yer edinmişlerdi. Tanzimat seçkinlerinin en önemli ismi olan Mustafa Reşit Paşa siyasal düşünce olarak Osmanlıcılığı, felsefe olarak medeniyetçiliği ve bu teoriyi pratiğe çevirecek olan seçkinlerin temel ihtiyacı kameralizmi Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme sürecine dayanak noktası haline getirmişti. Çalışmanın bu bölümünde Mustafa Reşit Paşa'nın Osmanlı-Türk modernleşme sürecine verdiği katkı ve miras bu minvalde okunmaktadır.

1. MODERN ULUS-DEVLET

Modern ulus-devlete yönelik, her alanda kesin ve keskin bir farklılaşmanın aksine yüzyıllar boyunca süregelen değişimin yarattığı bunalım ortamının fırsata dönüşüm sürecidir. Bu süreç içerisinde oluşan Ulus-devletin temelleri, ortaçağın sosyal, siyasal ve ekonomik yapısını değiştiren unsurların birbirleriyle olan etkileşimlerinde bulunmaktadır. Sosyal alanda, Reform, Rönesans ve Aydınlanma hareketleri ile feodal yapıdaki senyör-serf ilişkisinin bozulmasının yanı sıra kilisenin etkinliğini de sarsarak toplumsal yapının şekil değiştirmesi; siyasal alanda, birçok parçaya ayrılmış feodal güçlerin yavaş yavaş merkezi güçlere evrilerek mutlak monarşilere/ krallıklara dönüşmesi (Machiavelli, Bodin), daha sonra meşruiyet kaynaklarının değişmesi sonucunda mutlak monarşinin ulus devlete evirilmeleri (Hobbes, Locke ve Rousseau); ekonomik alanda ise kapalı tarım ekonomisinin aksine sınır ötesi pazar alanı yaratma düşüncesini vadeden kapitalist sistemin sonucu olarak meydana gelen Sanayi Devrimi; modern ulus-devletin tarihsel ve felsefi kökenleridir.

1.1. Modern Ulus-Devletin Tarihsel Kökenleri

Ulus-devletin tarihsel kökenleri, ortaçağ feodal düzeninin sarsılmasına yol açan ticaret ve ulaşım kanallarının kentlere hareketlilik kazandırması sonucunda tüccarların ticareti geliştirmesi, bunun akabinde Reform, Rönesans ve Aydınlanma hareketleri, Sanayi ve Fransız devrimi gibi gelenekselden kopuşu yansıtan ekonomik, kültürel ve siyasal alanlarda kuşatıcı bir şekilde kendini gösterir.

1.1.1. Ortaçağda Feodalite ve Kilise Düzeni

Ortaçağda Avrupa'yı bütünüyle kuşatan iki temel yapı vardı. Bunlardan biri sosyal, siyasal ve ekonomik ilişkileri toprakla örtüşen ve ortaçağ Avrupa'sının yaşam tarzını belirleyen feodalitedir. Diğeri ise dini ve kurumsal faaliyetleriyle Avrupa toplumunu kendine bağlı ve bağımlı hale sokmuş olan kilisedir¹.

¹ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, Orion Yayınevi, Ankara 2007, s. 7.

Feodalite öncesi, merkez ve yerel yönetimleri içeren bir sistem olarak Roma İmparatorluğu'nun çöküşü, büyük çaplı nüfus hareketliliği ve Batı Avrupalıların hem kendi aralarında hem de başkalarıyla olan ilişkilerinde önemli rol oynayan temel ulaşım ve ticaret yollarının Akdeniz'den kayması gibi gelişmeler Batı Avrupa'nın maddi ve kurumsal görüntüsünü ciddi bir şekilde bozmuştu. Ulaşım ve iletişim ağlarının bozulması nedeniyle oluşan bu ortamda ekonomik süreçler büyük çapta ticaret dışına kaymıştı. Artık ticari üretkenliğin çok düşük kırsal ekonomik faaliyetlerle sınırlı kalması, kitapların Latince ve okuma-yazmanın sadece din adamlarının tekelinde olması nedeniyle okuryazar oranının oldukça düşük bir düzeyde seyretmesi² gibi durumlar dönemin genel görüntüsüdür.

Akdeniz'e dayanarak yaşayan Batı Avrupalılar, ilk kez bu dönemde kendi kaynaklarıyla yaşamak zorunda kalmışlardı³. Bir yandan Cermen kabilelerinin saldırması nedeniyle toprak bütünlüğünün bozulması öte yandan İslam egemenliğinin yayılması nedeniyle Doğu ticaret bağlantılarının kesilmesi, Avrupa'da kendi içine kapalı bir ekonomik düzenin oluşmasına ortam hazırlamıştı⁴. Bu düzende daimi ve uzmanlaşmış tüccar sınıfı ortadan kalkmış, onlar sayesinde süregelen şehir hayatı hareketliliğini yitirmiş, genel bir fakirleşme olmuştu. Artık feodal düzende sosyal yapının temel özelliği, kişilerin toprakla olan ilişkileri olmuştu. Siyasal yapının temel özelliği ise toprağın sahibi, aynı zamanda iktidarın sahibiydi. Bu iktidara boyun eğenler ise köle değilse bile köle gibi olan, toprak işçileriydi⁵. Bu yapıda yönetici sınıf, toprak sahibi olan soylular, şövalyeler ve din adamlarıydı. Toprağı işleyip bütün varlığıyla kendilerini toprak sahibine adayanlar ise yönetilen serflerdi.

Ortaçağ dünyasında yöneten-yönetilen ayrımı, toplumu oluşturan tabakaların işbölümü esasına göre farklılaşmasını ifade ediyordu. Bu ayrımı kilise şu şekilde kutsal kabul ederek meşrulaştırmıştı: "Bir zannedilen Tanrının evi üçtür; yeryüzünde birileri dua eder, diğerleri savaşır, ötekileri de çalışır. Bu üçü birliktedir ve ayrı

² Gianfranco Poggi, *Çağdaş Devletin Gelişimi- Sosyolojik Bir Yaklaşım*, Çev., Şule Kut- Binnaz Toprak, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 32-33.

³ Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, Çev. Şadan Karadeniz, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 27.

⁴ March Bloch, *La Société féodale*, c.I, Paris, s.107-108, aktaran, Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1983, s. 71-72.

⁵ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1983, s. 72-73.

olmayı kabul edemezler. Öyle ki birinin işleri diğer ikisinin yapıp ettiklerine temel oluşturur, hepsi sırasıyla birbirlerine destek olurlar”. “Tanrı, sıradan insanları toprağı işlemek ve ticaret yoluyla yaşam için gerekli malları temin etmek için yaratmıştır. Rahipler de din işleri için yaratılmıştır. Soylular ise, bu zarif insanların eylemleri ve ahlakları diğerlerine örnek oluşturacak biçimde erdemi geliştirmek ve adaleti sağlamak için yaratılmıştır.”⁶ Platondan beri süregelen bu toplum mühendisliği anlayışının temel özelliğı, insanları kategorizeleştirerek düzenin tesis edilmesidir. Bu dönemde skolastik düşünce sistemi içerisinde insanın dünyaya bakış biçimleri, değer yargıları ve tutumları kilise tarafından düzenlenmişti⁷.

Ortaçağ boyunca dini otoriteler ile dünyevi iktidarın çatışmasının neden olduğu parçalanma, modern devlette açığa çıkan siyasal birliğin sağlanmasını uzun bir süre engellemiştir. Örneğin papalık da yapmış olan Gelasius’un meşhur ‘iki kılıç kuramı’, dünyevi kılıç olan potestas’ı imparatora verirken, ruhani kılıç olan auctoritas’ı papaya vermektedir. Karşılıklı olarak alanlar ayrılmış olsa da iktidarın ilkesi/özü olan auctoritas daha üstün konumda bulunmaktadır⁸. Modern devletin en önemli özelliğı olan merkezi iktidar bu dönemde oldukça parçalı bir görüntüdeydi. Bu parçalı yapının yıkılıp yerine tek, bir, bütün bir ülke arayışı modern devletin çıkış noktalarından bir tanesiydi⁹.

12. yüzyılla beraber Batı Avrupa’da başlayan dönüşümle birlikte insanı, toprakla olan ilişkilerine dayanan geleneksel hareketsizlikten ticari canlılık kurtarmıştı¹⁰. Kentte yaşayanları bir araya getiren ve kırsal alanlarda var olandan daha karmaşık ve dinamik bir işbölümü ile onları birbirine bağlayan öge, ticaret ve üretime ilişkin çıkarlardı. Ticaretin yayılmasıyla, kentlerin gelişimi çarpıcı bir biçimde birbirine denk düşüyordu. Kentler yüzyıllardır süregelen çöküntü ve terk edilmişlikten sonra yeniden güçlenmeye ve önem kazanmaya başlamıştı. Kentlerdeki değişim oldukça özgün ve daha önce hiç rastlanmadık biçimde gelişmişti. Kentler, tek tek güçsüz olan bireylerin ortak hareket edebildikleri merkezler haline gelmişti¹¹.

⁶ Mehmet Ali Ağaoğulları- Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 4. Baskı, İmge Yayınları, Ankara, 2001, s. 189–190.

⁷ Mehmet Ali Ağaoğulları- Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, s. 92–93.

⁸ Mehmet Ali Ağaoğulları- Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, s. 142–144.

⁹ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 8.

¹⁰ Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, s. 79.

¹¹ Gianfranco Poggi, *Çağdaş Devletin Gelişimi- Sosyolojik Bir Yaklaşım*, s. 49–51.

Eski yasal düzenlemeler, kentlerdeki yeni ekonominin gerektirdiği kuralları düzenleyebilecek esneklikte değildi. Ne kurallar ne de kurumlar yeni ticaret hayatının ihtiyaçlarını karşılıyorlardı. Ticaretle uğraşan kentliler, istek ve ihtiyaçlarına uygun, feodal sistemdeki esasa ve usule ilişkin kurallardan muaf tutulan bir hukuksal alan oluşturmak istemişlerdi¹². Bu anlamda onların en fazla ihtiyaç duydukları olgu “özgürlük”tü¹³. Tüccarlar istedikleri yere gitmeyi, istedikleri işe girmeyi, mallarına ve kazançlarına istedikleri gibi sahip olmayı diliyorlardı. Fakat toplumsal yapının gelenekselleşmiş kurumları buna izin vermiyordu¹⁴. Aynı zamanda ruhban sınıfının tüccarlara karşı tutumu daha da olumsuzdu. Kilisenin gözünde ticaret yaşamı, ruhun güvenliği bakımından tehlikeliydi. Tüccarın Tanrı’yı hoşnut etmesi çok güçtü, ticaret bir çeşit gasptı, her türlü spekülasyon günahı ve kar peşine düşmeyi açgözlülük olarak mahkum ediyorlardı. Ruhban sınıfının ticareti bu şekilde lanetlemesinin nedeni, kilise ekonomisinin, girişim ve kar düşüncesine tamamıyla yabancı olan dirlik örgütüne bağlı olmasında yatmaktaydı¹⁵. Bu sebepten dolayı kilise ekonomik gücünü kaybetme endişesini taşıyordu.

Siyasal düzeyde de krallıklara bölünmüş Avrupa’da modern devletin en belirgin unsurlarından biri olan “ülke”nin ağırlık kazanmaya başladığı bir devlet düzeni şekillenmekteydi. Buna bağlı olarak da, kralın kişisel iradesinden bağımsızlaşarak gelişen burjuvazinin iktidardan pay arayışı da doğal olarak başlamıştı¹⁶. Feodal beyler hem kral hem de burjuvazi karşısında zayıf düşmüştü. Zengin burjuvalar, özellikle Fransa’da kralın bazı mevkilerini satmasından yararlanıyor, soyluların ödeyemedikleri paraları ödeyerek mevki satın alıyor, sonuçta bu mevkilerden kaynaklanan avantajları kendileri lehine kullanabiliyorlardı¹⁷. Böylece burjuvazi gelecekteki tarihsel görevlerini, rahatça yerine getirebileceği biçimi bulmuş oluyordu¹⁸. Yeni gelişen ulus devletlerinin hizmetinde çalışan hukukçular olarak da burjuvazi, kral adına soyluların eski ayrıcalıklarını kazanmaya

¹² Gianfranco Poggi, *Çağdaş Devletin Gelişimi- Sosyolojik Bir Yaklaşım*, s. 52.

¹³ “Başlangıçta, kişisel özgürlük doğal bir hak olarak iddia edilmiyordu, sağladığı yararlarıdan ötürü isteniyordu.” (Pirenne, *Henri, Ortaçağ Kentleri*, s. 127.)

¹⁴ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 87.

¹⁵ Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, s. 94–95.

¹⁶ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 8.

¹⁷ Gianfranco Poggi, *Çağdaş Devletin Gelişimi- Sosyolojik Bir Yaklaşım*, s. 73.

¹⁸ Gerhard Dilcher, “Ortaçağda Alman Şehirlerinin Doğuşu, Hukuki ve Anayasal Yapıları”, Çev. Ahmet Mumcu, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 29, Sayı: 3, Yıl: 1951, s. 124.

çalışıyordu. Kiliseye karşı mücadeleye girerek, kiliseyi yenileme çabalarına girişiyordu. Burjuvazi monarşiler kurulduktan sonra da otorite, barış ve düzen demek olan hükümdara, hizmet etmiş ve ondan yararlanmıştı¹⁹. Ortaçağın hem laik hem de mistik olan kent soyluları, geleceğin iki büyük düşünce akımında oynayacakları rol için tam anlamıyla hazırıldı; dinsel gizemciliğin yöneldiği Reform ve laik düşüncenin ürünü olan Rönesans²⁰.

1.1.2. Reform Hareketleri

15. yüzyıl genel görünümü itibariyle, veba salgını ve benzeri hastalıkların ve büyük kıtlıkların yarattığı nüfus kaybının geride kaldığı ve hızlı bir nüfus artışının yaşandığı yüzyıldı. Nüfustaki artış ticarete, teknolojiye, eğitim ve sanat alanlarındaki yeniliklerle bir arada gerçekleşiyordu. Bu yenilikler, kentlerde yaşayanlar açısından yeni toplumsal ve siyasal taleplerin ortaya çıkmasını beraberinde getirmişti. Nicelik olarak sayısı az olan kentler, nitelik ve yenilik yaratmak açısından önemli bir potansiyele sahipti. Kentlerde meydana gelen bu özellikler, kilise mensuplarını tedirgin ediyordu. Ayrıca kentlerdeki değişim, ticaret sayesinde zenginleşen tüccarlar ile küçük mülk sahipleri ve esnaf arasında da bir çatışmaya neden olmuştu. Bu dönem para ekonomisinin yaygınlaştığı bir dönemdir. Kendilerine bağlı daimi ordular kurmak isteyen krallar, himayelerine muhtaç olan soylu toprak sahiplerine ve köylülere getirilen yeni vergilerin yarattığı karşılıklı bağımlılık ilişkisiyle mutlak iktidarlarına zemin hazırlamışlardı²¹. Bir yandan kilisenin iyice belirginleşen bunalımı, diğer yandan kendi kilisesine sahip olan krallıkların papayla olan mücadeleleri ve toplumun alt katmanlarında ve özellikle köylüler arasında yaygınlaşan hoşnutsuzluklar, tüm Avrupa'yı kapsayacak yeni bir dinsel ve siyasal hareket başlatmıştı.

Kilise'nin özgün durumu, "ulus" olma sürecine girmiş bulunan İngiltere ve Fransa gibi toplumlar içinde varlığını sürdürmesi nedeniyle, bu uluslar içindeki kilise mensupları adeta ayrı bir "ulus"un bireyleri gibi görülüyordu. Böylece bu toplumlar, evrensel nüfuz iddiasındaki kiliseden bağlarını yavaş yavaş koparmaya başlamaları

¹⁹ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 89.

²⁰ Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, s. 171.

²¹ Mehmet Ali Ağaoğulları- Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara, 1991, s. 89-90.

neticesinde, kilisenin otoritesi tüm Avrupa’da sarsılmaya başlamıştı. Reform, biraz da bu sarsılmanın sonucu²².

Reform hareketleriyle beraber krallar ile kilise arasındaki çatışma, krallar ile tabakalar arasındaki çatışma, kentlilerin kendi arasındaki farklılaşmanın yarattığı çatışmalar ve nüfusun çoğunluğunu oluşturan köylülerin maruz kaldıkları vergi yükünün ve diğer sömürü biçimlerinin yarattığı²³ çatışma ortamı Avrupa’nın toplumsal görüntüsünü yansıtıyordu. Krallar, iktidarı kilise ile paylaşmak istemiyorlardı. Fakat papanın gücü tek başına tüm feodal beylerden daha etkiliydi. Toplum ise hem dünyevi iktidara hem de dinsel iktidara boyun eğiyordu.

Statik Ortaçağ teorisi, dinamik güçlerin devamlı faaliyet gösterdiği, reform öncesi ve reform sırası Avrupa toplumunun ihtiyaçlarını karşılayabilecek güçten yoksun bulunuyordu²⁴. Bu dönemin çatışma ortamında kralın tek güçlü rakibi kiliseydi. Vergi toplama, yargılama ve eğitim alanındaki kral-papa çatışması, çift başlılıktan kaynaklanıyordu. Burjuva sınıfı, kilisenin feodal yapıyı koruyucu ve kendi gelişimini engelleyen yapısına karşı kralın yanında yer almış ve ayrıca kilise sistemini eleştiren dinsel kesimi de yani Protestan reformcularını da yanına alarak Katolik kilisesinin iktidarına karşı mücadeleye girmişti. Dine karşı bu dinsel savaş Protestan reformu olarak yürüdü²⁵. Kilisenin uygulamaları, Reform hareketinin gerçekleşmesine neden olan birçok sonucu beraberinde getirdi. Bunlar arasında en önemlisi, kilisenin dinsel konumunun yanı sıra, sürekli bir dünyevi iktidar hevesi içinde olması sebebiyle hem kilisenin hem de devletin en üstün yöneticisi olma iddiasıydı. Bu iddianın sürekliliğini korumaya çalışan kilise, gerek halk üzerinde uyguladığı sömürü politikasıyla, gerek fakirlik, tevazuu ve dinsel hayata bağlılık esaslarından uzak dinsel sorumluluklarının tam tersine vazgeçemediği lüks tutkusu nedeniyle kısa sürede geniş kitlelerin tepkisini çekmeye başladı. Ayrıca Reformun görünürdeki önemli sebeplerinden biri de kilisenin, toplanan vergilerin haricinde bir gelir kaynağının daha olmasıydı. Bu gelir kaynağı, dinsel istismar şeklinde tanımlanan endüljanstı.

²² Mehmet Ali Ağaoğulları- Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 90–92.

²³ Mehmet Ali Ağaoğulları- Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 93.

²⁴ Adnan Güriz, *Teorik Açından Mülkiyet Sorunu*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları No: 253, Ankara, 1969, s. 95.

²⁵ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 10–11.

Papalık iktidarını zayıflatma amacı güden ve kilise hiyerarşisinden kurtulmak isteyen reformcular, krallığın zorlayıcı gücüne gereksinim duymuşlardı. Bu güç daha da artırılmalı ve daha sağlam temeller üzerine oturtulması gerekiyordu. Bu, dünyevi iktidara daha bağımlı olmak ve siyasal iktidarın güçlenmesi demektir. Kral Tanrı'nın temsilcisiydi ve krala karşı çıkmak doğru değildi. Kral yasaya ve adalete uygun olarak yönetmese bile yine de ona itaat edilmeliydi. Bu düşünceler daha öncede belirttiğimiz gibi "ulus'un ve ulusal kilisenin" habercisiydi. Gerçekte krallıklar evrensel bir kilisenin içinde yer almaktansa, kiliseyi kendi sınırları içinde örgütleyip denetimleri altında alma yolunda ilerlemekteydiler ve bunun da ön koşulu, ulusal gücün tek bir merkezde toplanmasıydı. Bu amaçla, kralın görevleri düzenli bir bürokrasiye dönüştürülüyor, ulusal bir vergi sistemi kabul edilip sürekli bir ordu oluşturuluyordu. Fakat sorumsuz bir güce sahip olmak amacıyla iktidarlarını doğrudan Tanrı'ya bağlama çabasında olan ulusal krallıkların birer mutlak monark haline gelmeleri için vakit henüz erkendi²⁶.

Reform hareketi, Katolik kilisenin hiyerarşik örgütlenişini parçalamıştı. Dinsel bir yönü olan veya dinsel yönleri daha ağır basıyor gibi görünen "siyasal" bir hareket niteliği taşımakta olan ve reformu önceleyen ekonomik gelişmelerin hazırladığı bir arka planda belirginleşmeye başlamış olan "ulusalcı" duygular, kilisenin parçalanmasının gerisinde yatan temel nedendi. Reform hareketi, dinsel olanın dünyevi olanla ayrılması anlamında bir "laikleşme" değil, dinsel olanın dünyevi olana bağımlı olması anlamında bir "dünyevileşmeyi"²⁷.

Reform hareketi, vicdan alanında hüküm süren baskıyı ortadan kaldırmaya başlamış, Katolik inanç sisteminden ayrı inançların da var olmasına imkân sağlamıştı²⁸. Ortaçağ toplumunun dini söylemi ve feodal ekonomi ile egemenlik ilişkileri yerini bireyi merkeze alan ve dünyevileşmeye başlamış yeni bir söyleme bırakmıştı. Evreni açıklamak üzere hiyerarşik ve organik bir anlayış yerine matematiksel ve mekanik etkenlerin başrolü oynadığı yeni bir yaklaşım benimsenmeye başlamıştı. İnsan, Tanrı'ya doğrudan itaat etmekte yükümlü, belirlenmiş bir nesne olmaktan çıkarak kendi eylem ve edimlerini aklıyla yerine

²⁶ Mehmet Ali Ağaoğulları- Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 82-83.

²⁷ Mehmet Ali Ağaoğulları- Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 142-145.

²⁸ Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, Doğan Yayınevi, Ankara, 1969, s. 16.

getiren, dolayısıyla bunlardan sorumlu olan bir özne halini almaya başlamıştı. Burada Tanrı düşüncesi kültürel anlamada varlığını koruyordu, fakat insanın belirli noktada kendi kaderini belirleme özgürlüğüne sahip, bir anlamda özerk birey olarak kabul edilmeye başlandığı görülmüyordu²⁹. Yerel olarak tüm Avrupa’da güç kaybeden kilisenin, evrensel örgütlü yapısının bozulması nedeniyle ulusal kiliseler kurulmaya başlamıştı. Ulusal kiliseler de kralın iktidarına, güçlü olmadıklarından dolayı boyun eğmişlerdi. Din ve ulusal bilinç birbirini geliştirmişti. Reform ulusal ayrımları güçlendirdi. Avrupa’nın din ve “dinsel ülke” birliği ilkesi parçalandı. Modern ulus devletin önündeki en büyük engel, din de ortadan kalkmıştı. Kilise ticareti, çalışmayı, zenginliği, siyasal iktidarı ve dünyevi meşruiyet arayışlarını kutsayan bir boyut kazanmıştı³⁰.

Reform hareketlerinden önce kilise, Tanrı barışını kabul ettirerek toplumu feodal savaşlardan kurtarıp ferahlatacak kadar güçlüydü. Kilise eğitimi tamamen denetleyip, sadece kilise-devlet işlerini yürütebilecek insanları yetiştirirdi. Bu dönemde sadece kendi yasası egemendi. Reform hareketleriyle birlikte kral, savaşları durdurmakta daha başarılı oluyordu. Kilise haricinde bağımsız okullar kurulmaya başlanmıştı. Reform ile birlikte artık ticari pratik içinde yetişmiş, ülkenin ticaret ve endüstrisinin ihtiyaçlarını çok iyi anlayan insanlara güvenilebiliyordu. Aslında Reform ile birlikte verilen bu mücadele yükselen orta sınıfın feodalizme karşı en önemli temel kazanımlardandı³¹. Rönesans ile birlikte kazanımlar daha da artmış ve farklı alanlara yayılan eskiden kopuşlar modern ulus-devletin oluşumunu hızlandırmıştı.

1.1.3. Rönesans Hareketi

Rönesans Hareketi entelektüel, bilimsel, dinsel, sanatsal, toplumsal, tarihsel gibi tüm siyasal ve sosyal alanlarda büyük bir değişimin ve gelişimin yaşandığı bir

²⁹ Emrah Beriş, “Moderniteden Postmoderniteye”, Siyaset, 5. Baskı, Lotus Yayınları, Ankara, 2006, s. 485–486.

³⁰ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 13.

³¹ Leo Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, Çev. Murat Belge, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 97–98.

dönemdi. Bu dönemde kentler büyümüş, nüfus artmış, sanat ve uluslararası ticaret refahın göstergeleri olmuştu³².

Rönesans, “ortaçağdan modern topluma geçişten” öte bir anlam kazanmakta ve geçiş teriminin içerdiği tarihsel süreklilik imasından farklı olarak, bir kopuşu yansıtmaktadır. Rönesans’ın “süreklilik içinde bir değişme” anlamında, bir “geçiş” mi yoksa geçmiş ile köktenci bir “kopuş” mu olduğu sorusunun kesin bir cevabı yoktur³³. Bununla birlikte kavram yeniden dirilme ya da hayata dönme anlamında değil, yeni temellerden yola çıkılarak yeniden başlamak anlamında kullanılmaktadır³⁴.

Rönesans dini taassubun fikir üzerindeki baskısına başkaldırması ve insan aklının dini dogmanın etkisinden kurtulmasıdır³⁵. Rönesans hareketiyle birlikte, dinsel niteliği ağır basmayan bir “özgürlük” kavramı etrafında oluşan “bireycilik” anlayışının gelişimine temel oluşturan yeni bir insan felsefesinin temelleri atılmıştı³⁶. Kendi akıl ve yeteneğine güvenen, teolojik bağlardan arınmış insan tipi, Rönesans insanını tanımlamaktadır³⁷.

Toplumsal yaşam koşulları tarafından kuşatılmış, dine uygun, kanaatkar ve münzevi bir yaşam süren eski çağın durağan insan tipi yerini Rönesans ile birlikte yazgısına hakim olmaya çalışan, tam da kapitalizmin öngördüğü gibi “girişimci ruh” a sahip dinamik bir insan anlayışına bırakmıştı³⁸.

Rönesans döneminin temel kavramı, insanın tarih ve doğa dünyasına yeniden kattığı ve bu açıdan yorumladığı Hümanizm olmuştur. Hümanizm insanın değerini kabul eden, onu her şeyin ölçüsü olarak tanımlayan, insanın doğasını, sınırlarını ya da ilgilerini konu edinen bir felsefedir. Hümanizm, geleneksel Ortaçağ Tanrı anlayışı karşısında insanın değerini ve özgürlüğünü savunmaktadır. Hümanizm ile inanan insan yerini, sorgulayan insana bıraktı. Teknik, sanat, bilim alanlarında çok hızlı ve

³² Jacob Ben-Amittay, *Siyasal Düşünceler Tarihi- Çağlar Boyunca Siyasal Düşüncenin Değişimi*, Savaş Yayınları, Ankara, 1983, s. 117.

³³ Mehmet Ali Ağaoğulları- Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 153.

³⁴ Paul Faure, *Rönesans*, Çev. Hüseyin Boysan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 7.

³⁵ Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, s. 14.

³⁶ Mehmet Ali Ağaoğulları- Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 155.

³⁷ Jacob Ben-Amittay, *Siyasal Düşünceler Tarihi- Çağlar Boyunca Siyasal Düşüncenin Değişimi*, s. 118.

³⁸ Lucien Febvre, *Rönesans İnsanı*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 1995, s. 11.

yaygın bir gelişme olması nedeniyle, kilisenin dogmatik düşünceleri çürütülerek kilisenin değeri zayıflatıldı. Böylelikle dinsel iktidar yerini, aklın iktidarına bıraktı. Hümanizm, “yaşamını kendisi organize eden bireysel bir insan” düşüncesini, yeni insan şekli olarak modern çağa miras bıraktı³⁹. Fakat Ortaçağ’da egemen olan dinsel inanışa göre bu dünyanın değeri, insanı öbür dünyaya hazırlayışı ile ölçülüyordu. Oysa hümanistler insanın bu dünyadaki yaşamı ve yeriyle ilgilenmişlerdi. İnsanın sevinci ve kederi gibi bütün duyguları, yanılırları ve tutkuları ile ele alınıp incelenmeliydi. Bütün bunlar insanın kendini keşfetmesine neden oldu⁴⁰.

Rönesans ile başlayan insanın hazır bulduğu gelenek şemalarından kopup hayatının düzenini kendi aklı ile bulma girişiminin en yüksek noktası, bu sürecin en arınmış, en klasik formuna ulaşması “Aydınlanma Çağı”na denk düşmektedir⁴¹. Akıl ile birlikte gelenekselden kopuşu yansıtan modern ilkeler bu çağda kendini göstermiş ve siyasal düşünceler tarihinin önemli bir yerini işgal ederek siyasal akımların gelişiminin ve ayırım noktalarının kavşağını oluşturmuştu.

Rönesans döneminde ulus-devlet anlayışı öne çıkarak din temelli devlet anlayışlarından vazgeçilmeye başlanmıştı. Bu düşünceye paralel olarak insanlar, kul ya da ümmet idesiyle değil, ulus-devletin bir bireyi olarak görülmüştü. Böylece birey olarak insan, kişi olma hakkına sahip olmuştu. Birey konumuna yükselmesiyle kişi yönetici, soylu ya da din adamı karşısında hak ve özgürlüklerini kullanarak özgür insan olma talebinde bulunmaya başlamıştı⁴².

1.1.4. Aydınlanma Çağı

Ortaçağ’ın hayat anlayışına karşı yeni bir dünya görüşü olarak ortaya çıkan 18. yüzyıl felsefesine “Aydınlanma Felsefesi”, bu felsefenin içinde yer aldığı döneme de “Aydınlanma Çağı” adı verilmektedir⁴³. Aydınlanma Çağı, siyasal

³⁹ Nicola Abbagnano, “Hümanizm”, Çev. Nesrin Kale, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: 25, Sayı: 2, s. 763–767.

⁴⁰ Gamze Güngörmüş Kona, *Batı’da Aydınlanma Doğu’da Batılılaşma*, Okumuş Adam Yayınları, İstanbul, 2005, s. 41–42.

⁴¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 2. Baskı, Remzi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 326.

⁴² A. Kadir Çüçen, “Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri Ve Eleştirisi”, *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, Atatürk’ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, Yıl: 2006, s. 26.

⁴³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 324–325.

düşüncenin gelişmesinde en verimli çağlardan biri olarak ortaya çıkıyordu⁴⁴. Bu çağda “insanın varlığı ve bu dünya içerisindeki yeri” düşüncesi Batı dünyasının kültür yapısını etkiliyordu. Aydınlanma insanın kendine özgü yaşamasının, gelişmesinin yolunu açan bir yaşama anlayışıydı. Yani Aydınlanma Çağı’nda insanın kendisi olması istendi⁴⁵. Kendisi olan insan, “aklını” kullanarak “özgür”ce karar alma becerisini kazanıp diğer insanlarla “eşit” bir şekilde yaşamlarına devam ederek kilisenin dinsel kural ve yükümlülüklerinden sıyrılıp “bilimsel bilgi” peşinde gerçeğe ulaşma cesaretini erişerek kendi istedikleri bir düzeni kurma çabası içerisinde modern olanın temelini atmıştı.

Paris’te ortaya çıkıp tüm Avrupa’ya ve Amerikan kolonilerine yayılan Aydınlanma, yeni tartışma ve eleştiri anlayışıyla kendilerini büyük bir hareketin reformcu birer parçası olarak gören düşünürler⁴⁶ arasında entelektüel bir uyum havası yaratmış bir akımdı⁴⁷. Immanuel Kant Aydınlanma nedir? (1784) sorusuna yanıt ararken Aydınlanmayı: “kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayan insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması⁴⁸” şeklinde tanımlamış ve bunun nedenini de aklın kendisinde değil, başkasının kılavuzluğu ve yardımcı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini göstermeyen insanda aramıştı. Bunun sonucunda “Sapare Aude! yani Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!” sözü Aydınlanma çağının mottosu şekline dönüşmüştü.

Rönesans ve Reform hareketlerine dayanan Aydınlanma felsefesinin amacı, uzun bir süreden beri insanları baskı altında tutan, saf akılla yeterli bir açıklanma yeteneğine sahip olmayan, açıklanabilmek için doğaüstü, mistik kavramlara ya da gelenek ve adetlere dayanmak zorunluluğuna sahip tüm boyunduruklara karşı çıkıyor

⁴⁴ Ernst Cassirer, *Devlet Felsefesi*, Çev. Necla Arat, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1984, s. 177.

⁴⁵ Atilla Erdemli, “Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes”, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Sayı: 27, Yıl: 1997, s. 99–100.

⁴⁶ “İlk temsilcileri arasında Descartes ve Leibniz’in bulunduğu Aydınlanma düşüncesinin en önemli temsilcilerinin, Büyük Britanya’da John Locke, David Hume ve Adam Smith; Fransa’da Denis Diderot, Claude Adrien Helvetius, Montesquieu, Jean Jacques Rousseau ve Voltaire; Almanya’da is Christian Wolff Johann Gottfried Herder ve Immanuel Kant olduğu söylenebilir.” (*Ahmet Cevizci-Kazım Küçükalp, Batı Düşüncesi- Felsefi Temeller, İsam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 135.*)

⁴⁷ Lloyd Spencer- Andrzej Krauze, *Aydınlanma*, Çev. Erhan Kibaroglu, NTV Yayınları, İstanbul, 2012, s. 3.

⁴⁸ Immanuel Kant, *Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt*, Çev. Nejat Bozkurt, Felsefe Yazıları, 6. Kitap, 1993, s. 139.

olmaktı⁴⁹. Bu nedenle Aydınlanma doğaüstü ilkelere başvurmaksızın, akıl ve deney bilgisine dayanarak ileri sürülen görüşleri referans noktası sayan bir yaklaşım içerisinde seçkinleşen kültürel bir dönemi, bilimsel keşif ve eleştiri çağını ve bu doğrultuda ortaya çıkan toplumsal hareketin felsefi düşüncesini ifade eder⁵⁰.

Aydınlanma düşünürleri, daima eylemle yakın ilişki içerisinde düşündükleri “bilgiyi” ve bilgi edinme sürecini sadece kendi eleştirel aklıyla belirlemesi gereken insanın herhangi bir otorite ya da önyargı tarafından etkilenmesine karşı çıkmışlardı⁵¹. Bu dönemde ahlak, yavaş yavaş dini duygulardan bağımsız bir hale gelmişti. “Erdem” ilkesi laikleşti ve erdemli kişi denildiğinde kendi yurttaşlarına en fazla yararı dokunan kimse akla geliyordu. Bu yarar aynı zamanda “mutlu” olmayı da beraberinde getiriyordu. Bu mutluluk bireyin mutluluğunun yanı sıra birlikte mutluluk, ortak mutluluktu⁵². Doğanın yapısını kavramaya başlayan Aydınlanma düşünürlerinin doğa bilimi anlayışıyla insanlara doğa üzerinde egemen olma yollarını açıklamışlardı. Akıl ile nesnelere üzerinde egemen olma bilincini ve gururunu kazanmış olan insan, kültür dünyasını da aynı akılla aydınlatıp ona egemen olmak istemişti⁵³.

18. yüzyıl Fransız burjuvazisi akla öncelik tanıyan bu dünya görüşüne dayanarak eski rejimi sıkı bir eleştiri süzgecinden geçiriyordu. Kendi amaç ve isteklerine uygun olan bu dünya görüşünü bütün insanlara seslenen bir felsefe haline getirerek, evrensel bir nitelik kazandırıyor. Feodal düzen içinde yavaş yavaş gelişerek iktisadi ve sosyal alanda üstünlüğü ele geçiren burjuva sınıfı iktidardan pay için yeni bir dünya görüşü, yeni bir felsefe, yeni bir iktisadi ve sosyal doktrin getirmişti⁵⁴. Halkın sefaleti, yozlaşmış ve çürümüş saray hayatı ve despot bir iktidar, ikiyüzlü din adamları, o dönemde Fransa’da geleneklerin ve manevi değer diye ileri sürülen şeylerin birer kandırmaca olduğu, dönemin genel özelliği⁵⁵. Bu nedenle Aydınlanma felsefesinin dayandığı ilkeler, sadece burjuvaziye değil, bütün insanları

⁴⁹ Murat Sarıca, *100 Soruda Fransız İhtilali*, 2. Baskı, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1981, s. 21.

⁵⁰ Selahattin Hilav, *Felsefe Yazıları*, 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s.421 ve Ahmet Cevizci- Kazım Küçükalkp, *Batı Düşüncesi- Felsefi Temeller*, s. 134.

⁵¹ Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, Çev. Emre Arslan, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1999, s. 14–15.

⁵² Murat Sarıca, *100 Soruda Fransız İhtilali*, s. 22.

⁵³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 327.

⁵⁴ Murat Sarıca, *100 Soruda Fransız İhtilali*, s. 19.

⁵⁵ Selahattin Hilav, *Felsefe Yazıları*, s. 420–421.

kapsayan eski düzenden yana olanlara karşı (soylular, rahipler) bütün insanların mutluluğunu amaç edinmiş görünen ilkelerdi⁵⁶. Burjuvazinin sunduğu ilkeleri Voltaire şu şekilde tarif etmişti⁵⁷: “Ticaret zenginliği, zenginlik hürriyeti, hürriyet ticaretin gelişmesini, ticaretin gelişmesi ise devletin büyüklüğünü sağlar”.

En nihayetinde Aydınlanma düşüncesi, toplumsal tarih açısından Batı burjuva düşüncesinin gelişiminde önemli bir aşamanın karşılığıydı. Bu düşünsel gelişimi sağlayan ekonomi ve her şeyin ötesinde onun zorunlu ögesi olan mübadele⁵⁸ aydınlanma felsefesinin temel değerleri olan devlet-toplum-birey arasındaki ilişkiler dengesini belirleyen ve piyasa ekonomisinin kategorileriyle benzeşen birey, bireyin özerkliği ve özgürlüğü, eşitliği, hoşgörüsü, mülkiyeti ve evrenselliği burjuvazinin rahat bir şekilde ekonomik faaliyetlerini yürütebilmesi için yeniden düzenlenmesi gereken kategorilerdi. Böylelikle mübadeleyi yapan kişiler arasındaki biricik ilişki olan “sözleşme” ilişkisi karşılıklı olarak bağlayıcı bir taahhüt yaratan “özerk birey”lerin iradi anlaşması oluyordu. “Mülkiyet” edinme hakkına sahip olan satıcı ve alıcının birbirlerini buldukları yer olan piyasada, sınıf ve zenginlik farkları ne kadar büyük olursa olsun sözleşmenin zorunlu koşulu olarak varsayılan “eşit” ve “özgür” tarafların kişiliğinden tamamen bağımsız dinsel ve ahlaki inançlarını da tümüyle göz ardı eden bir “hoşgörü” anlayışıyla her yerde geçerli olabilecek ekonomik ilişkiler ağı ören “evrensellik” ilkesi mübadele için önemliydi⁵⁹. Eleştirel bireycilik, özgürlük, bütün insanların eşitliği, hukukun evrenselliği, hoşgörü ve özel mülkiyet hakkı Aydınlanmanın ortak paydalarıydı. Bunları insan ve toplum varlığının temel doğal değerleri olarak kabul eden Aydınlanma düşünürlerinin her biri diğerlerinden farklı yollarla kendi dünya kavrayışlarını bu temel değerlerle kurup savunmuşlardı⁶⁰. Öte yandan sözleşme Aydınlanmanın toplum ve özellikle devlet düşüncesindeki temel zihinsel kategorisiydi. Bu nedenle başta aydınlanma düşünürleri olmak üzere, bütün düşünürlerin toplumu bir topluluk, bir ulus, bir devlet kurmak için bir araya gelen çok sayıda özerk birey arasındaki sözleşme olarak görmeleri yeterince doğaldı.

⁵⁶ Murat Sarıca, *100 Soruda Fransız İhtilali*, s. 20.

⁵⁷ Murat Sarıca, *100 Soruda Fransız İhtilali*, s. 22.

⁵⁸ Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 33.

⁵⁹ Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 37- 41.

⁶⁰ Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 42.

Hobbes'tan Locke'a kadar farklı düşünürlerde ve hepsinden önemlisi Rousseau'nun "Toplumsal Sözleşme"si⁶¹ bu minvalde düşünmek yerinde olur.

Aydınlanma felsefesini önemli kılan neden, bu çağın tüm gücünün düşünceden çok eylem üstünde toplanmış olmasıydı. Düşünceler artık soyut olarak kabul edilmiyordu. Çünkü onlar büyük siyasal savaşımın silahları şekline dönüşmüştü. Aydınlanma düşünürleri kuramsal ve eylemsel us arasında hiçbir zaman kesin bir ayırım kabul etmemişlerdi. Kuramla eylem, düşünce ile yaşam arasında hiçbir dönemde 18. yüzyıldaki kadar tam bir uyum olmamıştı. Bu çağda tüm düşünceler hemen eylemlere dönüştürülüyordu. Tüm eylemler genel ilkelere bağlanıyor ve kuramsal ilkelere göre yargılanıyordu. 18. yüzyıl kültürüne gücünü ve içsel birliğini vermiş olan bu özellikti. Yazın ve sanatın, bilim ve felsefenin ortak bir noktaları vardı ve aynı erek için birbirleriyle iş birliği yapıyorlardı. Çağın siyasal büyük olayları, bu yüzden böylesine genel bir coşkunculukla selamlanmıştı⁶². Yüzyılın ilk yarısında İngiltere'de tarım devriminin olması, ikinci yarısında sanayi devrimi hızlanması, 1776'da Amerikalı kolonistlerin İngiltere'ye karşı ayaklanması ve en nihayetinde 1789 Fransız Devrimi'nin yaşanması Aydınlanma felsefesiyle ortaya çıkmış olan temel değerleri eyleme çevirerek tarihsel bir gerçeklik yaratma girişimleriydi⁶³. Sanayi ve Fransız Devrimleri bu anlamda, devletin modern ulus devlete doğru evrilmesindeki en önemli siyasal, sosyal ve ekonomik değişimlerin başında gelmişlerdi.

1.1.5. Sanayi Devrimi

15. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Reform ile evrensel kilise düşüncesinin yıkılmaya başlaması, özgürlük kavramı etrafında dolaşan modern bireyin başlangıç evresi olan Rönesans ile Aydınlanma çağıyla insan aklının önem kazanması, ulusal devletlerin ortaya çıkmaya başlaması, Sanayi devrimi ve ekonomik gelişmelerle Batı Avrupa tamamen başka bir yapı haline gelmişti. 18. yüzyılda başlayıp etkilerini ağırlıklı olarak 19. yüzyılda gösteren Sanayi devrimi, başta İngiltere'nin ve daha

⁶¹ Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 37.

⁶² Ernst Cassirer, *Devlet Felsefesi*, s. 178–179.

⁶³ Lloyd Spencer- Andrzej Krauze, *Aydınlanma*, s. 8.

sonra Batı Avrupa ve Amerika'nın toplumsal, iktisadi, demografik ve teknolojik yapısında hızlı ve radikal bir değişime yol açmıştı.

Sanayileşme, pamuğu işleyen makinelerin icat edilmesiyle dokuma alanında başlayıp buhar makinesiyle devam etmişti. Bu süreçte, bir işin çeşitli parçalarının üretimini üstlenen işletmeler yerine, aynı işi bütünüyle yapan fabrika sistemine geçilmişti. Yani iktisadi faaliyetin tipik üretim birimi olan aileden ayrılıp, fabrika sistemine geçilmişti. Yerel kullanımdan ülke çapında ve uluslararası pazarlar için üretime doğru bir uzmanlaşmaya geçiş yaşanmıştı⁶⁴.

Sanayi devrimi, insanlar arasında yeni bir tür ekonomik ilişkinin, yeni bir üretim sisteminin, yeni bir toplumun ve yeni bir tarihsel dönemin⁶⁵ karşılığıdır. Zaman ve mekan anlayışındaki devrim, doğa ve insan anlayışındaki devrim, madde ve paraya yönelme, rasyonalizm, bireycilik gibi düşünce ve davranış yapısındaki değişimler Sanayi devriminin düşünsel boyutunu oluşturan etmenlerdir⁶⁶.

Ekonomik ve sosyal yapıdaki değişimler sanayi devriminin gerçekleşmesine şu şekilde katkıda bulundu: geleneksel üretim yöntemlerinin aynen uygulanmaları veya bu yöntemlerin geliştirilmesiyle karşılanabilecek bir talebin yerine, çok hızlı ve sınırsız bir biçimde büyüyen bir talep bulunması, üretimi devrimci bir tarza yönelten koşulların başında gelmektedir⁶⁷. Sanayi devriminin ilk adımı olan pamuklu dokumacılık üzerine ihracatın yapılmasıyla deniz taşımacılığının ve kentleşme süreciyle birlikte ülke içi karayolu taşımacılığının gelişmesine, sanayi ekonomisinin iç pazarda yaygın bir hale gelmesine, Avrupa'ya altın, gümüş gibi değerli madenlerin akımına ve bunların zenginliği arttırmasına ve aynı zamanda teknik alanda icatların hızla artmasına neden oldu⁶⁸. Nüfus artışıyla daha fazla tüketicinin ve üreticinin talepkar olması, aynı zamanda insanların para dışı gelir türlerinden parasal gelir türlerine kaymasıyla geniş bir müşteri kitlesinin meydana gelmesi, iç pazarı daha da

⁶⁴ Phyllis Deane, *İlk Sanayi İnkılabı*, Çev. Tefik Güran, T, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 1.

⁶⁵ Eric J. Hobsbawm, *Sanayi ve İmparatorluk*, Çev. Yalçın Gülerman- Abdullah Ersoy, Dost Yayınları, Ankara, 1987, s. 49.

⁶⁶ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 15.

⁶⁷ Eric E.J. Hobsbawm, *Sanayi ve İmparatorluk*, s. 28.

⁶⁸ Eric J. Hobsbawm, *Sanayi ve İmparatorluk*, s. 36.

genişletti,⁶⁹ modern değerlerle uyumlulaştırdı. Modernleşme sürecinin önemli unsuru olan bu gelişmeler, modern toplumun ekonomik temellerini oluşturdu.

Sanayi devrimi, sadece makinelerin icadı değildir, aynı zamanda birbirine zıt iki toplumsal sınıfın doğmasıdır: fabrika, atölye gibi tüm üretim araçlarına sahip olan burjuva sınıfı ve üretim araçlarından yoksun yoksul iřçiler⁷⁰. Gerçekten de sanayi devriminin refah sağlama özelliği ile sosyal bir dönüşüm yaratma özelliği arasında bir ilişki vardı. Yaşamları sanayi devrimi nedeniyle en az değişikliğe uğrayan sınıflar, aynı zamanda kendilerine maddi anlamda en fazla yarar sağlayabilenlerdi. Bu ilişki tersinden bakılınca da doğrudur. Sanayi devrimi, insanların eski yaşam biçimlerini ortadan kaldırarak, onlara yeni yaşam biçimleri bulmakta veya yaratmakta özgür kıldı⁷¹. Sanayi Devriminin yarattığı ortamda özgürlüğün her alanda yayılmasına çalışan burjuvazi güçlenmiş ve kendini güçlü tutacak devlet anlayişlarını savunmuştu.

Sanayi devriminin ortaya çıkardığı çok yoğun ve aşırı kapitalistleşme ortamında iş bölümüne dayalı üretim, emeğin yerini sermayenin alması, sermaye birikimi,⁷² özel mülkiyet, serbest girişim, bireycilik ve güvenlik temel konular olmuştur. Sanayi devrimi, kapitalistleşme ortamındaki gelişmelerle modern devletin ekonomik bir tabana oturmasına sebep olmuřtu⁷³. Gelenek ile modern arasındaki ayırımın en belirgin yönlerinden biri olan Sanayi devrimi, siyasal, toplumsal ve kültürel yapıları doğrudan etkileyerek modernleşme sürecinin önemli bir bölümünü oluşturmuştu. Ülke içi pazarların yoğunlaşması ve uluslararası ticaretin ivme kazanmasıyla bu süreç, ulus-devletin daha somut bir görüntüsünün belirginleşmesine neden olmuştu.

1.1.6. Fransız İhtilali

18. yüzyılın ikinci yarısı, Avrupa'nın eski rejimleri ve ekonomik sistemleri için bir bunalım/ kriz çağının yanı sıra aynı zamanda Avrupa'nın toplumsal ve

⁶⁹ Eric J. Hobsbawm, *Sanayi ve İmparatorluk*, s. 28.

⁷⁰ N.Y. Yeliseyeva, *Yakın Çağlar Tarihi*, Çev. Yunus Çakır, Konuk Yayınları, İstanbul, 1975, s. 33.

⁷¹ Eric J. Hobsbawm, *Sanayi ve İmparatorluk*, s. 64.

⁷² Raymond Aron, *Sanayi Toplumu*, Çev.E.Gürsoy, Dergah Yayınları, İstanbul, 1997, s. 65–66.

⁷³ Werner Stark, *İktisadi Düşünce ve Toplumsal Gelişme*, İktisat Risaleleri, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 223, aktaran, Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 15.

siyasal yapısını değiştirmiş olan özgürlük hareketleriyle dolu⁷⁴ fırsatlar çağı da olmuştu. Bu yüzyılda Fransa’da devrim öncesindeki toplumsal ve ekonomik düzene yaygın bir biçimde “eski rejim/ ancien regime” ismi verilirdi. Eski rejimin ekonomik olarak kötü, siyasal yönden baskıcı ve dengesiz toplumsal koşulları Fransız Devrimi’nin yaşanmasına neden olmuřtu⁷⁵.

18. yüzyılda Fransa’da herkes bir zümrenin (ordre) mensubu olarak doğmakta ve farklı hukuki statüye sahip olmaktaydı. Fransız düşünürü Voltaire bu toplumsal yapıyı, “milletin içinde milletler” olarak nitelendirmekteydi⁷⁶. Ortaçağ sosyal düzeninin bir görüntüsü olan dua edenler, savaşanlar ve çalışanlar ayrımı, 18. yüzyıl Fransa’sında rahipler düzeni, soylular düzeni, milletin büyük çoğunluğunu içine alan halk düzeni (Tiers Etat) şeklinde görünüyordu⁷⁷. Kendini “krallığın birinci düzeni” ilan eden rahipler düzeninin önemli bir takım siyasi ve mali (vergi) imtiyazları vardı. Krallığın “ikinci düzeni”ni teşkil eden toplumun hakim sınıfı olan soylular düzenin menfaatleri çoğu zaman birbirine zıttı ve ayrıca bu sınıf siyasi bakımdan devletin, kilisenin, ordunun bütün yüksek görevlerini tekeline almaya çalışıyordu. Ülke nüfusunun büyük bir kısmını oluşturan “üçüncü düzen” 15. yüzyılın sonlarından beri “halk” adı ile anılıyordu. Köylerde ve şehirlerde yaşayan temelde toprak işçileri, zanaatçılar ve tacirler küçük burjuvaziyi, soylu olmamış yargıçlar, avukatlar, noterler, profesörler ve hekimler gibi serbest meslek sahipleri orta burjuvaziyi, maliyeciler ve büyük ticaret işleriyle uğraşanlar büyük burjuvaziyi teşkil ediyorlardı. Fakat bunların arasındaki hiyerarşik yapılanma belirgin deęildi⁷⁸. Her türlü ayrıcalıktan yoksun olan bu sınıf, bütün vergileri ödüyordu. Fakat en önemlisi bu üç düzenin üzerinde kral vardı⁷⁹. Kral mutlak, sınırsız, bir, bütün, bölünemez ve bir başkasına ne verilebilir ne de devredilebilir iktidarını Tanrı’dan alırdı. Kral bütün kanunların ve adaletin kaynağıydı. Çünkü kral canlı kanundu. Yani “lex rex”ti (kanun kraldır)⁸⁰.

⁷⁴ Eric J. Hobsbawm, *Devrim Çağı (1789–1848)*, Çev. Bahadır Sina şener, 3. Baskı, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2003, s. 63.

⁷⁵ Toktamış Ateş, *Siyasal Tarih*, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 94.

⁷⁶ Murat Sarıca, *100 Soruda Fransız İhtilali*, s. 8.

⁷⁷ Albert Soboul, *1789 Fransız İnkılap Tarihi*, Çev. şerif Hulusi, Cem Yayınevi, İstanbul, 1969, s. 19.

⁷⁸ Albert Soboul, *1789 Fransız İnkılap Tarihi*, s. 21- 32.

⁷⁹ Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789–1914)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1997, s. 33.

⁸⁰ Albert Soboul, *1789 Fransız İnkılap Tarihi*, s. 74–76.

18. yüzyılda sanayi alanında meydana gelen gelişme Fransa'nın siyasal, sosyal ve ekonomik yapısını etkilemişti. Üretim artması nedeniyle tüccarlar ve sanayiciler zenginleşmişlerdi. Fakat Fransa'nın ayrıcalıklı sınıflar sistemi, ekonomik yönden kuvvetlenen burjuvazinin siyasal ve sosyal hayatı etkilemesinin önünü tıkamıştı. Ekonomik olarak ağırlık, burjuvaziye geçtiği halde toplumun en dar kesimi olan soylular ve rahipler menfaatleri yönünde siyaset belirliyorlardı⁸¹. Yani burjuvazinin önünde biri siyasi diğeri iktisadi iki esaslı sorun vardı. Siyasi sorun iktidarı paylaşmak sorunuydu. Bu süreçte burjuvazi, propagandasını o zamanki düşünürlerin üzerinde durduğu konular aracılığıyla yürütüyordu. Tanrısal hakka dayanan krallık rejiminin eleştirisi, baskıcı hükümet idaresinden nefret, soylular düzenine ve bu düzenin imtiyazlarına karşı çıkışlar, vergi karşısında eşitlik ve medeni eşitlik, herkesin yeteneğine göre işe alınması gibi daha birçok düşünce üzerinde duruldu. Burjuvazinin iktisadi sorunu ise devletin değişmemesiydi. Çünkü kapitalizmin gelişmesi devletin değişmesine bağlıydı. Ekonominin kötü bir şekilde yönetilmesi burjuvazinin yararlandığı bütün iktisadi faaliyetlere zarar veriyordu. Aynı zamanda bu alandaki hiyerarşik yapılanmanın getirdiği zenginliğin paylaşımı burjuvaziye olumsuz yönde etkiliyor ve milli bir pazar kurulmasını engelliyordu. Onun için devlet, burjuvazinin kendi işlerini yürütmekte uyguladığı düzene göre teşkilatlandırılması gerekiyordu⁸².

Yedi Yıl Savaşları'nda yenilip Kuzey Amerika'daki ve iki ticaret merkezi dışında Hindistan'daki bütün sömürgelerini kaybeden Fransa, Britanya'nın himayesindeki Amerikan kolonilerinin bağımsızlık savaşı için Amerikalılarla ittifak anlaşması imzalayıp borç para vermeleri nedeniyle monarşinin otoritesini ve özgüvenini sarsan bir "mali krizin" içine girmişti⁸³. Bunun yanı sıra siyasal iktidarın sahibi olan "Krallık Rejim"i ve Fransız siyasi düşünürlerinden Tocquville'in belirttiği gibi, "Ortaçağ kalıntısı toplumsal müesseseler"⁸⁴ bütün ağırlığıyla en çok

⁸¹ Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789–1914)*, s. 35.

⁸² Albert Soboul, *1789 Fransız İnkılâp Tarihi*, s. 69.

⁸³ Scott Trask, "Fransız Devrimi'nin Gerçek Sebebi Neydi", Çev. Bilal Canatan, *Liberal Düşünce Dergisi- Aydınlanma-*, Sayı: 37, Yıl: 2005, s. 79–80.

⁸⁴ Murat Sarıca, *100 Soruda Fransız İhtilali*, s. 3.

halk sınıflarının yani daha çok köylülerin sırtına yüklenmişti⁸⁵. Bu şartlar altında halk için Fransa'yı devrime götüren temel neden “öfke ve açlık” olmuştu⁸⁶.

Fransız Devrimi, 1640 İngiliz ve 1776 Amerikan devrimleri deneyimlerinden yararlanabilmek gibi bir üstünlüğe sahip olmuştu⁸⁷. Devriminin fikri kaynakları daha önce de bahsettiğimiz gibi Aydınlanma Çağı düşünürlerinde aranmalıdır. Kilisenin ve devletin tahakküm idealine muhalif olan Aydınlanma felsefi, eleştirel aklı uyandırıp geliştirerek yeni fikirlerin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Aydınlanma felsefesi her alanda tahakkümün ve geleneğin yerine aklı koydu⁸⁸. Fransız Devrimi'nin başlamasından hemen sonra bir siyasal broşürde şunlar yazıyordu: “Eski anıtlardan daha yaşlı, güvenilir yol göstericilerimiz var. Bunlar her yerde varolan ve tüm insanların sahip oldukları yol göstericilerdir. Düşüncelerimizi yönetecek us, duygularımıza yön verecek ahlaklılık ve doğal hukuk”⁸⁹. Yani düşüncenin eyleme geçme hali olarak nitelenen Aydınlanma Çağı'nda Fransız Devrimi eyleme geçme hali olmuştu. Ayrıca Amerikan kolonilerindeki bağımsızlık hareketi de devrime örnek teşkil etmişti. Bizzat harekete katılan Fransızlar, bir halkın özgürlük ve haklar uğruna iktidara itaat etmediğini görmüşlerdi. Ayrıca Amerikan Devrimi'nden sonra insanların insan olmaları dolayısıyla bir takım temel hak ve hürriyetlere sahip olduğu fikrinin somut görüntüsü olan Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nin kabul edilmesiyle her türlü şiddet ve otorite karşısında zafer kazanıldığını da görmüşlerdi⁹⁰.

Baştan aşağı eşitsizliğe ve ayrıcalıklara dayanan Fransa'nın toplumsal yapısı, devrimi kolaylaştıran bir faktördü. Özellikle halk, mutlak hükümdarın otoritesinin zayıfladığı anda infial ve tepkisini göstermişti⁹¹. Vergi imtiyazlarına ve şerefli imtiyazlara sinirlenen burjuvalar ile bütün halk, aristokrat imtiyazlarına karşı beslenen ortak düşmanlıkta birleşip hakim sınıfa karşı gelmişler⁹². Aynı zamanda

⁸⁵ Albert Soboul, *1789 Fransız İnkılâp Tarihi*, s. 13.

⁸⁶ Scott Trask, “Fransız Devrimi'nin Gerçek Sebebi Neydi”, s. 85.

⁸⁷ Sina Akşin, “Fransız İhtilalinin II. Meşruiyet Öncesi Osmanlı Devleti Üzerindeki Etkileri Üzerine Bazı Görüşler”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 49, Sayı: 3, Yıl: 2002, s. 24.

⁸⁸ Albert Soboul, *1789 Fransız İnkılâp Tarihi*, s. 61.

⁸⁹ Ernst Cassirer, *Devlet Felsefesi*, s. 182.

⁹⁰ “1789 Ağustosunda Milli Mecliste “İnsan ve Vatandaş Hakları Demeci” fikrini ilk ortaya atan kişi, Amerikan bağımsızlık savaşına katılan ve Amerikan Bağımsızlık Demecini yaşamış olan Lafayette'ydı. (Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789–1914)*, s. 36.)

⁹¹ Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789–1914)*, s. 34.

⁹² Albert Soboul, *1789 Fransız İnkılâp Tarihi*, s. 25.

çoğu düşünür burjuva sınıfının sosyal ve iktisadi menfaatlerine uygun düşünceleri dile getirmişti. Bu “kriz” döneminde burjuvazide kendini geliştirme “fırsat”ını yakalamıştı. Bu nedenle gelişen iktisadi yapısı ve fikriyle burjuvazi, bu halk için biricik kılavuz olarak görünüyordu. Sonuçta Fransız burjuvazisi geçmişine, oynadığı role, menfaatlerine uygun, akla dayanan, krallık rejimini tenkit eden, evrensel bir değer kazanan bir felsefe vücuda getirmiş, bütün Fransızlara ve bütün insanlara seslenmişti⁹³.

Uzun bir süreden sonra kralın isteğiyle Versailles’da toplanan Etats Généraux’da⁹⁴, halkın temsil yetkisi neredeyse soylularla eşitti. Oturumun başlamasıyla soylular ve halk temsilcilerinin üstünlük mücadeleleri sonucunda Sieyes’in önerisi üzerine önce “Ulusal Meclis” ilan edildi ve kral diğer tabaka temsilcilerinin Ulusal Meclis’e katılmasını kabul etmek zorunda kalmıştı. Meclis “Ulusal Kurucu Meclis” olarak kabul edilmiş. Daha sonra bir de anayasa komisyonu oluşturulmuştu. Böylelikle milli hâkimiyet hukuken mutlakiyetçi krallığın yerini almış görünüyordu. Fakat kral ve aristokrasi bu olup bittiyi kabul etmiş gibi görünseler bile halkı tekrar itaat altına almak için kuvvete yani orduya başvurmağa karar vermişlerdi. Kralın niyeti meclisi dağıtmaktı. Bu gelişmelere karşın 14 Temmuz’da Paris halkının ayaklanıp Ancien Regime’in en önemli simgelerinden biri olan “Bastille Hapishanesi”ni ele geçirmesi ve yıkması ülkenin dört bir yanında halkı sokağa dökmüştü. Bu tarihe kadar ilk önce Paris’te, sonra da kentlerde yaşanan devrim, daha sonra da kırsal alana sıçramıştı. Burjuvazi Ancien Regime’e son darbeyi indirmek amacıyla, “feodal rejim bütünüyle yıkıldı” kararını almıştı⁹⁵. Devrimin Fransızlara getirdiği, yeni düzenin “ilmihal kitabı” olan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi⁹⁶, anayasalı döneme giriş ve bunlara bağlı olarak bir Fransız ulusunun oluşmasıdır. Sonuçlarının doğrudan⁹⁷ ya da dolaylı bir şekilde yayılması

⁹³ Albert Soboul, *1789 Fransız İnkılâp Tarihi*, s. 13–14.

⁹⁴ Etats Généraux: ruhban, soylular ve üçüncü tabakayı bir araya getiren ve 1614’ten bu yana toplanmayan, Ortaçağ’a mahsus bir temsili meclisti. (Scott Trask, *“Fransız Devrimi’nin Gerçek Sebebi Neydi”*, s. 83.)

⁹⁵ Mehmet Ali Ağaoğulları, “Fransız Devrimi: Halk Sahneye Çıkıyor”, *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasi Düşünceler*, (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları), 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 602–603 ve Albert Soboul, *1789 Fransız İnkılâp Tarihi*, s. 138–139.

⁹⁶ Albert Soboul, *1789 Fransız İnkılâp Tarihi*, s. 185.

⁹⁷ Eşitlik, özgürlük, ulusçuluk gibi Fransız düşünceleri ve kurumları doğrudan doğruya Napoleon ordularınca bütün Kuzey, Orta ve Güney Avrupa’ya yayılmıştır. Napolyon dönemi aynı zamanda Fransa’nın hukuk ve yönetim düzeninin modernleştiği, tüm feodal kurum ve kalıntılarının

nedeniyle evrensel bir niteliğe bürünmüş olan devrimin yaydığı modern düşünceler, imparatorlukların dağılmasına neden olmakla birlikte birçok devletin “eskiden yeniye geçme modeli”ninde karşılığıydı.

Fransız Devrimi'nin genel olarak iki temel sonucu üzerinde durulur. Birinci olarak ekonomik ilişkilerde ve üretim biçimlerinde, yükselen burjuvazinin zaferi olarak feodal aristokratik toplum yerine 19. yüzyıl burjuva kapitalist toplumunu başlatan tarihsel mekanizmayı temsil etmesidir⁹⁸. İkinci olarak ise aristokratik ve feodal nitelikli bir siyasal yapının laik, demokratik ve milliyetçi bir yapıya doğru yönelmesidir⁹⁹. Bu nedenle Fransız Devrimi, gerek toplumsal dönüşümü radikal bir kopuşla gerçekleştirmesi, gerekse beraberinde getirdiği ilkelerle, bütün dünya toplumlarını derinden etkileyecek olan “insan hakları, eşitlik, özgürlük, kardeşlik ve ulusçuluk” gibi evrensel değerler yaratması noktasında politik bir restorasyon hareketi olarak görülebilir. Çünkü devrim, yeni bir politik düzenin kurulmasını amaçlamakla kalmamış, kurulacak düzenin yeni aktörlerini, sınıfsal ve kurumsal yapısını ve hümanist değerlere dayalı bir yönetim anlayışını da beraberinde getirmiştir¹⁰⁰.

Toplumsal yönden, üç tabakaya ayrılan feodal toplumun kalıntıları yok edilmiş, isteyerek ve bilinçli bir şekilde yeni bir özgürlükçü toplumun adımları atılmıştır¹⁰¹. Bu adımlar İnsan ve Yurttaş Haklar Bildirisi'nde şu şekilde işlendi: İnsanlar, haklar yönünden özgür ve eşit doğarlar ve yaşarlar (md 1). Bu haklar özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnmedir. Her siyasal toplumun amacı, insanın haklarını korumaktır (md 2). Özgürlük, başkasına zarar vermeyecek her şeyi yapabilmektir (md 4). Mülkiyet dokunulmaz ve kutsal bir haktır (md 17). Bu

temizlendiği, kapitalizmin gelişmesi için her türlü düzenlemelerin yapıldığı aşamayı belirlemektedir. Nitekim Napolyon tarafından geliştirilen hukuk, yönetim ve eğitim sistemi çok uzun süre, değişmeden kalmıştır. *Bu değişimler* hem Latin Amerika'da, hem de İslam dünyasının çoğunda önderler için model olmuştur. (Cyril E. Black, *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, Çev. M. Fatih Gümüş, 2. Baskı, Verso Yayıncılık, Ankara, 1989, s. 110. ve Gencay Şaylan, *Çağdaş Siyasal Sistemler, Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1981, s. 72.*)

⁹⁸ Eric J. Hobsbawm, *Fransız Devrimi'ne Bakış (İki Yüzyıl Sonra Marseillaise'in Yankıları)*, Çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2009, s. 10.

⁹⁹ M. Zeki Duman, “Fransız Devriminin Politik Sonuçları ve Tocqueville'in Devrime İlişkin Görüşleri”, *Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 19, Yıl: 2008, s. 108.

¹⁰⁰ M. Zeki Duman, “Fransız Devriminin Politik Sonuçları ve Tocqueville'in Devrime İlişkin Görüşleri”, s. 104.

¹⁰¹ J. S. Schapiro, *Çağdaş Düşüncede Toplumsal Tepki*, Çev. Mehmetcan Köksal- Mehmet Harmanlı, Köprü Yayınları, İstanbul, 1996, s. 13-14.

haklar yasa ile belirlenmiştir. Yasa, genel iradenin ifadesidir. Tüm yurttaşların, bizzat ya da temsilcileri aracılığı ile yasanın yapılmasına katılma hakları vardır. Yasa ister koruyucu ister cezalandırıcı olsun herkes için aynıdır. Tüm yurttaşlar yasa önünde eşit olduklarından, yeteneklerine göre her türlü kamu görevi, rütbe ve mevkiine eşit olarak kabul edilirler, bu konuda yurttaşlar arasında erdem ve yeteneklerinden başka bir ayırım gözetilmez (md 6). Bir kimse, ancak yasanın belirlediği hallerde ve yasanın öngördüğü şekillere uyularak suçlanabilir, yakalanabilir ve tutuklanabilir (md 7). Yasaya göre cezalandırılabilir (md 8) ve masumiyet karinesi esastır (md 9). Ayrıca herkesin kazancına göre eşit olarak vergi vermesi kaçınılmazdır (md 13)¹⁰². Yani mülkiye, aile, hukuk, din, eğitim gibi eski rejimin bütün toplumsal kurumları değiştirilmişti. Fransız İhtilali'nin ulusal bir devrim çapını aşarak dünya devrimi çapına ulaşmasının sebebi, onun siyasaldan çok toplumsal bir devrim niteliği taşımasıydı¹⁰³.

Siyasal yönden, devrimden önce esas beklenti krallığın “reformu” edilip bir anayasa ile donatılmasıydı. Fakat devrimle birlikte bu beklentiyi aşan büyük bir yenilik gerçekleşti. Egemen olan artık halktı. Halkın (o dönemde genellikle özdeş bir kavram olarak kullanılan ulusun) kralın yerini alıp egemen konumuna yükselmesi, gerçekte monarkın egemenliği üzerine temellenmiş olan monarşinin de yıkılması demektir. Böylece siyasal iktidarın cumhuriyetçi, hatta demokratik bir biçimde düzenlenmesi için gereken meşruluk temeli de sağlanmış olmaktadır¹⁰⁴. Bildiride de belirtildiği haliyle egemenliğin özü esas olarak ulustadır. Hiçbir kuruluş, hiçbir kimse açıkça ulustan kaynaklanmayan bir iktidarı kullanamaz (md 3)¹⁰⁵. Böylelikle kedisinden sonraki devrimlere esin kaynağı olan, gerek halkların kendi kaderlerini belirleme hakkını savunarak milliyetçilik ideolojisini siyasallaştıran, gerekse bu temelden hareketle yeni ulus-devletlerin ortaya çıkmasını sağlayan Fransız devrimi, modern toplumlara özgürlük, eşitlik ve ulusal egemenlik temelinde yeni bir dünya düzeni inşa etme fırsatını ve meşruiyetini sundu. Böylelikle doğrudan ya da dolaylı olarak devrimin yaydığı ilkeler ve bu ilkeler temelinde meydana gelen toplumsal

¹⁰² Ayferi Göze, *Siyasal Düşünce Tarihi*, s. 265.

¹⁰³ J. S. Schapiro, *Çağdaş Düşünce Toplumsal Tepki*, s. 14.

¹⁰⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları, “Fransız Devriminin İlk İki Yılında Cumhuriyet Tartışmaları”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 58, Sayı: 3, Yıl: 2003, s. 2.

¹⁰⁵ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünce Tarihi*, s. 265–266.

hareketler, monarşik ve otoriter düzenlerin yıkılmasına ve kendi içinde farklı etnik ve dini kimlikleri barındıran imparatorlukların parçalanmasına yol açtı¹⁰⁶.

Sanayi Devrimi'yle modern ulus devletinin ekonomik görüntüsünün oluşmasının yanı sıra Fransız Devrimi'yle de sosyal ve siyasal görüntüsü oluşuyordu. Aslında modern ulus devletinin siyasal, sosyal ve ekonomik görüntüsü birbirleriyle girift bir şekilde evrimleşerek bütünüyle kuşatıcı bir sonucu beraberinde getirmektedir.

Batı'da Rönesans ile başlatılabilecek yenilikle toplum düzeninin evrilmeye başlaması, düşüncenin yeni bir toplum düzeni oluşturmasında önemli bir güç olduğuna işaret eden Aydınlanma, toplumu devrimci hareketlere yönelten Fransız Devrimi ve bu amacı gerçekleştirecek maddi vasıtaların ortaya konduğu Sanayi Devrimi¹⁰⁷, modern devletin oluşumunda sosyal, siyasi, kültürel ve ekonomik yönünü göstermektedir. Aydınlanma Çağı'nın düşünce ve ifade özgürlüğü, dine yönelik eleştirileri, aklın ve bilimin değerine duydukları inanç, sosyal ilerleme fikrine ve bireyciliğe verdikleri önem gibi seküler fikirlerin¹⁰⁸ siyasal iktidarın meşruiyet kaynaklarını değiştirmesine yol açarak, bir sonraki bölümde daha ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi siyasal iktidarı, modern meşruiyet kaynakları arama yoluna itti.

1.2. Modern Ulus-Devletin Felsefi Kökenleri

Devleti modern ve geleneksel olarak ayıran en önemli özellik, iktidarın meşruiyet araçlarıdır. Geleneksel meşruiyet araçları olan din, gelenek, mitoloji ve önderlerin karizması ile modern meşruiyet aracı olan devleti, toplumu, bireyi esas alarak güvenliği, eşitliği ve özgürlüğü merkeze koyan toplum sözleşmesi arasında amaçsal olarak hiçbir fark yoktur. Modern ulus devletinin öncesinde ve sonrasında iktidarı elde etme duygusu temel amaç olup sadece iktidara sahip olma araçları şekil değiştirdi.

¹⁰⁶ M. Zeki Duman, "Fransız Devriminin Politik Sonuçları ve Tocqueville'in Devrime İlişkin Görüşleri", s. 110–112.

¹⁰⁷ J. S. Schapiro, *Çağdaş Düşüncede Toplumsal Tepki*, s. 12–16.

¹⁰⁸ Ahmet Cevizci- Kazım Küçükalkp, *Batı Düşüncesi- Felsefi Temeller*, s. 135.

Ortaçağ'ın birden fazla, parçalanmış, nispi ve sürekli olamayan bir siyasal iktidarın bir, bütün, mutlak ve sürekli olma özelliğini kazanma sürecinde Machiavelli ve Bodin'in katkıları, aynı zamanda siyasal iktidarın meşruiyet kaynağının değişme sürecinde toplum sözleşmesi kuramlarıyla Hobbes, Locke ve Rousseau'nun etkileri modern ulus devletinin, en önemli meşruiyet kaynakları başında gelir.

1.2.1 Modern Ulus -Devlete Geçiş

Ortaçağdaki papa ve imparatorun ikili iktidarı yerine bir, bütün ve mutlak iktidar anlayışı modern devlet düşüncesinin ilk belirtisidir. Modern devlet düşüncesi, dinsel, mitolojik ve geleneksel meşruiyet arayışları yerine rasyonel temeller üzerine bir devlet kuramı geliştiren Machiavelli ile başlamaktadır¹⁰⁹. Machiavelli modern kurucu iktidar çizgisinin ilk düşünürü olarak kabul edilmektedir.

1.2.1.1. Niccolo Machiavelli: Rasyonel Meşruiyet Arayışı

Machiavelli'nin ana düşüncesi, ulusal birlik ve bütünlüğü kurmaktır. Bunu gerçekleştirecek olan ise egemendir. Egemenin birliğini, bütünlüğünü ve mutlaklığını sağlamak için yaralı her türlü şeyi yapabilme erdemine sahip olması gerekliliğini her zaman vurgulamış olan Machiavelli, karşılaştığı sorunları geleneksel düşünüşten soyutlayarak çözmeye çalıştı.

Machiavelli'in getirdiği yenilik Rönesans'ın "insan anlayışında" temellerini bulan, insanın kendi güç ve iradesiyle kendi kaderine egemen olabileceğini, kendisini zaman içinde yaratıp geliştireceğini kabul eden bir dünya görüşüdür. Eski ve Ortaçağların ahlak anlayışı yerine, insanın kendi iradesiyle yaratabileceği yeni bir ahlak anlayışının, Habermas'ın deyişiyle siyaseti, teknik beceriye indirgeyerek siyasetçiler tarafından yürütülen bir meslek olduğu yolundaki anlayışın da öncüsü olmuştur¹¹⁰.

Machiavelli'nin "iktidar anlayışı", "aşkın her türlü odaktan bağımsız, kendi sınırlarında"¹¹¹ olduğu için dine ya da bir üst değere bağlı değildi. Machiavelli, kilise vesayetinde olan feodal nitelikteki münferit güç odaklarına karşı yeni bir sosyal

¹⁰⁹ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 16.

¹¹⁰ Mehmet Ali Ağaoğulları- Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 202.

¹¹¹ Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Yayınları, Ankara, 1998, s. 53.

yapıyı kuracak olan egemenin “mutlak iktidarını” düşünmüştür¹¹². Bu nedenle erdem sahibi bir kurucu iktidarın tek olması gerekir¹¹³. Çünkü en başta düzeni sağlayacak olan temel kurallar ve yapılar bu şekilde sağlanabilir.

Machiavelli egemenin yapması gerekenleri detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Egemen, iktidar mücadelesinde iki yola başvurmalıdır: biri kanun, ötekisi kuvvet. Birincisi insanlara, ikincisi hayvanlara mahsustur. Tuzakları tanımak için tilki olmak ve kurtları korkutmak için de aslan olmak gerekir¹¹⁴. Egemen, İtalyan Birliğinin sağlanması için temeli “zor”a dayanan ve kendi iradesini yansıtan yeni bir yaşam tarzı yaratmalıdır¹¹⁵. Çünkü Machiavelli’nin bakış açısına göre tüm yönetimler örgütlü organize şiddetten başka bir şey değildir¹¹⁶. Egemen, yurttaşların kendisine daima sadık kalması için onları devlete ve kendisine muhtaç kılacak bir yol düşünüp bulmalıdır¹¹⁷. Bunun için zalim değil, merhametli görünmeyi arzu etmeli, sevgi dağıtmaktan ziyade bir ceza kaygısı içermesi nedeniyle korku verici olmalıdır. Bu egemen için çok daha emniyetlidir¹¹⁸. Vaatlerin yerine getirilmemesinin meşru sebepleri hiçbir zaman eksik olmaması nedeniyle, egemen bu vaatleri yerine getirmeyebilir. Çünkü devleti muhafaza edebilmek için ekseriya verilen söze, merhamete, insanlığa, dine karşı çıkmak mecburiyetinde kalabilir. Fakat merhametin, sadakatin, doğruluğun, dinin ta kendisi olarak görünmeye de çok dikkat etmelidir¹¹⁹. Egemen, devleti kurup yönetmesi için bütün bunları halkına nüfuz ettirmelidir.

Hem güçlü yasa koyucu hem de yasaları yürüten kişi olan egemen, koyduğu ilkelere bağlı değil, bağılıymış gibi görünmesi gerekir¹²⁰. Çünkü egemen yalnız devletin değil aynı şekilde tüm “dini” ve “ahlaki” kurumlarıyla toplumun da mimarıdır¹²¹. Dinin toplumsal yaşamın zorunlu öğelerden biri olduğuna inanan fakat

¹¹² Cemal Bali Akal, *Sivil Toplum Tanrısı*, Afa Yayınları, İstanbul, 1990, s. 42.

¹¹³ Larry Arnhard, *Platon’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 140.

¹¹⁴ Nicola Machiavelli, *Hükümdar*, Çev. Yusuf Adil Egeli, Yıldız Matbaası, Ankara, 1955, s. 69–70.

¹¹⁵ P. Janet, *Histoire de la Science Politique*, C.I.F. Alean, Paris, 1929, s. 491–493, aktaran Mehmet Akad, “Machiavelli, Bodin ve Hobbes’ta Monarşi Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 40 Sayı: 1–4, Yıl: 1974, s. 556.

¹¹⁶ Larry Arnhard, *Platon’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2004, s. 154.

¹¹⁷ Nicola, Machiavelli, *Hükümdar*, s. 40.

¹¹⁸ Nicola Machiavelli, *Hükümdar*, s. 66.

¹¹⁹ Nicola Machiavelli, *Hükümdar*, s. 70–71.

¹²⁰ Mehmet Akad, *Machiavelli, Bodin ve Hobbes’ta Monarşi Anlayışı*, s. 562

¹²¹ George H. Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2- Yeni Çağ*, Çev. Alp Öktem, Türk Siyasi İlimler Derneği, Ankara, 1969, s. 15.

kiliseye karşı olan Machiavelli, tümüyle siyasal yaşam üstündeki etkisi nedeniyle hiçbir zaman siyaseti dinden ayırmak amacını gütmemişti. Onun için din kendi başına bir amaç değil sadece bir araç, tüm siyasal savaşımında güçlü bir silahtır¹²². Machiavelli güvenliği sağlama, ülkeyi kurtarma ya da ortak iyiyi gerçekleştirme gibi birtakım amaçlar adına her türlü ahlak ilkesinin çiğnenebileceğini düşünür¹²³. Halkın ahlak anlayışıyla egemenin ahlak anlayışının¹²⁴ çatıştığı noktada egemenin ahlak anlayışı üstün tutulmaktadır, çünkü bu kamu yararınadır. Kamu yararı birliği sağlamak ve sosyal barışın gerçekleşmesidir¹²⁵. Amaç, İtalyan birliğinin bir egemen tarafından sağlanması olunca Machiavelli de gerçekten ne din ne de ahlak kurallarını gözetiyor.

Bütün İtalyan kentlerinin tek bir devlet şeklinde birleşmelerini isteyerek ulusal devleti temel amaç olarak belirleyen Machiavelli, iktidarın kullanımını tek merkeze toplayan bu birliğin sağlanması yolunda başlıca engel olarak gördüğü kiliseyi¹²⁶ siyasal faaliyet alanının dışında tutmak istemesi nedeniyle modern ulusal devletin en önemli kuramcılardan biri olarak gösterilmektedir¹²⁷. Machiavelli skolastik geleneğin temeli olan hiyerarşik dizgeyi yıkan ve bu geleneğin bütününden radikal bir kopmayı simgeleyen ilk düşündürdür, yeniden doğuşun tipik tanığıdır. Machiavelli ile modern dünyanın eşiğinde durulmaktadır¹²⁸.

Modern öncesi dönemde iktidar, kurumsallaşmamış ve süreklilik kazanamamıştı. Bu nedenle Machiavelli ile ortaya çıkan egemenliğin bir, bütün,

¹²² Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 142.

¹²³ Quentin Skinner, *Machiavelli*, Çev. Cemal Atilla, Altın Yayınları, İstanbul 2004, s. 82.

¹²⁴ “Machiavelli, kişisel ve devlet görevi için ayrı ayrı erdemlerden bahsederken bir başka modern düşünceyi belirtmektedir: özel ve kamusal hayat, özel ve kamusal ahlak. Machiavelli, özel ve kamusal ahlak alanlarını kesinlikle birbirinden ayırıyor ve birey için geçerli olan ahlak kurallarını devlet ve devlet yöneticileri için reddediyordu. Bu yüzden siyasal iktidarların devletin kurulması, korunması ve bekası için yaptıkları cinayet, katliam, zulüm ve şiddet gibi devlet eylemlerine meşruiyet zemini sağlıyordu. Bu açıdan bakıldığında Machiavelli için erdem de bir nevi kamusal bir değerdi. Böylece Machiavelli sekülerizmin siyasal boyutunu yeniden şekillendiriyordu.” (*Halis Çetin, Totaliter Soylu Gelenek*, s. 105.)

¹²⁵ E. Namer, “Machiavelli”, P.U.F. Paris, 1961, s. 147, aktaran, Mehmet Akad, “Machiavelli, Bodin ve Hobbes’ta Monarşi Anlayışı”, s. 559.

¹²⁶ “Biz İtalyanlar, Roma kilisesi ve rahiplerine ilk olarak dinsizliğimizi ve kötülüğümüzü borçluyuz. Fakat onlara daha büyük bir borcumuz var, bu da onların yıkımımızın nedeni oluşlarıdır. İtalya’yı şimdiye kadar bölünmüş olarak tutan ve tutmakta olan kilisedir”. (*Machiavelli, Discourses on the First Decade of Titus Livy, Kit. I, böl. XII. İng. Çev. N.H. Thompson, (London, 1883), s.56, aktaran, Ernst Cassirer, Devlet Efsanesi, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 126.*)

¹²⁷ Mehmet Ali Ağaoğulları- Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 200.

¹²⁸ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 134–144.

mutlak ve sınırsız olduğu kurucu egemenlik kuramındaki “sürekli” ilkesinin eksikliğini Bodin tamamlanmıştı. Devlet kaynaklı meşruyet arayışı içerisinde olması nedeniyle egemenliği kutsayıp mutlaklaştıran Bodin, Machiavelli’nin ardılı olmuştur¹²⁹. İktidara rasyonel meşruyet arayışı ve akabinde süreklilik ilkesinin eklenmesi bakımından Machiavelli ve Bodin modern devletin kuramcılarındandır.

1.2.1.2. Jean Bodin: Kurumsallaşmış Egemen Güç

Egemenlik kavramını, sistemleştirerek belirli bir hale getiren ilk kişi Bodin’dir. Egemenlik, modern anlamda devletin ortaya çıkışının teorik temelidir¹³⁰. Bodin, devleti birçok ailenin ve bu ailelerin ortak çıkarlarının egemen bir güçle, doğruluk üzere yönetilmesi¹³¹ olarak tanımlamakta ve baba iktidarını toplumsal düzenin sağlayıcısı olarak görmektedir. Nasıl ki gökte güneş, dünyada tanrı tek ise¹³² egemen de ailede otoriteyi tek başına sağlayan baba gibi devletin tek gücüdür.

Bodin, egemenliği hem hükümdarın bir yetkisi olarak hem de bir kriteri olarak kabul ediyordu¹³³. Egemen yasa yapma, yasayı bozma veya değiştirme hakkına sahiptir. Ülkenin yasası egemenin buyruğudur. Bu nedenle “egemenlik mutlak”¹³⁴. Egemenliğe güç, ödev ve zaman bakımından herhangi bir kesin sınır konmamıştır. Egemenin, güçten yoksun bırakılması düşünülemez. Egemenliğin hak ve belirtilerinin bölünemeyeceği göz önüne alınırsa, “egemenlik daima bölünemez ve devredilemez” bir şekilde egemenin olacaktır. Egemenlik, yurttaşlar ve uyruklar üstündeki en yüksek, mutlak ve en “sürekli güçtür”. En nihayetinde egemenliğe sahip olan, Tanrı dışında hiç kimseye hesap vermek durumunda değildir¹³⁵.

Egemenlik soyut niteliğini “sürekli”ten almaktadır. Bu kurumsallaşmış egemen gücün özelliğidir. Kişiselleşmiş egemen güçten kurumsallaşmış egemen

¹²⁹ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 16–19.

¹³⁰ Münici Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2012, s. 60.

¹³¹ Jean Bodin, *Devlet Üstüne Altı Kitap*, Çev: Özer Ozankaya, Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi, Yen Çağ, Der. Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 181.

¹³² Mehmet Akad, *Machiavelli, Bodin ve Hobbes’ta Monarşi Anlayışı*, s. 567.

¹³³ Recai Galip Okandan, “Devletin İktidar Unsurunun Vasıfları ve Bu Hususta İleri Sürülen Doktrinler”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Mecmuası*, Cilt: 16, Sayı: 3–4, 1950, s. 561.

¹³⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları- Cemal Baki Akal- Levent Köker, *Kral Devlet yada Ölümlü Tanrı*, İmge Yayınları, Ankara, 1994, s. 19–28.

¹³⁵ Jean Bodin, *Devlet Üstüne Altı Kitap*, s. 183–192

güce geçiş, kişiden kuruma, somuttan soyuta geçişin en açık belirtilerindedir. Kurumsallaşmış egemen güç olarak devlet; egemenliği, egemenin ölümünden sonra da devam eden bir zaman dışılık olarak kabul etmektedir. Bu yüzden, kurum sözcüğünü, sürekliliğe ilişkin bu anlamıyla düşünmek gerekir. Devlet’i egemenlikle tanımlamak ve siyasi iktidarın kullanımını ona bağımlı kılmak gerekiyordu. Ortaçağ’da siyasi iktidarı kullananlar nasıl Tanrısal iktidarın temsilcileriye, modern dönemde siyasi iktidarı kullananlar, devletin temsilcileri olmuşlardı. Devlet XIV.Louis olmamıştı. Kral ölmüş ve Yaşasın yeni Kral! diye bağırılmıştı¹³⁶. Rasyonaliteye dayanan meşruiyet arayışı ve devleti “kurumsallaşmış egemen güç” olarak tanımlaması bakımından modern devlet kuramcılarının başında gelen Bodin, siyasal iktidarın sürekliliği için ölümlü olan egemen güce değil ölümsüz olan egemenlik olgusuna atıfta bulunur. Bodin’le birlikte egemen, sadece somut bir bedeni değil aynı zamanda kurumsallaşmış siyasal iktidarın soyutluğunu temsil etmektedir¹³⁷.

Bodin’in modern döneme aktardığı egemenlik kavramını bir türlü geleneksel meşruiyet kaynaklarından ayıramayıp, bitirmeden bıraktığı çalışmayı Hobbes, Locke ve Rousseau gibi modern devlete yeni meşruiyet kaynağı arayan filozoflar tamamlamaya çalışmışlardır. Böylece modern toplumun yeni meşruiyet kaynağı, toplum sözleşmesi olmuştur.

1.2.2. Modern Ulus-Devletin Meşruiyeti: Toplum Sözleşmesi

Toplum sözleşmesinde insanların doğa halinden toplum haline geçiş, başlangıç noktası olarak belirlenmektedir. Bu noktadan hareketle düşünürler toplum sözleşmesi teorilerini kurmuşlardır. Doğa halini sürekli bir savaş gibi gören (Hobbes, Rousseau) ve görmeyen (Locke) düşünürler vardır. Bu doğa halini bir sözleşme yoluyla sonlandıran düşünürler ya haklarının tümünü ya da bir kısmını devlete bırakılması gerekliliği üzerine durmuşlardır.

Toplum sözleşmesi kuramlarında toplum, iki farklı şekilde ele alınır: tek tek bireylerden oluşan (atomistik) bir heterojen yapı (Hobbes ve Locke) ve bir, bütün, bölünmez bir homojen yapı (Rousseau). Birinci tanımda birey için devlet, ya tüm

¹³⁶ Cemal Bali Akal, *Sivil Toplum Tanrısı*, s. 72–74.

¹³⁷ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 19.

haklarını devrettiği bir canavar (Hobbes) ya da tüm haklarının teminatı bir hakem (Locke) olarak karşımıza çıkar. İkinci tanımda ise toplum için devlet genel iradenin somutlaştığı egemen güçtür (Rousseau). Hobbes, Locke ve Rousseau toplum sözleşmesi kuramları ile meşruiyete toplumsal ve bireysel olarak rasyonel gerekçeler arayışına girmişlerdir. Böylelikle geleneksel devletten modern devlete geçişle birlikte devlet teorisinin en büyük dönüşümü, siyasal iktidarın meşruiyet kaynağının toplum sözleşmesi ile devletten alınıp topluma veya bireye verilmesidir. Artık siyasal iktidarın meşruluğu; dinsel, mitolojik veya geleneksel bağlılıklar yerine, bireylerin siyasal iktidara olan itaatinin karşılıklı bir uzlaşmaya, güvenliğe, toplumsal rızaya, özgürlüğe, eşitliğe ve mülkiyete dayanıyor olmasındadır¹³⁸.

1.2.2.1. Thomas Hobbes: Toplum Biz Kendimiz Kurarız

İlk olarak Rönesans ile aklın keşfedildiği ve daha sonraki süreçte rasyonalitenin hakim olduğu aydınlanma dönemiyle yeni bir dünya kurmak arasında geçiş düşünürlerinden biri olan Hobbes'u, Leviathan'ı yazmak için harekete geçiren düşünce, geleneksel kurumların çöküşü ve bunu takiben modern mutlakiyetçilik ve modern bireysellik arasında ortaya çıkan çatışmaydı¹³⁹. Hobbes, Machiavelli gibi siyasal teorisinin yeni bir düzen yaratabileceğine inanmıştı. Bu dönemde siyasal teorisinin kullanabileceği güçlü bir araç da vardır: Bilim denilen genel ve yanılmaz kurallar¹⁴⁰. Hobbes'un sadece bilim yoluyla kurulan bir düzenin doğru ve sürekli bir düzen olabileceğine inanma konusunda hiçbir kuşkusu yoktur.¹⁴¹

Hobbes ilk olarak insan doğasını oluşturan etmenleri saptamış daha sonra ise rasyonel bir şekilde bu etmenlerin kullanılabilmesi için siyasal yapıya ulaşmıştır. Bu yöntemle elde edilen siyasal teori vasıtasıyla egemen güce itaati, bilimsel bir şekilde temellendirmiş olmaktadır. Çünkü bilim, şu anda yapabildiğimiz bir şeyi, başka bir zamanda yapabilmemizi sağlayan etkilerin ve olguların arasındaki bağlantıların üzerine bir bilgi olduğu için Hobbes bu yöntemi, aklın yolu olarak nitelendirmişti¹⁴².

¹³⁸ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 20–21.

¹³⁹ Larry Arnhard, *Platon'dan Rawls'a Siyasal Düşünce Tarihi*, s. 196.

¹⁴⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 99.

¹⁴¹ İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1979, s. 60–61.

¹⁴² İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, s. 69–70.

Hobbes toplum ve devlet olmadan önce, insan doğasında üç temel kavga nedeni bulmuştu. Birincisi rekabet, ikincisi güvensizlik, üçüncüsü de şan ve şereftir. Birincisi insanları kazanç için ikincisi güvenlik için üçüncüsü ise şöhret için mücadele etmeye iter¹⁴³. Herkesin kendi aklını kullandığı ve kendi hayatını düşmanlarına karşı korumak için ona yardımcı olabilecek her şeyi kullanabilme özgürlüğüne sahip olduğu doğa durumunda, herkesin her şeye hakkı vardır, hatta bir başkasının bedenine bile¹⁴⁴. Herkesin her şeye sahip olduğu bu doğa durumunda, insanların doğuştan eşit olması¹⁴⁵ güvensizliği doğurmaktadır. Bu güvensizlikten ise herkesin herkese karşı daima savaşı doğmaktadır¹⁴⁶. İnsanlar doğa tarafından konulduğu bu kötü durumun içinden, barışa ulaşmak için biraz duygularıyla biraz da akıllarıyla çıkabilir. İnsanları barışa yönelten duygular şunlardır: ölüm korkusu ve rahat bir hayat için gerekli şeyleri çalışarak elde etmek arzusu¹⁴⁷. Başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde bir insan, barışı ve kendini korumayı istiyorsa her şey üzerindeki hakkını bırakmalı ve kendisinin başkalarına karşı tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir¹⁴⁸. Doğa durumuna son verilip barış durumuna geçilmesi, insanların bir araya gelerek yaptıkları bir toplum sözleşmesi ile oldu.

Hobbes sözle yapılmış vaatleri insanların hırsına, tamahına, öfkesine ve diğer duygularına gem vuramayacak kadar zayıf olduğunu savunmuştur. Herkesin eşit olduğu ve kendi korkularının haklılığına kendisinin karar verdiği basit doğa durumunda¹⁴⁹ söz dışında başka bir şey daha gerekli olduğunu vurgulamış: kaostan, kargaşadan yani doğa durumundan kurtulmanın tek yolunun, “Büyük Tanımlayıcı” egemen güce başvurmaktan geçmektedir¹⁵⁰. Hepsini korku içinde tutacak ve eylemlerini ortak çıkara yöneltecek bir üçüncü taraf, genel ve zorlayıcı bir güç. Bu herkesin bir ve aynı kişilikte birleştiği, işte o ejderhanın yani Leviathan’ın veya daha saygılı konuşursak, ölümsüz tanrının altında barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz

¹⁴³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 101.

¹⁴⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 104.

¹⁴⁵ “Doğa insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki...bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür.” (*Thomas Hobbes, Leviathan*, s. 99.)

¹⁴⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 100.

¹⁴⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 103.

¹⁴⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 104.

¹⁴⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 109.

¹⁵⁰ İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, s. 65.

o ölümlü tanrının doğuşudur. Çünkü devletteki her bir kimsenin ona verdiği yetkiyle onun elinde o kadar çok kudret ve güç toplanmış olur ki işte devletin özü o kişide toplanmış olur. Bu kişiliği taşıyana egemen denir ve onun egemenlik kudretine sahip olduğu söylenir, onun dışında kalan herkes ise onun uyruğudur¹⁵¹. Kendi haklarından gönüllü bir şekilde feragat eden çok sayıda insanın her birinin rızasıyla tek bir insanı temsil eden¹⁵² Leviathan, toplum sözleşmesinin bir tarafı değildir. Sözleşmede taraf olan insanlar birbirlerine karşı değil, üçüncü bir kişilik olan egemen gücün boyunduruğu altına giriyordu.

Hobbes, toplum sözleşmesini sadece devletin kuruluş aşamasında kullanmıştı. Devlet kurulduktan sonra bu ilkenin siyasal iktidarı sınırlandırabilme korkusuyla meşruiyet ortadan kaybolur. Meşruiyet artık kurulu iktidarın egemenlik ilkesinin mutlaklığı, birliği, sürekliliği ve bölünmezliği gereği egemenin sorumluluğu altındadır¹⁵³. Egemenin bu sorumluluğu, halkın güvenliğinin sağlanmasıdır. Egemen, bu göreve doğa yasasıyla bağlıdır ve bunun hesabını, doğa yasasını yaratan Tanrı'ya ve sadece ona vermekle yükümlüdür¹⁵⁴. Rasyonel bir şekilde kurucu meşruiyet ilkesini kullanarak modern devleti kurmuş olan Hobbes, daha sonra geleneksel araçları egemenin sınırsızlığı için kullanmıştı.

Hobbes doğa halinden sonra bir eline asayı öteki eline kılıcı¹⁵⁵ verdiği egemenin düzenini tesis etmeye başlamıştı. Düzen, temelde egemen gücün yarattığı kurallara, kavramlara, sembollere dayanmaktadır. Toplumun tek yaratıcısı olan egemen güç, kuralları yazdığı için tam anlamıyla bir “author” yani bir yazardır. Yazar olduğu içinde “author-ity” (otoritedir)¹⁵⁶.

Yasa koyucu egemen güçtür. Egemenin koyduğu yasaları “çit”e¹⁵⁷ benzeten Hobbes, toplumun üyeleri olan insanların özgürlük ve hukuk alanını, uymak zorunda

¹⁵¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 136.

¹⁵² Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 128.

¹⁵³ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 23.

¹⁵⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 249.

¹⁵⁵ “Hobbes'un devleti tanımladığı Leviathan başlıklı kitabın kapağında, bir elinde asa, öteki elinde kılıç tutan bir devin resmi vardır. Asa otoriteyi, kılıç da gücü temsil eder. Bu iki unsuru bir arada düşünmeden, devleti düşünmek mümkün değildir. Devlet, kendisine itaat edilmesini sağlayan zorlayıcı gücünü ona meşruiyet kazandıran, yönetilenlerin rızasını sağlayan otoritesiyle birleştirir.”, (Cemal Bali Akal, *Yasa ve Kılıç*, Afa Yayınları, İstanbul, 1991, s. 128.)

¹⁵⁶ İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, s. 65–66.

¹⁵⁷ “Çitler yolcuları engellemek için değil, onları kendi yollarında tutmak için çevrilir.”

kaldıkları yasalar ile sınırlar¹⁵⁸. Yani hiç kimse kendinin yargıci değildir¹⁵⁹. Bireysel hakları korumada yeterli gücü olan egemen güç, bu hakları ihlal etmede de yeterli güce sahiptir¹⁶⁰. Çünkü egemen güç, toplum yasalarına tabi değildir¹⁶¹.

Toplum sözleşmesiyle kurulan bir devlette, barış içinde birlikte yaşamak ve başkalarından korunmak amacıyla insanlar egemenin eylem ve kararlarına, kendi eylem ve kararlarıymışçasına uymaktadırlar. Böylelikle insanların rızasıyla kendi haklarını devrettikleri egemenin hakları ve yetkileri doğmaktadır¹⁶². Çünkü egemen güç, yokluğu kadar zararlı değildir. Bu nedenle insanlar vazgeçme mazeretini öne sürerek, egemen güçten vazgeçemezler ve uyrukluktan kurtulamazlar. Egemenin eylemleri uyruk tarafından eleştirilemez. Egemenin yaptığı hiçbir şey uyruklarına yapılmış bir haksızlık olamaz ve ayrıca egemen, uyruklarından herhangi biri tarafından adaletsiz olmakla suçlanamaz ve cezalandırılmaz. Egemen düzeni sağlamak için, genel bir rehberlik yoluyla insanların düşüncelerini yönetmektedir. Uyruklara hangi düşüncelerin öğretileneğine egemen karar verir. Hangi görüş ve düşüncelerin barışa aykırı, hangilerinin ise uygun olduğuna ve dolayısıyla, hangi durumlarda, nereye kadar ve hangi insanların topluluklar karşısında konuşmalarına izin verileceğine ve yayımlanmadan önce kitaplardaki¹⁶³ düşünceleri kimin inceleyeneğine karar verilmesi de egemenliğin bir parçasıdır.

Bireylerin tüm hak ve özgürlüklerinden vazgeçtikleri toplum sözleşmesi, toplumsal düzene giden zorunlu önkoşul ve ilk adımdır. Hobbes insanlara kaos, kargaşa ve savaş durumu olan egemenin yokluğunu gösterip, düzen ve barış durumunu sağlayan egemenin varlığını meşrulaştırmakta ve egemen ile uyruklar arasındaki eşitsiz güç ilişkisini bir kez kurduktan sonra artık bir daha bozulamaz türden ilişki içerisine sokmaktadır. Bireyler bu noktadan sonra artık bağımsız birer varlık değillerdir, kendilerine özgü bir iradeleri yoktur. Bireylerin iradeleri bundan

¹⁵⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 200–201.

¹⁵⁹ “Yasaya uyanlar “geçimli,” olarak, uymayanlarsa, “inatçı, geçimsiz, serkeş, dik kafalı” olarak adlandırılabilir.” (Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 120–123.)

¹⁶⁰ Larry Arnhart, *Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 195.

¹⁶¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 201.

¹⁶² Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 137–144.

¹⁶³ “Kitapların zehrini almaya ehil ağzı sıkı efendilerin tedbirlerini uygulamaksızın herkesçe okunmasına izin verilmesi kadar zararlı başka bir şey düşünemiyorum. Bu zehri, hekimlerin hidrofobi veya su korkusu dedikleri bir hastalık olan, kuduz bir köpeğin ısırmasına benzetmekte tereddüt etmeyeceğim.” (Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 245.)

sonra egemenin iradesine tabidirler. Bu irade sınırsızdır ve mutlaktır. Egemenliğin üstünde hiçbir güç yoktur¹⁶⁴. Egemen, bireylere tanıdığı ve istediği anda geri aldığı hak haricinde, bireylere hiçbir hak tanımaktadır. Fakat bireylerin kendi kararımışçasına mutlak bir şekilde kabul ettikleri yasaları yapan egemen, bireyleri kendi içinde eritmekte ve kişiliklerini yok etmektedir¹⁶⁵.

Hobbes siyasal teorisinde ortaya koyduğu düşünceleriyle, merkezi bir şekilde örgütlenip yurttaşlarından kendilerine gönüllü olarak itaat edilmesini sağlayan yüce, üstün bir amaç olan modern devletin felsefi temeline katkıda bulunmuştu. Devleti herhangi bir dışsal gücün etkisinden kurtarıp kökenine bireylerin yerleştirilmesi, yasaların yalnızca egemenin iradesinden kaynaklandırılması, yasalara mutlak itaatin öngörülmesi, siyasal iktidara temsil mekanizmasıyla açıklık kazandırılması, bireysel haklardan söz edilip özel yaşam özgürlüğünün tanınması gibi düşünceler, modern devleti düşünmeyi olanaklı kılar¹⁶⁶. Meşruiyeti kedisinde bulunan bir, bölünmez, mutlak, kutsal ve sürekli olan siyasal iktidar, toplumsal kaynaklı olmaktadır. Yani siyasal iktidarın meşruluğu, artık kendisinin belirlediği ilkeler ile değil kendisini kuran toplumun ilkeleriyle uzlaşması olarak algılanmaktadır. Modern devletin bireyi/toplumu düzenlemek için gereken meşru güç kullanma tekeli de böylece ele geçirilmiş olur¹⁶⁷.

1.2.2.2. John Locke: Herkes Kendinin Yargıcıdır

Hayatın tüm alanlarında bireysel özgürlüğü savunmuş olan Locke'un düşüncelerinde, aydınlanma ruhunun yansıması ve daha sonraları liberalizm olarak adlandırılan öge vardı. Locke devletin amacını, her bireyin eşit özgürlük hakkını güvence altına almak olarak belirlemişti¹⁶⁸. Böylece Locke'un sisteminde otorite değil, özgürlük başlıca yere sahip olmuştu¹⁶⁹. Locke'un özgürlükçü modern devlet teorisinin dayanak noktaları, doğal eşitlik, vazgeçilmez haklar, yönetilenlerin rızası

¹⁶⁴ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 175.

¹⁶⁵ Mehmet Ali Ağaoğulları- Cemal Baki Akal- Levent Köker, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 262.

¹⁶⁶ Mehmet Ali Ağaoğulları- Cemal Baki Akal- Levent Köker, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 278.

¹⁶⁷ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 26-27.

¹⁶⁸ Larry Arnhart, *Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 232.

¹⁶⁹ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985, s. 201.

ile yönetme, güçler ayrılığı ve hukukun üstünlüğüdür. Locke bu teorisini kurmaya, doğal durum varsayımından hareket ederek başlamıştır.

Hobbes'un tanımladığı “herkesin herkesle savaşı”nın aksine, Locke'un teorisinin temelini koyduğu doğa durumu, insanların birbirlerinden izin almadan ve birbirlerinin iradelerine bağlı olmadan, doğa yasasının sınırları içerisinde eylemlerini düzenlemek, mallarını ve kişiliklerini uygun buldukları şekilde kullanmak konusunda “tam bir özgürlük durumudur”. Aynı zamanda her türlü erk ve yargı hakkının karşılıklı olduğu, kimsenin başkasından daha fazlasına sahip olmadığı bir “eşitlik durumu”¹⁷⁰dur. Böylelikle Locke, Hobbes'un düzen tasvirinin eksenini olduğuna inandığı otoriteriyenizmden kaçınacak tarzda, hukukla ilgili bir sözleşme teorisi yaptı¹⁷¹. Herkesin herkese saygı gösterdiği bu doğa durumu, bir başıboşluk durumu değildir.

İnsan, doğa durumunda söylenildiği kadar özgürse, kendi kişiliğinin ve mallarının mutlak efendisiyse, en büyüğe eşitse ve hiç kimsenin buyruğu altında değilse, özgürlüğünden niçin ayrılınsın? Kendisini bir başka erkin egemenlik ve denetimi altına niçin soksun? gibi sorular, Locke'un modern devlet felsefesinde açık bir şekilde cevaplanmaktadır.

Bütün bu soruların yanıtı, insanın her şeye rağmen tabiat halinde güvenlikten uzak olması, başkalarının saldırılarına uğrama ihtimalinin bulunmasıdır. Burada Locke'un insan tabiatı hakkında kısmen kötümser bir kanat belirterek önceki söyleminden bir ölçüde saptığı görülmektedir¹⁷². Sadece insan oldukları için tüm insanların doğuştan eşit biçimde doğal haklara sahip olduğunu belirten Locke, zor kullanma aracılığı ile diğerlerini tahakküm altına alma çabasında olanlar tarafından insan özgürlüğünün kaybedildiğini de ifade eder¹⁷³. Böylece Locke barış, iyi niyet, karşılıklı yardımlaşma ve koruma durumu olan doğa durumunda; düşmanlık, kötülük ve karşılıklı yok etme durumu olan savaş durumunun görülme potansiyelinin olduğunu kabul eder. Yani doğa durumunda yaşamın kolayca çatışmaya dönüşebileceğini belirtir. Çünkü insanların çoğu, katı bir biçimde eşitlik ve adaleti

¹⁷⁰ John Locke, *Uygur Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar*, s. 262–263.

¹⁷¹ John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 23.

¹⁷² Atilla Yayla, *Liberalizm*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1992, s. 32.

¹⁷³ Larry Arnhart, *Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 235.

gözetmez, bundan dolayı da doğa durumu belirsiz ve güvensiz, korkular ve süreklilik arz eden tehlikelerle doludur. Toplumlar Locke'un mülkiyet¹⁷⁴ genel adı altında topladığı, canların, özgürlüklerin ve malların korunması için bu düzensizlikten kaçınma teşebbüsü ile oluşturulurlar.¹⁷⁵

Doğa durumunda doğru ve yanlış birbirinden ayıracak ve aralarındaki bütün anlaşmazlıkları karara bağlayan genel ölçü olacak yapılmış, kurulmuş, tanınmış ve genel onaylamayla geçerlilik izni almış bir yasa; bu kurulu yasaya uygun olarak bütün farklılıkları saptamaya yetkili tanınan ve taraf tutmayan bir yargıç; doğru olduğu zaman yargıyı destekleyecek, koruyacak ve ona gerektirdiği yürütmeyi sağlayacak bir erk çoğu zaman yoktur¹⁷⁶. Bu nedenle Locke “uygar yönetimi”, doğa durumunun aksaklıklarını gidermek için bir çare olarak kabul etmektedir.¹⁷⁷ Devlet meşruiyetini bu doğa durumunu, “güvensiz ve zor kılan” aksaklıkların ve eksikliklerin giderilmesinden almaktadır.

Toplum sözleşmesi üzerinde genel kabulün devamında insanların doğa durumlarındaki gibi özgür ve eşit olmaları için uygun ortamın yaratılması, aynı zamanda sözleşmenin temeli olan “insanların vazgeçilemez haklarını” teminat altına almak için yasama erkinin yasal düzenlemeleri ve bu yasal olanı yürürlüğe koyan yürütme erki olarak iki denge unsuru Locke için çok önemlidir. Bu yüzden siyasal iktidar sınırlandırılmalıdır. Bunun yolu kuvvetler ayrılığıdır¹⁷⁸.

Locke, yasama erkinin kendi yapmış oldukları yasalara bağlı kalmasını modern devletin olmazsa olmaz unsuru olarak savunmuştu. Ayrıca yasama haricinde yasaların yürütülmesi için gerekli olan yürütme erkinin de olması gerekiyordu. Böylece, yasama ile yürütme erki çoğu zaman ayrılmış olur¹⁷⁹. Devlet yönetiminde iktidarın istediği gibi davranmasını engellemek için yasama ve yürütme erkini tek bir egemende olmasını istemeyen Locke, gücü parçalayarak, dengelemektedir. Buda modern devlet oluşumunda bir başka yöntemi, teoriyi, akımı, kurumsallaşmayı

¹⁷⁴ Mülkiyet hakkının kaynağı devlet değildir. Locke mülkiyet hakkının kaynağını sözleşmeye dayandırmamakta, tabii hukukta aramaktadır. (S.B. Drury, *Locke and Nozick on Property, Political Studies, V. XXVII. n. 4, s. 582, aktaran. Atilla Yayla, Liberalizm, Turhan Kitapevi, Ankara, 1992, s. 37.*)

¹⁷⁵ Larry Arnhart, *Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 251.

¹⁷⁶ John Locke, *Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar*, s. 274.

¹⁷⁷ John Locke, *Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar*, s. 265.

¹⁷⁸ Atilla Yayla, *Liberalizm*, s. 44.

¹⁷⁹ John Locke, *Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar*, s. 277.

berberinde getirmekte ve modern devletlerin birbirlerinden farklı olarak demokratik, otoriter veya totaliter gibi yönetim sistemlerinin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

1.2.2.3. Jean Jacques Rousseau: Genel İrade

Rousseau insanın doğa durumunda özgür ve eşit olmadığını ileri sürerek toplum sözleşmesine giriş yolunu açmıştır. Doğa durumunda insan özgür doğar, oysa her yanda zincire vurulmuş durumdadır¹⁸⁰. Bu zinciri toplum sözleşmesi aracılığıyla kırma vaadinde bulunan Rousseau, aslında totaliter modern devlet oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Rousseau toplum sözleşmesini şu şekilde özetlemiştir: “her birimiz, kendimizi ve tüm erkimiz, hep birlikte genel istencin yüce yönetimine veriyor ve gövde olarak her organı bütünü bölünmez bir parçası kabul ediyoruz.” Böylelikle bireyin kişisel varlıkları ortadan kalkar ve kolektif bir “bütün” ortaya çıkar. Bu bütün, ortak ben’ini, yaşamını ve istencini toplum sözleşmesinden alır¹⁸¹.

Toplumun ortak çıkarlar üzerine inşa etmeye çalışan Rousseau’ya göre, istenci genel istenç yapan şey kullanılan oyların sayısından çok oyları birleştiren ortak çıkardır¹⁸². Toplumun başlıca yasaları herkesin genel çıkarına hizmet etmek üzere “yurttaş”lardan oluşmuş müşterek organ tarafından yapıldığı müddetçe, bu yasalara itaat etmekle herkes bir anlamda, “sadece kendine itaat eder ve daha önceki kadar özgür” olduğu da doğrudur¹⁸³. Fakat “genel istence uymayı reddedenin her kim olursa olsun, tüm toplumca saygıya zorlanmasını sağlayacak gücü öteki ortaklara veren yükümlülük, antlaşmada örtülü biçimde vardır: Bunun anlamı ise, o kimsenin özgür olmaya zorlanacağıdır”¹⁸⁴.

Machiavelli, Bodin, Hobbes ve Rousseau’nun egemenlik anlayışında günümüz demokrasi anlayışının en önemli ilkesi olan siyasal iktidarın sınırlanması gerekliliğini bulamayız. Toplumun bir bütün olarak algılayan, bu bütünlüğü soyut irade ile tanımlayan, egemenliği bu iradenin yansıması olarak sunan ve sonuçta bu

¹⁸⁰ Jean- Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Alpagut Erenuluğ, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 29.

¹⁸¹ Jean- Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 47.

¹⁸² Jean- Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 68.

¹⁸³ Larry Arnhart, *Plato’dan Rawls’a Siyasal Düşünce Tarihi*, s. 296.

¹⁸⁴ Jean- Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 51.

iradeyi tek bir kişinin/ egemenin temsiliyetine indirgeyen bu düşünürler modernleştirici devlet anlayışının temelini atmışlardır. Modernleştirici liderler ise toplumların karşısına ya ulusal birliği ve bütünlüğü kuran ve onu simgeleyen Machiavelli'nin Prens'i ya ulusu bir aileye dönüştüren Bodin'in babası ya organizmik toplum üzerinde onu yöneten Hobbes'un mutlak akli yada tek tek bireylerin iradelerinin toplamını ifade eden Rousseau'nun genel iradesinin egemeni olarak çıkarlar. Bu teorilerinin pratiğe dönüşmesi ile ortaya çıkan kurumlar, Batı'da tek bir biçimli bir modernleşme yaşanmasını önlemişti. Yani toplumsal dinamiklerin siyasal değişimi belirlediği ve karşılıklı beslediği evrimci modernleşme (İngiltere, Amerika) ve siyasal iktidarın toplumu dönüştürdüğü ve şekillendirdiği devrimci modernleşme (Fransa) modelleri vardır¹⁸⁵. Osmanlı-Türk modernleşme anlayışı devrimci modernleşme modeli içerisine girdiği için çalışma bu model etrafında incelenmiştir.

¹⁸⁵ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 32–33.

2.OSMANLI MODERNLEŞMESİ'NDE TANZİMAT DÖNEMİ

Nizam-ı Cedid'deki "nizam" sözcüğü ile aynı Arapça kökten gelen Tanzimat kelimesi, "nizam verme" manasında, reformun kapsamını genişletip hızını artırma anlamına gelmektedir¹⁸⁶. Şerif Mardin'e göre Tanzimat kelimesi, Türkçede "düzenlemeler" anlamına gelir ve Osmanlı İmparatorluğu'nun batılılaşmak amacıyla çok sayıda siyasi ve sosyal reformların gerçekleştirildiği Osmanlı- Türk tarihinin bir dönemini (1839–1878) belirtmek için kullanılır¹⁸⁷. Halil İncik da Tanzimat'ı, Batı'nın idari ve siyasi kurumlarını aktaran uygulamalar ve Osmanlı devletinin bu temele dayanarak yeniden yapılandırılması ile Osmanlı Batılılaşmasının üçüncü aşaması¹⁸⁸ olarak değerlendirir.

Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin en önemli dönemlerinden biri olan Tanzimat Dönemi'ni bazı araştırmacılar, Tanzimat Fermanı'nın hazırlanmasından önce başladığını ileri sürerler¹⁸⁹. Genel olarak 1839 Tanzimat Fermanı'nın okunması dönemin başlangıcı ve 1875 Kanuni Esasi'nin kabulü de dönemin bitiş tarihi olarak kabul edilir. Fakat Tanzimat Dönemi'nin ne zaman başlayıp ne zaman bittiğinden ziyade bu dönemin temel kaynakları ve daha sonraki dönemlere kaynaklık etmesi açısından Ferman'ın güttüğü temel düşünce, bu çalışmanın odak noktasını oluşturur.

2.1.Tanzimat'a Doğru: Nizam'ın Bozulması

Osmanlı Devleti, beylikten imparatorluğa geçiş sürecinde toprak kazanıp ülke sınırlarını genişlettiği için farklı dinden, milletten, kültürden olan birçok toplumu yönetme imkanına sahip olmuştur. Yüzyıllarca gücünü artırarak siyasi ve sosyal

¹⁸⁶ Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi (1789–2007)- İslam, Milliyetçilik ve Modernlik*, Çev. Güneş Ayas, 2. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012, s. 76.

¹⁸⁷ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Haz. Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 9.

¹⁸⁸ Halil İncik, "Bürokrasi, Batılılaşma, Laikleşme", *TBB Dergisi*, Sayı: 50, Yıl: 2004, s. 65.

¹⁸⁹ Bkz, Ziya Enver Karal, "Tanzimat'tan Evvel Batılılaşma Hareketleri", *Tanzimat I, Yüzüncü Yıl Münasebetiyle*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, 13–30; "Osmanlı İmparatorluğu'nda hemen bir asırlık bir fikri ıslahat mevcuttur ki bu da fikri Tanzimat'tır. Bu fikir halisaneyi meydana koyan birçok zevat vardır ki bunlar III. Selim, II. Mahmut, Abdülmecit, Abdülaziz, Reşit, Ali, Fuat Paşalar ve Mithat Paşadır." (*Edouard de Driault, Şark Meselesi-Bidayet-i Zuhurundan Zamanımıza Kadar*, Çev. Nafiz Haz Emine Erdoğan, 2. Baskı, Berikan Yayınları, Ankara, 2005, s. 496.)

yönden dünyanın en önemli gücü haline gelmişti. İmparatorluğun yönetsel başarısının yanı sıra güçlü bir askeri yapılanmayla birlikte iktisadi açıdan dönemin en büyük hazinesinin de sahibi olmuştu. Siyasal, sosyal ve ekonomik yönden güçlü olan Osmanlı hükümdarları, başka devletlerin veya toplulukların iç işlerine müdahale edebilme hakkını kendilerinde görmüşlerdi. Fakat daha da önemlisi İmparatorluğun kozmopolit yapısının devamlılığını sağlamak için Osmanlı vatandaşlarının refah ve adalet içerisinde yaşamlarının garantörü olması, imparatorluğun yüzyıllar boyunca dünya siyasetine yön verebilmesinin en önemli sağlam temellerinin başında geliyordu.

İmparatorluğun temel felsefesi olarak nitelenen “Daire-i Adl” (adalet dairesi), dünyada uzun bir zaman boyunca Osmanlı egemenliğinin sürmesi konusunda sistemin en önemli dişlisini oluşturuyordu. Daire-i Adl, bir noktadan başlayıp tekrar aynı noktaya eksiksiz olarak gelme düsturuyla, bir döngünün daha sonraki döngüye temel teşkil edip “nizam-ı alem”in devamını sağlamak için padişahattan askere, reayadan ulemaya kadar herkesin adalet içerisinde kendi sınıfına sadakatle bağlı kalması demektir. Yüzyıllar boyunca İmparatorluğu güçlü kılabacak yapının döngüsel yönünün hep “adalet”e dönük olması, İmparatorluk sisteminin omurgasını oluşturacak şekilde Osmanlı yöneticilerini ve yönetilenlerini bir arada tutmasını sağlayan adalet dairesinin bir maddesinin bile yer değiştirilmesi veya uygulanmaması sonucu bozulacak “alemin nizamı”nı Kınalızade Ali Çelebi şu şekilde tarif etmişti¹⁹⁰: “Dünya barışını ancak adalet sağlar, dünya duvarı devlet olan bir bağıdır, devletin düzenleyicisi şeriatdır, şeriatın koruyucusu Meliktir, Melik olmak için ülkeler zapt etmek onun içinde ordu gerekir, ordu ise ancak mal ile bir araya getirilir, bu malı sağlayan halktır, halkın Padişaha itaatini sağlayan da adalettir.” Bu adalet dairesi Osmanlı siyasal düşüncesinin temelidir. Fakat 17. yüzyılın sonlarına gelindiğinde artarak devam eden Osmanlı İmparatorluğu’nun gücü bir duraklama dönemine girdi.

Osmanlı İmparatorluğu’nun savaşlarda yenilip bunun neticesinde toprak kaybetmesiyle ilgili sorunlar, doğal olarak askeri alanda görülmüştü. Toplum

¹⁹⁰ Kınalızade Ali’nin klasik sözleriyle: “Adldir mucib-i salah-ı cihan, Cihan bir bağıdır diyarı devlet, Devletin nizamı Şeriat’tır, Şeriat’a olamaz hiç haris illa melik, Melik zapt eyleyemez illa leşker, Leşkeri cem’i demez illa mal, Malı cem eyleyen ra’iyyetidir Ra’iyyeti kul eder padişah-ı aleme adl.” (Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 115) ve Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alai (Kınalızade’nin Ahlak Kitabı)*, Haz. Mustafa Koç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 1090.

teyakkuz halinde tutan, nizamın tesisinde etkin bir şekilde rol oynayan askeri geleneğin bozulmuş olması, adalet dairesinin de dengesini bozmuş ve bu döngü içerisinde diğer alanlara sirayet edecek sonuçlar ortaya çıkarmıştı. Toprak/ mülk kayıpları, vergi sistemi, merkezin eyaletler karşısında güç kaybedip devlet otoritesinin sarsılması, bir dereceye kadar ekonominin kötüleşmesi ve yoksulluk, halkın adalete olan inancının yavaş yavaş yitirilmesi gibi nedenler birbirlerini tamamlamışlardı.

2.1.1. Batılılaşma Sürecinde İmparatorluğun Genel Durumu

16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda belirgin bir şekilde siyasi, idari, iktisadi, içtimai, ticari ve askeri bakımdan duraklama ve arkasından da devletin bütün kurumlarında bozulma ile bir çözülme görüldü. 1683 Viyana bozgununu izleyen 16 yıl süresince Osmanlı İmparatorluğu, tarihinin ilk ve en büyük toprak kayıplarını verdiği Karlofça Antlaşması'nı 1699'da Kutsal İttifakın Katolik kanadıyla imzaladı. Gerçekten de 17. yüzyıl, Osmanlılar için hem içerde hem de dışarıda en buhranlı/bunalımlı yıllarını yaşadıkları bir dönem olarak kabul edebiliriz. Karlofça, Osmanlı İmparatorluğu'nun sadece Hıristiyan Avrupa dünyasıyla olan ilişkilerinde bir dönüm noktası olmayıp, içerde iç duraklama ve çöküş döneminin başlangıcı olarak görülür. Karlofça sonrasında imparatorluğun ayrılmaz parçaları olan geniş toprakların kaybedilmiş olması, Osmanlıların maneviyatını büyük ölçüde bozmuştu. Osmanlı devlet erkani ve dönemin bazı aydınları, ilk kez Avrupalıların bu üstünlüğünün altında yatan sebepleri öğrenmek gerektiğini ve bunları yeni düzene uydurarak ıslahatlar yapılmasını, böylelikle değişimin yolunu açmanın gereğini belirtmeye başlamışlardı¹⁹¹. Fakat Osmanlıları Batı karşısında teyakkuz halinde tutan süreç, Küçük Kaynarca Antlaşması'yla sonuçlanan 1768–74 Osmanlı-Rus Savaşı'yla başlamıştı. Bu antlaşma, Osmanlı hâkimiyetindeki toprakların nasıl bölüştürüleceği konusunda, Avrupalılarca “Doğu Meselesi” olarak adlandırılan bir dizi krizin başlangıcı olmuştu. Napolyon'un Mısır'ı istilasını (1798) da her ne kadar Küçük Kaynarca kadar kalıcı sonuçlara açmamışsa da,

¹⁹¹ Mehmet Alaaddin Yalçınkaya, “XVIII. Yüzyıl Islahat Değişim ve Diplomasi Dönemi”, *Türkler Ansiklopedisi, Cilt 12, Yeni Türkiye Yayınları*, Ankara, 2002, s. 762–764.

aynı derecede sarsıcıydı, çünkü emperyalist tehdidin salt Avrupa hudutlarıyla sınırlı olmayıp, kendini her yerde hissettirebileceğini ortaya koyuyordu¹⁹².

16. yüzyılın sonlarına kadar Osmanlı devlet ricali Batı'ya karşı kendini hep üstün hissediyordu. İmparatorluğu diğer devletlerden üstün tutan olgu, sürekli savaş kazanılmasıyla beraber maddi ve manevi açıdan her yere ve her şeye nüfuz edebilme görüntüsüdür. Bu tarihten sonra özellikle 17. yüzyılın ikinci yarısından beri görülmeye başlayan bozuklukları gidermenin yolu olarak devamlı şekilde eskiye dönüşün, İmparatorluğun düzenini tekrar sağlama konusunda geçerli olacağı kabul edilen görüştür. II. Osman ve IV. Murat¹⁹³, saltanatlarıyla Köprülüler vezareti dönemleri, Osmanlı İmparatorluğu'nu ıslah etmenin eski düzenin ihyasıyla mümkün olduğu düşüncesinin müfrit bir şekilde uygulandığı dönemlerdir¹⁹⁴. Fakat 18. yüzyılın başında “İmparatorluğun askeri alanda geri kaldığı düşüncesi” imparatorluk yöneticilerinde hâkimdi. Yüzyılın sonlarına doğru Batı'ya dönük ıslahat yapma düşüncesi hâsıl olmuştu.

Osmanlı ve Avrupa ordularının eğitim ve donanım standartları arasındaki dengesizlik, Osmanlı ilerleyişinin durdurulmasından sonra görünmeğe başladı. Başlangıçta Osmanlıların geriliği mutlak değil, nisbiydi. Bir zamanlar askerlik biliminin ön safında iken, geride kalmaya başladılar. 17. yüzyılda Avrupa ordularındaki büyük teknik ve lojistik gelişmeler, Osmanlılar tarafından geç ve etkisiz şekilde izlendi. Yeni teknikler benimsemedeki bu etkisizlik, silahlı kuvvetlerin mesleki ve moral standartlarındaki genel bozulmanın en önemli yönüdür. Bu hal doğrudan doğruya, Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışının başlıca nedenlerinden biri sayılması gereken şeye yani daha güçlü dış düşmanlara toprak kaybına yol açtı¹⁹⁵. İmparatorluğu düşman karşısında savunamamanın yanı sıra, yeniçeri ocağının bir kuvvet olarak merkezde

¹⁹² Carter V. Findley, “Tanzimat”, (Ed. Reşad Kasaba), *Modern Türkiye Tarihi (1839–2010) Dünyada Türkiye Cilt IV*, Çev. Zuhâl Bilgin, Kitap Yayınları, İstanbul, 2016, s. 37.

¹⁹³ Koçi Bey, 1631'de Murad'a sunduğu ilk risalede, devlet örgütündeki bozuklukları tespit edip bunları düzeltebilme önerileri sunmaktadır. İkinci risaleyi de I. İbrahim'e sunmaktadır. Bu iki risalenin ana konusu, Osmanlı İmparatorluğun yaşadığı bunalımı eskiye dönerek aşama düşüncesidir. *Koçi Bey Risaleleri*, Kabalcı Yayınları, Yayına Haz. Zuhuri Danışman, İstanbul, 2008.

¹⁹⁴ Mehmet Ali Kılıçbay, “Osmanlı Batılaşması”, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 5.Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 148.

¹⁹⁵ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998, s. 25–26.

kendine yer etmesi ve ocağın, hükümdarın iktidarına itibar etmeyip devletin otoritesini sarsması da İmparatorluk için büyük sorunlara neden oldu.

Osmanlı devlet adamlarının ekonomik çöküş ve mali yetersizlikten kaygı duydukları bir sırada, toprak kaybı, gelir kaybı anlamına gelmektedir¹⁹⁶. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküntüye doğru gittiğinin farkına varılmasıyla bu çöküntünün iktisadi sebeplere dayandığı şuuru aynı zamanda ortaya çıktı. İlk Osmanlı ıslahat layihalarında bile devlet düzeninin bozulması has, tımar ve zeamet sisteminin artık çalışmadığına bağlandı¹⁹⁷. İmparatorluğun temel taşıını teşkil eden bir müessesenin, tımar ve arazi rejiminin bozulması,¹⁹⁸ mali, sosyal ve siyasal olarak merkezin taşradaki otoritesi derin bir şekilde sarstı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk tarım sisteminin dayanağı olan tımarlı sipahilerin¹⁹⁹ önemi azalınca, onun ikamesi olarak nispeten daha disiplinli ve merkezde teşkilatlandırılan bir piyade ordusuna ihtiyaç oldu. Bu piyade ordusu maaşla tutulduğu için devletin yeni bir gelir sağlaması gerekiyordu. Bu ihtiyaçta devletin topraklarını artık sipahilere vermemesi, vergi toplama fonksiyonun bir mültezimler sınıfına bırakılması şeklinde giderilmeye çalışıldı. Mültezimlik sistemi suiistimale yol açtığından istenilen sonuçlar elde edilemedi. Yeni sistem devleti güçlendireceğine aksine zayıflattı²⁰⁰. Toprağının korunmasında ve köylünün refahında uzun vadeli yararı olmayan, sadece vergiler üzerindeki kısa vadeli çıkarlarını düşünen vergi mültezimlerinin ve diğerlerinin konulmasıyla birlikte²⁰¹ aşırı vergilendirme, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren devletin içine düştüğü nakit sıkıntısı, Avrupa'dan ihraç edilen enflasyonun geleneksel tımar sisteminin bozulmasındaki etkisinin anlaşılammaması²⁰², tarımda sürekli hale gelen bir çöküşe yol

¹⁹⁶ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 138.

¹⁹⁷ Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Cumhuriyete İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838–1918)", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 19. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 618.

¹⁹⁸ Halil İnalçık, "Tanzimat Nedir?", *DTCFD*, 1941, s. 240.

¹⁹⁹ Başlangıçta Osmanlı sistemi bir sipahi sınıfının vergi toplayıcısı olarak fonksiyonunu ifa etmesine dayanıyordu. Sipahilere verilen tımar, zeamet ve haslara karşılık onlar, bir taraftan topladıkları öşürü kendilerine mal ediyorlar, diğer taraftan da sefer sırasında sınırlı sayıda süvariye emre amade kılacaklarını vaat ediyorlardı. Toprağın mülkiyeti devlette kalıyordu (rakabe). (Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Cumhuriyete İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838–1918)", s. 618.)

²⁰⁰ Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Cumhuriyete İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838–1918)", s. 618; Halil İnalçık, "Tanzimat Nedir?", s. 243.

²⁰¹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 33.

²⁰² Mehmet Ali Kılıçbay, *Osmanlı Batılışması*, s. 148.

açmıştı. 17. ve 18. yüzyıllar boyunca araziye teftişi ve nüfuz sayımları sistemi de terk edilmişti. Merkez artık buraları kontrol edemez hale gelmişti²⁰³. İlk zamanlardan beri genel olarak, tüccar, taşra veya mahalle eşrafı olan ayanlar, 18. yüzyılın sonlarına doğru basit bir taşra esnafı olmaktan çıkmış, önemli siyasi fonksiyonlar gören eski ve yeni toprak sahiplerinin meydana getirdikleri belirli bir toplumsal grubu veya sınıfı idare edebilecek duruma gelmişlerdi²⁰⁴. Ayanlar devlet arazisiyle beraber siyasi nüfuz ve kuvveti de ellerine geçirmişlerdi²⁰⁵. Rumeli’de bazı ayanlar kendi silahlı birliklerini kurup otoriteye karşısında tehlikeli bir güç haline gelmişlerdi. Anadolu’da ise savaş zamanı, geniş ölçüde yarı feodal askeri birlikleriyle Osmanlı ordusunda hizmet eden derebeyleri, özerk irsi beylikler üzerinde hüküm süren bir çeşit tabi beyler haline gelmişlerdi. 19. yüzyıl başında Babiâli’ye bağlı olan eyaletler dışında neredeyse bütün Anadolu çeşitli derebeyi ailelerin elindeydi. Bu dönemde ayanlar ve derebeyleri güçlerinin zirvesine eriştiler ve hatta III. Selim’in reform programının bazılarını desteklemek bazılarına karşı çıkmak suretiyle, saray ve başkent işlerinde önemli bir rol oynamaya bile başlamışlardı²⁰⁶. Merkezi İmparatorluk otoritesi Rumeli’nde ayanlar, Anadolu’da derebeyleri tarafından parçalanmıştı²⁰⁷. Bu iç sorunların ortaya çıkmasındaki etmenlerden biride Batı’da yaşanan gelişmeler ve bu gelişmelere karşı kalınan duyarsızlıktır. Bunun sonucunda Avrupa’da yüzyıllarca süren Reform, Rönesans, Aydınlanma, Sanayi ve Fransız devrimlerinin diğer bölgelere yaydığı “yeni fikirler”e karşı geliştirilen önlem alma psikolojisi/ acillik, Osmanlı İmparatorluğu’nun hemen her alanına sirayet etmişti.

Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküş sürecinde yaşanan sorunları Enver Behnan Şapolyo iç ve dış sorunlar olmak üzere ikiye kısımda tasnif etmektedir. İç sebepler: Osmanlı İmparatorluğu’nun genişlemesi nedeniyle büyük devletlerle komşu olması; Avrupa’nın yarı büyüklüğünde genişleyen Osmanlı eyaletlerinin idaresinin güçleşmesi ve uzak vilayetlerin mahalli reislerle teslimi; Osmanlı İmparatorluğu hudutları içinde muhtelif ırk ve dinden milletlerin bulunması; Osmanlı İmparatorluğu’nun ferdi saltanata dayanan ümmetçi ve Osmanlı zihniyeti; tımar ve zeamet usullerinin bozulması; vergi usullerinin bozukluğu, ve mali sıkıntı; Yeniçeri

²⁰³ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 33.

²⁰⁴ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 441.

²⁰⁵ Halil İnalcık, “Tanzimat Nedir?,” s. 248.

²⁰⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 441.

²⁰⁷ Halil İnalcık, “Tanzimat Nedir?,” s. 250.

ocağının bozulması; müspet ilimlerin İmparatorluğa girmeyişi ve büyük sanayi devrine giremeyişi; bankaların ve kapitalin doğmayışı; Anadolu'da Celali isyanları; kıta yollarını Avrupalılara kapamaları; yeni bir ideolojinin doğmayışı; milli bir iktisat sistemine malik olmayışı; maarifin inkişaf edememesi; matbuatın serbest olmayışı; Osmanlı'da yaşayan toplulukların/ azınlıkların istiklal için isyanları; milli ve müstakil bir harici siyasetimizin doğmayışı; köylerin inhitatı ve bakımsızlığı; esnaf teşkilatının bozulması; vezirlerin ihtiras ve sefahatleri; ahlaki bozukluk ve israftır. Dış sebepler ise şunlardır: Avrupa'da Rönesans ve Reform gibi fikri ve dini ve güzel sanatlarda inkılapların doğuşu; Avrupa'da skolastik ilim telakkisi yerine Pozitivist ilimlerin doğuşu; içtimai ilimlerin oluşması ve Avrupa devletlerinin cemiyetlerini idare etmek için içtimai inkılaplar vücuda getirmeleri; coğrafi keşiflerden sonra Avrupa'da sömürgeciliğin ilerlemesi; Avrupa'nın büyük sanayi devrine girişi; liberalist ve emperyalist büyük devletlerin doğuşu; iktisadi yolların Akdeniz'den Atlas denizine kayması; deniz ticaretinin büyümesi; büyük üniversitelerin doğuşu; Avrupa'da matematik, fizik ve kimya ilimlerinin terakkisi ve icatları; Avrupa devletlerinin deniz ve kara ordularının kuvvetlenmesidir²⁰⁸.

İmparatorluk içinde ve dışında yaşanan bütün bu gelişmeler, İmparatorluğa sorun olarak sirayet etmişti. Bu sorunlar, birbirlerinin hem nedeni hem de sonucudur. Bundan böyle başta Sultanlar olmak üzere İmparatorluk yöneticileri bu sorunları çözmek için çeşitli yöntemlere başvurmak zorunda kalmışlar veya başvurma zorunluluğunu üzerlerinde hissetmişlerdi. Sorunların çözümünde farklı çevrelerce iki yöntem düşünülmüştü. Bu iki yöntemden ilki İmparatorluğun önceki gücüne kavuşması için (İmparatorluğun en güçlü dönemi olan Kanuni Sultan Süleyman dönemi) önceki yöntemlere noksansız bir şekilde bağlı kalınmasıdır, ikincisi ise karşı güç olan Batı devletlerine müdafaaya yönelik Batı kaynaklı ıslahat yapma fikridir.

18. yüzyılın başından cumhuriyet dönemine kadar olan ıslahat çabaları tarihi, bir anlamda Osmanlı batılılaşma tarihidir ve bu bağlamda Osmanlı batılılaşması ile ıslahat hareketleri özdeşir²⁰⁹. 18. yüzyılın başından III. Selim'e kadar yapılan ıslahatlar İmparatorluk projesi olarak oluşturulamadı, kişisellikten öteye gidemedi.

²⁰⁸ Enver Bahnan Şapolyo, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi*, Güven Yayınevi, İstanbul, 1945, s. 29–30.

²⁰⁹ Mehmet Ali Kılıçbay, *Osmanlı Batılılaşması*, s. 148.

2.1.2. Batı'ya Yöneliş: Lale Devri'nden Nizam-ı Cedid'e

18. yüzyıldan önce Genç Osman (1622), IV. Murat (1631 – 1640) ve Köprülü ailesinden gelen bütün vezirlerin ıslahat²¹⁰ yaptıkları bilinmektedir. Bu “disiplinsel karakter”²¹¹ taşıyan ıslahatların amacı İmparatorluk kurumlarında köklü bir yenilik yapma girişimi değildir. “Eski yapının biçimi içinde yeni teşkilatlar” şeklinde ifade edilmektedir. Bu usul yeniçeri ocağının kaldırılmasına kadar yapılan ıslahatların yöntemi oldu. Bu düzenlemelerin gayesi, Osmanlı Devleti’ni eski gücüne ulaştırma düşüncesidir. Uyulan düsturlar klasik Osmanlı usulü olarak “kanun-i kadimdir”²¹². İslahatçılar, imparatorluğun bozulmuş olan düzenini, genellikle askeri ve buna bağlı gelişen sorunları, kuvvete dayanarak tekrar kurmak istediler. Böyle olduğu için de yapılmak istenilen ıslahatlar, onların yaşamları süresince kaldı. 18. yüzyılın başından III. Selim’in Nizam-ı Cedid projesine kadar olan süreç içerisinde yapılan ıslahata gelince, aralıklı ve kısmi şekilde Batı'ya yönelişin etkisi görülmektedir.

18. yüzyıla kadar komşu olan Osmanlı İmparatorluğu ve Batı Avrupa ufak tefek ilişkilerin haricinde birbirlerini yalnızca düşman gibi görmüşlerdi. Bu yüzyılın ilk yarısında Osmanlı devlet erkânı daha ciddi bir iradeyle Batı'yı tanıma gereğini duymuştu. Böylece 17. yüzyıldan başlayarak Osmanlı İmparatorluğu’nda bazı ıslahat hareketlerinin yapıldığı görülür. Bu hareketler, III. Selim devrine gelinceye kadar evrelerden geçerek gelişti²¹³.

1718'den 1730'a kadarki “Lale Devri” olarak nitelendirilen on iki yıllık dönem için, bir taraftan eğlence veya lüzumsuz bir israf devri olduğu, diğer taraftan da Türk sanatında bir Rönesans olduğu ileri sürülüyor. Gerçekte Lale Devri, her şeyden önce saray erbabı ve çevresi için “yeni bir yaşama anlayışının”²¹⁴

²¹⁰ İslahat Arapça, sulh kelimesinin çoğuludur. “Sulh” ıslah, iyileştirme, düzeltme, eksiklikleri tamamlama, fenalığı giderip iyileştirme demektir. İslahat, ıslah kelimesinin çoğulu olarak, düzeltmeler, iyileştirmeler, yoluna koymalar manalarına gelir. (Mehmet Karagöz, “Osmanlı Devleti’nde İslahat Hareketleri ve Batı Medeniyetinde Giriş Gayretleri”, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarih Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, Ankara, 1990, s. 173.)

²¹¹ Enver Ziya Karal, *Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789- 1856)*, Osmanlı Tarihi 5. Cilt, 8. Baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2007, s. 55.

²¹² Mehmet Karagöz, “Osmanlı Devleti’nde İslahat Hareketleri ve Batı Medeniyetinde Giriş Gayretleri”, s. 177–182.

²¹³ Enver Ziya Karal, *Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789- 1856)*, s. 55–56.

²¹⁴ Nedim: “Gülelim, oynayalım, kâm alalım dünyadan”.

ifadesidir²¹⁵. Lale Devri Sadrazam olan Damat İbrahim Paşa'nın gayretleriyle çeşitli imar ve ıslahat faaliyetlerinin başlatıldığı, Avrupa kültürüyle tanışılan ilk devirdir²¹⁶. Lale Devri'nde genel anlamda Batı, özelde ise Fransa taklitçiliği başlamıştı²¹⁷.

Lale Devri, güzel sanatların ve tefekkürün de kutsal sayıldığı ve insanı yükselten bu iki anlayışın beraber geliştikleri devirdir. Osmanlı İmparatorluğu'nda tercüme devrinin bir dereceye kadar başlangıcı olan Lale Devri'nde, Batı'dan aldığımız ilk teknik araç "matbaa"dır²¹⁸. İbrahim Müteferrika, basım sanatını Osmanlı İmparatorluğu'na getirdi, Batı'nın askeri eğitimi ve teknolojisi konusundaki bilgilere İmparatorlukta önem verilmeye başlandı. Gene bu yıllarda Yirmisekiz Mehmet Çelebi, Nişli Mehmet Ağa gibi devlet katında görevli kimseler Avrupa'nın ahvalini öğrenmeye çeşitli başkentlere elçi olarak gönderilmişlerdi. Batılılaşmak yolunda ilk adım olan Lale Devri, Patrona Halil isyanı (1730) ile sonlanmıştı. Batı'yla kurulan ilişkileri halkın yararlarının unutulması olarak değerlendiren, Osmanlı toplumunun içinden kaynaklanan "kriz", cumhuriyet devrine kadar sürecek olan Batılılaşma ile birlikte gelen bir etki-tepki mekanizmasının ilk örneğini teşkil eder²¹⁹. Bu kriz Batı'ya yönelişteki ilk krizdir. III. Selim'e kadar devam eden süreçte Batı tesirleri aralıklı olarak Osmanlı İmparatorluğu'na girmeye devam etmişti.

18. yüzyıl süresince, Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'ya yönelik olumlu bir havanın oluşmasına etki eden önemli bir faktörde Avrupa içi çatışmalar veya kişisel nedenlerden bazı Avrupalıların Müslüman olmaları veya Osmanlı hizmetine girmeleridir. İbrahim Müteferrika, Comte De Bonneval ve Baron de Tott gibi kimseler bazı Osmanlı devlet adamlarının Batı'yı somut bir şekilde tanınmasına olanak sağlamıştı²²⁰. I. Mahmut devrinde (1730–1745) Avrupa'da askerlik alanında ün kazanan aslında Fransız olan Comte De Bonneval, Müslümanlığı kabul ettikten sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda Humbaracı ocağında görevde bulunmuştu. Kendisine verilen görevleri bir Batılı gibi düşünüp yapmaya çalışan Bonneval,

²¹⁵ Enver Ziya Karal, *Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789- 1856)*, s. 55.

²¹⁶ Beşir Ayvazoğlu, "Lale Devri", *Osmanlı Ansiklopedisi Tarih Medeniyet Kültür Cilt 5*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 12.

²¹⁷ERCÜMENT KURAN, *Osmanlı Yenileşme Hareketleri*, Türk Dünyası El Kitabı, Ankara, 1976, s. 1003.

²¹⁸ Enver Ziya Karal, *Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789- 1856)*, s. 56.

²¹⁹ ŞERİF MARDİN, *Türk Modernleşmesi*, Der: Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 10–11. Diğer örnekleri: Kabakçı İsyanı (1807), kısmen bir Nakşibendi şeyhinin teşvikiyle şekillenen Kuleli Vak'ası (1859) ve 31 Mart (13 Nisan) 1909 Hareketi.

²²⁰ Mehmet Ali Kılıçbay, *Osmanlı Batılılaşması*, s. 148.

burada askerlere, talim ve savaşta uygulanacak hamleleri öğretmeye çalışmıştır. Bonneval kaleme aldığı birçok raporda, Osmanlı ordusunun savaşlarda Avrupalılara üstün gelmesi için onların metotlarını ve silahlarını alma düşüncesini belirtmişti. III. Mustafa'nın son seneleri ile Abdülhamit'in ilk senelerinde, Bonneval'ın ölmesinden çok sonraları, Baron de Tott, Bonneval'ın izinden yürümeye başlamıştı. Tott, surat topçu sınıfını teşkilatlandırmak arzusuna uyarak, bu hususta bir talimatname yapmış ve topçu sınıfını Avrupa usulünde talim ettirmeye başlamıştı. Bu pratik işlerin yanında nazariyata da yer verilmesi gereğini duyan padişahın isteği üzerine, Mühendishane-i Bahri-i Hümayun kuruldu ve Tott burada öğretime başlamıştı. III. Mustafa, yalnız askerlikte yenilik yapmakla kalmamış, tıp ile astronomiyeye²²¹ merakı yüzünden bu alanlarda da Batı tesirlerinin memlekete girmesine çalışmıştı²²².

2.1.3. Batılılaşma Yolunda Radikal Girişimler: Nizam-ı Cedit'ten Tanzimat'a

Islahatlar, 18. yüzyıl süresince hem Batı'ya yönelmiş sultanlar tarafından hem de bu düşünce anlayışında olan sultanların himayesindeki vezirler ve görevli devlet adamları tarafından yapılmak istenmişti. Fakat sultanlar ve vezirler ıslahat yapma girişiminde bulunurlarken, muhalefeti göz önünde tutmaları gerekliliği nedeniyle yaptıkları yenilikler köklü ve devamlı olmamış, yetersiz kalmıştı. Bu yüzyılın sonunda Osmanlı tahtına geçen III. Selim, ıslahat çalışmalarındaki yetersizlik nedeniyle, "Nizam-ı Cedit" ile batılılaşma yolunda radikal bir girişimde bulunmuştu.

Köprülü Fazıl Mustafa Paşa'dan III. Selim'e kadar Osmanlı tarihinde rastlanmayan "Nizam-ı Cedit" terimi, ilk olarak Köprülüler döneminde İmparatorluğa getirilen iç düzen için kullanılmıştı²²³. III. Selim devrinin başlarında,

²²¹ Fransız elçisi Vergennes vasıtasıyla Paris İlim Akademisinden Lalande'a birçok astronomi kitapları sipariş ettirilerek, İstanbul'a getirildiği gibi, aynı kanaldan 8 – 9 yaşında, iç uzuvları balmumundan yapılmış bir çocuk iskeleti getirilmek için de teşebbüslere girişilmiştir. Bundan maada birçok tıbbî eserler de Türkçeye çevrilmiştir. (Enver Ziya Karal, *Nizam-ı Cedit ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, s. 58.)

²²² Enver Ziya Karal, *Nizam-ı Cedit ve Tanzimat Devirleri (1789- 1856)*, s. 58.

²²³ "Nizam-ı Cedit günümüze kadar dar ve geniş manada olmak üzere, iki şekilde tarif edilmiştir. Dar manada, III. Selim devrinde Avrupa usulünde yetiştirilmek istenilen talimli askeri anlatır. Geniş manada ise, III. Selim'in yeniçerileri kaldırmak, ulemanın nüfuzunu kırmak, Osmanlı devletini Avrupa'nın ilim, sanat, ziraat, ticaret ve medeniyette yaptığı ilerlemelere ortak yapmak için giriştiği yenilik hareketlerinin bütünüdür. III. Selim, "Nizam-ı Cedit"i programlaştırırken bu ciheti göz önünde tuttu." (Enver Ziya Karal, *Nizam-ı Cedit ve Tanzimat Devirleri (1789- 1856)*, s. 61.)

Viyana'ya olağanüstü elçi olarak gönderilen J.J. Rousseau'nun eserlerini Rumlara tercüme ettirerek okuyan²²⁴ Ebubekir Ratib Efendi, Avusturya'nın örgütleri ve siyaseti hakkında yazmış olduğu bir risalede Avusturya'da mevcut idare düzenini, Nizam-ı Cedit diye göstermişti. Aynı şekilde Fransız İhtilali'nin neticesinde, krallık rejiminin yıkılmasından sonra yeni kurulan rejim, Osmanlı devletinde "Fransa Nizam-ı Cedidi" diye kabul edilmişti. III. Selim, Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut bir idare rejiminin yerine yenisinin konulması şeklinde anlaşılan Nizam-ı Cedit'i, ıslahatın selametini sağlamak için onu bir şahsın değil, devletin malı yapmak istemişti. Bunun için de ilk iş olarak devlet adamlarından ıslahat hakkındaki düşüncelerini layihalarla belirtmelerini isteyen bir ferman buyurmuştu. Sultan'ın emri üzerine, ikisi Osmanlı hizmetinde bulunan Avrupalı Hıristiyan, toplam 22 devlet adamı layiha sunmuşlardı. Bu layihalarda belirtilen ve çözülmesi gereken ortak sorun, askeri sorundur. Fakat çözüm yöntemi konusunda sunulan tavsiyelerde²²⁵ ayrışma yaşandı. Bir taraf eski usullerin geleneksel yöntemler ile ıslah edilmesinden yanayken diğer tarafta bu usullerin modernleştirilmesinden yanaydı. Böylece Lale Devri'nde başlayan ret-kabul cephesi batılılaşma hareketinin hazırlık döneminden itibaren sivrilmeye başlamıştı²²⁶. Bu cephelerin sorun olarak ortaya koydukları tek ortak nokta ise askeri alanın bozulmuş olmasıydı. Bu nedenle modernleşme hareketi öncelikle askeri alanda, yani orduda başlamıştı²²⁷. Orta bir yol izlemek zorunda kalan III. Selim mevcut asker ocaklarını nizama sokmak ve Batı usulünde yeni bir ordu kurulması (Nizam-ı Cedit askeri)²²⁸ kararını almıştı.

²²⁴ Enver Ziya Karal, *Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876–1907)*, Osmanlı Tarihi Cilt 7, 6. Baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2007, s. 200.

²²⁵ *Bunun için de üç şekilde tavsiye sunmuşlardır*: "eski kanunlarımızı yürürlüğe koyarsak ordumuzu düzene koyabiliriz"; "Yeniçeri ocağı, Kanunî Sultan Süleyman zamanında olduğu gibi itibar görmeli ve eski kanunlarına saygı gösterilmelidir. Bu sağlandıktan sonra Kanunî Sultan Süleyman kanunnamesidir diye Hıristiyan devletlerinin harp sanatında kabul etmiş oldukları usuller alınmalıdır"; "Devletin kanunnameleri zamanla bozulmuş ve ortaya birçok fesatlar çıkmıştır. Bu fesatların kaldırılması devlet kuvvetiyle olabilir. Halbuki eski kanunnameleri canlandırmak devlet için bir kuvvet değildir. Çünkü bu kanunnameler zamanın ihtiyaç ve icaplarına uymaz. Şu halde yeni esaslara dayanan yeni tedbirler düşünmek gerektir." (*Enver Ziya Karal, Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876–1907)*, s. 63)

²²⁶ Mehmet Ali Kılıçbay, "Osmanlı Aydını, Tanzimat ve Aydınlar", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, 2.Fasikül*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 149.

²²⁷ Cemil Koçak, "II. Mahmud (1808–1839)", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, 41. Fasikül*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, s. 642.

²²⁸ Enver Ziya Karal, *Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876–1907)*, s. 64.

III. Selim, medreselerin haricinde teknik öğretim kurumları açmaya başlamıştır. Bu nedenle Kumbarahane (1792) ile Mühendishane-i Berri-i Hümayun (1794) kurulmuştur. Aynı okul için 400 ciltlik bir kütüphane açılmıştır²²⁹. Askerlikle ilgili alanlarda batılı ilimleri okutmak üzere Avrupalı uzmanların çağırıldığı, mühendishanelerin ve matbaanın getirildiği bu yüzyılda İmparatorluk ilk defa Batı ilmi ile sistemli biçimde temasa geçiyordu. Osmanlı öğrencisi, mühendishane kütüphanesinde Fransız Aydınlanma Çağı'nı hazırlayan Encyclopedia'yi bulmaktaydı²³⁰. Medreselerin ıslahı daha ciddi şekilde ele alınmış ve Hendesehanelerin kurulmasından sonra artık Osmanlı Devleti'nde Avrupa'dan yalnız neticelerin nakledilmesi yerine, bilgilerin öğretilmesi devri başlamıştı²³¹.

III. Selim ve batılılaşmayı benimseyen devlet erkani, olaylara realist bir gözle bakarak devletlerarası münasebetlerde İslam telakkilerine uymamasına rağmen, Hıristiyan devletleriyle karşılıklı esaslara dayanan anlaşmalar yapmaya başlamışlardı. III. Selim, Avrupa usullerini memlekete getirmeye karar verdikten ve yine bir Avrupa usulü olan muvazene siyaseti prensibini kabul ettikten sonra, Avrupa'yı tanımak gereğini duymuştu²³². Bu yüzyılda, bürokrasinin özellikle imparatorluğun dış ilişkilerden sorumlu kesimi, din görevlilerinden farklılaşmaya başlamıştı. Yeni devlet memurları devlet gücü kavramına ve devletlerarası sisteme göreceli olarak daha laik bir yorumlama ve pazarlıkların parametrelerini kabul ederek yaklaşmışlardı²³³. İlk kez daimi elçilikler kurulmuştu. Batı cemaatine katılma hareketine başlanmıştı. Bu aynı zamanda Batı etkilerinin Osmanlı İmparatorluğu'na daha çabuk ulaşmasına da olanak sağlamıştı. Merkezi otoriteyi sağlamak için yapılmaya çalışılan fakat aydın bir kadroya ve halk desteğine dayanmayan Nizam-ı Cedit hareketinden, doğal olarak zarar gören ve hoşnut olmayan muhalefet -yeniçeri, ulema, geleneksel yönetici elit ile muhafazakarlar- böyle bir batılılaşma hareketinin yapılmasına tepki göstermişti. Batılılaşma hareketi karşısında Boğaz Yamakları

²²⁹ Enver Ziya Karal, *Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876–1907)*, s. 68.

²³⁰ Halil İnalçık, *Rönesans Avrupa'sı- Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, 6. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 319.

²³¹ Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 254.

²³² Enver Ziya Karal, *Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876–1907)*, s. 73.

²³³ Çağlar Keyder, "Osmanlı Devleti ve Dünya Ekonomik Sistemi", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 21. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 642.

(1807) ve Kabakçı Mustafa isyanı (1807) çıkarılmış ve aynı yıl III. Selim tahttan indirilerek öldürülmüştü²³⁴.

Önceleri ıslahatçılar, Avrupa devletlerinin askeri düzenleri ve silah teknolojilerinin benimsenmiş olmasıyla birlikte artık Batı'dan gelen tehlikeye karşı çıkılabileceğini düşünmüşlerdi. Böylelikle gelenekçi ıslahat, yeni ile eskinin bir sentezi olarak ortaya çıkmıştı. Ancak bunda istenilen başarı elde edilemediyse de bu hareket 19. yüzyıl başlarında II. Mahmut ile başlatılan modern ve radikal ıslahatların yolunu açması bakımından çok önemlidir²³⁵. III. Selim ve II. Mahmut, benzer politikalara sahip, iradesi güçlü sultanlar olarak benzeşirler. Her ikisi de yeni silahlı kuvvetler oluşturmaya, var olan yönetim organlarını yeniden biçimlendirmeye ve Avrupa da sürekli sefaretler gibi yeni teşkilatlar kurmaya çalıştılar²³⁶. II. Mahmut'a (1808–1839) gelinceye kadar, Batı düşüncelerini haliyle Batı'nın kurumlarını benimseyenler çok azdı. Bunun karşısında Ulema sınıfı (İlmiyye), bir kısım devlet adamı, askeri sınıf (Seyfiyye), kendi lehlerine olan konjonktürün bozulmaması için Batı kaynaklı yeniliklere muhalefet ettikleri görüldü. II. Mahmut, amcası III. Selim'in mirası olan Nizam-ı Cedit ile Batı'da olduğu gibi “sosyal sözleşmeyle”, iktidarın sınırsız mutlaklığının sınırlanması ve halkı iktidarın paydaşlarından biri şekline getirmesinden çok, eyaletlerde ve merkezde sultanın/ iktidarın gücünü pekiştirmek, devletin otoritesini yeni tedbirler ve yeni kurullarla “yeniden/ cedit”, tesis/ ihya etmek istedi.

II. Mahmut devrinin daha ilk yıllarında ayanlar ile Sened-i İttifak imzalanmıştı. Sened-i İttifak bir anayasa, hatta padişah tarafından çıkarılmış bir kanun değil şer'i bir vesikaydı. Gerek şekil gerekse muhteva bakımından, hiçbir esasa bağlı kalınmaksızın, katılanların ağzından, şahsi olmayan bir dille kaleme alınmıştı. İlk dört bölümünde Padişahın mutlak otoritesi tasdik olunmuş, emirlerine herkesin itaat edeceği, asker ve vergi toplama yetkilerinin yalnız kendisine ait olduğu belirtilmiş, fakat ayanın temel haklarının korunması ve durumlarının devletin keyfi hareketlerine karşı emniyet altına alınması istenmişti. Aynı zamanda kendilerine

²³⁴ Mehmet Ali Kılıçbay, “Osmanlı Batılılaşması”, s. 149.

²³⁵ Mehmet Alaaddin Yalçınkaya, “XVIII. Yüzyıl Islahat Değişim ve Diplomasi Dönemi”, s. 764.

²³⁶ Findley Carter V., “19. yy da Osmanlı İmparatorluğunda Bürokratik Gelişme”, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 9.Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 260.

bağlı küçük ayan üzerindeki hakimiyetleri tasdik olunmuş, haklarının babadan oğla irsi olarak intikali garanti altına alınmıştı²³⁷.

Bir ayan olan Alemdar Mustafa Paşa'nın öncülüğünde²³⁸ ileri gelen ayanlarca hazırlanıp Sultan II. Mahmut'a imzalatırılan Sened-i İttifak, hükümdarın mutlak otoritesini sınırlamak gayesini güden²³⁹ iki taraflı bir vesikaydı. Yani hükümdar ile ayanlar arasında karşılıklı sadakat ve teminat verme esaslarına dayanan anlaşmadır²⁴⁰. Sened-i İttifak Osmanlı İmparatorluğu'nda iktidar çekişmesinin hangi boyutta olduğunun göstergesidir. Hükümdarın ve ayanların aynı belgeye imza atması geleneksel Osmanlı iktidar anlayışına bütünüyle ters düşüyordu. Sened-i İttifak Osmanlı tarihinde başka örneği bulunmayan bir anlaşmadır. Anadolu ve Rumeli'de kuvvetlenmiş, bir bakıma bağımsız duruma gelmiş olan ayanlar, kısa süreliğine de olsa hukuki anlamda kabul edilmişti. Bu nedenle Alemdar Mustafa Paşa ile II. Mahmut'un arası açılmıştı. Otoriter ve başına buyruk bir yönetim tarzı olan Alemdar Mustafa Paşa'nın yeniçeri ayaklanması sonucu ölümüyle gerçek anlamda iktidar II. Mahmut'a geçmiş oldu²⁴¹. Böylece ayanların güçlerini korumak için hazırladıkları Sened-i İttifak, uygulama alanından yoksun kalmış ve geçerliliğini yitirmişti.

Merkezi otorite zafiyeti nedeniyle Sultan bütün yetkileri ve imtiyazları kaldırmaya kararlıydı. Çünkü kaynağı kendisi olan yetkilerin dışında diğer bütün yetkiler ortadan kaldırılmadıkça ve Sultan'ın iradesi başkentte olduğu kadar eyaletlerde de tek otorite kaynağı kılınmadıkça, hiçbir şekilde Batılılaşma adına yenilik yapmak mümkün değildi²⁴².

II. Mahmut merkezin ekonomik kaynaklarına ortak olmuş bulunan ayanlara karşı önlem almaya çalışmıştı. Ayanları birbirlerine düşürüp ve sindirmek için zor kullanmıştı. Bu şekilde yüzyıllar boyunca sahip oldukları ayrıcalıklarının önemli bir bölümünü geri aldı. Merkezin maaşlı memurları tarafından, yerel yönetsel hizmetlerin yürütülmesi kararlaştırılmış, bu amaçla 1830'da iltizam sistemi

²³⁷ Rifat Önsoy, "Sened-i İttifak ve Türk Demokrasi Tarihindeki Yeri", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 1, Yıl: 1986, s. 27-28.

²³⁸ Osmanlı Ansiklopedisi, "II. Mahmud (1808-1839)", *Cilt: 6, İz Yayıncılık*, İstanbul, 1996, s. 9-10.

²³⁹ Hayati Hazır, "Sened-i İttifak'ın Kamu Hukuku Bakımından Önemi", *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi*, Cilt: 2, Sayı: 2, Yıl: 1984, s. 17.

²⁴⁰ A. Selçuk Özçelik, "Sened-i İttifak", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 24, Sayı: 1-4, Yıl: 1959, s. 11.

²⁴¹ Osmanlı Ansiklopedisi, "II. Mahmud (1808-1839)", s. 12.

²⁴² Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 79.

kaldırılmıştı. Merkez, kendi vergi toplama memurlarını (muhassıl) görevlendirdi. 19. yüzyıl boyunca, yetişmiş eleman eksikliğinden dolayı bu sistem yürütülemedi. Fakat “merkeziyetçilik” çabalarına ara verilmeden devam edildi²⁴³. Daha sonra II. Mahmut, kendinden önce gelen reformcuların kötü tecrübelerini göz önünde tutarak askeri yeniliklere karşı bir odak noktası oluşturan Yeniçeri Ocağı’nı bir ferman²⁴⁴ yayımlayarak ve kuvvet kullanarak kaldırmıştı. III. Selim zamanında ortaya çıkan modern askeri birlikleri ordunun esas birimleri haline getirmişti²⁴⁵. II. Mahmut yeniçerililiği hatırlatacak her şeyi kaldırmak istedi²⁴⁶. Bundan böyle yeniçeri kelimesi bile telaffuz edilmeyecek, yeniçeriler lehinde söz söylemeye cüret edenler ağır cezalara çarptırılacaktı²⁴⁷. Siyasal alanda Sultan’ın iktidarını kısıtlamaya çalışan ve İmparatorluğun otoritesini sarsan tüm muhalefet sindirilmeye çalışılmıştı.

1826 Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması ile 1839 ölümü arasında II. Mahmut, büyük bir reform programı uygulamaya çalıştı. Bu reform programında 19. ve bir dereceye kadar 20. yüzyıldaki Türk reformcuların izleyeceği ana hatlar kurulmuştu²⁴⁸.

Bu dönemde 1833’te Bab-ı Ali’de bir “tercüme odası” kuruldu. Daha sonra bunu diğer devlet dairelerinde tercüme odalarının kurulması izledi. Kapanmış olan Londra, Paris ve Viyana devamlı elçilikleri tekrardan açılmıştı. Bu elçiliklerde görev alan genç diplomat ve tercümanlar, Batı’nın doğrudan doğruya etkisine şahsen açık kalmak fırsatını bulmuşlardı. Bu etkinin önemi, bundan sonraki yarım yüzyılın reformcu lider ve devlet adamlarının hemen hepsinin bu elçiliklerde hizmet görmüş kimseler olduğu gerçeğiyle ölçülebilir. Tanzimat’ın üç mimarından Mustafa Reşit

²⁴³ Metin Heper, “19.yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 8.Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 246–247.

²⁴⁴ “Yeniçeri taifesi bozulmuş bir kuvvet olarak gayesini gerçekleştiremez hale geldiği gibi, her çeşit askeri islahat tertiplerini kıyımları ile önlemiştir. O kadar ki, yeniçeri ocağının durumu memleketi din düşmanlarının sarmış olması kadar önemlidir. Şu halde bu ocakla çarpışmak din düşmanlarının hakkından gelmek kadar farz olunmuştur.” (1826) (*Yeniçeri ocağını ilga eden ferman-Topkapı Sarayı Arşivi*, no. E.5528-, aktaran Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, Siyaset İlmi Serisi, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 27*)

²⁴⁵ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 11–12.

²⁴⁶ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, “Tanzimat’ta İçtimai Hayat”, *Tanzimat I, Yüzyüncü Yıl Münasebetiyle*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 630.

²⁴⁷ Enver Ziya Karal, *Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876–1907)*, s. 149.

²⁴⁸ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 81.

Paşa 1834’de Paris’e ve sonrasında Londra’ya, Ali Paşa 1836’da Viyana’ya, Fuat Paşa 1840’da Londra’ya görevlendirilmişlerdi²⁴⁹.

Dar-ı Şura-yı Bab-ı Ali (hükümet şurası), Meclis-i Valla-yı Ahkam-ı Adliye (adliye işleri yüksek meclisi ki bunların görevleri, II. Mahmut’un öngördüğü “muntazam ve müesses” bir devlet düzeni kurmak ve “Tanzimat-ı Hayriye” yapmak)²⁵⁰ ile Dar-ı Şura-yı Askeri gibi kurullar kurulmuştu. Bu kurulların farklı görevlerinin bulunması, “yönetim, adalet, eğitim ve ordu” alanlarında yapılacak yenilikleri belirleme ve kurallara bağlama ile görevli kılınmaları, bir hukuk devleti mekanizmasının yanı sıra²⁵¹ ilk kez Avrupa bakanlıklar sisteminin getirmeye çalışan Sultan’ın açtığı ilk bakanlıklar aksine, batılılaşma ile ilgili değildir. İç mücadelede, ulema sınıfını sıkı devlet gözetimi altına getirme çabasıdır. Ancak birkaç yıl sonra bizzat sadrazama batılı unvanlar verilmek suretiyle, batılı bir tarzda bakanlıklar kurulmasına doğru ilk adımlar atılmıştı²⁵². Dahiliye, hariciye, adliye, maliye, maarif, ticaret gibi nazırlıkların ve tercüme odalarının kurulmasıyla İmparatorlukta, bütünüyle kuşatılmak istenen bir sivil bürokratik devlet mekanizmasının işlerlik kazanması yolunda çok önemli adımlar atılmıştı. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Tanzimat ve Islahat Fermanları’nı düzenleyen bürokratik seçkin grup bu yapının daha kuvvetli bir şekilde yürütülmesine büyük önem vermişlerdi.

Yeniçeri Ocağı’nın yerine kurulan askeri teşkilatın (Asakir-i Mansure-i Muhammediye) eğitimi Avrupalı subaylar tarafından verilmişti. İlk kez Avrupa’ya askeri öğrenci gönderilmeye başlanmıştı²⁵³. Avrupa’ya gönderilen öğrenciler, dönüşlerinde ülkelerinin değişmesinde büyük bir rol oynamışlardı. Kısmen ehliyetli bir subay kadrosunun yetiştirilmesi ihtiyacını doldurmak, kısmen de sivil memur ihtiyacını karşılamak için II. Mahmut eğitime çok önem veriyordu. Önce öğrenmeye sonrada öğretmeye yetenekli ve istekli yeterli bir insan kadrosu olmadıkça, bütün reform binası çökmeye mahkumdu. Mekteb-i Ulum-ı Harbiye ve Mekteb-i Şahane-i Tıbbiye okulları kuruldu. Mekteb-i Ulum-u Edebiye ve Mekteb-i Maarif-i Adliye adında iki orta dereceli okul açıldı. Ders programı klasikti fakat Fransızca ve modern

²⁴⁹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 89.

²⁵⁰ Metin Heper, “19.yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi”, s. 246.

²⁵¹ Musa Çadırcı, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Ülke Yönetimi”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 7.Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 210.

²⁵² Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 369.

²⁵³ Mehmet Ali Kılıçbay, “Osmanlı Batılılaşması”, s. 150.

konuların öğrenimini de ön görüyordu. Amaçları devlet memuru ve tercüman yetiştirmekti. Bunların mezunları arasından gelecek kuşağın birçok ileri gelen simaları bulunuyordu²⁵⁴. Bürokratlar için açılan yeni okulların amacı dinsel olmayan ölçütlerle karar verecek sivil bürokrat yetiştirmekti²⁵⁵. Pozitif bilim dersleri okutulan eğitim kurumlarının açılması, medreselerin eğitim üzerindeki tekeline kırmıştı. Medreselerin haricinde kurulmuş olan bu kurumlar eğitimde “düalist yapının” oluşumuna temel teşkil etti. Bunun doğal sonucu olarak da bu okullarda ve medreselerde aynı zamanda Avrupa’da eğitim gören insanların düşünce yapısındaki farklılık birçok pratiği de beraberinde getirmişti.

Yeniçeri Ocağı’nın yanı sıra bir diğer muhalif sınıf olan Ulemalığın, devlet dairesi haline getirilmesi yolundaki ilk önemli adım, Şeyhülislamlık dairesinin kurulmuş olmasıydı. Bu dairenin kurulmasıyla ulema, İmparatorlukta yaşayan Müslüman halk üzerindeki dini nüfuzu haricinde devlet içerisindeki popüler ve etkin siyasal gücünü yitirmeye başlamıştı. Batılılaşmaya muhalif olma yeteneğini de ciddi olarak zayıflatmıştı. Diğer önemli bir noktada evkafın hükümet kontrolü altına alınmış olmasıydı. Hem mali hem de idari özerkliklerinden yoksun kalan ulema, merkezi iktidara karşı zayıflamış ve kendi yetki, otorite ve statülerinin peşine düşme direncini gösteremeyecek hale gelmişti. Daha sonra öğretmenlerin atanması, okulların ve medreselerin denetimi Maarif Nazırlığına, yargıçların atanması ve adliye işleri Adliye Nazırlığına devredildi. Aynı zamanla da fetva yazma işi, Bab-ı Meşihat’ta Fetva Emni’nin başkanlığında hukuk uzmanlarından kurulu bir komisyona verildi. Böylece şeyhülislam bir devlet memuru haline gelmişti. Yüksek ulemanın birçoğu ikna-korku ve menfaat ile Batılılaştırma reformlarına razı olmuşlardı²⁵⁶.

19. yüzyılda, aşağı yukarı sivil anlamına gelen mülkiye deyimi, devletin diğer iki ayrı dalı olan seyfiye ve ilmiyeden farklı olarak hem merkezi hem mahalli sivil hizmeti belirtmek üzere genel olarak kullanılmaya başlandı. 1836’da II. Mahmut tarafından kurulan Umur-u Dahiliye Nezaretine önce mülkiye denirdi, ertesi yıl ismi dahiliyeye çevrilmiş olmakla beraber mülkiye deyimi devletin askeri ve mali

²⁵⁴ Mehmet Ali Kılıçbay, “Osmanlı Batılılaşması”, s. 84–86.

²⁵⁵ Metin Heper, “19.yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi”, s. 248.

²⁵⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 97–98.

olmayan memurları için genel olarak kullanılan bir deyim olarak kaldı²⁵⁷. II. Mahmut güçlü ve kımıldatılması zor kişiler yerine, uysal ve değiştirilebilir gruplara dayanan bir hükümet sisteminin temelini atmak istiyordu. Eski memurların yerine, eğitim, dünya görüşü ve sosyal temel bakımından öncekilerden farklı yeni bir memur kuşağı geçince, daha gerçek hale geldi. Bir yandan bunların mesleki hüner ve dayanışması, öte yandan devlet idaresinin artmakta olan güçlülüğü, saray egemenliğinin artmasını önlemeye ve iktidar merkezini Babıâli'deki paşalara ve memurlara getirmeye yardım etti²⁵⁸.

2.2. Tanzimat Dönemi

II. Mahmut ile gelişmekte olan batılılaşma hareketlerinin Osmanlı İmparatorluğu'nu getirdiği nokta Tanzimat Fermanı'dır. Tanzimat Fermanı hem bir başlangıç hem de bir sonuçtur²⁵⁹. Yeniden yapılanma olarak batılılaşmanın resmi belgelerinden biri veya modernleşme projesidir. Bu projeyi yani Fermanı hazırlayıp daha sonra uygulamaya çalışanlar, Tanzimat'ın elit/ seçkinci paşaları yani Bab-ı Ali bürokratlarıdır.

Modernleştirici/ Batılılaştırıcı devlet geleneğinin²⁶⁰ temelini atıldığı bu dönemde, Tanzimat elitlerinin Fermanı hazırlamalarının amacı, yıkılmakta, çökmekte, dağılmakta olan İmparatorluğun, “bekasını” sağlamak için “kurtuluş yolu” göstermektir. Yani Tanzimat Ferman'ı, çözülmesi zor sorunları çözmek ve kötü durumda olan İmparatorluğu yönetmek amacıyla, bu sorunların çözümünü sadece kendilerinde gören ve kendilerini “kurtarıcı” olarak kabul ettirmeye çalışan bürokratik elitlerin/ seçkincilerin misyonuna meşruiyet arayışıdır.

Batı medeniyeti, Tanzimat seçkinlerinin ideolojisidir. Batı medeniyetini, sürekli “terakki eden” bir “güç” olarak kabul edip ona ulaşmak, onun gibi güçlü olmak temel amaçtır. Bu yüzden ciddi bir şekilde İmparatorluğunun modernleştirici

²⁵⁷ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 370.

²⁵⁸ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 99.

²⁵⁹ Mehmet Ö. Alkan, “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrim Üzerine Bir Deneme”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, Cilt I*, 8. Baskı İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 382.

²⁶⁰ Bkz, Halis Çetin, *Modernleşme Kriz İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 172.

ve devletin bütünlüğünü temsil eden lider/ sultan²⁶¹ II. Mahmut, ilk olarak askeri reform ile muhalif güçlerden biri olan yeniçeri ocağını kaldırarak askeri gücü pasif duruma getirmişti. Daha sonra güçlü merkezîyetçi devlet için eğitimden bürokrasiye, hukuktan ekonomiye, geleneksel kurumların yanına Batı tipi kurumları kurmaya çalıştı. Tanzimat Dönemi'nde ise bu kanallardan İmparatorluğun siyasi düşüncesine, medeniyet ve terakki, ulum ve fünun, kanun ve nizam, hürriyet ve meşveret²⁶² gibi yeni kavramlar girmeye başladı.

II. Mahmut'la başlayan Batı tipi kurumların kurulması ve Tanzimat'la devam eden bu süreçte, "Civilisation" düşüncesine erişmek için elzem veya acil bir şekilde yukarıda bahsettiğimiz batılılaşma adımları "aciliyetin geç kalmışlığı"²⁶³ psikolojisi ile atılmıştı. Çok fazla etnik ve dinsel farklılıklar bulunan imparatorlukta, Fransız devrimi ve iç karışıklıklardan dolayı toprak bütünlüğünü sağlamak için bir üst yapı kurumu olarak Osmanlılık fikri bu aciliyetin en önemli somut görüntüsüdür. Yüzyıllardır yürürlükte olan millet sisteminden vazgeçip, Tanzimat Fermanı'nda görülen "bila tefrikı cinsu mezhep" (hiçbir mezhep gözetmeksizin) formülünün kelimeleri değilse bile ruhu, 1839'dan çok daha önce belirmişti²⁶⁴. İmparatorluğun, millet sisteminde asli unsur olarak görülen Müslümanlar, Tanzimat Fermanı ile Gayrimüslim topluluklarla eşit tutulmuştu. Bu nedenle yüzyıllarca eşit olmayan bir şekilde yaşayan Müslümanlar ile imparatorluğun toleransına bağlı bir şekilde yaşayan Gayrimüslim halklarda, "krizler" görüldü.

Bu bölümde Tanzimat seçkinleri, Tanzimat Dönemi'yle bütünleştirilen seçkinlerin ideolojisi ve bu ideolojiye meşruiyet arama çabası incelenmiştir. İdeolojinin öğretilmesinde gerekli olan bürokrasi, eğitim ve hukuk gibi araçlar, bir üst kimlik olarak Osmanlılık ideolojisi ve bunların uygulanmasıyla oluşacak krizler (bütünleşme ve kimlik krizleri) ortaya konmaya çalışılmıştır.

²⁶¹ Halis Çetin, *Modernleşme Kriz İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 172.

²⁶² Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", *Modern Türkiyede Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, Cilt I, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 55.

²⁶³ Halis Çetin, *Modernleşme Kriz İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 173.

²⁶⁴ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimat'ta İçtimai Hayat", s. 626–627.

2.2.1. Tanzimat Ricalı: Bab-ı Ali Seçkinleri

Aydınlanmacı ve pozitivist batılı (özellikle Fransız), kendisini Rönesans'la başlayan bir dizi ekonomik, bilimsel ve düşünsel evrimin bir ürünü ve mirasçısı saymış, aynı evrimi daha ileriye götürme misyonunu yüklenmişti. O batılı olmayan tüm toplumları da kendi geçtiği evrelerden geçerek kendi yaşama biçimine ulaşabilecek toplumlar olarak görmüş ve bu görünüşü batılı olmayan toplumların aydınlarına ihraç etmekten de geri kalmamış; hatta yapılması gerekenleri de sıralamıştır. Buna göre, batılı olmayan toplumlar, Batı'nın Rönesans'tan itibaren gerçekleştirdiklerini çok kısa süre içerisinde gerçekleştirmek zorundadırlar. Bunun için topluma aktif şekilde müdahale etmek gerekmektedir ve bu müdahaleyi gerçekleştirecek, “modern, pozitif toplumun” niteliklerini kavramış aydınlara, bir “intilijansiya”ya ihtiyaç vardır. Aydınlar ve siyasetçiler “geri” sayılan “geleneksel toplum”dan “ileri” sayılan “modern, pozitif toplum”a geçişi sağlamak üzere, otorite, üstenci, merkezîyetçi bir politika belirleyenlerdir²⁶⁵. 19. yüzyılda İmparatorluğun bekasını sağlama meşruiyetiyle beliren birçok unsur arasından güçlenerek ortaya çıkan kameralist Tanzimat seçkinleri, İmparatorluğu Batı gibi güçlü yapmayı amaç edinip ve Batı medeniyetine ulaşmayı misyon bilip kendilerini de bu amacı ve misyonu yürütecek modernleştiriciler olarak gördüler.

2.2.1.1. Osmanlı Seçkinlerinin İktidar Mücadelesi

Geleneksel Osmanlı yönetici sınıfı ve toplumu ayrı ayrı teşkilatlandırıldı. Yönetici sınıf, askeri- idari teşkilat (seyfiye), dini teşkilat (ilmiye veya ulema), saray hizmeti görevlileri teşkilatı ve son olarak katıplık veya daha sonra sivil bürokrasi teşkilatı (kalemiye veya daha sonra mülkiye) şeklinde sınıflandırıldı²⁶⁶. İncelik'a göre Osmanlı toplumu iki büyük sınıfa ayırdı. Bu sınıflardan ilki, saltanat beratı ile padişahın kendilerine dini veya idari yetkiler tanıdığı mülki memurları, saray memurlarını ve ulemayı içine alan “askeri sınıf”; ikincisi ise, vergi ödeyen fakat idareye hiçbir şekilde katılmayan Müslim veya Gayrimüslim zümrelerden oluşan

²⁶⁵ Doğan Özlem, “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Modernleşme ve Batıcılık, Cilt 3*, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 458.

²⁶⁶ Carter V. Findley, *Osmanlı Devleti’nde Bürokratik Reform Bab-ı Ali (1789–1922)*, çev. Latif Boyacı, İzzet Akyol, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 13.

“reaya sınıfı”dır²⁶⁷. Karpat ise aynı minvalde, Osmanlı İmparatorluğu’nun toplum yapısını dört temel sosyal kategori ile açıklamaktadır. Bunlar; kalem efendileri (sivil ve dini bürokrasi), kılıç efendileri (askeri bürokrasi), tüccar ve el sanatlarıyla uğraşanlar ve sonuncusu zirai üretim ve hayvancılıkla uğraşanlardır. Üçüncü ve dördüncü kategoriye reaya girmektedir. Bu dört sosyal kategoriye farklı görevler yükleniyordu. Bunlar, kendilerine zorla kabul ettirilen bu değişik rolleri benimsemek zorundaydılar²⁶⁸. Yani Osmanlı toplum yapısı kabaca idare edenler ve idare edilenler olarak kesin çizgilerle ayrılan iki alt yapı şeklindeydi²⁶⁹. İdare edenlerden ulema ile seyfiye sınıfının güç kaynakları farklıydı. Ulema sınıfı, gücünü İslam hukukunu yorumlama yetkisinden, seyfiye sınıfı da sayıca kalabalık ve silahlı olmasından alıyordu²⁷⁰. Hükümdarın “kulları” olan bu bürokratik sınıflara merkezi bürokratik teşkilatta önemli görevler verildi. Hükümdarın mutlak patrimonyal haklarını temsil eden ve her şeyi düzenleme gücüyle özel bir konumda olan merkezi bürokrasi, devletin mutlak denetim ve idare sistemini oluşturmaktaydı. Hükümdar, devlet çıkarlarını her şeyin üstünde tutarak bunun için gerekli bir nizam ve kanun sistemi geliştirebiliyordu. Hükümdar adına merkezi bürokrasi, İmparatorluğu bağımsız bir biçimde mutlak kontrolü altında tutmaktaydı. Böylece bürokrasi gerçekte sultanın patrimonyal mutlakiyetini, verilen yetki kadar az da olsa paylaşıyordu²⁷¹. Henüz merkezi otoritenin sarsılmadığı dönemdeki toplumsal ve bürokratik yapının işleyişi bu şekildeydi. Fakat genel hatlarıyla çizdiğimiz merkezi bürokratik yapı, İmparatorluk sınırları içinde ve dışında yaşanan gelişmelerin sonucunda eski güçlü yapısını kaybetmişti.

Savaşların kaybedilmesinin doğal bir sonucu olan toprak kayıpları, mali yapısı toprağa bağlı olan Osmanlı İmparatorluğu için önemli bir sorundu. Batı Avrupa’da yaşanan ve milliyetçilik ruhunu ortaya çıkaran bir akım olan Fransız

²⁶⁷ Halil İnalçık, “Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 11, Yıl: 1990, s. 31.

²⁶⁸ “Kişinin toplum içindeki mevkiini, sadece sultanın iradesi belirlemektedir. Tebaayı sınıftan uzak tutmak, devletin temel bir ilkesiydi. Gerileme döneminde Koçi Bey ve onun gibi düşünenler, devletteki çözülmenin ana sebebini, bu temel kaidenin ihmal edilerek, tebaanın yeniçeri veya tımarlı sınıfına girmesine izin verilmesinde görmüştür.” (Halil İnalçık, “Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi”, s. 31.)

²⁶⁹ Metin Hepar, “Bürokratik Yönetim Geleneği- Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti’nde Gelişimi ve Niteliği”, *Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayınları*, Ankara, 1974, s. 41.

²⁷⁰ Walter F. Weiker, “Osmanlı Bürokrasisi: Modernleşme ve Reform”, Çev. Sema Büyükdavras ve Erkan Oyal, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, Yıl: 1973, s. 101.

²⁷¹ Halil İnalçık, “Bürokrasi, Batılılaşma, Laikleşme”, s. 61–62.

Devrimi, birçok farklı milletten oluşan (kozmpolit) Osmanlı İmparatorluğu için başka önemli bir sorundu. Fakat merkezi otoritenin bozulmaya başlamasıyla birlikte, hükümdarların otoritelerinin de merkez ve taşrada sarsılmaya başlaması İmparatorluk için temel bir sorundu. Osmanlı bürokratik kurumlarının özellikle ulema, yeniçeriler ve ayanların gücü, hükümdarların güç kaybetmesiyle orantılı olarak artmıştı²⁷². İmparatorluğun başkentinde yani merkezde siyasi açıdan etkili olan gruplar, yeniçeriler ile ulemalardır. Taşrada ise belli zamanlarda merkezde de etkili olan grup, ayanlardır. 18. yüzyılda vilayet ileri gelenlerinden bir grup ayan, imparatorluğun her yanında en güçlü sınıf haline gelmişti. Fakat yeniçerilerde, başkentte iktidara kimin geçeceğini tayin edebiliyorlardı²⁷³. Ulema sınıfı ise her dönemde etkili bir şekilde yerini korumuştur. Çünkü halkın din görevlilerine karşı bakışı, ulema sınıfının yararlanacağı bir araç haline dönüştürülmüştü. Özellikle son dönemki isyanlarda, propagandalar ulema tarafından yapılmıştı²⁷⁴. Tüm bu sınıflar Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülüş döneminde iktidarı kontrol etme mücadelesi vermişlerdi.

19. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasi gelişmelerde yeniçerilerin, ulema ve ayanların oynadıkları rolün derecesi açıkça görünmektedir. Kalemîye sınıfının diğer sınıflar arasından çıkıp imparatorlukta etkin bir seviyeye gelmesinin tarihsel sürecine baktığımızda, Osmanlı-Türk Batılılaşma hareketinin babası ve devlet içindeki umumi reformların temsilcisi olan III. Selim'in doğrudan doğruya kendine bağlı nizami bir ordu meydana getirme çabaları, bir taraftan yeniçerilerin diğer taraftan da ayanların devlet içerisindeki hakim mevkilerini tehdit etmekteydi. Şeyhülislamın tahtan indirilmesine dair bir fetvasıyla²⁷⁵ asker ve ulema tarafından 1807 senesinde tahtan indirilmiş olan²⁷⁶ III. Selim'in yerine IV. Mustafa geçirildi. Fakat daha sonra eski Rusçuk ayanı Alemdar Mustafa Paşa'nın IV. Mustafa'yı tahtan indirip, II. Mahmut'u iktidara geçirmesiyle ayanlar, iktidarı

²⁷² “1446 gibi erken bir tarihte bile II. Murat, umumi bir toplantıda yeniçerilerin rızasını aldıktan sonra tahta geçebilmişti. 17.yüzyılın ilk yarısında yönetim üzerindeki hakimiyetlerini iyice pekiştirdiler. Bu zamanda ilk defa bir yeniçeri ağası, ulema başı Şeyhülislamın desteği ile Sadrazamlığa tayin edildi.” (Halil İnalçık, “Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi”, s. 31.)

²⁷³ Halil İnalçık, “Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi”, s. 32.

²⁷⁴ Ulemanın ayaklanmaya iştirak etmeleri ve yeniçerilerin yanında yer almaları için bkz: (Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 160–161.)

²⁷⁵ Halil İnalçık, “Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi”, s. 34.

²⁷⁶ Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi (1789–2007)- İslam, Milliyetçilik ve Modernlik*, s. 33.

yeniçerilerden almış gibi görünmesine karşın aslında Rusçuk ayarı²⁷⁷, devlet yönetimini eline aldı. Rusçuk ayarı, iktidarı ele geçirir geçirmez düşmanları olan ulemayı, ayrıca IV. Mustafa ile işbirliği etmiş olan önemsiz bir yüksek bürokrati tasfiye etti²⁷⁸. II. Mahmut'un beraber çalıştığı kişiler, III. Selim'in reformlarını desteklemiş olan sadarete ve hariciyede önemli görevler üstlenen Mehmet Said Galib Paşa, Pertev Paşa ve 1830'larda bir diplomat olarak öne çıkan Mustafa Reşit Paşa'ydı²⁷⁹. Kalem efendilerinden biri olan Hariciye Nazırı Galib Paşa, Sened-i İttifak'ı bizzat kaleme alan²⁸⁰ Pertev Paşa'nın hocasıydı. Pertev Paşa ise Tanzimat Fermanı'nın hazırlayıcılarından biri olan Mustafa Reşit Paşa'nın hocasıydı. Başkenti imparatorluk üzerinde tam anlamıyla hakim kılmaya yönelik idari modernleşme için çabalayan Pertev'e devlet adamlığı sanatını öğretmiş Galib Paşa'nın isminin zikredilmesi bile 19. yüzyılın ilk otuz yılı boyunca reformist tavırların değişiminde örnek alınan modeli, tamamıyla aydınlığa kavuşturur. Böylece 18. yüzyılın sonundan itibaren Tanzimat Dönemi'ne kadar, Galib'den Pertev'e ve ondan da Mustafa Reşit Paşa'ya (ve Paşa'nın meslektaşı Sadık Rifat Paşa'ya) ulaşan, kalemiyye tarafından beslenmiş "kesintisiz bir reformist politika akımı" oluşmuştu²⁸¹. İşte bu şekilde kalemiyye sınıfı, iktidar mücadelesine dahil olmuştu. Osmanlı modernleşme süreciyle birlikte de sivil bürokrasi yavaş yavaş İmparatorlukta güçlenmiş, iktidarda daha etkin bir rol üstlenmişti.

2.2.1.2 Kalemiyye'den Mülkiye'ye Tanzimat Seçkinleri

Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal yapısına genel olarak bakıldığında, Türk devlet yönetim geleneği ile dinin birbirine girift bir şekilde zamanla evrilmesi sonucunda, ihtiyaca göre bürokratik kurumların oluştuğu ve geliştiği görülmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda hem örgütsel anlamda hem de toplumsal anlamda bürokrasi, birçok alt bölümden meydana gelmektedir. Eğer bürokrasiyi en geniş

²⁷⁷ "III.Selim'in tahttan indirilmesinden sonra İstanbul'dan ve ordudan kaçarak Alemdar Mustafa Paşa'nın yanına gidenler, Nizam-ı Cedit taraftarlarından reisülküttaplık, vezir kâhyalığı gibi hizmetlerde bulunmuş Galip, Refik, Ramiz, Behiç, Tahsin Efendilerdir. Tarihe Rusçuk yararı diye geçen bu kişiler, III.Selim'i tekrar tahta çıkarmak için çalışmaya karar verdiler." (Enver Ziya Karal, *Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789- 1856)*, s. 87.)

²⁷⁸ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 165.

²⁷⁹ Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi (1789–2007)- İslam, Milliyetçilik ve Modernlik*, s. 37.

²⁸⁰ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 181.

²⁸¹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 181.

anlamıyla idari hizmetler olarak kabul edersek, askeri kurumlardan dini kurumlara, saray ve saray sekreteryasından Bab-ı Ali'ye kadar geniş bir örgüt dizisi karşımıza çıkar. Böylece toplumsal açıdan, en önemli farklar tüm üyelerinin geleneksel olarak sultanın hizmetinde olan egemen sınıfın çeşitli kolları arasında görülür²⁸². Fakat Tanzimat ile birlikte kalemiyye etkinliğini artırmıştı. Kalemiyye kavramı, bürokratlarının İstanbul'daki merkezi dairelerle şöyle veya böyle münhasıran bütünleşmesini ihsas eden "ehl-i daire" olarak da tercüme edilebilir. 1830'lardan sonra daha ziyade sivil bürokrasi yahut da mülkiyeden bahsedebiliriz²⁸³. Tanzimat Fermanı'nı hazırlama, fermanı hükümdara kabul ettirme ve uygulama gücüne sahip olan kalemiyye sınıfı yani sivil bürokratik yapı, Tanzimat Dönemi'nin en etkili bürokratik sınıfı olma özelliğini nasıl kazandı?

Sivil bürokrasi, 19. yüzyıla kadar İmparatorlukta askeri ve dini bürokrasi kadar etkin değildi. III. Selim ile devam eden ve II. Mahmut'la yol alan yeniliklerle, özellikle de diplomasi alanında yapılan modern hamlelerle Tanzimat ricali ön plana çıkmıştı. İmparatorluğun sarsılan merkezi otoritesini yeniden güçlendirmek adına III. Selim ve II. Mahmut, kendileri için görev yapacak sadık "yeni sivil seçkinler grubunun"²⁸⁴ temelini atmışlardı.

III. Selim yeni bir "sivil seçkinler" grubu oluşturmak için sefaretleri gençlerin Avrupa dillerinde eğitim görecekları yerler olarak kullanmıştı. II. Mahmut ise Rum tercümanların yerini almak üzere 1821'de kurulan Bab-ı Ali Tercüme Odasını aynı amaçla kullanmıştı²⁸⁵. Bab-ı Ali'nin bu odası daha 1840'larda genç insanları idari mesleklere hazırlayan en önemli merkezlerden birisi haline gelmişti. Bu yüzden, Tercüme Odası, daha önceleri Amedi Odası ve Defterdar Mektubi Kalemî tarafından yerine getirilen görevleri yavaş yavaş üzerine aldı²⁸⁶. Yine aynı dönemde Re'isü'l Küttablık makamı, Hariciye Nezaretine dönüştürülerek Avrupai tarzda örgütlenmiş bir nezaret gelişmeye başladı. Hariciye Nezaretine alınmakta olan kişiler, bu iş için

²⁸² Carter V. Findley, *19. yy da Osmanlı İmparatorluğunda Bürokratik Gelişme*, s. 259.

²⁸³ Carter V. Findley, *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform Bab-ı Ali (1789–1922)*, s. 57.

²⁸⁴ Carter V. Findley, *19. yy da Osmanlı İmparatorluğunda Bürokratik Gelişme*, s. 260.

²⁸⁵ Carter V. Findley, *19. yy da Osmanlı İmparatorluğunda Bürokratik Gelişme*, s. 260.

²⁸⁶ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 233.

eğitim aldılar. Böylece eğitim, Osmanlı bürokratik seçkinlerini diğer toplumsal gruplardan ayıran en önemli kriter olmaya başladı²⁸⁷.

Bu yüzyılda bürokrasinin, özellikle imparatorluğun dış ilişkilerden sorumlu kesimi, din görevlilerinden farklılaşmaya başladı. Yeni devlet memurları “devlet gücü” kavramına ve devletlerarası sisteme göreceli olarak daha laik bir yorumlama ve pazarlıkların parametrelerini kabul ederek yaklařtılar²⁸⁸. Bu yeni kadro, çoğunlukla Fransızca konuşabilen ve Avrupalı diplomatlarla kolayca istişarede bulunabilen kişilerden oluşmaktaydı²⁸⁹.

Tercüme odasının öneminin ve elçiliklerin etkisinin artmasına paralel olarak elçiliklerde görev yapan bürokratlarında önem kazandı. Bu şekilde İmparatorluk, Avrupalı güçlerin birleşik desteğine ve bu desteği alma ümitlerine bağımlı kaldığı müddetçe devletin ihtiyacı, askeri liderlerden çok Avrupalılar ile baş etmede ve hem imparatorluğu güçlendirecek hem de bu güçlerle olan ilişkileri düzeltecek reformların düşünülmesi ve uygulamasında yetenekli elemanlardır. Askeri ve dini sınıfın bu elemanları temin edecek durumda olmadığı bir zamanda, kalemiyye sınıfının bu ihtiyacı daha çabuk karşılayabileceği manasına geliyordu²⁹⁰. Yani Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması ve dini vakıflardan çıkarılarak mali bağımsızlıklarını kaybeden ve devletin maaşlı memurları haline gelen ulema ile Bab-ı Mesihat denilen ayrı bir makam verilen ve sadece tavsiye ve danışma niteliğinde işler yapmaya zorlanan şeyhülislamın²⁹¹ azda olsa pasifleştirilmesi ile sivil bürokrasi, askeri ve dini bürokrasinin arasından güçlenerek çıktı. Böylece, Tanzimat Dönemi’nde iktidarın yeni sahibi, sivil bürokrasi yani Bab-ı Ali oldu.

III. Selim’in iktidara gelmesinden I. Meşrutiyet Dönemi’ne kadar geçen süre, Osmanlı İmparatorluğu’nun sivil bürokratik yönetim geleneğinin gelişmesi bakımından önemlidir. İmparatorluğu’nun çözülme sürecini önleme çabalarının neticesinde, 18. yüzyılın sonunda başlayıp 19. yüzyılda devam eden bürokratik yönetim geleneği ortaya çıktı²⁹². Yani Tanzimat Dönemi’ne giden süreçte,

²⁸⁷ Metin Heper, *19.yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi*, s. 248

²⁸⁸ Çağlar Keyder, “Osmanlı Devleti ve Dünya Ekonomik Sistemi”, s. 642.

²⁸⁹ Roderic H. Davison, “Tanzimat Döneminde Osmanlı Diplomasisinin Modernleşmesi”, s. 291.

²⁹⁰ Carter V. Findley, *Osmanlı Devleti’nde Bürokratik Reform Bab-ı Ali (1789–1922)*, s. 53.

²⁹¹ Feroz Ahmad, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, Çev. Yavuz Alogan, 11. Baskı, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2012, s. 37.

²⁹² Metin Heper, *19.yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi*, s. 245.

modernleşmenin “acil” bir şekilde yapılmasını isteyen bir bürokratik yönetim geleneği görünmektedir.

Tanzimat Dönemi’nden önce temeli atılan bu bürokratik yönetimin gelenek haline dönüştüğü süre içerisinde, devlet ricali modernleşme için eğitimde, idarede, askeriyede, ekonomide ve hukukta yenilikler yaparak sarsılan merkezi otoriteyi yeniden kurmaya çabaladılar. Şerif Mardin’e göre, merkezi otoriteyi yeniden sağlamak için Kıta Avrupa’sı siyasal sistemlerinden olan aydın despotizmi yani Kameralizm benimsendi.

2.2.1.3. Tanzimat Seçkinlerinin İhtiyacı: Kameralizm

Kameralizm, kurum, daire meclis yerine kullanılan ve Latince oda anlamına gelen “camera” kökünden türeyen “kamer” kelimesinden gelmektedir. Devlet idaresine ilişkin pratik bilgilere ve dönemin bürokratik yapısı içindeki idari faaliyetlerin bütününe²⁹³ yani devletin iç işleyişine ilişkin idari, mali, iktisadi, sosyal ve siyasal olmak üzere çok çeşitli alanda ortaya çıkan ve mutlak monarşik merkezi devletin yönetim bilgisine de kameralizm adı verilmektedir²⁹⁴.

Kameralizm, büyük bir çoğunluğu felsefe ile ciddi biçimde ilgilenen filozoflarla yakın temasları olan ve merkezin siyasi otoritesine hakim “bilge hükümdarlar” tarafından devletin yönetilmesi nedeniyle “entellektüalist/ aydın” bir karakter taşımaktadır. Aynı zamanda devleti yönetirken zora başvurulmaktan da kaçınılmadığı için “zorba/ despotik” bir karakteri de bulunmaktadır²⁹⁵. Bu iki özelliğin aynı yapıda bulunması nedeniyle Batı’da bu siyasal görüşün adı “aydın despotizmi”, siyasal teorisi ise Kameralizm olarak kabul görür. 18. yüzyılın ortalarında belirmeye başlayan aydın despotizmi, Avusturya İmparatoru II. Joseph ve Prusya Kralı Büyük Friedrich gibi merkeziyetçi devlet kurucularının izledikleri gelişme politikasıydı. Bu hükümdarlar merkezi ve güçlü bir siyasi idare tesis etmek için egemenliği yani gücü, tekellerinde toplamak istiyorlardı. Bu nedenle bölük

²⁹³ Ceyhan Gürkan, “Kameralizm: Modern Yönetim ve Maliye Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Toplum Bilim*, Sayı: 110, Yıl: 2007, s. 218.

²⁹⁴ Can Umut Çiner, “Fransız Yönetim Düşüncesinin Gelişimi: Polis Biliminden Örgüt Bilimine”, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt: 42, Sayı: 1, Yıl: 2009, s. 3; Birgül Ayman Güler, *Türkiye’nin Yönetimi – Yapı*, İmge Yayınevi, Ankara, 2009, s. 36.

²⁹⁵ Durmuş Hocaoglu, “Demokrasi, Kameralizm ve Osmanlı’daki Etkileri”, *Yeni Türkiye*, “Sivil Toplum” Özel Sayısı, Sayı:18, Yıl: 1997, s. 375.

pörçük bir idare sistemini oluşturan loncalar, şehirlerin özel imtiyazları ve Kilise'nin dünyevi otoritesi gibi genel olarak egemenliği parçalayıcı bütün Ortaçağ kurumlarını ortadan kaldırmak amacındaydılar. Aydın despotizminin istediği, bunların yerine merkezden idare edilen, bütün birimleri birbirine eşit bir devlet yapısı kurmaktı²⁹⁶. Bu devlet yapısını kurmak amacıyla, tuzakları görmek için entelektüelliği ve isyanları bastırmak içinse despotikliği birleştirmek gerekmektedir.

Kameralizm'de devlet en önemli unsurdur. Aslında devlet yönetimi ve devlet ideası tüm diğer şeylere hakimdir. Devletin çıkarları ve amaçları önemlidir. Bu çıkarları koruyanlar da kameralistlerdir. Kameralistler devletin hizmetkarlarıdır²⁹⁷. Monarkın hazinesinden ve kişiliğinden bağımsız bir devlet hazinesinin oluşturulması, yani finansmanın sağlanması için uğraşan kameralistlere göre güçlü bir devlet, aynı zamanda güçlü ve problemsiz bir orta sınıfa dayanan bir devlettir. Devletin bu açıdan görevi uyruklarına eğitim ve ticareti kolaylaştırmak, onları koruyarak birer “üretici” haline getirmek ve bu yolla elde edilen vergilerden yeni tipte bir orduyu, bürokrasiyi ve genel olarak devlet kurumlarını güçlendirmektir²⁹⁸.

Kameralizm'de toplumsal değişme yönü yukarıdan aşağıya yöneliktir yani devletten halka doğrudur. Devlet toplumu değiştirmektedir. Elitlerin toplumu uygun gördükleri gibi yönetmeleri meşru kabul edilmekte, elit idarecilerde “dayatma hakkı”nı doğal kabul etmektedir. Kameralizm'in temel ilkesinin de bütün despotlar için geçerli olan aynı ilke olduğunu söyleyebiliriz: “Oderint Dum Metuant”. Yani insanlar isterlerse “nefret etsinler, yeter ki itaat etsinler”²⁹⁹. Gerçeklerin ne olduğunu bilen ya da bildiğine inanan insanlar, bildikleri gerçekleri yavaş yavaş kabul ettirmek yerine, toplumun iyiliği için o topluma bu gerçekleri dayatma yolunu seçmişlerdir. Aydın despotizminin insanlardan beklentisi, itaat ahlakıdır³⁰⁰. Batıdaki görünüşü bu

²⁹⁶ Şerif Mardin, “19. Yüzyıl Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, 11. Fasikül*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 342.

²⁹⁷ Albion W. Small, *The Cameralists- the Pioneers of German Social Polity*, Batoche Books, Kitchener, Ontario, 2001, s. 20.

²⁹⁸ Şerif Mardin, “19. Yüzyıl Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, s. 342.

²⁹⁹ Durmuş Hocaoğlu, “Demokrasi, Kameralizm ve Osmanlı'daki Etkileri”, s. 377.

³⁰⁰ “Fransız Devrimi'nin ertesinde Jakobenlikte bu temanın kullanıldığını görüyoruz. Örneğin özgürlük iyi bir şeydir, ama halk özgürlüğü istemezse ne yapılacak? Parodoksal bir şekilde halka özgürlük zorlanacaktır. Robespierre'de tiranlığa karşı özgürlüğün zorbalığı teması söz konusudur. Aydın despotizmi daha sonraki bütün devrimciliklerde, hatta bizim Cumhuriyet devrimimizde de geçerli olan bir kavramdır.” (Mete Tunçay, “Aydınlanma, Etik ve Ahlak”, *Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, Yıl: 2008, s. 6-7.*)

şekilde olan kameralizm, Osmanlı İmparatorluğu'na ne şekilde girmiştir ve bu düşünüş İmparatorlukta karşılığını bulabilmiş midir?

Tarık Zafer Tunaya Osmanlı modernleşmesini üç kategoriye ayırmaktadır. Bu kategoriler şu şekildedir: birincisi kısmi müessese ıslahları (1718–1826), ikincisi aydın despotluk devresi ve son olarak modern devlet fikrinin gerçekleşmesine doğrudur³⁰¹. Osmanlı devlet adamlarına göre Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin esas sebebi, toplum düzeninin bozulması sırasında otorite yokluğu sorunu ve bu sorunu gidermeye yönelik devletin etkin bir çözüm üretememiş olmasıdır. Sarsılan bu otoritenin tekrardan nasıl kazanılacağına ilişkin bir yöntem, Osmanlı devlet adamlarının aradıkları çözümdür. Avrupa'ya düzenli bir şekilde giden ilk Osmanlı diplomatları devlet sistemlerini incelemeye başladıklarında, Kıta Avrupa'sında kameralizm sistemiyle karşılaştılar. Batı siyasal düşüncesinin Osmanlı İmparatorluğu'na girişi başlangıçta Batı'nın büyük siyasal düşünürlerinin eserleri yoluyla değil, Batı'da fizyokratlar olarak bilinen bir kamu idaresi kuramcılarının uzantısı sayılan “kameralizm” yoluyla olmuştur. Batı siyasal düşüncesini Osmanlı yüksek memurlarına yönelik bir şekilde, sistematik olarak değerlendiren ilk Osmanlı düşünürü olan büyükelçi Sadık Rıfat Paşa'nın devlete gönderdiği raporlar bu gibi bir çerçeve içinde anlam kazanır. Mustafa Reşit Paşa'nın fikirlerini ve başlattığı Tanzimat adını verdiğimiz politikalar dizisini böyle bir açıdan değerlendirmek gerekir³⁰².

Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğüne yaklaşımı, kolonisini anavatanıyla bütünleştirmeyen İngiltere ve Fransa'nın aksine, tüm toprakların anavatan kabul edilmesi esasına dayanıyordu. Bundan dolayı vatan kabul edilen her bir toprak parçasını elde tutabilmek için geçmişe oranla daha sıkı ve merkeziyetçi bir devlet yapısına ihtiyaç duyuldu³⁰³. Merkeziyetçilik kavramı, devletlerin büyük ölçüde mali, idari, hukuki alanda standart ve bütüncül bir kontrol mekanizması kurmalarıyla ortaya çıkan bir sistemdir³⁰⁴. Yani bir yönetim sistemi altında, alt düzeylerin kendi başlarına hareket edemediği, idari sistemin en üst düzeyinde yetki

³⁰¹ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 20.

³⁰² Şerif Mardin, “19. Yüzyıl Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, s. 342–343.

³⁰³ Durmuş Hocaoğlu, “Demokrasi, Kameralizm ve Osmanlı'daki Etkileri”, s. 379.

³⁰⁴ Cabir Doğan, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkeziyetçi Bürokratik Yapısının Kurulması ve Karşılaşılan Bazı Güçlükler”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 33, Yıl: 2014, s. 55.

toplanması anlamına gelmektedir³⁰⁵. Bu nedenle Osmanlı diplomatları, Fransız devriminin etkisi ve taşrada ekonomik ve siyasi yönden güç kazanan ayanları, merkezde ise iktidarı yönlendirme konusunda etkin olan ve bunu sürdürmeye çalışan ulema ve askeri sınıfları egemenlik altına alınması yönünde kameralizmin merkeziyetçilik argümanını İmparatorluğun toprak bütünlüğü konusunda önemli görmüşlerdi.

II. Mahmut, İmparatorluğun iç hayatını modernize etmek için bütün iktidarı kendi elinde toplamak üzere bir merkezileşmeyi³⁰⁶ ve sultan hakimiyetini yeniden tesis etmeyi mümkün olduğu kadar gerçekleştirmeye çalıştı. II. Mahmut, Bab-ı Ali'nin nüfuzunu azaltmak için sadrazamlığı etkisiz hale getirdi ve saray hizmetleri de dahil olmak üzere kalemiyyeyi kişisel kontrol araçları olarak görev yapacak şekilde yeniden örgütledi. Aynı zamanda merkezi yönetimin güçlendirilmesi için şahsını uzak eyaletlerde ve dışarıda temsil edecek bir üst düzey hükümet hizmetlileri kadrosuna ihtiyaç duymuştu. Bu nedenle personel politikasının temellerini attı. İlk nezaretleri en azından ismen kurdu, memur rütbelerinde yeni bir hiyerarşi oluşturdu. Eski tahsisat sisteminin yerine maaş sistemini getirdi, memurların eğitimi için ilk laik okulları kurdu, resmi kulluğun özelliklerinden bazılarını ilga eden hukuki reformları ilan etti. Bir yanda Bab-ı Ali'nin etkisini yok etmeyi amaçlayan hükümdar, diğer yandan hem resmi icraatın yeni biçimleri ve düzeylerinde hem de Osmanlıların dış dünyaya karşı takındıkları tavırlarda net bir şekilde görünen tehdit ve cazibe unsurlarının birleşimine tepki veren kalemiyye teşkilatında yaptığı değişikliklerle, kalemiyye dairelerinde bir zamanlar hemen hiç bulunmayan fakat artık devletin ihtiyaçlarıyla çok yakından ilişkili olan yetenekli ve kültürel nitelikleri olan yeni bir "Kalemiyye Aristokrasisi"nin temellerini atmıştı. Kalemiyenin 1830'larda bir bütün olarak yeniden tanzimi, yönetici sınıf içerisinde uygulamada uzun süredir zaten var olan gelişme ve değişiklik süreçlerinin bir çeşit resmî kabulüne işaret ederken, Hariciye Nezaretinin ortaya çıkışı da imparatorluk ile dış dünya arasındaki yeni etkileşim düzeyi için vazgeçilmez bir resmi mekanizma teşkil ediyordu³⁰⁷. Bu

³⁰⁵ S.B.M. Marume- R.R. Jubenkanda, "Centralization and Decentralization", *Quest Journal, Journal of Research in Humanities and Social Science*, Volume: 4, Issue: 6, Year: 2016, s. 106.

³⁰⁶ Bahri Savcı, "Türkiye'de Reform Hareketlerinin Bir Analizi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 4, Yıl: 1965, s. 109.

³⁰⁷ Carter V. Findley, *Kalemiyye'den Mülkiye'ye Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, Çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, s. 25–26 ve s. 120–126.

dönemde temelleri atılan modern merkeziyetçi idare sisteminin kuruluşu, Tanzimat Dönemi'nde devam etti³⁰⁸.

Osmanlı'da, Avrupa'dakinin aksine bürokrasinin arkasında, onu besleyen bir fikri zemin mevcut değildir. Osmanlı reformları, tamamıyla bürokratik bir niteliktedir. Osmanlı Kameralizmi, filozofça düşüncelerden ziyade görgül bilgilere ve pratiğin zorlamalarına dayanmaktadır. Bu hareketin filozofu ve felsefesi yoktur, ancak bürokrati ve bürokrasisi çoktur³⁰⁹. Siyasi ve idari otoritenin merkeziliği bürokratikleşmeyi hızlandırılarak yüksek bir memur zümresini ortaya çıkardı³¹⁰. Yani merkeziyetçilik, siyasi otorite içinde bürokrasinin kazandığı güç demektir. Batı'da işleyen sistemin aksine, Osmanlı-Türk toplumunda burjuva ya da tamamen ticaretle uğraşan kapitalist bir müteşebbis sınıfının eksikliğinden dolayı iktidarı kullanma gücü doğal olarak bürokratların eline geçmekteydi³¹¹. Sultan'a ve Osmanlı hanedanına sadık olmaya devam eden bu sınıfın üyeleri artık "ifadesini sadece sultanın kişiliğinde bulmayan devlete" daha büyük bir sadakatle bağlıydılar. Ancak bu modernleşme sürecinde modern-rasyonel bürokratlara dönüşen hükümdarın kulları, hükümdarın şahsından bağımsız bir tüzel kişilik kazanan devletin dizginlerini ele geçirdi ve böylece aydın despotizmi bürokratik despotizme dönüştü³¹². Tanzimat ile birlikte yeni reform ve yeniden örgütlenme programını başlatan bu yeni devlet görevlileri, ülkeye batılı fikirler getirdiler ve Avrupa'yı kendileri için bir model ve esin kaynağı olarak gördüler³¹³. Tanzimat seçkinleri modernleşmenin, muhalifler tarafından engellenmemesi için toplumu organize edilmesi ve düzenlenmesi gereken olgu olarak kabul eden³¹⁴ bürokratik mekanizmanın ve bürokratların hükümdar karşısında nizam verilen veya kazanılan yetkilerin yasayla güvence altına alınması gerekliliğine inanıyorlardı. Tanzimat Fermanı bu nedenle önemlidir. Güvence altına alınan unsurlar nedeniyle bürokratlar, reformları yürütürken oldukça seçkin bir

³⁰⁸ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 15. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 124.

³⁰⁹ Durmuş Hocaoglu, "Demokrasi, Kameralizm ve Osmanlı'daki Etkileri", s. 380.

³¹⁰ Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 238.

³¹¹ Alper Kaliber, "Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık, Cilt III*, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 107.

³¹² Bedri Gencer, "Sosyal Devletten Kerim Devlete", *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 19, Yıl: 2009, s. 8.

³¹³ Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 37.

³¹⁴ Peter L. Berger- Brigittle Berger- Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Biliş, Çev. Cevdet Cerid, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985, s. 128.*

duruş kazanmışlardı. Bunun örneklerini Mustafa Reşit, Ali ve Fuat Paşalarda açık bir şekilde görmekteyiz. Bu bürokratların seçkinleri, reformları İmparatorluk genelindeki uyruklara yaymak isterken gitgide derinleşti. İmparatorluğu kim kurtaracak sorusuna, İmparatorluğu kurtarmak için sadece kendilerinin üstlenebileceği bir misyonu kabullenmiş seçkinler olarak “kimliklerini” belirleyerek yanıt verdiler. Bunun için Tanzimat seçkinleri, bu misyonu üstlenecek bürokratlar yetiştirmek amacıyla okullar açmışlar, aynı zamanda hukuki güvencelerini sağlamışlar ve bakanlıklar ve bunlara yasama işlevi görmeye başlayan danışma meclisleri³¹⁵ açılarak siyaset yapma olanağını elde etmişlerdi.

2.2.1.4. Tanzimat Seçkinlerinin Misyonu: Modernleşme

Tanzimat Dönemi, Osmanlı İmparatorluğu için geleneksel devletten modern devlete geçiş sürecinde önemli bir başlangıçtır. Bu dönemden önce başlayan yenileşme süreci, Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile birlikte ciddi şekilde hızını artırmıştır. Askeri alanda yapılan reformlardan eğitime kadar, merkezileşmenin getirdiği modern bürokratik kurumlardan hukuka kadar Batı Medeniyetine eklemlenme idealiyle, muhalif hiçbir sınıfın güçlenmesine izin vermeyerek sindirmeye çalışan, iktidarın sürekliliğini ve beraberinde devletin otoritesini sağlamlaştırmaya çalışan, devletin bütünlüğünü temsil eden reformcu hükümdarlar ve sonrasında Tanzimat seçkinleri, modern devletin sosyal, siyasal ve ekonomik kurumlarını Osmanlı İmparatorluğu'na yerleştirme yani Osmanlı batılılaşma reformlarını yapma ve yürütme misyonunu kendilerinde görmektedirler. Özetle seçkinler için misyon, batılılaşmayı kendi geleceği için “zorunlu” gören siyasi bir irade ve bu iradeyi mümkün kılan toplumsal bir örgütlenmenin varlığı olmuştur. Yani daha açık bir biçimde söylemek gerekirse merkezi bir devletle, devleti çekip çevirecek bir bürokrasiyi ve bu yapıyı koruyacak bir askeri tabakayı³¹⁶ ve bu yapının düşüncesini yani öğretisini benimsetecek eğitim-öğretim kurumlarını ve hukuki dayanağını sağlayan hukuksal metinlerini içeren bir örgütlenmenin varlığı istenmişti.

³¹⁵ Metin Hepar, *19.yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi*, s. 246.

³¹⁶ Ahmet Çiğdem, “Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık, Cilt 3*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 69.

Tanzimat seçkinleri, elçilik veya hariciye bakanlığı gibi devletin bürokratik kademelerinde görev aldıkları zamanlarda, Batı düşünce ve uygulamalarını yani Batı medeniyetini yakından takip ederek ve genellikle etkilenecek (özellikle Sadık Rıfat Paşa, Mustafa Reşit Paşa, Ali Paşa ve Fuat Paşa) Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel kurumlarının yanında batılı kurumları kurma fikrini pratikte uygulamak istediler. Yani II. Mahmut sonrasında reform çalışmalarının gerçek liderliği farklı bir merkezden gelmeye başladı³¹⁷. Bu merkez Bab-ı Ali'dir.

Batı eğitimi almış ve Batı düşüncesine yabancı olmayan kameralist Tanzimat seçkinleri, Batı idari ve askeri sistemleri İmparatorluğa düzenli bir biçimde sundular. Avrupa'yla ilgili ilk sistematik değerlendirmeler, devamlı diplomatik ilişkilerin bir ürünü olarak sefirlikle görevlendirilen Osmanlı Hariciye memurlarından geldi ve Osmanlı İmparatorluğu için Batı'nın genel bir model olarak kullanılmasına dayanan düzeltme yani Tanzimat teklifleri de buradan kaynaklandı³¹⁸. Osmanlı devlet düzeninde her zaman önemli bir kurum olan bürokrasi, Batı'yla olan bu temaslardan sonra ise bir yandan "siyasallaşırken" diğer yandan da İmparatorluğun "en modern ve çağdaş kesiti" durumuna dönüştü. Başlangıçtan beri yenileşmeye yatkın olan bürokratik öğeler, yabancı dil bilen kişilerce oluşturuldu. Örneğin, "Erkân-ı Selâse-i Tanzimat"³¹⁹ yani Tanzimat'ın baş mimarları ve yürütücüleri olan Mustafa Reşit, Ali ve Fuat Paşalar yükselmelerini yabancı dil bilmelerine borçluydular. Böylece iktidar, Avrupa'nın dilini ve işlerini iyi bilen Tanzimat seçkinlerine geçti³²⁰. Devletin bütünlüğünü temsil eden Sultan'ın yerine "devletin beka"sını sağlamaya çalışan ve sultanın yani egemenin/ iktidarın gücünü istedikleri gibi kullanmaya çalışan bu Tanzimat seçkinleri, Tanzimat Fermanı'nı ve daha sonra kabul edilecek olan Islahat Fermanı'nı 1839'dan 1876'ya kadar uygulamaya çalıştılar.

2.2.1.5. Tanzimat Seçkinlerinin İktidarı: Bab-ı Ali

Tanzimat Dönemi'nde, Saray'ın ve Bab-ı Ali'nin iki ayrı otorite olarak belirişi görünüşteydi. Zira çizilen siyasi çizgi her iki tarafında kendilerine değişen

³¹⁷ Carter V. Findley, *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform Bab-ı Ali (1789–1922)*, s. 52.

³¹⁸ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 11.

³¹⁹ Tayyib Gökbilgin, "Tanzimat Hareketinin Osmanlı Müesseselerine ve Teşkilatına Etkileri", *Bellekten*, Cilt: XXXI, Sayı: 121, Yıl: 1967, s. 100.

³²⁰ Mehmet Turhan, *Siyasal Elitler*, 2. Baskı, Gündoğan Yayınları, Ankara, 2000, s. 91–93.

dünya şartlarına göre biçim vermelerinden ibaretti. Ama Bab-ı Ali, yani Tanzimat'ın güç verdiği seçkin tipi her zaman saray karşısında güçlü ve baskın durumunu koruyabildi. Bunun sebebi, yönetimle bağları olan bütün kesimlerin düşünce dünyalarına etki yapabilecek çevrenin Bab-ı Ali tarafından yönlendirilmesi³²¹. Tanzimat'ın öncü kadrosu, ne geldikleri meslek ve dünya görüşü, ne de toplumsal kökenleri bakımından birbirine benzemeyen kişilerden oluşuyordu. Aralarında bir uyum vardı, ama birlik olduğu söylenemezdi. Sefarethanelerde yetişmiş Mustafa Reşit Paşa, medrese bilgini Ahmet Cevdet Paşa, ağırbaşlı Ali Paşa ile nüktedan ve lafını sakınmaz Fuat Paşa hep birlikte bir dönemi yaratmışlardı³²². Tanzimat, Cemil Meriç'in deyişiyle, "Bab-ı Ali'nin Avrupalılaşması" idi. Bürokrat seçkinler hem halktan hem de saraydan kopuk, ama sonuna kadar devlet idealiyle dolu olarak görünmüşlerdi³²³. Bu devlet adamları, biri diğerinin yerini alarak ve her biri diğerinin aleyhinde bulunarak hariciye nazırlığı, sadrazamlık ve bazen valiliklerde bulunmuşlardı. Bütün görevleri sırasında, görevlerinden uzaklaştırıldıklarında bile "devlet" kalmayı sürdürmüşlerdi³²⁴. Kişiliklerinde tutuculuk ve pragmatik reformculuğu birleştirmiş dünya görüşleri, davranış biçimleri ve politikalarıyla 19. yüzyıl Osmanlı toplumundaki yeni insanın tipik temsilcileri olan Tanzimat önderleri, girişimlerinin amacını ve yöntemini aynı biçimde değerlendiriyorlardı. Ancak bu yeni Osmanlı tipinin büyük ölçüde eski toplumun efendisinin yaşam tarzını, dünya görüşünü bilinçli biçimde devam ettirdiği de açıktı³²⁵. Önceden sadrazamlar, askeri bürokrasi içerisinden çıkarken, daha sonra yavaş yavaş teşekkül etmeye başlayan sivil bürokrasi teşkilatından çıkmaya başladılar³²⁶. Askeriyenin, liderliği sağlamadaki yetersizliği iktidarın askeri bir reformcu olan Hüsrev Paşa'dan, 19. yüzyıl ortalarındaki büyük sivil bürokratik devlet adamlarından ilki olan Mustafa Reşit Paşa'ya geçmesinde görülür³²⁷.

³²¹ İsmet Özel, "Tanzimat'ın Getirdiği Aydın", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 2.Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 63.

³²² İlber Ortaylı, "Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumunu", (Ed. Halil İnalcık- Mehmet Seyitdanlıoğlu), *Tanzimat- Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 423.

³²³ Mehmet Ali Kılıçbay, "Osmanlı Aydını, Tanzimat ve Aydınlar", s. 58.

³²⁴ İsmet Özel, "Tanzimat'ın Getirdiği Aydın", s. 63.

³²⁵ İlber Ortaylı, "Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumunu", s. 424.

³²⁶ Metin Heper, "Osmanlıda Devlet Geleneği", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 13, Yıl: 1990, s. 145.

³²⁷ Carter V. Findley, *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform Bab-ı Ali (1789-1922)*, s. 311.

Bab-1 Ali'nin gerçek hükümet dönemi Tanzimat'la başlıyordu. Gerçi İmparatorlukta sadrazamların otorite kurdukları zamanlar çok olmuştu ama ilk defa Tanzimat Dönemi'nde, sadrazamla birlikte etrafındaki bürokrat kadro da, yönetime hakim oluyor ve İmparatorluğun kaderine yön veriyordu³²⁸. Avrupa'ya ayak uydurma sürecinde sadrazamlık hızla kurumlaşırken asıl işlevi de siyaset belirlemek ve uygulamaktı. Mustafa Reşit Paşa ile Ali Paşa'ya "Bab-1 Ali diktatörleri" deniliyordu. Adı geçenler aynı zamanda Bab-1 Ali'nin saygınlığını neredeyse sarayla eşitleyebilmişlerdi. 1846–1871 arasında toplam on üç defa sadrazam olup on sekiz yıl iktidar makamında kalan Mustafa Reşit, Ali ve Fuat Paşalar, Bab-1 Ali'yi gerçek anlamda yönetim bağımsızlığına kavuşturmayı amaç edindiler³²⁹.

Sadrazam ve ona hizmet eden yüksek mülkiye bürokrasinin kuvvetlenmiş olması, Batılılaşmayla doğrudan doğruya ilgili bir meseledir. Mustafa Reşit Paşa zamanında yapılan idari değişiklikler kendi sadrazamlığı devrinde bile yeni "yüksek memur" tabakası yarattı. Batı'nın idari tekniklerine vakıf olmaları sayesinde İmparatorlukta bütün mühim devlet işlerinin kontrolü yavaş yavaş bu yeni memur tabakasının eline geçmiş³³⁰ ve aynı zamanda İmparatorluğu yönetmekte sadece kendilerini ehil görmüşlerdi. Çünkü bu yeni üst tabakanın özelliklerinden bir tanesi, kendini beğenmişlikti. Mustafa Reşit Paşa zamanında, İngiliz Hariciye Nazırı ile yaptığı bir mülakatta Sultan Mahmut'un şahsına bir hayli yüksekte baktığını ve Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana getirilen yenilikleri tamamıyla kendisine mal edip padişahı bu yeniliklerin tatbiki için kullanılacak bir aletten ibaret saydığını gösteren kelimeler sarf etmişti³³¹. Tanzimat Fermanı'nda ilan edilen ve hükümdarın otoritesini az çok kayıt ve şarta bağlayan prensipler nedeniyle Fuat Paşa, Abdülaziz'in huzurunda, Sultan'a "... lehülhamd sâye-i (gölge) madelet-i (adalet) hümayununuzda bizim korkumuz yoktur. Arz-ı hakikatte tereddüt etmek bizce vebaldır" diyebilmişti³³². Ali Paşa, Bab-1 Ali'nin ve sadaret müessesesinin "merci-i küll"³³³ olması zihniyetini tesis etmişti ve saray mensuplarından birinin hükümet

³²⁸ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 26. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2008, s. 101.

³²⁹ Nejdet Sakaoğlu, "Padişahlık ve Sadrazamlık Kurumu", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 40. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 1284–1285.

³³⁰ Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 238.

³³¹ Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 238.

³³² Tayyip Gökbilgin, "Tanzimat Hareketinin Osmanlı Müesseselerine ve Teşkilatına Etkileri", s. 97.

³³³ "Bütün işler için müracaat edilen makam".

işlerine müdahale etmesine asla izin vermemişti. Bazen irade-i seniyyeleri bile eğer bir mahzur görürse, geri aldırır³³⁴. Özetle, Ali Paşa bu tutumu bir adım ileri götürerek devlet idaresinin mahdut bir “elite” tarafından temin edilmesinin zaruretine işaret etmekten çekinmiyordu. Ali Paşa’nın “Cenabı Hak bu milletin saadet halini beş altı kişiye tevdi etmiş, anlar hal ve akdi umuru devlet edivermelidirler”³³⁵ düşüncesiyle bu yeni bürokrat seçkin sınıf, kendini ülkenin sahibi ve kurtarıcısı olarak düşündü³³⁶ ve görev bilinciyle Batılılaşma adına önderlik misyonunu üzerine aldı.

Osmanlı İmparatorluğu’nda mevcut rejime karşı itiraz edildiği zaman aslında Abdülaziz’in şahsi politikasına değil, Ali Paşa’nın politikasına itiraz ediyordu. Çünkü Sultan Abdülaziz devrinde günlük politikanın tayininde padişahın ancak tali bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Aslında Abdülaziz, Fuat ve Ali Paşaların hemen hemen esiridir denebilir. Mustafa Reşit Paşa devrinde başlamış olan bu “vüzera hegemonyasının” son safhası, Fuat ve Ali Paşaların ölümünden sonra Rüştü ve Süleyman Paşalar gibi Ali Paşa’nın yetiştirdiği çiraklarının Abdülaziz’i halletmiş olmalarıydı³³⁷. Aslında Tanzimat seçkinlerinin güçlenmesi, en başta devlet işlerinde etkin bir şekilde siyasetlerini üretebilmek ve yürütebilmek için müessese fikrini kabul edilmesiyle oluşmaya başladı. Aynı zamanda modernleşme misyonunu gerçekleştirecek rahat bir ortam oluşturabilmek ve kendilerini korumak için siyaseten katli ve müsadere sisteminin uygulanmasını önlemeye çalışmak ve daha sonra oluşturmaya çalıştıkları Avrupalı yapının devamlılığını sağlamak için bu minvalde seçkin bürokratlar yetiştirmek adına Batı tipi eğitim kurumlarına büyük önem vermişlerdi.

2.2.1.6. Tanzimat Seçkinlerinin İktidar Aracı: Müessese

Tanzimat’ın ilanıyla padişahın mutlak otoritesi artık merkeziyetçi devlet idaresin eline geçmeye başlamıştı. Tanzimat Dönemi, daha öncede üzerinde durduğumuz gibi aynı zamanda sivil bürokrasinin, devlet idaresine mutlak bir şekilde el koyması anlamına geliyordu. Böylece Tanzimat Dönemi’yle birlikte sivil

³³⁴ Tayyip Gökbilgin, “Tanzimat Hareketinin Osmanlı Müesseselerine ve Teşkilatına Etkileri”, s. 100.

³³⁵ Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, s. 230–238.

³³⁶ Mehmet Turhan, *Siyasal Elitler*, s. 91.

³³⁷ Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, s. 231–238.

bürokratlar, merkezi idare tarafından alınan siyasal kararların sadece birer uygulayıcısı değil, bizzat siyasal karar veren yani siyaset yapan ve siyaset üreten birer siyasetçi haline gelmiş oluyorlardı³³⁸. Bunu İmparatorluğa getirdikleri modern Batı müessesesi fikriyle başladılar. Hükümdarların iradeleri dışında, teamüllerin vücuda getirdikleri fikir ve hareketler bütünü anlamına gelen müessese, 19. yüzyılda ihtilalci bir anlam ifade ediyordu. Mustafa Reşit Paşa, Tanzimat seçkinleriyle beraber ilk defa müessese fikri üzerinde durmuştu. Tanzimat seçkinleri, İmparatorluğu modernize etmek için temel şart olarak “İyi bir Padişah değil”, “değişen Padişahların değişmez müesseselere tabi oluşuna”³³⁹ inanmışlardı.

Tanzimat Dönemi’yle birlikte siyaset yasama yoluyla değil, “kodlaştırma” yoluyla ile yapılıyordu³⁴⁰. Kodlaştırma yöntemi, genel hukuk tekniğinde adetler dahil, yürürlükteki hukuk kurallarını sistematik ve yazılı bir sisteme dönüştürmektedir. Osmanlı siyasal düzeninin bu aşamasında ise kodlaştırma, çeşitli hukuk kuralları arasında bir seçim yapma, karışık kuralları bağdaştırma, yeni kuralları koymayı ve en önemlisi de siyaset yapımında ölçüt olarak “us” ögesine önem verme anlamına gelmekteydi. Her ne kadar siyaset yapımında hükümdar sorumluydu da II. Mahmut’un kurduğu ve Tanzimat Dönemi’nde de kurulmaya devam eden bakanlıkların üzerinde yer alan çeşitli kurullar kodlaştırma yoluyla, yasama işlevi görmeye başladı. II. Mahmut’un öngördüğü Tanzimat-ı Hayriye’yi yapma göreviyle³⁴¹ Divan-ı Hümayun’un yerine meclisler³⁴² kuruldu. Yani Tanzimat’ın devlet merkezi örgütlenmesine getirdiği en önemli yeniliklerden birisi işte bu meclislerdi³⁴³.

Bu durum devlet idaresinin laikleşmesi yani sekülerleşmesi, yönetimin de hükümdarın kişiliğinden ayrılması anlamına geliyordu. Böylece Osmanlı

³³⁸ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 103.

³³⁹ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 61.

³⁴⁰ Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 16. Baskı, YKY, İstanbul, 2007, s. 103.

³⁴¹ Metin Hepar, *19. yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi*, s. 246.

³⁴² Bunlar: Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliyye (1838), Meclis-i Dar-ı Şura-yı Askeri (1836), Meclis-i Umur-u Nafia (1838), Meclis-i Maarif-i Umumiye (1846), Meclis-i Maliye (1846), Meclis-i Ali-i Tanzimat’tır (1854). Bu meclislerin öncelikli görevi II. Mahmut zamanında geçilen bakanlıklara danışmanlık hizmeti vermesidir. Bakanlıklar: 1836 tarihinde Sadaret Kethüdalığından Umur-ı Mülkiye Nezaretine (iç işleri bakanlığı) hariciye işlerine bakan Reis’ül küttablıktan Umur-i Hariciye Nezaretine (dışişleri bakanlığı) dönüştürüldü. Daha sonra bu iki bakanlığı Umûr-u Maliye Nezareti (maliye bakanlığı), Evkaf Nezareti (vakıflar bakanlığı) ve Umur-ı Maarif Nezareti (milli eğitim bakanlığı) izledi.

³⁴³ Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 103.

İmparatorluğu'nda, artık bürokrasinin modernleştiği, güçlendiği ve modern merkezîyetçiliğin kurulduğu bu dönemde Bab-ı Ali'nin egemenliği başlıyordu³⁴⁴.

İmparatorluğun Batılılaşması yolunda ilk geniş pratik neticeleri sağlamış bulunan Tanzimat seçkinleri, daha sonra idareyi, hükümdarın elinden alıp kendi yarattıkları yeni bir sosyal gruba verme gayretleri neticesinde, “memurlar hükümdarın kulları olmaktan çıktı, devletin hizmetkarları haline gelmişlerdi”. Başka bir ifade ile Mustafa Reşit Paşa'nın reformu sayesinde devlet idaresindeki “şahsilik unsuru” yavaş yavaş kaybolmaya yüz tutuyordu³⁴⁵. Böylece devletin geleneksel yapısının dışında ve bundan böyle devletin omurgası sayılabilecek bir görevli tipi yerini bulmuş oluyordu. Açıkçası devletin kabuk değiştirme çabalarının ürünü Tanzimat Fermanı'nın yanı sıra, aslında Mustafa Reşit, Ali ve Fuat Paşaların kişisel çabalarıydı. Bunlar Tanzimat'ı getiren seçkinler oldukları kadar aynı zamanda, Tanzimat'ın getirdiği³⁴⁶ seçkinler de olmaktadır.

2.2.1.7. Tanzimat Seçkinlerinin Hukuki Güvenliği

Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat'tan önce bütün uyrukları kapsayan bir hukuk birliği yoktu. Çünkü o döneme kadar İmparatorlukta üç türlü hukuk uygulanmaktaydı. Bunlar yalnız Müslümanlara uygulanan “şeriat”, yani İslam Hukuku (Fıkıh), bütün uyruklara uygulanan Örfî hukuk ve son olarak gayrimüslimlerin kendi hukuklarıydı. Fakat İmparatorlukta tüm yetkilere sahip olan hükümdar, dinsel hukuk dışında istediği kuralları koyuyor, istediği vergileri alıyor, hazineyi istediği gibi kullanabiliyordu. Ayrıca hükümdar, uyrukların canları ve malları üzerinde sınırsız yetkilere sahipti³⁴⁷. Bu Tanzimat Fermanı'na kadar böyle devam etti. Tanzimat'la birlikte kendini gösteren hukuki değişimin işaretlerini, hukuk kavramının Osmanlı'da devlet düzleminde kullanılmaya başlanmasında görebiliriz. Tanzimat'tan önce fıkıh kavramı geçerliyken, Tanzimat'tan sonra yarı pozitivist Tanzimatçıların zihniyet yapısına uygun olarak modern-rasyonel hukuk

³⁴⁴ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 103.

³⁴⁵ Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Der.Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 239.

³⁴⁶ İsmet Özel, “Tanzimat'ın Getirdiği Aydın”, s. 62.

³⁴⁷ Coşkun Üçok, “Tanzimat'tan Önce Osmanlı Devleti'nde Hukuk”, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 18. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 574- 579.

kavramı yerleşmeye başladı³⁴⁸. Bu dönemde kökenleri Avrupa ve özellikle Fransa hukukuna dayanan bir takım kanun ve nizamnameler de uygulanmaya başlandı³⁴⁹. Şer'i mahkemelerinin yanına ceza, ticaret ve birçok Batı mahkemelerine benzer mahkemeler kurularak, tedrici bir şekilde geleneksel şer'i mahkemelerinin yetkileri de kısıtlanmaktaydı.

Müsaderat ve Mahlulat dairesini kaldıran II. Mahmut, varissiz, sürülmüş veya idam edilmiş kişilerin mülklerinin hazineye intikalini kaldıran bir tedbir olarak hatt-ı şerif çıkardı. Bu işlem memurlara hayat ve mülk güvenliği sağlamıştı³⁵⁰. Fakat II. Mahmut müsadere ve siyaseten katli yine de uygulamaktaydı. Mustafa Reşit Paşa çok sayıda zengin insanın, II. Mahmut'un hükümdarlığı sırasında kanunsuz biçimde tutuklandıklarını, mallarının müsadere edildiğini veya bazen idam edildiklerini söylemekteydi³⁵¹. Hatta Mustafa Reşit Paşa'nın akıl hocası, diplomat ve reisü'l-küttab Galib Paşa'nın eyalet valiliğinden azledilmesi ve kısa süre içinde sürgündeyken ölmesinin³⁵² yansısı Pertev Paşa'nın öldürülmesi, Mustafa Reşit Paşa'yı derinden etkiledi. Pertev Paşa, yay kirişiyle boğma şeklindeki geleneksel metotla idam olunan son devlet adamıydı. Osmanlı başkentinin bürokratik çevrelerinde, Pertev Paşa'nın 1837'de idamı ile ilgili kararın hatırası, 1839'da hala canlıydı³⁵³. Çünkü Tanzimat Dönemi'ne kadar zaman zaman uygulanan müsadere ve siyaseten katli yöntemleri bunu canlı tutmaktaydı.

Şerif Mardin'e göre Tanzimat bürokratları, imparatorlukta yapmak istedikleri yenilikler neticesinde canlarına –siyaseten katl– ve mallarına – servetlerin müsaderesi– gelebilecek bir tehlikenin giderilmesi için can ve mülk güvencesini Tanzimat Fermanı ile garanti altına aldılar³⁵⁴. Bu, Tanzimat Fermanı'nda şu şekilde vurgulanmaktadır: “mühim görünerek işbu kavânîn-i mukteziyenin mevâdd-ı

³⁴⁸ Fahri Fındıkoğlu, “İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi”, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1958, s.44, Aktaran, Okumuş, Ejder, *Türkiye'nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*, s. 314.

³⁴⁹ Sıdık Sami Onar, “İslam Hukuku ve Mecelle”, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 19. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 580.

³⁵⁰ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 90.

³⁵¹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 178.

³⁵² 1785'lerdeki yüksek kalemiyye memurları meslektaşları Sadrazam Halil Hamid Paşa'nın görevden alınması, ardından malikanesinin istimlakı ve idamı karşısında sarsılmışlardı. 1799 yılında reisü'l-küttab olarak sürgündeki Ebu Bekir Ratib Efendi'nin idamı. 1823'te sultan Mahmud'un sarayında kalemiyye memuru olan Halet Efendinin sürgünü, idamı ve malikanesinin müsaderesi. (Carter V. Findley, *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform Bab-ı Ali (1789–1922)*, s. 88–89.)

³⁵³ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 180-182.

³⁵⁴ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 176-183.

esâsiyesi dahi emniyet-i can ve mahfûziyet-i ırz ve nâmus ve mal”, çünkü “dünyada candan ve ırz u nâmustan eazz bir şey olmadığından”. Yani söz konusu yasaların başında can güvenliği, ırz, namus ve malın korunması gelir, çünkü dünyada can, ırz ve namustan daha değerli bir şey yoktur. Tanzimat Fermanı’yla getirilen bu hüküm için Mardin’in aksine İlber Ortaylı ise şu şekilde bu konuya açıklık getirmektedir: “hukuk devletinin gerçekleşmesinde önemli bir aşamadır ve gelecekteki demokratik gelişme için ön şarttı. Bu hükümlerle Tanzimatçı grubun kendi hayat ve servetlerini de güvence altına aldıkları doğru olarak çok tekrarlanmıştır. Fakat bunu yöneticilerin bir entrikası veya kendi küçük gruplarının çıkarlarının güven altına almaları diye yorumlamak yanıltıcı olur”³⁵⁵. En nihayetinde Tanzimat Fermanı sorgusuz, sualsiz, sınırsız ve mutlak bir hükümdarı bir bakıma az da olsa yetkilerini sınırlaması ve hayatlarının ve servetlerin korunması nedeniyle, Tanzimat bürokratlarının idarede daha rahat hareket edebilmesini öngörmekteydi. Böylelikle Tanzimat seçkinleri, yapılan ve yapılmak istenen reformların tepkisine karşı kendilerini hukuki güvence altına aldılar.

2.2.1.8. Tanzimat Seçkinlerinin Eğitim Aracı: Tercüme Odaları ve Maarif

Her toplumda eğitim sistemi, kültür-değer-ideoloji, bilgi ve hüner aktarımı sağlayarak toplumsal formasyonun yeniden üretilmesinin en temel mekanizmalardan birini oluşturur. Bir toplum yapısal bir dönüşüm geçirirse, onun eğitim sistemi de yeni yapının yeniden üretilmesini sağlayacak şekilde bir dönüşüme uğrar. Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyılda böyle bir yapısal dönüşüm geçirirken, eğitim sistemi de onun gereklerine uygun bir dönüşüm yaşadı³⁵⁶.

18. yüzyılın sonlarına gelinceye kadar durgun bir hayat süren Osmanlı toplumunda eğitim hem bu durgun ortamın sürmesine katkıda bulunuyor, hem de bu durumdan etkileniyordu. Dönemin en yaygın eğitim öğretim kurumları sıbyan mektepleri ile medreselerdi³⁵⁷. Osmanlı’da eğitim, bugünkü ilkokulların benzeri olan,

³⁵⁵ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 102.

³⁵⁶ İlhan Tekeli, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Sistemindeki Değişmeler”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 15. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 456.

³⁵⁷ Yahya Akyüz, “Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Geçilirken Eğitim-Öğretim Alanında Yaşanan Dönüşümler”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, Yıl: 2011, s. 12.

esas olarak medreseler için öğrenci yetiştiren sıbyan mekteplerinde başlamaktaydı. Genel olarak “ders görülen, öğretim yapılan yer”³⁵⁸ anlamına gelen medreselerden daha küçük olan bu müesseselerdeki öğretim, tamamıyla dini esaslar üzerineydi. Eğitim alanında en önemli yer ise medreselerdi³⁵⁹. Medreseler orta, yüksek ve akademik tahsilin yapıldığı yerlerdi. Burada akli ve nakli ilimler birlikte okutulurdu. Tanzimat’ın ilanına kadar memleketin ihtiyaç duyduğu ilim ve siyaset adamları, hakim, hekim gibi hemen hemen bütün uzmanlar bu kurumlardan çıkmışlardı³⁶⁰. Daha önceleri siyasi eğitim merkezinin saray olduğu sıralarda, geleceğin devlet adamları 1833’de kapatılan Enderun Mektebi’nde özel eğitim verilmek suretiyle yetiştirilmekteydi³⁶¹. Tanzimat öncesinde İmparatorlukta devlet dairelerinin ihtiyacı olan memurlar otodidaktik (tahsil görmeden kendi kendini yetiştirme sistemi) sistemle yerleştiriliyorlardı, her daire aynı zamanda kendi memurunu yetiştirirken birer mektepti³⁶². Orduda subay ve uzman ihtiyacını ise II. Mahmut devrinde kurulan Harp ve Tıp okulları sağlamaktaydı³⁶³.

19. yüzyılın başında bürokrasi, ilk adım olarak başlı başına eğitici bir kurumdu. Geleceğin aydınları bu kurumda çıraklık dönemlerini tamamlayarak klasik yönetim geleneği üzerine etraflı bilgi sahibi olurlardı. Eğitim sürecindeki ikinci basamak ise Avrupa kentlerine gönderilen öğrencilerin buradaki kişisel gözlemlerine ve aldıkları pozitif bilim kültürüne dayanırdı. Böyle bir etkinliğin pratiğe döküldüğü yer, Batı örneği esas alınarak geliştirilen bürokratik kurumlar oldu. Tanzimat seçkini yurda dönüşünde bu kurumlarda görev alır, idari sistemde rasyonellik anlayışını uygulamaya koyardı³⁶⁴. Osmanlı bürokrasinin bir kesimi, modernleşmenin gereksinimlerine bir ölçüde erkenden uygun hale getirildi ve 19. yüzyılda reform liderliğini ele aldı. Bu reformcu seçkinci, kameralist bürokratlar, reformun ilk can alıcı noktası olarak askeri ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarının

³⁵⁸ Hüseyin Hatemi, “19. Yüzyılda Medreseler”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 16. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 501.

³⁵⁹ Bahri Savcı, “Laiklik Prensibi Karşısında Öğretim ve Öğrenim Hürriyeti”, *Ankara Üniversitesi, SBF Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 3, Yıl: 1947, s. 290.

³⁶⁰ Adil Şen, “Osmanlı’dan Günümüze Eğitimde Modernleşme Çabaları”, *Ekev Akademi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 57, Yıl: 2013, s. 418.

³⁶¹ Şerif, Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 233.

³⁶² Ejder Okumuş, *Türkiye’nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 284.

³⁶³ Enver Ziya Karal, *Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789- 1856)*, s. 181.

³⁶⁴ Ekrem Işın, “Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm”, s. 354.

modernleştirilmesine karar verdi. Fransız ‘Grandes Ecoles’ünü³⁶⁵ model olarak seçen 19. yüzyıl Osmanlı reformcuları, devletin çıkarlarını göz önünde tutan iyi yetişmiş, bilgili bürokrat seçkinler³⁶⁶ sınıfını yaratmayı amaç edindiler.

18.yy dan itibaren siyasal sistem içinde daha önemli bir yer tutmaya başlayan sivil bürokrasisinin 19.yy da ön plana çıkmasına neden olan temel varsayım şudur: “devleti kurtarabilmek için dinin toplumdaki yerini ve özellikle dine dayanan değerler sisteminin alanını daraltarak seküler eğitim geliştirilmelidir. Müslüman girişimci orta sınıfların bulunmadığı ve güçlü devlet geleneğinin devam ettiği bir ortamda, devleti kurtaracak olanlar, seküler bir eğitimden geçirilecek yönetici zümrelerdir”³⁶⁷. Bu nedenle kalemîye kültürünün nispeten “seküler” ve “devlet yanlısı” karakterinin parçaları³⁶⁸, Osmanlı- Türk modernleşmesi sürecinin de önemini artırmaktaydı.

Osmanlı İmparatorluğu ile Batı arasındaki artan temaslar neticesinde III. Selim, elçilikleri gençlerin Avrupa dillerinde eğitim görecekları yerler olarak kullandı. II. Mahmut ise Rum ayaklanması nedeniyle Rum tercümanların yerini almak ve memurlara Fransızca öğretmek³⁶⁹ üzere kendi döneminde kurulan Bab-ı Ali Tercüme Odası’nı, aynı bu amaç için kullandı³⁷⁰. Yeni tipte sivil bürokrat yetiştirmeye dönük sistematik çabalar, 1821’de Tercüme odasının kurulmasıyla başladı. Burası başlangıçta bir devlet dairesinden çok okulu andırıyordu³⁷¹. Bu dairenin sorumlulukları eğitimsel ve bürokratik rollerin alışıldık bir karışımı olduğu için, zamanla yeni bir Müslüman kalemîye memuru tipinin oluşmasında ana merkez ve ayrıca Bab-ı Ali’de en itibarlı görev yeri haline gelerek, istenilen neticeyi tedrici

³⁶⁵ 19. yüzyıl Fransa’sında yüksek öğretimi ifade eden, yeni bir yapılanmanın ismiydi. Bu yapılanmanın temel hedefi, Fransa ulusunun gelişimi adına, gerekli nitelikli elemanların bu kurumlardan temin edilmesiydi. Mühendisten filozofa, veterinerden bürokrate kadar ulusun her kademesinde ihtiyaç olan tüm nitelikli elemanların, belirli bir müfredat dahilinde belirli alanlarda nitelikli elemanın yetiştirilmesi hedeflenmişti. (Ömer Lütfü Antalyalı, “Tarihsel Süreç İçerisinde Üniversite Misyollarının Oluşumu”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 6, Yıl: 2007, s. 31.)

³⁶⁶ Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, s. 46.

³⁶⁷ Metin Heper, *19.yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi*, s. 246.

³⁶⁸ Carter V. Findley, *Osmanlı Devleti’nde Bürokratik Reform Babıâli (1789–1922)*, s. 56.

³⁶⁹ Sadrettin Celal Antel, “Tanzimat Maarifi”, *Tanzimat I, Yüzüncü Yıl Münasebetiyle*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 448.

³⁷⁰ Carter V. Findley, *19. yy da Osmanlı İmparatorluğunda Bürokratik Gelişme*, s. 260.

³⁷¹ Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi (1789–2007)- İslam, Milliyetçilik ve Modernlik*, s. 90.

olarak vermeye başladı³⁷². Sadece yeni yetişenlere yabancı dil öğretmekle kalmayan, yavaş yavaş yeni bir dünya görüşünün, yeni bir siyasi bakış açısının ortaya çıktığı bir yer olan³⁷³ Bab-ı Ali'nin bu odası, 19. yüzyılın ortalarına doğru genç insanları idari mesleklere hazırlayan en önemli merkezlerden birisi haline geldi³⁷⁴. Baktığımızda burada yetişenler (Mustafa Reşit Paşa, Ali Paşa ve Fuat Paşa gibi) İmparatorlukta sadrazamlık, hariciye nazırlığı gibi önemli bürokratik mevkilere yükseldiler. 19. yüzyılın ikinci çeyreğinde Bab-ı Ali tercüme odalarından yetişen bürokratlar, önce dini bürokratlar ve askeri bürokratlar kadar daha sonra da onlardan daha güçlü konuma geldiler. Yani yeni iktidar seçkini, ordudan ve ulemeden değil, Tercüme Odasından ve elçilik katiplerinden oluşuyordu³⁷⁵. Böylece sivil bürokratların önemi bilhassa Tanzimat Dönemi'nde giderek arttı.

Modernleşme sürecinde II. Mahmut'un reformlarındaki temel unsur, merkezi devlet yapısını güçlendirmektir. Tanzimat seçkinlerinin ülkede uygulamayı düşündükleri geniş çaplı reformlar için reformcu elemanlara ihtiyaçları vardı. Yapılacak yeniliklere muhalefet etme ihtimali olan eski kadro ile bu işin başarılamayacağına inanıyorlardı³⁷⁶. Bu doğrultuda devlet denetimini yaygınlaştırmak amacıyla daha iyi iletişim araçları ve yeni modern kurumlara uygun askeri ve sivil memurları yetiştirmek için³⁷⁷ o zamanki eğitim kurumlarının yanına kurulan okullarda, maarif nezaretinin denetimi altında seküler bir ders programı takip etmişlerdi³⁷⁸.

Tanzimat Dönemi'nde başta Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat seçkinlerinin amacı, Cevdet Paşa'ya göre, eğitim yoluyla kapsamlı ve esaslı bir toplumsal dönüşümü gerçekleştirmektir³⁷⁹. Amaç, İmparatorluğu Avrupa'nın yeni usullerine göre tanzim etmek ve Batı medeniyeti anlayışını İmparatorluğa yerleştirmek istenmesi olduğu için o dönemin konjonktüründe Tanzimat seçkinleri, her alanda

³⁷² Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi (1789–2007)- İslam, Milliyetçilik ve Modernlik*, s. 113.

³⁷³ Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*, s. 343.

³⁷⁴ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 233.

³⁷⁵ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 118.

³⁷⁶ Cahit Yalçın Bilim, *Tanzimat Devrinde Türk Eğitiminde Çağdaşlaşma (1839–1876)*, Anadolu Üniversitesi Basımevi, Eskişehir, 1984, s. 86.

³⁷⁷ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 64.

³⁷⁸ Metin Heper, *19. yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi*, s. 245.

³⁷⁹ Yahya Akyüz, "Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Geçilirken Eğitim-Öğretim Alanında Yaşanan Dönüşümler", s. 14.

olduğu gibi eğitim alanında da muhaliflerin ve halkın tepkisini karşılayabilecek güce sahip olmadıkları nedeniyle geleneksel okulların yerine değil yanına³⁸⁰ örgün ve yaygın eğitim veren modern okullar açarak bürokratların ve halkın eğitilmesini gerekli görmekteydiler. Tanzimat seçkinlerinden Ali Paşa ve Fuat Paşa “kamunun eğitimi” konusunda Avrupalı eğitim yöntemlerinin İmparatorlukta uygulanması görüşünde birleşiyorlardı.

Felaketin tek nedenini eğitimin yetersizliğine bağlayan Ali Paşa³⁸¹, “milletimizin eğitimini ve bilgisini gereken dereceye getirmeye pek çok çaba, emek ve para harcamamız da kesin bir zorunluluk” olarak görmektedir. Ali Paşa devam ederek aksi takdirde “bu gerçekleştirilmezse, dayanamayıp biteriz ve her nasıl etsek ve çevremize Çin Duvarı gibi hisarlar çeksek yine bilgili kavimler bize üstün gelir, giderek her şeyi elimizden alırlar”³⁸² düşüncesini ileri sürmekteydi.

Eğitime, “aciz kaldığımız bir sorun daha var” şeklinde yaklaşan Fuat Paşa ise kamu eğitimini, “toplumsal değişimin biricik esası ve her maddi ve manevi büyüklüğün tükenmez kaynağı” olarak kabul etmekteydi. “Ordu, donanma, devlet yönetimi, hep aynı soruna bağlı. Bu esas temel atılmış olmaksızın, ilerisi için, ne güç kazanmak ne bağımsızlık, ne hükümet ne de bir gelecek düşünemiyorum. Dinimizin son derece aydınlık, yol gösterici özüne rağmen, bizde genel eğitim çeşitli sebeplerden çok geri kaldı.”³⁸³ Tanzimat seçkinleri mevcut eğitimin “çok geri kaldı” düşüncüsüyle, İmparatorlukta yaşayanların pozitif dersler veren modern eğitim kurumları ile eğitilmesini, “ilerisi için güç kazanma” olarak görmekteydiler. Her konuda, her alanda, her yerde ve her şeyde ilerleme zorunluluğuyla eğitimi “gereken dereceye getirmeye” yani “ilm”in yerine “fen”i koyarak eğitim ve eğitilmeyi zorunluluk derecesine kadar getirip, bunun gerçekleşmediği takdirde “Çin Duvarı gibi

³⁸⁰ Ali Paşa: “...biz, milletimizi eğitelim, bu gerçekleşinceye değin şimdiki usullerimizi tutup gidelim...” (Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1978, s. 15.) “Osmanlı reformcuları din adamları ve dini kurumlarla açıkça savaştılar. Ulemanın ve medresenin dışında laik eğitimi örgütleyip laik bir bürokrasi yetiştirdiler. Bu laik bürokrasi modernleşmeyle toplum hayatındaki etkisini artırdıkça ilmiye sınıfı kenarda kaldı.” (İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 186.)

³⁸¹ Necdet Sakaoğlu, “Eğitim Tartışmaları”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 15. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 480.

³⁸² Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, s. 15.

³⁸³ Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, s. 18

hisarlar çeksek” bile “biteriz” diyerek Devletin bekasını meşruiyet aracı olarak kullanmaktaydılar.

Eğitim sisteminin temel işlevlerinden biri de siyasal otoritenin dayandırıldığı ideolojiyi yeniden üretmektir³⁸⁴. Bu nedenle geleneksel Osmanlı eğitim kurumlarının verdiği eğitim ile modernleşme sürecinde açılan eğitim kurumlarının müfredatı³⁸⁵ ve sunduğu eğitim arasında, sivil bürokratların iktidarını kuvvetlendirmek amacıyla Tanzimat öğretisinin öğretilmesi ve desteklenmesi gibi bir fark vardı. Bu amaçla daha önceden açılmış olan Tıbbiye, Harbiye ve Mühendishane'nin ardından idari hizmetlere bürokrat yetiştirmek için Mülkiye Mektebi de açıldı. Özetlemek gerekirse, modernleşme sürecini benimsemiş Tanzimat Dönemi'ne uygun, yeni sivil bürokrat ihtiyacı nedeniyle geleneksel okulların yanına laik modern okullar açılmaktaydı.

Müfredat programları ile ders kitaplarında bulunan Tanzimat düşüncesinin, yansıdığı temel metinler aslında siyasal belgelerdi³⁸⁶. Fakat Tanzimat Fermanı'nda eğitime ilişkin ilkeler olmamasına rağmen Tanzimat, eğitimin örgütlenmesinde önemli değişiklikler getirdi³⁸⁷.

Eğitim kurumlarının modernleşmesi ile bürokratların modernleşmesi bir birine bağlı bir şekilde ortaya çıktı³⁸⁸. Eğitim, Osmanlı bürokratik seçkinlerini diğer toplumsal gruplardan ayıran en önemli kriter olmaya başladı³⁸⁹. Modernleşmeyi amaçlayan kadrolar yetenekli insanlar yetiştirmek amacıyla, dinsel değerler bulundurmeyen modern okullar kurmanın zaruret olduğuna inanıyorlardı³⁹⁰. “Yukarıdan aşağı bir eğitim anlayışıyla” önce, yeni seçkinlerin yetiştirileceği birer akademi görevini yerine getirecek yüksek öğretim kurumları açıldı. Daha sonra, öğrencileri bu akademiye hazırlayan okullar ve genel bir modern devlet okulları

³⁸⁴ Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji- II. Abdülhamid Dönemi (1876- 1909)*, Çev. Gül Çağalı Güven, YKY, İstanbul, 2002, s. 59.

³⁸⁵ “Bab-ı Ali'de Mekteb-i Maarif-i Adliye adlı bir okul açılırken bile, sadece Tercüme Odası'nın kurulmasının yetersiz olduğu ortaya çıkmıştı. Bu okulun kurulması ile ilgili emir, maksadın, Fransa'da yayımlanan geometri, coğrafya, tarih ve politika konuları üzerine yazılmış en yeni eserleri okumak için talebenin teşvik edilmesi olduğunu çok açık bir şekilde göstermektedir.” (*Şerif Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 234.)

³⁸⁶ Mehmet Ö. Alkan, “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrim Üzerine Bir Deneme”, s. 379.

³⁸⁷ İlhan Tekeli, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Sistemindeki Değişmeler”, s. 466.

³⁸⁸ Mehmet Turhan, *Siyasal Elitler*, s. 90.

³⁸⁹ Metin Hepar, *19.yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi*, s. 248

³⁹⁰ Latif Mutlu, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitimin Modernleşmesi”, *İTÜ Vakfı Dergisi*, Sayı: 23, Yıl: 1997, s. 8.

sistemi bunlara eklendi³⁹¹. Artık güdülen siyaset ve reform programlarının şeriate uygun olması gereği yoktu, tek kriter “us” olacaktı. Böylece eğitim büyük önem kazandı. Eğitim ile ilgili terminoloji üzerinde dikkatle duruldu. Ulemanın geleneksel “ilm”inin yerini “maarif” aldı. Yeni öğrenime “ilm” denilmedi, sanat ve uygulanmaya ilişkin pratik beceri anlamına gelen “fen” denildi³⁹². Gerçek, artık bir hocanın irfanından değil, soyut kuramların kendi içyapısından çıkarılmaya çalışılıyordu³⁹³. Yeni okullar eski geleneğin tersine cami ve mescid dışındaki yerlerde inşa edildi. Rüştüyelerin açılmasının ardından medreselerin bir öğretmen kaynağı olarak kullanılması yerine, devlet denetiminde bir öğretmen okulunun açılması da dinsel etki ve denetiminden uzaklaşma çabasından kaynaklanmaktaydı. Böylece klasik seçkin sınıfından olan “hoca”nın yerini, modern toplumun önemli mesleklerinden olan ve devletin öğretmen okullarından yetişen muallim/ muallime alacaktı³⁹⁴. Hoca-öğrenci arasında bire bir ilişkiye dayanan eğitim sisteminden daha çok öğrenciler arasındaki ilişkiye dayanan bir eğitim sistemine geçiliyordu. Sınıf kavramı, karatahta ve sıra kavramı ortaya çıkıyor. Eğitimdeki dönüşümün simgesi de bunlar oluyordu³⁹⁵.

Tanzimat Fermanı’nda eğitimde uygulanacak reform politikalarının bahsi geçmemekteydi. Fakat 1856 Islahat Fermanı’nda eğitim konusu şu şekilde vurgulanmaktaydı: “...Saltanat-ı seniye tebaasından bulunanlar mekatib-i şâhânemin nizamât-ı mevzualarında gereksince ve gerek imtihanca mukarrer olan şeraiti ifâ eyledikleri takdirde cümlesi bilâ-fark ve temyiz Devlet-i Âliyye’min mekatib-i askeriye ve mülkiyesine kabûl olunması ve bundan başka her bir cemaati maarif ve hiref ve sanayie dair milletçe mektepler yapmağa mezûn olup, fakat bu makûle mekatib-i umûmîyenin usûl-i tedrisi ve muallimlerinin intihâbı âzâsı taraf-ı şâhânemden mansûb muhtelit bir meclis-i maarifin nezaret ve teftişi tahtında

³⁹¹ Tanzimat’a kadar açılan tüm okullar, Mühendishane-i Bahri Hümayun (1773), Mühendishane-i Berri Hümayun (1795), (*Emre Dölen, “Mühendislik Eğitimi”, Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, 16. ve 17.Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 511–514.*) Tıbhane-i Amire ve Cerrahhane-i Mamure (1827), Mekteb-i Ulum-ı Harbiye (1834), Muzika-i Hümayun (1834), Darü’l-ülümü’l Hekimiyye-i Osmaniye ve Mektebi Tıbbiye-i Aliye-i Şahane (1838), ordu için gerekli becerileri öğretmek yada askeri sınıfı yeniden üretmek için kurulmuştur. (*İlhan Tekeli, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Sistemindeki Değişmeler”, s. 466*)

³⁹² Metin Heper, *Bürokratik Yönetim Geleneği- Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti’nde Gelişimi ve Niteliği*, s. 58.

³⁹³ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 85.

³⁹⁴ Mehmet Ö. Alkan, “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrim Üzerine Bir Deneme”, s. 379.

³⁹⁵ İlhan Tekeli, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Sistemindeki Değişmeler”, s. 460.

olması³⁹⁶.” Yani eğitim konusunda gerekli mevzuat takip edilerek İmparatorluk vatandaşı olan herkes, askeri ve mülki okullara kabul edilmektedir. Bu eğitimin serbestliğinin yanı sıra, her bir cemaate ve millete kendi okulunu açma hakkı³⁹⁷ verilmektedir. Eğitim hususunda Müslim-Gayrimüslim ayrımını denkleştiren bu hükümlerin yanında, “maarif ve ulûm ve sermaye-i Avrupa’dan istifadeye bakılması esbâbının bi-l-etraf mütalâasıyla pey-der-pey mevki-i icrâyaya konulması”³⁹⁸ ile Batı’nın eğitim, bilim ve sermayesinden yararlanılacağı ifade edilmektedir.

1869 yılı eğitim tarihinin başlıca dönemeçlerinden biri oldu. Maarif Nazırı Saffet Paşa, Maarif-i Umumiye Nizamnamesi’ni yürürlüğe koydu. “İlim ve maarif, sanatın ve tekniğin, bunlarda toplumun gelişmesini sağlar. Fakat bizde uygulamalı okullar yoktur. Fende ve sanatta beceriklilerin yetişeceği kurumlar bulunmadığından ekonomimiz sıkıntılar çekmektedir” görüşü, bu nizamname ile ortaya atılmıştı. Sadullah Paşa’da aynı görüşteydi: “fen ve sanayimizi Batı’nın yöntemleriyle geliştirebiliriz. Teknoloji görenekle gelişmez. Yükseköğrenim ise düzenli bir ilk-ortaöğrenim üzerine kurulmalıdır. Oysa bu okullarda salt din bilimleri verilmektedir. Uzman yokluğundan topraklarımızın verimliliğine, ulusumuzun yeteneğine karşın ülke gelişmemiştir³⁹⁹”.

1876 tarihli Kanun-i Esasi’nin de üç maddesi eğitimle ilgiliydi. Bunlardan ilk ikisi özel öğretime, üçüncüsü ilköğretim zorunluluğuna ilişkindir⁴⁰⁰: 15.madde, “emr-i tedaris serbesttir, muayyen olan kanuna tebaiyet şartıyla her Osmanlı umumî ve hususî tadrise mezundur”, 16. madde, “umur-ı itikadiyelerine müteallik olan usûl-i tâlimiyeye hâlel getirilmeyecektir” yani çeşitli dinsel inanışlardaki toplumların din ve inanışlarına ilişkin öğretim yöntemine dokunulmayacaktır⁴⁰¹. Aynı madde ülkedeki tüm mekteplerin, devletin denetiminde olduğunu da belirtir. Son olarak 114. madde ise şu şekildedir: “Osmanlı efradının kâffesince tahsil-i maarifin birinci mertebesi mecburî olacak ve bunun derecat ve teferruatı nizam-ı mahsus ile tâyin kılınacaktır.”

³⁹⁶ “Islahat Fermanı”, *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, s. 19–25.

³⁹⁷ bkz: Cemil Koçak, “Tanzimat’tan Sonra Özel ve Yabancı Okullar”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 16. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 485–494.

³⁹⁸ “Islahat Fermanı”, *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, s. 19–25.

³⁹⁹ Necdet Sakaoğlu, “Eğitim Tartışmaları”, s. 480.

⁴⁰⁰ Yahya Akyüz, “Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Geçilirken Eğitim-Öğretim Alanında Yaşanan Dönüşümler”, s. 16.

⁴⁰¹ Latif Mutlu, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitimin Modernleşmesi”, s. 9.

⁴⁰² Yani Osmanlı vatandaşlarının bütünü için ilköğretim zorunludur ve bu ayrı bir düzenlemeyle belirlenecektir.

2.2.2. Tanzimat İdeolojisi: Sivilizasyon

Geleneksel temeddün kavramının üzerinden inşa edilen Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısı ile modern dönemin kavramı olan medeniyet üzerinden kurulmaya çalışılan Batılı yeni Osmanlı-Türk siyasi yapısı ve toplumu birbirinden oldukça farklı özellikler içermektedir ⁴⁰³.

Temeddün, geleneksel İslam-Osmanlı bilgi sistemindeki insan, toplum ve devlet anlayışının temel ilkelerini bir araya getiren kavramdır⁴⁰⁴. Temeddün, insanı Allah'ın yarattığı, sosyal ve kemali arayan bir varlık olarak tasavvur etmektedir. Aynı zamanda insanın varoluşu itibarı ile medeni olduğuna dair kabul, geleneksel İslam-Osmanlı düşünüş biçiminin başlangıç ilkesidir. İnsan, kendi kendine yetmeyen diğerleri ile alışverişte bulunmak mecburiyetinde olan bir varlık olarak görülmektedir. Bunun zorunlu sonucu ise toplumsal yaşamdır. Toplumsal hayat belirli bir düzen gerektirmektedir. Düzenin nasıl olacağına siyaset denir. Düzeni sağlayacak otorite ise hükümdardır. Genel olarak İslam-Osmanlı geleneği temeddünü, insanın toplumsallığı ve bunun zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan hukuk, otorite ve düzene olan ihtiyacı çerçevesinde ele almıştır. Batı medeniyeti ise toplumu bireylere ayırıp atomize etmiştir. Toplumsal yaşamda “sorumluluk ilkesi” işlemediği için herkes sadece kendisinden sorumludur. Her şeyi kontrol eden tek bir otorite vardır o da devlettir. Kısaca medeniyet, bireyi yasa ve devlet ile ama her şeyden önemlisi hayatla baş başa bırakmıştır. Birey yaşayabilmek için mutlak surette bir okulda eğitim almalı ve geçimini temin edecek bir meslekte ustalaşmalıdır. İş bulamayanlar toplumsal sorumluluk ilkesi olmadığı için yalnızlaşmaktadırlar. Bireyin bu yalnızlığı merkezi otoritenin gücüne güç katmaktadır ve bu güç

⁴⁰² Yahya Akyüz, “Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Geçilirken Eğitim-Öğretim Alanında Yaşanan Dönüşümler”, s. 17.

⁴⁰³ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, *OTAM*, Sayı: 37, Yıl: 2015, s. 174.

⁴⁰⁴ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 88.

mekanizması, rasyonelleşmiş bürokrasiyi de yanına alan liderlerin güçlenmesine yol açmaktadır. 19. ve 20. yüzyıllar bunların sayısız örneği ile doludur⁴⁰⁵.

Geleneksel Osmanlı nizamının Batı karşısında geri kaldığına inanan devlet seçkinlerinin hareket noktası, “aciliyetin verdiği geç kalmışlık” duygusuydu. Bu duygu içerisinde olan Tanzimat’ın aydın ve sivil bürokratik seçkinleri, Osmanlı İmparatorluğu’nu güçlendirmek için “Batı gibi olmayı” misyon olarak gördüler. Böylelikle Batı’nın medeniyet anlayışını geleneksel temeddün anlayışına değiştirip, Batı medeniyetinin birçok temel değerlerini İmparatorluğa aktarma yolunu açtılar.

2.2.2.1. Sivilizasyon Kavramının Osmanlı İmparatorluğu’na Girişi

Immanuel Wallerstein’a göre bir kavram olarak medeniyet, Aydınlanma düşünürleri tarafından dile getirilen rasyonel ve deneysel bilimin entelektüel başarısıdır⁴⁰⁶. Yani Avrupa’da Reform, Rönesans ve Aydınlanma hareketleri gibi düşünsel devrimlerin olması sonucunda yaşanan farklılaşmayı anlatmak için başvurulan, ilk kez Fransa’da kullanılan, “civilisation”⁴⁰⁷ kavramıdır. Bu kavram Batılı toplumların, 18. yüzyıldan önce var olan toplumlardan ve bu yüzyıldan beri kendi toplumlarının dışında kalan diğer toplumlardan ayrı olarak sahip olunan veya olduğuna inanılan farklı özellikleri anlatmak için kullanılır⁴⁰⁸. Sonuçta Batı toplumları dünyada kendilerini farklı bir konumda tuttukları için, kendilerine farklı bir ayrıcalık vermektedirler. İşte bu ayrıcalığın kavramsal ifadesi Fransızca “civilisation”, İngilizcede “civilization” yani “medeniyet”tir.

Genel olarak hem klasik Osmanlı düşüncesi olan temeddün hem de modern Batı değerlerinin ifadesi olan medeniyet, bir durumu ya da durağanlığı ve olmuş-bitmiş olanı değil yaşanan bir süreci anlatmaktadır. Yani temeddün, geleneksel olarak insanın sosyalleşme ve bir düzene tabi olup ihtiyaçlarını gidermek suretiyle insan-ı kamil olma yoluna girmesini ifade etmektedir. Bu anlayışta zaman “çizgisel”

⁴⁰⁵ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı’nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 171–174.

⁴⁰⁶ Immanuel Wallerstein, “Bir Medeniyet Olarak Modern Dünya”-Sistem, Jeopolitik ve Jeokültür Değişmekte Olan Dünya - Sistem Üzerine Düşünceler (İçinde), Çev. Mustafa Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 286.

⁴⁰⁷ Kemal Karpat, “Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak,” (Der. Kemal Karpat), *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si*, Çev. Sönmez Taner, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 23.

⁴⁰⁸ Norbert Elias, *Uygurluk Süreci*, C. I, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 73.

değil “döngüsel”dir. Temeddün farklı zamanlarda farklı toplumlarda meydana gelen ve sürekli tekrar eden ritmik döngülerden ibarettir. Başka bir deyişle insanın varoluşsal ilkeleri değişmeyeceğine göre, değişen ve gelişen insanlığın toplumsal durumu olacaktır. Medeniyet ise bir durumu anlatmakla birlikte, bu durum “durağan” değil “süreğen”dir. Yani Avrupa’nın belirli bir civilisation seviyesine ulaştığı ve bu dünyada yaşayan diğer topluluklara karşı üstün olduğu kabul edilmiştir. Ancak civilisation ilerleme idealine doğrudan bağımlıdır ve bundan dolayı ilerleme kesinlikle durmamıştır, aksine bütün hızıyla devam etmektedir. İlerlemenin yönü ise “çizgisel-doğrusal zaman algısı”na göre belirlenmiştir. Dolayısıyla Avrupa’nın civilisation anlayışında, medeniyet bittiği anda tarihte bitmiş olacaktır. Sonuçta her iki kavramda özü itibarıyla süreç ifade etmektedir. Temeddün geleneğinin “süreç” anlayışını betimlerken, medeniyet modern Batı’nın geldiği maddi refah düzeyini ve onun sahip olduğu “ilerleme” anlayışını yansıtmaktadır. Muhtemelen tam da bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu’nda civilisation, temeddünle değil medeniyet ile karşılanmıştır⁴⁰⁹.

Hızlı bir şekilde bütün dünyaya yayılan Aydınlanma çağı kavramını, Osmanlı bürokratları kendi dillerine “sivilizasyon” olarak aktardılar. 1830’larda ilk kullanılmaya başlandığında Osmanlı İmparatorluğu’nda “modern bir düşünce” olarak karşılığı olmayan “sivilisation” kavramı 1850’lere gelindiğinde kesin anlamını bulur: “medeniyet”⁴¹⁰. Tanzimat’a kadar medeniyet kavramı çok fazla kullanılmamasına rağmen, Tanzimat ve sonrası dönemde Tanzimat seçkinleri ve aydınları, bu kavrama bir şekilde siyasal deneyim ve kültürel beklentilerini de ilave ederek, kavramı sıklıkla kullanmayı tercih ettiler.

Tanzimat hareketi, Tanzimat Fermanı ile başlayan bir reformlar serisi olduğu kadar, daha önce bahsettiğimiz gibi Osmanlı müesseseleri ve teşkilatını yakından ilgilendiren ve bu müesseseler ve teşkilat üzerinde görülen siyasi ve sosyal bir hadisedir. Tanzimat seçkinleri, şeriat hükümlerinin zaman ve mekana göre değiştirilmesi, ıslah ve terakkisi noktasından hareket etmekle beraber, esas itibarıyla Batı görüşlerinden mülhem bulunmakta, batılı manadaki müesseselerin ve zihniyetin

⁴⁰⁹ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı’nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 105.

⁴¹⁰ Tuncer Baykara, “Medeniyet Kavramı ve Türk Toplumuna Giriş”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı: 5, Yıl: 1990, s. 1.

Osmanlı İmparatorluğu'na adaptasyonunu amaç edinmekteydiler⁴¹¹. Bu dönemde “civilisation” bir hedef haline gelmektedir⁴¹² ve yeniliği savunan Tanzimat paşalarının hemen hemen hepsi aynı fikirde buluşmaktadır: Eski usullerden vazgeçmek!⁴¹³. Yani, Tanzimat Fermanı'nda belirtildiği gibi “usul-i atıkayı bütün bütün tağyir ve tecdid etmek”!

Tanzimat seçkinlerinden biri olan Sadık Rıfat Paşa, Avrupa'da edindiği izlenimlerini devamlı şekilde Bab-ı Ali'ye rapor etti. Osmanlı İmparatorluğu'nun bekası için İmparatorluğun nasıl olması gerektiğini, yapılacak reformlarla belirlemeye çalışan ve adeta Osmanlı Batılılaşmasının projesini çizen Sadık Rıfat Paşa, Viyana'daki elçiliği sırasında hazırlamış olduğu on iki sayfalık “Avrupa'nın Durumuna Dair” isimli risalede⁴¹⁴ civilisation kavramından ilk kez “...Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu yani usûl-i me'nûsiyet (alışık olma) ve medeniyeti”⁴¹⁵ şeklinde bahsetmektedir.

Kendi kuşağından birçokları gibi, Avrupa'nın servet, endüstri ve bilimlerinden derin bir şekilde etkilenen Sadık Rıfat Paşa bu risalede, Avrupa ile Osmanlı arasındaki temel farkların ve ikincisinin birincisini hangi bakımlardan örnek alması gerektiği üzerine bazı düşünceler ileri sürer. Ülkesinin ihyası için esas çareleri bu düşüncelerde görmektedir⁴¹⁶. Sadık Rıfat Paşa'ya göre, “menafîi (menfaatler, çıkarlar, yararlar) mülkiye-i lâzimelerinin terakkisini ancak teksir-i efrâd-ı millet (nüfus artışı) ve imârı memleket esbab-ı asliyesiyle (asıl, gerçek sebepleri) temin ve istihsal etmekte (elde etmekte)” ve “bir devletin kudret ve mekneti mutasarrıf olduğu arazinin büs'atı ile kıyas olunmayıp, memleketin mamuriyeti ve teb'ayı mevcudesinin kesret-i (çokluk, bolluk) vüfreti ve hazinesinin serveti ile i'tibar olunur.”⁴¹⁷ Yani ülkenin terakkisi için gerekli argümanlar, çıkarlar, menfaatler şunlardır; nüfusun artışı ve imar gerekmektedir, aynı zamanda ülke düzenini ve güvenliğini sağlamak için insanların ve onların mallarının yani servetlerinin çok

⁴¹¹ Tayyib Gökbilgin, “Tanzimat Hareketinin Osmanlı Müesseselerine ve Teşkilatına Etkileri”, s. 93–95.

⁴¹² Mehmet Ö. Alkan, “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrim Üzerine Bir Deneme”, s. 382.

⁴¹³ Gökhan Çetinsaya, “Kalemiyeden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti”, s. 56

⁴¹⁴ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 132.

⁴¹⁵ Mehmet Seyitdanlıoğlu, “Sadık Rıfat Paşa ve Avrupa'nın Ahvaline Dair Risalesi”, *Liberal Düşünce*, Sayı: 3, Yıl: 1996, s. 119.

⁴¹⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 132.

⁴¹⁷ Mehmet Seyitdanlıoğlu, “Sadık Rıfat Paşa ve Avrupa'nın Ahvaline Dair Risalesi”, s. 119.

olması gerekmektedir. Avrupalıların refah seviyesinin yükselmiş olmasını, “Kâffe-i nizamât-ı lazimenin üssülesası her sınıf teb’asının tâbi olduğu devletten can ve mal ve itibar cihetiyle emniyet-i kâmile sine mevkuf olduğundan” yani Batı memleketlerinde vatandaşın iktisadi faaliyetlerinin emniyet altına alınmış olması ve engellenmeyip bilakis teşvik edilmiş olmasına bağlamaktadır⁴¹⁸. Sadık Rıfat Paşa Avrupa’da yeni bir sistemin tatbik edilmekte olduğunu savunmaktadır. “Medeniyet” olarak adlandırılan bu sistem, devletlerarasından dostça ilişkilere ve barışı koruma kararlılığına dayalıydı. Sistem, savaşların sebep olduğu tahribatı onarmaya ve yukarıda da belirttiğimiz gibi bütün tebaanın refahını artırmayı hedef almıştı. Rıfat Paşa’ya göre her nerede halka, onların hayatına, ziraatına ve ticaretine müdahale edilmeyeceğine dair güvenceler verilmiş ise orada devlet daha fazla güçlenmiş ve gelişip serpilmiştir⁴¹⁹.

Tanzimat seçkinlerinden ve Tanzimat Fermanı’nın baş mühendislerinden biri olan Mustafa Reşit Paşa⁴²⁰ ise civilisation kavramını, “sivilizasyon usûl-i mergûbesi (begenilen, istenilen)”, “sivilizasyon usûlü, yani terbiye-i nâs ve icrayı nizâmât”,⁴²¹ şeklinde tanımlamaktadır. Mustafa Reşit Paşa’ya göre istenilen, beğenilen medeniyet düşüncesi, halkın eğitilmesi ve toplumun düzen içerisinde bulunması için kanunların uygulanmasıdır. Bunu, teorik olarak Tanzimat Fermanı’nda ve pratik olarak da bu Ferman’ın uygulanmak istenmesinde görmekteyiz.

Islahat Fermanı’nda ise medenileşme hedefi “Devlet-i Aliyemizin şanına mıvafık ve milel-i mütemeddine arasında bihakkın haiz olduğu mevki-i ali ve mühime layık olan halin kemale isali için” sözleriyle ifade edilir⁴²². 1860’ların başlarında ise Fuat Paşa’ya göre geçmiş ile ilgiyi keserek yeni gelişme ufuklarına yönelmek zorunludur. Bu potansiyel mevcuttur ama bunun için “bütün siyasi ve idari

⁴¹⁸ Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, s. 264.

⁴¹⁹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 203.

⁴²⁰ Şinasi “medeniyet” bağlamında Mustafa Reşit Paşa’ya karşı görüşlerini şu şekilde değerlendirmektedir: “O garpçıdır, medeniyetçidir, Tanzimat’ı ve onun getirdiği kanun fikrini benimsemiştir. Medeniyetten bir din gibi bahseder. Hiç olmazsa kıyas ve ikamelerini dinin lügatinden alır. Getirdiği nizamla bize medeniyetin kapısını açan Reşit Paşa’yı bir peygamber gibi över. O bazen “medeniyet resûlü” [medeniyet peygamberi], bazen “fahır - ı cihân - ı medeniyet” [medeniyet dünyasının övüncü] olur, devri “asr - ı saadet” [peygamberin yaşadığı zaman dilimi], vücudu “mucize”, millet arasında görünüşü “bi’set” [Hak tarafından gönderilme]dir. Bu yeni dinin kitabı vardır: “kanun”. (Ahmet Hamdi Tanpınar, *19.Yüzyıl Edebiyat Tarihi, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1976*, s. 56.)

⁴²¹ Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985, s. 69.

⁴²² Mehmet Ö. Alkan, “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrim Üzerine Bir Deneme”, s. 382.

kurumlarımızı değiştirmek mutlaka gereklidir”⁴²³. Ali Paşa ise, “cemiyyet-i beşeriyeyi terki b eden (birleştiren) efradın her yönden mazhar-ı (nail olma) emniyyet-i kamile (tümüyle) ve mtemetti-i (kazanan) nimet-i asayiş ve refah olması...” şeklinde medeniyet kavramını tanımlamaktadır.

Dönemin diğer Tanzimat yazarlarında da benzer ifadelerle karşılaşırız. Mecmua-i Fünun sayfalarında genel olarak, “ulûm, fnun ve sanayi sayesinde, toplum içindeki fertlerin işbirliğine dayanarak, insanları refah, rahatlık, servet ve dolayısıyla da saadete ulaştıran bir yol” olarak tanımlanan medeniyetin, insanoğlu için tabii ve zaruri olduğu, insanların medeniyete muhtaç oldukları sık sık vurgulanır⁴²⁴.

Genel olarak Tanzimat seçkinleri için “Tanzimat devrinin ilk ideolojisi medeniyetiliktir”⁴²⁵. İmparatorlukta, “a’sar-ı medeniyet”⁴²⁶ boyunca yani 19. yüzyıl boyunca ortaya çıkacak Osmanlıcılık, İşlamlıcılık ve Türkçülük gibi bütün fikir akımlarının temelinde bu yatar. Tanzimat Dönemi kullanılışında medeniyet her şeydir, her şeye kadir, kendisinden, bir din gibi bahsedilen, din haline getirilen bir kavramdır⁴²⁷. Yani Namık Kemal’in de belirttiği gibi Osmanlı seçkinleri arasında medeniyet, “makâsıd-ı âliye (yüce bir amaç)”dır⁴²⁸. Tanzimat’tan bu yana egemen olan ideolojik modele modernleşmeci ideoloji diyebiliriz. Başka bir deyişle, modernleşme hareketlerini tanımlayan, Tanzimat ve özellikle daha sonraki dönemlerin seçkinleri, gelişmiş bir toplumun kültürel modelinden hareketle toplumu yönlendirmek ve bu yönlendirmenin sonucunda toplumu yeniden tesis etmek istemektedirler⁴²⁹.

Tanzimat hakkında araştırma yapanların Batı medeniyeti görüşlerinden yola çıkarak, iki ayrı düşünce ortaya konulabilir. Bir düşünceye göre, ilk dönem Tanzimat devlet adamları kendilerini Avrupa’dan farklı bir medeniyetin ve ilmi geleneğinin

⁴²³ Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, s. 2.

⁴²⁴ Gökhan etinsaya, “Kalemiyeden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti”, s. 56.

⁴²⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19.Yüzyıl Edebiyat Tarihi*, s. 152.

⁴²⁶ Islahat Fermanı, *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İnalıcık- Mehmet Seyitdanhoğlu, 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 19–25.

⁴²⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19.Yüzyıl Edebiyat Tarihi*, s.200; Gökhan etinsaya, “Kalemiyeden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti”, s. 55–56.

⁴²⁸ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri 1*, Der. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005.

⁴²⁹ Nilüfer Gle, *Mühendisler ve İdeoloji*, 4. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 20.

varisleri olarak görmezler, medeniyet ve bilim tektir. Bu Tanzimat zihniyetinin önemli bir özelliğine işaret eder. Yazılarında “İslam medeniyeti” ya da “Avrupa medeniyeti” gibi kavramlara (ya da Garp/ Şark ayrımına) rastlanmaz. Yani sentez yapılacak iki ayrı medeniyet anlayışı çok belirgin değildir⁴³⁰. Diğer bir düşünceye göre ise Tanzimat’tan önce revaçta olan medeniyet telakkisi, din temelli bir medeniyettir. Birden müspet ilim ve tekniği kuvvetli, dünyevi ve içtimai ihtiyaçlara müstenit bir kodifikasyona sahip medeniyetle karşılaşıncı, bu dini medeniyet hakkında öteden beri beslenen itimat sarsılıyor ve bu sarsıntı şuuri (bilinçli) olarak değilse bile tahteşuuri (bilinçaltı) bir tarzda itiraf olunuyor⁴³¹. Yani Tanzimat ile İmparatorluğun, asırlarca içinde yaşadığı bir medeniyet dairesinden çıkarak, mücadele halinde bulunduğu başka bir medeniyet dairesine girdiği ilan ediliyor ve onun değerleri açıkça kabul ediliyordu⁴³².

Tanzimat Dönemi’nde devletin bekası adına, Osmanlı aydınlarının ve sivil bürokratlarının geleneksel temeddün anlayışından modern medeniyet anlayışına geçme düşüncesi, II. Meşrutiyet dönemi öncesi ve sonrasında “ilerleme sendromu”⁴³³ içinde bulunan ve bu sendrom içerisinde Tanzimat’ın medeniyet anlayışının yol açtığı dönüşümün etkisi altında kalan aydın, askeri ve sivil bürokratik devlet seçkinleri, toplum mühendisliği anlayışına sahip akım olan pozitizmin İmparatorluğa girişine neden oldu. Burada devlete rağmen modernleşme yerine modernleştirme geleneğinden beslenmiş ve bu geleneğin retoriğini ve programını uygulamaya çalışılmış olan aydınlar, sivil ve askeri bürokratlar tarafından halklara yönelik bir modernleştirme söz konusudur. Yani daralmakta olan ve uygun olmayan mekanın ve mekanı değiştirmeye zorlayan şartların gerektirdiği değişimin müsait olmayan zamana uydurulmasıdır. Çünkü geniş mekanda (halklar) dar modernleşme veya çok zamanda az iş yapma inancı gelişmiştir⁴³⁴.

⁴³⁰ Cemil Aydın, *Mecmua-i Fünûn ve Mecmua-i Ulûm Dergilerinin Medeniyet ve Bilim Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1995, aktaran, Gökhan Çetinsaya, “Kalemiden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti”, s. 57.

⁴³¹ Ziyaeddin Fahri Findıkoğlu, “Tanzimatta İçtimai Hayat”, s. 656

⁴³² Kazım Yetiş, “Tanzimat Karşısındaki Tavırların Tasnifi Konusunda Bir Deneme”, *Tanzimat’ın 150.Yıldönümü Uluslar arası Sempozyumu (31 Ekim- 3 Kasım 1989)*, Ankara, 1994, s.114; A. Hamit Ongunsu, “Tanzimat ve Amillerine Umumi Bir Bakış”, *Tanzimat I, Yüzüncü Yıl Münasebetiyle*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 9.

⁴³³ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 57.

⁴³⁴ Halis Çetin, *Modernleşme Kriz İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 173.

2.2.2.2. Pozitivizm'in Osmanlı İmparatorluğu'na Girişi

Avrupa'da 18. yüzyılın ortalarında kullanılmaya başlanan Civilisation terimi, Avrupa'nın ulaştığı maddi-manevi düzeyi ifade etmektedir ve yeni bir insan ve zaman tarih algısı sunmaktadır. Bu algı, doğa kanunlarını kendine esas alan ilerlemeci-evrimci düşünceye giden yolu açmıştır.⁴³⁵ Turgot, Kant ve Hegel sonrasında insanlığın ilkçağlardan beri ilerlediği düşüncesi entelektüel çevrelerde genel kabul görmeye beraber “terakki”nin, tarihin büyük amacı olduğu inancı Auguste Comte'un Cours de Philosophie Positive (Pozitif Felsefe Dersleri) adlı eseri sonrasında gelişmiştir.⁴³⁶ Ona göre yaşanan çağ, bilim çağıdır. İnsanlığın evrimi, insan düşünüşündeki değişiklikler olan bilginin evrimi ile gerçekleşmiştir. Comte insanın bu aşamaya üç hal yasası olarak adlandırdığı tarihsel süreç içerisinde geldiğini söylemektedir. Bunlar sırasıyla, dinsel düşüncenin hakim olduğu “ilk düşünce dönemi” olan teolojik dönem; bir soyutlama hali olan metafizik dönem; ve olayları bilim ile kanıtlanabilir anlayışında “nihai varılacak nokta” olan pozitif dönemdir. Auguste Comte “pozitif” deyimini yapıcı olan, yıkıcı (negatif) olmayan anlamında kullanmıştır. Yani bununla Comte, kurduğu sistemden önceki bütün felsefelerin yıkıcı ve olumsuz olduklarını, ancak kendi sisteminin yapıcı ve olumlu olduğunu ileri sürmektedir.⁴³⁷ Burada birbirleriyle bağdaşmayan üç çeşit felsefenin yada genel düşünce sisteminin varlığını görüyoruz. Birincisi insan aklının zorunlu hareket noktasıdır; üçüncüsü sabit ve kesin haldir; ikincisi sadece geçişe yardım etmeye yöneliktir.⁴³⁸ Geçiş dönemi inançlarının çözülmesiyle terakki fikri, toplumun zihniyetini şekillendirecekti. Bu terakki algısıyla, insan soyunun entelektüel gelişim tarihi, deneysel bilimlerin ortaya koymuş oldukları bilme imkanları çerçevesinde artık son evresine, pozitif evreye ulaşmıştı. Comte'a göre teolojik ve metafizik evrelerin sadece tarihsel değerleri vardır. Pozitif evreye geçişle birlikte “bilimler metodolojisi” teknik-bilimsel ilerlemenin dayanağı haline gelmiştir. Artık amaç, tüm

⁴³⁵ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 171–172.

⁴³⁶ M. Şükrü Hanioglu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, Bağlam Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 54

⁴³⁷ Veysel Sönmez, “Auguste Comte- Pozitivizm”, DEUHYO ED, Sayı: 3, Yıl: 2010, s. 161.

⁴³⁸ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1986, s. 122.

toplumsal ilişkileri “pozitif politika” yoluyla rasyonalizasyonunu gerçekleştirmektedir⁴³⁹.

Pozitivizm bir doktrin olmaktan ziyade bir “yöntemdir”. Lalande’in Felsefe Lügati’ne göre pozitivizm deyince dar manada Auguste Comte’un doktrinleri anlaşılır. Geniş manada ise az çok Comte’un doktrinlerini andıran ve hepsi de şu ortak esaslarda birleşen doktrinlerdir: olumlu neticeler ancak olayların tanınması ile elde edilir; kesinliği bize ancak deney bilimleri verir; insan zekası ilimde olduğu gibi felsefede de hataya veya gereksizliğe düşmekten ancak sürekli tecrübeye bağlı kalmak ve her önsel hükümden vazgeçmek suretiyle kaçınabilir; maddenin varlığı konusuna temas mümkün değildir fakat insan düşüncesi ancak bunlar arasındaki münasebetleri ve kanunları kavrayabilir. Huxley’e göre pozitivizm “ilmi bilginin herhangi metafizik bir faraziyeden müstakil” oluşudur. Littré şöyle diyor: “Hadiseleri daima tabiatüstü kuvvetlerin müdahalesi ile izaha çalışan teolojinin aksine olarak tabiat kanunlarının değişmezliği; “sonsuz”a ve “mutlak”a erişmek peşinde olan metafiziğin aksine, sınırlanmış bir teorik yer: işte pozitif felsefenin iki temel direği bunlardır”. Taine’e göre ise pozitivizm “her bilgiyi tecrübeden çıkarsama” hususundaki iradedir. M. Rey’e göre de “ilim sahası dışında felsefeye hiçbir içerik tanınamak” fikridir⁴⁴⁰.

Tanzimat’la başlayan ve günümüze kadar süregelen reformların içeriğinde ve uygulanmasında pozitivizmin pratik çerçevesi belirleyici önlem taşımaktadır. Özellikle felsefe-siyaset ilişkisi konusundaki önerileri, Osmanlı kamu bürokrasisi için tam bir yol gösterici olmuştur⁴⁴¹. Batı fikir dünyasıyla temasa geçildiği sırada, öncelikle Batı’da o sırada hakim olan Aydınlanmacı ve pozitivist karakterli epistemolojik ve politik düşünüş biçimi fark edildi. Fakat Osmanlı aydınları aydınlanmanın ve pozitivizmin epistemolojisiyle pek az ilgiliydiler. Çünkü İmparatorluğu “kurtarmak” ve ona yeni bir “nizam” vermek gerekiyordu. Bunun içinde Tanzimat’tan bu yana Batı’dan ithal edilen pozitivist yönelimli “modernleşme”, “Batılılaşma” projesinin mimarları olan asker ve sivil aydınlar, pozitivizme özgü ilkeleri ve politik düşünüşü birer dogma halinde kabul ettiler. Buna

⁴³⁹ Doğan Özlem, “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, s. 453.

⁴⁴⁰ Marcel Waline, “Felsefi, Hukuki ve İctimai Pozitivizm”, Çev. Münici Kapani, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt: 8, Sayı: 3, Yıl: 1951, s. 171.

⁴⁴¹ Ekrem Işın, “Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm”, s. 353–354.

göre “önce, batıyı ileri kılan koşullar, Osmanlı İmparatorluğu’nda yaratılacak ve sonra o koşulların bir kez oluşturulmasıyla beraber Osmanlı’nın geleceği, batı ülkelerinin geleceğinden farksız olacaktır”⁴⁴².

Pozitivizm, köklerini Batı felsefesi tarihinden aldığı için Batı’da yaşanan bir sürecin sonucudur. Batı ile batı dışı toplumları karşılaştırdığımızda her zaman “kendiliğinden olan” ile “kendiliğinden olmadığı için kendilerinde olmasını zorunlu olarak gören” bir güçlü-güçsüz, ileri-geri dikotomisine rastlamaktayız. Bu nedenle geleneksel Osmanlı düşünüşündeki tekamül anlayışı, Tanzimat Dönemi’nden başlayarak Osmanlı’da kullanımı yaygınlaşan terakki anlayışıyla karıştırılmamalıdır. Çünkü Tanzimat Dönemi’ne kadar Osmanlı terminolojisinde terakki, genellikle bir insanın girdiği meslekte elde ettiği ilerlemeyi, rütbe almayı ifade eden bir kelime olarak kullanıldı. Tekamül ise insanın yükselişini yani insan olarak kemali elde etmesini ifade eden bir kavramdır⁴⁴³.

Tanzimat seçkinleri, Tanzimat Fermanı ile modernleşme sürecinde ilk defa pozitivizmi yöntem olarak İmparatorluğa soktular. Bu tamamen pratik amaçlar güden ve İmparatorluğun bekası için atılmış bir siyasi adımdır. Başlarda pozitivizmin ilerleme anlayışı ile temeddünün tekamül anlayışı arasında bocalamışlar ve ilerleme düşüncelerini önceleri ontolojik bir temele oturtamadılar. Çünkü ilerleme, Batı’nın zaman ve tarih algısını yansıtan progressin karşılığı olarak kullanılmaktadır ve bu kelimenin ontolojisi tekamülden oldukça farklıdır⁴⁴⁴. Tekamül her insanda var olan potansiyelin, insanın kendi yaşamı içinde açığa çıkmasını ve bu suretle içinde bulunduğu toplumun da maddi-manevi belirli bir düzeye gelmesini tanımlamaktadır. Terakki ise bir insan veya millete, tarihsel gerilikler üzerinden yargıladığı toplumları, kendi geldiği düzey çerçevesinde tanımlayıp, onları kategorik ayrıma tabi tutmasını sağlayacak tarihsel zemini sunmaktadır.⁴⁴⁵

19. yüzyıl Osmanlı aydını, ister resmi bir görev nedeniyle olsun ister uğradığı takibat sonucu olsun, seyahat eden bir tiptir. Bu modern gezgin tipini, klasik dönem

⁴⁴² Doğan Özlem, “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, s. 457–462.

⁴⁴³ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı’nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 162.

⁴⁴⁴ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı’nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 124.

⁴⁴⁵ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı’nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 152.

Osmanlı aliminden ayıran en belirgin özellik, murakabe ile alınan içe dönük manevi yolculuk yerine, gözleme dayalı, dışa dönük bir bilgilenme sürecini benimsemesiydi. Zihnin geleneksel çalışma düzenini kademe kademe değiştiren böyle bir süreç boyunca, murakabenin sezgisel yöntemi yerini, algısal yönteme bırakmıştır. “Varılmak istenen manevi hedef somut bir medeniyet görüntüsüne dönüşmüş”, zaman ve mekan ötesi kutsal geçeklik kendi sınırlarına çekilmeye başlamış, dolayısıyla inanç duygusu da eleştiri pratiğini destekleyen pasif bir konuma yerleşmiştir⁴⁴⁶. Çoğu Tanzimat yazarları ve seçkinleri medeniyet ile terakki arasında güçlü bir bağ kurarlar. Onlar için medeniyet, her türlü maddi ve manevi ilerlemedir. Her türlü ilerlemenin ön şartıdır. Medeniyetteki ilerlemenin sonu yoktur⁴⁴⁷. “Terakkî denilen şey ihtiyari (isteğe bağlı) olmaktan ziyade ızdırardır (zorunludur)”⁴⁴⁸. Bu bağ ve zorunluluğu vurgulamak için ise “mizac-ı asr ve efkâr-ı zamâne cuş u hurûşa gelmiş bir nehir”, “tufan-ı terakkî” ve “seyl-i hurûşan (coşkun sel)” gibi metaforlar üretilmektedir.

Devlet işlerinde, Sadık Rıfat Paşa'nın düşüncesine göre, “asır ve zamanın hükmünü ve ihtiyacını bilip ona göre hareket etmek” gerekmektedir. Bu sebeple “efkar-ı zamaneye tebaiyet eden zevat, hem sur'atle ileri gider, hem de ser-menzil-i merama vasil olur”. Fakat, “Mizac-ı asra muhalif olan niyat ve efkarın fi'ile gelmesi ve gelse bile devam etmesi” mümkün değildir⁴⁴⁹. Yani zamanın gerekliliklerine uyan kişinin kanaati hem sürekli ilerler hem de amaçladığı şeyi yapmasını sağlar, fakat asrın niteliklerine karşı çıkma niyeti olanaklı değildir. Ali Paşa'ya göre, “daire-i emniyet ve refah bir hal ve vüsatte (genişlik, bolluk, zenginlik) kalmayıb bi-t-tedric tevessü etmek (genişlemek) ister ve bu tevessüe terakki ıtlak olunur (adlandırılır)”, “nev-i benî adem bi't-tab'(doğal olarak) medenidir ve bu tabiatın tabiat-ı asliyesi ise daima terakki-i medeniyeti müstelzim (icap eden, gereken) ve müsted'i olduğu (talep etme) derkârdır (aşıkardır)”⁴⁵⁰. Bu tanımda göze çarpan temel düşünce, “icap eden,

⁴⁴⁶ Ekrem Işın, “Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm”, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 11. ve 12. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 352.

⁴⁴⁷ Gökhan Çetinsaya, “Kalemîyeden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti”, s. 56–57.

⁴⁴⁸ Ahmed Midhat, *Terakki*, İstanbul: Kırkanbar Matbaası, 1306 [1889], s. 4, aktaran, Ruhi Güler, “Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e “Medeniyet” Anlayışının Evrimi”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul, 2006, s. 82.

⁴⁴⁹ Mehmet Kaplan, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I*, 1839–1865, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1988, s. 38–50.

⁴⁵⁰ Gökhan Çetinsaya, “Kalemîyeden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti”, s. 56.

gereken terakki” argümanının kullanılmasıdır. Yani ilerlemeyi, medeniyetin bir paydaşı ve zorunluluğu olarak görme ve bunu talep etme hissiyatıdır.

Medeniyetin ayrılmaz bir parçası olan terakkinin savunulmasında dini argümanlar kullanılmaktadır. Fuat Paşa’ya göre, “İslamlık bize, aklımızı iyi kullanıp dünyanın terakkisi yolunda ilerlemekliğimizi emretmekte”dir⁴⁵¹. Bu düşünceye göre İslam, terakkiyi amaçlayan bütün akideleri içermektedir. Bu nedenle insan, sürekli kendini aşmak eğilimindedir. İnsan tabiatının bu özelliği, İslam’ın özülüyle tam bir uyum içerisinde⁴⁵² olduğu savunularak, terakkinin varlığını kabul ettirmek için din, meşruiyet aracı olarak kullanılmaktadır.

“İslamlığın emrettiği bilim başkalarının tahsil ettiği bilimden farklıdır sanılmasın. Kattiyen. Bilim tektir. Akıl ve idrak dünyasını her yerde aynı güneş ısıtır ve ısıtır...madem bizim inançlarımızca İslamlık evrensel gerçeklik ve bilginin bir ifadesidir, o halde yararlı bir buluş, yeni bir bilgi kaynağı nerede bulunmuş olursa olsun, ister putperest ister Müslümanlar arasında, ister Medine ister Paris’te olsun, her zaman İslam’a aittir”⁴⁵³. Fuat Paşa “evrensel gerçeklik ve teklik” argümanlarıyla İslam’ı ve pozitif bilimi aynı çatı altında birleştirmektedir. Bunu yapmasının nedeni yukarıda da belirttiğimiz gibi İslam’dan yani dinden faydalanarak Batı medeniyetinin ürettiği bilimin meşruluğunu kabul ettirmektir. Aynı zamanda, Müslümanların kutsal yerlerinden biri olan Medine ve Batı medeniyeti başkentlerinden biri olan Paris örneğini sunarak coğrafi anlamda müphemlik yaratmaktadır. “...değil Arabistan’da ve Müslüman ülkelerde, hata yabancı yerlerde, Çin’de, dünyanın en uzak köşelerinde bile bilim ve beceri ışığını aramaya bizi yönlentmektedir”⁴⁵⁴. “İlmi Çin’de dahi olsa arayıp almakla memuriyetimiz malumdur” ya da “ilmi tahsile çalış Çin’de ise var ara bul” gibi ifadelerle, klasik İslam geleneğinden alınan Çin örneği, Tanzimat yazarlarınca en sık kullanılan kalıplardan birisidir⁴⁵⁵. Bilimin tartışılmaz üstünlüğüne dayanan bu “asr-ı terakki” her alanda “değişim” öneriyor ve bu eylem üzerindeki olumsuz vurguyu kaldırıyordu⁴⁵⁶. Bilimle başlayan bu hareketten sonra artık Batı müesseselerinin yani terakki araçlarının benimsenmesi için bir engel aşılmış

⁴⁵¹ Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, s. 2.

⁴⁵² Gökhan Çetinsaya, “Kalemiyeden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti”, s. 57.

⁴⁵³ Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, s. 2.

⁴⁵⁴ Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, s. 2.

⁴⁵⁵ Gökhan Çetinsaya, “Kalemiyeden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti”, s. 57.

⁴⁵⁶ M. Şükrü Hanioglu, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, s. 54.

olmaktadır. Fakat Tanzimat seçkinleri ve aydınları için medeniyet ve terakkinin ölçütü var mıdır varsa bu ölçüt ne olacaktır?

Fuat Paşa'ya göre, Osmanlı İmparatorluğu için “artık önemli olan çok terakki etmek değil, fakat kesin olarak Avrupa'nın öteki ülkeleri kadar terakki etmektir.” Bu nedenle “mahvolma felaketinden kurtulabilmeliğimiz, İngiltere kadar paraya, Fransa kadar bilgi aydınlığına ve Rusya kadar askere sahip olmaktığımızıza bağlıdır”⁴⁵⁷. Yani terakki yolunda Avrupa ülkeleri gibi olmak, temel hedeftir. Bu bize terakkinin de ölçütünü vermektedir: herkesin hedeflemesi gereken tek ve üstün medeniyet⁴⁵⁸ Avrupai gibi olmak.

Avrupai bir stil yaratma fikri Tanzimat Fermanı'ndan önce Osmanlı Sultanlarında da görünmektedir. III.Selim ve II.Mahmut'un kıyafet muhafazakarlığında gedik açmaya ve askerlerine, başarı ve zafer ruhunun isnat edildiği Avrupa stili üniformalar giydirmeye çalışma gereğini duymaları, Avrupa güç ve prestijinin onlar üzerindeki etkisinin bir ölçüsüdür⁴⁵⁹. Tanzimat'ın, Mustafa Reşit Paşa ve onu izleyen Ali Paşa ve Fuat Paşa gibi kurucuları, Batı'nın askeri ve idari yapısını Osmanlı İmparatorluğu'na aktarıırken Batı'nın günlük kültürü de ikinci defa etkin bir biçimde imparatorluğa girmişti. Giyim⁴⁶⁰, ev eşyası, paranın kullanılışı, evlerin stili, insanlar arası ilişkiler “Avrupai” olmuştu⁴⁶¹. Kısaca devlet adamları için genel olarak bir toplumun medeniyet ve terakki derecesini; kanun ve nizam, emniyet ve refah, demiryolu, karayolu, şirketler, nüfus çokluğu, şehirleşme gibi şeyler gösterir. Fuat Paşa'ya göre, “Avrupa ülkeleri kadar demiryoluna sahip olduğumuz gün dünyada en önde gelen bir devlet olacağız”. Bu yeni “asr-ı terakki”nin nitelikleri ve gereklerinin toplumun fertlerine aktarılması önce Mecmua-i Fünun ile

⁴⁵⁷ Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, s. 1–2.

⁴⁵⁸ M. Şükrü Hanioglu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, s. 56.

⁴⁵⁹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 100.

⁴⁶⁰ “5 Haziran 1291 (17 Haziran 1875) tarihli Hayal mecmuasında, biri alafranga diğeri alaturka kıyafetli iki kadın karikatürü basılmıştır: “-Kız bu nasıl kıyafet? Utanmaz mısın? -Bu asr-ı terakkide sen utan kıyafetinden.” Bu konuşma kıyafet ile medenilik arasında var sayılan özdeşliği ve pozitivist anlamda terakkiye duyulan inancı açık biçimde ortaya koymaktadır.” (Bkz. M. Şükrü Hanioglu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*”, s. 53- 54).

⁴⁶¹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 13.

yapılmıştır⁴⁶². Mecmua-i Fünun yazarlarına göre, bir memlekette yollar, şirketler ve nüfus çokluğu gibi kıstaslar ahalinin “derece-i medeniyetini” gösterir⁴⁶³.

Genel olarak Tanzimat seçkinlerinin geleneksel tekamül anlayışı yerine Batı'nın terakki anlayışını getirme niyeti Batı medeniyetine ulaşma düşüncesidir. İşte bu daha güçlü olma düşüncesi nedeniyle klasik ileri-geri düşüncesi pozitivistlerin zamana bakış açısını yansıtmaktadır. Tanzimat döneminin ilk yıllarında karşılık gelen “tekâmül”den evreler halinde yaşanacak kategorilere ayrılacak teolojik, metafizik ve pozitivist olarak devrelere bölünerek yaşanılacak zaman algısı, dönemin sonlarına doğru özellikle II. Meşrutiyet döneminde sıklıkla Osmanlı seçkinlerinde görüldü.

Sonuç olarak temeddünün ifade ettiği süreklilik anlayışı ile medeniyetin temsil ettiği hiç durmadan tarihin sonuna dek devam edecek ilerleme fikri birbirinden ontolojik olarak farklı olduğu için 19. yüzyıl Osmanlı aydını Tanzimat Dönemi'nin başlarında civilisationa karşılık olarak kullandığı medeniyeti hiçbir zaman tarihin sonu olarak algılamamıştı. Tam tersine tarihin sonuna kadar sürecek, öncelikle maddi terakki, ilerleme olarak değerlendirmiştir⁴⁶⁴. Bu nedenle geleneksel düşünüş biçimi ile Tanzimatçı ideolojinin ortaya çıkardığı yeni zihin arasında önemli kırılmalar yaşandı.⁴⁶⁵ Akılcı ve evrensel ilkelere göre kurulmuş bir “pozitif toplum” ütopyasının yön vermiş olduğu pozitivist siyaset öğretisi, Tanzimat'la beraber Osmanlı aydınlarına ve daha sonrasında özellikle Jön Türk'lere pek cazip geldi. Başta Ahmet Rıza olmak üzere, 1870'lerden itibaren ülkede pozitivistlerin, Fransız etiketli bilim ve siyaset öğretilerinin sözcülüğü yapıldı. Comte'un “sosyolojisi” ve özellikle “pozitif siyaset sistemi”, bu aydınların temel başvuru kaynaklarıydı. 1875'ten 1905'e kadar Osmanlı aydınları arasında bu pozitivist inanç doğrultusunda adı konulmamış bir “toplum mühendisliği” fikrinin pek makul olduğu açıktır. Ahmet Rıza, Fransız pozitivistlerinin ünlü derneği “Societe des Positivistes'in” şiarı olan “Ordre et Progres”(nizam ve terakki) şiarını “Union et Progres”e (ittihat ve terakki) dönüştürerek “İttihat ve Terakki Cemiyeti”nin de isim babalığını yapmış oldu⁴⁶⁶.

⁴⁶² M. Şükrü Hanioglu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, s. 54.

⁴⁶³ Gökhan Çetinsaya, “Kalemiyeden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti”, s. 58.

⁴⁶⁴ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 102–104.

⁴⁶⁵ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 125.

⁴⁶⁶ Doğan Özlem, “Türkiye’de Pozitivism ve Siyaset”, s. 458–459.

2.2.3. Tanzimat Seçkinlerinin Meşruiyeti: Devletin Bekası

Siyasal bir nitelik taşıyan “devletin bekası”, modern devletin kendi iktidarını toplumsal katmanlara ve sınıflara karşı kurma ve yeniden üretme sürecinde kullandığı önemli meşruiyet araçlarından birini teşkil etmektedir. Devletin bekası, birlik, beraberlik ve bütünlük kodlarıyla organik toplum düzenine meşruiyet kazandıran, siyaset yapma eyleminin ve siyasal tahayyülün sınırlarını çizen ve devlet çıkarlarıyla “toplumsal iyi” arasında eş anlamlılık ilişkisini kuran bir işlevi yerine getirmektedir. Devlet kimliğinin söylemsel ve tarihsel kurulma sürecine “içsel” dir ve bu süreç devlete tarihsel bir ontoloji kazandırır. Böylece devletin bekası argümanı ile devlet egemenliği, her türü toplumsal oluşumdan üstün, tartışılmaz, sürekli olarak korunması ve güçlendirilmesi gereken⁴⁶⁷ bir ödev anlayışıyla devamlı şekilde insanların zihninde canlı tutulmaktadır.

Machiavelli’den Hobbes’a, Rousseau’dan Hegel’e, Fichte’den Schmitt’e uzanan gelenek içinde asıl olan devletin bekasıdır. Bu “beka”yı sağlamaya çalışırken,⁴⁶⁸ yani devletin kuvvetlenmesi için devleti tehdit eden etkenlerden devlet arındırılmalıdır. Bu etkenlerden bazıları şunlardır: Sınıf savaşımı içindeki çatışan sınıflar ve onların ideolojileri; etnik ve dinsel olarak azınlıklar halinde devleti zayıflatan ve iktisadi bunalımlardan sorumlu sayılan “iç düşmanlar”; devletin stratejik varlığını tehdit eden devletler ve “dış düşmanlar”⁴⁶⁹. Schmitt’in kavramlarını kullanırsak siyasal ve toplumsal alanın, “dost-düşman” ayrımıyla sürekli diri tutularak korunduğu görünmektedir⁴⁷⁰. Bu nedenle dostu ve düşmanı belirleyen iktidar için devletin varlığına zeval verecek her şeye şüphe ile bakılmakta ve devletin varlığına zeval verecek her şey yok edilmesi gereken bir düşman olarak görülmektedir.

Devlet bekası düşüncüsü, toplumsal muhalefetin hem söylemsel sınırlarını çizen hem de toplumsal muhalefetin hangi aktörler tarafından yapılacağı ya da

⁴⁶⁷ Fuat Keyman, “Devlet Bekası Hukukun Üstünlüğü Karşıtlığı: Türkiye’de Devlet Sorunu ve Demokratikleşme Olasılığı”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 13, Yıl: 2008, s. 145.

⁴⁶⁸ Zühtü Arslan, “Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 13, Yıl: 2008, s. 78.

⁴⁶⁹ Suavi Aydın, “Türk Düşüncesinde Alman Etkisi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Dönemler ve Zihniyetler, cilt 9*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 947.

⁴⁷⁰ Zühtü Arslan, “Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı”, s. 79.

yapılamayacağını, hangi temelde meşruluk kazanacağı ya da kazanamayacağını ve hangi toplumsal sorunları içereceği ya da içermeyeceğini üst-belirleyen bir işlevi de vardır⁴⁷¹. Böylece iktidar ülkeyi total bir şekilde denetlemektedir.

2.2.3.1. İmparatorluktan Cumhuriyete Devletin Bekası

Devletin bekası, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan yıkılışına kadar sürekliliğini korumuş bir devlet felsefesidir. Osmanlı devlet erkani mükemmel bir devlet inşa etmişlerdir. Devletin bu kadar sağlam ve mükemmel olmasının basit sebebi, her alanda devletin “ali menfaatleri”ne öncelik tanımış olmalarıydı. Bu menfaatleri belirleyen ve devlete karşı çıkılmasına müsaade etmeyen anlayışın karşılığı olan “hikmet-i hükümet” yani “devlet aklı”na sahip olan Osmanlı İmparatorluğu, tercihlerini hep devletten yana kullandı.

“Hikmet-i Hükümet” yada “Devlet Aklı” (Raison D’etat) olarak adlandırılan anlayış⁴⁷² devletin üst-belirleyen işlevinin yani siyasetin devlet merkezli kavranmasıdır. Hikmet-i hükümet kısacası “siyasette devletçilik” veya “devletçi siyasi felsefe” olarak tanımlanabilir. Meinecke geleneksel olarak hikmet-i hükümeti, “ulusu sevk ve idaresinin temel ilkesi, devletin birinci hareket yasası” olarak tanımlamaktadır. Bu yasa, devlet adamına devletin sağlamlığını ve gücünü koruması için ne yapması gerektiğini söyler⁴⁷³. Hikmet-i hükümet felsefesi devlete aşkın/trasandantal bir hüviyet kazandırmıştır. Bu durum devleti siyasi topluluğun birinci amacı yapmaktadır⁴⁷⁴. Yani buna göre devletin ve “devletli”ların yaptıklarının “hikmetinden sual olunmaz”, devlet katında sadır olan her türlü iş ve eylemde bir “hikmet” saklıdır. Devlet toplumun bir aygıtı değil, aksine toplum veya millet “devletin”dir. Devlet, insanlar için bir amaçtır, çünkü o kutsaldır, yücedir. Dolayısıyla siyasi sistemin amacı her halükarda bu yüce devletin varlık ve bekasını sağlamaktır⁴⁷⁵. Hikmet-i hükümet, devletin kendine ait bir mantığı ve amacı olduğuna işaret eder. Bu bağlamda devlet adalet, iyi hayat veya hürriyet için bir araç

⁴⁷¹ Fuat Keyman, “Devlet Bekası Hukukun Üstünlüğü Karşılığı: Türkiye’de Devlet Sorunu ve Demokratikleşme Olasılığı”, s. 145–146.

⁴⁷² Zühtü Arslan, “Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı”, s. 78.

⁴⁷³ Mustafa Erdoğan, “Hikmet-i Hükümet’ten Hukuk Devletine Yol Var mı?”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 13, Yıl: 2008, s. 47–48.

⁴⁷⁴ Andrew Vicent, *Theories of the State*, Oxford, New York, Blasil Blackwell, 1987, aktaran, Mustafa Erdoğan, “Hikmet-i Hükümet’ten Hukuk Devletine Yol Var mı?”, s. 53.

⁴⁷⁵ Mustafa Erdoğan, “Hikmet-i Hükümet’ten Hukuk Devletine Yol Var mı?”, s. 57

değil, kendisi bizatihi bir amaçtır⁴⁷⁶. Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasal alanı kuşatan ve siyasal kültürde önemli bir yere sahip olan hikmet-i hükümet, bürokratik seçkinlerin devleti kurtarma misyonuyla da birleştirilince, önemli bir araca dönüşmüştür⁴⁷⁷. Ayrıca devletin bekası argümanı da Tanzimat seçkinleri ve ardılları için hem bir amaç hem de bir araç olarak İmparatorluğun son yüzyılında etkin bir şekilde kullanılmıştır. Devletin bekası, İmparatorluğun her zaman temel hedefi olduğu için vazgeçilemez bir amaç, Tanzimat ve daha sonraki dönemlerde modernleşmeyi meşru kıldığı için kullanılabilir bir araçtır.

Devletin varlığını, bütünlüğünü, selametini, en nihayetinde bekasını sağlamak için kullanılan yöntemlerde, uluslararası alanda ve ülke içi konjonktürde değişimler yaşanmaktadır. Devletin bekası, bürokratlar için daima en son ve en hayati amaçtır⁴⁷⁸. Bu nedenle devlet bekası, modern devleti tanımlayıcı ölçütlerden birisidir ve devletin “jeopolitik bir özne” olarak hareket tarzına anlam vermektedir. Bu anlamda devletin alansal bütünlüğünün ve bölünmezliğinin uluslararası devletler toplumu içinde tanınmasını simgeleyen hukuksal bir nitelik taşımaktadır⁴⁷⁹. Osmanlı İmparatorluğu'nda, 17. yüzyıl öncesi dış politikada kullanılan yöntem (öncelikle savaş) ile daha sonra kullanılan yöntem (öncelikle diplomasi) şekil olarak birbirine benzemese de, amaç olarak birbirinden farklı değildir. Amaç devletin bekası olunca aracın önemi kalmamaktadır. Devletin bekası yani İmparatorluğun bekası düşüncü yeni üretilen bir kavram olmayıp, imparatorluk tarihi boyunca süregeldi. Kuruluş döneminde, devletin gelişmesi ve büyümesi için; yükseliş döneminde, devletin gücünü koruması için; duraklama ve çöküş döneminde, devletin kurtulması için devletin bekası düşüncü sürekli olarak canlı tutulmakta ve bir devlet politikası şeklinde görünmektedir. Her dönemde devlet bekası nosyonu devlet seçkinleri tarafından, halkın devlete karşı sorumluluklarını, ödevlerini belletmeleri içinde kullanılır. “Devletin varlığını devam ettirme düşüncesi” var olan her şeyin önünde tutulmaktadır. Fatih Sultan Mehmet kanunnamesindeki kardeş katlinin meşrulaştırılması veya sancağa göndermenin yerine kafes usulünün getirilmesi, olası

⁴⁷⁶ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev: İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 2001, s. 170.

⁴⁷⁷ Zühtü Arslan, “Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı”, s. 79.

⁴⁷⁸ Halil İnalçık, “Bürokrasi, Batılılaşma, Laikleşme”, *TBB Dergisi*, Sayı: 50, Yıl: 2004, s. 65.

⁴⁷⁹ Fuat Keyman, “Devlet Bekası Hukukun Üstünlüğü Karşıtlığı: Türkiye’de Devlet Sorunu ve Demokratikleşme Olasılığı”, s. 141–154.

egemenlik- taht mücadelesi sonucu Devletin bekasının tehlike altında olma öngörüsü için getirilip, uygulanan politikalarıdır.

Nizam-ı Cedit ile başlayan Tanzimat'la devam eden modernleşme misyonu gereği, batılı modern kurumları İmparatorlukta var olan kurumların yanına ekleyerek, “Devletin bekası”nı sağlama, sürdürme düşüncesiyle “devleti kurtarma” retoriği⁴⁸⁰, mevcut medeniyet kültüründen koparak Batı medeniyet düşüncesini benimseme iradesini gösteren Tanzimat seçkinleri tarafından sıklıkla kullanıldı. 19. yüzyılın başlarında Osmanlı klasik sisteminde esaslı bir değişiklik yapma zarureti hisseden Osmanlı devlet ricalinin en somut yansıması, Tanzimat Fermanı oldu⁴⁸¹. Ordudan eğitime, bürokrasiden ekonomiye, hukuktan yönetime kadar görülen Osmanlı devletinin modernleşme çabaları aslında devlet aklının emriydi. Tanzimat Dönemi'nden daha önce başlayan ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla devam eden bu modernleşme sürecindeki “hikmeti”, “hükümet eden” Tanzimat seçkinleri ve onların açtığı yoldan ilerleyen aydın, sivil ve askeri bürokratik modernleştirici seçkinler, toplumu anlayıp onları yönetebilecek ve yönlendirebilecek gücü de doğal olarak sadece kendilerinde görmüşlerdi. Bu seçkinlerin yani Bab-ı Ali'nin, iktidarda yer alabilmesi, alması ve sürekliliğini sağlaması adına İmparatorluk politikası haline getirdiği ve jakoben yöntemle uygulamaya koyduğu (ki bu Osmanlı- Türk modernleşmesinin temel unsuru sayılmaktadır) radikal nitelikteki reformların gerekçesi olarak, Halil İncılık'ın da belirttiği şekliyle “eskiden olduğu gibi devletin bekası fikri egemendi. Devletin bekası, bürokratlar için daima en son, hayati amaçtı”⁴⁸². Ayrıca devlet aklı İmparatorluğun, varlığı, birliği, bütünlüğü ve bekası ile modernleşme ilkeleri çatıştığında hiç şüphesiz tercihini her zaman kendinden yana kullanmıştır⁴⁸³.

⁴⁸⁰ “Siyasi tarihimizde devleti kurtarma retoriğinin, Sened-i İttifak'ın mimarı Alemdar Mustafa Paşa'yla başladığı ileri sürülmektedir. Bu vesikanın başlangıç kısmında merkezde devlet büyükleri, taşrada memalik hanedanları arasında ayrılık ve mücadele yüzünden devletin yıkılma derecesine geldiği itiraf olunuyor ve bu senetle devletin bekası için gereken birlik şartlarının tespit olduğu belirtiliyor.” (Halil İncılık, *Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu*, (Ed. Halil İncılık- Mehmet Seyitdanhoğlu), *Tanzimat- Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2014, s. 92).

⁴⁸¹ İlyas Söğütü, “Jön Türk Düşüncesinde Modernlik ve Modernleşme”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 54, Yıl: 2010, s. 220.

⁴⁸² Halil İncılık, “Bürokrasi, Batılılaşma, Laikleşme”, s. 65.

⁴⁸³ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 172.

2.2.3.2. Devlet'in Bekası: Din'in Bekası

Osmanlı İmparatorluğu'nun temel düşüncesi, "devleti olmayanın dini olmaz" düşüncesi idi. Birbirlerinin garantörü olan devlet ve din özdeş sayılmıştı. Devletin selameti, bütünlüğü, birliği veya bekası aynı zamanda dinin de bekasıydı. Bu genel kabul, Tanzimat Dönemi'nde de Tanzimat seçkinlerinin başvurduğu bir kaynak olarak görünmektedir. Tanzimat Fermanı'nın ilk cümlelerinde bundan açık bir şekilde bahsedilmektedir: "Cümleye malûm olduğu üzere Devlet-i Aliye'mizin bidayet-i (başlangıç) zuhûrundan beru ahkâm-ı celîle-i(ulu) Kur'âniye ve kavânîn-i şer'iyyeye kemaliyle riayet olunduğundan saltanat-ı seniyeimizin kuvvet ve miknet ve bil-cümle (tümüyle) tebaasının refah ve memuriyeti rütbe-i gayete vâsıl olmuş"⁴⁸⁴, "halbuki kavânîn-i şer'iyye tahtında idare olunmıyan memâlikin payidâr olamıyacağı vazihâttan bulunmuş"dur⁴⁸⁵. Bu nedenle "cülûs-ı hümâyûnumuz rûz-ı firûzundan beru efkâr-ı hayriyet âsâr-ı mülûkanemiz"dir. Devletin kuruluşundan beri şeriat yasalarına tam uyulduğu için devletin gücü ve bütünüyle tebaanın refah ve mutluluğu en yüksek noktadadır, fakat bu şeriat yasalarıyla yönetilmeyen bir ülke dağılır gider düşüncesiyle, tahta çıkıldığı günden beri bütün düşünce memleketi kalkındırmak ve halkın refahıdır. Burada Tanzimat seçkinleri tarafından Tanzimat Fermanı'nın kabul görmesini sağlamak için dinin bekasıyla, devletin bekası bir tutulmakta ve daha sonraki yapılacak olan tüm reformlar bu temel algı yani "dine aykırı olmayıp, dine hizmet için yapıldığı" algısı çerçevesinde hep vurgulanmak zorunda⁴⁸⁶ kalındı.

İmparatorluğun resmi dini olan İslam, Osmanlı modernleşme siyasetini, Müslüman tebaa nezdinde meşru kılması nedeniyle ideolojik olarak önemli bir rol oynamıştır⁴⁸⁷. "Devlet-i ebed-müddet" algısı, mütedeyyin insanlar arasında dinin bekasını devletin bekasıyla ilişkilendiren bir alanda karşılık bulmuştur. Bu nedenle

⁴⁸⁴ "Tanzimat Fermanı", *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Der. Halil İncalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 13.

⁴⁸⁵ "Tanzimat Fermanı", *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, s. 13.

⁴⁸⁶ "İşbu kavânîn-i şer'iyye mücerret din ve devlet ve milleti ihya için vaz' olunacak olduğundan cânib-i Hümâyûnumuzdan hilâfına hareket vukû bulmıyacağına ahd ü misak olunup" yani, söz konusu yasalar sırf din, devlet, ülke ve ulusu kalkındırmak amacı ile çıkartılacaklarından bunlara tam uyacağımıza and içeriz. ("Tanzimat Fermanı", *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, s. 15.)

⁴⁸⁷ Zerrin Kurtoğlu, "Devlet Akli ve Toplumsal Muhayyile Arasında Din ve Siyaset", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Dönemler ve Zihniyetler*, cilt 9, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 620.

dinen yanlış olsa da siyaseten doğru gözükten bazı uygulamaların kabul görmesine yol açtı⁴⁸⁸.

“Muhammediye Devleti’ni ve İslam Milleti’ni düşürmeye çalıştıkları mahvolma girdabından Allah’ın yardımıyla kurtarmak için artık ufak tefek sakıncalara bakılmamalıdır. Asıl olanı hayırlı bir sonuç elde etmek niyetiyle korumak için ayrıntılardan belli bir dereceye kadar fedakarlık etmelidir...devlet-i aliyye’ye bir hal olmak gerekse, din ve milletimiz bütün bütün sahipsiz kalır ve birliği berbat olur”⁴⁸⁹. İslam ile İmparatorluğun kaderini bir tutmakta olan Ali Paşa’nın bu düşüncesinden de anlaşılacağı üzere düşman varlığından bahsetmektedir. Gerçekten de hakim söylem, bir tarafa devletin bekasını koruyup kollayan “vatansever”leri, diğer tarafa da devletin temelini oymaya çalışan “hain”leri koyarak “dost-düşman (biz-öteki)” ayrımına dayanan siyaseti sürekli yeniden üretmektedir⁴⁹⁰. Machiavelli gibi başarıya giden her yol mubahtır anlayışıyla “hayırlı sonuç” elde etmek için Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşayan halkın, modernleşmenin getirdiği hukuksal, yönetsel ve siyasal ufak tefek sakıncalardan ve ayrıntılardan belli bir dereceye kadar fedakarlık etmeleri gerekliliğinden bahseden Ali Paşa, devleti bir gemiye benzeterek “devlet gemisini kurtarmak için biraz yük atmakta duraksamak gerekir mi? Duraksanır da gemi Allah korusun karaya düşerse, tehlikenin ağırlığını hafifletmek için feda edilmeyip de cimrilik yüzünden esirgenen yük de beraber dalgaların yağmasına uğrayarak telef olmaz mı?”⁴⁹¹ “İslam devletlerinin en büyüğü olan Osmanlı devletinin varlığının devamı, bu gibi tehlikeleri bilerek göze almaya değer”⁴⁹² diyerek yapılmasını gerekli kıldığı yükümlülüklerde (yük atmak) “en az kötüyü benimseme” yani “ehven-i şer” nosyonunu etkin bir şekilde kullanmaktadır.

“Onların elinde kaçınılmaz bir felakete sürüklenmekte olan din ve devletin kurtuluşu uğrunda herhangi bir şehitten daha az çabalamamış olduğumu teslim edeceklerdir”⁴⁹³ diyerek, devletin kurtuluşunu sadece kendilerinde gören Bab-ı Ali bürokratik seçkinlerinden biri olan Fuat Paşa’ya göre ise, “herhangi bir devletin artık

⁴⁸⁸ Metin Karabaşoğlu, “İslam ve Milliyetçilik Arasındaki İlişki ve Etkileşim”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Dönemler ve Zihniyetler*, cilt 9, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 696.

⁴⁸⁹ Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, s. 12–15.

⁴⁹⁰ Zühtü Arslan, “Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı”, s. 80.

⁴⁹¹ Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, s. 12–13.

⁴⁹² Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, s. 15.

⁴⁹³ Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, s. 7.

Avrupa’da varlığını sürdürebilmesi için gerekli ve zorunlu olan bu önemli siyasi ve idari kurumlar İslamlığın güvenliği için bir an önce mutlaka benimsenmelidir”. Bunun neticesinde devlet yönetimini “...bu doğrultuda değiştirerek ıslahla dinimizin kutsallığına aykırı”⁴⁹⁴ gelinmeyeceğini savunmaktadır. Çünkü Batı Medeniyet düşüncesini benimseyerek “Avrupa’da söz sahibi olmayı” yani Avrupa ülkeleri gibi olmayı ilerleme olarak kabul eden ve imparatorluğun modernleşme hareketlerinden önceki dönemi ile Tanzimat Dönemi’ni geri-ileri karşılaştırması yapan Fuat Paşa, “gerçi bizde ilerledik” düşüncesiyle Bab-ı Ali hükümeti dönemindeki İmparatorluğa “görelî üstünlük” atfeden, fakat Avrupa’da yaşanan değişimleri zamanın getirdiği zorunlu gereksinimler olarak düşünmekte ve “...kurtuluşu geçmiş önyargılara körü körüne boyun eğmek yerine, bizzat Cenab-ı Hakk’ın İslam önünde ve yeryüzünün bütün ulusları önünde açtığı aydınlık yollarda...” “giriştiğimiz bütün ıslahat hareketlerinde bendeniz İslam’ın korunmasından başka neye hizmet etmeye çabaladım?”⁴⁹⁵ sorusunu sorarak meşruiyetini dinin bekasından almaktadır.

Tanzimat hareketinin yürütücüleri olarak Ali ve Fuat Paşalar, modernleşmeyi Mustafa Reşit Paşa’nın başlattığı şekilde, kameralizmin bir uzantısı olarak uygulamışlardır. Tebaaya “aşırı” bir hürriyet vermek söz konusu olamazdı, zira ana hedef “devlet”i kurtarmaktı⁴⁹⁶. İttihad-ı Osmani adıyla Mayıs 1889’da Askeri Tıbbiye’de kurulan, 1894’te isim değiştiren ve daha sonra 1908 devriminden bir süre sonra siyasi parti olan İttihat ve Terakki örgütü, zaman zaman değişik ideolojilerle ve personelle karşımıza çıkmaktadır, fakat bütün bu ideolojilerin arkasında Osmanlı devletini kurtarma fikri yatmaktadır⁴⁹⁷. Cumhuriyetin de ana siyasal kuramı devleti parçalanmaktan kurtarmak ve devleti “kalkındırmak” olmuştur⁴⁹⁸. Yani Tanzimat Dönemi’nde Mustafa Reşit Paşa’dan, Cumhuriyet döneminde darbe yapan paşalara kadar hemen hemen bütün atanmış devlet adamları, devleti kurtarma motifini kullanmışlardır⁴⁹⁹. Devleti kurtarma düşüncesi, İmparatorluktan Cumhuriyet’e miras

⁴⁹⁴ Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, s. 2–3.

⁴⁹⁵ Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, s. 7.

⁴⁹⁶ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 87.

⁴⁹⁷ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 98.

⁴⁹⁸ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 101.

⁴⁹⁹ Zühtü Arslan, “Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı”, s. 79; ayrıca Osmanlı tarihindeki Yeniçeri isyanları ile modern darbeler hakkında şu noktanın da gözden kaçırılmaması gerekiyor: Yeniçeriler, yapılmak istenen ıslahatlar karşısında kadim geleneklerin ve kurumların muhafaza edilmesi için isyan ettiklerini iddia etmekteydiler. Buna karşın 19. yüzyılın sonlarından

olarak kalmaktadır. 18. yüzyıl ıslahat girişiminde bulunanlardan Tanzimat Dönemi modernleşme siyasetini belirleyenlere, yeni Osmanlılardan Jön Türklere, İttihat ve Terakki'den Cumhuriyetin kurucu kadrosuna kadar her zaman modernleştirici devletin meşruiyet aracı olarak, devleti kurtarma misyonu üstlenilmektedir.

2.2.4. Tanzimat'ın Düşünce Akımı: Osmanlıcılık

Askeri reform, mali sorunları çözme, yönetimde yenilik fikirlerinin bir aşaması şeklinde bazı siyasal uygulama ve gelişmelerin başlangıcı olarak Tanzimat fikrinin genel mantığı, Osmanlı İmparatorluğu'nu tehdit eden Batı kaynaklı “ulus-devlet” modeline karşı üretilen politik bir hamledir. Bu politik hamle ile güdülen amaç bir Osmanlı ulusu meydana getirmektir. Bu ulusun doğabilmesi ve modern merkeziyetçi devletin kurulabilmesi için tekçi bir hukuk sistemine, bu sistemin güvence altına aldığı temel insan haklarına ve bu haklara dayalı olarak devleti ile özdeşleşecek ve çok arzu edilen Batı kapitalist sistemiyle ekonomik bütünleşme sağlayacak ulus çatısı altında birleşmiş insanlara ihtiyaç vardı. İdari, hukuki, mali ve askeri reformlar da merkezileşmeyi sağlayacaktı⁵⁰⁰.

Fransız Devrimi, Osmanlı İmparatorluğu'nun yüzyıllardır kimlik siyasetini ayakta tutan millet sisteminin çökmesine neden oldu. Bu İmparatorluk için bir krizdi. Osmanlı seçkinleri, bu krize bir önlem almak için devlet politikası olarak Osmanlıcılık düşüncesini savundular ve bu minvalde reformlar yaptılar. Fakat bu düşünce etkili olmadı ve İmparatorlukta başka krizlerin (bütünleşme krizi ve kimlik krizi) görülmesine neden oldu.

itibaren cereyan eden modern askeri darbeleri yapanlar ise, kadim geleneğin devletin bekasının önünde bir engel teşkil ettiğini, buna karşı alternatif olarak modern yeni yönetim tarzını gündeme getirerek, bu şekilde mevcut sıkıntıların çözülebileceğine ve devletin yıkılmasına engel olunabileceğine inanmaktaydılar. (Necmettin Alkan, “Osmanlı Modernleşmesi ve Klasik Yeniçeri İsyanlarının Modern Siyasi Darbelere Dönüşmesi”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 51, Yıl: 2009, s. 67.)

⁵⁰⁰ Yasemin Özgün Çakar, “Otoriter Düzenleme Zihniyeti Olarak Anayasalcılık”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce- Dönemler ve Zihniyetler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 260.

2.2.4.1. Osmanlı Millet Sisteminin Çöküşü

Osmanlı İmparatorluğu, kuruluş döneminde ağırlıklı olarak Müslüman Türklerden oluşan türdeş ve basit yapılı bir topluluktan⁵⁰¹. Devletin kuruluşundan beri ülke sınırlarının gitgide genişlemesinin doğal bir sonucu olarak çeşitli din ve etnik kökenlere bağlı çok sayıda grubun ülkeye dahil olmasıyla devlet imparatorluğa dönüştü ve kozmopolit bir yapı kazandı. Osmanlı devlet adamları, İmparatorluğun otoritesini korumak için toplumsal ve siyasal yönden dengeyi sağlayan “millet sistemi” adını verdikleri bir sistem içerisinde bu toplulukları yönettiler.

Millet sistemi, Osmanlı toplumunda kimliğin etnik boyutunu dışlayan bir düzlemde dini bir renk kazanmasını sağlayarak İmparatorluğun kimlik politikasının temelini oluşturdu⁵⁰². Osmanlı siyasal ve toplumsal düşüncesinde millet kavramı, bütünüyle dinsel nitelikte olan semboller sistemine aidiyeti simgelemekteydi. Bugün kullandığımız anlama gelmeyip, “dini cemaat” anlamında kullanılmaktaydı⁵⁰³. Bu niteliği ile millet, bir yandan devletin uyruklarını tanımlama aracı olarak kullanılırken diğer yandan da devlet içinde yaşayan insanların kendi kimliklerini ifade ediş biçimi olmaktaydı. Millet kavramının bu dinsel niteliği, kavramın dinsel olmayan farklılaşmaları giderici, birleştirici bir özellik ve işlev kazanmasında da ortaya çıkmaktaydı⁵⁰⁴. Yani etnik kökenden veya ırktan çok dine veya mezhebe göre kategorizeleştirmeydi. Ama modernleşme sürecinde millet, bir kavram olarak bugün kullandığımız anlamda “ulus”a dönüşmeye başladı⁵⁰⁵.

Sonuç olarak Osmanlı İmparatorluğu’nda çok sayıda grup, “Müslüman milleti”, “Ortodoks milleti” veya “Yahudi milleti” şeklindeki kategorilere ayrılıyordu⁵⁰⁶. Milletler itibar sırasına göre Müslümanlardan sonra Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler şeklinde sıralanırlardı. Onlara verilen imtiyazlar da hiyerarşik sıralamaya göre yapılırdı⁵⁰⁷. Bu milletlerin her biri kapalı bir kompartıman oluşturan

⁵⁰¹ Şükrü Karatepe, *Osmanlı Siyasi Kurumları*, 2. Baskı, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990, s. 88.

⁵⁰² Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, 4. Baskı, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 167–168.

⁵⁰³ M. Şükrü Hanioglu, “Osmanlılık”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 44. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 1389.

⁵⁰⁴ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, s. 79.

⁵⁰⁵ Mehmet Ö. Alkan, “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrim Üzerine Bir Deneme”, s. 385.

⁵⁰⁶ Şükrü Hanioglu, “Osmanlılık”, s. 1389.

⁵⁰⁷ Cevdet Küçük, “Osmanlılarda “Millet Sistemi” ve Tanzimat”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 32. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 1008.

gruplardı. Aynı dili konuşan fakat farklı mezhepleri olanların yanı sıra aynı mezhepte aynı dili konuşan grupların içinde de kapalı bir kompartımanlaşma söz konusuydu⁵⁰⁸. Din ve mezhep aidiyetine sahip olan millet sistemi, o zamana kadar aktarılan sözlü kültür, gelenek ve aileye dayanır⁵⁰⁹, kişi bulunduğu yapı içerisinde kendisini cemaatinin veya milletin özelliklerini benimsemiş olarak bulurdu.

Millet sisteminde Gayrimüslimlere kamu düzenini ilgilendiren konularda İslam hukuku kuralları uygulanmış, aile, miras ve bir kısım ticaret hukuku konularında ise onlar kendi inançlarından kaynaklanan özel hukuk kurallarıyla baş başa bırakılmışlardı⁵¹⁰. Osmanlı egemen sınıfıyla pek az bir ilişki içinde yaşamlarını sürdüren Rum, Ermeni ve Yahudi milletleri, Osmanlı hükümdarları tarafından koyulan yasalara uydukları, istenen vergileri ödedikleri, imparatorluk içinde güvenlik ve düzeni sürdürdükleri sürece, kendi dini önderleri yönetiminde, dillerini, dinlerini ve geleneklerini sürdürerek kendi okullarının, mahkemelerinin, yetimhanelerin, hastanelerinin⁵¹¹ ve bunlara benzer kurumların kullanılmasına izin verildi. Toplulukların yönetim yetkileri, “genel yönetim, güvenlik, maliye ve askerlik” alanlarıyla sınırlı bir şekilde, “eğitim, haberleşme, sosyal güvenlik, adalet, nüfus, dini işler ve vakıf hizmetleri” alanları ise tümüyle milletlere bırakılmıştı⁵¹². Eğitimin özerkliği nedeniyle, Gayrimüslim tebaa dil ve kültürlerini koruyabildiler ve ulusal bilinçlerini canlı tutma imkanına sahip oldular. Fakat Osmanlı hükümdarları, egemenlikleri altındaki grupları birbirinden izole ederek atadığı dini liderler aracılığıyla, milletlerin içsel derinliklerine nüfuz etme imkanına sahip oluyordular⁵¹³. Özetlemek gerekirse hem kendi gelenek ve adetlerine göre hem de Osmanlı İmparatorluğu’nun kurallarını kabul ederek, İmparatorluktaki hakim unsur olan Müslümanlarla beraber yaşamlarını devam ettiren Gayrimüslim milletleri bir çatı altında toplayan yapı millet sistemiydi. Osmanlı devlet adamları, karşısındakine

⁵⁰⁸ İlber Ortaylı, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 32. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 996.

⁵⁰⁹ İlber Ortaylı, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet”, s. 997.

⁵¹⁰ Cevdet Küçük, “Osmanlılarda ‘Millet Sistemi’ ve Tanzimat”, s. 1008.

⁵¹¹ Stanford Shaw, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Azınlık Sorunu”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 32. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 1002.

⁵¹² Bilal Eryılmaz, “Osmanlı Devleti’nde Farklılıklara ve Hoşgörüyü Kavramsal Bir Yaklaşım”, (Ed. Güler Eren), *Osmanlı, c: IV*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 40–41.

⁵¹³ Gürsoy Akça, “Osmanlı Millet Sisteminin Dönüşümü”, *Fırat Üniversitesi Doğu Anadolu Bölgesi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 1, Yıl: 2007, s. 60–61.

tahammül etmek anlamına gelen tolerans kavramıyla imparatorlukta etnik ve dinsel kökenleri çok farklı olan bu milletleri bir arada tutuldular.

Çağdaş siyasal akımlardan biri olan milliyetçilik ideolojisi, Batı Avrupa’da 1789 tarihinde meydana gelen Fransız İhtilali’nin sonuçlarından biridir. İhtilal, teoride ulus ve ulusçuluk düşüncesinin yayılmasıyla pratikte ise ulus devletine geçiş süreciyle, bütünleşmiş çok uluslu imparatorluklar için dağılma tehlikesini de beraberinde getirdi. Yani milliyetçilik ideolojisi, çok uluslu imparatorluklar için bir anlamda “bütünleşme bunalımının/ krizinin” sebebi olmaktaydı. Çünkü milliyetçiliğin getirdiği “vatan” düşüncesiyle birlikte Fransız İnsan ve Yurttaş haklar beyannamesinin üçüncü maddesi olan “her türlü egemenliğin kaynağı ulustadır, hiçbir kurum, hiçbir kimse açıkça ondan gelmeyen egemenliği kullanamaz”⁵¹⁴ düşüncesiyle uluslar, yaşadıkları toprak parçası üzerinde kendi kendilerini yönetebilme hakkını doğal bir hak olarak kendilerinde bulmuşlardı. İmparatorluk sınırları içerisinde yaşamlarını sürdüren birçok topluluk imparatorluktan ayrılmak amacıyla, self-determination ilkesini⁵¹⁵ yani “ulusların kendi geleceklerini belirlemesi” ilkesini içerisinde barındıran milliyetçilik düşüncesinin kurumu olan ulus-devlet olma hakkını hem kendi toplulukları içerisinde hem de uluslar arası arenada meşruiyet aracı olarak kullandılar.

Milli egemenlik, bağımsızlık, eşitlik ve laiklik gibi prensipleri taşıyan milliyetçilik akımının etkisiyle Osmanlı İmparatorluğu’nda farklı etnik yapıdaki milletlerde millet sisteminin pratiklerinin yerini, yeni ideallerin oluşumu ve pratikleri aldı. 1829’daki Yunan bağımsızlık hareketi İmparatorlukta bütünleşme krizini başlatmaktaydı. Müslüman milletine aidiyetlik bağı ile bağlı olan topluluklarda ise aynı düşüncelerin yayılması ve benimsenmesi yavaş olmuş ve ancak 19. yüzyılın ortalarından itibaren varlığını hissettirebilmişti⁵¹⁶. İlk defa Yunan bağımsızlığı ile

⁵¹⁴ Hüsni Öndül, “1789 Fransız Devrimi ve Etkileri”, *Ankara Barosu Dergisi*, 1989/ 4, s. 690.

⁵¹⁵ “Self determinasyon kavramının tanımını yapmak pek kolay olmamakla birlikte bu konuda yapılan tanımlardan bahsedebiliriz. Bir tanıma göre; self determinasyon bir ülkede yaşayan kişilerin kendi hükümetlerini özgürce seçebilmeleridir. Başka bir tanıma göre; bir halkın, idaresi altında yaşayacakları ya da yaşadıkları yönetim biçimini seçebilmeleridir.” (*Pomerance Michla, Self Determination in Law and Practice, The New Doctrine in the United Nation, 1982, s. 37. aktaran, Doğan Kılınç, “Self Determinasyon İlkesinin Azınlıklar Açısından Değerlendirilmesi”, Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt: 12, Sayı: 1–2 Yıl: 2008, s. 953.*)

⁵¹⁶ Şerif Mardin, “Fransız Devriminin Osmanlı İmparatorluğu Üzerindeki Etkisi”, Çev. Kemal Berkarda, *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi, Fransız Devriminin 200.yıl Özel Sayısı, Cilt: 10, Sayı: 1–*

klasik Osmanlı dönemi kurumu olan millet sistemi parçalandı⁵¹⁷. Fransız İhtilali öncesinde “Ortodoks milleti” içinde Rum veya Bulgar olmak çok fazla önemi olmayan bir alt kategoriydi⁵¹⁸. Fakat ihtilalden sonra bu kategoriler önemli hale geldi. Çeşitli milletler kendi milli kiliselerini kurarak, Ortodoks kilisesinden ayrıldılar⁵¹⁹. Kilisenin siyasallaşarak ulusal kiliseler halini alması Balkan topluluklarının uluslaşmasında önemli bir işlev gördü. Bu süreçte kiliseler, geleneksel inancın hizmeti işlevinden uzaklaşarak devlet hizmetine girdiler ve ulusun oluşumu ve bütünlüğünü sağlayan yasaların meşruluğuna katkı sağladılar. Bu durum cemaatlerin etnikleşmesine neden oldu ve dinsel inanç etnik özelliklerin bir unsuru haline dönüştü⁵²⁰.

İmparatorluğa yayıldığı anda bütünleşme krizini başlatan milliyetçilik akımlarına karşı farklı dinsel ve etnik unsurların bütünleşmesini sağlamak amacıyla “bir üst kimlik olarak”, teoride toleransa ve adalete dayalı millet sisteminden eşitliğe dayalı Osmanlıcılık ideolojisine geçiş, pratikte ise Osmanlı vatandaşlığının yaratılması II. Mahmut ile başlayan Tanzimat ve Islahat Fermanları ve devamında Kanun-i Esasi ile birlikte I. Dünya savaşına kadar devam eden siyasal bir süreçti.

2.2.4.2. Bir Üst Kimlik Olarak Osmanlı Vatandaşının İcadı

Yusuf Akçura'nın üç tarz-ı siyasetinde, Batı'ya benzeme adına Osmanlı İmparatorluğu'nun güçlenmesi ve terakkisi için belli başlı üç siyasi yol tasavvur ve takip edildiği anlatılıyor⁵²¹. Birincisi, Osmanlı hükümetine tabi muhtelif milletleri temsil ederek ve birleştirerek bir “Osmanlı milleti” vücuda getirmek, ikincisi hilafet hakkının Osmanlı hükümdarlarında olması nedeniyle bütün İslam milletlerini birleştirmek ve üçüncüsü irka dayanan siyasi bir Türk milleti teşkil etmektir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçekleştirdiği etnik bağlılıkları aşan değerler bütünleşmesinin yani millet sisteminin 18. yüzyılın sonlarından itibaren geçerliliğini

3, Yıl: 1989, s.57; 1881'de Mısır'daki mitinglerde Türk aleyhtarı bildiriler dağıtılıp “yaşasın Araplar, kahrolsun Türkler” şeklinde sloganlar atılmıştır. (Şükrü, Hanioglu, *Osmanlıcılık*, s. 1390.)

⁵¹⁷ Cevdet Küçük, “Osmanlılarda “Millet Sistemi” ve Tanzimat”, s. 1015.

⁵¹⁸ Şükrü Hanioglu, “Osmanlıcılık”, s. 1389.

⁵¹⁹ Cevdet Küçük, “Osmanlılarda “Millet Sistemi” ve Tanzimat”, s. 1028.

⁵²⁰ Kemal H. Karpat, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, Çev. Recep Boztemur, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004, s. 34–37.

⁵²¹ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1976, s. 19.

kaybetmeye başlaması ve aynı zamanda Avrupa kökenli düşünce akımlarının geleneksel Osmanlı millet sisteminin dayandığı bütünleşme araçlarını etkisizleştirilmesi, Tanzimat Dönemi'nde dinsel bağlam dışında iradi bağlılık temelinde “farklılıkları yeni değerler etrafında bütünleştirme” çabalarına neden oldu⁵²². Bu nedenle Fransız İhtilali'nden sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun sorunlarından biri haline gelen çeşitli unsurların bağımsızlık hareketlerini ve İmparatorluktan kopma çabalarını yani bütünleşme krizini, her türlü etnik milliyetin üzerinde Osmanlı milleti kavramı yaratarak önlemeye çalışan siyasal düşünce hareketine “Osmanlılık” denilmektedir⁵²³. Diğer bir ifadeyle Osmanlılık fikri, “merkezi hükümetin hem Müslümanları hem de Gayrimüslimleri kapsayan ve onlara Sultan adına eşit vatandaşlık hakkı başta olmak üzere çeşitli haklar bahşederek birleşmiş bir “Osmanlı milleti” yaratma isteğinin sonucuydu”⁵²⁴.

Osmanlılık siyasal düşüncesi, Osmanlı İmparatorluğu'nda cemaat ve milliyet farklılıklarını aşan ve tüm Osmanlı topluluklarına aynı anda hitap eden ilk ideolojik yaklaşımdır⁵²⁵. Osmanlılık bir anlamda, milliyetçilik düşüncesine paralel, Batılıların milliyetçilik propagandalarını engellemeye yönelik bir çabadır⁵²⁶.

Osmanlılık, Osmanlı'nın kimlik konusundaki klasik ve uzun soluklu siyasetinin eksen değiştirmesi anlamına gelmekteydi. Yani ortaya çıkan bu “milli kimlik”lere karşı durabilmek ve milliyetçilik akımının yıkıcı etkilerinden korunmak amacıyla uzun süredir takip edilen “millet sisteminin” yerine ikame edilmeye çalışılan “Osmanlı kimliği” yeni bir kimlik siyasetini ifade etmekteydi⁵²⁷. O güne kadar sadece bir hanedan ismi olan “Osmanlı”, artık yukarıdan aşağıya doğru farklı etnik kimlikleri kaynaştıracak bir bağ/ kimlik olarak kullanılmaya başlandı⁵²⁸. Geleneksel sistemde öncelenen cemaatsel bağlılığın geçerliliğini yitirmesiyle bir

⁵²² Gürsoy Akça, “Osmanlı Millet Sisteminin Dönüşümü”, s. 63–65.

⁵²³ M. Şükrü Hanioglu, “Osmanlılık”, s. 1389.

⁵²⁴ Kemal H. Karpat, *Osmanlıdan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, Timaş Yayınları, Ankara, 2009, s. 44.

⁵²⁵ Selçuk Sina Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi”, *Modern Türkiyede Siyasal Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, Cilt I*, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 115.

⁵²⁶ Bekir Koçlar-Şerif Demir, “Hukuk Alanında Osmanlılık Düşüncesi 1839–1871”, (Ed. Güler Eren), *Osmanlı, C. VII*, Ankara, 1999, s. 348.

⁵²⁷ Mehmet Karakaş, “Türkiye'nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyolojisi”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 2, Yıl: 2013, s. 6.

⁵²⁸ Süleyman Seyfi Ögün, Türk Milliyetçiliğinde Hâkim Millet Kodunun Dönüşümü, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 50, Yıl: 1998, s. 25.

takım hak ve özgürlükler çerçevesinde birey öncelenecek vatandaşlık temelinde gerçekleşen bir bağlılıkla toplum inşa edilmeye çalışıldı⁵²⁹.

Osmanlılık siyaseti, siyasal ve dinsel kategorilerin olmadığı çok daha farklı bir siyasal tasavvuru zorunlu kılmaktaydı. Ülkedeki dinsel ve etnik farklılıkları bütün olarak kavrayan bir siyasal tasavvurun üç olası referans noktası olabilirdi. Birincisi, devlete ve devletin zirvesindeki kuruma, partiye veya hükümdara bir kutsallık atfederek dinsel ve etnik farklılıklar üstü bir sadakat odağı oluşturmak. İkincisi, üzerinde yaşanan ortak toprak parçasına bir kutsallık atfetmek suretiyle toplumu ortak bir paydada birleştirebilecek “vatan sevgisi” söylemini kullanmak. Üçüncüsü, dinsel ve etnik farklılıkları aşkın bir üst kimlik yaratmak yoluyla laik bir ulus tasarımını gündeme getirmektir. 1830’dan 1913’e kadar, yukarıda zikredilen üç referans noktası (devlet, vatan ve ulus) göz önünde tutularak, Osmanlı uygulamalarının ağırlıklı olarak ilkinde yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Devlet-merkeziyetçilik zaten Osmanlı siyaset geleneklerine pek de yabancı değildi. Burada yeni olan husus, Gayrimüslimlerin Müslümanlardan ayrı bir kesim olarak görülmemesiydi. İkinci referans noktası olan ortak toprak veya vatan anlayışı ise oldukça yeni bir görüşün Osmanlı siyasal yaşamına girmesi anlamına geliyordu. Bu yeni referans noktası resmi söylemde sınırlı ölçülerde kullanılmıştı. Sonuncu referans noktası olan ulus anlayışına gelince, bu yaklaşım I. Meşrutiyet dönemi hariç 1908 öncesinde doğrudan doğruya herhangi bir biçimde söz konusu olmamıştı⁵³⁰.

2.2.4.3. Osmanlı Vatandaşlık Hakları: Müsavat Prensibi

Osmanlı devlet adamları milli çapta idari, hukuki ve iktisadi tedbirlerle Osmanlı İmparatorluğu’nda yüksek sayıda yer alan kültür birimlerini eritebilecekleri bir Osmanlılık şuuru yaratabileceklerini sanıyorlardı. Uzun vadede bu amaç gerçekleşemedi, fakat Batılı milli devletin birçok kurumu bazen özünü yitirmiş olarak yeni bir milli eğitim sistemi, yargı mekanizması, idari sistem imparatorluğa yerleşti⁵³¹. Özellikle hukuki alan, Osmanlılık politikalarının yasal dayanak

⁵²⁹ Gürsoy Akça, “Osmanlı Millet Sisteminin Dönüşümü”, s. 65.

⁵³⁰ Selçuk Sina Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi”, s. 91–92.

⁵³¹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 12–13.

noktasını sağlamak için en etkili araçlardan birisi olarak, kameralist Tanzimat seçkinleri tarafından kullanılmaktaydı.

Osmanlıcılık fikrine, ciddi olarak ilk defa II. Mahmut zamanında siyasi bir mesele olarak önem verildi. Sultan Mahmut “siz Rumlar, siz Ermeniler, siz Yahudiler, hepiniz Müslümanlar gibi Allah’ın kulu ve benim tebaamsınız; dinleriniz başka başkadır, fakat hepiniz kanunun ve İrade-i Şahanemin himayesindeyiz”⁵³², “ben tebaamdaki din farkını cami, havra ve kiliselerine girdikleri zaman görmek isterim”⁵³³ diyerek Müslim ile Gayrimüslim ayrımını sadece ibadet yaptıkları zaman anlaşılır olmasını, günlük yaşamda ise böyle bir ayrımın olmasını istememekteydi. Geleneksel millet anlayışının aksine, tüm milletleri hiyerarşik dizgenin aynı hizasına getiren yani İmparatorluktaki her millete eşit mesafede durma politikasını sözlü olarak güden II. Mahmut, kamusal alanda uyrukların eşitliğini kabul etti ve geleneksel Osmanlı millet sistemini terk etmek zorunda kaldı.

Tanzimat ile beraber bir yandan Batı tipi kurumlar Osmanlı İmparatorluğu’nda kurulurken diğer yandan başta hukuki alanda olmak üzere İmparatorluk içinde yaşayan çeşitli unsurlar arasındaki farkları ortadan kaldırma politikası izlenmekteydi⁵³⁴. Bu nedenle Tanzimat seçkinleri, politik düzeyde ifade ettiği ve oluşturmaya çalıştığı “bila tefrik-i cins ü mezhep” ile Osmanlı milleti ideali veya “İmtizac-ı akvam ve ittihad-ı anasır”⁵³⁵ politikaları ile İmparatorluğun etnik unsurlarını bir üst kimlik altında bütünleştirmeye çalışmaktaydılar.

Osmanlıcılık düşüncesi geleneksel Osmanlı devlet ideolojisinden radikal bir kopuş denemesini ifade eder. Osmanlıcılık, toplumu statü kompartımanlarına bölen pre-modern siyasal anlayış yerine, Fransız İhtilali sonrasında Avrupa’da yaygınlaşmaya başlayan hukuksal eşitlik ve vatandaşlık esaslarına dayalı modern siyasal anlayışın İmparatorluğa tedricen girmesi anlamına gelmekteydi⁵³⁶. Modern dönem öncesinde Osmanlı millet sisteminin de temelini oluşturan ve toplumun en

⁵³² Selçuk Sina Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi”, s. 93.

⁵³³ İsmail Kara, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İslamcılık Tartışmaları, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 44. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 1408.

⁵³⁴ M. Şükrü Hanioglu, “Osmanlıcılık”, s. 1390.

⁵³⁵ Azmi Özcan, “Osmanlıcılık”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 33, Yıl: 2007, s. 485.

⁵³⁶ Selçuk Sina Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi”, s. 88–89.

temel talebi olan “adalet” yerini “eşitlik” kavramına bıraktı⁵³⁷. İmparatorlukta yaşayan bütün topluluklara kanun önünde eşitlik verilirse ve temel haklar sağlanırsa, bu toplulukların İmparatorluğa bağlanacakları varsayılmıştı⁵³⁸. Bunun için Tanzimat Fermanı’nda Gayrimüslimlerin Müslümanlar gibi hukuksal bir koruma altında olmaları gereğinin vurgulandığını görmekteyiz. Gerçi Müslümanlar ve Gayrimüslimler arasında bir hukuksal eşitlikten açıkça söz edilmemesine rağmen, herhangi bir dinsel ayrımcılığı ima edecek bir ifade de fermada yoktu⁵³⁹.

Tanzimat Fermanı’nın Gayrimüslimlerden söz edilen bölümünde “fi-mâba’d eshab-ı cünhanın dâvâları kavânîni şer’iyye iktizasınca alenen ber-vech-i tetkîk görölüp hükmolunmadıkça hiç kimse hakkında hafî ve celi idam ve tesmim muamelesi icrâsı câiz olmamak” kuralı konuldu. Yani bundan sonra suç işleyenlerin vaziyetleri şeriat yasalarına göre açıkça incelenip bir karara bağlanmadıkça hiç kimse hakkında açık veya gizli, idam ve zehirleme cezaları verilmeyecekti. Açık bir şekilde yargısız cezalandırılma usulünün kaldırılmasının yanı sıra “can ve ırz ve nâmus ve mal maddelerinden hükm-i şer’î iktizasınca kâffe-i memâlik-i mahrusâmız ahalisine taraf-ı şâhânemizden emniyet-i kâmile verilmiş” denilmekteydi. Yani mal, ırz ve namus güvenliği konusunda da imparatorluğun tüm halkına şeriat yasaları gereğince güvence verildi. Çünkü “emniyet-i mal kaziyesinin fıkdanı halinde ise herkes ne devlet ve ne milletine ısınamayıp ve ne imar-ı mülke bakamayıp daima endişe ve ıztıraptan hâli olmadığı misillû aksi takdirinde yâni emvâl ve emlâkinden emniyet-i kâmile olduğu halde dahi hemen kendü işi ile ve tevsi-i daire-i taayyüşüyle uğraşıp ve kendisinde gün be gün devlet ve millet gayreti ve vatan muhabbeti artıp ana göre hüsn-i harekete çalışacağı şüpheden azâdedir⁵⁴⁰”. Mal güvencesinin verilmediği ortamda insanlar ne devletine nede ulusuna ısınamaz, ülkenin yükselmesi ile ilgilenmez, hep korku ve üzüntü içinde yaşar. Buna karşılık malından ve mülkünden emin olduğu zaman hep kendi işi ve işinin genişletilmesi ile uğraşır. Böylece yurt sevgisi kendisinde her gün artar.

⁵³⁷ Nuri Adıyeko, “Osmanlı Millet Sistemine Dair Tartışmalar ve Siyasal Bir Uzlaşma Modeli Olarak Osmanlı Millet Sistemi”, *Yeni Türkiye: Ermeni Meselesi Özel Sayısı 1*, Sayı: 60 Yıl: 2014, s. 356.

⁵³⁸ Gökhan Çetinsaya, “İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşruiyet Birikimi, Cilt 1*, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 266.

⁵³⁹ Selçuk Sina Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi”, s. 94.

⁵⁴⁰ Tanzimat Fermanı, Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, s. 13–16.

Islahat Fermanı'nda ise “memâlik-i mahrusâ-i şâhânemde bulunan Hıristiyan ve sair tebea-i gayr-i müslime cemaatlerine ecdad-ı izâmım taraflarından verilmiş ve sinin-i ahirede itâ ve ihsan kılınmış olan bil-cümle imtiyazât ve muafiyet-ı rûhaniye bu kerre dahi takrîr ve ibkâ kılınıp⁵⁴¹” İmparatorlukta bulunan Hıristiyan ve diğer Gayrimüslimlere, daha önce verilen her türlü ayrıcalık aynen yürürlükte olduğu bildirilmişti. Islahat fermanındaki bir başka önemli nokta, vatandaşlık kavramıydı. Muhtemelen Osmanlı resmi belgelerinde Fransız Devrimi'nin ürünlerinden biri olan “vatandaş” kavramı ilk kez Islahat Fermanı'nda kullanılmıştı⁵⁴². Fermanın “...revâbit-ı kalbiye-i vatandaşî ile birbirine merbut olan ve nazar-ı ma'delet-eser-i müşfiknemde müsâvî bulunan kâffe-i sunûf-ı tebaa-i Şâhânemin her yüzden husûl-i temamii saadeti hâl...”⁵⁴³ pasajında tüm Osmanlı tebaasının vatandaşlık bağıyla birbirlerine bağlı ve eşit olduğu anlatılmıştı.

Uluslar arası politikanın gerekliliği nedeniyle ilan edildiğine herkesin mutabık kaldığı Islahat Fermanı, başlı başına eşitlik üzerine hazırlanmış bir hukuki belgeydi. Gayrimüslimler üzerinden din ve mezhepleri konusunda her türlü dışlayıcı olarak görülen tanımlar ve nitelermeler yasaklandı. Ayrıca ayinlerden din değıştirme konusuna, memuriyete girişten okulların kurulmasına, vergilerden askerliğe, eyalet ve il meclislerinde temsil edilmeye kadar ayrıntılı bir şekilde ferman, siyasal, sosyal ve iktisadi alanda müsavat prensibi gereğince hazırlandı.

İmparatorluktaki toplulukların birbirlerinden ayrışmasının yarattığı sorunu, Tanzimat seçkinlerinden Ali Paşa “Çeşitli tebaalar arasında ırk ve çıkar ayrılıkları er geç bir çözüme ile sonuçlanacaktır. Devlet, eğitim yolu ile çıkarları birleştirmeye, ülkenin parçalanmasını önlemeye çalışmalıdır ve bunu sağlayabilir. İnsanlar, refah ve güven peşindedir; öz vatan bu iki ihtiyacın karşılandığı yerdir⁵⁴⁴” diyerek bu sürecin başlangıcından beri taşıdığı bütünleşme bunalımının çözümü için Tanzimat anlayışına uygun olarak emniyet, refah ve eğitimin önemini açık bir şekilde vurgulamıştı.

Osmanlı İmparatorluğu, sosyal ve iktisadi bakımdan gayrimüslimlerin durumlarını iyileştirebilmek için yaşadıkları bölgelere gerekli hizmetleri götürme

⁵⁴¹ Islahat Fermanı, Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, s. 19–25.

⁵⁴² Selçuk Sina Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi”, s. 96.

⁵⁴³ Islahat Fermanı, Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, s. 19–25.

⁵⁴⁴ Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, s. 30.

politikası gütmekteydi. Buna uygun olarak Bab-ı Ali 1860’larda kaynaklarının büyük bölümünü Gayrimüslim bölgelerine (özellikle Balkanlar’a) ayırdı. Balkan vilayetlerinde yollar, köprüler ve okullar yapıldı. Aynı zamanda, millet sistemindeki güdülen eğitim politikasının aksine, karma bir eğitim sistemi ve kamu hizmetinde fırsat eşitliği yaratılarak Hıristiyanlar, sisteme entegre edilmeye çalışıldı⁵⁴⁵. Özellikle eğitim konusu üzerinde durulmakta ve belirlenen politikaların pratikte uygulanmasına çok önem verilmekteydi.

İmparatorluğun kuracağı okullar, bütün milletlere açık olacak bir “Osmanlı okul”u şeklindeydi. Galatasaray Sultanisi, hem dış ilişkilerini hem de Osmanlılık ideolojisini simgelemek bakımından tam bir “Tanzimat okuludur”⁵⁴⁶. Tanzimat eğitimine yakından bakıldığında vatanseverlik doğrultusunda ortak bir “vatan” fikri ve ona bağlı Osmanlı vatandaşı yetiştirmek amacıyla, ders kitabı olarak yazılacak ahlak risalesi için öngörülen içerikte, insanın dinine, ana babasına, öğretmenlerine, kendi cinsine, nefesine, yöneticilerine ve “vatan”a karşı görevleri ile “kavanin-i memlekete riayet” de yer almaktaydı⁵⁴⁷. Üzerinde yaşanan toprağa kutsallık atfetmek suretiyle “vatan sevgisi” söylemini kullanarak toplumu ortak bir paydada birleştirebilecek bir yurtseverlik duygusu yaratmak⁵⁴⁸ Osmanlılık açısından önemsenmişti. 1869 yılında çıkarılan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile hukuki altyapı hazırlanmaktaydı. Fakat Tanzimat Dönemi, yeni eğitim sistemi için atılımlar yapılan ama bu atılımların yeterli düzeyde yaygınlaştırılmadığı bir dönem olmuştu⁵⁴⁹. Ayrıca sosyal bakımdan yapılanlarda, milliyetçi hareketlerin önlenmesi adına çare olmadı.

2.2.4.4. Tanzimat Sonrası Osmanlılık Politikası

Osmanlıcılığın resmi boyuttaki en kapsamlı metni 1876 Kanun-i Esasisi’dir. Bu ilk Osmanlı anayasasının ilanına ilişkin Hatt-ı Hümayun’da, imparatorluğun maddi ve ekonomik ilerlemesi için bütün Osmanlı tebaasının birlik ve dayanışma içinde olmalarının gereği vurgulanmakta ve bunun ise tebaayı oluşturan farklı

⁵⁴⁵ Gökhan Çetinsaya, “İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine”, s. 266.

⁵⁴⁶ İlhan Tekeli, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Sistemindeki Değişmeler”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 15. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 466–468.

⁵⁴⁷ Mehmet Ö. Alkan, “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrim Üzerine Bir Deneme”, s. 385–386.

⁵⁴⁸ Selçuk Sina Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi”, s. 91–92.

⁵⁴⁹ İlhan Tekeli, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Sistemindeki Değişmeler”, s. 470.

unsurların hürriyet, adalet ve eşitlik ilkelerinden istisnasız yararlanarak “heyet-i içtimaiye-i medeniyye” (uygar bir toplumsal bütünlük) oluşturmalarında yattığı belirtilmekteydi⁵⁵⁰. Kanun-i Esasi'nin ilk maddesi İmparatorluğun toprak bütünlüğüyle ilgiliydi. “Devlet-i Osmaniye memalik ve kıtaat-ı hazırayı ve eyalat-ı mümtazeyi muhtevi ve yekvücut olmağla hiçbir zamanda hiçbir sebeble tefrik kabul etmez”, yani yerleşik bölgeler ve özel yönetime bağlı eyaletleri içeren ve bir bütün olarak hiçbir zaman hiçbir nedenle parçalanmayı kabul etmez. Bu madde ile birlikte İmparatorluktaki bağımsızlık hareketlerinin önlenmesi ve toprak bütünlüğü politikası anayasal güvence altına alınmak istendi. Toprak bütünlüğünün yanı sıra anayasanın sekizinci maddesinde ülkedeki yaşayan insanların tümü, bir bütün olarak kabul edilmekteydi. “Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhebden olur ise olsun bila istisna Osmanlı tabir olunur...⁵⁵¹”, bu maddede Osmanlı İmparatorluğu'nda bulunan bireylerin herhangi bir din ve mezhebe ait olmasına bakılmayarak, bunların tümü istisnasız “Osmanlı” olarak isimlendirilir. Bu madde Osmanlı kimlik politikasının resmi söylemiydi. Devlet seçkinlerinin İmparatorluktaki bütünlük ve kimlik bunalımlarından çıkmak amacıyla attıkları bu adımlar, başarılı bir şekilde sonuçlanmadı.

Osmanlı devlet seçkinleri Gayrimüslimleri memnun edecek, sosyal ve siyasi yapıdaki farklılıkları giderecek birçok adımları atmasına, Osmanlılık devlet politikası olarak takip edilmesine rağmen Balkan milletlerindeki uluslaşma süreci devam etmekteydi⁵⁵². Uzun bir zaman diliminde oluşan cemaatsel bağlılıkların İmparatorluğun Osmanlılık siyasetinin lehine sonuçlanmadığı gibi cemaatler içten ve dıştan gelen kazanımlarla siyasallaşarak daha büyük bir ayrılıkçı potansiyele dönüştü. Toplumların bütünleşmelerinde dil ve kültür etkinliğinin artması kültür ve dil temellerinden yoksun olan Osmanlılık düşüncesini geçersiz kıldı. Pratik değeri olmakla birlikte sağlam bir bütünlük oluşturma dinamiklerinden yoksun olan Osmanlılık, bu güçlü ayrılıkçı akımlar karşısında direnç göstermedi⁵⁵³. Balkan Savaşları ve izleyen demografik değişimlerin ardından Osmanlılık, dikkate değer

⁵⁵⁰ Selçuk Sina Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi”, s. 105.

⁵⁵¹ Şeref Gözübüyük- Suna Kili, *Türk Anayasal Metinleri*, Kanun-i Esasi, 2. Baskı, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 496, Ankara, 1982, s. 28.

⁵⁵² Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, Çev: Osman Akinhay, C. I, İstanbul 1997, s. 109.

⁵⁵³ Gürsoy Akça, “Osmanlı Millet Sisteminin Dönüşümü”, s. 65.

bir siyasal düşünce olarak, İslamcılık ve Türkçülük gibi akımlarla rekabet edemez duruma gelecek ve gündemden düşecekti⁵⁵⁴.

Tanzimat Fermanı'yla başlayan ve Kanun-i Esasi ile resmi bir devlet politikası olan Osmanlılık siyasetini sürdürme çabaları, imparatorlukta yaşayan farklı etnik kökenli insanların içinde bulunduğu topluluklar tarafından karşılık bulmadı. İmparatorluk içinde ve dışında ulusçuluk propagandalarıyla desteklenmesi sonucu artık kendi ulus devletlerinin uyrukları olma düşüncesiyle bu topluluklar, İmparatorluğa karşı bağımsızlıklarını kazanma çabası içine girdiler. Bu sadece Osmanlı İmparatorluğu'nda görülen bir durum değildi. Doğal olarak 1789 Fransız İhtilalinden etkilenen imparatorlukların tümünde görülüyordu. Sonuç olarak Osmanlı İmparatorluğu düşüncesi, I. Dünya Savaşıyla birlikte resmen sona erdi. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu maddi olarak artık varlığını yitirmişti ve devlet birçok etnik unsurun dağıldığı, tek bir etnik kökenin üzerine kurulan bir "ulus-devlet" olarak varlığını sürdürmekteydi. Fakat amaç, imparatorluk döneminin sonunda ve ulus-devlet sürecinde, ülke sınırları içerisinde yaşayan uyrukları tek bir kimlik altında bütünleştirmek (Osmanlı milleti) veya birleştirmek/ eritmek (Türk milleti) yani "yekvücut" yapmak olduğu için "Osmanlıdaki millet olgusu, Cumhuriyet sürecinde hiçbir kırılma göstermeksizin Türk milletine dönüşerek ulusal birlik ve bütünlük içerisinde modernleşme sürdürülmüştür"⁵⁵⁵.

2.2.4.5. Osmanlı Kimlik Politikasının Sonucu: Modernleşme Krizleri

Birçok farklı dinsel ve etnik unsuru içerisinde bulunduran geleneksel devletlerdeki topluluklar, hükümdarların verdiği kararlarla oluşan bir siyasal yapının şekillenmesi sonucu birbirleriyle 'bütünleşmek'tedir. Siyaseten 'katılım'ın olmadığı bir yapıda 'temsil'in karşılığı hükümdarın iradesidir. Ekonomik olarak 'bölüşüm'ü sağlayan hükümdar, iktidarının 'meşruiyet'ini karizma, din ve mitolojiler aracılığıyla topluma kabul ettirmektedir. Geleneksel devletin aksine modern devletin oluşumunda yaşanan birçok süreç (Reform- Rönesans- Sanayi ve Fransız Devrimleri gibi), farklı nitelikteki insanları bir araya getiren evrimsel bir toplumsal

⁵⁵⁴ Eren Yıldırım, "Türkiye'de Milliyetçiliğin Arka Planı: Osmanlı'da Modernlik ve Milliyetçilik", *History Studies*, Volume: 6, Issue: 6, Year: 2014, s. 242.

⁵⁵⁵ Halis Çetin, *Modernleşme Kriz İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 172-173.

‘bütünleşme’yi, kazandığı ‘kimlik’i, iktidara ‘meşruiyet’i, siyasete ‘katılım’ı, siyaseten ‘temsil’i ve ekonomik olarak ‘bölüşüm’ü anlatmaktadır. Bunlar devlet aracılığıyla değil tarihsel süreçte oluşan teorilerin çatışması sonucu beliren kurumların işlerlik kazanması için oluşan modern devletin unsurlarıdır.

Batı’nın modern devleti, geleneksel devletler için ulaşılması gereken bir hedef halinde gelmiş veya bizzat Batı tarafından getirilmeye çalışılmıştır. Geleneksel devletin modern devlete geçiş aşamasında iktidar tarafından belirlenip uygulanan politikalar, Batı’nın modern kurumlarını geleneksel kurumların ya yanına eklenmesi yada yerine getirilmesi şeklindedir. Yani Batı’da felsefi ve tarihsel olarak Reform, Rönesans ve Aydınlanma Hareketleri, Fransız ve Sanayi Devrimleri gibi aşağıdan yukarıya doğru yani halktan devlete doğru evrimsel bir yapılanma sonucunda modern kurumlar ve bu kurumları içerisinde barındıran modern devletler ortaya çıktı. Bunun karşısında ise Batı’nın yaşadığı bu süreci yaşamayan ve olumsuz bir şekilde bu sürecin tesiri altında kalıp güçlerini yitiren geleneksel devletler, Batı gibi “güçlü olma” düşüncesini benimsedikleri için Batı’nın kurumlarını kendi devletlerine adapte etmeye çalıştılar. Paradoksal olarak hem modernizme karşı hem de modernleşmek için geleneksel devletlerin yukarıdan aşağıya doğru uyguladıkları politikalar neticesinde, kendilerine ait olmayan bu modern kurumları kabullenemeyen insanları içinde barındıran devletlerde, modernleşme krizleri görülmektedir. Yani modernizm Batı’da bütünleşme aracı iken modernizmin sonuçları Batı dışı toplumlar için bir krizin sebebi ve bunun giderilmesi için üretilen bir çözüm yolunun krize dönüşmesinin temelidir.

Geleneksel devletlerin birbirlerinden farklı toplulukları bir araya getiren kendilerine özgü bir entegre sistemi aracılığıyla uyguladıkları politikalar, ülke içi sorunların yanı sıra ülke dışında modern olayların etkisiyle geçerliliğini yitirdi ve bütünleşme krizleri ortaya çıktı.

2.2.4.5.1. Bütünleşme Krizi: Milliyetçilik İsyamları

Osmanlı İmparatorluğu, Batı uygarlığı adını verebileceğimiz kültür bütünüyle hiçbir zaman ilişkisini kesmemiştir. İmparatorluğun yükselme devrinde Osmanlılar, kendi uygarlıklarını Batı’ninkinden üstün saymış, Batı’nın bir “model” olarak

izlenmesi sorun olarak ortaya çıkmamıştı⁵⁵⁶. Fakat İmparatorluğun gerilemeye başlayıp çöküş dönemine girmesiyle bu sefer üstün görülen taraf Batı'nın medeniyet anlayışıydı ve İmparatorluktaki sorunları çözmek için izlenecek bir “model”di. Bu nedenle Osmanlı-Türk modernleşme süreci boyunca Batı'nın bir model olarak alınması bizzat sorunun kendisini oluşturmuştu. Bu sorun genel olarak Osmanlı İmparatorluğu ve diğer batılı olmayan devletlerde yaşanan modernleşme krizidir. Modernleşme krizlerinden olan bütünleşme krizi Tanzimat Dönemi'nde kameralist seçkinlerin uğraştığı en önemli krizlerin başında gelmişti.

Genel olarak bütünleşme, toplum ile siyasal sistemi oluşturan parçaların bir arada tutulması ve birbiriyle uyumlu bir biçimde bütünlüğünün sağlanmasıdır. Toplumda ulusal, ekonomi ve sosyal bütünleşme gibi farklı bütünleşme düzeyleri vardır. Devletin kültürel, sosyal, etnik ve dini yönlerden farklı grupları bir araya getirerek milli benlik yaratması, bütünleşmenin en geniş bütünlük alanıdır. “Milli bütünleşme” olarak adlandıracağımız bu bütünleşme süreci ulus devletlerinde kurulma sürecidir. Modern bütünleşmenin en geniş ve en etkili şekli ulus devlettir. Ulus-devlet, toplumun tek bir bütünlük içinde ve bir arada tutulmasını sağlayan, ekonomik, siyasi ve sosyal parçaların birleştirilmesi ve bir bütün olarak sürdürülmesi yeteneğinin en yüksek olduğu bütünlüktür. Ulus-devlet tek başına en üst bütünleştirme aygıtıdır⁵⁵⁷. Fransız ihtilali, millet niteliğini kazanan her topluluğun bağımsız bir devlet kurabileceği iddiasını taşıyan “milliyetler ilkesi”nin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Bir gerçeklik şekline bürünen ulusun, devlet ile bütünleşmesi olarak nitelenebilecek milliyetler ilkesi 19. yüzyılda, Batı lehine Osmanlı İmparatorluğu ve Avusturya Macaristan İmparatorluğu'nun bütünlüğünü bozmak için kullanılan siyasal araçlardandır⁵⁵⁸. Zaten geleneksel imparatorlukların dağılmasına neden olan da bu olaydı.

Fransız İhtilaliyle birlikte milli kimlikler üzerinden elde edilen kazanımların görülmesi sonucu Osmanlı toplumundaki farklı birçok topluluğun harekete geçmesiyle İmparatorlukta yüzyıllardır siyasal, sosyal ve ekonomik sistemin düzenli bir şekilde çalışmasını sağlayan geleneksel bütünleşme aygıtının (millet sisteminin)

⁵⁵⁶ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 10.

⁵⁵⁷ Halis Çetin, *Modernleşme Kriz İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 126.

⁵⁵⁸ Doğan Kılınç, “Self Determinasyon İlkesinin Azınlıklar Açısından Değerlendirilmesi”, s. 952–953.

çözölmeye başlaması, bir sorun olarak ortaya çıkmıştı. Bu sorun İmparatorluktaki bazı toplulukların sadece kendi ulus bütönlüklerini gerçekleştirebilecekleri bir devlet kurmak için bağımsızlıklarını kazanma girişimiydi. Bu krizi çözmek için işlevini yitiren geleneksel millet sistemi yerine “bütönlüşmenin en geniş bütönlük alanı olan kültürel, sosyal, etnik ve dini yönlerden farklı grupları bir araya getirerek milli benlik yaratılması isteğıyle” yani modern Osmanlı milleti yaratma isteğıyle uygulanan politikalar neticesinde, yeni bir kriz ortaya çıktı: Kimlik krizi.

2.2.4.5.2. Kimlik Krizi: Toleranstan Müsavata Geçiş

Osmanlı İmparatorluğu’nda geleneksel kimlikten modern kimliğe geçişte birçok sıkıntı görünüyordu. Tanzimat seçkinleri Tanzimat ve Islahat Fermanları aracılığıyla Gayrimüslim topluluklara, millet sistemi hiyerarşisinin en tepesinde yer alan Müslüman milletinin sahip olduğı kısmen siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda eşit haklar vererek, o güne kadar tolerans ve adalet üzerine kurulu düzeni eşit haklar üzerine tanzim ettiler. Zaten Tanzimat reformlarının üç temel hedefi vardır. Bunlar, merkezi otoriteyi sağlamlaştırmak, tebaanın sosyal ve ekonomik şartlarını iyileştirmek ve en önemlisi Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin eşit üyeler olduğı yeni bir Osmanlı toplumu yaratmaktı⁵⁵⁹. Bu reformların neticesinde Gayrimüslimlerle aynı hakka sahip olan Müslümanlar, geleneksel düzenden modern düzene geçişte bir kimlik krizi yaşamaktaydılar.

Bu kriz, yüzyıllardır belli kimlikler altında ve bu kimliğin getirdiğı ayrıcalıklar içerisinde yaşayan toplulukların yani eski kimlik kalıplarının, modern şartlara ayak uydurmada yaşadığı zorluk sendromu olarak tanımlanabilir⁵⁶⁰.

Tanzimat Fermanı’nın İmparatorluğun her tarafına ilanı, halk arasında geniş yankılar uyandırdı. Reformları her zümre kendi bakımından yorumlamaya girişti.

⁵⁵⁹ Moshe Ma’oz, “Tanzimat’ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumu Üzerine Etkisi”, Çev. Hayrettin Pınar, (Ed. Halil İnalçık- Mehmet Seyitdanlıoğlu), *Tanzimat- Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 269.

⁵⁶⁰ Metin Çelik, “Avrupa Birliğinde Yaşanan Meşruiyet Krizi”, *Gazi Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakülte Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 2, Yıl: 2013, s. 166.

Umumiyetle Gayrimüslimlere verilen haklar, Müslümanları rahatsız ediyordu⁵⁶¹. Bu rahatsızlığın sebebi, Hıristiyanlara verilen yeni dini serbestlikler ve onların sahip olduğu ekonomik ayrıcalıkların yarattığı olumsuz duygulardır. Bu duygular, Hıristiyanların kendilerine bağışlanan hakları büyük bir cesaretle kullanmaları yüzünden iyice şiddetlenmekteydi. Örneğin Hıristiyanlar, sürekli şekilde kilise çanlarını çalabiliyorlar, ellerinde haçları olduğu halde sokaklarda yürüyüş yapabiliyorlar, görkemli manastırlar ve kiliseler inşa edebiliyorlar ve Müslümanlarla aynı giysileri giyebiliyorlardı. Aslında Müslüman-Hıristiyan çekişmesinin asıl sebebi siyasaldı. Örneğin Suriyeli Müslümanlar, Hıristiyanlara bağışlanan politik haklar sonucu bölgedeki ağırlıklarını kaybedeceklerini düşünüyorlardı⁵⁶². Bütün bunlar, yüzyıllar boyunca aynı şekilde yaşamış toplulukların toplumsal hiyerarşisinde oluşan değişikliğin getirdiği krizlerdi. Yani kendi geleneğinden olmayan, kendi düzenlerine uymayan kurumların getirdiği yenilikler aslında geleneksel düzenin bozulmasına neden olmuştu.

Tanzimat Dönemi'yle başlayan ve devam eden Osmanlı milleti oluşturma düşüncesinin başarısızlığı neticesinde devlet seçkinleri bu bunalımlardan kurtulmak için İslamcılık ve son olarak Türkçülük düşüncesini devlet politikası olarak kullanmışlardı. Fakat İmparatorluk ve Cumhuriyet döneminde çözüm için üretilen her politika, en nihayetinde kriz şeklinde ortaya çıkmaktaydı.

Sonuç olarak hangi milletten olursa olsun 18. yüzyılın sonuna kadar millet sistemi içerisinde yaşamını sürdüren ve bunun bir parçası olmayı kabullenen bir Osmanlı uyruğu (ki bu bir Rum, Ermeni, Yahudi veya Müslüman Arap olabilir), bu yüzyılın sonunda ve devamında aidiyetlik bağı ile bağlı bulunduğu millet sistemini reddedip milli kimliğini, içinde bulunduğu milletten üstün görmesinin doğal sonucu olarak o milletten bağlarını koparma hareketi, bütünleşme bunalımını sürekli hale getirmekteydi. Ortodoks milletine bağlı bir Rum'un, Müslüman milletine bağlı bir Arap'ın ulusal hareketlerin etkisiyle Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılıp kendi ulus

⁵⁶¹ Halil İnalçık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", (Ed. Halil İnalçık- Mehmet Seyitdanhoğlu), *Tanzimat- Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 172.

⁵⁶² Moshe Ma'oz, "Tanzimat'ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumuna Üzerine Etkisi", s. 285.

devletini kurma sürecine girmesine yönelik oluşan duygu modern ulus devletlerin temelini oluşturdu.

3. MUSTAFA REŞİT PAŞA'DA MODERNLEŞME ANLAYIŞI

Mustafa Reşit Paşa araştırmaların hemen hemen tümünde doğal olarak bahsedilen ilk konu Osmanlı-Türk modernleşme tarihinin en önemli belgelerinden biri olan Tanzimat Fermanı ve Tanzimat Dönemi'dir. Bu nedenle Tanzimat Fermanı'nı okuma görevini üstlenen sıradan bir görevliden daha fazla bir anlamı içeren Mustafa Reşit Paşa'nın varlığı, her zaman Tanzimat ile beraber kabul edilir. Gelenekselden moderne geçiş sürecinde önemli bir reform adımı diyebileceğimiz Tanzimat Fermanı'nın hazırlanmasında katkıları olan devlet seçkinlerinin başında gelen isim Mustafa Reşit Paşa'dır. Yani Tanzimat'ı yaratan ve Tanzimat'ın yarattığı seçkinlerdendir.

Mustafa Reşit Paşa'da modernleşme anlayışı, III. Selim'den beri süregelen batılılaşma/ modernleşme anlayışına paraleldi. III. Selim'in ve devamında II. Mahmut'un İmparatorluğu modernleştirme çabaları benzer tarihsel figürler olarak ön plana çıkmışlardı. Bu Osmanlı Sultanları'yla Osmanlı Paşası'nın ayrıldıkları husus modernleşmenin kapsamı konusudur. Osmanlı sultanları modernleşme hareketlerine, önce sarsılan merkezi otoriteyi yeniden güçlendirmek ve daha sonra Batı devletleri karşısında İmparatorluğu eski gücüne kavuşturma şeklinde bakmışlardı. Mustafa Reşit Paşa'da Batı devletleri karşısında "Batı gibi güçlü olma" düsturuyula ile "Batı gibi olma" düşüncesini benimsemiş, modernleşme hareketlerini bu yönüyle kabul etmişti. Mustafa Reşit Paşa'nın modernleşme anlayışı, "aciliyetin geç kalmışlığı"nın verdiği psikolojik baskı ile Osmanlı İmparatorluğu'nu yukarıdan aşağıya / tepeden tırnağa değiştirme sürecine sokmak istemesiyle ölçülebilir. Bu modernleştirme hareketi için modernleştirici kadro, Tanzimat Dönemi'nden önce başlayarak devam eden süreçte bürokrasiden eğitime, hukuktan diplomasiye kadar birçok kurum kullanılarak oluşturulmuştu. Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleştirilmesini kendilerine misyon edinmiş, kendilerinden başka hiç kimsenin bu misyonu gerçekleştirecek bilgi ve yeteneğe sahip olmadığına inanan "seçkin kadronun" başında da bir Tanzimat bürokratu olarak Mustafa Reşit Paşa vardı. Tam bir Tanzimat seçkini olan Mustafa Reşit Paşa siyasal düşünce olarak Osmanlıcılığı, felsefe olarak medeniyetçiliği ve teoriyi pratiğe çevirecek olan seçkinlerin ihtiyacı olarak da

kameralizmi İmparatorluğun modernleştirme sürecine dayanak nokta haline getirmişti. Mustafa Reşit Paşa'nın Osmanlı-Türk modernleşme sürecine verdiği katkı ve bıraktığı miras bu minvalde okunabilir.

3.1. Tanzimat Seçkini Olarak Mustafa Reşit Paşa

Tanzimat'ın banisi, hamisi ve lideri olan Mustafa Reşit Paşa, 1800 yılında İstanbul'da dünyaya gelmişti. Babası II. Bayezid Evkafı Hümayunu'nun Ruznameci'si Mustafa Efendi'dir. Babasından ders alarak medreseye devam etmişti. Babasının ölümünden sonra eniştesi olan eski sadrazamlardan Ispartalı Seyyid Ali Paşa'nın yanında büyümüştü. Tahsilini tamamladıktan sonra Fransızca öğrenmiş, bundan sonra eniştesinin mahiyetinde birçok vilayetleri dolaşmıştı. Seyyid Ali Paşa'nın Mora Seraskerliği'ne tayin edildiğinde onun mühürdarı olmuştu. Dönüşünde Bab-ı Ali'de Sadaret-i Mektubi Kalemi'ne oradan da Amedi Odası'na geçmişti. Kısa zamanda birçok kimsenin sevgisini, güvenini ve takdirini kazanmıştı. 1827–1829 Osmanlı-Rus muharebesinde orduda Katiplik görevinde bulunmuştu. II. Mahmut sefer esnasında ordudan gelen evrakın yazılışını beğenerek kimin yazdığını sormuş ve öğrenmişti. Savaştan sonra İstanbul'a dönünce özel olarak padişah tarafından saraya çağrılarak iltifat edilmiş ve kendisine Fransızca'yı layıkıyla öğrenmesi tavsiye edilmişti. Bu hadiseden sonra Mustafa Reşit Paşa'nın yıldızı parlamaya başlamış ve süratle yükselmişti⁵⁶³.

Mustafa Reşit'in Amedi olması iktidar ve kabiliyetini tanıtmaya mükemmel bir vesileydi. Amedilik uhdesinde olmak üzere 1834 Haziranı'nda Paris Ortaelçiliğine tayin edilmekle artık doğrudan doğruya diplomasi meselesine girmiş oluyordu⁵⁶⁴. 1836 yılında Londra Sefirliği yapan Mustafa Reşit'e 1837 tarihinde Paşalık unvanıyla beraber Hariciye Nazırı unvanı verilmişti⁵⁶⁵. Mustafa Reşit Paşa hayatı boyunca altı defa Sadrazamlık (yedi yıl bir ay), üç defa Hariciye Nazırlığı, beş

⁵⁶³ Cavit Baysun, "Mustafa Reşit Paşa", *Tanzimat I, Yüzyüncü Yıl Münasebetiyle*, 1940, s. 723; Abdurrahman Şeref, *Tarih Münasebetleri*, s.75–76; Fahrettin Öztoprak, "Mustafa Reşit Paşa", s. 23; Zuhuri Danışman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Yeni Matbaa, İstanbul 1966, s. 126; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s.106; Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, s. 41–42; Enver Behnan Şapolyo, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi*, s. 8–27.

⁵⁶⁴ Cavit Baysun, "Mustafa Reşit Paşa", s. 725–727.

⁵⁶⁵ Ahmet Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılap Hareketleri*, Çeltüt Matbaası, İstanbul 1959, s. 50–51.

defa Paris Sefirliği, iki defa Londra Sefirliği görevinde bulunmuştu. Paşa aynı zamanda bu görevlerin haricinde Meclis-i Vala ve Meclis-i Tanzimat reislikleri yapmıştı. En son sadrazamlığı 1858'e yani vefat edene kadar sürmüştü.

Mustafa Reşit Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyıldaki en önemli devlet adamlarından biri, kuvvetli bir Türk diplomatı olduğu kadar seçkin bir inkılapçıydı. Ufak bir memuriyetten elçiliğe, Hariciye Nazırlığından, Sadrazamlığa yükselmiş ve Türk milletinin içtimai bünyesinde yepyeni bir inkılap yaratmış büyük bir şahsiyetti. Osmanlı İmparatorluğu'nun inhitat devirlerinde yetişen Mustafa Reşit Paşa, İmparatorluğu muasır milletler seviyesine yükseltmek için ilk ciddi ve büyük hamleyi yapan bir zattı. Özetle Mustafa Reşit Paşa'nın üç cephesi vardır: Birincisi, büyük bir devlet adamlığı; ikincisi, Avrupa dış diplomasisindeki mühim rolü; üçüncüsü de Tanzimat Fermanı'nı ilan ederek, eskimiş Osmanlı İmparatorluğu'nu Batılılaştırmak için yaptığı büyük inkılaplardı. O bir Avrupalı diplomat gibi kuvvetli, fakat bir Türk gibi de düşünen milli bir şahsiyetti. Avrupa'nın ilmine ve tekniğine hayranlık göstermiş, lakin Türk kültürüne daima bağlı kalmıştı⁵⁶⁶.

Tanzimat seçkini olarak Mustafa Reşit Paşa'nın Osmanlı-Türk modernleşme sürecine verdiği ilk katkı Tanzimat Fermanı'nı hazırlamak olmuştu. O dönemde Tanzimat Fermanı'nı ilan etmek çok kolay değildi. Çünkü bu düşüncenin, padişah fermanına dönüşmesi için o dönemde iktidara sahip olan Sultan Mahmut'un oğlu hükümdar Abdülmecit'in güvenini kazanmak ve onu ikna etmek gerekiyordu. Zaten Sultan Abdülmecit de babasının tavsiyesi üzerine Mustafa Reşit Paşa'ya güveniyor ve itimat ediyordu⁵⁶⁷. Mustafa Reşit Paşa, toprak bütünlüğünün korunmasının veya devletin bekasının yanı sıra batı devletlerine karşı eski gücüne erişebilmek için hem Mısır valisi Mehmet Ali Paşa meselesinin çözümünü hem de Avrupa kamuoyunu temin gibi sorunların çözümünü, Tanzimat Fermanı'nın ilanına bağlı olarak Sultan Abdülmecit'e sunmuştu. En nihayetinde Mustafa Reşit Paşa ulusal ve uluslar arası krizlerin, Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle çözülebileceğini Sultan Abdülmecit'e kabul ettirmiş ve Gülhane Meydanı'nda Tanzimat Fermanı'nı okumuştur.

⁵⁶⁶ Enver Behnan Şapolyo, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi*, Güven Yayınevi, İstanbul, 1945, s. 7.

⁵⁶⁷ Fahrettin Öztoprak, "Mustafa Reşit Paşa", *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*, Sayı: 179, Yıl: 2001, s. 24-25.

3.2. Tanzimat Bürokrasisi ve Mustafa Reşit Paşa

17. yüzyılın sonlarına kadar yaptığı her savaşta galip gelen Osmanlı devlet erkani bu nedenle diplomasi konusuna fazla önem vermemişti. Mustafa Reşit Paşa'nın yaşadığı dönem, modern diplomatik ölçütlerinin Osmanlı İmparatorluğu'na yavaş yavaş girdiği ve imparatorluk seçkinlerinin etkin bir şekilde bu alanda yer edinmek istediği bir dönemdi. Çünkü üst üste savaş kaybedilmesinin akabinde toprak kayıplarıyla İmparatorluğun askeri alanda güçsüz duruma geldiğine inanan devlet erkani, yeniden eski güce kavuşulması düsturuyla askeri alanda “Batı gibi olma”, “güçlü olma” düşüncesini temel şart olarak görmüşlerdi.

Batı'nın modern kurumlarının incelenmesi ve raporlar halinde sunulması için Avrupa şehirlerine gönderilmiş olan elçiler ‘hariciye’de önemli görevler üstlenmişlerdi. O zamana kadar Avrupalı normlara aykırı olan Osmanlı İmparatorluğu'nun diplomatik uygulamaları, Avrupa'ya sadece geçici olarak elçi göndermekti⁵⁶⁸. İmparatorlukla dış dünya arasındaki yeni etkileşim aracı olarak vazgeçilmez bir resmi mekanizma teşkil eden “Hariciye Nezareti”nin ortaya çıkışı⁵⁶⁹ ile diplomasi, Osmanlı İmparatorluğu için önceki dönemlere göre daha önemli bir hale gelmişti. Çünkü Avrupa'nın diğer büyük devletleri ile karşılaştırıldığında, İmparatorluğun askeri alanda güçsüzlüğü nedeniyle, toprakların ve devletin çıkarlarının korunması, silahlı güçlerin kullanımından daha çok diplomasi ve uzlaşma arayışlarına bağlı hale gelmişti. Bu nedenle diplomasi hem Sultan hem de Bab-ı Ali için pek çok açıdan bir savunma aracıydı⁵⁷⁰. Böylece Batı'yla ilgili ilk sistematik değerlendirmeler, devamlı diplomatik ilişkilerin bir ürünü olarak sefirlikle görevlendirilen Osmanlı Hariciye memurlarından gelmişti.⁵⁷¹ Osmanlı bürokratları, İmparatorluk yönetiminde etkin olabilmek için bürokrasi aracılığıyla Bab-ı Ali'yi Saray karşısında politika üretebilecek duruma getiren Tanzimat seçkinlerine dönüşmüşlerdi. Böylelikle Mustafa Reşit Paşa ve diğer Tanzimat seçkinlerinin

⁵⁶⁸ Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi (1789–2007)- İslam, Milliyetçilik ve Modernlik*, s. 34.

⁵⁶⁹ Carter V. Findley, *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform Babıâli (1789–1922)*, s. 120–126.

⁵⁷⁰ Roderic H. Davison, “Tanzimat Döneminde Osmanlı Diplomasinin Modernleşmesi”, Çev. Hayrettin Pınar, (Ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanhoğlu), *Tanzimat- Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 291.

⁵⁷¹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 11.

diplomatlıktan sadrazamlığa kadar yükselme ve orada devamlılıklarını sağlama konusunda Kalemîyye’de öğrendiklerini Bab-ı Ali’ye taşımışlardı.

3.2.1. Diplomatlıktan Sadrazamlığa: Kalemîyye’den Bab-ı Ali’ye

İmparatorlukta modern diplomasinin önem kazanması, doğal olarak diplomatları da ön plana çıkarmıştı. Diplomatların ön plana çıkmasının yani sivil bürokratların etkinliğinin artmasının bir başka nedeni de bütünüyle olmasa da kısmen askeri sınıfın, ulemanın ve ayanların iktidar üzerindeki etkilerini kaybetmiş olmasıdır. Mustafa Reşit Paşa bu düşüncüyü, İngiliz hariciye nazırı Lord Palmerston’a gönderdiği Osmanlı İmparatorluğu’nun genel durumu ve Tanzimat reformlarıyla ilgili memorandumda dile getirdi.

“Yeniçeriler, ortadan kaldırıldıkları güne kadar devlet işlerindeki kötü idarenin sebebi oldular. Fakat onların ardından, devletin işleri başka bir grup tarafından herhangi bir yolla engellenemedi. Eğer, Sultan Mahmud’un taraftarı olduğu yeni kurumlar bazı zorluklarla karşılaştıysa ve başlangıçta tüm bunlar herhangi bir ilerleme sağlayamadan sona erdirildiyse, bunun nedeni Sultanın bunları içleri boş bir şekilde, sadece gösteriş için oluşturmasıydı. Bu şekilde meydana getirilmiş kurumlardan, insanlara faydalı sonuçlar beklenmesi mümkün değildi.”⁵⁷²

Mustafa Reşit Paşa modernleşmeye muhalif olarak sadece yeniçeri askerlerini görmemişti. Aynı zamanda III. Selim’den sonra yenilik hareketlerini sürdüren Sultan Mahmut’un modernleşme konusunda kararsızlığını eleştirmiş ve modern Batı kurumlarını da göstermelik olarak kurduğunu öne sürmüştür. Memorandumun daha sonraki bölümlerinde “Müslümanların fanatikliğinin ve ulemanın gücünün”⁵⁷³ eskisi gibi olmadığını da belirtmiştir.

Aslında Osmanlı modernleşme hareketlerinde, Mustafa Reşit Paşa’nın anlattığı gibi Sultan ile kendisinin modernleşmeye bakış açıları ve kararlılıkları farklı olsa da yöntem konusunda ikisinin arasında herhangi bir şekilde farklılık yoktu. Modernleşmenin yöntemi imparatorlukta sabittir. Çünkü Osmanlı “modernleşme çabalarının motor görevini sivil toplum kurumları değil bizzat devlet yükleniyordu.

⁵⁷² Ahmet Dönmez, “Mustafa Reşit Paşa’nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Memorandumu”, *Tarihin Peşinde, Uluslar arası Tarih ve Sosyal Araştırma Dergisi*, Sayı: 1 Yıl: 2011, s. 8.

⁵⁷³ Ahmet Dönmez, “Mustafa Reşit Paşa’nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Memorandumu”, s. 10.

Devlet katında bu görevi yüklenen de devlet seçkinlerinden başkası değildi.”⁵⁷⁴ Batı şehirlerine elçi olarak gönderilen ve buralarda hem gönderildikleri ülkenin dilini öğrenen hem de diplomasi dili olan Fransızca’yı öğrenen diplomatlar, bu yabancı dilleri öğrenmenin avantajıyla Batı’nın devlet, toplum ve birey ilişkilerini aynı zamanda devletlerarası ilişkileri de öğrenmişlerdi. Bu diplomatlar, teoride ve pratikte Osmanlı İmparatorluğu’nun modernleşme sürecinde etkin bir rol üstlenmiş İmparatorlukta seçkin bir konuma gelmişlerdi. En nihayetinde Mustafa Reşit Paşa da önemli görevler üstlenen diplomatların başında geliyordu.

“Bir devlette iki kuvvet olur. Biri yukarıdan biri aşağıdan gelir. Bizim memlekette yukarıdan gelen kuvvet hasıl etmeye ihtimal yoktur. Bunun için pabuççu muştası gibi yandan bir kuvvet kullanmağa muhtacız. O kuvvetlerde sefaretlerdir”⁵⁷⁵ diyen Fuat Paşa ve onunla aynı şekilde düşünen bazı Tanzimat seçkinleri, 19. yüzyılda siyaset kavramıyla aynileştirdikleri diplomasiye çok fazla önem vermişlerdi. Mustafa Reşit Paşa bu dönüşümün ve anlayışın en parlak siması olmuştu⁵⁷⁶. Paşa sarayın beklentilerine uygun niteliklerle yetiştirilmiş, Fransızca bilir, dünya ölçüsünde politik entrikalara nüfuz etme yeteneğine sahip, sayısı pek fazla olmayan Tanzimat seçkinleri arasından “suyun başına” gelme şansını ele geçirmiş biriydi⁵⁷⁷. Suyun başına yani Bab-ı Ali iktidarına gelen Mustafa Reşit Paşa, İmparatorluk idaresi hakkında karamsarlık ve iyimserlik arasındaki düşüncelerini açıkça ifade etmişti.

“Kabul ediyorum; henüz iyi idare edemiyoruz, fakat daha kötü idare edilmesini engellediğimi cesaretle söyleyebilirim.”⁵⁷⁸

“Bab-ı Ali diktatörleri” denilen Mustafa Reşit Paşa ve diğer devlet seçkinleri bu dönemde Bab-ı Ali’nin saygınlığını neredeyse sarayla eşitleyebilmişler⁵⁷⁹ ve Tanzimat boyunca saray karşısında Bab-ı Ali’nin egemenliğini sağlamışlardı⁵⁸⁰.

⁵⁷⁴ Ömer Çaha, “Osmanlı’da Sivil Toplum”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1994, s. 94.

⁵⁷⁵ Reşit Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, s. 197.

⁵⁷⁶ Ahmet Gündüz, “XIX. Yüzyılda Osmanlı Devlet Hayatında Rol Oynayan Üç Büyük Devlet Adamı: Mustafa Reşit, Ali ve Fuat Paşalar”, *Türk Dünya Araştırmaları*, Sayı: 185, Yıl: 2010, s. 75.

⁵⁷⁷ İsmet Özel, *Tanzimat’ın Getirdiği Aydın*, s. 63.

⁵⁷⁸ Edouard- Philippe Engelhardt, *Tanzimat*, Çev. Ayla Düz, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1976, s. 341.

⁵⁷⁹ Nejdet Sakaoğlu, “Padişahlık ve Sadrazamlık Kurumu”, s. 1285.

⁵⁸⁰ Cemil Karasu, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Diplomasisine Genel Bir Bakış”, *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, Sayı: 4, Yıl: 1993, s. 207.

Mustafa Reşit Paşa, sadrazam veya hariciye nazırı değilken bile devlet üzerinde ağırlığını hissettirmişti. Bu nedenle kendisine “halkın reisicumhuru” denilmişti⁵⁸¹.

İyi bir devlet adamının ancak iyi bir diplomat addedildiği bir devirde ön plana çıkmış olan Mustafa Reşit Paşa Mısır’ı, Fransa’yı, İngiltere’yi, Prusya, İtalya ve Avusturya’yı gezip gözlemlerde bulunmuş. Metternich, Palmerston, Tiyer, Gizo, Pozzodii, Bergo gibi Avrupa siyasetine hakim çehrelerle tanışıp bilgi alışverişine girmiş bir Osmanlı diplomatı olarak çağdaşlarından farklı bir çizgide yer almakta ve diplomasi usulünü getirmesiyle de öncü sayılmaktadır⁵⁸².

1834’te Paris Elçisi olarak atandığı günden itibaren Batı devletlerinin yönetim şekilleri, askeri ve ekonomik yapıları hakkında, kültürel ve sanatsal üstünlükleri konularında fikir sahibi olan Mustafa Reşit Paşa, civilization (medeniyet), humanity (insanlık), liberty (hürriyet), diplomacy (diplomasi) gibi kavramları tanımıştı⁵⁸³.

1836 yılında Paris Elçiliği’nden Londra Elçiliği’ne atanmasıyla, Mustafa Reşit Paşa’nın uluslar arası politik düşüncesi de değişmişti. Çünkü O’na göre, Osmanlı’nın meselelerinin çözüm yeri Londra’ydı. Gerçekten de Londra’da, Paris’te içine düştüğü kısırdöngüden kurtulma imkanı buldu⁵⁸⁴. Askeri güçle Osmanlı İmparatorluğu’nun menfaatlerinin artık korunamadığı bir ortamda Mustafa Reşit Paşa, bu tecrübeyle İngiliz desteğine büyük değer vermişti⁵⁸⁵. Aynı zamanda burada geçirdiği zaman boyunca, reformlar konusunda düşüncelerini olgunlaştırmıştı⁵⁸⁶.

Batı düşüncesine yabancı olmayan ve modernleşmeyi İmparatorluğun selametinin “sine qua non” şartı olduğuna inanan⁵⁸⁷ Mustafa Reşit Paşa, İmparatorluğun geleneksel yöntemlerinin reformu için Batı’nın genel bir model

⁵⁸¹ Nejdet Sakaoğlu, “Padişahlık ve Sadrazamlık Kurumu”, s. 1285.

⁵⁸² Ahmet Gündüz, “XIX. Yüzyılda Osmanlı Devlet Hayatında Rol Oynayan Üç Büyük Devlet Adamı: Mustafa Reşit, Ali ve Fuat Paşalar”, s. 67.

⁵⁸³ Ahmet Dönmez, “Mustafa Reşit Paşa’nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Momerandumu”, s. 3.

⁵⁸⁴ Ahmet Dönmez, “Mustafa Reşit Paşa’nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Momerandumu”, s. 3.

⁵⁸⁵ Ahmet Gündüz, “XIX. Yüzyılda Osmanlı Devlet Hayatında Rol Oynayan Üç Büyük Devlet Adamı: Mustafa Reşit, Ali ve Fuat Paşalar”, s. 76.

⁵⁸⁶ Ahmet Dönmez, “Mustafa Reşit Paşa’nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Momerandumu”, s. 3.

⁵⁸⁷ Edouard- Philippe Engelhardt, *Tanzimat*, s. 340.

olarak kullanılmasına dayanan Tanzimat teklifini⁵⁸⁸ dönemin sultanı Abdülmecit'e sundu ve olumlu bir karşılıkla Tanzimat düşüncesi Ferman şeklinde kabul edildi.

Daha öncede belirttiğimiz gibi Nizam-ı Cedit ile başlayarak Sened-i İttifak, Tanzimat ve Islahat Fermanlar'ı, Kanun-i Esası ve Cumhuriyet Dönemi inkılapları gibi Batı'ya yönelişten radikal modernleşme adımlarına geçişte bürokrasi başat rolü üstlenmişti. Yani yukarıdan aşağıya doğru bir yenileşme anlayışına sahip olan Osmanlı-Türk modernleşme sürecinde bürokrasinin oldukça önemli bir yeri vardı. Devamlı elçiliklerin kurulmasında önem kazanan diplomatlardan II. Meşrutiyet döneminde iktidarı ele geçiren sivil veya askeri bürokratlardan oluşan İttihat ve Terakki Cemiyetine kadar bürokrasi, modernleşen ve ülkeyi modernleştiren bir kurum olmuştu. Aynı zamanda ülkeyi modernleştiren devlet ricali olarak bürokratlar ise ülkede seçkin bir konumda kendilerini görmüşlerdi.

3.2.2. Siyaset Yapma Aracı: Bürokratik Kurumlar

Mustafa Reşit Paşa Batı medeniyetini tanımlarken “icra-yı nizamât” hususlarını medeniyetin bir parçası olarak kabul etmişti. Batı gibi olmayı amaç edinmiş olan Mustafa Reşit Paşa'nın icra-yı nizamât ifadesi onu geleneksel algının dışına çıkarıyordu. Zira bu ifade ile o, hukuk devletine ve hukukun gerekliliklerinin yerine getirilmesine işaret edip, devleti tüzel kişilik olarak yorumlama eğilimini ortaya koyuyordu. Geleneksel Osmanlı sisteminde düzeni ve otoriteyi zorunlu hale getiren toplumsallık, yönetme iradesinin meşruiyet zeminini oluşturuyordu ve bu iradenin adı tartışmasız hükümdar oluyordu. Hükümdarın tartışmasız kutsal kimliği ile yani “zi'lullah-ı fi'l-âlem” ile yönetimi eline aldıktan sonra kendi siyaset tarzını, yani hukuk düzenini topluma vazetme yetkisi vardı. Bu tutum, devletin şahsında sembolleştiği, mutlak yönetme yetkisini elinde tutan bir hükümdarın var olduğu gerçek kişilik üzerinden oluşan bir siyaset felsefesini ve devlet anlayışını ortaya koymaktaydı⁵⁸⁹.

Temeddün üzerinden inşa edilen geleneksel Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısı ile modern dönemin kavramı olan medeniyet üzerinden kurulmaya çalışılan

⁵⁸⁸ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 11.

⁵⁸⁹ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 128–129.

Batılı yeni Türk siyasi yapısı ve toplumu oldukça farklı özellikler içermekteydi. Toplumunu bir bütün olarak gören ve insanı Allah'ın yarattığı, sosyal ve kemali arayan bir varlık olarak tasavvur eden temeddünde tek bir otorite olup her şeyi kontrol eden hükümdardı. Toplumunu atomize edip bireylerine ayıran ve insanı sadece kendisinden sorumlu tutan kısacası insanı/ bireyi yasa ve devlet ile ama her şeyden önemlisi hayatla baş başa bırakan civilisationda her şeyi kontrol eden tek bir otorite vardır o da devletti ⁵⁹⁰. Bu noktadan hareketle Mustafa Reşit Paşa düşüncelerini Sultan Mahmut'un ölümünden sonra açık şekilde ifade etmekten artık bir endişe duymadığını söylüyordu⁵⁹¹. Sultan Mahmut'un yapmış olduğu yeniliklerin işe yaramadığını öne sürerek eleştiriyordu. Sultan'ın yönetimini “dayanılamaz zorbalığın kötülüğü” olarak görüyordu.

“Daha önce Babıâli'nin iç meselelerinde kullanılan yanlış yöntemler, Osmanlı tebaası için gerçek bir felakete neden oldu. Son 13–14 yıldır, reform adıyla övünülerek yapılanlar, herhangi faydalı bir sonucu olmaktan uzak şeylerdi. Bütün bu sahte reformlar, sadece geçmişin zulmüne yeni aşılamalar eklemeye yaradı. Tüm imparatorluk içinde, bu sebeple ortaya çıkan genel memnuniyetsizliği tam anlamıyla tarif etmek imkânsızdır. Osmanlı tebaasının bu memnuniyetsizliği, Avrupa'nın zannettiği gibi onların medeniyete yakın olmayışından ya da fanatikliğinden değil yalnızca dayanılamaz zorbalığın kötülüğünden kaynaklanmaktaydı. Bu esnada dışarıdan ve içeriden gelen entrikalar, kibirli yönetimi, ülkesi için faydalı herhangi bir şey yapmaktan alıkoydu.”⁵⁹²

Mustafa Reşit Paşa, Sultan Mahmut'un zayıf kalan merkezi yönetim sistemini tekrardan güçlendirmek için yaptığı reformlardan şikayetçi değildi. Sadece bu reformların yöntemi konusunda Sultan'ı eleştirdi. Yani reformların ‘niçin’liğini değil ‘nasıl’lığını sorguluyordu.

Osmanlı modernleşme sürecinde Sultan'ın yaptığı yenilikleri “sahte reformlar” olarak kabul edip yetersiz gören Mustafa Reşit Paşa, “genel memnuniyetsizliğin” nedenini İmparatorluğun mutlak monarşi yönetiminden kaynaklandığını ileri sürmüştü. Yeniliğin şahsa bağlı hareketle olmayacağını, bunun ancak müesseseseleşmeyle olabileceğini, Batı'nın medeni kanunlarının alınması

⁵⁹⁰ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 174.

⁵⁹¹ Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 250.

⁵⁹² Ahmet Dönmez, “Mustafa Reşit Paşa'nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Memorandumu”, s. 8–9.

gerektiğini savunmuştu⁵⁹³. Osmanlı İmparatorluğu’nu kurtarmanın tek çaresinin, “değişmez esaslara müstenit bir iç idare”nin tesisi⁵⁹⁴ olduğuna inanıyordu. Tanzimat Fermanı bu düşüncenin gerçekleşmesi için atılan en radikal adımlardan bir tanesiydi. Fransız L’Univers gazetesi, Tanzimat Fermanı’nı şu şekilde tanımlamaktaydı: “Türkiye’nin (Osmanlı’nın) muasır medeniyet yoluna girmesini mümkün kılacak müesseselerin temeli atılmaktadır. Bu büyük tedbir, hassaten Mustafa Reşit Paşa’nın fikir aydınlığı ve hayırkar tesirinin mahsulüdür.”⁵⁹⁵

“...yeni oluşturulacak kurumlar akıllı ve doğru bir hükümle yönetildiğinde, herkes kalıcı bir şekilde kurulmuş bir sistemin gerçek avantajlarını görecektir. Çünkü zorbalık azaldıkça, yönetime karşı insanların eğilimi artacak ve insanlar faydalı değişimlere tüm kalpleriyle katılacaklardır. İnsanların eğilimiyle birlikte gerçek reformlar hızlı bir şekilde ilerleyecek ve bunun sonucu olarak Osmanlı askerî gücünün yenilenmesi kaçınılmaz olarak arkadan gelecektir.”⁵⁹⁶

Bu düşünce, klasik Osmanlı kültüründe devlet hakkında beslenen kanaat ve inançlardan ayrılan modernleşme sürecinin bir parçasıdır. Islahat fikri Osmanlı devlet tasavvur ve ideallerine yabancı değildi, fakat padişahlık müessesesinin bu kadar küçümsendiği, hatta Osmanlı Devleti’nin inkırazının sebepleri arasında zikredildiği ve inhitatının durdurulacağı o zamana kadar hiç ifade edilmemişti. Tanzimat Dönemi’ne kadar Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılmasına mani olmak için “iyi hükümdar” yetiştirmek düşüncesi geçerliliğini yitirmemişti. Burada amaç “iyi hükümdar”ı yetiştirip onun şahsiyeti vasıtasıyla devlet işlerini bir düzene sokmaktır. Fakat Mustafa Reşit Paşa, “ideal devlet”i istihsal etmek için en doğru yolun “iyi hükümdar” yetiştirmek olduğu düşüncesini reddediyordu. Mustafa Reşit Paşa’ya göre devlet idaresinde, muvazeneyi temin edecek olan maddi varlıklar, yani “müessese”lerdi⁵⁹⁷. Bu nedenle hukukun sürekliliği, yöneticinin geçiciliği esastı. Gerek yöneticinin iktidara geliş usulü gerekse iktidara geldikten sonra tabi olacağı “yönetme biçimi” hukukun uygulanması ve sürekliliği aracılığı ile garanti altına alınmalıydı. Mustafa Reşit Paşa hükümdarın hukuka tabi olup, kendi yönetim esaslarını belirleyemediği, onun geçmişte oluşturulmuş kurallara riayet etmek

⁵⁹³ İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması*, 2. Baskı, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1989, s. 63.

⁵⁹⁴ Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, s. 250.

⁵⁹⁵ Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, s. 186.

⁵⁹⁶ Ahmet Dönmez, “Mustafa Reşit Paşa’nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Memorandumu”, s. 8–9.

⁵⁹⁷ Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, s. 251–252.

zorunda olduğu bir sistem önermişti. Yani icra-yı nizamat yöneticiyi değil siyaset biçimini öne alarak devlete tüzel kişilik kazandırmak anlamına geliyordu⁵⁹⁸.

Genel olarak Mustafa Reşit Paşa'nın gayesi "hükümdarın hareketlerini tahdit edecek bazı müesseselerin kurulması" şeklinde tarif edilebilir. Bu ise 19. yüzyılın başlangıcında liberalizmin özelliği olan Anayasacılık hareketinin amaçlarından biridir. Bu Anayasacılık hareketinin felsefesiyle Mustafa Reşit Paşa'nın elde etmek istedikleri arasında tam bir mutabakat mevcuttu. Anayasacılık hareketinin ayırıcı niteliği hükümdarların kanunlara tabi oldukları fikrinde ısrar etmesi değildir. Modern anayasacılık hareketinin ayırıcı özelliği, kanunların hakimiyetini temin edecek tesirli siyasi kontrolleri tesis etmeye çalışmış olmasıdır⁵⁹⁹. Bu nedenle bürokratik otorite kurmak amacıyla olan Mustafa Reşit Paşa, otoriteyi tam bir emniyet içinde reformcu bürokratların elinde tutmayı amaçlamış ve bunu nispeten başarmıştı. Bab-ı Ali'nin idarede tam hakimiyetini sağlamak için ayanın ve ulemanın nüfuz ve tahakkümünden kurtulmuş merkezin emrine bağlı bir memur kadrosu oluşturmak için çok çalışmıştı⁶⁰⁰. Çünkü modern tanımda olduğu gibi devlet, kişilerin keyfine göre değil, hukukun tanımlayıp örgütlediği ve faaliyetlerini kendisine bürokrat denilen maaşlı memurları eliyle, yine hukuk dairesinde yürüttüğü soyut bir organizasyondur. Weber'in bürokratlaşma eğilimi dediği olgu, bir yönüyle tüzel kişilik kazanan devletin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Zira hükümdarın keyfi yönetiminin yerini hukuk ve artık bir tüzel kişilik olan devlet alınca, kendini devlet gibi gören bürokratların kesin iktidarı başladı. Çünkü bürokratlar, tüzel kişilik haline gelen devletin yönetim mekanizmasını hukukun koruyucu şemsiyesi altında ele geçirdiler ve kendi iktidarlarını tesis ettiler⁶⁰¹. Böylece İmparatorluktaki geleneksel kurumların yanına kurulan modern kurumlar aracılığıyla Mustafa Reşit Paşa bir şekilde siyaset üretme imkânına sahip oldu. Reforme edilen veya yeni kurulan bakanlıklar üzerinde yer alan çeşitli kurullar yasama işlevini gördü⁶⁰². Siyaset yapımında her ne şekilde

⁵⁹⁸ Ahmet Karaçavuş, "Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme", s. 129.

⁵⁹⁹ Şerif Mardin, *Türkiye 'de Toplum ve Siyaset*, s. 254.

⁶⁰⁰ Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", s. 103.

⁶⁰¹ Ahmet Karaçavuş, "Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme", s. 129.

⁶⁰² Metin Heper, "19. yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi", s. 246.

olursa olsun hükümdar sorumluydu da kodlaştırma yöntemini benimseyen bu kurullar aracılığıyla Mustafa Reşit Paşa siyaset yapma imkânı bulmuştu.

3.2.3. Hukuki Güvence: Siyaseten Katl'i ve Müsadere'yi Reddiye

Mustafa Reşit Paşa İmparatorluğun dahiliyesinde ve hariciyesinde önemli görevleri üstlenen hem ulusal hem de uluslar arası alanda İmparatorluk için önemli kararları veren bir bürokrattı. Fakat bu görevleri üstlenirken genelde memurlar için uygulanan “müsadere sistemi” ve herkes için uygulanan “siyaseten katl’”, Mustafa Reşit Paşa’yı sürekli tedirgin etmişti. Çünkü O’nun akıl hocaları olan Galib ve Pertev Paşalar, bu uygulamaya dayanılarak öldürülmüştü.

“...Sultan Mahmud, hiç kimseden bir şey duymak istemedi ve hiç kimsenin tavsiyesini kabul etmedi. Onun için sadece kendisi vardı. Yine de onun bazı meselelerdeki direnç ve enerjisini inkâr etmek haksızlık olur; fakat gerçek şu ki birçok olayı nasıl yönetebileceği konusunda gerek duyduğu bilgiye sahip değildi. Anlayışı doğru hüküm vermekten yoksundu. Eğer herhangi biri, gurur ve kibrini okşayacak şekilde onu överse, bu kişi Sultanın onayından emin olabilirdi. Diğer yandan eğer doğruluğu seven birkaç cesaretli kişi, onun istediğinden farklı bir düşünceyi ifade etmek isterse ölüm ve mallarına el konulması onun bu korkusuzca girişimin bedeli oluyordu. Sultan, bu gibi kişilerin fikirlerinden nasıl kurtulacağını ve benzer cezaların ortaya koyduğu korkuyla onları nasıl susturacağını çok iyi biliyordu.

Sultanın kanaat ve düşüncelerinin nasıl değişken olduğunu, önceki Reisülküttap Seydâ Efendi’nin, ki kendisi devletin en dürüst adamıydı, görevden alınması ve ardından zehirlenmesi göstermişti. Onun başına bu iş geldi. Çünkü o Rusya’yla savaşa karşıydı. Seydâ Efendi’nin yerine, savaşın tüm tehlikelerini görmesine rağmen bu fikre sıcak bakan Pertev Paşa getirildi. Fakat o da Sultanın acımasız güvenmesinden, bir süre ertelense de, kaçamadı. Sonunda Pertev Paşa da sekiz yıl sonra Sultanın güvenmesinin yedinci kurbanı oldu.”⁶⁰³

Mustafa Reşit Paşa müsadere sistemini ve siyaseten katli, hükümdarın tekelinde bir korku aracı olarak kullanılmasından rahatsızlık duymuştu. Aynı zamanda, hükümdarın çevresinde herhangi bir görevle bulunanların İmparatorluk politikasına yön vermek amacıyla düşüncelerini hükümdara kabul ettirmek için

⁶⁰³ Ahmet Dönmez, “Mustafa Reşit Paşa’nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Memorandumu”, s. 8–9.

kendilerine muhalif olanları, bu korku aracıyla pasifleştirmek o dönemde yaygın bir kullanımdı.

“Sultanın karakterini iyi bilen ve çevresini kuşatan dalkavuk kişiler, bir kişi kendilerinden olmadığında ya da kendi fikirlerine katılmadığında, onun üzerine iftira attılar. Bu metodu, tüm rakipleri için kullandılar. Birini zehirletmek ya da ondan göstermelik bir ölüm aracılığıyla kurtulmak en güvenilir yoldu. Bu üzüntü verici yöntem, devletin zayıflamasını isteyen düşmanlar tarafından da etkili bir şekilde kullanıldı. Ne zaman bir Osmanlı yöneticisi ülkenin refahıyla uğraşsa, yabancı ülkelerin ajanları bu çekişmelerin her birini ustaca nasıl başlatacaklarını çok iyi bildiler. Sultanın kıskançlığını güçlü bir şekilde desteklemek için yanında aynı anda sayısız entrika çevirerek, onun ruhuna binlerce korku dolu şüphe sokmakta kolayca başarılı oldular.”⁶⁰⁴

İşte bu nedenle Mustafa Reşit Paşa İmparatorlukta uygulamak istediği modernleşme hareketlerini, hükümdara kabul ettirmek ve etmediği takdirde can ve mal güvencesini garantiye almak için müsadere ve siyaseten katl uygulamalarına sürekli karşı çıkmıştı⁶⁰⁵. II. Mahmut döneminde sözlü olarak kaldırılan fakat zaman zaman uygulanan bu yöntemler, Tanzimat Fermanı ile fiilen yürürlükten kaldırıldı. Böylece Tanzimat seçkinleri yapmak istedikleri reformların sonucunda kendilerine zarar gelmesinin önünü tıkamaya çalışmışlardı.

Özetlemek gerekirse Avrupa sivilizasyonuna dahil olma çabalarının ilk önemli neticelerinden biri Tanzimat ricalinin iktidarı padişahın elinden almasıydı⁶⁰⁶. Mustafa Reşit Paşa'nın bürokratik kişiliği geleneksel Osmanlı diplomasi yönteminden Batı tipi diplomasiye geçişte şekillenmeye başlamıştı. Tanzimat Dönemi seçkinlerinin başında gelen Mustafa Reşit Paşa, elçilik veya hariciye bakanlığı gibi devletin bürokratik kademelerinde görev aldığı dönemlerde, Batı düşüncesini yani Batı medeniyetini yakından takip ederek ve genellikle etkilenecek Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel kurumlarının yanında batılı kurumları kurma fikrini (Tanzimat öncesi reformlar, Tanzimat Fermanı vb. fermanlar gibi) yaşamı boyunca kabullenmişti ve elinden geldiğince uygulamaya çalışmıştı. Mustafa Reşit Paşa, Sultan Mahmut sonrasında reform çalışmalarının gerçek liderliğinin farklı bir

⁶⁰⁴ Ahmet Dönmez, “Mustafa Reşit Paşa'nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Memorandumu”, s. 9.

⁶⁰⁵ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 176–183.

⁶⁰⁶ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 129.

merkezden gelmeye başladığını⁶⁰⁷ gösterdi. Bu merkezde zaman zaman önderlik ettiği Bab-ı Ali'dir. Böylelikle İmparatorluk geleneğiyle bütünleşmiş bir Sultan yerine “devletin bekası” argümanıya sultanın bu bütünleşmiş gücünü istediği gibi kullanmayı amaç edinen Mustafa Reşit Paşa, Tanzimat Fermanı'nı uygulamaya çalıştı.

3.3. Mustafa Reşit Paşa'nın İdeolojisi: Sivilizasyon

18. yüzyılın sonlarından başlayarak 19. yüzyılda devam eden diplomasi süreci boyunca, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'yı yakından tanıma amacıyla Avrupa'ya gönderilen ve daha sonra uluslar arası ilişkilerde önemli görevler yürüten diplomatların İmparatorluğa yolladıkları resmi kayıtlarda, “sivilizasyon”⁶⁰⁸ veya “civilisation”⁶⁰⁹ kavramları kullanmışlardı.

Reform, Rönesans, Aydınlanma Hareketleri, Fransız ve Sanayi Devrimleri gibi geniş çaplı etki yaratabilen değişimlerden sonra Avrupa'da oluşan yeni sekülerleşme sürecini “medeniyet” kavramıyla açıklamaya çalışmış olan bu diplomatlar, aynı zamanda Osmanlı–Türk modernleşme sürecinin oluşumuna da katkıda bulunmuşlardı. Geleneksel Osmanlı düşünüş biçiminin tarifi olarak kabul edebileceğimiz “temeddün” kavramının aksine modernleşmenin ideolojisi olarak İmparatorluğun siyasal metinlerinde gördüğümüz “civilisation” kavramı, Osmanlı İmparatorluğu için gelenekselden modernliğe geçiş sürecini ifade etmektedir.

Tanzimat Dönemi'nden önce çok fazla kullanılmayan medeniyet kavramı, Tanzimat seçkinlerinin ve daha sonra bu minvalde Osmanlı modernleşmesini sürdürmek isteyen muhalif veya iktidar sahibi aydın, asker ve bürokrat kişilerin siyasal beklentilerini gerçekleştirmek amacıyla daha çok kullanılır olmuş ve Cumhuriyet'e “muasır bir seviyeye ulaşma” hedefiyle miras olarak kalmıştır. Mustafa Reşit Paşa'da ‘civilisation’a ideolojik bir anlam yükleme konusunda katkı verip modernleşme sürecini yönlendiren önemli Tanzimat seçkinlerinin başında gelmiştir.

⁶⁰⁷ Carter V. Findley, *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform Babıâli (1789–1922)*, s. 52.

⁶⁰⁸ Mehmet Seyitdanlıoğlu, “Sadık Rıfat Paşa ve Avrupa'nın Ahvaline Dair Risalesi”, s. 119.

⁶⁰⁹ Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, s. 69.

3.3.1. Temeddün'den Sivilizasyon'a: Düzen İçinde Değişim

Bazı Osmanlı bürokratları ve aydınları, geleneksel Osmanlı ile modern Batı arasında kalmışlığın etkisiyle civilisation kavramının ne olduğunu tanımlamaya çalışmışlardır. İlk aşamada Avrupalı bilgi içeriğinin içselleştirilmeden ziyade var olan geleneksel bilgi sistemine eklenmeye çalışıldığı görülmektedir. Fakat yeni bilginin bağlamının ve ontolojik referanslarının farklı olması yani kendinden mülhem kazanılmış değerlerin ortaya çıkan sonuçlarının farkı olması, birbirinden tamamen ayrı duran kavram ve bilgi yığınının ortaya çıkmasına neden olmuştu. 19. yüzyıl Osmanlı bürokrati açısından, mevcut haliyle civilisation anlamında medeniyetin ve temsil ettiği değerlerin gelenek içinde eritilip içselleştirilmesi mümkün görünmedi. Ancak bu bürokratlar devletin bekası adına devleti güçlendirme arzusunu taşıdıkları için Avrupa medeniyetine dahil olmayı zorunlu gördüler. Sonuçta Osmanlı yönetici ve aydınları sahip oldukları düşünce bütünlüğünün parçalanıp dağılması pahasına civilisationu alıp Batılılaşmaya karar verdiler. Ancak onlar, artık ne eskiyi ne de yeniyi temsil edebiliyorlardı⁶¹⁰.

19. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı siyasi hayatına giren modern bir kavram olan “civilisation” kavramını, medeniyet kavramının henüz kullanılmaması nedeniyle geleneksel bir kavram olan temeddün ile açıklanmaya çalışılmasındaki müphemlik zaman geçtikçe yerini kesinliğe bırakmıştı. Yani civilisationu, kimileri temeddünün ikamesi şeklinde kullanmış olsalar da çoğunluk bilinçli bir tercihi yansıtır gibi temeddün kelimesine pek itibar etmeyerek bunun yerine medeniyet sözcüğünü icat etmişlerdi. Dolayısıyla medeniyet Osmanlı aydınının bilincini, Batı'nın temsil ettiği değerlerle yeniden formatlayan, geleneksel düşünüş biçiminden oldukça farklı yeni ve orijinal bir kavram olarak değerlendirilebilir⁶¹¹. Hem eskinin temsilcisi hem de yeninin sahibi olarak davranan Tanzimat seçkini Mustafa Reşit Paşa'da zaman zaman civilisation'u temeddün olarak çevirmişti.

⁶¹⁰ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 172.

⁶¹¹ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 125.

“... ve her halde Osmanlıların temeddüne müsait olduklarını bi'l-beyan Tanzimat-ı hayriyye gibi bir beyannamenin kariben (çok geçmeden) intişar edeceğini suret-i kat'iyede va'd eylemiştir.”⁶¹²

Mustafa Reşit Paşa burada her ne kadar ‘temeddün’ kavramı kullanılmışsa da ‘sivilizasyon’a bağlı batılılaşma anlamında yani Tanzimat Fermanı’nın ilan edilmesi için uygun bir ortamın var olduğunu anlatmak için kullanmıştı. ‘Temeddün’ü geleneksel anlamı ile kullanmamıştır. Yani Mustafa Reşit Paşa, Osmanlıların Avrupa tarzı bir hayatı benimseyebileceklerini, “hal-i vahşette” kal(a)mayacaklarını ifade etmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki 19. yüzyılda “müdün” kökünden gelen bütün sözcükler, ‘sivilizasyon’ kavramı çerçevesinde yeniden biçimlendirilip tanımlanmakta ve geleneksel anlam içeriğini kaybetmekteydi ⁶¹³. Özetle ‘civilisation’ 19. yüzyıl Osmanlı bürokratları özellikle Mustafa Reşit Paşa için Batı demektir. Bu nedenle Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan süreçte Batılılaşma, Avrupalılaşma, asrileşme, çağdaşlaşma, modernleşme gibi hangi isimle anılırsa anılsın bütün bu ifadelerin ilk şekli ‘medenileşme’dir.⁶¹⁴

Batılılaşmanın ilk dönemlerinde Avrupa’ya gönderilen elçiler vasıtasıyla Batı’yı Osmanlı İmparatorluğu’ndan güçlü kılan sebepler araştırılmış ve bu sebepler etrafındaki analizlerle Osmanlı-Türk modernleşmesinin yönü belirlenmiştir. Avrupa’dan maddi–manevi etkilenen ve Osmanlı İmparatorluğu’nun ihyası için Avrupa’nın örnek alınması önerilerinde bulunan Sadık Rifat Paşa’nın⁶¹⁵ yanı sıra Mustafa Reşit Paşa’da Avrupa’yı gördükten sonra Batı medeniyetinin kesin üstün olduğuna inanmıştı. İlk Avrupa deneyimi olan Paris Elçiliği sırasında medeniyetin Osmanlı İmparatorluğu’ndaki en büyük siması olan⁶¹⁶ Mustafa Reşit Paşa ‘civilisation’ ile yeniliği, Avrupa’ya aitliği, dolayısıyla geleneksel algı ile pek ilişkili olmadığını göstermiş ve bunu insanın sosyalleşmesine gönderme yapar bir şekilde tanımlamıştı.⁶¹⁷

⁶¹² Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, s. 176.

⁶¹³ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı’nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 127.

⁶¹⁴ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı’nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 173–174.

⁶¹⁵ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 132.

⁶¹⁶ Tuncer Baykara, “Medeniyet Kavramı ve Türk Toplumuna Giriş”, s. 11.

⁶¹⁷ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı’nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 127.

“...Cümleye müsellemler olarak bir taraftan dahi CIVILISATION usulüne, ya’ni terbiye-i nas ve icra-yı nizamata hususlarına sa’y ü ikdam buyrulmakta olduklarından...”⁶¹⁸

Dilimize medeniyet olarak yerleştirilmiş olan⁶¹⁹ civilisation kavramı, Türkçe’de ilk defa Mustafa Reşit Paşa’nın Paris’ten gönderdiği resmi evrakta görülmüş ve kelime dört yıl kadar asıl halinin telaffuzdaki şekliyle, ‘sivilizasyon’ olarak kullanılmıştır⁶²⁰. Civilisation’u İmparatorluğa geleneksel anlamını yansıtan tamlamalarla aktaran⁶²¹ Mustafa Reşit Paşa, halkın eğitilmesi ve kanunların düzenli bir şekilde uygulanması olarak genel bir civilisation tanımı yapmıştır.

Mustafa Reşit Paşa “terbiye-i nas” derken insanların eğitim yolu ile toplumsallaşacaklarından söz etmiştir. Buna göre eğitim, insana ‘yeni bir şeyler ekleme süreci’ olarak görülürken, insanın medeniliğinin bizatihi kendi varlığından kaynaklandığını ileri süren geleneksel İslam-Osmanlı düşüncesiyle çelişiyordu. Çünkü yeni doğmuş bir insanın beynini, tabula rasa (boş levha) olarak değerlendirme aydınlanma dönemi filozoflarının genel düşünüş biçimini yansıtır. Bu nedenle Batı’da terbiye/eğitim, insanda var olanın ortaya çıkarıldığı bir süreç olmayıp, tabula rasa olan insan zihnine kendisinde olmayana ekleme işleminin adıydı. Böylece insan yeniden üretilecek ve kendi aydınlanmasını kendisinin gerçekleştirebileceği bir donanıma kavuşturularak ‘medeni’ olacaktı. Sonuçta medeniliğin, eğitim yoluyla sonradan kazanılan bir vasıf olduğu düşünülmektedir. Mustafa Reşit Paşa ilk aşamada bürokrat kimliğini ön plana çıkararak imparatorluğun bekası için eğitimin bu işlevinden ziyade faydacı bir yaklaşım ile modern eğitim kurumlarının imparatorlukta olması gerekliliği üzerine durdu, daha sonra aydın kimliği ile bu eğitim kurumlarının işlevine önem vererek geleneksel ‘ilm’den modern ‘fen’e geçiş kolaylaştı. Dolayısıyla Avrupa uygulamalarından faydalı görülenleri Osmanlı’ya ikame etmek isteyen bir modernleşme programına sahip olan Mustafa Reşit Paşa, ‘terbiye-i nas’ı da devletin hizmetinde insanlara Batı medeniyetinin bilgi birikimini

⁶¹⁸ Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, s. 69.

⁶¹⁹ Cemil Meriç, *Umran’dan Uygarlığa*, Yayına Haz. Mahmut Ali Meriç, İletişim Yayınları, Ankara, 1996, s. 83

⁶²⁰ Tuncer Baykara, “Civilisation ve Osmanlı Devleti”, *Türk Kültürü Dergisi*, Cilt: 23, Sayı: 1-2, Yıl: 1999, s. 134-135.

⁶²¹ Bedri Gencer, “Medeniyet Ütopyası Peşinde”, *Gelenekten Geleceğe -Kültür Sanat Dergisi-*, Sayı: 2, Yıl: 2013, s. 58.

ve değer yargılarını kazandırma aracı olarak görmüştü.⁶²² Ayrıca Mustafa Reşit Paşa'nın "icra-yı nizam" ifadesi de onu geleneksel algının dışına çıkarmıştı. Zira bu ifade ile hukuk devletine ve hukukun gerekliliklerinin yerine getirilmesine işaret edip, devleti tüzel kişilik olarak yorumlama eğilimini ortaya koyuyordu⁶²³. Fakat buradaki asıl temel nokta; İmparatorluk hariciyesinde diplomatlık ve bakanlık, dahiliyesinde ise sadrazamlık ve meclis başkanlıkları görevinde bulunan Mustafa Reşit Paşa'nın Batı medeniyetini niçin bu kadar önemseydiği sorusudur.

Genel bir bakışla yüksek bir sosyal düzen, ahlak, incelik, zarafet, terbiye, görgü, gelişme ve güvenli, rahat bir hayat tarzının yanı sıra cehalet, atalet, durgunluk, hareketsizlik, dirençsizlik, üretmeden yaşamak ve ilkelik kavramlarının karşıtı⁶²⁴ olarak görülen bu kelime Sadık Rifat Paşa ve İbrahim Şinasi gibi ilk kullananların gözünde "medeniyet" hem yüce bir ilke hem de bireysel çabayla olduğu kadar, devlet destekli eğitim ve öğretim aracılığı ile de edinilebilecek ve bir bütün olarak topluma faydalı olacak pragmatik bir zorunluluktadır.⁶²⁵ Bir yandan eğitim sayesinde "asr-ı hazrın" gereklilikleriyle donanmış yeni bir insan tipi oluşturmayı amaç edinen Tanzimat seçkinleri, diğer taraftan Avrupa devletlerinin (bu ilk aşamada özellikle Fransa ve İngiltere) yönetim esaslarını Osmanlı Devleti'ne ikame etmeye çalışmışlardı. Dolayısıyla Mustafa Reşit Paşa'nın medeniyete bakışında, Osmanlı modernleşme/ batılılaşma programının özü bulunmaktadır.⁶²⁶ Mustafa Reşit Paşa, İmparatorluğu modernleştirmek amacıyla Avrupa medeniyetini hem "araç" hem de "amaç" olarak önemli görmüştü. Geleneksel Osmanlı yöntemleri yerine Batı medeniyetini getirme çabaları, "uluslar arası alanda" güçlü Avrupa devletleri ve bağımsızlık hareketlerine girişen İmparatorlukta topluluklar karşısında, yine Avrupa devletlerinden destek bulma politikası olarak önemli bir 'araç'tır.

"...Türkiye (Osmanlı İmparatorluğu) için en büyük iş, reaya meselesidir. Eğer reaya verilmesi gereken hak ve hürriyetlerden bahsetsem, ülkemde bana kötü bir

⁶²² Ahmet Karaçavuş, "Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme", s. 127-128.

⁶²³ Ahmet Karaçavuş, "Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme", s. 128.

⁶²⁴ Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, Çev. Şiar Yalçın, 4. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 15.

⁶²⁵ Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, s. 15.

⁶²⁶ Ahmet Karaçavuş, "Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme", s. 127.

Müslüman gözüyle bakılır. Halbuki İslam'ın kurtuluşu reayanın hür ve mesut olmasına bağlıdır. Bu konuda yüksek sesle konuşmak, Avrupalı büyük devletlere düşer. Hıristiyanlar üzerindeki baskı için seslerini yükseltmelidirler. Ödeyemedikleri haraç için zavallılar horlanmakta ve ezilmektedir. Reaya haraç yüzünden isyan etmektedir. Reaya düzenli vergi istemektedir. Vergi sistemi Hıristiyanlar için yerleşirse, Müslümanlara da bunu kabul ettirmek için önemli bir adım atılmış olacaktır.”⁶²⁷

Mustafa Reşit Paşa Tanzimat Fermanı'nda resmiyete döktüğü müsavat prensibinin yanı sıra burada hürriyet fikrine temas ederek, Osmanlı İmparatorluğu'nu reformlar yoluyla modernleştirmede, yani kuvvetlendirmede Avrupa'nın tasvip ve yardımını açık bir şekilde istemiştir. “Gerekli görülen bütün reformların kolayca gerçekleşmesi için padişahın arzu ve iradesi kafidir. Yeter ki büyük devletler doğrudan doğruya veya müşterek bir müdahale ile, sultana, bu yola girmesinin lüzumlu olduğunu hissettirsinler; ona takip etmesi gereken yolu açık olarak gösterebilirler...”⁶²⁸ düşüncesiyle Mustafa Reşit Paşa, Avrupa medeniyetini almadan iç ve dış meselelerin/ krizlerin çözülebileceğine kanaat getirmemiştir.

Avrupa medeniyetinin önemli görülmesinin ikinci sebebi ise onun bir ‘amaç’ olmasıdır. Böylelikle Osmanlı modernleşme hareketi farklı bir boyut kazanacaktır. Çünkü son yüzyıllarda İmparatorluğu Batı devletlerinden daha güçlü kılacak bir gücün İmparatorluk içerisinde evirilemeyeceği fikrine sahip olan Osmanlı devlet seçkinlerinde olduğu gibi, Avrupa devletleri karşısında hissettikleri güçsüz olma psikolojisi ile İmparatorluğun bekası adına Batı gibi olma misyonunu yürüten Mustafa Reşit Paşa için Batı medeniyeti önemlidir ve ulaşılması gereken bir ‘amaç’tır.

“...Biz medeniyetsiz hiçbir şey asla olamayız. O medeniyet de, sadece Avrupa'dan bize gelebilir...”⁶²⁹

Burada Mustafa Reşit Paşa, daha öncede bahsettiğimiz gibi Batı'nın sosyal, siyasal, askeri ve ekonomik yönünün güçlü olmasını medeniyet kavramıyla açıklamış

⁶²⁷ Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivi (Archives du Ministère des Affaires Etrangères) TURQUE, Documents et Mémoires, Volume:44. (Vue de Réchid Pacha par Alix Desgranges Paris, le 29. 2. 1844), aktaran, Bayram Kodaman, “Mustafa Reşit Paşa'nın Paris Sefirlikleri Esnasında Takip Ettiği Genel Politikası”, *Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri Bildiriler*, Ankara 13-14 Mart 1985, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1994, (71-75), s. 73.

⁶²⁸ Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivi, TURQUE (1841), Volume: 283, s. 179-199.

⁶²⁹ Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivi TURQUE, Documents et Mémoires, (1840-1853), Volume:44. (Exposé fait par Réchid Pacha a M. Desgranges 21. 9. 1841), aktaran, Bayram Kodaman, “Mustafa Reşid Paşa'nın Paris Sefirlikleri Esnasında Takip Ettiği Genel Politikası”, s. 73.

ve eğer Avrupa devletlerinin güçlü olmasına neden olan bu nitelikler alınmazsa, İmparatorluğun güçlü olamayacağını ve doğal olarak dağılacığını iddia etmiştir.

Mustafa Reşit Paşa'nın bürokratik kişiliğinin şekillenmeye başladığı zaman diliminde Avrupa medeniyetini tanıma fırsatının ötesinde ondan etkilenecek İmparatorluğun geleneksel kurumlarının yanına modern Batı medeniyetinin müesseselerini kurma düşüncesini benimsemiş ve Tanzimat Dönemi öncesi reformlar, Tanzimat Fermanı ve daha farklı modernleşme girişimleriyle sürekli bunu uygulamaya çalışmıştır. Zaten Mustafa Reşit Paşa modernleşme çabalarını zaruret olarak görmüş ve Osmanlı tebaasının da bunu kabul edeceğini söylemiştir.

“Osmanlı tebaası, doğuştan yetenekli ve zekidir. Bu insanlar yeni bir sistem içine alındıklarında ki artık bu bir zorunluluktur, akıllıca yapılmış reformlar ve medeniyet peşinden gelecektir. Kimsenin şüphesi olmasın ki yeni sistem sayesinde kısa bir sürede bu insanlar çok sayıda ve yararlı sonuçlar elde edeceklerdir.”⁶³⁰

Osmanlı modernleşmesini yönlendiren Mustafa Reşit Paşa, Osmanlı tebaasını zorunlu olarak görülen modernleşme sürecinin bir paydaşı olduğunu açık bir şekilde ifade etmiş, Batı medeniyeti sayesinde ‘az zamanda çok iş görülecek’ ve modernleşmenin tebaaya fayda sağlayacağını iddia etmiştir. Bu fayda, bürokrasiden eğitime, hukuktan ekonomiye kadar birçok alanda Tanzimat Fermanı ile planlanan düzenlemelerin karşılığıdır. Mustafa Reşit Paşa'nın kısa sürede bu modernleşme adımlarını atmak ve uygulamak istemesinin sebeplerinden bir tanesi pozitivist felsefesinin ilerleme düşüncesini pragmatist bir anlayışla benimsemiş olmasıdır.

19. yüzyılın ilk yarısında Aydınlanma'nın önce Fransızlara özgü bir devamı olarak beliren, daha sonra tüm Avrupa'ya yayılan pozitivism, 16. yüzyılda ortaya çıkan ve 18. yüzyıl aydınlanma hareketi içersinde tam bir yaygınlık kazanan modern bilim aracılığıyla bir politika öğretisi geliştiren felsefe akımı oldu. Auguste Comte'un pozitif bilimi Fransız Devrimi'nin sloganlarının yaşama geçirilmesinde (hürriyet, müsavat, uhuvvet: özgürlük, eşitlik, kardeşlik) yol göstericiydi. Pozitivist tarih felsefesinin tespit ve vaat ettiği “ilerleme”, devletin ve halkın pozitif bilimin uygulamaları için denek yapılması yoluyla sağlanacaktı⁶³¹. Bu nedenle pozitivistlerin

⁶³⁰ Ahmet Dönmez, “Mustafa Reşid Paşa'nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Memorandumu”, s. 7

⁶³¹ Doğan Özlem, “Türkiye’de Pozitivism ve Siyaset”, s. 453–458.

amacı, Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalamadan, buradaki pozitivist etkinin gelişmesi ve “evrensel din” olarak pozitivistimin İslam'ın yerini almasıdır⁶³². Belirtilen düşüncelerin geleneksel İslam-Osmanlı düşünüş biçiminin temeddün anlayışı ile hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Bu düşüncelerin bir başka önemli yanı da tekamül anlayışının terk edilmesi ve yerine terakki (progress)'nin kesin olarak ikame edilmesinin çıkış noktalarından biridir. Ortaya çıkan durum, Osmanlı zihninde yaşanan büyük değişime işaret etmektedir⁶³³. Bu ilerleme anlayışıyla zaman bölünmektedir. Comte tarihi teolojik, metafizik ve pozitif olarak üç aşamaya ayırmaktadır. Dünyadaki her bir topluluğun bu üç dönemi yaşayacağını söylemekte veya en son aşama olan pozitif evreye her ne olursa olsun geçeceğini belirtmektedir. Bu yüzden Tanzimat ile başlayan süreçte Osmanlı İmparatorluğu'nun ilerlemesi gerekliliğine, modernleşmeyi yürüten seçkinler inanmışlardır.

3.3.2. Tekamül'den Progress'e: Pozitivism ve Mustafa Reşit Paşa

Geleneksel Osmanlı kültür-medeniyet alanında önemli bir yeri kaplayan “temeddün” ve “tekamül” anlayışları, Osmanlı modernleşme sürecinin başından beri yavaş yavaş değerini kaybedip 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise bir başka düşünce sisteminin kavramları olan “medeniyet” ve “ilerleme” düşünüşleri ile yer değiştirme süreci resmi bir evrak olan Tanzimat Fermanı ile başladı.

Tekamül geleneksel kullanımda, insanda “bi'l- kuvve” (düşünce halinde) olanın “bi'l-fi'l” (eylem) hale gelme sürecini ifade eder. Yani tekamül, insanın var oluşunu değiştirip-dönüştürmez. Çünkü insan eşref-i mahlukattır. Yaşam süreci onun varlığına yeni bir şey eklemeyi. İnsan, dünyalığını üretirken tekamül edip hem dünyevi hem de uhrevi anlamda insan-ı kamil düzeyine ulaşarak mertebesini yükseltebilir. Bu nedenle tekamül, Tanzimat'la birlikte bürokrat-aydınlardan başlayarak Osmanlı'da kullanımı yaygınlaşan terakki ile karıştırılmamalıdır. Çünkü kelimenin ontolojisi tekamülden oldukça farklı olan terakki kavramı Batı'nın zaman

⁶³²Murtaza Korlaelçi, “Pozitivist Düşüncenin İthali”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşruiyet Birikimi, Cilt 1*, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 215.

⁶³³ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 159.

ve tarih algısını yansıtan “progressin” karşılığı olarak kullanılmaktadır. Özellikle ilk dönem Tanzimat bürokrat ve aydınları tekamül ile terakki arasında bocalamışlardı⁶³⁴.

Mustafa Reşit Paşa terakkiyi, tekamüle yakın bir şekilde, insanın doğasında değil ama toplumsal yaşamında ortaya çıkan değişikliklere ayak uydurma, Osmanlı İmparatorluğu’nu bütün kurumları ile bu değişikliklere uyumlu, modern bir devlet ve toplum hayatına dönüştürmek olarak düşünmüştü. Yani Mustafa Reşit Paşa için terakki etmek veya medeniyete dahil olmak, Batı’yı diğer toplumlardan üstün kıldığına inanılan bilgi, teknoloji, hukuk, yöntem, uygulama ve benzerlerini, Osmanlı sistemine ekleme veya uyarlama çabasının adıydı. Burada insanı tanımlama biçimi geleneğin dışına çıkıp, değişikliğe uğramıyordu. Fakat yüzyılın ortalarına doğru ontolojik referanslar ve buna bağlı olarak medeniyet anlayışı değişiyordu⁶³⁵. Mustafa Reşit Paşa bu anlayışla beraber modernleşme konusunda “aciliyetin geç kalmışlığı sendromu”⁶³⁶ veya geri kalmışlık kaygısı içerisinde Batı kurumlarını İmparatorluğa getirmek istiyordu.

“İşin fena tarafı şu ki, acele etmeliyiz; öyle ama Müslümanların gevşekliğini ve aşılmaz önyargılarını ne yapmalı? Gevşeklik ve önyargı, bizim en büyük düşmanlarımız işte bunlar. Koşmamız gerekirken onlar bize çelme takıyorlar.”⁶³⁷

Batı devletleri ile Osmanlı İmparatorluğu kıyasında güçlü-güçsüz, ileri-geri anlayışını benimseyen Mustafa Reşit Paşa, Batı gibi olmak için ilerlemenin şart olduğunu belirtmiştir. Pozitivizmin en önemli argümanlarından biri olan ilerlemeyi koşma metaforuyla açıklayan Mustafa Reşit Paşa, Osmanlı’ya pozitivizmin girişine zemin hazırlayan üç şahsiyetten biridir. Diğer ikisi ardılı İbrahim Şinasi ve Mithat Paşa’dır. Pozitivist düşüncenin ithalinde Batı’yla kurulan ilk ilişkilerde, Mustafa Reşit Paşa’nın katkıları önemlidir⁶³⁸. Şapolyo’ya göre Mustafa Reşit Paşa, etrafının skolastik fikirlerine düşmandı. Mistik kanaatlerinden uzaklaşıp realiteleri görmeye çalışıyordu. Garp medeniyetinin pozitivizmine inanmıştı⁶³⁹. Mustafa Reşit Paşa himayesinde yetişen Şinasi, Mustafa Reşit Paşa’yı bazen “reis-i cumhur”, bazen de

⁶³⁴ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı’nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 124.

⁶³⁵ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı’nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, s. 159.

⁶³⁶ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 173.

⁶³⁷ Edouard- Philippe Engelhart, *Tanzimat*, s. 379.

⁶³⁸ Murtaza Korlaelçi, “Pozitivist Düşüncenin İthali”, s. 214–215.

⁶³⁹ Enver Behnan Şapolyo, *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi*, s. 12.

“medeniyet resulü”⁶⁴⁰ veya “fahır-ı cihan-ı medeniyet” (medeniyet dünyasının övücü) şeklinde övmüştü. Aynı zamanda yaşadığı devri “asr-ı saadet”, vücudunu “mucize”, millet arasında görünüşünü “bi’set” (Hak tarafından gönderilme)⁶⁴¹ olarak Mustafa Reşit Paşa’yı sürekli yüceltmmişti.

Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinde Türk modernleşme sürecine iyiden iyiye yerleşen bir ideolojiye dönüşen pozitivizme ön ayak olan Mustafa Reşit Paşa ve diğer bazı Tanzimat seçkinlerinin Batılı düşünce sistemleri ile girdikleri ilişkide belirli bazı unsurları seçip çoğu zaman yeni bir yorumlamaya tabi tutmalarıyla amaçladıkları esas, giderek tehditkar bir duruş sergileyen Batı karşısında çökmekte olan bir imparatorluğu kurtarma gayreti gibi pratik nedenlerle ilgiliydi⁶⁴². Buna paralel olarak “pozitivizmin” Osmanlı’ya girişi de İmparatorluğun içinden geçtiği modernleşme sürecinin bir parçasıdır⁶⁴³. Pozitivizmin esasen, Türk modernleşmesinin siyasal bir içerik kazandığı aşamadan yani Tanzimat Fermanı’nın ilanından itibaren, dönemin aydın bürokratları, yönetici elitleri arasında yavaş bir biçimde etkin olan bir düşünce geleneğinin başlangıcı haline geldiği söylenebilir⁶⁴⁴. Pozitivizmin Osmanlı’ya girişi, genellikle doğrudan felsefi bir kanalla olmamıştı. Dolaylı yollardan edebiyat akımları, o devirdeki okullara konan pozitif bilim dersler, doğrudan Fransızca tedrisat yapan okullar, Avrupa’ya gönderilen bazı öğrenciler, eğitim kurumlarına gelen uzmanlar, bazı dernekler⁶⁴⁵, bazı eserlerin başlıca siyasi görüşlerini, her ne kadar sistemli bir biçimde olmasa da ana hatları ile gazete ve dergilerde makaleler halinde ⁶⁴⁶ yayınlanmasıyla Pozitivizm Osmanlı İmparatorluğu’nda yavaş yavaş yer etmeye başlamıştı.

⁶⁴⁰ “Aceb midir medeniyet resulü dense sana

Vücûd- ı mu’cizin eyler taassubu tahzîr” (III, 16.beyit, s. 26)

“Eyâ ehâli-i fazlın reis-i cumhûru

Revâ mı kim kalayım ehl-i cehl elinde esîr” (III, 21.beyit, s. 27), Sibel Yılmaz, “Şinasi’nin Düşünce Dünyası ve Mustafa Reşid Paşa’ya Yazdığı Kasidelerin Tematik Tahlili”, *Gazi Türkiyat*, Güz 2013/13, s. 176.

⁶⁴¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Yüzyıl Edebiyat Tarihi*, s. 214.

⁶⁴² Enes Kabakçı, “Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve Türk Sosyolojinin Etkisi”, *Türk Araştırmaları Literatürü Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 11, Yıl: 2008, s. 45.

⁶⁴³ Enes Kabakçı, “Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve Türk Sosyolojinin Etkisi”, s. 41.

⁶⁴⁴ Bekir Balkız, “Türk Modernleşmesi, Pozitivizm ve Sosyoloji”, *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, Yıl: 2015, s. 129.

⁶⁴⁵ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivist Düşüncenin İthali*, s. 214.

⁶⁴⁶ Kamıran Birand, *Aydınlanma Devir Devlet Felsefesinin Tanzimat’a Tesirleri*, Kamıran Birand Külliyyatı (1-3), Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s. 6.

Yenileşme ve Tanzimat hareketlerinin doğuşu ile pozitivistimin banisi olan Comte'un görüş ve önerilerinin Osmanlı düşüncesine aktarılması tam bir tekabüliyet gösterir. Dahası Comte pozitivistimin geleceği açısından Osmanlı coğrafyasının önemini bizzat ifade etmiş ve Osmanlı toplumuna özel bir ilgi duymuştu⁶⁴⁷. Comte, tesis etmiş olduğu alem-şümül dine davet maksadıyla Tanzimat ile nüfuzunun arttıran Mustafa Reşit Paşa'ya mektup göndermiştir⁶⁴⁸. S. Esat Siyavuş'un ifadeleriyle Allah yerine beşeriyeti ikame eden yeni dinin peygamberi, Mustafa Reşit Paşa'nın yeniden bir hayat ısdarıyla, şarkta ümmetinin çoğalacağını ummuş ve bu maksatla Mustafa Reşit Paşa'nın nüfuzuna müracaat etmiştir⁶⁴⁹. Tanzimat'ı Osmanlı toplum yapısının zaruretine değil, “enerjik bir Hükümdar'ın teşebbüsü” ile “dirayetli bir vezir” in sebatına bağlayan Comte, Osmanlı İmparatorluğu'nu kendisi için neden çekici geldiğini sebepleriyle birlikte sıralamıştır. “Asrımız, Avrupa'da, Doğu politikasıyla Batı politikası arasında dikkate değer bir zıtlık arz ediyor. Toplumsal hareketleri idareden aciz hale gelmiş batılı otoriteler, sadece körü körüne baskı yapıyorlar ki bu da maddi düzenin derhal korunmasında zaruri olmasına rağmen, devrim halini uzatıyor. Fakat gerçekten milletlerin başında kalan doğulu şefler, her hükümetin iyiliğe teşvik, kötülüğe mukavemetle hulasa edilebilen çift görevlerini yapmaya çaba sarf ediyorlar. Bu asil tutum şimdi Türkiye'de Rusya'dakinden daha az belirgin değildir. Sizin yönetiminiz burada yenilikçi bir Sultanın cesurane ilk defa yaptığı teşebbüsü akıllıca devam ettirerek şerefli bir pay alıyor. Osmanlıların başkentini hala kirleten, esir pazarını kaldırıp monogamienin (tek evlilik) parlak bir örneğini vererek, Müslüman medeniyeti için şimdi en fazla önem taşıyan çift yönlü terakkiye tamamıyla işaret ettiğiniz asla unutulmayacaktır. Gerçek bir filozofu Doğu'da da Batı'dakinden daha az beklemeyen zihinsel ve toplumsal bir yenileşmenin sistematik teklifini size arz etmeye karar verdiren özel sebepler bunlardır.”⁶⁵⁰ Rönesansını yapmış olan Batı'nın bir filozofu olarak Comte, bu girişinden sonra mektubunun devamında henüz Rönesansını yapmamış, felsefi çağını yaşamamış ve koyu bir teolojik toplum olarak kabul ettiği Osmanlı

⁶⁴⁷ Şükrü Nişancı, “İttihat Terakki Politikalarında Pozitivistimin Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 19, Yıl: 2009, s. 28.

⁶⁴⁸ Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, s. 187.

⁶⁴⁹ Sabri Esat Siyavuşgil, “Tanzimat'ın Fransız Etkarı-ı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler, *Tanzimat*” I, *Yüzüncü Yıl Münasebetiyle*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 755.

⁶⁵⁰ “Auguste Comte'dan Mustafa Reşit Paşa'ya Yazılan Mektup”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, Cilt I*, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 480

İmparatorluğu'na⁶⁵¹ Pozitivizm İlmihali'ni ve onu düzenleyen Pozitif Sistemi'ni anlatmıştır.

Comte farklı dinleri bir araya getiren Doğu ve Batı medeniyetlerini tek bir çatı altında toplamak amacıyla mutlak, evrensel bir din olarak kurguladığı pozitivist düşünceyi sunmuştur. Comte'un "her ilahi inancı bir tarafa iterek, toplumsal olduğu kadar da ferdi insani varlığın bütününe pozitif bir imanda kucaklamak" istemesi, onu "gerçek evrensel dini keşfetmeye götüren esas"⁶⁵² nedendir. Çünkü dinlerin kurgulamış olduğu hayatı reddeden Comte "tecrübe ve muhakeme" ile kanıtlanabilen olaylarla toplumu kuşatıp görülenin kesinliği altında evrensel ve mutlak bir yaşam sunmakta ve bilim yoluyla kanıtlanması imkansız olan dinsel olaylar üzerine kurulmuş "böyle bir ümidin boş olduğunu" kesin olarak gösterdiğine inanıyordu. En nihayetinde "bugünkü Müslümanların ilk şaşkınlıklarını atlattıktan sonra, belli başlı kaygılarına umulmadık çözümünü kendiliğinden sunan müspet dini kabul edeceklerinden"⁶⁵³ şüphesi olmayan Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya göndermiş olduğu mektubun amacı, "büyük gaye" dediği "hiçbir metafizik geçiş olmaksızın İslam'dan, insanlığa tapınmanın ulu evrenselliğini sistemleştiren pozitivizme geçiş" yani "Allah'ın yerine insanlığı"⁶⁵⁴ geçirmektir.

Comte'un akli ve bilimi ön plana alarak düzen ve ilerlemenin mümkün olabileceği söylemi ile Osmanlı aydınlarının teknik, sanayi, kültürel gibi konularda geri kalmış bir toplumun ilerlemesini sağlama ihtiyacı birbiriyle örtüşünce pozitivizm Osmanlı aydınları üzerinde oldukça etkili oldu⁶⁵⁵. Çünkü pozitivizm bir doktrin olmaktan ziyade her şeyden önce bir "yöntemdir" diyebiliriz. Pozitivizme inanan bir kimse, ilim yapabilmek için her türlü a priori fikri reddetmekte ve sadece deney ile kanıtlanmış olan şeyi doğru olarak varsaymaktadır. Ayrıca 'mutlak'a erişmeğe çabalayan her türlü metafizik spekülasyonu felsefenin dışında kabul eder. Pozitivizme göre sadece izafiden ilim olabilir, zira deney ile ispat ancak burada

⁶⁵¹ Z. Fahri Fındıkoğlu, *Auguste Comte ve Ahmet Rıza, Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Derneği*, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1964, s. 4.

⁶⁵² "Auguste Comte'dan Mustafa Reşit Paşa'ya Yazılan Mektup", s. 480

⁶⁵³ "Auguste Comte'dan Mustafa Reşit Paşa'ya Yazılan Mektup", s. 480

⁶⁵⁴ Auguste Comte'dan Mustafa Reşit Paşa'ya Yazılan Mektup, s. 480

⁶⁵⁵ Kenan Özkan, "Türk Modernleşmesinde Pozitivizmin Bilim Algısı", *Belgi*, Sayı:7, Yıl: 2014, s. 932-933.

mümkündür⁶⁵⁶. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise Tanzimat'la başlayan süreçte Osmanlı aydınları arasında aklın ve bilimin gerekliliği düşüncesi ön plana çıktı. Ancak Osmanlı aydınlarını bilimle uğraşmaya sevk eden temel neden, bilginin kaynağını araştırmak ya da bilgi kuramı üzerinde yoğunlaşmak gibi entelektüel, felsefi bir çabadan ziyade, siyasal ve toplumsal meselelerin çözümü oldu⁶⁵⁷. Yani pozitivistimin “yapısı gereği yıkmaya değil, düzenlemeye, inşaaya” yönelik tavrı Osmanlı aydınlarına cazip gelen önemli özelliktir.⁶⁵⁸

Comte bilimi bir serüven, sürekli ve belirsiz bir araştırma değil, doğmaların kaynağı olarak görür. O hiç tartışılmayacak kesin gerçekleri arar. Bilim adamlarının koyduğu yasalar dogmalara benzer, kesin olarak kabul edilmeli ve sürekli olarak tartışılmamalıdır.⁶⁵⁹ Bundan dolayı pozitivism, bilimsel olma vasfıyla bir toplum projesi gerçekleştirme imkanı sunmaktadır. Yani toplumun yapısını bilimsel olarak tespit etmek, sorunlarını bilimsel olarak teşhis etmek ve bilimsel olarak toplumu örgütlemek için gerekli yöntemi bilmek mümkün olabilecekti⁶⁶⁰. Düzenin (ordre) sağlanması ve bu düzenin ilerlemesi (progrès) bilim aracılığıyla olmaktadır. Yani pozitivistimde ilerleme ülküsünü gerçeğe dönüştürebilecek yeni bir toplum düzenine varabilmek için düşünsel anarşiye son verebilecek güç pozitif bilimlerdir. Dolayısıyla bunalım içindeki bir toplumda düzen sağlandıktan sonra ilerleme sağlanabilecekti⁶⁶¹. Toplumun canlı organizmaya benzeten pozitif toplum bilimi, canlı organizmadaki uyumsuzluk nasıl ki bir patolojiyse, toplumsal uyum ve düzenin bozulmasını da bir tür patoloji olarak görüp, toplumun doğasına uygun düzenlemelerle ilerlemesini sağlamaktır⁶⁶². Yani Comte toplumu bilim yoluyla yeni baştan düzenlemeyi amaçlamıştır. Ona göre toplumun kurtuluşunu sağlayacak tek şey pozitivistimdir. Toplumun yeniden düzenlenmesinde kullanılacak bilgi de gözlem ve deneye dayanan pozitif bilgidir⁶⁶³. Bu anlayışın getirdiği doğal sonuçta toplumun ancak ‘bilimsel’ bilgiye sahip olan elit aydınlar tarafından yönetilmesi gerekliliğidir. Pozitivistime göre nasıl ki her özel alanın bir bilimi ve bu bilimin uzmanları varsa,

⁶⁵⁶ Marcel Waline, “Felsefi, Hukuki ve İçtimai Pozitivistim”, s. 172.

⁶⁵⁷ Kenan Özkan, “Türk Modernleşmesinde Pozitivistimin Bilim Algısı”, s. 949.

⁶⁵⁸ Kenan Özkan, “Türk Modernleşmesinde Pozitivistimin Bilim Algısı”, s. 932–933.

⁶⁵⁹ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s. 113.

⁶⁶⁰ Bekir Balkız, “Türk Modernleşmesi, Pozitivistim ve Sosyoloji”, s. 128.

⁶⁶¹ Ekrem Işın, “Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivistim”, s. 357.

⁶⁶² Bekir Balkız, “Türk Modernleşmesi, Pozitivistim ve Sosyoloji”, s. 132.

⁶⁶³ Veysel Sönmez, “Auguste Comte- Pozitivistim”, s. 161.

konusu toplum olan bir bilim ve toplumun işleyiş yasalarını keşfedecek olan uzmanlarında varolması gerekir. Toplum bu uzmanlar tarafından yönetilirse toplumun düzen içinde ilerlemesi sağlanmış olur. Comte'un önerdiği bir tür "toplum mühendisliği"dir. Toplum mühendisliği her ne kadar 19. yüzyıl Fransız pozitivizminde açık bir biçimde görülmekteyse de bu görüş daha çok Batı-dışı toplumların modernleşme sürecinde etkili olmuştur. Batı-dışı toplumlarda devletin üstten kararıyla toplumun modernleşme sürecine sokulması, doğal olarak burada kendilerine etkin bir rol biçen elit bürokratları ön plana çıkarmıştır⁶⁶⁴.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa fikri dünyasıyla temasa geçmesi, Batı'da o sıralardaki egemen olan aydınlanmacı ve pozitivist karakterli epistemolojik ve politik düşünce tarzıyla karşılaşmasını kaçınılmaz kılmıştır⁶⁶⁵. 19. yüzyıl Batı felsefesi içinde karşıt akım olarak gelişen Fransız pozitivizmi ile Alman idealizmi karşısında Osmanlı aydını, seçimini ilkinden yana yaptı. Osmanlı aydını doğrudan yapmak istediği yeniliklerin programını Fransız pozitivist düşüncesinde ana hatlarıyla bulabiliyordu⁶⁶⁶. Tanzimatçı literatüre, siyasi görüşlerinde, edebi duyuş ve anlayışlarında Fransız literatürü örnek ve rehberlik etmiştir⁶⁶⁷. 1789 Devrimi'nin ardından Fransa'da yükselen toplumsal ve siyasal kriz ortamında doğan ve gelişen pozitivizmin Osmanlı İmparatorluğu'na ithali, mahiyeti çok farklı olsa da yine bir kriz döneminde olmuştur. Batı'da toplumsal çalkantılara son vermek, devrim(ler)i nihayete erdirmek amacıyla "nizam ve terakki" ilkesiyle ortaya çıkan pozitivizm, Doğu'da ise Avrupa emperyalizmine karşı İmparatorluğun direncini artıracak bir reçete olarak görüldü⁶⁶⁸.

Pozitivizm, modernleşmenin hedeflerini ve araçlarını aydınlarımıza kavratabilecek pratik bir yapıya sahipti. Toplumun somut koşullarını temel alan pratik kavramsal yapının merkezine spekülative bilgiyi değil, bilimin pozitif felsefesini yerleştirmesi bakımından modernleşme çabalarında eksikliği duyulan düşünsel dayanak noktalarını Osmanlı aydınına kazandırmıştı. Tanzimat'la başlayan

⁶⁶⁴ Bekir Balkız, "Türk Modernleşmesi, Pozitivizm ve Sosyoloji", s. 132.

⁶⁶⁵ Şükrü Nişancı, "İttihat Terakki Politikalarında Pozitivizmin Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 27.

⁶⁶⁶ Ekrem Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", s. 353.

⁶⁶⁷ Kamıran Birand, *Aydınlanma Devir Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, s. 6.

⁶⁶⁸ Enes Kabakçı, "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojinin Etkisi", *Türk Araştırmaları Literatürü Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 11, Yıl: 2008, s. 41.

reformlar döneminde bilimin bir çeşit kült haline gelmesinde pozitivistimin bu pratik çerçevesi belirleyici olmuştur⁶⁶⁹. Bu nedenle Tanzimat'la birlikte Osmanlı-Türk fikir ve siyasal yaşamında pozitivistimin varlığı tartışmaya yer bırakmayacak kadar açık bir olgudur. Geleneksellik refleksi güçlü Osmanlı'da pozitivistim, “geç kalınmışlığın” getirdiği aciliyet duygusuyla birleşerek, esneklik içermeyen bir ideolojiye zemin teşkil edeceği kuvvetle muhtemeldir⁶⁷⁰. Nitekim Tanzimat üzerinden yarım asır bile geçmeden, özellikle Osmanlı politikasına yön verme arayışında olanlar için bilim, “açıklayıcı” bir güç olmaktan ziyade “kurtarıcı” bir güç olarak belirdi. Bundan çıkarılacak sonuç her ne pahasına olursa olsun bilimsel yöntemlere dayanma düşüncesidir. Literatürdeki tanımıyla pozitivistim, 19. yüzyılın sonlarından bu yana Türk siyasal politikalarının beslendiği ana damarı oluşturmaktadır.⁶⁷¹

3.4. Mustafa Reşit Paşa'nın Siyasal Görüşü: Osmanlıcılık

Fransız İhtilali ile ete kemiğe bürünen ulus kavramı ve bunun ideolojik düşüncesi olan ulusçuluk akımı, o dönemki imparatorluklar için tehdit niteliğindedir. Çok-uluslu, çok-dinli ve çok-dilli imparatorluklar yeni çıkan modern ulus-devletin evrensel bir form olma eğilimi karşısında ayakta durmakta zorluk çektiler⁶⁷². İhtilal ile oluşan bağımsızlık düşüncesi yani “ulus-devlet kurma” fikri, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan farklı etnik yapıdaki topluluklar tarafından kabul görmekteydi. İmparatorluktaki sosyal ilişkiler ağını oluşturan, etnik kökenlere göre değil salt dinlere dayalı bir biçimde gelişen⁶⁷³ geleneksel Osmanlı millet sistemi⁶⁷⁴, işlevini zamanla yitirmeye başladı.

İmparatorluk, asırlarca bütünlük içerisinde yaşayan farklı etnik kökenli ve dinsel inançlara sahip olan Osmanlı tebaasının kendi milletlerine ait bir devlet kurma

⁶⁶⁹ Ekrem Işın, “Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivistim”, s. 353.

⁶⁷⁰ Şükrü Nişancı, “İttihat Terakki Politikalarında Pozitivistimin Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım”, s. 19.

⁶⁷¹ Şükrü Nişancı, “İttihat Terakki Politikalarında Pozitivistimin Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım”, s. 19–20.

⁶⁷² Kerem Karaosmanoğlu, “Türkiye’de Azınlıklar ve Komplo Zihniyeti”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı: 50, Cilt: 13, Yıl: 2008, s. 141.

⁶⁷³ Ömer Çaha, “Osmanlı’da Sivil Toplum”, *Ankara Ü. Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 46, Sayı: 3, Yıl: 1994, s. 90.

⁶⁷⁴ “Bu sistem 1856 yılında çıkarılan Islahat Fermanı ile çözülmeye başladı. Bu fermanla bütün yurttaşlar eşit kabul edildiği için dine dayalı örgütlenmelerin de bir anlamı kalmadı.” (Ömer Çaha, “Osmanlı’da Sivil Toplum”, s. 90.)

fikriyle, bütünleşme krizine sürüklendi. İmparatorluğu bu krizden kurtulma yolları arayan Mustafa Reşit Paşa, Osmanlı vatandaşlığını yani Osmanlılık politikasını benimsedi.

“...yetenekli insanlarına rağmen eyaletlerin böyle geri kalmasının, dışarıdan güç elde eden paşaların Babiâli’ye itaat etmekten vazgeçmesinin, Eflak, Boğdan ve Sırbistan’ın ayrı hükümetler benimsemesinin, Yunanistan’ın bağımsızlık kazanmasının sebebi, Osmanlı tebaasının asayıştan, can ve mal güvenliğinden yoksun olmasıydı ki bu nedenle Babiâli bu sırada büyük bir zayıflık hissetmişti. Şayet Babiâli bu korkunç hatada ısrar etmeye devam ederse, onun yönetimindeki bozukluk çabuk bir şekilde artacaktır...”⁶⁷⁵

Mustafa Reşit Paşa bütünleşme krizini, bağımsızlık kazanan ve kazanma uğraşı veren eyaletleri sıralayarak anlatıyor. Burada üzerinde durulan nokta, eğer reformlar yapılmaz ise merkezi yönetimin zayıflığı nedeniyle İmparatorluğu parçalamaya başlayan bu durumun şiddetli bir şekilde devam etmesidir. Reformlar, merkezi yönetimin kuvvetlenmesi adına alınacak önlemlerin yanı sıra, kozmopolit bir imparatorlukta o gün için gerçekçi görünen⁶⁷⁶ Osmanlılık ideolojisiyle ulusçuluk akımlarına karşı da alınan bir önlemdi.

“Sıkıntının ortasında yaşayan Osmanlı tebaası, güçlü bir şekilde her şeyden önce reformların yapılmasını istemektedir. Avrupa devletleri şefkatle ilgi gösterince, hükümetin ileri gelenleri benzer zaferlerin önemini takdir edecekler ve koruyucu kanunları tamamlamakta acele edeceklerdir. Bu kanunlar, Osmanlı topraklarındaki Hıristiyan tebaanın da yararınadır ki bu adalet konusu, yönetimin düzeltilmesinde en kuvvetli unsur olacaktır.”⁶⁷⁷

Mustafa Reşit Paşa Osmanlı-Türk modernleşme yöntemi olan jakoben yöntemin aksine reform gerekliliğinin, Osmanlı tebaasından geldiğini iddia etti. Fakat bu alanda atılan adımlar, halk isteğinin ve kitleden gelen bir itişin değil, başta bulunan devlet adamlarının duydukları ıslahat ve yenileşme ihtiyacının sonucu⁶⁷⁸. Buradaki konu, merkezi yönetim sisteminin eskisi kadar güçlü olmadığı dönemde taşrada ortaya çıkan otorite boşluğunun tebaa aleyhine olması nedeniyle Mustafa

⁶⁷⁵ Ahmet Dönmez, “Mustafa Reşid Paşa’nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Memorandumu”, s. 12.

⁶⁷⁶ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 2003, s. 113.

⁶⁷⁷ Ahmet Dönmez, “Mustafa Reşid Paşa’nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Memorandumu”, s. 11.

⁶⁷⁸ Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 5. Baskı, Sevinç Matbaası, Ankara, 1976, s. 85.

Reşit Paşa, orada yaşayan insanların ekonomik yönden düştükleri durumdan şikâyet etmelerini, reform yapılması isteği ile açıkladı. Zaten devletin geleneksel ve dini kanunları tarafından Batı hukuk kurallarının kabul edildiğini iddia eden Mustafa Reşit Paşa, İmparatorlukta uygulamak için hem dini hem de tebaadan gelen şikâyetleri meşruiyet aracı olarak kullanmıştı⁶⁷⁹.

Tanzimat Fermanı ve sonrasında Islahat Fermanı ve Kanun-i Esasi'de her bir Osmanlı tebaasının eşit olması için hazırlanan modern Avrupalı hukuk kurallarının amacı, Osmanlı üst kimliği altında modern bir Osmanlı vatandaşı yaratmaktı. Yani eşitlik, tabii hukuk doktrini açısından değil Osmanlılık açısından önemli görüldü⁶⁸⁰. Bu nedenle Tanzimat Fermanı ilan edilmeden önce Mustafa Reşit Paşa, Sultan Mahmut'un "ben tebaanın Müslümanını camide, Hıristiyanını kilisede, Müsevisini de havrada fark ederim, aralarında başka bir güne fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kavidir ve hepsi hakiki evladımdır"⁶⁸¹ beyanında istediği toplumsal düzeni görmüştü.

"Majesteleri İmparator, Müslüman tebaalarının olduğu gibi, aynı şekilde tebaaları olan Hıristiyanların ve Yahudilerin de huzur ve güven içinde yaşamalarını dilemektedir. Din ve mezhep ayrılıkları onları bileceği şeydir; bu, haklardan yararlanmaları engellenemez ve aynı hükümetin tebaaları ve de aynı İmparatorluğun vatandaşları olduğumuza göre birbirimize kötü gözle bakmamız doğru olmaz. Hükümdarımız aynı zamanda lütuflarını tebaalarını bütün sınıflarına eşit şekilde verdiğiinden onlarında uyum içinde yaşamak ve çalışmak suretiyle ortak gelişmeye katılmaları gerekir." ⁶⁸²

Sultan Mahmut İmparatorlukta farklı toplulukları bir arada tutmak amacıyla Türk olmayan topluluklar üzerinde olumsuz etki yapacağı düşüncesiyle milliyetçi değerlerin yanı sıra gayr-ı Müslim milletlerin Osmanlı'ya olan bağlarını koparacağı endişesinden hareketle İslami değerleri de referans almamıştı. Geriye kalan tek yol "seküler değerlere" başvurmaktı. III. Selim ile başlayan süreçte gerek Sultan

⁶⁷⁹ Ahmet Dönmez, "Mustafa Reşid Paşa'nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Memorandumu", s. 11.

⁶⁸⁰ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 34.

⁶⁸¹ Reşit Kaynar, *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat*, s. 100.

⁶⁸² Edouard- Philippe Engelhardt, *Tanzimat*, s. 58.

Mahmut ve gerekse Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşit Paşa seküler değerleri esas referans noktası olarak almışlardı⁶⁸³.

Bütün tebaanın eşitliği prensibinden hareketle Mustafa Reşit Paşa, hem ulusçuluk akımlarına karşı hem de ulusçuluk akımlarının yaydığı düşünceler etrafında Osmanlı vatandaşlığı adında bir üst milliyetçilik⁶⁸⁴ yani bir ulus yaratmak amacıyla, yüzyıllardır Müslüman tebaanın millet-i hakimiye olarak kabul edildiği geleneksel Osmanlı toplum yapısını modernize etme gayretini göstermişti.

Tebaa yerine vatandaşlık kriterleri üzerine oturan bir siyasi-hukuki yapının kurulma süreci⁶⁸⁵ yani cemaatten bireye, ümmetten millete geçiş⁶⁸⁶ süreci bu dönemde başlamıştı. Geçiş sürecinde hem Sultan Mahmut hem de Mustafa Reşit Paşa ve diğer Tanzimat seçkinlerinin üstlendiği rol önemlidir. Mustafa Reşit Paşa ekonomiden hukuka, eğitimden bürokrasiye kadar neredeyse tüm geleneksel Osmanlı yönetimini ve toplumsal yapıyı reforme etmek istemiş fakat bu topyekun bir Batı medeniyetine geçişten öte Osmanlı-Türk modernleşme anlayışında yer alan İmparatorluğun varlığı, birliği, bütünlüğü ve bekası ile modernleşme ilkeleri çatıştığında hiç şüphesiz tercihini kendinden yana kullanan⁶⁸⁷ bir anlayışta olmuştur.

⁶⁸³ Ömer Çaha, , Osmanlı'da Sivil Toplum, s. 96.

⁶⁸⁴ Carter V. Findley, *Kalemiye'den Mülkiyeye Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, Çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, s. 34.

⁶⁸⁵ Kerem Karaoşmanoğlu, "Türkiye'de Azınlıklar ve Komplo Zihniyeti", s. 141.

⁶⁸⁶ Şerif Demir, Tanzimat Döneminde Bir Devlet Politikası Olarak Osmanlıcılık, *Türkiyat Araştırma Dergisi*, Sayı: 29, Yıl: 2011, s. 333.

⁶⁸⁷ Halis Çetin, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, s. 172.

SONUÇ

Bu çalışmada Tanzimat Fermanı ve bu fermanı hazırlayan Mustafa Reşit Paşa'nın Osmanlı-Türk modernleşme sürecindeki yeri ve önemi ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Çalışmada bizatihi Tanzimat kavramının “ne” olduğu, Tanzimat “nedir”in cevabı ve Tanzimat'ın modernleşme sürecine “nasıl” temel oluşturduğu ele alınmış, Mustafa Reşit Paşa isminin bir Tanzimat yaratıcısı, bir modernleşme figürü olarak kabul edilmesinin başlıca sebepleri ayrıntılı bir şekilde araştırılarak ortaya konulmuştur.

İdari işlerin düzeltilmesi için alınan önlemlerin ve uygulamaların tamamı manasına gelen Tanzimat, Osmanlı İmparatorluğu'nu modernleştirmek amacıyla birçok siyasi ve sosyal reformların yapıldığı bir dönemi belirtmek üzere kavramlaştırılarak Osmanlı modernleşmesinin temel başlangıç noktalarından biri sayılmıştı. Bu modernleşme süreci etrafında düşünecek olursak Tanzimat Dönemi'nden de önce devletin zayıf yönlerini gidermek için çokta başarılı sayılmayan birçok ıslahat hareketi yapılmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nu bu ıslahat hareketlerine ve modernleşme sürecine götüren dış ve iç kaynaklı iki temel sebep vardı.

Dış kaynaklı nedenler, Batı'nın yaşamış olduğu değişim sürecidir. Bu değişim süreci geleneksel devlet şekline modern ulus-devlet şekline geçiştir. Modern ulus-devletin tarihsel ve felsefi temelleri, Ortaçağ'ın siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel olarak toplumu topyekun kuşatan iki temel yapı olan Feodalite ve kilise düzenini sarsan ticari canlılığa dayanmaktadır. Ticaretin canlanmasıyla tüccarlar kent yaşamının durağan yapısını yavaş yavaş değiştirmişti. Bu değişimle birlikte tüccarlar yani burjuvazi, maddi olarak güçlenerek daha rahat ticaret yapabilme alanı oluşturabilmek için kilisenin tekelinde bulunan siyasi güce ihtiyaç duymuşlardı. Böylelikle sosyal alanda, Reform, Rönesans ve Aydınlanma Hareketleri ile feodal yapı bozulmuş, kilise etkinliğini yitirerek toplumsal yapıdaki güç dengesi değişmişti. Siyasal alanda, birden çok parçaya ayrılmış feodal güçler bir, bütün, mutlak ve sürekli olan monarşilere yani krallıklara dönüşmüş ve daha sonra Fransız Devrimi'yle birlikte modern ulus-devlete evrilmişlerdi. Ekonomik alanda ise Ortaçağ'ın kapalı tarım ekonomisinin aksine kent sınırlarını aşan hatta sınır ötesi

pazar alanı yaratma isteği sonucu Sanayi Devrimi'nin etkisiyle modern ulus-devletin ekonomik tabanı olan kapitalist devlet düzenine geçiş süreci başlamıştı. Batı'da görölen bu Reform, Rönesans ve Aydınlanma Hareketlerinin, Fransız ve Sanayi Devrimlerinin meydana getirdiği bu büyük çaplı değişiklikler Osmanlı Devlet sistemi için bir kırılmayı ifade ediyordu. Zira Osmanlı İmparatorluğu'nda toprak, zenginlik, itibar en önemlisi siyasal açıdan nüfuz kaybının yaşanmasını da beraberinde getirmişti.

Batı'da bu gelişmeler yaşanırken Osmanlı içerisinde daha sarsıcı sorunlar meydana gelmişti. Osmanlı devlet ricali; İmparatorluk hudutlarının genişliği, devletin girdiği savaşlarda galip gelmesi, iktisadi açıdan toprağın işlenmesi, ekonomik olarak zengin olunması, güçlü ordu, güçlü yönetim, güçlü maliyenin olması nedeniyle uzun bir zaman dilimi boyunca Batı karşısında üstünlüklerini hissetmişler ve hissettirmişlerdi. Dış politikada diğer devletleri etkileme kudretine sahip olmanın verdiği güçlölük duygusu, Osmanlı İmparatorluğu'nun yükseliş döneminin en temel karakteristik özelliği olmuştu. Fakat 18. yüzyılın sonlarına doğru İmparatorluğun güç kaybedip kudretinden sual olunur hale gelmişti. Bu dönemde “eskiden olduğu gibi güçlü olmak” için ıslahatlar yapılmış fakat çöküş sürecinin önüne geçilememişti.

Bu dönemin en büyük sorunu reform sürecinin padişahların hayatlarıyla sınırlı kalmasıydı. 18. yüzyıl'dan III. Selim'e kadar süregelen Reform hareketleri imparatorluk politikasına dönüştürülemedi. Fakat III. Selim ile birlikte reform hareketleri bir imparatorluk politikası olarak ortaya konmuştu. III. Selim, İmparatorluğun temel felsefesi olan “Nizam-ı Âlem”den İmparatorluk politikası ve Tanzimat reformlarının kaynağı olan “Nizam-ı Cedid” hareketiyle bir geleneği başlatmıştı. Bu gelenek Osmanlı-Türk modernleşme geleneğidir. Bu geleneğin izinden giden diğer bir hükümdar II. Mahmut'tu. Onunla birlikte yavaş yavaş merkezi otorite güçlenmiş, batı tipi müesseseler kurulmaya başlanmıştı. II. Mahmut dönemindeki en önemli yenilik, tercüme odalarının açılmasıdır. Bu odalarda yetişen bürokratlar/ diplomatlar, Tanzimat Dönemi'ni hep birlikte yaratan seçkinlerdi. III. Selim ve II. Mahmut'tan önceki dönemde hükümdarların temel amacı, devleti “eskiden olduğu gibi güçlü” yapma isteğiydi. Fakat Nizam-ı Cedid düşüncesiyle artık bir dönemin sonuna gelinmişti. Tanzimat Dönemi'ne gelinen süreçteki en önemli

fikirsel dönüşümü temsil eden Nizam-ı Cedid ile birlikte artık eskiden olduğu gibi güçlü olma düşüncesinden “Batı gibi güçlü olma” düşüncesine geçilmiş, bu minvalde adımlar atılmıştı. Tanzimat Dönemi bu fikri dönüşümün en temel göstergesidir.

Tanzimat Dönemi, Batı medeniyetine dahil olma isteğine sahip olan seçkin bir gurup Osmanlı bürokratinin düşüncelerini gerçeğe çevirmek için uygulama fırsatı buldukları bir dönemdi. Bu dönemde askeri alanda başarılı olamayan Osmanlı İmparatorluğu uluslar arası alanda söz sahibi olabilmek için diplomasiye yönelmiş ve II. Mahmut’la başlayıp Tanzimat ricaliyle devam eden modernleşmeyi yürütecek kadro genelde diplomatlardan çıkmıştı. 19. yüzyılın başlarında batılılaşmaya muhalif olan ve batılılaşmayı destekleyen taraflar vardı. Destekleyen taraf, İmparatorluğu Tanzimat sürecine getiren sivil bürokratlar (kalemiyye sınıfı) olan diplomatlardı. Muhalif gurup ise yeniçeri, ulema ve kısmen de ayanlardan oluşuyordu. Bu gurupların asıl amacı iktidardan pay almaktı. Sivil bürokratlar modernleşmenin etkili ve hızlı yapılabilmesi için iktidarı kullanmak amacındaydı. Bu nedenle batılılaşmaya muhalif olan Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasıyla askeri teşkilat, Şeyhülislamlık Dairesi’nin kurulması ve Evkaf’ın hükümet kontrolüne geçmesiyle ulema teşkilatı, siyasal olarak pasifleştirilmek istenmişti. Askeri teşkilatın, ulema ve ayanların bir dereceye kadar etkilerinin kırılmış olmasıyla sivil bürokratlar İmparatorlukta etkin bir konuma yükselmişti. Aslında modernleşme sürecinin ilk ret-kabul cepheleri Lale Devri’nde oluşmuş ve o dönemden beri aralarındaki çatışma ortamı sürekli keskinleşerek devam etmiştir.

Tanzimat seçkinleri, sadece kendilerinin üstlenebileceği Osmanlı batılılaşma reformlarını yapma ve yürütme misyonunu kabullenmiş seçkinlerdi. Tanzimat seçkinlerinin ideolojisi, “batı medeniyeti” yani “civilisation” düşüncesiydi. Tanzimat ile birlikte yeni reform ve yeniden örgütlenme programını başlatan bu yeni devlet görevlileri, ülkeye batılı fikirler getirmişlerdi. Özetle Batı’yı kendileri için bir model, esin kaynağı ve ulaşılması gereken bir hedef olarak görmüşlerdi. Tanzimat seçkinlerinin meşruiyet aracı ise “İmparatorluğu kurtarmak” veya “devletin bekası”nı sağlamaktı. Devletin bekası söylemi günümüz devlet adamlarının bile kullandığı meşruiyet araçlarından birisidir. İşte bu noktada Tanzimat seçkinleri modernleşmeye meşruluk kazandırabilmek için devletin bekasını sıklıkla kullanmışlardı. Model olarak Batı’yı örnek alan Tanzimat seçkinleri, batılılaşma için devletten halka yani

yukarıdan aşağıya doğru (jakoben) bir modernleştirme yöntemi izlediler. Bunun için Tanzimat seçkinleri, modernleşme misyonunu üstlenecek bürokratlar yetiştirmek amacıyla okullar açmışlar, siyaseten katli ve müsadere sistemini kaldırarak hukuki güvencelerini sağlamışlar ve bakanlıkların üstüne yasama işlevi gören danışma meclisleri açarak siyaset yapma imkânı bulmuşlardı.

Tanzimat Dönemi'nin en önemli sorunlarından birisi de Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan milliyetçilik isyanlarıydı. Fransız Devrimi, teoride ulus ve ulusçuluk düşüncesinin yayılması pratikte ise ulus devletine geçişle bütünleşmiş çok uluslu imparatorluklar için dağılma tehlikesini de beraberinde getirmişti.

Toplumların kendi geleceklerini kendileri belirleme ilkesi, Osmanlı İmparatorluğu'nda yüzyıllardır kullanılan hem kendi gelenek ve adetlerine göre hem de İmparatorluğun kurallarını kabul ederek İmparatorluktaki hakim unsur olan Müslümanlar ile beraber yaşamlarını devam ettiren Gayrimüslimleri bir çatı altında toplayan millet sisteminin çöküşü başlatmıştı. Osmanlı devlet adamları, tolerans kavramıyla etnik ve dinsel kökenleri çok farklı olan bu milletleri bir arada tutmuşlardı. Milli egemenlik, bağımsızlık, eşitlik ve laiklik gibi prensipleri taşıyan milliyetçilik akımının etkisiyle Osmanlı İmparatorluğu'nda farklı etnik yapıdaki milletlerde, millet sisteminin pratiklerinin yerini yeni ideallerin oluşumu ve pratikleri almıştı. 1829'daki Yunan bağımsızlık hareketi Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütünleşme krizini başlatmıştı. Bu krizle birlikte bir siyasal düşünce olarak Osmanlıcılık politikası ilk olarak II. Mahmut ve daha sonra Tanzimat seçkinleri tarafından uygulandı. Tanzimat ve Islahat Fermanlarında temel haklar ve müsavat prensiplerinin kabul edilmesiyle Gayrimüslim halk ile Müslüman halk birbirlerine eşit Osmanlı vatandaşı haline gelmişlerdi. Özetle toleransa ve adalete dayalı millet sisteminden bir üst kimlik olarak eşitliğe dayalı Osmanlı vatandaşı sistemine geçilmişti. Böylelikle yüzyıllardır İmparatorluğun asli unsuru olarak kabul edilen hiyerarşinin en tepesindeki Müslüman halk ile yüzyıllardır tolerans gösterilen Gayrimüslim halkın eşit kılınması kimlik krizini de beraberinde getirmişti. Tanzimat Dönemi'nden günümüze kadar ortaya çıkan krizler için sunulan çözüm yolları sürekli olarak başka krizlerin nedeni olmuştu. Aslında Osmanlı-Türk modernleşme süreci "krizler dönemi"nin bir başka ismi olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı'da yaşanan modernleşme süreci ülkemizde modernleşme krizlerine dönüşmektedir.

Çünkü Batı’da “modern olma” bir evrimsel süreçtir. “Çatışma” sonucunda oluşan “teorilerin” pratiğe çevrilmesiyle ortaya çıkan “kurum”lar Batı’nın modernleşme sürecidir. Osmanlı-Türk modernleşme süreci ise Batı’nın bu kurumlarını alarak başlamıştı. Yani bu modernleşme süreci, kurumların alınmasıyla başlamış, bu kurumlara uygun teorilerin oluşturulmasıyla devam etmiş ve bu teorilerin yarattığı çatışma ortamıyla/ kriz dönemleriyle bu süreç daha da derinleşmişti. Tanzimat Dönemi hem bu krizlere neden olan hem de bu krizlere çözüm yolu sunan bir dönem olmuştu. Bu dönemde Mustafa Reşit Paşa krizleri fırsata çevirmenin yollarını aramıştı.

Tanzimat Dönemi’nden itibaren şekillenerek gelenek haline gelemeye başlayan Osmanlı-Türk modernleşme sürecinde Mustafa Reşit Paşa, bu geleneğin en önemli saç ayaklarından olan ve modernleşme misyonunu taşıyan Osmanlı seçkinlerinden biriydi. Mustafa Reşit Paşa’nın modernleşme konusunda ön planda yer almasının ana sebebi Tanzimat Fermanı’nın hazırlanmasında ve uygulanmasındaki aldığı önemli roldü. Mustafa Reşit Paşa’nın bürokratik kişiliği, geleneksel Osmanlı diplomasi yönteminden batı tipi diplomasiye geçişte şekillenmeye başlamıştı. Batı şehirlerine elçi olarak gönderilen ve buralarda hem gönderildikleri ülkenin dilini hem de diplomasi dili olan Fransızca’yı öğrenen diplomatlar, bu yabancı dilleri öğrenmenin avantajıyla batının birey, toplum ve devlet ilişkilerini aynı zamanda devletlerarası ilişkileri de öğrenmişlerdi. Bu diplomatlar, teoride ve pratikte Osmanlı İmparatorluğu’nun modernleşme sürecinde etkin bir rol üstlenip İmparatorlukta seçkin bir konuma gelmişlerdi. En nihayetinde önemli görevler üstlenen diplomatların başında gelen Mustafa Reşit Paşa, elçilik veya hariciye bakanlığı gibi devletin bürokratik kademelerinde görev aldığı dönemlerde, Batı düşüncesini yani Batı medeniyetini yakından takip ederek ve genellikle etkilenecek Osmanlı İmparatorluğu’nun geleneksel kurumlarının yanında batılı kurumları kurma fikrini rasyonel bir şekilde uygulamaya çalışmıştı.

Halkın eğitilmesi ve kanunların düzenli bir şekilde uygulanması (sivilizasyon usûlü, yani terbiye-i nâs ve icrayı nizâmât) olarak medeniyet tanımı yapan Mustafa Reşit Paşa, Batı’nın güçlü olmasını medeniyet kavramıyla açıklamıştı. Batı medeniyeti Mustafa Reşit Paşa için hem bir “araç” hem de bir “amaç”tı. İmparatorluktaki toplulukların ulusalcı hareketlerini engellemek için Batı medeniyet

argümanı olan müsavat ve hürriyet fikirlerinin Tanzimat Fermanı'nda kabul edilmesiyle Avrupa devletlerinden destek bulma politikası olarak Batı medeniyeti, önemli bir “araç”ı. Batı'nın sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik yönünü medeniyet kavramıyla açıklamış olan Mustafa Reşit Paşa için İmparatorluğun bekası adına Batı medeniyeti, ulaşılması gereken bir ‘amaç’tı.

Tanzimat Dönemi'nden başlayarak iktidar ilişkilerinde sivil bürokratların öne çıkmasında ve ülke yönetiminde söz sahibi olmasında Mustafa Reşit Paşa'nın katkısı önemlidir. Mustafa Reşit Paşa, II. Mahmut sonrasında reform çalışmalarının gerçek liderliğinin farklı bir merkezden gelmeye başladığını göstermişti. Bu merkezde zaman zaman önderlik ettiği Bab-ı Ali'ydi. Böylelikle İmparatorluk geleneğiyle bütünleşmiş bir hükümdar yerine “devletin bekası” argümanı ile hükümdarın bu bütünleşmiş gücünü istediği gibi kullanmayı amaç edinen Mustafa Reşit Paşa, Tanzimat Fermanı'nı uygulamaya çalışmıştı.

Son olarak ele aldığımız konu açısından bu çalışmada, Tanzimat Dönemi ve Mustafa Reşit Paşa eleştirisinden daha çok bu dönemin koşulları ve bu koşullar altında siyasi düşüncesi şekillenmiş olan Mustafa Reşit Paşa'nın Osmanlı-Türk modernleşmesine siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel yönden vermiş olduğu katkılar ortaya konulmuştur. Bu çalışma, Tanzimat Dönemi'ni oluşturan seçkinlerin yararlandığı tarihsel ve felsefi düşünce hareketlerinden yola çıkarak uyguladıkları politikalar sonucunda ortaya çıkan krizler ve bu krizlere neden olan Tanzimat seçkinlerini bir “hain” olarak aşağılamayarak veya bir “kahraman” olarak yüceltmeyerek akademik ölçütler doğrultusunda incelenmiştir.

KAYNAKLAR

ABBAGNANO Nicola, “Hümanizm”, Çev. Nesrin Kale, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: 25, Sayı: 2, Yıl: 1992, s. (763–770).

ADIVAR Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.

ADIYEKE Nuri, “Osmanlı Millet Sistemine Dair Tartışmalar ve Siyasal Bir Uzlaşma Modeli Olarak Osmanlı Millet Sistemi”, *Yeni Türkiye: Ermeni Meselesi Özel Sayısı 1*, Sayı: 60 Yıl: 2014, s. (345–457).

“Auguste Comte’dan Mustafa Reşit Paşa’ya Yazılan Mektup”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi Cilt I*, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. (480–481).

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, “Fransız Devrimi: Halk Sahneye Çıkıyor”, (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları), *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasi Düşünceler*, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, (597–640).

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, “Fransız Devriminin İlk İki Yılında Cumhuriyet Tartışmaları”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 58, Sayı: 3, Yıl: 2003, s. (1–33).

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali- KÖKER Levent, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 4. Baskı, İmge Yayınları, Ankara, 2001.

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali- AKAL Cemal Baki- Levent Köker, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Yayınları, Ankara, 1994.

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali- KÖKER Levent, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara, 1991.

AKAD Mehmet, “Machiavelli, Bodin ve Hobbes’ta Monarşi Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 40 Sayı:1–4, Yıl: 1974, s. (555–587).

AKAL Cemal Bali, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Yayınları, Ankara, 1998.

AKAL Cemal Bali, *Sivil Toplum Tanrısı*, Afa Yayınları, İstanbul, 1990.

AKAL Cemal Bali, *Yasa ve Kılıç*, Afa Yayınları, İstanbul, 1991.

AKARLI Engin Deniz, *Belgelerle Tanzimat- Ali ve Fuat Paşaların Vasiyetnameleri*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1978.

AKÇA Gürsoy, “Osmanlı Millet Sisteminin Dönüşümü”, *Fırat Üniversitesi Doğu Anadolu Bölgesi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 1, Yıl: 2007, s. (57–65).

AKÇURA Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1976.

AKŞİN Sina, “Fransız İhtilalinin II. Meşruyet Öncesi Osmanlı Devleti Üzerindeki Etkileri Üzerine Bazı Görüşler”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 49, Sayı: 3, Yıl: 2002, s. (23–29).

AKYÜZ Yahya, “Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Geçilirken Eğitim-Öğretim Alanında Yaşanan Dönüşümler”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, Yıl: 2011, s. (9–22).

ALKAN Mehmet Ö., “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrim Üzerine Bir Deneme”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi Cilt I*, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. (377-407).

ALKAN Necmettin, “Osmanlı Modernleşmesi ve Klasik Yeniçeri İsyanlarının Modern Siyasi Darbelere Dönüşmesi”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 51, Yıl: 2009, s. (51–67).

ANTALYALI Ömer Lütfü, “Tarihsel Süreç İçerisinde Üniversite Misyonlarının Oluşumu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 6, Yıl: 2007, s. (25–40).

ANTEL Sadrettin Celal, “Tanzimat Maarifi”, *Tanzimat I, Yüzyüncü Yıl Münasebetiyle*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. (444–462).

ARMAOĞLU Fahir, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789–1914)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1997.

ARNHARD Larry, *Platon’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2004.

ARON Raymond, *Sanayi Toplumu*, Çev. E.Gürsoy, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997.

ARON Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1986.

ARSLAN Zühtü, “Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, İstanbul, Sayı: 13, Yıl: 2008, s. (65–85).

ATEŞ Toktamış, *Siyasal Tarih*, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

AYDIN Cemil, *Mecmua-i Fünûn ve Mecmua-i Ulûm Dergilerinin Medeniyet ve Bilim Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1995.

AYDIN Suavi, “Türk Düşüncesinde Alman Etkisi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Dönemler ve Zihniyetler Cilt 9*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. (947–970).

AYVAZOĞLU Beşir, “Lale Devri”, *Osmanlı Ansiklopedisi Tarih Medeniyet Kültür 5. Cilt*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. (12–14).

BALKIZ Bekir, “Türk Modernleşmesi, Pozitivizm ve Sosyoloji”, *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, Yıl: 2015, s. (123–149).

BAYKARA Tuncer, “Medeniyet Kavramı ve Türk Toplumuna Giriş”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı: 5, Yıl: 1990, s. (1–14).

BAYKARA Tuncer, “Civilisation ve Osmanlı Devleti”, *Türk Kültür Dergisi*, Cilt: 23, Sayı: 1–2, Yıl: 1999, s. (134–149).

BAYSUN Cavit, “Mustafa Reşit Paşa”, *Tanzimat I, Yüzüncü Yıl Münasebetiyle*, 1940, s. (723–746).

BEN-AMITTAY Jacob, *Siyasal Düşünceler Tarihi- Çağlar Boyunca Siyasal Düşüncenin Değişimi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay- Levent Köker, Savaş Yayınları, Ankara, 1983.

BERİŞ Emrah, “Moderniteden Postmoderniteye”, *Siyaset*, 5. Baskı, Lotus Yayınları, Ankara, 2006, s. (483–521).

BERGER Peter L.- BERGER Brigittle- KELLNER Hansfried, *Modernleşme ve Bilinç*, Çev. Cevdet Cerid, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985.

BİLİM Cahit Yalçın, *Tanzimat Devrinde Türk Eğitiminde Çağdaşlaşma (1839–1876)*, Anadolu Üniversitesi Basımevi, Eskişehir, 1984.

BİRAND Kamıran, *Aydınlanma Devir Devlet Felsefesinin Tanzimat'a Tesirleri*, Kamıran Birand Külliyyatı (1–3), Akçağ Yayınları, Ankara, 1998.

BLACK Cyril E., *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, Çev. M. Fatih Gümüş, İkinci Baskı, Verso Yayıncılık, Ankara, 1989.

BODIN Jean, “Devlet Üstüne Altı Kitap”, (Der. Mete Tunçay), Çev: Özer Ozankaya, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Yeni Çağ*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002.

CARTER Findley V., “19.yy'da Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Gelişme”, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi 9. Fasikül*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

CASSIRER Ernst, *Devlet Felsefesi*, Çev. Necla Arat, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1984.

CEVİZCİ Ahmet- KÜÇÜKALP Kazım, *Batı Düşüncesi- Felsefi Temeller*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010.

ÇADIRCI Musa, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke Yönetimi”, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi 7. Fasikül*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

ÇAHA Ömer, “Osmanlı'da Sivil Toplum”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 49, Sayı: 3, Yıl: 1994, s. (79–99).

ÇAKAR Yasemin Özgün, “Otoriter Düzenleme Zihniyeti Olarak Anayasalcılık”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Dönemler ve Zihniyetler Cilt 9*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. (259–272).

ÇELİK Metin, “Avrupa Birliğinde Yaşanan Meşruiyet Krizi”, *Gazi Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakülte Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 2, Yıl: 2013, s. (151–190).

ÇETİN Halis, *Modernleşme Krizi- İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, Orion Yayınevi, Ankara 2007.

ÇETİN Halis, *Totaliter Soylu Gelenek*, Kadim Yayınları, Ankara, 2010.

ÇETİNSAYA Gökhan, “Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi Cilt I*, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. (54–59).

ÇETİNSAYA Gökhan, “İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi, Cilt:1*, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. (265–272).

ÇİĞDEM Ahmet, “Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık, Cilt 4*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. (68–73).

ÇÜÇEN A. Kadir, “Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi”, *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, 2006, s. (25–34).

ÇİNER Can Umut, “Fransız Yönetim Düşüncesinin Gelişimi: Polis Biliminden Örgüt Bilimine”, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt: 42, Sayı: 1, Yıl: 2009, s. (1–22).

DANIŞMAN Zuhuri, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Yeni Matbaa, İstanbul 1966.

DAVER Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş*, Doğan Yayınevi, Ankara, 1969.

DAVISON Roderic H., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, Çev: Osman Akınhay, Cilt: 1, Papirüs Yayınevi, İstanbul, 1997.

DAVISON Roderic H., “Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı Diplomasisinin Modernleşmesi”, Çev. Hayrettin Pınar, (Ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu), *Tanzimat- Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. (291–301).

DEANE Phyllis, *İlk Sanayi İnkılâbı*, Çev. Tevfik Güran, T, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

DEMİR Şerif, “Tanzimat Dönemi’nde Bir Devlet Politikası Olarak Osmanlıcılık”, *Türkiyat Araştırma Dergisi*, Sayı: 29, Yıl: 2011, s. (331–348).

DERİNGİL Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji- II. Abdülhamid Dönemi (1876- 1909)*, Çev. Gül Çağalı Güven, YKY, İstanbul, 2002.

DILCHER Gerhard, “Orta Çağ’da Alman Şehirlerinin Doğuşu, Hukuki ve Anayasal Yapıları”, Çev. Ahmet Mumcu, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 29, Sayı: 3, Yıl: 1951, s. (119–132).

DOĞAN Cabir, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkezîyetçi Bürokratik Yapısının Kurulması ve Karşılaşılan Bazı Güçlükler”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 33, Yıl: 2014, s. (55–68).

DÖLEN Emre, “Mühendislik Eğitimi”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi 16. ve 17.Fasikül*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

DÖNMEZ Ahmet, “Mustafa Reşit Paşa’nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Memorandumu”, *Tarihin Peşinde, Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırma Dergisi*, Sayı: 1 Yıl: 2011, s. (1–20).

DRIULT Edouard de, *Şark Meselesi-Bidayet-i Zuhurundan Zamanımıza Kadar*, Çev. Nafiz Haz Emine Erdoğan, 2. Baskı, Berikan Yayınları, Ankara, 2005.

DUMAN M. Zeki, “Fransız Devriminin Politik Sonuçları ve Tocqueville’in Devrime İlişkin Görüşleri”, *Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 19, Yıl: 2008, s. (103–119).

EBENSTEIN William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev: İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 2001.

ELIAS Norbert, *Uygarlık Süreci*, C. I, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

ENGELHARDT Edouard- Philippe, *Tanzimat*, Çev. Ayla Düz, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1976.

ERDEMLİ Atilla, “Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes”, İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi, Sayı: 27, Yıl: 1997, s. (99–113).

ERDOĞAN Mustafa, “Hikmet-i Hükümet’ten Hukuk Devletine Yol Var Mı?”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 13, Yıl: 2008, s. (47–59).

ERYILMAZ Bilal, “Osmanlı Devleti’nde Farklılıklara ve Hoşgörüyü Kavramsal Bir Yaklaşım”, (Ed. Güler Eren), *Osmanlı, Cilt IV*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. (236–241).

FAURE Paul, *Rönesans*, Çev. Hüseyin Boysan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

FEBVRE Lucien, *Rönesans İnsanı*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, s. 1995.

FEROZ Ahmad, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, Çev. Yavuz Alogan, 11. Baskı, Kaynak Yayınları, İstanbul, s. 2012.

FINDIKOĞLU Z. Fahri, *Auguste Comte ve Ahmet Rıza*, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1964.

FINDIKOĞLU Fahri, *İçtimaiyat -Hukuk Sosyolojisi-*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1958.

FINDIKOĞLU Ziyaeddin Fahri, “Tanzimat’ta İçtimai Hayat”, *Tanzimat I, Yüzüncü Yıl Münasebetiyle*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. (619–659).

FINDLEY Carter V., *Kalemîye’den Mülkiye’ye Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, 1996.

FINDLEY Carter V., *Modern Türkiye Tarihi (1789-2007)- İslam, Milliyetçilik ve Modernlik*, Çev. Güneş Ayas, 2. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.

FINDLEY Carter V., *Osmanlı Devleti’nde Bürokratik Reform Bab-ı Ali (1789-1922)*, çev. Latif Boyacı, İzzet Akyol, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

FINDLEY Carter V., “Tanzimat” (Ed. Reşad Kasaba), *Türkiye Tarihi (1839-2010) -Modern Dünyada Türkiye Cilt IV-*, Çev. Zuhâl Bilgin, Kitap Yayınları, İstanbul, 2016, s. (37–66).

GENCER Bedri, “Medeniyet Ütopyası Peşinde”, *Gelenekten Geleceğe - Kültür Sanat Dergisi-*, Sayı: 2, Yıl: 2013, s. (53–65).

GENCER Bedri, “Sosyal Devletten Kerim Devlete”, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 19, Yıl: 2009, s. (1–18).

GÜNDÜZ Ahmet, “XIX. Yüzyılda Osmanlı Devlet Hayatında Rol Oynayan Üç Büyük Devlet Adamı: Mustafa Reşit, Ali ve Fuat Paşalar”, *Türk Dünya Araştırmaları*, Sayı: 185, Yıl: 2010, s. (65–93).

GOLDMANN Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, Çev. Emre Arslan, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1999.

GÖKBİLGİN Tayyib, “Tanzimat Hareketinin Osmanlı Müesseselerine ve Teşkilatına Etkileri”, *Bellekten*, Cilt: XXXI, Sayı: 121, Yıl: 1967, s. (93–112).

GÖLE Nilüfer, *Mühendisler ve İdeoloji*, 4. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, 2. Baskı, Remzi Yayınları, İstanbul, 1993.

GÖZE Ayferi, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1983.

GÜLER Birgül Ayman, *Türkiye'nin Yönetimi –Yapı–*, İmge Yayınevi, Ankara, 2009.

GÜLER Ruhi, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e “Medeniyet” Anlayışının Evrimi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul, 2006.

GÜRİZ Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Anakra Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985.

GÜRİZ Adnan, *Teorik Açıldan Mülkiyet Sorunu*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları No: 253, Ankara, 1969.

GÜRKAN Ceyhun, “Kameralizm: Modern Yönetim ve Maliye Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Toplum Bilim*, Sayı: 110, Yıl: 2007, s. (216–246).

GÖZÜBÜYÜK Şeref- KİLİ Suna, *Türk Anayasal Metinleri*, 2. Baskı, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 496, Ankara, 1982.

HANİOĞLU M. Şükrü, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, Bağlam Yayınevi, İstanbul, 2006.

HANİOĞLU M. Şükrü, "Osmanlıcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 44. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

HATEMİ Hüseyin, "19. Yüzyılda Medreseler", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 16. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

HAZIR Hayati, "Sened-i İttifak'ın Kamu Hukuku Bakımından Önemi", *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi*, Cilt: 2, Sayı: 2, Yıl: 1984, s. (17–28).

HEPER Metin, "19.yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 8. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

HEPER Metin, "Osmanlıda Devlet Geleneği", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 13, Yıl: 1990, s. (139–150).

HİLAV Selahattin, *Felsefe Yazıları*, 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008.

HOBBS Thomas, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.

HOBBSAWM, Eric J., *Devrim Çağı (1789-1848)*, Çev. Bahadır Sina Şener, 3. Baskı, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2003.

HOBBSAWM Eric J., *Fransız Devrimi'ne Bakış (İki Yüzyıl Sonra Marseillaise'in Yankıları)*, Çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2009.

HOBBSAWM Eric J., *Sanayi ve İmparatorluk*, Çev., Yalçın Gülerman-Abdullah Ersoy, Dost Yayınları, Ankara, 1987.

HOCAOĞLU Durmuş, "Demokrasi, Kameralizm ve Osmanlı'daki Etkileri", *Yeni Türkiye*, "Sivil Toplum" Özel Sayısı, Sayı: 18, Yıl: 1997, s. (375–381).

HUBERMAN Leo, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, Çev. Murat Belge, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

"İslahat Fermanı", *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (Ed. Halil İnalçık- Mehmet Seyitdanlıoğlu), 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. (451–454).

IŞIN Ekrem, “Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm”, Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, 11. ve 12. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

İNALCIK Halil, “Bürokrasi, Batılılaşma, Laikleşme”, *TBB Dergisi*, Sayı: 50, Yıl: 2004, s. (61–71).

İNALCIK Halil, “Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 11, Yıl: 1990, s. (30–41).

İNALCIK Halil, “Tanzimat Nedir?”, *DTCFD*, 1941, s. (236–263).

İNALCIK Halil, *Rönesans Avrupa’sı- Türkiye’nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, 6. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.

İNALCIK Halil, “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu”, (Ed. Halil İnalçık- Mehmet Seyitdanlıoğlu), *Tanzimat- Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. (91–110).

İNALCIK Halil, “Tanzimat’ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler”, (Ed. Halil İnalçık- Mehmet Seyitdanlıoğlu), *Tanzimat- Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. (171–195).

KABAKÇI Enes, “Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve Türk Sosyolojinin Etkisi”, *Türk Araştırmaları Literatürü Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 11, Yıl: 2008, s. (41–60).

KALİBER Alper, “Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık, Cilt III*, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. (107–124).

KANT Immanuel, *Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt*, Çev. Nejat Bozkurt, Felsefe Yazıları, 6. Kitap, 1993.

KAPANİ Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2012.

KAPANİ Münci, *Kamu Hürriyetleri*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 5. Baskı, Sevinç Matbaası, Ankara, 1976.

KAPLAN Mehmet, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I, 1839–1865*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1988.

KARA İsmail, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İslamcılık Tartışmaları”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, 44. Fasikül*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

KARABAŞOĞLU Metin, “İslam ve Milliyetçilik Arasındaki İlişki ve Etkileşim”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Dönemler ve Zihniyetler, Cilt 9*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. (690–702).

KARAÇAVUŞ Ahmet, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı’nın İnsan Devlet ve Toplum Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, *OTAM*, Sayı: 37, Yıl: 2015, s. (87–180).

KARAGÖZ Mehmet, “Osmanlı Devleti’nde Islahat Hareketleri ve Batı Medeniyetinde Giriş Gayretleri (1700–1839)”, *Anakara Üniversitesi Osmanlı Tarih Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı: 6, Yıl: 1995, s. (173–194).

KARAKAŞ Mehmet, “Türkiye’nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyolojisi”, *Akademik İncelemeler Dergisi, Cilt: 8*, Sayı: 2, Yıl: 2013, s. (1–44).

KARAL Enver Ziya, *Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876–1907)*, Osmanlı Tarihi 7. Cilt, 6. Baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2007.

KARAL Enver Ziya, *Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789- 1856)*, Osmanlı Tarihi 5. Cilt, 8. Baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2007.

KARAL Ziya Enver, “Tanzimat’tan Evvel Batılılaşma Hareketleri”, *Tanzimat I, Yüzcüncü Yıl Münasebetiyle*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. (13–30).

KARAOSMANOĞLU Kerem, “Türkiye’de Azınlıklar ve Komplo Zihniyeti”, *Liberal Düşünce Dergisi, Cilt: 13*, Sayı: 50, Yıl: 2008, s. (139–158).

KARASU Cemil, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Diplomasisine Genel Bir Bakış”, *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, Sayı: 4, Yıl: 1993, s. (205–221).

KARATEPE Şükrü, *Osmanlı Siyasi Kurumları*, 2. Baskı, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990.

KARPAT Kemal H., *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, Çev. Recep Boztemur, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.

KARPAT Kemal H., *Osmanlıdan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, Timaş Yayınları, Ankara, 2009.

KARPAT Kemal H., *İslam'ın Siyasallaşması*, Çev. Şiar Yalçın, 4. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

KARPAT Kemal, "Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak," (Ed. Kemal Karpat), *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, Çev. Sönmez Taner, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

KAYNAR Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985.

KEMAL Namık, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri 1*, Der. Nergiz Yılmaz Aydoğdu- İsmail Kara, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005.

KEYDER Çağlar, "Osmanlı Devleti ve Dünya Ekonomik Sistemi", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, 21. Fasikül*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

KEYMAN Fuat, "Devlet Bekası Hukukun Üstünlüğü Karşıtlığı: Türkiye'de Devlet Sorunu ve Demokratikleşme Olasılığı", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 13, Yıl: 2008, s. (137–149).

KILIÇBAY Mehmet Ali, "Osmanlı Batılaşması", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, 5. Fasikül*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

KILIÇBAY Mehmet Ali, "Osmanlı Aydını, Tanzimat ve Aydınlar", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, 2. Fasikül*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

KILINÇ Doğan, "Self Determinasyon İlkesinin Azınlıklar Açısından Değerlendirilmesi", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 1–2 Yıl: 2008, s. (949–982).

KINALIZADE Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alai*, Haz. Mustafa Koç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

KOÇAK Cemil, “Tanzimat’tan Sonra Özel ve Yabancı Okullar”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 16. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

KOÇAK Cemil, “II. Mahmud (1808–1839)”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 41. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

KOÇLAR Bekir- DEMİR Şerif, “Hukuk Alanında Osmanlılık Düşüncesi 1839–1871”, (Ed. Güler Eren), *Osmanlı*, C. VII, Ankara 1999, s. (348–354).

KODAMAN Bayram, “Mustafa Reşit Paşa’nın Paris Sefirlikleri Esnasında Takip Ettiği Genel Politikası”, *Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri Bildiriler*, Ankara 13–14 Mart 1985, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi Ankara, 1994.

KONA Gamze Güngörmüş, *Batı’da Aydınlanma Doğu’da Batılılaşma*, Okumuş Adam Yayınları, İstanbul, 2005.

KORLAELÇİ Murtaza, “Pozitivist Düşüncenin İthali”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, *Tanzimat ve Meşruiyet Birikimi*, Cilt:1, İletişim Yayınları, 8. Baskı, İstanbul, 2009, s. (214–222).

KÖKER Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

KURAN Ahmet Bedevi, *Osmanlı İmparatorluğu’nda İnkılâp Hareketleri*, Çeltüt Matbaası, İstanbul 1959.

KURAN Ercüment, *Osmanlı Yenileşme Hareketleri*, Türk Dünyası El Kitabı, Ankara, 1976.

KURTOĞLU Zerrin, “Devlet Akli ve Toplumsal Muhayyile Arasında Din ve Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, *Dönemler ve Zihniyetler*, Cilt 9, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. (617–634).

KÜÇÜK Cevdet, “Osmanlılarda “Millet Sistemi” ve Tanzimat”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 32. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

KÜÇÜKÖMER İdris, *Düzenin Yabancılaşması*, 2. Baskı, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1989.

LEWIS Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998.

MACHIAVELLI Nicola, *Hükümdar*, Çev. Yusuf Adil Egeli, Yıldız Matbaası, Ankara, 1955.

MA'OZ Moshe, "Tanzimat'ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumuna Üzerine Etkisi", (Ed. Halil İnalcık- Mehmet Seyitdanlıoğlu), *Tanzimat- Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. (267–285).

MARDİN Şerif, *Türk Modernleşmesi*, Der: Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

MARDİN Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Der: Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

MARDİN Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

MARDİN Şerif, "19. Yüzyıl Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 11. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, (342–351).

MARDİN Şerif, "Fransız Devriminin Osmanlı İmparatorluğu Üzerindeki Etkisi", Çev. Kemal Berkarda, *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi*, Fransız Devriminin 200. yıl Özel Sayısı, Sayı: 1–3, Yıl: 1989, s. (57–76).

MARDİN Şerif, "Tanzimat'tan Cumhuriyete İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838–1918)", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 19. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

MARUME S.B.M.- JUBENKANDA R.R., "Centralization and Decentralization", *Quest Journals, Journal of Research in Humanities and Social Science*, Volume: 4, Issue: 6, Year: 2016, s. (106–110).

MERİÇ Cemil, *Umran'dan Uygarlığa*, Yayına Haz. Mahmut Ali Meriç, İletişim Yayınları, Ankara, 1996.

MİDHAT Ahmed, *Terakki*, Kırkanbar Matbaası, İstanbul 1306 [1889].

MURPHY John W., *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Çev. Hüsamet Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

MUTLU Latif, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitimin Modernleşmesi”, *İTÜ Vakfı Dergisi*, Sayı: 23, Yıl: 1997, s. (8–16).

NİŞANCI Şükrü, “İttihat Terakki Politikalarında Pozitivizmin Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Bilgi* (19), 2009/ 2, s. (19–47).

OKANDAN Recai Galip, “Devletin İktidar Unsurunun Vasıfları ve Bu Hususta İleri Sürülen Doktrinler”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Mecmuası*, Cilt: 16, Sayı: 3–4, Yıl: 1950, s. (555–581).

OKUMUŞ Ejder, *Türkiye'nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.

“II. Mahmud (1808–18390)”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, Cilt: 6, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. (6–100).

ORTAYLI İlber, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumunu”, (Ed. Halil İnalçık- Mehmet Seyitdanlıoğlu), *Tanzimat- Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. (421–461).

ORTAYLI İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 15. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

ORTAYLI İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 26. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2008.

ONAR Sıdık Sami, “İslam Hukuku ve Mecelle”, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 19. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

ONGUNSU A. Hamit, “Tanzimat ve Amillerine Umumi Bir Bakış”, *Tanzimat I, Yüzüncü Yıl Münasebetiyle*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.

ÖGÜN Süleyman Seyfi, “Türk Milliyetçiliğinde Hâkim Millet Kodunun Dönüşümü”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 50, Yıl: 1998, s. (17–37).

ÖNDÜL Hüsni, “1789 Fransız Devrimi ve Etkileri”, *Ankara Barosu Dergisi*, 1989/ 4, s. (688–692).

ÖNSOY Rifat, “Sened-i İttifak ve Türk Demokrasi Tarihindeki Yeri”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 1, Yıl: 1986, s. (24–37).

ÖZCAN Azmi, “Osmanlılık”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 33, Yıl: 2007, s. (485–487).

ÖZEL İsmet, “Tanzimat’ın Getirdiği Aydın”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 2. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

ÖZÇELİK A. Selçuk, “Sened-i İttifak”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 24, Sayı: 1–4, Yıl: 1959, s. (1–12).

ÖZLEM Doğan, “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, Cilt 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. (452–464).

ÖZTOPRAK Fahrettin, “Mustafa Reşit Paşa”, *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*, Sayı: 179, Yıl: 2001, s. (23–28).

ÖZKAN Kenan, “Türk Modernleşmesinde Pozitivizmin Bilim Algısı”, *Bilge*, Sayı: 7, Yıl: 2014, s. (923–951).

PIRENNE Henri, *Ortaçağ Kentleri*, Çev. Şadan Karadeniz, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

POGGI Gianfranco, *Çağdaş Devletin Gelişimi- Sosyolojik Bir Yaklaşım*, Çev., Şule Kut- Binnaz Toprak, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.

ROUSSEAU Jean- Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Alpagut Erenuluğ, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2007.

SABINE George H., *Siyasal Düşünceler Tarihi 2- Yeni Çağ*, Çev. Alp Öktem, Türk Siyasal İlimler Derneği, Ankara, 1969.

SAKAOĞLU Nejdet, “Padişahlık ve Sadrazamlık Kurumu”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 40. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

SAKAOĞLU Necdet, “Eğitim Tartışmaları”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 15.Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

SARICA Murat, *100 Soruda Fransız İhtilali*, 2. Baskı, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1981.

SAVCI Bahri, “Türkiye’de Reform Hareketlerinin Bir Analizi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 4, Yıl: 1965, s. (105–123).

SAVCI Bahri, “Laiklik Prensibi Karşısında Öğretim ve Öğrenim Hürriyeti”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 3, Yıl: 1947, s. (277–292).

SCHAPIRO J. S., *Çağdaş Düşüncede Toplumsal Tepki*, Çev. Mehmetcan Köksal- Mehmet Harmancı, Köprü Yayınları, İstanbul, 1996.

SEYİTDANLIOĞLU Mehmet, “Sadık Rıfat Paşa ve Avrupa’nın Ahvaline Dair Risalesi”, *Liberal Düşünce*, Sayı: 3, Yıl: 1996, s. (115–124).

SHAW Stanford, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Azınlık Sorunu”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 32. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

SİYAVUŞGİL Sabri Esat, “Tanzimat’ın Fransız Efkârı-ı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler”, *Tanzimat I, Yüzüncü Yıl Münasebetiyle*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. (747–756).

SMALL Albion W., *The Cameralists- the Pioneers of German Social Polity*, Batoche Books, Kitchener, Ontario, 2001.

SOBOUL Albert, *1789 Fransız İnkılâp Tarihi*, Çev. Şerif Hulusi, Cem Yayınevi, İstanbul, 1969.

SOMEL Selçuk Sina, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, Cilt I*, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. (88–116).

SÖNMEZ Veysel, “Auguste Comte- Pozitivizm”, *DEUHYO ED*, Sayı: 3, Yıl: 2010, s. (161–163).

SÖĞÜTLÜ İlyas, “Jön Türk Düşüncesinde Modernlik ve Modernleşme”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 54, Yıl: 2010, s. (219–242).

SPENCER Lloyd- KRAUZE Andrzej, *Aydınlanma*, Çev. Erhan Kibaroğlu, NTV Yayınları, İstanbul, 2012.

SUNAR İlkay, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1979.

STARK Werner, *İktisadi Düşünce ve Toplumsal Gelişme*, İktisat Risaleleri, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

ŞAYLAN Gencay, *Çağdaş Siyasal Sistemler*, Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1981.

ŞAPOLYO Enver Bahnan, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi*, Güven Yayınevi, İstanbul, 1945.

ŞEN Adil, “Osmanlı’dan Günümüze Eğitimde Modernleşme Çabaları”, *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 57, Yıl: 2013, s. (47–492).

ŞEREF Abdurrahman, *Tarih Münasebetleri*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2012.

TANÖR Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 16. Baskı, YKY, İstanbul, 2007.

TANPINAR Ahmet Hamdi, *19.Yüzyıl Edebiyat Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1976.

“Tanzimat Fermanı”, *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (Ed. Halil İnalçık- Mehmet Seyitdanlıoğlu), 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. (449–450).

TEKELİ İlhan, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Sistemindeki Değişmeler”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 15.Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

TİMUR Taner, *Osmanlı Kimliği*, 4. Baskı, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 2000.

TRASK Scott, “Fransız Devrimi’nin Gerçek Sebebi Neydi”, Çev. Bilal Canatan, *Liberal Düşünce Dergisi- Aydınlanma-*, Sayı: 37, Yıl: 2005, s. (79–86).

TUNAYA Tarık Zafer, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Siyaset İlmî Serisi, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960.

TUNÇAY Mete, “Aydınlanma, Etik ve Ahlak”, *Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi*, Yıl: 2008, s. (1–9).

TURHAN Mehmet, *Siyasal Elitler*, 2. Baskı, Gündoğan Yayınları, Ankara, 2000.

ÜÇÖK Coşkun, “Tanzimat’tan Önce Osmanlı Devleti’nde Hukuk”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 18. Fasikül, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

WALINE Marcel, “Felsefi, Hukuki ve İctimai Pozitivizm”, Çev. Münici Kapani, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 3, Yıl: 1951, s. (170–182).

WEIKER Walter F., “Osmanlı Bürokrasisi: Modernleşme ve Reform”, Çev. Sema Büyükdavras ve Erkan Oyal, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, Yıl: 1973, s. (98–111).

VICENT Andrew, *Theories of the State*, Oxford, New York, Blasil Blackwell, 1987.

YALIÇINKAYA Mehmet Alaaddin, “XVIII. Yüzyıl Islahat Değişim ve Diplomasi Dönemi”, (Ed. Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koça) *Türkler Ansiklopedisi*, Cilt: 12, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, s. (762–821).

YAYLA Atilla, *Liberalizm*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1992.

YELİSEYEVA N.Y., *Yakın Çağlar Tarihi*, Çev. Yunus Çakır, Konuk Yayınları, İstanbul, 1975.

YETİŞ Kazım, “Tanzimat Karşısındaki Tavırların Tasnifi Konusunda Bir Deneme”, *Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (31 Ekim- 3 Kasım 1989)*, Ankara, 1994.

YILDIRIM Eren, “Türkiye’de Milliyetçiliğin Arka Planı: Osmanlı’da Modernlik ve Milliyetçilik”, *History Studies*, Volume: 6, Issue:6, Year: 2014, s. (231-252).

YILMAZ Sibel, “Şinasi'nin Düşünce Dünyası ve Mustafa Reşit Paşa'ya Yazdığı Kasidelerin Tematik Tahlili”, *Gazi Türkiyat*, Sayı: 13, Yıl: 2013, s. (157–185).

ZURCHER Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Fatih YILDIZ
Uyruğu : T.C.
Doğum Tarihi ve Yeri : 21.03.1987/ İskenderun
e-posta : fathyildiz@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü	2010

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı : YDS (60) YÖKDİL (71.25)